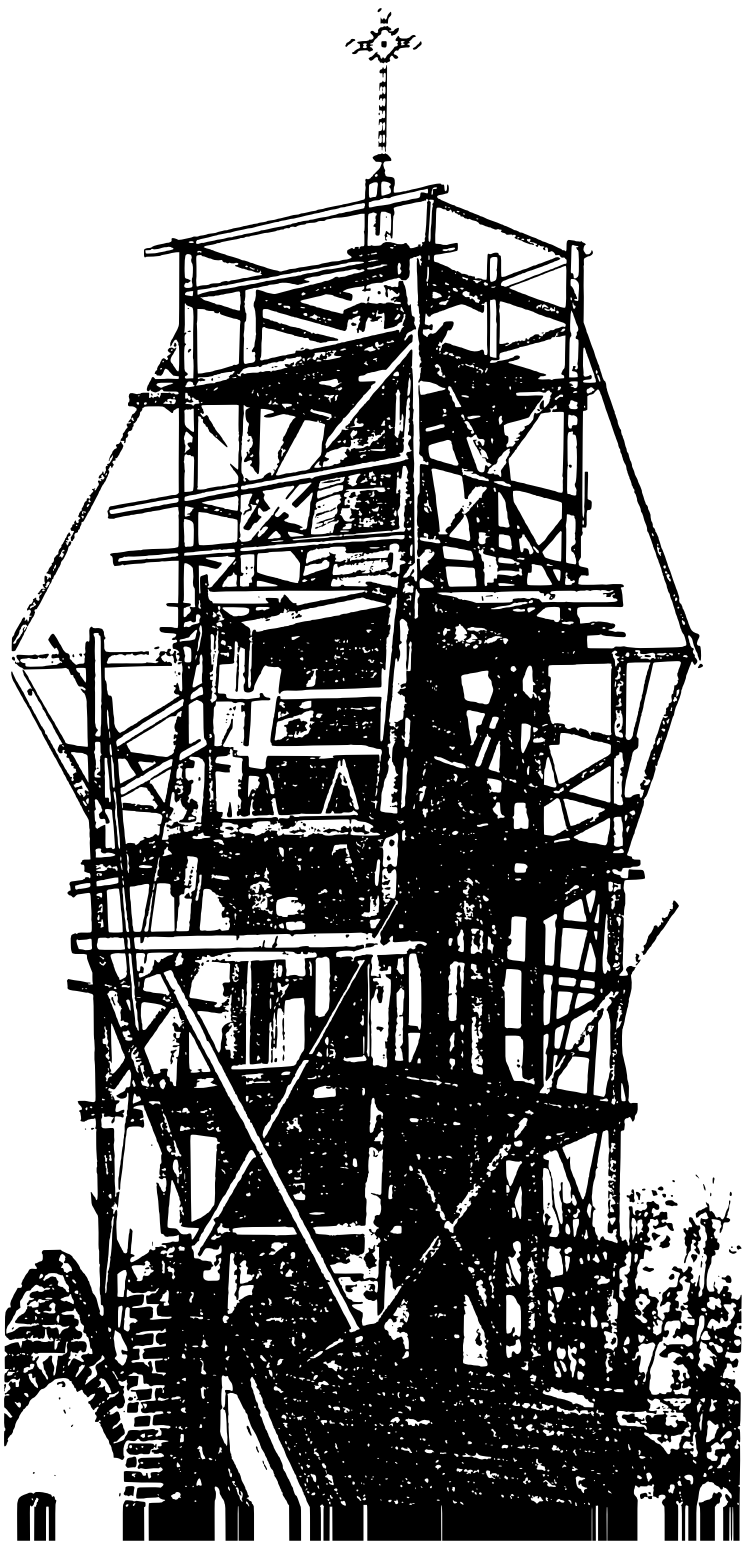
Studia Włocławskie
T. 4



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

STUDIA WŁOCŁAWSKIE

T. 4

WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 2001

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 IV tomu „Studiów Włocławskich" jest
Ks. Henryk Posłuszny (Anglia)

Projekt okładki
ks. Kazimierz Rulka

Korekta
Iwona Tomczakowa

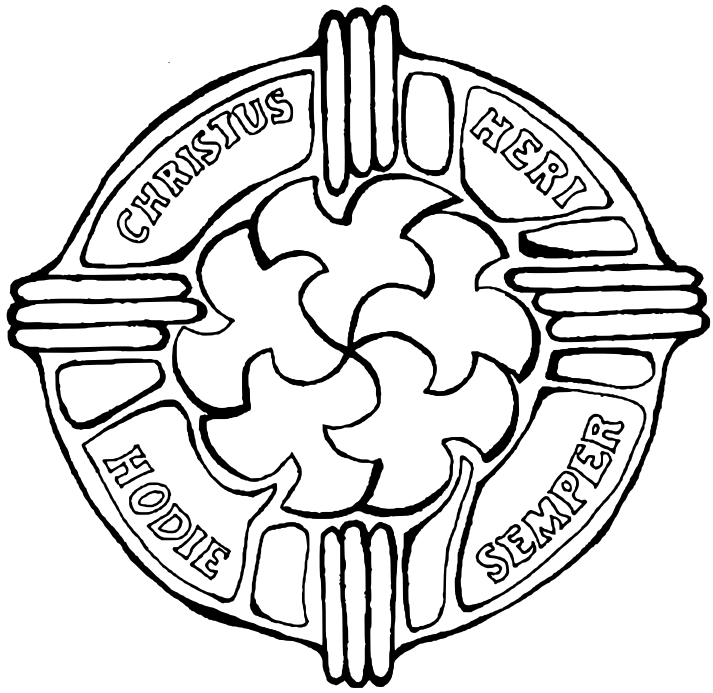
ISSN 1506-5316

Łamanie komputerowe
s. Beniamina Jasiak ZSNM

Druk i oprawa:
DRUK INTRO SA, Inowrocław
ul. Świętokrzyska 32
tel./fax (052) 355 02 40, tel. (052) 355 02 20
e-mail: druk-intro@home.pl



Kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu
Prymasowi Tysiąclecia
niegdyś alumnowi, profesorowi i rektorowi
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku
oraz
członkowi tutejszego Towarzystwa Teologicznego
z okazji 100-lecia Jego urodzin
niniejszy tom „Studiów Włocławskich”
poświęcają
redakcja i współpracownicy


CHRISTUS
HERI
HODIE
SEMPER

SŁOWO BISKUPA WŁOCŁAWSKIEGO BRONISŁAWA DEMBOWSKIEGO

Całym sercem przyjmuję i pochwalam inicjatywę Redakcji i Autorów IV tomu „Studiów Włocławskich", aby ten tom dedykować Słudze Bożemu Prymasowi Tysiąclecia, Stefanowi Kardynałowi Wyszyńskiemu. Formację kapłańską otrzymał On bowiem w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku i ze środowiskiem włocławskim związany był przez długie lata, aż do powołania go na stolicę biskupią w Lublinie w maju 1946 roku. Od września 1945 do marca 1946 roku jako redaktor naczelny czasopisma diecezji włocławskiej „Ład Boży" przypominał i wyjaśniał w nim katolicką naukę usilnie akcentując ścisły związek rodziny, Kościoła i państwa. Czynił to w czasie, w którym komuniści podjęli już decyzje polityczne zmierzające do systematycznej i planowej ateizacji wszystkich obszarów życia społeczno-politycznego, co szczególnie groziło polskiej rodzinie. Potem także niejednokrotnie nawiedzał naszą diecezję i żywo interesował się włocławskim środowiskiem teologicznym.

Obok już wydanych 553 numeru „Ateneum Kapłańskiego", zawierającego artykuły omawiające życie i działalność księdza Stefana Wyszyńskiego przed nominacją biskupią, zbioru artykułów opublikowanych w „Ładzie Bożym" w latach 1945-1946 (*Ład w myślach*, Włocławek 2001) i przygotowywanego do druku obszernego wyboru artykułów opublikowanych na łamach „Ateneum Kapłańskiego" w latach 1926-1939, jest to czwarta publikacja będąca wyrazem czci i pamięci środowiska włocławskiego wobec tej Osoby. Tym bardziej jest to dla mnie osobiście ważne, bo ów wychowanek Włocławskiego Seminarium był moim biskupem. On mnie przyjmował do Warszawskie-

go Seminarium. Z Jego rąk 48 lat temu otrzymałem święcenia kapłańskie. Potem z uwagą śledził moją drogę naukową i prace duszpasterskie, zwłaszcza moje zaangażowanie w Odnowę w Duchu Świętym i to wszystko, co działo się w kościele św. Marcina przy ul. Piwnej w Warszawie. Zawsze był oparciem.

† Bronisław Dembowski

Biskup Włocławski

Włoclawek, 27 września 2001 r.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

BP ROMAN ANDRZEJEWSKI

WŁOCŁAWEK WE WSPOMNIENIACH PRYMASA WYSZYŃSKIEGO

Jestem kapłanem, który wyrósł pod skrzydłami Świętej Matki Kościoła Włocławskiego, który swego ducha wypielęgnował w Katedrze Włocławskiej, który wziął wychowanie kapłańskie od doświadczonych profesorów i wychowawców tego Seminarium.

(Stefan kard. Wyszyński, 26 VIII 1961)

Włocławek pojawił się na drodze życia przyszłego prymasa Polski* pod koniec sierpnia 1917 roku. Ale przedtem był już w opowiadaniach kleryków pochodzących z Andrzejewa, studiujących w Wyższym Seminarium Duchownym. To oni młodemu chłopcu, który marzył o kapłaństwie, podsunęli myśl dobrego przygotowania do takich studiów w Liceum Piusa X, które powstało w roku 1906 i mieściło się w skrzydle seminarium nad refektarzem. Przerabiany był tam kurs szkoły średniej i nauka kończyła się maturą. Szesnastoletni Stefan uległ czarowi legendy o życiu seminaryjnym i nigdy tej decyzji nie żałował.

Przyszły prymas Polski był tu trzy lata uczniem Liceum, cztery lata alumnem Wyższego Seminarium Duchownego i od 3 VIII 1924 r. kapłanem. Po święceniach kapłańskich pełnił obowiązki wikariusza w katedrze i redaktora „Słowa Kujawskiego", a w następnym roku rozpoczął studia prawa kanonicznego i ekonomii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Doktorat zdobył w 1929 r. i udał się w podróż do ośrodków naukowych na Zachodzie. Powrócił do Włocławka na wakacje 1930 r., które spędził w Lipnie na stanowisku tymczasowego wikariusza, a stamtąd przeszedł na wikariat do Przedcza. Po roku wrócił do Włocławka na wikariusza w katedrze. Rozpoczął też pracę profesora seminarium i sekretarza redakcji „Ateneum Kapłańskiego", a w 1933 r. redaktora naczelnego. I ten okres do wojny był wypełniony pracą profesorską, redaktorską i społeczną w ramach Chrześcijańskich Związków Zawodowych i Chrześcijańskiego Uniwersytetu Robotniczego. Na początku listopada

1939 r. wyjechał z Włocławka do Grabkowa, potem do ojca do Wrociszewa, a później spędził okupację w Kozłówce pod Lublinem, w Zakopanem, znowu pod Lublinem w Żułowie i w Laskach koło Warszawy. W marcu 1945 roku wrócił do Włocławka i włączył się czynnie w organizację życia diecezjalnego aż do dnia święceń biskupich 12 V 1946, kiedy to formalnie został wyjęty z duchowieństwa diecezji włocławskiej do posługi biskupiej w diecezji lubelskiej. Tę datę przyjmujemy jako dzień pożegnania biskupa Wyszyńskiego z Włocławkiem i ona też widnieje na pomniku przy katedrze, wzniesionym w 50. rocznicę jego sakry biskupiej.

We wspomnieniach kardynała Wyszyńskiego Włocławek jawi się jako miasto ze swoimi zabytkami sakralnymi i jako ludzie, w których życiu i pracy brał czynny udział. Wspomnienia te trzeba było wyszukiwać i wydobywać z lektury tysięcy stron pism Prymasa Tysiąclecia.[1] Pewnym ułatwieniem mogą być indeksy czy może, w przyszłości, opracowanie komputerowe, ale nie zawsze i nie całkowicie, bo są teksty, są sformułowania, pochodzące z Włocławka, jak to widać pod koniec artykułu, które w pismach prymasa Wyszyńskiego rozpozna jedynie ten, kto dobrze zna środowisko włocławskie. Już to wystarczy, by powiedzieć, że niniejsze opracowanie nie jest wyczerpujące, ale w oparciu o teksty Prymasa Polski (bez innych świadectw), pozwala pojąć, jaki wpływ miało środowisko włocławskie na formację intelektualną i pastoralną przyszłego męża Kościoła. Poetów i innych duchowych siewców można lepiej zrozumieć dopiero na ziemi, na której wyrośli: *Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen* (W. Goethe).[2]

Włocławek jako miasto

Włocławek dla szesnastoletniego Stefana Wyszyńskiego – to przede wszystkim katedra i seminarium duchowne. Potem doszły inne kościoły, dom generalny Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi przy ul. Orlej, Księgarnia Powszechna i Drukarnia Diecezjalna oraz Dom Chrześcijańskich Związków Zawodowych na ul. Leona XII (dzisiaj ul. Związków Zawodowych) itp. Oto jak wspominał Prymas Polski prawie pół wieku później – podczas dwudniowych uroczystości milenijnych we Włocławku (8 X 1966) – swoje pierwsze zetknięcie się z tym miastem: „Był sobie uczeń, który przyszedł tutaj do Niższego Seminarium w 1917 roku. Gdy po raz pierwszy ujrzał tę katedrę, zakochał się w niej. To była młoda miłość, ale strasznie wierna".[3] Podczas tychże uroczystości, wspominał nazajutrz, jak z bólem spoglądał „z okien Seminarium na to, co na placu Kopernika czyniła najeźdźcza antykultura. Wtedy to, w pamiętny Popielec 1918 r., rabowano najeźdź-

czą dłonią tę świątynię. Wyrywano jej serce z wieżyc, niszczono organowe dźwięki, zerwano nawet jej ozdobę – miedziane pokrycie. Były to straszne dni i okropne przeżycia, które głęboko zapadły w duszę młodego ucznia Liceum przy Wyższym Seminarium Duchownym" (9 X 1966).

Te wypowiedzi wskazują, że dwa obiekty głęboko zapisały się w pamięci Prymasa Tysiąclecia: katedra i seminarium.

Katedra – miejsce święceń kapłańskich i jego pracy wikariuszowskiej, choć to nie był wikariat parafialny. Katedra jest bowiem kościołem parafialnym dopiero od 1947 roku. W dniu 3 VIII 1924 roku przyjął tam święcenia kapłańskie. Tak wspominał ten dzień: „Gdy przyszedłem do katedry po święcenia, stary zakrystian (p. Radomski) powiedział do mnie: „«Proszę księdza! Z takim zdrowiem to chyba trzeba iść na cmentarz, a nie po święcenia». Tak wszystko się układało, że tylko miłosierne oczy Matki Najświętszej patrzyły na ten dziwny obrzęd, który miał miejsce, gdy wygodnie było mi leżeć i bałem się chwili, kiedy już będę musiał wstać, bo nie wiedziałem, czy utrzymam się na nogach".[4]

A po 50 latach powiedział w katedrze: „Gdy miano mi udzielić święceń, zastanawiano się, gdzie one mają być: w prezbiterium katedry czy w kaplicy prywatnej biskupa? Zdecydowano, że w kaplicy Matki Bożej w katedrze włocławskiej. Byłem wdzięczny ludziom, którzy podjęli tę decyzję, za taki właśnie wybór. To mi dodawało otuchy. Skoro wyświęcono mnie na oczach Matki, która patrzyła na mękę swojego Syna na Kalwarii, to już Ona zatroszczy się, aby reszta zgodna była z planem Bożym" (18 IX 1974).[5]

Dwa razy był wikariuszem w katedrze: po święceniach kapłańskich (1924-1925) i po wikariacie w Przedczu (1931-1932). Duszpasterstwo w katedrze, a więc nabożeństwa, spowiedzi i głoszenie kazań należało do kapituły, a ponieważ jej członkowie – prałaci i kanonicy – nie zawsze mogli wypełniać swoje obowiązki, bo niektórzy rezydowali poza Włocławkiem, a inni mieli wykłady w seminarium lub pracowali w kurii diecezjalnej, to ich obowiązki duszpasterskie wypełniali wikariusze, mieszkający w kolegium vis à vis katedry, przy placu Kopernika. Jednym z nich był ks. Stefan Wyszyński. Ale kazania, zwłaszcza później, miał nie tylko w katedrze, skoro z okazji nominacji biskupiej tak o nim zostało napisane: „Wymową swoją wypełniał wszystkie świątynie miasta – chętnie głosząc kazania i całe cykle rekolekcyjne dla inteligencji, dla robotników, dla młodzieży, dla sodalicji, dla zakonnic".[6]

Do katedry włocławskiej wracał jako biskup lubelski i jako arcybiskup gnieźnieński i warszawski, jako prymas Polski. Jest odczuwalna pewna nostalgia za katedrą włocławską, gdy pisze o roli katedry biskupiej w życiu

kapłana: „Katedra biskupia, umieszczona w sercu diecezji, w świątyni katedralnej, matce wszystkich kościołów diecezji, jest ostoją Bożego autorytetu, który pozyskuje wole i umysły kapłanów i Ludu Bożego. Wszak z nią wiąże się tyle najlepszych naszych uczuć. Któż z nas nie wspomina ze wzruszeniem lat spędzonych w katedrze, do której przychodziliśmy jak pisklęta pod skrzydła kokoszy, by tu rozmiłowywać się w służbie Bożej. Tutaj stawialiśmy swe pierwsze kroki, tu przez otrzymane święcenia zostaliśmy uprawnieni do posługiwania ołtarzowi. Ten ołtarz to jakby kołyska ducha naszej kapłańskiej służby. Składaliśmy na nim wszystko, co wynieśliśmy z pracy umysłu i łaski prowadzonej w seminarium duchownym. Związanie niemal uczuciowe z katedrą, z seminarium, z biskupami diecezji, z jej dziejami, z wybitnymi postaciami kapłańskimi, z pokornymi sługami tylu posterunków pracy, wytwarza w nas to piękne uczucie swoistej «dumy diecezjalnej», która każe nam widzieć oczyma niemal dziecięcymi wszystko, co najlepsze w rodzimej właśnie diecezji".[7]

Udało mi się znaleźć 20 odnotowanych wizyt w samym Włocławku,[8] które często były również połączone z jakimś nabożeństwem lub krótką modlitwą w katedrze, nie licząc udziału w wielu uroczystościach na terenie diecezji włocławskiej, ogarniającej do 25 III 1992 roku jeszcze Kalisz, oraz licznych przejazdów przez diecezję z Warszawy do Gniezna i z powrotem, przerywanych nieraz krótką wizytą w jakiejś parafii. Spośród dłuższych wizyt we Włocławku należy wyliczyć uroczystości, których ranga miała szczególny charakter:

- święcenia biskupie ks. rektora Franciszka Korszyńskiego, w których był współkonsekratorem – 29 VI 1946,
- pogrzeb biskupa Karola Mieczysława Radońskiego – 20 III 1951,
- jubileusz 50-lecia kapłaństwa ks. infułata Józefa Kruszyńskiego – 18-20 III 1953,
- jubileusz 50-lecia „Ateneum Kapłańskiego" – 15 III 1959,
- Dni Maryjne – 30 IX – 1 X 1962,
- święcenia biskupie ks. Kazimierza Majdańskiego – 24 III 1963,
- święcenia biskupie ks. Jana Zaręby – 8 IX 1963,
- uroczystości milenijne – 8-9 X 1966,
- pogrzeb biskupa Antoniego Pawłowskiego – 19 IX 1968,
- 400-lecie Wyższego Seminarium Duchownego – 18 V 1969,
- pogrzeb ks. prał. Bolesława Kunki – 25 V 1969,
- święcenia biskupie ks. Czesława Lewandowskiego – 1 IV 1973,
- jubileusz 50-lecia sióstr Wspólnej Pracy – 20-21 XII 1973,
- Msza święta w katedrze z okazji 50-lecia święceń kapłańskich – 18 IX 1974.

Czasem wstąpił do katedry, by pomodlić się w kaplicy swoich święceń kapłańskich, np. 28 VII 1952 roku, a więc na pięć dni przed rocznicą święceń. Nieraz zatrzymał się u sióstr Wspólnej Pracy na Glinkach, nieraz u biskupa Franciszka Korszyńskiego.

W roku akademickim 1931/32 został profesorem **seminarium** i sekretarzem „Ateneum Kapłańskiego". Stosunek Prymasa Tysiąclecia do seminarium włocławskiego chyba najlepiej oddaje jego wpis do księgi pamiątkowej z okazji 400-lecia tej uczelni: „Wdzięcznym sercem całuję Progi *Almae Matris Vladislaviensis*, która przyjęła mnie w swoje ramiona i przygotowała do pracy kapłańskiej".[9] W tym seminarium wykładał społeczną naukę Kościoła, ekonomię, w jakimś okresie prawo kanoniczne, a przede wszystkim był redaktorem naczelnym „Ateneum Kapłańskiego" (od 1933). W latach 1945-1946 dźwigał na sobie ciężar wznowienia tej uczelni najpierw w Lubrańcu, a potem we Włocławku, pełniąc obowiązki rektora, ojca duchownego, profesora kilku przedmiotów, nie mówiąc już o pełnionych wtedy obowiązkach duszpasterskich w Lubrańcu, Kłobi, Zgłowiączce i Świerczynie, bo co drugi ksiądz diecezji włocławskiej zginął w czasie wojny i trzeba było obsługiwać kilka parafii.

Ludzie Włocławka we wspomnieniach Prymasa Tysiąclecia

Dla prymasa Wyszyńskiego – po Bogu – liczył się przede wszystkim człowiek. Spotkanie z nim traktował jako dar od Boga. Uczył, że poznani ludzie – to ci, od których coś bierzemy, czegoś się uczymy i ci, którym coś dajemy z siebie. To jest przedziwna wymiana. „Powstaje pewna więź dziejowa w samej pracy: praca dokonywana wiąże całą przeszłość z przyszłością – pisał Stefan kardynał Wyszyński. – Cokolwiek weźmiemy do rąk w przebiegu pracy, widzimy tam zamkniętą w określone kształty, ucieleśnioną pracę przeszłości. Ta praca, którą dołączamy do już dokonanej, będzie w przyszłości podjęta przez naszych następców, którzy ją rozwiną, ulepszą może i poprowadzą dalej. Podobnie wiąże się człowiek, który obecnie pracuje, z tym, który pracował przed nim, i z tym, który po nim przyjdzie. Istnieje jakieś szczególne «świętych obcowanie». Jest to więź historyczna".[10]

Ludzie, z którymi we Włocławku zetknął się przyszły prymas Polski, to przede wszystkim biskupi, księża profesorowie i alumni w seminarium duchownym, siostry zakonne, zwłaszcza ze Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi (co wymaga specjalnego opracowania ze względu na szczególne więzy z tym zgromadzeniem!), a spośród świeckich ci, z którymi pracował: świat robotniczy oraz przedstawiciele inteligencji i ziemia-

nie. Nie sposób omówić ich wszystkich, ale warto wskazać przynajmniej na tych, którzy wywarli większy wpływ na jego formację.

Biskupi

Bardzo ciepło wspominał zawsze bpa Stanisława Zdzitowieckiego (1854-1927), biskupa kujawsko-kaliskiego (1902-1927), pierwszego biskupa, z którym się zetknął we Włocławku. Na spotkaniu z pielgrzymami diecezji włocławskiej przybyłymi na Jasną Górę wyznał z całą szczerością: „Całe moje życie kapłańskie na terenie diecezji upływało w głębokim szacunku do moich zwierzchników duchowych. Gdy nieraz badam swoje sumienie, nie przypominam sobie ani jednej myśli, ani jednego słowa, które byłoby skierowane, chociażby najbardziej wewnętrznie, przeciwko memu Biskupowi czy moim zwierzchnikom. Tego mnie nauczył sędziwy Biskup Zdzitowiecki, który był Mężem Bożym, Mężem Kościoła Chrystusowego".[11] Biskup Zdzitowiecki zapisał się w pamięci prymasa Wyszyńskiego jako wielki przyjaciel młodzieży seminaryjnej. Często przychodził na wykłady i na egzaminy. Było to dla alumnów niekiedy ogromnym szczęściem: „Bo jeśli młody adept wiedzy, zwłaszcza łaciny – jak się i «denatowi» zdarzyło – zaplątał się w tajemnice wiedzy łacińskiej, wtedy Ksiądz Biskup dawał pytanie łatwiejsze, a gdy się jakoś udało, tłumaczył profesorowi: widzi ks. profesor, tak źle nie jest, on jednak coś umie".[12]

Następcę biskupa Zdzitowieckiego poznał ks. Wyszyński jako swojego rektora. Chodzi o bpa Władysława Krynickiego (1861-1928), który 10 listopada 1918 r., a więc w przeddzień odzyskania przez Polskę niepodległości, razem z ks. Wojciechem Owczarkiem, przyjął w katedrze włocławskiej święcenia biskupie. Po śmierci biskupa Zdzitowieckiego, od 11 II 1927 r., kierował diecezją włocławską jako wikariusz kapitulny, a potem jako jej ordynariusz do 7 XII 1928 r. Krótkie to były rządy, ale owocne, bo wtedy Wyższe Seminarium Duchowne ze względu na poziom naukowy uzyskało nadany przez sejm status szkoły wyższej. Biskup Krynicki – to człowiek nauki, rozmyślań i pióra. Na jego pogrzebie miał kazanie przyjaciel zmarłego – bp Marian Fulman z Lublina, były profesor włocławski. On to powiedział o nim: „Biskup Władysław nauczył rozmyślać tych, co poszli do pracy społecznej. Zapytajcie większości tych kapłanów, którzy tak licznie dzisiaj otaczają tę trumnę, kto ich nauczył rozmyślania, a oni wam chórem odpowiedzą, że umiłowany przez nich biskup Władysław".[13] O nim ciepło też mówił Prymas Tysiąclecia z okazji 400-lecia Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, wspominając zdarzenie z lat rektorskich: „Kiedyś w czasie ferii zimowych, które spędzaliśmy tutaj, w seminarium, wybraliśmy się do ks. rek-

tora Krynickiego z prośbą, żeby nas puścił do miasta. Pyta mojego kolegę: Po co chcesz iść do miasta? – Oprawić książkę. – Tak czytaj książkę, żebyś nie musiał jej oprawiać. A ty po co chcesz iść do miasta? – pyta mnie. – Kupić książkę. – A ty już przeczytałeś wszystkie książki, które są w bibliotece? – Jeszcze nie (było ich ok. sto tysięcy). – Jak wszystkie przeczytasz, to przyjdź, wtedy cię puszczę do miasta. Ostatecznie – pozostałem, by czytać te książki i do dziś dnia wszystkich nie przeczytałem".[14]

Biskup Karol Mieczysław Radoński (1881-1951) był kolejnym biskupem ordynariuszem. On to pozwolił ks. Wyszyńskiemu, młodemu doktorowi, na roczny urlop naukowy za granicą, po powrocie do kraju posłał go na rok do Przedcza, by zetknął się bliżej z pracą duszpasterską, a potem sprowadził go do katedry, mianował profesorem seminarium i redaktorem „Ateneum Kapłańskiego". W biskupie Radońskim znalazł ks. prof. Wyszyński oparcie w pracy społecznej wśród robotników. Jest takie piękne zdjęcie w Izbie Pamięci we Włocławku przy ul. Gdańskiej 8, przedstawiające biskupa Karola Radońskiego głoszącego kazanie do robotników, a obok stoi ks. prof. Wyszyński, ubrany w komżę, z kartką w ręku (może z programem), czujnym wzrokiem spogląda na zebranych i jak troskliwy duszpasterz bada wzrokiem swoich podopiecznych, czy dość uważnie słuchają. Wyjeżdżając na początku września 1939 r. z Włocławka, bp Radoński zabrał z sobą do drugiego samochodu właśnie ks. profesora Stefana Wyszyńskiego obok siedmiu innych księży. Bp Radoński był współkonsekratorem przyszłego prymasa Polski podczas święceń biskupich na Jasnej Górze 12 V 1946.

Zawsze ciepły, synowski niemal stosunek, miał ks. Wyszyński wobec biskupa Wojciecha Owczarka (1875-1938), który 3 VIII 1924 udzielił mu święceń kapłańskich. Bp Owczarek (sam gruźlik!) czuł się z tego tytułu moralnie zobowiązany do większej troski o niego. Prymas Tysiąclecia wspominał, że nieraz pytał się o jego zdrowie: „Biskup Wojciech, który włożył na mnie swoje ręce, był niejako osobiście zainteresowany moim życiem. Nieraz dopytywał się, gdy byłem na studiach za granicą – czy wytrzymuję ze zdrowiem. I dodawał: Przecież to ja księdza wyświęciłem. On był przyczyną instrumentalną wszystkiego, co miało miejsce w moim życiu później. Kiedyś mi powiedział, że specjalnie modlił się o to, by wesprzeć człowieka, który według ludzkich ocen nie za bardzo nadawał się do dźwigania ciężaru kapłaństwa. Nieraz odwołuję się do niego, wierząc mocno, że jest on wśród przyjaciół Bożych i że jego przyczynie zawdzięczam wiele" (Włocławek, 18 IX 1974). Na jego prośbę głosił siostrom Wspólnej Pracy konferencje, na kanwie których powstała książka *Duch pracy ludzkiej* (pierwsze wydanie we Włocławku w 1946 r. z dedykacją dla tego zgromadzenia).

Następca biskupa Owczarka, bp Michał Kozal (1893-1943) wraz z rektorem seminarium, ks. Franciszkiem Korszyńskim, zadecydował opatrznościowo o wyjeździe ks. profesora Wyszyńskiego z Włocławka na kilka dni przed aresztowaniem księży profesorów i alumnów. Jako znak szczególnej opieki z nieba poczytał sobie Kardynał Wyszyński to, że w chwili aresztowania przez władzę ludową w 1953 r., gdy siostra podawała mu szybko płaszcz, dopiero w samochodzie zauważył, że to był płaszcz po biskupie Michale Kozalu, który otrzymał po nominacji na biskupa lubelskiego od osoby z otoczenia biskupa Kozala: „Bardzo się cieszyłem z tego odkrycia. – wspominał po latach na zjeździe dachauowczyków w Kaliszu – Znalazłem orędownika. Modliłem się do niego wiele razy, aby uczciwie wywiązać się z zadania, które Bóg nałożył" (28 IV 1960). W Kaliszu proroczo powiedział, że ojciec Maksymilian Kolbe i bp Michał Kozal poprowadzą męczenników do beatyfikacji.

Obok bpa Owczarka, ogromny wpływ miał na duchowość Prymasa Tysiąclecia bp Franciszek Korszyński (1983-1962), który sakrę biskupią otrzymał dopiero po odejściu bpa Wyszyńskiego do Lublina, a w Seminarium był ojcem duchownym, a potem rektorem. Zawsze tytułował go „Ojcze", był jego współkonsekratorem, często przyjmował jego wizyty w Warszawie, ale i odwiedzał go we Włocławku. Bp Korszyński odwiedził go też z ks. Antonim Łassą podczas pobytu w Komańczy. W Komańczy przeczytał prymas Polski maszynopis książki biskupa Korszyńskiego *Jasne promienie w Dachau*, a już po przewrocie październikowym, 25 III 1957, napisał w Gnieźnie przedmowę w formie listu do wydania tej książki przez Pallottinum. Pisał tam m.in.: „Ekscelencjo, Drogi Księże Biskupie i Ojcze, Pamiętnik Jego z czasów pobytu Ojca w Dachau, przysłany mi do Komańczy wkrótce po uwolnieniu mnie z więzienia w Prudniku Śląskim, jest dla mnie lekturą – przeżyciem. Nie dlatego, że dotyczy moich najdroższych Profesorów i Wychowawców, wszystkich niemal przyjaciół i kolegów, których straciłem w Dachau. Nie tylko dlatego, że ustawiał na właściwej płaszczyźnie moje osobiste przeżycia i doświadczenia i odsłaniał mi wielkie miłosierdzie Boże nade mną. Może i nie dlatego, że ostatecznie dawał mi argument, że towarzysz Drogi do kapłaństwa tylu Męczenników za Kościół Święty musi za zaszczyt uważać sobie stać się Im we wszystkim podobny. Ale głównie dlatego, że w Pamiętniku Ojca znalazłem to, co jako maleńkie gorczyczne ziarno nie zawsze było dostrzeżone w tym mnóstwie wspomnień z obozów koncentracyjnych, jakie przeczytałem".[15]

Księża profesorowie

Jest również zastęp księży, zwłaszcza profesorów Seminarium, którzy wywarli wpływ na przyszłego prymasa Polski. Wymienia ich z okazji

400-lecia Seminarium. Można ich podzielić na kilka grup – w zależności od zainteresowań, jakie obudzili u młodego alumna i kapłana: ks. Bronisław Ostrzycki i ks. Antoni Bogdański ukształtowali jego duchowość; ks. Stanisław Chodyński, ks. Józef Kruszyński, ks. Adam Jankowski, ks. Antoni Borowski – zamiłowanie do pracy naukowej, a ks. Antoni Szymański i ks. Stanisław Tywonek – zaangażowanie społeczne. O każdym snuje Ksiądz Prymas ciepłe wspomnienia.

O ks. Bronisławie Ostrzyckim (1871-1921), ojcu duchownym w Niższym Seminarium Duchownym, powiedział, że dawał zdrowe zasady życia wewnętrznego: „Był trzeźwy. Ilekroć ktoś koloryzował albo wchodził na wyższy stopień doskonałości niżby wypadało, mówił: *Domine, domine*, trzeźwo, niżej. Najpierw chodzić po ziemi, a potem patrzeć w niebo. Ten święty człowiek dawał nam zdrowe zasady życia wewnętrznego".[16]

Ale chyba najbardziej zapisało się w jego pamięci to, co przepowiedział przyszłemu prymasowi Polski ks. Antoni Bogdański (1891-1938), który w 1919 r. wraz z ks. Franciszkiem Korszyńskim i ks. Leonem Wasilkowskim założył Stowarzyszenie Charystów Diecezji Włocławskiej. Był on też dyrektorem Niższego Seminarium Duchownego i organizatorem harcerstwa włocławskiego, a w latach 1924-1925 nawet naczelnym kapelanem harcerstwa w Polsce. Wspomniał o nim w liście do bpa Franciszka Korszyńskiego, umieszczonym w pracy *Jasne promienie w Dachau* i dwa razy z okazji 400-lecia Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku: podczas Mszy świętej w katedrze i na okolicznościowej akademii. Przekaz jest niemal identyczny, niektóre szczegóły uzupełniają się wzajemnie. A więc z ks. Antonim Bogdańskim spotkał się po raz pierwszy w 1919 r., gdy był na trzecim kursie w niższym seminarium: „Kapłan ten był ciężko chory na gruźlicę, a jego stan przykuwał go na całe tygodnie do łóżka. Któregoś dnia wszedł do sali, gdzie było 18 uczniów. Wątły, blady, z teczką skryptu. Błyszczały mu oczy od gorączki gruźliczej. Stokroć jaśniej promieniowała Jego dusza" – wspomina Ksiądz Prymas.[17] „«Powinienem leżeć w łóżku, ale musiałem do was przyjść». Wykładając liturgikę powiedział: «Gdy patrzę na was, muszę wam powiedzieć: przyjdzie godzina, że będą w wasze tonsury wbijać gwoździe. A w was widzę męczenników!...». Wszyscy struchleliśmy. Zrobiło się cicho. Ks. Bogdański złożył swoje notatki i wyszedł. Chorował jeszcze dość długo, ale nie mógł już wrócić do swoich obowiązków".[18] Interesujący jest komentarz samego Księdza Prymasa do tych wspomnień. Zaznacza, że choć nie wypełniły się one może tak realistycznie, ale „przyszły czasy stokroć gorsze, czasy, w których przeżycia tysięcy kapłanów Kościoła katolickiego w tylu obozach koncentracyjnych, opisywane w licznych pamiętnikach, przekraczają

wszelką wyobraźnię i porównania".[19] Podkreśla też, że z kursu, który słyszał przepowiednię ks. Bogdańskiego, a której, oprócz Księdza Prymasa, nikt nie zapamiętał, dziesięciu zginęło w Dachau, inni poumierali z wyczerpania, czterech zostało przy życiu. „Nie myślcie jednak, że po tym oświadczeniu ktoś wystąpił. Nikt! Bóg dał łaskę. Wszyscy byli wierni. Zrozumieliśmy, że Bóg powołując ma prawo wymagać wiele" – powiedział z okazji jubileuszu seminarium włocławskiego.[20] A w liście do biskupa Korszyńskiego dał komentarz z właściwą sobie emfazą: „Zbyt młodzi byliśmy, by ta zapowiedź mogła zatrzymać uwagę entuzjastów Królestwa Chrystusowego".[21] Do osoby ks. Bogdańskiego wrócił jeszcze ksiądz Prymas na akademii z okazji 400-lecia seminarium: „Byliśmy zbyt młodzi, by dobrze rozeznać duchowość tego człowieka. Wielką tajemnicą Bożą była jego niezwykła pogoda i uśmiech wśród cierpień, które go nigdy nie opuszczały. Choroba nie miała wpływu na przyhamowanie jego pracowitości i zapału apostolskiego".[22] Ks. Wyszyński do ostatniej niemal chwili życia swego mistrza duchowego kontaktował się z nim. Był nawet wezwany do niego na kilka dni przed jego śmiercią, która miała miejsce w dniu patrona – św. Antoniego – 13 VI 1938 r. w Skulsku. Tak relacjonował to spotkanie po trzydziestu latach: „Rozmowa, którą wtedy przeprowadziliśmy, krótka i zwięzła, wstrząsnęła mną do żywego. Czytał po prostu w moim przyszłym życiu. Wszystko, co mnie spotyka dziś, przepowiedział mi. Skąd wiedział, to była jego tajemnica, bo jeszcze się na to absolutnie nie zanosiło, ani w myślach, ani w pragnieniach, ani w planach Kościoła Chrystusowego".[23]

Spośród profesorów, którzy rozbudzili zamiłowanie do pracy naukowej u ks. Stefana Wyszyńskiego, wymienia on kilku.[24] Grono profesorskie – z sędziwym historykiem ks. Stanisławem Chodyńskim – było zespołem ludzi, których kwalifikacje są potrzebne do dobrego wykształcenia kapłana: rzetelna wiedza biologiczno-fizyczna oraz formacja humanistyczna z szeroko rozumianą kulturą ogólną, której domagał się wykształcony w Lowanium ks. Idzi Radziszewski. W tym celu powstało Liceum Piusa X jako Niższe Seminarium Duchowne (1906). Dalej szły dobre podstawy filozoficzne, a szczególnie troska o precyzję myślenia, o co się starał ks. Adam Jankowski, również lowańczyk; na tych fundamentach budowany był dopiero gmach wiedzy teologicznej, społecznej, pastoralnej, o co troszczyli się tacy profesorowie, jak: ks. Józef Kruszyński – biblista; ks. Antoni Borowski i ks. Henryk Kaczorowski – teologowie moraliści; ks. Antoni Szymański – także lowańczyk, socjolog i pierwszy redaktor „Ateneum Kapłańskiego"; ks. Bolesław Kunka – apologeta i redaktor „Ateneum Kapłańskiego".[25] Tak wykształcony kandydat był dopuszczany do święceń kapłańskich. Ten program

studiów seminaryjnych zaowocował przygotowaniem wielu kapłanów do pracy naukowej i duszpasterskiej. Nic więc dziwnego, że w 1914 r. ks. Idzi Radziszewski został powołany na stanowisko rektora Akademii Duchownej w Petersburgu, zreformował tę uczelnię i w 1918 roku jako jej ostatni rektor, wracał po Rewolucji Październikowej z miasta nad Newą do Polski z wyraźnym planem założenia uniwersytetu katolickiego, wahając się jedynie czy założyć go we Włocławku, czy w Lublinie. Przeważył Lublin, leżący wtedy w centrum Polski, a ponadto biskupem lubelskim został bliski mu przyjaciel, kapłan włocławski, ks. Marian Fulman (1866-1945). Z seminarium włocławskiego poszło jednak sześciu profesorów pracować na tym uniwersytecie, z których trzech zostało potem rektorami: ks. Idzi Radziszewski, ks. Antoni Szymański i ks. Józef Kruszyński. Prymas Wyszyński na 400-leciu seminarium włocławskiego wspominał moment pożegnania profesorów idących do Lublina: „Pamiętam rok inauguracyjny tu, w sali teologicznej, po odejściu profesorów do Lublina. Ks. Biskup Zdzitowiecki tak był uradowany, że mógł tylu profesorów odstąpić Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu, iż w zapale powiedział: Wszystko, co miałem najlepszego, oddałem Uniwersytetowi. Zorientował się jednak, że przecież zostali tutaj profesorowie, którzy mają autorytet wśród młodzieży, więc zaczął tłumaczyć: Oczywiście, zostało tu jeszcze wielu wybitnych profesorów. Ale młodzież w swej przekorze myślała, że jednak najlepsi profesorowie poszli do Lublina".[26] Warto przy tym wspomnieniu zauważyć, że powstanie KUL było wielką dumą środowiska włocławskiego. Dał temu wyraz Ksiądz Prymas, gdy mówił: „powstanie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ucieszyło wszystkich. My, alumni, byliśmy osobiście z tym faktem związani. Była to nasza wielka radość i wielki tytuł do dumy, chociaż sami niewiele przyczyniliśmy się do tego".[27]

Praca ks. profesora Wyszyńskiego była w Seminarium ściśle związana z „Ateneum Kapłańskim". Czasopismo to powstało w 1909 r., dzięki inspiracji rektora seminarium, ks. Idziego Radziszewskiego, a pierwszym redaktorem był ks. Antoni Szymański, późniejszy rektor KUL. Talent pisarski u młodego doktora odkrył ks. Henryk Kaczorowski, do pracy w redakcji wprowadził go ks. Bolesław Kunka. Ciepło o nich mówił na 50-leciu tego czasopisma, a w pogrzebie ks. Kunki wziął osobiście udział w 1969 r. Ks. Wyszyński był przez dwa lata sekretarzem redakcji, a od 1933 r. redaktorem naczelnym. Oto wspomnienie z tego okresu: „«Ateneum» powstawało w niesłychanie trudnych czasach. Był to przecież okres – wprawdzie rozluźniającej się nieco pod wpływem ruchów społecznych – niewoli, jednakże zawsze niewoli. Polska, chociaż podzielona kordonami, nie straciła żywej więzi

jedności z Polakami Wielkopolski, Pomorza, Śląska, Małopolski, Lwowa, Wilna, dalekich Kresów. Właśnie «Ateneum» miało tę ambicję, że sięgało nie tylko daleko na Zachód do centrów kultury katolickiej, ale jednoczyło Polaków ze wszystkich zaborów. To była śmiała próba, ale była ona świadectwem, że Polska nie straciła pragnienia, by być wolną, by być u siebie w domu, że pragnie pracować zespolona, energiami swoimi związana. To była wielka zasługa ówczesnych poczynań redaktorów «Ateneum»".[28]

Z historii tego czasopisma podaje ciekawy sposób walki z cenzurą carską, która wyznaczała dość surowe kary za „nieprawomyślność" redaktora. Można było coś wydrukować, ale potem za takie przewiny trzeba było płacić, „bo cenzura wyznaczała obfite świadczenia: raz 150 rubli, raz 200 rubli, raz 300 rubli. Ks. Szymański, ówczesny redaktor, nie miał na to pieniędzy. Na szczęście ówczesna cenzura była tak humanitarna, że dawała do wyboru: albo płacić, albo siedzieć. Siedzieć tylko można w klasztorze w Oborach, niedaleko. Ks. Szymański nieraz wybierał to drugie i odsiadywał Obory w czasie wakacji!"[29]

A tak powiedział o ks. Henryku Kaczorowskim: „Był to człowiek dla nas wszystkich wspaniały. Był wspaniały w swej pracy cichej, jakżeż pokorny w swej doprawdy zadziwiającej inicjatywie pisarskiej, w swym trudzie niezmordowanym. Zawsze miał coś do powiedzenia, zawsze umiał podsunąć temat. Jeżeli kiedykolwiek ktoś będzie wyliczał *delicta iuventutis meae* na polu pisarskim, ręczę Wam: nie ja jestem winien, winien jest ks. rektor Kaczorowski; on mnie pierwszy namówił do pisania w «Ateneum», jeszcze jako studenta lubelskiego, bo sam miałem zbyt wiele szacunku dla tego pisma, bym się na to odważył".[30]

Z pracy redaktorskiej warto jeszcze przytoczyć anegdotyczne niemal wspomnienie: „Byłem sekretarzem redaktora ówczesnego, księdza [...] Kunki – mówił prymas Wyszyński podczas jubileuszu 50-lecia „Ateneum Kapłańskiego". – Z jego ręki wziąłem pióra redakcyjne. [...] Kiedyś ks. kan. Kunka przyniósł mi artykuł wybitnego i bardzo płodnego pisarza w sutannie i powiada: – Proszę mi go przygotować do druku. Wziąłem na stół, popatrzyłem: dużo wody. Kran odkręcam, odpływa. Wierszy ubywa, cieszy się administrator: mniej się będzie płacić wierszowego. Współpracowaliśmy wtedy ręka w rękę z ks. prof. Iwanickim, który wprawdzie płacił sumiennie honoraria, ale wolał, żeby były mniejsze. Nic więc dziwnego, że co mogłem, to urywałem płodnemu autorowi. Któregoś dnia, gdy artykuł byt już gotowy, przychodzi ks. kanonik Kunka i powiada: – Autor prosi o artykuł na kilka dni, chce tam coś poprawić, chce coś dodać. Mówię: – Księże kanoniku, katastrofa! Proszę zobaczyć, przecież to mapa. – Trudno, prosi. Trzeba być sprawiedliwym, trzeba posłać. Trudna rada, posłaliśmy. W kilka dni potem przychodzi list, jakiego się można było spodziewać – pełen bojowego zacięcia, z retorycznym pytaniem: «A komu żeście ten mój artykuł dali?». No i z wnioskiem praktycznym: «Zrywam z redakcją, więcej pisać nie będę». Popatrzyliśmy na siebie i powiedzieliśmy:

Dzięki Bogu! Ale nie koniec sprawy. Mijają dwa lata, za stołem redakcyjnym siedzę ja. List otrzymuję któregoś dnia. Pisze ktoś: «Ponieważ zauważyłem, że atmosfera w redakcji i skład personalny zmieniły się, wobec tego postanowiłem nawiązać kontakt i podjąć współpracę». Wola Boża. Zgodziliśmy się. Zrozumiałem wtedy, jak błogosławioną jest tajemnica redaktorska".[31]

Wysoko cenił Ksiądz Prymas ks. prof. Józefa Iwanickiego, późniejszego rektora KUL i ATK. Oto krótka charakterystyka: „Gdyśmy obejmowali razem z ks. profesorem Iwanickim redakcję «Ateneum», mieliśmy zadania sanacyjne – ekonomia tego wymagała. Trzeba było zacisnąć pasa, trzeba było zacząć przede wszystkim od zmniejszenia wydatków, żeby usamodzielnić pismo. Pracowaliśmy nad tym prawie do samej wojny. Udało się całkowicie, dzięki cierpliwej pracy i wielkiemu szacunkowi dla ekonomii, jaki reprezentował wtedy administrator «Ateneum», ks. prof. Iwanicki. Podkreślam to dlatego, że, niestety, w naszej katolickiej pracy bardzo często zapomina się o znaczeniu ekonomii, wskutek czego wiele pism bardzo zasłużonych i wartościowych ginie. Dzisiaj, gdy widzę na sali tylu wspaniałych współpracowników i tylu byłych autorów z «Ateneum», jakżeż mi jest przyjemnie spojrzeć w oczy każdemu z nich, gdy wiem, że administrator wszystkim honoraria rzetelnie wypłacił".[32]

Związki zawodowe

Szczególnym polem pracy ks. profesora Wyszyńskiego we Włocławku wśród ludzi świeckich były związki zawodowe.[33] Wracał do niej wspomnieniami w czasie uroczystości milenijnych w naszym mieście i w przemówieniach do Solidarności robotniczej i Solidarności rolniczej. Z jakąś dumą przedstawił się członkom Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność": „Mówi do Was dawny pracownik Chrześcijańskich Związków Zawodowych" (Warszawa, 10 XI 1980) i opowiadał o działalności związkowej we Włocławku. Był to duży okręg, bo obejmował Kutno, Włocławek, całe Kujawy, Toruń i Bydgoszcz. Na tym terenie działały Chrześcijańskie Związki Zawodowe, a ks. Wyszyński zajmował się oświatą robotniczą, tworząc Chrześcijańskie Uniwersytety Robotnicze (CHUR-y). Wygłaszał tam odczyty i angażował do nich profesorów, a nawet alumnów seminarium duchownego, aby uczyć ich duszpasterstwa wśród robotników. Na ulicach Włocławka członkowie Związków Zawodowych pozdrawiali się słowami: „Cześć pracy!" – Odpowiedź brzmiała: „Pracy cześć!" (Gniezno, 4 II 1981).

Na to doświadczenie powołał się Prymas Polski 24 VIII 1980 r., w czasie strajku w Stoczni Gdańskiej, apelując do Edwarda Gierka, pierwszego sekretarza Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, by nie stawiał przeszkód w tworzeniu niezależnych związków zawodowych. Oto świadectwo kardynała

Wyszyńskiego, wypowiedziane do delegacji „Solidarności": „Zdawałoby się, że związki klasowe prowadzone przez PPS, nie pogodzą się ze związkami chrześcijańskimi, a jednak porozumiewaliśmy się dobrze. Nieraz prowadziliśmy strajk razem, czasem osobno, różnie bywało. Ale cokolwiek który z tych związków wywalczył, służyło dobru wszystkich związków zawodowych. Po tym wywodzie pan Gierek powiedział: Nie będziemy się sprzeciwiali organizacji związków zawodowych" (Warszawa, 20 XI 1980).

Ks. Wyszyński miał też zleconą opiekę duszpasterską nad Sodalicją Mariańską Ziemian Kujawsko-Dobrzyńskich we Włocławku.[34] W ramach specjalnych konferencji tłumaczył im podstawowe założenia i zasady pracy rolnej, uczył katolickiego myślenia społecznego, uświadamiał im potrzeby pracowników rolnych i dzięki temu można było osiągnąć pewną poprawę ich sytuacji w licznych dworach na Kujawach (4 II 1981 i 2 IV 1981). Również i to doświadczenie z Włocławka wykorzystał Prymas Tysiąclecia podczas trudności, jakie władze ludowe stawiały rejestracji „Solidarności" wiejskiej. Przywoływał wtedy na pamięć pluralizm związkowy i polityczny z czasów przedwojennych, kiedy działało Polskie Stronnictwo Ludowe „Piast", Polskie Stronnictwo Ludowe „Wyzwolenie" i „Niezależna Partia Chłopska", kiedy to był bardzo rozwinięty ruch agrarny, a młodzież wiejska skupiała się w „Wiciach" i innych organizacjach; tworzono teatry i uniwersytety ludowe. Kardynał Wyszyński przypomniał, że „przed wojną na terenie Włocławka – niewielkiego miasta, ale przemysłowego – było siedemnaście związków zawodowych" (Gniezno, 2 II 1981 i 4 II 1981 oraz Warszawa, 6 II 1981), ale „umiejętna współpraca doprowadziła do tego, że różniąc się niekiedy, ostatecznie zawsze dochodziły do zgody, na czym najbardziej zyskiwali wszyscy robotnicy" (Warszawa, 10 XI 1980). Powołując się na to doświadczenie, prymas Wyszyński poparł dążenie rolników do utworzenia Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność" Rolników Indywidualnych, bo jeżeli pracownicy rolni odczuwali, że istniejące formy zrzeszeniowe, jak na przykład „Kółka Rolnicze", im nie odpowiadają. Na argument zaś, że nie potrzeba nowych związków, bo są „Kółka", odpowiadał: „Niech sobie będą «Kółka», ale jeżeli one nie wystarczają i nie zaspokajają waszych potrzeb, macie najsłuszniejsze prawo żądać wolności tworzenia takich stowarzyszeń, które odpowiadają aktualnym waszym potrzebom" (Warszawa, 6 II 1981).

Rolnikom ubiegającym się o rejestrację związku – na niecałe dwa miesiące przed śmiercią – polecał uporządkować swoją organizację, umocnić się, stworzyć aparaty administracji związkowej, przeszkolić ludzi do tych zadań, dać im wykształcenie z zakresu polityki i etyki społecznej, polityki rolnej, kodeksu pracy, wszystkich obowiązków i praw, które ten kodeks nadaje. Zwią-

zek Zawodowy Rolników Indywidualnych „Solidarność" został zarejestrowany 12 V 1981 r., a więc w 40 dni po przyjęciu delegacji rolników w rezydencji na Miodowej, w przeddzień zamachu na Jana Pawła II i jednocześnie w 35. rocznicę święceń biskupich Prymasa Tysiąclecia. Ta rejestracja „Solidarności" wiejskiej stanowiła piękne ukoronowanie jego społecznej działalności, rozpoczętej we Włocławku, gdzie w zarodku były już ukształtowane poglądy społeczne tego opatrznościowego męża Kościoła. Nie sposób nie przytoczyć w tym miejscu słów ks. J. Pasierba, poety i profesora, który porównał Prymasa Tysiąclecia do Mojżesza, co doprowadził naród do ziemi obiecanej, ale już sam do niej nie wszedł, tylko oglądał jej piękno z wysokości góry Nebo: „Bóg, który nigdy nie da się prześcignąć w hojności, zwrócił mu dar złożony ongiś z młodzieńczych marzeń. Jego życie miało się zamknąć jak świadoma kompozycja. W ostatnich miesiącach znów dane mu było zajmować się sprawami robotników i chłopów. Młodzi związkowcy kupowali nowe buty, kiedy szli na Miodową. Obejmując ich płakał. Płakali razem. Był Mojżeszem na górze Nebo: pod nawisłymi chmurami widział w oddali, w słońcu, ziemię obiecaną".[35]

* * *

Kończąc ten szkic, warto zwrócić uwagę na pewien szczegół, który może być symbolem pamięci Prymasa Tysiąclecia o naszym mieście. Ludzie nie znający Włocławka, zwłaszcza Seminarium Duchownego, mogliby tego nie zauważyć. Chodzi o łaciński napis *Clamate lapides de pariete* (wołajcie kamienie ze ściany).[36] Jest on umieszczony przy furcie seminaryjnej. Te słowa nawiązują do wypowiedzi Pana Jezusa, że gdyby Jego uczniowie zamilkli, to kamienie wołać będą (por. Łk 19, 40) – z tą różnicą, że w Ewangelii są one sformułowane w trybie oznajmującym, a na tablicy w trybie rozkazującym. Są wyryte na tablicy z szarego marmuru, umieszczonej przez księży misjonarzy św. Wincentego ku czci swego dobrodzieja, bpa Konstantego Felicjana Szaniawskiego, który w roku 1720 powierzył im prowadzenie tej uczelni.[37] Napis ten utrwalił się w pamięci przyszłego Prymasa, bo przez lata patrzył na niego jako alumn i jako profesor. Mieszkając na drugim piętrze i schodząc na dół, widział tablicę już ze schodów, bo za jego czasów znajdowała się ona naprzeciw klatki schodowej, na ścianie furty seminaryjnej. Po przebudowie furty, w związku z dołączeniem do niej nowej części gmachu, umieszczono tam drzwi, a tablicę przeniesiono na drugą stronę korytarza, niedaleko krzyża. Wchodząc więc dzisiaj do Seminarium, patrzymy na krzyż, po jednej stronie jest tablica ku czci biskupa Szaniawskiego, a po drugiej – tablica upamiętniająca wizytę Ojca Świętego Jana Pawła II dnia 7 VI 1991. Z tablicy ku czci biskupa Szaniawskiego wziął Prymas Wyszyń-

ski napis *Clamate lapides de pariete* i w tej wersji powtórzył go w archikatedrze warszawskiej w przemówieniu na odsłonięcie tablicy ku czci Stefana Starzyńskiego, prezydenta Warszawy z 1939 roku: „Chciejmy zrozumieć, że Katedra stołeczna, która przejęła dziedzictwo Gnieźnieńskiej Katedry Chrobrego i Wawelskiej Katedry Jagiellonów, ma szczególne tytuły, aby być wyrazem głębokiej czci religijnej Narodu, a także pomnikiem ku czci tych, którzy służąc Narodowi w duchu chrześcijańskim, zasłużyli na to, aby imiona ich wołały ze ścian tej świątyni: *Clamate lapides de pariete*" (Warszawa, 1 III 1981). A więc stary łaciński napis z Włocławka odżył w pamięci Prymasa Tysiąclecia i zabrzmiał donośnie w jego ustach. „Gdyby nawet nie było innych świadectw, to ten jeden napis mógłby mówić o tym, jak Włocławek wpłynął na kształt duchowości i kultury ogólnej Wielkiego Męża Kościoła i jak wyrył się głęboko w jego pamięci, skoro, po upływie 34 lat od odejścia z Włocławka, został przywołany na pamięć".[38] Nie można odejść od historii swego życia.

PRZYPISY

* Jest to nieco zmieniona wersja wykładu, jaki – w Roku Kardynała Stefana Wyszyńskiego – autor wygłosił 25 II 2001, podczas sesji z okazji 20-lecia Klubu Inteligencji Katolickiej we Włocławku, w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego.

[1] Korzystałem z następujących wydań kazań, homilii i przemówień Kardynała Wyszyńskiego i w nich pod odpowiednią datą można znaleźć cytowane miejsca: *Dzieła zebrane*, t. 1-3, Warszawa 1991-1999; W *sercu stolicy*, Rzym 1972; *„Idzie nowych ludzi plemię..." Wybór przemówień i rozważań*, Poznań – Warszawa 1973; *Głos Jasnej Góry*, Warszawa 1984; *Ze stolicy prymasów. Wybór kazań*, Poznań 1988; *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993; *Kamienie wołać będą*, Warszawa 1994. Inne wykorzystane prace są podane w odpowiednich przypisach.

[2] O włocławskim okresie Prymasa Tysiąclecia traktuje m.in. mała publikacja wydana z okazji odsłonięcia jego pomnika we Włocławku (12 V 1996): *Tu uczył się, wzrastał i pracował*, Włocławek 1996. Materiał faktograficzny znaleźć tam można w artykułach: W. Kujawski, *Włocławskie dzieje Prymasa Tysiąclecia*, s. 39-45; K. Rulka, *Kontakty Prymasa Wyszyńskiego z diecezją włocławską. Kalendarium*, s. 56-67 i W. Frątczak, *Ślady pamięci Prymasa Wyszyńskiego we Włocławku*, s. 68-78. Mrówcza zaś praca M.P. Romaniuka, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, Warszawa 1994, s. 832, obok wielu walorów, ma czasem wręcz bałamutne informacje, na co wskazałem już w artykule *Jak uczcić wielkiego kapłana diecezji włocławskiej (2)*, „Ład Boży" 28 I 2001, s. III.

[3] Cytaty wyjęte z kazań, homilii i przemówień kard. Stefana Wyszyńskiego opatrzone są jedynie datą ich wygłoszenia i pochodzą z opublikowanych zbiorów.

[4] Przemówienie w Stryszawie, 1 VIII 1965, cyt. za M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, Warszawa 1994, s. 69.

[5] Tamże.

[6] F. Korszyński, *Redaktor Ateneum Kapłańskiego – Biskupem Lubelskim*, AK 45(1946), s. 4

[7] S. Wyszyński, *List do moich kapłanów*, cz. 3, Paris 1969, s. 37-38.

[8] R. Andrzejewski, *Jak uczcić wielkiego Kapłana Diecezji Włocławskiej (3)*, „Ład Boży" 4 II 2001, s. III. Przy operacjach komputerowych wypadła mi tam informacja o pobycie Prymasa Tysiąclecia we Włocławku na uroczystościach milenijnych w dniach 8-9 X 1966, choć na innym miejscu jest o tym mowa.

[9] *Czterechsetlecie Seminarium Duchownego we Włocławku,* „Kron. Diec. Włocł.", 52(1969), s. 147.

[10] S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, Poznań 1957, s. 35-36.

[11] *Słowo Prymasa Polski do pielgrzymów diecezji włocławskiej przybyłych na Jasną Górę*, 26 VIII 1961, „Kron. Diec. Włocł." 55(1961), s. 358

[12] S. Wyszyński, *Garść wspomnień podczas akademii w 400-lecie Włocławskiego Seminarium Duchownego,* „Kron. Diec. Włocł." 52(1969), s. 167.

[13] *Streszczenie mowy pogrzebowej, którą wygłosił nad trumną śp. Ks. Biskupa Władysława Krynickiego J. E. Ks. Biskup M. Fulman,* tamże, s. 228.

[14] S. Wyszyński, *Garść wspomnień...*, s. 167.

[15] F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań 1985, s. 5.

[16] Tamże; S. Wyszyński, *Garść..., s.* 166.

[17] F. Korszyński, *Jasne promienie...*, dz. cyt., s. 5.

[18] S. Wyszyński, *Garść...*, s. 164.

[19] F. Korszyński, *Jasne promienie...*, dz. cyt., s. 5.

[20] S. Wyszyński, *Garść...*, s. 168.

[21] F. Korszyński, *Jasne promienie...*, dz. cyt., s. 5.

[22] S. Wyszyński, *Garść...*, s. 167.

[23] Tamże, s. 168.

[24] Tamże, 166-171.

[25] Por. przemówienie S. Wyszyńskiego podczas Jubileuszu 50-lecia „Ateneum Kapłańskiego", AK 58(1959), s. 387; *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, Włocławek 1997, passim; Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów włocławskich XX wieku*, Włocławek 2001.

[26] S. Wyszyński, *Garść...*, s. 168

[27] Tamże.

[28] S. Wyszyński, *Przemówienie na akademii pięćdziesięciolecia „Ateneum Kapłańskiego"*, AK 58(1959), s. 384; por. W. Frątczak, *Włocławskie czasopisma kościelne w latach 1898-1939*, Włocławek 1998, s. 13-18.

[29] Tamże.

[30] S. Wyszyński, *Przemówienie na akademii...*, art. cyt., s. 384-385.

[31] Tamże, s. 385 .

[32] S. Wyszyński, S. Wyszyński, *Przemówienie na akademii...*, art. cyt., s. 385.

[33] Włocławski okres społecznej działalności przyszłego Prymasa Polski został już częściowo omówiony w artykule ks. S. Piotrowskiego, *Działalność społeczna*, AK 64(1972), s. 45-58 oraz w niedużej publikacji wydanej z okazji 50-lecia sakry biskupiej i pożegnania z Włocławkiem: *Tu uczył się, wzrastał i pracował. Prymas Tysiąclecia w Diecezji Włocławskiej,* Włocławek 1996, s. 39-46. Na uwagę zasługują w niej trzy artykuły na ten temat: ks. W. Kujawski, *Włocławskie dzieje Prymasa Tysiąclecia,* s. 39-46; A. Świtkowski, *Społeczna działalność Prymasa Tysiąclecia we Włocławku w okresie międzywojennym*, s. 47-54; ks. S. Piotrowski, *Kilka wspomnień o Prymasie Tysiąclecia,* s. 102-108. Na rolę środowiska włocławskiego w kształtowaniu poglądów społecznych przyszłego Prymasa Polski, zwłaszcza na szerokie doświadczenia z pracy

wśród związków zawodowych, wskazał R. Andrzejewski, *U genezy pasterskiej troski o wieś i rolnictwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, AK 136(2001), s. 478-497.

[34] R. Andrzejewski, *U genezy pasterskiej troski o wieś i rolnictwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, AK 136(2001), s. 478-497; *Nad testamentem Prymasa Tysiąclecia dla rolników*, Włocławek 2001, s. 16; *Prymas Wyszyński był dumny z wiejskiego rodowodu*, „Ziemia rodzinna" 3(2001) nr 20, s. 16-17.

[35] J. Pasierb, *„Jeśli kto służy..."*, w: *„Stefan Kardynał Wyszyński"* (okolicznościowy druk z okazji pogrzebu Prymasa Tysiąclecia), Paris 1981, s. 27.

[36] Wspomniałem o nim w art. *U genezy pasterskiej troski o wieś i rolnictwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, AK 136(2001), s. 489-490, a specjalnie poświęciłem mu felieton: *„Clamate lapides de pariete". Rzecz o starym napisie łacińskim w Seminarium Duchownym we Włocławku*, „Ład Boży", 25 III 2001.

[37] S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1905, s. 243.

[38] R. Andrzejewski, *„Clamate lapides de pariete". Rzecz o starym napisie łacińskim w Seminarium Duchownym we Włocławku*, „Ład Boży", 25 III 2001.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. PIOTR GŁOWACKI

WIERNOŚĆ BOGU ZNAKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA

Refleksja nad duchowością Stefana Kardynała Wyszyńskiego w świetle *Zapisków więziennych*

W historii chrześcijaństwa spotykamy wiele świadectw o człowieku, które na trwałe wpisały się w religijną świadomość wiernych. W Ewangelii znamienna jest wypowiedź Jezusa o Natanaelu: „Patrz, to prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstępu" (J 1, 47) czy Piłata o Jezusie: „Oto Człowiek" (J 19, 5). Szczególną wartość dla kształtowania pogłębionej duchowości chrześcijan stanowią również świadectwa życia sług Bożych zawarte w aktach procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych. Dla Polaków wyjątkowe znaczenie mają słowa papieża Jana Pawła II, jakie wypowiedział po swoim wyborze na Stolicę Piotrową pod adresem Stefana Kardynała Wyszyńskiego: „Nie byłoby na Stolicy Piotrowej tego Papieża Polaka, który dziś pełen bojaźni Bożej, ale i pełen ufności, rozpoczyna nowy pontyfikat, gdyby nie było Twojej wiary, nie cofającej się przed więzieniem i cierpieniem, Twojej heroicznej nadziei, Twego zawierzenia bez reszty Matce Kościoła, gdyby nie było Jasnej Góry i tego całego okresu dziejów Kościoła w Ojczyźnie naszej, które związane są z Twoim biskupim i prymasowskim posługiwaniem".[1]

Analizując powyższe świadectwo o Prymasie, dochodzi się do przekonania, że tym, co pozwoliło mu w osiągnąć doskonałość kapłańską, było dochowanie wierności Bogu. Cnota ta niezależnie bowiem od losów Kościoła, jakie przechodził w historii świata czy poszczególnych narodów, była i jest znakiem chrześcijańskiego życia. Wierność chrześcijan ewangelicznej prawdzie wynika z faktu, że Bóg będąc Bogiem wiernym (por. Wj 34, 6; 2Tym 2, 13), oczekuje od swoich wyznawców podobnej postawy.[2] W Apokalipsie Bóg mówi przez Autora natchnionego do człowieka: „Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia" (Ap 2, 10). Wymóg wierności stawia Chrystus swoim uczniom. Wynika to z Jego wielu wypowiedzi: „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien" (Mt 10, 38). „Kto przykłada rękę

do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego" (Łk 9, 62). „Kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony" (Mt 10, 22). „Dobrze, sługo dobry i wierny. [...] Wejdź do radości twego Pana" (Mt 25, 21).

Na podkreślenie zasługuje tu fakt, że o ile idea wierności Boga w Biblii łączona jest często z jego ojcowską dobrocią względem narodu wybranego, to błędem byłoby sądzić, iż aby naśladować Boga w życiu, wystarczy, jak popularnie się uważa, jedynie być dobrym. Pismo Święte podkreśla także potrzebę wierności (por. Prz 20, 6). Szczególną wiernością powinni odznaczać się ci, którzy są szafarzami tajemnic Bożych. „A od szafarzy już tutaj się żąda, aby każdy z nich był wierny" (1Kor 4, 2). Niezwykłym szafarzem Bożych tajemnic był Stefan Kardynał Wyszyński. Wierność Bogu, jako charakterystyczną cechę jego duchowości w świetle *Zapisków więziennych*, można przedstawić w następujących aspektach.

1. Akt oddania wyrazem wierności

Podobnie jak wiele osób religijnych, tak i Stefan Kardynał Wyszyński przedmiotem swojej wiary uczynił Boga. W czasie konsekracji biskupiej wyznał: „Pragnę [...] wszystkie dane mi od Boga siły duszy i ciała poświęcić [...] chwale Bożej – Soli Deo – i zbawieniu powierzonych mi dusz, ufając Bożej pomocy i łasce".[3] Towarzysząca temu aktowi wiary świadomość, że wśród zmienności świata i znikomości czasów jedynie święty i niezmienny Bóg jest godzien ludzkiej miłości, czci i oddania, pozwalała kardynałowi Wyszyńskiemu widzieć w możliwości służenia Opatrzności niczym niezasłużoną łaskę. Jako łaskę traktował też samą możliwość oddania siebie przez ręce Matki Bożej w całkowitą niewolę Chrystusowi Panu. „W tym widzę łaskę dnia, że sam Bóg stworzył mi czas na dokonanie tego radosnego dzieła"[4] – odnotował w *Zapiskach więziennych*. I zaraz po tej wypowiedzi umieszcza *Akt osobistego oddania się Matce Najświętszej*, w którym m.in. pisze:

„Oddaję się Tobie, Maryjo, całkowicie w niewolę, a jako Twój niewolnik poświęcam Ci ciało i duszę moją, dobra wewnętrzne i zewnętrzne, nawet wartości dobrych uczynków moich, zarówno przeszłych jak obecnych i przyszłych, pozostawiając Ci całkowite i zupełne prawo rozporządzania mną i wszystkim bez wyjątku, co do mnie należy, według Twego upodobania, ku większej chwale Boga, w czasie i w wieczności.

Pragnę przez Ciebie, z Tobą i dla Ciebie stać się niewolnikiem całkowitym Syna Twojego, któremu Ty, Matko, oddaj mnie w niewolę, jak ja Tobie oddałem się w niewolę.

Wszystko, cokolwiek czynić będę, przez Twoje Ręce Niepokalane, Pośredniczko łask wszelkich, oddaję ku chwale Trójcy Świętej – Soli Deo!"[5]

Ten osobisty akt oddania jest wyrazem ufności do Boga, widocznej w całej postawie Prymasa wobec doświadczeń losu. Stanowiąc formę zawierzenia Stwórcy, jest pierwszym krokiem na drodze wierności, na którym dalsze będą się wspierać.[6] Wola służenia Bogu jest w nim tak stanowcza, że nie potrzeba tu żadnych słów komentarza. Widać wyraźnie, iż kardynał Wyszyński niczego nie przedkłada ponad Jedynego Boga. Boga i Jego wolę stawia zawsze i wszędzie na pierwszym miejscu. Co więcej, Bóg może całkowicie dysponować jego wolnością. Bo na czym ma polegać to oddanie się, jak nie na wyrzeczeniu się samego siebie, własnego „ja" na rzecz Tego, którego jesteśmy niewątpliwą własnością. Chodzi więc o całkowite oddanie elementów ładu przyrodzonego, jak duszy i ciała, umysłu, woli i serca, oraz elementów ładu nadprzyrodzonego, którym jesteśmy ogarnięci, ubogaceni i uświęcani. Tylko takie oddanie samego siebie, zdaniem Księdza Prymasa, stanowi istotę religii chrześcijańskiej, w której łaskach i promieniach żyjemy.[7]

Z aktu oddania, który duchowość Prymasa ustawia teocentrycznie, wynika również, iż pragnie on, aby w realizowaniu wierności wobec Boga wspierała go Maryja. Dlatego ucieka się pod Jej protekcję. Bo jak sądzi, nie może swojej przychylności odmówić Ta, która została dana mu za Matkę: „rzekł do ucznia: «Oto Matka twoja»" (J 19, 27). Biorąc Ją niejako w „akcie oddania" do siebie, staje się w ten sposób wierny poleceniu Zbawiciela. Tym ujawnia głęboki zmysł teologiczny. Oddając się w niewolę Tej, która uczestnicząc na Kalwarii w męce konania Syna Bożego, okazała się wierną do końca, chce wierności Bogu dochować na Jej wzór. A wzór jest idealny, ponieważ Maryja – będąc wewnętrznie wolną: wolną od grzechu, od egoizmu – nie koncentruje się na sobie, lecz na Bogu i na tym, aby służyć w postawie pełnej miłości. Służyć tak, jak zamierzył Bóg: według Jego woli, według całej pełni tej woli, do końca. A zawsze jest to lepiej, niż zamierzyłby człowiek, gdyż tylko Bóg działa w sposób doskonały, obdarzając pełnią łaski. Dlatego rozumie, że Bóg ma prawo w swoich planach zbawienia posłużyć się nim podobnie jak Maryją z Nazaretu według odwiecznego zamysłu Mądrości. W takim wypadku jemu, uwięzionemu Prymasowi, wobec planów Bożych pozostaje uzbroić się w cierpliwość i pokorę. Aktualny stan ducha w relacjonowanej sytuacji oddaje następująco w *Zapiskach więziennych*: „Bóg działał sam: On wybierał, On posyłał. On wymagał. Widzę to w sobie jasno. A widzenie tej prawdy jest mi dziś bardzo pomocne, by zrozumieć moją obecną sytuację. Bóg nieskończenie miłujący dzieła swoje, wszystko czyni według swej natury. We wszystkim więc, co człowieka w życiu spo-

tyka, trzeba dopatrzeć się śladów tej Bożej miłości. Wtedy wstępuje radość do duszy, która może całkowicie zaufać kierowniczej mądrości Bożej".[8]

Konsekwencją takiego poziomu wiary i ducha może być tylko pogodna oraz ufna akceptacja swojego losu. Zdając się na Bożą sprawiedliwość, Ksiądz Prymas nie widzi niczego niestosownego w tym, że choć minęła wojna, on doświadcza podobnych cierpień jak wcześniej znane i bliskie mu osoby. W jego usposobieniu trudno dostrzec choćby cień sprzeciwu wobec woli Bożej. „Większość księży i biskupów – pisze – z którymi pracowałem, przeszła przez więzienia. Byłoby coś niedojrzałego w tym, gdybym ja nie zaznał więzienia. Dzieje się więc coś bardzo właściwego; nie mogę mieć żalu do nikogo".[9]

Potwierdzeniem faktu, że jego stan ducha się nie zmienił i wyzbycia się jakiejkolwiek pretensjonalności są dalsze wyznania z Prudnika Śląskiego. Widzimy w nich stałą gotowość oddania się Bogu na dalsze więzienne doświadczenia, bez żalu, smutku i zastrzeżeń. Pomimo fizycznych uciążliwości i duchowych katuszy, kardynał Wyszyński stara się usilnie, aby czystym sercem dochować wierności Bogu. Czas uwięzienia i szykan, z jakimi się spotykał ze strony władz państwowych, traktuje jako weryfikację osobistej ufności do Boga.[10] Tę ufność wyraża m.in. przez to, iż wystrzega się myślenia o tym, co było, oraz o tym, co ewentualnie nastąpi, ponieważ to rzecz Boga. Swoje zadanie życia sprowadza do chwili obecnej. A ją stara się wykorzystać i przeżyć na większą chwałę Boga.[11] Bo Bóg, jego zdaniem, jest Bogiem tego, co wydaje się być niemożliwe. Dlatego wiary nie opiera na swoich własnych siłach ani na zorganizowanych siłach Kościoła, lecz na żywym Bogu i Jego miłości do człowieka, na Jego działaniu w historii i zbawczej woli. Z postawy kardynała Wyszyńskiego, pełnej ufności, wynika prawda, którą Carlo Carretto wyraził stwierdzeniem, że jutro jest lepsze od dzisiaj, gdyż logika Boga, miłość Boga, zmierza zawsze ku lepszemu, a nie ku gorszemu, ku życiu, a nie ku śmierci, ku szczęściu, a nie ku cierpieniu.[12] W obliczu tak pojętej rzeczywistości sprowadzanie przez ludzi istoty grzechu do nieposłuszeństwa, według Księdza Prymasa, jest nieporozumieniem. Jego zdaniem istota grzechu polega na dopuszczeniu wątpliwości. Ilekroć bowiem człowiek wątpi, czy Bóg jest Prawdą, Miłością, Dobrocią i Mądrością, wprowadza w relację z Bogiem pewien nieporządek, który rodząc nieufność, staje się przyczyną nieposłuszeństwa, a więc niewierności.[13]

Z toku rozważań wynika, że kardynał Wyszyński kierując się niezłomną nadzieją w swoim postępowaniu, zdaje sobie sprawę, iż dla wszystkich, którzy nie mogą pogodzić się z jego uwięzieniem i natarczywie na modlitwie interweniują u Boga, on sam jest największą próbą. I właśnie w tej pró-

bie okazuje się adwersarzem sprawy Bożej, co dokumentuje w *Zapiskach*: „Człowiek, który mocno wierzy, tak bardzo wszystkiego się spodziewa rychło od Boga, że każda zwłoka wywołuje niepokój. Nie jest to niewiara, ale «zaskoczenie» na punkcie konfliktu: «potęga – dobroć Boża». Lękam się o ludzi, którzy bardzo wierzą w skuteczność modlitwy, by w razie zwłoki z odpowiedzią Bożą nie ustali. Wiem od początku, że «moja sprawa» wymaga czasu i cierpliwości, że będzie trwała długo. Jest Bogu potrzebna; jest nie tyle sprawą «moją», ile sprawą Kościoła. A takie sprawy trwają długo".[14]

Dzięki więc heroicznej nadziei Ksiądz Prymas zachowuje równowagę ducha. Ta z kolei pozwala mu zachować zdrowy osąd rzeczy i mieć jasny punkt widzenia przyszłości, której Panem może być wyłącznie Bóg. I jak wynika z rozważań, kardynał Wyszyński innej ewentualności w ogóle nie dopuszcza, ponieważ najmniejsza choćby kontestacja tej prawdy byłaby przejawem niewierności.

2. Wierność krzyżowi

Z *Dekretu o posłudze i życiu kapłanów* wynika, że kapłan nie mógłby być sługą Chrystusa, gdyby nie był świadkiem innego życia niż ziemskie (por. DK, 3). Przyjmując zatem drogę powołania, prezbiter zawierza swoje życie Chrystusowi, co wiąże się z dyspozycyjnością wobec powołania, aż do złożenia ofiary z siebie. Od Zbawiciela kapłan uczy się też ukochania cierpienia i przyjmowania ze spokojem codziennego krzyża. Wychowany w seminarium włocławskim w atmosferze poświęcenia i męczeństwa,[15] śmierć dla sprawy Bożej kardynał Wyszyński poczytywał sobie za wielki zaszczyt.[16] Stąd w stosunku do swojej sytuacji uważał, iż „Dawać świadectwo Chrystusowi w okowach – jest takim samym obowiązkiem jak na ambonie".[17] Dla człowieka wiary każde cierpienie ma bowiem swój głęboki sens, który powoli odsłania się w miarę upływu czasu i doświadczanego bólu. Bo im bardziej człowiek pozwoli, aby Bóg posługiwał się nim jako narzędziem w swoich planach, z tym większą zadumą zaczyna patrzeć na historię swojego życia. Odnosi się to szczególnie do kapłana, którego cierpienie ma zawsze Boży sens, ponieważ jest on znakiem dla społeczności ludzkiej.[18] Co więcej, dojrzałe odczytanie samej istoty kapłaństwa sakramentalnego pozwala przyjąć prawdę, że kapłan jako *alter Christus* żyje świadomością, iż tego, czego zażądał Bóg od Najwyższego Kapłana, ma prawo wymagać i od jego sług dla dobra ludzi. Stąd pójście za Chrystusem nie oznacza dla Księdza Prymasa dezercji w połowie drogi, lecz jest

równoznaczne z osiągnięciem chwały męczeństwa. Takie usposobienie jego ducha przemawia z *Zapisków więziennych*. „Wypadnie nam przyjąć – pisze – na siebie winy powierzonego nam ludu, wypadnie go osłonić, wypadnie ofiarować za lud wszystko – nawet własne życie. Takie jest prawo dziedziczenia kapłaństwa Chrystusa, któremu Bóg nie przebaczył. Nie możemy wymagać od siebie więcej względów od Ojca, niż miał ich dla własnego Syna".[19] Ta wypowiedź pokazuje, że duchowość Kardynała przenika radykalizm ewangeliczny, będący owocem czystej i bezinteresownej odpowiedzi na Bożą miłość objawioną na krzyżu.

Męczennikiem jednak, jak czytamy w dokumentach Soboru Watykańskiego II, nie można stać się wbrew woli Bożej. „Męczeństwo, przez które uczeń upodabnia się do Mistrza przyjmującego z własnej woli śmierć dla zbawienia świata i naśladuje go w przelaniu krwi, uważał Kościół za dar szczególny i najwyższą próbę miłości. A jeśli dane jest to nielicznym, wszyscy jednak winni być gotowi wyznawać Chrystusa wobec ludzi i iść za Nim drogą krzyża wśród prześladowań, których Kościołowi nigdy nie brakuje" (KK, 42). Nawiązując do Ojców Kościoła, trzeba powiedzieć, że nie tylko przez rozlanie krwi dajemy Bogu dowód żywej wiary, ale ponosząc ofiary i przeżywając trudności na drodze przepowiadania, wypełniając rzetelnie i z oddaniem obowiązki swego stanu, przeciwstawiając się grzechowi, aby całkowicie oddać się Bogu, doświadczamy swoistego męczeństwa.[20]

Takie przekonanie spotykamy również u Księdza Prymasa, który nie wykluczając możliwości fizycznego męczeństwa w swoim wypadku, uważał jednak – co powtarzał duchowieństwu przy każdej sposobności oraz przedłożył Ojcu Świętemu i mons. Tardini w Rzymie – iż Kościół w Polsce zbyt wiele oddał już krwi w niemieckich obozach koncentracyjnych w czasie II wojny światowej, aby nierozważnie szafować krwią pozostałych kapłanów. Wyjaśniał, że Bóg prowadzi Kościół nie tylko drogą nadzwyczajną – męczeństwa, lecz także zwyczajną – pracy apostolskiej. Był zdania, iż Kościołowi w Polsce po wojnie potrzebne jest świadectwo męczeństwa pracy, a nie krwi.[21]

Takie rozumienie sprawy Bożej nie oznaczało jednak dla kardynała Wyszyńskiego kompromisu – mimo zawartego pierwszego porozumienia Kościoła katolickiego z rządem komunistycznym – za wszelką cenę. A już na pewno nie za cenę zdrady kapłańskiego sumienia, które zawsze liczyło się z Bogiem. W sytuacji konfrontacji sił z nową władzą w kraju reprezentującą system totalitarny, Ksiądz Prymas był świadomy wielkiej odpowiedzialności za zbawienie nie tylko własnej duszy, lecz także wszystkich poddanych jego pasterskiej pieczy. Rozumiał, że aby dać świadectwo wier-

ności Chrystusowi wzgardzonemu i ukrzyżowanemu, nie może być żądny wywyższeń, szukać wygód czy zabiegać w układach o łaski możnych tego świata. Tajemnica krzyża, którą nieustannie kontemplował,[22] przemieniając jego wnętrze, była źródłem siły moralnej w sytuacji, gdy trzeba było mieć odwagę uchodzić w otoczeniu za człowieka „przestarzałych poglądów" i nie skapitulować, ale przeciwstawić się ówczesnemu „duchowi czasu". Kierując się więc mądrością krzyża, Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski „wybrał" uwięzienie dopiero wówczas, gdy nie było już innego godnego wyjścia.[23]

3. Wierność Kościołowi

Definiując Kościół, nie można pominąć jego samoświadomości teologicznej.[24] A więc prawdy, że stanowi on „misterium", rzeczywistość boskoludzką, w której dokonuje się zbawienie człowieka. Jego więzią zaś, zdaniem kardynała Wyszyńskiego, nie jest ustrój prawny, ale przede wszystkim ustrój miłości nadprzyrodzonej. Miłości, która będąc źródłem łaski uświęcającej, daje człowiekowi udział w życiu wiecznym, czyli Bożym. Mimo że Kościół posiada właściwości społeczne odpowiadające wymaganiom życia ziemskiego, to czerpiąc nadprzyrodzoną moc z Chrystusa, przydaje nadprzyrodzonego wzrostu wszystkim wiernym. W związku z tym chrześcijanin nie może działać inaczej na rzecz Kościoła, jak tylko czerpać zeń łaskę Bożą i przyczyniać się swoim życiem do jego duchowego wzrostu. Dlatego wierność Kościołowi, zaznacza Ksiądz Prymas, okazuje się przez wierność łasce stanu, do jakiego zostało się powołanym w Kościele.[25]

Kardynał Wyszyński rozumie, że w jego wypadku chodzi o dochowanie wierności łasce stanu płynącej z sakramentu kapłaństwa. Przejawem tej wierności jest przede wszystkim miłość pasterska. Nie chodzi tu jednak o miłość byle jaką, ale o miłość, która – jak mówi Chrystus – pozwala kapłanowi naprawdę być dobrym pasterzem. I gdy idzie o dobro duchowe owczarni, gdy niebezpieczeństwo zagraża zbawieniu trzody, potrafi przyjąć śmierć dla dobra owczarni. O tym właśnie mówi Chrystus: „Dobry pasterz daje życie swoje za swoje owce" (J 10, 11).[26]

Realizując tę zasadę, Prymas – jako więzień – pisze: „Kariera w Kościele wymaga gotowości, by pójść z Chrystusem i na krzyż i do więzienia".[27] Z jego zapisków duchowych wynika, że miał świadomość wielkich zobowiązań i wielkiej odpowiedzialności, jakie wiążą się z przyjętym darem kapłaństwa. Miłość do Kościoła kazała mu stać na straży wiary, aby jego członkowie – na skutek podjętej przez państwo ateizacji społeczeństwa – nie

stracili religijnej orientacji życia. Dochowując wierności Kościołowi, przeciwstawił się zaplanowanemu bezbożnictwu. Jako dobry pasterz nie mógł przystać na wyzucie człowieka z tego, co stanowi istotę jego bytu i jako życie wieczne jest pierwszorzędnym i zarazem ostatecznym celem. Właśnie w perspektywie tego celu kardynał Wyszyński ustawiał zawsze swoje życie i byt Kościoła.

Pobyt w więzieniu, choć go krępował, to jednak nie przeszkadzał mu całkowicie czynić zadość obowiązkom pasterskim. Rozumiejąc, że świata ducha nie są w stanie ograniczyć kraty więzienia, Ksiądz Prymas sercem i myślą był nieustannie z Kościołem, za który był odpowiedzialny. Nie mogąc bezpośrednio przepowiadać słowa Bożego i sprawować sakramentów, służył Kościołowi modlitwą i cierpieniem.[28] I tak w Wielki Czwartek, w szczególny sposób zjednoczony z duchowieństwem i wiernymi, pragnął, aby tajemnica Wieczernika mocą miłości ogarnęła wszystkich uczniów Chrystusa.[29]

Miłość pasterska do Kościoła czyniła Prymasa Stefana Wyszyńskiego zdolnym służyć Kościołowi nie wyidealizowanemu, ale takiemu, jakim w rzeczywistości jest. Kościołowi tryumfującemu i prześladowanemu, składającemu się z grzeszników i świętych.[30] Bo Kościół, jak zaznaczał, wymaga od swoich wiernych miłości dzieła, któremu służy.[31] Dochowując bowiem wierności Kościołowi, nie można nie utożsamiać się z misją, którą głosi. Stąd zdolność miłowania nieprzyjaciół, w wypadku Księdza Prymasa,[32] nie tylko czyniła go prawdziwym uczniem Chrystusa, ale będąc darem Bożym,[33] stanowiła siłę moralną jego świadectwa wiary w Polsce i wobec całego świata.

* * *

Dla chrześcijanina dojrzałego w wierze wierność Bogu jest czymś naturalnym i oczywistym. Taki wniosek nasuwa się w wyniku refleksji nad duchowością Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Autor *Zapisków więziennych* ceniąc własne człowieczeństwo i świadom swoich zadań, umiał docenić znaczenie cnoty wierności w ludzkim życiu, bez której niemożliwa byłaby żadna uczciwa postać miłości i przyjaźni. Wierność Bogu pozwoliła mu osiągnąć dojrzałość ludzką, czyniąc go jednocześnie znakiem duchowej potęgi Kościoła oraz duchowego związku Polski z chrześcijańską Europą. Co więcej, świadectwo wiary kardynała Wyszyńskiego pokazuje, że o ile ateizm – będąc sprzeciwem wobec Boga, odrzuceniem Go i spieraniem się z Nim – zamyka człowieka w sobie, gdyż negacja nie jest postępem, o tyle wiara oparta na wierności Bogu otwiera człowieka na rozwój i pozwala przekroczyć bariery wynikające z ludzkiej natury.

PRZYPISY

[1] Jan Paweł II, *Orędzie do Polaków z 23.X.1978*, „Tyg. Powszechny" 1978, nr 45; A. Micewski, *Kardynał Wyszyński, Prymas i mąż stanu*, Paris 1982, s. 12.

[2] Por. P. Ricca, *Wierność*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, Kielce 2000, s. 766; C. Spicq, M.-F. Lacan, *Wierność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań – Warszawa 1973, s. 1038-1039; A. Młotek, *Wierność*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 390.

[3] S. Wyszyński, *Listy pasterskie Prymasa Polski*, Paris 1975, s. 12.

[4] S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paris 1982, s. 48.

[5] Tamże, s. 48. Aktu osobistego oddania się Matce Najświętszej dokonał ks. Prymas w Stoczku Warmińskim dnia 8 grudnia 1953 r. Uczynił to na podstawie wskazań bł. Ludwika M. Grignon de Montfort zawartych w książce *O doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*. Należy zauważyć, iż oddanie się Maryi w niewolę wcale nie umniejsza chwały należnej Jezusowi ani nie oddala od Boga, gdyż Bogurodzica ze względu na Boga-Człowieka została wybrana i powołana do godności Matki Chrystusa. Dlatego Maryja niczego i nikogo nie zatrzymuje dla siebie, lecz w najdoskonalszy sposób oddaje swojemu Synowi. Im więc doskonalej człowiek odda się i powierzy Maryi, tym idealniej Maryja oddaje go Bogu. Zadaniem każdego, kto odda się w niewolę Maryi, jest Ją naśladować jako Służebnicę Pańską.

[6] W. Jasnowska, *Trwali na modlitwie z Maryją*, b.m.r., s. 30.

[7] S. Wyszyński, *Bochen chleba*, Poznań – Warszawa 1977, 19.

[8] S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, dz. cyt., s. 44.

[9] Tamże, s. 15.

[10] Tamże, s, 127.

[11] Tamże, s. 47.

[12] C. Carretto, *Bóg naszym Ojcem*, Warszawa 1982, s. 22.

[13] S. Wyszyński, *Kimże jest człowiek*, Warszawa 1987, s. 13-14.

[14] S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, dz. cyt., s. 28.

[15] Por. W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal*, Warszawa 1987, s. 94.

[16] S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, dz. cyt., s. 14.

[17] Tamże, s. 68.

[18] Tamże, s. 150.

[19] Tamże, s. 154.

[20] I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1993, s. 218.

[21] S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, dz. cyt., s. 19.

[22] Zob. tamże, s. 57-58.

[23] A. Micewski, *Kardynał Wyszyński...*, dz. cyt., s. 10.

[24] Zob. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993, s. 335.

[25] S. Wyszyński, *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 300-301.

[26] Zob. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 216-218.

[27] S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, dz. cyt., s. 56.

[28] Tamże, s. 52.

[29] Tamże, s. 64.

[30] S. Wyszyński, *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 300.

[31] S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, dz. cyt., s. 67.

[32] Tamże, s. 51.

[33] Tamże, s. 82.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. LECH KRÓL

ROLA PRACY W FORMACJI ŻYCIA DUCHOWEGO WEDŁUG KARD. STEFANA WYSZYŃSKIEGO

W zamyśle Bożym praca nie tylko kształtuje oblicze stworzonego świata, ale służy też integralnemu dobru człowieka. Każda rzetelnie wykonywana praca ma również wpływ na rozwój duchowy człowieka. O wartości pracy decyduje w istotny sposób poziom dojrzałości tego, który ją wykonuje.

Zagadnieniu pracy dość dużo miejsca poświęcał kardynał Stefan Wyszyński. Jeszcze jako kapłan włocławski, w 1946 r., opublikował podstawową pracę na ten temat pt. *Duch pracy ludzkiej*, wydawaną potem wielokrotnie i tłumaczoną na obce języki. Był to od razu na tyle dojrzały zbiór refleksji o wartości pracy, że nie musiał być zasadniczo zmieniany w późniejszych wydaniach. W roku, który ze względu na stulecie urodzin Wyszyńskiego poświęcony został jego osobie, warto przyjrzeć się jednemu z istotnych wymiarów pracy w refleksji Prymasa Polski, a mianowicie roli, jaką ona spełnia w formacji chrześcijańskiego życia duchowego.

Stefan Wyszyński łączył pracę z urzeczywistnianiem się tajemnicy odkupienia zarówno w wymiarze osobowym człowieka, jak i w życiu społecznym. Uważał, że ona też kształtuje modlitwę i wspiera proces nabywania cnót chrześcijańskich oraz wpływa na rozwój postaw społecznych, w których wyraża się faktyczny poziom doskonałości chrześcijańskiej. Te zatem elementy będą treścią niniejszego artykułu. Dla porównania odsyłam także do publikacji innych autorów na ten temat.

1. Urzeczywistnianie tajemnicy odkupienia poprzez pracę

Praca, zdaniem kard. Wyszyńskiego, jest nie tylko konieczną działalnością egzystencjalną człowieka, ale jest przede wszystkim jego istotnym powołaniem życiowym. Jej zadaniem jest tworzenie użytecznych społecznie wartości duchowych i materialnych. Każda praca potrzebuje, dla zrealizowa-

nia jej złożonego procesu, aby w człowieku urzeczywistniała się ścisła współpraca wymiaru duchowego ze sferą cielesną.[1]

Chrześcijanin w sakramencie chrztu otrzymał nowe życie i stał się nowym stworzeniem. Dlatego też w podejmowanej przez siebie pracy powinien „odnawiać się duchem [...] i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości" (Ef 4, 23-24).[2] Celem pracy są nie tylko korzyści czysto materialne, ale przede wszystkim zbawienie i uświęcenie wykonującego ją człowieka.

Tak rozumiana praca nie tylko uszlachetnia człowieka i wspiera proces jego duchowego rozwoju, ale przyczynia się do rozprzestrzeniania owoców odkupienia. Wszyscy bowiem ochrzczeni są powołani do pełni życia duchowego. Proces ów urzeczywistnia się coraz głębiej przez Jezusa Chrystusa. Stąd też trzeba iść Jego śladami, aby coraz pełniej upodabniać się do Niego jako najdoskonalszego wzoru. Odkupienie zaś, którego dokonał, jest przywróceniem człowiekowi stanu utraconej pierwotnej świętości. Tajemnica zbawienia staje się też dla niego wezwaniem, aby coraz głębiej partycypował w egzystencji Trójjedynego Boga.[3]

Praca wraz z towarzyszącą jej uciążliwością wspiera proces oczyszczania człowieka z grzechu i posiada przed Bogiem charakter zadośćuczynienia za popełnione nieprawości. Według kard. Wyszyńskiego „grzech dołączył do tej pracy [...] ciężar, trud, pot, znużenie".[4] Uczył, że „z pomocą tego trudu może się rozegrać w nas walka ze skażeniem dokonanym przez grzech zarówno odziedziczony, jak i nasze grzechy własne".[5]

Człowiek w trudzie codziennej pracy wyniszcza samego siebie na wzór Jezusa Chrystusa. Wówczas jego życie staje się prawdziwą ofiarą, którą trzeba permanentnie łączyć z ofiarą krzyżową Chrystusa. Przez Niego zaś urzeczywistnia się zjednoczenie człowieka z Bogiem. To zaś organiczne scalenie ludzkiej pracy z tajemnicą odkupienia, jak uczył kard. Wyszyński, dokonuje się w Ofierze Eucharystycznej. Uczył, że: „Nie może być takiej pracy, która by nie przynosiła owocu stokrotnego. A owoc stokrotny – to owoc łaski, owoc świętości, zjednoczenia duszy z Bogiem. Oto cała ekonomia naszego trudu życiowego".[6]

Chrześcijanin niejako doświadcza w trudzie pracy agonii Chrystusa na krzyżu. Dlatego, według kard. Wyszyńskiego, miejsca pracy, a więc fabryka, kopalnia, huta, szkoła, uczelnia, biuro czy wieś są dla chrześcijanina rodzajem ołtarza, na którym składa siebie i wszystko, co posiada. Ołtarz ten, według niego, powinien być zawsze organicznie złączony z ołtarzem eucharystycznym, na którym trzeba składać Bogu w ofierze każdą pracę i wszystkie jej owoce.

Chleb i wino, owoce ziemi i każdej pracy człowieka, konsekrowane w Ciało i Krew Chrystusa, są dla ludzi źródłem przemiany duchowej. Tym samym też urzeczywistnia się konsekracja życia ludzkiego i pracy. Jednak Wyszyński zaznacza, „że tylko praca z miłości ku Bogu podejmowana jest zasługująca i zbawcza. Żadna inna praca, bodaj najbardziej heroiczna, nie dokona odkupienia człowieka".[7]

Bóg nie chce człowieka doświadczać trudami i cierpieniami, które są udręką dla niego, ale pragnie, by urzeczywistniające się na tej drodze misterium zbawcze uczyniło go darem dla Niego i dla innych ludzi. Dlatego to chrześcijanin w trudzie pracy odnajduje zarówno cząstkę Chrystusowego krzyża, jak i nadzieję zmartwychwstania. Te zaś elementy zbawczego wydarzenia są nadprzyrodzonym fundamentem i treścią chrześcijańskiej duchowości.[8]

Tak więc pot i wysiłek, które mają w sobie wiele z rzeczywistości krzyża, przyczyniają się nie tylko do tego, że praca człowieka rodzi dla innych nowe dzieła, ale przede wszystkim ów proces urzeczywistnia tajemnicę odkupienia. Praca staje się zatem, ze wszystkim swoimi uwarunkowaniami, przestrzenią, w której w jakimś sensie uobecnia się misterium Jezusowego odkupienia. Jest zarazem środkiem, który zbliża ludzi do tajemnicy zbawienia, w której dokonuje się nie tylko konsekracja rzeczywistości ziemskich, ale przede wszystkim uświęcenie człowieka, i wspiera proces jego duchowego rozwoju.[9]

2. Rola pracy w życiu modlitwy

Świat, do którego jest skierowana praca człowieka, jest według kardynała Wyszyńskiego pierwszym świadkiem o Bogu. Ponieważ w stworzeniu zawiera się odblask Bożej mocy, potęgi i piękna, dlatego On mówi do człowieka przez swoje dzieło. Skoro w pracy dochodzi do spotkania ze stworzoną rzeczywistością, to w jakimś sensie dochodzi w niej do kontaktu z Bogiem, a tym samym do modlitwy.[10]

Modlitwa w pracy jest nie tylko możliwa i uzasadniona, ale konieczna. Chrystus bowiem uczy, że bez Jego pomocy człowiek nie jest w stanie nic uczynić (por. J 15, 5). Oba te elementy życia codziennego wzajemnie na siebie oddziałują. Praca jest działaniem doczesnym człowieka. Modlitwa zaś jest wydarzeniem nadprzyrodzonym. Bóg tak wyposażył człowieka, że jest on usposobiony wewnętrznie, aby codzienną działalność łączył z treścią modlitwy.[11]

Dlatego też, zdaniem kard. Wyszyńskiego, całokształt duchowego procesu, jaki się urzeczywistnia poprzez pracę we wnętrzu chrześcijanina, za-

wsze odnosi się do Boga. Tak więc wykonywana praca inspiruje w jego wnętrzu modlitwę. Dzieje się to szczególnie wtedy, kiedy w procesie wielorakich doświadczeń własnej ograniczoności, uświadamia sobie, że we wszystkim jest uzależniony od Boga. Podejmowana modlitwa zaś porządkuje władze duchowe człowieka, które z kolei wpływają na doskonałość procesu wykonywanej pracy.[12]

Wyszyński uczył, że szczególnie człowiek pracujący na roli doświadcza, iż nie jest w stanie podporządkować sobie słońca ani sił i praw przyrody. Wówczas nie tylko uświadamia sobie, że one mówią o Bogu Stwórcy, ale że ostatecznie skuteczność pracy zależy przede wszystkim od Jego Opatrzności.

Człowiek uznający w pracy zależność od Boga zwraca się do Niego w pokornej i ufnej modlitwie. W niej zaś wyraża się świadomość, która była udziałem św. Pawła Apostoła: „Wszystko mogę w tym, który mnie umacnia" (Ef 4, 13). O tym myślał Chrystus, kiedy mówił: „beze Mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 5). Na tej płaszczyźnie zauważa się także rolę pracy w kształtowaniu i rozwoju modlitwy.[13] Człowiek w wykonywanej pracy niejako dotyka dobroci i piękna Boga, które objawiają się w stworzonej przyrodzie i dlatego nie może on milczeć, ale w modlitwie wychwala Go, mówiąc: „chwal, duszo moja Pana, chcę chwalić Pana, jak długo żyć będę" (Ps 146, 1-2).[14]

Modlitwa uwielbienia i wdzięczności jest pierwszą reakcją ludzkiego ducha, który pragnie owoc każdej pracy oddać na chwałę Boga. W duchowej postawie chrześcijanina urzeczywistnia się wówczas coś z modlitwy psalmisty, który zachęca: „Bogu jedynemu cześć i chwała. Błogosławcie Pana, wszystkie Jego dzieła" (Ps 145,10).[15]

Skierowana ku Bogu w pracy myśl, wola i serce człowieka są wspaniałą formą Jego uwielbienia. Zresztą, jak uczył kard. Wyszyński, możliwości form jest tutaj bardzo wiele. Właściwie ilu jest ludzi na świecie, tyle też możliwości. Ponieważ każdy jest inny i każdy otrzymał inne talenty, dlatego każdy ma możliwość stworzenia własnego świata modlitwy w pracy.[16]

Modlitwa z kolei jest środkiem nadprzyrodzonym, który pomaga gorliwiej zaangażować się w wykonywane dzieło. Inspiruje człowieka do wykorzystywania w nim sił, zdrowia, rozumu, wiedzy i otrzymanych talentów, bo „gdy dobrami tymi posługujemy się jak muzyk strunami instrumentu, uprzytomniamy sobie, jak wielkie są to dary Boże. W pracy widzimy ich użyteczność".[17]

Dla Wyszyńskiego praca oparta na miłości Boga staje się szkołą, w której chrześcijanin zdobywa umiejętność modlitwy. Każda praca wykonana

z motywu miłości do Boga i do człowieka rodzi właściwe sobie następstwa. Skoro miłość wobec Boga wyraża się w wykonywanej pracy, to trzeba ją sformułować i wypowiedzieć. Ta zaś postawa jest po prostu modlitwą.[18] Wówczas, zdaniem Wyszyńskiego, znane słowa: „módl się i pracuj" przestają być zwyczajnym napomnieniem, a modlitwa nie jest już wtedy dodatkiem do pracy. Ona wtedy: „odmieni wewnętrznie naszą pracę, uświęci ją, a praca rozszerzy granice modlitwy".[19]

Rodząca się, w kontekście realizowanej pracy, modlitwa wnosi w jej rzeczywistość swe nadprzyrodzone treści. Przede wszystkim zaś przyczynia się do rozwoju życia duchowego chrześcijanina. Jednocześnie też praca oddziałuje na poziom rozwoju chrześcijańskiej modlitwy i sprawia, że poszerza się jej treściowy i horyzontalny zasięg.

3. Nabywanie cnót chrześcijańskich poprzez pracę

Według kard. Wyszyńskiego życie duchowe „dostarcza cnót i sprawności życiu czynnemu, a życie czynne, życie pracowite, w ogniu pracy doświadcza ich wartości".[20] Praca staje się przestrzenią, w której człowiek doświadcza, że cnoty są wartościami wspierającymi każde działanie. Stanowią bardzo ważny, a nawet konieczny czynnik w realizacji powołania Bożego do pracy.

Fundamentem życia duchowego, uczył Wyszyński, jest wiara, która rozpala to życie. Istnieje związek pomiędzy wiarą a wykonywaną pracą. Ponieważ jest ona środowiskiem, w którym człowiek spotyka objawiającego się Boga, dlatego też praca wspiera proces rozwoju i doskonalenia się wiary, bez której nie byłoby nadprzyrodzonej motywacji do pracy. Gdyby w ogóle zabrakło nawet „jakieś wiary", wówczas trudno byłoby o wyzwolenie w pracy jakiegokolwiek zapału i gorliwości.[21]

Według kard. Stefana Wyszyńskiego poziom wiary decyduje o poziomie zaangażowania się w pracę ze względu na wartości nadprzyrodzone. Właściwie każdy człowiek, który pragnie coś w życiu osiągnąć, szuka jakiegoś ideału, celu i wiary. Ten, kto nie posiada wiary nadprzyrodzonej, szuka jej namiastki w relacjach międzyludzkich albo pragnie ją odnaleźć w świecie, w materii, w dobrach gospodarczych lub programie jakiejś ideologii.

Istotą doskonałości chrześcijańskiej jest miłość. Cnota ta wypowiada się również w codziennej pracy, zarówno w relacji do Boga jak i do człowieka. Miłość do ludzi, którzy korzystają z owoców pracy, rodzi się z jedynego źródła, jakim jest miłość Boga. Z Niego przecież czerpie swój

początek miłość każdego człowieka. On jest jej jedynym źródłem. Dlatego potrzeba, aby ostateczną motywacją pracy była miłość do Boga i do człowieka.[22]

Praca realizowana z miłości do Boga staje się partycypacją w tajemnicy stworzenia świata. Na tej drodze Bóg kontynuuje dzieło stworzenia. Człowiek bowiem, zdaniem Wyszyńskiego, niczego nie stwarza, ale wykonywaną pracą sprawia, że dzieło Bożego stworzenia dochodzi do właściwej sobie doskonałości.[23]

Jeżeli chrześcijanin kocha Boga, to tym samym pragnie podobać się Jego Osobie. Wczuwa się w Jego odwieczne zamiary i czyni wszystko, aby się przypodobać Bogu. Wszystkie zaś wymiary własnej osoby poddaje poleceniom woli Bożej. Taka postawa kształtuje i rozwija w człowieku obraz działania Bożego.[24]

Miłość wobec Boga inicjuje w chrześcijaninie postawę kierowania się w pracy taką intencją, jaka jest w Bogu. Ona, zdaniem Wyszyńskiego, nadaje pracy wartość nadprzyrodzoną. Taka zaś intencja faktycznie uświęca wszystkie codzienne prace, nawet te zwyczajne i proste. Jeżeli by jej zabrakło, wówczas praca zostałaby odniesiona tylko do sfery ekonomicznej.[25]

Praca jest rzeczywistością, która inspiruje człowieka do tego, aby w procesie jej realizacji kierował się też teologalną cnotą nadziei. W niej to wyraża się przede wszystkim duchowa postawa zaufania wobec Boga. Z jej treścią korespondują słowa psalmisty, w których mówi, że: „Jeżeli Pan domu nie zbuduje, na próżno się trudzą ci, którzy go wznoszą" (Ps 126, 1). Długotrwały trud towarzyszący pracy pozwala głębiej rozumieć jej rolę i doniosłość.

Każda praca, według Wyszyńskiego, jest głęboko związana z trudem i z przeciwnościami. Niemniej jednak w każdym takim doświadczeniu da się zauważyć tajemnicę wyzwolenia. Postawa chrześcijańska pragnie jej nadać wymiar zbawczy. Ów kontekst budzi wtedy nadzieję i ufność. W takim rozumieniu żadna praca, choćby była najtrudniejsza, nie jest bezowocna i ma swój nadprzyrodzony sens.[26]

Stefan Wyszyński uczył, że istnieje pewien rodzaj cnót, które dochodzą do głosu szczególnie podczas pracy. Dlatego nazwa je „cnotami pracy". Wymienia wśród nich: cierpliwość, radość, długomyślność, wytrwałość, stałość, uczciwość i sumienność.[27]

Cnota cierpliwości ma istotne znaczenie w pracy, ponieważ przygotowuje człowieka do jej spełnienia. Przykre doświadczenia w pracy należy nie tylko znosić cierpliwie, ale trzeba je pokonywać w duchu nadprzyrodzonej wiary i miłości. „Cierpliwość sprawia [...], że z jej pomocą znosimy zło doznawane od innych, że chronimy się od niedobrego smutku".[28]

Cnota cierpliwości chroni człowieka przed frustracjami, jakie mogą pojawiać się w wykonywanej pracy. Najczęściej jest to smutek, „który tak żre przy pracy, że staje się przeszkodą do osiągnięcia wielu dóbr, owoców i radości pracy".[29] Wyszyński zatem zachęca nieustannie do cierpliwości w pracy, powołując się na św. Pawła, który napomina swoich adresatów: „w ucisku bądźcie cierpliwi" (Rz 12, 12).

Człowiek, który cierpliwie znosi wszystkie trudy i przeciwności, posługuje, mądrze i odpowiedzialnie wszystkimi rzeczami, jakie przynależą do warsztatu jego pracy. Im więcej cierpliwości w podejmowanej pracy, tym bardziej dojrzałe kształtuje się duchowe doświadczenie człowieka, a praca przebiega łatwiej. To zaś wszystko rodzi w człowieku nadzieję, która wlewa w jego wnętrze ducha radości.[30]

Wtedy cierpliwość staje się, wśród trudów pracy, prawdziwym zwycięstwem mającym w sobie coś z tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa. Ciężar pracy staje się źródłem tym większej radości chrześcijańskiej, z im większą wytrwałością i stałością ducha pokonuje się wszystkie przeszkody, tak tkwiące w człowieku, jak i te, które są poza nim. Dotyczy to szczególnie tak zwanej pracy umiłowanej, przyjemnej i tej, którą z radością się podejmuje. W tej bowiem rzeczywistości jest obecna cząstka zbawczego trudu.[31]

Radość chrześcijańska staje się bardziej doskonała, gdy ciężar krzyża codziennych obowiązków znosi się z cierpliwością pamiętając na nauczanie św. Pawła Apostoła, który mówi, że wszelkiego rodzaju trudy dnia „gotują bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś co niewidzialne, twa wiecznie" (2Kor 4, 17-18).[32]

Z cnotą cierpliwości łączy się cnota długomyślności, która chroni przed niebezpieczeństwem rezygnacji i zaniechania podjętego trudu. Takie niebezpieczeństwo może wystąpić na skutek przedłużającego się oczekiwania na owoce wykonywanej pracy. Istnieje bowiem wiele takich prac, które rodzą owoce oddalone w czasie.[33]

Człowiek nie posiadający tej cnoty potrafi dobrze pracować tylko wtedy, kiedy dostrzega natychmiastowe efekty działania. Istnieją jednak prace, których efektów nie da się przyśpieszyć. W tym długotrwałym procesie oczekiwania na owoce własnego wysiłku cnota długomyślności sprawia, że człowiek nie poddaje się zniechęceniu. Razem z cierpliwością wspomaga w oczekiwaniu na stosowne owoce spełnionej pracy. Szczególnie jest ona potrzebna w pracy kierowniczej i wychowawczej.

Człowiek częstokroć chciałby, jak zauważa Stefan Wyszyński, przyspieszyć wegetację sztucznym światłem i ciepłem, aby osiągać większe plony.

Powolne zaś działanie praw Bożych przeznacza tyle czasu i energii na wzrost i dojrzewanie korzeni, na kształtowanie się tkanek w łodydze zboża, aby mogło się opierać wiatrom i burzy.[34] Stąd też o jakości pracy człowieka decyduje nie tyle szybkość wykonywania, ale przede wszystkim rozwaga, wewnętrzny spokój, umiejętna i równomierna eksploatacja sił człowieka. Ponieważ praca jest czynnością ciągłą, dlatego ważną rolę w procesie jej trwania pełni cnota wytrwałości. Zaniechanie bowiem pełnego wysiłku może być przyczyną unicestwienia dotychczasowego trudu.

Cnota ta wiąże się z pokonywaniem trudów i przeciwności, które towarzyszą procesowi wykonywanej pracy. Jest ona rozważnym, stałym, konsekwentnym i ciągłym trwaniem przy podjętym postanowieniu zmierzającym do dobrego działania. Wytrwałość mobilizuje do wysiłku i zaangażowania. Pomaga zawsze trwać przy raz przemyślanej i podjętej decyzji. W niej wyraża się zarówno stan umysłu, jak i woli człowieka.

Ona też pozwala utrzymać stałą siłę ducha i pokonywać pokusy, które odwodzą od dokończenia rozpoczętej pracy. Tym samym więc zapewnia, że podjęta praca zostanie spełniona do końca i pomaga z ufnością oczekiwać na jej owoce. Bowiem, jak uczył Wyszyński, „każda cnota, którą chcemy zdobyć, wymaga długotrwałości działania".[35]

Wraz z tą dyspozycją duchową nabywa się też cnotę stałości, która uzdalnia do permanentnej troski o to, aby wykonywana praca owocowała dobrem. Pomaga też przeżywać z większym spokojem ducha spotykane przykre momenty, które obejmuje całościowo. Ze względu na piętrzące się trudności inspiruje do wierności względem podjętych zamierzeń.[36]

Dojrzałość zaś duchowa chrześcijanina mierzy się między innymi sumiennością w podejmowanie działalności. Zmierza do tego, aby nie tylko była ona spełniona poprawnie, ale by jej owoce odpowiadały jej zasadniczemu celowi. Te elementy, świadomość celu i sumienność, są podstawą doskonałości każdego ludzkiego działania. Wówczas jest ono sumienne, gdy jest zgodne z celem. Miarą sumienności nie są zewnętrzne przejawy wykonanej pracy. Ona znajduje się, zdaniem Wyszyńskiego, we wnętrzu człowieka, w jego sumieniu.[37]

Z sumiennością związana jest pilność, która przyczynia się do gorliwego i zdecydowanego wypełniania powierzonych obowiązków. Z nią zaś łączą się punktualność, rzetelność i słowność. One są bowiem przejawem i owocem pilnej pracy.

Kolejną cnotą, którą nabywa się i poprzez pracę, jest uczciwość. Praca wyda dobre owoce, jeżeli wykonujący ją człowiek będzie wolny od postawy kombinatorstwa, cwaniactwa i oszustwa. Tej cnoty szczególnie uczy się

rolnik, który w codziennej pracy doświadcza, że ziemia jest uczciwa. Jeżeli będzie uczciwie traktowana, wówczas uczciwie też nagradza trud i wysiłek jego pracy obfitymi płodami.[38]

Według kard. Wyszyńskiego cnota cichości ma to do siebie, że człowiek potrafi milczeć, a tym samym jest „chętny do słuchania, nieskory do mówienia" (Jk 1, 19). W takim duchowym usposobieniu jest możliwa kontemplacja Boga i można słyszeć Jego głos. Bóg bowiem przemawia w ciszy ludzkiego wnętrza. Wykonywana zaś w ciszy praca nabiera „subtelnej właściwości czynu dojrzewającego w ukryciu, jak kwiat w pąku aż do pełni swego rozwoju".[39] Cichość jest dla Wyszyńskiego warunkiem owocnej pracy.[40]

Tak więc wykonywana praca spełnia ważną funkcję w życiu duchowym, ponieważ staje się niejako szkołą cnót chrześcijańskich. One zaś wpływają na formację i rozwój życia duchowego. One też w głównej mierze przyczyniają się do tego, że człowiek żyjący we wspólnocie z innymi ludźmi, jest w stanie kształtować i rozwijać w sobie postawy społeczne.

4. Rozwój postaw społecznych

Praca, w całej swojej złożoności, staje się środowiskiem spotkania człowieka z innymi ludźmi. W nim powstają i kształtują się więzy międzyludzkie. Środowisko pracy, według Stefana Wyszyńskiego, „staje się sprawdzianem prawdziwej wartości więzi zespołu, społeczeństwa, zawodu, zgromadzenia".[41]

W nim bowiem ludzie tak dalece zbliżają się wzajemnie do siebie, że zacieśniają się między nimi relacje osobowe. Wówczas człowiek otwiera się na człowieka. Istniejąca społeczność ludzi pracy jest wówczas rzeczywiście związana ze sobą więzami woli i serca. Te zaś elementy duchowej więzi wpływają dodatnio na sam proces wykonywanej pracy. Kard. Wyszyński uczył, że „w nich mieści się całe wewnętrzne życie pracy".[42]

Całokształt tego życia zależy między innymi od postawy społecznej wszystkich, a więc od kierownictwa i od pracowników. Wpływają na nie zarówno cnoty osobiste, jak i umiejętności związane z wykonywaną pracą. Atmosfera społeczna w środowisku pracy zależy nie tylko od dostępnych narzędzi pracy, ale przede wszystkim od wartości moralnej i duchowej pracowników. One w szczególny sposób kształtują postawę współpracowników do siebie.

Praca ma to do siebie, że zbliża człowieka do człowieka. Dlatego z natury swojej wymaga rozłożenia poszczególnych jej elementów dla usystematyzowania i przydzielenia ich realizacji przez różne osoby. Na tej zaś

płaszczyźnie rodzą się wzajemne odniesienia między pracownikami. W takim więc sensie urzeczywistniana praca kształtuje postawy społeczne wśród tych, którzy ją wykonują.[43]

Tak rozumiane środowisko pracy wpływa na rozwój wrażliwości i gotowości do wzajemnej pomocy, w myśl zasady, jaką przekazał św. Paweł: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnicie prawo" (Ga 6, 2). Zdaniem Wyszyńskiego w każdym środowisku pracy powinien być obecny duch współpracy i wzajemnej pomocy. Według niego „Każda [...] praca [...] jest współpracą, pracą z innymi; nie da się jej rozwijać bez usposobienia społecznego, bez łatwości, umiejętności, gotowości wychodzenia ku bliźnim".[44]

Wskazuje też na zasady takiej współpracy. W każdym poleceniu rządzących powinna wyrażać się przede wszystkim postawa wychowawcza, a nie władcza. Wykonujący takowe polecenie także powinni kierować się duchem wychowawczym, czyli wolą uczenia się w pracy. Każda praca ma to do siebie, że czegoś uczy i do czegoś wychowuje.

Współpraca domaga się we wnętrzu człowieka równowagi, która prowadzi do harmonii między władzami duchowymi i celami. Stąd trzeba, aby rozwijające się życie duchowe wyzwalało z samolubstwa i egoizmu. Wtedy bowiem w centrum chrześcijańskiego odniesienia będzie sam Bóg, a w Nim każdy spotkany człowiek. W tak urzeczywistniającym się procesie człowiek jest w stanie przekraczać samego siebie, aby podejmować współpracę z innymi ludźmi.[45]

Postawa współpracy pomaga w zaakceptowaniu wzajemnej zależności między zwierzchnikami i podwładnymi. Jedni i drudzy mają na sobie własne brzemię pracy. W ramach współpracy powinni oni spełniać wobec siebie braterską posługę i pomoc. Do tego przecież wychowuje swoich uczniów Chrystus: „kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą, [...] na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć" (Mt 20, 26-28). Według kard. Wyszyńskiego „w pracy ta służba uwydatnia się tym więcej, że właściwie panuje w niej wzajemna zależność zwierzchników i podwładnych".[46]

Postawa ta nie tylko umożliwia solidne wykonanie pracy, ale przede wszystkim otwiera ludzi na siebie, pozwala obiektywnie dostrzec w nich wielorakie charyzmaty i umiejętności. W konsekwencji przyczynia się do kształtowania i rozwoju prawidłowych więzi międzyludzkich, opartych na wzajemnym zaufaniu. Wówczas też realizujący powierzone sobie zadania wykonują sprawnie i terminowo, bez ponaglania i stałej kontroli.[47]

Zachowywany zaś ładu, w podejmowanych we współpracy zobowiązaniach i stała czujność w ich urzeczywistnianiu kształtują postawę odpowie-

działności. Człowiek doświadczający w procesie wykonywanej pracy wielu niepowodzeń i zagrożeń bardziej dostrzega potrzebę odpowiedzialnej współpracy z innymi. Dla rozwoju zaś postawy odpowiedzialności potrzeba, aby procesowi pracy towarzyszył sprzyjający klimat i atmosfera zrozumienia oraz wzajemnego poszanowania tak, aby każdy opuszczał warsztat pracy z usposobieniem wewnętrznej satysfakcji i aby z pasją wykonywał dalej codzienne zadania. Rozwijająca się postawa szacunku wobec każdego tak wpływa na wnętrze człowieka, że we wzajemnych odniesieniach coraz mniej zazdrości, zawiści, niezdrowej czy podstępnej rywalizacji i krytykanctwa. Jej jakimś szczególnym wyrazem jest prawdomówność, uprzejmość, uczciwość. Człowiek taki jest zawsze koleżeński i gotowy do poświęcenia dla dobra ludzi środowiska pracy. Tak więc postawa współpracy rozwija się i dojrzewa we wzajemnym poszanowaniu osób pracujących.[48]

W procesie pracy każdy dzień rodzi właściwe jej owoce. One zaś dają prawo do słusznego i sprawiedliwego wynagrodzenia, którym każdy dysponuje zgodnie z sumieniem. Ten bardzo istotny wariant jest bardzo ważnym warunkiem innego działania i spełniania obowiązków wynikających z innych postaw społecznych. Chodzi w tym przypadku o postawę wrażliwości i współczucia wobec ludzi potrzebujących pomocy. Te zaś postawy rozwijają świadomość potrzeby dzielenia się z nimi owocami wykonywanej pracy. Zdobywane, z trudem codziennej pracy, osobiste mienie zabezpiecza byt nie tylko pracującemu i jego rodzinie, ale w jakimś sensie całego społeczeństwa, ponieważ według encykliki Piusa XI *Quadragesimo anno* „przy używaniu własności trzeba mieć na względzie nie tylko własną korzyść, ale i dobro ogółu" (nr 49).[49]

Według Wyszyńskiego „człowiek pracuje, by tworzyć i odnawiać dobra użyteczne dla bliźnich. Owoc naszej pracy jest dowodem przyjaźni ku ludziom. [...]. I dlatego praca nie może być dokonywana z zaciśniętą pięścią i ze skurczonym sercem. [...] Inaczej nie ma prawdziwej pracy".[50] Postawa braterska domaga się przełamywania egoizmu i samolubstwa. Dla formacji takiego usposobienia „należy przez życie nadprzyrodzone zniszczyć w sobie wszelkie przerosty indywidualizmu, wszystko to, co sprawia, że człowiek przecenia swe wartości [...], ze szkodą dla wartości społecznych, wiodących ku ludziom".[51]

* * *

Kard. Stefan Wyszyński podkreśla, że każdy człowiek jest powołany do pracy. Dlatego Bóg obdarowuje człowieka wielorakimi możliwościami i wyposaża w duchowe dyspozycje, aby był urzeczywistniany odwieczny cel pracy ludzkiej. W niektórych kierunkach teologicznych twierdzono, że pra-

ca jest karą za grzech pierworodny i grzechy, które popełniają ludzie. Wyszyński podkreślał, że nie jest ona przekleństwem człowieka, ale jednym ze środków zbawienia i uświęcenia. Spełnia zatem ważną funkcję w urzeczywistnianiu się tajemnicy odkupienia. Tym samym zbliża człowieka do źródła jego uświęcenia i konsekracji rzeczywistości ziemskich.

Wartość ludzkiego wysiłku nie zależy od przedmiotu realizowanej pracy, ale od stopnia miłości i uległości Bogu. Tak wykonywana praca jest jednocześnie wyrazem miłości do ludzi. Chrześcijanin służy im wówczas nie tylko owocami własnej pracy, ale obejmuje także ich problemy i troski codzienną modlitwą. Każda praca, wykonywana z miłości do Boga i do ludzi, rozwija chrześcijańskie życie duchowe. Ono zaś uzdalnia do coraz doskonalszego współdziałania z Bogiem i do współpracy z innymi ludźmi.

PRZYPISY

[1] Zob. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, Warszawa 1991, s. 17-19, s. 33-36; por. C. Strzeszewski, *Definicja pracy ludzkiej*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1(1958) s. 43-52; A. Siemieniewski, *Duchowość pracy*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 250-251.

[2] Zob. S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 14-16; por. E. Weron, *Praca a doskonałość chrześcijańska*, w: *Powołanie człowieka*, t. 1, 1972, s. 254- 256; C. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977, s. 139-141.

[3] Zob. S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 13-14; por. M. Riber, *Praca w Biblii*, Warszawa 1979, s. 91-94; S. Urbański, *Duchowość pracy ludzkiej*, w: *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, red. S. Urbański, I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 163-165.

[4] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 53.

[5] Tamże, s. 58; por. M. Riber, *Praca w Biblii*, dz. cyt., s. 27-40; A. Siemieniewski, *Duchowość pracy*, art. cyt., s. 251.

[6] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 58; por. S. Urbański, *Duchowość pracy ludzkiej*, art. cyt., s.165-166.

[7] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 42, por. s. 61-62; M. Riber, *Praca w Biblii*, dz. cyt., s.86-88; W. Świerzawski, *Eucharystia jako źródło i szczyt duchowości pracy*, Kolekcja Communio 4(1984) s. 91-111.

[8] Zob. S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 58-60; por. E. Kaczyński, *Chrześcijańska wizja pracy*, „W drodze" 111(1982), s. 79-80.

[9] Zob. S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 61 -62; por. C. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, dz. cyt., s. 183-186; A. Siemieniewski, *Duchowość pracy*, art. cyt., s. 252-252.

[10] Zob. S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 48-49; por. S. Urbański, *Duchowość pracy ludzkiej*, art. cyt., s.167-168; C. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, dz. cyt., s. 129-132.

[11] Zob. S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 45-46.

[12] Zob. tamże; S. Wyszyński, *Prymas Tysiąclecia do rolników*, Włocławek 1996, s. 74-75.

[13] Por. S. Wyszyński, *Kimże jest człowiek*, Warszawa 1983, s. 155-156.

[14] Zob. S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 44-45; por. C. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, dz. cyt., s. 132-135.

[15] Zob. S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 46-47; por. O. Voillaume, *Modlitwa świata pracy*, „Aten. Kapł." 65(1962), s. 181-162.

[16] Zob. S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 46-47; por. O. Voillaume, *Modlitwa świata pracy*, art. cyt., s. 179-180.

[17] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 46.

[18] Tamże, s. 44.

[19] Tamże, s. 47.

[20] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 67; por. C. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, dz. cyt., s. 186-188.

[21] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 67.

[22] Tamże, s. 68; por. S. Urbański, *Duchowość pracy ludzkiej*, art. cyt., s.168.

[23] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 41.

[24] Zob. tamże, s. 39-40.

[25] Zob. S. Wyszyński, *Źródła odrodzenia*, Warszawa 1993, s. 142-143.

[26] Zob. S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 56-57; por. A. Siemieniewski, *Duchowość pracy*, art. cyt., s. 259-260.

[27] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 72.

[28] Tamże.

[29] Tamże, s. 73.

[30] Zob. tamże, s. 74, 76-77, 79-80.

[31] Zob. tamże, s. 81-83.

[32] Zob. tamże, s. 72-74, 33, 42.

[33] Zob. tamże, s. 141-143.

[34] Zob. tamże, s. 78-79.

[35] Tamże, s. 82.

[36] Tamże.

[37] Zob. tamże, s. 84-88.

[38] Zob. tamże, s. 86-87.

[39] Tamże, s. 93, por. s. 269-270.

[40] Zob. tamże, s. 89-94.

[41] Tamże, s. 97; por. C. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, dz. cyt., s. 114-118.

[42] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 95; por. C. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, dz. cyt., s. 151-152.

[43] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 97; por. C. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, dz., cyt., s. 103-104.

[44] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 69; por. M. Riber, *Praca w Biblii*, dz. cyt., s. 113-118.

[45] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 69; A. Siemieniewski, *Duchowość pracy*, art. cyt., s. 253-254.

[46] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 96.

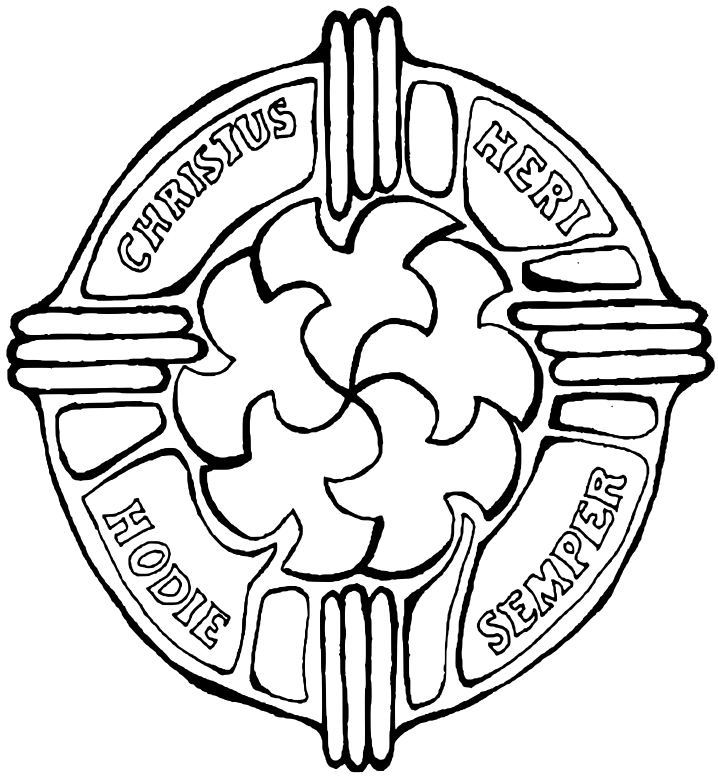
[47] Zob. tamże, s. 95-97.

[48] Zob. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, Poznań 1993, s. 381-383; por. I. Dec, *Robotnik apostołem w środowisku pracy*, „Homo Dei" 217(1990), s. 264-265.

[49] Zob. S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 31-32,108-110; por. M. Riber, *Praca w Biblii*, dz. cyt., s. 141-143.

[50] S. Wyszyński, *Duch...*, dz. cyt., s. 110.

[51] Tamże, s. 69.


CHRISTUS
HERI
HODIE
SEMPER

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

Z DZIEJÓW FUNDACJI IM. JADWIGI KILACZYCKIEJ W LONDYNIE

Może ktoś postawić pytanie, jaki jest sens pisania w Polsce o fundacji, która powstała w Londynie? Ten sens uzasadnia cel Fundacji, która od samego początku miała pomagać finansowo studentom odbywającym studia teologiczne, najpierw w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, a później pomocą finansową objęła polskich księży odbywających studia specjalistyczne.

Wydaje się, że Fundacja ta u nas nie jest szerzej znana, a z perspektywy czasu widać, że w pełni zasługuje na to, aby pokazać wyniki jej dwudziestoletniej działalności. Fundacja została zajestrowana w 1981 roku pod nazwą: The Kilaczycki Foundation. Polish Catholic University Association Veritas. Można powiedzieć, że to wyciszenie wokół Fundacji było zgodne z pierwotną intencją założycieli. Podkreśla to ks. prałat Henryk Posłuszny, dyrektor Fundacji: „Naszym zamiarem było, aby publicznie nie wypowiadać się na temat Fundacji im. Jadwigi Kilaczyckiej. Historia powinna ocenić ją na podstawie jej dokonań".

W tym miejscu rodzi się kilka pytań dotyczących Fundacji: 1) jak doszło do jej powstania? 2) co z perspektywy dwudziestu lat można powiedzieć o jej dokonaniach? Na pierwsze pytanie postaramy się odpowiedzieć na podstawie świadectwa ks. prałata Posłusznego, zaś na drugie – wykorzystując dokumentację jego prywatnego archiwum.

Dokumentacja

Zebrany przez ks. Henryka Posłusznego materiał dokumentacyjny jest bardzo obszerny. Składają się na niego:

1. Podania księży, którzy prosili o przyznanie stypendium językowego. W każdym podaniu znajduje się krótka motywacja uzasadniająca potrzebę stypendium.

2. Dokumenty popierające i uwierzytelniające prośbę od biskupów, z diecezji których pochodzili księża proszący o stypendia, lub takie same dokumenty wystawione przez przełożonych zakonnych w wypadku zakonników. Wiele tych dokumentów nosi tylko charakter urzędowy, a w niektórych księża biskupi lub przełożeni zakonni oprócz części urzędowej dopisywali ręcznie kilka zdań. Wypowiedzi te są bardzo ciekawe, np.:

„Pragnę wyrazić gorące podziękowanie za stypendia dla czterech kleryków Seminarium Duchownego we Włocławku. Wyrażam nadzieję, że Uczelnia Włocławska, która chlubi się tej miary wychowankami, jak Prymas Tysiąclecia Ksiądz Kardynał Stefan Wyszyński i wielu kapłanów, którzy oddali życie za Kościół i Ojczyznę, będzie mogła dalej kształcić przyszłych dobrych pracowników w Winnicy Pańskiej" – administrator diecezji włocławskiej bp Roman Andrzejewski.

„Czcigodny i drogi Księże Prałacie, wyrażam me najgłębsze uznanie dla tego wkładu w intelektualną formację polskich księży, którą rozwija Ks. Prałat dzięki tej Fundacji" – abp Józef Życiński.

„Pragnę serdecznie podziękować księdzu Prałatowi za wszelkie dobro, które czyni dla diecezji włocławskiej – szczególnie dla księży studentów, umożliwiając im pogłębianie znajomości języka angielskiego. Czas płynie nieubłaganie, już tylko niecałe pół roku dzieli nas od pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do naszej Diecezji. Pragnę serdecznie zaprosić Drogiego Księdza Prałata do uczestnictwa w pielgrzymce Ojca Świętego do Włocławka. Dla orientacji przesyłam szczegółowy program pobytu Ojca Świętego we Włocławku. Czekam na pozytywną odpowiedź Przewielebnego Księdza Prałata i liczę mocno na Jego obecność" – bp Henryk Muszyński.

„Bardzo cenię stałą gotowość Księdza Prałata, by w miarę możliwości pomagać księżom Diecezji Włocławskiej w pogłębianiu znajomości języka angielskiego" – bp Bronisław Dembowski.

3. Kserokopie odpowiedzi ks. Henryka Posłusznego na prośby księży ubiegających się o stypendia językowe. Jeśli ktoś pierwszy raz ubiegał się o takie stypendium, ks. Henryk najczęściej odpisywał:

„W odniesieniu do prośby Czcigodnego Księdza w sprawie możliwości nauki języka angielskiego w Anglii w okresie wakacji, załączam kwestionariusz do wypełnienia. Wypełniony kwestionariusz proszę przesłać na powyższy adres, możliwie jak najwcześniej. Po rozpatrzeniu podań przez powierników fundacji i podjęciu decyzji ksiądz otrzyma odpowiedź w odpowiednim czasie, bez względu na to, czy to będzie odpowiedź pozytywna czy negatywna. Zaznaczam, że nie rozpatrujemy podań kandydatów zupełnie początkujących. Jako minimum jest wymagany poziom elementarny języka angielskiego. Wyższy poziom znajomości języka angielskiego zwiększa szansę otrzymania stypendium".

W przypadku przyznania stypendium na ogół odpowiedzi Księdza Henryka są krótkie, z prośbą o dopełnienie jakiejś formalności lub ustalenie terminu pobytu na kursie języka. W latach zaś, kiedy było bardzo wielu chętnych i nie wszyscy zgłaszający się na kurs mogli otrzymać stypendium, w przypadku odpowiedzi odmownej ks. Henryk starał się umotywować tę decyzję i zaproponować jakieś rozwiązanie na przyszłość.

4. Pisemne podziękowania stypendystów. Niektórzy czynili to na zakończenie kursu:

„Dobiega końca czas mojego pobytu w Anglii – nauki języka, poznawania ciekawych ludzi oraz zabytków tej części Europy. Dziękuję serdecznie księdzu Prałatowi za umożliwienie mi przyjazdu tutaj, że mogłem ubogacić się doświadczeniem kapłanów pracujących w diecezji Brentwood. Czułem się tutaj jak u siebie w domu, a to bardzo pomagało w nauce języka. Po miesiącu pobytu na nauce języka powinienem ten list napisać w języku angielskim, z szacunku jednak dla tego języka nie będę go kaleczył. Obiecuję jednak, że jeśli uda mi się przyjechać jeszcze kiedyś na kurs, to być może następny list będzie w języku angielskim. Jeszcze raz serdecznie dziękuję".

Okazją do wyrażenia wdzięczności za pobyt na kursie języka były święta Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy. Wielu dziękujących za możliwość skorzystania z nauki języka prosi o ponowne przyznanie stypendium.

„Dzięki życzliwości Księdza Prałata mogłem w ubiegłym roku skorzystać z doskonalenia swojej znajomości języka angielskiego na kursach językowych i w czasie mojego pobytu w parafii angielskiej. Jestem za to bardzo wdzięczny. Chciałbym ponownie zwrócić się do Księdza Prałata z prośbą o umożliwienie mi wzięcia udziału w kursie języka i umożliwienie mi pracy duszpasterskiej w parafii angielskiej".

„Pragnę podziękować Księdzu Prałatowi za możliwość nauki języka. Doceniłem to jeszcze bardziej podczas mojej naukowej wyprawy do Izraela i Egiptu".

5. Bardzo interesujące źródło dla poznania panoramy kursu w danym roku stanowi zeszyt, w którym ks. H. Posłuszny odręcznie, w języku angielskim, dokonywał podsumowania kursu językowego. Znajdują się w nim imiona i nazwiska księży oraz diecezje, z których pochodzili, lub nazwa zakonu – w przypadku zakonników. Dość szczegółowo podano też koszta związane z kursem.

6. Są również kserokopie świadectw mówiące o szkole, poziomie i ocenie ukończenia kursu przez każdego uczestnika.

7. Jest również dokumentacja na temat wydatków związanych z kursem w każdym roku.

8. Na podstawie wypowiedzi ks. prałata Posłusznego i tylko nielicznych świadectw uczestników kursu, do których udało się dotrzeć autorowi artykułu, można odtworzyć pewne szczegóły dotyczące organizacji kursów oraz tego, co działo się np. w prywatnym domu ks. Posłusznego („Vistuli"), który służy jako baza dla kursantów.

Takie bogactwo materiału dokumentacyjnego mogłoby posłużyć jako baza źródłowa do napisania większej pracy dyplomowej. Zadaniem zaś niniejszego artykułu jest syntetyczne ukazanie, na ile Fundacji udaje się realizować postawione sobie zadania. Autor artykułu zdaje sobie sprawę z tego, że będzie to próba przedstawienia tego, co można wyczytać w materiałach źródłowych, bowiem tego, co dokonało się w wymiarze osobowym uczestników stypendium, nie jesteśmy w stanie ukazać ani ocenić.

Powstanie Fundacji oraz jej podstawa finansowa

Zanim dojdzie do realizacji jakiegoś dzieła, myśl o jego utworzeniu najpierw rodzi się we wnętrzu jego twórcy(ów), a jeśli chodzi o dzieła religijne, widać też ingerencję Boga w ich powstanie i późniejszą historię. Tak też było z opisywaną tutaj Fundacją.

Ks. Posłuszny wyznaje: „Diecezja włocławska, z której pochodzę, jest świadkiem przedziwnej solidarności między kapłanami, przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Dzięki tej solidarności wielu kandydatów do kapłaństwa w czasie studiów uniknęło poważnych kłopotów finansowych. Ja również znalazłem się w trudnej sytuacji materialnej po śmierci ojca i moje studia stały pod znakiem zapytania. Wtedy jeden z księży podjął się pomocy w czasie moich studiów seminaryjnych, w tym również zabezpieczenia finansowego. Z tego, co wiem, jemu też pomógł w wykształceniu inny kapłan. Między innymi moje osobiste doświadczenia spowodowały, że od pierwszych lat posługi kapłańskiej chciałem pomagać kształcącej się młodzieży. Pracując od 1965 roku na terenie Anglii, wiele razy myślałem, jak zorganizować trwałe źródło pomocy dla polskiej młodzieży podejmującej wyższe studia. Bliskie było mi to, co nazywam inwestycją w żywego człowieka. Nie ukrywam, że w pierwszym rzędzie chciałem nieść pomoc kandydatom do kapłaństwa.

W 1981 roku prowadziłem w Londynie zamknięte rekolekcje dla grupy osób świeckich. Wśród poruszanych tematów podjąłem sprawę odpowiedzialności świeckich za powołania do kapłaństwa. Jedno spotkanie poświęciłem sprawom finansowym związanym ze studiami seminaryjnymi. Po tym spotkaniu podeszła do mnie starsza pani (chodzi o Jadwigę Kilaczycką) i powiedziała, że pomogłem jej podjąć bardzo ważną decyzję. Bowiem już od dłuższego czasu modliła się o jakiś znak, na co ma przeznaczyć pewną sumę pieniędzy. Kolejne spotkania podsunęły myśl o założeniu fundacji. W tym dziele marzenie mojego życia znalazło swój realny wymiar".

Pierwsze spotkanie organizacyjne odbyło się 15 marca 1981 r. w apartamencie Jadwigi Kilaczyckiej w Londynie. Było na nim obecnych pięć osób: ks. Henryk Posłuszny, Jadwiga Kilaczycka, Irena Janicka, Monika Lewandowska i Zygmunt Rękowicz. Dyskutowano nad statutem planowanej fundacji, sprawą patronów fundacji oraz jej podstawą finansową. Uznano, że docelowo fundacja powinna osiągnąć sumę 100.000 funtów. Postanowiono, że fundacją będzie kierował zarząd, w skład którego mają wchodzić: fundator, dyrektor fundacji oraz powiernicy, których liczba nie powinna przekraczać trzech osób.

W tymże roku, po opracowaniu statutu fundacji przez prawnika, została ona zajestrowana pod nazwą: The Kilaczycki Foundation. Polish Catholic University Association Veritas.

Została ona ukonstytuowana na podstawie prawa angielskiego z 1966 roku o powoływaniu do życia fundacji dobroczynnych. Dobroczynny charakter fundacji sprawia, że wszelkie finanse, którymi dysponuje fundacja, są wolne od podatku. Może ona również otrzymywać darowizny, a osoby nią kierujące mogą urządzać legalne zbiórki pieniężne na jej cele. Najważniejszymi osobami w fundacji jest założyciel, który najczęściej jest głównym ofiarodawcą, i dyrektor fundacji. Fundacja musi mieć swoją konstytucję i ściśle określoną liczbę tzw. powierników (przynajmniej trzech). Wyżej wymienione osoby decydują o wszystkim, co dotyczy fundacji. Oprócz nich organizacja taka powinna mieć również swoich patronów. Powinni nimi być ludzie, którzy dzięki swojemu autorytetowi w Kościele i w społeczeństwie będą przez swój związek z fundacją potwierdzać jej znaczenie i podnosić jej prestiż. Fundacje zwiększają swoją skuteczność głównie dzięki wzrostowi ich możliwości finansowych. Zdobywanie odpowiednich funduszów wymaga wielu zabiegów zarówno ze strony zarządców fundacji, jak i jej przyjaciół. Dokonuje się to na drodze wielorakich kontaktów osobistych, co ks. Posłuszny nazywa „propagandą w dobrym znaczeniu".

Osoby uczestniczące w pierwszym spotkaniu utworzyły Zarząd Fundacji im. J. Kilaczyckiej. Jadwiga Kilaczycka weszła do niego jako fundator. Na dyrektora wybrano ks. Henryka Posłusznego (pełni on tę funkcję dotychczas). Pozostałe trzy osoby otrzymały funkcje powierników. Zygmunt Rękowicz został wybrany na sekretarza fundacji, a Monika Lewandowska na skarbnika. Choć Irenie Janickiej nie przydzielono konkretnej funkcji w Zarządzie, jest ona –zdaniem ks. Posłusznego – osobą wielce zasłużoną dla Fundacji. Po śmierci Z. Rękowicza w skład Zarządu wszedł ks. Krzysztof Posłuszny, którego wybrano na sekretarza Fundacji.

Fundacja rozpoczęła działalność 13 kwietnia 1982 roku. Na spotkaniu, które odbyło się 3 lipca 1982 r., zdecydowano, że z sumy 65.000 £, które ofiarowała Fundacji pani Jadwiga Kilaczycka, 64.000 Ł zostanie umieszczone na lokacie terminowej, pozostała suma na rachunku bieżącym. Dyskutowano też nad wyznaczeniem patronów Fundacji.

W dalszym ciągu zastanawiano się, jak osiągnąć sumę 100.000 £. Na spotkaniu 4 czerwca 1983 r. padła między innymi propozycja, która nie została zrealizowana, aby publikować ulotki zachęcające do składania ofiar na rzecz Fundacji. Zastanawiano się również, w jakiej formie pomagać materialnie polskim księżom podejmującym studia specjalistyczne w kraju i poza granicami. W wyniku dyskusji wśród odpowiedzialnych za fundację coraz bardziej dojrzewała myśl, aby stworzyć możliwości tym księżom w zakresie doskonalenia języka angielskiego. Z czasem okazało się, że ten pomysł stał się priorytetowym zadaniem Fundacji. W 1983 r. zadecydowano, że sty-

pendia na kształcenie polskich księży będą pochodzić z zysków z lokaty bankowej. I tak jest do chwili obecnej.

Na spotkaniu Zarządu 24 września 1983 r. dyskutowano sprawę dobrego zainwestowania lokaty, która osiągnęła sumę 70.000 £. Na tę sumę złożyły się: pierwotna lokata 64.000 £ i roczne odsetki oraz kilka ofiar od dobrodziejów Fundacji. W 1994 roku Lucyna Maria Bulicz-Giedroyć ofiarowała w spadku na rzecz Fundacji im. J. Kilaczyckiej sumę 20.000 £.

Aktualnie fundacja stara się utrzymać na lokacie terminowej stałą sumę 100.000 £, co daje rocznie od 7.000 do 8.000 £ zysków. Wystarcza to na przydzielenie 15-20 stypendiów rocznie. Czasem suma zysków zostaje powiększona o jakąś ofiarę od dobrodziejów fundacji, która napływa w ciągu roku i nie można jej dopisać do lokaty. Pozwala to nieraz na znaczne zwiększenie liczby stypendiów w roku.

Działalność

Jak już wspomniano, Fundacja rozpoczęła działalność 13 kwietnia 1982 roku. Pierwszy rok jej działalności oraz aktualny stan finansowy oceniono na spotkaniu całego Zarządu Fundacji (J. Kilaczycka, ks. H. Posłuszny i trzech powierników), które odbyło się 4 czerwca 1983 r. Poza tym przyznano stypendia czterem klerykom z Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Żeby nikogo nie krępować, pomoc ta była niesiona w sposób anonimowy. Dokumenty wskazują na to, że w wyniku tej decyzji czterem alumnom ufundowano stypendia na cały czas ich studiów (ostatni raz tego rodzaju stypendium przyznano w roku akademickim 1989/90).

Na spotkaniu Zarządu 24 września 1983 r. ks. Posłuszny poinformował, że nadeszły podania o stypendia od dwóch kleryków marianów z Allen Hall Seminary w Londynie oraz podanie od ks. rektora Franciszka Jóźwiaka dotyczące czterech studentów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Zdecydowano się przyznać łącznie na te cele sumę 2000 £ (tysiąc dla dwóch studentów z Anglii i tysiąc na stypendia dla czterech kleryków z seminarium włocławskiego).

W 1985 r. (na spotkaniu w dniu 13 stycznia) ks. H. Posłuszny powiadomił Zarząd, że otrzymał list od bpa Szczepana Wesołego z prośbą o przyznanie stypendiów polskim studentom uczącym się w Paryżu (przyznano sumę 300 £). W tym roku przyznano jeszcze stypendia językowe dla dwóch polskich księży studiujących w Rzymie (jeden z nich pochodził z diecezji włocławskiej, a drugi z kieleckiej) oraz stypendia dla salezjanów udających się na misje do Zambii.

Podczas spotkania Zarządu 22 maja 1985 r. ksiądz dyrektor oznajmił, że w kwietniu tegoż roku spotkał się w Rzymie z kard. Józefem Glempem, prymasem Polski, którego powiadomił o istnieniu Fundacji i radził się Księdza Prymasa, na jakim celu Fundacja powinna skoncentrować swoją działalność. Podczas wymiany poglądów Ksiądz Prymas przyznał, że w systemie komunistycznym polska młodzież ma niewielkie szanse doskonalenia językowego i pomysł, aby księża studiujący różne specjalności teologiczne mogli w miarę swych możliwości poznać język angielski, wydaje się słuszny. Poparcie dla tej sprawy wyraził Ksiądz Prymas w piśmie z dnia 19 kwietnia 1985 r. przesłanym do ks. H. Posłusznego: „Z radością dowiedziałem się o istnieniu The Kilaczycki Foundation – Catholic University Association Veritas oraz o możliwości korzystania z pomocy dla studentów – kapłanów polskich. Wiemy, jak bardzo dziś jest potrzebny język angielski, także w kręgach kościelnych. Stąd też możliwość ułatwiania nauczenia się czy udoskonalania tego języka jest dla nas bardzo cenna. Twórcom i Współtwórcom Fundacji z serca błogosławię".

Dnia 14 maja 1986 roku ksiądz dyrektor poinformował Zarząd Fundacji o spotkaniu z zastępcą sekretarza Episkopatu Polski, bpem Jerzym Dąbrowskim, któremu przedstawił, jak działa fundacja i jakimi funduszami zarządza. Poinformował też o procedurze przyznawania stypendiów i co one obejmują. Stypendia przyznawane księżom obejmowały: opłatę za kurs językowy, za mieszkanie i wyżywienie, koszty podróży i kieszonkowe. Biskup Jerzy Dąbrowski był osobiście obecny na spotkaniu Zarządu Fundacji w dniu 16 listopada 1986 r. W jego obecności przedstawiono ponownie podstawy prawne, cele i działalność Fundacji. Biskup wyraził życzenie, aby Fundacja przyznawała stypendia głównie księżom studentom oraz klerykom diecezjalnym.

W początkowych latach – mówi ks. Henryk – gdy było mało zgłoszeń, na kursy języka angielskiego byli przyjmowani wszyscy i nie wymagało się jakiejkolwiek znajomości tego języka. Okazało się jednak, że sześciotygodniowy czy dwumiesięczny pobyt na kursie nie przynosił właściwych efektów w przypadku tych stypendystów, którzy przyjechali bez żadnej znajomości języka angielskiego. Stąd od pewnego czasu jednym z warunków otrzymania stypendium jest przynajmniej podstawowa znajomość języka angielskiego. Dlatego oprócz motywacji uzasadniającej potrzebę uczenia się języka, ubiegający się o stypendium musi przedstawić świadectwo potwierdzające określoną znajomość języka angielskiego. Fundacja nie udziela stypendiów naukowych tym, którzy osiągnęli już tytuł doktora w zakresie danej dyscypliny i na przykład muszą zdać egzamin z języka przed komisją kwalifikującą ich na odpowiednie stanowisko pracownika naukowego w danej uczelni.

Na spotkaniu Zarządu w dniu 15 stycznia 1989 roku zdecydowano, że do przyznania stypendium będzie się wymagać od kandydata:

1. Odpowiedzi na pytania przesłanego mu kwestionariusza. Oprócz danych osobistych w kwestionariuszu są pytania dotyczące nazwy uczelni i wydziału, na którym ubiegający się o stypendium studiuje. Następnie odpowiada na pytania dotyczące znajomości języka angielskiego: na jakim poziomie posługuje się językiem angielskim – w formie biernej lub czynnej; ile lat uczył się języka angielskiego i w jakiej szkole; czy zdawał z tego języka jakieś egzaminy i jakie uzyskał oceny oraz czy język ten jest konieczny dla danego kierunku studiów i czy będzie wykorzystywany w pracy naukowej? Kandydaci podają różne motywacje, np.:

„Dla mnie, studiującego teologię ekumeniczną, znajomość języka angielskiego jest sprawą «życia i śmierci» naukowej, ponieważ język angielski to oficjalny język większości dialogów ekumenicznych i dokumentów o charakterze międzynarodowym".

„Jako kapelan marynarki wojennej stykam się z wieloma delegacjami zagranicznymi przybywającymi z wizytą do nas. Wiem, że język angielski jest podstawowym językiem porozumiewania się we wszystkich portach świata, dlatego chciałbym biegle nim się posługiwać".

„Jestem studentem Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Dla owocnego studiowania tego kierunku biegłe posługiwanie się językiem angielskim jest konieczne".

„Obecnie pracuję nad doktoratem, którego tematem jest analiza porównawcza katechezy polskiej z katechezą Europy Zachodniej. Znaczna część źródeł dla mojej pracy jest w języku angielskim. Bez znajomości tego języka nie mogę rzetelnie opracować podjętego tematu".

„Jestem studentem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, na kierunku socjologii. Zdaję sobie sprawę z tego, że znajomość choćby jednego języka obcego jest konieczna do tego, aby uprawiać tę dziedzinę wiedzy. Głównie ze względu na przydatność naukową, ale nie ukrywam, że też ze względu na popularność, chciałbym dobrze nauczyć się języka angielskiego. Ukończyłem już roczny kurs języka angielskiego, po czym przez dwa miesiące pracowałem w katedrze w Schefield: codziennie odprawiałem Mszę świętą, a w niedzielę głosiłem homilię. Dzięki tej posłudze przełamałem w sobie psychiczną barierę powstrzymującą przed mówieniem w tym języku. Ale zdaję sobie sprawę z tego, że do poprawnego mówienia w języku angielskim jeszcze wiele mi brakuje, dlatego pragnę kontynuować naukę tego języka. Stąd ośmielam się prosić o przyznanie mi stypendium".

„Studiuję na Wydziale Kościelnym Filozofii (Facultad Eclesiástica de Filosofia) Uniwersytetu Nawarry, ale ponieważ moje studia ukierunkowane są na teorię informacji i komunikacji oraz poznanie przynajmniej niektórych aspektów funkcjonowania środków komunikacji społecznej, większość zajęć mam na Wydziale Dziennikarstwa (Ciencias de Información). Z tej też dziedziny będę pisał pracę licencjacką i doktorską. Prawie cała literatura z tej dziedziny jest w języku angielskim, stąd potrzebna jest znajomość przeze mnie tego języka, dlatego ośmielam się prosić o stypendium językowe w Londynie".

2. Prośbę kandydata powinien pisemnie poprzeć jego ordynariusz.

3. Od członków zgromadzeń zakonnych żąda się informacji dotyczących domów zakonnych w Londynie lub okolicy, aby w nich mogli zamieszkać.

4. Nie udziela się stypendiów przedstawicielkom zgromadzeń żeńskich.

Liczba księży uczestniczących w kursach w poszczególnych latach przedstawia się następująco: 1985 – 2; 1986 – 5; 1987 – 12; 1988 – 15; 1989 – 20; 1990 – 18; 1991 – 22; 1992 – 28; 1993 – 26; 1994 – 40; 1995 – 34; 1996 – 40; 1997 – 41; 1998 – 61; 1999 – 34; 2000 – 30. Ogółem od początku do chwili obecnej przyznano 428 stypendiów, z czego 407 to stypendia dla księży diecezjalnych, 21 stypendiów przyznano zakonnikom. Nie znaczy to, że tylu księży wzięło udział w kursach, bowiem niektórzy otrzymali stypendium dwukrotnie albo więcej razy.

Uczestnicy kursów pochodzili prawie ze wszystkich diecezji w Polsce, ale nie tylko, bo przyznano również dwa stypendia księżom z archidiecezji lwowskiej. Pod względem ilości przyznanych stypendiów dla poszczególnych diecezji kolejność ta wygląda następująco: włocławska – 78; radomska – 21; kielecka – 20; płocka – 20; siedlecka – 20; gdańska – 19; opolska – 18; łomżyńska – 14; tarnowska – 14; kaliska – 13; łódzka – 13; poznańska – 13; lubelska – 12; pelplińska – 12; toruńska – 12; przemyska – 11; łowicka – 10; gnieźnieńska – 8; warszawska – 8; olsztyńska – 7; sandomierska – 7; szczecińsko-kamieńska – 7; sandomiersko-radomska – 6; elbląska – 5; krakowska – 5; rzeszowska – 5; zielonogórsko-gorzowska – 5; białostocka – 4; koszalińsko-kołobrzeska – 4; legnicka – 4; wrocławska – 4; ełcka – 3; katowicka – 3; zamojsko-lubaczowska – 3; częstochowska – 2; drohiczyńska – 1; sosnowiecka – 1; Wojska Polskiego (polowa) – 1.

Suma pieniędzy wydanych przez Fundację na stypendia w poszczególnych latach przedstawia się następująco: 1982/83 – 2000 £; 1984 – 2150 £; 1985 – 4000 £; 1986 – 3750 £; 1987 – 8581 £; 1988 – 7540 £; 1989 – 9505 £; 1990 – 7488 £; 1991 – 9152 £; 1992 – 11848 £; 1993 – 7490 £; 1994 – 3328 £; 1995 – 7715 £; 1996 – 8608 £; 1997 – 6724 £; 1998 – 9636 £; 1999 – 5894 £; 2000 – 5846 £. Ogółem przez cały czas działania Fundacji wydano na stypendia językowe 121.457 £.

Każdy z uczestników kursu na koniec otrzymał odpowiedni dyplom. Na podstawie zachowanych dyplomów można stwierdzić, że uczęszczano głównie do Frances King School of English i Mayfair School of English w Londynie.

Długoletni pobyt ks. H. Posłusznego, jego znajomość środowiska angielskiego i dobre relacje z tym środowiskiem, zwiększają możliwości lepszej nauki języka. Nie jest wskazane, aby przebywający na kursach języka angielskiego rozmawiali po polsku. Dlatego ks. Henryk stara się umieszczać polskich księży w katolickich parafiach angielskich, głównie w tym celu, aby próbowali rozmawiać w tamtym języku, ale daje im to też możliwość zaobserwowania życia tamtejszego Kościoła, co pozwala im na nowe doświad-

czenia duszpasterskie. Polscy księża odprawiają również Mszę świętą w języku angielskim, głoszą homilie, w ten sposób uczą się praktycznego zastosowania nowego języka. Na zasadzie osobistej znajomości z ks. Henrykiem, wielu przyjaciół fundacji, głównie angielskich księży, otwiera swoje plebanie dla naszych stypendystów. Troską o stworzenie jak najlepszych warunków do nauki języka jest podyktowane to, że tylko ci księża, których nie udaje się umieścić w środowisku angielskim, z konieczności mieszkają w prywatnym domu ks. Posłusznego („Vistuli"), gdzie jak on sam stwierdza: „dominuje polska atmosfera".

Pośrednio z kursu języka angielskiego korzysta też wielu świeckich studentów z Polski. Ponieważ duża liczba księży stypendystów korzysta z codziennych posiłków w prywatnym domu ks. Henryka, potrzebne są osoby do pomocy w organizacji codziennego życia. Zamiast wynajmować osoby z Anglii, ks. prałat Posłuszny angażuje do tej pomocy kilku polskich studentów, którzy w zamian za to otrzymują stypendium językowe.

Ze wspomnień stypendystów

Ks. Zdzisław Pawłowski był jednym z pierwszych i zarazem tych, którzy kilkakrotnie korzystali z pomocy Fundacji im. Jadwigi Kilaczyckiej. W latach 1986-1988 był trzykrotnie na dwumiesięcznych kursach językowych w Londynie. Pisze on:

„Każdy z tych pobytów był inny i na swój sposób bardzo ważny. Pierwszy przyjazd do Anglii wywołał we mnie coś w rodzaju szoku. Wydawało mi się bowiem, że po czterech latach nauki języka angielskiego w liceum i samodzielnym korzystaniu z literatury angielskiej podczas pisania pracy magisterskiej, moja znajomość języka angielskiego jest wystarczająca, żeby się w nim porozumiewać. Szok przeżyłem już podczas zapisu na kurs językowy, gdy nie zrozumiałem żadnego pytania, które do mnie skierowano. Wtedy uświadomiłem sobie, że biernej znajomości języka angielskiego nie można nazwać znajomością języka.

Mój pobyt w Anglii nie ograniczał się do uczenia się języka, ale wykorzystywałem go również na poznawanie kultury tego kraju, jego zabytków. W tym zakresie niezastąpiony okazał się ks. Prałat Henryk Posłuszny. Podczas długich wieczornych rozmów mówił nam, kursantom, o odmiennej kulturowo Anglii, o kościele anglikańskim i specyfice Kościoła katolickiego, o wielu zwyczajach narodowych, o których w Polsce nie wiedzieliśmy.

Dla mnie ten pierwszy pobyt był też owocny w zakresie zbierania materiałów do dalszej pracy naukowej. Byłem wówczas po ukończeniu studiów

licencjackich z biblistyki na KUL i w bibliotece Jezuickiego Kolegium Teologicznego w Londynie znalazłem wiele źródeł do pracy doktorskiej.

Osobiście uważam, że najważniejsze dla mnie było trzecie stypendium językowe. Było to przed rozpoczęciem moich studiów na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie i zdawałem sobie sprawę z tego, że muszę zrobić wszystko, co jest możliwe, aby jak najlepiej poznać język angielski. Po tym ostatnim kursie moja znajomość języka angielskiego była na tyle wystarczająca, aby – nie znając języka włoskiego – korzystać w Instytucie Biblijnym w Rzymie z wykładów w języku angielskim.

Dzięki ks. Prałatowi Posłusznemu mogłem jeszcze skorzystać z rocznego pobytu w ośrodku biblijnym w Scheffield (w 1993 r.), gdzie zapoznawałem się z nowymi metodami interpretacji Biblii. Wówczas mieszkałem na terenie parafii katedralnej, wśród angielskich księży, i mogłem się spotykać z wybitnymi biblistami tego ośrodka. Ten ostatni pobyt w Anglii w dużej mierze wpłynął na mój sposób podchodzenia do Biblii. Ks. Prałat Posłuszny interesował się naszymi planami naukowymi i wspierał je. W Jego domu, gdzie każdego roku mieszka większość księży, którzy pierwszy raz przyjeżdżają na kurs języka, tworzy atmosferę życzliwości i wspólnotowości".

Ks. Mieczysław Łaszczyk jako doktorant Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, po zdanym egzaminie licencjackim z całości studiów specjalistycznych w zakresie teologii praktycznej w czerwcu 1989 r., za zgodą biskupa ordynariusza Henryka Muszyńskiego, wyjechał po raz pierwszy do Anglii na kurs języka. Ks. Mieczysław pisze:

„Do Anglii wyjechałem na zaproszenie ks. Henryka Posłusznego – dyrektora Fundacji: The Kilaczycki Foundation. Polish Catholic University Association Veritas, sponsorującej mój pobyt i naukę języka angielskiego. Pierwszy raz odbyłem 6-tygodniowy kurs w 1989 r. w Language Centre of Guildford. Ponownie w roku następnym, tj. w 1990, uczestniczyłem w 6-tygodniowym kursie dla obcokrajowców w Waltham Forest College w Londynie. Następnie, dzięki życzliwości i pomocy ks. prałata Henryka Posłusznego, kilkakrotnie przyjeżdżałem w czasie wakacji do Anglii, podejmując pracę duszpasterską w katolickich parafiach angielskich, m.in. w Parish Christ the King w dzielnicy South Chingford w Londynie, St. Augustine of Canterbury w dzielnicy Springfield w Chelmsford, St Mary Magdalene's w Cudworth, blisko Barnsley w hrabstwie Yorkshire, St. Mary Mother of God w londyńskiej dzielnicy Hornchurch.

W zaproszeniu, które otrzymałem ks. Posłuszny pisał: „Pragnę poinformować, że na ostatnim posiedzeniu powierników powyższej fundacji przyznano księdzu stypendium na kurs języka angielskiego w Anglii na dwa miesiące,

pokrywające koszta kursu, mieszkania, wyżywienia i przejazdu z miejsca zamieszkania do «College»". W czasach, gdy Polskę od krajów zachodniej Europy dzieliła „żelazna kurtyna", a przeciętny Polak zarabiał miesięcznie od 5 do 10 dolarów, wyjazd za granicę był marzeniem nieosiągalnym. Taką możliwość stwarzały jedynie stypendia fundowane za granicą. Na szczęście znajdowali się tam rodacy – księża i świeccy, którzy indywidualnie pomagali studentom, i tacy, którzy tworzyli instytucjonalne formy pomocy. Te ostatnie mogły pomagać w sposób bardziej trwały i skuteczny. Myślę w tym miejscu o wielkim zaangażowaniu ks. prał. Henryka Posłusznego w akcję pomocy polskim księżom studentom. Ksiądz Prałat był nie tylko współtwórcą The Kilaczycki Foundation, nie tylko dyrektorem Fundacji, ale także głównym organizatorem wakacyjnych kursów językowych. Trud organizacyjny to nie tylko dysponowanie środkami stypendialnymi Fundacji, ale cały szereg czynności związanych z wypełnianiem celów i regulaminów Fundacji. Wszystko to wymagało określonych zabiegów, prowadzenia korespondencji, starań o zabezpieczenie warunków pobytu nawet dla tych, którzy nie korzystali ze stypendiów, a chcieli w dalszym ciągu kontynuować naukę języka.

Przez kilka lat mogłem obserwować, jak każdego roku w miesiącach wakacyjnych przez dom Księdza Henryka, o charakterystycznej nazwie „Vistula", przewijały się dziesiątki ludzi. Byli to przeważnie polscy księża – studenci z Lublina i z Warszawy, a także studiujący w Rzymie i w Paryżu. Bywało, że z lotniska dzwonili młodzi polscy studenci, którzy „w ciemno" – z niewielką ilością pieniędzy, z jakimś adresem lub telefonem kontaktowym przyjeżdżali do Anglii. Ktoś im przekazał, że od ks. Posłusznego otrzymają pomoc. I otrzymywali – mogli się najeść i przenocować. Nawet gdy nie było miejsca w pokojach sypialnych, mogli spać na materacach w pokoju jadalnym i na werandzie, a nawet w pomieszczeniach gospodarczych w ogrodzie.

Dzięki osobistemu zaangażowaniu i w poczuciu wielkiej powinności wynikającej z powołania kapłańskiego ks. prał. Posłuszny osobiście służył ludziom. Szczególnej Jego życzliwości mogłem doświadczyć jako ksiądz pochodzący z diecezji włocławskiej, z której również i On pochodzi. Przez to świadectwo chciałbym wyrazić ks. Henrykowi Posłusznemu i Fundacji, którą stworzył, nie tylko moją wdzięczność – co zresztą nie raz czyniłem – ale także zaświadczyć o pięknym dziele pomocy charytatywnej Kościoła. Również chciałbym wyrazić uznanie dla wkładu Fundacji dla nauki polskiej, który – już dzisiaj widać – jest ogromny".

Ks. Tomasz Michalski w lipcu 1998 r. oraz w sierpniu 1999 roku uczestniczył w kursach języka angielskiego organizowanych i finansowanych przez Fundację. Wspomina on:

„Następnego dnia po przyjeździe do Londynu – w niedzielę po odprawieniu Mszy świętej koncelebrowanej – w gronie kilku kolegów udaliśmy się z Księdzem Prałatem, aby zobaczyć ciekawe miejsca Londynu. Tę miłą popołudniową wycieczkę zakłócał nieco fakt, iż następnego dnia mieliśmy przejść test kwalifikujący nas do odpowiedniej grupy językowej. Szkoła, z którą wówczas współpracował Ksiądz Prałat, znajdowała się w centrum miasta przy Oxford Street. W poniedziałek udaliśmy się do Mayfair School of English, aby rozwiązać test i rozpocząć naukę języka.

Program każdego dnia roboczego wyglądał podobnie: o godz. 7.30 dla osób najbliżej mieszkających było śniadanie u Księdza Prałata w „Vistuli", po czym o godz. 8 była jutrznia w kościele w języku angielskim, a następnie Eucharystia. Po Eucharystii chętni spotykali się czasami na herbacie z niektórymi parafianami, inni przygotowywali się do lekcji w szkole. Zajęcia rozpoczynały się o godz. 12 i trwały do godz. 15. Po zajęciach była okazja do przechadzki po Londynie. O godz. 18 prawie zawsze większa grupa stypendystów spotykała się w „Vistuli" na wspólnej kolacji, podczas której dzieliliśmy się wrażeniami ze szkoły oraz z poznawania miasta. Wspólny posiłek był okazją do zapoznania się z tradycją i historią Anglii, w które wprowadzał nas Ksiądz Prałat. Po kolacji była jeszcze możliwość przećwiczenia z Księdzem Prałatem czytania tekstów Mszy świętej i Ewangelii. Po powrocie do naszych mieszkań odrabialiśmy jeszcze zadane prace domowe i przygotowywaliśmy się do zajęć na dzień następny.

Więcej czasu wolnego było w soboty i niedziele. W te dni kursanci wspólnie z Księdzem Prałatem odprawiali w języku angielskim Mszę świętą; przewodniczył jej któryś ze stypendystów, aby w ten sposób przygotowywać się do samodzielnego – publicznego odprawiania Mszy świętej po angielsku. Po Mszy świętej chętni udawali się na wspólne wycieczki. Ulubionymi miejscami, które najchętniej odwiedzaliśmy, były: British Museum, gdzie mogliśmy podziwiać liczne zabytki niemal z całego świata; British Library, gdzie szczególnie interesowały nas starożytne kodeksy Biblii, m.in. Kodeks Synajski, Aleksandryjski; Museum of London; National Gallery, gdzie mogliśmy kontemplować dzieła Rembrandta, Rubensa, Carravaggia czy innych wybitnych artystów; Westminster Abbey i St Paul's Cathedral oraz Greenwich, Wimbledon, Wembley czy Cambridge.

Zarówno nauka języka jak i poznawanie miasta oraz okolic odbywały się pod przewodnictwem Księdza Prałata, który zwracał uwagę na najbardziej interesujące miejsca oraz udzielał praktycznych uwag, jak się poruszać w tym nowym dla nas świecie. Troska ks. Posłusznego nie ograniczała się jedynie do wprowadzania kursantów w świat kultury i języka. Jeśli ktoś miał jakieś

kłopoty zdrowotne, czego sam doświadczyłem, Ksiądz Prałat mimo swoich licznych zajęć związanych z kursem, udał się ze mną do szpitala, gdzie udzielono mi podstawowej pomocy".

* * *

Świadectwa księży stypendystów pokazują, jak duże znaczenie dla znajomości, szczególnie czynnej, mają kursy połączone z pobytem w kraju, którego języka chce się nauczyć. Księża, którzy byli kilkakrotnie na kursie, uważają, że pierwszy rok doświadczeń wprowadził ich w ducha języka, kulturę i liturgię, co bardzo pomagało w pogłębieniu znajomości języka w następnym roku. Jeden z nich pisze: „Jako lepiej znający język zostałem skierowany do parafii na Upton Park przy Green Street, gdzie nie tylko miałem zamieszkanie, ale również zastępowałem proboszcza. Do moich obowiązków, oprócz nauki języka w Mayfair School of English, należały również wszystkie obowiązki duszpasterskie, łącznie z głoszeniem kazań w niedzielę i pełnieniem posługi w sakramencie pokuty i pojednania. Zajęcia te wypełniały czas do tego stopnia, że mniej zwiedzałem, ale za to znacznie więcej czasu poświęcałem na osobiste rozmowy z parafianami, co dawało doskonałą okazję praktycznego ćwiczenia języka".

FROM THE HISTORY OF THE KILACZYCKI FOUNDATION POLISH CATHOLIC UNIVERSITY ASSOCIATION VERITAS

Somebody can ask for reason of writing in Poland about a Foundation, which has begun in London? The reason is contained in the aim of the Foundation. The Kilaczycki Foundation has been aiming from the very beginning to help Polish students in their studies for priesthood in Poland and abroad as well to promote the advancement in higher education for those priests that specialise in various fields at different universities in particular in the area of English language.

This Foundation has not been known widely in Poland. However, from the perspective of time it seems to deserve of presentation the results of its twenty years of activities. It could be said that this certain silence around the activities of the foundation was in accord with the original intention of its founder. Monsignor Henry Posłuszny says: „our intention was that it should not be talked on the theme of the foundation wherever, just for the sake of publicity. History should evaluate it on the basis and strength of its attainments". Here, in this place arise few questions regarding the Foundation: 1) How it come to its existence? 2) What could be said about its achievements from the perspectives of twenty years? To the first question we will attempt to answer on the basis of Monsignor's Posłuszny testimony, however, to the second – we will take advantage of the documents of his private archives.

Documentary material collected by Father Henry Posłuszny is very extensive. It is consisted of: 1) Applications of priests seeking grants for lessons in English Language schools, mainly in London; 2) Bishops' letters of recommendation and

support for their diocesan priests and similar documents from religious orders superiors for their priests; 3) Copies of Father Henry Połuszny's answer letters to priests seeking grants for lessons of English language; 4) Written thanksgiving letters from priests participating in English language lessons; 5) Very interesting source of information for learning about the insight, procedures and the whole mechanism of the organisation, operation and work related to the running of the summer lessons are records books in which Father Henry Posłuszny in hand writing in English language summed up the language lessons. There are in them the names of each of the diocesan and religious orders priests, there are also the names of their dioceses and religious orders communities, as well as the costs of the lessons; 6) There are also copies of certificates, telling about the language schools, their standards of teaching and marks showing the standards with which each student completed his lessons; 7) There are also documents showing all the expenses regarding each year; 8) On the basis of the information given by Father Henry Posłuszny and some of the students priests participating in the lessons of English language it is possible to revive the picture of the organisation and of what has been taking place in Father Henry Posłuszny's house („Vistula"), which always serves as a base, refuge and home for all priests and lay students, because apart priests there are every summer some lay students.

It seems to be clear, from the above, that such a huge wealth of documenting source-material could serve as a source base for writing much bigger diploma work than this. However, the task of this article is to show synthetically how much the Foundation has been able to realise its set up program. The author of this article is aware of this that it is going to be only an attempt to present it that can be read out in the source-material, because that what had happened in the personal dimension of the grants participants we are not able to, neither to manifest nor evaluate.

Father Henry Posłuszny says: „In 1981 I gave a spiritual retreat in London for the members of Polish Catholic University Association Veritas. Amongst other things I was speaking on, I was reflecting on the lay peoples' responsibility for the vocation and education to priesthood. One of the given talks I dedicated to the financial matters. After retreat ended, I was approached by a lady, who said that the retreat had solved her one problem and helped her to undertake very important decision. She said that quite long time she has been praying for some kind of a sign that could show her the purpose for which she ought to dedicate some quantity of money. Following meetings resulted in the realisation of the idea, which was always in my mind, of setting up foundation supporting the education of Polish priests in Poland and abroad. The Foundation was set up in the year 1981 receiving the name of the first beneficiary. In this deed desire of my life found its own real dimension".

The Kilaczycki Foundation, Polish Catholic University Association Veritas was constituted according to English law of the Charity Commission act for England and Wales from the year 1966 giving rights to set up beneficent foundations. Charitable character of the Foundations causes that all money used for charitable purposes are free from taxes. In the time of its twenty years of activities the trustees allocated 428 grants: 407 were given to diocesan priests and 21 to priests from various religious orders. It is right to say here that some of priests participated more

than once in the English Language courses; the students priests practised their English in the context of pastoral work in English parish communities.

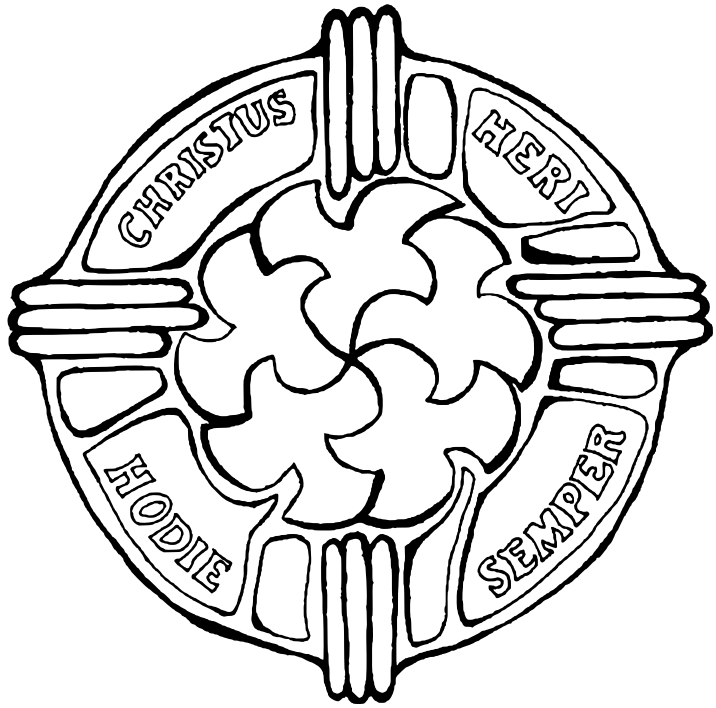
Father Henry Posłuszny has been living in England since 1965. Good knowledge of language, culture, environment and good relationship with that environment increased positively the possibilities of faster and better learning of the language. The students live and work most of the time in English speaking environment. The priests are always accommodated in English presbyteries where they must communicate in English, celebrate Holy Mass in English, try to give short homilies in English and take part, using English, in all other domestic and liturgical activities. They also have opportunity to observe and experience the life of the Catholic Church in England and the everyday life of the people in the parish and elsewhere. Hence, English priests, due to wonderful personal relationship with Father Henry Posłuszny and trust that English priests developed between themselves and Polish priests, they have been opening their priestly homes wholeheartedly. Only those priests for whom was sometimes impossible to find accommodation in English environment were accommodated in private home of Father Henry Posłuszny, known as „Vistula". Every day, usually at seven in the evening all students gather for supper. The time for supper in Vistula, has been known, not only, as time for eating, but time of being together in joyful Polish, and priestly atmosphere; full of laughter and serious discussions. It could be said „Polish evenings" at the river Themes.

Each participant of English language lessons arrives at the house of Father Henry Posłuszny – „Vistula", situated in the London Borough of Redbridge, South Woodford. Every year, first of all, priests arrive at Monsignor Henry Posłuszny's home where they are welcomed, warmly and hospitably. During the time of encounter and refreshments, accommodations are usually allocated to each priest and all necessary information are given and explained about the places of their living, and the language schools they usually attend. After that, Father Henry Posłuszny usually drives them to English presbyteries where they meet the parish priests who welcome them and accommodate them. Hence, the presbyteries become their homes for the duration of the course in English language.

Priests testimonies reveal the significance of language lessons in the country of the language being learnt. In their letters may be read out the following, quite frequently: „First year of experience in England led me into the spirit of the language, culture, liturgy and that helped me so much to learn the language faster. I appreciated its importance when I have had the opportunity to go again to England and learn the language in a more practical way in the context of pastoral work in English Parish". Each summer about twenty Polish priests have been selected for supply work in English Catholic Parishes, mainly in Brentwood Diocese. Most of them, have been on their own in the parishes, with the responsibility of celebrating Holy Masses during the week and on Sunday and all other work as parish work requires. Needless to say that, everything ought to be done in English language.

For the record, it is appropriate to mention two schools that have been doing great service, so far, to Polish priests in relation to teaching them English language: Francis King School of English and Mayfair School of English.

Translated by Henry Posłuszny


CHRISTUS
HERI
HODIE
SEMPER

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. JANUSZ BORUCKI

FORMA PRAWNA ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE OBOWIĄZUJĄCYCH PRZEPISÓW PRAWA KANONICZNEGO

Z prawa naturalnego nie jest wymagana zewnętrzna forma wyrażenia zgody małżeńskiej. Prawo pozytywne jednak, biorąc pod uwagę społeczny charakter małżeństwa, przepisuje określoną formę małżeństwa. Małżeństwo jako umowa dla swej ważności musi być zawarte zgodnie z niezbędnymi formalnościami. Przepisane przez prawo, stanowią one formę prawną zawarcia umowy małżeńskiej, różniącą się od formy liturgicznej. Przez formę prawną zawarcia małżeństwa rozumiemy więc ogół przepisów prawa kanonicznego, których zachowanie jest konieczne przy wyrażaniu zgody małżeńskiej. Podczas gdy forma liturgiczna wymagana jest tylko do godności zawarcia związku małżeńskiego, to forma prawna konieczna jest do jego ważności. Omówieniu zagadnienia formy prawnej zawarcia małżeństwa *Kodeks prawa kanonicznego* poświęca 17 kanonów (1108-1123).

1. Rys historyczny zagadnienia

Już w pierwszych wiekach Kościoła wymagano, by małżeństwo było zawierane za wiedzą i zgodą władzy duchownej. Z zawarciem małżeństwa „wobec Kościoła" łączyło się kapłańskie błogosławieństwo, oznaczone modlitwy, a nawet Msza święta. Od IX w. liczne synody nakazywały zawieranie małżeństw publicznie, z obrzędem liturgicznym. Jednakże małżeństwo zawarte przez wyrażenie zgody bez udziału Kościoła (*matrimonia clandestina*) uważano za ważne, także po nakazaniu przez Sobór Laterański IV (1215 r.) głoszenia zapowiedzi. Sobór Trydencki (1545-1563) postanowił, iż tylko te małżeństwa są ważne, które zostały zawarte wobec własnego proboszcza i dwóch świadków (dekret *Tametsi*).

Nie wszędzie jednak dekret ten ogłoszono, a zdarzało się, że utracił moc prawną na skutek przeciwnego zwyczaju.[1] Były więc terytoria, na których istniał obowiązek

zachowywania trydenckiej formy zawarcia małżeństwa, i terytoria, na których panowała dowolność formy. Z biegiem czasu trudno było stwierdzić, gdzie dekret został ogłoszony. Ponadto, następstwem dekretu było to, że na terytoriach trydenckich wszystkie małżeństwa czysto protestanckie były nieważne i tak samo małżeństwa mieszane, które nie zostały zawarte według formy trydenckiej. Trudnościom tym próbowano zaradzić. Papież Benedykt XIV w 1741 r. w tzw. *Deklaracji benedyktyńskiej* dla Holandii i Belgii wydał postanowienie, że małżeństwa niekatolickie i mieszane mogły być ważnie zawarte także bez zachowania formy trydenckiej. To postanowienie zostało następnie rozciągnięte także na inne ziemie. W XVIII i XIX w. dotarło również na tereny Niemiec.[2] Ocena ważności małżeństwa w Niemczech stała się bardzo trudna, dlatego niemieccy biskupi uprosili jednolitą regulację dla terenów Rzeszy Niemieckiej. Wydał ją Pius X w konstytucji *Provida* w 1906 r. Od tej pory obowiązkowi formy podlegały tylko małżeństwa czysto katolickie. Wszystkie małżeństwa niekatolickie oraz mieszane, wcześniej zawarte, zostały uważnione, a więc uzdrowione w zawiązku, o ile nie istniała żadna przeszkoda kanoniczna. Uprawnienia do asystowania przy zawieraniu związku małżeńskiego nadal należały do proboszcza miejsca zamieszkania pary małżeńskiej.

W 1907 r. na nowo uporządkowano prawo zawierania małżeństw w Kościele łacińskim przez dekret *Ne temere*. Dekret ten przyniósł nowelizację niektórych postanowień:

1) Władza asystowania nie należy już tylko do proboszcza miejsca zamieszkania narzeczonych, lecz każdy proboszcz asystuje ważnie na swoim terytorium, także gdy małżeństwo zawierają pary obce.

2) Proboszcz musi zostać poproszony do asystowania i musi narzeczonych przyjąć i przesłuchać. Przez to zostały wyłączone małżeństwa tajne.

3) Obowiązującym przepisem formy zostali związani wszyscy katolicy, a więc pary czysto katolickie i mieszane. Wolne od formy były tylko pary czysto niekatolickie.

4) Za katolika w sensie dekretu *Ne temere* był uważany każdy, kto kiedykolwiek należał do Kościoła katolickiego.

Najważniejsze postanowienia tego dekretu zostały zawarte w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 r. Tenże kodeks zaprowadził dla małżeństw czysto katolickich i mieszanych tę samą formę zawarcia małżeństwa.[3] Kodeks z 1983 r. podtrzymał co do istoty przepisy poprzedniego zbioru.

2. Obowiązek zachowania formy kanonicznej

Na podstawie normy zawartej w kan. 11, ustawom czysto kościelnym podlegają ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, którzy posiadają wystarczające używanie rozumu oraz – jeśli ustawa czego innego wyraźnie nie zastrzega – ukończyły siódmy rok życia. Stąd też ci, którzy należą do Kościoła katolickiego, a pragną zawrzeć związek małżeński, muszą podporządkować się przepisom zawartym w *Kodeksie prawa kanonicznego*.

2.1. Normy aktualnie obowiązujące

Kodeks z 1917 r. zobowiązał do kanonicznej formy zawarcia małżeństwa wszystkich ochrzczonych w Kościele katolickim i nawróconych doń z herezji lub schizmy, choćby później odeszli od Kościoła katolickiego. Kodeks z 1983 r. przynosi zasadniczą zmianę w tym względzie, stanowiąc, że forma prawna, wyżej określona, powinna być zachowana, jeśli przynajmniej jedna ze stron zawierających małżeństwo została ochrzczona w Kościele katolickim lub została do niego przyjęta i nie odstąpiła od niego formalnym aktem, z zachowaniem przepisów kan. 1127 § 2 (kan. 1117).

Motywem zmiany przepisu były niewątpliwie względy ekumeniczne. Do formy kanonicznej nie są już więc zobowiązani ci, którzy – choć ochrzczeni w Kościele katolickim lub powróceni doń – nie pozostają w nim aktualnie. Odstąpienie od Kościoła katolickiego formalnym aktem oznacza ujawnienie tego kroku w jakikolwiek sposób na zewnątrz, np. urzędową deklaracją słowną, pismem lub czynem. Wewnętrzne odstąpienie od Kościoła katolickiego nie sprowadza skutków, o których mowa, nie zwalnia więc od obowiązku zachowania formy kanonicznej zawarcia małżeństwa.

Przyjęcie do Kościoła katolickiego to formalne przyłączenie się do tegoż Kościoła kogoś, kto przedtem należał do jednej ze wspólnot braci odłączonych.[4]

2.2. Zobowiązani do zachowania formy kanonicznej

Ci, którzy pragną zawrzeć związek małżeński w Kościele katolickim, muszą spełnić zalecenia związane z zachowaniem formy kanonicznej. Podlegają jej ci, którzy przyjęli sakrament chrztu. Za ochrzczonego w Kościele katolickim uważa się każdego, kto faktycznie, bez względu na okoliczności, został ochrzczony w Kościele katolickim. A więc ochrzczonym w Kościele katolickim jest każdy, kto mając używanie rozumu prosił o chrzest z intencją włączenia się do wspólnoty Kościoła katolickiego. Jest nim również ten, kto jako dziecko z woli swoich rodziców lub prawnych opiekunów został ochrzczony przez szafarza katolickiego albo niekatolickiego (np. w niebezpieczeństwie śmierci, jednakże wolą katolickich rodziców lub opiekunów było, aby dziecko należało do Kościoła katolickiego).

Za przyjętą do Kościoła katolickiego uważa się osobę, która będąc ważnie ochrzczona poza Kościołem katolickim, publicznie złożyła wyznanie wiary i została dopuszczona do sakramentów w Kościele katolickim. Samo zewnętrzne sprzyjanie Kościołowi katolickiemu i wewnętrzna z nim łączność, a także samo uczęszczanie na nabożeństwa katolickie nie wystarcza.

Nawrócenie rodziców oznacza jednocześnie nawrócenie ich małoletnich dzieci, jeśli zostały wychowane w religii katolickiej.[5]

Gdyby w konkretnym przypadku zawierania małżeństwa zachodziła wątpliwość, czy chrzest jednej ze stron został ważnie udzielony, a nie można było tego sprawdzić w sposób pewny lub powtórzyć warunkowo chrztu, wówczas należy postępować w myśl przepisu, według którego – jeśli podczas zawierania małżeństwa strona była powszechnie uważana za ochrzczoną albo jej chrzest był wątpliwy, należy domniemywać ważność małżeństwa, dopóki w sposób pewny nie udowodni się, że jedna strona była ochrzczona, druga zaś nie była ochrzczona (kan. 1086 § 3). Małżeństwo cieszy się przychylnością prawa, dlatego w wątpliwości należy uważać je za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego (kan. 1060).

2.3. Problem zachowania formy kanonicznej przy zawieraniu małżeństw mieszanych

Mówiąc o małżeństwach mieszanych mamy na uwadze takie, które jest zawierane przez dwie osoby ochrzczone, z których jedna była ochrzczona w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta i formalnym aktem od niego się nie odłączyła, druga zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim. Zawieranie takich małżeństw bez wyraźnego zezwolenia kompetentnej władzy jest zabronione (kan. 1124).

Małżeństwo mieszane powinno być zawierane według formy kanonicznej, a więc w myśl przepisu mówiącego, że tylko te małżeństwa są ważne, które zostają zawarte wobec asystującego miejscowego ordynariusza albo proboszcza, wobec kapłana lub diakona delegowanego przez jednego z nich, a także wobec dwóch świadków (kan. 1108 § 1).

Mówiąc o problemie formy kanonicznej, bierze się pod uwagę małżeństwa mieszane w szerszym tego słowa znaczeniu, a więc także małżeństwo strony katolickiej z osobą nie ochrzczoną i tzw. niegodną. Sprawa ta jest niezwykle trudna głównie z racji różnorodnych reperkusji w praktyce życia chrześcijańskiego.[6]

Sprawa małżeństw katolików z braćmi odłączonymi została związana z szerszą problematyką, mianowicie z ekumenizmem. Stąd też stała się aktualna w pracach Soboru Watykańskiego II; jednym z głównych jego zadań było poszukiwanie dróg do nawiązania łączności z tymi chrześcijanami, którzy nie posiadają pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim.

Podjęcie jednak konkretnych decyzji w tej materii nie jest łatwe, trudność ma swoje źródło przede wszystkim w tym, że w przypadku małżeństw mieszanych wchodzi w grę prawo Boże, od którego władza kościelna nie może dyspensować. Prawo to nakłada na stronę katolicką zobowiązania w zakre-

sie zachowania własnej wiary i zabezpieczenia dobra wiary potomstwa. Ponieważ w związku z zawarciem małżeństwa mieszanego powstaje w tej dziedzinie realne niebezpieczeństwo, stąd konieczność zabezpieczenia się przed tym niebezpieczeństwem. W związku z tym głównym zadaniem prawodawcy jest wytyczenie granic wymagań płynących z prawa Bożego i wskazanie skutecznych środków ochrony tego prawa przed ewentualnymi niebezpieczeństwami.[7]

Dyskusje soborowe, a zwłaszcza nauka Vaticanum II przyniosły naświetlenie tego zagadnienia. Podkreślono, że nie należy z takim samym naciskiem akcentować konieczności zachowania prawa Bożego w odniesieniu do dobra wiary strony katolickiej, jak w odniesieniu do przyszłego potomstwa. W pierwszym bowiem wypadku sprawa jest jasna i zdaję się nie podlegać dyskusji: mianowicie każdy dorosły człowiek ma prawdziwy i podstawowy obowiązek zachowania wiary, a tym samym usunięcia tego wszystkiego, co mogłoby stanowić dla niej realne zagrożenie. Jest to obowiązek indywidualny, spoczywający na określonej osobie.

Inaczej wygląda sprawa w drugim przypadku, gdy mianowicie bierze się pod uwagę przyszłe potomstwo zrodzone z małżeństwa mieszanego. Zachodzi tutaj konieczność wzięcia pod uwagę prawa strony niekatolickiej. Jest zrozumiałe, że także w odniesieniu do potomstwa należy mówić o poważnym obowiązku starania się o chrzest i katolickie wychowanie potomstwa. Obowiązek ten z zasady istnieje, ale podlega pewnym modyfikacjom, czy ograniczeniom w określonych warunkach. To zaś ograniczenie opiera się na prawie strony niekatolickiej, która na tym odcinku ma również jakiś obowiązek wypełniania nakazów własnego sumienia.[8]

Reasumując należy zaznaczyć, że różnica wyznania nie stanowi nieprzekraczalnej przeszkody do zawarcia małżeństwa. Nie można jednak nie dostrzegać trudności związanych z małżeństwami mieszanymi. Wynikają one z faktu, że podział chrześcijan nie został jeszcze przezwyciężony. Małżonkowie mogą odczuwać dramat rozbicia między chrześcijanami we własnej rodzinie. Ponieważ małżeństwa mieszane narażają małżonków na niebezpieczeństwo oziębłości religijnej i podziału rodziny, stanowią zagrożenie nie tylko dla pełnej harmonii duchowej małżonków, ale i dla wspólnoty życia małżeńskiego oraz wychowania potomstwa.[9] Z powodu takich to przyczyn Kościół odradza zawieranie małżeństw mieszanych, gdyż pragnie, aby katolicy osiągnęli w małżeństwie doskonałą harmonię duchową oraz pełną wspólnotę życia. Pomimo tych trudności Kościół jest świadomy tego, że każdy człowiek posiada naturalne prawo zawierania małżeństwa i wydania na świat potomstwa, dlatego też zezwala na takie małżeństwa, pod warunkiem jednak, że istnieją gwarancje, które oddalają od strony katolickiej niebezpieczeństwo upadku duchowego.[10]

Konferencja Episkopatu Polski opracowała i ogłosiła w 1971 r. dokument *Wskazania Episkopatu Polski w sprawie motu proprio Matrimonia mixta*, który stał się prawem obowiązującym na terenie Polski. Nowy *Ko-*

deks prawa kanonicznego polecił dostosować przepisy ogólne do lokalnych warunków. Z tej racji w polskich warunkach należy w dalszym w ciągu mieć na uwadze wspomniane wyżej *Wskazania Episkopatu Polski,* które zawierają w sobie i jednocześnie aplikują do miejscowych warunków zasady zawarte w motu proprio *Matrimonia mixta.*[11]

2.3.1. Małżeństwo katolików z braćmi odłączonymi Kościołów wschodnich

W przypadku małżeństw katolików z braćmi odłączonych kościołów wschodnich forma kanoniczna do zawarcia małżeństwa wymagana jest tylko do godziwości. Do ważności natomiast niezbędny jest udział świętego szafarza, z zachowaniem innych wymogów prawa (kan. 1127 § 1). W Kościele wschodnim udział świętego szafarza i błogosławieństwo kapłańskie jest istotnym elementem zwyczajnej formy małżeństwa religijnego, bez względu na to, czy szafarzem jest duchowny katolicki (biskup, kapłan, diakon) czy prawosławny, czy małżeństwo zostanie pobłogosławione w Kościele katolickim czy w Cerkwi prawosławnej. Kodeks wymaga także „zachowania innych wymogów prawa" (kan. 1127 § 1), takich jak: wolność od przeszkód małżeńskich, stan wolny, pytanie o zgodę małżeńską, przyjęcie jej w imieniu Kościoła itp.[12]

Ta odmienna regulacja prawna dotycząca niekatolików obrządku wschodniego jest uzasadniona zgodnością w wierze i pojmowaniem sakramentalności małżeństwa w Kościele katolickim i niekatolickich Kościołach wschodnich, a zarazem brakiem pełnej jedności między nimi. Dlatego tylko do godziwości małżeństwa katolika z osobą wyznania prawosławnego wymagana jest dyspensa od formy kanonicznej. Udziela jej ordynariusz miejsca strony katolickiej. Wyjątkowy przepis prawny z kan. 1127 § 1 dotyczy jedynie formy zawarcia małżeństwa. Pozostałe warunki ważności z kan. 1108 obowiązują w pełni. W dziedzinie istotnych wymogów do ważności małżeńskiego konsensu obowiązują wyłącznie przepisy zawarte w *Kodeksie prawa kanonicznego.*[13]

Kodeks kanonów Kościołów wschodnich – odnośnie do zawierania małżeństw mieszanych – zawiera analogiczne dyspozycje prawne. Dodaje, iż jeżeli strona katolicka z jakiegoś Kościoła wschodniego zawiera małżeństwo ze stroną przynależną do Kościoła wschodniego niekatolickiego, forma kanoniczna wymagana jest tylko do godziwości, natomiast błogosławieństwa kapłana – do ważności, z zachowaniem innych wymogów prawa (kan. 834 § 2).

Odstępstwo od surowej dyscypliny na rzecz ważności małżeństwa mieszanego, zawieranego wobec niekatolickiego duchownego obrządku wschodniego, przyniósł najpierw Sobór Watykański II, który małżeństwa mieszane katolików wschodnich, zawierane wobec ministra strony niekatolickiej, uznał

za ważne.[14] Z kolei dekret *Crescens matrimoniarum* Kongregacji Kościołów Wschodnich z dnia 22 lutego 1967 r. uznał za ważne małżeństwa katolików obrządku łacińskiego zawierane w podobnej sytuacji, domagającej się formy kanonicznej tylko do godziwego zawarcia małżeństwa.

Warto zwrócić uwagę, że Sobór użył w tekście oryginalnym słowa „świętego ministra" (*ministri sacri*). Słowo użyte przez Sobór oznacza duchownego posiadającego święcenia, czyli od diakona wzwyż. Uwzględniając zwyczaje Kościołów wschodnich, szczególnie niektórych prawosławnych, rzecz to nie jest obojętna, albowiem chodzi o ważność małżeństwa zawieranego wobec diakona. Obecnie również *Kodeks prawa kanonicznego* upoważnia diakona do asystowania przy zawieraniu małżeństw, pod warunkiem posiadania ważnej delegacji (kan. 1108 § 1).

2.3.2. Pozostałe małżeństwa mieszane

Określając przepisy odnoszące się do pozostałych małżeństw mieszanych, w październiku 1967 r. na Synodzie Biskupów postanowiono, że forma małżeńska pozostaje wymogiem do ich ważności. Wymóg ten zawarty został w motu proprio *Matrimonia mixta* w numerze 8 oraz w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 r. w kan. 1127 § 1 łącznie z kan. 1117 i 1129. Dotyczy to małżeństw mieszanych katolików z chrześcijanami wyznań niekatolickich i z wyznawcami innych religii oraz z „bezwyznaniowymi".[15]

Nawet w przypadku dyspensy od formy kanonicznej, o której mówi kan. 1127 § 2, małżeństwo mieszane nie może być zawarte własną powagą narzeczonych i potajemnie. Jeśli zachowanie formy kanonicznej przy zawieraniu małżeństwa mieszanego jest niemożliwe, Konferencja Episkopatu Polski preferuje zawarcie tego małżeństwa we wspólnocie religijnej strony niekatolickiej. W ten sposób daje się wyraz postawie ekumenicznej Kościoła katolickiego, szacunku dla innych wspólnot religijnych, a także podkreśla się, że małżeństwo jest instytucją prawa Bożego i dlatego nie może być pozbawione obrzędów o charakterze religijnym.

Wszelkie praktyki stosowania podwójnej formy zawarcia umowy małżeńskiej są przez prawodawcę dezaprobowane. Ani przed zawarciem małżeństwa mieszanego według formy kanonicznej, ani po jego kanonicznym zawarciu nie może odbyć się ślub według religijnego obrzędu społeczności niekatolickiej w celu wyrażenia lub odnowienia zgody małżeńskiej.[16] Prawo nie zezwala także na równoczesne sprawowanie obrzędów małżeństwa przez katolickiego świadka kwalifikowanego i ministra niekatolickiego, podczas których jeden i drugi pyta strony o zgodę małżeńską (kan. 1127 § 3).

Zakaz ten dotyczy w pierwszym rzędzie praktyki stosowania innej religijnej formy zawarcia związku małżeńskiego, bądź przed kanonicznym jego zawarciem, bądź też po kanonicznym jego zawarciu. Zakazem zostały ob-

jęte te wszystkie inne rodzaje form religijnych, które przewidują wyrażenie lub odnowienie już wyrażonej zgody małżeńskiej. Tak więc strona katolicka i niekatolicka nie mogą – przed lub po zawarciu małżeństwa w formie kanonicznej – udać się na przykład do duchownego strony niekatolickiej celem wyrażenia lub ponowienia konsensu małżeńskiego. Zakaz, o którym mowa, nie zawiera jednak sankcji nieważności formy kanonicznej, w której związek już został zawarty lub będzie zawarty po ceremonii religijnej we wspólnocie niekatolickiej.

Poza tym, zakazem został objęty obrzęd religijny zawierania małżeństwa, w którym uczestniczą aktywnie dwaj duchowni – katolicki i niekatolicki – stosując przy tym własny obrzęd i przyjmując konsens małżeński. W przypadku niezachowania tego zakazu, konsekwencje nie powodują nieważności zawartego małżeństwa, byleby była zachowana forma kanoniczna.[17]

Wskazania Episkopatu Polski w sprawie motu proprio Matrimonia mixta zawierają następującą treść: „Ponieważ równoczesne sprawowanie obrzędów małżeńskich przez kapłana i ministra niekatolickiego jest zabronione, ordynariusz może zezwolić, jeśli to w miejscowej opinii publicznej będzie życzliwie przyjęte, na określony udział ministra niekatolickiego, którego funkcje jednak nie mogą wykraczać poza czytanie Pisma Świętego i złożenie życzeń".[18]

Natomiast *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* z 5 września 1986 r. odnosi się do omawianego zagadnienia w sposób następujący: „Po uzyskaniu odpowiednich dyspens i zezwoleń, małżeństwo mieszane powinno zostać zawarte według odpowiednio dobranej formy mieszczącej się w odnowionym obrzędzie zawierania małżeństwa. Zabronione jest jednak zawieranie małżeństwa przed kapłanem lub diakonem i ministrem niekatolickim w ten sposób, że każdy wykonuje swój obrzęd. Nie zezwala się, by przed lub po katolickim obrzędzie miał miejsce inny obrzęd religijny dla wyrażenia lub odnowienia zgody małżeńskiej".[19]

3. Przyczyny, okoliczności oraz osoby uprawnione do dyspensowania od formy kanonicznej zawarcia małżeństwa

Przedstawiona wyżej forma zawierania małżeństwa odnosi się do warunków zwykłych, stąd i jej nazwa: forma zwyczajna. Zdarzają się jednak sytuacje wyjątkowe, które nie pozwalają zachować formy zwyczajnej. Biorąc to pod uwagę, prawodawca, który ma na względzie dobro wiernych pragnących w takich sytuacjach zawrzeć związek małżeński, stosuje obok formy zwyczajnej także formę nadzwyczajną.[20] Polega ona na możliwości zawarcia małżeństwa jedynie wobec dwóch świadków, czyli w sposób, który może być w zakresie zewnętrznym udowodniony i w każdej chwili sprawdzony.

Jeśli chodzi o kwalifikację świadków, którzy w takiej nadzwyczajnej okoliczności mieliby być obecni przy zawieraniu małżeństwa, prawo bliżej tego nie określa. Dlatego wystarczą tutaj naturalne przymioty świadków, sprawiające, że są oni zdolni do oceny

wartości dokonywanego aktu na podstawie tego, co widzą i słyszą, a następnie mogą odpowiedzialnie świadczyć o zawarciu takiego małżeństwa. Takie rozeznanie oceniające istnieje po uzyskaniu dojrzałości.[21]

Zastosowanie takiej formy ma odniesienie tylko do przypadków koniecznych. W takich to przypadkach istnieje zobowiązanie do uzyskania dyspensy od kanonicznej formy zawarcia małżeństwa. Wypada jednak zauważyć, że prawodawca kodeksowy sankcjonuje określone wyjątki w stosunku do zasady kan. 1108 § 1 i 1116 § 1 od obowiązywalności – do ważności – tejże formy.

Pierwszy wyjątek opiera się na wskazaniach kan. 144 § 1-2, który zawiera zasadę *Ecclesia suplet*, w przypadku błędu powszechnego, faktycznego czy prawnego oraz wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej, prawnej lub faktycznej. Ten przepis został wyraźnie odniesiony w kan. 144 § 2 do principium kan. 1111 § 1 o możliwości delegowania władzy asystowania przy zawieraniu małżeństw tak kapłanowi jak i diakonowi. W przypadku braku wymaganej delegacji od ordynariusza lub proboszcza co do ważności Kościół uzupełnia gdy zachodzi sytuacja wspomnianego błędu lub wątpliwości.

Drugi wyjątek odnosi się do przepisu kan. 1112 § 1, który przewiduje możliwość udzielenia delegacji błogosławienia związków małżeńskich osobom świeckim jako świadkom kwalifikowanym. Takiej delegacji może udzielić biskup diecezjalny, jeśli uzyska na to zezwolenie Stolicy Apostolskiej, po wyrażeniu pozytywnej opinii przez zainteresowaną Konferencję Episkopatu. Dotyczy to oczywiście terenów, gdzie brak kapłanów i diakonów.

Kolejnym wyjątkiem jest przepis kan. 1127 § 1 stwierdzający, że w przypadku zawierania małżeństwa strony katolickiej ze stroną niekatolicką obrządku wschodniego, forma kanoniczna wymagana jest tylko do godziwości, do ważności zaś konieczny jest udział świętego szafarza.[22]

Ponieważ forma zawarcia małżeństwa dotyczy tak doniosłej dziedziny życia, jaką jest umowa małżeńska, to dyspensowanie od niej należy uznać za coś wyjątkowego. Poniżej zostaną przedstawione przypadki, w których dyspensowanie od formy kanonicznej jest możliwe.

3.1. Zawarcie małżeństwa w niebezpieczeństwie śmierci

Pierwszą sytuacją, w której można uzyskać dyspensę od zwyczajnej formy kanonicznej zawarcia związku małżeńskiego, jest niemożliwość dotarcia do świadka kwalifikowanego bez poważnej niedogodności, a istnieje niebezpieczeństwo śmierci. Niebezpieczeństwo śmierci oznacza zaś rzeczywiste i poważne prawdopodobieństwo utraty życia. Wystarczy, że to niebezpieczeństwo grozi jednej ze stron. Może ono pochodzić bądź z przyczyny wewnętrz-

nej (np. choroby), bądź zewnętrznej (np: wypadku samochodowego, poważnej awarii w czasie podróży lotniczej lub morskiej, powodzi, trzęsienia ziemi, wyroku śmierci, niebezpiecznej operacji, epidemii, działań wojennych). Nie jest ważne, dlaczego zainteresowane osoby akurat w takiej chwili decydują się na małżeństwo, czy jest to wyraz szczerego oddania, czy też chodzi im o uspokojenie sumienia.[23]

W grożącym niebezpieczeństwie śmierci ordynariusz miejsca może swoich podwładnych, gdziekolwiek przebywających, oraz wszystkich pozostających na własnym jego terytorium dyspensować zarówno od formy obowiązującej przy zawarciu małżeństwa, jak od wszystkich i poszczególnych przeszkód z prawa kościelnego, czy to publicznych czy tajnych, z wyjątkiem przeszkód wypływających ze święceń prezbiteratu (kan. 1079 § 1). W tych samych okolicznościach władza dyspensowania od formy kanonicznej zawarcia małżeństwa przysługuje także proboszczowi, kapłanowi i diakonowi delegowanemu do asystowania przy zawieraniu umowy małżeńskiej oraz kapłanowi i diakonowi obecnemu podczas zawierania małżeństwa w formie nadzwyczajnej. Wymienione wyżej kategorie osób, poza ordynariuszem, wówczas tylko posiadają władzę dyspensowania, gdy nie ma możliwości odniesienia się do miejscowego ordynariusza (kan. 1079 § 2). Jako niemożliwość odniesienia się do ordynariusza miejsca rozumie się sytuację, gdy można to uczynić jedynie za pomocą telefonu lub telegrafu (kan. 1079 § 4). Konsekwentnie więc należy uznać, że możliwość zwrócenia się do ordynariusza miejsca zachodzi wtedy, gdy można się doń zwrócić poprzez korespondencję.[24] Proboszcz, albo kapłan lub diakon, którzy udzielają dyspensy, zobowiązani są do natychmiastowego powiadomienia o tym ordynariusza miejsca. Poza tym dyspensa taka powinna być odnotowana w księdze zaślubionych (kan. 1081).

3.2. Nieobecność uprawnionych do asystowania

Kolejną sytuacją, w której można zastosować formę nadzwyczajną, jest brak świadka urzędowego do asystowania przy zawieraniu umowy małżeńskiej. Zachodzi ona wówczas, gdy świadek ów jest nieobecny w sensie fizycznym lub moralnym i przewiduje się, że taki stan rzeczy będzie trwał przez miesiąc. Prawodawca ma tu na myśli przypadki poza niebezpieczeństwem śmierci.[25]

W przypadku tym nie wystarcza aktualny brak urzędowego świadka, lecz trzeba ponadto moralnej pewności, że nie będzie go można ani wezwać, ani udać się do niego przez miesiąc czasu. Pewność taką uzyskuje się na podstawie notorycznego faktu lub też w oparciu o przeprowadzone dochodze-

nie, oparte z reguły na oświadczeniu świadków. Miesiąc przewidywanej nieobecności świadka kwalifikowanego musi być pełny i ciągły. Należy go liczyć od chwili, gdy wszystko jest przygotowane do ślubu, a brak jedynie świadka urzędowego.[26]

Małżeństwo zawarte według formy nadzwyczajnej nie wymaga później żadnych uzupełnień ze strony świadka kwalifikowanego, nawet gdyby on nieprzewidywalnie zjawił się przed upływem miesiąca.[27]

Do ważności umowy małżeńskiej w przypadku zastosowania formy nadzwyczajnej wystarcza obecność dwóch świadków zwykłych. Zdaniem niektórych autorów, gdyby w nadzwyczajnym wypadku również obecność świadków zwykłych była niemożliwa, małżeństwo byłoby ważne, ponieważ prawo naturalne musi mieć pierwszeństwo przed prawem pozytywnym.[28] Dlatego też, gdy nie można zachować nawet nadzwyczajnej formy zawarcia małżeństwa, strony mogą wyrazić zgodę na zawarcie małżeństwa bez udziału świadków, bez żadnej formy prawnej, z tym jednak, że ta zgoda będzie odpowiadała wszystkim warunkom rzeczywistej zgody małżeńskiej.[29]

Prawodawca dalej zaleca, aby w przypadku nieobecności świadka kwalifikowanego, gdyby był osiągalny inny kapłan lub diakon, który mógłby być obecny, powinien być poproszony i razem ze świadkami być przy zawieraniu małżeństwa, z zachowaniem zasady ważności małżeństwa wobec samych świadków (kan. 1116 § 2).

Chodzi zatem o zwrócenie się do jakiegokolwiek kapłana lub diakona, niekompetentnego do asystowania małżeństwa. Obecność takiego kapłana czy diakona nic nie wnosi do aktu prawnego umowy małżeńskiej, który i tak będzie ważny. Chodzi przede wszystkim o obecność kogoś, kto posiada władzę dyspensowania od przeszkód małżeńskich. Niejednokrotnie może zdarzyć się, iż nupturienci zawierający umowę małżeńską w formie nadzwyczajnej mogą wymagać dyspensy od przeszkód małżeńskich. Innym motywem jest usunięcie nupturientom ewentualnych wątpliwości mogących budzić się w tak osobliwej sytuacji.

Obecny przy zawieraniu małżeństwa kapłan lub diakon powinien pytać strony o zgodę i przyjąć ją do wiadomości oraz udzielić im błogosławieństwa, mimo że nie jest to potrzebne do ważności małżeństwa. Chodzi o to, by nupturienci mieli świadomość, że zawierają małżeństwo w obliczu Kościoła.[30]

3.3. Małżeństwa mieszane

W małżeństwach mieszanych jedną ze stron jest strona katolicka, druga zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim. Strona katolicka ze względu na przynależność

do Kościoła jest zobowiązana do zachowania formy kanonicznej przy zawieraniu związku małżeńskiego. Istnieją jednak sytuacje, w których prawodawca przewiduje możliwość uzyskania dyspensy od takiej formy. Dyspozycje odnoszące się do możliwości dyspensowania od formy zawarcia małżeństwa w przypadku małżeństwa mieszanego zostały zawarte już w motu proprio Pawła VI *Matrimonia mixta*. Dokument ten udzielał tejże władzy dyspensowania ordynariuszowi miejsca.[31] Przepis ten wszedł następnie do *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 r. Prawodawca stwierdza, że odnośnie do formy zawarcia małżeństwa mieszanego, należy najpierw zachować przepisy o formie kanonicznej zwyczajnej (kan. 1108). Jeśli jednak małżeństwo zawiera strona katolicka ze stroną niekatolicką obrządku wschodniego, kanoniczna forma zawarcia małżeństwa wymagana jest tylko do godziwości. Do ważności zaś konieczny jest udział świętego szafarza, z zachowaniem innych wymogów prawa (kan. 1127 § 1). Jeśli poważne trudności nie pozwalają zachować formy kanonicznej, ordynariusz miejsca strony katolickiej ma prawo dyspensować od niej w poszczególnych przypadkach, z zachowaniem – i to do ważności – jakiejś publicznej formy zawarcia małżeństwa. Do Konferencji Episkopatu należy określenie norm, według których byłaby udzielana dyspensa w jednolity sposób (kan. 1127 § 2).

Konferencja Episkopatu Polski w *Instrukcji o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* z 5 września 1986 r. stwierdza, że pośród niekanonicznych form zawierania małżeństwa na pierwszym miejscu należy postawić zawarcie związku małżeńskiego we wspólnocie religijnej strony niekatolickiej, w czym się wyraża postawa ekumeniczna Kościoła katolickiego, szacunek dla innych wspólnot religijnych oraz podkreślenie, że małżeństwo jest instytucją prawa Bożego, a jego zawarcie nie powinno być pozbawione charakteru religijnego. Należy jednakże uprzednio zbadać, czy w danej wspólnocie religijnej, do której należy strona niekatolicka, zawarcie małżeństwa dokonuje się w formie publicznej i czy jest to rzeczywiście forma zawarcia małżeństwa, a nie tylko zwykła ceremonia.[32]

Jeżeli zachodzą warunki do udzielenia dyspensy od formy kanonicznej, strony muszą wybrać jedną z publicznych form zawarcia małżeństwa: 1) przed ministrem niekatolickim; 2) w urzędzie stanu cywilnego; 3) w gronie rodzinnym w formie religijnej, pod warunkiem, że rzecz dokona się w obecności świadków, którzy będą mogli publicznie poświadczyć o fakcie zawarcia małżeństwa.

Wyboru tego dokonują przed kompetentnym duszpasterzem, który poda to w prośbie o dyspensę i będzie czuwać nad dokonaniem zapisu zawartego małżeństwa w parafialnej księdze małżeństw. Jeżeli narzeczeni wybiorą cywilną formę zawarcia małżeństwa, a ordynariusz udzieli dyspensy, małżeństwo w ten sposób zawarte staje się ważne w obliczu Kościoła, a więc sakramentalne i nierozerwalne, niezależnie od tego, czy strony zechcą później

dopełnić ceremonii religijnej, czy też nie. W takim wypadku, gdy ordynariusz udziela dyspensy od formy kanonicznej, udziela się również dyspensy od obowiązku ogłoszenia zapowiedzi.[33]

3.4. Uważnienie w zawiązku

Uważnienie małżeństwa w zawiązku jest nadzwyczajnym środkiem uważnienia małżeństwa zawartego nieważnie, stosowanym przy zaistnieniu określonych warunków, powodującym specyficzne skutki prawne. Przy uważnieniu w zawiązku nie ma obowiązku ponownego wyrażenia zgody małżeńskiej, ponieważ przyczyną sprawczą małżeństwa jest zgoda wcześniej wyrażona, która do tej pory trwa (kan. 1107). Dyspensa od przeszkody, która była przyczyną nieważności małżeństwa, mieści się w akcie uważnienia. Uważnienie to cofa skutki prawne do momentu zawarcia małżeństwa nieważnego.

Można uważnić w zawiązku nie tylko małżeństwo nieważnie zawarte w kościele, ale także małżeństwo cywilne lub zawarte wobec duchownego niekatolickiego. Nie można natomiast uważnić w zawiązku takiego związku, który nie ma zewnętrznej formy małżeństwa, np. konkubinatu, który nie zakłada wyrażenia zgody małżeńskiej w sposób publiczny.[34]

Kodeks prawa kanonicznego podkreśla, że uważnienia w zawiązku nie powinno się udzielać, jeśli nie zachodzi prawdopodobieństwo, iż strony pragną trwać w życiu małżeńskim (kan. 1161 § 3). Dlatego nie należy popierać prośby o uważnienie małżeństwa w zawiązku, jeśli dane małżeństwo ma nikłe szanse utrzymania się.

Nie można uważnić małżeństwa w zawiązku, jeśli u obu stron lub jednej z nich nie było zgody małżeńskiej. Brak zgody może istnieć od początku albo może zrodzić się w międzyczasie, jeśli zgoda, początkowo poprawnie wyrażona, później została odwołana (kan. 1162 § 1). Małżeństwo może być uważnione w zawiązku, choćby pierwotnie zgody nie było, jeśli w międzyczasie została wyrażona. Wtedy uważnienie jest udzielone od momentu wyrażenia zgody (kan. 1162 § 2). Małżeństwo nieważne z powodu przeszkody lub niezachowania formy prawnej może być uważnione w zawiązku, byleby zgoda małżeńska obu stron trwała (kan. 1163 § 1).

Małżeństwo nieważne z powodu przeszkody pochodzącej z prawa naturalnego lub z pozytywnego prawa Bożego może być uważnione w zawiązku po ustaniu przeszkody (kan. 1163 § 2). Uważnienie małżeństwa w zawiązku może odbyć się także za wiedzą jednej tylko strony, a nawet bez wiedzy obu stron. W każdym przypadku musi zachodzić poważna przyczyna uważnienia (kan. 1164).

Jeśli obie strony wiedzą o nieważności swego związku, prośbę o jego uważnienie w zawiązku wnoszą razem albo tylko jedna strona. Jeśli tylko jedna strona wie o nieważności małżeństwa, nie musi o tym powiadamiać drugiej strony i sama może wnieść prośbę o uważnienie. Można ważnie dokonać uważnienia również bez wiedzy jednej lub obydwu stron, ale dokonuje się go tylko z poważnej przyczyny (kan. 1164).

Niemożliwe jest uważnienie małżeństwa w zawiązku po śmierci jednego lub obu małżonków. Wynika to z faktu, iż wskutek śmierci ma miejsce całkowite wygaśnięcie zgody, która powinna być podstawą uważnienia.

Uważnienia w zawiązku może dokonać Stolica Apostolska (kan. 1165 § 1). Wyłącznie dla niej zarezerwowane jest uważnienie małżeństwa nieważnego z powodu przeszkód, od których dyspensa jest jej zarezerwowana oraz z powodu przeszkody prawa Bożego, która ustała (kan. 1078 § 2).

Uważnienia małżeństwa w zawiązku w poszczególnych przypadkach może udzielić biskup diecezjalny, chociażby małżeństwo było nieważne z wielu powodów jednocześnie. Gdyby chodziło o uważnienie małżeństwa mieszanego, należy zachować przepisy z kan. 1125 o rękojmiach i oświadczeniach stron (kan. 1165 § 2).

3. 5. Niemożliwość dyspensowania katolików

Wyżej zostały przedstawione możliwości dyspensowania od formy kanonicznej. Do Papieskiej Komisji do Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego wpłynęło zapytanie, czy poza niebezpieczeństwem śmierci biskup diecezjalny, stosownie do kan. 87 § 1, może dyspensować od formy kanonicznej zawarcia małżeństwa dwoje katolików.

Na powyższe pytanie została udzielona odpowiedź negatywna w czasie posiedzenia plenarnego tejże Komisji w dniu 14 maja 1985 r. Rozstrzygnięcie to zaaprobował następnie papież Jan Paweł II.[35]

PRZYPISY

[1] P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 160-161.

[2] M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 291-293.

[3] S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, Warszawa 1956, s. 324-325.

[4] W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000, s. 124-125.

[5] T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 3, Olsztyn 1984, s. 188-189.

[6] E. Sztafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4. Warszawa 1986, s. 137.

[7] E. Sztafrowski, *Chrześcijańskie małżeństwo*, Warszawa 1985, s. 120-121.

[8] Tamże, s. 122-123.

[9] *Katechizm kościoła katolickiego*, Poznań 1994, n. 1634.

[10] E. Sztafrowski, *Podręcznik...*, dz. cyt., t. 4. s. 140.

[11] E. Sztafrowski, *Chrześcijańskie małżeństwo*, dz. cyt., s. 123.

[12] P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 208.

[13] Tamże, s. 209.

[14] *Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich „Orientalium Ecclesiarum"*, n. 18.

[15] M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo...*, dz. cyt., s. 331.

[16] T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 205.

[17] W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 102.

[18] W. Szafrański, *Rzymskokatolickie prawo małżeńskie po drugim Soborze Watykańskim*, Poznań – Warszawa – Lublin 1971, s. 173.

[19] *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, n. 89, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966-1993)*, Lublin 1994.

[20] E. Sztafrowski, *Podręcznik...*, dz. cyt., t. 4, s. 140.

[21] M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo...*, dz. cyt., s. 320.

[22] W. Góralski, *Dyspensa od formy zawarcia małżeństwa w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne" 31(1988), nr 1-2, s. 90.

[23] M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo...*, dz. cyt., s. 320.

[24] W. Góralski, *Dyspensa od formy...*, art. cyt., s. 91.

[25] W. Góralski, *Kościelne prawo...*, dz. cyt., s. 86.

[26] Tamże, s. 87.

[27] T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 3, s. 187.

[28] W. Góralski, *Kościelne prawo...*, dz. cyt., s. 87.

[29] S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 362.

[30] W. Góralski, *Kościelne prawo...*, dz. cyt., s. 87.

[31] *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 3, z. 2, Warszawa 1971, s. 16.

[32] *Instrukcja Episkopatu Polski...*, dz. cyt., n. 92.

[33] Tamże, n. 93.

[34] T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., t. 3. s. 233.

[35] W. Góralski, *Dyspensa od formy...*, art. cyt., s. 95.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. DARIUSZ CZŁAPIŃSKI

WSPÓŁCZESNY ŚWIAT WOBEC SPOTKANIA CHRYSTUSA I CZŁOWIEKA W SAKRAMENCIE NAMASZCZENIA CHORYCH

Dzisiejsza cywilizacja ukazuje nam różne koncepcje życia. Wśród nich dostrzegamy również takie, które często nie biorą pod uwagę cierpiącego bliźniego.[1] Nie bez powodu mówi się przeto o „kulturze śmierci" (EV 12).[2] Hasło to wywołuje dzisiaj dość odmienne reakcje. Przez jednych jest bagatelizowane, inni stwierdzają, że wiele obserwowanych zjawisk jest z tą ideą ściśle powiązanych. Co za tym idzie, właściwie nie ma już takiej dziedziny życia, na której owa kultura nie wycisnęłaby swojego piętna. W tym kontekście można dokonywać przemyśleń o jakimś „samounicestwieniu człowieka", który stanowi największe zagrożenie dla siebie samego. Dotyczy to zarazem społeczeństwa, w którym najważniejszym kryterium jest sukces i dlatego – w obronie jednostek bardziej uprzywilejowanych – stara się ono usunąć osoby zagrażające ich dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom. Stąd Papież Jan Paweł II podkreśla, że właśnie z tej racji życie ludzkie domaga się większej życzliwości, miłości i opieki. Jest to przeciwwaga dla rozszerzającej się „kultury śmierci", która wciąga tak pojedyncze osoby, jak i całe społeczeństwa (por. EV 12).

1. Miejsce ludzi słabych

Istnieją takie kręgi ludzkiego życia, w których wspomniana „cywilizacja śmierci" zdaje się być dostrzegalna o wiele wyraźniej, niż gdziekolwiek indziej. Panujące przekonanie o konieczności lansowania sił witalnych ponad wiele innych wartości wyższego rzędu sprawia, że na samym starcie dyskwalifikowani są ci, którzy nie legitymują się tego typu siłą. Pozycja takich osób z góry uważana jest za przegraną. Traktuje się ich jako mniej zaradnych i wyeksploatowanych przez życie. Postrzega się w nich osoby, które spełniły już swoje życiowe zadanie, wobec czego można je co najwyżej tolerować.

Z całą pewnością gdzieś w pierwszym szeregu określonych wyżej ludzi stają osoby starsze i chore. Z powodu niedomagań fizycznych ciążąca na nich choroba często pociąga za sobą cierpienie. Przy tym nie należy stawiać w ich przypadku na równi problemu cierpienia i choroby. Papież Jan Paweł II wyjaśnia, że: „cierpienie jest czymś bardziej jeszcze podstawowym od choroby, bardziej wielorakim, a zarazem głębiej jeszcze osadzonym w całym człowieczeństwie" (SD 5).[3] Stąd ich sytuacja w wielu przypadkach oznacza cierpienie wynikające z samej samotności. Taki stan wyzwala w człowieku potrzebę bezpieczeństwa, opieki i troski. Utrata dotychczasowych celów życiowych, które zapełniały całą egzystencję, czyni tę kategorię ludzi niejako zawieszoną w próżni.[4] Ponadto promowany kult ciała i młodości kształtuje myślenie, że takowi ludzie nie są potrzebni. To z kolei pośrednio osłabia w nas samych postawę poświęcenia się dla tych osób. W praktyce oznacza to niechęć do ponoszenia ofiary z siebie samych, choćby w postaci ofiarowania swojego czasu. Dlatego zawsze aktualne staje się wołanie, aby wszyscy chrześcijanie uczestniczyli w troskliwej miłości Chrystusa i Jego Kościoła względem chorych i troszczyli się o nich według swoich możliwości. Powinni ich odwiedzać i umacniać w Panu, a także spieszyć im z braterska pomocą w potrzebach (SCh 42).[5] Czasami jednak ani względy humanitarne, ani chrześcijańskie współczucie nie są w stanie przebić się przez grubą skorupę ludzkiego egoizmu. Nasze myślenie wyłącznie o sobie automatycznie „wpycha" osoby słabe w beznadziejność. Pozostawione sobie samym nie widzą perspektyw na zaakceptowanie stanu swojego zdrowia.

2. Sakrament namaszczenia chorych ciągle nową szansą Kościoła

Wobec zarysowanej wyżej sytuacji wzrasta w człowieku starym i chorym potrzeba uchwycenia się takich wartości, które pozwalają wydobyć się ponad świadomość bycia osobą drugiej kategorii. Równocześnie jest to szansa, aby w trudnym położeniu szukać nie tylko akceptacji swojego stanu, ale podjąć próbę odkrycia wartości wyższych. Do nich można zaliczyć choćby możliwość bardziej dojrzałego patrzenia na świat i jego wydarzenia. „Ludzie starsi – pisze Jan Paweł II w *Liście do osób w podeszłym wieku* – dzięki swej dojrzałości i doświadczeniu mogą udzielić młodym rad i cennych pouczeń"(por. nr 10).[6] W ten sposób kruchość ludzkiego istnienia może stać się punktem wyjścia do porozumienia pomiędzy różnymi pokoleniami. Nietrudno zauważyć, że solidarność międzyludzka na różnych poziomach życia czyni je łatwiejszym i umożliwia jego ustawiczny rozwój także w sferze ducha. Wszakże: „każdy człowiek potrzebuje innych i wzbogaca się dzięki darom i charyzmatom wszystkich".[7]

Skoro w ludzkim odniesieniu można dostrzec tyle nadziei, tym bardziej wielkie perspektywy na płaszczyźnie wiary ukazuje nieustannie sakrament namaszczenia chorych. W nim Chrystus i człowiek – jak w każdym innym sakramencie – spotykają się ze sobą. Spotkanie to niesie moc Ducha Świętego, która spływa na osobę chorą, obdarowując ją skutkami udzielonego namaszczenia.[8] Ważność tego sakramentu jest tak wielka, że nie może on stać się pragnieniem jedynie pojedynczego chrześcijanina. Troska o jego udzielanie jest obowiązkiem całego Kościoła. Tę myśl oddają słowa: „Przez święte namaszczenie chorych i modlitwę kapłanów cały Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił" (por. Jk 5, 14-16).[9]

Kościół od początku swego istnienia starał się wypełnić stojące przed nim zadanie. W życiu człowieku starszego i chorego widział przestrzeń, którą zajmował lęk przed byciem wyizolowanym z tego świata. Sakrament namaszczenia chorych poprzez wieki przemieniał ten obszar w duszy chorego. Stanowił pomost pomiędzy człowiekiem niosącym na sobie jarzmo cierpienia a Chrystusem obdarzającym mocą Ducha Świętego. To misterium nie dokonywało się jednak bez żadnych przeszkód. Przyjmowanie sakramentu namaszczenia chorych w ciągu wieków równocześnie spotykało się z pewną obawą. Wynikała ona już z samej nazwy używanej na oznaczenie sakramentu, która się zmieniała i nie była jedyną.

Niewiele wiadomo, w jaki sposób udzielano sakramentu namaszczenia chorych w pierwszych wiekach, ponieważ brak jest bezpośrednich świadectw liturgicznych sprzed VIII wieku, które przekazałyby dokładny ryt sprawowania tego sakramentu. Jedynie pośrednie świadectwa w postaci rytu błogosławienia oleju sugerowały, że nazwy dla tego sakramentu należałoby szukać w powiązaniu z samą materią namaszczenia.[10] To przypuszczenie miało potwierdzenie w późniejszych czasach, kiedy teksty synodów i soborów, wykorzystując przesłanki pastoralne oraz osiągnięcia badań teologicznych, preferowały nazwę „olej chorych", „olej błogosławiony".[11] Znawca tej problematyki, ksiądz Jerzy Stefański, podkreśla, że starożytność chrześcijańska sakrament namaszczenia chorych określała jako: olej święty; olej błogosławiony; święte namaszczenie; namaszczenie chorych; olej chorych.[12]

Warto przy tym odnieść się do uchwał Soboru Trydenckiego. Podejmując zagadnienie sakramentów, jednocześnie dał on odpowiedź protestantom, którzy nie widzieli w namaszczeniu sakramentu Kościoła.[13] Sobór ten poruszył temat namaszczenia już na VII sesji w marcu 1547 r., kiedy zajmując się sakramentami „w ogólności" umieścił namaszczenie pomiędzy siedmioma sakramentami (por. DS 1601).[14] Z kolei 25 listopada 1551 r. na XIV sesji

objaśnił ten sakrament definiując go razem z pokutą jako „dopełnienie pokuty i całego życia chrześcijańskiego".[15] Sobór nadto ujednolicił formułę sakramentalną, co z kolei zaważyło na przesunięciu akcentu teologicznego. Formuła skupiała się na jednym ze skutków sakramentu, jakim było odpuszczenie grzechów. Jej treść miała następującą formę: „Przez to święte namaszczenia i przez swoje najłaskawsze miłosierdzie niech ci Pan przebaczy, w czymkolwiek zawiniłeś..."

Niezbyt jasne sformułowanie soborowe nie wyjaśniło wiernym do końca znaczenia sakramentu.[16] Uchwały trydenckie – pomimo wielu przeciwnych głosów ojców soborowych domagających się przywrócenia antycznej, oryginalnej nazwy sakramentu – podtrzymały tytuł *extrema unctio* (ostatnie namaszczenie) używany już w poprzednich wiekach.[17] Dokonano jednak pewnego złagodzenia wymagań. Uniknięto sformułowania, że ten sakrament „słusznie" nazywany jest „ostatnim namaszczeniem".[18] Jednak w następnych latach praktyka udzielania tegoż sakrament nie uległa zmianom. Zaczął on ponownie towarzyszyć człowiekowi choremu wraz z sakramentalną pokutą w końcowej fazie jego życia. Nie dziwiło więc coraz częstsze myślenie o nim jako o „sakramencie umierania".[19]

Pośród wielu ludzi do dziś pokutuje taka wizja sakramentu chorych. Widzi się go – podobnie jak w ciągu wieków – jako ostatnią, nadprzyrodzoną pomoc świadczoną przez Kościół człowiekowi schodzącemu z tego świata. Pomimo upływu czasu korzystanie z sakramentu namaszczenia chorych ciągle sieje grozę. Najczęściej odkładane jest na ostatnie chwile życia. Lęk przyjmowania Chrystusa w tym sakramencie zdaje się dominować nie tylko w samym człowieku chorym, ale także w jego otoczeniu, pośród najbliższej rodziny.

Niewątpliwie do przełamania takiego błędnego rozumowania o sakramencie namaszczenia przyczynił się Sobór Watykański II. Dokonał on szeroko rozumianej reformy liturgicznej, która miała nadać właściwy teologiczny sens omawianemu sakramentowi. W Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Sobór zdecydowanie odszedł od wcześniejszej nazwy „ostatnie namaszczenie" na rzecz nazwy „namaszczenie chorych" (por. KL 73). Zawarte w powyższym numerze Konstytucji sformułowanie: „lepiej można nazwać «namaszczeniem chorych»" przynaglało wszystkich do zmiany nazwy, ale nie w sposób obligatoryjny. W świadomości wiernych tkwiło bowiem wielowiekowe przywiązanie do dawnej nazwy, od której wielu nie jest w stanie uwolnić się i w czasach współczesnych.[20] Nie można jednak pominąć faktu, że nowa propozycja nazwy sakramentu pozwoliła odnaleźć mu swoje miejsce w całym procesie choroby oraz w duszpasterskiej posłudze Kościoła.[21]

W sytuacji, kiedy Konstytucja o liturgii postawiła obok siebie określenia „ostatnie namaszczenie" i „namaszczenie chorych" (zob. KL 73), już oficjalnie wrócono do nazwy „Sakrament namaszczenia chorych" w wydanym w 1972 r. rytuale *Ordo Unctionis infirmorum.*[22] Użyta w nim nazwa sakramentu jasno sprecyzowała podmiot namaszczenia, rozszerzając go również na człowieka osłabionego wiekiem, osobę starą, a także ranną.[23] Był to początek przywracania w świadomości kapłanów i wiernych teologicznych treści wypływających z samej nazwy sakramentu. Potrzeba było katechezy ogólnej i rodzinnej, aby właściwy moment przyjęcia namaszczenia chorych mogli uchwycić sami wierni. Przy tym rytuał przestrzegał przed „złym zwyczajem odkładania przyjęcia tego sakramentu" (por. SCh 13). Utorowana została w ten sposób droga do chrześcijańskiego praktykowania sakramentu namaszczenia chorych.[24] Ważnym stwierdzeniem jest fakt, że dokumenty Soboru Watykańskiego II – jak i posoborowe – nie używały dawnej nazwy „ostatnie namaszczenie".[25]

Nowa księga liturgiczna w polskim wydaniu *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, zatwierdzona w 1978 roku, we *Wprowadzeniu ogólnym* wyjaśniła, że: „Cierpienia i choroby człowieka to jeden z najtrudniejszych problemów zawsze niepokojących ludzkość" (SCh 1). Przy tym równocześnie ukazywała źródło, z którego należy czerpać światło do rozwiązywania napotykanych problemów (WTP 2-3).[26] Zrozumienia tych trudności należy poszukiwać tam, gdzie prawdy próbuje dosięgnąć nie tylko ludzki rozum, ale sam Bóg kreśli przed nami swoją wizję. Właśnie w Piśmie Świętym, które w pewnym znaczeniu jest wielką księgą o cierpieniu, Bóg przychodzi człowiekowi pomocą. Ukazuje w Swoim Synu, że nie są Mu obce te problemy, które spędzają sen z naszych powiek.

Już w Starym Testamencie ówczesnym ludziom towarzyszyła świadomość, że trudne doświadczenie egzystencjalne rozgrywa się w zasięgu Bożego wzroku. Ta myśl nie pozwalała człowiekowi Starego Przymierza popaść w stan depresji, znieczulenia na cierpienie czy apatii. Takiego pozytywnego nastawienia nie mogła zmienić nawet negatywna reakcja otoczenia, które niekiedy stroniło od człowieka dotkniętego trudnościami (por. Ps 38, 11-13), przyjmującego ciosy ze strony Boga (por. Wj 4, 6-7; Hi 16, 11-16; Ps 39, 11-14).[27] Wiele przykładów przytoczonych w Biblii ma znamiona cierpienia przede wszystkim moralnego: niebezpieczeństwo śmierci (por. Iz 38, 1-3), śmierć własnych dzieci (por. 2 Sm 19, 1), ale także: tęsknota za ojczyzną (por. Ps 137), samotność i opuszczenie (por. Ps 22, 2-3; Iz 53, 3).

Z kolei życie Jezusa Chrystusa to jedno pasmo udręk i cierpień, które jednak zostają zwyciężone w zmartwychwstaniu. W nim dopełnia się misterium paschalne naszego Pana.

Zatroskanie Chrystusa o człowieka chorego ukazuje Ewangelia. Jezus wzruszony tylu cierpieniami, nie tylko pozwalał dotykać się chorym, lecz brał na siebie ich nędzę. Dlatego w Nim spełniło się słowo proroka Izajasza: „On wziął na Siebie nasze słabości i nosił nasze choroby" (Mt 8, 17). Jednak Jezus nie uleczył wszystkich ludzi. Jego uzdrowienia były znakiem przyjścia Królestwa Bożego. Zapowiadały uzdrowienia bardziej radykalne: zwycięstwo nad grzechem i śmiercią. Przez swoją mękę i śmierć Jezus nadał cierpieniu nowe znaczenie. Może ono upodobnić nas do Niego i zjednoczyć z Jego zbawczą męką (KKK 1505).[28]

3. Przez zrozumienie stanąć bliżej człowieka

Idee dotyczące sensu choroby i cierpienia oraz samego sakramentu namaszczenia chorych nie są pomijane we współczesnym nauczaniu Kościoła. Wyrazem tego jest choćby wspomniany już list apostolski Jana Pawła II *Salvifici doloris*[29] czy też *List Ojca Świętego Jana Pawła II do osób w podeszłym wieku*. W obu tych dokumentach Papież podkreśla, że nie sposób nie podejmować prób odnalezienia głębszego, duchowego sensu samej choroby i cierpienia. W nich każdy człowiek może stać się uczestnikiem odkupieńczego cierpienia Chrystusa (por. SD 19). Choć ten wewnętrzny proces najczęściej powiązany jest z pytaniem o sens przeżywanych trudności, jednak z biegiem czasu może przerodzić się w odnalezienie we własnym cierpieniu wezwania i powołania. Dla chorego jest to zarazem droga do wewnętrznego pokoju, a nawet duchowej radości (por. SD 26).

W sposób zwarty i precyzyjny naukę na temat namaszczenia chorych podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego*. W pierwszej części przekazuje podstawy tego sakramentu w Bożym zamyśle. Naświetlone jest znaczenie choroby w życiu człowieka: „Choroba może prowadzić do niepokoju, do zamknięcia się w sobie, czasem nawet do rozpaczy i buntu przeciw Bogu, ale może być [także] drogą do większej dojrzałości, może pomóc lepiej rozeznać w swoim życiu to, co nieistotne, aby zwrócić się ku temu, co istotne. Bardzo często choroba pobudza do szukania Boga i powrotu do Niego" (KKK 1501).

Jednak owo działanie przynoszące tak pozytywne skutki nie bierze się z samego przeżywania choroby. Zawsze choroba w sobie samej jest złem. Jedynie sposób jej przeżywania, umiejętne z niej korzystanie może stać się podłożem dla czerpania z niej skutków zbawczych. Nie można zapomnieć, iż Kościół otrzymał od samego Chrystusa specjalne zadanie: „Uzdrawiajcie chorych" (Mt 10, 8). Posłuszny temu poleceniu jest przedłużeniem miłości Jezusa według słów św. Jakuba: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię

Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone" (Jk 5, 14-15).

Katechizm Kościoła Katolickiego, powołując się na Sobór Watykański II i na *Kodeks Prawa Kanonicznego* z roku 1983, mówi: „Namaszczenie chorych nie jest sakramentem przeznaczonym tylko dla tych, którzy znajdują się w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia. Odpowiednia pora na przyjęcie tego sakramentu jest już wówczas, gdy wiernym zaczyna grozić niebezpieczeństwo śmierci z powodu choroby lub starości" (KKK 1514). Ważne jest przypomnienie, iż sakrament namaszczenia jest powtarzalny oraz że „jest rzeczą stosowną przyjąć sakrament namaszczenia chorych przed trudną operacją. Odnosi się to także do osób starszych, u których pogłębia się słabość" (KKK 1515).

Ta myśl stanowi niejako etap końcowy rozważań na temat podmiotu sakramentalnego namaszczenia, któremu poświęcono tak wiele miejsca na Soborze Watykańskim II, jak i w pracach komisji przygotowującej ostateczną formę nowego rytuału. Powyższy problem jest nie tyle teologicznym, ile pastoralnym. Wszakże od precyzyjnego ustalenia, komu należy udzielić namaszczenia, zależy odnowa pastoralna na poziomie życia parafialnego.[30]

4. Przez wzrost świadomości bliżej mocy Chrystusa

Nasuwa się więc pytanie, na ile spotkanie Chrystusa i człowieka w sakramencie chorych stanowić może dla niego duchową siłę, bez której rzeczą niemal niemożliwą jest przeżywanie choroby jako daru Bożej miłości. Wydaje się, że zadaniem ciągle aktualnym jest konieczność zmiany magicznego patrzenia na sakrament namaszczenia chorych jako na przygotowanie na śmierć. Przed każdym z nas stoi cel, jakim jest przełamywanie pewnych stereotypów pojawiających się także pośród osób wierzących. Przecież w tym kręgu ciągle pokutuje spoglądanie na spotkanie Chrystusa i człowieka chorego w omawianym sakramencie jako już na o s t a t n i e.

Faktem godnym podkreślenia jest prawda, że poprzez życie liturgią staje się możliwym nieustanne spotkanie Chrystusa i człowieka chorego w znaku sakramentalnego namaszczenia. Stąd w osobie obdarzonej zdrowiem powinna zrodzić się myśl, że właściwie wszystkie nasze obecne spotkania za Zbawicielem na płaszczyźnie wiary – przede wszystkim w Eucharystii – są pewnym przygotowaniem do tego spotkania, które w perspektywie życia stoi przed każdym z nas w sakramencie namaszczenia chorych.

Odpowiedzią na hołdowanie „kulturze śmierci" może być pewna mobilizacja ludzi dobrej woli do zaangażowania się w różnego rodzaju działalność, która przynosi konkretne doświadczenie Bożej miłości przekazywanej

przez ludzkie ręce. Niemałe znaczenie ma przełamywanie barier środowiskowych naznaczonych niechęcią i obojętnością wobec osób mniej sprawnych. Dotarcie do miejsca, gdzie przebywa człowiek ze swoim cierpieniem, jest przebywaniem jak gdyby w sanktuarium, w którym ludzie mają udział w paschalnym misterium Chrystusa.[31]

Trzeba również podkreślić, że owocność omawianego sakramentu będącego spotkaniem dwóch osób znających dobrze ciężar krzyża – Chrystusa i człowieka chorego – zależy od ożywiania wiary wobec wszystkich napotykanych tajemnic, które włączone są w ludzką egzystencję.

PRZYPISY

[1] Por. E. Schillebeeckx, *Tajemnica nieprawości i tajemnica zmiłowania*, „Znak" 29(1977), s. 286-290.

[2] Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II *Evangelium vitae* ogłoszona 25.03.1995 r., w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 839-987 (używany skrót: EV).

[3] List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II *Salvifici doloris* o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia, w: *Jan Paweł II. Ewangelia cierpienia. Wybór homilii, przemówień i dokumentów*, Kraków 1997, s. 280-324 (używany skrót: SD).

[4] Por. A. Barcik, *Samotność i cierpienie w aspekcie socjologicznym*, w: *Cierpienie i śmierć. Homo meditans XIII*, Lublin 1992, s. 265.

[5] *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1993 (używany skrót: SCh).

[6] *List Ojca Świętego Jan Paweł II do osób w podeszłym wieku*, „L'Osservatore Romano" (pol.) 12(1999), s. 4-11.

[7] Tamże, nr 10.

[8] Szerzej o skutkach namaszczenia chorych pisze w swojej rozprawie doktorskiej D. Kwiatkowski, *Gli effetti del sacramento degli infermi secondo l'Ordo Unctionis infirmorum e il Catechismo della Chiesa Cattolica. In riferimento alle fonti storiche e liturgiche*, Roma 1998.

[9] Por. Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Sacram Unctionem infirmorum*, wydana 30.11.1972 r., w: SCh, s. 10-14.

[10] Por. J. Stefański, *Od sakramentu chorych do ostatniego namaszczenia. Poszukiwania historyczno-liturgiczne*, SG 3(1977), s. 58-60; zob. B. Botte, *L'onction des malades*, „La Maison-Dieu" 15(1948), s. 92.; T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1995, s. 239-240.

[11] Por. P. Fedrizzi, *L'unzione degli infermi e la sofferenza*, Padova 1972, s. 78.

[12] Por. J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II. Studium liturgiczno – teologiczne*, Poznań 1988, s. 40-41.

[13] I. Scicolone, *Unzione degli infermi*, „Anamnesis" t. 3/1 *La Liturgia, i Sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Genova 1992, s. 231. Zob. C. Ortemann, *Il sacramento degli infermi. Storia e significato*, Torino 1972, s. 51.

[14] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1967 (używany skrót: DS).

[15] Por. D. Kwiatkowski, *Gli effetti del sacramento degli infermi*, dz. cyt., s. 98.

[16] Zob. B. Mokrzycki, *Nowe obrzędy namaszczenia chorych jako problem katechetyczno-homiletyczny*, „Coll. Theol." 45(1975), f. 2, s. 124.

[17] J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie*, dz. cyt., s. 41.

[18] Tenże, *Od sakramentu chorych do ostatniego namaszczenia*, art. cyt., s. 70-71.

[19] Tamże, s. 53.

[20] Por. P. Fedrizzi, *L'unzione degli infermi e la sofferenza*, Padova 1972, s. 77-78; B. Mokrzycki, *Nowe obrzędy namaszczenia chorych*, art. cyt., s. 125.

[21] B. Mokrzycki, *Namaszczenia chorych i duszpasterska troska o chorych*, w: *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986, s. 232.

[22] Skrót tegoż rytuału: OUI.

[23] W języku łacińskim dla odróżnienia człowieka chorego używa się zwrotów: *aegrotus, aegroti, aegrotantes.* B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3, s. 134. Problematykę podmiotu sakramentu chorych porusza C. Krakowiak, *Nowy obrzęd sakramentu chorych*, „Coll. Theol." 44(1974), f. 1, s. 80-81.

[24] A. Rojewski, *Choroba i sakrament Namaszczenia chorych*, „Studia Płockie" 12(1984), s. 9-10; por. A. Skowronek, *Eucharystia sakrament wielkanocny*, Włocławek 1998, s. 192.

[25] Por. A. Knauber, *Sakrament der Kranken. Terminologische Beobachtungen zum „Ordo unctionis infirmorum"*, „Liturgisches Jahrbuch" 23(1973), s. 226-229.

[26] Por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do SCh*, w: SCh, s. 15-29 (używany skrót: WTP).

[27] J. Rosłon, *Biblijne spojrzenie za zagadnienie choroby i cierpienia*, „Coll. Theol." 45(1975), f. 3, s. 102.

[28] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 (używany skrót: KKK).

[29] Jeden z aspektów cierpienia w omawianym dokumencie omawia W. Hanc, *Eschatologiczny wymiar cierpienia w świetle listu apostolskiego Jana Pawła II Salvifici doloris*, „Studia Włocławskie" 3(2000), s. 80-92.

[30] J. Stefański, *Liturgia w odnowie*, Gniezno 2000, s. 176.

[31] *Nowa ewangelizacja a godność człowieka cierpiącego, Orędzie Ojca Świętego na IX Światowy Dzień Chorego 2001 r.*, „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) 2(2000), nr 3, s. 5.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. LEONARD FIC

CZYM JEST ZBAWIENIE W BUDDYZMIE?

Pytanie o zbawienie stawia człowiek w różnych okolicznościach swojego życia. Forma tego pytania uwarunkowana jest zawsze konkretnym ludzkim doświadczeniem. Zwłaszcza kiedy życie staje się ciężarem, smutkiem i cierpieniem, przychodzi choroba, człowiek zaczyna natarczywie pytać: kim jestem, jaki jest cel mojego życia, czym jest dobro, a czym zło, skąd pochodzi cierpienie, jaką drogą mogę dojść do prawdziwego szczęścia.

Historia ludzkości dostarcza wielu odpowiedzi na tego rodzaju pytania. Wskazują one zarówno na źródła ludzkiego nieszczęścia i cierpienia, jak również na drogi wyzwolenia się człowieka z tej sytuacji. W niniejszym artykule zostanie przedstawiona odpowiedź, jaką na pytanie o zbawienie daje jedna z najstarszych tradycji religijnych świata – buddyzm.

I. Palące pytanie Buddy

Życie Buddy (560-480)[1] przypada na czas rozkwitu stylu życia bezdomnych mnichów, wędrownych filozofów i poszukiwaczy prawdy. Opuszczając rodziny i wyrzekając się świata, oddawali się oni przede wszystkim poszukiwaniu wiedzy duchowej, prowadzącej do zbawienia. Jednym z nich był Siddhattha Gotama (w sanskrycie Siddhartha Gautama), z rodu Śakjów.

Nie interesowały go jednak metafizyczne rozważania podejmowane na gruncie ówczesnej filozofii braministycznej, jakim oddawało się wielu współczesnych mu ascetów. Były to najczęściej filozoficzne spekulacje dotyczące skończoności czy nieskończoności świata, istoty duszy, tożsamości duszy i ciała, dalszego życia po śmierci. Pytany, dlaczego nie podejmuje tak ważnych problemów, Gotama odpowiadał, iż nie mają one nic wspólnego z prawdą prowadzącą do wyzwolenia od wszelkiego cierpienia, do pokoju i nirwany. Są więc bezowocne. Odrywają jedynie uwagę człowieka od istotnego jego zadania, jakim jest dążenie do zniszczenia cierpienia i osiągnięcia szczęścia w nirwanie. Stanowisko to ilustruje najlepiej znana przypowieść Buddy:

„To jest tak, jakby mężczyzna zraniony zatrutą strzałą, którego przyjaciele i krewni chcą wezwać lekarza, oświadczył, że nie życzy sobie wyjęcia strzały z rany, dopóki nie dowie się, kim był człowiek, który go zranił [...] jakiego rodzaju był to łuk lub też z jakiego materiału była jego cięciwa [...] czy strzała została ucięta z dzikiego, czy też ogrodowego krzewu [...]. Zanim ten mężczyzna dowiedziałby się tego wszystkiego, oczywiście wcześniej by umarł.

Podobnie rzecz się ma z poznaniem odpowiedzi na pytania, czy świat jest wieczny czy też nie, czy dusza i ciało są jednością, czy też nie, czy Budda istnieje po śmierci, czy też nie. Bez względu na to, czy byłyby to odpowiedzi pozytywne, czy też negatywne, wciąż mamy do czynienia z narodzinami, starzeniem się i śmiercią, smutkiem, łzami, cierpieniem, żalem i rozpaczą... Nigdy nie mówiłem o tych sprawach, gdyż nie prowadziłoby to ani do zniknięcia bólu, ani też do uspokojenia i Nirwany.

Co natomiast wyjaśniłem? Wyjaśniłem cierpienie i jego źródła oraz jego niszczącą siłę, a także pokazałem drogę do eliminacji cierpienia. Gdyż tylko to uznałem za pożyteczne".[2]

Przytoczona przypowieść Buddy wyraźnie wskazuje na zasadniczą strukturę jego nauki o zbawieniu. Opiera się ona na pojęciach cierpienia i unicestwianiu cierpienia. Zarówno w przeszłości, jak i teraz wyrażałem tylko jedno: cierpienie i koniec cierpienia – mówił Budda.[3] To był dla niego jedyny palący problem, którego rozwiązania poszukiwał na sześcioletniej drodze wyrzeczeń i umartwień. Znalazł je wreszcie po czterdziestodniowej medytacji pod drzewem bodhi w Bodh-Gaja. Osiągnął najwyższe i doskonałe oświecenie. Stał się Buddą. Wszedł w nirwanę.

Co było istotą tego doświadczenia i oświecenia? Budda wyjawił to w swoim pierwszym kazaniu koło Benaresu, skierowanym do pięciu asceтów, którzy wcześniej dzielili z nim wyrzeczenia. Było to kazanie o tzw. czterech szlachetnych prawdach, stanowiących zasadniczy zrąb buddyjskiej nauki o drodze do zbawienia.

II. Cztery szlachetne prawdy

1. Prawda o cierpieniu (*dukkha*)

Ostatecznym i najwyższym celem buddyzmu jest nirwana, która oznacza zbawienie.[4] Droga do niej rozpoczyna się od fundamentalnego rozpoznania, iż życie ludzkie jest cierpieniem (*dukkha*).[5] Ten, kto wchodzi na drogę do nirwany, musi dogłębnie ugruntować w swojej świadomości tę absolutną prawdę. Podobnie jak lekarz stwierdza określoną chorobę, tak Budda konstatuje prawdę, że nie istnieje nic, co nie byłoby przepełnione cierpieniem.

Jak daleko sięga rzeczywistość cierpienia? Budda odpowiada: wszystko jest cierpieniem. Jednak rozpoznanie tej prawdy i przyswojenie jej sobie w ludzkiej świadomości jest niezwykle trudne. Dlaczego? Człowiek bowiem przyzwyczaił się, jakby zadomowił się w powszechnym cierpieniu. Nie zdaje sobie już sprawy z własnej choroby, z dramatu swojego istnienia. Buddyzm wyraża tak: tylko ten wie, czym jest zbawienie, wyzwolenie, kto przedtem na wskroś poznał stan nie-zbawienia, zniewolenia.[6]

W jaki sposób objaśnia Budda prawdę o powszechności cierpienia? Mówi o tym pierwsza szlachetna prawda, zwana „wielką prawdą, jedną z największych prawd",[7] która w buddyzmie określana jest jako prawda o cierpieniu. Stanowi ona fundament nauki Buddy. „A to jest, o mnisi, szlachetna prawda o cierpieniu: cierpieniem są narodziny, cierpieniem jest starość, cierpieniem jest choroba, cierpieniem jest śmierć, cierpieniem jest obcowanie z tym, kogo miłujemy, cierpieniem jest rozłąka z tym, kogo nie miłujemy, cierpieniem jest niespełnienie życzeń; słowem cierpieniem jest pięć kategorii elementów zasilających żądzę bytowania".[8]

Prawda, że wszystko przepojone jest cierpieniem, jak głosił Budda, wydaje się być całkowicie obca ludzkiemu umysłowi. Nie ulega wątpliwości, że choroba czy śmierć w świadomości każdego człowieka dobrze korespondują z cierpieniem. Czy jednak to samo można twierdzić o stanie zdrowia, szczęścia i wzajemnej miłości dwojga osób? Na to pytanie buddyzm również odpowiada twierdząco: wszystko naznaczone jest cierpieniem. Coś bowiem, co nam przynosi szczęście, dla innych może być źródłem cierpienia. Upieczony gołąb smakuje tak długo, jak długo nie pamiętamy, że jemy gołębia.[9] Również nasze zdrowie dotknięte jest gorzkim posmakiem świadomości, iż chorują i cierpią inni. Tym samym przestaje być ono wartością samą w sobie; przestaje być w ogóle zdrowiem. Także każda radość przepojona jest cierpieniem. Towarzyszy jej przecież nieustanny lęk, że za chwilę możemy ją utracić. Nic bowiem nie jest trwałe, wszystko przemija z absolutną pewnością.

Z prawdą o powszechności cierpienia łączy się w buddyzmie nierozerwalnie charakterystyczna dla niego nauka o „nie-ja" (sanskr. *anatman*, palijskie *anatta*). Twierdzi ona, że w empirycznej osobie nie istnieje żadna dusza, ja czy jaźń, w sensie jakiejś nieprzemijającej, wiecznej i niezależnej substancji.[10]

Naukę o „nie-jaźni" przedstawił Budda w swoim drugim kazaniu pod Benares.[11] Zanalizował w nim naturę człowieka pod kątem tworzących ją pięciu elementów (*skandha*). Są nimi: 1) ciało (*rupa*), 2) uczucia (*vedana*), 3) percepcje (*sanna*), 4) cechy charakteru i dyspozycje (*sankha*), 5) świadomość (*vinnana*).[12] Żaden z tych czynników nie ma charakteru trwałości. Każdy z nich podlega prawu przemijalności. Ulega rozpadowi w chwili

śmierci. Budda wyciąga stąd wniosek, iż nie istnieje w człowieku żadne „coś", co trwałoby dalej ponad śmierć, w sensie wiecznego ja czy duszy, jak przedstawiały to indyjskie upaniszady w doktrynie *atmana*.[13]

Taki pogląd Buddy był jaskrawym przeciwieństwem nauki, jaką głosili bramini. Według braminizmu każda osoba posiada wieczną duszę (*atman*), będącą już to częścią, już to tym samym, co metafizyczny absolut, określany mianem *brahmana*, tzn. bezosobowego najwyższego bóstwa.

W nauce o pięciu czynnikach tworzących osobowość człowieka Budda dowodził przede wszystkim, że ludzka natura nie może być nigdy podstawą trwałego szczęścia. Wszystkie bowiem tworzące ją elementy poddane są prawu przemijania, cierpienia i śmierci. Wcześniej czy później człowiek doświadczy na sobie jego działania. Jest ono bowiem wpisane w najgłębszą strukturę jego egzystencji.[14]

2. Prawda o powstaniu cierpienia (*samudaya*)

Ma ona swój fundament, podobnie jak prawda o powszechności cierpienia, w fakcie przemijalności (*anitja*)[15] wszelkiego istnienia uwarunkowanego.[16] Z tej cechy wywodzą się dwie pozostałe właściwości bytu, tj. zdolność odczuwania cierpienia oraz niesubstancjalność istnienia w sensie odwiecznej materii, duszy, jaźni, *brahmana* (*trilakszana*).[17]

Skoro cierpienie, jak głosi Budda, ma swój fundament w fakcie przemijalności wszelkiego życia, zatem nie jest ono wielkością samą w sobie. Z natury jest ono rzeczywistością uwikłaną i uwarunkowaną. Stąd, aby wejść na drogę zbawienia (*arja-marga*), konieczne jest nie tylko dogłębne rozpoznanie rzeczywistości nie-zbawienia, zła i cierpienia, ale przede wszystkim poznanie zasadniczego źródła tej sytuacji.

Z nauczania Buddy można wydobyć dwa główne pojęcia, za pomocą których opisuje on zasadnicze rodzaje źródeł cierpienia. Pierwszym z nich jest pragnienie (*tanha*), przekładane często przez terminy pożądania i żądzy.[18] Ta wypowiedź Buddy nosi miano drugiej szlachetnej prawdy – prawdy o powstaniu cierpienia (*samudaya, tryszna*).[19]

„A to jest, o mnisi, szlachetna prawda o powstaniu cierpienia: źródłem cierpienia jest pragnienie, które stwarza nowe wcielenia, któremu towarzyszy rozkosz i namiętność, które zaspokojone bywa to tu, to tam – pragnienie uciech, pragnienie istnienia i pragnienie nieistnienia".[20]

Według Buddy źródłem cierpienia w obecnym i przyszłym życiu (w nowym wcieleniu) jest pragnienie. Objawia się ono w trzech głównych postaciach: pragnienie doznawania przyjemności (*kama-tryszna*), żądza bycia (*bhawa-tryszna*) i „pragnienie nieistnienia" (*wibhawa-tryszna*).[21] Tym, co

specyfikuje każdą z tych form pragnienia, jest przedmiot, ku któremu się ono kieruje. W pragnieniu doznawania przyjemności są nim obiekty działające na pięć organów zmysłowych. Przybiera więc ono formy doznawania przyjemnych odczuć fizycznych i psychicznych, smaków, zapachów, widoków oraz dźwięków. Pragnienie istnienia natomiast więzi istotę w mechanizmie ciągłych wcieleń (*samsara*),[22] bowiem oznacza ono głęboką wolę bycia i doznawania nowych doświadczeń w różnych formach egzystencji (*gati*).[23] Trzecią postacią, w jakiej ujawnia się pożądanie, jest pragnienie nie tyle bycia, co nieistnienia. Objawia się ono w postawie lęku przed tym co trudne, w kwestionowaniu i odrzucaniu nieprzyjemnych lub niepożądanych wydarzeń, które przynosi ze sobą życie. W formie ekstremalnej prowadzić może nawet do postaw autodestrukcyjnych, jak samobójstwo.[24] Czyn ten jednak nie uwalnia istoty od złego *karmana*. A zatem nie prowadzi również do zbawienia. Stwarza bowiem podstawę do nowych wcieleń.[25]

Według Buddy pragnienie, jako główna przyczyna cierpienia, nie działa w odosobnieniu. W procesie nowych wcieleń zachodzi jeszcze działanie innych istotnych przyczyn wspomagających, bez których pragnienie (pożądanie, żądza) nie mogłoby dojść do głosu. Jedną z nich, odgrywającą w nim wyjątkowo ważną rolę, jest niewiedza.[26]

Za czasów Gautamy wielu mu współczesnych ascetów szczyciło się posiadaniem szczególnej wiedzy umożliwiającej szybkie osiągnięcie zbawienia (*moksza*), o której inni nie mieli pojęcia. Jednakże w ujęciu Buddy jego wiedza nie miała charakteru ezoterycznej prawdy. Nie dotyczyła wiedzy o rzeczywistości *brahmana-atmana*, lecz była „dogłębnym zrozumieniem rzeczy, jakimi one są".[27] Człowiek bowiem pozbawiony tego zrozumienia trwa w pozytywnej ułudzie. Poszukuje szczęścia w tym, co w rzeczywistości naznaczone jest cechą nietrwałości (*anicca*) i niesubstancjalności (*anatta*).[28] Każde jednak tego rodzaju pożądanie daje jedynie początek kolejnemu pożądaniu. To zaś sprawia, że cykl narodzin odnawia się bez końca. Wszystko, co nietrwałe i niesubstancjalne, nie może być bowiem podstawą trwałego szczęścia.[29]

Do wejścia na drogę wyzwolenia (*vimutti – magga*) niezbędne jest więc posiadanie określonej wiedzy. Dotyczy ona przede wszystkim mechanizmu działania *karmana* w ludzkim życiu. Ma on charakter przyczynowo-skutkowy. Oznacza to, że każdy skutek ma zawsze swoją przyczynę. Wszystko, co powstaje, jest zawsze pochodną czegoś.

Według przekonania Buddy wszystkie istoty świadome podlegają prawu moralnej przyczynowości (*karman*). Poznanie tego prawa, wiedza o nim jest konieczna dla osiągnięcia zbawienia. Naszą przyszłą historię tworzą obecne „wybory lub intencje". Z nich rodzi się działanie, czyn. „Wybór lub in-

tencję nazywam karmanem – mentalnym działaniem; [albowiem człowiek] dokonawszy wyboru, działa ciałem, mową i umysłem".[30] Człowiek może dokonywać dobrych lub złych wyborów. Rodzą one moralnie dobre lub złe czyny. Również nieświadome impulsy, z punktu widzenia Buddy, stoją na równi ze świadomymi wyborami. Różnica polega jedynie na tym, że pojawieniu się impulsów towarzyszy zawsze niewiedza o tym, iż są wyborami. Impulsy są wyborami dokonywanymi w złudzeniu, iż można znaleźć trwałe szczęście w tym, co z natury naznaczone jest cechą nietrwałości.

Według Buddy istnieje nierozerwalna relacja między pożądaniem, niewiedzą i cierpieniem. Z niewiedzy bowiem rodzi się pożądanie, chciwość, które w nauczaniu Buddy powiązane były zawsze z postaciami nienawiści lub niechęci. Stąd też wybory, jakich dokonujemy w naszym życiu, i czyny, które są ich naturalną konsekwencją, jeśli mają swoje źródło w złudnym rozpoznaniu natury świata, sprowadzają nieodwołalnie cierpienie, czekające na nas w kolejnych wcieleniach. „Chciwy, nienawidzący, omroczony, opanowany przez chciwość, nienawiść, omroczenie, straciwszy władzę nad umysłem, [człowiek] wybiera własną udrękę, wybiera udrękę innych, wybiera obie udręki i doznaje cierpienia i bólu umysłu".[31] W ujęciu Buddy zachodzi zatem tożsamość moralnej przyczyny transmigracji z przyczyną cierpienia. Dokładnie te same skłonności (chciwość, nienawiść, ułuda), z których rodzą się złe czyny wyrządzające krzywdę innym, są przyczyną naszego cierpienia spowodowanego odradzaniem się w kolejnych wcieleniach.

Jak jednak przedstawia się podstawowa struktura tego procesu? Co odradza się w nowym ciele i umyśle, w nowej istocie psychofizycznej, skoro Budda odrzucił indyjską doktrynę „jaźni" (*atmana*), która dawała stosunkowo prostą odpowiedź na to pytanie. Twierdziła bowiem, iż działania jaźni powodują konsekwencje dla niej samej, przez co odradza się ona w nowej formie egzystencji, zależnie od swoich zasług. Co się jednak dzieje, kiedy nie przyjmuje się jej istnienia jako trwałego podmiotu nowych wcieleń? Jak powstaje nowa istota psychofizyczna, której zasadnicza struktura została uformowana już w poprzedniej egzystencji?

Odpowiedź na tego rodzaju pytania znajdujemy w doktrynie Buddy noszącej miano „prawa zależnego powstania" (*pratitja-samutpada*).[32] W wielu relacjach kanonicznych stanowi ona istotę doświadczenia przebudzenia, jakiego doznał Gautama pod drzewem bodhi.[33]

Pratitja-samutpada objaśnia podstawowy stan ludzkiej kondycji poprzez proces „złożonej interakcji przyczyn, uwarunkowań i efektów, które można określić wspólnym mianem pożądania i cierpienia".[34] Zgodnie z tym poglądem wszystkie zjawiska, wszystko, co powstaje, jawi się jako część ciągu

przyczynowego, w którym żaden z jego elementów nie jest niezależny na tyle, żeby mógł stanowić niezmienną, wieczną jaźń lub duszę.

Ten łańcuch zależności powtarza się periodycznie w trzech następujących po sobie formach egzystencji: poprzednie, obecne i przyszłe istnienie.[35] Pierwszym jego ogniwem, umiejscowionym jeszcze w poprzedniej egzystencji, jest niewiedza (*awidja*). Odnosi się ona, jak to zostało już wyżej wyjaśnione, przede wszystkim do nieznajomości natury ludzkiej kondycji. W następnej kolejności idą: 2) formacje karmiczne (*samskara*), 3) świadomość (*widźniana*), 4) cielesność i duchowość, czyli tzw. osobowość (*namarupa*), 5) sześć zmysłów i ich przedmioty (*szadajatana*), 6) zetknięcie się ze światem zewnętrznym (*sparsja*), 7) wrażenia (*wedana*), 8) niewiedza i pożądanie (*tanha*), 9) kurczowe trzymanie się rzeczy (*upadana*), 10) tworzenie się *karmana* dla nowego wcielenia (*bhawa*), 11) nowe narodziny (*dżati*), 12) starzenie się i umieranie (*dżara*).[36]

Doktryna zawarta w „prawie zależnego powstania" pełniła w nauczaniu Buddy dwie funkcje: odrzucała ideę niezależnej, wiecznej duszy oraz opisywała dogłębnie źródła cierpienia. Aczkolwiek pojawiła się dopiero po sformułowaniu czterech szlachetnych prawd, to w rzeczywistości jest już w nich obecna przez sposób, w jaki Budda rozumiał pragnienie i cierpienie oraz zależność całej rzeczywistości od uniwersalnego procesu przyczynowego.[37]

3. Prawda o zniszczeniu cierpienia (*nirodha*)

Głosi ona, iż można osiągnąć „uwolnienie" od cierpienia oraz zbawienie w nirwanie: „A to jest, o mnisi, szlachetna prawda o zniesieniu cierpienia: zniszczenie tego pragnienia przez zupełne zniszczenie pożądania, zaniechanie, wyzbycie się i uwolnienie, i niedawanie mu przystępu".[38]

Prawda o zniszczeniu cierpienia bardzo przypomina w swej formie diagnozę lekarską. Po skonstatowaniu choroby, jaką jest cierpienie, oraz ustaleniu jej przyczyn, Budda mówi, „że zamiast żyć w *dukkha* (cierpieniu, smutku), umysł ludzki mógłby doświadczyć nieśmiertelnej radości, gdyby tylko dało się wykreślić to uczucie przywiązania lub przynajmniej nad nim zapanować".[39] Tym stanem nieprzerwanej radości jest nirwana (dosłownie „nieprzywiązanie"), która w buddyzmie oznacza zbawienie. Dlatego niejednokrotnie doświadczenie „uwolnienia" traktowane jest w buddyzmie jako równoznaczne z doświadczeniem nirwany („zgaszenie", „nieprzywiązanie").

4. Prawda o drodze prowadzącej do zniszczenia cierpienia (*magga*)

Wyjaśnia w niej Budda, jak dokonuje się przejście do nirwany: „A to jest, o mnisi, szlachetna prawda o drodze prowadzącej do zniszczenia cierpienia:

jest nią szlachetna, z ośmiu części złożona ścieżka: słuszny pogląd, słuszne postanowienie, słuszne słowa, słuszny czyn, słuszny żywot, słuszne dążenie, słuszne skupienie, słuszna medytacja".[40]

Mówi ona o ośmiu powinnościach, które stanowią normatywny wzorzec buddyjskiego postępowania. Według źródeł kanonicznych ta lista zaleceń dla wygody została zgrupowana pod trzema nagłówkami: mądrość (*panna*), moralność (*sila*) i kontemplacja (*samadhi*).[41]

Ten, kto doznał oświecenia i wyzwolenia dzięki kultywowaniu w swoim życiu wskazań ośmiorakiej ścieżki, urzeczywistnił tym samym ideał buddyjskiej świętości, którym jest godność *arhanta* (*therewada*) lub *bodhisattwy* (*mahajana*).[42] Świętość ta otwarta jest w jednakowej mierze zarówno dla mężczyzn jak i dla kobiet. Tym jednak, co odróżnia samego Buddę od każdego innego buddyjskiego świętego, który osiągnął „przebudzenie", jest nie tyle zakres, lecz źródło jego zbawczej wiedzy. *Arhant* zawdzięcza swoje wyzwolenie z cierpienia pouczeniu innego buddy (oświeconego), tymczasem honorowy tytuł Buddy odnosi się jedynie do historycznego Gautamy Śakjamuniego, jako że osiągnął on zbawienie poprzez własne poznanie.[43]

Nirwana – dosłownie „zgaszenie" „zdmuchnięcie" – jako cel zbawienia, do którego dążą wszyscy buddyści, opisana została w kanonie palijskim za pomocą różnych terminów. Przeważająca ich liczba, aczkolwiek zaliczana do budujących i poetyckich wypowiedzi, posiada charakter pozytywnych określeń. Przedstawiają one nirwanę jako szczęście, pokój, ciszę, miejsce, pewność, schronienie, cel, czystość, prawdę, to, co najwyższe, wieczne, niestworzone, nieskończone, dobre, trwałe. Tego rodzaju określenia, chociaż mające często charakter poetyckiej fascynacji, wskazują wyraźnie na pozytywne rozumienie natury nirwany we wczesnym buddyzmie.[44]

Filozoficzne jednak rozdziały kanonu palijskiego, aczkolwiek nie negują poetyckiej afirmacji w opisie nirwany, to posługują się w jej określeniu negatywnymi pojęciami, jak np. „zgaszenie", „zdmuchnięcie", „uwolnienie". Czego dotyczy owo „zgaszenie" czy „zdmuchnięcie"? Z pewnością nie odnosi się ono do jaźni, *ego*, osoby czy osobowości, gdyż Budda przeczył ich istnieniu. „Tym, co gaśnie, jest potrójny ogień chciwości (namiętności), nienawiści i omroczenia".[45] Są to trzy główne postacie zła pchające do czynów warunkujących nowe wcielenia. Dopóki nie zostaną one zgaszone, kołowrót cierpienia toczyć się będzie dalej.

Z życia Buddy dowiadujemy się, że nirwana posiada dwie formy. Pierwsza z nich stała się jego udziałem wraz z doświadczeniem przebudzenia w trakcie medytacji pod drzewem bodhi, w drugą wkroczył natomiast, kiedy jego życie dobiegało kresu. Nirwana za życia oznacza unicestwienie wszyst-

kich czynników warunkujących proces nowych wcieleń, wyzwolony jednak egzystuje nadal jako empiryczna osoba. Doświadcza swego istnienia jako stanu wolnego od namiętności, nienawiści i zaślepienia. Jego umysł wolny jest „od negatywnych stanów mentalnych oraz emocji, takich jak wątpliwość, obawa, niepokój czy lęk".[46] Zmierza od tej chwili ku wielkiej nirwanie – „nirwanie doskonałej" (*maha parinirwana*), w którą wejdzie w momencie śmierci.

Jaka jest natura tej „wielkiej nirwany", w którą wchodzi oświecony po zakończeniu swojego ziemskiego życia? Rozpada się przecież jego empiryczna osobowość. Świat również przestaje dla niego istnieć. Oświecony więcej się nie odradza. Dokąd więc idzie, co się z nim dzieje? Wczesne źródła buddyjskie nie udzielają jasnych odpowiedzi na tego rodzaju pytania. Wykraczają one bowiem poza językowe możliwości wyrażania. Z pomocą przychodzi tutaj metafora. Najlepszą z nich, jaką posługiwał się Budda mówiąc o nirwanie, w którą wszedł doskonale oświecony w momencie śmierci, była parabola o ogniu. Nikt nie może powiedzieć, dokąd się on udał, kiedy go zgaszono. Dobiegł jedynie końca proces spalenia.[47]

Wyobrażenie zdmuchnięcia ognia nie powinno jednak sugerować, jakoby buddyjska nirwana oznaczała unicestwienie. Takie rozumienie, które dominowało w początkowych zachodnich badaniach nad buddyzmem, nie jest zgodne ze źródłami buddyjskimi. W rzeczywistości bowiem buddyzm daje dwie odpowiedzi na pytanie o naturę nirwany. Pierwsza, mająca charakter negatywnego sformułowania, jako zniszczenie cierpienia, ukształtowana we wczesnym buddyzmie; druga natomiast, ukształtowana później w tradycji mahajany, przedstawia nirwanę w pozytywnych określeniach, posługując się różnymi modelami zbliżonymi do obrazu rajskiej szczęśliwości.[48]

III. Zbawienie w nirwanie

Przy pomocy jakich pozytywnych pojęć przedstawia buddyzm zbawienie w nirwanie? Istnieją różne ujęcia tego zagadnienia w najważniejszych kierunkach buddyjskiej tradycji religijnej. Hinajanistyczna szkoła therawadinów, powołująca się wyłącznie na kanon palijski, jest bardzo oszczędna pod względem pozytywnych określeń natury zbawienia w nirwanie. Madhjamika natomiast, jako szkoła buddyzmu mahajanistycznego, przedstawia nirwanę już bardziej szczegółowo za pomocą pozytywnych określeń. Charakterystyczne rozumienie nirwany prezentuje szkoła japońskiego buddyzmu zen. Zasadnicza jego wypowiedź dotycząca istoty oświecenia posiada charakter pozytywny, daleki od treści wyrażonej w pojęciu „zgaszenia". Zupełnie dowolnie zaś interpretuje nirwanę japoński amidyzm, ukazując jej naturę poprzez model rajskiej szczęśliwości.

Poniżej omówimy pozytywne ujęcie nirwany, jakie prezentuje madhjamika, określana „środkową drogą" buddyzmu mahajanistycznego. Szkoła ta, założona w II w. po Chr. przez Nagardżunę i Ariadewę, doszła w następnych stuleciach do wielkiego rozkwitu na terenach Indii, Tybetu, Chin i Japonii. Jej poglądy żyją nadal w nauczaniu Dalaj Lamy oraz jego zwolenników.

Szkoła madhjamiki ujmuje naturę nirwany w pojęciu wszechwiedzy. Jak należy to rozumieć? Zasadniczą przyczyną cierpienia, którym przepojona jest ludzka egzystencja, jest niewiedza. Dotyczy ona przede wszystkim przyczynowych związków, które warunkują samo życie, a tym samym cierpienie. Niewiedza pozbawia światła, które pozwoliłoby rozpoznać prawdziwą strukturę tych zjawisk. Dopiero doświadczenie oświecenia przynosi wiedzę o prawdziwej rzeczywistości, o wszystkich związkach kosmosu i życia, o wszystkich bytach, począwszy od najwyższych bogów, a skończywszy na najniższych istotach. Jest to wiedza absolutna w sensie nadrzędności myślenia. Stanowi ona rozstrzygający atrybut Buddy, który ma swoje źródło w doskonale wyzwolonym intelekcie. Świat myślenia Buddy nie jest światem myślenia istoty, która nie doznała jeszcze oświecenia. W tym ostatnim znaczeniu pojęcie myślenia nie odnosi się do Przebudzonego. Jego myśli mają bowiem charakter absolutny. Są myślami absolutu o absolucie.[49]

Edward Conze, jeden z najwybitniejszych współczesnych znawców buddyzmu, stara się wyjaśnić, jak należy rozumieć pogląd mahajany, iż wszechwiedza jest ostatecznym celem człowieka, tzn. jego zbawieniem. Twierdzi on, że stan człowieka dążącego do osiągnięcia *dharmy* (nauka głoszona przez Buddę) charakteryzują trzy zasadnicze właściwości: 1) obrona przed fizycznym cierpieniem; 2) dążenie do uwolnienia się od strachu, lęku, troski poprzez oderwanie się od wszystkich przywiązań do własnego ja, łącznie z wszystkimi ich następstwami, np. śmiercią; 3) nadzieja, że człowiek stanie się centrum spokojnej, czystej mocy, która umożliwi mu przezwyciężenie świata.[50]

Jaki jest zasadniczy sens tej wypowiedzi? Uwolnienie się od fizycznego bólu, lęku, troski – to wartości, których człowiek szczególnie pragnie i poszukuje. Jeśli jednak większość ludzi tego nie czyni, świadczy to jedynie o tym, według buddyjskiego ujęcia, iż nie są oni w pełni świadomi doniosłości i uniwersalności prawdy o dramacie ludzkiego cierpienia. Kiedy jednak rozpocznie się proces kształtowania świadomości, takie pragnienie pojawia się w człowieku natychmiast. Ze swej istoty jest ono pragnieniem wolności w absolutnym znaczeniu. Wszelkie zaś dążenie do wolności jest ze swej natury dążeniem do zbawienia. W tym znaczeniu oznacza ono wyrwanie się z tego, co negatywne. Jest to wyzwolenie ku wolności. W tym właśnie pozornie płynnym pojęciu leży istota nirwany, o której mówi mahajana. Dogłębna refleksja nad

wartością wolności odsłania więc dopiero obraz zbawienia według tego ujęcia. Wolność mieści bowiem w sobie wszystko, co największe, ostateczne i bezwzględnie szczęśliwe. Absolutna wolność to absolutna szczęśliwość. Staje się ona udziałem oświeconego w nirwanie, oznaczającej zbawienie.

* * *

W symbolice buddyjskiej szczególną rolę odgrywa piękny kwiat lotosu. Wyrasta on z błotnistego dna stawu czy jeziora. Dopiero kiedy wydostanie się na powierzchnię wody, wspaniale rozkwita. Według buddyzmu jest to obraz ludzkiej egzystencji. Kiedy uwolni się ona z błota cierpienia, dochodzi do szczęścia. Muszą w niej jednak zostać zniszczone najpierw istotne przyczyny cierpienia: niewiedza, pragnienie, żądza, nienawiść, zaślepienie. W teologii chrześcijańskiej określa się to stanem grzechu. Nieubłaganą jego konsekwencją jest śmierć. Jak uczy św. Paweł, jest ona tak radykalna, że sięga korzeni życia i niszczy je (Rz 5, 12) Sytuacja człowieka „zaprzedanego mocy grzechu" jest dramatyczna (Rz 7, 14). Wszystko bowiem zmierza w nim ku śmierci wiecznej (Rz 7, 24), która stanowi dopełnienie grzechu (Rz 6, 21-23).

Z pewnością w opisie tego dramatu ludzkiej egzystencji nietrudno zauważyć pewne podobieństwa pomiędzy buddyzmem a chrześcijaństwem. Jednakże łatwo dostrzec również radykalną odmienność chrześcijańskiego ujęcia. Biblijne objawienie mówi bowiem, iż owo muliste dno, z którego wyrasta piękny lotos, a więc każde ludzkie życie, przepełnione cierpieniem, samo w sobie ma wartość zbawczą. Jest święte. Może być źródłem szczęścia. Zostało ono bowiem objęte wszechogarniającą miłością Boga, objawioną w osobie Jezusa Chrystusa. Stąd też chrześcijaństwo nie odmawia cierpieniu jakiejkolwiek wartości i sensu, jak to czyni buddyzm. Nadaje mu natomiast wartość zbawczą. Moc nieskończonej miłości Boga może przemienić w raj dramat cierpienia człowieka dotkniętego skażeniem grzechu. Odkupiony przez Chrystusa człowiek jest wezwany do współdziałania z Bogiem w tym wielkim dziele.

PRZYPISY

[1] W przybliżeniu. Znawcy buddyzmu wciąż toczą spór dotyczący dokładnej daty urodzin Buddy. Por. H.-J. Greschat, *Budda*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 39; zob. K.-J. Notz, *Buddha*, w: K.-J Notz, *Das Leksykon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis*, t. 1, Freiburg 1998, s. 88-93.

[2] Cyt. za: H. Smith, *Religie świata*, Warszawa 1994, s. 102.

[3] D. Keown, *Buddyzm*, Warszawa 1997, s. 58.

[4] Zob. *Nirwana*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu. Buddyzm, hinduizm, taoizm, zen*, Warszawa 1997, s. 236-238. Uwaga: terminy buddyjskie występujące w tym artykule podawane są według transkrypcji używanej w tym dziele.

[5] Zob. *Dukkha*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 96.

[6] Zob. *Karma*, w: tamże, s. 171.

[7] D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 60.
[8] Cyt. za: H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, Kraków 1994, s. 130.
[9] E. Conze, *Der Buddhismus*, Stuttgart 1995, s. 42.
[10] Zob. *Anaatman*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 11-12.
[11] Zob. H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, dz. cyt., s. 205-207.
[12] Zob. *Skandha*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 307-308; H.J. Greschat, *Skandha*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 436; por D. Keown, *Buddyzm*, Warszawa 1997, s. 62-63; H.W. Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, München 1997, s. 66-73.
[13] Zob. A. Thannippara, *Atman*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 18-19.
[14] Por. D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 63.
[15] Zob. *Anitja*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 13.
[16] Według buddyjskiego rozumienia niezmienne tzn. nieuwarunkowane są tylko odwieczne prawa, pusta przestrzeń i nirwana.
[17] Zob. K.J. Notz, *Drei Merkmale*, w: K.-J. Notz, *Das Lexikon des Buddhismus*, t. 1, dz. cyt., s. 144-145.
[18] Zob. K.-J. Notz, *Vier edle Wahrheiten*, w: K.-J. Notz, *Das Lexikon des Buddhismus*, t. 2., dz. cyt., s. 501-502.
[19] Zob. *Cztery Szlachetne Prawdy*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 64.
[20] Cyt. za: H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, dz. cyt., s. 130.
[21] Zob. *Tryszna*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 349.
[22] Zob. K.-J. Notz, *Samsara*, w: K.-J. Notz, *Das Lexikon des Buddhismus*, t. 2, dz. cyt., s. 395-396.
[23] Zob. *Triloka*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 346-347; *Tryszna*, w: tamże, s. 349.
[24] D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 65.
[25] Zob. T.R. Chopra, *Karman*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 183-184.
[26] Por. M. Carrithers, *Budda*, Warszawa 1999, s. 99-100.
[27] Tamże, s. 100.
[28] D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 67.
[29] Tamże, s. 65-67.
[30] Cyt. za: M. Carrithers, *Budda*, dz. cyt., s. 102.
[31] Tamże, s. 103.
[32] Zob. *Pratitja-samutpada*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 260-261.
[33] Por. M. Carrithevs, *Budda*, dz. cyt., s. 105.
[34] Tamże, s. 105.
[35] Zob. H. v. Glasenap, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, s. 71.
[36] Tamże.
[37] Por. M. Carrithers, *Budda*, dz. cyt., s. 105-106.
[38] Cyt. za: H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, dz. cyt., s. 130.
[39] A. Fernando, *Dialog z buddyzmem*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986, s. 328-329.
[40] Cyt. za: H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, dz. cyt., s. 130.
[41] D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 71.
[42] Zob. *Arhat*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, dz. cyt., s. 16; *Bodhisattwa*, w: tamże, s. 42.
[43] H.-J. Greschat, *Budda*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 39.
[44] H.W. Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, München 1997, s. 112.
[45] D. Keown, *Buddyzm*, dz. cyt., s. 68.
[46] Tamże.
[47] Zob. H.W. Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, dz. cyt., s. 115-116.
[48] Por. A. Thanippava, *Nirwana*, w: *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 286-287.
[49] E. Conze, *Buddhismus*, dz. cyt., s. 129.
[50] Tamże, s. 130.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI

INSTYTUCJA SYNODU DIECEZJALNEGO W KOŚCIELE W POLSCE PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Postanowienia Soboru Watykańskiego II oraz ogłoszenie nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* w 1983 r. rzutują w zasadniczy sposób na aktywność synodalną Kościoła w Polsce. W kilkudziesięciu diecezjach odbyły się synody (w niektórych dwukrotnie), w kilku diecezjach trwają prace przygotowawcze do nich, w innych dostrzega się zamiar ich zwołania.

Niniejszy artykuł ma ukazać instytucję synodu diecezjalnego w Kościele polskim po 35 latach od zakończenia Soboru Watykańskiego II. Będzie to próba ukazania synodu diecezjalnego w doktrynie Vaticanum II, w ustawodawstwie *Kodeksu prawa kanonicznego*, przedstawienia ruchu synodalnego w Polsce w przeciągu tych 35 lat od chwili zakończenia Soboru oraz próba charakterystyki posoborowych synodów diecezjalnych.

I. Synod diecezjalny w doktrynie Soboru Watykańskiego II

Sobór Watykański II potwierdził, że synod diecezjalny pozostaje niezastąpionym narzędziem reformy i odnowy Kościoła. W dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* Sobór stwierdził: „już od pierwszych wieków Kościoła biskupi stojący na czele poszczególnych Kościołów, w poczuciu braterskiej więzi miłości oraz przekazanego apostołom powszechnego posłannictwa, zespolili swe siły i zamierzenia na pomnożenie dobra zarówno wspólnego, jak i właściwego poszczególnym Kościołom. W tym celu organizowano czy to sobory, czy synody prowincjalne, czy wreszcie synody plenarne, na których biskupi ustalali jednakowy dla różnych Kościołów sposób zarówno nauczania prawd wiary, jak i normowania dyscypliny kościelnej. Obecny Sobór Powszechny wyraża życzenie, by czcigodne instytucje soborów i synodów (diecezjalnych i partykularnych) nabrały nowej mocy, dzięki czemu można by należycie i skutecznie zatroszczyć się

o wzrost wiary i zachowanie karności w różnych Kościołach, stosownie do okoliczności czasu" (n. 36).

Czy mając na uwadze powyższe sformułowanie Vaticanum II, można mówić o doktrynie soborowej dotyczącej synodu diecezjalnego? Otóż prawda jest taka, że w treści dokumentów soborowych faktycznie nie spotykamy bezpośrednio terminu „synod diecezjalny". Jest natomiast mowa ogólnie o synodach. Mianowicie przytoczony powyżej dekret soborowy *Christus Dominus*, w rozdziale III, zatytułowanym *Współpraca biskupów dla wspólnego dobra większej ilości Kościołów,* spotykamy na samym początku punkt: *Synodi, Concilia et praesertim Episcoporum Conferentiae,* przełożono na język polski: *Sobory, synody, a zwłaszcza Konferencje Biskupów*. Tak więc uznano, że łacińskie *synodi* to po prostu sobory. Trudno jednak z tym się zgodzić. Wszystko zdaje się wskazywać na to, że *synodi* w tym wypadku do synody diecezjalne, *concilia* zaś to synody partykularne, czyli plenarne i prowincjalne.[1]

Tyle tylko spotykamy w dokumentach Vaticanum II bezpośrednio na temat synodów, wśród których wolno nam umieścić również „synod diecezjalny". Trzeba jednak sprawę widzieć szerzej. Należy uwzględnić również inspiracje, jakie płyną z doktryny soborowej dla odnowy życia kościelnego, w tym także dla odnowy wszystkich instytucji kościelnych. A do takich zalicza się niewątpliwie również „synod diecezjalny".

Wśród tych inspiracji pojawia się kwestia roli i znaczenia duszpasterstwa w życiu i działalności Kościoła oraz jego realizacji. Głównym celem duszpasterstwa jest zbawienie człowieka, co powinno być zarazem najważniejszym celem prawa. Wyraża to znane dobrze adagium: *Salus animarum suprema lex*.[2]

Pragnąc dokładnie określić, co oznacza duszpasterstwo, trzeba wskazać na trzy podstawowe funkcje Kościoła, stanowiące zarazem główne obowiązki wszystkich duszpasterzy: nauczanie, uświęcanie i kierowanie (pasterzowanie). Ten trójpodział, który zakłada wzajemny związek i uzupełnianie się, został wyeksponowany w pracach i dokumentach soborowych, co także ma swoje odniesienie do synodów posoborowych.

Wskazana wyżej kolejność nie jest przypadkowa: wszystko bowiem zaczyna się od nauczania, będącego jakby przygotowaniem do uświęcenia człowieka, które w duszpasterstwie stanowi niewątpliwie punkt centralny. Te dwie funkcje nie wyczerpują jednak całego duszpasterstwa. Wypowiada się ono również w trzeciej funkcji, którą dotychczas określano najczęściej jako „rządzenie", „kierowanie". Była ona bardzo zawężona, czasem bliżej nie sprecyzowana. Dziś częściej tę trzecią funkcję nazywa się „pasterzowaniem", które powinno objąć szereg aktów nie dających się na ogół wyliczyć w sposób wyczerpujący. Wśród podstawowych wskazuje się następujące: poznanie własnej owczarni, troska o wzrost życia religijnego wspólnoty diecezjalnej czy parafialnej, troska o pewne grupy specjalne osób wymagających szczególnej troski (duszpasterstwa specjalistyczne). Wszystko zaś zmierza do tego, by wspólnota wiernych była prężna i dawała świadectwo o Chrystusie.

Mówiąc o duszpasterstwie, trzeba mieć na uwadze wszystkie trzy funkcje, a także kolejność, w jakiej są wyliczane. Czasowo na pierwsze miejsce wysuwa się nauczanie. Stąd, kto pragnie owocnie przystąpić do sakramentów, musi być najpierw pouczony.

Trzecia funkcja suponuje dwie poprzednie. Nie może na przykład angażować się owocnie w życie parafialne ten, kto nie zna nauki Kościoła. Nie będzie też mógł skutecznie prowadzić akcji apostolskiej ten, kto nie stara się uświęcić swego życia.[3]

Po tych wyjaśnieniach dotyczących prawidłowego ujęcia duszpasterstwa, należy przejść do stwierdzenia, że Sobór mówiąc o synodzie, miał również na myśli to, aby był on narzędziem reformy i odnowy Kościoła, a ponadto, aby stanowił strumień, poprzez który nauka Vaticanum II będzie docierała do szerokiego kręgu wszystkich zainteresowanych, zwłaszcza laikatu. W rzeczywistości dzięki zgromadzeniom synodalnym miały być podejmowane wielorakie próby „przełożenia" doktryny soborowej na konkretne działania duszpasterskie.[4] Zdecydowało to o większym nachyleniu duszpasterskim synodów posoborowych.

Co oznacza synod „duszpasterski"? Jeżeli będziemy mieli na uwadze zwłaszcza nauczanie i uświęcanie, to należy powiedzieć, że wszystkie dotychczasowe synody były duszpasterskie. Prawdą jest również, że do czasu Soboru Watykańskiego II synody miały charakter głównie jurydyczny. Zmierzały przede wszystkim do określenia norm wytyczających na przyszłość życie i działalność Kościoła. Oczywiście dotyczyły one przede wszystkim duszpasterstwa, zwłaszcza dwóch pierwszych funkcji: nauczania i uświęcania. Stosunkowo zaś mało miejsca poświęcały sprawie wzrostu życia całej wspólnoty diecezjalnej, zaangażowania wszystkich członków ludu Bożego.[5]

Doktryna soborowa przyniosła dużo nowych naświetleń w tej dziedzinie. Przede wszystkim wskazano na apostolstwo świeckich, na konieczność ich udziału w życiu Kościoła. Można powiedzieć, że wspomniane naświetlenia dotyczące właściwego rozumienia duszpasterstwa ukazują również wiele nowych jego form. W związku z tym uzasadnione jest pojęcie synodu duszpasterskiego, przy czym chodzi o duszpasterstwo w ujęciu Vaticanum II, które oznacza konieczność poszerzenia środków realizacji celów duszpasterskich już w czasie trwania synodu. Stąd zaczęto po Soborze mówić o duszpasterstwie synodalnym.[6] Wspomniane środki nie są z góry określone, bowiem nie można mówić o jakimś sprecyzowanym schemacie synodu pastoralnego. Każda diecezja i każdy biskup diecezjalny musi w pewnym sensie nastawić się na szukanie i określanie takich środków i metod, które pozwolą najlepiej zrealizować właściwie dostrzeżone cele duszpasterskie.

Należy zatem stwierdzić, że Sobór Watykański II dostrzegł potrzebę podtrzymania tradycji synodów diecezjalnych, sugerując jednocześnie odnowę tej instytucji. Odnowa ta została podjęta w ramach prac nad rewizją i kodyfikacją prawa kanonicznego i znalazła swój ostateczny wyraz w dyspozycjach kodeksu z 1983 r.

II. Synod diecezjalny w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 r.

O synodzie diecezjalnym *Kodeks prawa kanonicznego* traktuje w rozdziale I: *Synod diecezjalny* (kan. 460-468) tytułu III (*Wewnętrzna organizacja Kościołów partykularnych)* sekcji II, księgi III.

Synod diecezjalny, w myśl kan. 460, to zgromadzenie wybranych kapłanów oraz innych wiernych Kościoła partykularnego, którzy dla dobra całej wspólnoty diecezjalnej świadczą pomoc biskupowi diecezjalnemu. Zgromadzenie synodalne na tym forum stanowi więc określoną formę współpracy biskupa ze swoim prezbiterium oraz z innymi wiernymi diecezji. Obrady synodalne skupiające kapłanów i pozostałych przedstawicieli ludu Bożego diecezji pozwalają zastanowić się wspólnie z biskupem nad doniosłymi sprawami lokalnymi i podejmować ustalenia i normy, które by usprawniły działalność Kościoła partykularnego.[7] Trzeba jednak pamiętać, iż jedynym ustawodawcą na synodzie, kompetentnym do wydawania wspomnianych norm, jest biskup diecezjalny. Pozostali bowiem uczestnicy tego zgromadzenia posiadają jedynie głos doradczy. Również wyłącznie do biskupa diecezjalnego należy podpisywanie deklaracji i dekretów synodalnych, które tylko jego autorytetem mogą być promulgowane (KPK, kan. 466).

Obecny *Kodeks prawa kanonicznego* nakazuje odbywać synod diecezjalny wówczas, gdy –zdaniem biskupa diecezjalnego i w opinii rady kapłańskiej – przemawiają za tym okoliczności (KPK, kan. 461 § 1). W przypadku powierzenia biskupowi troski o kilka diecezji lub w przypadku, gdy drugą diecezją kieruje jako administrator apostolski, może on zwołać tylko jeden synod dla wszystkich powierzonych sobie Kościołów partykularnych (KPK, kan. 461 § 2). Zwołanie synodu diecezjalnego należy do biskupa diecezjalnego, nie zaś do tymczasowego rządcy diecezji (KPK, kan. 462 § 1). Również do biskupa diecezjalnego należy przewodniczenie synodowi. Wolno mu jednak delegować – na poszczególne sesje zgromadzenia synodalnego – wikariusza generalnego lub wikariusza biskupiego (KPK, kan. 462 § 2).

Gdy chodzi o uczestników synodu, którzy powinni być nań wezwani – mają więc obowiązek uczestniczenia w obradach – zaszły tutaj zmiany w stosunku do dawnego prawa. Tak więc, prawo do udziału w synodzie przysługuje: biskupowi koadiutorowi, biskupom pomocniczym, wikariuszom generalnym, wikariuszowi sądowemu (oficjałowi), wikariuszom biskupim, kanonikom kapituły katedralnej, członkom rady kapłańskiej, wiernym świeckim, także członkom instytutów życia konsekrowanego, wybranym przez radę duszpasterską w sposób i w liczbie określonych przez biskupa diecezjalnego (tam, gdzie nie ma rady duszpasterskiej – w sposób oznaczony przez biskupa diecezjalnego), rektorowi wyższego seminarium duchownego, dziekanom,

kapłanom – po jednym z każdego dekanatu, wybranym przez wszystkich sprawujących tam duszpasterstwo (należy wybrać także ich zastępców), przełożonym instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostolskiego, które posiadają dom w diecezji, wybranym w liczbie i w sposób określony przez biskupa diecezjalnego (KPK, kan. 463 § 1, 1-9). Ponadto biskup diecezjalny może wezwać na synod – w charakterze członków – także inne osoby: duchowne, członków instytutów życia konsekrowanego i wiernych świeckich (KPK, kan. 463 § 2). Wolno wreszcie biskupowi diecezjalnemu zaprosić na synod diecezjalny – w charakterze obserwatorów – niektórych wyznawców Kościołów czy wspólnot kościelnych nie pozostających w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim, tak pełniących tam funkcje oficjalne, jak i zwykłych członków (KPK, kan. 464 § 3).

Uczestnik synodu, który nie mógłby przybyć na obrady synodalne z powodu prawnie uzasadnionej przeszkody, nie może wysłać za siebie pełnomocnika. Powinien jednak powiadomić biskupa diecezjalnego o zaistniałej przeszkodzie (KPK, kan. 464).

Zaproponowane tematy obrad synodalnych powinny być poddane swobodnemu omówieniu przez członków synodu podczas sesji synodalnych (KPK, kan. 465). W celu lepszego przygotowania synodu, można już wcześniej ustanowić komisje przygotowawcze. Komisje miałyby za zadanie wcześniejsze przedyskutowanie materii synodalnej, a nawet – wydaje się – projektu samych dekretów synodalnych.[8]

Zapadłe na synodzie uchwały – deklaracje i dekrety – biskup diecezjalny powinien podać do wiadomości metropolicie oraz konferencji episkopatu (KPK, kan. 467). Nie ma więc obowiązku przesyłania ani akt synodu, ani jego uchwał Stolicy Apostolskiej do przejrzenia i zaaprobowania. Wynika to stąd, iż chodzi jedynie o prawo diecezjalne, a prawodawcą jest tu biskup. Przedłożenie z deklaracji i dekretów, jakie zapadły na zgromadzeniu synodalnym, metropolicie oraz konferencji episkopatu ma na celu nie tyle zwykłe rejestrowanie tego, co dzieje się w poszczególnych diecezjach, ale także – i chyba przede wszystkim – współpracę biskupów diecezjalnych na polu synodalnym, której koordynatorem jest właśnie metropolita – w prowincji kościelnej, jak i konferencja biskupów – w regionie kościelnym.

Zawieszenie synodu diecezjalnego, jak również jego rozwiązanie pozostaje – z natury rzeczy – zostawione biskupowi diecezjalnemu (KPK, kan. 468 § 1). Ze zrozumiałych też względów, z chwilą wakansu lub przeszkody w działaniu stolicy biskupiej synod diecezjalny zostaje przerwany na mocy samego prawa, dopóki nowy biskup diecezjalny nie poleci go kontynuować lub nie stwierdzi, że został rozwiązany (KPK, kan. 468 § 2).

Należy zauważyć, iż prawodawca nie używa w kodeksie terminu „synod duszpasterski", lecz w dalszym ciągu mówi o synodzie diecezjalnym. Jednocześnie podkreśla zadania synodu diecezjalnego, którymi jest podejmowanie decyzji w sprawie tego, co wydaje się potrzebne do wzrostu wiary, ukierunkowania wspólnej działalności pasterskiej, poprawy obyczajów oraz zachowania, a także wprowadzenia lub ochrony wspólnej dyscypliny kościelnej (KPK, kan. 445). A więc głównym zadaniem synodu jest podjęcie decyzji mających na celu wszechstronne uregulowanie działalności duszpasterskiej w diecezji, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki potrzeb wynikających z miejscowych warunków. Decyzje synodalne mają inspirować owocną działalność duszpasterską i przyczynić się do jej ożywienia, aby wierni mieli pełny dostęp do dóbr duchowych Kościoła, zwłaszcza słowa Bożego i sakramentów, uczestniczenia w misji Kościoła oraz wypełniali swoje obowiązki i korzystali z przysługujących im praw.[9]

Koncepcja synodu diecezjalnego zaprezentowana w kodeksie Jana Pawła II, nie odbiegająca w sprawach istotnych od modelu zawartego w poprzednim kodeksie, czyni tę instytucję – w duchu Soboru Watykańskiego II – bardziej skutecznym narzędziem pomnażania dobra duchowego całej wspólnoty Kościoła partykularnego. Powstałe po Soborze Watykańskim II nowe organy kolegialne, zwłaszcza rada kapłańska, zmieniły nieco profil kategorii uczestników synodu. To samo można powiedzieć o dopuszczeniu do udziału w synodzie osób świeckich. Zapewni to niewątpliwie obradom synodalnym bardziej kompetentne i reprezentatywne *quorum*. W treści kanonów poszerzono nieco zakres uchwał synodalnych. Poprzedni kodeks mówił o „konstytucjach (uchwałach) synodalnych" – *constitutiones synodales*, obecny natomiast o deklaracjach i dekretach synodalnych – *declarationes et decreta*.[10]

Synod diecezjalny jawi się zatem w świetle obowiązującego prawa kodeksowego jako instytucja mająca szerokie możliwości oddziaływania na kształtowanie życia religijnego ludu Bożego. Kościoły partykularne, zgodnie z wypróbowaną tradycją, nadal potrzebują takich zgromadzeń; stanowią one narzędzie reformy i odnowy Kościoła, co wykazała praktyka synodalna po Soborze Watykańskim II w poszczególnych diecezjach polskich.

III. Ruch synodalny w Polsce po Soborze Watykańskim II

Dzieło Soboru Watykańskiego II oraz promulgacja *Kodeksu prawa kanonicznego* przez pap. Jana Pawła II rzutują w zasadniczy sposób na aktywność synodalną Kościoła w Polsce. Była ona i jest przez te 35 lat od zakończenia Vaticanum II zjawiskiem bardzo charakterystycznym dla Kościoła w Polsce,

wpisała się w kontekst głębokich przemian nie tylko religijnych, ale także ustrojowych i społecznych. Aktywność w tym zakresie, obejmująca liczne Kościoły partykularne, stwarza korzystny klimat do podejmowania odnowy własnych struktur, form duszpasterzowania, stylu sprawowania tej posługi czy przeżywania powołania chrześcijańskiego. Jaki zatem jest dotychczasowy dorobek synodalny Kościoła w Polsce po Soborze Watykańskim II?

Pierwszym synodem, który odbył się w Polsce po Soborze Watykańskim II, był **I synod włocławski**. Został on zwołany przez bpa A. Pawłowskiego i odbył się 6-9 XI 1967 r. Komisja synodalna została ustanowiona już wcześniej, bo w 1960 r., ale w październiku 1967 r. uległa reorganizacji i dopiero wówczas doprowadziła do końca prace prowadzone wcześniej, a przerwane z konieczności trwaniem Soboru. Prace synodu odbywały się podczas czterech sesji plenarnych. Promulgacja uchwał synodalnych odbyła się 9 XI 1967 r.

Zamiarem bpa Pawłowskiego było wprowadzenie w życie diecezji wskazań Soboru Watykańskiego II, o ile pozwolą na to warunki. Jednakże mimo tak doniosłych planów synod nie upowszechnił wiele nowości soborowych. Bezpośrednio z nauki soborowej uchwały synodalne wprowadziły pojęcie ludu Bożego jako wspólnoty wszystkich wiernych. Nie przesądzono wprowadzenia w diecezji włocławskiej rady kapłańskiej i duszpasterskiej. Fakt ten można niewątpliwie próbować tłumaczyć tym, iż synod włocławski odbył się w niespełna dwa lata po zakończeniu Soboru.

Układ treściowy uchwał synodalnych nawiązywał całkowicie do form tradycyjnych. O katolikach świeckich statuty mówią bardzo nieśmiało, poświęcając im zaledwie kilkanaście postanowień. Mówi się tam m.in. o małżonkach chrześcijańskich, ale raczej ze wskazaniem wyłącznie na ich obowiązki. Wzmianki o Soborze są bardzo nieśmiałe i mimo uprzednich planów brak ostatecznie w uchwałach synodu rady kapłańskiej i duszpasterskiej.[11]

W tej diecezji odbył się kilkadziesiąt lat później **II synod włocławski**. Jego uchwały zostały promulgowane przez bpa B. Dembowskiego 4 IV 1994 r. Zostały one zawarte w 11 rozdziałach i 21 aneksach. Uzyskały moc obowiązującą od 1 IX 1994 r. Treść statutów dotyczy przepowiadania słowa Bożego, katechizacji, środków społecznego przekazu, Eucharystii, innych form kultu Bożego, miejsc świętych, życia sakramentalnego, kapłanów w społeczności wiernych, instytutów życia konsekrowanego, małżeństwa i rodziny, posłannictwa charytatywnego, apostolstwa świeckich i dóbr doczesnych Kościoła.[12]

Drugim synodem po Vaticanum II był **I synod poznański**, zainicjowany w 1968 r. Abp A. Baraniak zwołał synod dekretem z dnia 8 V 1968 r. Odbyły się trzy sesje synodalne: 4 VI, 12 IX i 12 X 1968 r., a dekret promulgacyjny został podpisany 14 X 1970 roku, zastrzegając na trzy miesiące okres *vacatio legis*. Owocem obrad tego synodu było 1289 statutów synodalnych, 38 aneksów i bogata dokumentacja synodalna.

Przebieg prac synodalnych był raczej tradycyjny, z wyjątkiem tego, że wnioski i sugestie na synod, oprócz księży, nadesłał także laikat katolicki, który brał udział w obradach synodalnych. Treść uchwał synodalnych uwzględnia postanowienia Soboru i przybliża wiele nowych soborowych pojęć, jak np. „wspólnota", „dialog", „ekumenizm". Wprowadza też do archidiecezji Radę Kapłańską i Radę Duszpasterską oraz Parafialną Radę Apostolską. Treść uchwał synodu poznańskiego ma przede wszystkim charakter duszpasterski oraz świadczy o pewnej nowoczesności i głębokiej perspektywie myślowej tego dzieła.[13]

Drugi synod poznański został zwołany przez apa J. Strobę i trwał od 23 V 1992 r. do 13 VI 1993 r. Statuty synodalne zostały wypracowane podczas dziesięciu sesji plenarnych. Uchwały synodu zostały promulgowane 31 XII 1993 r., a moc obowiązującą uzyskały z dniem 3 IV 1994 r.

Dokumenty tego synodu zredagowano w trzech ciągach tematycznych, odpowiadających trzem najistotniejszym zadaniom Kościoła: nauczaniu, kierowaniu i uświęcaniu. Stąd statuty synodalne można podzielić na poszczególne wątki tematyczne: przepowiadanie słowa Bożego, katechizacja, środki społecznego przekazu, Eucharystia, inne formy kultu Bożego, miejsca święte, życie sakramentalne, kapłan w społeczności wiernych, instytuty życia konsekrowanego, małżeństwo i rodzina, posłannictwo charytatywne, apostolstwo świeckich i dobra doczesne Kościoła.[14]

W latach 1973-1974 odbył się **synod gdański**. Został on zwołany dekretem bpa L. Kaczmarka z dnia 6 VIII 1973 r. Sesje synodalne odbyły się w dniach: 25 IX, 26 X, 27 XI i 20 XII 1973 r., a dekret promulgacyjny statutów został podpisany 20 XII 1973 r., z mocą obowiązującą od 20 III 1974 r. Był to synod krótki, a jego statuty powstałe w wyniku prac wielu komisji synodalnych zostały przedłożone Diecezjalnej Radzie Duszpasterskiej, Radzie Kapłańskiej, wszystkim kapłanom i licznym wiernym świeckim w celu uzyskania możliwie pełnego obrazu aktualnej sytuacji duszpasterskiej. Statuty synodu zawarte zostały z 688 punktach i 50 aneksach.

Głównym celem synodu gdańskiego było unowocześnienie duszpasterstwa w myśl dokumentów Vaticanum II. Punktem wyjścia była analiza dotychczasowych form duszpasterstwa w tamtejszej diecezji. Ideą przewodnią synodu było formowanie dojrzałej wiary w życiu współczesnego człowieka poprzez różne rodzaje duszpasterstwa stanowego i specjalistycznego, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki duszpasterstwa diecezji gdańskiej, która ma w dużej mierze profil morski.[15]

Kolejny synod posoborowy to **III synod archidiecezji warszawskiej**. Zasadniczym motywem i zarazem celem jego zwołania była konieczność takiego zorganizowania pracy duszpasterskiej, by mogła ona nadążać za potrzebami czasu i przemianami społeczno-kulturalnymi. Synod został zainicjowany dekretem z dnia 6 II 1971 r. Powołanie Głównej Komisji Synodalnej nastąpiło dekretem z dnia 12 II 1971 r., a powołanie siedmiu komisji synodalnych – 31 V 1971 r. Uczestnicy zgromadzenia synodalnego odbyli dziewięć sesji plenarnych. W obradach synodu udział brali przedstawiciele różnych stanów, warstw społecznych i zawodów. Liczba wszystkich uczestników wynosiła 150 osób. Synod zakończył się 28 XII 1973 r. Uchwały zostały promulgowane 12 IX 1974 r., z mocą obowiązującą od dnia 1 I 1975 r.

Treść uchwał synodalnych wynikała z chęci pogłębienia teologicznej nauki o Kościele. Stąd synod miał charakter teologiczno-duszpasterski i podejmował wiele aktualnych tematów związanych z życiem diecezji i parafii, przekazywaniem prawdy Bożej, duszpasterstwem liturgicznym, życiem i posługą kapłanów, działaniem instytutów zakonnych w służbie Kościoła oraz posłannictwem wiernych świeckich. Uchwały synodalne polecają ponadto tworzenie parafialnych rad duszpasterskich, nie wspominają natomiast w ogóle o diecezjalnej radzie duszpasterskiej ani o radzie kapłańskiej.[16]

W roku 1974 zwołany został przez bpa H. Bednorza **synod diecezji katowickiej**, który trwał do 1975 r. Aby dobrze przygotować się do synodu, prace przygotowawcze prowadziły komisje, podkomisje i zespoły studyjne. Równolegle z tą inicjatywą w całej diecezji przeprowadzono akcję duszpasterską, której celem było zaangażowanie w prace synodu szerokich rzesz wiernych. Odbywało się to poprzez dyskusje nad zagadnieniami

synodalnymi w parafialnych radach duszpasterskich. Wyniki dyskusji były przekazywane komisjom, podkomisjom lub zespołom studyjnym. Synod katowicki poszerzył więc płaszczyznę konsultacji uchwał synodalnych o bardzo szerokie grono ludzi świeckich. Synod odbył szereg sesji informacyjnych i sześć kilkudniowych sesji plenarnych. Uchwały synodalne zostały ogłoszone 23 XI 1975 r., a zyskały moc obowiązującą od 25 VI 1976 r.

Treść postanowień synodalnych wyrosła nie tylko z troski o Kościół na Śląsku, o jego teraźniejszość i przyszłość, ale także z poczucia odpowiedzialności za wszystkich ludzi. Mimo że w swojej dokumentacji synod nie nazwał się pastoralnym, można śmiało powiedzieć, że takim rzeczywiście był. Jego treść została usystematyzowana w trzech częściach: 1) wiara i jej przekaz, 2) kult i modlitwa, 3) życie i działalność duszpasterska. W dziedzinie struktur kościelnych synod wprowadził w życie diecezji parafialne rady duszpasterskie, podobne rady w dekanatach, Diecezjalna Radę Duszpasterską oraz Radę Kapłańską. Osobne rozdziały uchwał końcowych poświęcono środkom społecznego przekazu, apostolstwu świeckich i ekumenizmowi. Dokumenty synodalne w swojej treści zawierają szereg oryginalnych rozwiązań i postanowień na temat czasu wolnego, turystyki i sportu czy duszpasterstwa w nowych osiedlach mieszkaniowych.[17]

Duszpasterski **synod archidiecezji krakowskiej** odbył się w latach 1972-1979. Prace synodalne trwały więc siedem lat, nie licząc przygotowań. Synod został zapoczątkowany przez kard. K. Wojtyłę, a zakończony przez jego następcę, kard. F. Macharskiego. Synod krakowski miał charakter pastoralny, wyrósł z nauki Soboru Watykańskiego II, a ogromną rolę w tym względzie odegrali świeccy. Na przebieg synodu złożyło się 14 zebrań plenarnych. Uchwały synodalne zostały promulgowane przez abpa Macharskiego 8 V 1979 r.

Treść uchwał synodu jest określona jako duszpasterska i *de facto* synod ten – jak już nadmieniono – można ocenić jako pastoralny. W trosce o Kościół włączył on wielu katolików świeckich. Punktem wyjścia dla dokumentów była doktryna Vaticanum II o uczestnictwie całego ludu Bożego w potrójnym posłannictwie Chrystusa: nauczycielsko-prorockim, kapłańskim i pastersko-królewskim, co pozwoliło na ukazanie właściwego miejsca i pola działania w Kościele nie tylko dla duchownych, ale i dla wiernych świeckich. Całość dokumentów końcowych została podzielona na trzy części.[18]

Zwołanie **synodu gnieźnieńskiego** zapowiedział kard. S. Wyszyński 5 VI 1976 r., ale dekret otwarcia prac synodalnych nosi datę 29 III 1978 r. Udział katolików świeckich w synodzie był nieliczny. Oprócz Komisji Głównej, na której spoczywał główny ciężar przygotowania schematów synodalnych, działało dziewięć komisji problemowych, a dokumenty synodalne były prezentowane podczas ośmiu plenarnych sesji. Dekret promulgacyjny synodu został podpisany 16 V 1981 r., z datą obowiązywalności uchwał od 2 II 1982 r.

Treść synodu była wyraźnie duszpasterska. Uchwały w ośmiu rozdziałach zajęły się zagadnieniami tworzenia wspólnoty, najpierw między Bogiem a ludźmi, a następnie wspólnoty hierarchicznej poprzez posługę liturgiczną, przepowiadanie słowa Bożego, wychowanie do apostolstwa, kościelną działalność charytatywną, duszpasterstwo rodzin i parafię.[19]

Dnia 8 VI 1985 r. nastąpiło uroczyste zakończenie **synodu diecezji lubelskiej**. Prace wstępne rozpoczęły się 26 XI 1975 r., kiedy to bp B. Pylak powołał Komisję Główną. Do czynności przygotowawczych przystąpiono w 1977 r., właściwe zaś prace rozpoczęły się 21 VI 1980 r. sesją informacyjną, po której odbyły się cztery sesje plenarne. Obrady odbywały się pod hasłem: „Odnowa osób, struktur, form życia i działania w Kościele lubelskim". Uchwały synodu zostały promulgowane 8 XII 1987 r. Termin wejścia w ży-

cie uchwał synodalnych bp Pylak powiązał w dekrecie promulgacyjnym z chwilą ogłoszenia ich drukiem.

Materiały synodu zostały ujęte w ośmiu rozdziałach, potraktowanych bardzo szczegółowo, a obejmujących: przepowiadanie słowa Bożego, posługę katechetyczną, życie liturgiczne, posługę kapłanów i instytutów zakonnych, apostolat świeckich, struktury duszpasterskie, działalność pasterską. Uchwały kładły nacisk na znaczenie i rolę laikatu, wskazywały także jego konkretne możliwości i zadania.[20]

Synod diecezji częstochowskiej został zapowiedziany przez bpa S. Barelę 28 XII 1975 r. Właściwe rozpoczęcie obrad nastąpiło w 1976 r. Prace synodalne, przerwane śmiercią bpa Barely, zostały wznowione przez jego następcę, bpa S. Nowaka. W ramach synodu odbyły się trzy sesje plenarne. Synod został zakończony 23 XI 1986 r., a jego uchwały weszły w życie 1 I 1987 r.

Tematyka synodu częstochowskiego została podzielona na kilka ciągów tematycznych. Najpierw synod wskazał na wartość powołania chrześcijańskiego oraz konieczność głoszenia Ewangelii, potem na kult Boży, życie Ewangelią, konieczność troski o liturgię i duszpasterstwo. Wiele miejsca poświęcono kapłanom, ich powołaniu i formacji. Końcowa część statutów synodalnych traktuje o wiernych świeckich, instytutach życia konsekrowanego i wewnętrznej organizacji diecezji częstochowskiej.[21]

Synod diecezji tarnowskiej, który rozpoczął się w 1981 r., a zakończył się w 1986 r., został zapoczątkowany przez bpa J. Ablewicza 11 XI 1982 r. Uroczyste zakończenie tego zgromadzenia odbyło się 13 III 1986 r. Synod obradował pod hasłem: „Na obraz Kościoła powszechnego". Odbyły się cztery sesje plenarne. Podczas ostatniej sesji, która odbyła się 16 III 1984 r., biskup diecezji dokonał promulgacji statutów synodalnych i dołączonych do nich aneksów. Weszły one w życie 8 IX 1986 r.

Statuty tego synodu zostały podzielone na trzy części: 1) przepowiadanie, 2) uświęcanie, 3) wspólnota i posługiwanie. Pierwsza mówi o kaznodziejstwie, katechizacji, środkach społecznego przekazu, działalności misyjnej, sprawie stosunku do ateizmu, laicyzacji i obojętności oraz roli ekumenizmu w życiu diecezji. Część druga traktuje o sakramentach świętych, roku liturgicznym, modlitwie Kościoła, pogrzebie chrześcijańskim, służbie liturgicznej, śpiewie i muzyce sakralnej, miejscach kultu i sztuce sakralnej oraz sanktuariach. Ostatnia, trzecia część, obejmuje następujące tematy: struktury hierarchiczne, duchowieństwo diecezji, przygotowanie do kapłaństwa i powołanie, uczestnictwo świeckich w życiu Kościoła, duszpasterstwo małżeństw, rodzin, młodzieży, grup zawodowych, apostolstwo miłości miłosiernej, pracownicy parafialni, dobra doczesne w zbawczej misji Kościoła.[22]

Prace **synodu koszalińsko-kołobrzeskiego** trwały od 1985 do 1990 r. Zwołanie tego zgromadzenia zapowiedział bp I. Jeż 6 IX 1985 r. Na całość prac synodalnych złożyło się siedem sesji plenarnych. Na ostatniej, która odbyła się 9 XII 1989 r., nastąpiło zatwierdzenie uchwał synodalnych, które miały obowiązywać od chwili ich publikacji.

Zagadnienia treściowe tego synodu można podzielić na sześć części. W pierwszej redaktorzy uchwał zwrócili uwagę na apostolstwo wiernych świeckich, rodzinę katolicką, parafialną radę duszpasterską, duszpasterstwo służby liturgicznej, grupy modlitewne i ruchy religijne, duszpasterstwo charytatywne, trzeźwościowe, stanów i grup zawodowych, turystyczno-wczasowe oraz duszpasterstwo kuracjuszy. Druga część mówi o przygotowaniu do kapłaństwa, obowiązkach i prawach duchownych, hierarchicznej strukturze Kościoła, parafii i jej duszpasterzach, instytutach życia konsekrowanego. Część trzecia statutów synodalnych zwraca uwagę na przepowiadanie słowa Bożego, nauczanie katechetyczne,

wychowanie katolickie, misje katolickie i środki społecznego przekazu. Księga czwarta traktuje o sakramentach świętych, pozostałych aktach kultu Bożego, jakimi są sakramentalia, pogrzeb kościelny, kult świętych obrazów i relikwii, śpiew i muzyka sakralna, miejsca święte, dni świąteczne, dni pokuty i posty oraz ekumenizm. Księga piąta jest poświęcona dobrom doczesnym Kościoła, szósta zaś procesom i sankcjom kościelnym.[23]

Dekretem z dnia 10 XI 1990 r. bp M. Jaworski promulgował uchwały **synodu archidiecezjalnego w Lubaczowie**, które miały obowiązywać z chwilą ich publikacji, tj. od 1 I 1991 r. Obrady synodalne odbyły się na trzech sesjach plenarnych.

Synod lubaczowski zwrócił uwagę na kaznodziejstwo, katechizację, środki społecznego przekazu, udział archidiecezji w działalności misyjnej oraz stosunek do ateizmu, laicyzacji i obojętności religijnej. Poświęcił także dużo miejsca sakramentom, okresom liturgicznym, modlitwie Kościoła, pogrzebowi, liturgicznej służbie ołtarza, śpiewowi i muzyce kościelnej, miejscom kultu i sztuce sakralnej oraz sanktuariom. W ostatniej części synod traktuje o strukturze hierarchicznej Kościoła, duchowieństwie diecezjalnym, przygotowaniu do kapłaństwa, powołaniu, instytutach życia konsekrowanego, roli świeckich w życiu Kościoła, duszpasterstwie małżeństw, rodzin, młodzieży i grup zawodowych; wspomina również o apostolstwie miłości miłosiernej, pracownikach parafialnych oraz dobrach doczesnych Kościoła.[24]

Synod kielecki został zapowiedziany przez bpa S. Szymeckiego 12 IV 1981 r. Właściwe prace synodalne rozpoczęły się w 1984 r., a zakończyły w 1991 r. Pierwsza sesja odbyła się 22 XI 1988 r., ale wstępne prace nad jej uchwałami odbyły się już 1 I 1984 r. Następnie synod odbył pięć sesji plenarnych, ostatnia (szósta) odbyła się 3 VI 1991 r. Dnia 3 VI 1992 r. biskup kielecki promulgował uchwały z zaznaczeniem, że wejdą one w życie 1 IX 1992 r.

Uchwały synodalne na pierwszym miejscu mówią o teologii Kościoła partykularnego, prezentują rys historyczno-pastoralny diecezji kieleckiej oraz refleksję teologiczną o życiu wiary w tej diecezji. Część pierwsza statutów mówi o powołaniu, formacji kandydatów do kapłaństwa, służbie i życiu kapłanów w Kościele, ich stałej formacji, sprawach bytowych. Wspomina także o roli i miejscu instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeniach życia apostolskiego, pracownikach świeckich i ich powołaniu oraz posłannictwie. Podaje się także dyspozycje o formach strukturalnych diecezji kieleckiej i sprawie dialogu ekumenicznego. Część druga uchwał synodalnych reguluje dziedziny związane z przepowiadaniem słowa Bożego, katechizacją, chrześcijańską formacją młodych, problemem środków społecznego przekazu w duszpasterstwie i dziełami misyjnymi. W części trzeciej mówi się o życiu liturgicznym, muzyce sakralnej i budownictwie sakralnym. Część czwarta traktuje o życiu małżeńskim i rodzinnym, duszpasterstwie charytatywnym, specjalnym i ludzi pracy, o sanktuariach, duszpasterstwie w drodze i duszpasterstwie trzeźwości.[25]

Zwołanie **synodu diecezji płockiej** zapowiedział bp Z. Kamiński 4 III 1990 r. Prace synodalne trwały od 1987 do 1991 r. Celem synodu było przyjęcie przez diecezję płocką nowych zadań na polu wiary i życia społecznego. Wysiłki synodalne zmierzały do ożywienia wiary wobec współczesnych problemów. Synod odbył trzy uroczyste sesje: 17 XI 1990 r., 9 II 1991 r. i 20 IV 1991 r. Zakończył swoją pracę 7 VI 1991 r. Tegoż dnia biskup płocki promulgował uchwały synodalne, zaznaczając, że wchodzą one w życie 1 I 1992 r.

Cała treść statutów synodalnych została zawarta w sześciu księgach, które – wzorując się na *Kodeksie prawa kanonicznego* – autorzy statutów zatytułowali: normy ogólne

(księga I), lud Boży (księga II), nauczycielskie zadania Kościoła (księga III), uświęcające zadania Kościoła (księga IV), dobra doczesne Kościoła (księga V), sankcje karne i procesy (księga VI).[26]

Inauguracja **synodu wrocławskiego** nastąpiła 30 IX 1985 r. Do tego czasu były prowadzone prace wstępne przez specjalnie do tego celu powołaną komisję przygotowawczą. We wszystkich komisjach synodalnych – centralnych i terenowych – byli zaangażowani zarówno duchowni, jak i wierni świeccy. Zakończenie synodu nastąpiło w uroczystość Najśw. Maryi Panny Matki Kościoła w 1991 r.

Postanowienia synodu dotyczą liturgii, kaznodziejstwa, katechizacji, duchowieństwa, rodziny, katolików świeckich, zakonów, młodzieży, problemów społecznych, struktur kanoniczno-prawnych, kształcenia kadr duchownych i świeckich, duszpasterstwa, dzieła miłosierdzia, ekumenizmu, środków społecznego przekazu oraz sztuki i budownictwa sakralnego. Treść synodu jest próbą odpowiedzi na pytanie postawione na początku prac synodalnych: „Co czynić, aby doprowadzić do odnowy i przystosować do współczesnych warunków życia religijnego oraz działalności duszpasterskiej i apostolskiej Kościół wrocławski".[27]

W roku 1997 zakończył swe obrady i wydał swe statuty **synod diecezji drohiczyńskiej**,[28] a w roku 1999 zakończyły swe synody trzy diecezje: **łódzka**,[29] **łowicka**[30] i **sandomierska**.[31] W nurcie bogatej tematyki poruszanej przez te synody, a uwidocznionej w ich uchwałach końcowych, zasadnicze miejsce zajmują tematy związane z przepowiadaniem słowa Bożego, życiem sakramentalnym, posługą duszpasterską, życiem i działalnością duszpasterską kapłanów – duszpasterzy, rolą i zadaniami rodziny i małżeństwa w ewangelizacji, posługą charytatywną Kościoła, apostolstwem świeckich i ich udziału w życiu wspólnoty Kościoła parafialnego i diecezjalnego.

Od roku 1995 trwały prace synodalne **w archidiecezji przemyskiej**. Uchwały zostały promulgowane przez abpa J. Michalika 1 I 2000 r. i mają wytyczać prace Kościoła przemyskiego w trzecim tysiącleciu, jako skuteczna pomoc w prowadzeniu duszpasterstwa i „realizowaniu posługi wiary".

Uchwały synodalne zostały podzielone na dwie części: pierwsza obejmuje statuty synodalne, druga zawiera aneksy. Statuty synodalne redaktorzy – wzorując się podziałem *Kodeksu prawa kanonicznego* – podzielili na siedem ksiąg: normy ogólne, lud Boży archidiecezji przemyskiej (wierni świeccy i święci szafarze), nauczycielskie zadania Kościoła, uświęcające zadania Kościoła (sakramenty święte, pozostałe akty kultu Bożego), dobra doczesne Kościoła, sankcje w Kościele i procesy w Sądzie Kościelnym. W części zawierającej 84 aneksy zamieszczono statuty, instrukcje, regulaminy, inne dokumenty oraz formularze i wzory pism urzędowych. Tematyka uchwał synodalnych jest bardzo bogata i dotyczy całości życia w archidiecezji. Wśród zadań, jakie wyznacza synod, warto podkreślić przynajmniej niektóre: odkrycie, że Kościół diecezjalny stanowi drogę do przeżywania Kościoła powszechnego, pogłębienie zrozumienia powołania kapłańskiego, zakonnego i powołania chrześcijańskiego oraz podjęcie wysiłku uświęcania świata, co staje się szczególnym zadaniem na dzisiejsze trudne i chore czasy. Nadto synod ma ożywić w każdym ochrzczonym charyzmaty i dary.[32]

W nurcie polskich synodów posoborowych znajdują się także synody diecezjalne dotąd nie zakończone: toruński, łomżyński, pelpliński, zamojsko-lubaczowski, siedlecki, białostocki.

Konkludując, należy stwierdzić, że po Soborze Watykańskim II odbyły się w Polsce 22 synody diecezjalne, a obrady sześciu synodów są w toku;

w kilku diecezjach – w związku z zakończeniem drugiego synodu plenarnego – trwają prace przygotowawcze do synodów lub je zapowiedziano. Posoborowy model synodu diecezjalnego spotkał się więc w Polsce z pozytywnym przyjęciem. Zaprezentowane zgromadzenia synodalne, uwieńczone promulgowaniem przez ustawodawców diecezjalnych uchwał końcowych, stanowią bezsprzecznie doniosłe wydarzenie w życiu Kościoła lokalnego. Uchwały te, uwzględniające szeroką panoramę zagadnień odnoszących się do wielu dziedzin życia kościelnego, pozostają cennym dorobkiem myśli posoborowej, torującej sobie drogę do wielu środowisk. Dokumenty te należy uznać – w większej części – za udaną próbę urzeczywistnienia nauki i wskazań Vaticanum II.

IV. Charakterystyka działalności synodalnej

Nakreślenie charakterystyki posoborowych synodów diecezjalnych nie jest łatwe i nie może być wolne od pewnych uproszczeń. Natura materii podejmowanej na synodach i regulowanej w ich statutach – jak można było zauważyć – jest rozległa i bogata. Każdy z synodów w jego fazie dynamicznej, czyli w okresie zapowiedzi jego zwołania, podjętych prac przygotowawczych, okoliczności, w których się odbywał, warunków, w których wprowadzane były jego postanowienia, może być interpretowany według odrębnych kryteriów. Od tych kryteriów zależy w jakiejś mierze ogólna ocena i charakterystyka jego dorobku legislacyjnego, który w dużym uproszczeniu może być określany jako synod doktrynalny, pragmatyczny, pastoralny, duszpasterski, klerykalny bądź też inaczej.

Wydaje się, iż w okresie posoborowym wykształcił się w Kościele w Polsce oryginalny model synodu diecezjalnego. Wypracowali go poprzez swoją działalność synodalną biskupi polscy, którzy kierując się przesłankami doktrynalnymi Soboru Watykańskiego II określili jego profil. Dostrzega się go wyraźnie w sposobie organizowania prac synodalnych, głównie w fazie przygotowawczej do synodu, jak też w samych uchwałach synodalnych.[33] Analiza materii synodalnej oraz dorobku ustawodawczego, który posiada swoją strukturę właściwą dla wszystkich posoborowych synodów polskich, ukazuje, iż przedstawione synody mogą być scharakteryzowane w aspekcie jurydycznym, eklezjologicznym i pastoralnym.

1. Profil jurydyczny

Zazwyczaj o synodzie jurydycznym mówi się w relacji do koncepcji synodu wypracowanej przez *Kodeks prawa kanonicznego* z 1917 r. Stąd taki

profil mają synody, które odbyły się przed Vaticanum II. W rzeczywistości jednak także synody, które odbyły się w początkowym okresie recepcji doktryny Soboru Watykańskiego II, wykazują na ogół te same właściwości.[34]

W okresie pierwszych dziesięciu lat po Soborze tylko pięciu biskupów odbyło synody diecezjalne (włocławski, poznański, gdański, warszawski i katowicki). Synody te łączy zamierzenie dokonania reformy życia diecezjalnego według nauki soborowej. W rzeczywistości reforma soborowa była dopiero w fazie początkowej, zaś nowe inspiracje eklezjologii Vaticanum II z trudem kształtowały świadomość wspólnoty Kościoła lokalnego. Nic zatem dziwnego, iż w dorobku synodalnym z tego okresu dostrzega się wyraźne rysy doktryny i praktyki Kościoła przedsoborowego. Odzwierciedla to sama koncepcja synodu z tego okresu, powielająca tradycyjne jego rozumienie oparte na starym kodeksie. Tę zależność od przeszłości uwidacznia zarówno metodologia przyjęta przy opracowaniu poszczególnych kwestii synodalnych, jak też sama treść przyjętych statutów.[35]

Zaczyna się już jednak odchodzić od starych schematów kodeksowych, w których instytucja synodu uważana była głównie za narzędzie dla reformy życia Kościoła lokalnego i uporządkowania systemu prawnego w diecezji. Uwidacznia to w części systematyka materii synodalnej, a także wyraźna obecność nowej mentalności posoborowej w redakcji wielu statutów. Czyni się zresztą wyraźne odniesienia do tekstów soborowych. Zauważa się ponadto zmianę języka i terminów stosowanych w treści uchwał synodalnych, wprowadza się nowe struktury kościelne przewidziane przez Sobór, takie jak radę kapłańską czy radę duszpasterską.

Pomimo powiązań z tradycyjnym sposobem myślenia, same synody jako instytucje prawne nie pozostawały wyizolowane od życia wiernych. Już pierwszy posoborowy synod włocławski z 1967 r. usiłował propagować problematykę synodalną w szerokich kręgach wiernych świeckich Kościoła lokalnego, co było przedsięwzięciem nowatorskim. Tendencja ta umacniała się i zyskiwała na znaczeniu w okresie przygotowania następnych synodów.[36] Były to inicjatywy ważne z punktu postrzegania znaczenia wspólnoty kościelnej i kształtujące nowe oblicze instytucji synodu diecezjalnego, tym bardziej że Kościół w tamtych czasach nie miał dostępu do środków społecznego przekazu.[37]

Pomimo wspomnianych początkowych tendencji regresywnych, należy przyznać, że Kościół w Polsce konsekwentnie realizował odnowę soborową w wielu dziedzinach życia diecezjalnego. Nowa eklezjologia soborowa coraz głębiej przenikała także działalność synodalną, która w swoim rozwoju wykształtowała nową koncepcję synodu soborowego. Proces ten dostrzegalny jest

wyraźnie tak w przyjętej metodzie, jak i w treści synodów odbytych w drugim dziesięcioleciu po Vaticanum II i rozwija się do czasów współczesnych.[38]

2. Profil eklezjalny

Zgodnie z tradycyjnym rozumieniem, utrzymywanym w ciągu wieków, instytucja synodu diecezjalnego funkcjonowała wewnątrz pewnego mechanizmu służącego do przekazu prawa powszechnego na poziom diecezjalny.[39] Taka koncepcja synodu diecezjalnego nie odpowiadała zupełnie nowemu wizerunkowi Kościoła ukazanemu przez Sobór Watykański II. Jednym z rezultatów nowej eklezjologii był fakt, iż w tym okresie podejmowane inicjatywy synodalne skupiały swoją uwagę przede wszystkim na naturze Kościoła partykularnego, zaś o wiele mniej na reformie porządku prawnego w diecezji. Zwoływany synod próbował odpowiedzieć na podstawowe pytania o naturę Kościoła partykularnego, o jego zadania w relacji do Kościoła powszechnego, o stosunek do świata, w którym działa, i na szereg innych kwestii. Synody, które były zwoływane w tamtym czasie, rozważały między innymi relacje zachodzące między biskupem a duchowieństwem, między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem wspólnym.

Reforma diecezji, którą synody zawsze realizowały, została podjęta w aspekcie odnowionej eklozjologii soborowej. Synody były jedną ze skutecznych form wprowadzania soborowej odnowy Kościoła.[40] W stosunku do modelu tradycyjnego, określanego jako jurydyczny, sytuacja uległa zupełnemu odwróceniu, przede wszystkim w samej koncepcji synodu. W istocie przesłanki eklezjologiczne rzutowały tak na systematykę materii, jak też treść uchwał synodalnych.[41] Zmianie uległa też metodologia synodów, w jej ustawieniu dostrzega się wyraźne schematy: założenia doktrynalne, doświadczenia życia diecezjalnego i określenie norm dla realizacji.[42]

Niektóre synody, rozważane w tym aspekcie, pozwalają dostrzec różne koncepcje eklezjologiczne, przyjęte jako przesłanki wyjściowe dla konkretnych regulacji synodalnych. W dokumentach jednych dostrzega się, jak na kształt struktury Kościoła diecezjalnego wywarła wpływ funkcja słowa i sakramentu jako czynników kształtujących wspólnotę wiernych. W innych dokumentach znaczenie podstawowe i organizujące całość materii synodalnej zostaje przyznane soborowej koncepcji ludu Bożego, a także soborowej zasadzie „communio".[43]

Widać zatem, jak eklezjologia soborowa ukazała całą swoją moc przekształcającą instytucję synodu diecezjalnego. Doktryna soborowa wzmocniła pozycję biskupa w Kościele, lecz zarazem ukazała funkcję eklezjalną osób świeckich, wynikającą z kapłaństwa wspólnego, dowartościowując ich zmysł

wiary i własne charyzmaty. Synody tę naukę soborową wprowadzały w życie Kościołów lokalnych. Dzięki temu świeccy stawali się bardziej świadomi i gotowi do ponoszenia odpowiedzialności za Kościół, lecz także uprawnieni do wniesienia własnego wkładu i pomocy w formułowanie sądów doktrynalnych i rozstrzygnięć normatywnych, jakie podejmuje biskup diecezjalny.[44]

Posoborowe synody diecezjalne, szczególnie te po roku 1975, czynią wiernych świeckich podmiotem swej aktywności i poprzez włączanie ich w prace synodalne przyczyniają się do wypełnienia przez nich właściwej sobie misji, jakże ważnej dla Kościoła doby posoborowej.[45]

3. Profil duszpasterski

Obserwując posoborową działalność synodalną w Polsce, dostrzegamy u ustawodawców synodalnych poszukiwanie takich dróg przeprowadzenia synodu, a także takiego ułożenia treści uchwał synodalnych, żeby rzeczywiście zasługiwał na miano duszpasterskiego. Przejawem tego jest dowartościowanie eklezjologiczne laikatu.[46] W pracach przygotowawczych niektórych synodów doktrynalno-prawnych czasami podejmowano pomysły oryginalne, mające na celu zaangażowanie jak najwięcej diecezjan w prace synodalne. Wzorcowym przykładem tego były prace przygotowawcze i obrady synodu katowickiego, gdzie aktywnie włączono wspólnoty parafialne.[47]

Dla zobrazowania skali dokonanych przemian warto przypomnieć, iż na pierwszym synodzie zwołanym po Soborze, synodzie włocławskim, jedynie członkom komisji synodalnych powierzony był obowiązek przygotowania projektów statutów synodalnych. Projekty te z kolei były przekazane całemu duchowieństwu diecezji. Nie brakło jednakże w okresie późniejszym inicjatyw, które w szerszym zakresie włączały w prace synodalne także świeckich, zapraszanych początkowo jako audytorzy, a później jako współpracownicy synodalni w sensie właściwym, razem z duchowieństwem.[48]

Na szczególną uwagę zasługuje okres przygotowawczy do synodu, który nie ogranicza się do redakcji projektów statutów synodalnych, lecz przekształca się w synodalne wydarzenie kościelne, które przenika całość życia w diecezji. Zazwyczaj biskupi, podejmując tego rodzaju inicjatywy, kładli nacisk na studium doktryny Soboru Watykańskiego II, przypominali obowiązek pogłębiania i rozwoju życia duchowego wiernych, a w szczególności uczestników prac synodalnych, wskazywali na odpowiedzialność pastoralną wszystkich diecezjan za przeżywany synod. Kardynał Karol Wojtyła powołał w tym celu specjalne grupy synodalne złożone z osób świeckich.[49] Z podobną inicjatywą wystąpił wspomniany biskup katowicki, zarządzając, aby w każdej parafii

stworzyć synodalne rady duszpasterskie, które okazały się w praktyce prawdziwymi ośrodkami studiów nad problemami synodalnymi.[50]

Tendencja do rozbudowy okresu przygotowawczego do synodu rozwija się i ubogaca o nowe formy, często oryginalne, inicjowane przez kolejnych biskupów, korzystających z doświadczenia synodalnego swoich poprzedników. Synod kielecki, rozpoczęty w 1984 r., okres wstępny prac synodalnych poświęcił na odnowienie życia religijnego całej diecezji. Szczególną troskę zwrócono na rodzinę, rozumianą przede wszystkim jako Kościół domowy. Dopiero po okresie odnowy duchowej podejmowana była redakcja właściwych dyspozycji synodalnych. Wspomnieć wypada także o inicjatywie „niedzieli synodalnych", które okazały się skutecznym narzędziem wciągającym wszystkich diecezjan w prace synodalne.[51] Pastoralność polskich synodów posoborowych polega zatem na sposobie zaangażowania w nim członków wspólnoty diecezjalnej, a nie tylko w statutach wskazujących potrzebę zaangażowania w życie Kościoła czy nakazujących jakieś formy tego zaangażowania.

Większość prezentowanych synodów, podejmując wysiłki duszpasterskie, zmierzała do wzbogacenia wiary, i to zarówno jej treści, jak i jej świadectwa w życiu. Wzmaganie wiary – zdaniem ustawodawców synodalnych – powinno następować poprzez wzrost świadomości Kościoła. Natomiast świadomość powołania we wspólnocie i do wspólnoty miała dopomóc w odszukaniu się członków ludu Bożego, zarówno w wymiarach Kościoła powszechnego, jak i Kościoła lokalnego. Wzbogacenie wiary powinno się wyrażać w odpowiednich postawach poszczególnych osób, jak i wspólnot. Prace synodalne zwracały także uwagę na główne elementy duszpasterstwa synodalnego: głoszenie słowa Bożego, katechizację zmierzającą do pogłębienia świadomości powołania chrześcijańskiego, duszpasterstwo sakramentalne i zaangażowanie apostolskie kapłanów i wiernych, zwłaszcza na terenie rodziny i wychowania. [52]

Wspomniane tu przedsięwzięcia ukazują pewien charakterystyczny nurt w aktywności synodalnej Kościoła w Polsce. Tradycyjny model synodu, w którym dominuje reforma porządku prawnego Kościoła lokalnego, nie zostaje zupełnie porzucony. Zmienia się natomiast jego miejsce w kolejnych etapach prac synodalnych. Wydaje się, że Kościół partykularny w Polsce w sposób szczególny rozwinął i ubogacił okres prac przygotowawczych do synodów diecezjalnych. Koncentrowały się one na ukształtowaniu pewnej mentalności kościelnej, jakiej domaga się instytucja synodu posoborowego. Stąd tak wiele uwagi skierowano na przygotowanie prac synodalnych i nadal się to czyni, w szczególności na poznanie doktryny Soboru Watykańskie-

go II, na rozważanie nauczania papieża Jana Pawła II, na formację kościelną różnych grup osób świeckich.[53]

Można powiedzieć, że wedle doświadczenia Kościoła diecezjalnego w Polsce, synod pozostaje nie tylko narzędziem instytucjonalnym do stanowienia norm, które określają, jak być powinno, lecz okazuje się zarazem wydarzeniem kościelnym, w którym powiew Ducha Świętego Odnowiciela zmienia tu i teraz wspólnotę kościelną i jej oddziaływanie na świat, w którym ona żyje. Staje się to możliwe dzięki temu, iż synod angażuje i mobilizuje w sposób wyjątkowy potencjał duchowy, intelektualny, zawodowy wszystkich członków Kościoła i staje się przez to nie tylko instytucja prawną, lecz zarazem miejscem odnowy religijnej Kościoła, który świętuje swój synod.[54]

PRZYPISY

[1] E. Sztafrowski, *Synod diecezjalny w doktrynie soborowej i jej wyraz w posoborowych synodach polskich*, „Prawo Kan." 30(1987), nr 1-2, s. 61; zob. tenże, *Synod diecezjalny*, w: *Księga jubileuszowa 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1977, s. 347-350.

[2] E. Sztafrowski, *Synod diecezjalny w doktrynie soborowej...*, art. cyt., s. 62.

[3] Tamże, s. 63.

[4] W. Góralski, *Czy synody są nadal szansą dla Kościoła?*, „Homo Dei" 61(1992), nr 1-2, s. 249.

[5] E. Sztafrowski, *Nowy model synodu diecezjalnego – synod pastoralny*, „Kielecki Przegl. Diec." 59(1983) s. 147-154.

[6] E. Sztafrowski, *Synod diecezjalny w doktrynie soborowej...*, art. cyt., s. 64.

[7] Zob. M. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje zarządzania Kościołem*, t. 2, Warszawa 1979, s. 248; por. W. Góralski, *Instytucja synodu w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, „Prawo Kan." 31(1988), nr 3-4, s. 41.

[8] *Instrukcja Kongregacji Biskupów o pasterskiej posłudze biskupów*, n. 164, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 6, z. 1, Warszawa 1975, s. 231; zob. M. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje...*, dz. cyt., s. 249.

[9] T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 212.

[10] Zob. E. Sztafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, Warszawa 1985, s. 146-147.

[11] *Statuty Synodu Diecezjalnego we Włocławku*, w: *Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970*, t. 2, z. 4, Warszawa 1974, s. 195-248 (statuty opublikowane w „Kron. Diec. Włocł." 51(1968), s. 75-120 zostały w pewnym stopniu zniekształcone przez ingerencje cenzury państwowej); zob. T. Pieronek, *Posoborowe synody diecezjalne*, w: *Służyć prawdzie i miłości*, Częstochowa 1984, s. 393-395; W. Góralski, *Ruch synodalny w Polsce po Soborze Watykańskim II*, „Roczn. Nauk Prawn." 7(1998), s. 240-242; W. Oborski, *Synod włocławski z 1967 r.*, Lublin 1992 (mps w Bibl. KUL).

[12] Zob. *Drugi Synod Diecezji Włocławskiej. Statuty*, Włocławek 1994; zob. W. Góralski, *Drugi Synod Diecezji Włocławskiej*, „Aten. Kapł." 87(1995), z. 1, s. 71-83; W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 260

[13] *Statuty Archidiecezjalnego Synodu Poznańskiego*, Poznań 1972; zob. T. Pieronek, *Posoborowe synody diecezjalne...*, art. cyt., s. 395-398; W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 242-244.

[14] *Poznański Synod Archidiecezjalny 1992-1993. Dokumenty*, Poznań [b.r.w.]; W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 259-260.

[15] *Statuty II Synodu Gdańskiego*, Gdańsk – Oliwa, 1976; zob. T. Pieronek, *Posoborowe synody diecezjalne...*, art. cyt., s. 398-400; W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 244-246.

[16] *Trzeci Synod Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa 1975; zob. T. Pieronek, *Posoborowe synody diecezjalne...*, art. cyt., s. 400-402; W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 246-248.

[17] *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, Katowice – Rzym 1976; zob. H. Bednorz, *Synod katowicki a inne synody współczesne*, „Znak" 25(1973), s. 153-169; S. Bista, *Synod pastoralny – niebezpieczeństwo czy przejaw samoświadomości Kościoła. Refleksje na marginesie I Synodu Diecezji Katowickiej*, „Śląskie Studia Hist.-Teol." 6(1973), s. 179; H. Bednorz, *I Synod Diecezji Katowickiej*, „Znak" 28(1976), s. 919-936; T. Pieronek, *Posoborowe synody diecezjalne...*, art. cyt., s. 403-405; W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 248-249.

[18] *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, t. 1-2, Kraków 1985; zob. T. Pieronek, *Duszpasterski synod archidiecezji krakowskiej*, „Ruch Bibl. i Liturg." 32(1979), nr specj., s. 16-25; S. Wilkanowicz, *Doświadczenia synodu krakowskiego*, „Znak" 35(1983), s. 1111-1125; J. Dyduch, *Świeccy w pracach i dokumentach synodu krakowskiego 1971-1979*, „Znak" 35(1983), s. 1126-1145; W. Góralski, *Synod krakowski*, „Chrześcijanin w świecie" 18(1986) nr 8-9, s. 207-213; T. Pieronek, *Posoborowe synody diecezjalne...*, art. cyt., s. 405-411; W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 249-251.

[19] *Drugi Synod Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 1981 (powiel.); T. Pieronek, *Posoborowe synody diecezjalne...*, art. cyt., s. 411-413; W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 251-252.

[20] *II Synod Diecezji Lubelskiej 1977-1985*, Lublin 1988; zob. W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 253-254.

[21] *Drugi Synod Diecezji Częstochowskiej. Chrystus światłem, Maryja wzorem*, Częstochowa 1987; zob. W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 254-255.

[22] *IV Synod Diecezji Tarnowskiej*, Tarnów 1990; zob. W. Góralski, *IV synod diecezji tarnowskiej*, „Mies. Past. Płocki" 75(1990), s. 429; W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 255.

[23] *Pierwszy Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, Koszalin 1986-1990; zob. W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 256-257.

[24] *Synod Archidiecezji w Lubaczowie*, Lubaczów 1992, s. 1 (mszps); zob. W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 257.

[25] *III Synod Diecezji Kieleckiej 1984-1991*, Kielce 1992; zob. W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 257-258.

[26] *XLII Synod Diecezji Płockiej (1987-1991)*, Płock 1992; zob. W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 258-259.

[27] *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991*, Wrocław 1995; zob. W. Góralski, *Ruch synodalny...*, art. cyt., s. 260-261.

[28] *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej. Statuty, dokumenty wykonawcze*, Drohiczyn 1997.

[29] *III Synod Archidiecezji Łódzkiej*, Łódź 1999.

[30] *I Synod Diecezji Łowickiej 1995-1999*, Łowicz 1999.

[31] *Aby byli jedno. Drugi Synod Diecezji Sandomierskiej*, Sandomierz 1999.

[32] *Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995-2000. Statuty i aneksy*, Przemyśl 2000.

[33] M. Stasiak, *Charakterystyka synodów diecezjalnych w Polsce*, w: *Historia et ius*, Lublin 1998, s. 439; zob. W. Wójcik, *Synod diecezjalny w nowym Kodeksie prawa kanonicznego*, „Prawo Kan." 29(1986), nr 1-2, s. 129.

[34] E. Górecki, *Synod diecezjalny w Kościele posoborowym*, „Colloquium Salutis" 17(1985), s. 301.

[35] Zob. M. Stasiak, *Charakterystyka synodów...*, art. cyt., s. 439-440.

[36] Już przed Soborem Watykańskim II zaczęto włączać do prac komisji synodalnych także wiernych świeckich. Na synodzie diecezjalnym w Würzburgu (Niemcy) odbytym w dniach 11-14 X 1954 r. w pracach przygotowawczych pracowało 12 świeckich. Jak łatwo zauważyć, pewne zagadnienia dojrzewały w Kościołach lokalnych, by później znaleźć swój wyraz w pracach Soboru Watykańskiego II i jego uchwałach. – Zob. J. Wał, *Problematyka charytatywna w polskim posoborowym ustawodawstwie synodalnym do roku 1980*, „Analecta Cracov." 15(1983), s. 255.

[37] Zob. J. Dyduch, *Świeccy w pracach i dokumentach synodu krakowskiego...*, art. cyt., s. 1127-1131.

[38] Zob. M. Stasiak, *Charakterystyka synodów...*, art. cyt., s. 441.

[39] W. Wójcik, *Ze studiów nad synodami polskimi*, Lublin 1982, s. 441.

[40] Zob. np. *Drugi Synod Diecezji Częstochowskiej...*, dz. cyt., s. 7-9

[41] Zob. *Duszpasterski synod archidiecezji krakowskiej 1972-1979*, dz. cyt., t. 1, s. 23.

[42] E. Sztafrowski, *Nowy model synodu diecezjalnego...*, art. cyt., s. 137-145.

[43] M. Stasiak, *Charakterystyka synodów...*, s. 442.

[44] T. Pieronek, *Synody pastoralne po Soborze*, „Znak" 24(1972), s. 461.

[45] J. Dudziak, *Synod diecezjalny, jego struktura i rola w Kościele partykularnym*, „Colloquium Salutis" 16(1984), s. 79.

[46] W. Góralski, *Instytucja synodu w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, art. cyt., s. 35-44.

[47] Zob. S. Bista, *Synod pastoralny...*, art. cyt., s. 182; H. Bednorz, *I Synod Diecezji Katowickiej...*, art. cyt., s. 921-925.

[48] M. Stasiak, *Charakterystyka synodów...*, art. cyt., s. 444.

[49] S. Wilkanowicz, *Doświadczenia synodu krakowskiego...*, art. cyt., s. 1113-1115.

[50] H. Bednorz, *Synod katowicki a inne synody współczesne...*, art. cyt., s. 153-169.

[51] E. Sztafrowski, *Synod diecezjalny w doktrynie soborowej...*, art. cyt., s. 71-74.

[52] Tamże, s. 68-69.

[53] M. Stasiak, *Charakterystyka synodów...*, art. cyt., s. 445.

[54] Tamże.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. MAREK JURZYK

OCHRONA TAJEMNICY SPOWIEDZI I JEJ UZASADNIENIA W PRAWIE STANÓW ZJEDNOCZONYCH

Człowiek, który ujawnia komuś poufne informacje, zwykle oczekuje, iż nie zostaną one ujawnione. Czasami domaga się nawet formalnego zapewnienia o zachowaniu tajemnicy. Dyskrecja jest ważna zwłaszcza wówczas, gdy rozmówcy otrzymują informacje ze względu na pełnioną przez siebie rolę lub wykonywany zawód. Przedstawiciele wielu zawodów, takich jak np. prawnicy, lekarze, psychoterapeuci, dobrze rozumieją, jak istotne dla możliwości udzielenia efektywnej pomocy klientowi lub pacjentowi jest zachowanie tajemnicy. Z pomocą przychodzą im zawodowe kodeksy etyczne, które zawierają mniej lub bardziej szczegółowe przepisy dotyczące zachowania tajemnicy.

Nie do rzadkości należą jednak sytuacje, w których na przykład prawnik lub lekarz zostanie wezwany do złożenia zeznań w związku z jakąś sprawą sądową. Czy wówczas może czuć się zwolniony z obowiązku zachowania tajemnicy zawodowej? Czy sąd może mu nakazać ujawnienie treści informacji przekazanych mu w zaufaniu? Przepisy prawne wielu krajów, w tym Polski i Stanów Zjednoczonych, przyznają przedstawicielom różnych grup zawodowych prawo do odmowy złożenia zeznań. Taką ochronę przyznaje się również duchownym w przypadku spowiedzi lub innego rodzaju poufnych przekazów informacji. W prawie amerykańskim możliwość odmowy zeznań nazywa się zwykle przywilejem.[1] Stąd mówi się tam o przywileju adwokackim, przywileju lekarskim czy przywileju pastoralnym, który dotyczy m.in. spowiedzi.

Dla przywilejów prawa dowodowego niezwykle istotną rolę odgrywają ich uzasadnienia. Nie tylko potwierdzają one konieczność przyjęcia tych przywilejów, ale również wpływają na ich kształt. Dotyczy to również przywileju pastoralnego, którego ogólne zasady odnoszą się także do tajemnicy spowiedzi sakramentalnej.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja prawnych przepisów dotyczących ochrony tajemnicy spowiedzi oraz przedstawienie racji przywoływanych

na rzecz uznania przywileju pastoralnego, a także głosów jego przeciwników. Ukazane zostaną zarówno argumenty pozakonstytucyjne, jak i argumenty powołujące się na zapisy Konstytucji USA. Z pierwszej grupy najbardziej znane są dwa: tradycyjne uzasadnienie utylitarystyczne oraz nowsze, odwołujące się do prawa do prywatności. Zagadnienia te zostaną poprzedzone ukazaniem historii i obecnego kształtu przepisów dotyczących przywileju pastoralnego w Stanach Zjednoczonych.

I. Geneza i rozwój przywileju pastoralnego w Stanach Zjednoczonych

Chociaż amerykański system prawa bardzo wiele dziedziczy od prawa angielskiego, to jednak w przypadku przywileju pastoralnego nie można dostrzec bezpośredniej zależności. Przez stulecia świeckie prawo angielskie, podobnie jak prawo w innych krajach europejskich, posiadało związki z prawem kościelnym,[2] co oznaczało m.in. respektowanie obowiązku zachowania tajemnicy spowiedzi,[3] jednakże w chwili utworzenia Stanów Zjednoczonych przywilej pastoralny faktycznie nie istniał już na Wyspach Brytyjskich od ponad stu lat.[4] Tak więc amerykańskie prawo mogło odziedziczyć stamtąd co najwyżej pewne idee, a nie gotowe rozwiązania odnośnie do tego przywileju.

Pierwszą znaną sprawą na nowym kontynencie związaną z przywilejem pastoralnym była sprawa *People v. Phillips* z 1813 r. Dotyczyła ona księdza katolickiego, który odmówił złożenia zeznań mogących doprowadzić do ustalenia tożsamości złodzieja.[5] Przestępca ów podczas spowiedzi przekazał kapłanowi skradzione dobra i prosił go, aby ten zwrócił je właścicielowi. Ten jednak domagał się ujawnienia tożsamości przestępcy. Sąd nie zgodził się z argumentacją poszkodowanego i uznał, że przepisy prawa kanonicznego wymagają od duchownego zachowania tajemnicy spowiedzi. Argumentowano, że dla swobodnego wyznawania religii, które gwarantowane jest przez konstytucję stanu Nowy York,[6] gdzie toczyła się sprawa, istotnym jest możliwość postępowania zgodnie z jej wymogami, dlatego też ceremonie i zasady danej religii należy otoczyć ochroną, a księdzu powinno się przyznać prawo do odmowy zeznań.[7]

Cztery lata później inny sąd stanu Nowy Jork w sprawie *People v. Smith* orzekł, iż przywilej pastoralny nie stosuje się do pastora protestanckiego.[8] Być może, iż decyzja ta stała się bodźcem do uchwalenia przez ten stan w 1828 r. przepisu, zgodnie z którym możliwość zastosowania przywileju nie ograniczała się wyłącznie do wyznań, które wyraźnie nakazują zachowanie tajemnicy spowiedzi.[9] W konsekwencji znacznie poszerzono krąg duchownych,

których nie wolno było zmuszać do ujawnienia informacji przekazanych im w zaufaniu przez wiernego. Odtąd ochrona przysługiwała nie tylko księżom katolickim, ale i duchownym innych wyznań chrześcijańskich.[10]

Były to pierwsze przepisy prawne (ustawy) ustanawiające przywilej pastoralny w Stanach Zjednoczonych. Odegrały one znaczną rolę w promulgowaniu podobnych przepisów w innych stanach Ameryki Północnej.[11] Obecnie przywilej pastoralny istnieje we wszystkich amerykańskich stanach oraz w dystrykcie Kolumbia.[12] Chociaż wielokrotnie podejmowano próby ujednolicenia przepisów dotyczących przywilejów prawa dowodowego, to jednak wysiłki podjęte w tym kierunku przyniosły jak dotąd jedynie ograniczone rezultaty.[13]

Trochę inaczej przebiegał rozwój przywileju pastoralnego w prawnych strukturach federalnych. Aż do roku 1975, kiedy to wprowadzono federalny kodeks prawa postępowania dowodowego, nie było wyraźnego rozstrzygnięcia, jakie prawo dowodowe powinny stosować sądy federalne.[14] Dotyczyło to zarówno spraw cywilnych,[15] jak i karnych.[16] Niejasność ta odnosiła się również do przywilejów dowodowych. W 1972 r. Sąd Najwyższy USA promulgował kodeks, *Federal Rules of Evidence*,[17] który miał ujednolicić podejście do zagadnień prawa dowodowego. Zawierał on przepisy dotyczące dziewięciu przywilejów dowodowych, w tym przywileju pastoralnego. Jednakże Kongres Stanów Zjednoczonych nie przyjął proponowanych tam rozwiązań, uchwalając kodeks zawierający ogólnie brzmiący art. 501, który nie określił, jakie przywileje mają być uznawane.[18] Takie rozwiązanie umożliwiło jednak rozwój przywilejów dowodowych, które uwolnione od przepisów kodeksowych, miały być określane w poszczególnych sprawach indywidualnie. Szereg orzeczeń w minionym półwieczu wskazuje, że przywilej pastoralny uzyskał silną i powszechną akceptację na poziomie federalnym.[19]

II. Obecnie obowiązujące przepisy

Uznanie uprzywilejowanego statusu poufnych przekazów informacji pomiędzy wiernym a duchownym domagało się sprecyzowania, jakiego rodzaju informacji ma to dotyczyć. Brak takiej kwalifikacji bowiem prowadziłby do objęcia ochroną każdej takiej rozmowy i uczyniłby z przywileju pastoralnego regułę *per se*, co nie byłoby zgodne z celem jego wprowadzenia. Kodeksy prawne poszczególnych stanów wprawdzie zawierają przepisy, które ograniczają stosowanie przywileju pastoralnego, ale przedstawione tam rozwiązania nieraz bardzo znacznie różnią się między sobą. Nawet wówczas, gdy występują tam podobne sformułowania, to często posiadają one

inne znaczenie lub też zawierają dodatkowe ograniczenia. Uchwalone przez poszczególne stany prawo różni się zasadniczo w odniesieniu do trzech zagadnień: 1) określenia, kto jest duchownym, 2) sprecyzowania zakresu i natury informacji chronionych przez ten przywilej, 3) określenia, kto jest właścicielem przywileju.[20]

1. Kto jest duchownym

Już niemal od samego początku uznania przywileju pastoralnego w Stanach Zjednoczonych kwestią sporną pozostawało określenie, kogo należy uważać za duchownego. Czy przywilej dotyczyć powinien tylko księży katolickich, czy także duchownych innych Kościołów chrześcijańskich? Czy miałby chronić jedynie Kościoły o tradycji judeochrześcijańskiej, czy również islam, buddyzm, hinduizm i inne religie wschodnie? Wreszcie, czy ochronie powinni podlegać religijni funkcjonariusze związków wyznaniowych, które choć uznane przez władze, w ogóle nie posiadają idei bóstwa w powszechnym tego słowa znaczeniu (np. scjentolodzy)[21] lub też funkcjonariusze sekt?

Poszczególne stany w różny sposób odpowiedziały na ten problem. Zróżnicowanie stanowych przepisów dotyczy głównie: 1) rodzaju związku religijnego, z którym duchowny jest związany, 2) pełnionego przez niego urzędu w tym związku, 3) roli, jaką duchowny pełnił w czasie, gdy nastąpił poufny przekaz informacji.

Choć pierwotnie przywilej pastoralny odnosił się do członków Kościołów zachodnich, to obecnie przepisy prawne wielu stanów pozwalają na dość szeroką interpretację umożliwiającą objęcie ochroną przywileju również duchownych innych tradycji religijnych. Niektóre stany natomiast ograniczają możliwość zastosowania przywileju tylko do zorganizowanej lub zatwierdzonej religii, definiując czasem duchownego jako członka Kościoła lub związku wyznaniowego ustanowionego w dobrej wierze.[22] Najdalej w tym kierunku poszli ustawodawcy w stanie Georgia, zezwalając na zastosowanie przywileju jedynie w odniesieniu do chrześcijańskiego lub żydowskiego duchownego.[23] Kodeksy niemal wszystkich stanów umieszczają wymóg, by duchowny w czasie, gdy powierzano mu poufne informacje, występował zgodnie z charakterem swojej posługi.[24]

W Stanach Zjednoczonych nie ma również zgody odnośnie do uznania przywileju w stosunku do osób pełniących pewne religijne lub terapeutyczne funkcje z ramienia określonego Kościoła, a nie będących faktycznie duchownymi. I tak, podczas gdy niektóre sądy nie zaakceptowały przywileju na przykład w stosunku do sióstr zakonnych[25] czy starszych protestanckich,

to inne nie miały wątpliwości odnośnie do jego zastosowania w przypadku takich osób.[26]

2. Zakres chronionych informacji

Amerykańscy ustawodawcy i sądy wymagają, aby informacje mające podlegać ochronie na mocy przywileju pastoralnego spełniały określone warunki. Do najważniejszych z nich należą posiadanie przez nie „pokutnego" charakteru oraz zachowanie ich w tajemnicy. Jeżeli chodzi o pierwszy wymóg, to poszczególne stany nie prowadzą jednakowej polityki. Podczas gdy przepisy niektórych stanów uznają przywilej jedynie w przypadku „pokutnych" (*penitential*) przekazów informacji,[27] inne nie wprowadzają tego typu wymagań,[28] a ochronę przyznają po prostu jakiemukolwiek poufnemu komunikowaniu się z duchownym, który działa w ramach swoich zawodowych uprawnień.[29]

Przepisy wszystkich stanowych kodeksów zawierają również wymóg, aby wyznanie wiernego, jeżeli ma podlegać ochronie, zostało zachowane również i przez niego samego w tajemnicy.[30] Dotyczy to zarówno samego momentu komunikowania się z duchownym, jak również później, po jego zakończeniu. Umieszczenie tego wymogu wydaje się w pełni zrozumiałe: jeżeli bowiem penitent pragnie uchronić przed ujawnieniem sądowi treść swojej rozmowy z duchownym, to również on sam powinien dołożyć wszelkich starań, by nie była ona znana jakiejkolwiek innej osobie, a przynajmniej mieć taką intencję. Podobny warunek umieszczają również przepisy dotyczące innych przywilejów, w tym najstarszego znanego w *common law* przywileju – przywileju adwokackiego.[31] Wymóg zachowania przez wiernego poufnego charakteru wyznania nie jest jednak absolutny i powszechnie uznaje się przywilej pastoralny również w przypadku, gdy wyznającemu towarzyszyły osoby, które były konieczne dla ułatwienia czy umożliwienia jego wyznania[32] lub gdy zostało ono podsłuchane.[33]

3. Kto jest właścicielem przywileju

W amerykańskim prawie dotyczącym przywileju pastoralnego niezwykle istotne jest określenie, kto jest właścicielem tego przywileju. Jest to bardzo ważne, gdyż właściciel przywileju posiada prawo powoływania się na niego i zrzekania się go. W innego rodzaju przywilejach dowodowych prawo to przysługuje wyłącznie klientowi, pacjentowi czy innej osobie dokonującej poufnego przekazu informacji. Jeżeli podejmie on decyzję o powołaniu się na niego lub też z niego zrezygnuje, to prawnik, lekarz, psychoterapeuta lub inna osoba będącą odbiorcą poufnych informacji, nie

ma innej możliwości jak tylko podporządkować się tej decyzji. W przypadku przywileju pastoralnego, problematycznym staje się każdy przepis prawny, który uznając przywilej pastoralny nie daje jednak duchownemu możliwości powołania się na niego niezależnie od decyzji penitenta. Tego typu problem nie występuje na przykład w polskim prawie, gdzie zarówno zakaz dowodowy, jak i prawo odmowy zeznań przez duchownego albo całkowicie zakazuje przesłuchiwania duchownego odnośnie do treści spowiedzi,[34] albo też wyłącznie jemu przyznaje władzę decydowania o ujawnieniu.[35] Tego typu rozwiązanie tylko sporadycznie można spotkać w Stanach Zjednoczonych: zaledwie w kilku stanach zarówno penitent, jak i duchowny nie posiadają prawa do decydowaniu o przywileju, gdyż tamtejsze przepisy w ogóle zabraniają przesłuchiwania duchownego odnośnie do treści poufnych wyznań penitenta.[36] Spotyka się również inne rozwiązanie, które polega na przyznaniu tego prawa wyłącznie duchownemu. Jednakże stosunkowo niewielka liczba stanów posiada tego typu przepisy prawne.[37] Najczęściej kodeksy prawne poszczególnych stanów zawierają przepisy, które zabezpieczają interesy jedynie penitenta. Ostateczną władzę nad przywilejem przyznają one bowiem nie duchownemu albo duchownemu i penitentowi, ale wyłącznie penitentowi.

Określenie, komu należy przyznać prawo do powoływania się na przywilej pastoralny, jest niezwykle ważne nie tylko z tego powodu, iż wyznacza ono kształt przywileju, jego praktyczne zastosowanie, ale także dlatego, że obdarowanie nim tylko jednej strony (penitenta lub duchownego) może stać się podstawą do zarzutów o naruszenie konstytucyjnego prawa do swobodnego wyznawania religii.[38]

III. Uzasadnienia przywileju pastoralnego

Dla wielu osób najbardziej interesującym jest nie tyle kształt poszczególnych przepisów prawnych, ale uzasadnienia przywilejów prawa dowodowego, czy uzasadnienia przywileju pastoralnego. Należałoby tym zagadnieniom poświęcić znacznie więcej miejsca. Z uwagi jednak na zupełny brak, jak się wydaje, prezentacji zagadnień dotyczących przywileju pastoralnego (zakazu przesłuchania duchownego) w polskiej literaturze prawniczej czy filozoficznej, nie można pominąć samej prezentacji tego zagadnienia w jego wymiarze prawnym. Stąd też część artykułu dotycząca uzasadnień niestety nie będzie miała charakteru szczegółowej, krytycznej analizy, a będzie jedynie prezentacją pewnych zasadniczych zagadnień związanych z uzasadnieniami przywileju pastoralnego.

1. Argumenty niekonstytucyjne

Spośród wielu uzasadnień przywileju pastoralnego dwa zasługują na szczególną uwagę: uzasadnienie utylitarystyczne i uzasadnienie odwołujące się do prawa do prywatności. Ich znaczenie wynika nie tylko z częstotliwości, z jaką sądy i komentatorzy odwołują się do nich. Jak można było zauważyć w przedstawionym powyżej zarysie innych przywilejów, również tam uzasadnienia te odgrywają wiodącą rolę.

Umotywowanie uznania przywilejów dowodowych jest niezwykle istotne, ponieważ stanowią one odejście od wielowiekowej zasady *common law* mówiącej, iż „społeczeństwo posiada prawo do [poznania] dowodów [w sprawie] każdej osoby".[39] Przywileje dowodowe utrudniają proces poszukiwania prawdy, uniemożliwiając dotarcie do istotnych informacji, które posiadają strony postępowania lub świadkowie czy inne osoby z nimi związane. Osoba, która otrzymała wezwanie do stawienia się w sądzie, posiada obowiązek złożenia zeznania. Będąc całkowicie do tego zdolna, może jednak odmówić ich złożenia, wykazując, iż poszukiwane informacje są chronione.[40]

Przepisy prawa postępowania dowodowego pełnią dwojakiego rodzaju funkcje w systemie osądzania: wyłączają dowody i pomagają w procesie uzyskania prawdy. Przywileje dowodowe, spełniając pierwszą funkcję nie mają na celu wyeliminowania niepewnych dowodów. Przeciwnie, ukrywają one ważne, a czasami nawet decydujące dla danej sprawy dowody.[41] Przyznanie im racji bytu może więc nastąpić tylko wtedy, gdy wskaże się, iż rzeczywiście służą one jakimś innym, istotnym celom. Cele te zaś muszą być ważniejsze od samego prawnego procesu poszukiwania prawdy.

a) uzasadnienie utylitarystyczne

Interesujące, że jednym z obrońców przywileju pastoralnego na początku XIX w. okazał się Jeremy Bentham – twórca utylitaryzmu. Uważał on, iż zmuszanie duchownych do wyjawiania tajemnicy spowiedzi byłoby naruszeniem jednego z najbardziej świętych obowiązków kapłanów i stałoby w sprzeczności z zasadą tolerancji.[42] Zastanawiające, iż sam Bentham był przy tym gorącym przeciwnikiem przywilejów. Uważał je za „jedno z najbardziej szkodliwych i irracjonalnych pojęć, jakie kiedykolwiek pojawiły się w ludzkim umyśle".[43] Szczególnie krytycznie odniósł się do przywileju adwokackiego. Stosując kryterium utylitarne, doszedł jednakże do całkowicie odmiennego wniosku niż proponenci stosowania przywileju. Przekonywał mianowicie, iż ponieważ osoba niewinna nie mając niczego do ukrycia nie musi się niczego obawiać, winny natomiast jest przez przywilej chroniony, to przywilej ten

w ogóle nie jest potrzebny. Dalsze stosowanie przywileju wskazuje jednak, iż poglądy Benthama na ten fragment prawa dowodowego nie były powszechnie podzielane.[44]

Choć angielskie i amerykańskie sądy w uzasadnianiu przywilejów dowodowych (głównie przywileju adwokackiego) odwoływały się do kryterium korzyści na długo przed wiekiem XX, to najbardziej znane i najczęściej przytaczane uzasadnienie tego typu zostało przedstawione przez prof. Johna H. Wigmore'a w 1904 r. Nazywane jest często uzasadnieniem tradycyjnym. Według niego przekazy informacji dokonane w określonych typach relacji powinny być uprzywilejowane, jeżeli korzyści wynikające z ochrony tych relacji przewyższają szkodliwy efekt, jaki przywilej dowodowy przynosi dla procesu poszukiwania prawdy.

Wigmore podał cztery konieczne warunki dla ustanowienia przywileju: „(1) Przekaz informacji musi wywodzić się z przekonania, że nie będzie on ujawniony. (2) Element zachowania tajemnicy musi być istotny dla pełnego i właściwego utrzymania relacji między stronami. (3) Relacja ta musi być tego rodzaju, żeby w opinii społeczności była uważana za wartą wsparcia. (4) Szkoda wyrządzona tej relacji przez ujawnienie tego przekazu informacji musi być większa niż korzyści wynikające z ich uzyskania dla właściwego przeprowadzenia procesu sądowego".[45]

Wydawać by się mogło, że w oparciu o powyższe sformułowanie możliwe byłoby uzasadnienie praktycznie każdego istniejącego już przywileju. Sądy jednakże przyjęły bardzo wąską ich interpretację, aby możliwie ograniczyć ich zastosowanie dla przywilejów dowodowych.[46] W przypadku przywileju pastoralnego pierwsze dwa wymogi stawiane przez Wigmore'a wydają się łatwe do spełnienia, gdyż spowiedź lub wyjawienie win duchownemu przez penitenta niejako z natury rzeczy domaga się zachowania poufności. Wątpliwe, by penitent wyjawiał duchownemu informacje o swoim niewłaściwym postępowaniu, wiedząc, że mogą być one ujawnione. Sam Wigmore uważał, że przywilej pastoralny jest w stanie spełnić wszystkie cztery warunki; jedynie jeżeli chodzi o trzeci warunek, nie zamykał on możliwości dyskusji.[47] Faktycznie jednak to ostatni warunek sprawia najwięcej trudności i to w odniesieniu do wszystkich przywilejów dowodowych. Ustalenie bowiem rachunku kosztów i korzyści nie jest łatwym zadaniem. Jest to zresztą słaby punkt wszystkich teorii utylitarnych. Dla Wigmora, jak również dla większości sądów i komentatorów, istotne są tu jednak nie jakieś partykularne szkody i korzyści w konkretnej sprawie sądowej. Tym, co naprawdę liczy się w ocenie przywileju, jest zestawienie korzyści z zachęcania do tego typu przekazu informacji w ramach określonego typu relacji z kosztami ich zniszczenia

w procesie poszukiwania prawdy.[48] W taki sposób uzasadnienie to umiejscawia się nie w ramach utylitaryzmu czynów, a utylitaryzmu reguł.

Najczęstszy zarzut podnoszony przeciwko uzasadnieniu tradycyjnemu dotyczy wątpliwości, czy przywileje faktycznie zachęcają do przekazywania informacji. Argumentuje się, że ludzie zwykle niewiele wiedzą o przywileju, tak że nie posiada on wpływu na podejmowane przez nich decyzje o przekazaniu poufnych informacji takim osobom, jak na przykład lekarze czy prawnicy.[49] W przypadku przywileju pastoralnego zarzut ten jest raczej nietrafny, zwłaszcza jeżeli chodzi o spowiedź sakramentalną lub wyznanie win w Kościołach o długiej i ustabilizowanej tradycji zachowywania w tajemnicy wyznań penitenta. Wydaje się bowiem, że wiedza penitentów o obowiązku zachowania przez duchownego tajemnicy spowiedzi jest tak powszechna, że brak pewności o zachowaniu tajemnicy mógłby znacząco wpłynąć na kształt spowiedzi lub w ogóle na jej zaniechanie przez penitenta.

b) prawo do prywatności

Innego rodzaju uzasadnienie dla przywileju pastoralnego, znacznie nowsze od poprzedniego, odwołuje się do pojęcia prywatności. Uzasadnienie to podkreśla prywatną naturę praktyk religijnych i relacji między penitentem a duchownym. W przeciwieństwie do utylitarystycznego uzasadnienia, przywilej pastoralny określa się tu nie w terminach społecznych korzyści, a w terminach interesów samego penitenta i jego godności.[50] Szacunek dla penitenta – jak się argumentuje – wymaga, by uszanowano jego poufne komunikowanie się z duchownym. Zmuszanie kogokolwiek do ujawniania zawartych tam informacji byłoby nieuprawnioną ingerencją w sferę jego prywatności. Uzasadnienie to może wzbudzać również problemy natury konstytucyjnej, jeżeli będzie odwoływać się do fundamentalnych praw człowieka lub poprawności procesu.[51]

Przyjęcie tego rodzaju uzasadnienia wymaga uświadomienia sobie kilku kwestii z nim związanych. Po pierwsze należałoby zapytać, czy ludzie posiadają potrzebę utrzymywania pewnych przekazów informacji w tajemnicy? Zwolennicy tego rodzaju uzasadnienia odpowiadają na to pytanie twierdząco. Argumentują, że prywatność spełnia kilka funkcji: zostawia miejsce dla osobistej autonomii penitenta (on decyduje o własnych tajemnicach), umożliwia konieczną ulgę emocjonalną i zachęca do nieskrępowanej samooceny. W takiej sytuacji zmuszenie do ujawnienia przyniosłoby penitentowi wiele szkód, jak np. zakłopotanie z powodu wyjawienia sekretów czy zniszczenie zaufania do osoby, której powierzył on tajemnice.[52] Należy pamiętać również o tym, że rozpoznanie potrzeby prywatności nie zawsze musi skutkować

w jej prawnej ochronie oraz w tym, iż sekrety będą chronione właśnie przez przywilej dowodowy. Ponadto, podobnie jak w uzasadnieniu utylitarystycznym, szacunek dla prywatności musi być skonfrontowany wymaganiami poszukiwania prawdy w procesie dowodowym.[53]

c) inne uzasadnienia

Istnienie przywilejów dowodowych próbuje się również wyjaśnić w kategoriach politycznych. Należy tu wymienić głównie dwie teorie: tzw. teorię wizerunku (*image theory*) oraz teorię władzy (*power theory*). Zgodnie z tą pierwszą celem, dla którego sądy i legislatury uznają szereg przywilejów dowodowych, jest zminimalizowanie możliwej kompromitacji systemu prawnego w przypadku odmowy złożenia zeznań. Jeżeli duchowni nie byliby chronieni przez przywilej pastoralny i wybieraliby raczej pójście do więzienia niż zdradę tajemnicy spowiedzi, sądy stanęłyby w bardzo trudnej sytuacji. Mogłyby się spotkać ze znaczną dezaprobatą, a nawet potępieniem. Istnienie przywileju pastoralnego chroni je właśnie przed utratą legitymizacji w oczach społeczeństwa w wyniku tego typu incydentów.[54] Ponadto zwraca się uwagę na znikomą wartość zeznania w przypadku takiego wymuszenia.[55]

Teoria władzy natomiast odrzuca zarówno tradycyjne uzasadnienie przywileju, jak i uzasadnienie opierające się na prawie do prywatności. Według niej przywileje dowodowe rozwinęły się z woli politycznie silnych grup społecznych, które pragnęły uniezależnić się od obowiązku składania zeznań.[56] Należy przyznać, że uprzywilejowane grupy zawodowe i instytucje, jak np. prawnicy, lekarze, Kościoły, media czy urzędnicy rządowi rzeczywiście należą obecnie do najbardziej wpływowych politycznie w Stanach Zjednoczonych.[57]

d) funkcjonalizm

Funkcjonalizm jest teorią mówiącą, że prawo dotyczące przywilejów powinno podobnie traktować relacje, które funkcjonalnie są podobne. Ten typ uzasadniania można zastosować na forum wewnętrznym, w ramach określonej profesji czy relacji, albo też zewnętrznie, porównując stosunek relacji w różnego rodzaju zawodach. I tak, uznanie przywileju w stosunku do psychoterapeutów stanowi podstawę do argumentowania na rzecz uznania go również w stosunku do pracowników socjalnych (*social workers*), ponieważ faktycznie pełnią oni takie same lub podobne funkcje. Również w oparciu o tę zasadę można domagać się uznania przywileju pastoralnego w stosunku do religii wschodnich, skoro został on uznany w stosunku do religii zachodnich (chrześcijaństwo czy judaizm). Z kolei i siostry zakonne mogłyby

czuć się dyskryminowane, gdyby odmówiono im ochrony przywileju w przypadku pełnienia przez nie podobnych funkcji jak księża katoliccy.

Funkcjonalizm znakomicie nadaje się również do argumentowania o uznaniu przywileju w stosunku do określonej profesji, gdy został on przyznany innej grupie zawodowej. Na przykład większa ochrona przyznana spowiedzi sakramentalnej w niektórych stanach w przypadku wykorzystywania seksualnego dzieci stała się podstawą do oskarżenia o nierówne traktowanie przywileju psychoterapeutycznego.[58] Argumenty funkcjonalizmu mogą być niezwykle pomocne w odpieraniu zarzutów, że przywilej pastoralny jest faworyzowaniem religii. Zgodnie z logiką funkcjonalizmu można bowiem twierdzić, że skoro spowiedź jest działaniem terapeutycznym, to powinna być traktowana tak samo, jak komunikowanie się pacjenta z zawodowym psychoterapeutą.[59]

Jak łatwo zauważyć, funkcjonalizm nie jest kolejnym rodzajem uzasadnienia, ale teorią, która opierając się na istniejących uzasadnieniach, bada koherencję całego systemu przywilejów dowodowych. Jednakże ten typ argumentowania posiada swoje ograniczenia. Nie dostarcza bowiem żadnej logicznej metody rozwiązywania „empirycznych i normatywnych kwestii związanych z uzasadnieniami przywilejów".[60]

2. Argumenty konstytucyjne

Przywilej pastoralny wyróżnia się zdecydowanie od pozostałych przywilejów dowodowych przede wszystkim tym, że chroniony przez niego przekaz informacji posiada religijny charakter. Nakaz ujawnienia poufnych informacji można traktować jako zamach na konstytucyjnie zagwarantowane prawo do swobodnego wyznawania religii i to nie tylko penitenta, ale także duchownego. Należy zwrócić uwagę, że prawa duchownego mogą być naruszone nie tylko wówczas, gdy sąd nakaże mu ujawnienie treści rozmowy z penitentem, ale także wtedy, gdy sam penitent będzie domagał się ich ujawnienia. Podobnie prawa penitenta mogą być naruszone, gdy decyzja o ujawnieniu będzie należała wyłącznie do duchownego.[61] W argumentach przedstawionych poniżej te dwa zagadnienia zasadniczo potraktowane będą łącznie.

a) zakaz wspierania religii

Choć żadna amerykańska sprawa jak dotąd nie dotyczyła bezpośrednio zgodności przywileju pastoralnego z Konstytucją USA, to jednak komentatorzy i sędziowie nierzadko odnoszą się do konstytucyjnych implikacji tego przywileju. Dotyczy to głównie religijnych klauzul Pierwszej Poprawki do Konstytucji.

Przeciwnicy przywileju pastoralnego powołują się na klauzulę, która zabrania faworyzowania przez rząd jakiejkolwiek religii lub faworyzowania religii w ogóle (*Establishment Clause*).[62] Według nich uznanie przywileju pastoralnego jest sprzeczne z literą i duchem tej klauzuli. W celu określenia, czy w danej sprawie naruszono *Establishment Clause*, Sąd Najwyższy USA stosował różnorakie testy. Pierwszy z nich to tzw. *Lemon test*, nazwany tak od sprawy rozpatrywanej przez ten sąd w 1971 r.[63] Zgodnie z nim, przepis prawny lub działanie rządu jest niekonstytucyjne, jeżeli nie spełnia jednego z następujących warunków. Po pierwsze, dany przepis musi posiadać świecki cel. Nie posiada zaś go, gdy powstał on, aby wspierać lub dezawuować religię. Po drugie, badany przepis nie może w faktyczny sposób wspierać jakiejkolwiek religii, nawet jeżeli jego twórcy nie mieli takiej intencji. I wreszcie, test ten domaga się określenia, czy przepis prawny nie wspiera zbytnio mieszania się organów państwowych w sprawy religii. Może to bowiem zagrażać niezawisłości religii oraz dawać Kościołom i związkom wyznaniowym dostęp do władzy, która nie przysługuje osobom nie należącym do jakiejkolwiek grupy religijnej.[64] Niektórzy komentatorzy twierdzą, że przywilej pastoralny nie spełnia żadnego z warunków *Lemon test*.[65] Rzeczywiście, może wydawać się, że przywilej pastoralny posiada jedynie cel religijny. Jednakże jeżeli weźmie się go w kontekście innych przywilejów dowodowych, słusznie można argumentować, że nie służy on wspieraniu religii,[66] ale ochronie społecznie cennych przekazów informacji, tak jak jest to na przykład w przywileju psychoterapeutycznym czy adwokackim. Inna linia obrony przywileju pastoralnego przed oskarżeniami o naruszenie *Establishment Clause* polega na ukazaniu, że rząd uznając go, nie wspiera religii, lecz jedynie „umożliwia (*accommodate*) praktyki religijne".[67]

Alternatywą do *Lemon test* są dwa inne testy, tzw. *endorsement test*[68] i *coercion test*,[69] które trochę inaczej formułują zakaz ustanawiania praw wspierających lub nieprzychylnych dla religii. Nie wydaje się jednak, by przywilej pastoralny nie spełniał postawionych również przez nie wymagań.

b) prawo do swobodnego wyznawania religii

Zwolennicy przywileju pastoralnego powołują się natomiast na inną klauzulę Pierwszej Poprawki do Konstytucji USA. Daje ona prawo do swobodnego wyznawania religii i zakazuje rządowi ingerencji w przekonania religijne jakiejkolwiek osoby (*Free Exercise Clause*).[70] Zgodnie z nią, zmuszenie do ujawnienia tajemnicy spowiedzi lub poufnego wyznania należałoby traktować jako naruszenie swobód religijnych. Sąd Najwyższy USA jednak bardzo dokładnie określa, kiedy jakiś przepis prawny narusza tę klauzulę. Najpierw bada

on, czy ustanowione prawo nie stanowi ciężaru dla swobodnego wyznawania religii (np. brak przywileju pastoralnego utrudniałby praktykowanie religii). Następnie określa, czy w takim wypadku interesy jakiegoś stanu nie są istotniejsze niż interesy religijne. I wreszcie rozważa, czy określony przepis prawny został ustanowiony jako ostatni możliwy sposób zabezpieczenia interesów stanu, który go ustanowił. W świetle powyższych kryteriów wydaje się, że przepisy odrzucające przywilej pastoralny naruszają powyższą klauzulę.[71] Moc tego argumentu doznała jednakże poważnego osłabienia przez decyzję Sądu Najwyższego USA w sprawie *Employment Division v. Smith* z 1990 r.,[72] a następnie przez uchylenie specjalnego prawa ustanowionego dla ochrony wyznawania religii (*Religious Freedom Restoration Act*). Pomimo to, nadal nie jest zablokowana droga dla możliwości konstruktywnego powoływania się na ten argument.[73]

O naruszenie *Free Exercise Clause* można być również oskarżonym w przypadku, gdy prawo do powoływania się na przywilej pastoralny przyzna się tylko jednej ze stron poufnego przekazu informacji – penitentowi lub duchownemu. Z tego też powodu oparcie się na klauzuli swobodnego wyznawania religii może wymagać rozszerzenia istniejących przepisów w taki sposób, aby zarówno penitent, jak i duchowny miał możliwość podejmowania decyzji o ujawnieniu.

* * *

Przywilej pastoralny jest niezwykle cennym instrumentem chroniącym poufny przekaz informacji pomiędzy penitentem a duchownym. Jego istnienie w prawie Stanów Zjednoczonych, w prawie wielu innych krajów[74] oraz wysiłki podejmowane dla jego ustanowienia na arenie prawa międzynarodowego[75] wskazują, iż poufne rozmowy penitenta z duchownym posiadają dość uniwersalną akceptację i powszechnie postrzega się je jako wartościowe i użyteczne.

Pomimo prób zakwestionowania czy ograniczenia zakresu stosowania przywileju pastoralnego w Stanach Zjednoczonych, posiada on silne i różnorakie uzasadnienia, które stosuje się także w wielu innych przywilejach dowodowych. Jednakże wyjątkowy, religijny charakter przywileju pastoralnego nakazuje uwzględnienie jego specyfiki i pobudza do szukania wsparcia dla niego w zapisach konstytucyjnych.

Przywilej pastoralny można uzasadniać odwołując się nie tylko do szacunku dla prywatności czy wolności religijnej. Można wskazać również na korzyści, jakie odnosi całe społeczeństwo z jego uznania. Wydaje się jednak, że w uzasadnianiu przywileju należałoby zwrócić uwagę przede wszystkim na dwa elementy. Z jednej strony należałoby podkreślać wyjątkowość rela-

cji chronionych przez ten przywilej, w którym zaangażowana jest religijna sfera człowieka, z drugiej natomiast istniałaby konieczność zaakcentowania, że cel przywileju pastoralnego nie jest religijny, ale świecki, terapeutyczny, tak jak choćby w przypadku przywileju psychoterapeutycznego. Pogodzenie tych wydawałoby się sprzecznych tendencji pozwala na właściwe umiejscowienie przywileju na mapie prawa dowodowego oraz daje znaczne możliwości jego obrony. Jest to niezmiernie ważne, gdyż pomimo uznawania przywileju pastoralnego we wszystkich amerykańskich stanach, większość z nich posiada jednak tak sformułowane przepisy, że nie dają one – przynajmniej literalnie – pełnej ochrony duchownym. Dla Kościoła katolickiego i innych Kościołów wymagających bezwzględnego zachowania tajemnicy spowiedzi sytuacja taka jest wysoce niepokojącą.

Należałoby oczekiwać, iż pomimo pewnych zastrzeżeń co do możliwości uzasadniania przywileju na podstawie zapisów konstytucyjnych, we wszystkich amerykańskich jurysdykcjach nie tylko przywilej ten nie zostanie uchylony, ale że nastąpi jego ewolucja. Najbardziej pożądaną byłaby taka ewolucja, która postępowałaby w kierunku całkowitego wyeliminowania możliwości przesłuchiwania duchownego odnośnie do treści spowiedzi wówczas, gdyby było to sprzeczne z jego sumieniem lub nakazami jego Kościoła. Wydaje się, że istniejące uzasadnienia przywileju w pełni usprawiedliwiają oczekiwanie takiego właśnie kierunku rozwoju przywileju pastoralnego i to nie tylko w Stanach Zjednoczonych.

PRZYPISY

[1] Choć nazwa „przywilej" może mijać się nieco z polską terminologią prawną, to jednak wydaje się ona dobrze oddawać znaczenie amerykańskiego terminu. Stosowanie takiej terminologii jest usprawiedliwione również tym, że zakaz dowodzenia, czy bardziej ogólnie zakaz dowodowy lub prawo do odmowy zeznań, które należałoby uznać za polskie odpowiedniki przywileju, posiadają nieco inny zakres.

[2] Zob. H.J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, Warszawa 1995, s. 315-331.

[3] Zob. R.J. Araujo, *International Tribunals and Rules of Evidence: The Case For Respecting and Preserving the „Priest-Penitent" Privilege under International Law*, „American University International Law Review" 15(2000), s. 648-650.

[4] J.H. Wigmore, *Evidence in Trials at Common Law*, t. 8, Boston 1961, s. 869.

[5] Sprawa ta, którą zajmował się New York Court of General Session, nigdy nie była oficjalnie opublikowana. Jej abstrakt można znaleźć w: „Western Law Journal" 1(1843), s. 109, a inną jej wersję w: Note, *Privileged Communications to Clergymen*, „The Catholic Lawyer" 1(1955), s. 199. Podaję za: M.H. Mitchell, *Must Clergy Tell? Child Abuse Reporting Requirements Versus the Clergy Privilege and Free Exercise of Religion*, „Minnesota Law Review" 71(1987), s. 737, przyp. 76.

[6] *New York Constitution*, art. XXXVIII (1771).

[7] J.M. Yellin, *The History and Current Status of the Clergy-Penitent Privilege*, „Santa Clara Law Review" 23(1985), s. 105.

[8] People v. Smith, N.Y. City Hall Rec. 77 (1817), przedruk w: Note, *Privileged...*, art. cyt., s. 198. Skróty podaję za: *Black's Law Dictionary*, wyd. 6, St. Paul, Minn. 1990, s. 1623-1638.

[9] *New York Revised Statutes*, pt. 3, ch. 7, tit. 3, § 72 (1828).

[10] Note, *Privileged...*, art. cyt., s. 213.

[11] Zob. J.M. Yellin, *The History...*, art. cyt., s. 106-107.

[12] J.H. Miller, *Silence Is Golden: Clergy Confidence and the Interaction between Statutes and Case Law*, „American Journal of Trial Advocacy" 22(1998), s. 71-93.

[13] Wzorzec w postaci art. 505 *Uniform Rules of Evidence* z 1974 r. został zaakceptowany przez wiele stanów. Zob. M.H. Mitchell, *Must Clergy...*, art. cyt., s. 741, przyp. 101.

[14] Note, *Developments in the Law – Privileged Communications*, „Harvard Law Review" 98(1985), s. 1463.

[15] Zob. tamże, s. 1463-1464.

[16] Zob. tamże, s. 1464-1465.

[17] *Federal Rules of Evidence* (1972) (proposed Nov. 20, 1972, effective July 1, 1973).

[18] Art. 501 *Federal Rules of Evidence* (1975).

[19] Np. Totten v. United States, 92 U.S. 105 (1875); Mullen v. United States, 263 F.2d 275 (D.C. Cir. 1958) (Fahy, J., concurring); Trammel v. United States, 445 U.S. 40 (1980); *In re* Grand Jury Investigation, 918 F.2d 374 (3d Cir. 1990). W tej ostatniej sprawie sąd zdecydowanie potwierdził istnienie przywileju pastoralnego będącego – jak się wyraził – jednym z „najmniej kontrowersyjnych" przywilejów dowodowych (s. 381).

W niniejszym artykule zostanie zachowany oryginalny sposób cytowania spraw sądowych. Poszczególne elementy cytacji oznaczają kolejno: pełną lub skróconą nazwę sprawy; tom i zbiór, w którym jest ona umieszczona; stronę, od której się zaczyna; ewentualnie cytowane strony; oraz jurysdykcję i datę orzeczenia (w nawiasie). Cytacja jest odpowiednio dłuższa, jeżeli obejmuje również inne zbiory, w których publikowana jest sprawa, lub gdy podaje się orzeczenia na wszystkich poziomach, na których była rozpatrywana, aż do ewentualnego orzeczenia właściwego sądu najwyższego. Powyższy schemat nie dotyczy wcześniejszych spraw (XIX wiek), które nie posiadały ujednoliconego sposobu cytowania.

[20] Polskie prawo, jak się zdaje, niejednoznacznie precyzuje tego typu zagadnienia. Liczni komentatorzy nie są zgodni co do interpretacji przepisów dotyczących zakazu dowodowego lub prawa odmowy zeznań przez duchownego. Zob. M. Jurzyk, *Ochrona spowiedzi w postępowaniu dowodowym a prawa penitenta i duchownego* (mszps w posiadaniu autora).

[21] Zob. Founding Church of Scientology v. United States, 409 F.2d 1146, 1160 (D.C. Cir. 1969).

[22] Ala. R. Evid. 505. Podobne sformułowanie posiadają następujące stany: Floryda, Kansas, Maryland, Massachusetts, Missouri, New Hampshire, North Carolina, Ohio, Pennsylvania, Rhode Island, South Carolina, Tennessee, Virginia.

[23] Ga. Code Ann. § 24-9-22 (Harrison Supp. 1994). Przepisy tego kodeksu uznają za uprzywilejowane komunikowanie się z „duchownym protestanckim, księdzem katolickim, księdzem Kościoła greko-katolickiego, rabinem żydowskim lub jakimkolwiek innym chrześcijańskim czy żydowskim duchownym (*minister*) jakkolwiek byłby nazwany".

[24] Zob. M.H. Mitchell, *Must Clergy...*, art. cyt., s. 744-745.

[25] Zob. *In re* Murtha, 115 N.J. Super. 380, 279 A.2d 889, *cert. denied*, 59 N.J. 239, 281 A.2d 278 (1971).

[26] Np. Eckmann v. Board of Education of Hawthorn School District No.17, 106 F.R.D. 70 (E.D. Mo. 1985).

[27] Np. Idaho Code § 9-203 (Michie 1990 & Supp. 1997); Mich. Comp. Laws Ann. § 600.2156 (West 1986). Wyspy Dziewicze – terytorium zależne Stanów Zjednoczonych – ogranicza ten przekaz do „wyznania win" (*culpable conduct*). V.I. Code Ann. tit. 5 § 857 (1967). Zob. również: Kan. Stat. Ann. § 60-429 (1994) („to obtaining God's mercy or forgivness for past culpable conduct") – (dokonane) „dla uzyskania Bożego Miłosierdzia lub przebaczenia".

[28] Niektórzy komentatorzy uważają, że określanie przez sądy i legislatury, co miałoby stanowić penitencjalny przekaz informacji, mogłoby doprowadzić do niepotrzebnego zaangażowania się w sprawy religijne z naruszeniem Pierwszej Poprawki do Konstytucji U.S.A. J.Bush, W.H. Tiemann, *The Right to Silence: Privileged Clergy Communications and the Law*, wyd. 3, Abington Press 1989, s. 135.

[29] Np. Or. Rev. Stat. § 40.260 (1997).

[30] Zob. np. Ala. R. Evid. 505 (uprzywilejowane komunikowanie się w „poufny sposób").

[31] Zob. Ch. Wolfram: *Modern Legal Ethics*, St. Paul, Minn. 1986, s. 264-266.

[32] Np. Ark. R. Evid. 505; Miss. Code Ann. § 13-1-22 (1999).

[33] Cal. Evid. Code §§ 1030-1034 (West 1995).

[34] Art. 178 pkt 2 najnowszego Kodeksu postępowania karnego (k.p.k.), który powtarza bez zmian art. 161 pkt 2 k.p.k. z 1969 r., zabrania przesłuchiwania jako świadka „duchownego co do faktów, o których dowiedział się przy spowiedzi". Podobnego sformułowania używa art. 82 pkt 3 Kodeksu postępowania administracyjnego (k.p.a.) podając, że świadkami nie mogą być „duchowni co do faktów objętych tajemnicą spowiedzi".

[35] Art. 261 § 2 Kodeksu postępowania cywilnego (k.p.c.) podaje, iż „duchowny może odmówić zeznań co do faktów powierzonych mu na spowiedzi".

[36] Ga. Code Ann. § 24-9-22 (Harrison Supp. 1994); Ind. Code Ann. § 34-1-14-5 (West Supp. 1994); Mo. Ann. Stat. § 491.060 (West 1996); oraz Mich. Comp. Laws Ann. § 600.2156 (West 1986); Vt. Stat. Ann. tit. 12, § 1607 (1973); Va. Code Ann. § 8.01-400 (Michie 1994); Wyo. Stat. § 1-12-101 (Michie 1997).

[37] W dwóch z nich przywilej ten należy tylko i wyłącznie do duchownego (Illinois, Maryland). W stanach tych duchowny decyduje o powołaniu się na ten przywilej, ale jest oczywistym, że gdyby penitent chciał ujawnić treść spowiedzi, to duchowny nie może mu tego zabronić. W sześciu stanach zarówno duchowny, jak i penitent jest właścicielem przywileju, a zatem każdy z nich niezależnie od siebie posiada prawo do odmowy ujawnienia poufnych informacji (Alabama, California, Colorado, New Jersey, Ohio, Pennsylvania).

[38] Szerzej na ten temat zob. J.A. Sippel, *Priest-Penitent Privilege Statutes: Dual Protection in the Confessional*, „Catholic University Law Review" 43(1994), s. 1127-1164.

[39] Mowa Lorda Kanclerza Hardwicke'a w Izbie Lordów z 25 maja 1742 r. w: 12 Parl. Hist. Eng. (1812), s. 693, podaję za: Note, *Developments in the Law*..., art. cyt., s. 1454.

[40] Por. C.J.H. Dubbelday, *Psychotherapist-Client Testimonial Privilege: Defining the Professional Involved*, „Emory Law Journal", 34(1985), s. 777.

[41] Por. S. Goode, M.M. Sharlot, *Texas Rules of Evidence Handbook: Part I. Article v: Privileges*, „Houston Law Review" 30(1993), s. 489.

[42] Podaję za: R.J. Araujo, *International Tribunals*..., art. cyt., s. 650; zob. także: J.H. Wigmore, *Evidence*..., dz. cyt., § 2394, s. 848.

[43] Podaję za: Note, *Developments in the Law*..., art. cyt., s. 1454, przyp. 1.

[44] Zob. D. Luban, *Lawyers and Justice: An Ethical Study*, Princeton 1988, s. 189-192.

[45] J.H. Wigmore, *Evidence*... dz. cyt., § 2285, s. 527.

[46] Note, *Developments in the Law*..., art. cyt., s. 1472.

[47] J.H. Wigmore, *Evidence*... dz. cyt., § 2285, s. 527

[48] Note, *Developments in the Law*..., art. cyt., s. 1473.

[49] Zob. np. L.A. Pizzimenti, *Informing Clients About Limits To Confidentiality*, „Business & Professional Ethics Journal" 9(1990), s. 207-222.

[50] Por. M.H. Mitchell, *Must Clergy...*, art. cyt., s. 768-769.

[51] C.R. Steringer, *The Clergy-Penitent Privilege in Oregon*, „Oregon Law Review" 76(1997), s. 180.

[52] Por. Note, *Developments in the Law...*, art. cyt., s. 1480-1481.

[53] Por. tamże, s. 1482-1483.

[54] Szczegółowo na temat teorii wizerunku: Note, *Developments in the Law...*, art. cyt., s. 1498-1500.

[55] Zob. M.J. Mazza, *Should Clergy Hold the Priest-Penitent Privilege*, „Marquette Law Review" 82(1998), s. 202-203.

[56] Por. A.H. Frost, *Updating the Marital Privileges: A Witness-Centered Rationale*, „Wisconsin Women's Law Journal" 14(1999), s. 19.

[57] Note, *Developments in the Law...*, art. cyt., s. 1494.

[58] Zob. M.J. Keel, *Law and Religion Collide Again: The Priest-Penitent Privilege in Child Abuse Reporting Cases*, „Cumberland Law Review" 28(1997-1998), s. 687-688.

[59] Zob. M.J. Mazza, *Should Clergy...*, art. cyt., s. 198.

[60] Note, *Developments in the Law...*, art. cyt., s. 1493.

[61] Zob. J.A. Sippel, *Priest-Penitent Privilege...* art. cyt. s. 1129-1130; M.J. Mazza, *Should Clergy...*, art. cyt., s. 191-203.

[62] „Congress shall make no law respecting an establishment of religion". Konstytucja Stanów Zjednoczonych, Poprawka I (1791).

[63] Lemon v. Kurtzman, 403 U.S. 228 (1971).

[64] Szerzej na ten temat zob. L.H. Tribe, *American Constitutional Law*, wyd. 2, Mineola, New York 1988, s. 1204-1242.

[65] Np. J.E. Mayes, *Strinking Down the Clergymen-Communicant Privilege Statutes: Let Free Exercise of Religion Govern*, „Indiana Law Journal" 62(1986/1987), s. 405-408.

[66] W celu określenia, czy przepisy prawne nie traktują preferencyjnie którejkolwiek z religii lub wyznań religijnych stosuje się tzw. *Larson test.* (Larson v. Valente, 456 U.S. 228 (1982)). Jednakże ma on coraz mniejsze zastosowanie, ponieważ większość ustawodawców formułuje przepisy odnośnie do przywileju pastoralnego w taki sposób, by nie dyskryminowały żadnej z religii czy wyznań. Por. M.J. Mazza, *Should Clergy...*, art. cyt., s. 196, przyp. 182.

[67] Zob. M.J. Mazza, *Should Clergy...*, art. cyt., s. 196, przyp. 184.

[68] Test zastosowany w sprawie Lynch v. Donnelly, 465 U.S. 668 (1984). Szerzej na ten temat zob. np. C. Horner, *Beyond the Confines of the Confessional: The Priest-Penitent Privilege in a Adverse Society*, „Drake Law Review" 45(1997), s. 726-727.

[69] Test zastosowany w sprawie Lee v. Weisman, 505 U.S. 577(1992). Szerzej na ten temat zob. C. Horner, *Beyond the Confines...*, art. cyt., s. 727-728.

[70] „Congress shall make no law [...] prohibiting the free exercise [of religion]". Konstytucja Stanów Zjednoczonych, Poprawka I (1791).

[71] Por. L.K. Whittaker, *The Priest-Penitent Privilege: Its Constitutionality and Doctrine*, „Regent University Law Review" 13(2000-2001), s. 159-162.

[72] Employment Division v. Smith, 494 U.S. 872 (1990).

[73] Zob. M.J. Mazza, *Should Clergy...*, art. cyt., s. 195-196.

[74] Zob. R.J. Araujo, *International Tribunals...*, art. cyt., s. 653-657.

[75] Głównie w związku z utworzeniem międzynarodowego sądu mającego ścigać przestępstwa kryminalne (International Criminal Court) – zob. tamże, s. 640-642, a także próby opracowania międzynarodowego kodeksu postępowania cywilnego przez środowiska akademickie – zob. tamże, s. 661-666.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. TOMASZ KACZMAREK

CHRYSTUS I MĘCZENNIK WEDŁUG ŚWIADECTW PATRYSTYCZNYCH Z TRZECH PIERWSZYCH WIEKÓW

O niezwykłej żywotności wspólnot chrześcijańskich trzech pierwszych wieków najbardziej zadecydował duch męczeństwa. „Kościół pierwszego tysiąclecia zrodził się z krwi męczenników: *Sanguis martyrum – semen christianorum* (Tertulian, Apol. 13). Historyczne wydarzenia związane z postacią Konstantyna Wielkiego nigdy nie potrafiłyby zapewnić takiego rozwoju Kościoła, jakiego byliśmy świadkami w pierwszym tysiącleciu, gdyby nie ów posiew męczeński oraz wielkie dziedzictwo świętości pierwszych pokoleń chrześcijan".[1]

Chrześcijanie od początku zdawali sobie sprawę, że wyróżniającym ich znamieniem, z woli samego Chrystusa, jest dawanie Mu świadectwa, poparte ofiarą własnego życia. Męczenników nie znała ani religia pogańska, ani żadna ideologia czy filozofia hellenistyczna.[2] Lapidarnie wyraził to przekonanie św. Justyn, filozof męczennik: „Nikt nie wierzył Sokratesowi do tego stopnia, by pójść na śmierć za jego naukę. Chrystusowi natomiast uwierzyli nie tylko filozofowie i uczeni, ale i rzemieślnicy i prości, i to odrzucając próżną chwałę, bojaźń i śmierć".[3]

O męczeństwie w rozumieniu Kościoła starożytnego tak pisze Orygenes: „Każdego, który świadczy o prawdzie słowami, czynami, czy głosi ją w jakikolwiek inny sposób, słusznie można nazwać świadkiem-męczennikiem; u braci kierujących się szczególnym umiłowaniem prawdy Bożej, którzy gotowi są nawet umrzeć w jej obronie i w obronie cnoty chrześcijańskiej, przyzwyczajono się tych tylko nazywać męczennikami, którzy przelaniem własnej krwi dali świadectwo Bożej tajemnicy. Sam bowiem Zbawiciel wstępując do nieba, nazwał męczennikami wszystkich, dających świadectwo sprawom o Nim głoszonym, gdy mówił do Apostołów: Będziecie mi świadkami".[4] Stwierdza też, iż jest to największy dar wolności ze strony człowieka, który

odkrył Bożą miłość i obdarowanie nią, i pragnie teraz ze swojej strony dać Bogu taką właśnie odpowiedź.[5]

Spojrzymy na tę problematykę w świetle źródeł z trzech pierwszych wieków, tj. z czasu Kościoła, który bezpośrednio uczestniczył w męczeństwie, co nadaje tym źródłom szczególny walor. Na uwadze mamy takie źródła, jak: akta męczenników, *passiones*, listy Kościołów o męczennikach, zachęty kierowane do uwięzionych za wiarę i oczekujących na egzekucje, wypowiedzi okolicznościowe.[6] Dokumenty te pozwalają wniknąć w teologię męczeństwa, niezwykle bogatą rzeczywistość Kościoła wchodzącego w ówczesny świat z radykalną nowością Ewangelii. Ograniczamy się do wskazania ważniejszych punktów relacji Chrystus – męczennik, jako że męczeństwo odnosi się zawsze do Chrystusa.

Męczennik naśladowcą Chrystusa w najwyższym stopniu

Od pierwszych wieków Kościoła, jak świadczą Listy św. Pawła, krystalizuje się myśl, że programem chrześcijanina jest nie tylko „pójście" za Chrystusem, ale „naśladowanie" Mistrza, tj. odtworzenie w sobie jak najwierniej Jego drogi. Najpełniejszą formą tego było upodobnienie się do Niego w śmierci, co uważane jest za szczyt wszelkiej doskonałości. Mówi się wprost, że „naśladowanie Chrystusa jest fundamentalnym prawem męczeństwa".[7]

W połowie III w. obok pogłębianej i głoszonej duchowości chrzcielnej pojawił się typ tzw. duchowości męczeńskiej. Męczennik wznosił się poprzez swoje cierpienia w oczach starożytnych na wyżyny Chrystusa, kroczył za Nim i cierpiał, odtwarzając Jego mękę we własnym ciele, dając przez to Bogu dowody najwyższej miłości i wierności aż do śmierci.

Duchowość męczeńska została w szczególny sposób podkreślona przez św. Ignacego, biskupa Antiochii, którego można uważać za pierwszego teologa męczeństwa w literaturze patrystycznej. Ten uczeń Apostołów, cieszący się niezwykłym autorytetem w Kościele, został skazany przez rzymskiego prokuratora prowincji syryjskiej na rozszarpanie przez dzikie zwierzęta, a wyrok miał być wykonany w Rzymie. Długa droga na egzekucję stała się dla biskupa okazją dzielenia się przemyśleniami o cierpieniu i śmierci za Chrystusa z Kościołami, które wysyłały na spotkanie z nim swoich delegatów. W napisanych przez niego listach do siedmiu Kościołów jawi się wyraźnie myśl, że tylko wówczas można być prawdziwym uczniem Chrystusa i w pełni Go naśladować, gdy jest się gotowym pójść za Niego na śmierć. Kogo na to nie stać, w tym nie ma pełni życia Chrystusa.[8] W *Liście do Kościoła w Smyrnie* zapisał: „Dlaczego sam siebie wydałem na śmierć, na ogień, na miecze i na dzikie zwierzęta? Przecież nad kim miecz wisi, ten jest

blisko Boga; byle tak było w imię Jezusa Chrystusa. By z Nim mękę podzielić, by Go naśladować, cierpię wszystko, a On mi dodaje siły".[9]

Takim duchem przeniknięty jest zwłaszcza *List do Kościoła w Rzymie*, w którym św. Ignacy błaga, by zaniechano starań o jego uwolnienie, gdyż tylko przez śmierć za Chrystusa i oddanie tak jak On życia za innych będzie mógł Go doskonale naśladować. Za cenę utraty wszystkiego, znajdzie najwięcej – Chrystusa. „Niech mi zadają najbardziej szatańskie męczarnie – na wszystko jestem gotów, byle posiąść Jezusa Chrystusa. Więcej sobie cenię śmierć w Jezusie Chrystusie, niż największe ziemskie królowanie. Szukam tylko Tego, który za nas umarł, pragnę tylko Tego, który za nas zmartwychwstał. I oto właśnie nadeszła chwila moich prawdziwych narodzin".[10]

Męczennik nie dąży jednak do śmierci samej w sobie, nie jest samobójcą, ale szuka w niej Jezusa Chrystusa, chce Go naśladować, dzielić z Nim mękę, a przez nią stanąć jak najbliżej Boga. „Dla niej (śmierci Chrystusa) cierpimy, by stać się prawdziwymi uczniami Jezusa Chrystusa, jedynego naszego nauczyciela" – pisze w *Liście do Magnezjan*.[11] „Jeśli nie jesteśmy gotowi na śmierć, by naśladować Jego mękę, nie ma w nas Jego życia".[12]

Święty Polikarp, biskup Smyrny, nazywa męczenników „naśladowcami, żywymi obrazami prawdziwej miłości".[13] Jeszcze bardziej widoczne jest to w liście chrześcijan ze Smyrny, pisanym po męczeńskiej śmierci biskupa Polikarpa, do Kościoła w Filomelium we Frygii. Jest to opis męczeństwa ujęty w kategoriach męki Chrystusa, co zaznaczone jest już w pierwszych słowach listu: „wszystkie wydarzenia [związane ze śmiercią biskupa] zmierzały do tego, by Pan mógł pokazać jeszcze raz męczeństwo według Ewangelii".[14] Autorzy chcą uchwycić wszelkie elementy wskazujące na to, że Polikarp przeszedł tę samą drogę co Mistrz, a przez to i jego śmierć nabiera wymiaru zbawczego. Są tam opisane: modlitwa przed męczeństwem, zdrada, pojmanie, wleczenie przed niegodziwy trybunał, napastliwość pospólstwa, wyrok, a następnie śmierć przez spalenie po przytwierdzeniu jego rąk do pala, w czym odczytywano powiązanie z ofiarą krzyża Chrystusa.[15]

W liście Kościoła z Lyonu o współbraciach pomordowanych w czasie prześladowania nazywani są oni „naśladowcami Chrystusa".[16] Orygenes mówi o nich jako o „naśladowcach Boga i Chrystusa".[17] Św. Cyprian, biskup Kartaginy, odczytuje w prześladowaniach szczególną okoliczność, aby przypomnieć swojej wspólnocie, że w pewnych okresach historii zbawienia powinni on naśladować Chrystusa jako nauczyciela cierpień, ponieważ codziennie piją w Eucharystii Jego krew; będą przez to mogli okazać wdzięczność i przelać krew za Niego.[18] Kto dla wyznania imienia Chrystusa doznaje udręki i cierpi, staje się „towarzyszem męki Chrystusa – *collega passionis cum Christo*".[19]

Jeszcze w IV w. Euzebiusz z Cezarei podkreślał, że „męczennicy stali się najgorliwszymi naśladowcami Chrystusa".[20]

Z powyższych uwag wynika, jak bardzo myśl naśladowania Chrystusa przenikała duchowość chrześcijańską, która swój punkt kulminacyjny znalazła w męczeństwie.[21]

Chrystus obecny w męczenniku

Chrześcijanie mają żywą świadomość obecności w nich Chrystusa, który włączył ich do swojego Mistycznego Ciała. Z tego tytułu mogą nazywać się *christianoi, christoforoi*. Ta obecność jest najgłębszym motywem miłości bliźniego: w nich usługuje się samemu Chrystusowi. Ze starożytnych tekstów o męczeństwie przebija przekonanie, że ta obecność Chrystusa jest najbardziej intensywna właśnie w męczennikach.

We wspominanym już liście o męczennikach lyońskich przebija przekonanie o całkowitej pewności, że Chrystus jest obecny przy męczenniku, podtrzymując go dostrzegalnie w sposób nadprzyrodzony, by wytrwał w złożeniu świadectwa wiary. Widać to w opisie męczeństwa Blandyny. Ku zdumieniu oprawców, zmęczonych w końcu wymyślnymi torturami, ich ofiara – zatopiona w modlitwie – nie tylko została nadal przy życiu, ale jakby została wzmocniona nowymi siłami. Autorzy listu na końcu stwierdzają: „Blandynę wreszcie zawieszono na palu i oddano na pastwę wpuszczonych na arenę dzikich zwierząt. Wszyscy na żywe oczy oglądali w swej siostrze Tego, który za nich został ukrzyżowany, by w wiernych swoich wpoić przekonanie, że każdy kto cierpi dla chwały Chrystusowej, ma zapewnione wiekuiste z żywym Bogiem obcowanie. Była ona otuchą dla braci, ona mała, słaba i wzgardzona, przyobleczona w Chrystusa, wielkiego i niezmożonego Bojownika".[22]

Tekst ten stanowi fragment wspólnego listu z ok. 177 r. do Kościołów Azji Mniejszej. Wyraża więc opinię i przekonanie nie jednostki, ale całej pozostałej przy życiu lyońskiej wspólnoty chrześcijańskiej. O podobnej mocy Chrystusowej udzielanej męczennikom w chwilach próby informuje również *Martyrium Polycarpi*: „Zdobyli się na taki heroizm, że żaden z nich nie wydał ani krzyku, ani jęku, a przez to pokazali nam wszystkim, że w chwili swej męki męczennicy Chrystusa nie byli w ciele, lecz raczej sam Pan był w nich obecny i rozmawiał z nimi. Podtrzymywani przez łaskę Pana, gardzili ziemskimi katuszami, zdobywając swymi cierpieniami życie wieczne".[23]

Opis męczeństwa Karpusa, skazanego za cesarza Marka Aureliusza, wspomina nie tylko o udzielanej mocy z wysoka, ale również o wizji chwały Chrystusowej, którą męczennik otrzymuje przed śmiercią. Ona to podtrzy-

muje go w ostatnich chwilach jego walki: „Potem przywiązano Karpusa. Kiedy to czyniono, znajdujący się bliżej widzowie zauważyli, że się uśmiecha. Zaskoczeni, zaczęli pytać go, dlaczego się śmieje? Odpowiedział: Zobaczyłem chwałę Pana i raduję się. Odtąd jestem już wolny i nie będę więcej doznawał waszych złośliwości. Kiedy żołnierz zebrał chrust i zapalił pod nim ogień, Karpus przemówił: Wszyscy urodziliśmy się z Ewy podobnie jak i wy, ona jest naszą wspólną matką. Mamy ciała podobne do waszego. Kiedy jednak zwrócimy nasze oczy na Trybunał Prawdy, potrafimy znieść wszystko. Gdy to powiedział, podsunięto pod niego ogień, on zaś modlił się mówiąc: Błogosławiony bądź, Panie Jezu Chryste, Synu Boży, że ze mnie grzesznika raczyłeś uczynić wspólnika Twej męki".[24]

Święty Cyprian pociesza i umacnia swoich wiernych oczekujących śmierci zapewnieniem, że w chwili męczeństwa sam Pan „nie tylko patrzy na swe sługi, ale sam walczy w nas, przy naszym boku, sam w tym boju, który toczymy".[25] Wydaje się, że najbardziej wyrazistym tekstem w tej sprawie jest fragment z *Passio Prepretuae et Felicitatis*, pochodzący z pierwszych lat III w. Felicyta, będąca w końcowym stadium ciąży, jęczy i płacze w więzieniu z powodu zbliżających się bólów porodowych. „Odezwał się do niej jeden ze stróżów więziennych: Jeżeli już teraz tak jęczysz, to cóż dopiero będziesz czynić, gdy cię wystawią na pożarcie dzikim zwierzętom, na które zasłużyłaś odmawiając złożenia ofiary. Ona na to odrzekła: Teraz ja sama muszę przecierpieć to, co cierpię, tam zaś we mnie będzie ktoś inny, który będzie cierpiał za mnie, gdyż i ja cierpieć będę za Niego".[26]

Świadomość tej obecności wyrażała się w szacunku okazywanym męczennikom czy wybranym na męczeństwo. Gdy Perpetua była w więzieniu, odwiedził ją brat rodzony. Nie zwracał się wtedy do niej jak dotychczas *soror*, ale *domina soror*, wyrażając niezwykły szacunek wobec swej siostry wezwanej do dania świadectwa. Dodaje zaraz, że jest ona *in magna dignatione*, tak że teraz może u Pana upraszać specjalne łaski.[27] Ten moment dostrzega się również u św. Cypriana: w liście do współbraci skazanych *ad metallas* mówi, iż posiedli specjalną chwałę, sam Chrystus ich zaszczycił nową godnością.[28]

Dzięki specjalnemu związkowi z Chrystusem męczennicy byli uważani za orędowników zawsze wysłuchiwanych u Boga, gdy wstawiają się za innymi. Wierni powierzali im swe prośby, mając niezachwianą nadzieję, że zostaną na pewno wysłuchani. Uważano ich za bardzo bliskich Boga i Chrystusa. Wydaje się, że tu znajduje się odpowiedź, dlaczego męczeństwo w świadomości starożytnych chrześcijan uważane było za największy zaszczyt i godność, jakiej śmiertelny człowiek może dostąpić na ziemi.[29]

Chrystus umacnia męczennika

„Żołnierz Chrystusa"

Teksty św. Pawła uświadamiały chrześcijanom, że ich droga pojmowana jest w kategoriach zmagania na wzór Chrystusa, w zjednoczeniu z którym podejmują drogę ku pełni życia i zmartwychwstania. W tym kontekście cnoty chrześcijańskie ujmowane są w terminach przejętych z języka militarnego. Uczeń Chrystusa jest „żołnierzem" podejmującym razem ze swoim Mistrzem tę samą walkę z szatanem. Ta idea pozostaje zwłaszcza żywa w momentach dramatycznej konfrontacji, gdy instytucje państwa rzymskiego czy lud, świadomi bezradności swoich argumentacji wobec chrześcijan, uciekali się do przemocy i próby odstraszenia ich wyrafinowanym zadawaniem śmierci.

Można zauważyć zwłaszcza u autorów wywodzących się z zachodniej części Imperium, jak Tertulian, Cyprian, Minucjusz Feliks, dla których bliższa była idea struktur militarnych, duch dyscypliny legionów, system szkolenia wojska, sięganie z predylekcją do tych tematów. Celem zmagania jest pokonanie szatana w zjednoczeniu z Chrystusem. Oni walczą o tę samą sprawę Bożego Królestwa. Św. Justyn przypomina, że w męczenników godzi ten sam szatan, który przedtem godził w nauczycieli Bożego Prawa, jak i w „sprawiedliwych" pośród Greków, a zwłaszcza w samego Mistrza – Chrystusa.[30] Tertulian w słowie zachęty do uwięzionych za wyznanie wiary pisze, że są posłani tam, aby podeptać szatana w jego siedzibie. Sam Chrystus, ich mistrz i wódz, sposobi ich tam do walki, której los jest już przesądzony, bo On sam najpierw pokonał szatana.[31] W ten sposób „żołnierze Chrystusa" są w stanie zwyciężać dlatego, że sam Chrystus ich umacnia.[32]

Eucharystia szczególnym źródłem mocy

Według św. Cypriana zasadniczym źródłem siły i mocy męczenników stających do walki za Chrystusa jest Eucharystia. Przygotowuje ona wiernych do ostatniej batalii, dodaje siły do odważnego przelania krwi za Chrystusa, „bez niej trudno byłoby walczyć".[33] Aby zapewnić męczennikom korzystanie z tego źródła mocy, Kościół będący szafarzem Bożych darów posyłał do nich prezbiterów i diakonów, żeby u nich celebrowali Eucharystię i karmili ich Ciałem i Krwią Chrystusa. Jeżeli sprawowanie Eucharystii pośród przygotowujących się na śmierć chrześcijan, np. w kopalniach, było niemożliwe, posyłano im potajemnie Komunię świętą. Umocnieni takim pokarmem, składali siebie na ofiarę Bogu.

W taki sposób, ze zdumiewającym katów spokojem, szedł na egzekucję św. Lucjusz, kiedy po pożegnalnym przemówieniu bez oporu poddał szyję pod topór.[34] Św. Cyprian z utęsknieniem oczekiwał dnia, kiedy „stanie się hostią

miłą Bogu".[35] Podobnie, składając siebie na ofiarę, modlił się przed ścięciem św. Feliks, biskup tybureński: „Panie, dzięki Ci! Pięćdziesiąt sześć lat zachowałem Ewangelię, głosiłem wiarę i prawdę. Boże, Panie nieba i ziemi, Jezu Chryste, Tobie skłaniam moją szyję na ofiarę, Tobie, który trwasz na wieki".[36] Według relacji Euzebiusza z Cezarei, Filostrogiusz opowiadał o śmierci biskupa Lucjana z Antiochii, zamordowanego 312 r. w Nikomedii, że ten znalazłszy się w więzieniu z łańcuchami na nogach, nie mając do dyspozycji ołtarza ani naczyń liturgicznych, odprawił Ofiarę eucharystyczną na swojej piersi w otoczeniu swoich uczniów, sam w niej uczestnicząc i komunikując innych.[37]

„Szata Baranka"

Spośród Ojców Kościoła – męczenników całościowo podchodzi do tematyki męczeństwa wspominany już św. Cyprian, biskup Kartaginy. Choć jego posługa trwała tylko dziewięć lat, doprowadził do odnowienia Kościół kartagiński, uprzednio zdziesiątkowany przez prześladowania z 250 r. Z nową mocą odżyła świadomość obecności Chrystusa w chrześcijaninie, ożył duch ofiarnej miłości, gotowość zmagania się o Królestwo Boże aż do przelania krwi. Ten właśnie autor uświadamia, że pośród licznych środków umocnienia chrześcijan i obrony przeciw szatanowi, Chrystus pozostawił Kościołowi swoje żywe słowo na kartach ksiąg natchnionych. Ta myśl przebija w większości jego pism. Najwyraźniej sformułował ją w traktacie kierowanym do swego ucznia Fortunata, biskupa Thuccabari w Afryce Prokonsularnej.

Na prośbę Fortunata, by przesłał mu słowa umocnienia wobec grożącego prześladowania (przeprowadzone w sierpniu i wrześniu 258 r.), Cyprian przysłał mu zbiór tekstów biblijnych dotyczących świadczenia aż do przelania krwi, umacniania przez Boga tego, kto Mu zaufał, nadziei chrześcijańskiej. Ten obszerny zestaw tekstów natchnionych poprzedził wprowadzeniem, w którym wyjaśnia swoją myśl. Mówi, że pragnie przekazać mu rzecz o wiele ważniejszą od własnych myśli, bo same *capitula dominica*, tj. pouczenia Pana, najpewniejsze, niezawodne światło samego Boga. Ze słów Chrystusa, po ich głębokim przyjęciu, ma uczynić dla siebie coś bardzo osobistego. Posyła mu, jak się wyraża, wełnę, purpurę Baranka, z której ma utkać dla siebie własną szatę, która go będzie chronić w zmaganiach z szatanem. Tą wełną ma podzielić się również z innymi, aby i oni mogli uczynić podobnie i uczestniczyć w przyodzianiu przez Chrystusa szatami mocy niebieskiej i łaski uświęcenia.[38]

Męczennicy zjednoczeni z Chrystusem pełnią „posługę" wobec Kościoła

W *Zachęcie do męczeństwa* Orygenesa występuje charakterystyczny zwrot „diakonia męczenników". Określenie związane jest ze stwierdzeniem, iż

męczennicy swoją ofiarą służą słabszym braciom Kościoła w uzyskaniu u Boga odpuszczenia grzechów.[39] W starożytności chrześcijańskiej istniało przekonanie, że oni w wyjątkowy sposób służą umacnianiu się wspólnoty Kościoła, co wyraża zwrot z *Apologetyka* Tertuliana: *sanguis martyrum – semen christianorum*.[40] Wielu pisarzy – jak choćby autor apologetycznego pisma z końca II w., *Ad Diognetum* – odnotowuje to jako powszechnie przyjmowany fakt. Niesprawiedliwe, pełne złośliwości godzenie w chrześcijan, które urąga prawu rzymskiemu, ma w rzeczywistości ten skutek, że liczba chrześcijan wciąż się powiększa. Bo są to drogi wyznaczone przez Bożą Opatrzność, by okazała się moc Boża i zajaśniał dla świata znak Jego obecności.[41] Podobnie postrzega tę sprawę Laktancjusz: Bóg dopuszcza uderzenie szatana na „swoich żołnierzy", próby cierpienia i wierności na swój wybrany lud, by umocnić go i zesłać przez to nowe dary na ludzkość. Jest to także znak dla świata o bezsensowności idololatri, a jednocześnie najbardziej przekonujące wskazanie na prawdziwy kult jedynego Boga.[42]

Chrześcijanie są świadomi, że przykład ich ofiary życia oddziałuje na otoczenie, zwłaszcza że jest to przykład nie jednostek, ale wielu ludzi z różnych stanów, kręgów kultury, narodów. Wskazuje światu pogańskiemu na zupełnie nową skalę wartości, przekonuje, że jest Ktoś, kogo należy przedłożyć ponad rodzinę i bliskich, dobra materialne, stanowiska, życie. Pokazuje wreszcie, że człowiek nie ma na ziemi stałego miejsca, mówi o pełnym życiu poza rzeczywistością ziemską.

Nie wszystkich pogan ów przykład przekonywał. Marek Aureliusz i Epiktet, choć zdumiewali się męstwem chrześcijan, to jednak potępiali je jako niegodny człowieka ślepy upór. Z tym poglądem polemizuje Tertulian: „Sam ten upór [trwanie w męczeństwie], który nam zarzucacie, jest nauczycielem. Któż bowiem, kto widzi i myśli, nie da się pchnąć do zbadania, co tkwi wewnątrz tej sprawy. A kto po zbadaniu, nie przystępuje? A kiedy kto przystąpił, pragnie cierpieć, ażeby całkowicie posiadł łaskę Boga i zyskał od Niego pełne przebaczenie, za cenę swojej krwi. Bo za taki czyn, wszystkie przewinienia są darowane. I to jest powodem, że my za wasze wyroki zaraz na miejscu dzięki składamy".[43]

Święty Ignacy z Antiochii, sam przygotowując się do męczeńskiej śmierci, odsłania jeszcze głębsze racje tej rzeczywistości. Dla niego ofiara męczeństwa jest najskuteczniejszym dopełnieniem apostolskiego przepowiadania. W *Liście do Kościoła w Rzymie* wyraża on przekonanie, że przez śmierć męczeńską staje się prawdziwym „słowem" – *logos* w porządku zbawienia, tak jak Chrystus – *Logos* Boży, inaczej byłby tylko „dźwiękiem" – *fone*.[44] Męczennik przez swoją ofiarniczą śmierć idzie do Ojca, czym odzwierciedla

w sobie coś z tajemnicy powrotu Chrystusa do Ojca po dopełnieniu ofiary krzyża. Jak dopiero po tym powrocie dokonało się pełne poznanie w świecie zbawczej misji Chrystusa, tak męczeński powrót ucznia Chrystusa do Ojca służy szerszemu i owocniejszemu ukazania wobec świata zbawczego dzieła Chrystusa.[45]

Posługa zbawieniu pełniona przez męczennika obejmuje wreszcie kolejny element: przez śmierć staje się on „zmieloną pszenicą" na Eucharystię, w której Chrystus przekazuje światu „życie".[46] „Jestem pszenicą Bożą i na mąkę mnie ścierają zęby dzikich zwierząt, bym się stał czystym chlebem Chrystusa. [...] Niech spadną na mnie dotkliwe męki, bylebym tylko posiadł Chrystusa. [...] Nie znajduję już przyjemności w pożywieniu, które podlega zepsuciu, ani w rozkoszach tego życia. Pragnę Chleba Bożego, to znaczy Ciała Jezusa Chrystusa, Tego, który pochodzi z pokolenia Dawidowego, a jako napoju pragnę Krwi Jego, to znaczy miłości nieskazitelnej".[47] Eucharystia jest właściwym pokarmem męczennika, udziela mu takiej mocy, że jest on w stanie złożyć ofiarę miłości największej. Karmiąc się Ciałem Chrystusa zmartwychwstałego, jednoczy się z Jego męką i miłością.

W listach św. Ignacego spotykamy ponadto wypowiedzi, w których męczennik nie waha się mówić o swojej zbliżającej się śmierci jako o ofierze z siebie składanej za Kościół: „Oddajcie mi największą przysługę i pozwólcie mi złożyć siebie samego Bogu w ofierze, jako że ołtarz jest już przygotowany".[48] „Ja, najmniejszy pośród was, składam moje życie, Efezjanie, na ofiarę za wasz Kościół przesławny na wieki".[49] „Składam w ofierze mego ducha za was, nie tylko teraz, lecz i także wówczas, gdy już Pana posiądę".[50]

Męczennik z Antiochii językiem symbolu przekazuje prawdę, że śmierć męczeńska jest wprowadzeniem w tajemnicę zbawczej miłości Boga i najowocniejszym posługiwaniem, by ta Miłość była poznana przez świat. Nie dziwi nas przeto jego tak żywe pragnienie męczeństwa, w którym widział najgodniejsze złożenie hołdu uwielbienia Bożej Miłości, a jednocześnie największe dobro dla siebie i dla ludzkości.

PRZYPISY

[1] Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 37.

[2] Zob. A. Kubiś, *La theologie du martyre au vingtième siècle*, Roma 1968, s. 61-67.

[3] Justyn, *Apologia*, II, 10,8; *Pisma Ojców Kościoła* (POK) 4, s. 90.

[4] Origenes, *Commentarius in Joannem*, 2,34; *Sources chrétiennes* (SCh), 120, s. 350.

[5] Tenże, *Exhortatio ad martyrium*, 52; *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (GCS), ed. Koetschau, Bd. 2, Berlin 1899, s. 24.

[6] O źródłach zob. V. Saxer, *Martirio: Atti, passioni, legende*, w: *Dizionario patristico di antichità cristiane*, t. 2, Roma 1983, s. 2140-2149.

[7] G. Turbessi, *Imitazione e sequela di Cristo*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, ed. 2, t. 2, Roma 1992, s. 1268n.; J. Madoz, *El amor a Jesu Christo en la Iglesia de los martires*, „Estudios Ecclesiasticos" 12(1923), s. 331.

[8] Ignacy Antioch., *List do Kościoła w Magnezji*, 5,2; *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* (PSP) 45, s. 74.

[9] Tenże, *List do Kościoła w Smyrnie*, 4,2; PSP, 45, s. 89.

[10] Tenże, *List do Kościoła w Rzymie*, 5,3 – 6,1; PSP, 45, s. 82.

[11] Tenże, *List do Kościoła w Magnezji*, 9,2; PSP, 45, s. 75.

[12] Tamże, 5,2; PSP 45, s. 74n.

[13] Polikarp, *List do Kościoła w Filippi*, 1,1; PSP, 45, s. 96.

[14] *Męczeństwo św. Polikarpa*, 1,1; PSP, 45, s. 103.

[15] Tamże, 4-16; PSP 45, s. 104-109.

[16] *Acta et Passiones SS. Martyrum: Epistula martyrum Lugdunensium*, 11,2; *The Acts of the Christian Martyrs* (AChM), ed. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 64.

[17] Origenes, *Commenatrius in Joannem* 2,34; SCh, 120, s. 350.

[18] Cyprian, *List 58*, 1.3; PSP, 1, s. 167.

[19] Tenże, *List 31*, 3; PSP, 1, s. 96

[20] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, V,2,2; POK 3, s. 208.

[21] Por. S. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 7(1979), s. 55n.

[22] *Epistula martyrum Lugdunensium*, 17-24; AChM, s. 68

[23] *Męczeństwo świętego Polikarpa*, 2,2; PSP, 45, s. 104; por. S. Longosz, *Niektóre aspekty...*, art. cyt., s. 56n.

[24] *Acta Carpi, Papyli et Agathonicae*, 38-41; AChM, s. 26.

[25] Cyprian, *List 10*, 4; PSP, 1, s. 49; tenże, *List 37*, 2; PSP, 1, s. 110

[26] *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 15,5; AChM, s. 123.

[27] Tamże, 3,1.

[28] Por. Cyprian, *List 76*, 1; PSP, 1, s. 210.

[29] Por. A. Kubiś, *La theologie du martyre...*, dz. cyt., s. 86.

[30] Por. Justyn, *Apologia*, I, 5.

[31] Por. Tertullianus, *Ad martyres*, 1,3.

[32] Por. Minucius Felix, *Octavius*, 37.

[33] Zob. Cyprian, *List 57*, 2.3; PSP, 1, 163-165; tenże, *List 58*, 1; PSP, 1, 167-168.

[34] *Martyrium Montanii et Lucii*, 23; AChM, s. 238.

[35] *Vita Cypriani*, 14,2; ed. M. Pellegrino, Roma 1955, s. 160.

[36] *Martyriuim Felicis episcopi*, 30; AChM, s. 270.

[37] Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, II, 12.

[38] Cyprian, *Ad Fortunatum*, 3; POK, 19, s. 276.

[39] Origenes, *Exhortatio ad martyrium*, 30; GCS, 2, s. 26.

[40] Tertullianus, *Apologeticus*, 13.

[41] *Ad Diognetum* 6.7; *Die Apostolischen Väter*, ed. K. Bihlmeyer, Bd. 1, München 1970, s. 145.

[42] Lactantius, *Divinae Institutiones*, V,22; SCh, 204, s. 17-20.

[43] Por. Tertulian, *Apologetyk* 50,15; POK, 20, s. 203. Por. M. Starowieyski, *Męczeństwo*, w: *Męczennicy*, Kraków 1991, s. 139 (*Ojcowie żywi*, t. 9).

[44] *The Apostolic Fathers*, ed. W. Heinemann, t. 1, London 1977, s. 226, 228.

[45] Por. Ignacy Antioch., *List do Kościoła w Rzymie*, 3,3.

[46] Tamże, 4,1.

[47] Tamże, 4-7; PSP, 45, s. 81-83.

[48] Tamże, 2,2; PSP, 45, s. 81.

[49] Ignacy Antioch., *List do Kościoła w Efezie*, 8,1; PSP, 45, s. 69.

[50] Tenże, *List do Kościoła w Tralleis*, 13,2; PSP, 45, s. 80.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. DARIUSZ KALIŃSKI

DUCH ŚWIĘTY – BÓG – DAR NA NOWY WIEK

Podejmując rozważanie tajemnicy Ducha Świętego, należy pamiętać, że dotyka się tu samej istoty Boga w Trójcy Jedynego. Choć Duch Święty – Trzecia Osoba Boża jest rzeczywistością, której doświadczamy w naszym życiu na co dzień, to jednak nasze poznanie w tym zakresie jest ograniczone. Można orzekać bowiem tutaj jedynie na podstawie tego, co objawił nam o Duchu Świętym Wcielony Syn Boży i co objawia nam o sobie sam Duch Święty poprzez swoją działalność w nas i wśród nas – w Kościele, w całej historii zbawienia.

1. Co to znaczy wierzyć w Ducha Świętego?

Na powyższe pytanie *Katechizm Kościoła katolickiego* odpowiada: „Wierzyć w Ducha Świętego oznacza wyznawać, że Duch Święty jest jedną z osób Trójcy Świętej, współistotny Ojcu i Synowi i z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę" (KKK, 685). To samo wyznajemy w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim. Można więc powtórzyć, że Duch Święty jest trzecią Osobą Boską Trójcy Świętej, posiadającą identyczną naturę z Osobami Ojca i Syna, które stanowią dla Niej wspólne źródło immanentnego pochodzenia.

Nauka katolicka podkreśla, że „Duch Święty działa z Ojcem i Synem od początku aż do wypełnienia zamysłu naszego zbawienia" (KKK, 686). Chcąc więc uprawiać poprawnie pneumatologię, należy przyjąć, że nauka o Duchu Świętym nie może być rozważana bez jej szerokiego kontekstu trynitarnego. Jednym słowem – nauka o Duchu Świętym musi być odniesiona do dzieła Chrystusa i do Słowa Bożego.[1]

Zgłębiając tajemnicę Ducha Świętego, należy przypatrywać się z uwagą Słowu Bożemu i przejawom działania Ducha Świętego w Kościele. Należy również otworzyć swoje serce i wzywać Jego prowadzenia na drogach intelektualnych rozważań. Jawi się tu potrzeba, aby każde rozważanie o Duchu

Świętym traktować także jako pokorną epiklezę, w której wzywa się Jego obecności. I ostatecznie rodzi się wezwanie do pokornego wsłuchiwania się w Jego natchnienia, aby On rzeczywiście mógł każdego szukającego doprowadzić do poznania całej prawdy oraz nauczyć wszystkiego o sobie i o nas (zob. J 14, 26; 16, 13).

2. Wspólne dziedzictwo wierzących

W niniejszym opracowaniu pomijam szczegółowy wykład przekazów biblijnych i patrystycznych oraz historię rozwoju doktryny wraz z orzeczeniami Kościoła, uznając je za dziedzictwo wiary, na którym opiera się współczesne dociekanie prawd Bożych. Zainteresowanych odsyłam do szczegółowych opracowań dostępnych na rynku wydawniczym.[2]

Dane biblijne, patrystyczne oraz wypowiedzi nauczycielskiego urzędu Kościoła wskazują, że rzeczywistość i doświadczenie Ducha Świętego są tak bogate, iż nie da się ich zamknąć w jednej li tylko tradycji teologicznej. Duch Święty działając w Kościele, niejako domaga się, aby wszyscy chrześcijanie poszukiwali Go i rozważali wspólnie.

Już wstępna analiza wskazuje, że w Kościele zachodnim uczy się o Duchu Świętym jako o miłosnej więzi łączącej Ojca z Synem. Według tej koncepcji Duch Święty jest miłością osobową w Trójcy Świętej. Wschodnia tradycja kościelna natomiast wysuwa na pierwszy plan ideę świętości Boga, którą uosabia Duch Święty.[3]

3. Duch Święty – Osoba

Chcąc określić istotę Ducha Świętego, należy odwołać się do przekazów biblijnych. Często na temat Ducha Świętego wypowiadał się św. Paweł. Nie mówi on bezpośrednio o osobowości Ducha Świętego, kładzie natomiast akcent na Jego potęgę i moc (Rz 15, 13; 1Kor 2, 4). Mimo to Paweł zakłada osobowość Ducha Świętego, co wynika z jego wypowiedzi, które świadczą, że była to dla niego sprawa oczywista. Tylko Duch Boży przenika wnętrze człowieka i jednocześnie sprawy Boże, zaś przenikać oznacza poznawać. Poznanie natomiast jest właśnie domeną istoty rozumnej, czyli osoby. Z tego może wynikać tylko jedno, że Duch Święty nie jest jedynie jakąś „siłą rozumną", ale osobą. Podobną logikę rozumowania możemy znaleźć choćby w Ewangeliach, w tekstach mówiących o poznaniu Ojca przez Syna i Syna przez Ojca (Mt 11, 27; Łk 10, 22; J 1, 18; 6, 46; 14,7). W tych tekstach funkcja poznania jest przypisana osobom wyraźnie odróżnionym jako Ojciec i Syn.[4]

Osobowy charakter Ducha Świętego ujawnił się także w dniu Pięćdziesiątnicy. Ten wymiar zstąpienia Ducha Świętego podkreśla przede wszystkim wschodnia tradycja teologiczna. Aż do tego czasu Duch Święty objawiał się jedynie w swoich darach i w działaniu, co Bułgakow nazywa „Pięćdziesiątnicą starotestamentalną", w odróżnieniu od nowej Pięćdziesiątnicy, którą nazywa się „Pięćdziesiątnicą wcielenia".[5] Nowa Pięćdziesiątnica jest osobowym zstąpieniem Ducha Świętego w nasz ludzki świat, mimo że Duch Święty nie objawił się jako osoba.[6]

Ks. Hryniewicz wskazuje, że fakt, iż Osoba Ducha Świętego pozostaje wciąż niewidzialna i niepoznawalna, mimo wylania Ducha Świętego, świadczy o przedłużeniu kenotycznego stanu Jego obecności w świecie. To zaś z ludzkiego punktu widzenia ujawnia jakąś „granicę Pięćdziesiątnicy".[7] Z powyższego wynika, że wydarzenie Pięćdziesiątnicy pozostaje jeszcze niepełnym objawieniem Ducha Świętego, aż do czasu chwalebnego przyjścia Chrystusa. Przy czym wydarzenie Pięćdziesiątnicy ma analogiczne znaczenie dla świata jak choćby wcielenie Syna Bożego, wnosi bowiem nową jakość. Tak jak przez tajemnicę Wcielenia Syn Boży wszedł w czas i historię ludzkości, tak Duch Święty w dniu Pięćdziesiątnicy także wszedł na zawsze w wymiar czasu i w historię. Uwielbienie Chrystusa rozpoczyna niejako nowy czas – czas Ducha Świętego, którego zstąpienie stało się wręcz interwencją w dzieje zbawienia przez Jego osobową obecność wśród nas.[8]

To, kim jest Trzecia Osoba Boska, Jej istotę, możemy odczytać, rozważając Jej imię własne. *Katechizm Kościoła katolickiego* uczy, że jest nim właśnie imię: „Duch Święty", „które wielbimy i któremu oddajemy chwałę" (KKK 691). *Katechizm* uczy dalej, że obydwa człony tego imienia, czyli „Duch" i „Święty", są także przymiotami wspólnymi Trzem Osobom Boskim. Zaś połączenie tych dwu pojęć w Piśmie Świętym, liturgii i języku teologicznym określa „niewymowną Osobę Ducha Świętego" (tamże).

Wyjaśnienie osobowego imienia Ducha Świętego stanowi podstawę do wyjaśnienia całej prawdy o Duchu Świętym. Imię to bowiem określa Jego naturę, precyzuje Jego rolę w Trójcy Świętej, a także w Kościele, w świecie i w człowieku. Trzecia Osoba Trójcy nazywana jest Duchem, ponieważ uduchawia, zaś Świętym, ponieważ uświęca. Duch Święty jest w Trójcy Świętej duchowością i świętością Boga. Można też wyrazić tę prawdę mówiąc, że jest On jakością Bożej duchowości i świętości.[9]

Pozostałe tytuły czy imiona Ducha Świętego mają znaczenie drugorzędne, choć i one pomagają zgłębić tajemnicę Ducha Świętego. Spośród nich najbardziej znanym jest „Paraklet – Pocieszyciel". Tak Go nazywa Jezus, zapowiadając Jego zesłanie. Imię to dosłownie oznacza: „Ten, który jest wzy-

wany przy czymś" (KKK, 692). Oprócz tego Jezus nazywa Ducha Świętego Duchem Prawdy (J 16, 13).

Na podstawie Ewangelii według św. Jana można wnioskować o równości Parakleta z Ojcem i Synem. „Innego Parakleta – Pocieszyciela" posyłają Ojciec i Syn, tak jak sam Syn został posłany przez Ojca (J 14, 24-26), a także pochodzi od Ojca tak jak Syn (J 15, 16.26-27). Ów Paraklet jest Osobą stanowiącą z Ojcem i Synem nierozdzielną jedność. Św. Jan prezentuje Ducha Świętego w Ewangelii jako obiecaną pomoc Kościołowi. Dotychczas Parakletem dla uczniów był sam Jezus, który przekazywał im prawdę. Inny, nowy Paraklet ma ich bronić i pomagać w nieprzyjaznym dla nich świecie. Duch Święty także ma się stać dla uczniów tym, w którym będą mogli doświadczać przez wiarę obecności Ojca i Syna pośród nich (zob. J 14, 16-23; 15, 18n). Do zadań Ducha Świętego należy także składanie świadectwa o Jezusie Chrystusie (1J 4, 1-3; J 6, 63), On bowiem jest Duchem, który daje życie; On daje życie słowom i Kościołowi.[10]

Duch Święty nie jest jednak Duchem Kościoła, ale jest „suwerennym Duchem Bożym, Duchem Chrystusa".[11] Dzięki temu właśnie Duch Święty może wypełnić swoją misję budowania eschatologicznego „przybytku Boga z ludźmi" (Ap 21, 3). On sam też jest zasadą jedności w Kościele, jedności, która nie narusza daru wolności człowieka. Jest to jedność „w wielości i różnorodności".[12] Mimo jednak tej swojej misji budowania Duch Święty jest wciąż osobą ukrytą. Obecnie otrzymujemy jedynie „pierwsze dary Ducha" (Rz 8, 23). Duch Święty otwiera każdą osobę ludzką na Boga, dzięki czemu wszyscy stanowią jedno przez uczestnictwo w Nim. W tradycji patrystycznej porównywano czasami to ożywiające i jednoczące działanie Ducha Świętego z funkcją, jaką w ciele ludzkim spełnia dusza.[13]

Także zmartwychwstanie Chrystusa łączone jest z obecnością i działaniem Ducha Świętego. Jak uczy św. Paweł (Rz 8, 11), Ojciec wskrzesił Syna przez swojego Ducha. Chrystus zmartwychwstał w „ciele duchowym" (1Kor 15, 44) i stał się „duchem ożywiającym" (1Kor 15, 45; 2Kor 3, 17).[14] Dzięki osobowemu, choć jeszcze zakrytemu, zstąpieniu Ducha Świętego cała ekonomia zbawienia – Chrystusa skierowana jest ku ekonomii zbawienia – Ducha Świętego. Przy czym nie należy rozumieć tego jako pomniejszanie prawdy o centralnym miejscu odkupienia, którego dokonał Chrystus.[15]

4. Duch Święty Stworzyciel

W hymnie do Ducha Świętego wzywamy: „O Stworzycielu Duchu przyjdź". Zaś *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza, że „stworzenie jest

wspólnym dziełem Trójcy Świętej" (KKK, 292). Duch Święty jest rzeczywiście Duchem Stworzycielem całego stworzenia; jest On Duchem nowego stworzenia. Jego energie są energiami nowego stworzenia objawionymi w zmartwychwstaniu Chrystusa i obecnymi w całym stworzeniu. Są to energie immanentnie działające w kosmosie.[16] Wyzwalające dzieło Chrystusa jest dopełniane i umacniane przez ożywiającą i odnawiającą moc Ducha Świętego. Stąd też należy mówić nie tylko o kosmicznej roli Chrystusa, ale także o kosmicznej roli Ducha Świętego. Jego działanie ma specyficzny charakter. Duch Święty dopełnia, udoskonala i doprowadza do celu wszystko, co Ojciec czyni przez Syna.[17] Ten rys podkreśla szczególnie wschodnia tradycja teologiczna.

Posłannictwo Syna i Ducha Świętego w świecie, odczytywane w pełni w świetle tajemnicy paschalnej i tajemnicy obecności Ducha Świętego w stworzeniu, pozwala jasno odczytać ostateczny cel całego stworzenia, to zaś zarysowuje trynitarną wizję dziejów stworzenia.[18]

Bóg Stwórca stwarza i zamieszkuje w całym stworzeniu przez swego Ducha, co stanowi wewnętrzną tajemnicę każdego stworzenia. W Duchu Świętym Bóg podtrzymuje wszystko w istnieniu, ożywia i odnawia. Duch Święty zachowuje całość stworzenia od rozpadu i oczyszcza je.[19]

5. Chrystus i Duch Święty

Przejawy obecności Ducha Świętego dostrzegalne są zarówno w makrokosmosie, jak i w mikrokosmosie człowieka. Owocem Jego działania jest Chrystus, którego na długo przed narodzeniem Duch Święty zapowiadał przez proroków, a także w źródłach pozabiblijnych. Chrystus zaś najbardziej przybliżył Ducha Świętego światu.[20] Szczególnym miejscem obecności Ducha Świętego w świecie jest Chrystusowy Kościół, w którym działa On przez Słowo i sakrament.

Duch działający w Kościele to sam Chrystus, który przez zmartwychwstanie stał się „Duchem ożywiającym" (1Kor 15, 45; Rz 1, 4); jest to Duch Chrystusa, Duch więzi i ładu. Sam św. Paweł stwierdza wprost, że „Pan jest Duchem" (2Kor 3, 17). Można więc, jak proponuje Schelkle, zamiennie używać dziś wyrażeń: „w Chrystusie" i „w Duchu".[21] Ojciec jest tym, który daje Ducha Chrystusowi, a Ten zsyła Go na Kościół. W Chrystusie i w Duchu dokonuje się usprawiedliwienie (1Kor 6, 11; Ga 2, 16n.), uświęcenie (1Kor 1, 2; 1Kor 6, 11), opieczętowanie (Ef 1, 3; 4, 30).[22]

Tajemnica Wcielenia Słowa, jak również tajemnica Jego śmierci i zmartwychwstania dokonały się za sprawą Ducha Świętego. Tak jak konieczna była

obecność i działanie Ducha Świętego w tych wydarzeniach, tak dziś Duch Święty jest konieczny do tego, aby każdy człowiek mógł rodzić się do życia wiary przez posługę Kościoła, który w świecie istnieje jako sakrament Ducha Świętego.[23]

Wszelkie działanie Ducha Świętego ma nierozerwalny związek z dziełem zbawienia. Duch Święty jest przecież Duchem Chrystusa. Nie można przeciwstawić Ich sobie, wskazując chociażby na istnienie odrębnej epoki Chrystusa i epoki Ducha Świętego. Nie ma przecież takiej epoki Ducha Świętego, która nie byłaby jednocześnie epoką Chrystusa.[24] Powyższe twierdzenie jest jak najbardziej zgodne z duchem Nowego Testamentu. Szczególnie św. Paweł i św. Jan wskazują na ścisły związek dzieła Chrystusa i Ducha Świętego (1Kor 12, 3; J 14, 26; 16, 13-14). Nie można mówić o autentycznej pneumatologii bez jej odniesienia chrystologicznego i odwrotnie, chrystologia bez odniesienia pneumatologicznego nie jest chrystologią autentyczną.[25] Nie ma nic złego w tym, że przypisujemy pewne określone działania poszczególnym osobom Boskim. Przyjmując jednak zasadę apropriacji, należy pamiętać, że za wyjątkiem tajemnicy człowieczeństwa Syna Bożego, na zewnątrz działa cała Trójca Święta, czyli to, co przypisuje się Duchowi Świętemu, ma swoje odniesienie do Chrystusa i odwrotnie. Trzeba więc stwierdzić, iż nie można wyróżniać odrębnych ekonomii Syna Bożego i Ducha Świętego, a należy przyjąć zasadę, że istnieje tylko jedna ekonomia zbawienia. Nie oznacza to wcale, że Duch Święty nie pełni w tej ekonomii zbawienia swojej własnej, szczególnej roli. Czym innym jest jednak przypisywanie Duchowi Świętemu swoistej roli, a czym innym wskazywanie na odrębną ekonomię Ducha Świętego.[26]

Wcielenie Chrystusa było skierowane na tajemnicę osobowego zstąpienia Ducha Świętego. Stąd też dostrzega się nierozerwalny związek, jaki istnieje pomiędzy tajemnicą Paschy Chrystusa a zesłaniem Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Pełne rozumienie Paschy jest możliwe jedynie w perspektywie pneumatologicznej. Wszystkie wydarzenia paschalne – zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego stanowią jedną tajemnicę wywyższenia Chrystusa, który posyła Ducha Świętego, będąc Jego wielkim Poprzednikiem.[27]

Przypatrując się relacjom pomiędzy Chrystusem a Duchem Świętym, można mówić, że sam Chrystus jako Dar Boży dzięki Duchowi Świętemu staje się osobistym udziałem człowieka. Duch Święty natomiast, zdaniem Hryniewicza, jako Boskie Tchnienie i osobowa Moc posiada specyficzną relację do tajemnicy ludzkiej wolności i ludzkiego wnętrza. Tę wzajemną relację podkreślają słowa Jezusa: „z mojego weźmie i wam objawi" (J 16, 14). Bez Ducha Świętego „słowo Ewangelii pozostałoby jedynie nasieniem bez

wody i światła, zaś bez Słowa Duch pozostałby jedynie wodą i światłem bez nasienia".[28]

Congar zauważa, że uwielbiony Chrystus i Duch Święty funkcjonalnie (w Kościele) stanowią jedno, choć w Bogu są różni jako odrębne osoby. W środowisku Kościoła doświadczamy Ich razem, tak iż „możemy wziąć jednego za drugiego".[29]

Wzajemną relację Chrystusa i Ducha Świętego dostrzega się także w wymiarze eschatologicznym. Podkreślają to szczególnie teologowie wschodniej tradycji teologicznej. Bułgakow wskazuje na to, iż pierwsze publiczne objawienie zarówno Syna Bożego jak i Ducha Świętego miało wymiar kenotyczny. Kenoza Chrystusa ustanie w dniu Paruzji. Paruzja będzie również dniem zakończenia kenozy Ducha Świętego zapoczątkowanej Pięćdziesiątnicą. Kenoza Ducha Świętego jest kenozą dobrowolną, niemożliwe było bowiem pełne objawienie chwały Ducha Świętego bez naruszenia doczesnej postaci stworzenia. Ta kenoza skończy się w dniu pełnego objawienia się całej Trójcy Świętej, czyli w dniu paruzji, będącym jednocześnie dniem zmartwychwstania człowieka.[30]

Duch Święty jest obecny we wszechświecie i przenika całe stworzenie, zachowując jednak swoją transcendencję i odrębność. Można więc powiedzieć, że Duch Święty w jakiś sposób „współcierpi" wraz ze stworzeniami, a przez to cierpienie tworzy się nowe stworzenie. Cierpienie stworzeń więc staje się także cierpieniem Ducha Świętego, który je zamieszkuje. I właśnie dzięki obecności Ducha Świętego w cierpieniu stworzeń, towarzyszy temu cierpieniu nadzieja na wyzwolenie i przeobrażenie całego wszechświata w chwale,[31] dzięki czemu cierpienie zyskuje sens.

6. Duch Święty – Kościół

Szukając relacji Ducha Świętego i Kościoła, podkreśla się, że Kościół jako nowy lud Boży jest dziełem Ducha Świętego. To dzięki Duchowi możemy wyznać: „Jezus jest Panem", a przez to wyznanie Duch Święty objawia Chrystusa i rodzi każdego człowieka do poznania prawdy.[32] Obecność Zbawiciela w Kościele jest złączona z obecnością Ducha Świętego – Ducha Chrystusa. Oznacza to, że Kościół postrzegany jest tutaj jako znak i narzędzie zbawczego spotkania z Bogiem w Chrystusie i służy temu spotkaniu.[33]

Katechizm Kościoła katolickiego wskazuje, iż poznanie Ducha Świętego w Kościele dokonuje się przez: Pismo Święte, Tradycję, nauczycielski urząd Kościoła, liturgię sakramentalną, modlitwę, charyzmaty, znaki życia apostolskiego i misyjnego i świadectwo świętych (zob. KKK, 688). Duch

Święty jest źródłem jedności Kościoła i podstawą kościelnej wspólnoty. To właśnie On sprawia, że Kościół jest „katolicki",[34] On też jest fundamentem apostolskości Kościoła, gdyż gwarantuje Kościołowi wierność wierze otrzymanej od apostołów. Duch Święty jest w końcu zasadą świętości Kościoła, bo to właśnie On uświęca.

Kościół zwany jest natomiast epifanią Ducha Świętego. Mimo że Kościół założony został przez Syna Bożego, to jest on właściwie dziełem Ducha Świętego. Duch Święty prowadzi Kościół do poznania całej prawdy, jednoczy we wspólnocie i w posłudze, uposażając go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne i przyozdabiając swoimi owocami (KK, 4). On ożywia ewangelizację (EN, 74-80) i katechizację (CT, 72), pozwala na prawidłowe odczytanie znaków czasu (KDK, 44).

Akcentuje się dwa etapy obecności Ducha Świętego w Kościele. Pierwszy etap dotyczy ziemskiego życia Chrystusa od chwili poczęcia, kiedy Duch Święty zstąpił na Maryję i gdy zstąpił na Jezusa w czasie chrztu w Jordanie, zaś etap drugi to etap rozpoczęty wydarzeniem Pięćdziesiątnicy.[35]

Duch Święty doświadczany i postrzegany jest w Kościele przez swoje działanie łaski. W sposób szczególny Jego zbawczą obecność dostrzega się w kulcie, jaki Kościół sprawuje ku chwale Ojca, przez Syna w Duchu Świętym oraz w Jego darach charyzmatycznych.

a) kult

Duch Święty działając w Kościele, sprawuje wraz nim kult uwielbienia Boga Ojca za pośrednictwem Jezusa Chrystusa – Syna Bożego. On, jako posłany przez Ojca i Syna, jak również wzywany przez Kościół w modlitwie epiklezy, wypełnia w Kościele swoją misję, którą otrzymał od Ojca i Syna, uobecniając w znakach liturgii dzieło zbawienia i włączając w nie, jako uczestników, nas wszystkich.[36] Duch Święty przenika wszystkie tajniki naszych serc, zna wszystkie ludzkie tajemnice, On więc jest Tym, który potrafi poruszyć nasze serce i otworzyć je na przyjęcie Słowa. On właśnie uzdalnia każdego człowieka, aby wyznać „Panem jest Jezus". Jego działanie ściśle wiąże się z tajemnicą wolności człowieka, On bowiem przenika wszystkie, najbardziej intymne i osobowe akty człowieka, inspirując jednocześnie do podejmowania wolnych decyzji. On jest naszą wolnością, w której przygotowuje nas na przyjęcie kogoś drugiego. On jest zawsze u początku, a jednocześnie nie przestaje być źródłem nowości, źródłem dążenia do pełni.[37]

Tę kultyczną i jednocześnie jednoczącą działalność Ducha Świętego najwyraźniej dostrzega się w sprawowaniu sakramentów, a szczególnie w Eucharystii. Eucharystia jako ofiara Chrystusa sprawowana jest mocą Ducha

Świętego, dzięki któremu dary chleba i wina stają się Ciałem i Krwią Chrystusa, uczestniczący zaś w tej ofierze, zjednoczeni łaską Ducha Świętego, stają się darem dla Ojca. Kult sprawowany w liturgii podkreśla zbawcze dzieła Chrystusa i odnosi się do Boga Ojca przez Syna Bożego w Duchu Świętym.

b) charyzmaty

Elementem weryfikującym pochodzenie charyzmatów jest badanie pochodzenia od Ducha, jak bowiem uczy św. Paweł, ekstazy bluźniące Chrystusowi nie pochodzą od Ducha Bożego (1Kor 12, 3). Mimo iż ci, którzy zostali obdarzeni Duchem i Jego darami, już sobą nie dysponują (Rz 8, 14; Ga 5, 18), to jednak, naśladując Apostoła, należy badać i porządkować poruszenia Ducha. Zaś najbardziej dostępnym z charyzmatów dającym się ocenić jest charyzmat mówienia w różnych językach, choć większą wartość dla budowania Kościoła niż tego typu mowa mają słowa wypowiadane z sensem, czyli zrozumiałe dla ogółu, chyba że jest ktoś inny – prorok, kto potrafi te niezrozumiałe słowa wyjaśnić (1Kor 14, 1-33).[38] Można więc chyba powiedzieć, że dar mówienia w językach stanowi niejako element sprawdzający. Ten bowiem, kto mówi ku chwale Boga, mimo iż nie rozumie swojej mowy, mówi z Ducha Świętego, ponieważ nie można wyznać bez pomocy Ducha „Panem jest Jezus" (1Kor 12, 3).

Dar języków uważa się powszechnie za znak przywrócenia pierwotnego porządku w stworzeniu. Zstąpienie Ducha Świętego w praktyce kładzie kres wszelkim podziałom i rozproszeniu ludzkości, które ma swoje źródło w grzechu, czego symbolem jest wieża Babel (Rdz 11, 1-9). Wydarzenie Pięćdziesiątnicy jest całkowitym odwróceniem zdarzenia wieży Babel. Dar języków w miejsce podziału wprowadza harmonię i staje się podstawą nowej komunikacji międzyludzkiej, ułatwia porozumienie i pojednanie i daje podstawy do budowania jedności wszystkich narodów, ras, języków (Dz 2, 4-12). Dar języków niesie też z sobą radosną nowinę, że w Chrystusie i w Duchu Świętym, który jest Duchem Chrystusa, Bóg pojednał wszystkich ze sobą (2Kor 5, 19) i rozpoczyna budowanie powszechnej jedności wśród ludzi w imię swego Syna Jezusa Chrystusa, zaś fundamentem tej jedności jest sam Duch Święty. Ta nowa społeczność jedności w Bogu jest Kościołem.[39]

Wśród charyzmatów należy umieścić także funkcje i posługi spełniane w Kościele, mające swoje podstawy w kapłaństwie powszechnym. Każda funkcja hierarchiczna, czyli „urząd" w Kościele, jest niczym innym, jak szczególnym charyzmatem w ramach powszechnego kapłaństwa; jest jego specjalną formą. Wobec tego kapłaństwo hierarchiczne stanowi kontynuację charyzmatu apostolskiego i rozumie się je w kategoriach służby. Stąd też nazywane

jest często kapłaństwem służebnym. W praktyce kapłaństwo oznacza więc służbę diakońską i funkcję przewodniczenia w modlitwie, szczególnie w sprawowaniu Eucharystii. Z tego wynika, że urząd kościelny nie jest przeciwieństwem charyzmatu, ale jego szczególnym rodzajem.[40]

c) symbolika Ducha Świętego

Działanie Ducha Świętego w Kościele wyraża się także na drodze sakramentalnej. W sakramentach bowiem, będących autentycznymi znakami zbawienia, Chrystus przez swego Ducha Świętego obdarza wierzących łaską i miłością Ojca. To Duch Święty, jako Duch Chrystusa, działa w sakramentach przynosząc łaskę Bożą. Jego zbawcza obecność w sakramencie uobecnia się przez określone znaki, a wyraża przez określoną symbolikę. *Katechizm Kościoła katolickiego* (n. 694-701) wymienia aż osiem znaków symbolizujących działanie i obecność Parakleta: woda – używana w sakramencie chrztu, oznacza Jego działanie, a jednocześnie przez działanie Ducha Świętego staje się „skutecznym znakiem sakramentalnym nowego narodzenia" (KKK, 694); namaszczenie, które oznacza i staje się nawet synonimem Ducha Świętego; ogień oznaczający „przekształcającą energię Jego dzieł" (KKK, 696); obłok i światło są znakami obecności Bożej, a jednocześnie osłaniają transcendencję Bożej chwały; pieczęć wskazuje na niezatarte znamię namaszczenia Ducha Świętego; włożenie rąk jest znakiem wylania Ducha Świętego i udzielania Bożego błogosławieństwa; palec wyraża moc i władzę Boga nad stworzeniem; gołębica symbolizuje dobrą nowinę, realizującą się w działaniu Ducha Świętego.

7. Duch Święty w osobie i posłannictwie Bogarodzicy

Niezwykłe znaczenie w przedstawianiu Osoby Ducha Świętego posiada przede wszystkim osoba Bogarodzicy. Jest Ona żywym znakiem, przejawem działającego w Kościele Ducha Bożego. Dziewica przyjmująca Boży dar płodnej czystości jest napełniona Duchem Świętym. Zamieszkiwanie w Niej Bożego Ducha tradycja wschodnia odczytywała jako hipostatyczny obraz Ducha Świętego w Bogurodzicy.

Duch Święty ukazuje w Jej kobiecej duchowości cechy sofianiczne, Ona bowiem jest także upostaciowaniem Bożej Mądrości. Evdokimov wskazuje na głęboki związek między Duchem Świętym, Sofią, Dziewicą i kobiecością na podstawie różnych przekładów Biblii. Dziewica Maryja, w jego ujęciu, jest Nowym Jeruzalem (Ap 21, 2), „nie jest jedną z wielu kobiet, ale błogosławioną między niewiastami i pełną łaski" (Łk 1, 28). Jest Ona „organem Sofii", przez który dokonuje się przemiana losu Jahwe.[41]

Relacja, jaka zachodzi pomiędzy Bogarodzicą a Duchem Świętym, jest przede wszystkim relacją osobową. Wyznając, że jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, dostrzegamy, iż to podobieństwo najwyraźniej zaznacza się tym, że jesteśmy osobami. Jako osoby jesteśmy zdolni do wzajemnego komunikowania się. Ta komunikacja może zachodzić na różnych płaszczyznach i wyrażać się w różny sposób, np. przez miłość, służbę.

Patrząc na wzajemną relację Ducha Świętego i Bożej Rodzicielki Maryi, dostrzega się głęboką relację miłości. Jest to miłość, jaką Bóg–Stwórca obdarza swoje stworzenie. Ta osobowa relacja miłości, dostrzegana w całej historii zbawienia i będąca Bożą inicjatywą, dopełniła się w dziele odkupienia. Teraz przyszła kolej na miłosną odpowiedź człowieka, której konsekwencją są zaślubiny z Bogiem, zyskujące swoją pełnię w dniu śmierci i w dniu Paruzji. W tym kontekście Dziewica Maryja staje wobec nas jako znak Boży. Wybrana spośród nas, ze względu na zasługi swojego Syna zachowana została od zmazy grzechu pierworodnego. A gdy nadeszła pełnia czasu (Ga 4, 4), za sprawą Ducha Świętego poczęła Syna Bożego.

Napełnienie Maryi Duchem Świętym w chwili zwiastowania (Mt 1, 19; Łk 1, 35) jest zapowiedzią napełnienia Kościoła w dniu Pięćdziesiątnicy. Maryja jest przecież członkiem Mistycznego Ciała, którego Głową jest sam Chrystus Jezus. „Maryja jest pierwowzorem Kościoła w porządku wiary, miłości i całkowitego zjednoczenia z Chrystusem" (KK, 63). „Kościół w osobie Maryi już osiąga doskonałość, dzięki której istnieje nieskalany i bez zmazy" (KK, 65). Skoro tak, to nie można rozważać tajemnicy Maryi niezależnie od tajemnicy Kościoła. Podobnie uczy papież Paweł VI: „jest konieczne, by praktyki pobożności, którymi chrześcijanie poświadczają swą cześć i poszanowanie dla Matki Pana, jasno i wyraźnie ukazywały miejsce, jakie zajmuje Ona w Kościele: najwyższe po Chrystusie, a zarazem nam najbliższe" (*MC*, 28). *Chcąc więc poprawnie czcić Matkę Bożą, oddając chwałę Bogu* Najwyższemu, nie możemy zapominać o eklezjalnym kontekście posłannictwa Maryi i Jej relacji do Kościoła.

Duch Święty działa w Bogarodzicy, czyniąc Ją znakiem swego działania wśród nas. Przez Nią Duch Święty dokonuje wielkich dzieł Bożych. Niektórzy, nie dostrzegając roli Ducha Świętego w Jej życiu, przypisywali czasami Maryi to, co przynależy się Duchowi Świętemu. Zarzucano nawet teologii katolickiej, że postać Matki Chrystusa przesłoniła, a nawet zastępowała osobę i działanie Ducha Świętego, przejmując Jego prerogatywy. Odnosi się to do sformułowań, w których stwierdza się, że Maryja kształtuje w nas Chrystusa lub też jest więzią łączącą nas z Chrystusem. Swego czasu często było używane hasło: „Przez Maryję do Chrystusa". Dziś należałoby

powiedzieć: z Maryją do Chrystusa. Kardynał Suenens przypomina, że Duch Święty spełnia te wszystkie funkcje.[42] Nie wolno nam zapominać o tym, kto jest źródłem wywyższenia Najświętszej Maryi Panny. Nazywając Ją Oblubienicą Ducha Świętego, wskazujemy na Tego, który jest sprawcą tych wszystkich dzieł, jakie dokonały się w życiu Maryi.

* * *

Kościół XXI wieku będzie czerpał z dorobku wszystkich pokoleń, a szczególnie z doświadczenia wiary chrześcijan ostatniego stulecia. Miniony wiek przyniósł światu odnowione zainteresowanie Duchem Świętym, co zostało wyrażone chociażby w encyklice Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem*.

Wiek XX to także czas odnowionego doświadczenia działania Ducha Świętego w Kościele przez charyzmaty – co ma swój praktyczny wyraz chociażby w działalności katolickich grup Odnowy w Duchu Świętym. Może ona być dziś postrzegana jako odpowiedź Kościoła na działanie Ducha Świętego odnawiającego oblicze ziemi. Rozwój grup modlitewnych i wspólnot Katolickiej Odnowy w Duchu Świętym jest niejako wyrazem poczucia niedowartościowania roli Ducha Świętego w Kościele. Niektórzy wskazywali wręcz na swego rodzaju niedorozwój pneumatologii w katolickiej dogmatyce i nazywali Ducha Świętego „Bogiem nieznanym".[43] Dlatego też Ta, którą nazywamy dziś Oblubienicą Ducha Świętego, staje się dla nas wszystkich w Kościele znakiem działania i obecności Ducha wśród nas. To właśnie w Kościele Duch Święty prowadzi nas do poznania całej prawdy (J 16, 13).

Stając często bezradnie przed Bogiem, nie potrafimy w sposób doskonały oddawać Mu hołdu uwielbienia. Czasami stajemy wobec Ducha Świętego, który jest Duchem Chrystusa, tak jak apostołowie wobec Chrystusa, prosząc: „Naucz nas modlić się" (Łk 11, 1).[44] To Duch Święty – zgodnie ze słowami Pisma Świętego – „gdy nie potrafimy się modlić tak, jak trzeba, [...] przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami" (Rz 8, 26b) i dzięki Niemu „możemy wołać: Abba, Ojcze" (Rz 8, 15).

PRZYPISY

[1] Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, Warszawa 1995, s. 22.

[2] L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel*, Kraków 2000; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, Warszawa 1997.

[3] L. Balter, *Duch Święty – teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, s. 286.

[4] H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, Wrocław 1984, s. 241-242.

[5] Zob. S. Bułgakow, *Utieszitiel*, Paris 1936, s. 220, 236-240, 261.

[6] Zob. tamże, s. 220-224, 235-238.

[7] W. Hryniewicz, *Chrystus naszą Paschą*, Lublin 1982, s. 375.

[8] Tamże, s. 376.

[9] L. Balter, *Duch Święty – teologia*, art. cyt., s. 286.

[10] Zob. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, Kraków 1985, s. 254-255.

[11] W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, s. 96.

[12] Tamże, s. 97.

[13] Tamże.

[14] Zob. M Ramsey, *Holy Spirit. A Biblical Study*, London 1977, s. 57-73.

[15] W. Hryniewicz, *Chrystus naszą Paschą*, dz. cyt., s. 374.

[16] W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 468.

[17] Orygenes, *De principiis*, I 3,8; *Patrologia Graeca*, 11,155.

[18] W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa...*, dz. cyt., s. 468.

[19] Tamże, 469.

[20] P.W. Scheele, *Friedrich Spees Zeugnis vom Wirken des Heiligen Geistes*, w: *Veritati et Caritati. W służbie teologii pojednania*, pod red. P. Jaskóły, Opole 1992, s. 203, 209.

[21] K.H. Schelkle, *Teologia...*, dz. cyt., s. 251.

[22] Tamże.

[23] G. Mertelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, Człowiek*, Warszawa 1976, s. 226.

[24] Zob. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, s. 175-189.

[25] W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 102.

[26] Tamże, 92-93.

[27] Zob. W. Hryniewicz, *Chrystus naszą Paschą*, dz. cyt., s. 362-363.

[28] W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 102.

[29] Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, s. 166.

[30] Zob. S. Bułgakow, *Niewiesta Agnca. O bogoczełowieczestwie*, cz. 3, Paríż 1945, s. 415-455.

[31] W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa...*, dz. cyt., s. 470-471.

[32] G. Martelet, *Zmartwychwstanie...*, dz. cyt., s. 226.

[33] H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 345.

[34] Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, s. 34-47.

[35] L. Balter, *Duch Święty – teologia*, art. cyt., s. 287.

[36] B. Nadolski, *Duch Święty – kult*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, s. 288-289.

[37] W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 103.

[38] K.H. Schelkle, *Teologia...*, dz. cyt., s. 250.

[39] W. Hryniewicz, *Chrystus naszą Paschą*, dz. cyt., s. 376-377.

[40] W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 116-117.

[41] D. Kaliński, *Teologiczne tradycje nauki o Najświętszej Maryi Pannie w Kościele greckokatolickim na przykładzie pism arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego*, Niepokalanów 1996, s. 31.

[42] L.J. Suenens, *Chi e Costei? Sintesi di mariologia*, Roma 1980, s. 115.

[43] M. Wszołek, *Pneumahagijna zasada odnowy kultu maryjnego*, w: *Nauczycielka i Matka*, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1991, s. 192; R. Laurentin, *Mary and the Holy Spirit*, w: *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church*, Ndola 1983, s. 269.

[44] D. Kaliński, *Maryja i Duch Święty*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym" 15(1997), s. 19.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. JACEK KĘDZIERSKI

KU JEDNOŚCI W BOGU Z CHRYSTUSEM I JEGO KOŚCIOŁEM
Kontrowersje wokół deklaracji *Dominus Iesus*

Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* zwraca uwagę na zagrożeniami dla wiary we współczesnym świecie. Są nimi przede wszystkim relatywizm religijny i moralny, a także głoszone przez niektórych teologów i filozofów liberalne poglądy, wprowadzające niemałe zamieszanie w umysłach i sercach wierzących.

Wydaje się, że deklaracja ta jest niezwykle aktualna na polu doktrynalnym i pastoralnym. Coraz częściej także do Kościoła katolickiego zaczynają się wkradać pewne niejasności, błędne praktyki i zamieszanie. Trzeba uczciwie przyznać, że rozwija się ekumenizm praktyczny, to jest międzywyznaniowe kontakty i współpraca w wielu dziedzinach życia, ale niestety ekumenizm doktrynalny raczej się załamał.[1] Dialog międzyreligijny schodzi często na pozycje świeckie, polityczne, kulturowe czy zgoła folklorystyczne. Narasta chaos doktrynalny wewnątrz ruchów charyzmatycznych.

Dlatego bardzo potrzebne jest przypomnienie podstawowych prawd wiary katolickiej o Jezusie Chrystusie i założonym przez Niego Kościele. I to właśnie przynosi deklaracja *Dominus Iesus*.

1. Motywy ogłoszenia deklaracji

Potrzeba takiego dokumentu miała pojawić się na Synodzie Biskupów poświęconym Kościołom w Azji (kwiecień-maj 1998 r.) i wiązała się głównie z problemami Kościoła w Indiach.[2] Jednak godne odnotowania jest to, że dokument Kongregacji Nauki Wiary ukazał się w czasie Wielkiego Jubileuszu, kiedy to Kościół katolicki bardzo mocno skupił swoją uwagę na osobie Jezusa Chrystusa. Jako tekst chrystologiczny rzuca on ważne światło na podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej i definiuje, czym jest Kościół. Po drugie dokument ten próbuje porządkować myślenie o dialogu, o konfron-

tacji z relatywistycznymi nurtami myślenia teologicznego, które pojawiły się w Kościele. Przypomniano biskupom, teologom i wszystkim wiernym katolickim, że tylko w Kościele można znaleźć wszystkie środki potrzebne do zbawienia; odrzucono tezę o równości wszystkich religii jako tak samo dobrych dróg poznania Boga oraz twierdzenie o niekompletnym i niedoskonałym charakterze objawienia Chrystusa.

Deklaracja przypomina nauczanie Kościoła w kwestii działalności misyjnej i systematyzuje jego dotychczasowe wypowiedzi na temat podejścia do innych religii. Nie ma w niej żadnych stwierdzeń i poglądów, których nie byłoby w dokumentach ogłoszonych wcześniej przez Kościół katolicki albo w wypowiedziach papieskich. Podkreślają to przypisy; stosunkowo niedługi tekst zawiera 102 przypisy odsyłające do innych dokumentów i cytaty biblijne, których jest kilkadziesiąt. Tak więc, deklaracja jest właściwie swoistą antologią cytatów z dokumentów, które cały świat katolicki powinien znać. Jak każdy wybór cytatów, i ta antologia jest zrobiona z pewnym zamysłem. Chodzi o polemikę z nowym nurtem tzw. teologii pluralistycznej, zrodzonym w krajach Dalekiego Wschodu, zwłaszcza w Indiach. Niektórzy teolodzy, angażując się w dialog międzyreligijny, relatywizują osobę Chrystusa. Deklaracja jest skierowana zwłaszcza do katolickich Kościołów i teologów Azji, pokazując granice bezpiecznej refleksji. Zresztą sam kard. Joseph Ratzinger, przewodniczący Kongregacji Nauki Wiary, stwierdził, że deklaracja nie przynosi nowej doktryny, lecz streszcza i potwierdza dotychczasowe nauczanie Kościoła, tak jednak, by „stawić czoło doktrynalnym błędom i niejasnościom". Te błędy i niejasności określił terminem „teologiczny relatywizm" i tej sprawie jest poświęcony dokument.[3]

Dziwić więc może wzmożony atak wielu chrześcijan, także katolików, na deklarację Kongregacji Nauki Wiary, która nie głosi niczego nowego, a jedynie podsumowuje nauczanie Soboru Watykańskiego II, papieża Jana Pawła II i *Katechizmu Kościoła katolickiego* w trzech fundamentalnych tematach: pełnego i absolutnego charakteru objawienia chrześcijańskiego, jedyności Chrystusa jako Pośrednika między Bogiem a ludźmi oraz jedyności i jedności Kościoła.

2. Opinie przedstawicieli Kościoła katolickiego o deklaracji

Wsłuchując się i wczytując w wypowiedzi członków Kościoła katolickiego, należy stwierdzić, że deklaracja *Dominus Iesus* została przyjęta z wielką życzliwością i aprobatą. Co nie oznacza, że nie pojawiły się głosy krytyki i wątpliwości.

Kardynał Edward I. Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Krzewienia Jedności Chrześcijan, odnosząc się do deklaracji *Dominus Iesus*, powiedział podczas międzyreligijnego spotkania zorganizowanego w Lizbonie przez Wspólnotę Św. Idziego, że zarówno język, jak i czas opublikowania deklaracji były niefortunne. Dalej wyjaśnił, iż tekst w swym założeniu nie był skierowany do świata ekumenicznego, lecz do „Kościoła i teologów". Natomiast w wywiadzie udzielonym włoskiemu dziennikowi „La Repubblica" wyznał, iż nie brał udziału w dyskusji wokół tego dokumentu. W innym wywiadzie, dla mediolańskiego dziennika „Corriere della Sera", powiedział, że papież nie podpisał deklaracji, jak uczynił to pod encykliką *Ut unum sint*, wydaną w 1995 r., dlatego „należy dostrzec różnicę pomiędzy aprobatą a złożeniem podpisu przez Papieża jego własną ręką" – uważa kard. Cassidy. Mediolańska gazeta cytuje jego stwierdzenie, że Watykan nie przewidział szkód, jakie mogą wyniknąć z publikacji deklaracji. Kard. Cassidy jest jednak pewien, że wszystkie trudności mogą zostać przezwyciężone: „Musimy się starać, aby dobrze wyjaśnić tekst i jasno powiedzieć, do kogo został on skierowany".[4]

Bp Walter Kasper, od 1999 r. sekretarz Papieskiej Rady ds. Wspierania Jedności Chrześcijan, podczas Kongresu „Renovabis" powiedział, że podziela stwierdzenia deklaracji dotyczące wiary katolickiej. I ubolewa, że chrześcijanie innych wyznań poczuli się tym dokumentem – zapewne wbrew intencjom jego autorów – urażeni i zranieni. Jednak przyznał, że pewne problemy mogą być związane z językiem używanym przez deklarację. Język deklaracji tak bardzo różni się od języka codziennego i dziennikarskiego, a także od normalnego języka, w jakim Kościół naucza i głosi katechezę, że nieporozumienia czy nawet niezrozumienie są wręcz nieuniknione.[5]

Amerykański biskup Joseph A. Florenza podkreślił, że Kongregacja Nauki Wiary wykonała pożyteczną pracę, streszczając i wyjaśniając naukę Kościoła. Kongregacja na nowo stwierdza, przypominając główne nauczanie Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II, że Jezusowi Chrystusowi, Słowu, które stało się Ciałem i Synowi Ojca, przysługuje absolutnie wyjątkowa rola w zbawieniu świata. Tak samo jedynie Kościół Chrystusowy posiada środki umożliwiające kontynuację zbawczej misji Chrystusa. Kościół Chrystusowy jest jeden i istnieje (to znaczy jest obecny) w Kościele katolickim, gdzie znajduje się pełnia środków łaski i zbawienia. Odnosi się on jednak z szacunkiem do innych wyznań i religii. Ten szacunek i umiłowanie odnoszą się w sposób szczególny do społeczności żydowskiej, z którą chrześcijanie są blisko spokrewnieni zarówno przez Osobę Chrystusa, jak i objawione w Starym Testamencie słowo Boże. Jan Paweł II wielokrotnie dawał świadectwo temu

szczególnemu pokrewieństwu, zwłaszcza podczas niedawnej wizyty w Izraelu. Ojciec Święty zaświadczył również o szacunku Kościoła dla innych religii podczas rozmaitych spotkań z ich przywódcami na trasie swoich wizyt duszpasterskich na całym świecie.[6]

Warto przytoczyć także niektóre opinie ze środowiska polskiego. I tak, ks. Adam Schulz, rzecznik prasowy Episkopatu Polski, powiedział: „Dokument przeciwstawia się «postmodernistycznemu» patrzeniu na Kościół, wyrażającemu się między innymi w myśleniu, że każda religia i każdy Kościół ma taką samą wartość i taką samą rolę w dziele Zbawienia, a Jezus jest jednym z wielu objawień Boga. Dokument wskazuje również na fakt, że pseudoteologie oparte na koncepcjach New Age są dla katolików drogą błędną i niezgodną z nauczaniem Kościoła".[7]

Natomiast bp Tadeusz Pieronek podkreślił, że „Narosło ostatnio wiele opinii, że nie jest ważne, do jakiego Kościoła człowiek należy, byle był religijny. Potrzebne było zatem zapewnienie, że jeden jest Chrystus, jeden chrzest i jedna wiara, i jeden Kościół. Od tej prawdy nie można odstąpić, bo wtedy będziemy ludźmi niepoważnymi, będziemy pływać po problematyce religijnej. Na tej samej płaszczyźnie będziemy stawiać religię objawioną, czyli tę, którą przyniósł ze sobą Jezus Chrystus – głosząc Ewangelię, świadcząc swoją osobą, swoim nauczaniem – i wymysł człowieka, któremu się wydaje, że ma jakąś wizję".[8]

W podobnym tonie wypowiedział się o. Jacek Salij: „Oczekiwanie od nas, żebyśmy dostosowali się do współczesnego relatywizmu i rezygnowali z wiary, że Jezus Chrystus jest Zbawicielem wszystkich ludzi, odbieramy jako nacisk, żebyśmy w Chrystusa przestali wierzyć naprawdę, czyli żebyśmy przestali być chrześcijanami",[9] a w innym wywiadzie stanowczo stwierdził: „Deklaracja *Dominus Iesus* napisana jest w duchu jednoznacznego szacunku dla innych religii i wyznań. Jej celem jest jasne przypomnienie, że w Kościele katolickim w Pana Jezusa staramy się wierzyć naprawdę i że wobec tego jest nam nie po drodze ze współczesnym relatywizmem".[10]

Podsumowując przyjęcie deklaracji przez członków Kościoła katolickiego, bez przesady można powiedzieć, że *Dominus Iesus* to wielki akt wiary, ściśle związany z obchodami Jubileuszu Narodzenia Pańskiego. Kościół przypomina sobie i światu prawdę o Zbawieniu ludzkości przez Jezusa z Nazaretu i o założonym przez Niego Kościele, który jest w istocie Chrystusem pozostającym wśród nas, nauczającym, przebaczającym, uzdrawiającym, podnoszącym ludzi. Deklaracja potwierdza misyjność Kościoła, który jest posłany do wszystkich ludzi i którego potrzebują wszyscy ludzie. Sens obchodów Roku Świętego widoczny jest tylko w świetle tej prawdy.

3. Reakcja innych Kościołów i Wspólnot religijnych

Zanim przedstawimy niektóre wypowiedzi innych Kościołów i Wspólnot religijnych, krytycznie oceniające ten dokument, warto najpierw przywołać wypowiedź prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kard. Josepha Ratzingera, stwierdzającą, że Deklaracja *Dominus Iesus* została źle zrozumiana w niektórych kręgach. Krytycy dokumentu nie zwrócili uwagi na całą jego treść – mówił kard. Ratzinger w wywiadzie dla niemieckiego dziennika „Frankfurter Allgemeine Zeitung". Prefekt Kongregacji Nauki Wiary podkreślił, że Janowi Pawłowi II chodziło przede wszystkim o to, by w centrum Roku Wielkiego Jubileuszu „złożyć wielkie, uroczyste wyznanie wiary w naszego władcę Jezusa Chrystusa". Zdaniem kard. Ratzingera, deklaracja miała stanowić zaproszenie dla wszystkich chrześcijan, by na nowo przyłączyli się do tego wyznania, nadając w ten sposób Rokowi Świętemu „wielkie, głęboko sięgające znaczenie".[11]

a) wypowiedzi przedstawicieli Wspólnot protestanckich

Deklaracja *Dominus Iesus* godzi w dobry klimat jubileuszowych obchodów i każe postawić pełne niepokoju pytanie o przyszłość dialogu ekumenicznego – napisali biskupi Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce (7 IX 2000 r.). Biskupi ewangeliccy wyrazili zdziwienie, że deklaracja ukazała się w roku „wielkich ekumenicznych nadziei, jakim jest rok Jubileuszu 2000-lecia wcielenia Syna Bożego Jezusa Chrystusa". „Roszczenie sobie prawa jednego z podmiotów dialogu do wyłączności w kwestiach tak zasadniczych, jak zbawienie, staje się przedmiotem naszej głębokiej troski i modlitwy" – napisali biskupi. Zdaniem autorów oświadczenia, celem dialogu jest „dążenie do jedności Kościoła w pojednanej różnorodności". „Wierząc w jeden święty, powszechny i apostolski Kościół, uznajemy, że Kościół Jezusa Chrystusa na ziemi nie jest identyczny z jednym tylko Kościołem wyznaniowym" – czytamy w dokumencie.

Jednocześnie biskupi ewangeliccy podkreślili, że dotychczasowe wysiłki Jana Pawła II na rzecz jedności chrześcijan przyjmują z przekonaniem, że „nie jesteśmy tylko tymi, których do czasu inni tolerują – «gdyż tolerancja to za mało, cóż to za bracia, którzy się jedynie tolerują» [Jan Paweł II] – lecz że wspólnie w miłości dojrzewamy do przekonania, iż wszyscy jesteśmy jedynie grzesznikami usprawiedliwionymi darmo dla zasługi Chrystusa" – zaakcentowali. Biskupi luterańscy zapowiadają, że będą przyglądali się pracom powołanej wraz z Kościołem katolickim komisji do spraw dialogu.[12]

Natomiast Światowy Alians Kościołów Reformowanych wyraził „rozczarowanie i konsternację" z powodu wydania przez Stolicę Apostolską doku-

mentu *Dominus Iesus* (9 IX 2000 r.). Deklaracja świadczy o „braku wrażliwości ekumenicznej" – stwierdził sekretarz generalny Aliansu, Setri Nyomi, w oświadczeniu opublikowanym w Genewie. Kościoły protestanckie „przywiązały dużą wagę do dialogu prowadzonego od dawna z Watykanem" – podkreśla list organizacji skierowany do Stolicy Apostolskiej wraz z komunikatem. Deklaracja wydaje się stanowić zahamowanie postępów w stosunkach wzajemnych i w dialogu między Kościołami od czasu Soboru Watykańskiego II – stwierdza dokument. Warto pamiętać, że Światowy Alians Kościołów Reformowanych, z siedzibą w Genewie, skupia 215 Kościołów reprezentujących 75 milionów chrześcijan w 106 krajach.

b) wypowiedzi przedstawicieli judaizmu

W Rzymie został odwołany *Dzień dialogu żydowsko-chrześcijańskiego*. Nie odbyła się planowana na 3 października 2000 r. dyskusja na temat *Tradycja Jubileuszu u żydów i chrześcijan*. Decyzję o odwołaniu debaty podjęła strona żydowska. Główny rabin Rzymu, prof. Elio Toaff – ten sam, który podejmował Jana Pawła II w rzymskiej synagodze w 1986 r. – uważa, że w świetle deklaracji *Dominus Iesus* dialog jest w tej chwili niemożliwy. Była przewodnicząca włoskiego związku żydowskiego, a obecnie przedstawicielka Europejskiego Kongresu Żydów, Tullia Zevi, powiedziała, że „trudno o dialog, gdy jedna ze stron twierdzi, iż jej religia jest pierwszej kategorii, pozostałe zaś należą do drugiej".

Natomiast sekretarz Komisji ds. Dialogu z Judaizmem, ks. Remi Hoeckamnn, oświadczył, że „blaski i cienie są chlebem powszednim wszystkich stosunków międzyludzkich" i wyraził nadzieję, że po obecnym kryzysie dialog zostanie wznowiony.[13]

Na łamach turyńskiego dziennika wypowiedział się prezes związku Żydów włoskich, profesor Amos Luzzatto. Krytykował on słowa kard. Ratzingera na temat uznania Jezusa przez naród wybrany jako warunku jego zbawienia. „Nikt nigdzie nie powiedział, że do kompetencji Ratzingera należy zastanawianie się nad moim zbawieniem. Nie widzę potrzeby, by to robił. Kiedy jednak stwierdza, że Chrystus jest rzeczywistością obecną w historii i że zależą od Niego wszyscy, jest to bardzo dwuznaczne i groźne. Znaczy bowiem, iż nie liczy się z innymi religiami" – mówi profesor Luzzatto.[14]

c) reakcja Wspólnot religijnych w Polsce

Polska Rada Ekumeniczna odwołała swój udział w ekumenicznym sympozjum na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Zarząd PRE podjął decyzję, by nie uczestniczyć w jubileuszowym ekumenicznym sympozjum

Ku europejskiej wspólnocie ducha: ekumeniczna odpowiedzialność u progu III tysiąclecia, organizowanym przez Instytut Ekumeniczny KUL w dniach 18-19 października 2000 r. Decyzja PRE motywowana była protestem przeciwko deklaracji *Dominus Iesus*.[15]

Omówieniu najnowszych dokumentów Kościoła katolickiego było poświecone spotkanie zarządu Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów w Warszawie (3 X 2000 r.). Członkowie Rady omówili deklarację *Dominus Iesus*, najnowszy list Komisji ds. Dialogu Międzyreligijnego Episkopatu Polski oraz apel papieża Jana Pawła II z 26 września 2000 r. o przyspieszenie dialogu między katolikami a żydami i muzułmanami.[16]

* * *

Podsumowując wypowiedzi wyżej przedstawione, należy stwierdzić, że wywołały „małą burzę" na polu ekumenicznym. Umiarkowani krytycy mówili o nowej przeszkodzie w dialogu ekumenicznym i międzyreligijnym. Radykałowie, pewnie bez lektury dokumentu, wieścili koniec wszelkich rozmów. I jednym, i drugim przedstawiciele Kościoła katolickiego odpowiadali, że dialog, o ile ma być skuteczny, musi być oparty na prawdzie, którą Chrystus powierzył swojemu Kościołowi. Kościół katolicki nie zmienia relacji do innych wyznań i traktuje je z szacunkiem.

Deklaracja *Dominus Iesus* nie jest wyrazem arogancji i w żadnym wypadku nie deprecjonuje innych Kościołów czy religii – powiedział Jan Paweł II na zakończenie Mszy, podczas której kanonizował 120 męczenników chińskich oraz trzy zakonnice. Papież stwierdził, że niechrześcijanom nie odmawia się zbawienia; przypomina jedynie, że jego ostateczne źródło tkwi w Chrystusie.[17]

4. Jedyność i wyjątkowość Jezusa Chrystusa

W centrum uwagi omawianego dokumentu znajduje się Jezus Chrystus. Kościół wyraża swą niezłomną wiarę, że Bóg ostatecznie objawił się w Nim i w Nim wszystkich zbawia. Innymi słowy, głównym celem tego dokumentu jest przypomnienie prawdy, że nie ma zbawienia poza Chrystusem, że zbawienie dokonuje się wyłącznie poprzez Niego. Nie twierdzi natomiast, że zbawienie jest zarezerwowane tylko dla chrześcijan. Zbawcze działanie rozciąga się poza widzialne granice Kościoła i dotyczy wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercach działa niewidzialna łaska; w sposób Bogu wiadomy wszyscy mogą się zbawić. Ta sprawa wywołuje jednak wiele polemik.[18]

Przypisywano kard. J. Ratzingerowi i kierowanej przez niego Kongregacji orzeczenie, jakoby zbawienie istniało tylko w Kościele katolickim. Tymcza-

sem dokument wykazuje, że zbawienia można dostąpić każdy, nawet człowiek niewierzący, ale wyłącznie dzięki odkupieńczej ofierze Chrystusa. Deklaracja w centralnym punkcie stwierdza, że jedyna droga do zbawienia prowadzi przez Chrystusa. Kontestacja tej prawdy świadczy wyłącznie o tym, że zarówno dziennikarze, jak i niektórzy członkowie Kościoła nie znają podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej.[19]

Często pojawiającym się błędem jest teza, iż Jezus Chrystus jest co prawda postacią szczególną, jednak nie jest Bogiem i nie objawił ludziom całej prawdy o Bogu. Niektórzy teologowie uważają, że na osobie Jezusa nie skończyło się objawienie Boże i że wielkie postacie innych religii je uzupełniają. Dokument upomina o konieczności stanowczego wyznawania jako niezmiennej nauki wiary Kościoła prawdy o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, Panu i jedynym Zbawicielu, który przez swoje wcielenie i zmartwychwstanie doprowadził do końca historię zbawienia, mającą w Nim swoją pełnię i centrum. Deklaracja podkreśla także wyjątkowość Jezusa Chrystusa w historii, jako Słowa Bożego, które stało się człowiekiem dla zbawienia wszystkich.

Deklaracja skierowana jest przeciwko dość powszechnej dzisiaj tendencji postmodernistycznego relatywizmu i pluralizmu, przeciwko poglądom, które nie uznają już Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego, przez którego dokonało się ostateczne i powszechne Objawienie, jako jedynego pośrednika między Bogiem a ludźmi (1Tm 2, 5), lecz w większym lub mniejszym stopniu zrównują Go z założycielami innych religii. Takie poglądy uderzają w samo serce wiary chrześcijańskiej; są sprzeczne ze świadectwem Pisma Świętego. W deklaracji chodzi więc w pierwszym rzędzie o centralną i fundamentalną oraz ekumeniczną prawdę wiary chrześcijańskiej, o której powinniśmy wspólnie świadczyć w coraz bardziej zsekularyzowanym świecie.[20]

Myślenie współczesne na temat Jezusa Chrystusa – niestety, niekiedy nawet wśród katolików – jest dokładnie takie, jak to odnotowano w Ewangelii. Wielu ludzi uważało Go za największego z największych, za kogoś na miarę Jana Chrzciciela, Eliasza czy Jeremiasza. Otóż, kto tylko tyle twierdzi o Jezusie, kto Go uważa tylko za największego geniusza religijnego ludzkości, tylko za założyciela światowej religii, ten nie wierzy w Niego. Natomiast w tym dokumencie przypomina się, co znaczy wierzyć w Chrystusa. A znaczy to uwielbiać w Nim Syna Bożego, przez którego świat został stworzony, i który z miłości do nas stał się jednym z nas i umarł za nas na krzyżu, a swoim zmartwychwstaniem otworzył nam drogę do życia wiecznego. Chrystusa nie można stawiać obok Buddy, Mahometa, Konfucjusza czy innych założycieli wspólnot religijnych. Jezus Chrystus jest ich Stwórcą i Zbawicielem.

5. Jedność i jedyność Kościoła

W zbawieniu nie może być pominięty Kościół, który został założony przez Jezusa Chrystusa jako Ciało Mistyczne i który jest zalążkiem i początkiem królestwa Chrystusowego i wiecznego królestwa Bożego. Trzeba więc zbawienie w Chrystusie łączyć, na normalnej drodze, z koniecznością istnienia Kościoła. Jeśli jest tylko jeden Pośrednik, Chrystus, to powinien być tylko jeden jedyny Kościół, który istotnie trwa substancjalnie w Kościele katolickim (LG, 8). Nie jest to Kościół obok innych, równoległy, jakiś zbiór Kościołów i Wspólnot eklezjalnych (*Dominus Iesus*, 17), ani jakiś dopiero cień czy szkic Kościoła przyszłości, który miałby się wyłonić z wielu obecnych odłamów chrześcijaństwa.

Szczególnie bolesne dla Kościołów chrześcijańskich okazało się powtórzone za soborowym dokumentem *Unitatis redintegratio* stwierdzenie, że „Kościół Chrystusowy nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim, a wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium nie są Kościołami w ścisłym sensie".

Jako szczególnie gorszące postrzega się często stwierdzenie, że wspólnoty kościelne wywodzące się z reformacji nie są Kościołami we właściwym znaczeniu (nr 16-17). Należy przyznać, że dla chrześcijan innych wyznań stwierdzenie to nie jest łatwe do „przyjęcia czy zaakceptowania", i że mogłoby być sformułowane w sposób bardziej zachęcający. Powstaje pytanie, dlaczego tak to wyrażono?

Powiedziane jest: nie są one Kościołami „we właściwym znaczeniu", to znaczy nie w znaczeniu Kościoła katolickiego oraz jego rozumienia Kościoła. Któż chciałby to zakwestionować? Przecież Kościoły powstałe po reformacji nie uważają się i świadomie nie chcą postrzegać się jako Kościoły w znaczeniu Kościoła katolickiego. Odrzucają one zwłaszcza urząd Piotrowy oraz sukcesję apostolską biskupów, które są konstytutywne dla katolickiej tożsamości kościelnej. Przy całej fundamentalnej wspólnotowości między nimi a nami brakuje im więc z perspektywy katolickiej czegoś, co dla nas jest istotne. Wypowiedzenie tego nie jest dla nich krzywdzące; jest to raczej poważne traktowanie tego, w jaki sposób te wspólnoty kościelne chcą być Kościołami w swoim rozumieniu. Tak więc deklaracja ostrzega przed fałszywym i utopijnym entuzjazmem ekumenicznym, który przeskakuje ponad różnicami, które istnieją jeszcze między wyznaniami. Entuzjazm taki nie jest twórczy, lecz przeciwnie, prowadzi on do coraz to nowych rozczarowań.[21]

Warto podkreślić, że Kościół katolicki używa nazwy „Kościoły siostrzane" wyłącznie w odniesieniu do Kościołów prawosławnych, nigdy do eklezjalnych Wspólnot protestanckich. Przypomnę, że po raz pierwszy nazwa ta oficjalnie pojawiła się w unijnym dokumencie Soboru Florenckiego z roku 1439.

Natomiast jeżeli chodzi o religie niechrześcijańskie, to mają one też coś z prawdy, dobra, łaski świętości i promienia Chrystusowego (*Nostra aetate*, 2; *Dominus Iesus*, 8). Przez to samo są jakby w roli wiecznego Jana Chrzciciela w stosunku do chrześcijaństwa i przygotowują drogę Panu. Ale dopiero Kościół katolicki posiada pełnię darów, prawdy, łaski, umocnienia, pomocy, światła. Według katolicyzmu zatem, Bóg, Stwórca świata i Twórca religii, postanowił założyć religię absolutną, niepowtarzalną, raz na zawsze i w pełni nadprzyrodzoną w Jezusie Chrystusie; żeby Syn Boży objąwszy wszystkie narody, całą ziemię i wszechświat, doprowadził je do Boga Ojca, ku któremu wszyscy zmierzamy.[22]

Należałoby zaapelować: Niech inne Kościoły, wspólnoty eklezjalne i religijne nie obrażają się na jasno i szczerze wyłożoną wiarę katolicką. Zatajenie swej wiary u kogokolwiek i w jakikolwiek sposób byłoby czymś zgoła antyreligijnym.

* * *

Podstawą przyszłej pracy ekumenicznej są nadal stwierdzenia Soboru Watykańskiego II, a w szczególności konstytucja o Kościele *Lumen gentium* oraz dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, jak również Dyrektorium ekumeniczne z 1993 r. i encyklika papieża Jana Pawła II *Ut unum sint* (1995 r.). Te dokumenty inicjowały, potwierdzały i wspierały dialog ekumeniczny. To dokumenty nadziei, pokazujące kierunki na przyszłość, które nadal są aktualne; deklaracja *Dominus Iesus* nie podważa żadnego z nich. Ekumeniczne zaangażowanie Kościoła katolickiego jest – jak powiedział Jan Paweł II – nieodwołalne. Deklarację tę należy czytać i interpretować w kontekście i w perspektywie wymienionych wyżej dokumentów. Kościół katolicki będzie nadal zdecydowanie podążać drogą ekumeniczną.

PRZYPISY

[1] Wyjątek może stanowić wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu z 1997 r., podpisana w 1999 r. między Światową Federacją Luterańską a Papieską Radą ds. Jedności Chrześcijan.

[2] A. Boniecki, *Pan Bóg jest ponad podziałami*, „Tygodnik Powszechny" (TP) 2000, nr 38(17 IX), s. 1.

[3] M. Rusecki, *Poznajmy deklarację „Dominus Iesus"*, „Niedziela" 2001, nr 2(14 I), s. 13.

[4] *Kościół w świecie*, TP 2000, nr 42(15 X), s. 2.

[5] W. Kasper, *Ekumenizm drogą Kościoła*, TP 2000, nr 41(8 X), s. 11.

[6] J.A. Florenza, *Pokorny dar wiary*, TP 2000, nr 39(24 IX), s. 5.

[7] *„Dominus Iesus" – Rozmowa z rzecznikiem Episkopatu Polski ks. Adamem Schulzem*, „Wiadomości KAI", 14 IX 2000, s. 11.

[8] *Depozyt wiary. O deklaracji... z bp. T. Pieronkiem*, „Życie", 19 IX 2000, s. 12.

[9] O. J. Salij, TP 2000, nr 38(17 IX), s. 2.

[10] O. J. Salij, *Wierzymy w Chrystusa, trwając w Jego Kościele*, „Gość Niedzielny" 2000, nr 38, s. 1.

[11] *Stolica Apostolska*, TP 2000, nr 40(1 X), s.2.

[12] TP 2000, nr 38(17 IX), s.2.

[13] *Kościół w świecie*, TP 2000, nr 40(1 X), s. 2.

[14] „Wiadomości KAI", 17 IX 2000, s. 12.

[15] TP 2000. nr 40(1 X), s. 2.

[16] TP 2000, nr 42(15 X), s. 2.

[17] *Obraz tygodnia*, TP 2000, nr 41(8 X), s. 1.

[18] H. Seweryniak, *Misyjne wyznanie wiary, a nie dyskredytacja innych religii*, „Światło Narodów" 2000, nr 120, s. 5-7; B. Forte, *Głosić dzisiaj Jezusa Chrystusa,, jedynego Zbawiciela*, „Światło Narodów" 2000, nr 120, s. 45-46.

[19] S. Nagy, *Doniosły dokument kościelny źle rozumiany i wątpliwie interpretowany*, „Niedziela" 2000, nr 44(29 X), s. 15.

[20] Por. W. Kasper, *Ekumenizm drogą Kościoła*, art. cyt., s. 11; H. Seweryniak, *Misyjne wyznanie wiary*, art. cyt., s. 7-8.

[21] Por. W. Kasper, *Ekumenizm drogą Kościoła*, art. cyt., s. 11; H. Seweryniak, *Misyjne wyznanie wiary*, art. cyt., s. 13-14; S. Nagy, *Doniosły dokument kościelny źle rozumiany i wątpliwie interpretowany*, art. cyt., s. 15.

[22] Por. C. Bartnik, *Konieczność Kościoła do zbawienia*, „Nasz Dziennik" 4-5 XI 2000, s.16; B. Forte, *Misja dokonywana mocą Ducha Świętego*, „Światło Narodów" 2000, nr 120, s. 67-68.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. ANDRZEJ KLOCEK

OBRZĘDOWOŚĆ *MATUTINUM TENEBRARUM* W XVI-WIECZNYCH EDYCJACH *CEREMONIAŁU RZYMSKIEGO* I JEGO RECEPCJA W POTRYDENCKIM *CAEREMONIALE EPISCOPORUM*

W godzinach porannych Triduum paschalnego w katedrach sprawowane są poszczególne części liturgii godzin, niejednokrotnie nazywane tradycyjnym określeniem „ciemna jutrznia" (jest to polskie tłumaczenie łacińskiego *matutinum tenebrarum*). Tradycyjny porządek obrzędów „ciemnej jutrzni" zniesiono w 1971 r. i obecny ceremoniał nie posługuje się już tym wyrażeniem. W zwrocie „ciemna jutrznia" zachował się ślad istnienia obrzędowości czasów wcześniejszych, obrzędowości odznaczającej się specyficznym kształtem; obrzędowości, której zasadnicze elementy ukształtowane zostały jeszcze w starożytności w bazylikach rzymskich.

Niniejsze opracowanie jest próbą przedstawienia tych obrzędów w kształcie, jaki przybrały one w pochodzących z XVI w. drukowanych ceremoniałach opisujących liturgię rzymską. Prezentowany opis, wzbogacony o porównanie XVI-wiecznych opisów obrzędów sprawowanych przez papieża z najstarszymi drukowanymi ceremoniałami biskupów, prowadzi do wskazania możliwości wykorzystania niektórych elementów dawnego rytuału dla wzbogacenia sprawowanej dziś w poszczególne dni Triduum liturgii godzin.

Najstarszym XVI-wiecznym drukowanym ceremoniałem zawierającym opis obrzędów sprawowanych w Rzymie jest księga sygnowana przez abpa Krzysztofa Marcello *Rituum Ecclesiasticorum sive Sacrarum Cerimoniarum Sacrosancta Romanae Ecclesiae libri tres non ante impressi*, wydana w Wenecji w 1516 r.[1] Zredagowaniem opisu tych obrzędów zajmowali się w latach 1488-1491, na zlecenie Innocentego VIII, A. Patrini oraz G. Burcardo.[2] Zawartość księgi inspirowana była treścią prawie wiek wcześniejszego *Caeremoniale Romanum*, autorstwa Piotra Burgense, ceremoniarza pap. Mikołaja V (zm. 1455).[3] Poprzedniczkami tej ostatniej były z kolei *Ordinarium* Inno-

centego II (1198-1216) oraz *Ordinarium sanctae Romanae Ecclesiae* kardynała Stefaneschi (zm. 1243).[4] Z niewielkimi zmianami kolejne wydanie *Rituum Ecclesiasticorum* ukazało się w Wenecji w 1582 r. pt. *Rituum Ecclesiasticorum sive Sacrarum Cerimoniarum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae libri tres.*[5] Księga ta została ponownie wydana w Rzymie w latach 1750-1751 jako *Sacrarum Caeremoniarum Sanctae Romanae Ecclesiae.* Została wówczas poszerzona i opatrzona komentarzem przez G. Catalani.[6]

Obrzędy papieskie były w XVI w. wzorem dla obrzędów sprawowanych w kościołach katedralnych. Zawartość opisów ceremonii papieskich – wzbogacona o treści zawarte w pochodzących z XI-XV w. *Ordines* kościołów metropolitalnych, biskupich, kolegiackich i opackich[7] – stała się podstawą dla wydanego w 1564 r. przez Parysa de Grassis ceremoniału Kościoła w Bolonii pt. *De caeremoniis cardinalium et episcoporum*[8] oraz dla prac podjętych nad wydaniem ceremoniału dla biskupów Kościoła rzymsko-katolickiego, na zlecenie pap. Grzegorza XIII.[9] Rezultat pracy opublikowano w Wenecji w 1600 r. pt. *Caeremoniale Episcoporum iussu Clementis VIII Pontificis Maximi novissime reformatum. Omnibus Ecclesiis, praecipue autem Metropolitanis, Cathedralibus, et Collegiatis perutile ac necessarium.* Ta ostatnia edycja, której treść korygowana była nieco w kolejnych wydaniach, używana była aż do reformy Soboru Watykańskiego II.

Podstawowe elementy obrzędów *matutinum tenebrarum* ukazane w powyższych księgach nie uległy zasadniczej zmianie. Pomimo ukazywania się kolejnych ksiąg liturgicznych, będących rezultatem reformy potrydenckiej,[10] w tym zwłaszcza posoborowej edycji brewiarza,[11] kształt obrzędów „ciemnej jutrzni" opisany w cytowanych tu szesnastowiecznych opisach obrzędów papieskich nie zmienił się aż do Soboru Watykańskiego II.[12]

Analizując zawartość XVI-wiecznych opisów sposobu sprawowania *matutinum tenebrarum* wskazać można na następujące punkty: 1) właściwy czas sprawowania obrzędów; 2) przygotowanie odpowiednich paramentów; 3) obrzędy towarzyszące przyjściu przewodniczącego obrzędom papieża, jednego z kardynałów lub biskupa; 4) teksty odmawiane przez zgromadzonych – obrzęd stopniowego gaszenia świec; 5) zakończenie obrzędu przez wykonywany na znak ceremoniarza głośny *strepitus*.

1. Właściwy czas sprawowania obrzędów *matutinum tenebrarum*

Po obrzędach Niedzieli Palmowej kolejną opisywaną celebracją w XVI-wiecznych ceremoniałach Kościoła rzymskiego jest *matutinum tenebrarum*. Ceremoniał biskupów zaznacza wyraźnie, że między tymi obchodami nie ma żadnej uroczystości domagającej się szczególnego opisu oraz że dopuszcza

się we wtorek i w środę celebrować Mszę uroczystą, w czasie której zwyczajowo śpiewa się Pasję. Dotyczy to Mszy zarówno z udziałem, jak i bez udziału samego biskupa.[13]

Obrzędy „ciemnej jutrzni" według szesnastowiecznych ceremoniałów sprawowane były w środę, czwartek i piątek Wielkiego Tygodnia.[14] Różnie w dokumentach określano czas sprawowania obrzędu. Według najstarszych *Ordines* modlitwę tę odprawiało się w środku nocy: *media nocte surgendum est*. Tak sytuowało w czasie początek obrzędów pochodzące z VII w. *Ordo I.*[15] Dokumenty z XIV w. uznały te modlitwy za jedne z bardziej ulubionych przez lud, stąd dla umożliwienia wiernym uczestnictwa w obrzędach odprawiało się je, jak podaje *Ordo XIV* (z ok. 1411 r.), wieczorem: *de sera, hora competenti*.[16] Na „godzinę sposobną", bez wskazania konkretnej godziny, określony jest czas rozpoczęcia modlitw w najstarszych drukowanych opisach obrzędów papieskich.[17] Ceremoniał biskupi podaje godzinę dziewiątą wieczorem jako właściwy moment rozpoczęcia sprawowania obrzędów.[18] W innym miejscu wskazany jest czas około zachodu słońca.[19]

Obecnie zaleca się, by biskup, wraz z kapłanami i zgromadzonym ludem sprawował wspólnie godzinę czytań i jutrznię w Wielki Piątek i w Wielką Sobotę. Zgodnie z aktualnymi przepisami, właściwy czas sprawowana obrzędów tych części liturgii godzin, które wykorzystać by można w trakcie „ciemnej jutrzni", to godziny ranne. Wprawdzie godzinę czytań odprawić można o każdej porze dnia, nawet po odmówieniu nieszporów i zapadnięciu nocy,[20] niemniej, łącząc godzinę czytań z jutrznią – jak zaleca współczesne *Caeremoniale Episcoporum*[21] – odprawiać by je należało, zgodnie z układem i doborem treści jutrzni, jako uświęcenie porannych godzin dnia.[22]

2. Przygotowanie potrzebnych paramentów

Przygotowania do sprawowania obrzędów *matutinum tenebrarum* dotyczyły umieszczenia przed ołtarzem po stronie lekcji (patrząc na ołtarz, po prawej ręce) przez posługujących specjalnego świecznika w formie trójkąta, noszącego nazwę *heritia*.[23] Na nim umieszczano 15 świec o mniej więcej równej wadze lub o wadze około jednego funta (0,454 kg) każda.[24] Ceremoniał biskupów dodaje, że wszystkie świece miały być z tego samego wosku, także świece ołtarzowe, zapalane razem z tymi na świeczniku tuż przed przyjściem biskupa.[25] Ilustracja znajdująca się w wydaniu *Caeremoniale Episcoporum* z 1651 r. ukazuje, że świecznik, z podstawą o wysokości człowieka, umieszczany był na posadzce przed ołtarzem, tuż obok stopni.[26] Analogiczna ilustracja w wydaniu *Caeremoniale Episcoporum* z 1729 r. przedstawia trójkątny świecznik bez podstawy, ustawiony bezpośrednio na mensie ołta-

rza.[27] Ponadto ceremoniał biskupi poleca, by w kolejne dni, w które sprawowano *matutinum tenebrarum*, miejsce przewodniczenia, ołtarz i ich otoczenie ogołocone zostało z ozdób (obrusy, dywany itp.).[28]

Wcześniejsze opisy obrzędów podawały różną liczbę świec zapalanych przed rozpoczęciem „ciemnej jutrzni". Najstarsze *Ordines* nie precyzują tego dokładnie. Amalary z Metz (zm. 850) świadczył, że w Galii zapalano ich zwyczajowo 24. Przez trzy dni, w które odprawiano „ciemną jutrznię", dawało to liczbę 72 zapalanych na świeczniku świec. Miało to przypominać liczbę 72 uczniów Chrystusa. Podobną liczbę podaje brewiarz z Sarum (XIII w.). O liczbie zapalanych świec nic nie wspomina Durandus (zm. 1296).[29]

Liczbę zapalanych 15 świec interpretowano tak: pierwszych dwanaście oznaczało dwunastu apostołów, dwie – dwóch uczniów wątpiących w czasie pojmania Jezusa, ostatnia zaś, nie gaszona, wynoszona i wnoszona powtórnie świeca, przypominała samego Jezusa: Jego osamotnienie, Jego śmierć i zmartwychwstanie.[30] Jednak uzasadnienia dla liczby wykorzystywanych w czasie *matutinum tenebrarum* świec są reinterpretacją pojawiającą się we wczesnym średniowieczu; pierwotnie zapalanie i gaszenie ogniska, świec, pochodni wewnątrz świątyni miało prawdopodobnie jedynie wymiar praktyczny – chodziło o właściwe oświetlenie miejsca sprawowania obrzędów.[31]

3. Obrzędy towarzyszące przyjściu przewodniczącego obrzędom

Przewodniczący obrzędom *matutinum tenebrarum* papież przychodził do kaplicy ubrany w albę z humerałem, pasek, fioletową stułę, w szkarłatny płaszcz-pelerynę, z kapturem narzuconym na głowę, lub – jeśli nie zakładał płaszcza – w czerwoną kapę. Nie zakładał w ten dzień mitry. Wyjątkowo w ten dzień nie poprzedzał papieża posługujący niosący krzyż. Po papieżu w procesji podążali do kaplicy kardynałowie i pozostali prałaci. Po przyjściu do kaplicy, po krótkiej modlitwie, papież udawał się na swoje miejsce. Żaden z kardynałów nie asystował wówczas papieżowi ani nie oddawano mu pokłonu.[32] Jeśli papież nie uczestniczył w nabożeństwie, kardynałowie zajmowali swoje miejsca, zapalano pochodnie, świece ołtarzowe i świece na świeczniku, a następnie ceremoniarz dawał kantorom znak rozpoczęcia recytacji *Pater noster* i kolejnych tekstów „ciemnej jutrzni".[33]

Podobny kształt miały obrzędy *matutinum tenebrarum* sprawowane przez biskupa. Biskup, ubrany w kapę, z głową przykrytą kapturem, przychodził do świątyni razem z towarzyszącymi mu kanonikami. Jeśli przewodniczącym był arcybiskup, to wyjątkowo w ten dzień nie niosło się przed nim krzyża. Po prywatnej modlitwie biskup udawał się na swoje miejsce, bez asysty kanoników; mógł mu jedynie towarzyszyć jeden z kapelanów, ubrany w komżę.[34]

Obrzędy związane z przyjściem przewodniczącego modlitwom *matutinum tenebrarum* są przykładem formy, jaką przybrała liturgia kurii rzymskiej około XI-XII wieku. Zwyczaje papieskiej liturgii, wówczas utrwalone, przyjęte następnie jako obowiązujące w całym Kościele zachodnim, zdeterminowały kształt obrzędów na następne stulecia.[35]

Niektóre elementy tego rytuału, w formie uproszczonej po 1968 r.,[36] zachowały się dotychczas. Aktualnie obrzędy liturgii godzin sprawuje biskup po założeniu szat liturgicznych: humerału, alby, paska, krzyża pektoralnego, stuły i kapy. Zakłada ponadto mitrę oraz bierze do ręki pastorał. Obecni z biskupem kanonicy zakładają rokiety (lub alby) oraz kapy, zaś diakoni – kapy lub dalmatyki.[37] Biskup przewodniczący godzinie czytań może być także ubrany w strój chórowy.[38] Aktualny ceremoniał biskupów nie podaje szczególnych przepisów dotyczących obrzędów związanych z przyjściem biskupa na sprawowanie „ciemnej jutrzni". Przepisy ogólne wskazują, że wejście może być albo w formie uroczystej, albo w formie prostszej.

4. Teksty odmawiane przez zgromadzonych – obrzęd stopniowego gaszenia świec

Papież przewodniczący obrzędom *matutinum tenebrarum*, po zajęciu swego miejsca, wstawał, odkrywał głowę i zwrócony w kierunku ołtarza odmawiał po cichu *Pater noster*. Po skończeniu modlitwy kantorzy rozpoczynali wykonanie pierwszej antyfony *Zelus domus*. Kiedy rozpoczynał się pierwszy psalm, papież siadał i przykrywał głowę kapturem płaszcza-peleryny. Na zakończenie każdego z psalmów ceremoniarz podchodził do piętnastoramiennego świecznika i gasił jedną ze świec. Przed śpiewem *Benedictus* zostawała na świeczniku tylko jedna zapalona świeca. Po zakończeniu pierwszego nokturnu papież wstawał, odkrywał głowę i stojąc zwrócony w kierunku ołtarza, odmawiał po cichu *Pater noster*. Po zakończeniu Modlitwy Pańskiej nie było wezwania, absolucji czy formuły błogosławieństwa. W odpowiedniej chwili kantorzy rozpoczynali wykonywanie Lamentacji Jeremiasza. Na początku i na końcu kłaniali się ołtarzowi i papieżowi. Odmawiano w ten sposób kolejno trzy nokturny. Kiedy rozpoczynał się śpiew *Benedictus*, papież wstawał i odkrywał głowę. Ceremoniarz wówczas gasił kolejno świece znajdujące się na ołtarzu; pozostawała tylko jedna paląca się świeca na piętnastoramiennym świeczniku, bowiem w tym czasie gaszono również sześć pochodni oświetlających kaplicę. Pod koniec śpiewu antyfony do *Benedictus* papież schodził z katedry do umieszczonego niżej *faldistorium*. Wówczas ceremoniarz podchodził do świecznika i brał ostatnią z palących się świec. Niósł ją do ołtarza, na stronę lekcji, i tam, palącą się, umieszczał pod ołta-

rzem. Kiedy rozpoczynał się śpiew *Christus factus*, papież klękał przy *faldistorium*. Po zakończeniu śpiewu papież, klęcząc, recytował wyraźnie oracje *Respice*. Samo zakończenie oracji *Qui tecum* odmawiane było po cichu.[39]

Kiedy papież nie uczestniczył w obrzędach, obecni kardynałowie zajmowali swoje miejsca i stawali na czas recytowania antyfony, na czas odpowiedzi wersetu po zakończeniu każdego nokturnu, na *Benedictus* oraz na czas odmawiania *Pater noster* przed kolejnymi częściami obrzędów. Wezwanie *Christus factus est* rozpoczynał w postawie klęczącej *Prior* lub jeden z obecnych kardynałów. Modlitwę *Respice* recytował jeden z kardynałów. Pozostałe obrzędy sprawowane były tak jak z udziałem papieża.[40]

Podobnie opisuje obrzędy *matutinum tenebrarum* ceremoniał biskupów. Jedynie niektóre szczegóły są inne: na początku biskup miał odmawić po cichu nie tylko Modlitwę Pańską, lecz także *Ave Maria* oraz *Credo*. Początek antyfony *Zelus domus tuae* recytowany był przez chór na znak biskupa. Świece umieszczone na trójkątnym świeczniku gasił ceremoniarz lub jeden z kapelanów. Świece gaszono w kolejności od strony Ewangelii (patrząc w kierunku ołtarza, od lewej), a następnie od strony przeciwnej. Zostawała jedna paląca się świeca, ta umieszczona najwyżej, na szczycie trójkątnego świecznika. Pulpit, z którego wykonywano czytanie z Lamentacji Jeremiasza, umieszczony był na środku chóru. Kolejne lekcje drugiego i trzeciego nokturnu śpiewali albo sami kantorzy, albo kanonicy, poczynając od najmłodszych. W czasie śpiewu *Benedictus*, na werset *Ut sine timore*, ceremoniarz lub jeden z kapelanów rozpoczynał gaszenie świec stojących na ołtarzu: początkowi kolejnej zwrotki kantyku towarzyszyło zgaszenie jednej świecy. Podobnie jak poprzednio, rozpoczynano gaszenie od świecy po stronie Ewangelii. Gaszone były wówczas również wszystkie inne światła oświetlające świątynię, z wyjątkiem wiecznej lampki przed tabernakulum. Gdy powtarzano antyfonę na *Benedictus*, ceremoniarz lub jeden z kapelanów brał ostatnią palącą się na trójkątnym świeczniku świecę i podnosząc w ręku, trzymał ją, stojąc przy ołtarzu po stronie lekcji. Gdy recytowano *Christus factus est pro nobis*, ukrywał świecę za ołtarzem lub w innym miejscu. Wówczas biskup klękał przy *faldistorium* ustawionym przed ołtarzem. Wszyscy obecni również klękali. Chór zaczynał po cichu Modlitwę Pańską, a następnie, na odpowiednią melodię, psalm *Miserere mei Deus*. Po zakończeniu psalmu biskup recytował modlitwę *Respice, quaesumus*, z pochyloną głową. Początek modlitwy recytowano głośno, zaś zakończenie *Qui tecum* po cichu.[41]

Główny motyw obrzędów *matutinum tenebrarum* to smutek z powodu śmierci Chrystusa. W kolejnych tekstach poruszane były takie wątki, jak osaczenie Jezusa przez wrogów, Jego osamotnienie w ogrodzie Getsemani, zdrada

Judasza, aresztowanie Jezusa, Jego cierpienie, złożenie do grobu. Interesująca może być analiza responsoriów śpiewanych w trakcie obrzędów. Starożytne pochodzenie miały użyte tu fragmenty o charakterze historycznym (*In Monte Oliveti*, *Tristis est*, *Unus ex discipulis* itd). Wzięte one były z Ewangelii według św. Mateusza. Kolejną, mniej liczną, grupę responsoriów (*Eram quasi agnus innocens*, *Ierusalem surge* etc.) stanowiły teksty pochodzące z Księgi Mądrości lub z tradycji Kościoła. Zwraca uwagę ich bogate muzyczne opracowanie. Już Amalary z Metz podziwiał mistrzowski kunszt muzycznego opracowania tych śpiewów. Po antyfonie na *Benedictus* śpiewany był psalm *Miserere* wraz z oracją *Respice*. Pierwotnie psalm ten pełnił funkcję wstępną i odmawiany był po cichu. Wilhelm Durand świadczy, że w jego czasach recytowano go *sub silentio* jedynie w niektórych kościołach.[42]

Należy zauważyć, że w strukturze opisywanych obrzędów brak wersetów *Domine, labia mea aperies* oraz *Deus in adiutorium meum*, brak *Gloria Patri* na końcu każdego z psalmów, jak też zaznaczony wyraźnie w tekście szesnastowiecznych opisów obrzędów Kościoła rzymskiego, brak pozdrowienia *Dominus vobiscum*, błogosławieństwa i formuły rozgrzeszenia na początku każdej z godzin i wreszcie brak hymnów. Opisywany obrzęd rozpoczynał się (po odmówieniu *secrete* przez papieża modlitwy *Pater noster*, zaś przez biskupa, również po cichu, *Pater noster*, *Ave Maria* i *Credo*) bezpośrednio od antyfony *Zelus domus tuae*, wprowadzającej do recytacji psalmu. Każda z godzin kończyła się modlitwą *Pater noster*.

Średniowieczni autorzy, jak też wielu późniejszych, interpretowali te odmienności jako wyraz żalu, jaki odczuwa Kościół po śmierci swego Oblubieńca. W rzeczywistości tłumaczenie to jest późniejszą reinterpretacją, a brak pewnych elementów w przypadku *matutinum tenebrarum* stanowi przykład archaizmu w liturgii; układ tekstów zachował w znacznym stopniu strukturę liturgii starorzymskiej. Wersety wprowadzające: *Domine, labia mea aperies* oraz *Deus in adiutorium meum*, jak też *Gloria Patri* po każdym z psalmów prawdopodobnie wprowadzone zostały do liturgii rzymskiej pod wpływem liturgii benedektyńskiej przez papieża Grzegorza I (590-604), będącego wcześniej benedektynem,[43] zaś hymny wprowadzano do oficjalnej liturgii rzymskiej dopiero od XI w.[44] Starorzymską genezę ma również zwyczaj odmawiania *Pater noster* po zakończeniu każdej z kolejnych godzin *officium*; pierwotnie Modlitwa Pańska pełnić mogła w liturgii rolę kolekty.[45]

Odnotować można ponadto, że psalmy wykorzystywane w czasie obrzędów w Wielki Czwartek, z wyjątkiem trzech ostatnich, są tymi samymi, które używane są w czwartek tygodnia zwykłego. Inaczej jest w przypadku

Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty – mamy tu do czynienia ze specjalnym doborem stosownych tekstów.[46]

Charakterystycznym elementem obrzędów *matutinum tenebrarum* jest zwyczaj stopniowego gaszenia światła po zakończeniu odmawiania poszczególnych psalmów. Zwyczaj taki istniał w Rzymie w VIII wieku. Jednym ze świadków jest Amalary z Metz, który z okazji swej wizyty w Rzymie zanotował, iż z powodu braku oświetlenia bazyliki lateraneńskiej nie można oglądać sprawowanych w nocy obrzędów Wielkiego Czwartku.[47] *Ordo I* nakazywało, by na czas modlitwy nokturnów świątynia była oświetlona jak najbardziej okazale. Światła te, jak świadczy *Ordo I*, stopniowo gaszono w trakcie kolejnych nokturnów. Pozostawiano jedynie siedem lampek. Wreszcie w czasie laudesów gaszono i te ostatnie siedem lampek, choć *Ordo* z San Amand świadczy, iż jedna z lampek pozostawała nie zgaszona aż do Wielkiej Soboty.[48]

Genezę tego zwyczaju może wyjaśnić przypuszczenie, że pierwotnie rozpoczynano sprawowanie obrzędów po północy, a zatem istniała potrzeba oświetlenia miejsca liturgii. W miarę świtania można było stopniowo gasić zbędne świece. Po przeniesieniu obrzędów na godziny wieczorne zwyczaj gaszenia światła przestał pełnić swą pierwotną, praktyczną funkcję. Pojawia się wtedy interpretacja alegoryczna, postrzegająca narastającą w kościele ciemność jako znak żałoby i smutku z racji śmierci Chrystusa. Amalary z Metz świadczy, że brak światła w świątyni oznaczał śmierć Światła Sprawiedliwości, które zgasło i zostało pogrzebane na trzy dni i trzy noce.[49] M. Righetti tłumaczy to starożytnym zwyczajem ograniczania na znak żałoby po śmierci Mistrza liczby stosowanych w czasie obrzędów świec. Jako dowód przytacza zwyczaj cytowany przez Amalarego, że w Jerozolimie, w Bazylice Świętego Krzyża w Wielki Piątek nie palono ani lamp, ani świec, zarówno w czasie modlitw sprawowanych w trakcie dnia, jak i w nocy.[50]

Obecnie struktura liturgii godzin sprawowanych w okresie Triduum paschalnego nie różni się od struktury obrzędów sprawowanych w innym czasie. Próba odtwarzania w celebracji liturgicznej struktury rytów starorzymskich w przypadku „ciemnej jutrzni" jest w sporadycznych przypadkach możliwa, lecz wydaje się, że pomimo nawiązania do czcigodnej tradycji Kościoła, byłaby raczej nieuzasadnionym obecnie archaizmem, wywołującym więcej zamieszania niż korzyści. Ponadto, poprawne wykonanie śpiewów odpowiadających łacińskim tekstom możliwe jest jedynie przez zespół specjalizujący się w wykonaniu muzyki dawnej. Zatem bardziej zasadne byłoby skierowanie zaangażowania na uczenie wiernych, przy tej wyjątkowej okazji, jaką jest Triduum, zwyczaju wspólnego odmawiania psalmów liturgii godzin.

Zastanowić by się jednak można, czy nie byłoby sensowne, przynajmniej czasami, wykorzystanie w czasie odmawianej wspólnie w katedrze i w kościołach parafialnych w Triduum paschalne modlitwy realizowanego w Kościele przez ponad tysiąclecie pomysłu nadawania czynności gaszenia palących się w trakcie obrzędów świec (świecy) charakteru jednego z liturgicznych znaków. Konieczna jednak byłaby wówczas świadoma historycznej genezy obrzędu jego reinterpretacja. Sugerować można ewentualnie reinterpretację tego znaku w kontekście aktualizowanego w trakcie Triduum wydarzenia paschalnego misterium Chrystusa, a zwłaszcza jednego z jego etapów: męki i śmierci Zbawiciela opisywanych w liturgii godzin słowami: „gaśnie światło moich oczu",[51] „ciemności spowiły ziemię",[52] „strąciłeś mnie w otchłań najgłębszą, w mrok i przepaść [...] tylko ciemności mieszkają ze mną",[53] „nieprzyjaciel pogrążył mnie w ciemnościach",[54] „wznieś ponad nami, Panie, światłość Twojego oblicza",[55] „w kraju zmarłych duszy mej nie zostawisz",[56] „odszedł nasz Pasterz, źródło wody żywej, a przy Jego śmierci zaćmiło się słońce".[57] Gest ten, po przyjęciu go jako jednej z czynności symbolicznych, może też być interpretowany jako znak przygotowujący wspólnotę uczniów Pana na radosny dźwięk paschalnego orędzia: „zbudź się, o śpiący i powstań z martwych, a zajaśnieje Ci Chrystus. [...] Tym, którzy są w ciemnościach, powiadam: Niech zajaśnieje wam światło! Tym, zaś, którzy zasnęli, rozkazuję: Powstańcie!",[58] „Ciemności ustępują, a świeci już prawdziwa światłość",[59] „Chrystus zmartwychwstał i zajaśniał przed swoim ludem, który wybawił krwią swoją",[60] „Oto dzień, który Pan uczynił. Alleluja".[61]

5. Zakończenie obrzędów

Szesnastowieczne ceremoniały rzymskie podają, że po skończeniu oracji przez papieża ceremoniarz zaczynał uderzać dłonią w stopnie ołtarza lub w podnóżek, ewentualnie w specjalną kołatkę. Również pozostali obecni przez odpowiednią chwilę czynili podobny łoskot. Ceremoniarz niósł wówczas ostatnią zapaloną świecę. Następnie wszyscy milkli, wstawali i wychodzili.[62] Ceremoniał biskupi dodaje, że wspomniany łoskot robiony był też przez uderzanie brewiarza. Trwał on tak długo, aż ceremoniarz przyniósł ukrytą wcześniej za ołtarzem świecę i postawił na środku. Po zakończeniu tych czynności, biskup i wszyscy obecni wstawali i wychodzili w takim porządku, w jakim przyszli.[63]

Trudno stwierdzić, jaka jest geneza zwyczaju wykonywania głośnego łoskotu na zakończenie obrzędów *matutinum tenebrarum*. W okresie Triduum znany był sięgający czasów karolińskich zwyczaj posługiwania się drewnianymi kołatkami (*crecapitula*, *tabulae*). Amalary z Metz upatrywał

w brzmieniu tych instrumentów znak uniżenia się Jezusa. Być może zwyczaj nawiązuje do czasów, kiedy w liturgii nie używano dzwonów i innych instrumentów. Podaje się też sugestię, nawiązując do zwyczaju zasłaniania obrazów na znak „postu oczu", że mógł to być wyraz „postu uszu".[64] Zwyczaj wykonywania łoskotu na zakończenie *matutinum tenebrarum* był być może początkowo po prostu dziwnym sposobem kończenia nabożeństwa;[65] był znakiem, jaki w ciemności czynił przewodniczący jako wezwanie do rozejścia się po zakończenia obrzędu.[66] W procesie reinterpretacji stał się ten wykonywany przez wszystkich głośny *strepitus* wyrazem dramatyzacji przedstawiającej trzęsienie ziemi i bluźniercze okrzyki słyszane w czasie śmierci Jezusa ma krzyżu.[67]

Aktualny ceremoniał nie wspomina nic o zwyczaju czynienia łoskotu po skończonej liturgii godzin. Również mniej zdecydowanie sformułowane są przepisy ogólnokościelne dotyczące zakazu posługiwania się w czasie Triduum paschalnego organami i dzwonami.[68] Zastanowić by się jednak można, czy nie byłoby zasadne utrzymanie wiele stuleci trwającego oryginalnego zwyczaju takiego kończenia nabożeństwa. Dokumenty Kościoła wyraźnie zalecają postawę szacunku dla zwyczajów i tradycji lokalnych (zob. KL 23, 37-40). Z ewentualnym utrzymaniem zwyczaju tego oryginalnego kończenia obrzędów wiązać by się jednak musiała świadoma historycznej genezy rytu jego reinterpretacja. Być może uzasadnieniem mogłoby być, w odwołaniu do średniowiecznych interpretatorów, ukazanie tego znaku jako wyrazu dążenia do pewnej dramatyzacji obrzędów: głośny łoskot oznaczać by mógł odgłos trzęsienia ziemi (Mt 27, 51) lub zgiełk tłumu przy śmierci Jezusa (Mt 27, 39nn.). Złączyć by też można ten znak słuchowy z wizualnym, tzn. z jednoczesnym gaszeniem świec.

* * *

Obrzędy „ciemnej jutrzni", których kształt przedstawiają szesnastowieczne edycje ceremoniału rzymskiego, są przykładem utrzymywania się w praktyce liturgicznej Kościoła zwyczajów ukształtowanych u schyłku starożytności i u zarania średniowiecza. Zwyczaje te nie ulegały już większym zmianom; obowiązywały później w kościołach tak katedralnych, jak i zakonnych[69] aż do reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II. Na specyfikę obrzędów składały się zwłaszcza: zachowująca formę starorzymskiej liturgii godzin struktura tekstów oraz dwa charakterystyczne dla *matutinum tenebrarum* ryty: stopniowe gaszenie świec oraz głośny *strepitus* na zakończenie. Zastanowić by się można, czy nie byłoby zasadne zachowanie w jakiejś formie tych dwóch ostatnich z wymienianych tutaj znaków również w odnowionych obrzędach liturgii godzin.

PRZYPISY

[1] Obrzędów *matutinum tenebrarum* dotyczy: Lib. II, cap. XLII: *De matutinis tenebrarum quartae Feriae maioris habdomadae Papa praesente* oraz caput XLIII: *De matitunis tenebrarum quartae feriae maioris hebdomadae Papa absente*, s. LXXXXVIv – LXXXXVIIIr.

[2] M. Pisarzak, *Ceremoniał*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 8.

[3] A. Nocent, *Storia dei libri liturgici romani*, w: *Anàmnesis. Intorduzione storico-teologica alla liturgia*, t. 2, Casale 1978 (repr. 1996), s. 177.

[4] M. Pisarzak, *Ceremoniał*, art. cyt.

[5] Obrzędy *matutinum tenebrarum*: Lib. II, cap. XLII: *De Matutinis tenebrarum Quartae Feriae maioris habdomadae Papa praesente* oraz cap. XLIII: *De Matitunis Tenebrarum quartae feriae maioris hebdomadae Papa absente*, s. 155r – 156r. Ponieważ część dotycząca *matutinum tenebrarum* nie uległa w obu edycjach żadnej zmianie, przy następnych cytowaniach szesnastowiecznego ceremoniału rzymskiego będę posługiwał się skrótem: *Rituum Ecclesiasticorum*.

[6] M. Pisarzak, *Ceremoniał*, art. cyt.

[7] Tamże.

[8] A. Nocent, *Storia....*, art. cyt., s. 177.

[9] M. Pisarzak, *Ceremoniał*, art. cyt.

[10] Zob. A. Nocent, *Storia....*, art. cyt., s. 147-183.

[11] W. Głowa, *Modlitwa liturgiczna. Liturgia godzin*, Przemyśl 1996, s. 55.

[12] Zob. *Caeremoniale Episcoporum iussu Clementis VIII. Pontificis Maximi novissime reformatum. Omnibus Ecclesiis, praecipue autem Metropolitanis, Cathedralibus, et Collegiatis perutile ac necessarium*, Wenecja 1600; *Caeremoniale Episcoporum Clementis VIII. primum nunc denuo Innocentii Papae X. auctoritate recognitum. Omnibus Ecclesiis, praecipue autem Metropolitanis, Cathedralibus, et Collegiatis perutile ac necessarium*, Rzym 1651; *Caeremoniale Episcoporum Clementis VIII. primum, dein Innocentii X. nunc denuo Benedicti PP. XIII. Auctoritate recognitum. Omnibus Ecclesiis, praecipue autem Metropolitanis, Cathedralibus, et Collegiatis perutile ac necessarium*, Rzym 1729; *Caeremoniale Episcoporum Clementis VIII, Innocentii X et Benedicti XIII jussu editum Benedicti XV et Leonis XIII auctoritate recognitum*, ed. 3 post typicam, Turyn – Rzym 1948. Tekst dotyczący *matutinum tenebrarum* znajdujący się w Lib. II, cap. XXII: *De Matutinis tenebrarum quartae, quintae, et sextae feriae maioris Hebdomadae* we wszystkich wymienionych edycjach, pominąwszy drobne korekty redakcyjne, nie uległ żadnej zmianie. W dalszym ciągu zatem cytując ceremoniał biskupi sprzed Vaticanum II, używam skrótu: *Caeremoniale*.

[13] *Caeremoniale*, lib. II, cap. XXII.

[14] *Rituum Ecclesiasticorum*, lib. II, cap. XLII.

[15] A. Nocent, *Storia....*, art. cyt., s. 164.

[16] M. Righetti, *Historia de la liturgia*, t. 1, Madrid 1955, s. 786.

[17] *Rituum Ecclesiasticorum*, lib. II, cap. XLII.

[18] *Caeremoniale*, lib. II, cap. XXII.

[19] Tamże.

[20] *Ogólne wprowadzenie do liturgii godzin*, nr 59, w: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1, Poznań 1982, s. 47.

[21] *Caeremoniale Episcoporum*, Watykan 1985, s. 87, nr 296.

[22] *Ogólne wprowadzenie...*, art. cyt., s. 43.

[23] W. Danielski, *Ciemna jutrznia*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., kol. 468.

[24] *Rituum Ecclesiasticorum*, lib. II, cap. XLII.

[25] *Caeremoniale*, lib. II, cap. XXII..

[26] *Caeremoniale Episcoporum Clementis VIII. primum nunc denuo Innocentii Papae X. auctoritate recognitum*, Rzym 1651, s. 307.

[27] *Caeremoniale Episcoporum Clementis VIII. primum, dein Innocentii X. nunc denuo Benedicti PP. XIII. Auctoritate recognitum*, Rzym 1729, s. 330.
[28] *Caeremoniale*, lib. II, cap. XXII.
[29] M. Righetti, *Historia...*, dz. cyt., s. 788-790.
[30] W. Danielski, *Ciemna jutrznia*, art. cyt.
[31] A. Nocent, *Il triduo pasquale e la settimana santa*, w: *Anàmnesis*, t. 6, Genewa 1988 (repr. 1994), s. 102.
[32] *Rituum Ecclesiasticorum*, lib. II, cap. XLII.
[33] Tamże, lib. II, cap. XLIII.
[34] *Caeremoniale*, lib. II, cap. XXII.
[35] B. Neunheuser, *Le riforme liturgiche dal sec. IV al Vaticano II*, w: *Anàmnesis*, t. 2, s. 235.
[36] Zob. M. Pisarzak, *Ceremoniał*, art. cyt.
[37] *Caeremoniale Episcoporum*, dz. cyt., s. 58, nr 192.
[38] Tamże, s. 62, nr 214.
[39] *Rituum Ecclesiasticorum*, lib. II, cap. XLII.
[40] Tamże, lib. II, cap. XLIII.
[41] *Caeremoniale*, lib. II, cap. XXII.
[42] Za: M. Righetti, *Historia...*, dz. cyt., s. 787.
[43] W. Głowa, *Modlitwa liturgiczna*, dz. cyt., s. 53.
[44] J. Pinell, *Liturgia delle ore*, w: *Anàmnesis*, t. 5, Genewa 1990 (repr. 1996), s. 198; por. R. Steiner, *Monophonic Latin*, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, red. S. Sadie, t. 8, Londyn 1995, s. 838.
[45] M. Righetti, *Historia...*, dz. cyt., s. 787.
[46] Tamże, s. 788.
[47] Tamże.
[48] Za: M. Righetti, *Historia...*, dz. cyt., s. 788.
[49] M. Righetti, *Historia...*, dz. cyt., s. 788-789.
[50] Tamże, s. 789.
[51] *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 2, Poznań 1984, s. 364.
[52] Tamże, s. 373.
[53] Tamże, s. 376.
[54] Tamże, s. 377.
[55] Tamże, s. 383.
[56] Tamże, s. 384.
[57] Tamże, s. 388.
[58] Tamże, s. 386-387.
[59] Tamże, s. 397.
[60] Tamże, s. 410.
[61] Tamże.
[62] *Rituum Ecclesiasticorum*, lib. II, cap. XLII.
[63] *Caeremoniale*, lib. II, cap. XXII.
[64] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, Poznań 1991, s. 67.
[65] M. Righetti, *Historia...*, dz. cyt., s. 790.
[66] S. J. X., *Jutrznia ciemna*, w: *Encyklopedia kościelna*, red. M. Nowodworski, t. 9, Warszawa 1876, s. 319.
[67] W. Danielski, *Ciemna jutrznia*, art. cyt.
[68] Zasadniczo zaleca się, o ile Konferencja Biskupów lub biskup miejsca nie zarządzi inaczej, by dzwony milkły od zakończenia hymnu *Gloria* w czasie Mszy Wieczerzy Pańskiej aż do Wigilii Paschalnej. W tym czasie organy i inne instrumenty wykorzystywane być mogą jedynie dla podtrzymania śpiewu – *Caeremoniale Episcoporum*, dz. cyt., s. 89, nr 300.
[69] Zob. A.M. Bartoli de Carpo, *Caeremoniale juxta rituum romanum*, Rzym 1844, s.74-79.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. KRZYSZTOF KONECKI

NAŁOŻENIE RĄK W ODNOWIONYCH OBRZĘDACH ŚWIĘCEŃ

Sobór Watykański II rozpoczął dzieło odnowy Kościoła od prac nad reformą liturgii. Świadczy to z jednej strony o znaczeniu liturgii, która jest „szczytem" i „źródłem" całej działalności Kościoła (por. KL 10), z drugiej zaś o potrzebie odnowy liturgii oraz o konieczności przystosowania jej formy do zmieniających się warunków życia i duchowych potrzeb współczesnego człowieka. Liturgia bowiem obejmuje części niezmienne, pochodzące z ustanowienia Bożego, i części zmienne, które z biegiem lat mogą, a nawet powinny być zmieniane, aby jaśniej wyrażały tajemnice, których są znakiem, oraz aby lud chrześcijański mógł je łatwiej rozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny, świadomy i społeczny (KL 21, 24, 59).

Jednym z istotnych nurtów soborowej odnowy liturgii jest reforma obrzędów sakramentów i sakramentaliów, do których z biegiem wieków „przedostały się te elementy, które w naszych czasach nie dość jasno wyrażają ich naturę i cel" (KL 62). Pierwszym spośród odnowionych i dostosowanych do sytuacji i mentalności współczesnego człowieka obrzędów liturgicznych jest obrzęd święceń, którego reforma jest odpowiedzią na postulat zawarty w pierwszej części art. 76 Konstytucji o liturgii: „Obrzęd święceń należy krytycznie opracować i co do ceremonii i co do tekstów".

Liturgiczna reforma obrzędów święceń diakona, prezbitera i biskupa przeprowadzona została w dwóch etapach. Pierwszy, zasadniczy, nastąpił w dniu 18 czerwca 1968 r., kiedy papież Paweł VI konstytucją apostolską *Pontificalis Romani recognitio* zatwierdził wydanie typiczne nowych obrzędów święceń,[1] przygotowane przez Radę do wprowadzenia w życie Konstytucji o liturgii, przy współpracy specjalistów z różnych stron świata.[2] Kongregacja Obrzędów, działając na podstawie specjalnych uprawnień przyznanych jej przez papieża Pawła VI, 15 sierpnia 1968 r. ogłosiła tę część *Pontyfikału Rzymskiego* i postanowiła równocześnie, że do dnia 6 kwietnia 1969 r. będzie

można stosować nowe obrzędy albo dotychczasowe.[3] Natomiast od tego dnia przy święceniach obowiązywać miały wyłącznie nowe obrzędy.

Polski przekład odnowionych obrzędów święceń diakonów, kapłanów i biskupów zatwierdzony został przez Stolicę Apostolską dekretem Świętej Kongregacji Kultu Bożego z dnia 18 lutego 1972 r. Nie został on jednak nigdy wydany drukiem. Dnia 9 lutego 1977 r. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski zatwierdziła do tymczasowego użytku liturgicznego polski przekład obrzędu posług: *Ustanowienie lektorów i akolitów oraz przyjęcia kandydatów do diakonatu i kapłaństwa*. W związku z potrzebą posługiwania się nim w liturgii, ówczesny przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, prymas Stefan Wyszyński, zatwierdził wydaną na małej poligrafii przez Kurię Metropolitalną Warszawską księgę, zawierającą obrzędy posług; do nich dołączono również obrzędy święceń.[4] Prymas polecił stosować je we wszystkich kościołach Polski aż do czasu ukazania się tej księgi w druku.

Drugim znaczącym etapem w dziele odnowy obrzędów święceń stało się drugie typiczne wydanie *Pontyfikału Rzymskiego* zawierające obrzędy święceń,[5] promulgowane dekretem Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 29 czerwca 1989 r. Tekst uprzednio zatwierdzony został 10 maja 1989 r. przez papieża Jana Pawła II, który jako pierwszy posłużył się nim, udzielając święceń prezbiteratu.

Polskie tłumaczenie drugiego wydania typicznego obrzędów święceń zostało zatwierdzone dekretem Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dnia 12 stycznia 1998 r. Natomiast zezwolenie na druk w imieniu Konferencji Episkopatu Polski wydał prymas Polski kard. Józef Glemp 8 kwietnia 1998 r.[6]

Najważniejsze zmiany drugiego wydania polegają na: obszerniejszym wprowadzeniu teologicznym, zmianie kolejności święceń (od biskupa), co jaśniej wyraża ich istotę, korekcie w modlitwach święceń prezbitera i diakona, wprowadzeniu pytania dotyczącego posługi sakramentu pojednania, poszerzeniu rytu posłuszeństwa i przyrzeczenia celibatu.

Rys historyczny gestu

Nałożenie rąk jako dotknięcie drugiej osoby oznacza od pradawna wejście w szczególną relację z nią, symbolizuje zasadniczo zwrócenie się i utożsamienie się z kimś innym w następstwie przekazania mu błogosławieństwa i władzy. Wkładać ręce na kogoś – to znaczy więcej niż podnosić je ku górze, znaczy rzeczywiście dotykać drugiej osoby. Gest sam w sobie oznacza przekazywanie drugiej osobie z siebie samego, czegoś z tego, co się same-

mu posiada lub czym się jest. Jest to znak rzeczywistego, najgłębszego dotknięcia samej osoby, a to dlatego, że ręce są obok słów powszechnym i wyrazistym środkiem komunikacji.[7]

W Starym Testamencie obrzęd nałożenie rąk posiada wiele znaczeń. Przede wszystkim jest znakiem przekazywania błogosławieństwa, stąd towarzyszy on wyświęcaniu kapłanów, Aarona i jego synów, którzy w rycie święceń kładli ręce na głowy zwierząt ofiarnych (por. Wj 29, 10.15.19). Ponadto nałożenie rąk było również symbolem przekazania władzy czy zdolności posiadanej przez tego, który wkłada ręce (por. Rdz 48, 14; Lb 27, 18-23).

Także w Nowym Testamencie nałożenie rąk staje się znakiem udzielania święceń kapłańskich. W Dziejach Apostolskich czytamy, że członkowie gminy chrześcijańskiej po wyborze pierwszych diakonów „przedstawili ich Apostołom, którzy modląc się włożyli na nich ręce" (Dz 6, 6). Św. Paweł zaś, umacniając Tymoteusza w biskupim posługiwaniu, pisze m.in.: „Przypominam ci, abyś na nowo rozpalił charyzmat Boży, który jest w tobie przez nałożenie moich rąk" (2 Tm 1, 6; por. 2 Tm 4, 14). Św. Hipolit w *Tradycji Apostolskiej* przedstawia trójstopniową hierarchię i podaje, że biskupstwa, prezbiteratu i diakonatu udziela się przez nałożenie rąk. Można powiedzieć, że od początku w Kościele gest nałożenia rąk wraz z modlitwą był zawsze stałym i konstytutywnym elementem liturgii święceń biskupich, prezbiteratu i diakonatu,[8] choć samo rozumienie jego sensu i znaczenie w poszczególnych okresach liturgii było różne.

W liturgii rzymskiej do X w., czyli do przyjęcia przez Rzym powstałego w Moguncji w roku 950 *Pontyfikału rzymsko-germańskiego*, istotnymi czynnościami obrzędu święceń biskupa, prezbitera i diakona był obrzęd nałożenia rąk i modlitwa święceń. Jednak w postanowieniach Soboru Nicejskiego, mówiących, że przynajmniej trzech biskupów powinno brać udział we wkładaniu rąk (c. 4), znajdujemy pierwsze ślady odchodzenia od praktyki nakładania rąk przez wszystkich biskupów obecnych na liturgii święceń biskupich. W Rzymie powyższe nicejskie zarządzenie obowiązywało tylko w przypadku, gdy szafarzem święceń biskupich nie był papież; natomiast gdy im sam przewodniczył, to sam tylko wkładał ręce na głowę kandydata. Ponadto liczba trzech biskupów nakładających ręce stanowiła minimum i zarazem maksimum. Podobnie jak w udzielanych osobiście przez papieża święceniach biskupich, również w święceniach prezbiterów papież sam wkładał ręce po wykonaniu uprzednio tego gestu przez trzech księży kardynałów.[9]

Wraz z przyjęciem przez Rzym wspomnianego wyżej *Pontyfikału*, obrzęd święceń ubogacił się nowymi elementami pochodzącymi z różnych liturgii Zachodu, takimi jak: namaszczenia, przekazanie szat, uroczyste wręczenia

insygniów urzędowych itp. Ponieważ w średniowieczu istotna czynność złożona z nałożenia rąk i modlitwy święceń stała się na pozór za mało wymowna, stąd te elementy miały ją nieco wzmocnić, tymczasem w praktyce zaczęły ją spychać wyraźnie na margines.

To nieuporządkowane zestawienie różnych czynności obrzędowych sprawiło, że liturgia święceń stała się mało czytelna i mało przejrzysta. W efekcie najprostsze i zarazem najważniejsze czynności, jak nałożenie rąk i modlitwa święceń, nie były już rozpoznawane w swym właściwym pierwotnym znaczeniu i „ginęły gdzieś" w całości obrzędu. Dla przykładu podczas święceń biskupich wkładaniu rąk towarzyszyło słowo wyjaśniające (*accipe Spiritum Sanctum)*, a modlitwę święceń przerywał hymn do Ducha Świętego i następujące po nim namaszczenie głowy. Również podczas święceń prezbiteratu istniało zdanie wyjaśniające (*Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt*), które wypowiadano nie przy (dawniej jednym) nakładaniu rąk w samym centrum obrzędu, ale towarzyszyło ono drugiemu nałożeniu rąk w obrzędach po Komunii, kiedy spuszczano zwinięty dotąd na plecach ornat i wkładano powtórnie ręce – jako „dopełnienie" święceń kapłańskich przez przekazanie władzy rozgrzeszenia. O tym, jak dalece zostały „zepchnięte" istotne czynności – nałożenie rąk (w milczeniu) i następująca tuż po nim modlitwa święceń, świadczy wymownie potraktowanie przekazania kielicha i pateny z przygotowanymi darami ofiarnymi jako istotnego elementu obrzędu święceń. To niewłaściwe rozumienie zostało podane przez Sobór Florencki (1439) w *Dekrecie dla Ormian* jako obowiązujące, co trwało faktycznie w Kościele zachodnim aż do wprowadzenia istotnej korekty przez papieża Piusa XII, który orzekł ponownie, że tylko nałożenie rąk i modlitwa święceń stanowią istotę obrzędu święceń, natomiast *traditio instrumentorum* należy do rytów wyjaśniających.[10] W tym orzeczeniu należy widzieć linię przewodnią posoborowej reformy święceń.

Sens i znaczenie gestu

Posoborowa reforma liturgiczna, nadając obrzędom święceń większą czytelność i przejrzystość, wyakcentowała obrzęd nałożenia rąk i modlitwę święceń, a tym samym przywróciła im pierwotne znaczenie. Obydwie czynności stały się ponownie miejscem centralnym i szczytowym obrzędu święceń biskupa, prezbitera i diakona i należą do istoty każdej z tych celebracji liturgicznych; można powiedzieć, że są ich „sercem".[11] Wprowadzenie ogólne do tych obrzędów wyraźnie zaznacza, że „nałożenie rąk i modlitwa święceń stanowią istotny element każdych święceń, przy czym modlitwa błogosławieństwa i prośby określa znaczenie nałożenia rąk".[12]

W każdym ze święceń nałożenie rąk następuje zawsze po litanii, która jest bezpośrednim przygotowaniem do istotnych obrzędów święceń. Każdy z kandydatów podchodzi do biskupa, klęka przed nim, on zaś w postawie stojącej wkłada na niego ręce. Gest dokonuje się w milczeniu przez fizyczne dotknięcie głowy święconego, chociaż dotknięcie moralne wystarcza do ważności sakramentu. Podczas sprawowania tego obrzędu wierni modlą się w ciszy,[13] nie wypowiada się żadnego słowa wyjaśniającego, albowiem tym „słowem wyjaśniającym" będzie sama modlitwa święceń. Ze względu na doniosłość obrzędu, nie wypada również w tym miejscu wykonywać żadnego „podkładu" muzycznego, aby nie odwracać uwagi wiernych od samego gestu.

Podobnie jak u Hipolita, nałożenie rąk, będąc gestem wszystkich trzech stopni święceń, podkreśla ich ontyczną jedność. W każdym ze święceń przybiera ono jednak inny wariant, czyli dokonuje się przez różne kręgi współdziałających. Ponieważ biskup jest włączony do kolegium biskupiego, dlatego po głównym szafarzu święceń wszyscy biskupi współszafarze wkładają ręce na głowę elekta (por. KL 76).[14] Prezbiter włączany jest do „prezbiterium", dlatego wszyscy obecni biskupi i prezbiterzy wkładają ręce na głowę święconego,[15] choć inaczej należy ocenić nakładanie rąk na kandydata przez biskupów od kolegialnego nakładania rąk przez prezbiterium. Przy święceniach diakonatu sam tylko biskup wkłada ręce, ponieważ diakon święcony jest dla posługi, a nie dla kapłaństwa (por. KK 29; KKK 1569).[16]

Nałożenie rąk ma charakter epikletyczny i jest widzialnym znakiem niedostrzegalnej dla oka ludzkiego rzeczywistości nadprzyrodzonej. Oznacza to, że Duch Święty przez nałożenie rąk szafarza i modlitwę święceń udziela biskupom, prezbiterom i diakonom rzeczywistej mocy Bożej, specjalnej łaski uczestnictwa w kapłaństwie Jezusa Chrystusa. Podobnie jak w sakramencie chrztu i bierzmowania, tak i w momencie święceń dzieje się w nich coś definitywnego i dokonuje się coś nieodwołalnego, otrzymują bowiem charakter sakramentalny, niezatarte znamię, upodabniając się na zawsze do Chrystusa – Jedynego Kapłana Nowego Testamentu.[17] Nowo wyświęceni mogą też od tego momentu działać w Kościele w Jego imieniu. Otrzymują misję i władzę budowania tego Kościoła, w łonie którego i dla którego stali się uczestnikami Chrystusowego kapłaństwa.

Należy w tym miejscu zauważyć, że choć moc Ducha Świętego do wypełnienia swojej nowej misji w Kościele otrzymuje nowo wyświęcony w sakramentalnym geście nałożenia rąk, to jednak możliwość i zarazem charakter jego działania określają bardzo dokładnie słowa modlitwy święceń, wyrażone w szczególny sposób w epiklezie, będącej jej rdzeniem.[18] Dzięki niej też dokonuje się trójstopniowość sakramentu święceń. Modlitwa ta wskazuje na

to, co dokonało się przez włożenie rąk, czyli objawia specyfikę każdego ze święceń. Podobnie jak w innych celebracjach sakramentalnych, tak i tu słowo i gest wzajemnie się uzupełniają i ściśle się ze sobą łączą. Słowo związane z danym gestem nadaje mu moc ekspresyjną, interpretuje, określa gest, nadaje mu właściwe znaczenie.

Trzy modlitwy święceń różnią się treścią, ale posiadają tę samą strukturę. W każdej z nich można wyodrębnić trzy części: anamnezę, epiklezę i doksologię. Punktem kulminacyjnym każdej modlitwy jest epikleza, czyli prośba o moc Ducha Świętego. Ona właśnie w najściślejszym tego słowa znaczeniu konkretyzuje, określa i wyraża to, co dokonało się przez nałożenie rąk. Zobaczmy więc, jaką treść zawierają epiklezy przy poszczególnych święceniach, by w ten sposób poznać właściwy sens gestu nałożenia rąk w każdym z nich.

Przy święceniach biskupa: „Teraz, Boże, wylej na tego wybranego pochodzącą od Ciebie moc, Ducha Świętego, który włada i kieruje, którego dałeś Twojemu umiłowanemu Synowi, Jezusowi Chrystusowi, On zaś dał Go świętym Apostołom, aby w różnych miejscach ustanowili Kościół, jako Twoją świątynię, na nieustanną cześć i chwałę Twojego imienia".[19] Czasownik „wylej" w Starym Testamencie łączył się z oliwą i występował w kontekście kultycznym. W Nowym Testamencie termin ten występuje w powiązaniu z Trzecią Osobą Boską, to Duch Święty jest rozlany (por. Dz 2, 17; 10, 45). Bardzo istotne wyrażenie, typowe dla ordynacji biskupa napotykamy w dalszej części modlitwy święceń. Główny szafarz święceń modli się dla elekta o „Ducha Świętego, który włada i kieruje", czyli o Ducha, który czyni go kierującym. Jest oczywiste, że nie należy tego wyrażenia rozumieć w znaczeniu ani świeckim, ani politycznym, lecz w sensie biblijnym. Poprzez święcenia staje się on pasterzem i zostaje wezwany do prowadzenia owczarni. Jest to więc prośba o charyzmat przewodniczenia w Kościele. Od tej chwili będzie on wykonywał urząd pasterski we współpracy z wielością darów i charyzmatów oraz posług, które są mu dane przez Ducha Świętego.[20]

Przy święceniach prezbiterów: „Prosimy Cię, Ojcze wszechmogący, daj tym swoim sługom godność prezbiteratu; odnów w ich sercach Ducha świętości, niech wiernie pełnią przyjęty od Ciebie, Boże, urząd posługiwania kapłańskiego drugiego stopnia i przykładem swojego życia pociągają innych do poprawy obyczajów".[21] Epikleza zawiera prośbę skierowaną do Boga Ojca o Ducha świętości dla święconych. Otrzymanie tego Daru jest niezbędne nie tylko dla ich osobistego życia, ale również dla sprawowania czynności związanych z istotą kapłaństwa (przepowiadanie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów). Przez Ducha świętości należy rozumieć siłę i moc Bożą, któ-

ra uzdalnia prezbitera do wykonywania dobrych i świętych czynów oraz uwalnia go od niestałości i zmienności uczuć. To umocnienie naturalnych sił wewnętrznych, dokonujące się mocą Bożą, pomaga w całkowitym poświęceniu się na służbę Chrystusowi i braciom oraz w przestrzeganiu Bożych przykazań i nakazów. Duch Święty, wzywany w środku modlitwy konsekracyjnej, czyni z kandydatów prawdziwych prezbiterów, ustanawiając ich współpracownikami biskupów w potrójnym zadaniu kierowania wspólnotą chrześcijańską, sprawowania sakramentów i głoszenia Ewangelii.[22]

Przy święceniach diakona: „Prosimy Cię, Panie, ześlij na nich Ducha Świętego, aby ich umocnił siedmiorakim darem Twojej łaski do wiernego pełnienia dzieła posługi".[23] Tekst wyraża prośbę o zesłanie Ducha Świętego. Na uwagę zasługuje tutaj wyrażenie „ześlij". W epiklezie poprzedniej, czyli odmawianej przy święceniach prezbiteratu, czasownik rdzenny brzmiał „odnów". Porównanie „ześlij" i „odnów" (czyli „poślij po raz pierwszy" i „odśwież"), mając jako przedmiot tego samego Ducha Świętego, wskazuje na wyższość prezbiteratu nad diakonatem, ponieważ na tyle jest możliwe odnowienie daru Ducha Świętego w obrzędzie święceń prezbiteratu, na ile dar ten został już dany w poprzednim obrzędzie święceń diakonatu.[24] Duch Święty udzielany jest kandydatom do owocnego pełnienia posługi, którą od tej chwili diakoni wykonywać będą w Kościele we współpracy ze swoim biskupem. Posługa ta ma się wyrażać – jak zaznacza nowy *Katechizm Kościoła katolickiego* – we wspomaganiu biskupów i prezbiterów przy sprawowaniu liturgii, w głoszeniu słowa Bożego i w różnych działaniach charytatywnych (KKK, 1569-1571).

* * *

Podsumowując powyższe rozważnie, należy stwierdzić, że nałożenie rąk, choć występuje w każdym z trzech stopni święceń, to jednak w każdym posiada różne znaczenie. Zawarte jest ono i wyrażone w modlitwie święceń, przede wszystkim zaś w epiklezie. Analiza tekstów epikletycznych prowadzi do wniosku, że znak ten, z którym związana jest moc Boża, objawia stopniowe przenikanie człowieka Duchem Ojca i Syna w trakcie przyjmowania poszczególnych święceń, przez co w święconym zostaje wyciśnięte trwałe znamię Jego obecności.

PRZYPISY

[1] *Pontificale Romanum. De ordinatione diaconi, presbiteri et episcopi*, ed. typica, Città del Vaticano 1968.

[2] Obszernego materiału na temat prac Rady do Wykonania Postanowień Konstytucji Liturgicznej (*Consilium*) powstałej 29 II 1964 r. dostarcza praca J. Stefańskiego, *Rola*

„Consilium" w posoborowej odnowie liturgicznej, „Studia Theologica Varsaviensia" 23(1985) 2, s. 291-310.

[3] *Pontificale Romanum. De ordinatione diaconi, presbiteri et episcopi*, dz. cyt., s. 6.

[4] *Ustanowienie lektorów i akolitów i przyjęcie kandydatów do diakonatu i kapłaństwa oraz obrzędy święceń diakonów, kapłanów i biskupa*, Warszawa 1977.

[5] *Pontificale Romanum. De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, ed. typ. 2, Città del Vaticano 1990.

[6] *Pontyfikał Rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów* (odtąd OŚBPD), Katowice 1999.

[7] M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 182.

[8] Szerokie i pogłębione studium na temat nałożenia rąk w obrzędach święceń w kościele pierwotnym przedstawia: M. Paternoster, *L'imposizione delle mani nella chiesa primitiva*, Roma 1983.

[9] M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, dz. cyt., s. 472-473.

[10] Tamże, s. 474-475.

[11] Pius XII, *Constitutio Apostolica Sacramentum Ordinis*, „Acta Apostolicae Sedis" 40(1948), s. 6.

[12] OŚBPD, nr 7.

[13] OŚBPB, nr 7

[14] OŚBPD, nr 45.

[15] OŚBPD, nr 112.

[16] OŚBPD, nr 206.

[17] W. Kasper, *Nowe akcenty w dogmatycznym rozumieniu służby kapłańskiej*, „Concilum" 1-5(1969), s. 163-164.

[18] J. Nowak, *Trójstopniowość sakramentu święceń*, w: *Kapłaństwo*, Poznań 1988, s. 102-103 (Kolekcja Communio, 3).

[19] OŚBPD, nr 47.

[20] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3, Poznań 1992, s. 179.

[21] OŚBPD, nr 159.

[22] Szerzej na ten temat zob. K. Konecki, *Struktura i teologia modlitwy konsekracyjnej odnowionych obrzędów święceń kapłańskich*, w: *Liturgia Domus Carissima*, Warszawa 1998, s. 206-218.

[23] OŚBPD, nr 215.

[24] G. Ferraro, *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato a all'episcopato*, Napoli 1977, s. 44.

RIASSUNTO

L'autore presenta il tema: l'imposizione delle mani nella rinnovata ordinazione all'episcopato, al presbiterato e al diaconato. Nella prima parte dell'articolo è stato mostrato lo sguardo storico del problema. Invece nella seconda parte viene preso in considerazione il senso teologico-liturgico dell'imposizione delle mani. Prima di tutto viene notato che benchè l'imposizione delle mani si trova in ognuno di tre gradi del sacramento dell'Ordine, però ognuno di essi contiene proprio significato. Questo viene espresso attraverso le parole della preghiera di ordinazione, sopratutto nell'epiclesi. L'analisi di ognuna di esse ci permette constatare, che l'imposizione delle mani con la quale è colecata la potenza del Signore, rivela la progressiva penetrazione dell'uomo attraverso lo Spirito Santo duratne l'ordinazione degli singoli gradi del sacramento dell'Ordine. Per questo nell ordinato viene imprimato segno stabile della Sua presenza.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. MIECZYSŁAW ŁASZCZYK

ORGANIZACJA DUSZPASTERSTWA PIELGRZYMKOWEGO

Obserwowane w ostatnich latach nasilenie zjawiska pielgrzymek w Polsce sprawia, że można mówić o specyficznej formie duszpasterstwa pielgrzymkowego. Wymaga ono od struktur kościelnych – diecezji, dekanatów i parafii – właściwej organizacji uwzględniającej całościowo plan i program duszpasterski. Jest to także problem teologii pastoralnej, która wypracowuje teorię praktycznego działania kościelnego w oparciu o teologiczny model urzeczywistniania się Kościoła w konkretnych uwarunkowaniach miejsca i czasu. To zaś wymaga uwzględnienia teologii pielgrzymki oraz diagnozy teraźniejszej sytuacji Kościoła. W oparciu o te przesłanki można dopiero wypracować zasady prakseologii duszpasterstwa.

Teologię pielgrzymki wyprowadza się z teologii Kościoła. Jednakże dopiero eklezjologia Soboru Watykańskiego II pozwoliła w głębszy sposób zinterpretować istotę i teologiczny sens pielgrzymki. Badania zaś w zakresie geografii religii[1] i socjologii ukazują zjawisko od strony empirycznej. Trzeba bowiem zauważyć, że pielgrzymka jest jednym z przejawów życia religijnego i podlega badaniom wielu nauk empirycznych, a zwłaszcza socjologii religii. Jest to – jak definiuje ks. W. Piwowarski – „najczęściej odbywana pieszo podróż osoby lub grupy osób do miejsca słynącego z łask Bożych w celach religijnych, przy czym suponuje się religijną motywację odbycia tej pielgrzymki i jej związek z życiem religijno-moralnym uczestników".[2] Elementy tej definicji posłużą do ukazania rzeczywistości ruchu pielgrzymkowego w Polsce.

Organizacja duszpasterstwa pielgrzymkowego, która najczęściej jest podejmowana na szczeblu Kościoła lokalnego, jakim jest diecezja, musi więc mieć swoje odniesienie do aktualnej refleksji teologicznej, zwłaszcza eklezjologii (1) i opierać się na rzetelnych badaniach socjologicznych ruchu pielgrzymkowego, stanu religijności i duszpasterstwa w ogóle (2). Z tego dopiero można wyprowadzić adekwatne wnioski dotyczące strategii działania Kościoła w zakresie duszpasterstwa pielgrzymkowego (3).

1. Teologiczne podstawy duszpasterstwa pielgrzymkowego

Sobór Watykański II wyakcentował w eklezjologii idee Kościoła wzajemnie się uzupełniające – jako Ludu Bożego, ludu pielgrzymującego w drodze do Ojca; jako nowej wspólnoty (*communio*) pojednanej przez Chrystusa w Duchu Świętym; jako sakramentu jedności ludzi z Bogiem i wzajemnie ze sobą oraz jako Kościoła żywego i misyjnego, rozwijającego się w swych członkach *ad intra* i *ad extra*. Te idee pozwalają również wypracować teologię pielgrzymki jako teologię urzeczywistniającego się *Kościoła w drodze*.

a) Żywy Kościół

Dynamiczne ujęcie Kościoła jako *żywego Kościoła* każe widzieć nieustanny jego rozwój zarówno w aspekcie widzialnym (w liczbie chrześcijan, we wpływie Kościoła na doczesne dziedziny życia ludzkiego), jak i niewidzialnym (we wzroście wiary, nadprzyrodzonej miłości i chrześcijańskiej nadziei). Kościół żywy to Kościół misyjny z samej swej natury (por. DM 35), otwarty i zatroskany o zbawienie drugich, to *Kościół–Matka* nieustannie rodzący swoje dzieci. Żywy Kościół to Kościół otwarty na Ducha Świętego, otwarty na Jego dary i działający w Jego mocy, nieustannie inspirowany, prowadzony i ciągle odnawiany przez Niego.[3]

Podstawą zatem *praxis* Kościoła jest ewangelizacja i to zarówno *ad extra* – na zewnątrz, jak i *ad intra* – wewnątrz Kościoła. Pielgrzymka jest narzędziem takiej ewangelizacji, ale jednocześnie jest takim właśnie *żywym Kościołem*. Jest to Kościół *par excellence* zaangażowany i aktywny w zdobywaniu nowych obszarów dla Chrystusa i Jego Ewangelii. Zasady organizacji duszpasterstwa pielgrzymkowego zatem powinny wynikać z takiej właśnie dynamicznej wizji Kościoła, który z natury jest misyjny. Powinny też być elementem całościowej strategii działań duszpasterskich w ramach struktur diecezji, czy parafii.

b) Kościół–Wspólnota

Kolejną zasadą życia i wzrostu Kościoła jest teologiczna wizja Kościoła jako wspólnoty. Papież Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* zawarł myśl następującą: ewangelizacja, która nie prowadzi do powstania konkretnej wspólnoty braterskiej, nie jest ewangelizacją.[4] Kościół urzeczywistnia się więc w konkretnej wspólnocie wiary, nadziei i miłości. Oznacza to, że Kościół to nie tylko wspólnota duchowa w wierze i liturgii, ale także wspólnota braterska. Zadanie budowania takich eklezjalnych wspólnot spoczywa na duszpasterstwie. Ma być ono wspólnototwórcze, a przez to eklezjotwórcze, tj. przyczyniające się do budowania Kościoła jako wspólnoty.

Pielgrzymka gromadzi ludzi i może stać się doskonałym narzędziem duszpasterskiego działania w celu budowania wspólnoty Kościoła. Wspólnota zamieszkania pielgrzymów, wspólnota stołu, w dużej mierze wspólnota dóbr, a nade wszystko wspólnota oparta na fundamencie nadprzyrodzonej wiary – budowana przez słowo Boże i sakramenty, pozwala przeżywać konkretnie i doświadczać intensywniej niż gdzie indziej wspólnotowości Kościoła. Na pielgrzymce można doświadczyć miłości, która jest otwarciem się na bliźniego oraz akceptacją i przyjęciem go jako daru i zarazem zadania, by mu lepiej służyć i dawać siebie stale i szczerze – na co dzień, a nie sporadycznie; autentycznie, a nie na pokaz lub tylko z powodu tzw. dobrego tonu itp. Już w tym miejscu jawi się podstawowy warunek i zarazem pastoralny postulat: pielgrzymka będzie budowaniem Kościoła-Wspólnoty, gdy organizatorzy przemyślą możliwości stałego wzrastania i dojrzewania w chrześcijańskim środowisku wiary dla jej uczestników, a nie tylko zaproponują udział w zorganizowanej akcji duszpasterskiej.

c) Kościół w drodze

W teologii pielgrzymki najbardziej widoczna jest idea Kościoła jako pielgrzymującego Ludu Bożego. Ojcowie Soboru Watykańskiego II, odwołując się do starotestamentalnego obrazu ludu wybranego Izraela wędrującego do ziemi obiecanej ukazali Kościół w drodze. Ten obraz biblijny znany w Starym i Nowym Testamencie, obok obrazu Kościoła jako żywego organizmu i wspólnoty, znajduje swój wyraz w znaku pielgrzymki.[5] Można postawić pytanie zasadnicze dla naszych rozważań: na ile pielgrzymka jest obrazem Kościoła i jak przez nią urzeczywistnia się Kościół pielgrzymujący?

Kościół jest taką rzeczywistością, która „już" jest, ale „jeszcze nie" w pełni. Doświadczenie obecności Boga w Słowie, w sakramentach i w drugim człowieku jest prawdziwe i rzeczywiste, ale jeszcze nie ujawniło się w pełni i dopiero w eschatologicznej przyszłości ujrzymy Go takim, jaki jest, „twarzą w twarz" (por. 1Kor 13, 9-12). Pielgrzymka właśnie uświadamia mocno tę prawdę o rzeczywistości Kościoła. Jest więc doskonałą szkołą wiary, której przedłużeniem jest chrześcijańska nadzieja. Prowadzi ona człowieka przez trud, niekiedy cierpienie, uczy przyjmować krzyż i zwyciężać słabość mocą wiary i zaufania do Chrystusa–Przewodnika. W organizacji i praktyce duszpasterstwa pielgrzymkowego trzeba przewidzieć wytworzenie szczególnego klimatu skupienia, a nawet atmosfery pewnego misterium, gdzie wzrastać będzie głębia wiary w większym zrozumieniu tajemnicy krzyża Chrystusowego i tajemnicy śmierci w życiu chrześcijanina, która jest na końcu tylko pewnego etapu drogi. Innymi słowy, duszpasterstwo pielgrzymkowe

powinno nie tylko ukazywać naturalny cel pielgrzymki – sanktuarium, miejsce święte, „cudowny obraz" itp., ale jest odpowiedzialne za formację postawy zrozumienia, że chrześcijanin należy do Kościoła pielgrzymującego, że człowiek wiary jest na ziemi przechodniem, że nasza ojczyzna jest w niebie, że „nie samym chlebem żyje człowiek" (Mt 4, 4) itp. Zadaniem bowiem duszpasterstwa jest formacja w człowieku postawy nadziei chrześcijańskiej, ukierunkowującej go na cel ostateczny. Dla duszpasterza – widzenie siebie i drugich w perspektywie zbawienia to ostateczny cel dzieła, które podejmuje dla Chrystusa w Kościele.

Z powyższych rozważań wynika, że tzw. teologia pielgrzymki sytuuje się ściśle w eklezjologii. Poprzez pielgrzymkę i duszpasterstwo pielgrzymkowe ma szanse urzeczywistniać się Kościół świadczący o wierze w Chrystusa jako Zbawiciela i Pana; świadczący o miłości braterskiej wypływającej z darów Ducha Świętego i świadczący o nadziei życia z Bogiem Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym.

2. Sytuacja duszpasterstwa i ruchu pielgrzymkowego w Polsce

Początki ruchu pielgrzymkowego w chrześcijaństwie zaczęły się w epoce Konstantyna Wielkiego. Odwiedzano Ziemię Świętą i groby świętych Piotra i Pawła w Rzymie. Później nawiedzano także inne miejsca kultu związane z życiem świętych, obecnością relikwii itp.[6]

W Polsce zjawisko to wiąże się najbardziej z miejscem i rolą sanktuariów maryjnych, a zwłaszcza sanktuarium jasnogórskiego.[7] W historii tego sanktuarium od XV wieku datuje się już liczne pielgrzymki związane ze świętami maryjnymi i odpustami. Do szczególnego ożywienia ruchu pielgrzymkowego przyczyniła się koronacja obrazu Matki Bożej Częstochowskiej 8 września 1717 r., która zgromadziła około 200 tysięcy pątników. W latach międzywojennych przybywało rocznie na Jasną Górę od 600 do 800 tys. pielgrzymów. Szczególny rozwój ruchu pielgrzymkowego nastąpił w latach powojennych, zwłaszcza od 1956 r. Uroczystości związane ze świętem 26 sierpnia tegoż roku zgromadziły milion pielgrzymów. Od milenium w 1966 roku liczba pielgrzymów wzrasta do 2 milionów rocznie.[8] W 1979 r. – w roku pielgrzymki papieskiej – nawiedziło sanktuarium w Częstochowie 6 milionów pielgrzymów. Wzrasta gwałtownie liczba uczestników pieszych pielgrzymek. Warszawska Pielgrzymka, istniejąca od 1711 r., w 1979 r. liczyła 38 tys. osób, a w 1980 – 50 tys. Organizują się w tym czasie nowe pielgrzymki. Obok najstarszych: z Kalisza (od 1637 r.), z Łowicza (od 1656 r.), z Warszawy i z Krakowa, przybywają na Jasną Górę pielgrzymki: Pomorska z Torunia i Gdańska, Podlaska

z diecezji siedleckiej, Lubelska, Rzeszowska, Wrocławska, Płocka, Radomska, Kielecka i inne, których łączna liczba uczestników w 1982 r. sięgała 200 tys.[9]

Oprócz Jasnej Góry najbardziej odwiedzane przez pielgrzymów sanktuaria to: w Piekarach na Śląsku, w Kalwarii Zebrzydowskiej, w Licheniu k.Konina, w Kodniu na Podlasiu, w Gietrzwałdzie na Warmii, w Niepokalanowie k. Warszawy. „W chwili obecnej rejestruje się w Polsce ponad 500 sanktuariów pielgrzymkowych należących do Kościoła rzymskokatolickiego, co stanowi blisko 98% ośrodków pątniczych w naszym kraju".[10]

Ruch pielgrzymkowy jest jednym z przejawów polskiej religijności i jest przedmiotem badań nie tylko historyków, ale także socjologów religii.[11] Badania te pozwalają za pomocą socjologicznych wskaźników określić istotne dla duszpasterstwa cechy charakterystyczne zjawiska pielgrzymowania: cele pielgrzymek, motywacje uczestników, wpływ pielgrzymki na ich życie religijno-moralne.[12]

Cele pielgrzymki można rozpatrywać w dwóch aspektach:

1) przedmiotowym, który wiąże się z uświadomieniem religijnej wartości i roli ośrodka pielgrzymkowego;[13]
2) podmiotowym, w którym można wyróżnić cele pojedyncze i złożone (dotyczą jednego lub wielu przedmiotów, które wierni chcą zrealizować) oraz główne i uboczne.

Najczęściej są to: uwielbienie Boga, podziękowanie, pokuta, prośba, czasami cele poznawcze. Przykładowo w badaniach na południu Warmii wśród pielgrzymów do Gietrzwałdu, 41% osób wymieniło jako cel pielgrzymki wyproszenie jakichś łask, 24% – podziękowanie, 16% – oddanie czci Matce Bożej. Pozostali wśród celów wymieniali rzadziej także inne, jak: skorzystanie z sakramentów, potrzebę modlitwy, spełnienie zobowiązań.[14]

Motywy uczestników pielgrzymek, według socjologa W. Piwowarskiego, można podzielić na trzy grupy:

1) biologiczno-kosmologiczne (3/4 uczestników);
2) wiecznego zbawienia (1/4 uczestników);
3) przemiany moralnej (nieliczne).[15]

Szczegółowe motywacje przedstawiają się następująco: manifestacja wiary (27%); kult Matki Bożej, wypełnienie podjętego ślubu, przebłaganie za grzechy, wysłuchanie prośby (36%); tradycja (13,8%), zachęty ze strony innych (13,8%).[16]

Pomimo różnej motywacji uczestnictwa w pielgrzymce badania wykazują wysokie zaangażowanie i religijne przeżywanie pielgrzymki. Na przykład 95,9% ogółu przybyłych na Jasną Górę modli się (nie modli się tylko 3,4%); 89,3% uczestniczy we Mszy świętej; 73,7% obecnych na Mszy przy-

stępuje do Komunii świętej, a 66% korzysta z sakramentu pokuty; 53,9% odprawia Drogę krzyżową.[17] Dzieje się tak pomimo dużego zróżnicowania uczestników pod względem religijnym. Są wśród nich co najmniej cztery kategorie: pobożni, niekonsekwentni, tradycyjni i marginalni. Tych ostatnich oblicza się na 25 do 30 procent.[18]

Wpływ pielgrzymki na wzrost życia religijnego zaznacza się w sferze świadomości religijnej, w dziedzinie praktyk religijnych i w życiu moralnym.[19] Zakres tego wpływu zależy od wielu czynników. Najpierw od dobrej organizacji samej pielgrzymki – w sferze duchowej i w sferze materialnego przygotowania. Na sferę duchową składają się: program duszpasterski, nabożeństwa w drodze, konferencje, wykłady, dyskusje, służba liturgiczna, animatorzy muzyczni, odpowiednio przygotowani duszpasterze pielgrzymkowi i przewodnicy, spowiednicy i ojcowie duchowni. W sferze materialnej trzeba przygotować: trasę, noclegi, wyżywienie, transport, służby porządkowe, służbę zdrowia.[20]

Po wtóre, wydaje się dziś prawie pewne, że nie wystarczy sama pielgrzymka jako jednorazowo i sezonowo podjęta akcja duszpasterska, nawet gdy odbywa się regularnie co roku. Potrzeba stałej formy duszpasterstwa pielgrzymkowego także w ciągu roku w parafii. Potrzebie tej wychodzą naprzeciw doświadczeni praktycy. Świadczą o tym licznie odbywane spotkania po pielgrzymce i różne formy duszpasterstwa popielgrzymkowego.[21] Postulatem na dziś jest stworzenie takiej stałej formy duszpasterstwa pielgrzymkowego, które pogłębiałoby motywacje i życie religijne pielgrzymów.

Organizacja duszpasterstwa pielgrzymkowego – wnioski i postulaty pastoralne

Współczesna eklezjologia i aktualny obraz sytuacji ruchu pielgrzymkowego i duszpasterstwa stawia organizatorom duszpasterstwa pielgrzymkowego – kompetentnym zespołom, komisjom, referentom kurii diecezjalnych, przewodnikom i duszpasterzom pielgrzymkowym – nowe zadania. Wynikają one generalnie z dwóch zasadniczych postulatów:

1. Istnieje potrzeba wypracowania integralnej koncepcji programu duszpasterstwa pielgrzymkowego w strukturach Kościoła. Dziś bowiem z pojedynczych grup pielgrzymkowych wyrósł potężny ruch pielgrzymkowy. Charakterystyczną cechą tego ruchu w Polsce jest przeważająca liczba młodzieży biorącej w nim udział.[22] Jest to szansa do wykorzystania i uwzględnienia w planowaniu ogólnopolskich akcji duszpasterskich i w programach duszpasterskich poszczególnych diecezji. Duszpasterstwo pielgrzymkowe w diecezji, czy nawet w parafii musi być skoordynowane z całością dusz-

pasterstwa, a pielgrzymka nie może być jednorazowa akcją, lecz elementem realizowanego planu.

2. Grupy pielgrzymkowe stały się liczebnie grupami masowymi. Z jednej strony należy cieszyć się z dużej liczby uczestników, z drugiej jednak rodzi to nowe problemy. Podstawowy problem to: jak stworzyć z kilku dni pielgrzymowania prawdziwe rekolekcje duchowe, owocujące odmianą życia, odrodzeniem religijnym i umocnieniem wiary w tak licznej grupie osób? Wydaje się, że istnieje potrzeba włączenia ruchu pielgrzymkowego w szerszy program ewangelizacyjny i formacyjny, by zapewnić mu większą skuteczność.[23]

Z kolei zasady te implikują określone imperatywy i programy działania. Wobec powyższego nasuwają się w tym miejscu szczegółowe postulaty:

1. Warto byłoby zróżnicować grupy i wyodrębnić stopnie formacyjne, np. początkujący, przeżywający rekolekcje pielgrzymkowe drugi raz, czy któryś z kolei. Etapy procesu dojrzewania chrześcijańskiego nakreślił papież Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* oraz w *Ordo initiationis christianae adultorum*.[24] W zarysie można wyróżnić następujące: pierwszy etap – ewangelizacji, w znaczeniu pierwszej lub pierwotnej ewangelizacji, mającej na celu doprowadzenie człowieka do osobowego przyjęcia Chrystusa jako Pana i Zbawiciela; drugi etap – inicjacji, polegający na wdrażaniu w życie chrześcijańskie, dziś często nazywany neokatechumenatem, czy deuterokatechumenatem; trzeci etap – diakonii, czyli etap podejmowania stałej posługi w konkretnej wspólnocie Kościoła. Etapy te wyznaczają program formacji uczestników pielgrzymki ku dojrzałości chrześcijańskiej.

2. Istnieje potrzeba nowych, uwzględniających powyższe postulaty sposobów organizacji pielgrzymek. Należy przyjąć zasadę małych grup, prowadzonych przez animatorów – starszych pielgrzymów, którzy przeszli drogę formacji i odznaczają się w swym życiu chrześcijańskim konkretnymi owocami wiary. Przez świadectwo wiary przyprowadzają do grupy nowych pielgrzymów. Oni tworzą kolejną małą grupę, gdzie panują relacje bezpośrednie i osobowe, którą doświadczony animator-pielgrzym prowadzi, jest z nią przez cały czas pielgrzymki i dalej jest odpowiedzialny za budowanie eklezjalnej wspólnoty. Wokół osoby animatora zgromadzeni uczniowie, przyjmując jego świadectwo, uczą się odpowiedzialności wzajemnie za siebie i za Kościół.

3. Obok systematycznej formacji w ciągu roku odbywanej w małej grupie, realizującej pod kierunkiem animatora program formacyjny wzrostu i dojrzewania w wierze, istnieje potrzeba okresowych spotkań w większej grupie pielgrzymów z parafii, z dekanatu, z diecezji, z całej pielgrzymki. Poczucie jedności, mocy wspólnotowego świadectwa przyczynia się do wzrostu ducha ewangelizacji i powstawania nowych grup i wspólnot w parafii.

4. W koncepcji duszpasterstwa pielgrzymkowego trzeba zauważyć także tych, którzy z uwagi na wiek, chorobę i inne trudności nie mogą iść na pielgrzymkę. Dla nich też jest miejsce we wspólnocie pielgrzymów. Pielgrzymka bowiem nie jest celem sama w sobie; jest raczej środkiem i metodą budowania Kościoła jako autentycznej wspólnoty wiary, miłości i nadziei chrześcijańskiej wśród ludzi w miejscu ich życia, pracy czy odpoczynku.

5. Odnowione duszpasterstwo pielgrzymkowe może stać się ruchem odnowy Kościoła i duszpasterstwa. Może służyć odnowie parafii, by stawała się bardziej wspólnotą wspólnot. Istnieje też w ramach szeroko pojętego duszpasterstwa pielgrzymkowego możliwość współdziałania z innymi ruchami odnowy Kościoła, jak: Ruch Światło-Życie, Neokatechumenat, Odnowa w Duchu Świętym itp. Z bogactwa programów i doświadczeń tych ruchów można skorzystać przy wypracowywaniu koncepcji praktycznego programu.

6. Komisje czy podkomisje diecezjalne, odpowiednie referaty kurii diecezjalnych, rady przewodników pielgrzymek itp. – są to kompetentne gremia do wypracowania i wprowadzania w życie szczegółowej wizji działania. W odnowionej koncepcji duszpasterstwa i wizji parafii po Soborze Watykańskim II działanie to wymaga współpracy teoretyków z praktykami, współdziałania między diecezjami i ośrodkami pastoralnymi w organizowaniu kursów i szkolenia specjalistycznego dla poszczególnych służb oraz w formacji animatorów i przewodników grup pielgrzymkowych.

7. Zmieniający się człowiek i warunki, w których on żyje, wymagają nieustannej refleksji: analizy skuteczności duszpasterstwa, refleksji nad adekwatnością metod i programów, nad impulsami płynącymi z nowych ujęć teologicznych i z zarejestrowanych zmian w życiu społecznym. Owocuje to potem nową praktyką duszpasterską – bardziej odpowiednią do potrzeb, głębiej rozumiejącą człowieka i wpływającą na postawy, motywacje i poziom życia religijnego. Również i formy duszpasterstwa pielgrzymkowego potrzebują uaktualnień, zmian i ciągłej otwartości na znaki czasu.

* * *

Zarysowany problem organizacji duszpasterstwa pielgrzymkowego wymaga zapewne dalszych analiz szczegółowych i na bieżąco prowadzonych badań. Systematyczna praca naukowa w tym zakresie, zarówno w wymiarze teologicznym jak i w sferze empirycznej, podjęta w instytutach badawczych prognozuje dalszy rozwój refleksji pastoralnej nad tym zagadnieniem. W dobie jednoczącej się Europy, u progu XXI wieku, pielgrzymki mogą odegrać nie tylko rolę ewangelizacyjną. Można zgodzić się z opinią wyrażoną o sanktuarium w Częstochowie: „Tak jak w XXI wieku uważano pielgrzymki na Jasną Górę za doniosły czynnik integracji Słowian, tak obecnie

szlaki pielgrzymkowe można uznać za istotny element integracji Europy. Sprawia to, że Częstochowa może odegrać jedną z głównych ról w procesie kształtowania się Europy bez granic".[25]

PRZYPISY

[1] W ostatnich latach badania takie podejmuje prof. Antoni Jackowski, kierujący Zakładem Geografii Religii w Instytucie Geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, autor licznych publikacji naukowych o tematyce pielgrzymek oraz współtwórca i redaktor naukowy periodyku „Peregrinus Cracoviensis", wydawanego od 1995 r.

[2] W. Piwowarski, *Pielgrzymka, ale dlaczego?* „Gość Niedz." 1978, nr 21.

[3] Zob. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna jako teologia żywego Kościoła*, „Aten. Kapł." 390(1974) s. 42n.; tenże, *Nowy obraz Kościoła – nowe duszpasterstwo*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 5, Warszawa 1972, s. 411-441.

[4] Zob. Paweł VI, *Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi"*, nr 13, 15, 23, 29.

[5] Zob. H. Krätzl, *Pielgrzymka odkryta na nowo*, „Aten. Kapł." 476(1988), s. 114-115; S. Nawrocki, *Teologia pielgrzymek*, „Homo Dei" 3(1960), s. 401-408.

[6] Zob. H. Krätzl, *Pielgrzymka...*, art. cyt., s. 116.

[7] Por. D. Ptaszycka-Jackowska, A. Jackowski, *Jasnogórskie pielgrzymki w przestrzeni miasta i regionu Częstochowy*, Kraków 1998, s. 17-23; J. Krasiński, *Pielgrzymki Jasnogórskie*, „Homo Dei" 51(1982), nr 3, s. 178-183.

[8] Zob. Z. Jabłoński, *Jasna Góra w życiu Kościoła w Polsce*, „Chrześcijanin w świecie" 53(1977), nr 5, s. 8, 14-18.

[9] Zob. Z.S. Jabłoński, *Pielgrzymowanie na Jasną Górę w czasie i przestrzeni*, Częstochowa 2000, s. 175-180; J. Pawlik, *Rekolekcje w marszu. O pielgrzymowaniu na Jasną Górę*, „Gość Niedz." 1982, nr 28.

[10] D. Ptaszycka-Jackowska, A.Jackowski, *Jasnogórskie pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 29.

[11] Zob. K. Ryczan, *Biuletyn socjologii religii*, „Collectanea Theologica" 51(1981), z. 2, s. 139-141.

[12] Zob. W. Piwowarski, *Łosiery do Gietrzwałdu*, „Studia Warmińskie" 14(1977), s. 153-175.

[13] O wartości i roli ośrodka pielgrzymkowego w aspekcie historycznym pisze A. Witkowska, *Peregrinatio ad loca sacra*, „Roczn. Humanist." 7(1979), z. 2, s. 10-13.

[14] Zob. W. Piwowarski, *Łosiery do Gietrzwałdu*, art. cyt., s. 165-166.

[15] Tamże, s. 169-170.

[16] Zob. K. Ryczan, *Biuletyn socjologii religii*, art. cyt., s. 139-140; zob. także: D. Ptaszycka-Jackowska, A. Jackowski, *Jasnogórskie pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 15-17.

[17] Zob. K. Krynicki, *Rola pielgrzymki w życiu religijnym katolików (Studium socjologiczne na przykładzie Jasnej Góry)*, Lublin 1972, s. 250, 328, 329-340.

[18] Zob. R. Jusiak, *Pielgrzymka jako element życia religijnego w Polsce*, „Chrześcijanin w świecie" 91-92(1980), nr 12, s. 61-64.

[19] Zob. W. Piwowarski, *Łosiery do Gietrzwałdu*, art. cyt., s. 171-174.

[20] Zob. R. Marcinek, *Duszpasterstwo pielgrzymkowe*, „Homo Dei" 55(1986) nr 2, s. 125-128.

[21] Zob. J. Kalinowski, *Spotkania duszpasterskie po pielgrzymce*, „Homo Dei" 55(1986) nr 2, s. 128-132.

[22] Zob. B. Luft, *Symbole i pielgrzymi*, „Więź" 25(1982), s. 40.

[23] Zob. Z. Jabłoński, *Pielgrzymowanie z Maryją*, „Aten. Kapł." 476(1988) s. 75-76.

[24] *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 1988, s. 20-30, 41-109.

[25] D. Ptaszycka-Jackowska, A. Jackowski, *Jasnogórskie pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 100.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. ROMAN MAŁECKI

CHRISTOSA YANNARASA KONCEPCJA CZŁOWIEKA JAKO BYTU SPOŁECZNEGO

Tajemnica osoby ludzkiej znajduje się obecnie w centrum zainteresowania wielu dyscyplin naukowych. Każda z tych nauk patrzy na człowieka z własnego punktu widzenia, stosując własne założenia i odpowiednie metody badań. Czym, a raczej kim jest człowiek? To odwiecznie powtarzane pytanie wskazuje na niezwykłą pozycję człowieka w świecie. Tylko on sam może stawiać sobie takie pytanie, jest bowiem świadom swojej odrębności, niezwykłego uprzywilejowania, jakie charakteryzuje jego kondycję bytową pośród otaczającego go świata. Nic więc dziwnego, że teologia także na swój sposób poszukuje odpowiedzi na to pytanie. Zrozumienie osoby może być kluczem do całej teologii chrześcijańskiego misterium.[1] Skoro jako chrześcijanie wierzymy, że Bóg jest niezgłębioną tajemnicą Trzech Osób, to i człowiek, który jest koroną Jego stworzenia, także nosi w sobie znamię tej tajemnicy. Nie upoważnia to jednak chrześcijańskiej teologii do całkowitego antropologicznego apofatyzmu. Prawdą jest, że tajemnica osoby ludzkiej zdaje się wymykać wszelkim próbom definiowania. Jeśli jednak człowiekowi zostało dane częściowe wejrzenie w tajemnicę samego Boga, to tym bardziej dzisiejsza teologia nie może uciec od poszukiwania odpowiedzi na ciągle powracające pytanie: kim jest człowiek? Teologia potrzebuje dziś głębokiej i wszechstronnej ontologii osoby.[2]

Myśl współczesna, wraz z rozwijającym się postępem badań naukowych nad człowiekiem, wskazuje na wieloaspektowość tajemnicy ludzkiego bytu. Człowiek, jako istota cielesna, jest przedmiotem badań nauk, które posługują się metodami obserwacyjno-eksperymentalnymi. Jednak zawężenie problemu człowieka do tego wymiaru może grozić swoistym horyzontalizmem antropologicznym, a w konsekwencji prowadzić do redukcji ludzkiego bytu jedynie do wymiaru materialnego czy też psychicznego. Słusznie zauważa się dzisiaj, że wraz z postępem i rozwojem tych nauk o człowieku, które posłu-

gują się metodami nauk przyrodniczych, klasyczne problemy antropologii, jak np. kwestia sumienia, pytania o początek, sens i cel ludzkiego życia, wydają się być mniej uchwytne dla współczesnego umysłu.[3] Tymczasem doświadczenie ogólnoludzkie pokazuje, że istota bytu ludzkiego nie wyczerpuje się jedynie w tym, co zmierzalne i opisywalne. Zadaniem chrześcijańskiej antropologii jest więc m.in. pełnienie krytycznej funkcji w stosunku do rozpowszechniających się redukcjonistycznych poglądów na człowieka. Musi ona oczywiście respektować zdobycze postępu i rozwoju wiedzy o naturze człowieka. Z drugiej jednak strony nie może się utożsamiać z różnymi formami humanizmu, opartego jedynie na wynikach badań eksperymentalnych, które ze swojej natury nie włączają w obręb swoich zainteresowań relacji człowieka do Boga.

Również dzisiejsza antropologia chrześcijańska, choć wywodząca się z tych samych biblijnych przesłanek, wydaje się mieć swoje różne drogi. Samo prześledzenie jej dróg – poczynając od różnych uwrażliwień, istniejących choćby w starożytnych szkołach w Aleksandrii i Antiochii, poprzez naukę Augustyna, Tomasza, reformatorów XVI wieku, czy głównych ideologów oświecenia – mogłoby być pouczającym zajęciem.[4] Wśród różnych nowych ujęć tajemnicy człowieka znajdujemy i takie, które – odchodząc od klasycznych jego opisów jako „indywidualnej substancji, tkwiącej w rozumnej naturze" (Boecjusz) – nie zdradzają przesłania Bożego Objawienia, lecz pogłębiają jego zrozumienie poprzez odwołanie się zarówno do patrystycznego dziedzictwa, jak i nowych nurtów myślenia o człowieku, obecnych we współczesnej teologii i filozofii, zwłaszcza zaś do filozofii dialogu i spotkania.

I. Christos Yannaras – nota biograficzna

Jednym z przedstawicieli takiej metody stosowanej w antropologii jest współczesny prawosławny grecki filozof i teolog, Christos Yannaras. Niniejsze, krótkie opracowanie, stawia sobie za cel przybliżenie niektórych zasadniczych idei i jego sposobu myślenia o człowieku. Kim jest nasz autor?

Yannis Spiteris w swoim doskonałym opracowaniu *La teologia ortodossa neo-greca* (Nowogrecka teologia prawosławna) pisze, że Yannaras jawi się dziś jako znak sprzeciwu w świecie współczesnej teologii i filozofii greckiej. Czemu zawdzięcza taką ocenę? Przez niektórych nazywany „jednym z najbardziej błyskotliwych umysłów dzisiejszej teologii greckiej", przez innych „teologiem-dziennikarzem", przez jeszcze innych bywa wręcz oskarżany o herezję.[5] Jedno pozostaje bezdyskusyjne – jest on teologiem bardzo popularnym, zarówno w samej Grecji, jak i za jej granicami i to

nie tylko w kręgach akademickich, ale również wśród szerokiego grona prawosławnej inteligencji.

Urodził się w Atenach w 1935 r. Jako młodzieniec wstąpił do znanego, ze swego szerokiego zasięgiem oddziaływania religijnego, stowarzyszenia „Ζοι" (Życie).[6] Studiował na Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu w Atenach, następnie na Paryskiej Sorbonie, gdzie uzyskał stopień doktora filozofii za pracę *Metafizyka ciała. Studium myśli Jana Klimaka*. Praca nie została przyjęta i nostryfikowana na Uniwersytecie w Atenach – jak zaznacza Spiteris – z powodu „pewnych nieortodoksyjnych poglądów na naturę miłości chrześcijańskiej, nazywanej przez naszego autora «miłością erotyczną»". Yannaras nie poprzestał jednak na doktoracie z filozofii. W kilka lat później w 1971 r. publikuje książkę pt. *Heidegger i Areopagita: teologia natury i niepoznawalności Boga*,[7] która zostaje przyjęta przez Uniwersytet w Tesalonikach jako jego teza doktorska z teologii. Publikuje swoje prace filozoficzne i teologiczne na łamach czasopisma „Σύνορο" (Granica), skupiajacego młodych teologów, którzy mówią o konieczności odnowy współczesnej teologii greckiej poprzez powrót do autentycznej tradycji patrystycznej, liturgicznej i mistycznej, ożywienie pobożności ludowej. Jego prace ukazują się drukiem także poza Grecją, dzięki czemu staje się coraz bardziej znany w środowiskach zachodnich. Między innymi wygłasza odczyty w Paryżu (Sorbona, Instytut Św. Sergiusza) oraz w Genewie (Światowa Rada Kościołów). Jego studia na Zachodzie Europy są okazją do zaznajomienia się z tamtejszą filozofią i teologią, których to później będzie zagorzałym krytykiem.

Yannaras posiada zdolność wyrażania swoich poglądów językiem prostym, dostępnym nie tylko dla wąskiego grona specjalistów. Pozwala mu to na dotarcie do szerokich rzesz czytelników. Jest raczej publicystą niż systematykiem, czy wykładowcą akademickim. Choć jest to niewątpliwą zaletą, to jednak przez niektórych bywa oskarżany o brak pogłębienia i zakorzenienia swojej nauki w Biblii i lekturze Ojców Kościoła. Jedno pozostaje pewne: jest jednym z najbardziej poczytnych autorów zajmujących się szeroko rozumianą literaturą religijną w obecnej Grecji.[8]

II. Idee przewodnie antropologii Yannarasa

1. Apofatyczność i relacyjność osoby

Według Yannarasa problem apofatyzmu teologicznego jest jednym z podstawowych wyróżników, które charakteryzują duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Apofatyzm jest swoistą teologiczną metodą poznawania Boga, szczególnie cenioną na Wschodzie (choć nie tylko; na Zachodzie do apofa-

tyzmu odwoływali się m.in. wielcy mistycy: Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy, św. Teresa Wielka). Według tej metody, obecnej zwłaszcza w tzw. teologii negatywnej, Boga można poznawać jedynie na drodze „odrzucania" tradycyjnych pojęć i wyobrażeń. Apofatyzm zakłada ponadto egzystencjalną, religijną, postawę wobec Boga, jako „przedmiotu" poznania. Wszelkie próby czysto intelektualnego orzekania o Bogu, dostosowujące tajemnice wiary do wymiarów myśli ludzkiej (np. obecne w pismach Anzelma z Canterbury), usiłuje postrzegać jako z góry skazane na porażkę. Apofatyzm opiera się na poznaniu typu intuicyjno-egzystencjalnego i mistycznego, polegającego na „wyzwalaniu" się z ludzkich pojęć i atrybutów orzekających o Bogu, będących często tylko przeszkodą w odkrywaniu prawdziwego oblicza Boga. Celem takiej metody nie jest poznanie Boga jako przedmiotu naszych „epistemologicznych" wysiłków, ile raczej osobowe zjednoczenie z Bogiem, przemiana i przebóstwienie.[9]

W ścisłej korelacji do apofatycznej „teologii", podkreślającą niezgłębioną tajemnicę Bożego życia, Yannaras rozwija antropologię apofatyczną. Ukazuje ona „niezbadaną egzystencjalną głębię człowieka", będącą poniekąd odblaskiem „niedostępnej światłości Boga" (por. 1 Tym 6, 16). Podobnie jak sam Bóg, tak i człowiek – korona wszelkich stworzeń – nie może być przedmiotem wyczerpującego poznania. Wymyka się ona wszelkiej definicji racjonalno-pojęciowej. Pozwala się poznawać raczej na drodze zjednoczenia czy też doświadczenia mistycznego, nie jako byt sam w sobie (hipostaza), lecz jedynie jako „byt otwarty", pozostający zawsze w relacji do innych bytów (ekstaza).[10]

W wyjaśnianiu tajemnicy osoby Yannaras sięga do greckiej terminologii, która pozwala przybliżyć, na czym polega jej relacyjność. Zauważa, że termin *prósopon* (osoba) kształtował się w płaszczyźnie religii, filozofii i teatru. Często wszystkie te trzy płaszczyzny zlewały się w jedną całość. Pierwotne znaczenie terminu osoba w owej „płaszczyźnie teatralnej" odnoszono do czynności wkładania przez aktorów maski (*prósopeíon*) na twarze (*prňs tas opas*). Nasz autor zauważa, że dzięki roli teatralnej aktor zdobywał poczucie wolności, którego odmawiała mu zamknięta, monistyczna, filozofia grecka. Nakładając maskę (*prósopeíon*) i odgrywając rolę w sztuce teatralnej, aktor nabywał niejako nową tożsamość. Sprzeciwiając się powszechnemu „fatum", które zagrażało jego wolności, aktor wyzwalał się w ten sposób ze sztywnych ram, narzuconych przez porządek istniejącego świata. W ten sposób, afirmując swoją wolność, stawał się – choć na krótką chwilę – osobą (*prósopon*) niezależną od racjonalnej i moralnej konieczności wyznaczonej mu przez kosmiczny porządek.[11] Oprócz tego – zauważa nasz autor – w samej terminologii

słowa „osoba" (*prósopon*) zawiera się intuicja antropologiczna, polegająca na oznaczaniu bezpośredniej relacji. Wskazuje ona na złożenie przyimka *prňs* (ku, w kierunku, w relacji, względem do) oraz rzeczownika *he ôps*, oznaczającego twarz, oblicze ludzkie, wygląd czy spojrzenie. W samą więc terminologię osoby jest wpisany niejako imperatyw transcendencji, wyjścia z siebie, relacyjności ludzkiego bytu. W. Hryniewicz zauważa, że według Yannarasa, pierwotna treść tego słowa wyklucza więc rozumienie jednostki jako samej w sobie, bez żadnego odniesienia do innej rzeczywistości. Osoba zakłada więc relację do innego podmiotu lub przedmiotu. Nie jest samodefiniującym się indywiduum. Ten wymiar relacyjny należy wręcz do samej ontologii osoby.[12]

Oczywiście Yannaras nie pozostaje jedynie na etapie filozoficznych czy „teatrologicznych" poszukiwań genezy i znaczenia terminu osoba. Sięga do okresu Ojców Kościoła oraz do sporów trynitarno-chrystologicznych. Przecież termin ten właśnie w owym czasie (II-IV w. p.Ch.) rodził się w wielkich bólach niejako odgórnie (tj. wychodząc od prób określenia i jasnego uporządkowania pojęć: *hypóstasis*, *ousia*, *prósopon*), czyli w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Świętej i bogoczłowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Samo prześledzenie niełatwych dziejów kształtowania się pojęcia osoby w trakcie kontrowersji trynitarnych i chrystologicznych jest zadaniem niezwykle skomplikowanym.[13] Słusznie jednak zauważa Cz. Bartnik, że „rozwój nauki o Chrystusie i Trójcy Świętej spowodował to, że na tajemnicę i istotę człowieka zaczęto patrzeć przez pryzmat Jezusa Chrystusa i Trójcy Świętej".[14] Tak też stara się patrzeć na człowieka i jego bytową konstytucję Ch. Yannaras. Skoro więc to tajemnica życia Boga chrześcijańskiego Objawienia, czyli komunii osób, jest ontologicznym prawzorem dla osoby ludzkiej, nie wolno ograniczać człowieka jedynie do „indywidualnej substancji tkwiącej w racjonalnej naturze", jak czynił to Boecjusz.

Yannaras w swojej rozprawie habilitacyjnej *Person und Eros* wprowadza interesujące rozróżnienie pomiędzy apofatycznością osoby (teologia wschodnia) a apofatycznością istoty (teologia zachodnia): „Rozróżnienie pomiędzy apofatycznością osoby i apofatycznością istoty – pisze nasz grecki teolog – nie ogranicza się do teoretycznej różnicy, lecz daje podwaliny pod dwie diametralnie różne postawy duchowe, dwa sposoby życia, a wreszcie pod dwa różne rodzaje kultur. W pierwszym przypadku życie zostaje osadzone na prawdzie jako związku (*Beziehung*) oraz egzystencjalnym doświadczeniu. W ten sposób prawda zostaje utożsamiona z życiem, a życie usprawiedliwione (*gerechtfertigt*) jako prawda. W drugim natomiast przypadku prawda zostaje zrównana z rozumowymi definicjami, zobiektywizowana i oceniana w kategoriach użyteczności".[15]

Takie, dosyć schematyzujące, podejście do dwóch sposobów „uprawiania" antropologii ma jednak swoje podstawy w nieco odmiennych wrażliwościach obecnych w teologii chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Filozofia zachodnia, zwłaszcza zaś ta w swoich najwybitniejszych scholastycznych przedstawicielach, przy próbach definiowania osoby starała się zawsze odnosić do owego „personale concretissimum" osadzonego w racjonalnej naturze. To – skądinąd bardzo słuszne – dowartościowanie ludzkiego „ego", bez próby „wprowadzenia" do definicji osoby relacyjności („ten drugi") musiało w dalszej perspektywie zaowocować indywidualizmem, pragmatyzmem czy choćby apoteozą wolności, wpisaną nawet w ustawy zasadnicze wielu narodów zachodniej półkuli.[16]

Tymczasem apofatyczność osoby pociąga za sobą konieczne odniesienie do Boga, jako osoby *par excellence*. Ta zaś jest bytem na wskroś relacyjnym i ekstatycznym. Na tym właśnie – jak zauważa W. Hryniewicz – polega antropologiczna wartość dogmatu trynitarnego. Osoby Boskie istnieją we wzajemnej relacji do siebie. Także osoba ludzka, stworzona przecież na obraz i podobieństwo Boga, podlega temu samemu prawu, wyznaczonemu przez sam sposób istnienia osób Boskich. W tej perspektywie obraz i podobieństwo Boże w człowieku będą oznaczać zdolność skierowania się ku drugiemu, żywą relację do innej rzeczywistości osobowej, zwłaszcza zaś do swego Boskiego Prawzoru.[17]

2. Miłość i wolność kluczem hermeneutycznym tajemnicy osoby ludzkiej

Jak zauważyliśmy powyżej, w swojej antropologicznej wizji człowieka Yannaras wychodzi od tajemnicy życia Bożego. Odwołując się do stwierdzenia św. Jana, mocno podkreśla, że „Bóg jest miłością" (1J 4, 16). Akcent pada tutaj na słowo „jest". Objawienie nie mówi nam bowiem, że Bóg „ma" miłość lub też, że jest ona jednym z atrybutów Jego wewnętrznego życia. Bóg jest miłością. W tym właśnie wyraża się i konkretyzuje Jego istota.[18]

Swoją miłość Bóg aktualizuje w tajemnicy życia trynitarnego oraz w ekstatycznym wychyleniu w stronę swoich stworzeń. Stąd też także i człowiek, aby prawdziwie mógł istnieć, musi nieustannie przekraczać w swojej wolności samego siebie. Zamykając się w sobie, osoba unicestwia siebie samą i skazuje na śmierć. Wyjście zaś z siebie i wejście w orbitę obecności innych osób jest wejściem w krąg życia i szansą na spełnienie siebie. Na tym przecież polega, zauważa Yannaras, metafizyczna natura miłości, która jest ostatecznym, tj. ontologicznym przezwyciężeniem zamkniętej tożsamości własnego „ja". Dopiero wówczas, gdy ludzkie „ja" zaczyna się realizować w kimś innym, staje się jemu współistotne. Dopiero też wtedy owo

moje „ja" ma możliwość obejrzenia siebie samego, swojej „twarzy" na obliczu tego drugiego.[19]

Yannaras dochodzi więc do przekonania, że człowiek jako byt otwarty, zdolny do przekraczania samego siebie, zaczyna – mówiąc paradoksalnie – „stawać się" człowiekiem dopiero wtedy, gdy zaczyna kochać. Dopiero wówczas, gdy przyjmuje do swojego istnienia sposób, w jaki istnieje sam Bóg. Zaprzeczeniem miłości jest tymczasem egocentryczne skupienie się na sobie samym. Jest to równoznaczne z zafałszowaniem tego sposobu istnienia, do jakiego został wezwany człowiek przez Boga, gdy Ten wypowiadał słowa: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam" (Rdz 1, 26). Tragizm współczesnego człowieka ma – zdaniem naszego greckiego teologa – swoje najgłębsze korzenie właśnie w owym zafałszowaniu ontologicznej rzeczywistości osoby. W odmowie prawdziwie osobowych relacji, w niezdolności przezwyciężania siebie, w braku „autokenozy" przejawia się ostatecznie dramat człowieka, który w miejsce Boga-wspólnoty postawił siebie-indywiduum. Egzystencjalna samotność oraz apoteoza wolności prowadzą do alienacji człowieka i zatraty sensu życia. Istnienie drugiego człowieka w tej perspektywie staje się potencjalnym „piekłem", czy „naszym grzechem pierworodnym" – jak dobitnie wyraził to przedstawiciel ateistycznego egzystencjalizmu, J. P. Sartre.[20]

Miłość będąca „sposobem istnienia Boga" realizuje się i uaktualnia w człowieku jedynie w klimacie wewnętrznej wolności. Yannaras podkreśla, że chodzi tu głównie o wolność od siebie samego. Dopiero wówczas jest człowiek zdolny ofiarować siebie samego, jeśli jest w stanie zdobyć się na zdumiewające ontologiczne przejście od istnienia egocentrycznego do istnienia osobowego. Człowiek jest bytem otwartym, zdolnym dzięki temu do tworzenia wzajemnych relacji i więzi wspólnoty. Jeśli potrafi tworzyć bardziej autentyczne więzi, doskonali siebie samego, przyczyniając się jednocześnie do „personalizacji" świata. W. Hryniewicz, rozwijając tutaj myśl Yannarasa, nazywa owo przejście „źródłem paschalnej ontologii osoby".[21] Znajduje ono swoją podstawę w tajemnicy trynitarnej i chrystologicznej. Tajemnica wewnętrznego życia Trójcy Świętej jest w teologii przybliżana często terminem: „perychoreza". Stanowi ona – oczywiście po odrzuceniu wszelkich wyobrażeń przestrzennych – wzajemne współprzebywanie czy też współprzenikanie trzech Osób boskich. Perychoretyczny sposób postrzegania Boga zakłada swoisty „ruch", pewien dynamizm czy też „przechodzenie" pomiędzy Osobami Trójcy. Natomiast owo paschalne źródło ontologii osoby na poziomie chrystologicznym można oddać niezrównaną formułą św. Jana: „My wiemy, że przeszliśmy [podkr. wł.] ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś

nie miłuje, trwa w śmierci" (1J 3, 14). To właśnie miłość realizowana w wolności sprawia po prostu, zdaniem Yannarasa, że człowiek jest człowiekiem.[22]

3. Etos komunijności osoby

Jednym z tematów, do których Christos Yannaras często powraca w swojej antropologii jest jakość ludzkich wysiłków, mających na celu dorastanie do pełni człowieczeństwa. Innymi słowy chodzi tutaj o etykę osoby ludzkiej, o konkretne normy postępowania wynikające z samej ontologii osoby ludzkiej. Przypomnijmy – osoby zawsze rozumianej przez Yannarasa jako byt relacyjny i otwarty na innych. Sam grecki teolog preferuje jednak inny termin na określenie całokształtu ludzkich działań i powinności wypływających z owego „esse" człowieka: mówi raczej o „etosie osoby ludzkiej".

Ten etos nie jest niczym innym, jak właśnie „sposobem istnienia" człowieka, jaki wypływa z samej jego natury. Ta zaś jest zaprzeczeniem wszelkiego indywidualizmu i narcystycznego skupienia się na sobie samym. Jeśli więc ów etos osoby ludzkiej będzie zasadzał się na indywidualistycznej koncepcji osoby ludzkiej, wówczas jego konsekwencją będzie „moralność obowiązku" czy też „etyia konieczności". Jeśli natomiast zostanie on wyprowadzony z relacyjnej wizji człowieka, z ontologii osoby ludzkiej, rozumianej zawsze jako byt otwarty w swej wolności na innych, wtedy będziemy mieli do czynienia z prawdziwym etosem człowieka, który charakteryzuje jego wolne, osobowe działania.

Trzeba przyznać, że Yannaras stosuje tutaj pewne uproszczenia. Zwłaszcza w tych miejscach, gdzie próbuje usprawiedliwić źródła wszelkich form indywidualizmu obecnego w cywilizacji zachodniej właśnie odmiennymi koncepcjami antropologicznymi. Zachodnia predylekcja do prawa, etyki, samorozwoju, czy wreszcie kartezjański zwrot antropologiczny są jego zdaniem konsekwencją zbyt jednostronnej i – powiedzmy to jasno – nie do końca biblijnej i chrześcijańskiej koncepcji człowieka. Tymczasem, by posłużyć się słowami samego Yannarasa, „etos osoby ludzkiej nie jest jakąś przedmiotową miarą, mającą na celu ocenę sposobu postępowania człowieka, jest raczej dynamiczną i wolną odpowiedzią człowieka na prawdę i egzystencjalny autentyzm zawarty w samej treści pojęcia człowiek".[23]

Podobnie jak w samym Bogu Jego „etos" utożsamia się z Jego byciem, tzn. z miłością i wolnością, tak i w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Stwórcy, ów etos wypływa z tego, czym człowiek jest i ma się nieustannie stawać: osobą wolną, nieustannie przekraczającą samego siebie, otwartą na innych, oddającą siebie w miłości drugiemu człowiekowi.[24]

W tej perspektywie grzech człowieka sprowadza się ostatecznie do jego alienacji z otoczenia. Jest swoistą rezygnacją z zaoferowanej szansy uczestnictwa w prawdziwym życiu, tzn. w życiu we wspólnocie miłujących się osób. W języku biblijnym poznanie nie jest jedynie domeną intelektu. Ono zakłada zawsze wejście w pewną egzystencjalną relację z tym, co się poznaje. W tym sensie Chrystus mówi o istocie życia wiecznego, które ma polegać na tym, „aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa" (J 17, 3). Człowiek chcąc odkryć prawdę o sobie samym nie ma innej możliwości, jak tylko wejść w głęboką wspólnotę z Tym, który „jest" Prawdą. Wszelkie ludzkie działania zmierzające do zrozumienia tego, kim jest człowiek i w czym ma się wyrażać jego etos, będą bezowocne bez koniecznego odniesienia do owego prawzoru, jakim jest osoba Jezusa Chrystusa. Jedynie wspólnota z Nim otwiera oczy na prawdę człowieka o sobie samym.

Z tak rozumianego znaczenia etosu osoby ludzkiej wypływa także oryginalne podejście do kwestii nawrócenia i ascezy jako takiej. Skrucha i nawrócenie nie oznacza bowiem zwykłego „ulepszania" czy „doskonalenia" ludzkich indywidualnych zachowań. Człowiek może nawet popaść w pokusę samodoskonalenia i dalej pozostawać więźniem swojej osoby. Prawdziwa skrucha i asceza mają wypływać z głębi ludzkiego bytu ze swojej natury nakierowanego na tworzenie i wzrastanie we wspólnocie, w komunii miłujących się osób. W tej perspektywie nawrócenie jawi się jako przemiana (metanoia) sposobu istnienia. Od zapatrzenia się w siebie samego, od indywidualizmu i zaufania swoim siłom, człowiek, chcąc prawdziwie „być", winien otworzyć się na dar drugiej osoby. Winien wejść we wspólnotę z Bogiem i drugim człowiekiem. Dopiero tutaj zyskuje on szansę uczestniczenia w prawdziwym życiu. W ten sposób Yannaras od etosu komunijnego człowieka dochodzi do eklezjologii. To wspólnota jest naturalnym miejscem, gdzie człowiek, będąc miłowanym, uczy się jednocześnie kochać, a tym samym żyć prawdziwie, według Bożego zamysłu i wymagań swojej własnej natury.[25]

* * *

Podsumowując powyższe rozważania należy powiedzieć, iż są one jedynie pewnym szkicem głównych intuicji antropologicznych Christosa Yannarasa. Z pewnością jego osoba i dzieło zasługują na szersze opracowanie. Dziś, w dobie powszechnego indywidualizmu z jednej strony i przy ciągle zagrażających tendencjach redukcjonistycznego patrzenia na człowieka z drugiej strony, antropologia potrzebuje nowych ujęć, zdolnych odpowiedzieć na potrzeby współczesnego człowieka. Wśród nich jedną z podstawo-

wych jest właśnie potrzeba wspólnoty. Wydaje się, że próba, jaką podejmuje Yannaras, zmierza właśnie w tym kierunku.

Oczywiście, z samej pobieżnej lektury jego podstawowych prac łatwo można wyczytać nawet pewną niechęć i czasem nieuzasadnioną krytykę tradycyjnej antropologii. Nie należy jednak tym się zrażać. Raczej wypadałoby postrzegać jego główne intuicje jako cenne uzupełnienie nauki o człowieku rozwijanej przez współczesnych katolickich teologów. Wydaje się, że na tego rodzaju intuicje antropologiczne w teologii jest dziś szczególne zapotrzebowanie. Dowodem na to mogą być liczne grupy odnowy powstające w Kościele. To właśnie w nich w sposób bardzo czytelny dochodzi do głosu istniejąca w ludzkiej naturze potrzeba wspólnoty jako miejsca wzrostu i dojrzewania do pełni człowieczeństwa.

PRZYPISY

[1] W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 65; por. J. Auer, *Person – Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Regensburg 1979.

[2] R. Małecki, *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000, s. 33.

[3] Por. W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole, 1989, s. 147-148.

[4] Zob. A. Nossol, W. Hryniewicz, *Antropologia teologiczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 694-698.

[5] Y. Spiteris, *Teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, s. 298.

[6] Na temat greckiego ruchu „Zoì" zob.: D.J. Constantelos, *The Zoe Movement in Grece*, VTQ 3(1959) s. 11-25; E. Psilopulos, *La Confrérie des Théologiens „Zoì". Un mouvement spirituel dans l'Église grecque contemporaine*, Strasbourg 1965; Ch. Maczewski, *Die Zoi-Bewegung Griechenlands. Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirche*, Göttingen 1970; Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 204-224; G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communion. L'œuvre de Jean Zizioulas*. Montreal –Paris 1989, s. 278-286.

[7] W j. francuskim: *De l'absence et de l'inconnaissance di Dieu*, Paris 1971.

[8] Y. Spiteris, *Teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 299.

[9] Ch. Yannaras, *Elements of Faith, An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburgh 1991, s. 17-18; por. W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., kol. 745-748.

[10] Tenże, *Elements of Faith*, dz. cyt., s. 26- 31.

[11] Tenże, *Personne et communion*, „Contacts" 25(1973) nr 84, s. 310-316; por. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*. Genève 1981, s. 23-29.

[12] Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 67.

[13] Zob. choćby: Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 75-80; J. N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1998, zwł. s. 191-210; T.G. Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship. Reconceiving the Trinity*, Edinburgh 1995, s. 111-136; R. del

Colle, *Christ and the Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, New York/ Oxford 1994, s. 8-33; T. Hopko, *The Trinity in the Cappadocians*, w: B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclerq (red.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, London 1986, s. 260-275; D. Fisher, *Byzantine Ontology: Reflection on the Thought of John Zizioulas*, „Diakonia" 29(1996) nr 1, s. 57-63.

[14] Cz. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 76.

[15] Ch. Yannaras, *Person und Eros, Eine Gegenberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilozophie des Westens*, Göttingen 1982, s. 31.

[16] Dla sprawiedliwości należy dodać, że rozważania Yannarsa dotyczące apofatyczności osoby i apofatyczności istoty wydają się nie brać pod uwagę, lub przynajmniej nie doceniają wystarczająco, koncepcji osoby jako bytu otwartego, wysuniętej przez Ryszarda od św. Wiktora. Zob. Z. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskiego i Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1996, s. 147.

[17] W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 69-70.

[18] Ch. Yannaras, *Elements of Faith*, dz. cyt., s. 35-36.

[19] Tamże, s. 36. Powyższe intuicje Yannarasa można by tutaj zestawić z poglądami innego prawosławnego teologa, P. Florenskiego. W swoim dziele *Stołp i utwierżdienije istiny* (Filar i podpora prawdy), Moskwa 1914 r., pisze on, iż chrześcijańska filozofia osoby opiera się na możliwości przezwyciężenia prawa tożsamości. Filozofię tę nazywa on „filozofia homouzjańską" od: *homousios*, „filozofią ducha" w przeciwieństwie do racjonalistycznej filozofii rzeczy, dyktowanej prawem tożsamości. Jest to „filozofia ciała", pojęcia rozumu, „filozofia homojuzjańska" (od: *homoiousios*). Zob. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 83, zwł. przyp. 98. Por. Z. Kijas, *Homo creatus est*, dz. cyt., s. 144-151.

[20] J.P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, s. 321.

[21] W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 84-85.

[22] Ch. Yannaras, *Elements of Faith*, dz. cyt., s. 35-36; por. tamże, s. 85.

[23] Tenże, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984, s. 9.

[24] Tamże; por. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 317-318.

[25] Por. Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos*, dz. cyt., s. 37.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. MIROSŁAW MICHALAK

PROBLEM NAWRÓCENIA W KOŚCIELE PIERWOTNYM W ŚWIETLE DZIEJÓW APOSTOLSKICH

Księgi natchnione często mówią o nawróceniu jako istotnym elemencie życia religijnego człowieka. „Nawróćcie się do Pana, Boga waszego" (Jl 2, 13) – to wezwanie przewija się niemal przez wszystkie karty Biblii. Nawrócenie najogólniej rzecz biorąc ukazane jest jako akt człowieka lub całego narodu polegający na wewnętrznej odnowie, na odwróceniu się od zła i powrocie do Boga. Potrzeba nawrócenia nie ogranicza się jednak do czasów biblijnych. Jest ona aktualna zawsze.

Celem niniejszego artykułu jest ukazania idei nawrócenia w Kościele pierwotnym na podstawie wybranych tekstów z Dziejów Apostolskich. Po wyjaśnieniu pojęć używanych w Biblii na określenie nawrócenia (I) zostanie ono najpierw przedstawione jako wezwanie i dar (II), następnie zaś jako odpowiedź człowieka na to wezwanie (III). Pozwoli to w końcu ukazać istotę nawrócenia (IV).

I. Wyjaśnienie pojęć

Ogólna idea nawrócenia w Piśmie Świętym w zasadzie nie uległa zmianie i daje się określić jako wewnętrzna przemiana, odwrócenie się od zła i powrót do Boga. W praktyce nawrócenie to nie tylko wewnętrzna przemiana, ale także praktyki zewnętrzne, które w poszczególnych okresach historii przybierały różne formy, a niekiedy nawet przesłaniały bądź wypierały wewnętrzny aspekt nawrócenia, co starali się korygować prorocy, a później sam Jezus i Apostołowie.

Na oznaczenie nawrócenia język hebrajski używa czasownika *šûb* (Jr 18, 8; 24, 7; Ez 33, 9; Am 4, 6-12). Ponadto Izajasz (30, 15) ma słowo *šûbah* (nawrócenie). U Ozeasza (11, 7; 14, 5), Jeremiasza (8, 5) i innych występuje *mešûbah* (odpadnięcie). W Starym Testamencie termin *šûb* jest użyty w ponad tysiącu miejscach, ale tylko w około 120 ma on znaczenie teolo-

giczne. Żydzi znali jeszcze jeden termin, gdzie występuje rdzeń *šûb*, a mianowicie *tešûbah*, który jednak jest użyty tylko w znaczeniu świeckim.[1]

Odpowiednikiem hebrajskiego *šûb* jest greckie *epistrepho* (wracać) oraz *metanoia* (zmiana sposobu myślenia).[2] Łacina oddaje ten termin przez *conversio* (powrót). Język polski używa takich określeń, jak: nawrócenie, pokuta, skrucha, żal. Jednak wyrazy: pokuta, skrucha czy żal nie oddają w pełni treści tej rzeczywistości, którą wyrażają rzeczowniki: nawrócenie, odmiana. Słowo „pokuta" w języku polskim kojarzy się bowiem z pewnym cierpieniem, którego trzeba doznać za swoje winy.[3] A nawrócenie to nie tylko cierpienie, ale trwały i trudny proces przemiany człowieka, chociaż dokonujący się niejednokrotnie w bolesnej pokucie; a więc pokuta to jeden z elementów nawrócenia, podobnie jak skrucha i żal. Mimo tej subtelnej różnicy między nawróceniem a pokutą bardzo często używa się tych terminów zamiennie. W odniesieniu do Starego Testamentu autorzy licznych prac na ten temat używają w większości terminu „pokuta", a termin „nawrócenie" zostawiają dla nowotestamentowego ujęcia tej rzeczywistości.

Pokuta to najbardziej charakterystyczny wątek ewangeliczny. Oznacza wewnętrzną odnowę i powrót do Boga. Ewangelia na określenie jej używa takich terminów, jak: *metanoia*, *metanoein*, *epistrophein*, bardzo ważnych pod względem treściowym:[4] *epistrepho* – znaczy przychodzić z powrotem (Mt 12, 44; 24, 18; Łk 2, 39), *metanoia* – oznacza wzniesienie się ponad dotychczasowy sposób myślenia (*meta* – ponad, *nous* – umysł).[5]

Terminy: *metanoein, metanoia* występują w Nowym Testamencie 56 razy, z tego u Łukasza 25 razy (Ewangelia – 14, Dzieje Apostolskie – 11); często, bo aż 12 razy, występują w Apokalipsie, rzadziej w Ewangelii według św. Marka (7) i w listach św. Pawła (5).[6]

Czasownik *metanoein* występuje w Nowym Testamencie bardzo często w trybie rozkazującym, a rzeczownik *metanoia* jest bardzo często zależny od czasownika w trybie rozkazującym (Mt 3, 2.8; 4, 17; Mk 1, 4; Łk 3, 8; Dz 2, 38; 3, 19; 8, 22; Ap 2, 5.16; 3, 3.19). Również często ten czasownik i rzeczownik występują w łączności z wyrażeniami zawierającym w sobie ideę wezwania lub głoszenia: *kerykssein* (Mk 1, 4; 6, 12; Łk 3, 3; 14, 47; Dz 13, 24), *aggollein* (Dz 17, 30; 26, 20), *kalein* (Łk 5, 32).[7]

II. Nawrócenie jako wezwanie i dar

Nawrócenie jako wezwanie i dar zostanie ukazane na podstawie analizy dwóch grup tekstów z Dziejów Apostolskich: 1) tekstów, w których zawarte jest wezwanie do nawrócenia: 2, 38; 2, 40b; 3, 19; 8, 22; 20, 20-21; 2) tekstów mówiących o tym, że Bóg jest tym, który wzywa i daje łaskę nawróce-

nia: 3, 26; 5, 31; 11, 18b; 17, 30. Ze względu na wielość tekstów, analizie zostanie poddany jeden tekst z każdej grupy.

1. Wezwanie do nawrócenia

Wezwanie do pokuty zazwyczaj było poprzedzone katechezą ukazującą grzeszność człowieka oraz zbawcze misterium Jezusa Chrystusa (2, 14-41; 3, 12-36). Jedynym ratunkiem dla człowieka grzesznego jest pokuta: „Ratujcie się spośród tego przewrotnego pokolenia" (2, 40b). Człowiek jest wezwany do nawrócenia się po każdym upadku, po każdym grzechu: „odwróć się więc od swego grzechu i proś Pana, a może ci odpuści twój zamiar" (8, 22). Wezwanie do nawrócenia skierowane jest zarówno do Żydów, jak i pogan: „przemawiałem i nauczałem was publicznie i po domach, nawołując zarówno Żydów, jak i Greków do nawrócenia się do Boga i wiary w Pana naszego Jezusa" (20, 10-21).

Wezwanie do nawrócenia, do wejścia na drogę powrotu do Boga jest szczególnie wyraźne w tekście 3, 19. Zawarty on jest w drugiej mowie św. Piotra (3, 12-26), wygłoszonej w krużgankach Salomona przy świątyni jerozolimskiej, po uzdrowieniu człowieka chromego od urodzenia. W pierwszej części mowy (w. 12-17) Piotr wskazał na sprawcę cudu, w drugiej (w. 17-26) wezwał słuchaczy do wyciągnięcia wniosków z tego zdarzenia.

W mowie tej porusza Apostoł trzy tematy dominujące we wczesnochrześcijańskim przepowiadaniu. Pierwszy temat to ukrzyżowanie Jezusa, które było największą zbrodnią w historii ludzkości. Jezus był Święty i Sprawiedliwy, a ludzie, którzy się z Nim spotkali, zamiast Go pokochać, ukrzyżowali Go. Zdecydowali się przybić do krzyża Tego, który wszędzie i wszystkim czynił dobro. Bardziej umiłowali oni ciemność i grzech niż światłość, którą On im ofiarował.[8] Drugi temat to zmartwychwstanie Jezusa. Jest ono dowodem na to, że Jezus jest naprawdę niepokonany, że jest Panem życia i śmierci i że żyje na wieki. Trzeci temat to moc, jaka płynie od Zmartwychwstałego Pana – źródła dobra.

Apostoł rozpoczyna swoją mowę od wykazania, że to, co się wydarzyło, nie jest ich (słuchaczy) dziełem, ale dziełem ich Boga, Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba (w. 13). Jezusa nazywa sługą Pańskim, czyniąc aluzję do Iz 52, 13 – 53, 12. Postać sługi Bożego stawia Piotr w centrum swojej nauki, ukazując, że historia Jezusa jest dziełem tego samego Jedynego Boga, Boga żywego, który będąc Bogiem ich przodków jest Bogiem każdego Izraelity.

Problem śmierci Jezusa w tym tekście ukazany jest w trzech antytezach. W pierwszej antytezie Piotr przypomina scenę wydania Jezusa Piłatowi, który przekonany o niewinności Jezusa, chciał Go uwolnić. Obecni przy tym Ży-

dzi mimo wszystko zaparli się Jezusa i żądali Jego śmierci. Czyny Boga są całkowicie przeciwne czynom Izraela:
– Bóg bowiem uwielbił Jezusa, a Izrael Go wydał;
– Bóg stawia pośród nich Świętego i Sprawiedliwego, a oni zapierają się Go i doprowadzają do morderstwa;
– Bóg daruje im sprawcę życia, a Oni zabijają Go;
– oni Go zabijają, ale Bóg wzbudza Go z martwych.

To działanie wbrew działaniu i planom Bożym jest ostatecznym dopełnieniem winy.[9]

W drugiej antytezie ukazana jest sprawa Barabasza uwięzionego za rozruchy i zabójstwa. Dzięki interwencji Żydów Barabasz został uwolniony. Konsekwencją tego było zaparcie się Jezusa i domaganie się dla Niego kary śmierci na krzyżu. Ironią losu, a winą Żydów, było to, że ułaskawiony został morderca, a skazany Święty i Sprawiedliwy.[10] Tytuły „Święty" i „Sprawiedliwy" – zaczerpnięte ze Starego Testamentu (Neh 9, 33; Dn 9, 14; Iz 5, 16; 6, 3; 10, 20; 17, 7; 41, 14-40; Oz 11, 9) – podkreślają walory moralne Jezusa, który prowadzi swój lud do zbawienia. Piotr często posługuje się argumentami i obrazami ze Starego Testamentu, gdyż są one znane, zrozumiałe i pełne wymowy dla słuchaczy oraz ułatwiają im przyjęcie orędzia.[11]

Trzecia antyteza stwierdza, że Jezus jest dawcą życia, który zmartwychwstał dzięki interwencji Boga. Zarzuca słuchaczom zaparcie się Świętego i Sprawiedliwego. Mówi im o tym nie dlatego, że chce się uważać za lepszego od nich, ale jako ten, który choć zaparł się Jezusa, doznał przebaczenia, a teraz odkrywa winę innych, aby i oni mogli dostąpić przebaczenia.[12]

Wnioskiem wynikającym z oskarżenia przez Piotra słuchających go Żydów o ukrzyżowanie Jezusa jest wzmianka o ich nieświadomości. Piotr nie chce jednak przez to uniewinniać słuchaczy, ale wzywa ich do nawrócenia. Nie byłoby ono możliwe, gdyby lud odrzucił Jezusa z pełną świadomością. Powodem tego, że Izraelici nie dostrzegli tego, co zobaczył poganin Piłat, nie był brak zrozumienia sprawy, ale zaślepienie powstałe z rosnącego nieposłuszeństwa wobec Boga. Niech zatem czynią pokutę. Kierując uwagę słuchaczy w stronę przyszłości, św. Piotr mówi o związanych z czasami mesjańskimi „czasami ochłody" i „odnowienia wszechrzeczy". Czasy te już nadeszły, a udział w nich Izraela zależy od tego, czy nawróci się, czy odwróci się od dotychczasowych błędnych poczynań.[13]

Biorąc pod uwagę fakt, że Żydom nie można wyjaśnić sprawy Jezusa bez odwołania się do Starego Testamentu, Piotr chętnie to czyni. Przytacza cytat z Księgi Powtórzonego Prawa (18, 15-20) zapowiadający przyjście danego od Boga Proroka, którego należy słuchać w najdrobniejszej nawet

sprawie. Jest nim Jezus Chrystus. Każdy, kto nie posłucha Jezusa, „zostanie wykluczony z ludu" (w. 23).[14]

Piotr używając formuły „wam" w przytaczanym przez siebie proroctwie podkreśla, do kogo został ten prorok posłany. Zaś słowa nawiązujące do licznego potomstwa obiecanego Abrahamowi przypominają zapowiedź nagrody, która miała go nakłonić do zrealizowania planu Bożego (Rdz 22, 16-18). Treścią nagrody jest błogosławieństwo – świadczy o tym liczne potomstwo. W naszym kontekście narodem wybranym, ludem Bożym są wyznawcy Chrystusa, którzy stali się prawdziwym Izraelem.[15]

2. Bóg jest tym, który wzywa i daje łaskę nawrócenia

Bóg posłał Sługę swego, „aby błogosławił każdemu z was w odwracaniu się od grzechów" (3, 26). Bóg dla pojednania świata ze sobą z miłości dla ludzi posłał na świat swojego Syna, który przez to, że został wywyższony na drzewie krzyża, mógł dać „Izraelowi nawrócenie i odpuszczenie grzechów" (5, 31). To Boże wezwanie do nawrócenia nie ogranicza się tylko do Żydów. Bóg wzywa „wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia" (17, 30) i udziela im potrzebnej łaski (11, 18b).

Stwierdzenie, że Bóg jest dawcą nawrócenia wszystkich ludzi – tak Żydów, jak i Greków – zawarte jest w tekście Dz 11, 18b. Jest on ostatnim wierszem długiej relacji o wydarzeniach związanych z chrztem Korneliusza (10, 1 – 11, 18), wspomnianych jeszcze raz w tekście 15, 7-9.14-18).

Korneliusz – setnik kohorty zwanej italską, która stacjonowała w Cezarei Nadmorskiej, poganin szczerze przejęty duchem religijnym i prowadzący prawe życie, wyznawca monoteizmu, sympatyzujący z religią żydowską i praktykujący niektóre jej przepisy (np. sposób modlitwy – 10, 3; świadczenie miłosierdzia – 10, 42)[16] – na polecenie Boże przekazane mu przez anioła zaprasza do swego domu apostoła Piotra. Piotr przybywszy – także na polecenie Boże – do domu Korneliusza, wygłosił do wszystkich tam zebranych mowę, w której wyłożył główne prawdy wiary chrześcijańskiej (w. 24-43). Mowa ta jest swojego rodzaju manifestem uniwersalizmu. O przynależności do Boga decyduje nie narodowość, ale wewnętrzne usposobienie, bo Chrystus, chociaż działał tylko w narodzie izraelskim, jest jednak „Panem wszystkich" (w. 36). Mowa Piotra to kerygmat chrystologiczny (w. 36-42), który składał się z ukazania życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa (w. 37-41) oraz prawdy, że Jezus jest „sędzią żywych i umarłych" (w. 42). Na zakończenie Piotr odwołuje się do świadectwa Starego Testamentu w odniesieniu do działalności Jezusa Chrystusa (w. 43). W czasie tej mowy Duch Święty zstąpił na Korneliusza i na zgromadzonych w jego domu pogan, udzielając im

nadprzyrodzonego daru mówienia obcymi językami (w. 44-46). Piotr uznał to za widomy znak pozwolenia udzielenia chrztu wszystkim obecnym (w. 47-48a). Było to wydarzenie wielkiej doniosłości dla przyszłego rozwoju chrześcijaństwa. Właśnie od tego wydarzenia staje się chrześcijaństwo naprawdę religią uniwersalną, a nie jedynie odłamem judaizmu, związanym z narodem izraelskim.[17]

Do wydarzenia tego odnosi się też perykopa o spotkaniu Piotra z wiernymi w Jerozolimie, do których dotarła wieść o chrzcie Korneliusza (11, 1-18). Mamy tu zarzut Żydów oraz odpowiedź Piotra. Zarzut nie dotyczył samego chrztu Korneliusza, ale przestawania Piotra z poganami i spożywania z nimi pokarmów (w. 3). Widząc duże wzburzenie, Piotr w dłuższym przemówieniu wyjaśnił, co wpłynęło na jego decyzję (w. 4-17). W wyjaśnieniu powołał się na własną wizję znoszącą rytualne przepisy mozaizmu i głoszącą równouprawnienie wszystkich w nowej ekonomii zbawczej, powołał się na wizję Korneliusza wzywającą pogan do przyjmowania chrześcijaństwa oraz cudowne zstąpienie Ducha Świętego na dom Korneliusza. Te cudowne znaki były wyraźnym dowodem, że to Bóg nakazuje przyjmować pogan do Kościoła i to bez konieczności przejścia przez judaizm. Taki też wniosek wysnuli Żydzi słuchający Piotra, i jak mówi zakończenie tego wydarzenia (11, 18), uspokoili się widząc, że „i poganom udzielił Bóg łaski nawrócenia, aby żyli" (w. 18).

Ta perykopa w sposób szczególny ukazuje ideę Bożego kierownictwa. To Bóg jest tym, który wzywa do konkretnego działania, w tym wypadku do nawrócenia Korneliusza i jego domu. Bóg przez swojego anioła Korneliusza do sprowadzenia Piotra, On też przygotowuje Piotra do tego zadania, a przez Ducha Świętego poleca mu wejść w kontakt z poganami. Słuszność zajętego przez Piotra stanowiska potwierdza ponadto zstąpieniem Ducha Świętego na zgromadzonych w domu Korneliusza. Jasno więc widać, że to Bóg, jak stwierdzają wszyscy zgromadzeni z Piotrem w Jerozolimie, daje łaskę zawrócenia.[18]

III. Nawrócenie jako odpowiedź na wezwanie Boże

Dzieje Apostolskie ukazują nawrócenie jako odpowiedź człowieka na głoszone mu słowo Boże i zawierają teksty opisujące lub stwierdzające nawrócenie jednostek, rodzin, czy też większych grup ludzi. W tej grupie można wyróżnić kilka podgrup: 1) teksty stwierdzające nawrócenie: 9, 35; 11, 21; 15, 3; 2) teksty mówiące o przyjęciu wiary: 2, 41; 8, 12; 9, 42; 11, 21; 11, 24; 13, 6-12; 14, 1; 17, 2-4; 17, 10-12; 17, 34a; 21, 20b; 21, 25; 3) teksty wskazujące na przyjęcie chrztu: 2, 41; 8, 12-13; 8, 25-40; 16, 14-15; 16, 30-34.[19]

1. Teksty stwierdzające nawrócenie

Aby dokonało się nawrócenie jednostki czy też większej grupy ludzi, konieczny jest jakiś zewnętrzny bodziec uzdalniający do nawrócenia. Tym bodźcem może być przepowiadanie Dobrej Nowiny (11, 21) lub nadzwyczajny znak ukazujący moc Bożą, jak to zdarzyło się przy nawróceniu mieszkańców Liddy i Saronu (9, 32-35). Analizie zostanie poddany ten ostatni tekst.

Piotr wyrusza w podróż do Kościołów leżących na równinie Saronu nad Morzem Śródziemnym, między Karmelem a Jaffą. Podróż swą rozpoczął od Liddy. Ludność tego miasta, jak wszystkich miast nadbrzeżnych, była bardzo mieszana, nawet z przewagą mieszkańców pochodzenia nieżydowskiego. Wśród chrześcijan zamieszkałych w Liddzie, nazwanych przez Łukasza „świętymi" (w. 32), był pewien sprawiedliwy człowiek imieniem Eneasz. Był to Żyd, choć miał imię greckie. Zwyczaj posługiwania się przez Żydów greckimi imionami nie należał do rzadkości, zwłaszcza w środowiskach pogańskich.

Zgodnie ze swoim zwyczajem Łukasz podkreśla, że choroba Eneasza była przewlekła i trwała już od ośmiu lat (w. 33). Formuła przywrócenia zdrowia choremu (w. 34) odsuwa wszelką zasługę od Apostoła, a kieruje myśl na Jezusa Chrystusa, głównego sprawcę cudu. Tak też odczytali ten znak mieszkańcy Liddy i Saronu i „nawrócili się do Pana" (w. 35).[20]

2. Teksty mówiące o przyjęciu wiary

Często nawrócenie jest skutkiem uprzedniego przepowiadania Ewangelii i w Dziejach Apostolskich jest ukazywane jako przyjęcie wiary, jako uwierzenie w Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie (2, 41; 8, 12-13; 11, 21; 11, 24; 14, 1; 17, 2-4; 17, 10-12; 17, 34a). Przyjęcie wiary dokonuje się również na podstawie doświadczenia mocy Bożej, jak np. przyjęcie wiary przez mieszkańców Jaffy po wskrzeszeniu Tabity (9, 36-42) czy też uwierzenie prokonsula Sergiusza, który był świadkiem pozbawienia wzroku Elimasa, sprzeciwiającego się rozszerzaniu słowa Bożego (13, 6-12). Inne teksty wzmiankują tylko o przyjęciu wiary bez wskazania bezpośredniej przyczyny (21, 20b; 21, 25).

Uwierzyć – to w pierwszym rzędzie przyjąć naukę świadków. Przykładem takiego uwierzenia są mieszkańcy Ikonium (14, 1). Apostołowie w Ikonium, według zwyczaju, rozpoczęli swoją pracę apostolską w szabat w synagodze żydowskiej. Nauczanie ich spowodowało, że „wielka liczba Żydów i pogan uwierzyła" (w. 1). Mając na uwadze to, że miejscem nauczania była synagoga, przez „pogan" trzeba pojmować tych, którzy często określani są jako „bojący się Boga", czyli sympatyzujący z judaizmem.

Na skutek intryg ze strony mieszkających w Jaffie Żydów Apostołowie musieli zrezygnować z nauczania w synagodze i ograniczyć się do naucza-

nia pogan. Jednak i to nie wszystkim mieszkańcom się podobało i doszło do rozdwojenia – jedni wspierali Apostołów, inni – podburzeni przez Żydów – chcieli dokonać na nich samosądu. Wobec takiego obrotu spraw, Apostołowie opuścili Ikonium i udali się na południe, do odległej o 40 km Listry.[21]

3. Teksty wskazujące na przyjęcie chrztu

Nawrócenie dokonuje się w akcie wiary, której wyznanie ma miejsce zazwyczaj podczas obrzędu chrztu (2, 41; 8, 12-13; 8, 25-40; 16, 14-15; 16, 30-34). Przyjęcie chrztu poprzedzone przyjęciem wiary jest skutkiem przepowiadania, choć nie wszystkie teksty mówią bezpośrednio o tych trzech elementach – przepowiadanie, wiara, chrzest. Wszystkie te elementy występują w opisie nawrócenia dworzanina etiopskiego (8, 25-40).

Filip, wybrany i ustanowiony przez Apostołów diakonem (6, 5), w czasie prześladowania wszczętego przez Szawła udał się do Samarii, gdzie działał cuda i głosił z wielkim skutkiem Ewangelię (8, 4-8). On to ochrzcił dworzanina etiopskiego, podskarbiego królowej etiopskiej Kandaki (w. 27). Nie wiemy, kim był ten czytający proroka Izajasza dworzanin jadący własnym wozem z Jerozolimy (w. 27-28). Łukasz opisuje go jako dostojnika i ministra skarbu i dodaje, że przybył do Jerozolimy, „aby oddać pokłon Bogu" (w. 27). Ten dodatek nie wyklucza, że mógł to być Żyd albo prozelita, czyli ktoś, kto przyjął judaizm.[22]

Etiopczyk jadący na wozie czytał, zwyczajem starożytnych, na głos fragment Izajasza (53,7-8), przytoczony przez Łukasza w przekładzie Septuaginty. Filip usłyszawszy przeczytany fragment, wszczął z nim rozmowę, w trakcie której „wychodząc z tego tekstu Pisma opowiedział mu Dobrą Nowinę o Jezusie" (w. 35). Pouczenie doprowadziło do przyjęcia wiary przez Etiopczyka, czego zewnętrznym wyrazem było przyjęcie chrztu w pierwszym napotkanym źródle.

Analiza wybranych tekstów wskazuje nam, że Kościół pierwotny podjął Jezusowe i Janowe wezwanie do nawrócenia. Dzieje Apostolskie ukazują również liczne przykłady tych, którzy się nawrócili i to nie tylko Żydów czy pogan, ale także chrześcijan. Przeprowadzona analiza pozwoli lepiej zrozumieć istotę nawrócenia.

IV. Istota nawrócenia w Dziejach Apostolskich

Apostołowie wzywając wszystkich do pokuty, realizują misję powierzoną im przez Jezusa. Już św. Marek przy okazji pierwszego rozesłania Apostołów mówi, że „wyszli i wzywali do pokuty" (6, 12). Misję wzywania do nawrócenia podkreśla tekst z Ewangelii według św. Łukasza: „w Jego imię

głoszona będzie pokuta i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy" (24, 47).[23]

Przykładem realizacji misji powierzonej Apostołom przez Chrystusa w pierwotnym Kościele są mowy z Dziejów Apostolskich, które zawierają trzy zasadnicze punkty: 1) głoszenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa; 2) ukazywanie tych zbawczych wydarzeń w świetle zapowiedzi Starego Testamentu; 3) wezwanie do pokuty i nawrócenia; niekiedy zamiast wezwania do nawrócenia pojawiało się wezwanie do przyjęcia wiary.

Odpowiedź na to wezwanie do nawrócenia może mieć dwa aspekty: negatywny, czyli zerwanie ze złem, oraz pozytywny, czyli zwrócenie się ku Bogu. Te dwa aspekty nie wyczerpują całej rzeczywistości nawrócenia. Ma ono jeszcze rys personalny i eklezjalny oraz eschatologiczny. Nie też można zapomnieć, że rzeczywistość pokuty i nawrócenia dokonuje się w aspekcie wiary i jest darem Boga.

1. Odwrócenie się od grzechów

Odwrócenie się od grzechów jest etapem wstępnym w procesie zwracania się do Boga. Głoszona przez Apostołów pokuta (17, 30; 26, 20) była apelem skierowanym zarówno do pogan (11, 18; 20, 22), jak i do Izraela (5, 31; 20, 22).[24] Wezwanie to skierowane jest do grzeszników, od nich bowiem oczekuje się nawrócenia. By jednak spotkało się ono ze zrozumieniem i pozytywną odpowiedzią ludzi, muszą oni sobie najpierw uświadomić, że są grzesznikami, zdać sobie sprawę z tego, na czym polega ich grzech. Na czym innym polegał grzech pogan i na czym innym grzech Izraela. Grzeszność pogan tkwi w ich niewłaściwym kulcie. Żydzi natomiast są odpowiedzialni za dramat Kalwarii. Tak więc nawrócenia potrzebują wszyscy, tak Żydzi, jak i poganie. Poganie dlatego, że oddawali kult bożkom, Żydzi zaś dlatego, że zabili Dawcę życia. A więc świadomość winy u jednych i u drugich domaga się nawrócenia, bo jedni i drudzy są grzesznikami.[25]

2. Powrót do Boga

Negatywny aspekt nawrócenia nie wyczerpuje całej treści terminologii *metanoein – metanoia* występującej w Dziejach Apostolskich, która wyraża także treści pozytywne – zwrot ku Bogu. Aspekt ten ukazuje przemówienie św. Pawła wobec króla Agryppy: „nawoływałem [...], aby pokutowali i nawrócili się do Boga i pełnili uczynki godne pokuty" (26, 20). Natomiast w przemówieniu do pogan z Listry Paweł ukazuje im, że nadszedł czas, „aby odwrócili się od tych marności do Boga żywego, który stworzył niebo i ziemię, morze i wszystko, co się w nich znajduje" (14, 15).[26]

W tekstach opisujących Pawłowe nawoływanie do nawrócenia występują dwie formuły: „nawrócić się do Boga" i „nawrócić się do Pana". Pierwsza formuła (nawrócić się do Boga) stanowi apel do pogan, by porzucili bóstwa i zwrócili się do Boga żywego (14, 15). Nawrócenie oznacza tu uznanie jednego i prawdziwego Boga – Stwórcy nieba, ziemi i morza (14, 15). Ta formuła prawdopodobnie została przejęta z przepowiadania misyjnego judaizmu i stała się terminem technicznym na określenie przyjęcia przez pogan wiary monoteistycznej (15, 3; 15, 19; 26, 18.20).

Druga formuła (nawróćcie się do Pana) zawiera w sobie termin *kyrios*. Termin ten użyty w Septuagincie sugeruje, że formułę: „nawróćcie się do Pana" można rozumieć jako: „nawróćcie się do Boga". Jednak termin ten użyty w Dziejach Apostolskich wskazuje nie na osobę Boga, lecz na osobę Jezusa zmartwychwstałego, który przez uwielbienie po śmierci stał się Panem wszystkiego. Takie znaczenie tej formuły jest bardzo widoczne w Dz 11, 20-21, gdzie mamy wzmiankę o przepowiadaniu Dobrej Nowiny o Panu Jezusie (w. 20) oraz o skuteczności tego przepowiadania: „A ręka Pańska była nad nimi, bo wielka liczba uwierzyła i nawróciła się do Pana" (w. 21). Z tekstu tego wynika, że Panem, do którego nawrócili się antiocheńczycy, jest Ten sam, o którym głosiła Dobra Nowina, czyli Jezus. Dlatego formuła „nawrócić się do Pana" oznacza uwierzenie w Jezusa i uznanie w Nim Pana. Ta formuła mogła być skierowana zarówno do pogan, jak i do Żydów, którzy uznając monoteizm, nie musieli nawracać się do jednego Boga, ale musieli przyjąć Jezusa jako Pana.[27]

O ile nawrócenie w swym aspekcie negatywnym polega na radykalnym zerwaniu ze złem, to w pozytywnym aspekcie stanowi długą drogę – powrót do Boga. Wymaga wytrwałości i wierności raz powziętej decyzji, do czego zachęca Barnaba, nawołując „wszystkich, aby całym sercem wytrwali przy Panu" (11, 23). Człowiek nawrócony podejmuje nowy styl życia, ma kroczyć inną drogą, drogą, którą wskazuje Bóg. Poganie mają odrzucić oddawanie czci bożkom i dotychczasowy pogański styl życia i wielbić prawdziwego Boga, a nie – jak chcieli tego judaizantes – zachowywać Prawo Mojżeszowe (15, 1-5). Wiążące stanowisko w tej sprawie podjął Sobór Jerozolimski (15, 19).[28]

3. Personalny wymiar nawrócenia

Charakter personalny nawrócenia polega na zwróceniu się do osoby – do Boga, lub Pana Jezusa. Polega nie tylko na przyjęciu pewnych prawd religijnych i odpowiedniego stylu życia, ale przede wszystkim na przyjęciu osoby. Jest ono przyłączeniem się do Boga żywego, który wskrzesił Jezusa, który przez to stał się Kyriosem.[29]

4. Eklezjalny wymiar nawrócenia

Człowiek, wkraczając na drogę nawrócenia, powrotu do Boga, wchodzi do wspólnoty ludzi nawracających się. Na drogę tę można wkroczyć tylko przez jedną bramę, którą jest chrzest, uważany przez Apostołów za podstawowy sakrament nawrócenia, zmiany życia i odrodzenia wewnętrznego, warunkiem, bez którego nie ma zbawienia, wstępu do królestwa niebieskiego (2, 37-38; 22, 16). Jest to sakrament wprowadzający do społeczności chrześcijańskiej. To właśnie w tej społeczności i dzięki niej dokonuje się powrót do Boga, to ona dostarcza swoim członkom środków koniecznych do zbawienia.[30]

5. Eschatologiczny wymiar nawrócenia

Nawrócenie jest warunkiem uzyskania wszelkich dóbr mesjańskich: „Pokutujcie więc, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy" (3, 19nn). Nawrócenie stanowi konieczny warunek uczestnictwa w dobrach królestwa Bożego i przynależności do eschatologicznej wspólnoty mesjańskiej.[31]

6. Nawrócenie jako akt wiary

Wyznanie wiary następuje zazwyczaj podczas chrztu: „Lecz kiedy uwierzyli [...] zarówno mężczyźni, jak i kobiety przyjmowali chrzest. Uwierzył również sam Szymon, a kiedy przyjął chrzest, towarzyszył wszędzie Filipowi" (8, 12). Podobnie, nawrócenie jako akt wiary zostało ukazane w opisie nawrócenia prokonsula Sergiusza (3, 12), wielu Żydów i pogan w Ikonium (14, 1), w Berei (17, 12), w Atenach (17, 34) oraz nawrócenie przełożonego synagogi korynckiej Kryspusa i całej jego rodziny (18, 8).

7. Nawrócenie jako dar Boży

Nawrócenie się do Boga i Pana Jezusa, wyrażające się w akcie wiary (20, 21; 26, 18), jest nie tylko zadaniem człowieka, ale jest przede wszystkim darem Boga (5, 31; 3, 26; 11, 18), a przez Kościół pierwotny przypisywane jest działaniu Ducha Świętego (11, 18; 11, 15nn).[32]

8. Duch Święty jako dar dla nawracających się

Powrót do Boga dawał nawracającym się Żydom i poganom poczucie wewnętrznej radości i spokoju sumienia (8, 39; 7, 38) oraz dar Ducha Świętego jako pełną zapłatę nawrócenia i pojednania: „Bo dla was jest obietnica i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powołał Pan Bóg nasz" (7, 39).[33]

Kościół wzywając do nawrócenia zawsze miał na uwadze biblijne znaczenie tego terminu, a gdy chodziło o realizację idei nawrócenia w życiu, czerpał z wzorów, jakie dawał mu Kościół pierwotny, ukazany przez św. Łukasza w Dziejach Apostolskich.

Nawrócenie ukazane przez Dzieje Apostolskie polega na odwróceniu się od grzechów i powrocie do Boga. Do Boga osobowego, w Kościele i dzięki Kościołowi. Jest ono warunkiem uzyskania wszelkich dóbr mesjańskich i dokonuje się w akcie wiary, której wyznanie ma najczęściej miejsce podczas chrztu – podstawowego sakramentu nawrócenia. Patrząc na rzeczywistość nawrócenia nie można zapomnieć, że jest to dar Boga dla ludzi oraz że człowiek nawracając się, otrzymuje od Boga w darze Ducha Świętego.

PRZYPISY

[1] M. Gołębiewski, *Pokuta w Starym Testamencie*, „Aten. Kapł." 89(1977), s. 3.

[2] X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 419.

[3] J. Majkowski, *Uwarunkowania antropologiczne pokuty chrześcijańskiej*, „Aten. Kapł." 88(1977), s. 350.

[4] J. Behm, E. Würtwein, *Metanoeo, metanoia*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 4, Stuttgart [1942], s. 994.

[5] A. Suski, *Wezwanie do pokuty w Nowym Testamencie*, „Aten. Kapł." 89(1977), s. 17.

[6] Tamże.

[7] Tamże, s. 16.

[8] Zob. A. Schlatter, *Die Apostolgeschichte*, Stuttgart 1982, s. 42-43; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1961, s. 252-253 (*Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 5); A. Jankowski, *Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym (J 20,31). Elementy chrystologii Nowego Testamentu*, „Znak" 26(1974), s. 1067-1068; W. Barclay, *Dzieje Apostolskie*, Warszawa 1979, s. 53.

[9] W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, Warszawa 1983, s. 85.

[10] F. Gryglewicz, *Teologiczne aspekty Piotrowych przemówień Dz 2,14-36; 3,12-26*, „Zeszyty Naukowe KUL" 2(1969), s. 28.

[11] Tamże; zob. J. Kudasiewicz, *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniania Misterium Chrystusa w Kościele*, „Ruch Bibl. i Liturg." 24(1971), s. 95-96.

[12] W. de Boor, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 85.

[13] Zob. A. Schlatter, *Die Apostolgeschichte*, dz. cyt., s. 43-44; F. Gryglewicz, *Teologiczne aspekty...*, art. cyt., s. 28-29; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982, s. 271; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 254.

[14] R. Rubinkiewicz, *Postać Jezusa w drugiej mowie Piotra (Dz 3,12-26)*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 5, Lublin 1982, s. 127; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 281.

[15] R. Rubinkiewicz, *Postać Jezusa...*, art. cyt., s. 127; F. Gryglewicz, *Teologiczne aspekty...*, art. cyt., s. 33.

[16] *Podręczna encyklopedia biblijna*, pod red. E. Dąbrowskiego, t. 1, Poznań [1959], s. 669.

[17] Zob. H. Ordon, *Cezarejska decyzja Piotra*, „Summarium" 7(1978), s. 52-57; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 311-313;

[18] Zob. H. Ordon, *Cezarejska decyzja Piotra*, art. cyt., s. 61-62.

[19] Podział ten nie jest wyłączny, ponieważ są teksty, które należą do dwu grup jednocześnie, np. tekst 8, 12-13 mówi o nawróceniu i przyjęciu chrztu, tekst 11, 21 mówi natomiast o uwierzeniu i nawróceniu, a tekst 2, 41 o uwierzeniu i przyjęciu chrztu.

[20] E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 306.

[21] Tamże, s. 305.

[22] Tamże, s. 295-296.

[23] Zob. A. Suski, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 26; J. Giblet, P. Grelot, *Pokuta – nawrócenie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 711.

[24] A. Suski, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 28.

[25] F. Jóźwiak, *Nawrócenie – powrót do Boga w pierwotnym Kościele*, „Aten. Kapł." 104(1985), s. 124-125.

[26] Zob.. J. Dupont, *Les conversion dans les Actes des Apôtres*, „Lumiere et vie" 47(1960), s. 66-67; F. Jóźwiak, *Nawrócenie...*, art. cyt., s. 129-130; J. Giblet, P. Grelot, *Pokuta – nawrócenie*, art. cyt., s. 712.

[27] A. Suski, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 27.

[28] F. Jóźwiak, *Nawrócenie...*, art. cyt., s. 130,

[29] Zob. J. Dupont, *La conversion dans les Actes des Apôtres*, art. cyt., 65-66; F. Jóźwiak, *Nawrócenie...*, art. cyt., s. 129.

[30] Zob. J. Dupont, *La conversion dans les Actes des Apôtres*, art. cyt., s. 69; F. Rompa, *Pokuta zasadniczą postawą chrześcijanina*, „Studia Pelplińskie" 4(1974), s. 203; F. Jóźwiak, *Nawrócenie...*, art. cyt., s. 132.

[31] A. Suski, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 32

[32] A. Suski, *Wezwanie...*, art. cyt., s. 27.

[33] J. Szlaga, *Pokuta, nawrócenie i pojednanie według Pisma Świętego*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 6, Lublin 1983, s. 39-40.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. TOMASZ MICHALSKI

DUCHOWOŚĆ ŻYCIA RODZINNEGO NA PODSTAWIE LISTÓW WIĘZIENNYCH I PASTERSKICH ŚWIĘTEGO PAWŁA APOSTOŁA

Życie w rodzinie było i jest przedmiotem wielkiej troski Kościoła. Ojciec Święty Jan Paweł II w *Liście do rodzin* z 1994 r. stwierdził, że „Rodzina jest drogą Kościoła". Papież używa tego sformułowania, nawiązując jednocześnie do swojego wcześniejszego określenia, że człowiek jest drogą Kościoła i ukazuje wewnętrzny związek obu tych pojęć i obu rzeczywistości: to Chrystus dał Kościołowi człowieka i równocześnie mu go zadał jako drogę jego posłannictwa i posługi. Człowiek wędruje do Boga różnymi drogami, pośród których pierwszą i z wielu względów najważniejszą jest rodzina.[1]

Ze względu na wielkie znaczenie rodziny pragniemy odwołać się do źródeł wiary, a konkretnie do Apostoła Pawła, aby na podstawie jego nauki poszukiwać nowych inspiracji na temat duchowości życia w rodzinie. Apostoł Narodów swoją naukę na ten temat zawarł w tzw. kodeksach domowych, czyli w Liście do Efezjan (5, 22-6, 9) oraz w Liście do Kolosan (3, 18-4, 1). Podobne wytyczne możemy znaleźć również w Pierwszym liście do Tymoteusza (2, 8-15) i w Liście do Tytusa (2, 1-10).[2] Zasady życia rodzinnego można rozpatrywać w czterech następujących punktach: wskazania dla żon, wskazania dla mężów, cześć należna rodzicom, czyli wskazania dla dzieci oraz zalecenia dla ojców.

1. Wskazania dla żon

Pawłowe pouczenie dla poszczególnych stanów, zawarte w „kodeksach domowych", otwiera napomnienie skierowane do niewiast. Przedmiotem tego napomnienia jest obowiązek uległości względem męża.[3] „Żony niechaj będą poddane swoim mężom" (Ef 5, 22). Postulat uległości żon względem mężów mówi o szczególnej relacji między małżonkami, a nie o podrzędnej pozycji kobiety w społeczeństwie. Św. Paweł głosi bowiem równość męż-

czyzny i kobiety (por. Ga 3, 28). Wprawdzie czasownik *υποτάσσειν* może sugerować aluzję do przykrej sytuacji kobiety w dawnym społeczeństwie żydowskim lub greckim, to jednak Ef 5, 22 wprowadza zawężenie zakresu postulowanej uległości, która należy się tylko własnemu mężowi.[4] Cytowany tekst nie mówi o podporządkowaniu się kobiety wobec mężczyzny, lecz żon względem swych mężów. Wezwanie do uległości w konwencjonalnej formie kodeksu domowego nie świadczy o upośledzeniu żony ani bezwzględnej władzy męża nad nią. Apel do wolnej decyzji żon stawia je na jednym poziomie z mężami.[5] Uległość, do której zachęca Paweł, jest postawą typowo chrześcijańską. Wzorem tej postawy jest Chrystus, który był uległy wobec swego Ojca. Podobnie wszyscy chrześcijanie (a nie tylko żony) powinni przejawiać uległość wobec swojego Mistrza: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej" (Ef 5, 21).

Paweł nie ogranicza się jednak do wysuwania postulatów, ale podaje również motywacje. Sposób posłuszeństwa żon wobec mężów został wyrażony przez Pawła za pomocą krótkiego sformułowania: *ως τῷ κυρίῳ* (jak Panu). Wydaje się mało prawdopodobne, aby termin *κύριος* odnosił się tu do mężów jako do panów. W takim bowiem wypadku powinna wystąpić liczba mnoga, podczas gdy w omawianym tekście występuje liczba pojedyncza, która zdaje się wskazywać na osobę Chrystusa, określanego w Liście do Efezjan terminem Pan. Sens wyrażenia *ως τῷ κυρίω* zmienia się w zależności od znaczenia nadawanego partykule *ως*. Przyczynowy sens partykuły *ως* wskazuje na potrzebę i zakres uległości żon. Powinny one podporządkować się swym mężom, ponieważ jest to koniecznością w Panu (por. Kol 3, 18). Chodzi tutaj o uległość wobec Chrystusa i mającą bezwzględne pierwszeństwo nad posłuszeństwem wobec ludzi (por. Dz 5, 29). Natomiast porównawczy sens partykuły *ως* uwydatnia całościowy aspekt uległości. W tym wypadku, stwierdzenie „jak Panu" znaczy tyle co bez zastrzeżeń, z całkowitym zaufaniem, jakby chodziło o uległość wobec samego Chrystusa. Nie znaczy to, że żony powinny widzieć w mężach samego Chrystusa, ale że mają mieć świadomość własnej uległości wobec Chrystusa. Partykuła *ως* wskazuje na typologiczny, sakramentalny i eschatologiczny wymiar uległości żon względem mężów. Jedynym punktem odniesienia postawy posłuszeństwa żon wobec mężów jest Pan, czyli Jezus Chrystus.[6]

Nie chodzi tutaj o jakieś „przebóstwienie" męża, lecz jedynie o to, aby żona w swej uległości względem małżonka widziała wyraźnie poddawanie się woli samego Chrystusa. Stwierdzenie, że „mąż jest głową żony" (Ef 5, 23) nawiązuje do ówczesnych przekonań antropologicznych, sięgających swymi początkami starotestamentowych opisów stworzenia człowieka.[7] Nowa jest

natomiast ilustracja tej prawdy: mąż jest głową żony, tak jak i Chrystus – Głową Kościoła. Kościół jest przyrównany do ciała, a Chrystus występuje w roli Zbawcy tego ciała. Przypomnienie zbawczego dzieła ma stanowić powód do uległości. Równocześnie jednak ukazuje się pewna nieadekwatność porównania: mąż, choćby najdoskonalszy, nie może być nazwany zbawcą żony. Relacja Kościół – Chrystus wyznacza również stosunek niewiasty do mężczyzny w małżeństwie. Jak Kościół poddany jest we wszystkim Chrystusowi, tak również żona we wszystkim powinna być uległa mężowi.[8]

Obok zasad zawartych w „tablicach domowych", swoje rady dotyczące duchowości życia rodzinnego Paweł umieszcza również w listach pasterskich. I tak w Liście do Tytusa 2, 4-5 Apostoł Narodów mówi, iż młode małżonki powinny być poddawane procesowi specjalnej edukacji przez starsze kobiety. A oto przymioty, które w wyniku owej edukacji powinna posiąść dobra małżonka: „Niech pouczają młode kobiety, jak mają kochać mężów, dzieci, jak mają być rozumne, czyste, gospodarne, dobre, poddane swym mężom – aby nie bluźniono słowu Bożemu" (Tt 2, 4-5). Tak więc okazywanie miłości mężowi i dzieciom to sztuka, której trzeba się uczyć od bardziej doświadczonych. Obowiązki matki i żony są ciągle takie same: mają stworzyć w domu atmosferę prawdziwej miłości. Ich rozumność ma się okazywać nade wszystko w wychowywaniu dzieci i w swoistym kierowaniu całą rodziną. Czystość niewiast powinna się przejawiać w ich wierności względem mężów. Gospodarność natomiast to cnota, która była wychwalana już w Księdze Przysłów 31, 13-24 i do tego tekstu zapewne nawiązuje Paweł mówiąc o tej postawie młodych żon. Ukoronowaniem tych wskazówek jest dobroć, która określa wszystkie przymioty moralne.[9]

Do pierwszorzędnych obowiązków chrześcijańskiej żony Paweł zalicza wydawanie na świat potomstwa: „Zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci" (1Tm 2, 15).[10]

Zbierając Pawłowe wskazania dla żon, zauważamy, iż żony powinny być przede wszystkim poddane swoim mężom, czyste, gospodarne i odznaczające się dobrocią. Miejsce i posłannictwo niewiasty w rodzinie sprowadza się do rodzenia i wychowywania dzieci.

2. Wskazania dla mężów

W nauce o obowiązkach małżeńskich zawartej w Liście do Efezjan najwięcej miejsca zajmują napomnienia skierowane do mężów (5, 25-30).

Pierwszym obowiązkiem mężów jest okazywanie miłości swoim żonom. Co więcej, powodowani miłością, mężowie powinni się starać o to, by żo-

nom nie sprawiać żadnych przykrości. Tak więc, mimo pewnego podporządkowania niewiasty mężczyźnie, ten ostatni wcale nie występuje tutaj w roli despotycznego pana. Ciążą na nim też obowiązki względem żony. Mamy tutaj do czynienia ponownie z bardzo wzniosłą – również chrystologiczną, a dokładniej mówiąc, soteriologiczną – motywacją tego napomnienia. Mężowie mają miłować swoje żony dlatego, że Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie. Formuła „Chrystus umiłował Kościół" jest technicznym już określeniem zbawczego dzieła Jezusa. To, czego Chrystus dokonał, było manifestacją odwiecznej miłości Boga do ludzi, przy czym nie była to miłość abstrakcyjna ani żadna teoria miłości: była to miłość czynna, dynamiczna – miłość jako pełne oddanie siebie samego drugiemu człowiekowi.[11] Miłość mężów w stosunku do żon powinna być ofiarująca, oczyszczająca i nierozerwalna.[12]

Obraz i motywacja miłości męża do żony na wzór miłości Chrystusa do Kościoła został w Ef 5, 28-29 uzupełniony nową ilustracją i argumentacją: „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Przecież nikt nigdy nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół" (Ef 5, 28a.29).

Mężowie więc powinni miłować żony jak własne ciało. Nie należy jednak tego rozumieć, że autor listu stawia samolubną miłość mężów jako kryterium dla ich miłości do żon. Chodzi tutaj nie o miłość mężów do własnego ciała, lecz o taką, która każe widzieć w żonie własne ciało. Żona stanowi zatem *alter ego* męża, jak Kościół jest Ciałem Chrystusa. Chrystus więc jawi się nam jako wzór i sprawca miłości mężów do żon.[13] Skoro mężczyzna i niewiasta stanowią w małżeństwie nierozłączną jedność, nie jest żadną przesadą to, że mąż powinien miłować żonę jak własne ciało. Polecenie odnoszenia się z życzliwością do własnego ciała, żywienia go i pielęgnowania – to także obraz troski męża o żonę.[14]

Na podstawie powyższych rozważań możemy powiedzieć, że duchowość małżeńska – według Apostoła Pawła – wiąże się z odniesieniem relacji mąż – żona do relacji Chrystus – Kościół. Dzięki temu odniesieniu małżonkowie mogą przeżywać własną więź małżeńską: „dwoje w jednym ciele", jako przeniknięta obecnością tajemnicy Trzeciego, którym jest Chrystus–Kościół. Tę obecność można rozważać jako rzeczywistość łaski sakramentalnej małżeństwa. Możemy więc powiedzieć, że duchowość małżeńska jest wybitnie dialogalna. Małżonkowie powinni nieustannie wsłuchiwać się w głos Chrystusa, owego „Trzeciego Partnera" i ustawiać swe życie według Jego woli.[15]

Reasumując Pawłowe wskazania dla mężów możemy powiedzieć, że jego głównym i zasadniczym przesłaniem jest bezinteresowna, gotowa do

ofiary miłość, która posiada wymiar chrystocentryczny i soteryjny. Duchowość zaś małżeńska, na wzór relacji Chrystusa do Kościoła, powinna posiadać charakter dialogalny.

3. Cześć należna rodzicom

O posłuszeństwie dzieci wobec rodziców Paweł mówi zarówno w Liście do Kolosan 3, 20, jak i w Liście do Efezjan 6, 1-3. W pierwszym z nich Apostoł Narodów mówiąc o relacji dzieci wobec rodziców, używa terminu *υπακούειν*. Wyrażenie to jest słabsze od użytego wcześniej na określenie posłuszeństwa żony wobec męża (*υποτάσσειν*). Jeżeli bowiem żony mają być poddane, podległe, to w tym miejscu relacja dzieci do rodziców ukazana zostaje na innej płaszczyźnie: chodzi raczej o słuchanie i podporządkowanie własnej woli tym, którzy są nad, czyli ujmując to inaczej – chodzi o przyjęcie takiego stylu życia, który gwarantuje zachowanie porządku. Motywem działania w tym przypadku jest poczucie własnej małości, słabości. Ona to skłania do miłości wobec tych, którzy ofiarowali im życie. Dzieci więc mają się starać podlegać swoim rodzicom we wszystkim.[16] Paweł mówiąc w Ef 6, 1-3 o zadaniach dzieci wobec rodziców, odwołuje się do IV przykazania Dekalogu. Dzieci są więc wezwane nie tylko do posłuszeństwa, ale również i do czci. W biblijnym sensie rozumienia cześć (*kabod*) jest czymś realnym, konkretnym, materialnym. Stąd cześć dla rodziców oznacza nie tylko obowiązek teoretycznie rozumianego uszanowania, lecz faktyczną troskę o nich, zwłaszcza opiekę w starości. Chodzi o cześć pojętą w sensie materialnym, o to wszystko, w czym cześć się przejawia.[17]

Zarówno cześć jak i chwała jest zastrzeżona wyłącznie dla Boga. Chociaż św. Paweł nie uzasadnia, dlaczego należy czcić rodziców, to jednak nie ulega wątpliwości, że motywem podstawowym i istotnym jest sam fakt rodzicielstwa, będący uczestnictwem w mocy stwórczej Boga. Rodzice są pierwszymi po Bogu dobroczyńcami, którym człowiek zwykle najwięcej zawdzięcza. Wezwanie do czci wobec rodziców ukazuje ich wyjątkowe miejsce i szczególną rolę. Użyty termin *kabod* zwraca uwagę na fakt, że rodzice powinni być dla swych dzieci zastępcami samego Boga.[18]

Przykazanie szacunku względem rodziców związane jest z obietnicą: „aby ci było dobrze i abyś był długowieczny na ziemi" (Ef 6, 3). Paweł nie uzasadnia tej obietnicy, ani nie wylicza dobrodziejstw, które mają spotkać tych, którzy szanują swoich rodziców. Wszystko to bowiem było już powiedziane w Starym Testamencie. Oprócz wspomnianej już długowieczności, szanujący rodziców, „jakby skarby gromadził" (Syr 3, 4). „Ten, kto czci ojca i szanuje matkę swoją, może liczyć na miłosierdzie Boże i na odpuszczenie

własnych grzechów. W dzień utrapienia Bóg wspomni o nim, jak szron w piękną pogodę, tak rozpłyną się jego grzechy" (Syr 3, 15). „Miłosierdzie względem ojca nie pójdzie w zapomnienie, w miejsce grzechów twoich zamieszka w tobie" (Syr 3, 14). Jak widać z powyższych tekstów, Stary Testament często powraca do szacunku wobec rodziców, stara się go tłumaczyć i uzasadniać. Dołączona do przykazania obietnica: „aby ci było dobrze i abyś był długowieczny na ziemi" (Ef 6, 3) jest rozumiana w sensie powodzenia doczesnego i ziemskiej długowieczności. W Nowym Testamencie obietnicę tę należy rozumieć w sensie eschatologicznym. Powodzenie doczesne i długowieczność jest tutaj tylko figurą życia przyszłego. Kto więc szanuje swoich rodziców, „gromadzi skarby" (Syr 3, 4) dla szczęśliwej wieczności.[19]

Dzieci wezwane są więc do szczególnej relacji wobec swoich rodziców. Zadaniem ich jest cześć, szacunek oraz posłuszeństwo, które jest miłe przed Panem (Kol 3, 20) i sprawiedliwe (Ef 6, 1).

4. Wskazania dla ojców

W rodzinie izraelskiej ojciec był w sposób oczywisty głową rodziny. Jego władza wobec dzieci była wręcz nieograniczona. Od niego zależało wychowanie synów, on zezwalał na zawarcie związków małżeńskich, on decydował o wolności córek, a nawet o życiu swoich dzieci.[20] Apostoł Narodów, pomimo wyjątkowej roli ojca w rodzinie biblijnej, nie ogranicza się do ukazania jego praw, ale podkreśla również jego rodzicielskie obowiązki. Dzieci mają być im posłuszne, ale ojcowie nie mają ich pobudzać do gniewu (por. Kol 3, 21; Ef 6, 4). Przestroga dla ojców przed bezduszną surowością wynika z obawy przed duchową stagnacją dzieci.[21] Św. Paweł wzywa rodziców, a zwłaszcza ojców, do cierpliwości i postawy pełnej taktu wobec swego potomstwa: „Ojcowie, nie rozdrażniajcie waszych dzieci, aby nie traciły ducha" (Kol 3, 21). Brak spokoju w rodzinie nie sprzyja dobremu wychowywaniu dzieci.[22] Imperatyw IV przykazania dekalogu zachęcający do czci wobec rodziców wiąże się z wezwaniem do tego, aby rodzice zasłużyli sobie na cześć swoich dzieci.[23]

Zamiast więc pobudzać do gniewu, ojcowie mają wychowywać swoje dzieci, stosując karcenie i napominanie Pańskie (por. Ef 6, 4). Dzieci poddane karceniu mają być jednocześnie informowane, za co są karane.[24] Paweł – podkreślając obowiązek wychowywania dzieci – nawiązuje do tradycji hellenistycznej, w której problem wychowania często stanowił przedmiot teoretycznych rozważań. Apostoł Narodów – podobnie jak jemu współcześni – domaga się, aby z dziećmi postępować roztropnie, stosując rozsądne słowa i napomnienia, pochwały i nagany, szczególnie jednak odpowiednie przykła-

dy własnego postępowania. Nauka św. Pawła w tym zakresie jest owocem jego apostolskiego doświadczenia. Możemy więc przypuszczać, że w czasie swojej duszpasterskiej posługi spotkał się z różnymi rodzinami, w tym także z negatywnymi przykładami, i dlatego – obserwując ich życie – udzielał nauk oraz starał się eliminować zło z życia chrześcijańskich wspólnot.[25]

Paweł, znając doskonale niemal nieograniczoną władzę ojca wobec swoich dzieci, podaje zasady nowego chrześcijańskiego ładu w rodzinie. Ojcowie nie mogą wykorzystywać swojej pozycji, lecz mają nie rozdrażniać swoich dzieci, aby nie traciły ducha (por. Kol 3, 21).

* * *

Reasumując możemy powiedzieć, że życie rodzinne zawsze było i jest przedmiotem wyjątkowej troski duszpasterskiej. Nic więc dziwnego, że Paweł zarówno w listach więziennych, jak i pasterskich sporo miejsca poświęcił zasadom życia rodzinnego. Apostoł Narodów skierował bardzo konkretne wymagania zarówno do żon, mężów, dzieci, jak i ojców.

Duchowość życia rodzinnego święty Paweł zawarł w tzw. tablicach domowych, gdzie podana jest nauka Boża w odniesieniu do żon, mężów, ojców i dzieci. I tak żony mają być poddane swoim mężom, mężowie mają miłować żony, dzieci mają być im posłuszne i oddawać im cześć, a ojcowie mają nie doprowadzać ich do gniewu, lecz troszczyć się o ich wychowanie. Paweł nie ogranicza się jednak do wysuwania żądań, ale podaje również bardzo wzniosłą motywację, która ukazuje istotne elementy duchowości Apostoła Narodów. Tak typowy dla Pawła chrystocentryzm objawia się również w jego nauce o zasadach życia małżeńskiego i rodzinnego. I tak, żony mają być poddane mężom jak Panu (Ef 5, 22), mężowie mają miłować żony na wzór miłości Chrystusa do Kościoła (Ef 5, 25), a dzieci mają być posłuszne swoim rodzicom, bo to jest miłe Panu (Kol 3, 20) i warunkuje pomyślność i długowieczność (Ef 6, 3), napominanie zaś, które w wychowaniu mają stosować ojcowie, ma odnosić się do Pana (por. Ef 6, 4). Możemy zatem powiedzieć, że duchowość życia rodzinnego według świętego Pawła ma wymiar dialogalny, chrystocentryczny, soteryjny i eklezjalny.

PRZYPISY

[1] Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 2.

[2] J. Łach, *Kodeks domowy w Liście do Kolosan (Kol 3, 18 – 4, 1)*, „Analecta Cracoviensia" 27(1995), s. 219.

[3] K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 125.

[4] A. Suski, *Kodeks małżeński w Liście do Efezjan*, w: *Studia z biblistyki*, t. 2, Warszawa 1980, s. 271-272.

[5] A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1969, s. 481 (*Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 8).

[6] Zob. H. Langkammer, *Problemy literackie Listu do Efezjan. Jego aspekty teologiczne i jego eklezjologia*, „Roczn. Teol.-Kanon." 27(1980), 1, s. 96-98; S. Chłąd, *Typologia małżeństwa Adam-Ewa i małżeństwa Chrystus-Kościół a małżeństwo chrześcijan (na podstawie Ef 5, 21-33)*, „Częstoch. Stud. Teol." 7(1979), s. 365-375.

[7] W Rdz 3, 16 czytamy: „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swoje pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą".

[8] K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, dz. cyt., s. 125.

[9] Zob. tamże, s. 125-126.

[10] L. Stachowiak, *Biblijny obraz małżeństwa od Starego do Nowego Testamentu*, „Zeszyty Naukowe KUL" 23(1980), 3, s. 23.

[11] K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, dz. cyt., s. 128.

[12] Zob. W. Barclay, *List do Efezjan*, Warszawa 1981, s. 146-147.

[13] A. Suski, *Kodeks małżeński w Liście do Efezjan*, art. cyt., s. 285.

[14] K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, dz. cyt., s. 130.

[15] S. Nowak, *Duchowość małżeńska w Programie IV roku Nowenny przed rokiem 2000*, w: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, Katowice 1993, s. 123.

[16] J. Łach, *Kodeks domowy w Liście do Kolosan...*, art. cyt., s. 222.

[17] M. Filipiak, *Czcij ojca twego i matkę twoją (Wj 20, 21; Pwt 5, 16)*, „Roczn. Teol.-Kanon." 1(1981), s. 7.

[18] J. Gründel, *Rozważając Dekalog*, Warszawa 1978, s. 84.

[19] J. Harasim, *Szacunek jako najistotniejszy element miłości bliźniego w Listach św. Pawła*, w: *Warszawskie studia biblijne*, Warszawa 1976, s. 329.

[20] P. Ternant, *Ojcowie-Ojciec*, w: *Słownik teologii biblijnej*, wyd. 2, Poznań 1982, s. 620.

[21] A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 296.

[22] K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, dz. cyt., s. 137.

[23] Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 15.

[24] K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, dz. cyt., s. 137.

[25] J. Łach, *Kodeks domowy w Liście do Kolosan...*, art. cyt., s. 224.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI

KOBIETA, BÓG I HISTORIA
w 1Sm 1, 1 – 2, 10

> Rzeczywista historia, w którą jesteśmy zaangażowani, dopóki żyjemy, nie ma widzialnego ani niewidzialnego wykonawcy, ponieważ nie jest zrobiona. Jedynym „kimś", kogo ujawnia, jest jej bohater i jest ona jedynie „pośrednikiem", w którym pierwotnie nieuchwytny przejaw unikalnie odmiennego „kto" może stać się uchwytny *ex post facto* przez działanie i mowę. Tego, „kim" ktoś jest lub był, możemy dowiedzieć się dopiero poznając historię, której bohaterem jest on sam.
>
> Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 204-205

Pojęcie historii odgrywa ważną rolę w egzegezie o nastawieniu historyczno-krytycznym i również dzisiaj zajmuje poczesne miejsce w opracowaniach, które posługują się tą metodą. Jednak jednostronne zainteresowanie historią w interpretacji tekstów biblijnych niesie ze sobą niebezpieczeństwo pochopnego utożsamienia prawdy z faktem i historii z faktografią. Ostrzega przed tym encyklika *Fides et ratio*: „Prawda tekstów biblijnych, zwłaszcza Ewangelii, z pewnością nie polega wyłącznie na tym, że opowiadają one o zwykłych wydarzeniach historycznych lub opisują fakty neutralne, jak chciałby historycystyczny pozytywizm" (nr 94). I dalej postuluje: „Teksty te, przeciwnie, mówią o faktach, których prawdziwość nie wynika jedynie z ich historyczności, ale zawiera się w znaczeniu, jakie mają one *w* historii zbawienia i *dla* niej" (tamże). W związku z tym, wielu egzegetów, nie rezygnując z historycznego aspektu tekstów biblijnych, podkreśla potrzebę szerszego uwzględnienia ich walorów literackich, zwłaszcza jednak ich formy narracyjnej.[1] Powodem tego poszerzenia zainteresowań egzegetów jest to, iż również współczesna historiografia zaczyna w większym stopniu zwracać uwagę na styl literacki pisarstwa historycznego i jego wpływ na przedstawiane treści.[2] Znaczenie wydarzeń historycznych jest ściśle powiązane ze sposobem ich przedstawiania.

Od dawna traktuje się księgi Samuela i Królewskie jako klasyczny przykład historiografii biblijnej. Jednak aż do połowy lat siedemdziesiątych

XX wieku służyły one głównie jako źródła dla rekonstrukcji historii Izraela i jego polityczno-religijnych instytucji. Dopiero w ostatnich dekadach zaczęto dostrzegać walory estetyczne i kunszt narracyjny ich autorów.[3]

Poza tym, historia przedstawiana w księgach Samuela (i w ogóle w Biblii) posiada swój własny wyróżniający charakter, który kryje się w fakcie, iż twórcą fabuły, nadającej kształt tej historii, jest Bóg.[4] Nie jest to postać pojawiająca się na scenie historycznych wydarzeń na sposób ludzkich aktorów: nie można Go zobaczyć, ale też nie można Go pominąć. Choć niewidoczny dla oczu, daje jednak poznać swoją obecność w biegu wydarzeń i w działaniach ludzi. Obecność Boga w tej szczególnego rodzaju historii sytuuje się w sferze tego, co niewidzialne. Ta sfera zaś stanowi podstawowy wymiar każdej historii, nie tylko tej opisanej w Biblii. Nie da się zredukować wydarzeń do płaszczyzny tego, co można zobaczyć, usłyszeć, dotknąć. Obszar tego, co widzialne, nie wystarcza sam w sobie. Wydarzenia w nim usytuowane są niezrozumiałe, pozbawione znaczenia i możliwości wyjaśnienia. Dopiero przez odniesienie do sfery tego, co niewidzialne, historia może stać się zrozumiała i wyjaśnić wydarzenia, o których opowiada. To zaś, co niewidzialne, poznajemy nie w wyniku percepcji, lecz wyłącznie za pomocą języka.[5] Do sfery tego, co niewidzialne, należy więc to wszystko, co daje się wyrazić jedynie w języku: pragnienia, myśli, zamiary, cele, motywy, uczucia, namiętności. To w nich znajduje się wyjaśnienie wydarzeń, które w przeciwnym razie pozostałyby niezrozumiałe.[6]

Księgi Samuela definiują sferę tego, co niewidzialne, na swój własny odrębny sposób. Centrum grawitacji tej sfery jest imię Bóg. Z niej właśnie ludzka historia wyłania się nie tylko jako historia zrozumiała i możliwa do przyjęcia, ale także jako historia, która może nas czegoś nauczyć.

1. Podstawowe elementy historii w księgach Samuela

Zdaniem P.D. Hansona „Biblia ukształtowała się w świecie, w którym konflikt był nie tylko wszechobecny, ale uważano go za centralną kategorię religijną. W starożytnej Mezopotamii i Syro-Palestynie, wszechświat wyłonił się z konfliktu między bogami. Konflikt charakteryzował całą rzeczywistość, uwidoczniał się najbardziej w walce pomiędzy płodnością i bezpłodnością, życiem i śmiercią, wiosennym deszczem i wyniszczającą suszą letnią. Najważniejszym mitem w tej części świata był właśnie mit opisujący konflikt. Rozpoznany w samym centrum życia, sięgał ostatecznej rzeczywistości, którą był świat bogów".[7]

Tak określony mit konfliktu Biblia poddała daleko idącej rewizji: świat nie powstał jako wynik konfliktu między bogami; jest raczej stworzeniem

dobrym, bo wyszedł z ręki dobrego, jedynego Boga. Skąd więc wziął się konflikt? Dla starożytnych Hebrajczyków źródło konfliktu, rozdzierającego rzeczywistość na dwie przeciwstawne siły, nie było natury metafizycznej, tym niemniej był on przez nich głęboko przeżywany, stając się w sposób nieunikniony podstawowym elementem ich wiary.[8] Nie w sferze boskiej, lecz w ludzkim działaniu znajduje się prawdziwe źródło konfliktu: „Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne i do głębi zepsute, któż je zrozumie?" (Jr 17, 9). Biblia zatem próbuje spojrzeć na zagadkę dobrego stworzenia i obecności zła w ludzkim świecie nie przez filozoficzne spekulacje, ale przez uważne studium historii.[9] Miejscem, w którym konflikt się uwidacznia i rozwija, jest ludzka historia. Człowiek przez swoje zamierzenia, plany, decyzje, a także pragnienia, uczucia, namiętności, rodzące się w jego wnętrzu, kształtuje swój charakter, który z kolei odciska swoje znamię na jego działaniach w historii. Ostatecznie jednak to Bóg przenika ludzkie zamysły, i na mocy swojej wszechwiedzy określa los ludzkich czynów. Ludzkie ambicje kształtowania własnej historii sięgają daleko. Paradoksalnie jednak nie mogą wykroczyć poza granice wyznaczone przez boską wszechwiedzę i działanie.[10]

Konflikt w księgach Samuela posiada złożoną naturę, rozgrywa się na dwóch planach: na płaszczyźnie zamierzeń i działań ludzkich aktorów oraz na płaszczyźnie konfrontacji ich skutków z wszechwiedzą i działaniami Boga. Ludzka płaszczyzna konfliktu wyraża się w walce między głównymi protagonistami ksiąg Samuela: Samuelem i Saulem, Saulem i Dawidem oraz między Dawidem i jego następcami.[11] Nie jest to wyłącznie starcie pomiędzy osobami i ich politycznymi ambicjami. Każdy z nich ma również odmienną wizję roli Boga w historii, każdy z nich chciałby Bogu wyznaczyć określony zakres działań, podporządkowując Go w jakiejś mierze własnym celom. Czy Niewidzialny, którego imię tak łatwo mieć na ustach, pozwoli się wprząc w służbę ludzkim interesom?

Miejsce Boga w historii opowiadanej przez księgi Samuela różni się znacząco od roli, którą odgrywa On w opowiadaniach zawartych w Pięcioksięgu. W tych ostatnich Bóg wydaje się być pierwszoplanowym Bohaterem, a to za sprawą mów i opisów działań, które mają rozstrzygający wpływ na bieg opisywanych zdarzeń. Czy to w obietnicach dawanych patriarchom, czy też w przykazaniach przekazywanych Mojżeszowi Bóg zwraca się bezpośrednio do ludzi, kształtując ich postawy i losy w osobowej relacji JA – ty. W księgach Samuela Bóg nie mówi bezpośrednio do tych, którzy są głównymi protagonistami przedstawianej historii. Przemawia do nich za pośrednictwem kapłanów, mężów Bożych, widzących, proroków. Są to księgi, w których Bóg nie występuje na pierwszym planie i nie ma Go wśród głównych aktorów

dramatu. Znajduje się raczej z tyłu sceny, czasami nawet ukrywa się za kurtyną, powstrzymując się od mowy i działania, a jednak ma wpływ na przebieg dziejących się spraw.

Pełny obraz Boga w księgach Samuela wyłania się dopiero na tle Księgi Sędziów, o której można powiedzieć, że przedstawia społeczny, ekonomiczny, polityczny i religijny „chaos".[12] Wystarczy zacytować dwa teksty, które w jakiś sposób streszczają opisaną sytuację: Sdz 2, 10: „A gdy całe to pokolenie połączyło się ze swoimi przodkami, nastało inne pokolenie, które nie znało Pana, ani też tego, co uczynił dla Izraela" oraz Sdz 17, 6: „Za dni owych nie było króla w Izraelu i każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach". Cała ostatnia część tej księgi (19-21) ukazuje przygnębiający obraz ekonomicznego chaosu, politycznej niepewności, moralnego rozprzężenia i religijnej dezorientacji (por. 17, 5; 18, 1; 19, 12-30; 20, 14-28). Księgi Samuela wydają się więc zawierać narracyjne przedstawienie przejścia Izraela ze stanu plemiennego barbaryzmu w monarchię z jej ustabilizowanymi strukturami politycznymi, społecznymi, ekonomicznymi i religijnymi, które dają w pewnym przynajmniej stopniu gwarancję bezpieczeństwa, porządku i orientacji, niosąc w sobie jednak także pewne negatywne konsekwencje, z którymi musieli się zmagać prorocy w okresie rządów królewskich.

2. Bóg w historii Anny: 1Sm 1,1-28

Księgi Samuela wraz z księgami Królewskimi opowiadają dzieje Izraela od momentu powstania monarchii do jej upadku. Przedmiotem zainteresowania historyka biblijnego są nie tylko wydarzenia polityczne, a więc należące do sfery publicznej, ale także sytuacje i epizody rodzinne, należące do sfery prywatnej. Jak wykazuje H. Arendt, obydwie sfery – publiczna i prywatna – stanowią główne współrzędne ludzkiej aktywności.[13] Główną postacią ksiąg Samuela jest tytułowy bohater – Samuel.

Dlaczego historyk biblijny rozpoczyna swoje opowiadanie od przedstawienia okoliczności narodzin Samuela, a nie od jego pierwszego pojawienia się na scenie publicznej? Dlaczego historia jego narodzin okazała się tak ważna? Księgi Samuela nie są biografią, a zatem opowiadanie o narodzinach Samuela nie mogło zostać podyktowane wymogami biograficznymi. Co takiego miało miejsce w historii narodzin Samuela, że bez wydarzeń w niej opowiedzianych, nie tylko historia Samuela, lecz także dzieje Izraela okazałyby się niezrozumiałe? Są to pytania, które z pewnością stawiał sobie autor ksiąg Samuela. Musiał jednak zacząć od innego pytania: Jak to się stało, że Samuel stał się „prorokiem PANA" (1 Sm 3, 20)? Jest to pytanie podobne do tego, które zadał Dawid, inny bohater ksiąg Samuela, po proroctwie Natana:

„Kimże ja jestem, Panie mój, Boże, i czym jest mój ród, że doprowadziłeś mnie aż dotąd?" (2 Sm 7, 18). Obydwa pytania mają charakter retrospektywny: z punktu widzenia późniejszego stanu rzeczy – Samuel jako prorok namaszczający pierwszych królów Izraela, a więc rozpoczynający nową epokę w historii zbawienia oraz Dawid zatwierdzony na tronie Izraela mocą Bożej aprobaty – próbują zrekonstruować możliwy bieg wydarzeń w sensie łańcucha przyczynowo-skutkowego, który mógłby stanowić jego adekwatne i wyczerpujące wyjaśnienie. Samuel stał się prorokiem PANA dzięki doświadczeniu Boga w przybytku PANA w Szilo. Ale jak się znalazł w tym przybytku? Przyprowadziła go tam jego matka Anna, gdy był jeszcze mały. Co kierowało matką, że jako małego chłopca postanowiła oddać go na służbę do przybytku Pańskiego?[14]

Jeszcze raz musimy powrócić do ksiąg Sędziów, przedstawiających czasy społecznego, kulturowego i religijnego chaosu, którego ofiarami byli najsłabsi. Szczególnie tragiczna była sytuacja kobiet i dzieci, o czym świadczą epizody opisane w Sdz 19-21 (por. Sdz 21, 10: „Idźcie, a pobijcie mieszkańców Jabesz w Gileadzie ostrzem miecza, także kobiety i dzieci").[15] Na tym tle pojawia się postać Anny w 1Sm 1, 1 – 2, 10. Właśnie od niej rozpoczyna się nowy etap w historii Izraela. To jej doświadczenie religijne jest miejscem, w którym odkrywamy Boga. Jej przeżycia, reakcje, wręcz cała sytuacja życiowa pozwalają nam zobaczyć Tego, który pozostaje w ukryciu.

Opowiadanie zaczyna się zgodnie z biblijną konwencją, która wywołuje wyraźnie zdefiniowane oczekiwania. Rozpoczyna się bowiem od przedstawienia mężczyzny, podając jego imię – Elkana – i rodowód. Przez moment może się wydawać, że to on będzie głównym bohaterem tej historii. Zaraz potem jednak ma scenę wprowadzone są dwie żony Elkany – Anna i Peninna. Jak na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, tak i w starożytnym Izraelu tylko mężczyźni uczestniczyli w życiu publicznym i religijnym, natomiast obecność kobiet zwykle ograniczała się do sfery prywatnej.[16] Rodowód dołączony do imienia mężczyzny, choć w przypadku Elkany składa się raczej z mało znanych imion, sugeruje, że nie jest on człowiekiem znikąd, ale należy do potężnego i wpływowego pokolenia Efraima. Sposób przedstawienia Elkany sytuuje go w szeregu patriarchów, znanych z opowiadań z Księgi Rodzaju.[17] Choć autor podaje imiona dwóch jego żon – co jest raczej wyjątkiem, regułą bowiem była ich anonimowość – to nie wystarczą one do ich pełnej charakteryzacji. Sytuacja rodzinna i społeczna kobiety uwarunkowana była jej zdolnością do rodzenia dzieci. Mamy tutaj znów do czynienia z konwencją literacką – znanym motywem płodnej i bezpłodnej żony (por. żony Abrahama – bezpłodna Sara i płodna Hagar oraz Jakuba – bezpłodna Rachela i płodna Lea).

Całe to wprowadzenie głównych postaci dramatu tworzy tło opowiadania. Do tła należą również zwyczaje, społeczne i religijne. Stąd historyk biblijny kontynuuje: „Corocznie człowiek ten udawał się z swego miasta do Szilo, aby oddać pokłon i złożyć ofiarę dla Pana Zastępów" (w. 3). W obraz codziennego życia typowej rodziny izraelskiej wkracza zatem zwyczaj religijny. Po raz pierwszy spotykamy się z imieniem Boga – PAN Zastępów. Imię to wydaje się być związane z sanktuarium w Szilo (miejscem), inaczej niż w historii patriarchalnej i w historii Mojżesza, gdzie imię Boga związane było z osobistą historią ludzi (Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba). Wskazuje to raczej na instytucjonalny i obrzędowy charakter praktyk religijnych, co potwierdza wzmianka o urzędujących tam kapłanach, którymi byli synowie Helego, Chofni i Pinchas.

To wszystko składa się na tło, sama historia jeszcze się nie dzieje: mężczyzna i jego żony, tworzące typową rodzinę, miejsce zamieszkania, zwyczaj, rytm codzienności. W przedstawianiu tła nie używa się czasowników, dominują rzeczowniki i przymiotniki.[18] Rzeczywistość ukazana w tle wydaje się więc bezczasowa, zastyga w bezruchu. Nic się nie dzieje, wszystko pozostaje takie samo.

Do tła należy jednak nie tylko zwyczaj. W tło może wpisać się również ludzki dramat, nieszczęście, tragedia. Pojawia się w nich jakiś element osobliwości, niepowtarzalności, w którym zaczyna dochodzić do głosu osobisty ton. Rzecz dzieje się podczas dorocznego składania ofiary w Szilo. Podwójna część, którą otrzymuje Anna od swego męża, przypomina jej, że jest kobietą bezpłodną, okrytą hańbą, bo Bóg, który zamknął jej łono, odmówił jej swego błogosławieństwa. Nie omieszkała tego wykorzystać jej rywalka, druga żona Elkany, dla której bezpłodność była dowodem Bożego przekleństwa. Każdy pobyt w sanktuarium w Szilo z czasu ucztowania i radości zamieniał się w przypadku Anny w chwile płaczu i cierpienia (w. 4-7). Nie potrafiły tego zmienić nawet gorące zapewnienia męża o jego wielkiej miłości do niej. Kobieta bez dzieci nie miała przyszłości, nie miała też własnej historii. Jej historia mogła dopiero zostać napisana ręką Boga.

Ludzka potrzeba i nieszczęście stają się zatem impulsem historii. Wiąże się on ze zmianą, z nowym początkiem. Z bezczasowego tła, z powtarzających się czynności wyłania się powoli możliwość sekwencji zdarzeń, które zainaugurują nową historię. Fakt, że Pan zamknął jej łono i odmówił jej swego błogosławieństwa, wyrażającego się w posiadaniu potomstwa, musiał w Annie zrodzić cały szereg pytań. Z pewnością narzucało się jej jedno, dręczące pytanie: „Dlaczego właśnie mnie to spotkało, dlaczego Pan nie chce obdarzyc mnie potomstwem?" Pytanie to jest motorem historycznego wyjaśnienia.

W przedstawianiu historii należy bowiem przejść od prostego „co się zdarzyło?" do bardziej złożonego pytania o powód, motywy, zamierzenia: „dlaczego się to wydarzyło?"[19] W pytaniu „dlaczego Pan zamknął łono Anny?" bezpłodność przestaje być zwykłym, fizycznym defektem kobiety i nabiera doniosłości, wynikającej z kwalifikacji religijnej. Pozwala ono odtworzyć hipotetyczne myślenie Anny: „Dlaczego Bóg nie daje mi potomstwa jak wszystkim innym kobietom?", „Dlaczego zamknął moje łono i każe mi czekać?". Kobiety zwykle pragną dzieci dla siebie, o czym świadczą przykłady żon patriarchów – Sary, Racheli i Lei. Czyżby Bóg chciał, żeby Anna oddała Mu na służbę syna i tylko pod tym warunkiem obdarzy ją potomstwem? Nie jest to rzecz całkowicie nowa. W takiej przecież sytuacji znalazła się inna kobieta – matka Samsona (Sdz 13, 1-7). Jak dla niej, tak i dla Anny Bóg okazał się ostatnią szansą ratunku.

W czasie, gdy kapłan Heli siedział przed bramą przybytku Pańskiego, Anna „smutna na duszy zanosiła do Pana modlitwy i płakała nieutulona" (w. 9-10). W tym zestawieniu kapłana, siedzącego przed przybytkiem, i kobiety, modlącej się żarliwie do Boga, zawiera się paradoks biblijnej historii. To nie od Helego – mężczyzny i kapłana, dominującego w sferze publicznej, uważanego za głównego aktora historii – rozpocznie się nowy etap dziejów zbawienia, lecz od nieszczęśliwej kobiety, nie mającej pozornie żadnego wpływu na bieg wydarzeń. Modlitwa Anny ma szczególny charakter. Przedstawiając Bogu swoje położenie, posługuje się językiem przypominającym niewolę Izraelitów w Egipcie (Wj 2, 23-25; 3, 7). W modlitwie Anny pobrzmiewają również tony skargi, tak przejmująco wyartykułowane w pieśniach błagalnych Psałterza. Podstawowym zadaniem skargi jest błaganie Boga o to, aby okazał miłosierdzie tym, którzy znajdują się w nieszczęściu. Często skarga kończy się ślubem złożonym Bogu. Tak jest też w przypadku Anny, która składa obietnicę: „jeśli [...] dasz mi potomka płci męskiej, wtedy oddam go Panu po wszystkie dni jego życia, a brzytwa nie dotknie jego głowy" (w. 11). Ostatnia część zdania stanowi bezpośrednią aluzję do ślubu nazireatu (por. Sdz 13, 5), który w ludzką historię nieszczęścia próbuje wpisać obecność Boga, a sferę tego, co widzialne, usiłuje odnieść do sfery tego, co niewidzialne. Modlitwa Anny wydaje się jednostronna. Bóg nie odpowiada, milczy.[20] Jednak sam fakt modlitwy, sama możliwość wyrażenia siebie, swojego cierpienia i hańby, ma dla niej ogromne znaczenie. Anna modliła się żarliwie w głębi swego serca. Tego jednak nie potrafił dostrzec kapłan Heli, który sądził, że była pijana. A przecież jego obowiązkiem było pocieszyć tę nieszczęśliwą kobietę, udzielając jej kapłańskiej obietnicy zbawienia. Zamiast tego kieruje do niej upomnienie: „Dokąd będziesz pijana. Wytrzeźwiej od wina!" (w. 14).

Anna nie godzi się z oskarżeniami Helego, protestuje. Broni swej godności człowieka znajdującego się w potrzebie: „Jestem nieszczęśliwą kobietą, a nie upiłam się winem ani sycerą. Wylałam tylko duszę moją przed Panem. Nie uważaj swej służebnicy za córkę Beliala, gdyż z nadmiaru zmartwienia i boleści duszy mówiłam cały czas". Przeciwstawiając sobie osądzającego kapłana i modlącą się kobietę, autor biblijny oddaje istotę kryzysu trawiącego epokę sędziów. Heli oskarża Annę o pijaństwo i nie potrafi rozpoznać w jej zachowaniu postawy szczerej i żarliwej modlitwy. Kobieta modląc się, daje wyraz swojej wierze w obecność Boga w sanktuarium i osądza kapłana, który tej obecności nie potrafi dostrzec. Więcej, jego synowie wręcz lekceważą Boga, nie licząc się z liturgicznymi przepisami składania ofiar (por. 2, 12-17). Bóg nie może liczyć na swoich kapłanów, jest jednak nieszczęśliwa kobieta, która w swoim cierpieniu woła do Niego o pomoc. Heli jednak przyznaje się do błędu i udziela Annie kapłańskiego błogosławieństwa (por. Lb 6, 22-27). Zawiera ono również zapewnienie o wysłuchaniu jej modlitwy przez Boga. Od tego momentu postawa Anny się zmienia. Nie jest już smutną, nieszczęśliwą istotą, ale kobietą, która uwierzyła w moc Bożej obietnicy (w. 18).

Bóg zawsze dotrzymuje słowa: Anna poczęła i urodziła syna. I choć jest on synem Elkany i Anny, to jednocześnie jest on także synem „uproszonym od Pana" (w. 19-20). Dla Anny więc narodziny Samuela są wynikiem interwencji Boga. Uderzające pod tym względem wydaje się to, że Samuel nigdy nie jest nazwany *explicite* „synem Anny" ani też „synem Elkany".[21] Jedynie sam kapłan Heli zwraca się dwukrotnie do Samuela „mój synu", co potwierdza fakt, że prawdziwa tożsamość Samuela określona jest nie przez jego relacje rodzinne, lecz wyłącznie przez jego relację do Boga. Samuel jest więc odpowiedzią (słowem) Boga na jej prośbę i jednocześnie odpowiedzią Boga dla Izraela przeżywającego kryzys wiary. Oddając Samuela na własność Panu (1, 28), Anna rozpoczyna nową epokę zbawienia w historii swego narodu. Ten najważniejszy czyn kobiety, przez który stała się ona podmiotem własnej historii, łączy ją z osobą syna, który od tego momentu staje się głównym podmiotem dziejów zbawienia. Gdyby nie było Anny i jej żarliwej modlitwy wysłuchanej przez Boga, nie byłoby Samuela, a gdyby nie było Samuela, nie byłoby też królestwa ani proroctwa. W historii Anny jedno i drugie ma swój rzeczywisty początek.

3. Działanie, Bóg i historia: 1Sm 2, 1-10

Trzy tematy: działanie, Bóg i historia są treścią pieśni Anny, która stanowi rodzaj hermeneutycznego klucza, umożliwiającego zrozumienie historii rozgrywającej się w księgach Samuela.[22] Charakteryzując życie człowieka

na ziemi, H. Arendt wyróżniła trzy fundamentalne ludzkie aktywności: pracę (*labor*), wytwarzanie (*work*) i działanie (*action*). Praca jest według niej aktywnością odpowiadającą biologicznemu trwaniu ludzkiego ciała. Chodzi w niej o zwykłe przeżycie w walce człowieka z naturą. Celem wytwarzania jest pozostawianie śladu na biegu spraw. Wreszcie celem działania, poza troską o przeżycie w podporządkowaniu sobie przyrody, poza pozostawianiem za sobą pomników i narzędzi, niosących świadectwo naszej aktywności, jest wyłącznie bycie treścią opowiadań, których funkcja polega na określeniu tożsamości ich sprawcy.[23] Tym samym historia odtwarza (powtarza) działanie za pomocą figury tego, co daje się uchwycić przez pamięć.[24] Jest to działanie, które można odróżnić od zwykłej aktywności lub ruchu nie tylko ze względu na cechującą je intencjonalność, ale także na jego twórczy charakter, czyli na jego wpływ na świat społeczny.[25] Tym samym działanie nie jest nieme, lecz zachowuje się jak tekst.[26]

Hymn Anny sytuuje Boga i historię nie w sferze pracy, nie w sferze wytwarzania, ale w sferze działania. Opisując działanie wskazuje nie tylko na jego Sprawcę, ale kreśli także podstawowe rysy Jego tożsamości. Pieśń w 1Sm 2, 1-10[27] przedstawia Boga nie w powiązaniu z sanktuarium w Szilo ani z kapłańskim rytuałem, lecz z religijnymi przeżyciami Anny. Właśnie religijne doświadczenia Anny stały się warte opowiadania. Opowiadano o tych szczególnych działaniach Anny, ponieważ zapoczątkowały one coś nowego, coś, co w istotny sposób wpłynęło na bieg spraw w ludzkim świecie. Skąd ta zdolność zapoczątkowania czegoś nowego w ludzkich działaniach?

Pierwsza zwrotka przedstawia działanie Anny, wskazujące na jej nową tożsamość, która przypisana jest działaniu Boga. Jest to pierwsza wskazówka, gdzie szukać śladów działania Boga: w uruchomieniu nowych zdolności człowieka. Anna z osoby smutnej i nieszczęśliwej przemieniła się w radosną, ze słabej w silną, z niemej w elokwentną (w. 1).

Ta przemiana osoby Anny nie może mieć innego źródła jak tylko w samym Bogu. Stąd kolejny wiersz przedstawia Jahwe jako jedynego Sprawcę, jako jedyny Podmiot działania. Świętość Boga wyraża Jego absolutną inność, której nie można sprowadzić do żadnej ziemskiej kategorii. W pojęciu świętości kryje się również moc, nieporównywalna jednak z żadną ludzką siłą czy potęgą. Dlatego też w tym właśnie tekście mamy kategoryczne stwierdzenie jedyności Jahwe, nie tyle w kategoriach istnienia, ile w kategoriach nieporównywalności z ludzkimi wytworami, do których Biblia zaliczy także bogów innych religii. Nie jest to więc wypowiedź mająca roszczenia metafizyczne. Jest to raczej wyznanie wiary o charakterze egzystencjalnym, opisujące pewien rodzaj doświadczenia. Nie jest to również wypowiedź o świecie w sen-

sie empirycznie weryfikowalnego twierdzenia, lecz wniosek, do którego Anna doszła na podstawie swoich religijnych przeżyć. Jaka musiała być natura owych przeżyć, skoro wyznanie wiary zostało rozszerzone na całość ludzkiego doświadczenia świata.

W ostatnim wersecie wiersza drugiego pojawia się metafora skały jako imię Boga. Anna w tej metaforze przechodzi do języka wspólnoty, charakteryzując „naszego Boga" od strony Jego wierności, której podstawowymi cechami są: stałość, opieka i bezpieczeństwo. Dostęp do tych cech działania Jahwe jest możliwy poprzez opowiadanie, które przeciwstawia się ludzkiej mowie. Ludzka mowa składa się ze słów wyniosłych, pełnych pychy, które ze swej istoty są puste, nie mają odniesienia do żadnego działania. Dlatego też dwa ostatnie wersety trzeciego wiersza wprowadzają nowe imię Jahwe: Bóg wszechwiedzący. On waży ludzkie czyny według kryteriów swego działania.

Czwarty wiersz odsłania pierwszoplanową scenę teatru historii: wojnę. Pierwszy werset ukazuje jej głównych aktorów. Nie są nimi ludzie – wojownicy, lecz łuk – narzędzie wojny. „Łuk mocarzy się łamie". Choć wyrażenie to wydaje się posługiwać językiem dosłowności, to jednak w odniesieniu do działań wojennych zawiera w sobie daleko posuniętą metaforyzację, dającą wgląd w to, w jaki sposób narrator patrzy nie tylko na wojnę, ale na ludzkie działania w historii w ogóle. Wyrażenie to zawiera również pewne niedookreślenia, które wymagają dopowiedzeń ze strony czytelnika.[28] Tekst nie mówi, w jakich okolicznościach i z jakiego powodu łuk pęka. Czytelnik z własnego doświadczenia musi to uzupełnić. Kierunek dopowiedzenia wyznacza znaczenie terminu „mocarz". Jest to określenie wojownika o wyjątkowo wielkiej sile (jak np. Goliat). Działania łuku widać w historii: zapisują się zwycięskimi bitwami, konkretną zdobyczą. Ale łuk może się złamać. Pęka wówczas, gdy za mocno naciągnie się jego cięciwę. Doświadczony łucznik zna możliwości swego łuku i nigdy zbyt mocno nie naciągnie cięciwy. W taki sposób się zachowuje tylko ten, kto chce pokazać swoją siłę.[29] Prawdziwym aktorem wojny jest pycha wynikająca z ludzkiej siły, która jednak ponosi klęskę: łuk się łamie. Za to słabi, zepchnięci często na margines historii, „przepasują się mocą". Słabi przepasują się mocą, ale pozostają dalej ludźmi słabymi. Psalm 18, 32-34 pokazuje zakres niedookreślenia, które należy uzupełnić. Przepasanie mocą dokonuje się w modlitwie (Anna) i jest to inny rodzaj mocy niż siła fizyczna. Nie jest to również „moc duchowa" odpowiedzialna za wizerunek silnego, zawsze dającego sobie radę, człowieka. Słabi przepasani mocą nie stają się mocni. Źródło ich mocy znajduje się bowiem nie w nich samych, ale w Bogu, jak na to wskazuje przywołany psalm.

Kolejne wiersze (6-10) przenoszą nas w sferę pracy i ekonomii. Najpierw pojawia się rozróżnienie klas społecznych. Świat biblijny często stosuje podział na bogatych i biednych. Jest to podział oparty na kryteriach ekonomicznych. Bohaterem historii w takim przypadku staje się pieniądz oraz praca, dzięki której można pieniądz zdobyć. Pieśń Anny nie mówi jednak o bogatych i biednych, lecz o sytych i głodnych. W niej bohaterem historii staje się ludzka potrzeba i konieczność jej zaspokojenia. Dlatego syci muszą pracować, natomiast głodni są wolni od przymusu pracy i odpoczywają. Militarnym i ekonomicznym aspektom historii podporządkowana jest płodność i bezpłodność kobiety. Od płodności kobiety zależy siła militarna i ekonomiczna państwa. Jest to wyraźna aluzja do tzw. prawa króla przedstawionego w 1Sm 8, 11-17.

Historia Anny jest tu pouczająca. Nie jest to zwykłe odwrócenie ról jak w przypadku rewolucji: znajdujący się u władzy przegrywają, ich podwładni sięgają po władzę. Słabi nie zdobywają łupów, nie usuwają rządzących, zajmując ich miejsce. Raczej słabi przepasani mocą tworzą po prostu inny rodzaj historii – historii prawdziwej i rzeczywistej, w której bohaterami nie jest ludzka praca ani pomniki (wytwarzanie), lecz działanie, będące świadectwem tożsamości swego sprawcy (w. 10).

PRZYPISY

[1] Zob. A.R. Millard, *Story, History, and Theology*, w: A.R. Millard, J.K. Hoffmeier, D.W. Baker, *Fath, Tradition, and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake, Indiana 1994, s. 37-64; E.A. Martens, *The Fortunes of „History" within Old Testament Theology*, w: tamże, s. 313-340.

[2] Zob. H. White, *Znaczenie narracyjności dla przedstawiania rzeczywistości*, w: tenże, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 135-170; M.Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, London and New York 1995, s. 1-19.

[3] Zob. m.in. D.M. Gunn, *The Story of King David: Genre and Interpretation*, Sheffield 1978; J.P. Fokkelman, *Narrative art and poetry in the books of Samuel*, t. 1, Assen 1981; J. Rosenberg, *1 and 2 Samuel*, w: R. Alter, F. Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, London 1987, s. 122-145.

[4] M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987, s. 44n.

[5] Zob. K. Pomian, *L' ordine del tempo*, Torino 1992, s. 20-23.

[6] Zob. S. Crites, *The Narrative Quality of Experience*, w: S. Hauerwas, L.G. Jones, *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, s. 65-88.

[7] P.D. Hanson, *Conflict in Ancient Israel and Its Resolution*, w: J.T. Butler, E.W. Conrad, B.C. Ollenburger, *Understanding the Word. Essays in Honor of B.W. Anderson*, Sheffield 1985, s. 187.

[8] Tamże.

[9] Tamże, s. 188

[10] Zob. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, s. 172n. Według niego istota boskości w Biblii wyraża się nie tyle w nieśmiertelności, jak w przypadku bogów greckich, lecz właśnie we wszechwiedzy. Dlatego uważa on, iż spotkanie Boskiej wszechwiedzy z ludzką ignorancją stanowi zarzewie konfliktu, który nadaje kształt fabule biblijnej narracji.

[11] Zob. R. Rendtorff, *The Old Testament. An Introduction*, London 1985, s. 29-34, 170-174.

[12] Zob. J. Rosenberg, *1 and 2 Samuel*, art. cyt., s. 122n).

[13] Podkreślając znaczenie obydwu sfer dla ludzkiego życia H. Arendt stwierdza: „Życie prowadzone całkowicie publicznie, w obecności innych, staje się, rzec można, płytkie. Zachowuje ono wprawdzie swoją widzialność, ale traci właściwość polegającą na tym, że wkraczało w sferę widzenia, wypływając z pewnego ciemniejszego podłoża, które musi pozostać w ukryciu, żeby nie utracić swej głębi w najbardziej rzeczywistym, niesubiektywnym sensie." (*Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 79).

[14] Przy opracowywaniu znaczenia i roli Anny w historii zbawienia niezwykle cenną pomocą okazały się rozważania L.M. Eslinger, zawarte w jej *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, Sheffield 1985, s. 65-98.

[15] Zob. D.M. Hudson, *Living in a Land of Epithets: Anonymity in Judges 19-21*, „Journal for the Study of the Old Testament" 62(1994), s. 49-66.

[16] Zob. R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, London 1961, 19-40; V.H. Matthews, B.M. Levinson, T. Frymer-kensky (eds), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield 1998.

[17] R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, s. 82.

[18] Zob. G. Genette, *Narrative Discourse. An Essay in Method*, Ithaca, New York 1980, s. 113nn.

[19] Na ten temat zob. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, I, Chicago and London 1984, s. 149-152.

[20] R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, s. 84.

[21] Stwierdzenie narratora w 1 Sm 1, 20, że Anna urodziła syna, wskazuje jedynie na spełnienie się Bożej obietnicy.

[22] B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, s. 273.

[23] Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 11nn.

[24] P. Ricoeur, *The Human Experience of Time and Narrative*, w: M.J. Valdes (ed.), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, New York, London 1991, s. 115.

[25] H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, dz. cyt., s. 126.

[26] Zob. P. Ricoeur, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, w: tenże, *From Text to Action. Essays in Hermeneutics*, II, London 1991, s. 144-167, zwł. 150nn.

[27] Zob. także L.M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis*, dz. cyt., s. 103-112.

[28] Na temat roli niedookreśleń w lekturze tekstów zob. R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1988, s. 316-326.

[29] Por. stwierdzenie proroka Habakuka w 1, 11: „Przestępcą jest ten, kto ubóstwia swą siłę".

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI

FORMACJA CHRZEŚCIJAŃSKA MŁODZIEŻY
Rozważania pastoralne

Kościół ma być wspólnotą wychowującą, a to oznacza, że jego posłannictwem pastoralnym jest nie tylko budowanie wspólnoty z Bogiem, ale też tworzenie wspólnoty ludzi między sobą.

Na formę, przebieg wychowania wpływają różne czynniki, w tym religijne, społeczno-kulturowe, ekonomiczno-polityczne.[1] Formacja chrześcijańska jest związana przede wszystkim z ogólnie pojętymi przemianami religijno-kościelnymi (wyznaniowymi), a te z kolei dokonują się w ścisłej zależności od zjawisk społeczno-kulturowych. Religijność w wymiarze ludzkim nie jest bowiem wyłączona spod praw rządzących życiem społecznym i nie da się wypreparować z całokształtu życia społecznego.[2] Trzeba zatem wyraźnie zaznaczyć, że jakkolwiek w procesie wychowania decydujące znaczenie mają działania celowe i czynniki osobowościowe, to jednak na jego stan wpływają również uwarunkowania o charakterze zewnętrznym – środowiskowym, choć należy pamiętać o przemianach w skali makro, czyli oddziaływaniu cywilizacji europejskiej i światowej. Wśród zachodzących procesów część z nich ma pozytywny wpływ na wychowanie religijne i formację chrześcijańską, ale są również takie, które zagrażają podstawowym celom formacji chrześcijańskiej i utrudniają realizowanie wynikających stąd zadań wychowawczo-formacyjnych.

Podstawą wychowania, a jednocześnie źródłem wszelkich praw człowieka, jest godność osoby ludzkiej, która ma swoje uzasadnienie biblijno-teologiczne, filozoficzne, humanistyczne (ludzkie) i prakseologiczne (praktyczne). Sobór Watykański II naucza, że „godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą

wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce. Wolność ludzka, zraniona grzechem, jedynie z pomocą łaski Bożej może to nastawienie ku Bogu uczynić w pełni skutecznym" (KDK 17).

I. Proces formacyjno-wychowawczy: droga wolności, wiary i miłości

Na kształt wolności, w płaszczyźnie egzystencjalnej, obok świadomych i dobrowolnych wyborów człowieka mają również wpływ czynniki zewnętrzne, które dokonują się samoistnie, bez większego udziału, zaangażowania z jego strony. Należy do nich walka dobra ze złem, ale przede wszystkim zmaganie się wolności z niewolą.[3] W tych sytuacjach egzystencjalnych tkwią zarówno nowe zagrożenia dla tożsamości osobowej człowieka, jak też nieograniczone możliwości spełnienia się zarówno jednostkowej osoby ludzkiej, jak i wspólnoty.

1. Wolność z wyboru

Największym niebezpieczeństwem w kształtowaniu postawy wolności jest fałszywa świadomość człowieka, zwłaszcza młodego, że w spotkaniu z Bogiem obowiązuje zasada: człowiek jest słaby, Bóg jest mocny. Poczucie słabości zamyka drogę do zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa i powoduje, że człowiek staje się coraz bardziej skłonny do agresji, która może być skierowana na zewnątrz, ale również do wewnątrz.

Człowiek, z tak ograniczonym zakresem swojej wolności, staje do konfrontacji z Bogiem, któremu także wyznacza pole Jego wolności. Walka polega na tym, aby odebrać „przeciwnikowi" jego wolność. Człowiek walczy o wolność z Bogiem, bo czuje, a nawet jest przekonany, że Bóg chce ograniczyć, a być może odebrać mu jego wolność. W tej walce nie ma miejsca na dialog – jest tutaj albo wygrany, albo przegrany, nie ma kompromisów, dlatego trzeba wolność wybrać. Jeżeli człowiek „pokona Boga" – staje się ateistą praktycznym. Jeśli człowiek zostanie „pokonany przez Boga", staje się „niewolnikiem", którego głównym zadaniem będzie strzec wolności, własnej i innych, opartej albo na niewolniczej wierności zasadom etyczno-moralnym (moralizatorstwo),[4] albo na względności zasad etyczno-moralnych (liberalizm). Jakakolwiek jednak postać zniewolenia zamyka drogę do autoewangelizacji, gdyż człowiek zniewolony jest niezdolny do nawiązania partnerskiej (osobowej) relacji z Bogiem opartej na miłości, tak jak jest niezdolny do nawiązania osobowej więzi z drugim człowiekiem.

Ta sytuacja jest szczególnym wyzwaniem wychowawczym dla działalności pastoralnej Kościoła. Rzeczowo wypowiada się na ten temat A. Binz, podkreślając znaczenie pomocniczej roli kierownictwa w procesie wycho-

wawczym. „Ten, kto zaangażowany jest w służbę wiary wobec swych braci i sióstr, nie może prowokować ani do wejścia na drogę, ani do wejścia na nią w określonym czasie. Może jedynie towarzyszyć niepokojowi wiary («inquietum est cor meum...»). W tym znaczeniu wezwanie (na pewno pozbawione złych intencji): «chodźcie do nas, my jesteśmy Kościołem» może być zrozumiane jako przejaw przesadnej pychy. Kierownictwo nie zakłada bowiem, aby drugi człowiek wchodził w moje kategorie rozumowania i myślenia. Ten «grzech» często popełniają towarzyszący na drodze wiary nadmiernym zatroskaniem i podsuwanymi rozwiązaniami, które mają szukającego wiary ustrzec przed cierpieniem i popełnieniem błędów. Tymczasem osoba towarzysząca na drodze wiary może jedynie stwarzać warunki i oczyszczać drogę od przeciwności, w tym również od siebie".[5] W wypełnieniu tego zadania może pomóc nowa ewangelizacja, która rozpoczyna się w wewnętrznej przemianie serca i umysłu (EN 18).

2. Wolność z miłości

Każdy chrześcijanin przez całe życie na ziemi podąża drogą wiary, dlatego potrzebna jest mu nieustanna ewangelizacja, ewangelizacja miłości. Miłość Trójjedynego Boga może bowiem zmienić radykalnie sytuację człowieka. Misję objawienia miłości doskonałej wypełnia Syn Boży, przez którego Bóg Ojciec zwraca się do człowieka. Przez ewangelizację miłości chrześcijanin poznaje Jezusa, Boga–Człowieka, w którym człowiek staje się coraz bardziej boski, a Bóg staje się bardziej ludzki, w znaczeniu: bliższy człowiekowi.[6] W Jezusie z Nazaretu Bóg dał jedyny znak – miłość, który może być zrozumiały dla każdego człowieka. Jedność z Chrystusem umożliwia dialog miłości, w którym chrześcijanin zostaje obdarowany miłością, domagającą się dalszego przekazywania. Realizuje się on wtedy, gdy człowiek kocha drugą osobę jak siebie samego, do czego zobowiązuje największe przykazanie ewangeliczne.

Ma to bezpośrednie odniesienie do miłości ewangelicznej, uosobionej w Chrystusie. Syn Boży, przyjmując cierpienie w wolności i miłości, uwalnia ludzi z „mocy grzechu", co w istocie swojej oznacza, że są wyzwoleni od „konieczności grzeszenia". „A więc, mówi się w końcu o możliwości kochania, bez skrępowania mocą grzechu, ponieważ jesteśmy «zanurzeni» w miłość Chrystusa, uwolnieni od siebie samych i w Duchu Świętym jesteśmy już gotowi do odpowiedzi postawionej przez wymagania wolności. Ale jest to możliwe tylko wtedy, kiedy człowiek pozwoli się zawładnąć, pokierować Duchowi Świętemu, który mieszka w jego sercu i w ten sposób może trwać w prawdzie i miłości. Duch Święty, który jest miłością Boga, pozwa-

la, by był doświadczany przez człowieka i w człowieku. A człowiek kochając objawia miłość Boga, ponieważ miłość nie jest jego, ale Boga".[7]

3. Fundament i treść wiary chrześcijanina

Chrystus jest źródłem miłości, ale na pierwszym miejscu jest „osobowym fundamentem" wiary chrześcijanina: „Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje. Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus. I tak, jak ktoś na tym fundamencie buduje: ze złota, ze srebra, z drogich kamieni, z drzewa, z trawy lub ze słomy, tak też jawne się stanie dzieło każdego: odsłoni je dzień Pański; okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest. Ten, którego dzieło wzniesione na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę; ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprawdzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień" (1Kor 3, 11-15). Ewangelia nie powinna zatem stanowić fundamentu wiary, lecz należy zasady Ewangelii uznać za „treść" i „spoiwo" życia wiary w codzienności.

Prawda Ewangelii nadaje ludzkiemu życiu sens, wartość, ale jest też jego integralną częścią. Nie da się bowiem bez Ewangelii budować życia w wolności, która oznacza radykalne ukierunkowanie osoby i życia chrześcijanina ku Miłości. W Chrystusie „caritas" ożywia bogatą wielorakość stawania się Jego uczniem, czyli życia pod „prawem łaski", które pokrywa się z doskonałym prawem wolności. Chrześcijanin zatem może nie tylko biernie przyjmować, lecz także aktywnie działać, uczestnicząc w budowie Królestwa Bożego.[8]

4. Dar Boga – odpowiedź człowieka

Człowiek ma swoje plany i Bóg ma swoje plany. Nowa ewangelizacja pokazuje drogę do takiej relacji z Bogiem, w której będzie można realizować plany ludzkie i plany Boże. Człowiek rozwija się w płaszczyźnie ludzkiej i w płaszczyźnie duchowej. Bóg jest Autorem planu zbawczego – ustala cel (życie wieczne) i daje środki (łaski – dary i błogosławieństwo), dzięki którym człowiek może się uświęcić (udoskonalić). Bóg jest także autorem planu stwórczego: celem jest dojrzałość człowieka, ale Bóg daje mu nieograniczoną wolność w doborze środków. Dzięki wychowaniu chrześcijańskiemu człowiek odkrywa w sobie wezwanie Boga do dialogu wiary po to, by pozwolił ogarnąć się i przeniknąć Bożą miłością i tą drogą urzeczywistnił głębię swej wolności. Chrześcijanin jest bowiem wezwany do naśladowania wolności Boga, tzn. wolności jako ukierunkowania ku dobru; ma on w sobie iskrę Bożą – własną zdolność realizowania obrazu Boga w sobie.

Bóg obdarował człowieka również wolnością wypełnienia swojego powołania przez pełne wykorzystanie własnej, twórczej energii. Można to wy-

razić w ten sposób, że Bóg zasiewa w człowieku swe ziarno, a człowiek ze swej strony, dzięki łasce Bożej, rozwija w sobie obraz Boga.[9] Sobór naucza, że wolność prawdziwa „to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości" (KDK 17).

W ten sposób został określony istotny warunek formacji chrześcijańskiej, jakim jest kształtowanie postawy wolności. W działalności wychowawczej Kościoła chodzi o udzielenie pomocy w doskonaleniu człowieczeństwa (*humanitas*) chrześcijanina, zwłaszcza młodego, w oparciu o wolność stworzoną i darowaną człowiekowi, która stanowi podstawę wartości uniwersalnych, a zwłaszcza norm (praw i obowiązków) etyczno-moralnych.[10] W tej perspektywie można ukazać bliskie związki wychowania religijnego z wychowaniem ogólnym. Wynika to przede wszystkim stąd, że w wychowaniu religijnym wszystkie „świeckie" zadania wychowawcze dotyczące człowieczeństwa, a zwłaszcza odkrywanie świata, sensu i celu jego istnienia, zatrzymują swą relatywną autonomię. „Zasadnicza różnica między wychowaniem a wychowaniem religijnym – zauważa Z. Marek – polega na tym, że wychowanie religijne – dzięki możliwościom ukazywania religijnego sensu i znaczenia odkrywanej i poznawanej przez dziecko rzeczywistości – posiada szerszy zakres oraz bogatsze możliwości motywacyjne. Natomiast o tym, czy proces ten będzie miał charakter wychowania religijnego, czy też nie, zdecydują ci, którzy wychowaniu nadadzą konkretny kształt".[11]

Właściwym początkiem wychowania chrześcijańskiego jest personalizacja i socjalizacja religijna. „Dzięki wychowaniu religijnemu – stwierdza Z. Marek – możliwe jest szersze spojrzenie na otaczający świat, przy czym z faktu tego wynikają o wiele trudniejsze zadania. Są to zadania, które stawia Chrystus. Najkrócej mówiąc jest to wezwanie do miłości i służby aż do zapomnienia o sobie, do służby odpowiedzialnej za drugiego człowieka posuniętej do najdalszych granic: służby nieprzyjaciołom, jak tego nauczył i jak to czynił Jezus. Właśnie przedstawiony przez Niego ideał wydaje się prowadzić do pełnego człowieczeństwa. Dzięki temu ideałowi ludzkie pytania «skąd» i «dokąd», pytanie o sens ludzkiego działania, a przede wszystkim o sens życia otrzymują pełną odpowiedź".[12]

II. Pastoralny wymiar formacji chrześcijańskiej

W chrześcijańskim opisie człowieka nie można pominąć wiary, wychowania w wierze, „które pozwala się prowadzić czy kierować «wierzącym» rozumieniem człowieka".[13] „Oczyma wiary" można spojrzeć na człowieka,

który jest obrazem Boga w całym swym jestestwie cielesno-duchowym. Sobór naucza, że „człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wznoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku. [...] Sama godność człowieka wymaga, aby wysławiał Boga w swoim ciele, a nie dozwalał, by ono wysługiwało się złym skłonnościom jego serca". Dalej ojcowie soborowi stwierdzają, że „nie myli się człowiek, gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych" [...] gdyż „uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść ułudną fikcją wypływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków" (KDK 14).

1. Doświadczenie człowieczeństwa

Osobę ludzką można ukazać w trzech podstawowych aspektach człowieczeństwa: fizyczno-psychicznym (indywidualnym), naturalno-wspólnotowym (społecznym) i duchowo-nadprzyrodzonym (boskim). Ta trójwymiarowość dotyczy również życia wiary, która jest jednocześnie inkarnacyjna, wspólnotowa i transcendentna. Przeżywanie wiary, jej wzrastanie i wyrażanie na zewnątrz dokonuje się w codzienności, która jest rzeczywistością materialną („oblicze" inkarnacyjne) i we wspólnocie. Transcendentny charakter wiary jest określony doświadczeniem chrześcijańskim, „które nie jest niczym innym, jak uczestnictwem w doświadczeniu Boga właściwym Synowi Ojca. Stąd – konstatuje W. Słomka – nic dziwnego, że Jezus Chrystus zajmuje centralne miejsce w doświadczeniu chrześcijańskim Boga, że stoi On u podstaw jego możliwości i sam jest jego treścią. Oczywiście, mówiąc o wierze, mamy na myśli nie wyłącznie akt wiary, lecz wiarę, która jest ożywiana miłością i nadzieją".[14]

A. Fundament postawy człowieka wierzącego

Ludzkie „ja" jest uzdolnione do spotkania Boga objawiającego się i zbawiającego, gdyż człowiek posiada, stworzoną przez Boga, możliwość udziału w doświadczeniu apostolskim (por. 1J 1, 1-4).[15] Jeśli człowiek zacznie żyć według tego nadnaturalnego uzdolnienia, będzie mógł odkryć i spotkać nadprzyrodzoną rzeczywistość zawartą w objawieniu dokonanym w Jezusie Chrystusie. Zadaniem chrześcijanina jest wyinterpretowanie spotkanej w Jezusie z Nazaretu rzeczywistości objawionej, ale istotny warunek stanowi tutaj uwolnienie się od wszelkich uprzedzeń zrodzonych przez światowe przyzwycza-

jenia. Jest to główny cel formacji chrześcijańskiej – odkrycie nadnaturalnego uzdolnienia człowieka do prowadzenia dialogu z Bogiem i budowanie fundamentów dla kształtowania postawy człowieka wierzącego, kochającego i obdarzonego nadzieją. „Dopiero na gruncie tego nowego uzdolnienia nadnaturalnego możliwy jest akt wiary, miłości i nadziei nadnaturalnej, przez które człowiek odkrywa taką rzeczywistość Bożego objawienia, jaka została objawiona, i spotka się z nią; dopiero dzięki efektywnemu spotkaniu naszego „ja" przebóstwionego z rzeczywistością objawioną aktem wiary, miłości i nadziei doświadczenie Słowa Boga, Syna Bożego, staje się naszym osobistym doświadczeniem i dzięki temu będziemy mogli mówić o naszym spotkaniu Boga objawienia i zbawienia i naszym doświadczeniu chrześcijańskim, a więc o swego rodzaju naoczności wiary, miłości i nadziei; naoczności, która staje u podstaw całego poznania i życia chrześcijańskiego".[16]

B. Dojrzała postawa wiary

Do istoty „bycia chrześcijaninem – człowiekiem wierzącym" należy zarówno wzbogacanie wiary w sensie obiektywnym (przedmiotowym) – treść wiary, jak również podmiotowym (osobowo-egzystencjalnym) – wyznanie wiary we wspólnocie. Dochodzi do tego trzeci element – transcendentny wymiar wiary, który wynika z nadprzyrodzonej rzeczywistości spotkanego w niej Boga (zob. KO 5).[17] Te trzy „części" składają się na wychowanie chrześcijańskie, które ma prowadzić do dojrzałej postawy wiary.[18] W miarę przechodzenia do kolejnych poziomów (stopni) dojrzałości postawy chrześcijańskiej, zwiększa się rola nadnaturalnego uzdolnienia ludzkiego «ja» do wiary, miłości i nadziei, dzięki czemu „jesteśmy zdolni spotkać Boga objawienia i zbawienia, jesteśmy zdolni stać się uczestnikami bogactwa doświadczenia Boga w Trójcy właściwego Słowu Wcielonemu i że faktycznie spotykamy Go i doświadczamy przez aktywność wiary, miłości i nadziei, gdyż aktywność ta jest o tyle możliwa, o ile Bóg jest obecny w łasce wewnętrznej i zewnętrznej, o ile jest obecny w naszym «ja» nadnaturalnym i w świecie objawienia".[19]

2. Formacja chrześcijańska

Przedstawione powyżej założenia dotyczące „istotności" człowieka, jako bytu cielesno-psychiczno-duchowego, prowadzą do określenia podstawowych wymiarów formacji chrześcijańskiej, która realizuje się w aspekcie ludzkim, duchowym i intelektualnym.

A. Formacja ludzka

Pierwszym i właściwym charakterem osoby ludzkiej jest zadany jej przez Boga wymiar naturalny. Dlatego człowiek powinien rozwijać swoje zdolno-

ści, kształcąc w sobie pełną osobowość ludzką, co stanowi zarazem o jego kulturze.[20] Jednocześnie potrzebne jest odkupienie, mocą którego w każdym człowieku otwiera się możliwość prowadzenia dialogu z Bogiem, odnowy Jego obrazu w sobie, a także zrealizowania własnego powołania do życia w wolności i miłości.[21]

Podstawą realizowania siebie i wypełniania własnego powołania jest dowartościowanie przez człowieka swojej jednostkowej osobowości, co zaznacza się w potrzebie zwrócenia uwagi innych na siebie. Człowiek nie może być anonimowy w swoim środowisku. Jednocześnie potrzebuje akceptacji i poszanowania swojej autonomii. Jednym z ważnych zadań wychowawczych powinno być zatem uruchomienie procesów „autoafirmacji samej młodzieży", a tym samym wyprowadzenie jej z pasywnej, biernej mentalności, która osłabia więzi osobowe, środowiskowe, a przede wszystkim – w wymiarze życia chrześcijańskiego – nadwątla więź ze wspólnotą Kościoła.[22]

Unikając psychoanalitycznych uproszczeń dotyczących determinującego wpływu doświadczeń dzieciństwa, trzeba wyraźnie stwierdzić, że na życie człowieka w dużej mierze mają wpływ relacje rodzinne, zwłaszcza postawa matki z wczesnego dzieciństwa.[23] Pragnienie „akceptacji i uwagi" innych, wspomagające proces autoafirmacji, występuje już w pierwszym okresie życia dziecka i jest związane z potrzebą pożywienia i bezpieczeństwa. Zwłaszcza zagrożenie poczucia bezpieczeństwa powoduje zaburzenia w sferze emocjonalnej i prowadzi do „impregnacji", która „staje się elementem struktury osobowości bardzo trudnym do przemodelowania w późniejszych okresach życia".[24] W miarę dorastania pojawiają się u dzieci potrzeby emocjonalne, intelektualne, kulturalne, społeczne, ekonomiczne, a przede wszystkim duchowe, wymagające coraz większego zaangażowania rodziców w ich zaspokajaniu. Wysoka jakość życia w rodzinie ma zatem duże znaczenie pozytywne dla harmonijnego rozwoju osobowości dziecka, a później młodego człowieka.[25]

W dobrym wychowaniu należy przede wszystkim uwzględnić wszystkie prawa dziecka. Pierwszym przywilejem dziecka jest prawo do istnienia, którego istota polega na doświadczeniu akceptacji istnienia. W życiu płodowym oznacza ono niezakłócony komfort łożyskowy płodu. Po narodzeniu całym światem niemowlęcia jest matka, z którą łączy go symbiotyczna więź. Dziecko, przynajmniej do szóstego miesiąca życia, powinno nieustannie czuć aprobującą obecność matki, jej oddech, dotyk, spojrzenia, a także słyszeć jej głos. Zadaniem matki jest przede wszystkim wczuwanie się w potrzeby dziecka i w miarę możliwości zaspokajanie ich, aby w ten sposób wyzwalać w nim poczucie bezpieczeństwa i zaufania do rodziców. Postawa matki od samego początku ma też ogromny wpływ na kształtowanie właściwego obrazu Boga.

W wieku około półtora roku życia zaczynają występować u dziecka tak zwane odruchy „separacyjne", których istotą jest manifestowanie prawa do autonomii (wolności). Dziecko zaczyna odróżniać emocje od zachowań. Potrzebuje więc z jednej strony uznania jego prawa do wszelkich uczuć i pragnień, ale z drugiej strony musi nauczyć się, że istnieją wyraźne ograniczenia jego zachowania. W wychowaniu chrześcijańskim to zadanie nazywa się kształtowaniem sumienia. Dziecko uczy się odkrywania poznawanej rzeczywistości w kategoriach dobra i zła oraz odróżniania zachowań dozwolonych od zakazanych.

W wieku trzech, albo czterech lat pojawia się u dziecka seksualność i zainteresowanie seksualne rodzicem płci przeciwnej. Wychowanie do miłości i seksualności ma umocnić dziecko w przekonaniu, że jest akceptowane zarówno w swojej miłości – czystości uczuć, jak i w swojej seksualności doświadczanej w odrębności płci. Pozwoli to uniknąć dwóch skrajności: 1) miłość to przede wszystkim seksualność, erotyczność, zmysły i ciało; 2) miłość i bliskość to uczucia idealne, w których nie ma miejsca na erotyzm, cielesność, fascynację płcią. Znaczenia negatywnych oddziaływań wychowawczych rodziców nie należy jednak przeceniać, gdyż tolerancja organizmu dziecka na różnego rodzaju frustracje i zaburzenia jest bardzo duża.[26] Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że we wczesnym dzieciństwie dziecko identyfikuje rodziców z Bogiem, stąd gniew na nich lub lęk przed nimi przenosi na Boga, kształtując niewłaściwy Jego obraz.[27]

Dojrzewanie biologiczne dobiega kresu przez osiągnięcie dojrzałości płciowej i od tego momentu można uznać, że rozpoczął się okres młodości. Młody człowiek nie jest jeszcze zdolny do prowadzenia samodzielnego życia, ale przygotowuje się do swych późniejszych ról społecznych: trwałego związku erotycznego w małżeństwie, rodzicielstwa, samodzielnej pozycji społecznej, podejmowania zadań dla dobra wspólnego.[28]

B. Formacja duchowa

Proces wychowania – od strony ludzkiej – to sam człowiek stojący przed obliczem Boga, świadomy budzącej lęk transcendencji i świętości Boga oraz własnego kompletnego ubóstwa, niewystarczalności i niepełności. Poddaje się on wtedy Bożej miłości, odpłacając darem na dar otrzymany, usiłując służyć miłującemu Bogu.[29]

Formacja chrześcijańska nie może więc być pojmowana w oderwaniu od całokształtu rzeczywistości nadprzyrodzonej, lecz należy ją ujmować w świetle stwórczo-zbawczego planu, czyli w harmonii z całą zbawczą ekonomią Trójjedynego Boga.

W realizację stwórczo-zbawczego planu Boga człowiek zostaje włączony przez chrzest, który wiąże go z Chrystusem, Kościołem i światem. Zjednoczenie z Chrystusem polega na tym, że chrześcijanin jest w Niego wcielony i przez Niego, mocą Ducha Świętego, ma przystęp do Ojca. Zespolenie z Kościołem wynika stąd, że ochrzczony staje się członkiem ludu Bożego, widzialnej społeczności, która jest Ciałem Chrystusa, Jego sakramentem, Jego dziełem i misją przedłużającą się w historii. Chrześcijanin jest też związany ze światem w tym, że choć nie jest ze świata, to musi z konieczności prowadzić nowe życie w świecie.[30]

Nowe życie w Chrystusie jest jednak przechowywane w „naczyniach glinianych" (2Kor 4, 7). Chrześcijanie, żyjąc w świecie, są jeszcze w „przybytku doczesnego zamieszkania" (2Kor 5, 1), poddani cierpieniu, chorobie i śmierci. Stąd nowemu życiu dziecka Bożego zagraża osłabienie, a przez

grzech można nawet je utracić (KKK 1420). Istnieje jednak możliwość zrealizowania powołania chrześcijańskiego we wszystkich wymiarach życia. Przez chrzest chrześcijanie są bowiem wcieleni w rzeczywistość Chrystusa i stają się uczestnikami kapłaństwa powszechnego, którego istotę można wyrazić w jednym słowie: nawrócenie. Kapłaństwo ochrzczonych zaczyna się, osiąga swój punkt szczytowy i dopełnia w ich nawróceniu do Ojca. Wyrażenie: „nawracać się" oznacza przede wszystkim odnoszenie wszystkiego do Boga, swojej woli i świata całego. Specyfiką nawrócenia jest bowiem brak jakichkolwiek granic: „chodzi o przemianę wszystkiego w sobie samym, w nas, w świecie – dla Ojca, w Synu, przez Ducha Świętego".[31]

Wezwanie Jezusa do nawrócenia i pokuty było ściśle związane z nauczaniem Proroków. Czynić pokutę – nie miało to na celu najpierw czynów zewnętrznych „wora pokutnego i popiołu", postów i umartwień, lecz nawrócenie serca i pokutę duchową (wewnętrzną). Tylko bowiem nawrócenie wewnętrzne skłania do uzewnętrznienia tej postawy przez znaki widzialne, gesty i czyny pokutne (por. Jl 2, 12-13; Iz 1, 16-17; Mt 6, 1-6. 16-18).[32] Pokuta jest niejako „drugim nawróceniem. Jest to nieustanne zadanie dla całego Kościoła, który obejmuje w łonie swoim grzeszników" i który będąc „święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje" (KK 8). Ten wysiłek ciągłego nawracania jest poruszeniem „skruszonego serca" (Ps 51, 19), pociągniętego łaską, pobudzającą do odpowiedzi na miłosierną miłość Boga, który nas pierwszy umiłował.[33]

Chrystus w swej męce i śmierci krzyżowej stoczył walkę z grzechem i osiągnął nad nim zwycięstwo. Św. Leon stwierdza, że „niewypowiedziana łaska Chrystusa dała nam większe dobra niż te, których nas pozbawiła zawiść demona" (KKK 412). Przekazując ludziom udział w swoim zwycięstwie nad grzechem, Jezus włącza ich do tego dzieła przez pokutę. Pokuta ma prowadzić do pełnego nawrócenia. „Człowiek poruszony przez łaskę zwraca się do Boga i odwraca od grzechu, przyjmując w ten sposób przebaczenie i sprawiedliwość z wysoka. «Usprawiedliwienie... jest nie tylko odpuszczeniem grzechów, lecz także uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka»" – naucza św. Atanazy.[34]

C. Formacja intelektualna

Obok wychowania bezpośredniego (personalizacja) i równoległego[35] istnieje też wychowanie pośrednie, którego jednym ze składników jest wiedza religijna.[36] Trzeba jednak zaznaczyć, że w wychowaniu chrześcijańskim obowiązuje zasada integralności zarówno w wymiarze osobowościowym, jak też egzystencjalnym. J. Pastuszka ujmuje to w następujący sposób: „Procesy na-

silenia czy osłabienia religijności człowieka nie rozgrywają się, nawet na wstępnym etapie, na płaszczyźnie wyłącznie poznawczej, ale angażują całego człowieka, jego popędy i wolę oraz całą sferę jego działalności życiowej. Rozwój czy zastój w dziedzinie religijnej nie jest tylko dziełem sądów wartościujących, ale zależy od ich praktycznej realizacji".[37] W procesie wychowania chrześcijańskiego należy zatem zwrócić szczególną uwagę na powiązanie przekazu wiary i nauczania o wierze z osobistym doświadczeniem.

W szeroko pojętym wychowaniu wiary ważny jest równomierny rozwój wszystkich zdolności ludzkich w sferze religijnej, z zachowaniem prawdziwej równowagi między intelektualnym, psychicznym i duchowym wzrostem człowieka. Trzeba więc dążyć do pogłębienia wrażliwości i uczuciowości, ale jednocześnie nie zaniedbywać racjonalności w pojmowaniu wiary. W przekazie wiary chodzi o internalizację, czyli przejęcie wzorów, norm i treści religijnych, które mają być czynnikami rozwoju i kierowania człowiekiem.[38] Elementy te trzeba traktować integralnie, co wynika z podstawowej racji antropologicznej, którą jest jedność osoby. Osoba, jako jedna istota, jest „sumą" powiązanych ze sobą władz, takich jak: rozum, wola, uczucia. Działanie którejś z tych władz przyczynia się do realizacji całej osoby. Człowiek, jako osoba, działa „w" i „przez" swoje władze, gdyż to osoba myśli, chce i czuje.[39]

PRZYPISY

[1] Relacje między jednostką a społeczeństwem lub jakąś cząstką społeczeństwa określa się terminem „socjalizacja". Jest to wielostronny proces wprowadzania jednostki w „obiektywny świat" społeczeństwa. Proces ten ma charakter anonimowy i niezamierzony, a osoba socjalizowana do pewnego stopnia poddaje się pasywnie wpływom społecznym. J. Mariański, *Socjalizacja – wychowanie*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 155; zob. J. H. Turner, *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, Poznań 1998, s. 76-92.

[2] J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 304.

[3] Współcześni „młodzi boją się równocześnie dwu rzeczy. Najpierw lękają się o własną wolność, o obszar, teren, w którym mogą sami projektować swoje życie, planować przyszłość, by nie otrzymać ich jako już zapełnionych gotowym programem, bez możliwości własnej inicjatywy, albo jako zniszczonych – bez możliwości dalszego życia. Z drugiej strony boją się o sprawy, które ich zajmują, siły, którymi żyją, o równowagę całego życia, w którym są i się poruszają". K. Hemmerle, *Młodzież a Kościół*, „Communio" 3(1983) 4, s. 57.

[4] Warto zacytować w tym miejscu słowa N. Lobkowicza: „Kościół powinien nie moralizować. Jest to jednak sprawa bardzo drażliwa, albowiem Ewangelia zawiera w sobie także orędzie moralne. Z tym, że nie stanowi ono samego centrum, ani tym bardziej odpowiednika czegoś o wiele bardziej istotnego. Kto kocha, ten idzie za Umiłowanym i czyni cuda; kto nie kocha, ten przestrzega tylko norm, a gdy normy te nie są jednoznaczne, zwłaszcza zaś gdy nie odpowiadają one w pełni potrzebom czy podstawowym dążeniom

człowieka, również do nich z reguły się nie dostosowuje". – N. Lobkowicz, *Przekazywanie wiary*, w: *Podstawy wiary*, Poznań 1991, s. 209-210.

[5] A. Binz, *Katecheta: misja, zawód czy powołanie*, w: *W służbie człowiekowi*, dz. cyt., s. 104-105.

[6] Zob. R. Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985, s. 329-332.

[7] W. Pasierbek, *Człowiek obrazem miłości Trójjedynego Boga*, w: *W służbie człowiekowi*, dz. cyt., s.123; por. H. Schilier, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Queriniana-Brescia 1985, s. 160-163.

[8] Zob. P. Góralczyk, *Powołanie do doskonałości jako zasadniczy rys moralności chrześcijańskiej*, w: *Moralność chrześcijańska*, Poznań 1987, s. 102-103; J. Fuchs, *Teologia moralna*, Warszawa 1974, s. 86n.

[9] J. Van der Vloet, *Obraz człowieka jako fundament pedagogii*, „Communio" 12(1992) 3, s. 6-7.

[10] „Jednym z istotnych hermeneutycznych zadań przepowiadania i duszpasterzowania młodzieży jest to, że swoboda nie jest sferą naturalną, nie jest krajem nikogo i niczego, i to, że duchowe prawa i normy moralne nie oznaczają wcale wyobcowania, jakiejś autoalienacji". – K. Hemmerle, *Młodzież a Kościół*, „Communio" 3(1983) 4, s. 54.

[11] Z. Marek, *Wychowanie religijne i rozwój człowieczeństwa*, w: *W służbie człowiekowi*, dz. cyt., s. 81; zob. także B. Buschbeck, W.E. Failing, *Religiöse Elementarerziehung*, Gütersloh 1978, s. 100; R. Goldman, *Vorfelder des Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 1972, s. 83-84; J. Nieuwenhuis, *Gläubige Erziehung*, Düsseldorf 1974, 124-125.

[12] Z. Marek, *Wychowanie religijne i rozwój człowieczeństwa*, art. cyt., s. 86-87.

[13] J. Van der Vloet, *Obraz człowieka jako fundament pedagogii*, art. cyt., s. 10-11.

[14] W. Słomka, *Bóg i człowiek w doświadczeniu chrześcijańskim*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986, s. 219.

[15] W. Słomka, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznawaniu Boga*, Lublin 1972, s. 46.

[16] W. Słomka, *Bóg i człowiek w doświadczeniu chrześcijańskim*, art. cyt., s. 218.

[17] K. Wojtyła, *Wiara ludzi, którzy stanowią Kościół*, w: *Wiara i życie*, Warszawa 1985, s. 15 (*W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 16).

[18] Dojrzałość postawy wierzącego wyraża się przede wszystkim w uznaniu Jezusa Chrystusa i Jego dzieła zbawczego za punkt centralny wiary, zob. E. Bieser, *Glaubenverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 79-83; ważnym przymiotem dojrzałej wiary jest też pogłębiona świadomość religijna, która pozwala odróżnić to, co Boskie i konieczne do zbawienia, od tego, co ludzkie, zmienne i niekonieczne do zbawienia. Świadomość religijna pozwala odróżnić elementy autentyczne od fałszywych w doktrynie i praktyce życia chrześcijańskiego, zob. E. Alberich, *Chrześcijańska katecheza w służbie całościowego dojrzewania wiary*, w: *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972-1974*, Warszawa 1979, s. 127-128; w dojrzałej postawie wiary najbliższa ewangelicznej jest motywacja mistyczna i społeczno-religijna, zob. E. Pin, *Motywacje postaw religijnych a przejście od cywilizacji pretechnicznej do cywilizacji technicznej*, „Znak" 21(1969) 178-179, s. 528.

[19] W. Słomka, *Bóg i człowiek w doświadczeniu chrześcijańskim*, art. cyt., s. 219.

[20] Zwrócił na to uwagę Sobór Watykański II w podmiotowo ujętym określeniu kultury: „Mianem kultury w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie

v dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości" (KDK 53).

[21] Zob. J. Van der Vloet, *Obraz człowieka jako fundament pedagogii*, art. cyt., s. 6-8.

[22] Zob. J. Michalik, *„Stare i nowe" w duszpasterstwie młodzieży*, „Communio" 12(1992) 3, s. 124.

[23] Zob. K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 48-49.

[24] J. Bielicki, *Miłość macierzyńska pod mikroskopem*, Warszawa 1967, s. 67; zob. na ten temat J. Konopnicki, *Zaburzenia w zachowaniu się dzieci i środowisko*, Warszawa 1964.

[25] Zob. np. M. Przetacznikowa, *Wiek przedszkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1982, s. 416-517; R. Kohnstamm, *Praktyczna psychologia dziecka*, Warszawa 1989; G. Hnsemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988, s. 145-157.

[26] J. Santorski, *Jak przetrwać w stresie*, Warszawa 1992, s. 47-52.

[27] Zob. H. J. Fraas, *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter*, Göttingen 1978, s. 178; M. Leist, *Kein Glaube ohne Erfahrung*, München 1982, s. 14-15.

[28] E. Sujak, Dojrzew*anie biologiczne a dojrzewanie duchowe młodzieży*, „Communio" 3(1983) 4, s. 39.

[29] G.A. Maloney, *Tchnienie mistyki*, Warszawa 1984, s. 14.

[30] P. C Phan, *Możliwość duchowości świeckich*, „Communio" 7(1987) 3, s. 69.

[31] J. Luc Marion, *Godność człowieka świeckiego*, „Communio" 1(1981) 6, s. 91-93.

[32] KKK 1430.

[33] KKK 1428; zob. KKK 853; 1996.

[34] KKK 1989.

[35] Wychowanie równoległe to zespół oddziaływań wychowawczych skierowany na dzieci, młodzież i dorosłych przez środki masowego oddziaływania (prasa, radio, telewizja, internet), instytucje i organizacje społeczne, polityczne i kulturalne i środowisko społeczne. Jest to wpływ wychowawczy równoległy do oddziaływania szkoły. – W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1992, s. 235.

[36] Rozpatrując od strony socjologicznej instytucję pośredniego wychowania, to źródłem w nim „są wszelkiego rodzaju księgi święte. [...] Nauczyciel i szkoła zapoznają młodzież z ich treścią, uczą je czytać i interpretować. [...] Młody osobnik, uczący się czytać księgi święte, wchodzi w styczność społeczną nie tylko z nauczycielem jako reprezentantem obecnego społeczeństwa, lecz z prorokami i bohaterami dawno minionej przeszłości, a przez nich z bóstwami, które przez nich niegdyś objawiały swa wolę, obowiązującą dla całej grupy na wieczne czasy, a więc i teraz jeszcze żywotną i wiążącą czytającego". – F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. 1, Warszawa 1973, s. 205-206.

[37] J. Pastuszka, *Charakterologiczne aspekty religijności człowieka*, „Więź" 18(1975), s. 10.

[38] Internalizacja „będąc procesem samodzielnym, wewnętrznym i tajemniczym powinna się dokonywać w związku z socjalizacją, dla której charakterystycznymi cechami są: pełna otwartość, nieskrępowana spontaniczność, żywotność doświadczenia oraz relacje osobowe tak w mniejszych jak większych grupach". – M. Majewski, *Przekaz wiary nowemu pokoleniu*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, Kraków 1991, s. 56.

[39] R. Kereszty, *Teologia i duchowość: zadanie syntezy*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, dz. cyt., s. 391-392.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. PIOTR SIOŁKOWSKI

WYMIAR HISTORYCZNY I AKTUALNY INSTYTUCJI SEPARACJI MAŁŻEŃSKIEJ

Jedną z wartości, które dzisiejsze społeczeństwa uznają za szczególnie cenną, jest związek małżeński oraz budowana na nim rodzina. Zdrowe społeczeństwa dbają o każde zawarte małżeństwo i każdą rodzinę (zabezpieczenie jej podstaw bytowych, wspieranie zadań rodzicielskich, ochrona trwałości małżeństwa). Szczególnych wysiłków wymaga, jak wskazują na to prowadzone badania, ochrona małżeństwa przed rozpadem. Zjawisko rozpadu małżeństw w Polsce w ciągu ostatnich lat ciągle rośnie (1996 r. – 74.848 rozwodów, 1997 r. – 75.353, 1998 r. – 75.822).[1]

Poszczególne państwa, a także instytucje międzynarodowe wprowadzają dla ochrony trwałości małżeństwa różnego rodzaju akty i regulacje prawne. Jedną z nich jest instytucja separacji, która mimo iż rozdziela pod pewnymi względami małżonków, nie zrywa jednak istniejącego między nimi węzła małżeńskiego.

Poniższe opracowanie ma na celu ukazać najpierw samo pojęcie separacji, dalej wymiar historyczny tej instytucji, by następnie poprzez projekty ustaw dotyczących separacji małżeńskiej ukazać jej stan faktyczny (aktualny) w polskim kodeksie rodzinnym i opiekuńczym. W ostatnim punkcie ukazana zostanie instytucja separacji małżeńskiej w prawie kanonicznym.

1. Pojęcie separacji

Wyraz „separacja" pochodzi od łacińskiego słowa *separatio* i oznacza „rozdzielenie, rozłączenie, odosobnienie".[2] Pojęcie to często utożsamia się z innym, a mianowicie z tzw. *divortium semiplenum*, tj. rozłączeniem małżonków i pozbawieniem małżonka „prawa do wspólnego łoża, stołu i zamieszkania" (*separatio a toro, mensa et cohabitatione*).[3] W dyskusjach na ten temat pojawia się więc separacja faktyczna, separacja prawna (formal-

na), a także separacja jako instytucja prawa polskiego. Zanim jednak nastąpi separacja, musi powstać przyczyna owej separacji, np. nieporozumienia między małżonkami, spór, które prowadzić mogą do trwałej niezgody, niechęci, a w końcu do separacji.

Małżeństwa na różnych etapach swego istnienia przeżywają momenty kryzysowe. Niektóre związki potrafią je rozwiązać i żyć dalej w zjednoczeniu, a inne dochodzą do takich kryzysów, z których nie widzą innego wyjścia, jak tylko poprzez podjęcie decyzji o zerwaniu wspólnego pożycia małżeńskiego. Następuje wtedy separacja faktyczna, bez ingerencji sądu. Gdy jednak małżonkowie decydują się na orzeczenie sądowe, które nie narusza węzła małżeńskiego, mamy wówczas do czynienia z separacją prawną. Objawia się ona poprzez zniesienie, mocą orzeczenia sądowego, wspólnego obowiązku pożycia małżonków. Przed II wojną światową taką separacją określano rozdział od stołu i łoża, czyli zniesienie wspólności małżonków od niektórych bądź wszystkich obowiązków, lecz bez możliwości zawarcia nowego związku.[4]

Obok separacji faktycznej oraz separacji prawnej (formalnej) istnieje też separacja jako instytucja prawa (zespół przepisów, które określają przyczyny, warunki, sposób przeprowadzania oraz skutki tej separacji).

2. Instytucja separacji w Polsce po 1918 r. oraz po 1945 r.

a) po 1918 r.

Po 1918 r. na terenie Polski w dziedzinie prawa małżeńskiego obowiązywały różne przepisy prawne, wywodzące się z prawodawstw państw zaborczych.

Ziemie byłego zaboru pruskiego posiadały kodeks cywilny niemiecki z 1896 r., według którego (przepisy § 1573 i § 1574) separacja to zawieszenie wspólności małżeńskiej. Takie same przepisy odnosiły się też do rozwodów. Przesłanki separacyjne i rozwodowe to m.in. cudzołóstwo, nastawanie na życie małżonka, bigamia, nierząd, ciężkie pogwałcenie obowiązków małżeńskich, opuszczenie współmałżonka na okres co najmniej jednego roku, choroba umysłowa.[5] Kodeks niemiecki dawał stronom prawo wyboru między wystąpieniem o separację lub o rozwód.[6]

Ziemie polskie po zaborze austriackim kierowały się *Powszechną ustawą cywilną austryjacką* z 1811 r., która nie dopuszczała dla katolików rozwodów. Według tej ustawy, sąd orzekał separację, która powodowała ustanie wspólności małżeńskiej, żona zachowywała nazwisko i herb męża, ale traciła wspólne miejsce zamieszkania. Separacja była orzekana na wniosek jed-

nego z małżonków, który podawał ważne powody: cudzołóstwo, prowadzenie nieporządnego życia, złośliwe opuszczenie małżonka, nastawanie na jego życie lub zdrowie, ciężkie pokrzywdzenie na ciele lub dręczenie (ciężkie i częste obrazy na czci i honorze), trwałe wady ciała połączone z niebezpieczeństwem zarażenia. Istniały dwa rodzaje separacji: separacja zgodna i separacja niezgodna. Pierwsza wymagała, by małżonkowie wspólnie wnosili podanie do sądu powiatowego o udzielenie im separacji i wtedy byli oni zwolnieni z obowiązku podawania jakichkolwiek powodów. Po złożeniu podania przez małżonków odbywały się trzy posiedzenia pojednawcze, a następnie sąd orzekał separację zgodną. Druga, którą wnosił jeden ze współmałżonków, podając przy tym odpowiedni powód bądź powody, była orzekana przez sąd okręgowy po przeprowadzeniu postępowania procesowego.

Oprócz separacji zgodnej i niezgodnej kodeks z 1811 r. przewidywał też separację czasową, która występowała w procesie rozwodowym. Celem tej separacji było upewnienie się przez małżonków, iż dalsze ich pożycie małżeńskie jest niemożliwe.

Na ziemiach polskich po zaborze rosyjskim istniało *Prawo o małżeństwie* z 24 VI 1836 r., które zawierało odrębne przepisy dla katolików, inne dla ewangelików, prawosławnych, unitów bądź innych religii. Na terenach byłego Królestwa Polskiego separacja mogła być ogłoszona tylko dla małżeństw katolików, a dotyczyła ona rozłączenie od stołu i łoża. Separację orzekała władza duchowna na żądanie obojga (przyczyny godziwe) lub jednego z małżonków. Powody do separacji to: cudzołóstwo, ciężkie obelgi doznane od współmałżonka, zbrodnie i występki, przystanie współmałżonka do sekty akatolickiej, wychowywanie dzieci nie po katolicku, brutalność.[7] Najwyższą instancją dla katolików dotyczącą tych spraw był trybunał Stolicy Apostolskiej w Rzymie.

We wszystkich trzech ustawodawstwach była znana separacja o charakterze zarządzenia tymczasowego, polegająca na tym, że jedna ze stron w wyniku grożącego jej, a uprawdopodobnionego niebezpieczeństwa, za zezwoleniem sądu mogła opuścić mieszkanie, a druga zobowiązana była do alimentów.

b) po 1945 r.

Gdy 1 I 1946 r. wprowadzono w Polsce rozwody, nie wprowadzono instytucji separacji małżeńskiej. Chodziło w tym wypadku wręcz o zmuszenie społeczeństwa, szczególnie ludzi wierzących, do korzystania z instytucji rozwodu. Władze komunistyczne wprowadziły rozwód jako jedyny środek, który

miał rozwiązać w sposób ateistyczny wszelkie kryzysy małżeńskie i rodzinne.[8] Państwo, usuwając separację prawną, uważało, że nie należy niczym ograniczać dotychczasowych małżonków, by zawierali kolejne małżeństwa.[9] W toku dyskusji, stanowisko przeciwników wprowadzenia separacji prawnej[10] zostało przyjęte i wprowadzone do kodeksu rodzinnego z 27 VI 1950 roku.[11] I chociaż koło poselskie „Znak", reprezentujące w sejmie środowiska katolickie, wnosiło o włączenie separacji prawnej do kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, szczególnie potrzebnej dla małżonków katolickich, to jednak wniosek ten odrzucono, uzasadniając, że separacja pochodzi z prawa kanonicznego i jest społecznie nieuzasadniona.[12]

Następny kodeks rodzinny i opiekuńczy z 25 II 1964 r.[13] także przyjął tylko rozwód, pomijając separację. Niektórzy uzasadniali wprawdzie, jak ważną funkcję społeczną może spełniać dla ochrony trwałości małżeństwa separacja prawna,[14] lecz ten postulat spotkał się z ostrą krytyką i wyjaśnieniem, że jeżeli między małżonkami nastąpi zupełne zerwanie pożycia małżeńskiego, to jest to stan separacji faktycznej, czyli stan jak gdyby byli rozwiedzeni.[15]

By można mówić o separacji faktycznej, muszą zaistnieć dwa elementy jednocześnie: materialny (brak wspólnego pożycia) i psychiczny (pragnienie separacji przez jednego lub obojga małżonków). Mimo niektórych artykułów (23, 27, 28, 29, 43 § 2, 56, 107 § 2) oraz dyskusji na ten temat, trzeba ostatecznie stwierdzić, iż kodeks rodzinny i opiekuńczy z 1964 r. nie daje odpowiedzi na pytanie, jaką sytuację można uważać za faktyczną separację czy też faktyczne rozłączenie.[16]

3. Instytucja separacji prawnej w projektach

Pierwszym projektem separacji małżeńskiej w Polsce, nie uchwalonym jednak, był projekt z 1929 r. Następne pojawiły się dopiero po 1989 r., po dokonanych w Polsce przemianach ustrojowych.[17] Były to projekty:[18] 1) Adama Strzembosza z 1992 r.; 2) rządowy z 1992 r.; 3) rządowy z 1993 r.; 4) poselski z 1995 r.; 5) poselski z 1998 r.; 6) rządowy z 1998 r.

a) projekt z 1929 r.

Ten projekt został zgłoszony przez Komisję Kodyfikacyjną II Rzeczypospolitej, która 4 XII 1929 r. przesłała projekt ministrowi sprawiedliwości.[19] Zasadą naczelną projektu była trwałość małżeństwa. Według tego projektu oraz jego objaśnień nierozerwalność samego węzła prawnego jest dożywotnia,[20] możliwe zaś jest rozłączenie małżeńskiej wspólnoty życiowej. I tutaj

mowa była o zerwaniu wspólnoty przez tzw. rozłączenie (separację). Dopiero potem to rozłączenie mogło być zamienialne na rozwód. Projekt wskazywał, iż zaletami separacji zamienialnej na rozwód w porównaniu z samą instytucją rozwodu były: możliwość powrotu małżonków do wspólności życia bez żadnych trudności proceduralnych, brak zezwolenia na zawarcie nowych związków, czas do zastanowienia się i podjęcia ostatecznej decyzji przez małżonków, poszanowanie przekonań małżonków w kwestii nierozerwalności małżeństwa.[21]

W projekcie były dwie formy rozłączenia małżeństwa. Pierwsza – rozłączenie za zgodą obu stron, bez podawania przyczyny przed sądem, ale pod pewnym warunkami, np. przynajmniej trzyletnie trwanie związku małżeńskiego; druga – rozłączenie na żądanie jednej ze stron z ujawnieniem przyczyn (m.in. cudzołóstwo, przymus, ciężka obelga, błąd przy zawieraniu małżeństwa co do osoby współmałżonka, jego stanu cywilnego, obywatelstwa, wyznania, zniewaga lub potwarz, życie hulaszcze i rozwiązłe itd.).[22] W przypadku drugiej formy rozłączenia małżeństwa były podane w projekcie bardzo szczegółowe powody, na jakich powinna oprzeć się skarga separacyjna.[23]

Zgodnie więc z treścią projektu prawa małżeńskiego z 1929 r. orzeczenie rozwodu zawsze musiało być poprzedzone trzyletnim okresem separacji. Orzeczenie separacji pociągało następujące skutki: ustaje domniemanie ojcostwa względem dziecka poczętego, wygasa ustawowe prawo do spadkobrania małżonka. Orzeczenia separacyjne należałoby do sądów powszechnych, które w przypadku zgody obu stron miały wydawać postanowienie; w przypadku żądania jednej ze stron miał to być wyrok.

Projekt ten jednak nie został uchwalony z powodu sprzeciwu środowisk katolickich, które uznały go za zbyt liberalny.[24]

b) projekt Adama Strzembosza z 1992 r.

Projekt ten został zaproponowany przez pierwszego prezesa Sądu Najwyższego, prof. Adama Strzembosza, według którego obok rozwodu miała funkcjonować separacja prawna.[25] Miała ona powodować ustanie obowiązku wspólnego pożycia oraz znosić małżeńską wspólność majątkową. Jeden z artykułów mówił, że rozwiązanie małżeństwa przez rozwód może nastąpić dopiero po upływie dwóch lat od orzeczenia separacji.[26] Separację miał orzekać sąd, który również rozstrzygał kwestie związane z tą formą rozłączenia (kto ponosi winę rozkładu małżeństwa, koszty utrzymania i wychowania dziecka, korzystanie z mieszkania, podział tego mieszkania lub przyznanie mieszkania jednemu z małżonków). Podobnie też tylko sąd mógł

znieść separację w postępowaniu procesowym, ale do tego zapisu zaproponowano zmiany, by zniesienie separacji następowało przez zgodne oświadczenie stron przez kierownikiem Urzędu Stanu Cywilnego.[27]

Projekt prof. Strzembosza był próbą odpolitycznienia polskiego prawa rodzinnego, przywrócenia obywatelom prawa do wolności sumienia i wyznania także w zakresie życia małżeńskiego.[28]

c) projekt rządowy z 1992 r.

Został wniesiony przez Radę Ministrów 22 X 1992 r. i przewidywał instytucję separacji prawnej jako dział V tytułu I kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Według tego projektu separacja prawna byłaby orzekana na czas nieokreślony i nie mogłaby być zamieniona na rozwód, co nie znaczy, że orzeczenie separacji przeszkodzi w przyszłości w jakikolwiek sposób w orzeczeniu rozwodu. O wprowadzeniu jak i zniesieniu separacji miał decydować sąd wojewódzki wyrokiem w postępowaniu procesowym. Zniesienie separacji mogło nastąpić na zgodne żądanie obojga małżonków lub też na żądanie jednego z nich, jeżeli podjęli oni wspólne pożycie. Podniesiono przy tym zarzut, iż łatwiej jest reaktywować związek po rozwodzie (złożenie przed urzędnikiem stanu cywilnego oświadczenia o zawarciu nowego małżeństwa) niż związek małżonków separowanych (wyrok w postępowaniu cywilnym).[29] Pomimo wielu głosów przychylnych wprowadzeniu separacji do kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (separacja służy prawnej ochronie dóbr osobistych, chroni rodzinę, przeciwdziała lekkomyślnemu żądaniu rozwiązania małżeństwa przez rozwód, łagodzi skutki rozłączenia małżonków, wpłynie na spadek rozwodów prowadzonych w sądach),[30] nie zabrakło głosów przeciwnych, a nawet wrogich wprowadzeniu instytucji separacji prawnej:[31] separacja to kolejny krok w klerykalizacji polskiego życia publicznego, polska rodzina może dobrze funkcjonować bez separacji, prawo nie może dawać wyrazu nakazom religijnym i wiele innych.[32]

Projekt ten nie został odrzucony w pierwszym czytaniu i skierowano go do dalszych prac, ale rozwiązanie sejmu 28 V 1993 r. spowodowało przerwanie prac nad nim.

d) projekt rządowy z 1993 r.

Projekt ten, skierowany do sejmu 3 XI 1993 r.,[33] zakładał, iż separacja pociąga za sobą takie same skutki jak rozwód, a przez jej zniesienie następuje powrót tylko do ustroju majątkowego. Argumentowano przy tym zasadność wprowadzenia separacji tym, że wiele małżeństw jest w stanie separacji faktycznej, ich rozkład pożycia jest trwały i zupełny, ale nie występują do

sądu o udzielenie rozwodu.[34] Przeciwnicy tego projektu wysuwali więc wnioski, że jeżeli separacja powoduje takie same skutki jak orzeczenie rozwodu, jedynie bez możliwości zawarcia nowego małżeństwa, to proces separacyjny będzie takim samym szokiem dla dzieci, jak i proces rozwodowy. Szczególnymi wrogami instytucji separacji byli posłowie lewicowi.[35] Na ich wniosek zdecydowano o odrzuceniu tego projektu ustawy.

e) projekt poselski z 1995 r.

Dnia 23 XI 1995 r. grupa 37 posłów zgłosiła projekt wprowadzenia separacji do polskiego prawa.[36] Było to poprawiony projekt z 3 XI 1993 r., lecz pomimo wielu merytorycznych przesłanek i argumentów wysuwanych w toku dyskusji, został on większością głosów w sejmie odrzucony.

f) projekty poselski i rządowy z 1998 r.

W 1998 r. zostały wniesione do sejmu dwa projekty ustaw o przywróceniu do kodeksu rodzinnego i opiekuńczego instytucji separacji prawnej: 9 września wniosła go grupa posłów AWS, a 12 listopada Rada Ministrów.[37] Pierwszy został nazwany poselskim, a drugi rządowym.

Pierwszy z projektów, podobnie jak ten z 1995 r., zakładał, że wraz z orzeczeniem separacji nastąpią takie same skutki jak przy rozwodzie, bez możliwości jednak zawarcia nowego związku. Projekt ten wzbudzał wiele wątpliwości i kontrowersji, jak choćby odnośnie do tego, że „sąd rozstrzyga również o winie, władzy rodzicielskiej, alimentach, wspólnym mieszkaniu małżonków" (art. 57 § 2) lub też odnośnie do określenia „trwały i zupełny rozkład pożycia małżeńskiego" jako orzeczenia separacyjnego, podczas gdy separacja powinna chronić małżeństwo.[38]

W projekcie rządowym separacja umieszczona została w nowym V dziale tytułu I Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego i stanowiła odrębną od rozwodu instytucję, nie będącą etapem przejściowym do rozwodu.[39] Zatem projekt ten zakładał niezależność tych dwóch instytucji: separacji i rozwodu. Odrzucono zarazem model, w którym separacja musiałaby poprzedzać rozwód.

Jako przesłankę pozytywną do orzeczenia separacji prawnej projekt podawał zupełny rozkład pożycia małżeńskiego, ale nie trwały rozkład pożycia. Orzeczenie separacji prawnej zakładało istnienie obowiązku alimentacyjnego, powstanie rozdzielności majątkowej między małżonkami, orzeczenie o władzy rodzicielskiej nad małoletnimi dziećmi obojga małżonków, zasady korzystania ze wspólnego mieszkania. Orzeczenie to pociągało za sobą takie same skutki jak rozwód w prawie podatkowym, ubezpieczeń społecznych,

lokalowym i spadkowym. Według projektu rządowego separację rozpatrywał sąd w trybie procesowym, gdy separacji żądał jeden z małżonków, lub w toku postępowania nieprocesowego, gdy było to zgodne żądanie obojga małżonków. W pierwszym przypadku sprawa o orzeczenie separacji miałaby się toczyć przed sądem okręgowym w trybie procesowym, zaś w drugim przed sądem rejonowym w postępowaniu nieprocesowym.[40]

Dnia 10 XII 1998 r. sejm po przyjęciu projektu poselskiego i rządowego przekazał je do komisji nadzwyczajnej w celu rozpatrzenia zmian i poprawek, a komisja 8 IV 1999 r. przedstawiła sejmowi do uchwalenia projekt ustawy rządowy, który został uzupełniony przez projekt poselski. Przyjęto w uzupełnionym projekcie, że orzekać się będzie separację, gdy nastąpi zupełny rozkład pożycia małżonków, każdy rodzaj separacji orzekać i znosić będą sądy okręgowe.[41]

W dniu 22 IV 1999 r. sejm rozpoczął dyskusję nad ostatecznym wprowadzeniem instytucji separacji prawnej do kodeksu rodzinnego i opiekuńczego w brzmieniu projektu, jaki zaproponowała komisja nadzwyczajna. Pozytywne głosy za wprowadzeniem tej instytucji zaczęły dochodzić również z lewej strony sali sejmowej. Po odrzuceniu przez sejm wniesionych w trakcie dyskusji poprawek, projekt ustawy został przez niego przyjęty i skierowany do senatu, gdzie odpowiednie komisje dokonały poprawek (np. w art. 61 § 3 mówiącym o małżeńskim obowiązku wzajemnej pomocy w każdej sytuacji) i po powrocie projektu do sejmu oraz ostatecznej debacie nad nim, został on uchwalony 21 V 1999 r.

4. Instytucja separacji prawnej w Polsce w świetle obecnego prawa

Sejm, wprowadzając instytucję separacji prawnej, przyjął ustawę o zmianie Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, Kodeksu cywilnego, Kodeksu postępowania cywilnego oraz innych ustaw.[42] Zgodnie z tą ustawą orzeczenie separacji może nastąpić, gdy między małżonkami nastąpił zupełny rozkład pożycia i to rozkład w trzech płaszczyznach: ekonomicznej, duchowej i fizycznej. Aby rozkład pożycia małżeńskiego mógł nastąpić, muszą zaistnieć przyczyny, np. złe traktowanie współmałżonka, czyny wysoce nieetyczne, porzucenie jednego z małżonków dla osoby trzeciej, odmowa współżycia płciowego, niepłodność jednego z małżonków, alkoholizm, narkomania, lekomania, choroba psychiczna, znaczna różnica wieku między małżonkami, przynależność do sekt, dewiacje psychoseksualne, zbyt mała troska o dom i dzieci ze strony jednego ze współmałżonków itp. Ocena, czy nastąpił zupełny rozkład małżeństwa, leży w gestii sądu, natomiast nie może być orzeczona

separacja w przypadku, gdyby wskutek niej miało ucierpieć dobro małoletnich dzieci małżonków, choćby istniały ku temu pozytywne przesłanki.[43]

Separacja nie może być też orzeczona, jeżeli jest sprzeczna z zasadami współżycia społecznego, np. gdy jeden z małżonków jest nieuleczalnie chory lub gdyby separacja miała służyć uregulowaniu spornych spraw majątkowych. Jak stwierdzono przy omawianiu ostatnich projektów separacji, o jej orzeczenie może ubiegać się każdy z małżonków. Jeśli żądanie wyrażone jest przez oboje małżonków w formie wniosku do sądu, mamy do czynienia z separacją zgodną, a jeśli jeden z nich występuje do sądu, w tym przypadku już z pozwem, mamy tutaj separację niezgodną. Stronami w postępowaniu separacyjnym są tylko i wyłącznie małżonkowie. Separacja ogłoszona wyrokiem przez sąd: znosi wspólność majątkową, może określić lub nie, kto ponosi winę rozkładu pożycia, rozstrzyga o władzy rodzicielskiej nad wspólnym małoletnim dzieckiem obojga małżonków, orzeka o sposobie korzystania z mieszkania, a także może dokonać jego podziału, jak również podziału majątku wspólnego, określa wysokość kosztów utrzymania i wychowania dziecka przez każdą ze stron, normuje kwestie alimentów w stosunku do każdego dziecka osobno. Po orzeczeniu separacji, małżonek, który nie ponosi winy rozkładu pożycia, a znalazł się w niedostatku, może domagać się od drugiego z małżonków środków utrzymania, oczywiście w wymiarze godziwym i możliwym do spełnienia przez winnego współmałżonka. Separacja, tak samo jak rozwód, określa np. kwestię domniemania pochodzenia dziecka od męża matki, jeżeli dziecko urodzi się w ciągu 300 dni od orzeczenia separacji.[44]

Separowani małżonkowie nie mogą zawrzeć nowego małżeństwa, ponieważ wiąże ich istniejący nadal węzeł małżeński, ale ustawa nic nie mówi o obowiązku utrzymania wzajemnej wierności, co jest logicznie związane z faktem, że istnieje nadal węzeł małżeński. Małżonkowie separowani nie mogą też powrócić do nazwiska, jakie nosili przed zawarciem małżeństwa.

Orzeczenie separacji może nastąpić w trybie procesowym (w przypadku separacji niezgodnej – żądanie przez jednego ze współmałżonków),[45] bądź w trybie nieprocesowym (separacja zgodna – zgodne żądanie obojga małżonków).[46] Jak już wyżej wspomniano, sądem pierwszej instancji kompetentnym do rozpoznania spraw o orzeczenie separacji jest sąd okręgowy, w którego okręgu strony lub jedna ze stron mieszkają albo przebywają. Przed pierwszą rozprawą o orzeczenie separacji w trybie procesowym, sąd wzywa strony na posiedzenie pojednawcze (może go zaniechać), którego celem jest pogodzenie małżonków.[47] Gdyby sąd doszedł do przekonania, że są widoki na utrzymanie tego małżeństwa, zawiesza postępowanie.[48] Natomiast postę-

powanie ulega umorzeniu, gdy umrze jedna ze stron lub gdy strony dojdą do porozumienia na posiedzeniu pojednawczym.

W postępowaniu nieprocesowym (zgodne żądanie obojga małżonków) nie ma postępowania pojednawczego oddzielnego od rozprawy głównej. Gdy pojednanie na posiedzeniu nie nastąpiło, wówczas sędzia wyznacza rozprawę. W sprawie o separację sąd przesłuchuje strony, może przeprowadzić wywiad środowiskowy i przeprowadza postępowanie dowodowe.

Od wyroków nieprawomocnych w obydwu przypadkach separacji (zgodna i niezgodna) przysługuje apelacja i kasacja, a od prawomocnych – skarga o wznowienie postępowania.[49] Podobnie rzecz się ma, gdy chodzi o postanowienie o zniesieniu separacji. Zniesienie natomiast separacji może odbyć się tylko przed sądem w postępowaniu nieprocesowym.

Gdy zapada separacja prawna niezgodna, koszty procesu (sądowe, adwokackie) ponosi strona przegrywająca, a gdy zgodna – koszty procesu ponoszą wspólnie.[50]

Orzeczenie prawomocne o ustanowieniu bądź zniesieniu separacji stanowi podstawę do wpisania adnotacji w akcie małżeństwa.

5. Separacja małżeńska w prawie kanonicznym

Każde małżeństwo pomiędzy ochrzczonymi, zawarte ważnie, jest sakramentem i nierozerwalnym związkiem, podkreślonym przez samego Chrystusa. Sakramentalność małżeństwa jest jedną z prawd wiary katolickiej.[51] Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. podkreśla w kanonie 1055 § 1, że małżeństwo jest przymierzem, które tworzą mężczyzna i kobieta i jeśli jest ważnie zawarte, jest nieodwołalne.[52] Małżeństwo jest więc związkiem duchowym, fizycznym i uczuciowym dwojga osób – mężczyzny i kobiety, a jego istotnymi przymiotami są jedność i nierozerwalność.[53]

Jednak w pewnych okolicznościach Kościół daje małżonkom prawo do zawieszenia wspólnoty małżeńskiej, ale nie daje możliwości rozwodu.[54] W Kościele więc istnieje instytucja separacji. Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. mówi o separacji w księdze IV w rozdziale IX, w artykule 2 oraz w księdze VII w części III, w tytule I, rozdziale II.[55] Ustawodawca kościelny wymienia przyczyny, które uzasadniają orzeczenie separacji:[56] cudzołóstwo,[57] poważne zagrożenie dla zdrowia i życia jednego ze współmałżonków,[58] zagrożenie dla duszy współmałżonka,[59] poważne niebezpieczeństwo dla wspólnych małoletnich dzieci małżonków, inne okoliczności uniemożliwiające wspólnotę małżeńską. Separacja zwalnia od obowiązku i prawa współżycia małżeńskiego, ale zobowiązuje do zachowania wierności małżeńskiej.

Prawo kanoniczne dzieli separację na: separację wieczystą – orzeczoną na czas nieokreślony, np. z powodu zdrady małżeńskiej; separację częściową – rozłączenie małżonków tylko od łoża; separację czasową – rozłączenie na pewnien czas. Separację może przeprowadzić: biskup diecezjalny, sąd biskupi, małżonkowie. Sprawy separacyjne prowadzone są zgodnie z przepisami:
– o ustnym procesie spornym;
– zwyczajnym procesie spornym;
– postępowaniu administracyjnym;
– trybie nadania skutków kanonicznych decyzji trybunału świeckiego.

Separacja kanoniczna przestanie istnieć, gdy umrze jedno ze współmałżonków, gdy małżonek niewinny wybaczy małżonkowi winnemu i zamieszkają razem, gdy nie będzie już przedmiotu separacji (przyczyny separacji), bądź skończy się separacja czasowa.[60]

* * *

Życie małżeńskie i rodzinne niesie ze sobą różne trudności i kryzysy. I chociaż związek małżeński powinien być trwały, to jednak dla poważnych przyczyn mogą być zawieszone niektóre z przymiotów małżeństwa. Separacja zwalnia małżonków tylko ze wspólnego pożycia, lecz małżeństwo istnieje nadal, węzeł małżeński nie został zerwany. Wprowadzenie instytucji separacji prawnej do prawa polskiego jest dowodem normalizacji życia społecznego w naszej Ojczyźnie, jak również wskazuje na chęć ochrony trwałości związku małżeńskiego.

Wprowadzona do polskiego kodeksu rodzinnego i opiekuńczego instytucja separacji prawnej mogłaby być nieco zmodyfikowana w kierunku ułatwienia stronom przeprowadzenia samego orzeczenia jak i zniesienia separacji. Większy nacisk powinien też być położony na postępowanie pojednawcze w procesie separacyjnym.

PRZYPISY

[1] Zob. P. Kasprzyk. *Instytucja separacji małżeńskiej*. Lublin – Sandomierz 1999, s. 9.

[2] Por. *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa 1981, s. 198; *Encyklopedyczny słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1994, s. 1937; *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 875.

[3] *Encyklopedia prawa*, red. U. Kalina-Prasznic, Warszawa 1999, s. 701.

[4] J. Ordyński, *O separacji, rozwodach i nieważności małżeństw*, Warszawa – Kraków 1925, s. 5.

[5] Tamże, s. 33-35.

[6] Tamże, s. 15.

[7] Z. Łączyński, *Prawo cywilne obowiązujące w województwach centralnych*, Warszawa 1937, s. 112.

[8] J. Krukowski, *Prawo do separacji*, „Ład" 1992, nr 9, s. 3.

[9] S. Grzybowski, I. Różański, *Prawo małżeńskie. Komentarz*, Kraków 1946, s. 131.

[10] Zob. I. Panowicz-Lipska, *Skutki prawne separacji faktycznej*, Poznań 1991, s. 42-45.

[11] Dz.U. 1950, nr 34, poz. 308.

[12] Zob. I. Panowicz-Lipska, *Skutki prawne...*, dz. cyt., s. 42n.

[13] Dz.U. 1964, nr 9, poz. 59.

[14] J. Kowalski, *Oddalenie powództwa rozwodowego a dalsze pożycie małżeńskie*, PiP 1968, nr 11, s. 796.

[15] Zob. M. Wawiłowa, *Czy separacja?* PiP 1969, nr 7, s. 127n.

[16] Zob. J. Panowicz-Lipska, *Skutki prawne...*, dz. cyt., s. 14n.

[17] Zob. tamże, s. 38-47; A. Strzembosz, *O zrównanie w prawie rodzinnym wierzących z niewierzącymi*, „Rzeczpospolita" 1992, nr 12(15 I), s. 6; R. Sztychmiler, *Czy separacja jest potrzebna?* „Słowo Powszechne" 1992, 13-15 III, s. 2; J. Krukowski, *Prawo do separacji*, art. cyt., s. 3; W. Góralski, B. Laskowska, *Separacja małżeńska a prawo polskie*. SP 1993, nr 21, s. 27.

[18] Zob. P. Kasprzyk, *Instytucja separacji...*, dz. cyt., s. 37-65.

[19] Zob. J. Ordyński. *O separacji, rozwodach...*, dz. cyt., s. 5.

[20] *Zasady projektu prawa małżeńskiego*. Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja I Prawa Cywilnego, t. 1, Warszawa 1931, z. 3, s. 59.

[21] Tamże, s. 41.

[22] P. Kasprzyk. *Instytucja separacji...*, dz. cyt., s. 40.

[23] *Zasady projektu...*, dz. cyt., s. 77.

[24] Zob. K. Lutostański, *O metodach stosowanych w polemice z projektem prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej*. Warszawa 1932, s. 3-14; I. Czuma, *Ogólne uwagi o projekcie prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej RP*, Poznań 1931, s. 10-11.

[25] A. Strzembosz, *O zrównanie w prawie rodzinnym...*, art. cyt., s. 6.

[26] P. Kasprzyk, *Instytucja separacji...*, dz. cyt., s. 44.

[27] J. Krukowski, *Prawo do separacji*, art. cyt., s. 7.

[28] P. Kasprzyk. *Instytucja separacji...*, dz. cyt., s. 45.

[29] Zob. Przemówienie posła A. Bentkowskiego na posiedzeniu Sejmu w dniu 7.11.1992 r. Materiały z 29 posiedzenia Sejmu I kadencji. Kancelaria Sejmu, Warszawa 1992.

[30] Por. Uzasadnienie do projektu o zmianie Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, Kodeksu postępowania cywilnego oraz ustawy Prawo prywatne międzynarodowe. Druk sejmowy nr 540, s. 3.

[31] Zob. Przemówienie poseł I. Nowackiej na posiedzeniu Sejmu w dniu 7.11.1992 r. Kancelaria Sejmu, Warszawa 1992.

[32] Zob. Przemówienie poseł B. Labudy na posiedzeniu Sejmu w dniu 7.11.1992 r. Kancelaria Sejmu, Warszawa 1992.

[33] Por. Rządowy projekt ustawy o zmianie Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, Kodeksu postępowania cywilnego oraz ustawy Prawo prywatne międzynarodowe 1993. Druk sejmowy nr 76.

[34] Por. Przemówienie podsekretarza Stanu w Ministerstwie Sprawiedliwości B. Zdziennickiego na posiedzeniu Sejmu w dniu 8.04.1994 r.. Materiały z 17 posiedzenia Sejmu II kadencji. Kancelaria Sejmu, Warszawa 1994.

[35] Por. Przemówienie poseł Z. Wilczyńskiej na posiedzeniu Sejmu w dniu 8.04.1994 r. Kancelaria Sejmu. Warszawa 1994. Przemówienie poseł D. Waniek na posiedzeniu... Kancelaria Sejmu, Warszawa 1994.

[36] Por. Poselski projekt ustawy o zmianie ustawy – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, ustawy – Kodeks postępowania cywilnego oraz ustawy – Prawo prywatne międzynarodowe 1995. Druk sejmowy nr 1413.

[37] Zob. Druk sejmowy nr 591 i 708.

[38] Por. P. Kasprzyk, *Instytucja separacji...*, dz. cyt., s. 54-56.

[39] Zob. W. Chrzanowski, *Problem ochrony trwałości małżeństwa w polskim prawie rodzinnym*, w: *Kościelne prawo procesowe. Materiały i studia*, t. 1, Lublin 1999, s. 19; B. Czech, *Opinia o projektach ustaw dotyczących separacji.* Biuro Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu, Warszawa 1999, s. 11.

[40] Zob. P. Kasprzyk, *Instytucja separacji...*, dz. cyt., s. 58-61.

[41] Tamże, s. 61-63.

[42] Tamże, s. 65.

[43] Tamże, s. 67-68.

[44] Tamże, s. 69-74.

[45] Zob. art. 17 k. p. c.

[46] Zob. art.567 § 1 k. p. c.

[47] Zob. art. 436 § 1 k. p. c.

[48] Zob. art. 440 § 1 k. p. c.

[49] P. Kasprzyk, *Instytucja separacji...*, dz. cyt., s. 79.

[50] Por. art. 98 § 1 k. p. c.

[51] Zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998, s. 504.

[52] Por. KPK, kan. 1055 § 1 i kan. 1057 § 1.

[53] Zob. KPK, kan. 1056.

[54] *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań1994, s. 390 (nr 1648).

[55] KPK, kan. 1151-1155 i kan. 1692-1696.

[56] KPK, kan. 1152 i 1153.

[57] KPK, kan. 1152..

[58] M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 419.

[59] KPK, kan. 1153.

[60] Zob. P. Kasprzyk, *Instytucja separacji...*, dz. cyt., s. 29-33.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS

KATECHEZA W KONTEKŚCIE SZKOLNEGO PROGRAMU WYCHOWANIA

Szkoła jest ważną instytucją przygotowującą młodych do uczestnictwa w życiu społecznym. Stąd jej rolą jest nie tylko przekazywanie wiedzy, ale także wychowywanie. Polska szkoła, zmieniająca swoje oblicze, podejmuje na nowo własne zadania. Znajduje to również odzwierciedlenie w dokumentach Ministerstwa Edukacji Narodowej. Reforma oświaty, wśród wielu zadań, próbuje przywrócić szkole jej funkcję wychowawczą. Zarazem od 1990 roku w polskiej szkole prowadzona jest katecheza. Ona także stawia sobie cele i zadania wychowawcze. Stąd rodzi się pytanie: jakie istnieją relacje pomiędzy wychowaniem szkolnym a wychowaniem realizowanym na katechezie?

Szkolny program wychowania

Reforma systemu oświaty wprowadziła pojęcie szkolnego programu wychowania, realizowanego przez wszystkich nauczycieli. Rozporządzenie w sprawie ramowego statutu szkoły podstawowej i gimnazjum domaga się opracowania – przez nauczycieli i wychowawców pod kierunkiem dyrektora – takiego programu w każdej szkole.[1] Musi on być przedstawiony rodzicom i skonsultowany z Radą Rodziców, a ponadto uzyskać zatwierdzenie Rady Pedagogicznej danej szkoły.[2] Program powinien określać obowiązki wychowawcze każdego nauczyciela, powinności i treści wychowawcze dla poszczególnych zajęć edukacyjnych, zadania wychowawców klasowych, wychowawcze treści zawarte w statucie szkoły, harmonogram działań doraźnych i okolicznościowych, istniejące zwyczaje i obyczaje szkolne, zasady współpracy wychowawczej z rodzicami, zasady współpracy z samorządami, cele wychowawcze samorządu szkolnego.[3]

Wychowanie w szkole rozumie się tu jako wspomaganie rodziców w wypełnianiu ich podstawowego prawa do wychowania. Dlatego szkolny

program wychowawczy nie może być sprzeczny z wychowaniem rodzicielskim. Musi on respektować wymagania rodziców w tym zakresie (Konstytucja RP, art. 48). Gwarantuje to także *Ustawa o systemie oświaty* w art. 1: „System oświaty zapewnia [...] wspomaganie przez szkołę wychowawczej roli rodziny".[4]

Jednocześnie dokumenty MEN mocno akcentują rolę wychowawczą każdego nauczyciela. W *Podstawie programowej* stwierdzono: „Edukacja szkolna polega na harmonijnej realizacji przez nauczycieli zadań w zakresie nauczania, kształcenia i wychowania".[5] W dokumencie tym podkreśla się, że uczeń powinien w szkole znaleźć środowisko wszechstronnego rozwoju osobowościowego, pozwalające mu rozbudzić dociekliwość poznawczą, prowadzącą do wytrwałego szukania prawdy, dobra i piękna. Zwraca się też uwagę na kształtowanie samodzielności w dążeniu do dobra, które nie może się jednak opierać na motywacji egoistycznej, ale powinno uwzględniać dobro wspólne. Wskazuje się przy tym na konieczność odpowiedzialności za siebie i za innych. Szkoła przez swoją działalność dydaktyczną i wychowawczą ma uczyć także rzetelnej pracy i dążenia do wielkich celów życiowych. Powinna przygotowywać do życia w rodzinie, do uczestnictwa w życiu społeczności lokalnej i w życiu państwa. Ma uczyć rozpoznawania wartości moralnych, dokonywania wyborów i porządkowania własnego systemu wartości. Realizowany proces wychowawczy ma doprowadzić do ukształtowania się postawy dialogu, słuchania i rozumienia poglądów innych oraz współdziałania i współtworzenia szkolnej społeczności.[6]

Ten szeroki zestaw zadań kreśli główne linie kształtowania programu wychowawczego szkoły. Z nim musi zostać zharmonizowany plan wychowawczy wychowawcy klasowego.

Do przygotowania programu wychowawczego zobowiązana jest każda szkoła. Specyfika jej działań wychowawczych uwarunkowana jest poziomem rozwoju dzieci i młodzieży. Inny więc będzie profil wychowawczy w szkole podstawowej, a inny w gimnazjum i szkołach średnich. Specyfikę wychowania w każdym typie szkoły podkreśla również *Podstawa programowa*. Obok zajęć, które w pierwszym rzędzie mają prowadzić do przyswojenia wiedzy, są także zajęcia, które eksponują przede wszystkim oddziaływanie wychowawcze. Są one najczęściej realizowane w ramach tzw. ścieżek edukacyjnych. Jest to szczególnie widoczne w treściach przyporządkowanych ścieżce „Wychowanie do życia w społeczeństwie", realizowanej w szkole podstawowej w klasach IV-VI. Ma ona pomóc odkryć wartość rodziny, uczyć akceptacji dziedzictwa kulturowego własnego regionu i kraju. Podobną rolę odgrywają ścieżki edukacyjne w gimnazjum. Realizuje się tu edukację filo-

zoficzną, prozdrowotną, ekologiczną, regionalną, europejską oraz ścieżkę „Kultura polska na tle cywilizacji śródziemnomorskiej".[7] W dokumentach MEN podkreśla się również wychowawczy charakter treści przekazywanych na lekcjach religii.[8]

Kontekst tworzenia szkolnego programu wychowawczego

Wydaje się, że przygotowanie szkolnego programu wychowania powinno być powiązane z rozpoznaniem kontekstu społecznego i kulturowego. Jest to kontekst społeczeństwa ponowoczesnego. Charakteryzuje je coraz powszechniejsza świadomość utraty absolutnej wartości norm moralnych, zwłaszcza tych, które wiążą się z religią. Człowiek ponowoczesny kieruje się własnymi sądami, a nie preferowanymi normami zachowań. Jego egzystencja naznaczona jest zarazem doświadczeniem wielkiego rozbicia.[9]

Młody człowiek, przeżywający rozczarowanie życiem społecznym i kulturą, szuka swojego miejsca w świecie. Stąd łatwo wchodzi w różne kręgi subkultury.[10] Kwestionuje on obowiązujące wzorce kulturowe i na ich miejsce wprowadza nowe, alternatywne wzorce aktywności kulturalnej i życiowej. Przez ten odmienny styl życia dochodzi do wyeksponowania nowego układu wartości. Stąd ucieczka w narkotyki, alkoholizm, sekty, nowe ruchy religijne. Rozczarowanie światem dorosłych i brak perspektyw na przyszłość sprzyja ujawnianiu się wśród młodych różnych form agresji.[11] W społeczeństwie nastawionym na konsumpcję młodemu człowiekowi posiadanie jawi się jako najwyższa wartość. W jego świadomości zaczyna się utrwalać przekonanie, że stan posiadania określa wartość człowieka.[12] Jednocześnie łatwo poddaje się modom. Szczególnie jest on podatny na różne nurty muzyki, które coraz częściej przekazują także pewne ideologie.

Do takich należy muzyka „techno", operująca rytmem i bodźcami świetlnymi, odwołująca się do dionizyjskiego przeżywania zjawisk estetycznych. Wyraża się to w nieokiełznanym i zbiorowym uczestnictwie w doznaniach płynących z kontaktu ze sztuką, nie ograniczanym przez żadne bariery. Tańczący pod wpływem tej muzyki wpadają w trans, potęgowany nieraz działaniem narkotyków. Twórcy tej subkultury uważają, że przez takie doznania dochodzi do wytworzenia się wspólnoty tańczących. Tymczasem jest to tylko ucieczka od rzeczywistości i próba uwolnienia się od napięć i stresów życia miejskiego. Zamiast wspólnoty pojawia się pogłębiona alienacja i obcość pomimo obecności wielkiej rzeszy młodych w jednym miejscu.[13] Należy dodać, że ideolodzy kultury „techno" promują równocześnie zachowania całkowicie sprzeczne z wychowaniem chrześcijańskim.

Oceny treści szkolnego programu wychowania

Istotnym warunkiem skuteczności programu wychowawczego jest współdziałanie wszystkich zainteresowanych podmiotów wychowawczych w jego przygotowaniu oraz w realizacji. Niektórzy teoretycy wychowania podkreślają także konieczność udziału dzieci i młodzieży w przygotowaniu programu oraz akceptacji zalecanych wartości.[14] Dlatego w trakcie tworzenia programu nauczyciele i rodzice powinni się zastanowić, jakie wartości cenią wychowankowie, jak można je poznać. To sprawi, że opracowany plan wychowania będzie bliski życiu.[15]

Realizacja każdego programu wychowawczego zależy w istotnej mierze od nauczycieli. Stąd projekt szkolnego programu wychowania podkreśla rolę nauczyciela-wychowawcy: każdy nauczyciel jest wychowawcą i powinien dawać dobry przykład, a nauczanie musi być ściśle powiązane z wychowaniem i kształtowaniem umiejętności ucznia.[16]

W projekcie programu została zaakcentowana podmiotowość ucznia i podmiotowość nauczyciela. Jednak niektórzy uważają, że przyjęta tam koncepcja ucznia nie jest właściwa, bo jest niepełna. Podkreśla się jego podmiotowość, a co za tym idzie jego godność, wolność, niepowtarzalność, a pomija jego odpowiedzialność. Może to nieraz „zachęcać" uczniów do anarchii i samowoli, bowiem utrudnia nauczycielom egzekwowanie wymagań szkolnych. W wyniku takiego stanu narasta bezradność i frustracja nauczycieli.[17] Zauważa się także, że w wizji dojrzałej osobowości, wszechstronnie rozwiniętej, pomija się istotny aspekt, jakim jest rozwój emocjonalny ucznia. Tymczasem praktyka potwierdza, że różne problemy wychowawcze bardzo często są spowodowane brakami w tym zakresie.[18]

Szkolny program wychowania każdego nauczyciela czyni wychowawcą. Tymczasem nie można wszystkich nauczycieli nazywać wychowawcami. Jeśli w przekazywaniu wiedzy nauczyciel nie popełnia błędów, to jeszcze nie wystarcza, aby nazwać go wychowawcą. Wychowawca, poza umiejętnością dobrego przekazywania wiedzy, powinien umieć rozwiązywać poważne problemy, nawiązywać kontakt z młodzieżą i angażować ją w ich rozwiązywanie. Potrzebne są mu też odpowiednie warunki do takiej pracy. Do nich należy zarezerwowanie większej ilości czasu na pracę wychowawczą. Natomiast przedstawiona propozycja czyni to w zbyt małym stopniu. Stawia się wychowawcom wielkie wymagania, a zezwala równocześnie, aby najpoważniejsze problemy wychowawcze, jak: narkomania, przemoc i agresja rozwiązywali specjaliści spoza szkoły. Szkoła więc zleca wychowanie wychowawcom spoza szkoły, choć każdy nauczyciel ma być wychowawcą, a więc osobą odpowiedzialną za realizację wszystkich zadań wychowawczych.[19]

W dyskusji wokół programu wychowania zwraca się również uwagę na wychowawcze znaczenie pracy dydaktycznej nauczyciela. Jeśli jest ona źle zorganizowana, nieciekawa, monotonna, powoduje znużenie i zniechęcenie uczniów. To prowadzi z kolei nauczycieli do autokratycznego sposobu kierowania klasą, charakteryzującego się wielką liczbą nakazów i zakazów. Przeciwnie, dobrze zorganizowana, ciekawa i podlegająca metodycznemu doskonaleniu praca dydaktyczna nauczyciela wywiera również pozytywny wpływ wychowawczy.[20]

Realizacja szkolnego programu wychowania

Wszechstronny rozwój wychowanka zapewnia tylko konsekwentna realizacja przyjętego programu. Stad efekty wychowania zależeć będą od zaangażowania podmiotów procesu wychowania, od czasu jego realizacji, a także od koncepcji człowieka i koncepcji wychowania, którą posiadają wychowawcy, jak również od krytycznej oceny jego wartości, a także od tego, na ile wolny jest on od tzw. ukrytego programu wychowania w szkole.

Ważnym czynnikiem wpływającym na efekty procesu wychowania jest ocena realizacji szkolnego programu wychowania. Powinni jej dokonywać – po upływie semestru lub całego roku dydaktycznego – nie tylko nauczyciele, ale także rodzice, a nawet władze samorządowe. Pozwala ona stwierdzić, na ile przybliżono się do postawionych ideałów, co i w jakim zakresie należy poprawić. Ważne jest szczegółowe ocenianie realizacji każdej wartości i każdego celu wychowawczego. Wyciągnięte wnioski staną się zadaniami na najbliższą przyszłość.[21]

W ocenie efektów wychowania w szkole należy wziąć również pod uwagę tzw. ukryty program wychowawczy szkoły. Są to pozadydaktyczne, lecz wychowawczo ważne konsekwencje uczęszczania do szkoły, które pojawiają się systematycznie, ale nie są zawarte w żadnym zestawie celów działań oświatowych.[22] Uważa się, że ten program dotyczy sfery moralnej wychowanka. O takim programie można mówić w odniesieniu do podręczników i do szkolnej codzienności, która wywiera na dziecko znaczny wpływ, ponieważ w szkole spędza ono bardzo dużo czasu.

Codzienność szkolna to życie w tłoku, ocenianie i władza nauczycieli. Życie w tłoku wymaga od ucznia umiejętności czekania. Trzeba czekać na swoją kolej do odpowiedzi, na realizację pomysłu. Konieczność długotrwałego czekania oraz niezauważanie przez nauczyciela może prowadzić do apatii lub powodować, że uczeń odwraca uwagę od spraw szkolnych i skupia się na tym, co jego interesuje.[23] Przy wielkiej liczbie uczniów kontakty

pomiędzy nauczycielami i uczniami, a także pomiędzy samymi uczniami nabierają charakteru anonimowego, utrudniona jest kontrola poszczególnych zachowań, co sprzyja tworzeniu się subkultury młodzieżowej oraz narastaniu zjawiska agresji. Zwiększa się też bardzo natężenie hałasu w szkole. To zaś powoduje obciążenie systemu nerwowego ucznia, a w dalszej kolejności trudności ze skupieniem uwagi.[24]

Trudną sytuacją dla ucznia jest również ocenianie, które wywołuje u niego silne emocje. Uczeń jest oceniany za przyswojenie wiedzy i umiejętności, za to, na ile spełnia wymagania szkolne.[25] Pozytywne ocenianie wywiera silny wpływ motywacyjny na jego aktywność. Jest jednak wiele aspektów oceniania, które niosą ze sobą skutki negatywne. Często ocena dokonywana przez nauczyciela jest subiektywna, a tym samym niesprawiedliwa. Nie uwzględnia włożonego wysiłku lub też ocenia cały postęp ucznia w oparciu o fragment jego zachowań czy wiedzy. Ponadto w przepisach oświatowych zapisano, że uczeń z jedną oceną niedostateczną może być promowany do klasy następnej.[26] Może to prowadzić do przekonania, że nie warto pracować, nie warto podejmować solidnego wysiłku, bo i tak można być promowanym; nie warto pracować, wystarczy być cwaniakiem.

Również trudnym problemem dla ucznia jest podleganie władzy nauczycieli. To wymaga nauczenia się przyjmowania rozkazów od dorosłych, koncentrowania się na tym, co w danej chwili należy robić. Uczeń powinien przyjąć, że plan działań nauczyciela ma pierwszeństwo przed jego własnymi życzeniami. Szczególnie trudne dla wielu uczniów jest podporządkowanie się rytmowi pracy szkolnej. Nadmierny rygoryzm w szkole może w efekcie wywoływać wiele zjawisk, wśród których rezygnacja jest najbardziej szkodliwa.

Katecheza a szkolny program wychowania

Katecheza w swojej istocie jest równocześnie nauczaniem, wychowaniem i inicjacją. Tutaj chodzi nam o wymiar wychowawczy katechezy. Wychowanie na katechezie powinno prowadzić do osiągnięcia różnych celów. Są to cele wynikające z treści głoszonego orędzia i cele wynikające z sytuacji Kościoła i sytuacji człowieka.[27] Najogólniej celem wychowania na katechezie w pierwszym rzędzie jest wychowanie do wiary. Katecheza ma doprowadzić do osobowego spotkania z Jezusem Chrystusem (por. CT, nr 5).

Wychowanie na katechezie nie może być traktowane w oderwaniu od całego procesu wychowania w szkole. Cele wychowania religijnego muszą być powiązane z rozwojem wychowanka na płaszczyźnie naturalnej. Stąd

w wychowaniu katechetycznym ważna jest świadomość, jakiego człowieka chcemy wychować. Istotnym zatem celem wychowania na katechezie jest udzielenie pomocy wychowankowi w odkrywaniu jego własnej tożsamości.[28] Ma ona pomóc mu także w kształtowaniu stosunku do wartości, w podejmowaniu decyzji moralnych opartych na wartościach, a zwłaszcza na Dekalogu.[29] Katecheza powinna też prowadzić do rozwijania społecznych zachowań wychowanka.[30]

Natura człowieka jest zraniona i wymaga współdziałania z łaską. Stąd w wychowaniu chrześcijańskim eksponuje się dogmaty o stworzeniu, o odkupieniu i o uświęceniu.[31] Jednocześnie, aby katecheza mogła pełnić funkcję wychowawczą, musi być ona „przestrzenią" wolności. Wychowankowie powinni mieć szansę wypowiedzenia swoich sądów i opinii, aby w takim klimacie opowiedzieć się za wybranymi przez siebie wartościami.[32] To z kolei wymaga podmiotowego traktowania wychowanka.

Katechizowani żyją coraz częściej w świecie ogołoconym z wartości religijnych. Stąd katecheza musi wpierw doprowadzić do wiary w Jezusa Chrystusa, aby potem mogła ich dalej prowadzić w tajemnice wiary. Często płaszczyzną nawiązania kontaktu z młodzieżą jest świat współczesnej kultury. Doświadczenie zdobyte przez katechizowanych w kontakcie z nią staje się często zachętą, aby na te doświadczenia spojrzeć oczyma wiary.

Aby oddziaływania wychowawcze prowadziły do zaplanowanego celu, muszą być uporządkowane. Stąd i w katechezie powinien być realizowany plan wychowawczy. Przy jego tworzeniu katecheta musi uwzględnić cele duszpasterskie Kościoła powszechnego i lokalnego, wychowawczy wymiar treści katechetycznych, potrzeby grupy katechetycznej, a także wychowawcze zadania szkoły. Konieczne jest także skorelowanie tego planu z planami innych katechetów i duszpasterzy. Aby taki plan miał szansę powodzenia, musi znaleźć oparcie w działaniach wychowawczych rodziny.[33]

W planie wychowawczym katechety powinny być ujęte cele prowadzące do dojrzałej wiary. Wymienia się tu: wychowanie do modlitwy, kształtowanie sumienia, wychowanie do uczestnictwa w liturgii, wychowanie do zaangażowanego uczestnictwa w życiu Kościoła, wychowanie do uczestnictwa w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym.[34]

Wśród celów stawianych katechezie wymienia się też zapobieganie patologii społecznej.[35] Ten cel jest wspólny z zadaniami wychowawczymi szkoły, ale katecheza może odegrać tu szczególną rolę. Pomaga patrzeć bardziej realistycznie na naturę człowieka, wprowadzać w zagadnienia współczesnej kultury, wychowywać do wewnętrznej wolności rozumianej jako możliwość urzeczywistniania dobra na płaszczyźnie osobistej, społecznej i zawodowej.

Katecheza może też pokazywać, jak Ewangelia pomaga rozwiązywać problemy społeczne i polityczne, zapoznawać ze stosunkiem Kościoła do świata. Jest to okazja do przedstawienia młodzieży nauki Kościoła o godności osoby ludzkiej. Młodzież spotykająca się na katechezie z klimatem wolności może szczerze wyrażać swoje opinie i sądy. To zaś stwarza okazję porządkowania świata ludzkich myśli, ukazywania kryteriów wartościowania, krytycznego oceniania życia społecznego i budowania wiary w to, że wiele negatywnych zjawisk może być przezwyciężonych dzięki wspólnemu wysiłkowi ludzi dobrej woli.[36]

Ocena współistnienia szkolnego programu wychowawczego i katechezy w szkole

Podkreślenie wychowawczego charakteru szkoły znajduje wyraz w szkolnym programie wychowania. Sprzyja to współdziałaniu w zakresie wychowania wszystkich podmiotów. Ważne jest też podkreślenie, że wychowanie szkolne ma być kontynuacją wychowania rodzicielskiego, a przecież większość rodzin w Polsce deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego. To wskazuje zarazem na znaczenie katechezy w szkole, jest ona bowiem kontynuacją wychowania zapoczątkowanego w rodzinie.

W wychowaniu szkolnym i wychowaniu katechetycznym nie brak celów wspólnych. Płaszczyznę współdziałania określają starania szkoły i katechezy o wszechstronny rozwój ucznia na płaszczyźnie naturalnej. Jest to ważny teren integracji działań wychowawczych w szkole. Do istotnych zadań szkoły należy też wychowanie moralne ucznia. Katecheza dostarcza w tym zakresie pogłębionych treści i kształtuje motywację ucznia. W formacji sumienia odwołuje się ona nie tylko do płaszczyzny naturalnej, ale także do płaszczyzny nadprzyrodzonej. Wykorzystanie tych możliwości zależy w praktyce od umiejętności współpracy dyrekcji szkoły i grona pedagogicznego z zespołem katechetów.

Obecność katechezy w szkole sprzyja wymianie informacji z różnych dziedzin wiedzy. To może mieć wielkie znaczenie dla katechezy. Problematyka biblijna obecna jest bowiem także na lekcjach języka polskiego. Tam także uczniowie mają okazję zapoznania się z literaturą i kulturą tworzoną z inspiracji chrześcijańskiej. Może to wzmacniać motywacje uczestnictwa w katechezie, a wiedza zdobyta na katechezie może pomagać w lepszym poznawaniu innych przedmiotów.

Szkolny program wychowawczy, z racji skuteczności oddziaływań wychowawczych, podkreśla obowiązek współdziałania wszystkich wychowaw-

ców oraz współpracy z rodzicami. To daje także katechetom większą szansę współdziałania zarówno z nauczycielami, jak i rodzicami w zakresie wychowania religijnego. Uwrażliwia ich na szerszą problematykę wychowania, poszerza możliwość współdziałania, osobistego rozwoju i doskonalenia umiejętności dydaktycznych i wychowawczych.

Obok celów wspólnych wychowanie szkolne i katechetyczne mają swoje cele specyficzne. Dla katechezy najważniejsze jest wychowanie do wiary. Ten cel katecheta musi realizować we współpracy z rodziną i parafią. Nieraz jest to utrudnione, ponieważ postępujący proces sekularyzacji sprawia, iż wielu rodziców w małym zakresie angażuje się w życie Kościoła lub wcale nie interesuje się wychowaniem religijnym.[37] Stąd w procesie wychowania religijnego coraz bardziej konieczne jest współdziałanie ruchów i wspólnot religijnych, które będą kontynuować dzieło formacji religijnej.

Dzieci i młodzież wychowują się w kontekście społeczeństwa ponowoczesnego, naznaczonego rozbiciem świata wartości. Stąd katecheta musi się liczyć z różnymi postawami, które są wynikiem procesu sekularyzacji oraz oddziaływania sekt i ruchów pseudoreligijnych. Istnieje zatem konieczność obserwacji i oceny rozwoju różnych problemów wychowawczych, zarówno przez instytucje zajmujące się badaniem zjawisk z zakresu wychowania religijnego, jak i przez instytucje kościelne odpowiedzialne za realizację programu wychowania religijnego. Niezastąpiona jest w tym zakresie rola referatu katechetycznego w każdej diecezji, bowiem rozwiązanie wielu problemów przekracza możliwości poszczególnych katechetów i parafii.

Rzeczywistość szkolnego wychowania związana jest z tzw. ukrytym programem szkoły. Ten program może być ukryty zarówno za podręcznikami, jak i za codziennością. Można także przypuszczać, że taki program może kryć się i za katechezą. Stąd potrzebna jest nieustanna ocena efektów realizacji programu. Wydaje się, że najniebezpieczniejszym elementem ukrytego programu katechezy może być rozbieżność między wymaganiami moralnymi stawianymi przez katechetę a jego życiem oraz podobna rozbieżność dostrzegana w życiu innych wychowawców. Wtedy może rodzić się przekonanie, że religijność i postępowanie człowieka są dwiema niezależnymi od siebie sferami ludzkiej aktywności. Katecheta mówiący o zaangażowaniu w życie Kościoła powinien sam być tego świadkiem. Bez jego zaangażowania, bez pokazania wzoru realizacji wartości, trudno jest wychowankom urzeczywistniać wartości, które mogą nawet przez nich być uznawane.[38]

Szkoła ma szansę stać się środowiskiem wychowawczym. Będzie to możliwe, gdy program wychowawczy zaoferuje młodzieży atrakcyjne dla

niej formy przeżywania czasu w szkole. Proponowane formy muszą być bardziej atrakcyjne niż to, co oferuje środowisko rówieśnicze czy środowisko subkultury.[39] To wymaga stworzenia z grona pedagogicznego bardzo dynamicznego zespołu. Stąd słusznym wydaje się postulat, aby w zakresie obowiązkowych zajęć nauczyciela więcej czasu przeznaczyć na wychowanie. Niektórzy postulują przeznaczyć na ten cel nawet 30% czasu pracy nauczyciela w szkole.[40] Nie może ono dokonywać się wyłącznie przy okazji nauczania.

Szkolny program wychowania może wywierać pozytywny wpływ wychowawczy, jeśli oddziaływanie wychowawcze grona pedagogicznego i całego kontekstu wychowania szkolnego będzie silniejsze od wpływu różnych podmiotów socjalizacji.[41] Również katecheza może przyczyniać się w istotnym stopniu do powiększenia oddziaływania wychowawczego szkoły. Może ona inspirować do samowychowania przez podtrzymywanie i rozwój życia duchowego.[42]

Szkoła może stać się terenem rywalizacji o wpływy wychowawcze, gdy nauczyciele reprezentują różne opcje wychowawcze i dają temu wyraz w swoich zachowaniach czy wypowiedziach. W szkole mogą się ścierać koncepcje wychowania liberalnego i konserwatywnego, koncepcje antypedagogiki z wychowaniem chrześcijańskim. Także sami katecheci mogą mieć różne koncepcje uczenia religii. Wyznawcy modelu ponadkonfesyjnego będą informować o religii, aby uczeń sam mógł wyrobić sobie sąd o tej rzeczywistości. Unikają oni osobistego świadectwa o akceptacji praw religijnych. Z kolei ci, którzy są zwolennikami modelu konfesyjno-dialogicznego, rozumieją, że lekcje religii służą zarówno kształtowaniu tożsamości uczniów, jak i zdolności do porozumiewania się z innymi. W tym drugim ujęciu tym, co buduje tożsamość ucznia, jest jego stosunek do religii. Wyraźne odniesienie do wiary tworzy się przede wszystkim na podstawie świadectwa katechety.[43] W pierwszym przypadku katecheta nie wychowuje do wiary. Natomiast w drugim przypadku katecheta może nie tylko wspierać rozwój naturalny, ale także dojrzewanie ucznia w wierze.

Także ocenianie na katechezie ma charakter wychowawczy. Spotykana zaś praktyka, że z katechezy nie stawia się jedynek[44] oraz że oceny z katechezy nie wlicza się do średniej ani nie wpływa ona na promocję,[45] w wielu przypadkach wpływa demobilizująco. Rodzi się u ucznia przekonanie, że nie musi się starać, bo to mało znaczący przedmiot. Mimo to ocena na katechizacji może odgrywać motywującą rolę w odniesieniu do większości uczniów, gdy katecheta potrafi dokładnie wyjaśnić rolę oceniania i przedstawić czytelne kryteria oceny.

Biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności towarzyszące procesowi wychowania w szkole i na katechezie, można powiedzieć, że kontekst szkolny stwarza katechezie wielką szansę współdziałania w rozwoju ludzkim i religijnym wychowanka. Jednak wykorzystanie tej szansy zależy od tych, którzy ten proces nadzorują i realizują.

PRZYPISY

[1] *Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla sześcioletnich szkół podstawowych i gimnazjów*, Dz.U. 1999, nr 14, poz. 129, s. 585.

[2] *Szkolny program wychowania*, „Problemy Opiekuńczo Wychowawcze" (POW) 39(1999) nr 4, s. 8.

[3] Tamże, s. 8-9.

[4] *Ustawa o systemie oświaty*, Dz.U. 1991, nr 95, poz. 425, s. 1277.

[5] *Podstawa programowa...*, jw., s. 584.

[6] Tamże, s. 584-585.

[7] *Podstawa programowa...*, jw., s. 588-600 oraz 615-620.

[8] *Szkolny program wychowania*, jw., s. 14.

[9] Zob.. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 12-23.

[10] Zob. H. Machel, *Niektóre właściwości podkultur młodzieżowych*, w: *Podkultury młodzieżowe w środowisku szkolnym i pozaszkolnym*, red. S. Kawula, H. Machel, Toruń 1999, s. 11-18.

[11] Zob. W. Sikorski, *Subkulturowy epigonizm*, POW 39 (1999), nr 4, s. (2)-(5).

[12] Zob. I. Kujawska, *Dziecko w opałach rynku*, POW 39(1999), nr 4, s. (15)-(16).

[13] Zob. L. Michałowski, *Kultura techno i mit wspólnoty*, POW 39(1999), nr 4, s. (6)-(10).

[14] Zob. J. Nowacki, *Jak tworzyć program wychowawczy szkoły*, w: *Wewnątrzszkolny system wychowania*, red. J. Kropiwnicki, Jelenia Góra 2000, s. 10-35.

[15] Zob. M. Mendel, *Szkolny program wychowawczy – projektowanie i realizacja*, w: *Wewnątrzszkolny system wychowania*, dz. cyt., s. 48-77.

[16] Zob. *Szkolny Program Wychowania. Projekt*, POW 39(1999), nr 4, s. 9-13.

[17] Zob. J. Nawrot, *Pospolitość skrzeczy*, POW 39(1999), nr 6, s. 16-17

[18] Tamże s. 17-18.

[19] Zob. M. Wojciechowski, *Refleksje wokół projektu programu wychowania w szkole*, POW 39(1999) nr 6, s. 11-15.

[20] Zob. M. Łobocki, *O roli nauczyciela w realizacji szkolnego programu wychowania*, POW 39(1999) nr 6, s. 9-11.

[21] Zob. M. Mendel, *Szkolny program...*, art., cyt., s. 78-81.

[22] A. Janowski, *Uczeń w teatrze szkolnego życia*, Warszawa 1995, s. 51

[23] Tamże, s. 56

[24] Tamże, s. 57.

[25] Zob. Rozporządzenie MEN w sprawie zasad oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy oraz przeprowadzania egzaminów i sprawdzianów w szkołach publicznych. Dz.U. 1999, nr 41, poz 413 par. 2.1

[26] Tamże, par. 14.5 i 15.

[27] Zob. J. Charytański, *Cele katechezy*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 146-166.

[28] Zob. K. Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole włoskiej po Konkordacie z 1984 r.*, Warszawa 1999, s. 218-234.

[29] Tamże, s. 234-253.

[30] Tamże, s. 253-272.

[31] Zob. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 94-98.

[32] Zob. J. Bagrowicz, *Katecheza jako wychowanie*, „Horyzonty Wiary" 1996, nr 3, s. 43-49.

[33] Tamże, s. 49-50.

[34] Tamże, s. 51-52.

[35] Zob. K. Misiaszek, *Katecheza w procesie zapobiegania patologii społecznej wśród młodzieży*, „Horyzonty Wiary" 1996, nr 4, s. 39-60.

[36] Zob. tamże, s. 51-60.

[37] Zob. J. Słomińska, *Wychowanie religijne w rodzinie. Typy postaw rodziców w zakresie wychowania religijnego*, Warszawa 1984.

[38] Zob. J. Sowa, *Teoria grup odniesienia*, „Stud. Socjol." 1962, nr 4, s. 41-69.

[39] Zob. C. Cekiera, T. Sołtysiak, *Dręczenie „kotów" – szkolne zwyczaje czy zwichnięta samorealizacja uczniów klas starszych w szkołach ponadpodstawowych?* w: *Podkultury młodzieżowe...*, dz. cyt., s. 81-90.

[40] M. Wojciechowski, *Refleksje wokół projektu...*, art. cyt., s. 14.

[41] Zob. C. Cekiera, *Zagrożenia dzieci i młodzieży w środowisku wychowawczym*, w: *Podkultury młodzieżowe...*, dz. cyt., s. 35-47.

[42] Zob.. S. Kulpaczyński, *Samowychowanie*, „Seminare" 1979, s. 195-213.

[43] Zob. B. Milerski, *Nauczanie religii w szkole*, „Znak" 52(2000), nr 9, s. 42-49.

[44] Zob. Komisja Episkopatu Polski ds. Wychowania, *Ocenianie na katechezie*, www.katecheza.episkopat.pl/pomoce/oceny.html, s. 1-7.

[45] Tamże, s. 4.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

ROLA HOMILII W LITURGII KOŚCIOŁA

Tegoroczny styczniowy numer czasopisma „W drodze" przynosi krytyczne uwagi dotyczące kaznodziejstwa polskiego. Podobne spostrzeżenia poczyniono także w innych krajach, np. w Ameryce.[1] Zarówno parafianie, jak i sami kaznodzieje uważają, iż zaangażowani i dobrze przygotowani głosiciele słowa Bożego są coraz rzadsi. Poznanie własnych słabości może stać się wyzwaniem, a co najmniej asumptem do refleksji nad rozumieniem posługi słowa i dowartościowaniem jego roli w hierarchii kapłańskich obowiązków.

Formy przepowiadania słowa Bożego

Istnieje wiele form przepowiadania słowa Bożego. Szerokie ujęcie tego określenia obejmuje: kaznodziejstwo, katechezę, wykład teologii, rozmowę religijną.[2] C.H. Dodd[3] odróżnia kerygmę od nauczania (*didaskein*) i stwierdza, że ekwiwalentem głoszenia kerygmy jest ewangelizacja. Osobno wymienia egzortację (*paraklesis*) i homilię. Według R.H. Fullera[4] w Nowym Testamencie można wyróżnić przynajmniej trzy rodzaje posługi słowa: *kerygmę* – przepowiadanie misyjne zaadresowane do niewierzących; *paraklesis* – odnowę i pogłębienie rozumienia kerygmy u tych, którzy już uwierzyli; *didache* – pouczenie nowo nawróconych i już ochrzczonych w zakresie chrześcijańskiej doktryny i moralności. Biorąc pod uwagę tę nowotestamentową klasyfikację, można powiedzieć, że homilia odpowiada *paraklesis*.[5] Więcej miejsca różnym formom przepowiadania poświęcają J. Burke i T.P. Doyle.[6] Wymieniają oni ewangelizację, katechezę i didaskalia jako odmiany przepowiadania wyróżnione ze względu na relację do wiary słuchaczy, a osobno mówią o homilii.

Ewangelizację rozumieją jako podstawową formę chrześcijańskiego przepowiadania, które skierowane jest do niewierzących, tudzież do tych, którzy tylko określają się jako wierzący, a nimi nie są. Celem ewangelizacji jest doprowadzenie wymienionych adresatów do wewnętrznej relacji z Jezusem opartej na wierze, nadziei i miłości.

Kolejną formą przepowiadania jest katecheza. To greckie słowo oznacza ustną instrukcję. Adresatami katechezy są ci, którzy nawrócili się za sprawą łaski Bożej i głoszonego słowa Bożego i rozpoczęli już zacieśnianie więzów wiary z Jezusem we wspólnocie Kościoła. Katecheza wzywa do akceptacji przepowiadanego słowa i do połączenia go z udziałem w życiu liturgicznym i sakramentalnym wspólnoty Kościoła, a także do praktykowania moralności chrześcijańskiej w codziennym życiu.

Didaskalia można rozumieć jako autorytatywne nauczanie Jezusa polegające na objawianiu woli Boga. W listach apostolskich didaskalia oznaczają całość chrześcijańskiego nauczania. Ta forma przepowiadania skierowana jest do ludzi dojrzałych w wierze, których Bóg wzywa do pełnej więzi z Nim. Nauczanie to ma prowadzić do pełnej jedności z Bogiem, do jedności mistycznej. Cel ten osiągany jest na drodze pogłębionego rozumienia misteriów chrześcijańskich i całkowitego uczestnictwa w nich.

Niektórzy teologowie wyróżniają jedynie trzy podstawowe formy przepowiadania, sprowadzając katechezę i didaskalia do tej samej formy:[7]

a) ewangelizacja – pierwsze zwiastowanie chrześcijańskiego orędzia w celu wzbudzenia wiary; skierowane do pogan albo do tych, którzy są ochrzczeni, ale żyją tak, jakby Bóg nie istniał;

b) katecheza – bardziej systematyczne nauczanie skierowane do wierzących w celu uczynienia ich wiary bardziej świadomą i czynną oraz w celu wprowadzenia ich w chrześcijańskie misterium;

c) homilia – specjalne nauczanie w kontekście akcji liturgicznej, ściśle związane ze słowem i obrzędem.[8]

Pierwsze dwie formy przepowiadania zostały wyodrębnione ze względu na rodzaj słuchaczy i ich wiarę bądź niewiarę. W praktyce te formy przepowiadania występują niekiedy razem w jednym akcie głoszenia dobrej nowiny o zbawieniu. Homilia stanowi odrębną formę przepowiadania.

Najnowsze dyrektorium katechetyczne[9] wymienia pięć funkcji i form posługi słowa:

a) Zwołanie i powołanie do wiary i wspólnoty. Przepowiadanie wynikające bezpośrednio z misyjnego nakazu Jezusa, będące pierwszą proklamacją skierowaną do: niewierzących; tych, którzy porzucili wiarę; chrześcijan, którzy prowadzą życie na marginesie chrześcijańskiego życia; tych wreszcie, którzy wyznają i praktykują inne poglądy religijne. Do tej grupy należy także budzenie wiary u dzieci w rodzinach chrześcijańskich (nr 51).

b) Wtajemniczenie – inicjacja. Osoby zdecydowane, by pójść za Jezusem, są wprowadzone w życie wiary, liturgię i praktykę miłości. Zasadniczo funkcja ta realizowana jest przez katechezę powiązaną z sakramentami inicjacji chrześcijańskiej. Forma ta obejmuje katechezę dorosłych nieochrzczonych realizowaną poprzez katechumenat, jak też katechezę ochrzczonych dorosłych, którzy chcą powrócić do wiary albo dokończyć etap wtajemniczenia, a także

katechezę dzieci i młodzieży mającą charakter inicjacji. Taką funkcję spełnia też wychowanie w rodzinach i religijne nauczanie w szkołach.

c) Stałe wychowanie wiary – katecheza permanentna. Skierowana jest ona do chrześcijan, którzy zostali już wprowadzeni w podstawy wiary chrześcijańskiej, ale potrzebują ciągłego jej pogłębiania. Ta funkcja realizowana jest w różnych formach katechezy: systematycznej i okazjonalnej, indywidualnej i wspólnotowej, zorganizowanej i spontanicznej.

d) Przepowiadanie liturgiczne, a więc realizowane w kontekście liturgii, jako integralna część liturgii. Przybiera ono różne formy, np. celebracje słowa Bożego, pouczenia podczas sprawowania sakramentów, bezpośrednie przygotowanie do przyjęcia sakramentów i sakramentaliów, a także homilie. One stanowią najważniejszą formę liturgicznej posługi słowa.

e) Pouczenie teologiczne. Zmierza ono do rozwinięcia rozumienia wiary. Aby tę funkcję spełnić, teologia musi podjąć dialog z poglądami filozoficznymi i naukowymi. Ta forma przepowiadania znajduje swój wyraz w promocji badań prawd wiary.

Druga i trzecia forma stanowią odmianę katechezy. Homilia mieści się tu w ramach przepowiadania liturgicznego. Różnice pomiędzy poszczególnymi formami nie powinny przesłaniać fundamentalnej jedności – żadna z form przepowiadania nie jest całkowicie niezależna od pozostałych. Pomimo zróżnicowania pozostaje bowiem jeden fenomen przepowiadania.[10]

Różne definicje homilii

Istnieje wiele niedomówień w zakresie właściwego pojmowania, czym jest homilia. Włoskie opracowanie *Dizionario di omiletica*[11] pod hasłem *omelia* nie podaje jasnej definicji słowa, jaką można znaleźć chociażby przy haśle *omiletica* opracowanym przez polskiego homiletę H. Simona.[12] *Encyklopedia katolicka* KUL pod hasłem *homilia* zamieszcza nieprecyzyjną definicję M. Brzozowskiego,[13] według którego homilia stanowi rodzaj przepowiadania Kościoła, polegający na popularnym wyjaśnieniu, komentowaniu, aktualizacji i praktycznym zastosowaniu tekstów biblijnych. Homilia jest głównym przedmiotem homiletyki oraz podstawową funkcją działalności duszpasterskiej Kościoła; jej odpowiednikiem w Kościele prawosławnym i protestanckich jest kazanie. Ta definicja nie mówi ani o kontekście liturgicznym, ani o swoistym podmiocie homilii.

Wprowadzenie do międzynarodowego studium poświęconego przepowiadaniu wchesnochrześcijańskiemu[14] stwierdza, że od VII w. próbowano odróżnić homilię i kazanie (*logos*). To ostatnie, w rozumieniu autorów, stanowi

uroczystą homilię, różniącą się od pozbawionej struktury, nieformalnej przemowy, egzegetycznej dyskusji nad tekstem biblijnym, jakim jest homilia. Znaczący homileta protestancki, D.L. Larsen,[15] błędnie uważa, iż homilia to krótka seria spostrzeżeń i zachęt opartych na fragmencie Biblii. Jest powszechnie praktykowana podczas pogrzebów, ślubów i innych specjalnych okazji, gdy dłuższe bądź bardziej dopracowane wystąpienie byłoby niestosowne. Romantyczne określenie podaje kapucyn amerykański, R. Hart,[16] powołując się na wyrażenie J.H. Newmana „serce mówi do serca" (*heart speaks to heart*): dobrą homilię można określić jako przepełnione wiarą serce mówiące czule do innego wypełnionego wiarą ludzkiego serca. Wykładowca homiletyki w archidiecezjalnym seminarium Nowego Yorku w Dunwoodie, P.J. Cameron,[17] mówi o homilii liturgicznej, co może sugerować istnienie homilii nieliturgicznej, a takiej przecież nie ma. Homilia jest częścią liturgii, a jeśli przepowiadanie dokonuje się poza kontekstem liturgicznym, przybiera inną formę i na jego określenie stosowana jest wówczas inna nazwa, np. kazanie, katecheza, wykład.

Bardzo zwięzła i dość precyzyjna jest definicja zamieszczona we francuskim słowniku liturgicznym.[18] Według niego, homilia – z greckiego: zgromadzenie, społeczność – pierwotnie oznaczała rozmowę rodzinną. Obecnie stanowi ona integralną część liturgii, zachętę udzieloną w liturgii przez celebransa (kapłana lub diakona) po lekturze Ewangelii w celu aktualizacji czytań dnia i wprowadzenia wiernych do celebracji eucharystycznej.

Nieco inne cechy wymienia amerykańska encyklopedia katolicka,[19] określająca homilię jako krótkie rozważanie na temat fragmentu Pisma Świętego, w którym wyjaśniane jest duchowe znaczenie tekstu biblijnego, zwłaszcza czytań wyznaczonych na niedzielę i święta obowiązkowe. Zwykle powinna mieć charakter instrukcji, być nieformalna i inteligentna, ponieważ jest to podstawowa forma sztuki kaznodziejskiej. Homilia jest częścią samej liturgii i dlatego jest zarezerwowana dla kapłana lub diakona. Stanowi pierwszy sposób wprowadzenia ludzi w misteria wiary i chrześcijańskiego życia.

G.O. Collins i E.G. Farrugia[20] stwierdzają, że homilia pierwotnie stanowiła refleksję nad Pismem Świętym podczas chrześcijańskiej liturgii; termin ten był używany na określenie przepowiadania, jakie biskup kierował do swej owczarni. W potocznym zaś znaczeniu, homilia jest kazaniem, które jest głoszone podczas Eucharystii po Ewangelii i zmierza do rozwoju chrześcijańskiej wiary i życia przez wyjaśnienie tekstów biblijnych, które przed nią zostały odczytane.

Dokument końcowy diecezjalnego synodu w Livorno widzi w homilii moment, w którym przewodniczący zgromadzenia jednoczy w swej interpre-

tacji słowa odczytane w różnych czytaniach i prowadzi zgromadzenie do zrozumienia tego, co słowo Boże chce powiedzieć określonym ludziom, zgromadzonym w określonym momencie i w danym miejscu.[21]

Inne aspekty podkreśla W. Głowa,[22] który najpierw przytacza definicję M. Brzozowskiego, a następnie uzupełnia ją o konieczne dopowiedzenie o wymiarze liturgicznym homilii: „Takie przepowiadanie jest po prostu poufną rozmową kaznodziei z wiernymi, w ramach czynności liturgicznej, o tekście biblijnym lub liturgicznym, który zaproponowała liturgia danego dnia. Nie jest to zatem ani mowa artystyczna ani uroczysta (w języku greckim: *logos*; w języku łacińskim: *oratio*)". Co do treści natomiast, W. Głowa ogólnie stwierdza, że przepowiadanie chrześcijańskie jest głoszeniem Chrystusa i Jego zbawczego dzieła, które realizuje się w danym miejscu i czasie, niosąc ze sobą zaproszenie do słuchaczy, aby się w nie włączyli przez nieustanne nawracanie się i życie sakramentalne. Celem takiego przepowiadania obejmującego homilię i kazanie jest pouczenie wiernych w wierze i zachęta do moralności, którą już praktykują.

Sobór Watykański II kilkakrotnie mówi o homilii, ale jej definicja została podana dopiero w Instrukcji o należytym wykonywaniu Konstytucji o świętej liturgii *Inter oecumenici* z 1964 r. (nr 54): „Przez homilię głoszoną w oparciu o święty tekst rozumie się wyjaśnienie albo jakiegoś aspektu czytań Pisma św., ewentualnie innego tekstu z części stałych lub własnych, Mszy świętej z dnia, uwzględniając czy to czczoną tajemnicę, czy szczególne potrzeby słuchaczy".[23]

Podsumowując, można powiedzieć, iż niektórzy kładą akcent na edukacyjny charakter homilii, uważając ją za czas instruowania ludzi w zakresie spraw wiary i moralności; inni – za czas do wyjaśnienia każdego z trzech czytań niedzielnych z dostosowaniem do aktualnego życia; jeszcze inni – za okazję do podzielenia się własną drogą wiary w taki sposób, który pomagałby innym żyć po chrześcijańsku. Homilia zawiera wszystkie te elementy, ale jest czymś więcej – stanowi zwiastowanie przedziwnych dzieł Bożych w dziejach zbawienia i aktualizowanych w paschalnym misterium Chrystusa, celebrowanym przez zgromadzoną wspólnotę Kościoła. Homilia zatem to część akcji liturgicznej, w której Chrystus–Słowo, obecny w słowie Bożym, ujawnia siebie i swe zbawcze działanie wobec zgromadzenia (i kaznodziei) przez wyświęconego celebransa, zapraszając i uzdalniając zgromadzonych członków Kościoła do głębszej wiary w Boga oraz do wspólnotowej celebracji proklamowanych misteriów zbawienia, aktualizowanych mocą Ducha Świętego.

Ta definicja podkreśla osobową obecność Boga w przepowiadaniu słowa Bożego w homilii. Jest to zgodne z myślą soborowej odnowy. Przez dłu-

gie lata Kościół nauczał wyraźniej o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii aniżeli o Jego osobowej obecności w słowie. Obecnie dokumenty liturgiczne Kościoła mówią o obecności Chrystusa zarówno w liturgii słowa, jak i w Eucharystii. Rozmyślając o sakramentalnym znaczeniu homilii, kaznodzieje odnajdują odnowione dowartościowanie swojej posługi. Wspomniana definicja zakłada wyższość przepowiadania nad nauczaniem. Nauczanie wszakże pozostaje częścią przepowiadania, które nie tylko naucza o Panu, ale zaprasza wierzących do osobistego spotkania z Nim.

Cechy homilii

W świetle wymagań stawianych przez dokumenty kościelne, jak też współczesną homiletykę, można podać szczegółowo cechy, jakimi powinna się odznaczać posoborowa homilia. Ma ona swój początek nie w człowieku, ale w Chrystusie, który jest obecny w słowie Bożym. Jest elementem osobistego spotkaniem z Bogiem przez wiarę, prowadzącą do życia sakramentalnego we wspólnocie Kościoła, a nie zwykłym nauczaniem o Bogu. Jej moc kryje się w działaniu Ducha Świętego, aktualizującego misterium Chrystusa, a nie tylko w ludzkiej elokwencji. Jest ona proklamacją Boga działającego przez Chrystusa w Duchu Świętym, a nie nauczaniem o Biblii. Bliższa jest zatem kerygmie aniżeli wykładowi teologicznemu czy systematycznej katechezie. Jest bardziej profetyzmem, proklamacją orędzia zbawienia niż wykładem doktryny i zachętą do praktyki moralności chrześcijańskiej. Jest częścią samej akcji liturgicznej bardziej niż akcją w ramach liturgii.[24] Prawdy dogmatyczne i kwestie moralne powinny w niej dochodzić do głosu, ale jako podporządkowane kerygmatowi. Egzegeza biblijna nie może być celem, ale narzędziem homilii. Homilia jest bowiem tłumaczeniem orędzia biblijnego na język współczesny, ale także stanowi ukazywanie, iż Bóg jest obecny i nadal przemawia poprzez współczesne doświadczenia życiowe, choćby zostały one wyrażone za pomocą nieteologicznych sformułowań. Postulat unikania moralizatorstwa w homilii nie pozwala zapominać, że przepowiadanie jest skierowane tak do rozumu, jak i do woli i że słuchacze stawiają wiele pytań natury etycznej, na które mają prawo otrzymać odpowiedź. Konieczność unikania sentymentalizmu nie powinna wykluczać emocjonalnego zaangażowania kaznodziei i jego odpowiedzialnego oddziaływania na emocje słuchaczy. Słyszenie słowa Bożego zależy od relacji, jakie istnieją pomiędzy kaznodzieją i zgromadzeniem oraz Bogiem. Tylko w atmosferze wzajemnego respektu, poszanowania, miłości, wiary i zaufania możliwe jest wzajemne otwarcie i zbawcza komunikacja. Ważny jest dobór odpowiednich słów i sposób ich

wypowiadania. Homilia ma służyć zachowywaniu i budowaniu jedności zgromadzenia – rodziny Bożej. Homilia powinna zachować jedność tematyczną ze względów teologicznych, praktycznych i psychologicznych. Rozwój tematu powinien obejmować analizę ludzkich problemów i biblijnego orędzia. Sama homilia powinna być wypowiadana obrazowo, konkretnie; przekazywać treść biblijną i teologiczną, ale przy pomocy współczesnego języka, przez nawiązanie do współczesnych problemów i doświadczeń. W związku z tym, zakłada ona intelektualne, teologiczne i humanistyczne przygotowanie oraz stawia bardzo wysokie wymagania moralne samemu kaznodziei, domagając się od niego bliskiej zażyłości z Bogiem, którego proklamuje i który obecny jest w przepowiadaniu. Taka homilia może być określona jako szczyt i źródło całego przepowiadania.[25] Pożądane jest, aby była owocem regularnej współpracy i konsultacji kapłana z jego wspólnotą.[26]

Cele homilii

Jednym z celów homilii jest wyjaśnienie tekstów świętych, biblijnych i liturgicznych. Aspekt intelektualny, edukacyjny spełnia ważną funkcję i z pewnością kaznodzieja jest powołany do tego, aby głosić słowo Boże zgodnie z oficjalnym nauczaniem Kościoła. Nie może więc prezentować własnych poglądów czy nowinek teologicznych. Musi się trzymać solidnej doktryny, aby przekazać słuchaczom prawdę zbawczą w sposób dostosowany do umysłu słuchaczy.

Aspekt parenetyczny, moralny również nie może być pominięty. Kaznodzieja bowiem apeluje do woli swych słuchaczy. Jeśli jego słowo padnie na podatny grunt, może kształtować indywidualności o wysokiej moralności. To jednak nie buduje Kościoła.

Aspekt przeżyciowy, emocjonalny też może odegrać pozytywną rolę. Gdyby jednak egzaltacja, uniesienie duchowe prowadziło nawet do glosolalii, modlitwy językami – jak zaznaczył to już św. Paweł (1 Kor 14, 2-23) – nie buduje to jeszcze Kościoła.

Wszystkie te aspekty mają na względzie tylko charakter indywidualistyczny przepowiadania. Nie biorą pod uwagę potrzeby wydobycia człowieka z izolacji, nie wprowadzają go na nowo do Kościoła. Jednostki, poszczególni wierzący wracają do domu jako indywidualiści, może nieco mądrzejsi intelektualnie, lepsi moralnie i poruszeni emocjonalnie, ale wciąż indywidualiści. Dopóki bowiem przepowiadanie nie prowadzi do misterium, do akcji liturgicznej, Kościół nie wyraża się jako Kościół.[27] A zatem, celem homilii, którego nie należy pomijać, jest budowanie wspólnoty Kościoła.

Wspólnototwórczy charakter homilii

Eklezjotwórczy aspekt homilii znalazł swój wyraz w wypowiedzi papieża Pawła VI, ukazującego homilię jako przepowiadanie w szczególny sposób włączone w celebrę eucharystyczną, którą bezpośrednio przygotowuje i skąd czerpie swą osobliwą siłę i moc. „Wierni, zebrani, aby tworzyć Kościół paschalny, obchodzący święto Pana, stojącego pośrodku nich, wiele od niej oczekują i korzystają. Powinna być prosta, przejrzysta, bezpośrednia, przystosowana, oparta i zakorzeniona w nauce Ewangelii, jak również wierna Urzędowi nauczycielskiemu Kościoła, natchniona i wyrażona apostolską żarliwością, która jest dla niej czymś naturalnym, pełna dobrej nadziei, podsycająca wiarę, rodząca pokój i jedność. Homilia, która posiada te przymioty, głoszona co niedzielę, ożywia i umacnia liczne wspólnoty czy to parafialne, czy inne. [...] Ma swoje miejsce w obrzędach wszystkich sakramentów, i nie należy jej tu zaniedbywać; a także w ceremoniach upodobnionych do liturgii sakramentalnej, kiedy wierni zbierają się razem".[28]

Jednym z istotnych celów homilii jest – według papieża Pawła VI – odnowienie w poszczególnych członkach zgromadzenia świadomości i poczucia sensu przynależności do Kościoła paschalnego, a więc ukonstytuowanego przez odkupieńcze dzieło Boga w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. To paschalne misterium Chrystusa staje się dostępne przez przepowiadanie budzące wiarę oraz chrzest przyjęty jako konsekwencja wiary. Dla wiernych gromadzących się na Mszy homilia funkcjonuje jako pomost pomiędzy chrztem a Eucharystią. W najważniejszej liturgii w roku liturgicznym, zarówno w starożytności chrześcijańskiej, jak też i dzisiaj, w Wigilii Paschalnej, która stanowi normę dla innych czynności liturgicznych, Wieczerza Pańska poprzedzona była chrztem katechumenów. Przy innych okazjach, gdy nie sprawuje się sakramentu chrztu, zadaniem homilii jest ukazywanie godności słuchaczy, sięganie do chrzcielnych korzeni członków zgromadzenia w tym celu, aby odnowić w nich poczucie sensu przynależności do Kościoła i prowadzić do akcji liturgicznej celebrowanej w Eucharystii. Chrzest jest podstawą istnienia Kościoła, a Eucharystia podstawą jego trwania.[29] Trzeba więc zwrócić większą uwagę na wspólnototwórczy charakter homilii i akcentować w niej to, co służy budowaniu Kościoła i jego posłudze jednania.

Eucharystyczne zgromadzenie wiernych, które w sposób dostrzegalny objawia Kościół, było zapowiedziane w posłudze Jezusa realizowanej przez przepowiadanie Królestwa Bożego i zbawcze dzieła, a zwłaszcza misterium paschalne. Przez swe słowo i rozesłanie Apostołów, Jezus wezwał wszystkich ludzi do zgromadzenia się wokół Niego. Przepowiadanie Jezusa przyciągnęło do Niego poszczególnych wyznawców, zgromadziło różne jednostki

i uformowało z nich lud Boży, inaugurując Kościół. Słowa Chrystusa wraz ze wszystkimi misteriami Jego życia służyły jako fundamenty Jego aktualnego działania w Kościele, a zwłaszcza w sakramentach.[30] To samo zadanie Jezus przekazał swym apostołom, posyłając ich z poleceniem głoszenia Ewangelii w celu budowania wspólnoty Kościoła. Jezus chciał, aby dzieło zbawienia głoszone przez Apostołów było aktualizowane w sakramentach, wokół których rozwija się całe życie Kościoła. W rezultacie liturgiczne dzieło i przepowiadanie Kościoła pochodzi z przepowiadania wybranych przez Chrystusa ministrów.[31] Homilia mszalna stanowi kontynuację aktualizującego zwiastowania dobrej nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie w celu budowania jedności wierzących.

Takie eklezjalne spojrzenie na homilię pozwala widzieć w niej przedłużenie wspólnototwórczej, liturgicznej proklamacji Pisma Świętego, jej ontyczne zjednoczenie ze słowem Bożym. Taka homilia działa jako zachęta wzywająca wiernych do przyjęcia przesłania, które słyszą jako autentyczne słowo Boże, oraz do wprowadzania go w życie poprzez budowanie wspólnoty Kościoła lokalnego. Dobrze pojęta homilia nie jest więc istotowo różna od proklamowanego słowa Bożego, ale raczej stanowi inny sposób jego kontynuacji. Dlatego też rezygnacja z homilii w liturgii grozi pomniejszeniem żywotności słowa Bożego. Pełna proklamacja Pisma Świętego stanowi integralną część celebracji sakramentalnej. Prawda ta zmusza kaznodziejów do uświadomienia sobie istotnej roli, jaką przepowiadanie odgrywa w zakresie budowania ludu Bożego i usposobienia go do sakramentalnego życia. Św. Tomasz z Akwinu dostarcza pomocnego argumentu co do faktu czerpania przez sakramenty pochodzenia i odżywczego pokarmu ze słowa Bożego. Rozważając stworzenie świata, św. Tomasz porównał działanie Bożego słowa do twórczego procesu podejmowanego przez artystę. Podobnie bowiem jak artysta tworzy wszystko w oparciu o model, który został wpierw ukształtowany w jego sercu (to jest jego „słowo"), tak też Bóg tworzy wszystko przez swoje własne, wewnętrzne Słowo, Logos, Jezusa Chrystusa[32].

Słowo Boże wyraża wizję, jaką Bóg ma względem nas i jaką chce się z nami podzielić. Kaznodzieja współuczestniczy w akcie „re-kreacji" przez wyjaśnianie Bożego słowa w liturgii, która „re-prezentuje" zbawcze działanie Boga. Kaznodzieja uczestniczy w stwórczej mocy Boga Ojca poprzez przekazywanie życia tym, którzy słuchają i przyjmują słowo Boże. W liturgii Kościół wciąż polega na kapłanie; liczy na to, że udostępni on w sposób pełny i jasny „wizję" Boga – Boży plan – tak, aby wyjaśnić i zaktualizować celebrowane misterium paschalne w życiu wiernych współtworzących mistyczne Ciało Chrystusa.

Duch Święty uobecnia cuda Boże w słowie Bożym, kiedykolwiek jest ono liturgicznie proklamowane. Dlatego też homilia nie zmierza tylko do informowania wiernych, do wyjaśniania im Pisma Świętego, ale uwrażliwia na aktualizację dzieła zbawienia we wnętrzu Kościoła, pozwala dostrzec bliskość i działanie Boga w liturgii i w świecie. W ten sposób jest wyrazem skierowanego przez Boga do ludzi zaproszenia do szczytowego zjednoczenia z Nim w Eucharystii, a przez to spełnia wspólnototwórczą rolę. Z drugiej zaś strony homilia stanowi wyraz ludzkiej wdzięczności za Boże działanie, jest formą uwielbienia Boga, a niekiedy wyrazem lamentu udręczonego ludu.

W liturgii, przez posługę Kościoła, Chrystus kontynuuje dokonujące się wciąż dzieło zbawienia. Każda liturgia uobecnia i aktualizuje zbawcze misterium paschalne. Przekraczając ograniczenia czasowe, wydarzenie Chrystusowej śmierci i zmartwychwstania nieprzerwanie trwa i pociąga wszystko w kierunku nowego życia. Homilia jako część liturgii jest niezastąpionym narzędziem odkupienia, które aktualizuje paschalne misterium tak, aby ożywić i pogłębić wiarę zgromadzonych słuchaczy w realizowane w liturgii zbawcze dzieło. W ten sposób ujawnia się jej ożywiający i wspólnototwórczy charakter.

Każda akcja liturgiczna istnieje jako spotkanie z Bogiem w Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym we wspólnocie Kościoła. Ze względu na zbawczą dynamikę słowa Bożego, to boskie spotkanie przybiera najbardziej intymny i personalny wymiar. W rzeczywistości słowo Chrystusa liturgicznie aktualizuje miłość Ojca w Kościele przez wciąganie wiernych w przeobrażającą, mistyczną konwersację: „Celebracja sakramentalna jest spotkaniem dzieci Bożych z Ojcem w Chrystusie i Duchu Świętym; spotkanie to wyraża się jako dialog przez czynności i słowa. Z pewnością same czynności symboliczne mają już jakąś wymowę. Słowo Boże oraz odpowiedź wiary powinny jednak towarzyszyć im i ożywiać je, by ziarno Królestwa wydało owoc na dobrej ziemi. Czynności liturgiczne oznaczają to, co wyraża słowo Boże: bezinteresowną inicjatywę Boga, a zarazem odpowiedź wiary Jego ludu" (KKK 1153). Zadaniem kaznodziei jest kontynuowanie tego dialogu przez inspirującą, wspólnototwórczą homilię.

Przepowiadane słowo Boże wywołuje odpowiedź wiary na symboliczne, liturgiczne działanie, które odsłania swe transcendentne znaczenie. Przepowiadanie towarzyszy liturgicznemu słowu i akcji, aby ożywić je i umożliwić wiernym łatwe odkrycie i dowartościowanie boskiej inicjatywy oferowanej w akcji liturgicznej. Mistagogiczny aspekt liturgii zmierza do wprowadzenia wierzących w misterium Chrystusa poprzez przejście od tego,

co widzialne, co stanowi uchwytny znak sakramentalny, do tego, co niewidzialne, ale realne, do oznaczonych przez znak misteriów. Przepowiadanie w sobie tylko właściwy sposób wpływa na ten proces doskonalszego zjednoczenia wiernych z Chrystusem przez znaki – słowa homilii, która skierowuje umysły i serca wiernych w stronę celebrowanego we wspólnocie misterium.[33]

Homilia uwydatnia udział wiernych w liturgii

Chrystus kontynuuje dzieło odkupienia w Kościele, z Kościołem i przez Kościół, szczególnie zaś poprzez liturgię. Każda akcja liturgiczna pozostaje świętym działaniem przewyższającym wszelkie inne z tego głównego powodu, iż jest ono działaniem samego Chrystusa. Stwierdzenie to dotyczy również przepowiadania podczas akcji liturgicznej. Jezus Chrystus skutecznie działa w pełni w celu przeobrażenia ludzi w sakramentach, a szczególnie w Eucharystii. Dlatego też głównym celem homilii jest wprowadzanie każdego osobiście i całej wspólnoty w ofiarę Chrystusa. Homilia uzdalnia wiernych do głębszego wniknięcia w liturgiczną celebrację, umożliwiającą lepsze zrozumienie i udział w odkupieńczym działaniu Chrystusa uobecnionym w liturgii. Dlatego też homilia nie jest pomyślana jako komentarz czy instrukcja albo nawet katecheza sama z siebie. Główny cel homilii jest skierowany na samą liturgię i na pełniejsze uczestnictwo wiernych w tej liturgii. Homilia usiłuje zjednoczyć wierzących z akcją Bożą, niebiańską, która pozostaje źródłem wszelkiej liturgii na ziemi.

Dobra homilia podkreśla zbawcze działanie Chrystusa uobecniane w liturgii i zachęca do przyjęcia łask oferowanych przez to działanie. Kościół zachęca wiernych do słuchania homilii z pragnieniem celebrowania liturgii eucharystycznej w pełni, gorliwie, wiernie i świadomie. Powoduje to głębsze zjednoczenie wspólnoty wierzących z osobą samego Jezusa Chrystusa.[34] Zjednoczenie to jest też gwarancją przeobrażenia i zbawienia ludzi. Zarówno kaznodzieja, jak i słuchacz homilii powinni sobie stawiać pytanie: w jaki sposób homilia prowadzi mnie i wspólnotę wierzących do głębszego wniknięcia w celebrowane wspólnie misterium paschalne?[35]

Homilia pielęgnuje jednoczącą wizję pośród ludu Bożego

Uczestnicy Mszy świętej przynoszą ze sobą na zgromadzenie liturgiczne różne spojrzenia na otaczającą rzeczywistość. Te zróżnicowane perspektywy są wynikiem różnych elementów składających się na ich poglądy, jak chociażby: rodzina, uwarunkowania kulturowe, okoliczności socjo-ekonomiczne, wykształcenie, zróżnicowanie wiekowe, wpływy etyczne. Jednakże

cechą charakterystyczną Kościoła katolickiego jest to, że podstawa jedności wierzących jest silniejsza niż powody zróżnicowania. Ta jednocząca siła jest tym, co czyni Kościół katolickim, powszechnym.

Homilia jest jednym ze szczególnych „narzędzi", przekaźników łaski Kościoła, pełniącego posługę jednania pośród ludzi. Albowiem ogniskuje, skupia ona wiele rozbieżnych i przeciwstawnych punktów widzenia, które towarzyszą wierzącym podczas Mszy. W ten sposób zgromadzenie może doświadczyć jednoczącej i wspólnototwórczej roli proklamacji Pisma Świętego. Homilia, nie bagatelizując różnic pomiędzy poszczególnymi uczestnikami liturgii, zaopatruje ich w ewangeliczne, przesycone miłością spojrzenie na świat i życie. Dostarcza wizji i zrozumienia, co to znaczy żyć wiarą i naśladować Chrystusa, a więc umierać dla siebie, aby żyć dla innych. Aby więc słuchanie homilii było owocne, wierzący powinni zrezygnować z prywatnych uprzedzeń, podejrzeń, zawężonego myślenia. Homilia bowiem stanowi Bożą pomoc w spojrzeniu słuchaczy na siebie w taki sposób, w jaki Bóg nas widzi. Pomaga w dostrzeżeniu godności każdego człowieka, członka rodziny ludzkiej; uznaje uniwersalizm Ewangelii przez ukazanie, w jaki sposób wzywa ona każdego i odnosi się do każdego bez wyjątku i jakiejkolwiek dyskryminacji.[36]

Homilia wyposaża uczestników liturgii w słowa wyrażające ich wiarę

Tak jak słowa głoszonej homilii wyrażają znaczenie liturgicznej celebracji, podobnie też uzdalniają wierzących do owocnej medytacji nad słowem Bożym, aby misterium wycisnęło znak w sercach i umysłach, w pamięci wierzących, a następnie mogło być wyrażone w ich życiu.

Ta dwoista dynamika konstytuująca cel liturgii – kontemplacja Boga, bycie z Nim prowadzące do ewangelicznego działania – zależy zasadniczo od pośrednictwa słowa.[37] Dlatego też jednym z naczelnych zadań kaznodziei jest wyposażenie wspólnoty wiernych w słowa wyrażające ich wiarę oraz w słowa wyrażające ludzką rzeczywistość postrzeganą z perspektywy wiary. Pod wpływem inspiracji Ducha Świętego, zbawcze słowo Boga karmi i rozwija wiarę w sercach wierzących, umożliwiając żywą relację z Chrystusem tak, aby wierni mogli żyć według tego, co słyszą i czynią w celebracji i świadczyć o tym w świecie. Znamieniem naszej żywej relacji ze Słowem jest zatem nasze osobiste pragnienie przekazywania słowa Bożego innym, w celu doprowadzenia ich do wiary i aktywnego udziału we wspólnotowym życiu Kościoła.[38] Homilia, która stanowi najbardziej rozpowszechnioną formę komunikacji słowa Bożego, kształtuje u wiernych język wiary, pozwalający wyrazić wobec innych najgłębsze przeżycia religijne.

Homilia kształtuje wierzących na misjonarzy

W akcie przepowiadania ujawnia się misyjna natura Kościoła. Propozycja zbawienia jest pomyślana jako dar, który należy proklamować i przekazywać innym. Skierowana jest do wszystkich (bezpośrednio do wierzących uczestników liturgii, a przez nich do innych), aby wszyscy mogli współtworzyć Ciało Chrystusa. Homilia pomaga formować członków Kościoła na świadków Chrystusa wobec świata. Nowe życie, które otrzymujemy przez zbawcze słowo Boga, nie jest ofiarowane tylko nam samym. Podobnie jak rozmnożone przez Jezusa bochenki chleba, słowo Boże musi być rozdzielane pomiędzy wszystkich głodnych, aby każdy otrzymał swą część.

Chrześcijanie karmią świat przykładem dobrego życia uformowanego nie inaczej, jak przez słowo Boże. Wszechmocne Słowo Boga wyposaża nas w łaskę uzdalniającą do konfrontacji z krytyką, wyśmianiem, zakłopotaniem i prześladowaniem. Błogosławi nas i wyposaża w przekonanie silniejsze od wszelkich wewnętrznych oporów oraz powściągliwości w słowach. Kościół wzywa nas, słuchaczy słowa Bożego, do przemiany usłyszanego słowa Bożego w życiodajne działanie i do pociągania innych w stronę tej samej Prawdy, która nas wyzwoliła.

Dobra homilia uzdalnia słuchaczy do urzeczywistnienia tego, do czego wzywa kapłan na końcu Mszy: „Idźcie w pokoju Chrystusa" (kapłani anglojęzyczni kończą często Mszę rozesłaniem: „Go in peace to love and serve the Lord" – Idźcie w pokoju, aby kochać Pana i Jemu służyć). Innymi słowy: idźcie jako wyraźni, wypełnieni łaską orędownicy i orędowniczki pokoju, zwiastujący światu Dobrą Nowinę, jako podmioty nowej ewangelizacji, budujący wspólnotę ludzi odkupionych przez zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa.

W celu zweryfikowania jakości homilii, jej głosiciel i słuchacz może postawić sobie kolejne pytanie: W jaki sposób dana homilia kształtuje nas i zachęca do stania się wspólnotą ewangelizatorów?[39]

Szczególny, doskonały wzór słuchacza słowa Bożego mamy w osobie Maryi. Słowo Boże, jakie Maryja otrzymała w chwili poczęcia Syna Bożego, zostało Jej dane dla chwały Bożej i udziału rodzaju ludzkiego w Bożym życiu. Zwiastowanie ukazuje każdemu chrześcijaninowi doskonałą drogę udzielania odpowiedzi na łaskę Słowa Bożego. Słowo Boże, które Maryja wypowiedziała podczas nawiedzenia swej krewnej, napełniło Elżbietę Duchem Świętym; zanim Słowo Boże poczęte w łonie Maryi zaczęło przemawiać ludzkim głosem, wypełniona wiarą Matka Boża zwiastowała Jego Ewangelię. Dzięki zrodzeniu Wcielonego Syna Bożego przez Maryję, wizja Bożego Narodzenia jednoczy świat. Cierpiąca Matka obecna pod krzyżem Syna poświadcza prawdę, że nieśmiertelne Słowo Boże wypełnia każde nie-

szczęście i tajemnicę ludzkiej egzystencji boskim sensem. Obecność Maryi pośród Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy uczy ich i nas, jak przyjąć dar Ducha Świętego przez pielęgnowanie życia duchowego rozpalonego przez modlitwę. Wniebowzięcie Matki Bożej ogłasza światu, że Słowo Boże przeobraża i unosi na wyższy poziom każdy aspekt ludzkiego życia. Bóg polega na nas, tak jak polegał na Maryi, i liczy, że będziemy wyrazistym znakiem miłosierdzia Bożego całym naszym ciałem, duszą i duchem.[40] Maryja, Matka Kościoła, wspiera swym wstawiennictwem kapłańską posługę głoszenia słowa Bożego. Głosiciel homilii zatroskany o budowanie wspólnoty Kościoła dobrze uczyni, czerpiąc wzór z Maryi i zwracając się do niej o Jej wsparcie w modlitwie o dar Ducha Świętego, bez którego wszelkie ludzkie przepowiadanie byłoby pozbawione mocy i skuteczności.

PRZYPISY

[1] *American Preaching – A Dying Art?*, „Time", 31 XII 1974, s. 64.

[2] W. Przyczyna, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, s. 5, przyp. 3.

[3] *The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1956, s. 7-8.

[4] R.H. Fuller, *What is Liturgical Preaching?*, London 1960, s. 22.

[5] Tamże.

[6] *The Homilist's Guide to Scripture, Theology, and Canon Law*, New York 1987, s. 120.

[7] D. Sartore, *The Homily*, w: *Handbook for Liturgical Studies*, vol. 3, Collegeville, MN 1997, s. 197; por. D. Grasso, *Proclaiming God's Message. A Study in the Theology of Preaching*, Notre Dame, IN, 1965, s. 222-232; zob. tenże, *Il Kerigma e la predicazione*, „Gregorianum" 41(1960), s. 424-450.

[8] D. Sartore (*The Homily*, art. cyt., s. 197) określa homilię mianem specjalnej katechezy w kontekście liturgicznym; zob. D. Grasso, *Evangelizzazione, Catechesi, Omelia*, „Gregorianum" 42(1961), s. 242-267.

[9] Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, s. 43.

[10] D. Grasso, *Proclaiming God's Message*, dz. cyt., s. 232.

[11] *Dizionario di omiletica*, a cura di M. Sodi, A.M. Triacca, Torino – Bergamo 1998.

[12] Tamże, s. 1030.

[13] *Homilia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, kol. 1175.

[14] M.B. Cunnigham, P. Allen, *Introduction*, w: *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, vol. 1, ed. M.B. Cunnigham, P. Allen, Brill – Leiden – Boston – Köln 1998, s. 2.

[15] D.L. Larsen, *The Anatomy of Preaching. Identyfying the Issues in Preaching Today*, Grand Rapids, MI 1999, s. 31.

[16] R. Hart, *What a Homily is not?*, „Pastoral Life" 48(1999), z. 3, s. 7.

[17] P.J. Cameron, *To Praise, To Bless, To Preach. Spiritual Reflections on the Sunday Gospels, Cycle B*, Huntington, IN 1999, s. 16.

[18] R. Le Gall, *Dictionnaire de liturgie*, Kergonan 1982, s. 131.

[19] *The Catholic Encyclopedia*, Revised and Updated Edition, ed. R. C. Broderick, Nashville – Atlanta – London – Vancouver 1987, s. 271.

[20] *A Consise Dictionary of Theology*, New York, Mahwah, NJ 1991, s. 96.

[21] Sinodo Diocesano di Livorno, *Documento finale*, Leumann 1985, nr 99; zob. nr 99-103.

[22] *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania*, Przemyśl 1999, s. 102.

[23] „Acta Apostolicae Sedis" 56(1964), s. 877-900.

[24] Zob. D.E. Harris, E.F. Murphy, *Overtaken by the Word. The Theology and Practice of Preaching*, Denver 1990, s. 1-8.

[25] E. Bianchi, *Preghiera*, w: *Dizionario di omiletica*, dz. cyt., s. 1251.

[26] Sinodo Diocesano di Livorno, *Documento finale*, dz. cyt., nr 102.

[27] R.H. Fuller, *What is Liturgical Preaching?*, dz. cyt., s. 10-11.

[28] Paweł VI, *Encyklika „Evangelii nuntiandi"*, nr 43.

[29] R.H. Fuller, *What is Liturgical Preaching?*, dz. cyt., s. 12.

[30] P.J. Cameron, *To Praise...*, dz. cyt., s. 13.

[31] Tamże, s. 14.

[32] Przytaczam za: P.J. Cameron, *To Praise...*, dz. cyt., s. 14-15.

[33] P.J. Cameron, *To Praise...*, dz. cyt., s. 16.

[34] Tamże, s. 167.

[35] Tamże, s. 168.

[36] Tamże, s. 169-170.

[37] Tamże, s. 16.

[38] Tamże, s. 17.

[39] Tamże, s. 171-172.

[40] Tamże, s. 172.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. JACEK SZYMAŃSKI

WSPÓŁCZESNE TENDENCJE DEWALUACJI SEKSU

Ludzka płciowość jest przejawem Bożej miłości i powołania do wspólnoty. Życie codzienne pokazuje jednak, że niejednokrotnie zatraca się pierwotny sens płciowości, który był w zamyśle Boga w momencie stworzenia. Wyznacznikiem obecnego kryzysu – jak zauważono w deklaracji *Persona humana* – jest rosnąca przepaść między sprawami płci a miłością, prokreacją i małżeństwem; przepaść, która powoduje przeobrażenie się obyczajów i myśli w sferze erotyki (por. PH, n. 5). Zauważalne obecnie tendencje do pomniejszania nakazów moralnych, uchylania ograniczeń i zakazów, usprawiedliwiania tego, co dawniej powszechnie uważano za niegodziwe, wyrugowania wstydliwości ze sfery seksu i głoszenia swobody erotycznej – określa się terminem „permisywizm".[1]

Dawne społeczeństwo „paternalistyczne", gdzie określone były pewne stałe normy, ustępuje dzisiaj miejsca społeczeństwu „permisywistycznemu", otwartemu na pluralizm i niosącemu ze sobą tzw. tolerancję. Ten nowy element środowiska człowieka objawia się przez permisywizm społeczny i tolerancję prawną. Wyznacznikiem permisywizmu społecznego jest przejście etycznie negatywnych zachowań ze sfery prywatnej do publicznej. Rozgłos nadawany wypaczeniom moralnym zmniejsza reakcję na pewne fakty, sugerując ich „naturalność", i niejako zachęca osoby o zdegenerowanych skłonnościach do ulegania własnym słabościom. Natomiast tolerancja prawna może prowadzić do utraty poszanowania dla wartości moralnych u wielu ludzi.[2]

Zatarcie się jednolitości ocen i postaw pod wpływem zmian społeczno-kulturowych, powodujące akceptowanie zachowań, które przedtem były uważane za niedopuszczalne, nie chroni współczesnego człowieka przed zboczeniem na manowce grzechu, którego skutkiem jest nie tylko zranienie natury człowieka, ale – jak podkreśla *Katechizm Kościoła katolickiego* – również zaciemnienie sumienia i zniekształcenie konkretnej oceny dobra i zła (por. KKK, nn. 1850, 1865).

Kongregacja Wychowania Katolickiego w 1983 r. w instrukcji *Kierunki wychowania w dziedzinie miłości ludzkiej* (WychM) zauważa, że nieraz reakcją na permisywizm są postawy deprecjonujące seks, traktujące go jako niegodny człowieka z racji swej natury (n. 28). Konsekwencją tego w niektórych środowiskach jest tendencja do milczenia o seksie lub mnożenie zakazów, co z kolei prowadzi do przeżywania najbardziej naturalnych zjawisk seksualnych z poczuciem winy, wstydu i nieakceptacji siebie.[3]

W panującym obecnie klimacie bezładu moralnego kryje się więc podwójne niebezpieczeństwo: szkodliwego konformizmu oraz przesądów, mogących zafałszować intymną naturę osoby ludzkiej, jaka wyszła w swej pełni z rąk Stwórcy (por. WychM, n. 7).

1. Permisywizm w dziedzinie seksu

Pierwszą ze skrajności, między którymi porusza się człowiek podchodząc do seksualizmu, jest permisywizm (łac. *permissio* – przyzwolenie). Stymulują go takie czynniki, jak: struktury gospodarcze, prawa państwowe, środki masowego przekazu, styl życia wielkich metropolii (por. WychM, n. 44). Przykładami patologii seksu, które ukształtowały się pod jego wpływem, są: subkultura młodzieżowa, w której akceptowane są masturbacja, petting, współżycie przedmałżeńskie; dalej stereotypy „męskości" i „kobiecości"; kult sprawności seksualnej, gdzie partnera traktuje się instrumentalnie; wolna miłość, w której nie oczekuje się na wierność i trwałość związku; stereotyp podwójnej moralności; ludyczna wczasowość erotyczna; pornografia.[4]

Analizując powyższe zjawiska, można dostrzec u ich źródeł hedonizm, przyznający przyjemności priorytetową pozycję w ludzkim życiu.[5] Pojawienie się hedonizmu aksjologicznego jest związane z propagowaniem haseł miłości, wolności autentycznego uczucia, pod którymi została ukryta celowość popędu seksualnego; Freud – przedstawiciel panseksualizmu, skłonny kojarzyć wszelkie przejawy życia ludzkiego z popędem seksualnym – określił ją jako rozkosz (*libido*). Według niego, tłumienie popędu seksualnego prowadzi do różnego rodzaju nerwic, destrukcyjnie wpływających na życie człowieka.[6]

W rzeczywistości wyżej wymienione przykłady patologii seksu zawierają w sobie dezintegrację miłości i seksualności. Zasada maksymalizacji przyjemności przy minimalizacji przykrości zwana jest zasadą utylitaryzmu i, zdaniem jej twórców, odnosi się nie tylko do pojedynczych osób, ale także do relacji między nimi. Przy założeniach utylitarystycznych współżycie i obcowanie osób różnej płci nie może być stawiane na płaszczyźnie prawdziwej miłości; służy przede wszystkim instrumentalnemu traktowaniu innego człowieka. Jak łatwo zauważyć, jest to program konsekwentnego egoizmu bez szansy przej-

ścia do autentycznego altruizmu. Możliwy jest jedynie pozorny altruizm, kiedy zadowalamy siebie przez sprawianie przyjemności innej osobie.[7] Egoizm, hedonizm, wolna miłość i inne tego typu zjawiska profanują ponadto godność małżeństwa i rodziny, wprowadzając w nie niemałe zaburzenia (por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, n. 47).

Przemiany na płaszczyźnie seksualnej są związane również z odrzuceniem tradycyjnych zasad w dziedzinie erotyki i negacją obiektywnego porządku moralnego, opartego na naturze ludzkiej i objawionym prawie moralnym. Relatywizm tych poglądów nie jest skrajny, ponieważ nie dotyczy podstawowych zasad moralnych, lecz umiarkowany, gdyż przyjmuje zmienność (chociaż daleko idącą, a nawet nieograniczoną) norm operatywnych, czyli szczegółowych.[8]

Jednym z przejawów „łagodzenia" zasad moralnych jest rozpowszechnienie wśród młodzieży stosunków typu seksualnego, które same w sobie przygotowują do pełnego związku, nie osiągając jednak jego realizacji (por. WychM, n. 96). Badania socjologiczne wykazują, iż czystości i dziewictwa nie traktuje się jako najważniejszych cech moralnych mężczyzny i kobiety; zbliżenia seksualne uważa się dopuszczalne, jeżeli tylko zostanie zachowana przez obie strony przezorność i ostrożność.[9] Permisywizm obyczajów opiera się w tym przypadku na błędnej koncepcji wolności ludzkiej, która – nie ukształtowana właściwie – odrzuca poszanowanie prawdy, przymioty serca oraz moralną i duchową godność człowieka (por. KKK, n. 2526). Wolność taka zezwala na wszystko, a na płaszczyźnie seksualnej odrzuca wszelkie ograniczenia.[10]

Pożycie seksualne przed zawarciem małżeństwa uznawane jest we współczesnej kulturze za dopuszczalne wtedy, gdy łączy się z zamiarem zawarcia takiego związku i uczuciami, domagającymi się swego dopełnienia (por. PH, n. 7). Faktycznie jednak małżeństwo jeszcze nie zaistniało, pojawia się więc niebezpieczeństwo interesowności współżycia, ograniczenia się do płciowości i dążenia do posiadania drugiego człowieka w celu osobistego zaspokojenia.[11] Próby współżycia seksualnego podejmują szczególnie chłopcy, którzy łączą je z obietnicami trwałości rodzącej się więzi, domagając się „dowodów miłości". Żądanie takie demaskuje prawdziwe intencje i kwestionuje miłość, jednak ze strony dziewczyny potrzeba stworzenia trwałego i bezpiecznego związku sprawia, że może ona dać się zwieść „wielkimi obietnicami". Dziewczyny proponują współżycie zazwyczaj wówczas, kiedy czują, że istniejący związek rozpada się, i chcą wzmocnić więź emocjonalną.[12]

Stosunki przedmałżeńskie nie są w stanie zabezpieczyć szczerości i trwałości wzajemnego związku, a zwłaszcza nie potrafią ustrzec go przed niesta-

łością pożądania i samowoli. Są one niewłaściwe także z tego względu, że najczęściej wykluczają potomstwo, a „miłość", która jest ich podstawą, nie może rozwinąć się w prawdziwą miłość ojcowską i macierzyńską (por. PH, n. 7). Wszystkie wspólnoty przedmałżeńskie, ponieważ nie zostały definitywnie zawiązane, nie służą ostatecznie ani najlepiej pojętym interesom partnera, ani też dziecka, które mogłoby się począć.[13]

Za niepokojące zjawisko należy uznać tolerancję społeczeństwa wobec tego rodzaju postaw młodzieżowych, które starają się wykorzystać dla swoich celów nieuczciwi politycy i handlowcy.[14] Na rynku pojawiają się magazyny proponujące rozrywkę „na luzie", z agresywną muzyką i obrazami, które wpływają na psychikę młodego człowieka silnymi bodźcami słuchowymi i wizualnymi, włącznie z pornografią.[15] Prezentowanie aktów płciowych wyrwanych z intymności partnerów stanowi wynaturzenie, ponieważ jedni stają się dla drugich przedmiotem prymitywnej przyjemności.[16] Te przemiany w środowisku człowieka stymulują z kolei zanik poczucia wstydu, elementu wspomagającego porządkowanie sfery seksualnej i kształtowanie kultury erotycznej. W rezultacie człowiek ponosi szkodę, gdyż doświadcza cynizmu, czyli prymitywizmu w dziedzinie erotycznej, zastępującego autentyczne wartości antywartościami. Krańcowym przykładem oderwania płciowości od miłości jest prostytucja, naruszająca godność zarówno osoby oddającej się jej, jak i tego, kto z niej korzysta (por. KKK, n. 2355).

2. Masturbacja i autoerotyzm

Drugim z problemów szczegółowych, które pojawiają się w okresie rozwoju sfery płciowej u młodego człowieka, jest masturbacja oraz inne przejawy autoerotyzmu (por. WychM, n. 98). Są to akty wewnętrznie i poważnie nieuporządkowane, gdyż sprzeciwiają się właściwemu celowi władzy seksualnej, który odnaleźć można jedynie w kontekście prawdziwej miłości, gdzie dwoje ludzi oddaje się sobie i pragnie przekazywać życie. Tylko taka relacja uzasadnia wszelką świadomą i dobrowolną działalność seksualną, a masturbacja jest pozbawiona jakiegokolwiek otwarcia wspólnotowego (por. PH, n. 9; KKK, n. 2352).

W wielu środowiskach bagatelizuje się problem masturbacji u młodzieży, gdyż analiza badań socjologicznych i psychologicznych wskazuje na powszechność tego zjawiska w okresie dojrzewania seksualnego. Jest ono usprawiedliwiane niemożliwością zaspokojenia budzącego się popędu w kontaktach heteroseksualnych. Pomija się natomiast szkodliwość tego rodzaju praktyk dla psychofizycznego rozwoju człowieka. Wpływają one na osłabienie systemu nerwowego, odciągają od wyższych zainteresowań, powodują

utratę energii biopsychicznej, a przede wszystkim osłabiają odporność i siłę woli. Jeżeli akty masturbacyjne wzmagają się, mogą prowadzić do depresji psychicznej. Ten, kto im ulega, żyje tylko sobą i dla siebie, zadowalając się własnym ciałem i marzeniami, tak jakby całkowicie wystarczał sam sobie w zakresie tych doznań, które leżą u podłoża życia społecznego.[17]

Nie pomniejszając obiektywnej powagi problemu masturbacji, trzeba zachować konieczną ostrożność w ocenie subiektywnej odpowiedzialności osoby, gdyż masturbacja jest objawem o wiele głębszych problemów, wywołujących napięcia seksualne, które bywają rozładowywane przez stosowanie tej praktyki.[18] Psychologia pomaga zrozumieć, że niedojrzałość młodzieńczego wieku, brak równowagi psychicznej czy nabyte przyzwyczajenia mogą poważnie zaważyć na sposobie działania człowieka (por. WychM, n. 99). W osądzaniu masturbacji należy uwzględniać konkretny przypadek, a przeciwdziałanie powinno opierać się na budzeniu szacunku dla siebie i własnego ciała. Straszenie karami lub chorobą może stać się przyczyną obsesji, opartej na utrwaleniu kompleksu niższości z objawami niepokojów, stanów lękowych i przekonaniem o niemożności przezwyciężenia własnej słabości (por. WychM, n. 100).

3. Stosunki homoseksualne

Przejawem permisywizmu we współczesnej kulturze jest również pobłażliwe traktowanie, a nawet całkowite uniewinnianie stosunków homoseksualnych. Bowiem obok osób o skłonnościach homoseksualnych wywołanych błędnym wychowaniem i niedojrzałością seksualną są i takie, których popęd do tej samej płci jest wrodzony i jako taki niemożliwy do uleczenia. W przypadku tych drugich „naturalność" popędu ma być rzekomym usprawiedliwieniem stosunków homoseksualnych w ramach podobnej do małżeństwa wspólnoty życia i miłości (por. PH, n. 8). W wielu krajach środowiska homoseksualne tworzą stowarzyszenia dla ochrony przed „dyskryminacją", podejmując walkę o uznanie prawa do swobodnego wyrażania „miłości" homoseksualnej, do homoseksualnych „związków małżeńskich" i adopcji dzieci. W 1994 roku Parlament Wspólnoty Europejskiej wezwał parlamenty poszczególnych krajów do zatwierdzenia tzw. małżeństw homoseksualnych oraz ich prawa do adopcji dzieci.[19] Również w Kościele pojawia się tendencja, by gromadzić osoby homoseksualne będące katolikami, a nie mające zamiaru zerwać ze swym postępowaniem, w celu zmiany ustawodawstwa cywilnego, przy poparciu działających w dobrej wierze pasterzy.[20]

Tymczasem według nauki Kościoła: „Akty homoseksualne z samej swej wewnętrznej natury są nieuporządkowane. Są one sprzeczne z prawem na-

turalnym; wykluczają z aktu płciowego dar życia. Nie wynikają z prawdziwej komplementarności uczuciowej i płciowej" (KKK, n. 2357). Dlatego nie aprobuje się aktów płciowych między dwoma osobami tej samej płci i wzywa się je do czystości poprzez panowanie nad sobą i wewnętrzną wolność (por. tamże, n. 2359). Pary homoseksualne nie mogą tym bardziej adoptować dzieci osieroconych, ponieważ dwóch mężczyzn czy dwie kobiety nie są w stanie stworzyć „rodziny zastępczej", w której powinni być ojciec i matka. Powierzając dziecko homoseksualistom wyrządza mu się poważną krzywdę,[21] tym bardziej że pary takie mają charakter najczęściej okresowy, łączą się z przejawami zdrady i zazdrości, a większa niż wśród osób heteroseksualnych skłonność do zmian partnerów sprzyja przenoszeniu się różnych chorób.[22]

Za dezaprobatą dla stosunków homoseksualnych nie powinno iść potępianie osób o płciowości homofilnej; należy ich traktować ze współczuciem i delikatnością, ze względu na różnorodne podłoże ich skłonności, którym mogą być czynniki fizjologiczne lub psychiczne, niewłaściwe wychowanie, odbiegający od normy rozwój seksualny, nabyte przyzwyczajenia czy złe przykłady. U źródeł homoseksualizmu dostrzega się: brak uczucia, niedojrzałość, skłonności obsesyjne, uwiedzenie, izolację społeczną, zepsucie obyczajów, nadmierną swobodę widowisk i publikacji (por. WychM, n. 102). Odkrycie u siebie pociągu płciowego skierowanego ku osobom tej samej płci rodzi niepokój, lęk i depresję, może pociągać za sobą alkoholizm lub narkomanię.[23] Do homoseksualistów należy więc podejść jak do ludzi chorych, nie odpychając ich małostkową i faryzejską moralistyką.[24]

Podsumowując powyższe rozważania, należy powiedzieć, iż „przyjemność seksualna jest moralnie nieuporządkowana, gdy szuka się jej dla niej samej, w oderwaniu od nastawienia na prokreację i zjednoczenie" (KKK, n. 2351). Błędem jest więc uleganie pokusom socjologizmu i negowanie prawa naturalnego pod naciskiem powszechności zjawiska i w konsekwencji wpojonych nawyków. Natomiast osobista godność homoseksualistów powinna być szanowana w słowach, w czynach, w ustawodawstwie, dlatego wszystkie zachowania, w których osoby o płciowości homofilnej byłyby przedmiotem złośliwych określeń i aktów przemocy, zasługują na potępienie.[25]

4. Seks przemilczany

Przeciwieństwem permisywizmu jest zepchnięcie płciowości do sfery tabu, tendencja do dewaluacji seksu uzasadniana tym, jakoby ze swej natury był on niegodny człowieka (por. WychM, n. 28). Osoby charakteryzujące się takim podejściem do płciowości wpajają innym, a szczególnie młodzieży, iż

wszelkie odczucia, pragnienia i myśli seksualne same w sobie są nieczyste i złe. Ilustracją tego zjawiska jest zestaw pojęć nierozłącznie związanych z pedagogiką skierowaną ku płci: tłumienie, wyrzekanie się, opanowanie, powściąganie, poskramianie. W odniesieniu do takich popędów, jak popęd poznawczy, samozachowawczy, popęd do posiadania i do różnych form ekspansji, dostrzegamy przewagę określeń pozytywnych i akceptujących je nad negatywnymi, uwzględniającymi możliwość nadużycia. Tymczasem nad stosunkiem do płciowości zaciążyło spojrzenie restrykcyjne, jakby popęd płciowy nie podlegał zasadom twórczego przetwarzania elementarnych pragnień i pożądań.[26]

Postawa taka świadczy o jednostronnym pojmowaniu człowieka, deprecjonującym jego ciało. Można w niej dostrzec przejaw manicheizmu, który nie jest zgodny z duchem chrześcijańskim.[27] Rygorystyczne podejście do seksualizmu akceptuje małżeństwo i współżycie tylko dlatego, że służą one prokreacji oraz przedłużeniu gatunku, przestrzegając jednak przed szukaniem w nich rozkoszy i przyjemności, a jeżeli mają one miejsce, to traktuje je jako konieczne zło.[28]

Rezultatem wychowania przesuwającego płciowość w sferę ukrycia jest lęk przed seksualnością oraz nieumiejętność dostrzeżenia dobra i piękna seksu. W konsekwencji najbardziej naturalne przejawy własnej płciowości są nieakceptowane, a nastawienie to w wielu przypadkach rozszerza się na całą osobowość człowieka. W ostateczności dochodzi do chorobliwych stanów psychicznych, kompleksów i różnych zespołów nerwicowych, jak neurastenia, natręctwa, depresje czy konwersja histeryczna.[29]

Konflikty psychiczne zdławione na polu seksualnym mogą się ponadto przejawiać w niedojrzałych zachowaniach nie-seksualnych, czego przykładem są: oschłość emocjonalna, podpierająca się legalistycznym rozumieniem prawa; nieludzkie wymagania stawiane innym – rzadziej sobie; wielka chora ambicja i kryjące się za nią poczucie niższości; zachłanność na dobra materialne; perfekcjonizm, który nie pozwala pomylić się sobie samemu jak i innym; kompulsywna potrzeba porządku i nienagannej czystości zewnętrznej.[30]

Spychanie pożądania do podświadomości mści się na psychice i powoduje niepożądane skutki. Doświadczenie ponadto pokazuje, iż pragnień i emocji nie da się stłumić. Wracają one w momentach nieprzewidzianych w postaci zdeformowanej, wybuchają z ogromną i niekontrolowaną siłą. Prowadzi to często do hipokryzji.[31]

Subiektywną przyczyną deprecjonowania sfery przeżyć erotycznych przez niektórych ludzi jest występowanie u nich: temperamentu melancholicznego (nieśmiałości, adoracji płci przeciwnej); tendencji do urojeń lub

„miłości idealnej", wykluczającej jej fizyczne dopełnienie jako niegodne czystych uczuć; urazów uczuciowych; ujemnych doświadczeń życiowych (zwłaszcza oziębłość płciowa u kobiet); słabości sfery emocjonalnej; nadmiernej kontroli rozumowej (u mężczyzn); oporów ze strony wyższych motywów społecznych, moralnych i religijnych.[32]

Niestety, osoby, u których występuje obsesja zwierzęcości seksu, zatroskane o moralną edukację młodzieży i trawione swoistą pasją uzdrawiania świata, nie zdają sobie sprawy z negatywnych skutków własnej orientacji. Budowanie wizji miłości seksualnej sprowadzonej do sfery osobistych doznań zmysłowych, wobec których człowiek jest bezradny, sprzeciwia się prawdziwej miłości i naturze człowieka, u którego występuje pośrednik między popędami i świadomością, czyli wola, decydująca o podjęciu czy niepodjęciu czynu. Homo sapiens powinien do końca zaakceptować własną odrębność od świata zwierząt i realizować się w całości wraz z płcią na swoim poziomie.

„Stwórca, dając mężczyźnie i kobiecie naturę rozumną i zdolność świadomego samostanowienia o swoich czynach, dał im przez to samo możność samodzielnego wybierania tego celu, do którego prowadzi naturalną drogą współżycie seksualne".[33] Zdając sobie sprawę z możliwości złego wykorzystania tego cennego daru, jakim jest płciowość ludzka, należy dążyć do dokładnego poznania natury osoby i jej godności, aby na drodze realizowania człowieczeństwa nie zniekształcić własnej seksualności, ulegając czy to permisywizmowi, czy to purytanizmowi. „Warunkiem harmonijnego rozwoju osoby ludzkiej oraz jej zdrowia psychicznego jest roztropność w życiu erotycznym oraz wypracowanie właściwego sposobu kochania drugiego człowieka, głównie przez wychowanie w duchu wartości humanistycznych, a także upowszechnienie właściwej kultury seksualnej".[34] Dojrzałe zainteresowanie ludzką płciowością przekracza zarówno lęk oraz poczucie winy, jak i oderwaną od miłości ciekawość seksualną. Dojrzałe zainteresowanie szanuje przede wszystkim intymność życia seksualnego.

PRZYPISY

[1] M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, t. 2, Assisi 1996, s. 83-84.

[2] M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, t. 1, Assisi 1994, s. 39-40.

[3] J. Augustyn, *Integracja seksualna*, Kraków 1998, s. 219-220.

[4] Zob. Z.L. Starowicz, *Patologia kulturowa seksu*, w: *Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego*, Warszawa 1972, s. 144-175.

[5] S. Privitera, *Epistemologia morale*, w: *Nuovo dizionario di teologia morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, Cinisello Balsamo 1990, s. 328.

[6] Zob. M. Jarosz, *Freudyzm*, w: *Encyklopedyczny słownik psychiatrii*, Warszawa 1996, s. 169-172; A. Bilikiewicz, *Osobowość i uwagi ogólne na temat zaburzeń osobowości*, w: *Psychiatria. Podręcznik dla studentów medycyny*, Warszawa 1992, s. 84.

[7] Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 36-41.

[8] Zob. I. Fucek, *La sessualità al servizio dell'amore. Antropologia e criteri teologici*, Roma 1993, s. 105-109.

[9] Zob. F. Adamski, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, Warszawa 1970, s. 138-145.

[10] S. Salvestrini, *Kościół a płeć*, w: *Kościół a problemy etyki seksualnej*, Warszawa 1987, s. 58-59.

[11] K. Meissner, B. Suszka, *Twoja przyszłość*, Poznań 1991, s. 99.

[12] Zob. J. Augustyn, *Integracja seksualna*, dz. cyt., s. 146-150.

[13] Zob. G. Muraro, *Fidanzamento*, w: *Nuovo dizionario...*, dz. cyt., s. 434-438.

[14] S. Salvestrini, *Kościół a płeć*, art. cyt., s. 59.

[15] W. Fijałkowski, *Niewykorzystany dar płci*, Kraków 1998, s. 11.

[16] Zob. E. Sujak, *Życie jako zadanie*, Warszawa 1978, s. 82-86. Inną konsekwencją uczenia się miłości z filmu oraz literatury jest stworzenie sobie rzeczywistości zupełnie nierealnej, gdzie partner nie jest akceptowany takim, jakim jest, ale jest dopasowywany do idealnego obrazu, jaki ma osiągnąć.

[17] S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. 7, Warszawa 1983, s. 97.

[18] Zob. M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, dz. cyt., t. 2, s. 362-364. Masturbacja jest zazwyczaj wywoływana sytuacjami konfliktowymi w rodzinie: stawianiem dziecku zbyt surowych wymagań, znęcaniem się nad nim lub biciem go, lękiem i brakiem poczucia bezpieczeństwa, zagrożeniem w domu z powodu kłótni rodziców, atmosferą oschłości emocjonalnej. Wprowadzić tę praktykę mogą również ludzie dorośli. W okresie dojrzewania kryzys przejawiający się w masturbacji może być ponadto oznaką trudności w nawiązywaniu relacji z płcią przeciwną, oraz lęków i ciekawości seksualnej wyniesionych z dzieciństwa.

[19] J. Augustyn, *Integracja seksualna*, dz. cyt., s. 258.

[20] Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, „L'Osserv. Rom." (pol.) 10(1986) n. 9, s. 39.

[21] Jan Paweł II, *Anioł Pański z 20. 02. 1994*, „L'Osserv. Rom." (pol.) 15(1994) n. 4, s. 39.

[22] Zob. G. Piana, *Omosessualità e transessualità*, w: *Nuovo dizionario...*, dz. cyt., s. 830-837.

[23] Zob. M. Y. Buckey, *Omosessualità e morale cattolica*, Milano 1972, s. 36-39.

[24] R. Spiazzi, J. Visser, *Komentarz i polemiki w związku z Deklaracją „Persona humana"*, w: *Kościół a problemy etyki seksualnej...*, dz. cyt., s. 184.

[25] Kongregacja Nauki Wiary, *List...*, dz. cyt., n. 10.

[26] W. Fijałkowski, *Niewykorzystany dar...*, dz. cyt., s. 9.

[27] S. Olejnik, *Teologia moralna*, dz. cyt., s. 45-46.

[28] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 45-46.

[29] Zob. M. Vidal, *Manuale di etica...*, dz. cyt., t. 2, s. 691-697.

[30] J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999, s. 104.

[31] M. Vidal, *Manuale di etica...*, dz. cyt., t. 2, s. 39.

[32] Zob. S. Witek, *Erotomania*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 1096-1097.

[33] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 58-59.

[34] Zob. W. Sokołowski, J. Strojnowski, *Erotyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., kol. 1097-1098.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. ZBIGNIEW WRÓBEL

OD ŚW. AUGUSTYNA DO ŚW. GRZEGORZA Z TOURS O WSTAWIENNICTWIE ŚWIĘTYCH

Kult świętych narodził się z kultu dla zmarłych. Troska o zmarłych, u podłoża której leży przekonanie, że śmierć jest początkiem nowej egzystencji, nabiera szczególnego wymiaru w chrześcijaństwie. Dla chrześcijan *cura corporum* jest ostatnim obowiązkiem wobec zmarłych i jako taki należy do dzieł miłosierdzia. Tej problematyki dotyczy dzieło św. Augustyna *De cura pro mortuis gerenda*,[1] powstałe ok. 424 r. Biskup Hippony rozpatruje w nim niektóre kwestie związane z troską o zmarłych, a także z orędownictwem męczenników.[2]

Święty Augustyn wyznaje, że w tym, co dotyczy interwencji męczenników, jest dla niego wiele aspektów nie do końca jasnych, zwłaszcza jeśli chodzi o sposób, w jaki ujawnia się towarzyszenie lub wstawiennictwo męczenników. Nie jest on pewien, czy męczennicy pomagają we wszystkich miejscach i w każdym czasie w jednakowy sposób, czy tylko tam, gdzie znajdują się ich *memoriae*, czyli groby. Nie wie, czy męczennicy używają swojego wpływu tylko w miejscach, w których zostali umęczeni, czy także i w tych, gdzie odczuwa się ich obecność. Nie wie także, czy Bóg wysłuchuje ich wstawienniczych modlitw i wówczas posyła na ziemię swoich aniołów, aby wykonali zleconą im misję, czy też sami męczennicy podejmują te zadania. Augustyn w kwestii zewnętrznego wstawiennictwa męczenników nie wypowiedział się w sposób ostateczny.

Pod tym względem bardzo wymowny jest następujący tekst z jego dzieła: „To oto zagadnienie przerasta siły mojego rozumu – w jaki sposób męczennicy pomagają tym, którzy z pewnością za ich pośrednictwem doświadczają pomocy? Czy oni osobiście są obecni w jednym czasie w tak różnych miejscach i tak bardzo oddalonych jedno od drugiego, czy tylko tam, gdzie znajdują się ich groby; czy też oprócz swoich grobów wszędzie tam, gdzie odczuwa się ich obecność? Czy też pozostają we właściwym miejscu,

wyznaczonym przez ich własne zasługi, z dala od wszelkiego sposobu życia śmiertelnych, a jednak na ogół wstawiający się w potrzebach tych, którzy o to proszą? (Podobnie jak my modlimy się za zmarłych, przy których niekoniecznie jesteśmy obecni i nie wiemy, gdzie są ani co robią). Czy Bóg Wszechmogący, który jest wszechobecny, przez nas nieogarniony, od nas nieodległy, wysłuchując próśb męczenników, przez posługiwania anielskie sięgające wszędzie, udziela ludziom takich pociech, o których wyrokuje, że w udręce tego życia powinny im być udzielone? Czy też przekazuje zasługi swoich męczenników gdzie On chce, kiedy chce i jak chce, a najbardziej przy ich grobach, gdzie objawiają się z nadzwyczajną mocą i z niezwykłą łaskawością, ponieważ poznał, że służy to nam do ożywienia wiary w Chrystusa, za wyznawanie którego oni (męczennicy) zostali umęczeni? Sprawa ta jest zbyt poważna, abym mógł ją podjąć, i zbyt złożona, abym zdołał ją dogłębnie przebadać. Który zatem z tych dwu sposobów rozumienia jest słuszny? A może jeden i drugi ma zastosowanie, gdy rzeczy te dokonują się niekiedy poprzez samą obecność męczenników, a niekiedy za pośrednictwem aniołów przyjmujących postać męczenników? Nie ośmielam się tego określić. Wolałbym, żeby te zjawiska były dokładnie zbadane przez mających na ten temat wiedzę. Nie ma bowiem nikogo, kto by o tym wiedział i to wiedział w sposób pewny".[3]

A jak półtora wieku później odpowiada się na te kwestie czy też pytania Augustyna? Musimy zauważyć, że jedna rzecz uległa już zmianie w stosunku do jego czasów. Po ustaniu prześladowań nastąpiło w wieku IV przejście od kultu męczenników do kultu innych świętych. Już nie tylko bohaterowie wiary przelewający za nią krew odbierali cześć, ale także bohaterowie umartwienia, tacy jak: pustelnicy i mnisi, asceci i dziewice, ojcowie prawdziwej nauki chrześcijańskiej i biskupi, obrońcy i głosiciele tej doktryny. O ile w czasach Augustyna głównym celem działalności kościelnej była konsolidacja dogmatów wiary, a więc rozwój teologii, to w VI wieku celem tej działalności, przynajmniej na Zachodzie, jest organizacja życia kościelnego oraz praktyka wiary, polegająca na zaszczepieniu moralności chrześcijańskiej.

Święty Grzegorz z Tours[4] daje nam żywe świadectwo tej zmiany. Nie ma on ambicji natury retorycznej czy filozoficznej, ani nie przejawia zainteresowania kontrowersjami dogmatycznymi; bez zastrzeżeń przyjmuje wszystko, co postanawia się na soborach i synodach. W jego sercu i umyśle jest miejsce na wszystko, co może wywrzeć wpływ na lud: legendy o świętych, ich relikwie i cuda, obrona wiernych przed przemocą i nadużyciami władców świeckich, prosta nauka moralna przyprawiona obietnicami przyszłego życia.

Tendencja religijno-moralna dominuje w głównym dziele Grzegorza *Historiarum libri decem*, zwanym też *Historia Francorum*, do którego ograniczymy się w tych rozważaniach. Tytuł *Historiarum libri decem*, poświadczony zresztą w rękopisach, jest o tyle usprawiedliwiony, że autor chciał pisać historię powszechną: zaczyna od stworzenia świata i przebiega całą historię biblijną. Lecz zarys ten jest bardzo zwięzły, bo już w pierwszej księdze autor dochodzi do śmierci św. Marcina (397 r.). Dalsze trzy księgi koncentrują się już niemal bez reszty na wypadkach związanych z Galią i omawiają wieki V i VI (do 575 r.), a ostatnie cztery (6–10) opowiadają tamtejsze wydarzenia z siedmiu tylko lat (584–591). Ma więc również pewne usprawiedliwienie obiegowy tytuł *Historia Franków*, bo im najwięcej miejsca poświęcono, a historia Kościoła powszechnego zeszła na drugi plan. Niestety, *Historia Francorum* jest napisana bezkrytycznie i moralizatorsko.

Duża część dzieła poświęcona jest opisom cudów. Grzegorz miał na nie szczególnie wyostrzoną uwagę, albowiem jeszcze jako diakon doznał sam w 563 r. cudownego uleczenia z choroby, kiedy jako pątnik udał się do grobu św. Marcina w Tours.[5] Pomny na to, zwraca w swojej historii uwagę na cudowne łaski otrzymane za wstawiennictwem świętych. Przytoczone poniżej fragmenty *Historii Franków* pokazują, że jej autor miał jasny pogląd na ten temat.

Oto pierwszy fragment: „Był w owym czasie w mieście u Tungrów[6] biskupem Arawatiusz, człowiek o nadzwyczajnej świętości, który spędzając czas na czuwaniach i postach oraz wylewając często potoki łez, prosił Pana o miłosierdzie, aby nigdy nie dozwolił wejść temu niewiernemu narodowi (Hunom) do Galii. Lecz czując w duchu, że jego prośba – ze względu na nieprawość ludu – nie została wysłuchana, postanowił szukać rady w Rzymie. Mianowicie, aby dzięki uzyskanemu wsparciu ze strony władzy apostolskiej łatwiej zasłużyć na otrzymanie tego, o co gorąco Pana błagał. Będąc więc przy grobie świętego Apostoła (Piotra) prosił o pomoc jego łaski, wyniszczając się surowym postem. Gdy tam trwał przez wiele dni wśród tak wielkiego umartwienia, podobno otrzymał taką odpowiedź od świętego apostoła: «Czemu mnie, świątobliwy mężu, niepokoisz? Oto bowiem u Pana zapadło nieodwołalne postanowienie, że Hunowie wejdą do Galii i ją spustoszą»”.[7]

W tym fragmencie istotne jest wzywanie opieki świętego Piotra przy jego grobie w Rzymie. Jednakże Święty nie może niczego zmienić, gdyż decyzja Boga jest nieodwołalna; Apostoł zna dobrze treść postanowienia Bożego i informuje o tym proszącego o wstawiennictwo.

W innym miejscu *Historia Francorum* opowiada o świętym Piotrze i świętym Pawle, jako obrońcach kościoła świętego Szczepana w Metz: „Opowiadają, że zanim ci wrogowie (Hunowie) przybyli, mieszkańcy Metz ujrzeli w wizji wiernego męża, świętego diakona Szczepana, jakby rozmawiającego ze świętymi apostołami Piotrem i Pawłem o tej zagładzie i mówiącego te słowa: «Proszę, moi panowie, abyście nie pozwolili waszą mocą spalić miasta Metz przez nieprzyjaciół, ponieważ jest w nim miejsce, w którym znajdują się moje relikwie; niech raczej narody myślą sobie, że ja z Panem mogę czegoś dokonać. Jeżeli nieprawość narodu tak bardzo wzrosła, że nic innego nie może się stać, jak tylko wydanie miasta na spalenie, to przynajmniej niech nie będzie spopielone to miejsce modlitwy». Jemu tamci odpowiadają: «Idź w pokoju, najdroższy bracie; tylko twoja świątynia uniknie pożaru, miasta zaś nie będziemy bronić, ponieważ już przyszła na nie kara z ustanowienia Bożego. Bowiem wzmógł się grzech ludu i krzyk ich złości dotarł przed oblicze Boga; dlatego to miasto będzie ogniem spalone». Stąd niewątpliwie dzięki ich (apostołów) opiece świątynia przetrwała nienaruszona, chociaż miasto zostało spustoszone”.[8]

Apostołowie ukazani są tutaj jako pośrednicy między Szczepanem a Bogiem. Obaj są uznani przez diakona Szczepana jako ważniejsi od niego i są określani słowami pełnymi szacunku: *domini mei*. Niestety, święci Piotr i Paweł nie są w stanie zmienić czegokolwiek na korzyść miasta, albowiem wyrok Boga jest ostateczny.

Grzegorz opowiada nam również historię żony Aecjusza,[9] która w kościele świętych Apostołów w Rzymie prosi za swoim małżonkiem: „W tych dniach do Rzymu nadeszła wiadomość, że Aecjusz jest narażony na wielkie niebezpieczeństwo ze strony nieprzyjacielskich hufców. Usłyszawszy o tym jego żona, zaniepokojona i zasmucona, chodziła ciągle do bazyliki świętych Apostołów i prosiła, aby mogła powitać swojego męża z drogi całego i zdrowego. Gdy to czyniła dniem i nocą, jakiś biedaczyna zamroczony winem zasnął pewnej nocy w kącie bazyliki świętego Piotra Apostoła [...]. Wtedy zobaczył we śnie dwie osoby pozdrawiające się nawzajem z szacunkiem i zatroskane o swoje sprawy. Wówczas ten, który był starszy, tak zaczął: «Nie mogę już dłużej znosić łez żony Aecjusza. Ciągle mnie prosi, abym przyprowadził jej męża z Galii całego i zdrowego, gdy w tym przypadku inne zapadło postanowienie przed Bożym sądem. Jednak doświadczyłem ogromnej pobożności w obronie jego życia. I oto teraz spieszę tam, aby przyprowadzić go stamtąd żywego. Przysięgam jednak, że kto będzie milczał o tym, co usłyszał, i nie ośmieli się rozgłaszać tajemnicy Boga, nie odejdzie nagle z ziemi»”.[10]

Dzięki wstawiennictwu świętego Piotra żona Aecjusza otrzymuje to, o co usilnie Boga prosiła, ponieważ decyzja Boga może w pewnym zakresie ulec zmianie, jeżeli tak możemy po ludzku powiedzieć, dzięki wstawiennictwu świętych.

W innym miejscu tego samego dzieła czytamy, że król Chlodwig[11] nakazuje swoim oddziałom, aby przez szacunek dla świętego Marcina, patrona miasta Tours, nie dokonywały w nim i jego okolicach aktów gwałtu i rabunku: „Ponieważ część wrogów przechodziła przez terytorium tourońskie, (król Chlodwig) ze względu na cześć dla świętego Marcina wydał zarządzenie, aby nikt z tego regionu nie ośmielił się brać niczego z wyjątkiem paszy i wody. Sam zaś król wyprawił posłów do bazyliki Świętego, mówiąc: «Idźcie, a być może jakąś zapowiedź zwycięstwa otrzymacie w świątyni». Następnie, przekazawszy im dary, które mieli złożyć w świętym miejscu, rzekł: «Jeśli Ty, Panie, jesteś moim wspomożycielem i postanowiłeś wydać w moje ręce to niewierne i zawsze wrogie Ci plemię, to podczas wejścia do bazyliki świętego Marcina zechciej łaskawie to objawić, abym mógł poznać, że będziesz życzliwy dla Twojego sługi». Dorastającym chłopcom, śpieszącym do świętego miejsca według rozkazu króla, podczas gdy wchodzili do bazyliki, kantor, który tam był, niespodziewanie zaintonował tę oto antyfonę: «Przepasałeś mnie, Panie, mocą do bitwy; powstających przeciw mnie ugiąłeś pode mną, i nieprzyjaciół moich zmusiłeś do odwrotu, i nienawidzących mnie wytraciłeś» (Ps 17, 40-41). Gdy wysłuchali śpiewu psalmu oraz podziękowali Panu i złożyli wota świętemu Wyznawcy, z radością oznajmili o tym wszystkim królowi".[12]

Bóg pozwala usłyszeć poprzez śpiew swoją odpowiedź na prośbę króla. Za pośrednika między nimi możemy uważać świętego Marcina. Szacunek dla Wyznawcy i cześć dla Boga łączą się ze sobą, gdyż król kieruje swoje modlitwy bezpośrednio do Boga, podczas gdy dary ofiaruje Świętemu. Jednakże Bóg jest tutaj postacią centralną, a wiara i zaufanie do Świętego są podporządkowane ufności w Bogu.

W trzeciej księdze swojego dzieła ukazuje Grzegorz podobną sytuację, kiedy mieszkańcy Saragossy zanoszą modlitwy do Boga przy tunice świętego Wincentego, aby Bóg dopomógł im podczas oblężenia miasta: „Oni w tak wielkim ucisku zwrócili się do Boga w ten sposób, że będąc odziani we włosiennice oraz powstrzymując się od pokarmu i napoju, z tuniką świętego Wincentego męczennika zaczęli obchodzić wokół mury miasta [...]. W tym czasie (wrogowie) zatrzymawszy jakiegoś wieśniaka, będącego w mieście, pytali go, czym jest to, co oni czynią. On mówi: «Tunikę

świętego Wincentego wynoszą i wraz z nią błagają, aby Pan zmiłował się nad nimi». Nieprzyjaciele lękając się tego, odstąpili od miasta".[13]

Wrogowie oddalają się zaraz po zakończeniu modlitw ludu Saragossy przy tunice świętego Wincentego, który umarł jako męczennik w 304 roku. Szacunek dla Świętego i dla Boga znów się nawzajem przenikają świadomości modlącego się ludu.

Cudowna władza świętego Wincentego i ukaranie przez Boga niemiłosiernego żołnierza znajdują się obok siebie w kolejnym fragmencie: „Wódz Austrapiusz[14] obawiając się Chramna[15], uciekł do bazyliki świętego Marcina. W tak trudnym położeniu nie zabrakło mu Bożej pomocy. Gdy bowiem Chramnus rozkazał otoczyć go tak, aby nikt nie usiłował dostarczyć mu żywności, i tak bardzo był strzeżony, aby nawet wody nie mógł zaczerpnąć, przynaglony głodem sam dobrowolnie postanowił wyjść ze świętej bazyliki, chcąc umrzeć. Ktoś podchodząc podał mu, już ledwie żywemu, naczynie z wodą do picia. Gdy je wziął, przybiegł nagle dowódca miejsca i wyrwawszy mu je z ręki, wylał zawartość na ziemię. W odpowiedzi na to nastąpiła szybko zemsta Boga i objawiła się moc świętego Biskupa. Bowiem strażnik, który w tym dniu tak się zachował, ogarnięty gorączką, o północy wyzionął ducha; nie dotrwał nazajutrz do tej godziny, w której w bazylice Świętego wytrącił naczynie z ręki uciekiniera. Po tym nadzwyczajnym wydarzeniu wszyscy zanieśli mu w wielkiej obfitości to, co było konieczne".[16]

W innym fragmencie święty Marcin proszony jest o wstawiennictwo przed Bogiem, aby wyjednał przebaczenie grzechów: „Król Chlotachariusz (Chlotar)[17] w 51 roku swojego panowania zapragnął udać się z licznymi darami do progów świętego Marcina. Gdy przybył do grobu wspomnianego biskupa w Tours, rozważył wszystkie uczynki, których być może zaniedbał i modlił się z głośnym wzdychaniem, aby święty Wyznawca wybłagał miłosierdzie Boże dla jego win i swoją mocą obmył to, czego nierozumnie się dopuścił".[18]

W jaki sposób Bóg może pomóc swoim wiernym, posyłając świętych swoich na pomoc tym, którzy ich wzywają, widzimy w tym oto fragmencie *Historii Franków*: „Pewien cieśla Modestus [...] został schwytany i poddany torturom. [...] Gdy między dwoma strażnikami trzymany był w kajdanach i zakuty w dyby, o północy, kiedy straże spały, zaniósł prośbę do Pana, aby raczył nawiedzić nieszczęsnego swoją mocą. I ten, który był niewinnie zatrzymany, przez nawiedzenie biskupów: Marcina i Medarda, został uwolniony. Zaraz po rozerwaniu więzów, złamaniu dybów i otwarciu drzwi, nocą, gdy czuwaliśmy, wszedł do bazyliki Medarda".[19]

Bóg w swoim miłosierdziu posyła na ziemię świętego Marcina, aby uzdrowił głuchoniemego: „Syn jakiegoś frankońskiego męża, najdostojniejszego w swoim rodzie, był głuchoniemy. Gdy został przyprowadzony przez rodziców do bazyliki, kazałem, aby wraz z moim diakonem i innym sługą wszedł do świątyni i tam spoczął na posłaniu. Dzień spędzał na modlitwie, w nocy zaś w spał świątyni. Pewnego razu z łaski Boga ukazał mi się w widzeniu święty Marcin, mówiąc: «Wyprowadź baranka z bazyliki, ponieważ stał się już zdrów». Gdy więc nastał poranek, a ja zastanawiałem się, co oznacza ten sen, przyszedł do mnie ów chłopiec, i wydając głos, zaczął składać Bogu dzięki; zwróciwszy się w moją stronę, rzekł: «Dzięki składam Wszechmogącemu Bogu, który przywrócił mi mowę i słuch». Stawszy się odtąd zdrów, wrócił do domu".[20]

Za złożenie fałszywej przysięgi przed Bogiem święty surowo karze winnego tego grzechu: „Stało się oczywiste, że ów dom doszczętnie spalił ogniem ten oto człowiek. Zwróciwszy się do niego rzekłem: «Na ile wskazuje sądowe zeznanie twoich sąsiadów, nie będziesz uniewinniony od zbrodni. Lecz Bóg jest wszędzie i Jego władza, która ma charakter wewnętrzny, wyraża się także na zewnątrz. Jeżeli jednak opanowało cię próżne przekonanie, że Bóg albo Jego święci nie odpłacą krzywoprzysiężcom..., oto święta świątynia, przysięgaj z drugiej strony (na zewnątrz), bowiem zabrania ci się przekraczać świętego progu». A on, wzniósłszy ręce powiedział: «Na Wszechmogącego Boga i moc świętego Marcina, Jego biskupa, nie ja dopuściłem się tego podpalenia». Gdy odchodził po złożeniu przysięgi, wydawało mu się, że jest jakby zewsząd otoczony ogniem. Natychmiast padając na ziemię zaczął krzyczeć, że on pali się za sprawą świętego Biskupa. Bowiem nieszczęsny wołał: «Bóg mi świadkiem, że ja widziałem ogień spadający z nieba, który otaczając mnie silnymi płomieniami, wzmagał się». A gdy to mówił, wyzionął ducha".[21]

W hierarchii świętych apostołowie stoją wyżej niż Marcin wyznawca. Na ziemi tylko człowiek nienormalny może uważać się za większego od świętego Marcina i równego apostołom, jak to stwierdza Grzegorz: „Był [...] w mieście Tours człowiek imieniem Dezyderiusz, który mówił, że jest kimś wielkim; twierdził, że on może czynić wiele znaków [...]. Był tylko żałośnie pyszny, gdy mówił, że święty Marcin jest mniejszy od niego, a on zaś dorównuje apostołom".[22]

W liście do biskupów Radegundy Grzegorz przypisuje świętemu Marcinowi łaskę apostolską. To upodabnia go do apostołów i rekompensuje jego niskie pochodzenie: „Najczcigodniejsze Panie w Radegundzie. [...] Słusznie uważa się, że święty Marcin przybył z cudzoziemskiego rodu na oświece-

nie naszej ojczyzny. On, chociaż nie żył w czasach apostołów, to jednak łaski apostolskiej nie był pozbawiony. Bowiem czego zabrakło w porządku ziemskim, dopełnione zostało w nagrodzie wiecznej: niższy stopień niczego nie ujął temu, kto wyróżnił się zasługami".[23]

* * *

Wybrane fragmenty *Historii Franków* są świadectwem czci i kultu aniołów oraz świętych jako pośredników między Bogiem a światem. Święty Grzegorz przypisuje Bogu decyzję dotyczącą pomocy i wstawiennictwa aniołów i świętych. Tylko sam Bóg może wysłać na ziemię swoich świętych albo aniołów, aby wypełnili Jego wolę. Wstawiennictwo Apostołów ma większe znaczenie niż wstawiennictwo diakona, jak święty Szczepan, czy biskupa, jak święty Marcin. Innymi słowy, hierarchia kościelna znajduje swoje przedłużenie w niebie. Święci chętniej są wzywani w miejscach, gdzie są ich *memoriae*, albo w miejscach, gdzie znajdują się ich relikwie. Obecność aniołów i świętych w różnym czasie i miejscach nie stanowi dla Grzegorza z Tours żadnego problemu. Jest to rzeczywistość wiary. Święty Grzegorz daje teocentryczną odpowiedź na pytania świętego Augustyna. W centrum wiary jest Bóg, który za pośrednictwem swoich aniołów i świętych interweniuje kiedy chce, gdzie chce i jak chce.

PRZYPISY

[1] Augustinus Aurelius, *De cura pro mortuis gerenda*, w: *Patrologia Latina* (PL) 40, s. 597-610; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 41, s. 619-660; św. Augustyn, *Troska o zmarłych*, tłum. ks. Zbigniew Wróbel (maszynopis przygotowany do druku).

[2] Zob. Z. Wróbel, *Geneza i zarys problematyki dzieła „De cura pro mortuis gerenda" św. Augustyna*, „Studia Włocławskie" 2(1999), s. 293-301.

[3] Augustinus, *De cura...*, dz. cyt., XX; CSEL, 41, s. 622-623.

[4] Georgius (Gregorius) Florentinus Turonensis urodził się 30 XI 538 r. w Urbs Averna (dziś Clermont-Ferrand), w rodzinie senatorskiej. Po wczesnej śmierci ojca jego wychowaniem zajęło się kolejno dwóch biskupów – Gallus i Avitus. W 573 r. został biskupem Tours, które było religijnym centrum Galii – tu do grobu św. Marcina przybywały liczne pielgrzymki. Grzegorz zasłynął jako kaznodzieja i organizator życia kościelnego w trudnych warunkach politycznych w królestwie Merowingów. Zmarł 17 XI 595 r. w Tours. Jest autorem następujących pism: *Historia Francorum*, *Miraculorum libri octo*, *Commentarii in psalmos*, *De cursu stellarum ratio*.

[5] Por. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, t. 2, Kraków 1965, s. 423-424; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 181.

[6] Tungrowie – plemię germańskie w Niderlandach, które zostało włączone przez króla Chlodwiga do państwa Franków.

[7] Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, II, 5; PL 71, s. 197. Wszystkie cytaty z tego dzieła są przekładu własnego.

[8] Tamże, II, 6; PL 71, s. 198.

[9] Aecjusz (Aëtius Flavius), ok. 390-454, naczelny wódz w cesarstwie zachodniorzymskim, przez wiele lat faktyczny władca państwa. Odniósł zwycięstwo nad Hunami i ich wodzem Attylą w 451 r. na Polach Katalaunijskich (w pobliżu dzisiejszego Metzu). Cesarz Walentynian III obawiając się popularności i wpływów Aecjusza kazał go zamordować.

[10] *Historia Francorum*, II, 7; PL 71, s. 199-201.

[11] Chlodwig (Klodwig), ok. 466-511, syn Chilperyka I z dynastii Merowingów, król Franków w latach 481-511, twórca zjednoczonego państwa frankońskiego. W roku 486 w Paryżu przyjął chrzest z rąk biskupa Remigiusza z Reims i nawiązał ścisłą współpracę z Kościołem.

[12] *Historia Francorum*, II, 37; PL 71, s. 233-234.

[13] Tamże, III, 29; PL 71, s. 263.

[14] Austrapius – wódz w służbie króla Chlotara, syna Chlodwiga.

[15] Chramnus – syn Chlotara, walczący jednak przeciwko niemu, sprzymierzony z Childebertem, synem Chlodwiga. Król Chlodwig przed swoją śmiercią w 511 r. podzielił swoje państwo między czterech synów: Teodoryka, Chlotara, Chlodomira i Childeberta. Wkrótce doszło do konfliktów wewnętrznych i bratobójczych walk.

[16] *Historia Francorum*, IV, 18; PL 71, s. 283-284.

[17] Chlotar – jeden z czterech synów króla Chlodwiga; po śmierci braci zjednoczył całe państwo Franków w swoich rękach. Zmarł w 561 r.

[18] *Historia Francorum*, IV, 21; PL 71, s. 286.

[19] Tamże, V,50; PL 71, s. 366-367.

[20] Tamże, VII, 16; PL 71, s. 459.

[21] Tamże, VIII, 16; PL 71, s. 460.

[22] Tamże, IX, 6; PL 71, s. 483-484.

[23] Tamże, IX, 39; PL 71, s. 516.

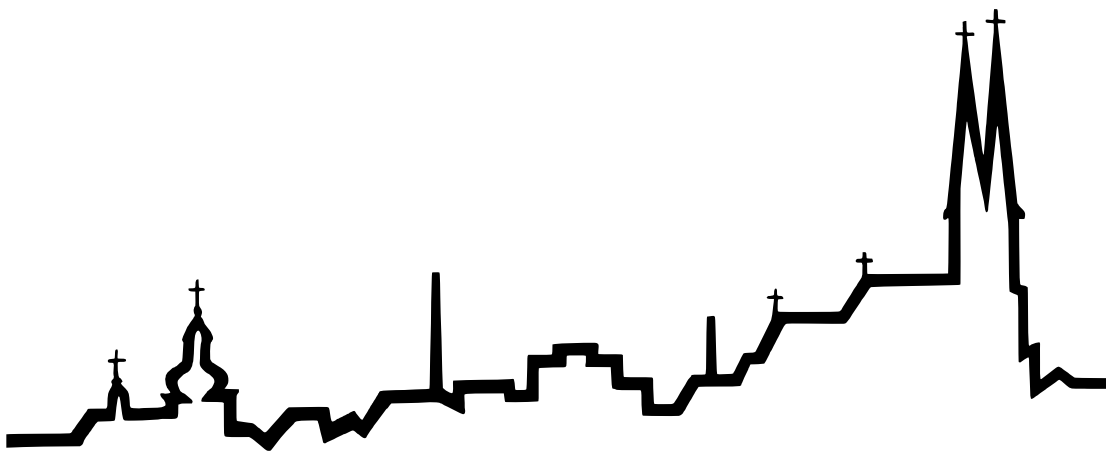
ARGUMENTUM

Dissertatiuncula haec de intercedendo sanctorum tractat. Ea quaestio exemplis librorum *De cura pro mortuis gerenda* sancti Augustini et *Historia Francorum* sancti Gregorii Turonensis ostenditur.

Opusculum *De cura pro mortuis gerenda ad episcopum Paulinum liber unus* anno 424 scriptum est. In capite XX (editio: CSEL) huius libri Augustinus inquirit, quemadmodum opitulentur martyres his, quos per eos certum est adiuvari: utrum ipsi per se ipsos adsint uno tempore tam diversis locis, sive ubi sunt eorum memoriae sive praeter suas memorias, ubicumque adesse sentiuntur, an ipsis in loco suis meritis; utrum Deus exaudiens martyrum preces, per angelos praebeat hominibus solacia, an aliquadno ista fiant per ipsam praesentiam martyrum, aliquando per

angelos suscipientes personam martyrum. Hae quaestiones Augustinus definire non audet.

Ad illas res Gregorius Turonensis revertitur in opusculo *Historiae ecclesiasticae Francorum libri decem*, qui ad annum 591 perducti sunt. Gregorius nonnullas quaestiones Augustini solvit. Sancti per divinam potentiam curis ac rebus humanis intersunt. Quomodo illi gerant, docet multis ac variis exemplis. Episcopus Turonum virtutes ac miracula Domini sanctorum extollit. Sancti non solum adsunt memoriis suis, sed etiam diversis locis vivos adiuvant. Omnipotens Deus mittit in terram angelos et sanctos suos. Qui faciunt quod Deus fieri vult. Deus suorum merita sanctorum ubi vult, quando vult, quomodo vult, attamen maxime per eorum memorias, commendat. Inter sanctos gradus auctoritatis sunt.



VLADISLAVIENSIA

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI

MYŚL SPOŁECZNA I ZAGADNIENIA ODNOWY MORALNEJ W LISTACH BISKUPÓW WŁOCŁAWSKICH W LATACH 1918-1939

Przed rewolucją lat 1905-1907 biskupi polscy z zaboru rosyjskiego nie występowali publicznie z krytyką stosunków społecznych. Powodem tego było m.in. pewne opóźnienie w zrozumieniu znaczenia zagadnień społecznych przez ogół duchowieństwa, a także brak zorganizowanej działalności na tym polu. Poza tym śmielszymi wypowiedziami na ten temat można było się narazić na represje cenzury moskiewskiej. Niekiedy władze carskie próbowały nawet wykorzystywać władze kościelne do wywierania presji na robotników występujących w obronie swych interesów.[1]

Wydanie ukazu tolerancyjnego w 1905 r. otworzyło przed Kościołem katolickim w Królestwie Polskim nowe możliwości, pozwalało na swobodniejsze wydawanie sądów o rzeczywistości, także społecznej. Ze sposobności tej korzystali ordynariusze poszczególnych diecezji, wydając listy pasterskie do duchowieństwa i wiernych, nawiązując przy tym do założeń katolickiej nauki społecznej zawartej w encyklice papieża Leona XIII *Rerum novarum*.

Duża częstotliwość, z jaką ogłaszano takie listy, jest dowodem, że próbowano możliwie szybko i zdecydowanie odpowiadać na palące problemy chwili. Różnorodność poruszanych zagadnień – od wytłumaczenia genezy kwestii społecznej poprzez zajęcie stanowiska w szczegółowych kwestiach, jak ocena liberalizmu i socjalizmu po dostrzeżeniu zagrożeń ze strony tych systemów, wskazują na widzenie kwestii społecznej w szerokim, całościowym ujęciu.

Biskupami włocławskimi, którzy zaznaczyli się w tym zakresie, byli: Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki, który kierował diecezją włocławską (do 1925 r. nazywanej kujawsko-kaliską) w latach 1902-1927, oraz Karol Mieczysław Radoński, biskup włocławski w latach 1929-1951.

Biskup Zdzitowiecki w swoich listach pasterskich – ogłaszanych przez duchowieństwo z ambon podczas nabożeństw – popularyzował idee zawarte w *Rerum novarum*. Ordynariusz kujawsko-kaliski, propagując naukę społeczną encykliki, zajmował również stanowisko wobec bieżących problemów, wychodząc tym samym naprzeciw oczekiwaniom wiernych. W warunkach niewoli politycznej, wprowadzającej zastój i martwotę, napięć społecznych i rewolucji pasterz włocławski oddziaływał na opinię diecezjan, budził głębszą świadomość społeczną.[2]

Pasterski głos biskupa kujawsko-kaliskiego w sprawach społecznych zabrany na początku XX wieku, odrzucał zdecydowanie antyreligijne zasady i metody postępowania wytworzone przez liberalizm i stosowane w życiu społeczno-gospodarczym. Biskup S. Zdzitowiecki udzielił moralnego poparcia słusznym żądaniom robotników przemysłowych i rolnych, bronił tych wartości, które jego zdaniem były podwalinami gmachu społecznego, tj. religii, moralności, prawa boskiego i naturalnego, własności prywatnej, rodziny.

Idąc za twierdzeniem, że powstanie kwestii społecznej jest skutkiem rozwoju kapitalizmu, biskup Stanisław Kazimierz dopatrywał się genezy tego problemu w postępie technicznym, który spowodował stopniowe odsuwanie człowieka od produkcji, a zastępowanie go maszynami. „Przemysł fabryczny [...] prowadzony maszynami sprowadził pieniądze do kieszeni fabrykantów, a lud pozbawił zarobku. Tym sposobem powiększyła się liczba ludzi ubogich i niezadowolonych".[3]

Powtarzał, że lekceważenie zasad religii w życiu prywatnym jak i publicznym powoduje relatywizm moralny w stosunkach społecznych, który słabych – a za takich uważano pracowników – skazywał na bezlitosny wyzysk ze strony kapitału.

Rolę Kościoła i nauki przez niego głoszonej, w ścisłym związku z *Rerum novarum*, biskup S. Zdzitowiecki uzasadniał w ten sposób: przykazania Boże są uniwersalnymi prawdami, dlatego też powinny być fundamentem poprawy życia warstw uciśnionych. „Kościół – pisze R. Dzwonkowski, parafrazując słowa pasterza włocławskiego – wskazuje rzeczywisty sens i wartość życia oraz dóbr doczesnych, głosi sprawiedliwość i miłość, a zarazem skutecznie do nich wychowuje, stwarza solidarność i przyjaźń różnych klas społecznych opartą nie na stosunku czysto gospodarczym, ale na podstawie etycznej i ogólnoludzkim braterstwie głoszonym przez Chrystusa", dlatego trzeba zasady religijne wykorzystywać w reformie ustroju społecznego.[4] „Bez tej nauki kwestie żywo dziś nas zajmujące nie znajdą nigdy dostatecznego rozwiązania" – podkreślał ordynariusz kujawsko-kaliski.[5] Wyjątkowe znaczenie wartości niesionych przez religię zauważa on w każ-

dym swoim liście pasterskim. Jednocześnie ostrzega, że pominięcie religii spowoduje chaos społeczny. Jakże dobitnie brzmią słowa biskupa kreślące smutną wizję świata bez religii: „Gdy usuniemy religię ze świata, upada wszystko co dobre i szlachetne: nie ma już prawdy, cnoty i nadziei lepszego żywota – słowem nie ma już chwały Bożej i naszej szczęśliwości",[6] co koresponduje wyraźnie z zawartym w *Rerum novarum* wnioskiem tyczącym się ustanowienia własności wspólnej. Odejście od religii „grozi rozstrojem społecznym",[7] należy więc poprzez odrodzenie moralne przywrócić zachwianą równowagę społeczną.

Biskupi włocławscy Stanisław Zdzitowiecki i Karol Radoński w swych listach pasterskich surowo odnieśli się do liberalizmu i socjalizmu. Oceny tej dokonali w oparciu o kryteria etyczne, nie ekonomiczne, co wynikało z przekonania o prymacie kwestii moralnych nad innymi.[8] Lansowany przez liberalizm antyreligijny pogląd na ułożenie współżycia różnych grup społecznych został w listach pasterskich tych biskupów zdecydowanie odrzucony. Celem bowiem człowieka nie jest bogacenie się za wszelką cenę ani też korzystanie jedynie z dóbr materialnych – pisali biskupi – ale „chwała Boża" i zbawienie własnej duszy, gdy tymczasem zwolennicy liberalizmu liczyli się jedynie z wartościami materialnymi, a więc nie uwzględniali znaczenia moralnego, przez co Kościół dla dobra społecznego nie mógł go jako jedynego sposobu organizowania stosunków społecznych zaakceptować.[9]

W krytyce socjologizmu podkreślano wspólny dla socjalizmu i liberalizmu ateizm i materializm. Wskazywano na niebezpieczeństwo socjalizmu dla szeregu elementów porządku społecznego: prawa, własności prywatnej, małżeństwa, władzy, wolności. Śladem *Rerum novarum* podtrzymywano tezę o niemożności pogodzenia dwóch kwestii: bycia ideowym socjalistą i uczciwym katolikiem.[10]

Biskupi włocławscy przestrzegali przed socjalizmem, dotyczy to zwłaszcza socjalistycznego poglądu na instytucje małżeństwa i rodziny. Stanowczo podkreślali, że socjalizm sprzeciwia się sakramentalnej nierozerwalności małżeństwa, przez co sprzyja rozprzężeniu więzów rodzinnych. Pisał więc biskup S. Zdzitowiecki: „Dzieci [...] nie należą do rodziców, ale do państwa, gdy mogą już chodzić, zabiera je państwo do swych zakładów wychowawczych i naukowych".[11]

Podejmując zagadnienie pracy, biskup Zdzitowiecki zwrócił uwagę na kryteria regulowania sprawiedliwej płacy, kładąc akcent na zapewnienie rodzinie środków egzystencji i rozwoju jej członków, stąd wysunął postulat płacy rodzinnej, tj. takiej, o której wysokości decydowało m.in. kryterium liczby członków w rodzinie.[12]

Pod wpływem *Rerum novarum* biskup S. Zdzitowiecki łączy pierwiastki ekonomiczne i polityczne z religijnymi. Wypowiada się za ułatwieniem robotnikom swobodnego wykonywania praktyk religijnych, popiera prawo do wolnego czasu w niedziele i święta.

Nie ulega wątpliwości, że w zaborze rosyjskim kwestia robotników fabrycznych pozostawała najważniejszym tematem. Stąd listy biskupów włocławskich przepojone były głęboką świadomością wagi tego problemu i troską o najsłabszych. Do nich biskup S. Zdzitowiecki zalicza także robotników rolnych. W jednym z listów przyczynę ich ciężkiego położenia upatruje w niskim poziomie oświaty i kultury rolnej, czemu zaradzić mogą zakładane w parafiach pod patronatem duchowieństwa kółka rolnicze dla podnoszenia kultury rolnej, zwiększania wydajności i poprawy jakości upraw.[13] Domaga się też od pracodawców ochrony życia i zdrowia pracujących, odpowiedniego wynagrodzenia i poprawy warunków mieszkaniowych, które nie narażałyby na niebezpieczeństwo zdrowia pracownika i jego rodziny.

W okresie międzywojennym nośną ideologią zaprzątającą umysły wielu ludzi był komunizm. Jego popularność, zwłaszcza w okresie kryzysu gospodarczego – zdaniem bpa K. Radońskiego wynikała z tego, że wielu widziało w nim „najskuteczniejsze lekarstwo na biedę dzisiejszą".[14] Ustrój społeczno-gospodarczy, w którym żył wówczas świat, tj. kapitalizm – według bpa K. Radońskiego – miał „na sumieniu wiele krzywdy ludzkiej, wiele niesprawiedliwości. Socjalizm i komunizm – pisał – chcą ten ustrój obalić, ale wyrzucając jedno zło, stawiają na [...] drugie – gorsze" i ostrzegał: „a jak czerwony raj wygląda, o tym już ludzie zdążyli się przekonać".[15] Biskup K. Radoński, podobnie jak biskup S. Zdzitowiecki, powtarzał za papieżami Leonem XIII i Piusem XI, że przyczyny szerzenia się komunizmu i socjalizmu tkwią w nadużyciach kapitalizmu, w dopuszczeniu liberalizmu do decydowania o stosunkach gospodarczych, co znajduje potwierdzenie w następujących słowach: „Wielki kapitał szedł na wyzysk robotnika, widział u niego tylko ręce do roboty, a nie widział w nim duszy człowieka [...]. Stąd zamiast harmonijnej współpracy rozpętała się walka klasowa, zamiast wspólnego korzystania z owoców i zysków, straszna przepaść: z jednej strony niesłychane bogactwa nagromadzone w rękach nielicznych jednostek, po drugiej stronie skrajna nędza".[16]

Obok określenia własnego stosunku do liberalizmu i socjalizmu w okresie międzywojennym, wiele zainteresowania i troski biskupi włocławscy tego okresu poświęcili postulowanemu przez papieży odrodzeniu moralnemu i naprawie obyczajów. Na wagę tej kwestii – również dla sprawy narodowej i kształtowania postaw obywatelskich – wskazywał biskup S. Zdzitowiecki

jeszcze przed odzyskaniem niepodległości, kiedy w liście z 1907 r. pisał: „Otóż tylko wtedy człowiek przyczynia się do pomyślności kraju i narodu, gdy szanować będzie władzę, słuchać prawa i wykonywać obowiązki prywatne i publiczne, kiedy sam będzie moralnie zdrowy, cnotliwy, pracowity i wierny włożonym na siebie przez Opatrzność obowiązkom".[17]

Najważniejszą i pierwszą ostoją moralności chrześcijańskiej, zgodnie z nauczaniem pasterzy włocławskich, jest rodzina, toteż jej poświęcili najwięcej uwagi, zwracając się do małżonków, rodziców, opiekunów, dzieci i duchowieństwa.[18]

Z listów biskupów włocławskich przebija najpierw wyraźna troska o jedność małżeństwa. Bronią oni jego sakramentalnej nierozerwalności, która swój początek wywodzi z prawa Boskiego. W ich nauczaniu widać próbę przeciwstawiania się poglądom liberalno-socjalistycznym, dążącym do odarcia małżeństwa z jego chrześcijańskiego charakteru i zmienienia go w kontrakt, regulowany wolą małżonków oraz postanowieniami prawa państwowego.

Każda rodzina stanowi małą komórkę społeczną,[19] której członkowie są członkami innych związków tworzonych przez człowieka.[20] Czy to dorośli, czy dzieci, na zasadzie równorzędności podmiotów zajmują w niej jednakowo ważne miejsce i spełniają określone zadania, przyczyniając się do harmonijnego życia i rozwoju tej najstarszej instytucji społecznej. „Na mężu spoczywa wielki obowiązek zaopatrywania wszelkich potrzeb żony i dziatek [...], mąż powinien swoją praca i staraniem rodzinę żywić, przyodziewać, zaopatrywać we wszystko według stanu, pamiętać o dobrej szkole i powołaniu dzieci, jak również o zabezpieczeniu im przyszłości".[21] Kobieta ma troszczyć się o wychowanie religijne potomstwa, przy czym nie będzie nim z pewnością „niepotrzebne przesiadywanie w kościele, pobożność jawiąca się tylko w zewnętrznych ćwiczeniach, podczas gdy zaniedbywane są obowiązki domowe".[22]

Pierwsze prawo do wychowania spoczywa na rodzicach i nikt nie może ich zwolnić z tego naturalnego obowiązku ani pozbawić powinności z niego wynikających – pisał biskup K. Radoński. To od nich [rodziców] otrzymuje dziecko „pierwsze wiadomości o pochodzeniu od Boga, o obowiązkach i wzniosłym przeznaczeniu",[23] z doświadczeń rodziców, rodziny ma „czerpać [...] zdrowy pokarm na życie".[24] Aby należycie wypełnić cel wychowania i przygotowania do dorosłości najmłodszych swych członków, rodzina powinna zapewnić im poczucie bezpieczeństwa. Będzie to możliwe, gdy jej podstawy stanowić będą trwałe wartości, te zaś daje jedynie „dom religijny, w którym wszystko tchnie duchem wiary".[25] Zdaniem włocławskich pa-

sterzy, niemożliwe jest prawdziwe wychowanie bez religii. Brak wpływu religii na proces wychowania jest wręcz zgubny dla człowieka i szkodliwy dla społeczeństwa, gdyż – jak twierdzi biskup S. Zdzitowiecki – „człowiek źle wychowany odda się próżniactwu, które jest źródłem występków, odda się życiu niemoralnemu i zbytkom, sprzeniewierzy się na każdym stanowisku, w związku małżeńskim przez nałogi zatruje życie domowe, zaniedba żonę i dzieci. [...] człowiek bez Boga – konkluduje – jest postrachem dla bliźnich i katem dla siebie".[26] Wzywa dalej rodziców, by od najmłodszych lat wpajali swym dzieciom zawarte w katechizmie prawdy wiary, miłość bliźniego, zachęcali do odbywania praktyk religijnych: modlitwy, udziału w nabożeństwach.[27]

W trosce o wychowanie rodzicielskie włocławscy ordynariusze udzielali rodzicom, opiekunom i nauczycielom konkretnych rad. Ich zdaniem wychowanie nie polega na spełnianiu zachcianek dzieci, tolerowaniu ich błędów czy pobłażaniu złym skłonnościom. Bezpieczeństwo i prawidłowe funkcjonowanie rodziny nie zależy wyłącznie od niej samej, dlatego z obawą dostrzegali zagrożenie rodziny ze strony czynników zewnętrznych. Do nich należał system gospodarczy, tworzący przepaść między bogatymi a biednymi. Z niepokojem stwierdzali wzrost bezrobocia. Wstrząsająco brzmi opis życia w rodzinie pozbawionej środków do życia i lepszych perspektyw, której ojciec jest bezrobotnym: „Tu ojciec drobnych dziatek miesiące całe bez pracy, ucieka już po prostu z domu, [...] nie widząc, gdzie znaleźć choć trochę pożywienia lub opału. Ówdzie członkowie rodziny ponuro, jakby gniewnie spoglądają na siebie, uważając prawie za darmozjada tego, który nie znalazł roboty".[28]

Biskupi mówią nie tylko o korzystnym wpływie środowiska rodzinnego na wychowanie dzieci; z ubolewaniem też stwierdzają, że może ono także „być [...] rozsadnikiem zła".[29] Z niepokojem obserwowali oni rozkład więzi rodzinnej, postępujące w szybkim tempie odejście od tradycji i surowych zasad. Zauważył ten fakt biskup K. Radoński: „co do życia rodzinnego, sami chyba uznacie, że w ostatnich czasach zaszła gwałtowna zmiana na gorsze. Coś się popsuło w naszych rodzinach. Nie jest to już ta staropolska rodzina, w której panował obyczaj surowy, gdzie węzły wiernej miłości łączyły małżonków na złą i dobrą dolę, gdzie w bojaźni Bożej wzrastało młode pokolenie, ucząc się na przykładzie ojca i matki tej wielkiej sztuki życia, które pojmowano jak świętą służbę Bogu i bliźnim".[30] Przyczyna tego stanu życia tkwi, zdaniem biskupa, w bezkrytycznym uleganiu modnym populistycznym hasłom liberalizmu. Ostrzega on przed zagrożeniami z ich strony, gdyż mamią ludzi fałszywie rozumianą, dopuszczającą relatywizm moralny wolnością i sieją w rodzinach ateizm, uderzając w podstawy egzystencji rodzinnej.

Wielkim niepokojem napawała biskupów zagrażający spokojowi i bezpieczeństwu rodziny oraz trwałości małżeństwa alkoholizm. Obydwaj ordynariusze z przykrością wskazują na powszechny dostęp do napojów alkoholowych i oportunistyczną postawę społeczeństwa wobec tego problemu i prób jego zwalczania. Napoje wyskokowe można kupić wszędzie. W każdej wsi znajduje się nawet po kilka bimbrowni i punktów sprzedaży. Biskupi stanowczo krytykują zachowanie władz lokalnych, które nie zważając na szkodę społeczną, powodowani chęcią zysku, bez ograniczeń przydzielają koncesje na jawny handel trunkami i tolerują działalność tajnych miejsc ich produkcji i sprzedaży. O rozmiarze problemu najlepiej świadczy następujące zdanie: „Jakże często w dni wypłaty sklepy z napojami wyskokowymi są oblężone. Na wesela idą zakupy trunków nieraz za całe miliony".[31] Z ubolewaniem spostrzega ordynariusz S. Zdzitowiecki, iż problem alkoholizmu nie jest wyłącznie sprawą dorosłych, coraz częściej dotyczy młodzieży, „wyrostków, nieraz synów zamożnych gospodarzy", spędzających czas na obfitych libacjach, za pieniądze „nawet z rozbojów na drogach publicznych".[32] Alkoholizm – zdaniem biskupów – nie jest więc tylko sam w sobie złem, ale rodzi nowe zło – popycha ludzi do kradzieży, hazardu. Zdaniem pasterzy włocławskich, szczególnie niebezpieczne dla rodziny są skutki nadużycia alkoholu: upadek moralności i pozbawienie jej materialnych środków egzystencji. Wzrastająca w takich warunkach rodzinnych młodzież otrzymuje zły przykład i jest narażona na wczesną deprawację. Wreszcie biskupi przypominają, że alkoholizm szkodzi zdrowiu, tak psychicznemu jak i fizycznemu.[33] Mocno brzmią słowa wypowiedziane przez biskupa K. Radońskiego z okazji zorganizowania jednego z Tygodni Propagandy Trzeźwości: „Z dnia na dzień przybywa wykolejeńców, których utrzymanie spada na barki pracujących".[34]

Biskupi uważali, że pod żadnym pretekstem nie wolno biernie przyglądać się szerzeniu tego zła, dlatego w listach do wiernych apelowali o współdziałanie z duchowieństwem w przeciwdziałaniu pladze alkoholizmu, dla której zaporą nie może być nawet kryzys gospodarczy, nawoływali też do zakładania bractw wstrzemięźliwości (trzeźwości).[35]

W listach poświęconych problematyce gospodarczej chcieli biskupi włocławscy uwrażliwić diecezjan na nędzę, doskwierającą szczególnie dzieciom. Zachęcali do praktykowania jałmużny, chociaż – tak jak biskup K. Radoński – mieli świadomość, że ona sama nie jest w stanie rozwiązać problemu. Stąd teza, że najlepiej zadanie pomocy społecznej w duchu katolickim może spełnić czynna, systematycznie organizowana Akcja Katolicka.

Otwarcie ludzkich sumień na potrzeby społeczne – to kolejny aspekt odnowy moralnej, o którą zabiegali włocławscy pasterze. W jednym ze swo-

ich listów biskup K. Radoński otwarcie nawoływał do pomocy biednym i bezdomnym oraz przypomniał, że katolikom nie godzi się obojętnie patrzeć na ich niedole.[36] Nie rozwiążą nabrzmiałych kwestii nowe rewolucje socjalne, gwałtowne przewroty, na których „dorabiała się garść sprytnych i bezwzględnych agitatorów, a wielkie masy staczały się w jeszcze głębszą przepaść biedy i zubożenia".[37]

Innym razem pisał on, nakazując sięgnąć do *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno*: „Katolicki naród winien szukać drogi do naprawy ustroju we wskazaniach wielkich encyklik socjalnych papieży Leona XIII i Piusa XI. Trzeba, aby katolicy znali te pełne mądrości wskazania i dążyli do wprowadzenia ich w życie ekonomiczne i publiczne naszego państwa".[38]

* * *

Myśl społeczna zawarta w listach biskupów włocławskich, opierająca się w znacznej mierze na encyklikach *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno*, stanowiła wykład zasad katolickiej nauki społecznej, do której sięgało duchowieństwo diecezji włocławskiej, kiedy działało wśród społeczeństwa, i służyła im pomocą w rozwiązywaniu problemów natury społecznej i gospodarczej.

PRZYPISY

[1] H. Rappaport, *Narastanie rewolucji w Królestwie Polskim w latach 1900-1904*, Warszawa 1960, s. 675-676.

[2] E. Ulczycka, *Działalność społeczna Kościoła katolickiego w diecezji włocławskiej w latach 1918-1939*, Toruń 1998, s. 51 (mps).

[3] R. Dzwonkowski, *Listy społeczne biskupów polskich 1891-1918*, Paryż 1974, s. 62, przyp. 34 (List pasterski o aktualnych problemach społecznych, 12 IV 1905).

[4] Tamże, s. 76, przyp. 15 (List pasterski na Boże Narodzenie, 15 XII 1905).

[5] Tamże.

[6] S.K. Zdzitowiecki, [List pasterski o wychowaniu w rodzinie, z dn. 8 XII 1907], „Kron. Diec. Kujawsko-Kaliskiej" (KDKK) 1(1907), s. 362.

[7] Leon XIII, *Encyklika o kwestii robotniczej „Rerum novarum"*, w: *Chrześcijański ustrój społeczny*, Londyn 1942, s. 19.

[8] Stawiano liberalizmowi siedem zarzutów: 1) odrzuca religię i tym samym błędne rozumie naturę człowieka, 2) sprowadza dążenia ludzkie wyłącznie do wartości materialnych, 3) prowadzi do kultu pieniądza, 4) wyróżnia garstkę zamożnych, a masy skazuje na nędzę, 5) nie liczy się z robotnikiem i jego pracą, 6) rozbija życie rodzinne, 7) rodzi nienawiść społeczną i walkę klas – por. R. Dzwonkowski, *Listy społeczne biskupów...*, dz. cyt., s. 87-88.

[9] E. Ulczycka, *Działalność społeczna...*, dz. cyt., s. 47.

[10] Tamże.

[11] R. Dzwonkowski, *Listy społeczne biskupów...*, dz. cyt., s. 93 (List pasterski na Boże Narodzenie, 15 XII 1905).

[12] Tamże, s. 146 (List pasterski o aktualnych problemach społecznych, 12 IV 1905).

[13] S.K. Zdzitowiecki, [List pasterski na temat oświaty, 19 III 1907], KDKK 1(1907), s. 70.

[14] [K.M. Radoński] Karol Mieczysław, Bp, [Orędzie wielkopostne o komunizmie, 10 I 1937], „Kron. Diec. Włocławskiej" (KDW) 31(1937), s. 34.

[15] Tamże, s. 41.

[16] [K.M. Radoński] Karol Mieczysław, bp, [List pasterski o obowiązku wspomagania biednych], KDW 26(1932), s. 117.

[17] S.K. Zdzitowiecki, [List pasterski o wychowaniu w rodzinie, 8 XII 1907], KKDK 1(1907), s. 362.

[18] Odnośnie do nauczania bpa S. Zdzitowieckiego w tym zakresie – zob. A. Lewandowska, *Społeczno-duszpasterska działalność biskupa Stanisława Zdzitowieckiego w diecezji kujawsko-kaliskiej w latach 1902-1927*, Toruń 1996, s. 71-86 (mps w Bibl. Sem. Włocł., sygnat.: WŁ 94).

[19] [S.K. Zdzitowiecki] biskup kujawsko-kaliski, [List pasterski o czci św. Józefa, 4 I 1921], KDKK 15(1921), s. 3.

[20] S.K. Zdzitowiecki, [List o rodzinie chrześcijańskiej, 19 III 1909], KDKK 3(1909), s. 67.

[21] Tamże, s. 69.

[22] Tamże, s. 72.

[23] Tamże, s. 67.

[24] K.M. Radoński, [List pasterski z okazji 50 rocznicy ogłoszenia św. Józefa patronem diecezji włocławskiej, 2 II 1930], KDW 24(1930), s. 41.

[25] [K.M. Radoński] Karol Mieczysław, biskup, [List pasterski z okazji objęcia diecezji włocławskiej, 3 V 1929]. KDW 23(1929), s. 56.

[26] S.K. Zdzitowiecki, [List pasterski o wychowaniu w rodzinie, 8 XII 1907], KDKK 1(1907), s. 363.

[27] Zob. tamże, s. 368-369.

[28] [K.M. Radoński] Karol Mieczysław, biskup, [List pasterski o obowiązku wspomagania biednych], KDW 26(1932), s. 120.

[29] S.K. Zdzitowiecki, [List pasterski o wychowaniu w rodzinie, 8 XII 1907], KDKK 1(1907), s. 365.

[30] K.M. Radoński, [List pasterski z okazji 50 rocznicy ogłoszenia św. Józefa patronem diecezji włocławskiej, 2 II 1930], KDW 24(1930), s. 40.

[31] [S.K. Zdzitowiecki] Stanisław Bp, *Orędzie pasterskie o szerzeniu wstrzemięźliwości*, KDKK 17(1923), s. 492.

[32] [S.K. Zdzitowiecki] biskup kujawsko-kaliski, [List pasterski w sprawie zwalczania pijaństwa, 6 I 1923], KDKK 17(1923), s. 4.

[33] Tamże, s. 4.

[34] *Tydzień Propagandy Trzeźwości (1-8. II. 1937)*, KDW 31(1937), s. 2.

[35] Tamże, s. 2-3; [S.K. Zdzitowiecki] Stanisław Bp, *Orędzie pasterskie o szerzeniu wstrzemięźliwości*, KDKK 17(1923), s. 493.

[36] [K.M. Radoński] Karol Mieczysław, Bp, *Orędzie w sprawie Tygodnia Miłosierdzia*, KDW 30(1936), s. 235.

[37] Tenże, [List pasterski o obowiązku wspomagania biednych], KDW 26(1932), s. 117-118.

[38] Tenże, [Orędzie wielkopostne o komunizmie, 10 I 1937], KDW 31(1937), s. 41.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI

PISMO ŚWIĘTE W TEORII I PRAKTYCE KAZNODZIEJSKIEJ BPA WŁADYSŁAWA KRYNICKIEGO (1861-1928)

Skoro przepowiadanie słowa Bożego jest jedną z zasadniczych funkcji zbawczego posłannictwa Kościoła, a więc ma prowadzić do rozwoju wiary, która rodzi się ze słuchania słowa Bożego, to podstawą takiego przepowiadania, jego ożywczą siłą może być tylko Pismo Święte. Trzeba jednak pamiętać, że nie zawsze zasadniczym źródłem przepowiadania była Biblia, a jej zbawcze treści nie dochodziły do głosu jeszcze w początkach XX w.[1]

Kiedy w Europie zaczęto dostrzegać potrzebę dowartościowania Pisma Świętego w przepowiadaniu, w Polsce – w okresie międzywojennym – pojawiły się głosy wskazujące na poważne braki w wykorzystaniu Biblii. Kaznodzieje mieli wprawdzie świadomość, że kazanie powinno opierać się na słowie Bożym, ale związek ten rozumiano jako przytaczanie tekstów biblijnych, często czysto dekoracyjne. Cytaty czerpano nie tyle z samej Biblii, co z gotowych zbiorów tekstów biblijnych, z podręczników teologii, gotowych kazań bądź konkordancji. W użyciu były standartowe zestawy cytatów, nie uwzględniające ksiąg Starego Testamentu. Zdarzało się także, że wyrywano cytaty z ich kontekstu oraz nadawano im sens pozabiblijny. Nie doceniano także znaczenia tekstu naczelnego, czyli motta, traktując go jako element dekoracyjny. Pismo Święte zamiast więc być źródłem treści kazania pełniło funkcję pomocniczą, było tylko jednym z elementów kaznodziejskiej argumentacji. Kazanie nie przekazywało rzeczywistości objawionej, lecz w najlepszym przypadku popularyzowało poglądy teologiczne.[2]

Było to więc kaznodziejstwo noszące znamię doktrynalizmu: głoszono przede wszystkim prawdy katechizmowe i mające charakter moralizatorski. Bez wdrożenia słuchacza w „nowy sposób bytowania w Chrystusie" podawano wnioski dotyczące postępowania chrześcijańskiego. Ukazując treści biblijne i wydarzenia z życia Chrystusa jako coś minionego, popadnięto

w historycyzm. Biblię potraktowano jako moralne pouczenie, nawołujące do zmiany postępowania. Pełniła ona w tego rodzaju kaznodziejstwie „rolę pomocniczą i służebną, jako źródło argumentacji, budujących przykładów, a co najwyżej – tematyki kazań".[3]

Taka sytuacja wyzwoliła w wielu środowiskach teologicznych tendencje zmierzające do przywrócenia Pismu Świętemu należnej mu roli w przepowiadaniu. Także wielu polskich homiletów podkreślało w swoich publikacjach potrzebę organicznego powiązania przepowiadania z Biblią, aby kazanie miało wartość słowa Bożego, a przez to zyskało nadprzyrodzony charakter i skuteczność oddziaływania. Było to wyraźne przypomnienie, że podstawowym źródłem przepowiadania jest Pismo Święte, przy czym rozumienie tego źródła, sposób jego wykorzystania w praktyce nie były jednolite. Dla jednych przepowiadanie miało ściśle wzorować się na Piśmie Świętym (przepowiadanie homilijne), dla innych Biblia miała stanowić fundamentalną pomoc w katechizmowym wykładzie prawd wiary i moralności, bądź stanowić kopalnię cytatów wykorzystywanych w dowodzeniu prawd wiary.[4]

Mając to wszystko na uwadze, przyjrzymy się bliżej jednemu z przedstawicieli odnowy kaznodziejstwa początku XX wieku – Władysławowi Krynickiemu (1861-1928), profesorowi homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku,[5] a potem biskupowi włocławskiemu, zwracając uwagę na wykorzystanie Pisma Świętego w jego twórczości homiletycznej.[6]

Biblia w teorii kaznodziejstwa Krynickiego

Zagadnienie wykorzystania Biblii w kaznodziejstwie bp Krynicki omawia w kilku miejscach swego podręcznika do teorii kaznodziejstwa *Wymowa święta* (Poznań 1921). Najpierw dotyka tego problemu omawiając potrzebę przygotowania kaznodziei, następnie wskazuje na Pismo Święte jako naczelne źródło dowodzenia, ukazuje rolę tekstu biblijnego w homilii i najszerzej mówi na ten temat w dziale o wzorach wymowy kaznodziejskiej. Już takie usytuowanie tej problematyki w różnych kontekstach może świadczyć o złożoności zagadnienia.

Jedno jest pewne: Krynicki uznaje Pismo Święte za księgę kapłanów, a zwłaszcza kaznodziejów. Mają oni w nim „nie tylko obfity, choć niezupełny skarbiec prawd wiary i obyczajów, które głosić należy ludziom, lecz i najwznioślejszy wzór wymowy religijnej. Przedziwna jest bowiem i majestatyczna, a zarazem pełna prostoty i namaszczenia wymowa Pisma św., zdolna oświecić umysł blaskiem prawdy Bożej, mocno pociągnąć serce do zamiłowania tej prawdy i skłonić wolę do spełnienia przykazań Pańskich".[7]

W Piśmie Świętym kaznodzieja znajduje głębię myśli, „śmiałe i mocne wyrażenia, olśniewające obrazy, trafne alegorie", a ponadto odkrywa w nim różnorodne sposoby mówienia i wszelkiego rodzaju style. Szczególną rolę odgrywają tu pisma prorockie, które można uważać za pierwowzór mowy kaznodziejskiej. Ogromne znaczenie mają zwłaszcza księgi Nowego Testamentu wykorzystujące różne „sposoby mówienia", jak opowiadania, przypowieści, opisy, uczucia czy mowy. Pod względem retorycznym na uwagę zasługują listy apostolskie charakteryzujące się różnorodnością formy, zawsze odpowiedniej do przekazywanej treści.[8]

Kaznodzieja chcąc wykorzystać to bogactwo Biblii, musi ją po prostu poznać przez systematyczne czytanie.[9] Warto tu zwrócić uwagę, że Krynicki mówiąc o czytaniu ksiąg biblijnych, ma na uwadze dwa cele: ascetyczny i dydaktyczny. Wydaje się, że temu pierwszemu nadaje znaczenie podstawowe. Wyraźnie to zaznacza, mówiąc, że liczy się przede wszystkim „własne zbudowanie". Kaznodzieja ma nie tyle posiadać wiadomości biblijne, co przejąć ducha Biblii, aby księga ta stała się dla niego księgą żywą. „Nie o wystudiowanie zwrotów retorycznych Biblii i piękności jej wymowy w pierwszym rzędzie dbać powinien, lecz o przejęcie się słowem Bożym, o umocnienie i uświęcenie. Jeśli studium Pisma św. będzie dlań nie tak ascetycznym jak raczej retorycznym, lektura stanie się suchą, zimną, bezowocną tak dla samego kaznodziei, jak i dla jego kaznodziejskiego urzędu".[10]

Właściwe studium ksiąg Pisma Świętego polega na ich rozważaniu i modlitwie: „na rozważaniu zawartej w nich prawdy Bożej i na modlitwie błagalnej, aby Duch Pański umożliwił kaznodziei ich rozumienie i dał mu nakarmić się słowem Bożym jako słowem żywota".[11]

Drugi cel czytania Biblii widzi Krynicki w gruntownej, naukowej znajomości poszczególnych ksiąg. Aby to osiągnąć, kaznodzieja musi posiadać gruntowne wykształcenie teologiczne, bo tylko w ten sposób możliwy jest prawidłowy wykład Pisma Świętego w duchu Kościoła. Samo studium Biblii powinno przebiegać według pewnej metody i w sposób systematyczny.

Należy zacząć od analizy Ewangelii, ze względu na jej przystępność i fundamentalne znaczenie dla wiary. Przy czym warto tu zaznaczyć, że Krynicki zwraca uwagę przy studium Ewangelii na relacje do zapowiedzi Starego Testamentu i wskazuje na specyfikę teologiczną poszczególnych Ewangelii (Mateusz przedstawia istotę moralności chrześcijańskiej, Jan ukazuje osobę Zbawiciela). Podkreśla także doniosłą rolę miejsc paralelnych w wyjaśnianiu rzekomych sprzeczności.[12] Na drugim miejscu należy zająć się studium Dziejów Apostolskich, a potem Listów, Pawłowe, jako trudniejsze, zostawiając na koniec. Studium ksiąg Nowego Testamentu powinna zakończyć analiza Apo-

kalipsy. Wśród ksiąg Starego Testamentu (Krynicki dzieli je na historyczne, moralne i prorockie; do tych ostatnich zalicza też Psalmy) należy także zachować pewną kolejność – rozpoczynając od moralnych, przez historyczne do prorockich. Taka kolejność podyktowana jest stopniem trudności, ale nie tylko. Zdaniem bpa Krynickiego, księgi moralne mają pierwszeństwo ze względu na ich „szczególną użyteczność". Natomiast księgi historyczne „zawierają wspaniałe pomniki Opatrzności nad rodzajem ludzkim, wszechmocy i sprawiedliwości Boga; wskazują, jak Kościół Chrystusowy bierze swój zaczątek w zaraniu ludzkości; jak Bóg w cudowny sposób dawał i pomnażał skarb Objawienia aż do czasów Mesjasza, będących kresem objawienia zupełnego; jak przygotował i dokonał rozkwitu królestwa swego na ziemi".[13] Przy analizie wszystkich ksiąg należy korzystać z komentarzy (w podręczniku wymieniono kilkanaście konkretnych propozycji).[14]

Jeżeli chodzi o konkretne wykorzystanie studium Biblii w kazaniu, to Krynicki jednoznacznie podkreśla, że „pierwszym i najważniejszym użytkiem Pisma św. [...] jest czerpanie z tekstów biblijnych siły dowodowej, celem uzasadnienie prawdy, będącej przedmiotem kazania".[15] Wartość siły dowodowej tekstów biblijnych uzasadnia następująco: „Ponieważ Pismo św. posiada u wiernych wielkie (i słuszne) znaczenie, jego wyroki noszą na sobie znamiona wiarogodności i nieomylności i są najodpowiedniejsze do wyrobienia mocnego przekonania [...]. Wyroki Pisma św. są proste, odpowiednie umysłowemu uzdolnieniu przeciętnego człowieka [...]. Sam Chrystus Pan i apostołowie przykładem swoim wskazywali użycie tekstów Pisma św. jako dowodów".[16]

Kaznodzieja korzystając z tekstu biblijnego w celach dowodowych powinien trzymać się pewnych reguł. Pierwsza reguła mówi o wybieraniu miejsc klasycznych, które istotnie stanowią dowód na głoszoną prawdę. Wśród wielu możliwych tekstów pierwszeństwo mają te, które są dla słuchacza wyraźniejsze i nie potrzebują szerszego wyjaśnienia. W sytuacji kiedy tekst jest trudny, niejasny, zanim zostanie wykorzystany jako dowód, powinien zostać objaśniony. Kolejna zasada przypomina, że błędem jest głoszenie kazania bez odwołania się do tekstu biblijnego (wówczas trzeba by mówić o rozprawie filozoficznej), ale błędem jest też przytaczanie zbyt wielu cytatów na uzasadnienie jednej prawdy. Teksty należy tłumaczyć literalnie. Sens typiczny możliwy jest do przyjęcia tylko wówczas, gdy przemawia za nim powaga Biblii, Kościoła lub Ojców Kościoła. Same cytaty powinny być dokładne, brane z przekładu Wujka (cytowanie po łacinie Krynicki uważa za niepożyteczne). Nie wolno ich kaleczyć, naciągać, wyrywać z kontekstu.[17]

Drugi sposób wykorzystania Pisma Świętego w kaznodziejstwie polega na tym, że kaznodzieja opiera jednostkę przepowiadania (strukturę i treść) na tekście biblijnym, czego wyrazem jest homilia, rozumiana jako budujący i praktyczny wykład określonego fragmentu, najczęściej Ewangelii bądź Listu. Ten rodzaj nauczania kościelnego, zdaniem Krynickiego, ma przewagę nad typowym kazaniem.[18] Homilia bowiem pozwala kaznodziei przekazać w ciągu roku pełniejszą naukę wiary i moralności. Ukazywane prawdy wydobywane są z tekstów biblijnych, przez co łatwiej trafiają do słuchaczy i ich przekonują, podtrzymują ich uwagę, a także świadczą o istocie posłannictwa samego kaznodziei, że jest on głosicielem i tłumaczem słowa Bożego. Ma jednak też i swoje niedomagania. Homilia oparta na tekście biblijnym jest bogata treściowo, a to rodzi niebezpieczeństwo, że przekazywane treści nie zostaną w pełni przyjęte, ani dogłębnie przedstawione. Pewne perykopy w ciągu roku się powtarzają, co niesie ze sobą niebezpieczeństwo powtórek. Mając to na względzie, w tym przypadku wyższość – zdaniem Krynickiego – zyskuje kazanie, ponieważ nie obarcza pamięci słuchacza wieloma przedmiotami, temat ujmuje gruntowniej, obszerniej i praktyczniej, unikając jednocześnie powtórzeń. Skoro jednak jedna i druga forma posiada swoje dodatnie i ujemne strony, kaznodzieja nie powinien ograniczać się ani do samych kazań, ani też do samych homilii.[19]

Homilia powinna być gruntowna, jasna, zupełna i praktyczna. Ma być gruntowna, aby ułatwić słuchaczom zrozumienie tekstu, a zarazem ducha Biblii. Dlatego też kaznodzieja powinien osadzić omawiany tekst w szerszym kontekście biblijnym. Aby była jasna, potrzebny jest odpowiedni język (wyrażenia bardziej zrozumiałe niż w perykopie) i przykłady, ilustracje mające związek z życiem słuchaczy. Zupełność homilii oznacza, że żadna ważniejsza część perykopy nie została pominięta. I wreszcie charakter praktyczny homilii wyraża się w odpowiednim zastosowaniu do życia i wskazaniu środków oraz sposobów wykonania przedstawionych powinności.[20]

Krynicki, zgodnie zresztą z przyjmowanym podziałem, dzieli homilie na niższą i wyższą, czyli analityczną i syntetyczną. Przez pierwszą rozumie wykład tekstu perykopy, zdanie po zdaniu. W jej strukturze zaznacza wstęp, wykład, zastosowanie i zakończenie. Wstęp wiąże perykopę z poprzedzającym ją tekstem biblijnym, bądź podaje okoliczności, w których dokonało się zdarzenie biblijne. Wykład może mieć podwójną formę: objaśnienia tekstu wiersz za wierszem, a nawet słowo za słowem (jest to postylla właściwa), bądź ważniejszych myśli perykopy, dzieląc ją na kilka części (nauka homiletyczna – ma zastosowanie przy wykładzie tych perykop, które zawierają w sobie opowiadania, porównania, przypowieści). Musi on być biblijnie prawdziwym,

popularnym, wskazującym literalne bądź mistyczne znaczenie analizowanego tekstu. Zakończenie zawiera jedną lub kilka praktycznych uwag wypływających z perykopy i stanowi ciepłą i mocną zachętę do zastosowania w życiu usłyszanej prawdy. Jeżeli chodzi o homilię syntetyczną, to jest ona „budującym w formie kazania wykładem i zastosowaniem perykopy". Jej składowe części są takie same jak w kazaniu. Wstęp jak w homilii analitycznej, „nadto kaznodzieja schodzi odpowiednio na założony przez się temat, zapowiada go i wprowadza naturalny, również na perykopie oparty podział rozprawy na części. W samej rozprawie osobliwie ważną rolę posiadają partykularne wstępy, przejścia i podziały, ponieważ przez nie utrzymuje się jedność przedmiotu i wewnętrzny związek części homilii".[21]

Z problemem wykorzystania Pisma Świętego w homilii wiążą się uwagi Krynickiego odnośnie do wyboru tematu kazania. Temat w zależności od sytuacji może być już odgórnie wyznaczony (kazania tematyczne, okolicznościowe) bądź wyprowadzony z tekstu konkretnej perykopy niedzielnej czy świątecznej. I tu pojawia się ciekawa sugestia: jeżeli temat jest narzucony, to nawet wtedy punktem wyjścia powinna być przeczytana Ewangelia i w miarę możliwości, bez naciągania tekstu, powiązanie jej z tematem. Jeżeli natomiast temat jest wzięty z perykopy, to może on być zaczerpnięty z całości, z jednej jej części, a nawet z pojedynczego zdania lub wyrażenia.[22]

Trzeci sposób wykorzystania Biblii w kaznodziejstwie wiąże się z naśladowaniem biblijnego sposobu mówienia. Gdy kaznodzieja „pilne czytanie Ksiąg Bożych połączy z ich rozmyślaniem i modlitwą, za łaską Bożą przejmie się ich duchem i namaszczeniem, a przy wrodzonej czy wyrobionej łatwości słowa będzie umiał po prostu wypowiadać wielkie myśli i obudzać mocne uczucia, co właśnie stanowi prawdziwą wymowę, której najdoskonalszym wzorem jest Biblia".[23] Przy czym trzeba zwrócić uwagę na to, że nie wszystkie formy zastosowane w Biblii dadzą się wykorzystać współcześnie. Trzeba pamiętać, że „mowa Pisma św. stosuje się niejednokrotnie do sposobu mówienia i innych okoliczności czasu, dla którego bezpośrednio miała przeznaczenie od Boga: z tego powodu pewne biblijne wyrażenia, zwłaszcza metafory, albo nie są dostatecznie dla tegoczesnych słuchaczów zrozumiałe, lub też są mniej dla nich stosowne".[24]

Biblia w praktyce kaznodziejskiej Krynickiego

Zarysowana wyżej teoria kaznodziejstwa jednoznacznie prowadzi do wniosku, że Biblia odgrywa podstawową rolę w przepowiadaniu. Słowa Bożego nikt i nic nie może zastąpić. Biblia zawiera Bożą prawdę i ona na-

daje kazaniom nadprzyrodzony charakter. Taka jest wymowa teorii, a jak było w praktyce kaznodziejskiej bpa Krynickiego?[25]

Korzysta on z Pisma Świętego na trzy sposoby: cytuje i odwołuje się do niego, mówi Pismem Świętym, wplatając wyrażenia i fragmenty biblijne w tok mowy, oraz używa parafrazy.[26] Cytuje teksty biblijne w każdym kazaniu i we wszystkich listach pasterskich. Cytaty są krótkie, po polsku, a ich liczba uzależniona jest od długości kazania, średnio co siódme zdanie to tekst wzięty z Pisma Świętego, zarówno z Nowego jak i Starego Testamentu. Mówienie Biblią występuje najczęściej w naukach homiletycznych i w kazaniach tematycznych, parafraza natomiast pojawia się w naukach homiletycznych.[27]

Analiza tekstów kazań pokazuje jednocześnie różnorodność form korzystania z Pisma Świętego. Na pierwszym miejscu – zgodnie z podaną wyżej zasadą, że cytowanie tekstów biblijnych ma służyć przede wszystkim argumentacji – odwołuje się do Pisma Świętego jako dowodu. Czyni to zwłaszcza w kazaniach tematycznych, których zasadniczym zamierzeniem było pouczenie o prawdzie objawionej.

Następnie stosuje tekst biblijny jako tekst naczelny, czyli motto, będące podstawą całego kazania i podkreślające autorytet słowa Bożego. W analizowanych kazaniach motto najczęściej pochodzi z Nowego Testamentu, zwłaszcza z Listów św. Pawła.

Pismo Święte spełnia także zadanie ilustracyjne przez odwołanie się do przykładów biblijnych, które służą do przedstawienia prawdy ogólnej. Autor podaje je w sposób treściwy, krótko, własnymi słowami, wyciągając przy tym odpowiednie wnioski. Korzysta tu najczęściej z Nowego Testamentu, zwłaszcza z Ewangelii.

Krynicki korzysta także z Pisma Świętego jako podstawy kazania, pisząc nauki homiletyczne. Punktem wyjścia w każdej z tych nauk jest perykopa biblijna. Cały tok rozważania stanowi egzegeza homiletyczna podejmująca naczelne myśli tekstu biblijnego. Pod koniec każdej z tych myśli formułowane jest pouczenie moralne.[28]

Próba oceny

Teoretyczne rozważania bpa Krynickiego odnoszące się do wykorzystania Biblii w kaznodziejstwie są raczej typowe dla myśli homiletycznej tamtego czasu. Oczywiście chodzi tu o myśl mającą na celu odnowę kaznodziejstwa przez głębsze powiązanie go z Biblią, by kazanie otrzymało wartość słowa Bożego i zyskało nadprzyrodzony charakter i skuteczność

oddziaływania. Nie ulega wątpliwości, że Krynicki ten nurt wyraźnie reprezentuje. Świadczy o tym choćby fakt, że pisząc swój podręcznik, który w dużej mierze oparty jest na *Handbuch der Pastoral-Theologie* I. Schücha, problematyce biblijnej poświęca dużo więcej miejsca niż jest to w oryginale. W teorii kaznodziejstwa Krynickiego są widoczne tendencje zmierzające do przywrócenia Biblii należnej jej roli w przepowiadaniu; ma ona być podstawowym jego źródłem. Samo wykorzystanie jednak tego źródła w prezentowanej teorii nie jest odkrywcze i trzeba zgodzić się z opinią ks. Kazimierza Panusia, że Krynicki traktował Biblię jako „kopalnię cytatów, nadającą siłę dowodową prawdom przekazywanym przez kaznodzieję".[29] W jego teorii pojawia się wiele elementów nowych, pionierskich: wskazuje na rolę tłumaczenia literalnego, uwrażliwia na różne formy literackie w Biblii, na potrzebę uwzględnienia kontekstu, miejsc paralelnych (mówiąc o tym nie formułuje jednak zasad interpretacji Pisma Świętego); wiele miejsca poświęca homilii, zaznaczając m.in., że powinna ona być głoszona zaraz po Ewangelii, co świadczy, że homilia stanowi dla niego dalszy ciąg głoszenia orędzia zbawczego i należy integralnie do Mszy świętej. Ale są to jednak tylko elementy, które mogą świadczyć o nowych kierunkach, które zaczynają docierać, ale nie stanowią jeszcze jednej zwartej całości.

Potwierdzeniem tego jest dorobek praktyki kaznodziejskiej. Autor stosując różnorodne formy kaznodziejskie, przyznaje w nich podstawową rolę Pismu Świętemu, ale głównie widzi w tekstach biblijnych dowód na potwierdzenie głoszonej prawdy i zbiór cytatów. Tak więc Biblia zajmuje istotne miejsce naczelnego argumentu i podstawowego źródła przykładów ilustrujących zasady życia chrześcijańskiego, nie jest więc przepowiadana, ale wykorzystywana w roli argumentu oraz ilustracji, a zatem pełni jedynie rolę służebną w ramach neoscholastycznego wykładu.[30]

PRZYPISY

[1] Por. H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, pod red. J. Kudasiewicza, Lublin 1991, s. 50.

[2] Por. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Kaznodziejstwo w Polsce. Od Oświecenia do XX wieku*, Kraków 2001, s. 308-309.

[3] H. Simon, art. cyt., s. 52.

[4] Por. K. Panuś, dz. cyt., s. 309-310.

[5] Zob. T. Lewandowski, *Profesorowie homiletyki*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 67-69.

[6] Szczególną pomocą w opracowaniu tego zagadnienia, oprócz materiałów źródłowych, będzie praca doktorska: B. Kawczyński, *Teoria i praktyka kaznodziejska księdza biskupa Władysława Krynickiego. Studium homiletyczno-historyczne*, Warszawa 1980 (mszps w Bibl. Sem. Włocł.).

[7] W. Krynicki, *Wymowa święta*, Poznań 1921, s. 126-127.

[8] Por. tamże, s. 127-129.

[9] W. Krynicki, [*List pasterski o kaznodziejstwie i katechizacji*], „Kron. Diec. Włocł." 22(1928), s. 53.

[10] W. Krynicki, *Wymowa...*, dz. cyt., s. 130.

[11] Tamże.

[12] Por. tamże, s. 131.

[13] Tamże, s. 131-132.

[14] Por. tamże, s. 132-133.

[15] Tamże, s. 133.

[16] Tamże, s. 40-41.

[17] Por. tamże, s. 41-42.

[18] Przez kazanie rozumie się publiczną, powiązaną w jedną całość i wykończoną mowę o jakiejś prawdzie wiary lub moralności. A zatem kazanie charakteryzuje się jednością materii, systematyzującą i wykończoną formą (wstęp, rozwinięcie, zakończenie). Por. W. Krynicki, *Wymowa...*, dz. cyt., s. 116.

[19] Por. tamże, s. 117-118.

[20] Por. tamże, s. 118.

[21] Tamże, s, 121.

[22] Por. tamże, s. 15-18.

[23] Tamże, s. 134.

[24] Tamże, s. 135.

[25] Odpowiedź na to pytanie zostanie oparta na badaniach ks. B. Kawczyńskiego, których rezultaty przedstawił w wyżej wymienionej pracy doktorskiej.

[26] Współczesny Krynickiemu homileta włocławski, ks. Marian Nassalski (1860-1842), przyjmował podwójny sposób korzystania z Pisma Świętego: cytowanie i odwoływanie się do niego przez tzw. mówienie Pismem Świętym – por. W. Karasiński, *Studium homiletyczne dorobku kaznodziejskiego ks. Mariana Nassalskiego (1860-1942)*, Warszawa 1997, s. 108, 271 (mszps w Bibl. Sem. Włocł., sygnat.: WŁ 100).

[27] Por. B. Kawczyński, *Teoria i praktyka kaznodziejska...*, dz. cyt., s. 267-272.

[28] Por. tamże, s. 273-279.

[29] K. Panuś, dz. cyt., s. 310.

[30] Por. M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Wiek XIX i XX*, pod red. M. Rechowicza, Lublin 1977, s. 104.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

FILOZOFICZNE DZIEŁO KS. PROF. STANISŁAWA MAZIERSKIEGO

Środowisko znanych filozofów włocławskich XX w., obok ks. Idziego Radziszewskiego (1871-1923) i ks. Józefa Iwanickiego (1902-1995), reprezentuje także ks. Stanisław Mazierski (1915-1993), którego umieszcza się w nurcie filozofii neoscholastycznej, płynącej z ośrodka lowańskiego, ściślej biorąc jest to tzw. tomizm lowański w filozofii przyrody. Ks. Mazierski, najpierw wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, a później przez 40 lat profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w swojej działalności naukowo-filozoficznej wypracował przede wszystkim metodologię filozofii przyrody oraz filozofię nauk przyrodniczych. Jego koncepcje badawcze dotyczące filozofii tychże dyscyplin były inspirowane lowańskim stylem filozofowania, korespondującego z wynikami nauk przyrodniczych i formalnych.

Ks. Mazierski z tego rodzaju sposobem uprawiania filozofii spotkał się zwłaszcza jako stypendysta Institut Supérieur de Philosophie w Louvain. Dwuletni pobyt w tym środowisku naukowym i poznanie metod filozofowania charakteryzujących Szkołę Lowańską w sposób widoczny odbiły się później w jego pracy naukowo-badawczej. Działalność naukowa ks. prof. Mazierskiego, wsparta później przez ks. prof. K. Kłósaka (też wychowanka i absolwenta Uniwersytetu Lowańskiego), odegrała decydującą rolę w rozwoju zainteresowań środowiska filozoficzno-przyrodniczego na KUL-u. Wpłynęła bowiem w sposób istotny na profil badawczo-dydaktyczno-organizacyjny całej sekcji filozofii przyrody.[1]

W niniejszym artykule zostanie zaprezentowana sylwetka naukowa ks. prof. S. Mazierskiego oraz jego działalność filozoficzna. Refleksje nad twórczymi dokonaniami zostaną poprzedzone danymi z jego biografii pod kątem jego formacji naukowej. Celowo została tu pominięta szczegółowa analiza twórczości filozoficznej profesora Mazierskiego, gdyż jest ona przedmiotem oddzielnego, obszernego i o zupełnie innym charakterze opracowania.[2]

1. Sylwetka naukowa

Stanisław Mazierski urodził się 9 X 1915 r. w Kowalu k.Włocławka z rodziców Józefa i Apolonii z Rajewskich. Po ukończeniu 7-klasowej szkoły powszechnej w rodzinnej miejscowości (1929 r.) uczył się w Gimnazjum i Liceum Ziemi Kujawskiej we Włocławku. Tutaj też otrzymał świadectwo dojrzałości w 1935 r. Po rocznej przerwie wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego, gdzie do wybuchu II wojny światowej ukończył dwa lata filozofii oraz jeden rok teologii. Wojna przerwała mu studia na rok. Kontynuował je w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie i ukończył w 1943 r. Tegoż roku 19 czerwca otrzymał święcenia kapłańskie. Do zakończenia wojny pracował na terenie archidiecezji warszawskiej jako wikariusz. Po wyzwoleniu powrócił do diecezji włocławskiej, gdzie 14 III 1945 roku otrzymał nominację na administratora parafii Kruszyn. W następnym roku został mianowany prefektem gimnazjum we Włocławku oraz kapelanem Sióstr „Wspólnej Pracy".

Na studia na sekcji filozofii chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego został skierowany w 1947 r. Tutaj słuchał wykładów m.in. takich profesorów, jak: W. Tatarkiewicz, ks. P. Chojnacki oraz ks. J. Iwanicki. Dyplom magistra teologii w zakresie filozofii chrześcijańskiej uzyskał 30 VI 1950 r. na podstawie pracy *Koncepcja metafizyki hipotetycznej u M. Wartenberga.*[3] Po utworzeniu Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej na Uniwersytecie Warszawskim kontynuował tam studia filozoficzne, uwieńczone 24 XII 1951 r. uzyskaniem stopnia doktora filozofii na podstawie rozprawy *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu.*[4] Promotorem był ks. prof. J. Iwanicki.[5]

Po ukończonych studiach, 15 I 1952 r. ks. Mazierski został wikariuszem w parafii św. Jana we Włocławku. Kilka miesięcy później (1 VIII 1952 r.) dostał nominację na profesora filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. W trzy tygodnie później (20 VIII 1952 r.) prymas Stefan Wyszyński zwrócił się z prośbą do bpa Franciszka Korszyńskiego o oddelegowanie ks. Mazierskiego do pracy naukowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Bp Korszyński, biorąc pod uwagę ogromny brak księży (224 kapłanów włocławskich zginęło w czasie wojny), początkowo odmówił, pisząc 23 VIII 1952 r.: „chętnie życzeniom Ks. Prymasa zadośćuczynię, jeżeli Sekretariat da mi zastępcę ks. Mazierskiego". Co więcej, 13 IX 1952 r. mianował ks. Mazierskiego prefektem studiów w seminarium. Potem nastąpiła kolejna wymiana listów między Prymasem a bpem Korszyńskim i wreszcie 7 X 1952 r. ks. Mazierski otrzymał zgodę na pracę na KUL-u.[6]

Niełatwa więc była droga ks. Mazierskiego do pracy naukowej na wyższej uczelni. W niespełna dwa lata później nowy ordynariusz diecezji włocławskiej, bp Antoni Pawłowski, napisał do ks. Mazierskiego list w sprawie podjęcia wykładów z kosmologii (i nie tylko) w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, a nawet uprzedził o możliwości odwołania z Lublina. Ostatecznie jednak ks. Mazierski, dzięki poparciu ks. prof. Iwanickiego (ówczesnego rektora KUL-u), pozostał w Lublinie i mógł kontynuować, rozpoczętą w roku akademickim 1952/53, pracę naukowo-dydaktyczną na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL, najpierw jako asystent, potem adiunkt przy Katedrze Metafizyki. Prowadził wówczas wykłady (kursoryczny i monograficzny) z metafizyki i filozofii przyrody oraz seminarium z filozofii przyrody. Po dwóch latach wykład z metafizyki przejął o. prof. M.A. Krąpiec, a ks. Mazierski całkowicie skoncentrował się już odtąd tylko na problematyce związanej z filozofią przyrody. Oprócz zajęć na KUL-u miał przez szereg lat wykłady z metafizyki i filozofii przyrody w seminariach duchownych włocławskim (1953–1954 i 1969–1970) i lubelskim (1956-1963).

W 1956 r. ks. Mazierski został mianowany kontraktowym zastępcą profesora Katedry Filozofii Przyrody. W tym też czasie aktywnie uczestniczył w organizowaniu specjalizacji filozofii przyrody (i powołaniu odrębnej sekcji), która została wyłoniona z sekcji filozofii teoretycznej w roku akademickim 1957/58, w związku z reorganizacją wydziału.[7] Inicjatorami jej wyodrębnienia byli: ówczesny rektor KUL-u ks. prof. M. Rechowicz, ks. prof. J. Iwanicki, prof. C. Strzeszewski, doc. W. Staszewski, ks. doc. W. Kałkowski i ks. dr S. Mazierski (wówczas zastępca profesora), który też został pierwszym p.o. kierownika nowo powstałej sekcji filozofii przyrody.

Inicjatywa powołania tej sekcji była nowa i oryginalna, gdyż nie istniały wówczas tak pomyślane studia ani na uczelniach kościelnych, ani świeckich. Novum tej koncepcji polegało na połączeniu w 5-letnim programie studiów wszechstronnego wprowadzenia studentów w nauki przyrodnicze z wielokierunkowym wykształceniem filozoficznym. Myślą przewodnią założycieli specjalizacji było zwłaszcza przygotowanie odpowiednich podstaw przyrodniczych dla studiów w zakresie filozofii przyrody. I chociaż taka koncepcja połączenia studiów filozoficznych z przyrodniczymi znana była od dawna w Wyższym Instytucie Filozoficznym w Louvain, to „jednak na KUL-u została ona w odmienny sposób zaprogramowana i obecnie realizowana".[8]

W tym celu utworzono szereg pomocniczych katedr matematyczno-przyrodniczych: fizyki, matematyki, biologii ogólnej, botaniki, zoologii, chemii. Zorganizowano także laboratoria chemiczne, fizyczne i biologiczne, wyposażone nie tylko w sprzęt konieczny dla prowadzenia ćwiczeń ze studentami,

ale wystarczający również do prac eksperymentalnych stałych pracowników zakładów naukowych. Każdy z zakładów (było ich wtedy pięć) posiadał własny księgozbiór specjalistyczny. Ks. prof. Mazierski nie tylko doceniał znaczenie nauk matematyczno-przyrodniczych dla studiów kosmologicznych, ale „jak na filozofa [...] sam wykazywał dobrą orientację w naukach matematyczno-fizycznych. W czasie swych studiów uniwersyteckich słuchał wykładów z matematyki i fizyki u tak wybitnych uczonych, jak profesorowie: W. Sierpiński, S. Pieńkowski i C. Białobrzeski".[9]

Habilitował się ks. Mazierski w 1961 r. na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK na podstawie rozprawy *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizykalnym i filozoficznym* (Lublin 1961). W latach 1962-1964 przebywał na stypendium naukowym w Institut Supérieur de Philosophie Katolickiego Uniwersytetu w Louvain, odbywając specjalistyczne studia pod kierunkiem profesorów: L. Raeymaekera, G. van Rieta i J. Ladriera. To właśnie pod wpływem lowańskiej szkoły filozoficznej ks. prof. Mazierski podkreślał, że „filozofia przyrody powinna mieć kontakt z naukami szczegółowymi, jeśli nie chce być anachronizmem w okresie burzliwego rozwoju fizyki i biologii".[10]

Bezpośrednim zaś wynikiem studiów lowańskich ks. Mazierskiego (oraz wcześniejszych jego badań) jest praca zatytułowana *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej* (Lublin 1969). Rozprawa ta wraz z innymi publikacjami stała się podstawą do nadania autorowi tytułu naukowego profesora nadzwyczajnego. Dzieło to jest nową (na tamte czasy) próbą metodologicznego ustawienia i uzasadnienia statusu naukowego tradycyjnej kosmologii filozoficznej. W tym studium z zakresu metakosmologii ks. Mazierski usiłował wykazać, że filozofia przyrody oparta na filozofii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu jest autonomiczną dyscypliną filozoficzną, która bada przy pomocy abstrakcji fizycznej istotę najogólniejszych właściwości bytów materialnych. Kontynuacją tej problematyki, a nawet częściową realizacją zamierzeń nakreślonych przez autora w *Prolegomenach*, jest jego kolejna praca o charakterze podręcznikowym pt. *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań 1972, przeznaczona przede wszystkim dla osób studiujących nauki przyrodnicze i filozofię przyrody, a więc studentów wydziałów filozofii oraz wyższych zakładów teologiczno-filozoficznych. Głównie ta rozprawa oraz inne prace naukowe stały się później podstawą do uzyskania przez niego tytułu profesora zwyczajnego.

W 1965 r. Rada Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL wybrała ks. prof. Mazierskiego na prodziekana tego wydziału i kierownika Katedry Filozofii Przyrody Nieożywionej (kosmologii). W 1966 r. został docentem, pięć lat później uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1981 r. profe-

sora zwyczajnego. W ciągu kilkunastu lat ks. prof. Mazierski pełnił funkcję przewodniczącego Komisji Wykładów Uniwersyteckich oraz przewodniczącego Komisji Filozofii Przyrody Towarzystwa Naukowego KUL. Był również współorganizatorem ogólnopolskich sympozjów naukowych na KUL-u: *Problematyka czasu* (5-6 XI 1975); *W stulecie urodzin Alberta Einsteina* (17-18 XI 1978); *Nauki przyrodnicze – filozofia – religia* (19-20 XI 1980). Należał do różnych towarzystw naukowych, zarówno krajowych jak i zagranicznych: Towarzystwo Naukowe KUL, Polskie Towarzystwo Astronomiczne, Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Società Internazionale Tommaso d'Aquino.

Mimo ciężkiej choroby i przejścia na emeryturę nie rozstawał się z pracą naukowo-badawczą. Jeszcze jako emerytowany profesor, w ramach zajęć zleconych, prowadził seminarium z filozofii przyrody aż do 1991 r., a ostatnią recenzję wydawniczą ukończył na kilka dni przed śmiercią. Zmarł 23 VI 1993 r. w Lublinie.[11]

2. Kierunki badań filozoficznych

Twórczy dorobek naukowy ks. prof. Mazierskiego rozpoczyna się w latach pięćdziesiątych XX wieku, wraz z jego pracą naukowo-dydaktyczną na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Młodego doktora filozofii, absolwenta Uniwersytetu Warszawskiego, najpierw urzekła postać M. Wartenberga, ucznia prof. K. Twardowskiego i autora *Obrony metafizyki*. Wartenberg poddał krytyce poglądy pozytywistów, I. Kanta i neokantystów, kwestionujące metafizykę jako naukę. Ks. Mazierski, nawiązując do swojej pracy *Koncepcja metafizyki hipotetycznej u M. Wartenberga*, wyznał: „Aczkolwiek trudno się zgodzić z jego koncepcją hipotetycznej metafizyki, to jednak metody, jakimi posługiwał się uczeń Twardowskiego, fascynowały mnie (konfrontacja filozofii z naukami szczegółowymi). Już wtedy uświadomiłem sobie, że filozofia, która chce się rozwijać i być komunikatywna dla współczesnego człowieka żyjącego w nurcie cywilizacji technicznej, powinna zachować więź z naukami przyrodniczymi".[12]

Dlatego też od chwili przyjęcia wykładów z filozofii przyrody do programu zajęć dydaktycznych wprowadził on nauki matematyczno-przyrodnicze, zwłaszcza fizykę. W swoich poszukiwaniach naukowych próbował konfrontować metody badań i wartość poznawczą rezultatów uzyskanych na płaszczyźnie fizykalnej i filozoficznej. Owocem tych dociekań stała się rozprawa habilitacyjna *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizykalnym i filozoficznym* oraz cały szereg artykułów z tego okresu. A nawet już wcze-

śniej, w pracy doktorskiej *Pojęcie konieczności filozofii św. Tomasza z Akwinu* w rozdziale IV konfrontuje metafizyczną konieczność przyczynową z koniecznością fizycznych relacji przyczynowych.[13]

Ponieważ od wielu lat pod adresem filozofii przyrody wysuwano zarzut, że jest ona mozaiką z różnych gałęzi wiedzy filozoficznej i przyrodniczej, dlatego ks. prof. Mazierski w swoich dociekaniach naukowych usiłował zbadać, jaki jest jej status metodologiczny, a w szczególności, jakie jest miejsce filozofii przyrody wśród innych dyscyplin filozoficznych, jaka jest jej metoda, jakie zagadnienia wchodzą w jej skład. Wreszcie, czy ma ona coś innego do powiedzenia niż nauki przyrodnicze.

Na te pytania odpowiada jego praca z zakresu metodologii klasycznej filozofii przyrody pt. *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*. Ks. Mazierski uzasadnia w niej, że kosmologia klasyczna jest autonomiczną dyscypliną filozoficzną, gdyż może się wylegitymować specyficzną metodą i odrębnym, właściwym sobie przedmiotem dociekań, dotyczącym istotnych atrybutów bytów materialnych. Usiłuje również wykazać, że filozofia przyrody jest odmiennym typem poznania w stosunku do nauk przyrodniczych i metafizyki, chociaż z nich korzysta. W tym kontekście ks. Mazierski rozwiązuje kilka problemów kontrowersyjnych wśród neoscholastyków, a dotyczących tradycyjnej kosmologii, jak na przykład kwestia przedmiotu formalnego filozofii przyrody, krytyka trzech stopni abstrakcji, zagadnienie filozofii przyrody jako tzw. nauki pośredniej itd.

W dziele tym autor zaprezentował także program badań, do którego powrócił i częściowo go zrealizował w swojej kolejnej pracy *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*. W pozycji tej, o charakterze podręcznikowym, ks. prof. Mazierski przedstawia klasyczne (arystotelesowsko-tomistyczne) i współczesne sposoby poznawania otaczającego nas świata. Praca ta jest wyrazem jego nieustannych zainteresowań metodologicznych, zmierzających do zestawiania i konfrontowania tradycyjnej filozofii przyrody z osiągnięciami nauk fizykalnych. Dlatego znajdujemy w niej m.in. wiele wybranych problemów, takich jak: struktura i działanie ciał w ujęciu filozoficznym, przestrzeń i czas w szczególnej teorii względności, współczesne teorie kosmologiczne, zagadnienie determinizmu, indeterminizmu[14] i przyczynowości oraz pewne kwestie z teorii poznania fizykalnego.

Cechą charakterystyczną twórczości naukowej ks. prof. Mazierskiego jest to, że wydawane przez niego poważne dzieła nie pojawiają się nagle, ale są przygotowywane przez długie lata w postaci artykułów i rozpraw, zamieszczanych przeważnie w „Rocznikach Filozoficznych", niekiedy zaś w „Zeszytach Naukowych KUL" lub w „Studia Philosophiae Christianae". I tak

przykładowo, zanim pojawiły się dwie ostatnie pozycje książkowe ks. Mazierskiego, były one jakby sygnalizowane i pewnie twórczo dojrzewające w publikacjach wcześniejszych w postaci wielu artykułów.[15]

Niektóre jego dzieła były owocem wieloletniej pracy naukowo-dydaktycznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Tak było w przypadku dzieła życia ks. prof. Mazierskiego, za jakie jest uważana ostatnia jego monografia pt. *Prawa przyrody. Studium metodologiczne* (Lublin 1993). Problematyką praw przyrody w aspekcie metodologicznym i epistemologicznym, jako jedną z dziedzin filozofii przyrodoznawstwa, ks. prof. Mazierski zajmował się przez prawie 30 lat. Zainaugurował ją artykułem *Prawa przyrody jako uogólnienia indukcyjne*[16] i kontynuował w całym szeregu opublikowanych artykułów.[17]

Ks. Mazierski w *Przedmowie* do swoich *Praw przyrody* wyznaje, że do opublikowania tego dzieła zachęcił go ks. prof. Kazimierz Kłósak, który przy ocenie jego dorobku zaproponował mu zebranie w całość i uzupełnienie nowymi uwagami jego dotychczasowych dysertacji naukowych o prawach przyrody.[18] Praca powyższa jest więc wynikiem prowadzonych przez ks. Mazierskiego badań naukowych, które miały dać odpowiedź na wiele podstawowych pytań, m.in.: jak w dziejach myśli ludzkiej powstawało pojęcie praw ściśle deterministycznych i statystycznych? na jakiej podstawie dokonuje się operacja uogólniania indukcyjnego i akceptacja związków przyczynowych? czym są prawa przyrodnicze ze stanowiska epistemologicznego? jakie są kryteria ich uznawania? czy prawa przyrody dopuszczają możliwość zaistnienia niezwykłych zjawisk określanych jako cuda?

Autor *Praw przyrody* zaprezentował i przeanalizował w swoim dziele przede wszystkim klasyczne ujęcia prawidłowości przyrodniczych z uwzględnieniem prawidłowości statystycznych, a uczynił to przy pomocy aparatu pojęciowego zaczerpniętego z metodologii nauk przyrodniczych. Jest ono pomostem pomiędzy tradycyjnymi a najnowszymi metodologicznie opracowaniami z zakresu filozofii nauk przyrodniczych.

Rozległe obszary twórczości filozoficznej ks. prof. Mazierskiego dotyczą zasadniczo trzech płaszczyzn, na których można zlokalizować kierunki jego badań: metafilozoficznej, a ściślej mówiąc metakosmologicznej (koncepcja filozofii przyrody), metanaukowej (filozofia nauk przyrodniczych) oraz przedmiotowej (podstawowe zagadnienia filozofii przyrody, czyli kosmologii filozoficznej).[19]

Pierwszy kierunek jego badań filozoficznych z zakresu teorii filozofii przyrody zawiera próbę opracowania na fundamentach filozofii tradycyjnej (arystetelesowsko-tomistycznej) koncepcji filozofii przyrody, metodologiczne

wyodrębnienie jej spośród innych dyscyplin filozoficznych i nauk przyrodniczych oraz uzasadnienie jej statusu naukowego.

Drugi kierunek dociekań dotyczy zagadnień metanaukowych. Przedmiotem jego wielorakich badań metodologicznych są bowiem nauki przyrodnicze, głównie kosmologia przyrodnicza, która wyrosła na gruncie nauk fizykalnych. Najwięcej prac ks. Mazierskiego jest poświęconych właśnie problematyce metanaukowej, w tym przede wszystkim zagadnieniom poznania fizykalnego. Na tym polu wyróżnił się on szczególnie wśród autorów neotomistycznych, kładąc zarówno w swej badawczej pracy naukowej jak i dydaktycznej, a nawet organizacyjnej, szczególny nacisk przy uprawianiu filozofii przyrody na uwzględnienie wyników współczesnych nauk przyrodniczych, a przede wszystkim fizyki.

Trzeci kierunek badań ks. prof. Mazierskiego obejmuje płaszczyznę przedmiotową kosmologii filozoficznej i dotyczy wybranych zagadnień filozofii przyrody nieożywionej. Postępując zgodnie z duchem neoscholastyki typu lowańskiego, przedstawia on elementy klasycznej kosmologii filozoficznej, zwłaszcza kwestie podstawowych ciał istniejących w przyrodzie.

3. Osiągnięcia naukowe i organizacyjne

Opublikowany dorobek naukowy ks. prof. S. Mazierskiego jest znaczący i obejmuje: pięć pozycji książkowych, 39 artykułów i rozpraw (w tym dwie jako współautor wraz z ks. prof. Z. Hajdukiem i ks. prof. S. Ziębą) oraz osiem innych prac (są to przeważnie głoszone z różnych okazji referaty i prelekcje, a także sprawozdania), nie licząc kilkunastu haseł w *Encyklopedii katolickiej* (t. 1-4, Lublin 1973-1983). Nie można pominąć jego skryptu dla studentów KUL–u pt. *Filozofia przyrody* (Lublin 1961), z którego korzystało wiele roczników studentów tej sekcji. Do powyższego zestawu należy również dodać pracę zbiorową pod jego redakcją pt. *Zarys filozofii przyrody ożywionej* (Lublin 1980). Pod jego kierunkiem powstało także kilkadziesiąt prac magisterskich i kilka doktorskich. Etatowo był związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, ale były również liczne jego powiązania z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie i z innymi ośrodkami naukowymi. Brał udział jako recenzent w wielu przewodach doktorskich i habilitacyjnych. Pisał również recenzje w sprawach awansu naukowego innych pracowników.

Obok powyższych osiągnięć ściśle naukowych ks. prof. Mazierskiego, trzeba podkreślić jeszcze inne jego dokonania o charakterze naukowo-organizacyjnym. Jest on bowiem jednym z głównych współtwórców sekcji filozofii przyrody i przez długie lata kierownikiem nowo powstałej specjalizacji.

Funkcję tę pełnił niezwykle ofiarnie i twórczo. Jak pisze ks. prof. Mieczysław Lubański, „żył on sprawami specjalizacji filozofii przyrody. Była ona dlań przedmiotem nieustannej troski i wysiłków organizacyjnych".[20]

Te jego inicjatywy, inspirowane koncepcją filozofowania właściwą dla neoscholastyki lowańskiej i połączone z tradycją żywej w filozoficznym środowisku KUL refleksji metodologicznej, ukształtowały w sposób zasadniczy podstawowe koncepcje badawcze oraz programowe całej sekcji filozofii przyrody, zwłaszcza w początkowych fazach jej rozwoju. A nie były to sprawy łatwe. Ks. prof. M. Heller tak wspomina wysiłki ks. prof. Mazierskiego: „Ja go zawsze podziwiałem, jeszcze jako student, jak on w tej trudnej sytuacji, z jednej strony chciał być nowoczesny, uprawiać filozofię taką, jaką się uprawiało w świecie, a z drugiej strony starał się jakoś zmieścić w ramach obowiązujących wtedy na KUL-u. Z początku nurt «flirtu» z naukami przyrodniczymi był słaby, potem się wzmagał. Przyszedł na KUL ks. prof. Kazimierz Kłósak, który przyczynił się do późniejszej zmiany sytuacji".[21]

Sam zaś ks. Mazierski, wspominając po latach zaproponowany przez siebie program studiów filozoficzno-przyrodniczych, wymagający od studentów przygotowania z fizyki i matematyki, przynajmniej w ograniczonym zakresie, napisał tak: „Z trudem wkraczały te projekty do świadomości zwłaszcza «rasowych» metafizyków i metodologów filozofii, którzy w imię specyficznej epistemologicznej odrębności filozofii i czystości metodologicznej nie byli zainteresowani wprowadzeniem nauk matematyczno-przyrodniczych do zajęć dydaktycznych z zakresu filozofii przyrody. Zajmując odmienne stanowisko w tej dziedzinie, próbowałem konfrontować metody badań i wartość poznawczą rezultatów uzyskanych na płaszczyźnie fizykalnej i filozoficznej".[22]

Ks. prof. Mazierski, jako kierownik specjalizacji filozofii przyrody, zamierzał stworzyć na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL ośrodek naukowy, który by odgrywał znaczącą rolę w zakresie kosmologii teoretycznej: „Perspektywy realizacji tych zamierzeń kurczyły się w miarę upływu czasu, ponieważ nie było zrozumienia i zaangażowania Władz Uniwersyteckich w rozwój kosmologii przyrodniczej w latach 1969-1982. Próby zatrudnienia niektórych pracowników naukowych, którzy obecnie twórczo pracują w tej dziedzinie w innych uczelniach, spaliły na panewce. Zdaję sobie sprawę, że KUL jest uczelnią o profilu teologicznym i humanistycznym, do którego nie «pasują» studia przyrodnicze, a w szczególności kosmologiczne. Taka argumentacja nie jest przekonująca. Nie powinniśmy zapominać, że aktualna rewolucja naukowo-techniczna, zawrotny rozwój nauk biologicznych i fizykalnych ogarniają swym wpływem coraz szersze kręgi ludzi, kształtują ich sposób myślenia, wartościowania, a nierzadko kierunek ich działania".[23]

Te oryginalne i ambitne zamierzenia i poczynania ks. prof. Mazierskiego w ówczesnej sytuacji uniwersyteckiej mogły być dyskusyjne i należy je rozpatrywać w tamtym kontekście, ale niewątpliwie świadczą one o jego ogromnej trosce i nieustannych wysiłkach, mających na celu dobro i naukowo właściwy, perspektywiczny rozwój specjalizacji filozofii przyrody.

Stopniowo realizowane i modyfikowane pomysły i przemyślenia ks. prof. Mazierskiego przenikały później do innych ośrodków uprawiania filozofii przyrody, co dokonało się w znacznym stopniu przez jego znakomitych uczniów. Chodzi tutaj szczególnie o ośrodek krakowski (Papieska Akademia Teologiczna – ks. prof. M. Heller) oraz ośrodek warszawski (Akademia Teologii Katolickiej – ks. prof. M. Lubański, ks. prof. B. Hałaczek, ks. prof. Sz. Ślaga).[24] Specjalizację filozofii przyrody ukończył cały szereg osób, zarówno świeckich jak i duchownych. Obecnie prawie każda wyższa uczelnia katolicka (chodzi głównie o seminaria duchowne) ma wśród wykładowców filozofii przyrody albo bezpośrednich uczniów ks. prof. Mazierskiego, albo już uczniów jego uczniów.

O ile jednak zainteresowania naukowo-filozoficzne ks. prof. Mazierskiego były związane głównie z filozofią przyrody nieożywionej, o tyle ks. prof. Kłósak, a także ks. prof. W. Sedlak (i inni) prowadzili faktycznie badania i studia z zakresu filozofii przyrody ożywionej. Są to bowiem dwie rzeczowo integralne części filozofii przyrody, wchodzące w skład systemu filozofii klasycznej, uprawianej w akademickim środowisku filozoficznym KUL.

Podsumowując osiągnięcia naukowo-organizacyjne ks. prof. Mazierskiego w tej dziedzinie, można powiedzieć, że „specyfikacja filozofii przyrody to dzieło które powstało z jego inspiracji, trwa nadal i rozwija się pomyślnie".[25]

* * *

Dorobek filozoficzny ks. prof. Mazierskiego zasługuje na szczególne podkreślenie zarówno od strony ilościowej, jak i jakościowej. Zakresowo jest bardzo obszerny i obejmuje: tradycyjną filozofię przyrody (arystotelesowsko-tomistyczną), konfrontację zasad filozofii tomistycznej z osiągnięciami nauk przyrodniczych oraz tzw. filozofię nauk przyrodniczych.

W dorobku tym znajdują się pozycje bardzo poważne i liczące się w świecie nauki, jak np. *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej* czy *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*. Szczególnego rozgłosu nabrała ta druga, która wzbudziła zainteresowanie nie tylko w polskich środowiskach naukowych. Jest ona bowiem znaczącym wkładem również w naukę światową. Wystarczy powiedzieć, że filozofia przyrody na fakultetach filozofii chrześcijańskiej uniwersytetów katolickich do tej

pory była najczęściej wykładana w oparciu o stare podręczniki, jak np. autorstwa lowańskiego filozofa przyrody F. Renoirte'a *Elements de critique des sciences et de cosmologie*, wydany w Louvain w 1945 r., a obejmujący tylko zagadnienia wybrane.

Ks. prof. Lubański, charakteryzując postawę naukową ks. prof. S. Mazierskiego, napisał tak: „Ks. Profesor ukazywał wieloaspektowość każdego niemal zagadnienia filozoficzno-przyrodniczego. Przestrzegał przed jednostronnością ujęcia. Z wielką erudycją wskazywał na liczne relacje zachodzące między różnymi stanowiskami filozoficznymi. Był ogromnie oczytany, *au courant* aktualnych dyskusji naukowo-przyrodniczych i filozoficznych. Bardzo poważnie traktował swoje obowiązki jako recenzenta prac naukowych. Był zdania, że przygotowanie gruntownej, wnikliwej, krytycznej recenzji jest prawdziwym egzaminem dla uczonego. W pracach studenckich potrafił wydobyć nowe pomysły i zachęcić początkującego adepta filozofii przyrody do dalszych badań. Nieustannie inspirował i zachęcał do pracy naukowej".[26]

PRZYPISY

[1] Por. Z Hajduk, *Filozofia przyrody w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Roczn. Filozoficzne" (RF), 46(1998), z. 3, s. 25-26.

[2] Zob. Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów włocławskich XX wieku*, Włocławek 2001, s. 227-288.

[3] Wydrukowana w „Collectanea Theologica" 24(1953), fasc. 1-4, s. 75-120.

[4] Rozprawa ta ukazała się drukiem w Lublinie w 1958 r.

[5] Tak podaje sam ks. Mazierski w swoim autobiogramie – *Stanisław Mazierski*, „Ruch Filozoficzny", 43(1986), nr 1, s. 86 oraz ks. M. Lubański, *Pamięci księdza profesora Stanisława Mazierskiego (1915-1993)*, „Studia Philosophiae Christianae" 30(1994), nr 1, s. 191. Inni autorzy podają, że promotorem był ks. prof. P. Chojnacki, np. Z. Hajduk, H. Piersa, *Ksiądz Stanisław Mazierski 1915–1993*, „Przegl. Uniwersytecki" 5(1993), s. 15; Z.E. Roskal, *Ks. Stanisław Mazierski – biografia naukowa*, RF 43(1995), z. 3, s. 5. Prawdopodobnie rozbieżność ta wzięła się stąd, że praca była pisana na seminarium doktoranckim prowadzonym przez ks. prof. Chojnackiego, ale promotorem mógł być ks. prof. Iwanicki.

[6] Archiwum Diecezjalne we Włocławku, teczka personalna ks. S. Mazierskiego.

[7] Po powołaniu do istnienia Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL w 1946 r., zgodnie z tradycją wyższych uczelni katolickich, utworzono na nim Katedrę Kosmologii, czyli filozofii przyrody nieożywionej i powierzono jej kierownictwo ks. prof. S. Adamczykowi. O zasługach ks. Mazierskiego w tworzeniu nowej sekcji filozofii przyrody informują m.in.: Z. Hajduk, *Filozofia przyrody w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, art. cyt., s. 25-26; M. Heller i M. Lubański, *Nauka – filozofia nauki – filozofia przyrody (dyskusja panelowa)*, RF 44(1998), z. 3, s. 93-94.

[8] S. Mazierski, *Z dziejów specjalizacji filozofii przyrody na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, RF 16(1968), z. 3, s. 6.

[9] Z. Hajduk i H. Piersa, *Ksiądz Stanisław Mazierski 1915–1993*, art. cyt., s. 15.

[10] S. Mazierski, *Refleksje nad moją pracą naukową na KUL z perspektywy czasu*, RF 32(1984), z. 3, s. 6.

[11] Zob. Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, dz. cyt., s. 218-219.

[12] S. Mazierski, *Refleksje nad moją pracą naukową...*, art. cyt., s. 6.

[13] Por. S. Mazierski, *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1958, s. 79-105.

[14] Zob. np. M. Kundzicz, *Determinizm i indeterminizm Bolesława Gaweckiego i Stanisława Mazierskiego*, Wrocław 1974 (praca absolutor. – PFT Wrocław, mszps).

[15] Problematykę dwóch ostatnich dzieł ks. Mazierskiego zapowiadają takie np. artykuły, jak: *Fizykalne a filozoficzne wyjaśnianie rzeczywistości*, RF 7(1959), z. 3, s. 39-67; *Podstawowe realności w filozofii i fizyce*, RF 8(1960), z. 3, s. 5-22; *Czy filozofia przyrody inspiracji arystotelesowasko-tomistycznej jest tzw. nauką pośrednią?*, RF 14(1966), z. 3, s. 5-16; *Przedmiot filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, RF 15(1967), z.3, s.5-30; *Relatywizacja przestrzeni i czasu w szczególnej teorii względności*, RF 19(1971), z. 3, s. 35-52 itd.

[16] RF 11(1963), z. 3, s. 15-30.

[17] *Współczesne koncepcje praw przyrody*, „Zeszyty Naukowe KUL", 10(1967), nr 2(38), s. 25–36; *Mario Bungego klasyfikacja praw przyrodniczych*, RF 20(1972), z. 3, s. 5-19; *Zagadnienie kryteriów uznawania twierdzeń ogólnych za prawa przyrodnicze*, RF 21(1973), z. 3, s. 23-42; *Geneza i rozwój pojęcia praw statystycznych*, „Studia Philosophiae Christianae" 15(1979), nr 1, s. 61-80; *Prawa fizykalne a prawa biologiczne*, RF 30(1982), z. 3, s. 97-117 itd.

[18] Por. S. Mazierski, *Prawa przyrody. Studium metodologiczne*, Lublin 1993, s. 12.

[19] Por. Z. Hajduk, *Filozofia przyrody w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, art. cyt., s. 28; Z.E. Roskal, *Ks. Stanisław Mazierski – biografia naukowa*, art. cyt., s. 6; S. Mazierski, *Refleksje nad moją pracą naukową...*, art. cyt., s. 6-11.

[20] M. Heller i M. Lubański, *Nauka – filozofia nauki – filozofia przyrody*, art. cyt., s. 93-94.

[21] Tamże, s. 93.

[22] S. Mazierski, *Refleksje nad moją pracą naukową...*, art. cyt., s. 6.

[23] Tamże, s. 11.

[24] Por. Z. Hajduk, *Filozofia przyrody w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, art. cyt., s. 25-26.

[25] M. Lubański, *Pamięci księdza profesora Stanisława Mazierskiego...*, art. cyt., s. 192.

[26] Tamże.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. FLAVIO PELOSO, FDP*

BŁOGOSŁAWIONY KS. FRANCISZEK DRZEWIECKI ORIONISTA Z WŁOCŁAWKA

We Włocławku, w parafii Najświętszego Serca Jezusowego, prowadzonej przez księży ze zgromadzenia założonego przez bł. Alojzego Orione, w roku 1996 otworzone zostało prywatne liceum ekonomiczno-menedżerskie. Dnia 18 lutego 2001, w piątą rocznicę założenia szkoły, nadano jej imię błogosławionego Franciszka Drzewieckiego, orionisty, jednego ze 108 męczenników – ofiar nazistowskiego prześladowania, beatyfikowanych przez Jana Pawła II dnia 13 czerwca 1999. Warto z tej racji ukazać błogosławionego Franciszka Drzewieckiego jako wychowawcę.

W modlitwie za przyczyną błogosławionego Franciszka Drzewieckiego czytamy: „O Boże, dobry i troskliwy Ojcze, dziękujemy Ci, że nam dałeś w błogosławionym Franciszku Drzewieckim świetlisty przykład kapłana całkowicie oddanego dziełu Chrystusa i Kościoła poprzez wychowanie młodzieży i miłość do najmniejszych, ubogich i ludu".

Kim jest ów Błogosławiony,[1] który dał świetlany przykład poprzez wychowanie młodzieży?

Franciszek, urodzony w Zdunach (koło Łowicza) 26 lutego 1908 r., jako dorastający chłopiec wstąpił do seminarium w Zduńskiej Woli, aby zrealizować swoje powołanie kapłańskie i zakonne w Małym Dziele Boskiej Opatrzności, założonym przez błogosławionego Alojzego Orione. Po szkole licealnej i studiach filozoficznych, w 1931 r. wyjechał do Włoch, do domu macierzystego Zgromadzenia w Tortonie, by odbyć nowicjat oraz studia teologiczne. Został wyświęcony na kapłana 6 czerwca 1936 r.

Księdzu Franciszkowi, neoprezbiterowi, w 1936 r. została powierzona opieka nad grupą 20 kleryków z gimnazjum, w Małym Kottolengo Księży Orionistów w Quarto Castagna, w Genui. Wielu z nich zostało kapłanami.

Modlitwa, nauka, praca fizyczna, służenie potrzebującym w Kottolengo (tzw. *buoni figli* – „dobre dzieci") – wszystkie te zajęcia pulsowały w rytmie życia surowego, ale wielkodusznego i braterskiego. W Genui, tak jak w in-

nych miejscach, widok kleryków, którzy nie tylko uczyli się, ale również w brudnych fartuchach pchali taczki, kopali doły, grabili siano i wykonywali inne prace fizyczne, budził najczęściej podziw i szacunek, ale czasem wywoływał krytykę. Dla Księdza Orione było to „święte utrudzenie" – bardzo ważny element wychowawczy i apostolski! Ksiądz Franciszek też uznał jego wartość i próbował zaszczepić go swoim młodym wychowankom.

W Genui Ks. Franciszek bardzo szybko zaskarbił sobie szacunek i przywiązanie młodych kleryków, poprzez szlachetność, spokój i opanowanie. Gerardo Durante, jeden z kleryków, wspomina: „Zawsze próbował rozładować napięte sytuacje. Miałem bardzo żywe usposobienie. I jeżeli nawet ja nie zdołałem go zdenerwować – mówi to samo za siebie! Czuliśmy, że pragnie naszego dobra, jak ojciec".[2]

Inny kleryk, Emilio Chiocchetti, daje takie świadectwo: „Nasz dyrektor był zawsze troskliwy i czuwający, poza tym uprzejmy, przystępny i powściągliwy. Bardzo dbał o porządek i czystość; starałem się ze wszystkich sił, aby go zadowolić. Był bardzo dobry, i to dobrocią, która wzbudzała we mnie wielki szacunek i podziw. Czuliśmy się ożywieni jego czujną obecnością, interesującą, i mogę powiedzieć – kochającą".[3]

W grudniu 1937 roku ks. Drzewiecki wrócił z Włoch do Polski. Pełnił funkcję prefekta w kolegium w Zduńskiej Woli. Ks. Jan Borowiec, jego uczeń, wspomina: „Czekaliśmy z utęsknieniem na dzień jego przyjazdu. Przybył w grudniu, niespodziewanie, bez hałasu; tak że nie mogliśmy mu nawet przygotować kwiatów na powitanie. Zabrał się szybko do obowiązków prefekta, katechety oraz do pracy duszpasterskiej w kościele i w Kolegium. Był moim prefektem i wychowawcą przez ponad rok w Kolegium w Zduńskiej Woli. Mimo że spełniał ten obowiązek przez tak krótki czas i tak dawno temu, pozostał żywo w mojej pamięci, nawet w szczegółach".[4]

Chłopcy postrzegali ks. Franciszka jako osobę bliską, godną zaufania: „Nie pozwalał, byśmy uzależniali się od własnych słabości czy też przejmowali złośliwością innych. Ksiądz Drzewiecki był naprawdę dobrym człowiekiem. W słowie «dobry» zawierają się wszystkie cechy tej szlachetnej osobowości. Czuliśmy, że w nim zawsze znajdziemy obrońcę, który nie pozwoli, by ktokolwiek nas skrzywdził".[5]

W Zduńskiej Woli ks. Drzewiecki zajmował się także grupami młodzieży i działalnością duszpasterską: uczył religii, organizował przedstawienia o charakterze religijnym. Julianna Grzędziak miała trzynaście lat, gdy poznała ks. Franciszka: „Odprawiał Mszę św. z wielkim nabożeństwem. Mówił często o Bożej Opatrzności, o świętych; opowiadał o Ks. Orione na każdym spotkaniu «Krucjaty Eucharystycznej», której był prefektem".[6]

W czerwcu 1939 r. ks. Drzewiecki zostaje przeniesiony ze Zduńskiej Woli do parafii orionskiej we Włocławku. W swoim *Notesie* zostawił punkty na temat napotkanej sytuacji i swoje plany kapłańskie: „Rozmyślałem i ciągle myślę o ubogich naszej parafii, szczególnie o tych z Grzywna, aby zanieść im chociaż słowo pociechy. Biedni ludzie! Bardzo się wzruszyłem, widząc ich sytuację. W małym, bardzo niskim pokoiku zobaczyłem ojca leżącego na łóżku, był sparaliżowany od 6 tygodni. Wokół sześcioro dzieci. Najstarsza dwunastoletnia dziewczynka cierpiała na chorobę oczu, nie mogła patrzeć na światło, ciągle płakała. Inne dzieci wychudłe, nagie, głodne, chore na robaki. Matki nie było, wyszła przed trzema tygodniami w poszukiwaniu pracy i chleba. Bardzo się wzruszyłem. Przypadków takich jak ten jest wiele. Biedni ludzie! Wielodzietne rodziny bez pracy i chleba. Głód jest złym doradcą. Gdyby było można pomóc tym ludziom, jakże byliby zadowoleni i dobrzy. Ile zła można by uniknąć! Na przykład dziewczyny schodzą na złą drogę, tłumacząc się, że są do tego zmuszone. Poza dobrymi ludźmi są też źli, komuniści. Gdy wracałem z Grzywna, płakałem całą drogę i modliłem się do Pana".[7]

Siostra Maria Gabriela Stachurska była wtedy młodą aspirantką przygotowującą się do życia zakonnego w Zgromadzeniu Sióstr Orionistek, gdy spotkała się z ks. Franciszkiem: „Moje pierwsze spotkanie z ks. Drzewieckim miało miejsce z okazji uroczystości zakończenia roku szkolnego «Ochronki» dla dzieci z Grzywna. Obserwowałyśmy z ciekawością nowego księdza: był poważny, uprzejmy, grzeczny w słowach i zachowaniu. Nie szukał pierwszego miejsca, lecz usuwał się w cień. Swą postawą wzbudzał autorytet dla siebie i dla stanu kapłańskiego. Na zakończenie ks. Franciszek wygłosił króciutkie przemówienie: «Tak, siostry, przez waszą pracę z dziećmi kapłanom łatwiej dojść do rodziców, a więc dziękujemy». Cieszyłyśmy się, że doceniono naszą pracę. Po rozejściu się dziewcząt, chwilę porozmawiałyśmy z księżmi o naszej pracy w oratorium. Za zachętą ks. proboszcza, ks. Drzewiecki obiecał po wakacjach pomoc w prowadzeniu pracy wychowawczej wśród dziewcząt z Grzywna. Byłyśmy zadowolone, że w nowym roku szkolnym nasza praca wychowawcza będzie wzbogacona przez rady doświadczonego kapłana. Nikt nie przypuszczał, że to jest nasze ostatnie spotkanie i rozmowa z ks. Franciszkiem Drzewieckim o dziewczętach z Grzywna".[8]

Dnia 7 listopada 1939 r. Niemcy aresztowali wszystkich duchownych z Włocławka, łącznie z profesorami i klerykami z seminarium. Po krótkim pobycie w więzieniu we Włocławku zostali przewiezieni do klasztoru w Lądzie, zamienionym na więzienie.

Ks. Franciszek miał okazję nauczać i być wychowawcą również w więzieniu, gdzie głosił klerykom krótkie konferencje duchowe. Z ówczesnych

kleryków, bp Kazimierz Majdański, współwięzień z Lądu, który przeżył obóz i później został arcybiskupem Szczecina, wspomina: „W Lądzie, chciałem nauczyć się cośkolwiek po włosku i ks. Franciszek poświęcił się, aby mnie tego uczyć. Bardzo mi pomógł, był cierpliwy, ale przede wszystkim o spokojnym usposobieniu, przyjazny, radosny, pobożny. Pomagał mi. Kiedy później dowiedział się o nim również ks. biskup Kozal, także on chciał się jeszcze uczyć, gdyż jako biskup uznawał znajomość języków za obowiązkową; mówił dobrze po niemiecku, czasami mówił również po włosku".[9]

Ostatnich lekcji ks. Franciszek Drzewiecki udzielił podczas straszliwych dwóch lat odosobnienia w obozie w Dachau. Pomimo nieludzkich warunków, osłabiony przymusową pracą, zachował swoją godność i szlachetność ludzką oraz duchową. Ponownie bp Kazimierz Majdański, jego towarzysz niedoli z Dachau, potwierdza: „Mogłem poznać go w tych nadzwyczajnych okolicznościach. I właśnie w takich okolicznościach człowiek jawi się autentyczny, nie ma możliwości zafałszowania rzeczywistości wewnętrznej własnej osoby. Ks. Drzewiecki był zawsze wierny sobie samemu, tzn. dzięki łasce Bożej otrzymanej razem z powołaniem. Był zawsze wierny swemu powołaniu".[10]

Także inni towarzysze z obozu nie zapomnieli nigdy tego młodego kapłana – orionisty. Biskup Franciszek Korszyński tak go określił: „Budował uprzejmością i uczynnością".[11]

Franciszek Drzewiecki został zamordowany 12 września 1942 r. Został ogłoszony błogosławionym przez Jana Pawła II dnia 13 czerwca 1999 r.

PRZYPISY

* Autor, z wykształcenia liturgista, współpracownik Kongregacji Doktryny Wiary, aktualnie jest sekretarzem generalnym oraz postulatorem spraw kanonizacyjnych Zgromadzenia Księży Orionistów.

[1] Sylwetkę bł. Franciszka Drzewieckiego ukazują m.in. publikacje: J. Borowiec, F. Peloso, *Franciszek Drzewiecki. Nr 22666: światło w ciemnościach Dachau*, [Warszawa] 1999; F. Peloso, J. Borowiec, *Francesco Drzewiecki. N. 22666: un prete nel Lager*, Roma 1999; J. Saraiva Martins, *Il beato Francesco Drzewiecki*, Omelia del Prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi a Tortona, 20.6.1999, „Messaggi di Don Orione" 32(2000), n.100, s. 85-88.

[2] J. Borowiec, F. Peloso, *Franciszek Drzewiecki...*, dz. cyt., s. 34.

[3] Tamże, s. 34-35

[4] Tamże, s. 44.

[5] Tamże, s. 45.

[6] Tamże, s. 47.

[7] Tamże, s. 130.

[8] Świadectwo przytoczone w „Messaggi di Don Orione" 33 (2001), n. 104.

[9] Świadectwo przytoczone w „Messaggi di Don Orione" 33(2001), n.100, s.84.

[10] Świadectwo przytoczone w „Messaggi di Don Orione" 33(2001), n.100, s.85.

[11] F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań 1957, s.193.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

WALDEMAR ROZYNKOWSKI

KLASZTOR SIÓSTR SERAFITEK W NIESZAWIE (1903-1908)

Pośród wielu zgromadzeń zakonnych, które obrały obszar diecezji włocławskiej jako teren swojej działalności apostolskiej, jest Zgromadzenie Sióstr Serafitek.[1] W granicach diecezji z przełomu XIX i XX wieku zgromadzenie to otworzyło dwa domy: w Częstochowie i Nieszawie.

Stan badań nad historią Zgromadzenia, w tym także domu w Nieszawie, pozostawia wiele do życzenia. Najpoważniejsza jak dotąd praca na ten temat, nie pozbawiona jednak błędów, to obszerny artykuł o historii Zgromadzenia autorstwa o. Joachima Bara.[2] Tam też znajdują się podstawowe informacje o fundacji nieszawskiej.[3] Oprócz tego krótkie informacje o domu nieszawskim znajdujemy w szeregu prac o charakterze popularno-naukowym poświęconym Zgromadzeniu, a to dlatego, że w tym domu zmarła współzałożycielka zgromadzenia, s. Małgorzata Łucja Szewczyk.[4] Poza tym wspominano także dom w Nieszawie w zwięzłych opisach zgromadzeń założonych przez bł. Honorata Koźmińskiego.[5]

Taki stan badań odzwierciedla w pewnym sensie stan zachowanych źródeł związanych z pobytem serafitek w Nieszawie na początku XX w. Nie zachowały się na ten temat żadne źródła w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku. W dość bogatym archiwum parafialnym w Nieszawie tylko księga zatytułowana: *Opis nabożeństw i zwyczajów parafialnych w Nieszawie od r. 1903* kilka razy wspomina siostry serafitki. W ten sposób właściwie jedynym miejscem, w którym zachowały się materiały źródłowe dotyczące serafitek w Nieszawie, jest Archiwum Domu Generalnego Sióstr Serafitek w Krakowie. Jednak i tam materiał nie jest nazbyt obfity. Stanowią go głównie późniejsze wspomnienia o matce Szewczyk.[6] Taki stan źródeł wynika przede wszystkim z ukrytego charakteru Zgromadzenia, po którym obiektywnie nie mogło się wiele zachować.

Aby zrozumieć fundację nieszawską, trzeba się cofnąć do początków zgromadzenia sióstr serafitek. Założycielami nowej wspólnoty zakonnej byli: o. Honorat Koźmiński

i s. Małgorzata Łucja Szewczyk. Około 1880 r. siostra Małgorzata udała się do Zakroczymia, do o. Honorata, aby pod jego kierownictwem odprawić rekolekcje. Ich owocem było podjęcie decyzji poświęcenia swojego życia ubogim, chorym i najbardziej potrzebującym. Już w maju 1881 r. przyłączyła się do tego dzieła pierwsza kandydatka. O. Honorat tak wspomina początki działalności s. Małgorzaty: „Łucja czuła chęć poświęcenia się ostatniej nędzy. Przyjechała więc do Zakroczymia, znalazła sobie takich nędzarzy i z dziwnym zamiłowaniem im się poświęciła. Żywność dostawała z klasztoru. Ja sam obchodziłem przy stole braci i zlewałem resztki, ale bardzo schludnie. Zachęcone jej przykładem zaczęły się przyłączać do niej osoby pobożne [...]. Bóg jej błogosławił. Udała się z jedną Litwinką do p. hr. Przeździeckiej i ta ofiarowała jej 2000 rubli na zakupienie domu, w którym mieszkały [...]. Sprowadziłem dla nich z Rzymu ustawy Służebniczek Ubogich przez X. Azbijewicza, który je sam przepisał w Św. Kongregacji".[7]

Tak zaczęło tworzyć się nowe zgromadzenie. Wspólnota musiała przyjąć charakter zakonu bezhabitowego, ponieważ ówcześnie w zaborze rosyjskim zakazano istnienia wielu zgromadzeniom zakonnym, a już w ogóle nie było mowy o zakładaniu nowych. Taka rzeczywistość wymusiła, że siostry bezhabitowe w zewnętrznym funkcjonowaniu nie miały różnić się stylem życia od zwykłych ludzi. Konsekwencją takich ograniczeń było powstawanie małych placówek, które często zmieniały swój skład osobowy oraz adres. Nowy rozdział w historii Zgromadzenia rozpoczął się w 1891 roku, kiedy to otwierając pierwszy dom zakonny w Galicji, głównie z tym obszarem w najbliższych latach miało ono związać swoją historię. W zaborze austriackim panowały bowiem ówcześnie dogodniejsze warunki dla rozwoju zgromadzeń. Zewnętrznie przejawiało się to między innymi i w tym, że siostry mogły nosić habity.[8]

Placówka w Nieszawie, położona w granicach zaboru rosyjskiego, z góry skazana była na ograniczone funkcjonowanie. W porównaniu z organizacją Zgromadzenia w Galicji, dom w tej miejscowości trudno nawet w pełni określić mianem domu zakonnego. Placówka została zawiązana przez kilka sióstr w 1903 r.[9] Jej powstanie mogło być związane z faktem, że jedną z członkiń Zgromadzenia była pochodząca z Nieszawy s. Augustyna Ogrodowska.

Przypomnijmy, że Nieszawa końca XIX i początku XX w. była niewielkim miasteczkiem. Dopiero w tym okresie, po blisko dwustu latach, widać wyraźne symptomy jego rozwoju. Od 1867 r. Nieszawa była miastem powiatowym. Znajdowało się w niej 46 domów murowanych i 171 drewnianych, browar, rzeźnia oraz fabryka octu. Renesans przeżywał port wiślany, który przyjmował w tym czasie około 3000 statków rocznie. W ożywieniu wiślanej drogi handlowej oraz w powstaniu drobnych zakładów przemysłowych widziała Nieszawa szansę swojego dalszego rozwoju.[10]

Siostry serafitki zmieniały prawdopodobnie miejsce swojego zamieszkania w Nieszawie. We wspomnieniach mieszkańców czytamy, że siostry mieszkały między innymi u pani Krzywdzińskiej, a następnie u pani Targońskiej naprzeciw apteki (przy dzisiejszej ul. Noakowskiego). Najdłużej związały swoje losy z tzw. „wikariatką" lub „ogranistówką", budynkiem składającym się z czterech pokoi, położonym naprzeciw kościoła.[11] Znamy kilka sióstr, które przynajmniej przez pewien czas związały swoje życie z domem nieszawskim: Róża Domańska, Germana Kamosińska, Wilhelmina Skwarska, Leonia

Świątkowska, Angela Świrska, Salomea Zajdowska, oraz wspomniana wcześniej Augustyna Ogrodowska.[12]

Skromna była zapewne działalność Zgromadzenia w takich warunkach. Siostry zajmowały się pracami ręcznymi, przede wszystkim haftem, którego uczyły także okoliczne dziewczęta. Poza tym, zgodnie z charyzmatem Zgromadzenia, zajmowały się opieką nad ubogimi. Tę posługę pełniły m.in. s. Róża i s. Leonia, które zajmowały się ubogimi w przytułku, jaki znajdował się niedaleko kościoła pofranciszkańskiego. Jeden z pokoi domu zakonnego służył także jako stancja dla dziewcząt.[13] Mieszkała w nim m.in. Władysława Modrzejewska, która jako 13-letnia dziewczynka, uczęszczając do szkoły prywatnej pani Lotier, mieszkała na stancji u sióstr.[14]

Mimo tajemnego charakteru Zgromadzenia oraz skromnej i ograniczonej jego działalności, społeczność nieszawska dobrze wiedziała, że w „wikariatce" mieszkają siostry zakonne. Pojawił się nawet plan, aby siostry otworzyły w mieście ochronkę dla dzieci, jednakże w końcu nie zrealizowano tego pomysłu.[15]

Prawdopodobnie dom nieszawski uległby szybkiemu zapomnieniu, gdyby nie fakt, że ostatni rok swojego życia związała z nim współzałożycielka Zgromadzenia, obecnie sługa Boża s. Małgorzata Łucja Szewczyk. Przybyła ona tu krótko po 9 kwietnia 1904 r., tzn. kiedy przestała pełnić funkcję przełożonej generalnej.

Zachował się list rezygnacyjny z funkcji przełożonej, napisany dnia 7 marca 1904 r., przesłany na ręce kard. Jana Puzyny: „W najgłębszej pokorze podpisana gorąco pragnie statecznego rozwoju i wewnętrznego umocnienia tego Zgromadzenia dla chwały Bożej i pożytku bliźnich. Gdy jednak z rozwojem zewnętrznym Zgromadzenia zwiększył się ciężar zarządu i odpowiedzialności, a ponieważ sama jestem już obciążona wiekiem i jego słabościami, złamana trudami tak długoletniej pracy tej zakonnej rodziny, nie czuję się już na siłach, aby podołać nowym i zwiększonym obowiązkom wewnętrznego i zewnętrznego zarządu, postanawiam złożyć urząd Generalnej Zgromadzenia Sióstr Serafitek i niniejszym pismem go składam do rąk Waszej Eminencji, oddając całą ufnością Jego ojcowskiej opiece to młode Zgromadzenie, a upraszając w najgłębszej pokorze o łaskawe przyjęcie tej rezygnacji".[16]

Rezygnacja została przyjęta i s. Małgorzata przestała pełnić funkcję przełożonej. Trudno jest nam dzisiaj do końca odtworzyć całą złożoność tej sytuacji. Wydaje się jednak, że głównych powodów rezygnacji nie należy poszukiwać w wieku oraz nadmiarze obowiązków. Wiemy ze wspomnień, że s. Małgorzata chciała pozostać po rezygnacji ze stanowiska przełożonej Zgromadzenia w domu w Oświęcimiu lub Stryju.[17] Jednak tak się nie stało. Był to bardzo trudny okres w życiu współzałożycielki i Zgromadzenia. Na skutek wewnętrznych nieporozumień w zakonie oraz za wyraźnym wskazaniem o. Honorata, s. Małgorzata przybyła do jedynego już w tym czasie istniejącego domu poza zaborem austriackim, mianowicie do Nieszawy. We wspomnieniach s. Leoni Anieli Świątkowskiej czytamy, że Matka przybyła do Nieszawy, chcąc utrzymać ten dom ukryty na wypadek kasaty zakonu.[18] Wydaje się jednak, że taka interpretacja faktów mija się z prawdą, i przyczyn powyższych zdarzeń należy szukać wewnątrz Zgromadzenia.

W Nieszawie miała spędzić s. Małgorzata ostatnie miesiące swojego życia. Jej pobyt w miasteczku zmienił diametralnie jej dotychczasowe życie. Poczynając od zmiany miejsca zamieszkania (wcześniej Oświęcim w zaborze austriackim, obecnie Nieszawa w zaborze rosyjskim) do zmiany funkcji z przełożonej zgromadzenia do „szarej", bezhabitowej siostry.

Niewiele wiemy o jej pobycie. Ponieważ dom sąsiadował z kościołem, na pewno nawiedzała go kilka razy dziennie. Rozpoczynała od rannej Mszy świętej, a kończyła na popołudniowej adoracji. Kiedy przyszła jednak choroba, niemożliwe stało się nawet nawiedzanie świątyni. Ponieważ okna jej pokoju wychodziły na kościół i to dokładnie na drzwi wejściowe, przez które widziała wnętrze świątyni, umożliwiło jej to trwanie na modlitwie adoracji.[19]

Po kilku miesiącach choroby s. Małgorzata zmarła 5 czerwca 1905 r. W pamięci mieszkańców zapisał się jej pogrzeb. Ciało s. Małgorzaty wystawiono w kaplicy św. Wojciecha, która miała tonąć w kwiatach.[20] Była ubrana w habit. Po trzech dniach od śmierci odbyły się uroczystości pogrzebowe. Miało im przewodniczyć aż czterech księży z Włocławka oraz towarzyszyć tłumy z całego miasta i okolicznych wiosek.[21]

Niewiele zachowało się pamiątek po pobycie m. Małgorzaty w Nieszawie. Oprócz wspomnień zachowanych w pamięci ludzkiej i jej ciała, które spoczywało na cmentarzu parafialnym do 1931 r., wymienić trzeba przede wszystkim testament, który s. Małgorzata spisała w Nieszawie, krótko przed śmiercią. Oto jego treść: „Kochane i drogie moje siostry, proszę was w imię Pańskie i w imię świętego ojca Franciszka, abyście zachowały świętą cnotę ubóstwa do końca życia waszego: z błogosławieństwem drogiego ojca naszego Honorata i waszej matki Małgorzaty Szewczyk. Niech was Bóg błogosławi".[22]

Słowa s. Małgorzaty zawarte w testamencie mają szczególne znaczenie. Są to ostatnie słowa skierowane do całego Zgromadzenia. Pisze je osoba, którą Bóg wybrał do założenia nowej wspólnoty zakonnej. Celem Zgromadzenia miała być posługa pośród ubogich i to ubóstwo pozostało głównym środkiem jego apostolstwa. Wypowiadając ostatnie słowa do Zgromadzenia, wspomina właściwie tylko ubóstwo. Nie jest to zwykła prośba o zachowanie ubóstwa, ale raczej polecenie, poparte autorytetem Boga i św. Franciszka z Asyżu. Głęboko brzmią te słowa w ustach osoby, która przeżyła blisko osiemdziesiąt lat (1828-1905) i przez przeszło dwadzieścia lat była przełożoną Zgromadzenia. W zachowaniu ubóstwa widzi ona tajemnicę sukcesu i rozwoju Zgromadzenia.

Do obecności Zgromadzenia i s. Małgorzaty w Nieszawie nawiązują informacje zawarte w księdze zatytułowanej: *Opis nabożeństw i zwyczajów parafialnych w Nieszawie od r. 1903*, przechowywanej w archiwum parafialnym. W opisie przychodów i wydatków czytamy, że kiedy w 1904 r. do Nieszawy przybyła s. Małgorzata, to ówczesny proboszcz parafii, ks. Leon

Michalski, i wikariusz, ks. Andrzej Urbański, pożyczyli od niej 1000 rubli. Za te pieniądze miała być odnowiona plebania. Spłata długu miała nastąpić między innymi w formie przeliczenia czynszu za mieszkanie w domu naprzeciwko kościoła. Jak można wywnioskować z kolejnych zapisek, dług ciągnął się przez szereg kolejnych lat, nawet wtedy gdy sióstr już nie było w Nieszawie, i nie został prawdopodobnie nigdy do końca spłacony.[23]

Kiedy Zgromadzenie związało swoją działalność z Galicją, stopniowo wszystkie domy w zaborze rosyjskim uległy likwidacji. Najdłużej, do roku 1908, utrzymała się placówka w Nieszawie. Rozwiązano ją prawdopodobnie w związku z ogólną reorganizacją wszystkich zgromadzeń bezhabitowych założonych przez o. Honorata.[24] W dwa lata później, na posiedzeniu rady generalnej Zgromadzenia 21 kwietnia 1910 r., przełożona generalna s. Hieronima Węgrzyk wysunęła wniosek o ponowne założenie filii w Nieszawie, jednakże nie uzyskała dla niego poparcia.[25]

Mimo że minęły dziesiątki lat od pierwszego pobytu sióstr serafitek w Nieszawie, pozostały one w pamięci mieszkańców. Na pewno przyczyniły się do tego także uroczystości związane z przeniesieniem doczesnych szczątek s. Małgorzaty Łucji w 1931 r. z cmentarza parafialnego do domu generalnego w Oświęcimiu.[26] Poza tym w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zbierano wspomnienia o pobycie współzałożycielki w Nieszawie.

Drugi rozdział historii związków sióstr serafitek z Nieszawą rozpoczął się w 1997 r., kiedy to siostry przybyły ponownie do „wikariatki". Jego dzieje będą jednak przedmiotem badań w przyszłości.

PRZYPISY

[1] Pierwotna nazwa Zgromadzenia brzmiała: Siostrzyczki Ubogich, następnie: Córki Matki Bożej od Siedmiu Boleści, obecnie: Córki Matki Bożej Bolesnej, popularnie zgromadzenie znane jest jako siostry serafitki.

[2] J. Bar, *Zgromadzenie Sióstr Serafitek 1881-1961*, „Prawo Kanoniczne" 6(1963), nr 1-4, s. 75-211. Nieaktualne są np. w tej pracy fragmenty dotyczące daty i miejsca urodzin s. Małgorzaty Łucji Szewczyk.

[3] Tamże, np. s. 94-95, 103-106.

[4] Zob. np. I. Borkiewicz, *Refleksje na tle życia i cnót służebnicy Bożej Małgorzaty Łucji Szewczyk 1828-1905*, Kraków 1994, passim; K. Bukowski, *Słownik polskich świętych*, Kraków 1995, s. 333; J. Wiśniewska, *Zgromadzenie Córek Matki Bożej Bolesnej 1881-1981*, w: *Dziedzictwo Błogosławionego Honorata Koźmińskiego*, pod red. H.J. Szumił, G. Bartoszewskiego, Warszawa – Sandomierz 1998, s. 145.

[5] Zob. np. M. Mazurek, M. Wójcik, *Honorackie zgromadzenia bezhabitowe w latach 1874-1914 w Królestwie Polskim i cesarstwie rosyjskim. Materiały do geografii historycznej ruchu zakonnego*, w: *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i początku XX wieku*, Lublin 1976, s. 244-245.

[6] Wspomnienia zebrała w latach 1947-1967 s. Władysława Agnieszka Piecha, pełniąc obowiązki ekonomki i sekretarki Zgromadzenia.

[7] M. Werner, *O. Honorat Koźmiński*, Poznań – Warszawa 1972, s. 369.

[8] J. Bar, *Zgromadzenie Sióstr Serafitek...*, art. cyt., s. 78-94.

[9] Tamże, s. 94.

[10] A. Mietz, J. Pakulski, *Świadectwa z przeszłości Nieszawy*, Włocławek 1989, s. 31-33.

[11] Archiwum Domu Generalnego Sióstr Serafitek w Krakowie (dalej: ADG), Wspomnienia Marii Fisz; Wspomnienia Władysławy Modrzejewskiej.

[12] ADG, Księga kapituł i narad generalnych 1904-1928, s. 10; J. Bar, *Zgromadzenie Sióstr Serafitek...*, art. cyt., s. 94.

[13] ADG, s. Potencja Laszczak, Nieszawa 1903-1908, s. 2, (maszynopis).

[14] ADG, Wspomnienia Władysławy Modrzejewskiej.

[15] ADG, s. P. Laszczak, s. 3.

[16] ADG, Odpis rezygnacji śp. Matki założycielki, s. 3a.

[17] J. Bar, *Zgromadzenie Sióstr Serafitek...*, art. cyt., s. 103. Historyk powołuje się na wspomnienia s. Junipery.

[18] ADG, Wspomnienia s. Leonii Anieli Świątkowskiej.

[19] ADG, Wspomnienia Marii Fisz.

[20] Kaplicą św. Wojciecha nazwano na przełomie XIX i XX wieku kaplicę św. Anny w kościele parafialnym.

[21] ADG, Wspomnienia Marii Fisz, Józefa Łańcuckiego, Władysławy Modrzejewskiej, Wacławy Zielińskiej.

[22] ADG, Akta matki założycielki.

[23] Archiwum parafialne w Nieszawie, *Opis nabożeństw i zwyczajów parafialnych w Nieszawie od r. 1903*, s. 23 n.

[24] J. Bar, *Zgromadzenie Sióstr Serafitek...*, art. cyt., s. 95, 97-98.

[25] ADG, Księga kapituł i narad generalnych 1904-1928, s. 47.

[26] Zob. W. Rozynkowski, *95. rocznica śmierci sługi Bożej s. Małgorzaty Łucji Szewczyk*, „Niedziela", dod. „Ład Boży" 2000, nr 32(889).

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

KS. KAZIMIERZ RULKA

DWA WILEŃSKIE KSIĘGOZBIORY INTELIGENCKIE Z XX W. W BIBLIOTECE SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU

W roku 1958 Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku wzbogaciła swe zbiory o wartościowy spadek po ks. Stanisławie Nawrockim (1879-1958),[1] najpierw kapłanie diecezji włocławskiej, a potem wileńskiej. W latach 1922-1927 był on posłem na sejm Rzeczypospolitej Polskiej.[2] Po II wojnie światowej wrócił do swojej macierzystej diecezji i osiadł tu jako rezydent. Jego księgozbiór, powstały w zasadniczym swym zrębie w Wilnie, liczył w sumie ok. 2.500 woluminów. Składał się z dwóch części: jedna to książki gromadzone przez całe niemal życie przez samego Nawrockiego, druga to księgozbiór, który nabył on po znanym bibliofilu wileńskim, Janie Kamieńskim. Oba są księgozbiorami powstałymi zasadniczo w Wilnie w XX wieku, ale księgozbiór Kamieńskiego jest nieco starszy. Oba są też księgozbiorami zgromadzonymi przez przedstawicieli inteligencji wileńskiej: świeckiej (Jan Kamieński, adwokat) i duchownej (ks. Stanisław Nawrocki).

Księgozbiór ks. Nawrockiego, traktowany jako całość, był dotychczas przedmiotem jednej pracy magisterskiej, pozostającej w maszynopisie,[3] oraz dwóch drukowanych wzmianek.[4] Oba jednak księgozbiory zasługują na szersze osobne potraktowanie. Mają one bowiem inny charakter, co przy osobnym omawianiu zostanie jeszcze bardziej podkreślone. Na pierwszym miejscu należy postawić księgozbiór Jana Kamieńskiego jako starszy.

I. Księgozbiór Jana Kamieńskiego

1. Tworzenie księgozbioru

Jan Korwin-Kamieński, tajny szambelan Jego Świątobliwości Ojca Świętego, adwokat, zamieszkały w Wilnie przy ul. Portowej 6 m. 3,[5] znany jako bibliofil, zmarły w 1939 r.,[6] posiadał duży księgozbiór.[7] Powstał on zapewne w znacznej mierze z zakupów antykwarycznych, co zdają się sugerować znaki pierwotnych właścicieli (ponad 80 osób i instytucji). Spośród nich na czoło wybija się Biblioteka Wróblewskich w Wilnie, od której Kamieński pozyskał 29 pozycji z jej zbio-

rów dubletów; dziesięć z nich należało przedtem do Józefa Bielińskiego, znanego wileńskiego historyka i bibliografa,[8] a zostały nabyte w 1911 r. przez Tadeusza Wróblewskiego.[9] Dwa stare druki pochodzą z klasztoru karmelitów bosych w Głębokiem.[10] Po kilka pozycji pochodzi z księgozbiorów: kapłana kryjącego się pod monogramem „X.J.N." (10 poz.),[11] Tadeusza Syrwida (5 poz.),[12] I.I. Junickiego (3 poz.),[13] Mieczysława Gadomskiego (3 poz.).[14] Ekslibrisami znaczone są książki z księgozbiorów: Waleriana Dobużyckiego,[15] Aleksandra Konstantego Batowskiego,[16] Edwarda Kotłubaja,[17] Józefa Halki Ledóchowskiego.[18] O istnieniu większych księgozbiorów świadczą też zapewne pojedyncze książki ze znakami własnościowymi: Konstantego Krzywickiego (Zelwiany),[19] Stanisława Marenicza,[20] księcia Józefa Ogińskiego,[21] Jana Szwańskiego,[22] Zygmunta Trentowskiego,[23] Lucjana Uziębły (Wilno),[24] Ludwika Uziębły (Wilno),[25] prof. Jana Wolfganga,[26] Kazimierza Władysława Wójcickiego,[27] Mikołaja Zahorskiego,[28] Edwarda Zaleskiego,[29] a także wielu innych.

Kamieński niektórym swoim książkom dawał oprawę introligatorską. Typową oprawą dla jego księgozbioru jest oprawa w półpłótno (czarne, buraczkowe, brązowe lub zielone wytłaczane), z nieco szerszym niż zwykle grzbietem, i papier marmoryzowany.[30] Spotykamy w jego zbiorze książki oprawiane przez znanych introligatorów warszawskich, np. Jana Franciszka Pugeta,[31] W. Tymińskiego,[32] K. Kulliga,[33] a także mistrza wileńskiego Władysława Strzedzińskiego.[34] Wiele jednak pozycji pozostawało w wydawniczej oprawie kartonowej lub papierowej.

Książki ze zbioru Kamieńskiego znaczone były odbiciem pieczęci: w otoku wersalikowy napis: „Biblioteka Jana Kamieńskiego", w środku łacińska sentencja minuskułą: „Deo soli gratias ago". Na kartach tytułowych kilku dzieł spotykamy inną pieczątkę: herb rodziny Kamieńskich Ślepowron, a pod nim wersalikowy napis: „Biblioteka Jana Kamieńskiego".

Księgozbiór ten był zapewne uporządkowany i miał swój inwentarz, o czym zdają się świadczyć wypisywane na grzbietach na specjalnych naklejkach numery (tomy dzieł wielotomowych otrzymywały ten sam numer).[35]

Po przejęciu w 1940 r. księgozbioru Kamieńskiego przez ks. Nawrockiego stał się on częścią składową Nawrocianów i dzielił odtąd ich losy.

2. Zasób księgozbioru

Księgozbiór Jana Kamieńskiego składał się zapewne z dwóch części: bibliofilskiej, którą gromadził z zamiłowania, i fachowej, w której musiały się znajdować aktualne publikacje z dziedziny prawa, konieczne adwokatowi do działalności zawodowej. Znana jest jedynie część bibliofilska księgozbioru, którą przejął ks. Stanisław Nawrocki; część prawnicza została zapewne przejęta przez kogoś innego i jej losy są nieznane.

Do dziś z bibliofilskiej części księgozbioru Kamieńskiego zachowało się w bibliotece seminaryjnej we Włocławku 640 pozycji w 1038 woluminach,[36] ale było ich więcej. Ostatecznie udało się z nich zidentyfikować 660 pozycji.

Można je zaliczyć do następujących grup tematycznych (układ według ilości pozycji w danej grupie): historia Polski – 184 poz., literatura piękna (historia i dzieła) – 98, pamiętniki – 72, Lithuanica i Wilniana – 61, teologia (bez historii Kościoła i prawa kanonicznego) – 54, historia Kościoła – 34, historia powszechna – 30, sztuka – 23, nauki przyrodnicze – 24, filologia – 22, prawo świeckie i kościelne – 19, kultura, nauka i oświata – 16, informatory ogólne – 15, nauki społeczne – 8.

Z zestawienia tego widać, że w księgozbiorze Kamieńskiego królowały historia i literatura polska. Także w pozostałych grupach (z wyjątkiem teologii) przeważają dzieła w jakiś sposób dotyczące dziejów polskich. Takich dzieł, które nie mieszczą się – na pierwszy rzut oka – w tym aspekcie, jest tylko ok. 120, czyli 18% zbioru.

Encyklopedii i słowników Kamieński posiadał w swoim zbiorze chyba niewiele. Z ważniejszych udało się zidentyfikować *Encyklopedię powszechną* (t. 1-28, Warszawa 1859-1868) i *S. Orgelbranda encyklopedię powszechną* (t. 1-16, Warszawa 1898-1904). Z bibliografii odnaleziono: Adama Jochera *Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce* (t. 1-3, Wilno 1840-1857).

Bogaty zbiór dzieł dotyczących historii Polski zawiera także opracowania z nauk pomocniczych (ok. 15 poz.). Wśród nich z numizmatyki należy zauważyć Kazimierza Stronczyńskiego *Dawne monety polskie dynastii Piastów i Jagiellonów* (cz. 1-3, Piotrków 1883-1885), Ignacego Zagórskiego *Monety dawnej Polski* (Warszawa 1845), Joachima Lelewela *Stare pieniądze...* (Warszawa 1826); z heraldyki – Kaspra Niesieckiego *Herbarz polski* (t. 1-10, Lipsk 1839-1846), Bartosza Paprockiego *Herby rycerstwa polskiego* (Kraków 1858). Dyplomatyka reprezentowana jest m.in. przez dzieło Ignacego Daniłowicza *Skarbiec diplomów papieskich, cesarskich, królewskich, książęcych...* (t. 1-2, Wilno 1860-1862). Kamieński posiadał także dzieła: Edwarda Raczyńskiego *Gabinet medalów polskich* (t. 1-4, Wrocław 1838-1841), Łukasza Gołębiowskiego *Gabinet medalów polskich...* (t. 1-4, Wrocław – Berlin – Poznań 1838-1845), Feliksa Bentkowskiego *Spis medalów polskich* (Warszawa 1830), T. Rewolińskiego *Katalog medali religijnych...* (Radom 1887).

Z wydawnictw źródłowych dotyczących historii Polski na uwagę zasługują: Macieja Dogiela *Codex diplomaticus Regni Poloniae* (Wilno 1758-1764); z kronik polskich Kamieński posiadał, przeważnie w XIX-wiecznych wydaniach, m.in.: Galla Anonima (XI/XII w.), Wincentego Kadłubka (ok. 1150 – 1223), Stanisława Orzechowskiego (1513-1566), Aleksandra Gwagina (1534-1614), Joachima Bielskiego (ok. 1550 – 1599), Pawła Piaseckiego (1579-1649), Wespazjana Kochowskiego (1633-1700). Należy tu wymienić także kilka pamiętników; m.in. Jana Chryzostoma Paska (ok. 1636 – ok. 1701), Jędrzeja Kitowicza (1728-1804).

Kamieński posiadał dzieła wielu znanych i liczących się historyków polskich,[37] m.in.: Jana Łasickiego (1533 – po 1599), Joachima Jerlicza (1598-1673),

Wawrzyńca Jana Rudawskiego (1617-1674), Andrzeja Maksymiliana Fredry (1620-1679), Wespazjana Kochowskiego (1633-1700), Jana Albertrandiego (1731-1808), Adama Naruszewicza (1733-1796), Teodora Wagi (1739-1801), Michała Krajewskiego (1746-1817), Juliana Ursyna Niemcewicza (1758-1841), Franciszka Siarczyńskiego (1758-1829), Kajetana Kwiatkowskiego (1769-1852), Łukasza Gołębiowskiego (1773-1849), Tomasza Święcickiego (1774-1837), Joachima Lelewela (1786-1861), Adriana Krzyżanowskiego (1788-1852), Stanisława Barzykowskiego (1792-1872), Fryderyka Skarbka (1792-1866), Michała Balińskiego (1794-1864), Tymoteusza Lipińskiego (1797-1856), Teodora Morawskiego (1797-1879), Józefa Ignacego Kraszewskiego (1812-1887), Karola Szajnochy (1818-1868), Seweryna Gołębiowskiego (1820-1854), Juliana Bartoszewicza (1821-1870), Antoniego Małeckiego (1821-1913), Leona Wegnera (1824-1873), Konstantego Górskiego (1826-1898), Waleriana Kalinki (1826-1886), Bolesława Limanowskiego (1835-1935), Józefa Szujskiego (1835-1883), Stanisława Tarnowskiego (1837-1917), Tadeusza Korzona (1839-1918), Aleksandra Kraushara (1843-1931), Augusta Sokołowskiego (1846-1921), Władysława Smoleńskiego (1851-1926), Kazimierza Bartoszewicza (1852-1930), Józefa Dąbrowskiego (1876-1926), Artura Śliwińskiego (1877-1953). Znajdujemy także prace popularyzatorów historii Leona Rogalskiego (1806-1878), Józefa Antoniego Rollego (1829-1894), Lucjana Tatomira (1830-1901).

Spośród ważniejszych posiadanych przez Kamieńskiego opracowań ogólnych historii Polski i większych okresów należy wymienić: Jana Długosza *Dziejów polskich ksiąg dwanaście* (t. 1-5, Kraków 1867-1870), Adama Naruszewicza *Historia narodu polskiego* (t. 1-10, Lipsk 1836-1837), Joachima Lelewela *Polska, dzieje i rzeczy jej* (t. 1-5, Poznań 1855-1863) oraz *Polska wieków średnich* (t. 1-4, Poznań 1846-1851), Augusta Sokołowskiego *Dzieje Polski ilustrowane* (t. 1-5, Warszawa 1899-1901) oraz *Dzieje porozbiorowe narodu polskiego* (t. 1-4, Warszawa 1904-1908), Józefa Szujskiego *Dzieje Polski* (t. 1-4, Lwów 1862-1866), Łukasza Gołębiowskiego *Dzieje Polski* (t. 1-3, Warszawa 1846-1848), Michała Bobrzyńskiego *Dzieje Polski w zarysie* (t. 1-3, Warszawa 1887-1931), Juliana Bartoszewicza *Historia pierwotna Polski* (t. 1-4, Kraków 1878-1879), Jerzego Samuela Bandtkiego *Dzieje Królestwa Polskiego* (t. 1-2, Wrocław 1820).

O poszczególnych wydarzeniach z historii Polski traktują opracowania Kazimierza Bartoszewicza *Dzieje insurekcji Kościuszkowskiej* (Wiedeń 1909), Stanisława Barzykowskiego *Historia powstania listopadowego* (t. 1-5, Poznań 1883-1884), Augusta Sokołowskiego *Dzieje powstania listopadowego 1830-1831* (Wiedeń 1907), Waleriana Kalinki *Sejm Czteroletni* (t. 1-3, Lwów 1884-1888), Władysława Smoleńskiego *Konfederacja Targowicka* (Kraków 1903) Fryderyka Skarbka *Dzieje Księstwa Warszawskiego* (t. 1-2, Poznań 1860), Stanisława Koźmiana *Rzecz o roku 1863* (Kraków 1895-1896).

Spotyka się w księgozbiorze Kamieńskiego opracowania dotyczące dziejów poszczególnych miejscowości, najczęściej: Warszawy, Krakowa, Lwowa, no

i oczywiście Wilna. Nie brak monografii poszczególnych osób, m.in. królów polskich: Władysława Jagiełły, Henryka Walezego i Stefana Batorego, Zygmunta III, Jana III Sobieskiego, Augusta II, Stanisława Leszczyńskiego, a także innych znaczących postaci z historii polskiej: Anny Jagiellonki, Dymitra Samozwańca, Jana Karola Chodkiewicza, Janusza Radziwiłła, księcia Józefa Poniatowskiego, Tadeusza Kościuszki, Romualda Traugutta, Joachima Lelewela.

Zbiór dzieł z zakresu historii Kościoła w przeważającej części dotyczy Kościoła w Polsce. Z wydawnictw poruszających bardziej szczegółowe tematy nie brak opracowań o historii zakonów, poszczególnych kościołów, instytucji kościelnych, a także publikacji biograficznych. Z tych ostatnich warto wspomnieć: Stanisława Bużeńskiego *Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich* (t. 1-5, Wilno 1860), Juliana Bartoszewicza *Królewicze biskupi* (Warszawa 1851), Ludwika Łętowskiego *Katalog biskupów prałatów i kanoników krakowskich* (t. 1-4, Kraków 1852-1853). Poza tym warto wymienić inne opracowania, które nie straciły znaczenia do dziś, np. Edwarda Likowskiego *Unia brzeska* (Poznań 1896), Stanisława Załęskiego *Jezuici w Polsce* (Kraków 1908), Adolfa Pleszczyńskiego *Dzieje Akademii Duchownej Rzymsko-Katolickiej Warszawskiej* (Warszawa 1907), Józefa Łukaszewicza *Krótki spis historyczny kościołów parochialnych... w dawnej diecezji poznańskiej* (t. 1-3, Poznań 1858-1863).

Z opracowań geografii w aspekcie historycznym (geografia historyczna traktowana jest jako jedna z nauk pomocniczych historii) znajdujemy: Zygmunta Glogera *Geografia historyczna ziem dawnej Polski* (Kraków 1900). Poza tym znajdują się opracowania ogólne i podręcznikowe, opisy i przewodniki geograficzne dotyczące różnych krajów i miast, sporo relacji z podróży (zawierają one m.in. informacje geograficzne, historyczne, z historii sztuki).

Etnografia, która też była traktowana jako jedna z nauk pomocniczych historii, w księgozbiorze Kamieńskiego reprezentowana jest przez dzieła: Zygmunta Glogera monumentalna *Encyklopedia staropolska ilustrowana* (t. 1-4, Warszawa 1900-1903), *Księga rzeczy polskich* (Kraków 1896).

Kamieński posiadał bardzo bogaty zestaw ogólnych opracowań historii literatury polskiej: Feliksa Bentkowskiego *Historię literatury polskiej* (t. 1-2, Warszawa 1814), Michała Wiszniewskiego *Historię literatury polskiej* (t. 1-10, Kraków 1840-1857), Kazimierza Władysława Wójcickiego *Historię literatury polskiej* (t. 1-4, Warszawa 1845-1846), Aleksandra Zdanowicza i Leonarda Sowińskiego *Rys dziejów literatury polskiej* (t. 1-5, Wilno 1874-1877), Ludwika Kondratowicza *Dzieje literatury w Polsce* (wyd. 2, t. 1-3, Warszawa 1875), Juliana Bartoszewskiego *Historię literatury polskiej* (t. 1-2, Kraków 1877), Włodzimierza Spasowicza *Dzieje literatury polskiej* (wyd. 2, Warszawa 1885), Aleksandra Brücknera *Dzieje literatury polskiej* (t. 1-2, Warszawa 1903), Henryka Biegeleisena *Ilustrowane dzieje literatury polskiej* (t. 1-5, Wiedeń 1910). Poza tym posiadał też opracowania monograficzne życia i twórczości niektórych pisarzy, np. Jana Kochanowskiego, Adama Mickiewicza (autorstwa Józefa Kal-

lenbacha, a także Piotra Chmielowskiego), Zygmunta Krasińskiego, Władysława Syrokomli, Antoniego Malczewskiego.

Z dzieł literackich Kamieński posiadał utwory niemal wszystkich autorów polskich wchodzących w skład kanonu klasyków literatury polskiej.

Posiadał też Kamieński bogaty zbiór pamiętników polskich. Zapewne orientację w tym zbiorze ułatwiało opracowanie Edwarda Maliszewskiego *Bibliografia pamiętników polskich i Polski dotyczących* (Warszawa 1928).

Z p r a w a w księgozbiorze Kamieńskiego pewną wartość zachowały jedynie te, które są publikacjami źródeł do prawa polskiego. Znalazł się więc w księgozbiorze komplet wydawnictwa *Volumina legum* (vol. 1-8, Warszawa 1732-1782). Należy też wspomnieć tak ważne dzieła dla historii prawa polskiego, jak: Wincentego Bandtkiego *Prawo prywatne polskie* (Warszawa 1851) oraz *Historia prawa polskiego* (Warszawa 1850). Wacława Aleksandra Maciejowskiego *Historia prawodastw słowiańskich* (wyd. 2, t. 1-6, Warszawa 1856-1865). Natomiast z prawa kościelnego posiadał Edwarda Rittnera *Prawo kościelne katolickie* (wyd. 4, t. 1-2, Lwów 1913). Nie zachowały się w tym zbiorze aktualne opracowania z prawa świeckiego, ale jest niemal pewne, że jako zbędne ks. Nawrockiemu stały się własnością jakiegoś prawnika wileńskiego.

H i s t o r i a s z t u k i w księgozbiorze Kamieńskiego reprezentowana jest przez cenne dzieła: Edwarda Rastawieckiego *Słownik malarzów polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających* (t. 1-3, Warszawa 1850-1857) oraz *Słownik rytowników polskich* (Poznań 1886), Franciszka Maksymiliana Sobieszczańskiego *Wiadomości historyczne o sztukach pięknych w dawnej Polsce* (t. 1-2, Warszawa 1947-1849).

D z i e ł t e o l o g i c z n y c h Kamieński miał niewiele (w tym kilka po kapłanie, który znaczył swoje książki monogramem „X.J.N." na grzbiecie), ale i w nich spotyka się dzieła znaczące, np. Antoniego Nowowiejskiego *Wykład liturgii Kościoła katolickiego* (t. 1-4, Warszawa – Płock 1893-1916).

P r o f i l j ę z y k o w y księgozbioru Kamieńskiego jest jednorodny; króluje w nim zdecydowanie język polski – 92% zbioru; tylko 8% zbioru to pozycje w innych językach: łacińskim (19 poz.), francuskim (16 poz.), rosyjskim (8 poz.), niemieckim (5 poz.), angielskim (1 poz.); kilka pozycji należy do wielojęzycznych (4 poz.).

Jeżeli chodzi o c h r o n o l o g i ę w y d a w n i c z ą, to w księgozbiorze Kamieńskiego było 51 pozycji starych druków (w 62 wol., w tym aż 45 poz. poloników w 56 wol.), czyli 7,7% zidentyfikowanego zbioru, dzieł XIX-wiecznych – 419 (63,7%) oraz 188 dzieł XX-wiecznych (28,6%). Najnowsza książka w tym zbiorze została wydana w 1936 r. Zastanawia stosunkowo niewielki procent druków XX-wiecznych w zbiorze, który powstał zasadniczo w XX wieku, chyba że Jan Kamieński przejął księgozbiór zgromadzony już w znacznej mierze przez swoich przodków.

3. Wykorzystanie księgozbioru

Nie ma konkretnych informacji odnośnie do wykorzystywania swego księgozbioru przez Jana Kamieńskiego. Na książkach przez siebie zgromadzonych nie zostawił on żadnych śladów lektury. Można przypuszczać, że traktował on swój księgozbiór jako zbiór bibliofilski, w przekonaniu, że szczególnie w czasach niewoli narodowej „bibliofilstwo jest wyrazem kultury narodu i dopóki istnieje, nie ma obawy, żeby kultura polska została zgnieciona".[38] Korzystając z treści zawartych w tych książkach, starał się nic na nich nie notować, aby ich w ten sposób nie niszczyć. Jest to typowa postawa dla wszelkiego rodzaju zbieraczy.

II. Księgozbiór ks. Stanisława Nawrockiego

1. Tworzenie i porządkowanie księgozbioru

Stanisław Nawrocki zaczął gromadzić książki zapewne już w latach szkolnych (1888-1896). Z tego czasu zdaje się pochodzić L. Bożydara Ożyńskiego *Skarbiec odkryty bogactwa, piękności i wszystkich prawideł zasadniczych mowy i pisowni polskiej* (Kraków 1883; sygnat.: II 2120), na której podpisał się jeszcze jako świecki. Wtedy też zapewne otrzymał jako pamiątkę po stryju, ks. Konstantym Nawrockim (zm. 1892), *Rituale sacramentorum ac aliarum Ecclesiae Romano-Catholicae caeremoriarum...* (Wilno 1858; sygnat.: I 4455) jakby znak predestynujący do kapłaństwa. Z czasu studiów w seminarium duchownym we Włocławku (1898-1903) zachowała się w księgozbiorze Nawrockiego cenna ze względu na dedykację pozycja – Leona Dembowskiego *Moje wspomnienia* (Petersburg 1898; sygnat.: II 2917). W dniu imienin, 8 maja 1900 r., czternastu kolegów ofiarowało mu na pamiątkę tę książkę (zapewne wiedzieli, że taki dar go ucieszy), składając na niej swoje podpisy. Z tego też czasu lub wikariatu w Radomsku (1903-1910) pochodzi podręcznik nauki języka polskiego.[39]

W parafii Zabłudów ks. Nawrocki dał się poznać jako współtwórca tajnych bibliotek polskich,[40] ale nie zapominał o pomnażaniu własnego księgozbioru. Jednak tylko trzy pozycje mają zapisy wskazujące na wejście do tego zbioru w czasie pobytu Nawrockiego w Zabłudowie (1911-1927),[41] w tym jedna z dedykacją autorską.[42]

Najwięcej dzieł wpłynęło do księgozbioru ks. Nawrockiego w czasie jego pobytu w Wilnie (1910-1911, 1927-1945). Świadczą o tym m.in. własnoręczne podpisy ks. Nawrockiego na jego książkach z dodaniem miejsca nabycia: Wilno. Przede wszystkim nabywał on wtedy dzieła aktualnie wychodzące.[43] Są też ślady wskazujące na zakupy w antykwariatach. W ten sposób zostały zapewne nabyte książki, które mają znaki własnościowe poprzednich właścicieli (m.in. Józefa Bielińskiego, Franciszka Ficka, Stanisława Marenicza, Marii Tyszkiewicz, Władysława Zahorskiego), a takich jest ok. 50. Niektóre jednak z nich otrzymał zapewne w darze, jak na przykład te pochodzące z księgozbioru kolegi parlamentarnego, ks. Leona Żebrowskiego, dziekana wileńskiego.[44] Z tego czasu

zachowały się cztery dzieła z dedykacjami dla ks. Nawrockiego, w tym dwie z dedykacjami autorskimi,[45] a dwie od jego byłych kolegów parlamentarnych.[46]

W Wilnie, prawdopodobnie w styczniu 1940 r., ks. Nawrocki nabył księgozbiór po Janie Kamieńskim.[47]

Z wydanych w czasie wojny znajdują się w pierwotnym księgozbiorze ks. Nawrockiego jedynie dwie pozycje.[48] Zapewne też wtedy ks. Nawrocki włączył do swego zbioru niektóre książki, głównie beletrystykę, z biblioteki swojej parafii.[49] Do dziś w bibliotece seminaryjnej zachowały się z niej 42 pozycje.[50] Pojedynczymi egzemplarzami reprezentowane są także inne instytucjonalne biblioteki Wilna, np. okazała biblioteka parafii Świętego Ducha,[51] dalej biblioteki: uniwersytecka,[52] Wydziału Finansowego,[53] Archidiecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej,[54] Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej Żeńskiej im. E. Plater,[55] Gimnazjum Państwowego A. Mickiewicza.[56]

W czasie ponownego pobytu w diecezji włocławskiej (1946-1958) ks. Nawrocki pomnożył swój księgozbiór tylko nieznacznie. Przede wszystkim kupował lub otrzymywał w darze aktualnie wychodzące publikacje.[57] Niekiedy jednak zdobył coś z dawniejszych książek. Bliska znajomość z ks. Janem Adameckim, ówczesnym bibliotekarzem seminaryjnym, pozwoliła mu uzyskać drogą wymiany książki, które niegdyś były własnością innych duchownych włocławskich.[58] Czasem dochodziła u niego do głosu pasja zbieracka, gdy nawiązywał znajomość z miejscowymi bibliofilami świeckimi.[59]

Są wyraźne przekazy świadczące o porządkowaniu księgozbioru przez ks. Nawrockiego. Pozostały po tym trzy spisy książek, chyba jednak nie kompletne: dwa na dużych kartach papieru: jeden 22-kartkowy, pisany czarnym ołówkiem przez kogoś innego, drugi, 15-kartkowy – to kilka kart kopii wykazu pisanego osobiście przez ks. Nawrockiego;[60] trzeci sporządzony w grubym notesie własnoręcznie przez ks. Nawrockiego.[61] Wydaje się, że mogły one zostać sporządzone w czasie II wojny światowej, co sugeruje fakt, że najnowsze zapisane tam książki to te wydane w 1939 r.

Najpełniejszy jest 22-kartkowy wykaz napisany ołówkiem, w którym spisano 964 pozycje (1699 wol.). Nie jest pewne, czy jest to kompletny spis księgozbioru ks. Nawrockiego, wiadomo jednak, że ujmuje on już także książki nabyte od Kamieńskiego. Opisy książek podzielone są, bardzo niekonsekwentnie, na cztery działy tematyczne: historia Polski (135 poz.), szkice, pamiętniki i opowiadania historyczne (165 poz.), literatura (205 + [3] + 395 poz.), kaznodziejstwo (61 poz.). Opisy sporządzone są poprzez wypełnienie następujących rubryk: 1) liczba porządkowa, 2) autor, 3) tytuł, 4) ilość tomów, 5) rok wydania, 6) miejsce wydania, 7) półka (regał), 8) szereg (półka). Z wykazu tego wynika, że książki były umieszczone w pięciu regałach (każdy regał miał pięć półek).

Drugi, 15-kartkowy, pisany jednostronnie, spis niektórych książek ks. Stanisława Nawrockiego, pisany przez niego prawdopodobnie od razu w kilku egzemplarzach, jest spisem uproszczonym; podaje autora, tytuł dzieła, miejsce

i rok wydania. Zawiera jedynie 256 pozycji, które ks. Nawrocki zamierzał prawdopodobnie zaproponować różnym osobom do sprzedaży. Wskazywałby na to fakt notowania w swoim notesie cen niektórych książek.[62] Jednak ostatecznie wszystkie te książki pozostały w jego księgozbiorze.

Spis książek w notesie zawiera skrócone opisy (tytuł, autor, miejsce i rok wydania) 673 dzieł. Nie obejmuje on w ogóle literatury beletrystycznej.

Książki mają na grzbietach papierowe naklejki, na których wypisane zostały atramentem numery. Nie wiadomo, kiedy taką numerację wprowadzono. Najwyższy napotkany numer to: 1526.[63]

Ks. Nawrocki nie przywiązywał chyba większej uwagi do wyglądu zewnętrznego swoich książek. Świadczyć o tym może fakt, że wiele z nich pozostało bez żadnej oprawy introligatorskiej (ponad 35% woluminów jego pierwotnego księgozbioru) i wręcz rozsypują się ze zniszczenia. A tomy pyszniące się eleganckimi półskórkami zostały prawdopodobnie nabyte już w takiej oprawie.[64] Niektóre książki, pewnie te częściej używane, także pochodzące z księgozbioru Kamieńskiego, ks. Nawrocki kazał oprawić po wojnie we Włocławku w szare półpłótno.[65]

Książki ks. Stanisława Nawrockiego, także te, które przejął od Jana Kamieńskiego, znaczone są ekslibrisem, który został wykonany (odbitka z kliszy wytrawionej chemigraficznie na podstawie linorytu, wyciętego prawdopodobnie przez grafika włocławskiego Leona Płoszaja) i naklejony podczas pobytu ks. Nawrockiego we Włocławku. Głównym motywem tego ekslibrisu jest herb rodziny Nawrockich Pobóg, nad nim trzy krzyże wileńskie i napis wersalikowy: „Ex libris", a pod nim: „Ks. Stanisława Nawrockiego z Wilna". Na kilku egzemplarzach można spotkać okrągłą pieczęć z napisem wersalikowym w otoku: „Ks. Stanisław Nawrocki", w centrum zaś znajduje się herb Pobóg. Spora część Nawrocianów rozpoznawalna jest po podpisie właściciela lub jedynie po numerze akcesji: K 2/58, wpisanym ołówkiem na odwrocie karty tytułowej we wszystkich pozycjach.

2. Zasób księgozbioru

We włocławskiej bibliotece seminaryjnej zachowało się 677 wol. mających znaki własnościowe tylko ks. Nawrockiego (brak znaków własnościowych Kamieńskiego), a więc należały do jego pierwotnego księgozbioru (jest to 39,3% całości zbioru ks. Nawrockiego). Z nich do biblioteki seminaryjnej włączono 523 pozycje w 677 woluminach;[66] nie włączono do zbiorów 205 pozycji w 247 woluminach. W sumie zidentyfikowano 728 pozycji pochodzących z pierwotnego księgozbioru Nawrockiego.

Można w nich wyróżnić cztery wiodące grypy tematyczne: teologia (bez prawa kanonicznego i historii Kościoła) – 198 poz., literatura (łącznie z historią literatury) – 171 poz., historia – 151 poz., nauki społeczne – 91 poz. Pozostałe działy prezentowane są znacznie mniejszą liczbą pozycji: nauki przyrodnicze –

35 poz., sztuka – 21 poz., filologia – 19 poz., pedagogika – 12 poz., prawo świeckie i kościelne – 11 poz., filozofia i psychologia – 7 poz., bibliotekoznawstwo – 5 poz., mitologia – 4 poz., encyklopedie – 3 poz.

W teologii podział pozycji na poszczególne dziedziny przedstawia się następująco: biblistyka – 2 poz., apologetyka – 9 poz., dogmatyka – 11 poz., moralna – 7 poz., ascetyka – 51 poz., hagiografia – 17 poz., pastoralna – 23 poz., liturgika – 20 poz. – homiletyka – 58 poz.

Na większą liczbę pozycji w homiletyce i ascetyce złożyły się zbiory kazań i rozważań, które włączono do tych działów. U ks. Nawrockiego daje się zauważyć szczególne zainteresowanie dla teologii pastoralnej, liturgiki i homiletyki.

Gromadzenie dzieł z teologii pastoralnej nie powinno dziwić u kapłana, który niemal całe życie poświęcił duszpasterstwu. Z takich pozycji warto wymienić *Organizacja parafii w Polsce* (Poznań 1928), *Duszpasterstwo miejskie* (Warszawa 1930), Mariana Nassalskiego *Sposób prowadzenia misji parafialnych i rekolekcji* (Włocławek 1908), Ludwika Civardiego *Podręcznik Akcji Katolickiej* (Poznań 1933), Pawła Gantkowskiego *Medycyna pastoralna* (Poznań 1927).

Nie dziwi w księgozbiorze ks. Nawrockiego pewna liczba dzieł z liturgiki, skoro był on w kurii wileńskiej członkiem rady archidiecezjalnej do spraw liturgii, śpiewu i muzyki kościelnej.[67] Musiał więc posiadać takie dzieła, jak: Antoniego Nojszewskiego *Liturgia rzymska* (wyd. 2, Warszawa 1914), Baltazara Scherndla *Podręcznik liturgiczny dla użytku duchowieństwa i służby kościelnej* (Wilno 1914), Marii Renaty od Chrystusa *Liturgia a sztuka* (Poznań 1934), Antoniego Juliana Nowowiejskiego *Ceremoniał parafialny* (wyd. 6, t. 1-2, Płock 1922-1923).

Z teoretycznych opracowań dotyczących homiletyki ks. Nawrocki posiadał Raoula Plusa *Kaznodziejstwo „realne" i „nierealne"* (Kraków 1930), Paula Wilhelma Kepplera *Ambona i jej zadanie w naszych czasach* (Płock 1914), Euzebiusza Statecznego *Listy o wymowie* (Poznań 1920), Wacława Kosińskiego *Technika głoszenia kazań* (Lwów 1923), Henryka Haducha *Zasady wymowy ogólnej i kościelnej dla użytku duchowieństwa* (Kraków 1927). Posiadał także pozycje ogólne o wymowie – np. Henryka Mariańskiego *Kult żywego słowa* (wyd. 2, Warszawa 1935), W. Kosińskiego *Retoryka* (Wilno 1935), Sergiusza Wołkońskiego *Człowiek wyrazisty. Sceniczne wychowanie gestu* (Warszawa 1920), Adama Hendrychowskiego *Auxilium dla mówców i działaczy społecznych* (Katowice 1936); ich studiowanie pomagało mu skuteczniej przemawiać nie tylko w kościele, ale także podczas innych wystąpień publicznych. Z dostępnych wówczas wydań kazań ks. Nawrocki miał niewielki, ale dość dobrze dobrany zbiór publikacji kaznodziejów polskich i obcych, przydatnych do głoszenia kazań niedzielnych i świątecznych dla różnych stanów, a także przemówień okolicznościowych, głównie religijno-patriotycznych.

Ks. Nawrocki zgromadził też znaczny **zbiór dzieł pozateologicznych** (przynajmniej 530 pozycji). Pierwsze miejsce w tym zbiorze zajmuje literatura i historia, na pierwszym miejscu, podobnie jak w zbiorze Kamieńskiego, historia i literatura polska.

Liczny zbiór dotyczący historii Polski (łącznie ok. 110 poz.) nie jest jednak tak wartościowy jak zbiór Kamieńskiego.

Z nauk pomocniczych historii ks. Nawrocki posiadał *Album paleographicum* Stanisława Krzyżanowskiego (Cracoviae 1935), *Rocznik dla archeologów, numizmatyków i bibliografów polskich* (Kraków 1874), Augusta Bielowskiego *Wstęp krytyczny do dziejów Polski* (Lwów 1850).

Publikacje źródłowe w tym księgozbiorze to przede wszystkim kroniki Marcina Kromera (t. 1-2, Sanok 1857), Marcina Bielskiego (t. 1-3, Sanok 1856), Macieja Stryjkowskiego (t. 1-2, Warszawa 1846), *Relacje nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce...* (t. 1-2, Berlin 1864), a także niewielki zbiór różnych pamiętników odnoszących się do historii Polski.

Ks. Nawrocki posiadał niektóre podstawowe XIX-wieczne opracowania całości dziejów Polski, ale zazwyczaj nie są one kompletne. Z kompletnych warto wymienić Michała Balińskiego i Tymoteusza Lipińskiego *Starożytną Polskę...* (t. 1-3, Warszawa 1843-1846), Stanisława Kutrzeby *Polska odrodzona 1914-1921* (Kraków 1921), Tomasza Siemiradzkiego *Porozbiorowe dzieje polski...* (t. 1-2, Cieszyn 1910), L. Tatomira *Dzieje Polski i narodu polskiego* (Warszawa 1906), W. Koronowicza *Słowo dziejów polskich* (t. 1-3, Lipsk 1858-1860).

Z opracowań bardziej szczegółowych warto wymienić: Romana Sołtyka *La Pologne. Précis historique, politique et militaire de sa revolution...* 1830 (t. 1-2, Paris 1833), Aleksandra Świętochowskiego *Historia chłopów polskich* (t. 1-2, Lwów 1925-1928), Michała Janika *Dzieje Polaków na Syberii* (Kraków 1928), Jana Albertrandiego *Dwadzieścia sześć lat panowania Władysława Jagiełły...* (Wrocław 1845), Juliana Ursyna Niemcewicza *Dzieje panowania Zygmunta III...* (t. 1-3, Warszawa 1819), Adolfa Pawińskiego *Młode lata Zygmunta Starego* (Warszawa 1893), Waleriana Kalinki *Ostatnie lata panowania Stanisława Augusta* (wyd. 2, t. 1-2, Kraków 1891).

Poza tym posiadał ks. Nawrocki niewielką ilość opracowań historycznych dotyczących osób i miejscowości. Wśród nich należy wyróżnić zbiór (26 poz.) lithuaników i wilnianów, podobny do tego, które zgromadził Kamieński, ale znacznie mniejszy. Posiadał też trzy opracowania o Włocławku, miejscu, w którym przyszło mu spędzić swoją młodość i starość; wśród nich na czoło wybija się *Monografia Włocławka*, autorstwa Michała Morawskiego (Włocławek 1933).

Z historii Kościoła w Polsce ks. Nawrocki posiadał Teodora Ostrowskiego *Dzieje i prawa kościoła polskiego* (t. 1-3, Warszawa 1793), Jana Korytkowskiego *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy...* (t. 1-5, Poznań 1888-1892), Józefa Pelczara *Pius IX i jego ponty-*

fikat (t. 1-3, Kraków 1897), Waleriana Krasińskiego *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce* (t. 1-2, Warszawa 1903-1905).

We własnym księgozbiorze ks. Nawrockiego, działacza społecznego i niepodległościowego,[68] nie mogło zabraknąć książek o tematyce społecznej. Wyróżnia się wśród nich zbiór publikacji o tematyce politycznej (25 poz.), co jest zupełnie zrozumiałe u działacza parlamentarnego. Kilka z nich dotyczy polityki niemieckiej względem Polski.

Przydatne w pracy parlamentarnej musiały być posiadane przez niego publikacje: Jana Bełcikowskiego *Charakterystyka i programy stronnictw politycznych na terenie Rzecz Polskiej...* (wyd. 2, Warszawa 1923), Alicji Bełcikowskiej *Stronnictwa i związki polityczne w Polsce...* (Warszawa 1925), Tadeusza i Witolda Rzepeckich *Sejm i senat 1922-1927* (Poznań 1923), *Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1927* (Warszawa 1938), Mieczysława Niedziałkowskiego *Izby wyższe w parlamentach współczesnych* (Warszawa 1918). Ks. Nawrocki miał też publikacje Romana Dmowskiego, a także kolegi z tego samego ugrupowania parlamentarnego, Wincentego Witosa (*Wybór pism i mów*, Lwów 1939).

W pierwszym okresie działalności duszpasterskiej i społecznej służyły zapewne ks. Nawrockiemu książki S. Wojciechowskiego *Jak założyć stowarzyszenie spożywcze* (wyd. 3, Warszawa 1913) oraz E. Abramowskiego *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* (wyd. 2, Warszawa 1917).

Z katolickiej nauki społecznej ks. Nawrocki miał jedynie kilka pozycji, a wśród nich: Leona XIII *Encyklika... o kwestii robotniczej „Rerum novarum"* (Kraków 1931) oraz Fr. B. Peabody *Jezus Chrystus a kwestia społeczna* (Warszawa 1911).

W księgozbiorze ks. Nawrockiego 18 pozycjami była reprezentowana aktualna wówczas tzw. kwestia żydowska, która przez ówczesnych autorów nieraz była wiązana z działalnością masonerii. Ks. Nawrocki posiadał z tej tematyki dzieła Teodora Jeske-Choińskiego, Stanisława Trzeciaka, Kazimierza Sterlinga, Adolfa Nowaczyńskiego, Mieczysława Skrudlika, F. Egera, Zbigniewa Krasnowskiego oraz swojego kolegi – ks. Józefa Kruszyńskiego, który w latach 1919-1925 opublikował kilkanaście broszur dotyczących kwestii żydowskiej, dlatego został uznany za polemistę antyżydowskiego.[69]

Ze sztuki ks. Nawrocki posiadał Wincentego Trojanowskiego *Historię sztuk plastycznych* (cz. 1, Warszawa 1908), Wilhelma Lübke *Die Kunst des Altertums* (Esslingen a.N. 1908) oraz *Die Kunst des Mittelalters* (Stuttgart 1905), G.F. Hartlauba *Kunst und Religion* (1919), D. Josepha *Geschichte der Baukunst...* (Bd. 1-2, Berlin 1902).

Od lat szkolnych ks. Nawrocki interesował się filologią polską. Jednak w swoim zbiorze miał raczej popularne opracowania z tej dziedziny. Do znaczniejszych należą E. Rykaczewskiego *Słownik języka polskiego...* (t. 1-2, Berlin, ok. 1910), Kazimierza Władysława Wójcickiego *Przysłowia narodowe* (t. 1-3, Warszawa 1830).

W bogatym zbiorze literatury tylko 19 pozycji dotyczy historii literatury, i to zasadniczo jedynie literatury polskiej. Z ważniejszych opracowań ogólnych warto wymienić: Leona Rogalskiego *Historia literatury polskiej* (t. 1-2, Warszawa 1871), Aleksandra Brücknera *Dzieje literatury polskiej w zarysie* (t. 1-2, Warszawa 1908), Ignacego Chrzanowskiego *Historia literatury niepodległej Polski* (Warszawa 1914).

Jeżeli chodzi o zbiór dzieł literackich, to ks. Nawrocki, podobnie jak Kamieński, miał utwory niemal wszystkich pisarzy należących do klasyki literatury polskiej. Poza pojedynczymi dziełami z literatury klasycznej greckiej (Homera) i rzymskiej (Tacyta, Marcjalisa) oraz Moliera i Szekspira, Ibsena, Kryłowa brak innych znaczących autorów obcych.

Wśród publikacji z nauk przyrodniczych wyróżnia się grupa książek dotyczących ziołolecznictwa (10 poz.), wszystkie niemal nabyte po II wojnie światowej. To zainteresowanie ks. Nawrockiego podyktowane było jego stanem zdrowia, który nie był najlepszy ze względu na chorobę serca. Miał też w tym zbiorze dzieła mające szczególną wartość zabytkową.[70]

Księgozbiór uzupełniały dwie polskie encyklopedie kościelne, jednak niekompletne: *Encyklopedia kościelna* (Nowodworskiego, t. 1-28, Warszawa – Płock 1873-1913; brak t. 29-33) oraz *Podręczna encyklopedia kościelna* (t. 1-40, Warszawa 1904-1916; brak t. 41-44).

Z czasopism ks. Nawrocki posiadał kilka o profilu naukowym: „Alma Mater Vilnensis" (1924-1935), „Dwutygodnik Naukowy", „Rocznik Akademii Umiejętności w Krakowie" (1904-5, 1906-1908), „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności" (1874-1878), „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności" (1874-1880, 1881-1883), „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu" (1878), „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie" (1911-1914). Z innych posiadał: „Alleluja" (1842) oraz abonował „Przegląd Kościelny". Zachowało się tylko kilka numerów ukazującego się w latach 1928-1939 miesięcznika „Posłaniec Kościoła Par. Najśw. Serca Jezusowego w Wilnie", którego ks. Nawrocki był redaktorem i wydawcą.[71] We Włocławku ks. Nawrocki abonował czasopisma „Słowo Powszechne" oraz „Dziś i Jutro".[72]

Profil językowy księgozbioru ks. Nawrockiego jest bardzo jednolity; króluje w nim zdecydowanie język polski – 93% zbioru; tylko 7% zbioru to pozycje w innych językach: łacińskim (22 poz.), niemieckim (11 poz.), francuskim (7 poz.), rosyjskim (7 poz.), litewskim (1 poz.); kilka pozycji należy do wielojęzycznych (3 poz.).

Jeżeli chodzi o chronologię wydawniczą, to w księgozbiorze Kamieńskiego było 27 pozycji starych druków, czyli 3,7% zidentyfikowanego zbioru, dzieł XIX-wiecznych – 223 (30,8%) oraz 474 dzieła XX-wieczne (65,8%). Najnowsza książka w tym zbiorze została wydana w 1958 r.

3. Losy księgozbioru

Księgozbiór ks. Nawrockiego dzielił koleje życia swego właściciela i kilkakrotnie wraz z nim był przenoszony z miejsca na miejsce. Kolejne miejsca jego pobytu to: Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku (1898-1903), wikariat w Radomsku (1903-1910), parafia św. Jana w Wilnie (1910-1911), parafia Zabłudów (1911-1927), parafia Najświętszego Serca Jezusowego w Wilnie, ul. Archanielska 4 (1927-1945), Częstochowa (1945-1946), majątek seminarium włocławskiego Radonie (Żydowo; 1946-1950), Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku (od 1950 r.). Kilkakrotne przewożenie księgozbioru niekorzystnie wpłynęło na stan jego zachowania. Bardzo ucierpiały dzieła oprawne jedynie w karton, które łatwo ulegały „rozsypaniu". Spore zniszczenia musiał spowodować organizowany w szczególnie niesprzyjających warunkach, narażony na kontrole sowieckie,[73] transport w 1945 r. księgozbioru z Wilna do powojennej Polski.

Od tego czasu ks. Nawrocki traktował księgozbiór jako jedyny swój majątek i próbował ulokować się z nim w różnych miejscach. Najbardziej odpowiadał mu Toruń, gdzie była największa kolonia wileńska, dlatego czynił starania przez swojego kolegę, ks. Józefa Kruszyńskiego, o uzyskanie tam godziwych warunków zamieszkania.[74] Brane też były pod uwagę inne możliwości zamieszkania. Ostatecznie jednak osiadł jako rezydent w seminarium włocławskim, obiecując wobec świadków – jednym z nich był ks. Jan Adamecki, ówczesny bibliotekarz seminaryjny – przekazać swój księgozbiór seminarium za utrzymanie.[75]

Po jego śmierci, która nastąpiła 1 I 1958 r., księgozbiór – zgodnie z obietnicą właściciela – został przekazany bibliotece seminaryjnej. Ks. Zygmunt Tyburski, ówczesny bibliotekarz seminaryjny, nie był zbytnio zachwycony tym darem. Twierdził, że dużo w nim „balastu", za który uważał przede wszystkim beletrystykę.[76] W ciągu dwóch i pół miesiąca uporządkował jednak ten spadek i sporządził jego spis.[77] Ostateczny wynik porządkowania był taki: książek spisanych („o charakterze naukowym lub zabytkowym"): 1102 pozycje w 1572 woluminach, w tym starych druków – 78 poz. w 87 wol., druków nowych – 986 poz. w 1433 wol., dzieł zdekompletowanych – 38 poz. w 52 wol.[78] Poza tym ok. 950 jednostek, których ks. Tyburski nie spisywał, a w nich: kazania – 78 wol., literatura powieściowa i poetycka – ok. 580 wol., ok. 70 broszur i ok. 150 zeszytów czasopism.[79] Nabytek otrzymał numer akcesji: K 2/58.

W niedługim czasie pozycje „o charakterze naukowym lub zabytkowym" nie będące dubletami w stosunku do zbiorów biblioteki seminaryjnej we Włocławku zostały skatalogowane i włączone do zbiorów biblioteki seminaryjnej (pozostałe zostały wyłączone do działu dubletów i druków zbędnych). O ich przydatności dla potrzeb biblioteki może świadczyć m.in. fakt, że z Nawrocianów zostało zakwalifikowanych przez dyrektora biblioteki do umieszczenia w księgozbiorze podręcznym oraz pracowniach bibliotecznych 220 pozycji, w tym 91 pozycji z księgozbioru Kamieńskiego i 129 pozycji z pierwotnego księgozbioru ks. Nawrockiego.

W 1960 r. (24 sierpnia) komisja z kuratorium w Toruniu pod kierownictwem Urzędu Kontroli Prasy w Bydgoszczy skonfiskowała m.in. 12 pozycji z księgozbioru po ks. Nawrockim.[80]

Dopiero po 1980 r. włączono do zbiorów część najcenniejszych wydań z literatury pięknej. W sumie włączono do księgozbioru seminaryjnego 1715 wol., nie licząc broszur i czasopism. Jest to ok. 70% zbioru ofiarowanego bibliotece przez ks. Nawrockiego. Reszta nadal pozostaje w dubletach lub uległa rozproszeniu.

4. Wykorzystanie księgozbioru

Chociaż ks. Nawrocki nie był badaczem, to jednak często korzystał ze zgromadzonych książek i zapewne w czasie II wojny światowej, a szczególnie w latach powojennych (1946-1957), kiedy z powodu choroby serca rzadko opuszczał swoje mieszkanie, czytywał je całymi dniami, z czego był znany wśród swoich znajomych.[81] Na ok. 50 Nawrocianach znajdujemy wyraźne ślady lektury właściciela. Są one różnego rodzaju: czasem są to tylko zaznaczenia czy podkreślenia w tekście, czasem dopisane ręcznie informacje o autorze, dziele lub jego wydaniach; obszerniejsze uwagi dopisywane na marginesach tekstu. Informacje o autorach i dziełach czerpał ks. Nawrocki przede wszystkim z *Encyklopedii powszechnej* (t. 1-28, Warszawa 1859-1868, wyd. S. Orgelbranda) oraz *Obrazu bibliograficzno-historycznego literatury i nauk w Polsce* Adama Jochera (t. 1-3, Wilno 1840-1857), a także innych posiadanych przez siebie zestawień bibliograficznych. Ks. Nawrocki ze szczególnym upodobaniem notował ciekawostki dotyczące poszczególnych dzieł.[82] Czasem zapisywał także informacje o poprzednich właścicielach książki.[83]

Zapewne szczególnie ulubionym przedmiotem lektury ks. Nawrockiego były pamiętniki, co zdaje się potwierdzać fakt, że z całego swego zbioru tylko niektóre z nich, dla zabezpieczenia przed zniszczeniem, zaopatrzył po wojnie własnym kosztem w oprawę introligatorską w półpłótno. Szczególnym sentymentem musiał darzyć *Pamiętniki* Jana Chryzostoma Paska, skoro posiadał je w kilku wydaniach.

Zauważa się także ślady lektury ks. Nawrockiego na książkach o tematyce teologicznej, szczególnie na tych, które dotyczyły praktyki duszpasterskiej i ascetyki kapłańskiej, co u kapłana jest zupełnie zrozumiałe.

Z innych ks. Nawrocki pozostawił ślady lektury, zapewne z lat szkolnych, na opracowaniach dotyczących poprawności języka polskiego: *Rozprawy i wnioski o ortografii polskiej...* (Warszawa 1830), F. Sławińskiego *O budowie zdania pojedynczego* (Warszawa 1877), C. Boguckiej i C. Niewiadomskiej *Nauka stylistyki* (Warszawa 1908).

Szczególnie uwrażliwiony był ks. Nawrocki na sprawę żydowską i masonerię, dopatrując się ich wzajemnych związków. Dzieło Veraxa *Masoneria – czem jest, a czem nie jest* (Poznań [1935]; sygnat.: I 3326) było przez niego kilkakrotnie czytane i upstrzone jest jego podkreśleniami oraz dopisanymi na

marginesie uwagami. Poglądy ks. Nawrockiego wyrażają, zdaje się, dopisane przez niego m.in. takie uwagi: „Żyd stworzył ducha masońskiego i nim kieruje. [...] Masoneria jest poddana Żydom, bo o wszystkim może ona decydować, ale tylko nie o Żydach" (s. 44). „Masoneria i Moskwa służą Żydom, bo walczą z Chrystusem" (s. 93). Podobne uwagi znajdujemy w publikacji *Mocarstwo anonimowe. (Ankieta w sprawie żydowskiej)*, zebrał Adolf Nowaczyński (Warszawa 1921; sygnat.: II 2138) na stronach 78-89.

Czasem zostawiał na nich ślady lektury w postaci zapisek i podkreśleń ołówkiem. Takie ślady lektury zauważa się na pojedynczych książkach z historii Polski, nauk społecznych, politycznych. Z sentymentem po latach wertował karty i robił dopiski w książce *Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1927* (Warszawa 1928; sygnat.: III 965). Zauważa się ślady lektury na zbiorach poetyckich.

Ks. Nawrocki musiał dość dobrze znać swój księgozbiór, skoro w jednym ze spisów (spis w notesie) podzielił umieszczone tam pozycje na cztery kategorie: 1) szczególnie wartościowe pod względem naukowym i artystycznym (23 dzieła); 2) mające „duże znaczenie jako źródła czy prace konstrukcyjne, prace bardzo poważne i niezbędne dla studiów naukowych oraz takie, które są dość rzadkie czy wyróżniają się zewnętrzną swą postacią" (212 dzieł), 3) mające „swoją wagę, ale są drugorzędnymi czy z racji swej wartości od początku, czy dlatego, że zostały zastąpione przez nowsze i lepsze; niektóre, pomimo przestarzałej treści, ze względu na wiek i miejsce wydania tu mogą być zaliczone" (379 dzieł), 4) „książki przestarzałe lub publicystyczne; duża ich ilość może mieć wartość dla amatorów i bibliofilów" (59 dzieł).[84]

Korzystał ze swego księgozbioru nie tylko sam. Wypożyczał z niego potrzebne pozycje także innym. W okresie pobytu ks. Nawrockiego w seminarium włocławskim (1950-1957) korzystali z jego książek przede wszystkim księża profesorowie seminaryjni: Jan Adamecki, Stefan Biskupski, Władysław Giszter, Tadeusz Guzenda, Józef Kruszyński, Bolesław Kunka, Stanisław Librowski, Kazimierz Majdański, Jan Oświeciński, Stanisław Piotrowski, Adam Śniechowski, Piotr Tomaszewski, Stanisław Tywonek oraz inni kapłani.[85] Czasami wypożyczali od niego książki alumni seminarium, którzy przygotowywali prace dyplomowe.[86] Książek o tematyce religijnej użyczał do czytania także osobom świeckim, np. pracownikom w Radoniu (Żydowie),[87] czy członkom swojej rodziny.[88] Wypożyczane książki, mimo notowania przez ks. Nawrockiego wypożyczeń, czasami nie wracały już do właściciela.[89]

* * *

Ks. Stanisław Nawrocki, wieloletni proboszcz wileński, mający swoje miejsce w gronie pracowników książki polskiej,[90] zasłużył się w tej dziedzinie przez to, że pozostawił bibliotece seminaryjnej we Włocławku znaczny księgozbiór, powstały z połączenia dwóch zbiorów: jego własnego oraz adwokata wileńskiego Jana Kamieńskiego. Chociaż oba są zbiorami powstałymi zasadniczo w pierwszej połowie XX wieku, znaczną ich część stanowią publikacje XIX-wieczne.

Są więc jakby kontynuacją tych księgozbiorów, które tworzyli w XIX wieku do swoich – ale nie tylko swoich – potrzeb pracownicy nauki i literatury.[91] Ani Kamieński, ani ks. Nawrocki nie byli jednak naukowcami i zebrane księgozbiory nie służyły im jako warsztaty pracy naukowej.

Oba te zbiory, uzupełniając się wzajemnie, dały w efekcie dość bogaty i cenny księgozbiór, będący od 1940 r. w posiadaniu ks. Nawrockiego, mający wartość głównie zabytkową i bibliofilską, ale przydatny także do pogłębienia znajomości szczególnie z historii Polski i literatury polskiej,[92] a nawet w pewnym zakresie do badań naukowych w tych dziedzinach. Miał jednak zbyt mało wydawnictw źródłowych, aby mógł być w pełni warsztatem do prac naukowych. Do czasu przekazania go do biblioteki seminaryjnej był on wykorzystywany w niewielkim zakresie, chociaż ks. Nawrocki i sam z niego korzystał, i chętnie wypożyczał księżom profesorom włocławskim potrzebne im dzieła. Dopiero jednak po skatalogowaniu i włączeniu go do biblioteki seminaryjnej jest on wykorzystywany w dużo większym zakresie i spełnia rolę, do której predysponuje go jego zawartość treściowa. Książki znaczone pieczęcią Jana Kamieńskiego oraz ekslibrisem ks. Nawrockiego, szczególnie te z zakresu historii i literatury polskiej, wielokrotnie były i są wykorzystywane przez studentów, jako że wiele z nich we Włocławku tylko biblioteka seminaryjna, dzięki Kamieńskiemu i ks. Nawrockiemu, posiada w swoich zbiorach.

PRZYPISY

[1] Życiorys zob. S. Librowski, *Nawrocki Stanisław Ignacy*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 22, Wrocław 1977, s. 630.

[2] *Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1927*, Warszawa 1928, s. 191-192.

[3] B. Agacka, *Księgozbiór ks. Stanisława Nawrockiego*, Łódź 1999 (praca magist. – UŁ. Wydz. Filolog. Katedra Bibliotekoznawstwa i Informacji Naukowej; wydr. komputer. w BSWł).

[4] K. Rulka, *Personalne księgozbiory historyczne w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Arch., Bibliot. i Muz. Kośc." 65(1996) s. 385-386; tenże, *Dary książkowe dla Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 76(1993) s. 281.

[5] Archiwum Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku (ABSWł), *Kronika Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, z. 4: 1957-1994, s. 11, wizytówka (rkps).

[6] Zob ABSWł, *Książki po ś.p. ks. kan. Stanisł. Nawrockim*, zapis ołówkiem na odwrocie załączonej fotografii Kamieńskiego.

[7] *Biblioteki na wschodnich ziemiach II Rzeczypospolitej. Informator*, Poznań 1998, s. 642 (nazwisko podane błędnie: Kamiński); E. Małachowicz, *Wilno: dzieje, architektura, cmentarze*, Wrocław 1996, s. 371.

[8] Są to pozycje o sygnaturach: I 3235; II 1789, 1846, 1895, 2210, 2679, 2732, 2856, 20424; XVII.O.1894.

[9] J. Połońska-Szczepanowicz, *Bieliński Józef*, w: *Słownik pracowników książki polskiej*, Warszawa – Łódź 1972, s. 66.

[10] Pozycje: XVII.Q.1884, F.2015.

[11] Pozycje o sygnat.: I 3087, 3323, 3550, 3551; II 2170, 2606, 3625, 5195, 5207; III 124.
[12] Pozycje o sygnaturach: I 2976; II 2214, 2586, 2705, 2708.
[13] Pozycje o sygnaturach: II 2705, 2708, 2784.
[14] Pozycje o sygnaturach: II 2621, 2887; III 231.
[15] Poz. II 2641, 2700.
[16] Poz. II 2690.
[17] Poz. II 2657.
[18] Poz. I 3492.
[19] Poz. II 14957.
[20] Poz. II 2742.
[21] Poz. XVIII.Q.3452.
[22] Poz. II 2200, 2700.
[23] Poz. II 2629.
[24] Poz. I 3682.
[25] Poz. XVII.Q.1398.
[26] Poz. XVIII.Q.3622.
[27] Poz. I 3013, 3702.
[28] Poz. II 2808, 2888.
[29] Poz. II 1846.
[30] Zob. np. oprawę pozycji: II 2788, III 1191, 1820.
[31] Poz. II 2887.
[32] Poz. III 595.
[33] Poz. III 1932.
[34] Poz. I 3870.
[35] Zob. np. poz. III 384.
[36] Wykaz sygnatur w kartotece Bibl. Sem. Włocł.
[37] Por. K. Tymieniecki: *Zarys dziejów historiografii polskiej*, Kraków 1948; *Słownik historyków polskich*, Warszawa 1994.
[38] Z. Rabska, *Moje życie z książką. Wspomnienia*, II, Wrocław 1964, s. 293.
[39] J. Kamocka, *Praktyczny wykład nauki języka polskiego*, wyd. 9, Warszawa 1900 (Sygnat.: I 2404); książka zakupiona w księgarni Teodora Kałki w Radomsku, wówczas nazywanego Nowo-Radomskiem.
[40] *Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1927*, Warszawa 1928, s. 191.
[41] Zob. zapisy na pozycjach: I 5258; II 3571; XVII.F.2738a.
[42] Jest to dzieło ks. Ignacego Mioduszewskiego *Praktyczne objaśnienia zasad wiary i obowiązków moralnych* (Warszawa 1907; sygnat.: II 3571), które ks. Nawrocki otrzymał od autora 5 maja 1913 r.
[43] Książek wydanych w latach 1927-1939 znajduje się w księgozbiorze ks. Nawrockiego 184 poz.
[44] Zob. pieczątki własnościowe na pozycjach: I 3105, 3318, 3628; ks. Żebrowski miał ponad dwutysięczny księgozbiór (zob. numer inwentarzowy na poz. II 3318).
[45] Są to dzieła: Klemensa Dąbrowskiego OSB *Święty Benedykt i jego dzieło w najogólniejszym zarysie* (Kraków 1932; sygnat.: II 2615), które autor wręczył ks. Nawrockiemu „z podziękowaniem za gościnę" w Wilnie 4 VI 1933 r. oraz ks. Władysława Staicha *Królewski orszak Maryi. Kazania majowe o świętych polskich* (Kraków 1927; sygnat.: II 2053), które ks. Nawrocki otrzymał od autora „w serdecznym upominku" w Krakowie 21 XII 1933 r.
[46] Od posła ks. Aleksandra Kubika otrzymał ks. Nawrocki 25 maja 1928 r. Nikodema Pajzderskiego *Poznań* (Lwów 1922; sygnat.: III 109), a od Adama Piotrowskiego w Poznaniu w lipcu 1935 r. cenny zapewne dla zbieracza polonik XVIII-wieczny – Karola Grzegorza Rosignoliego *Prawdy wieczne* (Kalisz 1753; sygnat.: XVIII.Q.3287a).
[47] Zob. zapis na k. tyt. pozycji XVIII.O.2246.

[48] Są to dzieła: Švogžylasa Milžinasa, *O šventasis Vilniau!...* (Marionai 1940; sygnat.: I 4136) oraz O. Bismarka *Mysli vospominanija* (t. 1-3, Ogiz. Socebriz 1941; sygnat.: II 2088).

[49] Oznaczane one były pieczęcią okrągłą z napisem w otoku: „Tow. Czytelni Paraf. N. Serca Jezusa. Wilno" i w środku: „św. Jana Apost." lub pieczęcią podłużną z tekstem: „Czytelnia Parafialna przy kościele Najśw. Serca Jezusowego w Wilnie".

[50] Biblioteka ta posiadała ponad tysiąc pozycji, o czym świadczy najwyższy stwierdzony numer inwentarzowy: 1026 (zob. poz. I 3319).

[51] Posiadała ona ponad 4 tys. dzieł, co potwierdza najwyższy napotkany numer inwentarzowy: 4176 (zob. poz. I 13639).

[52] Poz. II 20089/1; egzemplarz z ekslibrisem biblioteki.

[53] Poz. III 587; pierwotny numer książki: 1712.

[54] Poz. II 4134; pierwotny numer książki: 108.

[55] Poz. I 3486; pierwotny numer: 288a.

[56] Poz. I 20298; pierwotna sygnatura I.0218.

[57] Takich jest w księgozbiorze ks. Nawrockiego 27 poz.

[58] Są to pojedyncze dzieła pochodzące ze znacznych księgozbiorów księży profesorów seminarium włocławskiego: ks. Franciszka Stopierzyńskiego (poz. II 2260) i księży Chodyńskich (poz. I 3093), a także biskupa sufragana włocławskiego Henryka Kossowskiego (poz. I 2965).

[59] W 1952 r. (26 III) nabył on drogą wymiany od zbieracza włocławskiego Zygmunta-Michała Wiśniewskiego wydane przez Rumualda Hubego *Statuta Nieszawskie z 1454 r.* (Warszawa 1875; sygnat. II 2773), a 1 III 1955 r. nabył od K. Kossowskiej dzieło Stanisława Pigonia *Z dawnego Wilna. Szkice obyczajowe i literackie* (Wilno 1929; sygnat.: II 2824).

[60] ABSWł, *Fragmenty spisów książek ks. S. Nawrockiego.*

[61] ABSWł, *„Katalog" książek ks. S. Nawrockiego.*

[62] Zob. ABSWł, *„Katalog" książek ks. S. Nawrockiego*, s. 178-182.

[63] Zob. poz. I 3667.

[64] Dotyczy to także opraw nakładowych, wykonanych m.in. przez słynnego Roberta Jahodę w Krakowie (poz. III 965), a także przez A. Kantora (poz. I 2428), Orgelbranda (poz. I 23724), Karola Wójcika w Krakowie (poz. II 2181), M. Zenczykowskiego (poz. I 3079). Oprawy introligatorskie zostały m.in. wykonane przez E. Aleksandrowicza w Wilnie (poz. II 2902), J.R. Herzoga w Wilnie (poz. II 2585), L. Miernickiego (poz. II 2883), Aleksandra Narkiewicza w Wilnie, A. Sulerzyckiego w Kijowie (poz. I 15432/2) i bernardynki w Łowiczu (poz. II 2815).

[65] Zob. np. pozycje: II 2652, 2691, 2790, 2813, 2814, 2888.

[66] Wykaz sygnatur w kartotece Bibl. Sem. Włocł.

[67] S. Librowski, *Nawrocki Stanisław Ignacy*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 22, Wrocław 1977, s. 630.

[68] *Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1927*, Warszawa 1928, s. 191.

[69] Zob. K. Rulka, *Ksiądz Józef Kruszyński – włocławski antysemita?*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie" 14(2000) s. 167-191.

[70] Takim jest np. dzieło Johanna Bayera *Coelum stellarum christianum* (Augsburg 1627; sygnat.: XVII.F.8555) z rytowanymi tablicami konstelacji gwiazd, mocno już zniszczone, znaczone w 1842 r. pieczątką własnościową Piotra Jonasa Żylińskiego CM (Wilno).

[71] Por. *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918-1944*, Lublin 1981, s. 225-226.

[72] Zob. ADWł, korespondencja ks. S. Nawrockiego, potwierdzenia prenumeraty z lat 1952 i 1954.

[73] Ks. Nawrocki na pewno zdawał sobie z tego sprawę, skoro szczególnie „nieprawomyślne" dzieło rosyjskiego kontrrewolucjonisty P.N. Krasnova *Ot dvuglavago Orla k' krasnomu znameni 1894-1921* (t. 1-4, 1922; sygnat.: II 20487) zostało pozbawione kart tytułowych, a kilkanaście kart w tomie pierwszym (s. 423-442) zostało przedartych.

[74] ADWł, akta personalne ks. S. Nawrockiego (sygnat.: pers. 218), k. 41; list ks. J. Kruszyńskiego do biskupa chełmińskiego J. Kowalskiego z dn. 3 IX 1946 r.: „Ponieważ posiada bardzo piękne zbiory w książkach [...], wiele rzadkości bibliograficznych, pragnąłby posiadać dwa pokoje, z których jeden obróciłby na książki".

[75] Por. Archiwum Diecezjalne we Włocławku, akta personalne ks. Jana Adameckiego (bez sygnat.), pismo bpa A. Pawłowskiego do ks. J. Adameckiego z dn. 16 IV 1956 r. i pismo ks. J. Adameckiego do bpa A. Pawłowskiego z dn. 9 V 1956 r.

[76] ABSWł, *Kronika Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, z. 4: 1957-1994, s. 11 (rkps).

[77] Tamże, s. 12, 14.

[78] ABSWł, *Książki po ś.p. ks. kan. Stanisł. Nawrockim*, s. 34-36 (mszps); istnieje ponadto spis kartkowy sporządzony własnoręcznie przez ks. Tyburskiego.

[79] ABSWł, *Książki po ś.p. ks. kan. Stanisł. Nawrockim*, s. 37.

[80] ABSWł, teczka *Książki zaginione, zabrane, wydane*. Z Nawrocianów zabrano następujące pozycje: 1) J. Batault, *Kwestia żydowska*, Warszawa 1923; 2) F. Egger, *Żydzi i masoni we wspólnej pracy*, Warszawa 1908; 3) T. Jeske-Choiński, *Żydzi oświeceni*, Warszawa 1910; 4) Z. Krasnowski, *Światowa polityka żydowska*, Warszawa 1934; 5) W. Budziński, *Lufcik na świat*, Warszawa 1937; 6) R. Dmowski, *Przewrót*, Warszawa 1934; 7) R. Dmowski, *Świat powojenny i Polska*, Warszawa 1931; 8) J. Giertych, *Tragizm losów Polski*, Pelplin 1936; 9) H. Korab-Kucharski, *R.S.F.S.R. Wrażenia z podróży naokoło Rosji Sowieckiej*, Warszawa, ok. 1923; 10) Z. Rzepecka, *W służbie dobra i prawdy*, Poznań 1931; 11) M. Zdziechowski, *W obliczu końca*, Wilno 1937; 12) M. Zdziechowski, *Widmo przyszłości*, Wilno 1939.

[81] Zob. ADWł, korespondencja ks. S. Nawrockiego (bez sygnat.), karta pocztowa z dn. 21 XII 1953 r. (Olsztyn) z życzeniami „cieszenia się jeszcze przez długie lata [...] bogactwem treści swego cennego księgozbioru".

[82] Np. o dziele Zofii Klimańskiej *Człowiek niewidzialny, czyli cudowny kapelusz. Poglądy obyczajowe* (Wilno 1850; sygnat.: II 2169) zanotował na karcie tytułowej, iż władze moskiewskie obłożyły karami, łącznie z zesłaniem na Sybir, wszystkich współtwórców i odpowiedzialnych za ukazanie się na rynku księgarskim dzieła: wydawcę Romualda Podbereskiego, autorkę i jej męża, drukarza Józefa Zawadzkiego, a także księgarza, który książkę rozprowadzał; „cenzor okupił się «prawosławjem»".

[83] Np. wiadomość o profesorze Janie Wolfgangu, z którego księgozbioru pochodziło dzieło M. Karpińskiego *Leksykon geograficzny* (Wilno 1766; sygnat.: XVIII.Q.3622).

[84] ABSWł, *„Katalog" książek ks. S. Nawrockiego*, s. A-D.

[85] ABSWł, *„Katalog" książek ks. S. Nawrockiego*, s. 173-178, 183 (rkps).

[86] Por. ADWł, korespondencja ks. S. Nawrockiego (bez sygnat.), list ks. M. Grzelaka z dn. 20 X 1952 r.

[87] ABSWł, *„Katalog" książek ks. S. Nawrockiego*, s. 177.

[88] Zob. tamże, list z dn. 20 IV 1952 r. (Mikołajki).

[89] Tak np. wypożyczony przez ks. Władysława Szafrańskiego *Słownik polsko-łaciński* Antoniego Bielikowicza (t. 1-2, Kraków 1866; sygnat.: II 7103) nie wrócił już do właściciela i dopiero kilka lat po jego śmierci, w 1965 r., został oddany do biblioteki seminaryjnej we Włocławku; natomiast wypożyczone przez ks. Wincentego Dudka, zapewne do przygotowania prowadzonych przez niego wykładów z historii sztuki, dzieło D. Josepha *Geschichte der Baukunst...* (Bd. 1-2, Berlin 1902; sygnat.: II 6241) zostało przekazane do biblioteki seminaryjnej dopiero po śmierci ks. Dudka (1978 r.).

[90] Zob. K. Rulka, *Nawrocki Stanisław Ignacy*, w: *Słownik pracowników książki polskiej. Suplement II*, Warszawa 2000, s. 113.

[91] Zob. J. Szocki, *Domowy świat książek. Wybrane księgozbiory polskie w XIX wieku*, Kraków 2000.

[92] Gromadzenie tego rodzaju opracowań uważane było za ważny obowiązek inteligencji polskiej w okresie niewoli narodowej – por. Z. Rabska, *Moje życie z książką. Wspomnienia*, II, Wrocław 1964, s. 12.

SZKICE
SPRAWOZDANIA
RECENZJE

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

MIROSŁAW GLAZIK

MIEJSCE POETY BOGDANA OSTROMĘCKIEGO W POLSKIEJ LITERATURZE POWOJENNEJ

Określenie miejsca, jakie poezja Bogdana Ostromęckiego zajęła w polskiej literaturze powojennej, w pełni będzie możliwe po przeprowadzeniu wnikliwych i wszechstronnych badań nad spuścizną poetycką poety, także nad jej wpływem na współczesnych; również cenne może się okazać zbadanie udziału w powojennym życiu literackim. Warto jednak już dzisiaj, choćby z okazji 90-rocznicy urodzin twórcy, spróbować odpowiedzieć na pytanie, jak wyglądał fundament, na którym budował swoje poetyckie królestwo.

Twórczość Bogdana Ostromęckiego w zasadzie przynależy do literatury powojennej. Jednak poeta debiutował przed wybuchem II wojny światowej. Fakt ten potwierdził sam autor: „Moje zainteresowania literackie datują się już od czasów chyba przedmaturalnych i lat studiów. Jednak charakter tych studiów i większa koncentracja na zagadnieniach społecznych były przyczyną, że nieco później poświęcać się zacząłem systematycznej pracy literackiej. Jednak już w latach studiów na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego brałem udział stały w pracach Koła Polonistów i Koła Literackiego S.U.W. Pamiętam z tych zebrań nazwiska takie, jak Marian Wróbel, Marian Piechal, Tadeusz Surówka. Nieco później zawiązałem kontakty z kolegami z klubu «S», jak Ryszard Matuszewski, Jan Kott, Stefan Otwinowski i inni. Po ukończeniu studiów zacząłem publikowanie pierwszych swych wierszy w prasie literackiej (poprzednio publikowałem już niektóre swoje utwory w prasie akademickiej). Między innymi cykl moich wierszy ukazał się w poznańskiej «Kulturze» [...]. Ostatnie utwory moje w okresie przedwojennym ukazały się także w «Kulturze», w numerze z datą 3.09.1939."[1] Nie zdążył jednak Ostromęcki opublikować osobnego tomu swoich wierszy przed wojną; debiut nastąpił dopiero w roku 1947, kiedy to wydano *Popiół niepodległy*.

Jan Pieszczachowicz[2] zastanawiając się nad miejscem, jakie w poezji współczesnej zajmuje Bogdan Ostromęcki, stwierdza, że „jako przedstawi-

ciel pokolenia walczącego i piszącego w okresie okupacji – zaliczony został do «Kolumbów», mimo że data urodzenia (1911 r.) nakazywałaby dopisać go raczej do «generacji 1910», którą scharakteryzował Kazimierz Wyka w *Tragiczności, drwinie i realizmie*. Zawdzięcza to poeta nieco spóźnionemu debiutowi na łamach prasy, tuż przed wybuchem wojny, a także faktowi, iż wystartował na dobre dopiero w 1947 r. tomikiem *Popiół niepodległy*. Dla wielu recenzentów stał się zatem Ostromęcki pozycją nie mieszczącą się w usystematyzowanych szufladkach. Jedni mieli go za «przedwojennego», drudzy widzieli wyłącznie w cieniu Baczyńskich, Gajcych, Różewiczów. Tymczasem *Popiół niepodległy* jest chyba tomikiem nie mniej znamiennym (choć mniej głośnym) dla sposobu poetyckiego myślenia w świecie, który przeżył katastrofę, niż na przykład pierwsze publikacje Różewicza".

By określić, jakie miejsce zajmuje Bogdan Ostromęcki w kulturze naszego narodu dzięki swej twórczości literackiej, należałoby rozpatrzyć następujące czynniki, które – moim zdaniem – ustanawiają hierarchię wśród współczesnych sobie pisarzy:

1) percepcję twórczości pisarza (udokumentowane fakty), potwierdzającą:
   - wartość dzieła literackiego (estetyczna, moralna),
   - wpływ twórczości i osobowości danego pisarza na prądy artystyczne, a także na twórczość współczesnych mu artystów,
   - udział twórcy w szeroko pojętym życiu literackim (decyzje etyczne organizujące jednostkową strategię artystyczną);
2) stosunek do tradycji (zdolność artysty do określenia się);
3) czynniki pozaliterackie (polityka kulturalna państwa, organizacja życia kulturalnego);
4) obecność w legendzie literackiej bądź w micie (legenda, mit).

Ograniczymy się tutaj do zebrania niektórych prasowych i książkowych świadectw obecności Ostromęckiego we współczesnym życiu literackim, by w ten sposób określić jego miejsce w naszej powojennej kulturze literackiej i chrześcijańskiej.

U schyłku życia, gdy odpowiadał na redakcyjne pytanie: „Chrześcijanin z urodzenia czy wyboru?", postanowił przenieść rozważania z płaszczyzny ogólnej i teoretycznej w sferę doświadczenia osobistego i wspominał:

„Urodziłem się w rodzinie, przynajmniej w sensie tradycji kulturowej, chrześcijańskiej, katolickiej. Ochrzczony więc zostałem jako niemowlę. Czy rodzice i najbliższe środowisko zdawało sobie sprawę w pełni z tego aktu, z całej jego głębi? Raczej chyba nie dość jasno. Decydowała tu tradycja, obyczaj i jakieś może mgliste, niedookreślone poczucie, że tak trzeba, aby dziecko było szczęśliwe, że robi się to dlatego, «żeby mu Bóg błogosławił». Nade

wszystko jednak decydowała świadomość, że dziecko ma żyć w określonym kręgu, w określonej kulturze. Zapewne nie wszyscy członkowie rodziny zajmowali taką właśnie, nieco minimalistyczną postawę. Zwłaszcza dziadkowie ze strony matki, oboje do głębi chrześcijanie z wiary, życia, sakramentów, miłości do ludzi, dobroci serca, prawości, uczciwości. Lecz rodzice byli już wychowankami innej epoki, bardziej podatnymi na działanie jej prądów, idei społecznych, mitów...

Wychowanie religijne w dzieciństwie, w domu, ograniczyło się do wprowadzenia w teksty modlitw «Ojcze nasz» i «Zdrowaś Maryjo», do ogólnego jakiegoś szacunku, ale i jakby dystansu wobec tajemnicy, jaką jest Bóg, o którym się za często nie mówi, z którym, aby się spotykać, niekoniecznie trzeba chodzić do kościoła, którego trzeba oddzielić od tego, co się nazywa «klerykalizmem» itd. Wychowanie w domu polegało na obowiązkowych lekcjach religii, na rekolekcjach, regularnych, zaprogramowanych praktykach sakramentalnych, obowiązkowych Mszach św. niedzielnych i świątecznych. Że nie ograniczyło się ono w moim doświadczeniu osobistym tylko do wypełnienia tego właśnie «programu», przynajmniej w pewnych okresach młodości, to już jest sprawa bardziej złożona i trudniejsza do wyjaśnienia.

A potem nastąpiły lata, kiedy całe dziedzictwo młodości zaczęło jakby odpływać w dal. W tej dali majaczył od czasu do czasu Kościół, coś jakby zagadka historyczna, napełniająca pewnym może metafizycznym niepokojem, zastanawiająca, nieraz jakby już odkryta, rozszyfrowana, to znowu nagle z przemożną siłą się pojawiająca. Dzieje życia obfitowały w różne nieoczekiwane wydarzenia wewnętrzne, czasem były to lata, i chyba było ich więcej, podobne do długiej mozolnej wędrówki błotnistym bardzo, bardzo grząskim traktem, we mgle bez sensu i celu, czasem pojawiało się jakieś światełko, lecz znów się je traciło z oczu, lub nie wystarczyło siły i zdecydowania, by iść za nim. Lecz to światełko nie dawało spokoju, pojawiało się coraz częściej i natarczywiej. Aż nadszedł późny moment, może gdy miało się już ku wieczorowi – kiedy stanęło przed oczami wyraziste, jasne, nie do pokonania i ominięcia".[3]

Ostromęcki podkreśla wyraźnie, że był chrześcijaninem z urodzenia i stał się nim po latach – z wyboru.

Bogdan Ostromęcki to wybitny polski poeta i dobry eseista.[4] Twórca zmarł dość nieoczekiwanie, 8 stycznia 1979 r. Stanisław Stanik w nekrologu tak pisze o śmierci poety: „Śmierć zabrała Go po ciężkiej chorobie, zaskoczyła jednak wszystkich, którzy znali Go osobiście lub choćby tylko zetknęli się z Jego twórczością. Zwykle tak bywa, że poezji przypisujemy wartości ponadczasowe i atrybutem wiecznego trwania obdarzamy poetę.

Śmierć rozwiewa te złudzenia".[5] Po przypomnieniu najważniejszych faktów z życia poety Stanisław Stanik podsumował dorobek literacki Ostromęckiego tak: „W ciągu 40 lat aktywności twórczej ukazało się drukiem kilkanaście zbiorów wierszy [...]. W pierwszym okresie dominowało obrazowanie kosmiczne, rzeczywistość liryki współtworzyły żywioły przyrody i życia. Później coraz częściej dochodziła do głosu myśl historiozoficzna, coraz żywiej odciskały piętno mit, kultura, archetyp. Wzmożony krwiobieg nadawało tej poezji obrazowanie biblijne staro- i nowotestamentowe, nawiązywanie do form biblijnych: modlitwy, przepowiedni, kazania. Cała poezja przepojona została myślą chrześcijańską, zadumą nad światem, człowiekiem. Spod doznań rozterki, bólu, wyłaniał się obraz człowieka, który potrafi swemu życiu nadać sens ostateczny".[6]

Bogdan Ostromęcki pozostawił po sobie bardzo dobrą opinię wśród artystów i publicystów, którzy dobrze go za życia znali. Był on współtwórcą idei duszpasterstwa środowisk twórczych oraz współorganizatorem Tygodni Kultury Chrześcijańskiej.

Jednakże najważniejszą kwestią przy ocenie twórcy jest bez wątpienia określenie wartości jego dzieła. W wielu wierszach Bogdana Ostromęckiego stwierdziłem występowanie wartości, dzięki którym są one dla odbiorcy bardzo cenne, a zarazem odpowiadają uznawanym przez wielu polskich znawców poezji ideałom i standardom. Przyczyną słabej obecności dzieł poety w PRL może być sprzeczność światopoglądu w nich zawartego z ideologią państwową. Należy także odpowiedzieć na ważne pytanie: czy religijność tej poezji niejako automatycznie nie skazywała jej na „drugorzędność".

Warto w tym miejscu przytoczyć sąd wybitnego poety i znakomitego krytyka literackiego, Thomasa Stearnsa Eliota: „Związek religii z literaturą przejawia się – w odmienny sposób – w poezji, którą określa się jako «religijną» czy «pobożną». Z jakim przyjęciem spotyka się ten dział poezji u ogółu jej miłośników? (Mam tu na myśli prawdziwych, spontanicznych smakoszy i znawców poezji, a nie tych, którzy naśladują cudze zachwyty). Obawiam się, że odpowiedź zawarta jest w stworzonym przez nich określeniu «dział poezji». Są przekonani – choćby sobie z tego nie zdawali sprawy – że klasyfikując wiersz jako «religijny» zakreśla mu się bardzo wyraźne granice. Dla przeważającej części miłośników poezji «poezja religijna» jest odmianą poezji drugorzędnej; poetą religijnym nie jest ten poeta, który wypełnia wszystkie tematy duchem religijnym, tylko ten, który zajmuje się jedynie ograniczoną ilością tematów, nie tykając tego, co ludzie uznają za swe główne namiętności i wyznaje tym samym, że nic mu o nich nie wiadomo".[7] Następnie Eliot stwierdza, że „istnieje rodzaj poezji [...] będący owocem swoistej wrażliwo-

ści religijnej, której nie musi towarzyszyć wrażliwość ogólna, jakiej oczekujemy od twórców wielkiej poezji. U niektórych poetów, w niektórych dziełach, owa wrażliwość ogólna być może istniała – być może fazy wstępne, w których się ona przejawia, uległy zatarciu, zostawiając jedynie produkt końcowy. Bywa rzeczą niezmiernie trudną odróżnić takie utwory od tych, przez które przemawia geniusz religijny, czy dar modlitwy, jako swoista i ograniczona wrażliwość".[8] Na marginesie tych rozważań warto nadmienić, iż w cytowanym referacie z 1935 r. Eliot nazwał poetą drugorzędnym (*minor poetry*) George'a Herberta, lecz już parę lat później w wystąpieniu wygłoszonym w Swansea,[9] a opublikowanym w „The Welsh Review" pod tytułem *Czym jest poezja drugorzędna?*, zmienił swój sąd i stwierdził, iż Herbert jest poetą wielkim.

Czy możemy wykluczyć hipotezę, że krytycy w PRL nie mogli bądź nie chcieli właściwie ocenić liryków Ostromęckiego albo popełnili błąd w ocenie rangi jego poetyckiego dorobku?

Jestem przekonany, że ocena dorobku poetyckiego Bogdana Ostromęckiego wymaga poważnej i wnikliwej weryfikacji. Aby to mogło nastąpić, musiało się wiele zmienić w powojennej Polsce. Próbę takiej nowej oceny znajdujemy w publikacji z zakresu krytyki literackiej, wydanej w 1988 r. poza oficjalnym obiegiem wydawniczym – Janusza Drzewuckiego *Chaos i konwencja*.[10] Młody krytyk próbował sformułować pierwsze syntezy, które mogłyby przezwyciężyć szczególnie wyraźne wśród elit intelektualnych i artystycznych poczucie zagubienia i chaosu aksjologicznego, egzystencjalnego.

Usiłuje on też na nowo ocenić poetyckie dokonania Bogdana Ostromęckiego. Już na wstępie recenzji pt. *Poezja tajemnicy i paradoksu* czytamy: „*Dom odnaleziony* (PAX, Warszawa 1986) jest pierwszym pośmiertnym wyborem wierszy Bogdana Ostromęckiego (1911-1979), poety, który choć w literaturze polskiej obecny kilkoma ważnymi tomami poetyckimi (mam tu na myśli przede wszystkim *Znak planety*, *Twój głos na każdej drodze*), to jednak ciągle przez krytykę nie doceniany. Dowodem tego może być śladowa wręcz dokumentacja krytycznoliteracka ostatniego zbioru poety *Cedr*, zbioru, który swą konstrukcyjną logiką, powagą podejmowanych tematów, liryczną przejrzystością, winien na siebie zwrócić uwagę nie tylko okazjonalnie recenzencką. Wydaje mi się, że Ostromęcki zajmuje w powojennej literaturze polskiej miejsce szczególne. Rówieśnik Miłosza i Drugiej Awangardy, nie uczestniczący w dyskusjach literackich lat trzydziestych, natomiast po wojnie zdecydowany poetycki outsider".[11]

Drzewucki podkreśla, że już w pierwszym tomie *Popiół niepodległy* ujawniły się wszystkie zasadnicze wątki tematyczne poezji tego twórcy, za-

pewniając jej światopoglądową stabilność. Nazywa Ostromęckiego „apologetą poznania transcendentalnego", a jego twórczość „kontemplacją tajemnicy", której istotę stara się uchwycić za pomocą paradoksu. Na końcu recenzji chwali kunszt poety: „Ostromęcki operuje poetyckimi figurami, zachwyca warsztatową zręcznością, przenosząc opisywane zdarzenia i zjawiska do sfery uniwersalnej. Jego poezja operuje rzadziej potocznym konkretem, przypadkowym, częściej ideą przedmiotu. Dlatego w jego wierszach tak często występują «ptak», «woda», «kamień». Jest to rzeczywiście poezja spraw ostatecznych i fundamentalnych".[12]

* * *

Twórczość poetycka zmarłego w roku 1979 autora *Cedru* w latach osiemdziesiątych nadal znajduje się w polu zainteresowania wydawców, autorów antologii i badaczy literatury. W roku 1983 ukazało się pierwsze, a trzy lata później drugie, wydanie *Suplikacji czasu wojny* Józefa Szczypki, który zgromadził ponad trzysta utworów stu pięćdziesięciu twórców, by ukazać jedno z wcieleń poezji czasu wojny: wiersze o charakterze religijnym. Wśród liryków znajdujemy cztery utwory Bogdana Ostromęckiego: *Żal*, *Te Deum laudamus*, *xxx* („Spraw, żebym widział"), *Modlitwa do Dzieciątka*.[13]

Jeśli przyjmiemy, że poeci lat wojny i okupacji odwoływali się do romantyzmu,[14] odrzucając zdecydowanie dorobek programowy i artystyczny awangardy, a także wyraźnie nieprzychylnie ustosunkowali się do poezji skamandrytów, natomiast za swoich mistrzów uważali twórców II awangardy (Miłosza, Czechowicza, Zagórskiego), to musimy stwierdzić, że wiersze z lat wojny Bogdana Ostromęckiego stanowią zupełnie odrębną propozycję poetyckiego oddania grozy wojennej. Ostromęckiemu obca jest zarówno romantyczna koncepcja utożsamienia podmiotu z autorem, jak i zauważana u Miłosza liryka roli. Ostromęcki maksymalnie redukuje obecność podmiotu lirycznego, starannie zaciera wszelkie ślady jego obecności, ale nie oddaje głosu bohaterom lirycznym. Jest bliższy młodym poetom (Baczyński, Gajcy), ale trudno byłoby – moim zdaniem – umieścić go w obrębie tej konwencji artystycznej, jaką wypracowali „Kolumbowie". Raczej najchętniej odwołuje się do liryki opisowej. Buduje obrazy, które mają oddać grozę wojny, zagubienie człowieka, a zarazem próbuje ocalić wartości, których nośnikiem było i jest chrześcijaństwo.

Tragiczne położenie człowieka, który znalazł się wewnątrz katastrofy i został ogarnięty przez „noc okupacji", mogło najpełniej wyrazić milczenie:

stanie milczącym kościołem w milionach,
milczenie – słowo uprosi

(*Światło nad ruiną*, z tomu *Popiół niepodległy*).

Już ten niewielki fragment wiersza, którego tytuł stanowi zarazem nazwę pierwszego cyklu utworów z lat 1942-1943, pozwala niejako zorientować się w zasadniczej problematyce twórczości Bogdana Ostromęckiego. Poeta do ostatnich swoich dni będzie toczył wewnętrzne zmaganie, którego głównym źródłem jest, moim zdaniem, opozycja: mowa – milczenie. Naturalnie ten wewnętrzny konflikt różne będzie przybierał kształty, zależnie od zmieniającego się „ciężaru dziejów". Szacunek do słowa, które jest przecież bardzo cenione przez chrześcijaństwo, a także romantyków, świadomość niezbywalnej funkcji społecznej mowy będzie splatała się w walce ze świadomością ograniczeń słowa, a także z nie zawsze pozytywnych efektów mowy. Czekanie na symboliczne „światło nad ruiną" jest złączone z oczekiwaniem na złączenie się prawdy z tajemnicą „wyzwoloną z wymiarów, znaczeń i słów". Światło w symbolice chrześcijańskiej oznacza nadzieję, wiarę, a także Chrystusa.[15] Także metaforyka tego może niezbyt udanego artystycznie wiersza, jest bardzo znamienna, bo również silnie osadzona w słownictwie biblijnym („łaska widzenia ogarnie", „spełnia się próba i sąd", „zanim wody potopów runą znów", „spełni się Znak Objawienia"). Również w tym liryku podmiot liryczny starannie ukrywa swoją obecność w ten sposób, że używa wielu czasowników w stronie zwrotnej, ale mających znaczenie strony czynnej: „odsłoni się", „się złączy", „się wzniesie", „odsłaniającą się", „spełni się". Taką charakterystyczną formę gramatyczną przybiera większość użytych w tekście czasowników.

Jeśli poeta decyduje się wyraźniej zarysować sylwetkę podmiotu lirycznego (np. w liryku *Topola* dedykowanym matce), szybko kieruje uwagę odbiorcy ojczystego pejzażu w przestrzeń metafizyczną, gdyż przyroda tylko:

otwiera słuch
na tajemnicę.

To właśnie uwrażliwienie na trwałość wartości, wyprowadzonych z wiary w Boga, pielęgnowanie uczuć uchroniło pisarzy katolickich przed intelektualną pokusą historyzmu, odbierającego człowiekowi poczucie bliskiej obecności Boga, możliwość kontroli nad własnym losem i sumieniem, nad własnymi zachowaniami, podporządkowującego go przyrodzie, wspólnotom ludzkim, ich prawom oraz historii.

Można zaryzykować stwierdzenie, że Ostromęcki miał szczęście, gdyż był już dojrzałym człowiekiem o ukształtowanej osobowości i utrwalonym systemie wartości. Poddany próbie wojny, prosi Boga w żarliwej poetyckiej modlitwie:

Żebym był wolny
wolnością siły Twojej,

napełnij mnie spokojem,
nad wodą pochyl zielem polnym.
(*xxx* „Spraw, żebym widział", z tomu *Popiół niepodległy*).

Z kolei w najpiękniejszym chyba wierszu ze zbioru *Popiół niepodległy* pt. *Pasce oves meas* ufnie błaga:

Pasterzu,
Pasterzu
Owieczkę
jeszcze jedną
– na ręce weź.

PRZYPISY

[1] Maszynopis w zbiorach syna B. Ostromęckiego.

[2] Zob. J. Pieszczachowicz, *„Szare światło pod powieką"*, w: tenże, *Pegaz na rozdrożu*, Łódź 1991, s. 111-117.

[3] B. Ostromęcki, *Chrześcijanin z urodzenia czy wyboru?*, „W drodze" 1978, nr 3, s. 37-38.

[4] Zob. [M. Kotowska-Kachel] M.K.K., *Ostromęcki Bogdan*, w: *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biograficzny*, t. 6, Warszawa 1999, s. 200-202.

[5] „Kierunki" 1979, nr 3 (21 I).

[6] Tamże.

[7] T.S. Eliot, *Literatura a religia*, w: *Nowa krytyka. Antologia*, Warszawa 1983, s. 92-93.

[8] Tamże, s. 93.

[9] Tamże, s. 93, przyp.

[10] J. Drzewucki, *Chaos i konwencja*, Kraków 1988.

[11] Tamże, s. 95.

[12] Tamże, s. 97.

[13] *Suplikacje czasu wojny. Antologia poezji religijnej 1939-1945*, wstęp, wybór i oprac. J. Szczypka, wyd. 2, Warszawa 1986, s. 269-272.

[14] Takie stanowisko zajmuje E. Balcerzan (*Poezja polska w latach 1939-1965*, cz. 1, Warszawa 1982). Podobną opinię prezentuje M. Stępień (*Historia literatury polskiej w zarysie*).

[15] H. Langkammer, *Słownik biblijny*, wyd. 3, Katowice 1989, s.150: „Światłość – posiada w Piśmie św. wiele symbolicznych znaczeń: życie, zbawienie (np. Ps. 4, 7), aniołowie (Ap 15, 6). Ś[wiatłość] towarzyszyła przemienieniu Jezusa (Mt 17, 2). Chrystus jest światłością świata (np. Prolog J[ana]), z Jego ewangelii spływa światło na ludzi (2Kor 2, 2). Szczególnie często Jan przeciwstawia ś[wiatłość] ciemności: ś[wiatłość] to Bóg i wszystko, co Boże; ciemność to zło tego świata, ludzie niewierzący i demony (J 3, 19; 12, 46; 1J 1, 5nn; Rz 13, 12)".

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

MIROSŁAW GLAZIK, JADWIGA GLAZIK

KAROL WOJTYŁA: *BRAT NASZEGO BOGA* – STRUKTURA ORAZ IDEOWO-ARTYSTYCZNY KONTEKST DRAMATU

Dramat Karola Wojtyła *Brat naszego Boga* został napisany w latach 1944-1949, a opublikowany w „Tygodniku Powszechnym" w 1979 r.[1] Zajmuje on ważne miejsce w jego dorobku literackim zarówno z powodu doniosłości poruszanej problematyki, jak i dzięki zrealizowanej poetyce. Autor zademonstrował w nim bardziej samodzielną postawę niż w *Hiobie* oraz *Jeremiaszu* wobec roztrząsanych zagadnień oraz odejście od romantycznych i młodopolskich tendencji ideowo-artystycznych.

Dramaty Wojtyły pozostawały pod wpływem koncepcji Teatru Rapsodycznego, jednak konsekwentnie dążył on do wypowiedzi najbardziej własnej, sobie najbliższej, jaką bez wątpienia jest upodmiotowiona medytacja poetycka.[2] Dodajmy, medytacja przechodząca chwilami w dramat. Stefan Sawicki słusznie zwraca uwagę, że „*Brat naszego Boga*, mimo swej «dramatyczności», wychyla się wyraźnie ku wypowiedzi medytacyjnej. Nie zdarzenia zewnętrzne, choć pierwszoplanowe, są tu najważniejsze. Nie zmiany zewnętrznych sytuacji, lecz przemiana wewnętrzna Adama jest tematem głównym. Już tu zarysowuje się model dramatu wnętrza. Przestrzeń, na którą Wojtyła-poeta jest szczególnie uwrażliwiony, wyznacza aspekty i sceny [...], ale przede wszystkim wskazuje na etapy wewnętrznej przemiany".[3]

Geneza dramatu

Na powstanie dramatu złożył się zespół czynników biograficznych, religijno-społecznych i socjologicznych.

Już przed wojną Karol Wojtyła przygotowywał się do przedstawienia postaci jałmużnika z Krakowa, Brata Alberta. Choć nie napisał wówczas zamierzonego dramatu o nim, powrócił później do swego zamysłu. Być może przyczyniło się do tego stulecie urodzin malarza-zakonnika, które wypadło

w 1946 r. Przez kilka lat wyobraźnia Wojtyły szukała kolorów i odcieni, które ostatecznie złożyły się w 1950 r. na literacki portret Chmielowskiego pt. *Brat naszego Boga.*

Zauważa się analogię między bohaterem dramatu a autorem. Brat Albert, nim przywdział habit, był artystą. Kiedy po doświadczeniach z powstania styczniowego wstępował do zakonu, składał zarazem ofiarę ze swej sztuki. Karol Wojtyła, kleryk, a później ksiądz z pasjami artystycznymi – idąc być może za jego wzorem – też zrezygnował z literatury, poezji i teatru. W tym utworze, który jest medytacją o charakterze religijno-społecznym, przedstawione zostały przygody duszy, szukanie własnych przeznaczeń.[4]

Jakie czynniki literackie wpłynęły na proces twórczy i określiły charakter ukształtowanego w tym procesie dzieła? Do jakich konwencji teatralnych nawiązuje Wojtyła dramaturg?

Proces twórczy, który doprowadził do powstania najdojrzalszych dzieł literackich, ma swoje źródło już w latach gimnazjalnych przyszłego dramatopisarza. Największy wpływ na młodego ucznia wywarli bez wątpienia dwaj wybitni twórcy teatru: Kotlarczyk i Osterwa.

Mieczysława Kotlarczyka, swojego mistrza, pochodzącego z Wadowic, poznał Wojtyła w czasie nauki w gimnazjum. Kotlarczyk był nie tylko organizatorem akademii i przedstawień, ale artystą, człowiekiem ożywionym wielkimi ideami. Ukazywał potęgę sztuki, która ma za zadanie kształtować społeczeństwo, rozwijać je duchowo i moralnie. Ukazywał rolę aktora jako kapłana sztuki, odpowiedzialnego za losy narodu. [5]

Potwierdził to Jan Paweł II w homilii wypowiedzianej w Wadowicach podczas pielgrzymki do Polski: „Wspominam Mieczysława Kotlarczyka, wielkiego twórcę teatru słowa [...]. W każdym razie, tu, w tym mieście, w Wadowicach, wszystko się zaczęło. I życie się zaczęło, i szkoła się zaczęła, i teatr się zaczął. I kapłaństwo się zaczęło. [...] A na scenie wadowickiej sięgaliśmy po największe utwory klasyków, poczynając od *Antygony*".[6]

Warto nadmienić, że w opinii znawców cały teatr konspiracyjny był z konieczności teatrem małych form, odmianą teatru w salonie czy raczej pokoju. „Najświetniejsze artystyczne sceny nieprofesjonalne udało się stworzyć w Krakowie: Mieczysławowi Kotlarczykowi i Tadeuszowi Kantorowi (Teatr Niezależny 1942). [...] Aż 7 premier „katakumbowych" zrealizował w latach 1941-1944 Kotlarczyk. W tym m.in. wskrzeszonego *Króla Ducha* Słowackiego, *Pana Tadeusza* Mickiewicza i *Hymny* Kasprowicza. A wszystko siłami pięciu aktorów-recytatorów (wśród nich znalazł się Karol Wojtyła)".[7]

Jeszcze jeden mistrz wycisnął znamię na sztukach Wojtyły – Juliusz Osterwa. Ten wielki aktor i reżyser, twórca słynnej Reduty, przebywał pod-

czas wojny w Krakowie. Marzył mu się wówczas teatr religijny, moralistyczny, będący nieustannym przeżyciem dla widzów i dla aktorów. Wykonawcy nie tylko prezentowaliby w takim teatrze żywe słowo dla publiczności, ale także sami doskonalili się etycznie. Wtedy właśnie, na początku 1940 r., zjawił się u niego Wojtyła w towarzystwie Kydryńskiego. Młodzi adepci teatru przypadli mu do gustu i odtąd często go odwiedzali.

„Co się tyczy Juliusza – pisał Wojtyła o mistrzu – to owszem, bywamy u niego co tydzień, jesteśmy nawet poniekąd zadowoleni. [...] pracuje nad niektórymi utworami swojej linii repertuarowej. Całość tej linii jest mniej więcej następująca: *Oresteja*, *Edyp*, *Antygona*, *Lilla Weneda*, *Sen nocy letniej*, *Balladyna*, *Dziady*, *Nie-Boska*, *Wesele*, *Hamlet*, *Wyzwolenie*. Otóż chodzi mu o przekłady. Zgadzamy się chyba, że przekłady Morawskiego i Butrymowicza nie tylko są ciężkie, ale w ogóle nawet do zagrania twarde. Otóż Juliusz powiada: «Chcę, żeby tego mogły słuchać z pełnym zrozumieniem nawet kucharki» (kładzie akcent na tym ostatnim) i przekłada *Hamleta* (monolog Wyspiańskiego). Nam polecił pracować nad innymi. Już dokonałem tej «osterwiańskiej» rewizji *Edypa* na język «ludzki». Juliusz był bardzo zadowolony, ale dalej twierdzi, że to jeszcze nie jest sceniczne. Mówi zresztą, że sceny trzeba się uczyć. No, niewątpliwie! [...] W całości oceniając jego myśl teatralną, widzę, że ma znakomicie przemyślane i przepracowane szczegóły czasem aż za dobrze... czasem dziwaczy nieco)".

Juliusz Osterwa stał się dla Wojtyły niekwestionowanym autorytetem artystycznym. Był to wszakże ktoś, kto imponował jako artysta, wizjoner, człowiek teatru. Osterwa był pierwszym wielkim artystą, którego mógł obserwować z bliska, a na dodatek – legendą teatru polskiego.[8]

Postacie

W dramacie postać możemy rozpatrywać jako znak wśród innych znaków. Zawsze stanowi ona element strukturalny utworu jako czynnik kształtujący opowieść dramatyczną, organizujący materiał narracyjny i fabułę czy wreszcie jako element skupiający w sobie pewien kompleks znaczeń, przeciwstawiający ją innym postaciom. Z akcją mamy do czynienia wtedy, gdy zostanie określona pewna zakazana bohaterowi sfera, w której rządzące prawa zostają przez niego pogwałcone. W momencie, gdy bohater „wychodzi z cienia", gdy opuszcza swe dotychczasowe, naturalne i bezkonfliktowe otoczenie, by wkroczyć na nieznany teren – zaczyna się akcja. Trwa ona dopóty, dopóki naruszona przez bohatera równowaga nie zostanie przywrócona: za cenę bądź jego eliminacji, bądź załagodzenia konfliktu między nim a otoczeniem.[9]

Losy postaci w dramatach Karola Wojtyły są zróżnicowane, stają one przed różnymi wyborami, jednak jest coś, co je łączy. Wszyscy walczą o kształt i sens swojego życia. Bohaterowie dramatów Wojtyły zmagają się sami z sobą, z Bogiem i z otaczającym światem, by przybliżyć się do tajemnicy Istnienia, Wolności i Miłości, a w rezultacie lepiej zrozumieć swoją sytuację egzystencjalną.

Jednak zanim główny bohater, Adam, osiągnął stan duchowej pewności, długo poszukiwał, co dostrzegał jego przyjaciel Lucjan, też artysta:

„Adam ogromnie wiele spraw przetwarza sobą, a potem skutki tego zaznacza na płótnie. Uważacie, panowie? Moim zdaniem – to nie jest typowy malarz. Zechciejcie zrozumieć tę różnicę. Każdy z was właściwie doszukuje się na płótnie różnych możliwych i kolejnych rozwiązań swego życia; wasze życie toczy się na płótnie. I dlatego wy nie możecie pojmować życia inaczej; wy jesteście związani z płótnem, uzależnieni od palety. – Adam inaczej. U niego potrzeba płótna i farb wlecze się z daleka za jego najgłębszym żywiołem. [...] Stosunek jego do rzemiosła jest daleko luźniejszy. Jest daleko bardziej niezależny. Zasadniczo żyje w sobie, [...] nie na płótnie. Nie, nie. To nie jest typowy malarz. [...] To jest raczej typowy poszukiwacz".[10]

Postać w koncepcji dramatycznej Karola Wojtyły bywa nośnikiem problemu, jednakże w tym dramacie główny bohater, Adam, odkrywa w sobie potrzebę wypełnienia misji.

Poznajemy go w chwili, gdy zaczyna wątpić o sensie swego dotychczasowego życia. Narasta w nim wewnętrzny kryzys. Przestaje rozumieć się ze swoim środowiskiem artystów. W jego rozmowach z dawnymi przyjaciółmi: Maksem i Stanisławem Gierymskimi, Heleną Modrzejewską i jej mężem, Karolem Chłapowskim, pojawiają się nieporozumienia. Wzrasta w nim świadomość, że nie spełnia się w malarstwie. Coraz więcej miejsca w jego życiu zajmują biedacy z miejskiej ogrzewalni.

Adam walczy z samym sobą. Adam zewnętrzny prowadzi dyskusję z Adamem wewnętrznym. Adam zewnętrzny chce dalej realizować się w sztuce, jego rozumowe racje są zda się nie do podważenia. Adam wewnętrzny nie może uwolnić się od poczucia, że nie jest sam, że jest w nim Ktoś, kto wzywa go, nie pozwala mu być już tylko artystą. Drugi człowiek nie jest już dla niego tylko obrazem i nie może patrzeć nie niego tak, jak patrzył dotychczas, jako na dzieło sztuki lub model do portretu; drugi człowiek jest przecież tak samo jak on synem Boga i jego bratem.

Prowadzi to do przełomu. Adam przestaje uciekać od wezwania, zaczyna uświadamiać w sobie obecność Boga i uczy się w nowy sposób patrzeć na świat. Dokonuje wyboru: wybiera Boga i nowe spojrzenie na człowieka. Dokonuje tego wyboru niejako przeciwko sobie jako artyście. Boi się utracić to, co stanowiło jego największą, jak sądził, wartość – talent, bo wtedy stanie się bezwartościowy. Pyta Boga: „Powiedz sam, co ze mnie zostanie, jaki będzie ze mnie pożytek, jeżeli Ty odrzucisz mój obraz, a oni odrzucą mnie?" Adam rozumie skierowane do niego wezwanie. Ma porzucić wszystko, co dotychczas było jego własne, z czym się utożsamiał, a iść tam, gdzie czuje się obcy i niepotrzebny, do świata włóczęgów, pijaków i prostytutek z miejskiej ogrzewalni. Adam ulega i wybiera Tego, kto jest w nim i okazuje się od niego silniejszy.

Na pytanie: co dalej ma robić? – spowiednik odpowiada: „Daj się kształtować Miłości".

Pozwolić się kształtować Miłości to zawierzyć się Miłości, pozwolić się kochać. Znaczy to poddać się wszystkiemu, co Miłość przyniesie.

Taki wybór z pozoru wydaje się słabością. Jednak Adam dokonuje takiego wyboru. Wybiera Tego, kto go zwycięża – przestaje z Nim walczyć, a zaczyna z Nim współdzia-

łać. W tym wspólnym działaniu wykuwa kształt swego nowego powołania: „W końcu udało mi się wypracować sobie ten styl. Szło to wprawdzie uciążliwie. No, ale... myślę, że będzie to wreszcie mój styl... Nie, nie jest moim, zawdzięczam go".

Siła Adama jest w jego wewnętrznym zmaganiu się z samym sobą i z tym, co go przerastało, w próbach zrozumienia sensu swego życia. Tę wewnętrzną walkę Adam wygrał i podjął kolejne wyzwania i wezwania, lęk przed nieznanym przetworzył w odwagę zawierzenia.[11]

Można wysunąć hipotezę, że *Brat naszego Boga* to dramat tylko pozornie biograficzny, gdyż dominuje w nim zasada „problemowa", tworząca swoistą oś konstrukcyjną dzieła. Logika zdarzeń utworu ma przecież wyrazić ogólniejszą i wyższą prawidłowość świata. Niektóre postacie nabierają wymiaru symbolicznego (Nieznajomy, Tamten), ale większość posiada mniej lub bardziej wyraźne prototypy. Można je także zestawić z niektórymi bohaterami naszych narodowych dramatów. Stefan Sawicki dostrzega podobieństwo (nawet wielką analogię literacką) do przemiany Konrada w ks. Piotra.[12]

Trzy koncepcje działań w historii prezentują trzy postacie.

Pierwszą z nich jest Maks-artysta, wyznawca indywidualizmu, który głosi niezależność jednostki od społecznych grup i instytucji oraz możliwości jej nieskrępowanego rozwoju: „Społeczeństwo zależy od tego, czy jednostka to swoje zadanie, posłannictwo i odpowiedzialność zdoła postawić, czy też je położy. Jeśli je postawi – społeczeństwo składać się będzie z większej liczby jednostek wartościowych – i samo będzie raczej wartościowe".

Adam nie może zgodzić się z takim rozwiązaniem. Jest bowiem mocno przekonany o tym, że „układ ludzkiej nędzy nie odpowiada układowi kary". Dostrzega niesprawiedliwość społeczną, która może doprowadzić do rewolucyjnego wybuchu. Dlatego to bezpieczeństwo jest wielkim kłamstwem, jest złudzeniem.

Stąd też ideologicznie bliższa głównemu bohaterowi jest tajemnicza postać zwana Człowiekiem Nieznajomym Nikomu. Ta ostatnia neguje „nierówności społeczne", solidaryzuje się z ludźmi „niższego rzędu", ale jednocześnie – znając prawdę o przebiegu procesu historycznego – ma poczucie wyższości nad nieświadomym, niewtajemniczonym tłumem. Gniew wyzyskiwanych, oszukiwanych i poniżanych chciałby Nieznajomy przetworzyć na nienawiść klasową, aby w ten sposób przyspieszyć moment wybuchu rewolucyjnego. Toteż Adam poprzez swoje uczynki miłosierdzia względem najbardziej potrzebujących pomocy mimowolnie oddala czas przewrotu i staje się przeciwnikiem Rewolucjonisty. Nie dziwi zatem okrzyk nieznajomego: „Strzeż się apostołów miłosierdzia! Są naszymi wrogami!"

Kto zatem wygrywa?

Koncepcja przewrotu oparta na sferze ekonomiczno-socjalnej i założeniach materialistycznych upada, bowiem nie potrafi wyjaśnić i zaspokoić wszystkich źródeł cierpień człowieka – chorób, starzenia się, śmierci:

– Załóżmy, że o sile własnego gniewu dźwiga się do wielu dóbr –

– Do wszystkich dóbr!

– Nie. Do wszystkich – to wykluczone. Nędza człowieka jest głębsza.

Adam, chociaż zgadza się z niektórymi diagnozami Nieznajomego, odrzuca jego wizję człowieka. Każda rewolucja to nowy rodzaj zniewolenia człowieka. Adam w każdym człowieku dostrzega wcielony obraz Boga. Nie chce jak marksista stanąć na czele rozgniewanego proletariatu, ale postanawia zostać w ogrzewalni, dzielić z ubogimi trudy życia. Poświęca im coraz więcej czasu. Dokonało się swoiste zjednoczenia człowieka pomagającego ubogim w przestrzeni ich osobowej godności. Przez czyn miłosierdzia chce odsłonić w nędzarzach lepszego człowieka.

Zmagając się ze swoimi myślami, Adam oczyszcza się wewnętrznie. W pewnym momencie wiara staje się dla niego światłem oświecającym rozum. „Rozum oświecony wiarą ma rozeznanie nadprzyrodzone, tzn. takie, na jakie o własnych siłach nie mógłby się zdobyć. Bóg udziela mu tutaj swego światła, dzieli się z nim niejako swoją wiedza o rzeczywistości, o tym porządku, jaki powinien panować w świecie stworzonym. Pozwala to rozumowi lepiej określać zasady postępowania dla człowieka, lepiej go niejako ustawić w całym porządku świata" – napisał K. Wojtyła w *Elementarzu etycznym*.[13] Dzięki wierze Adam w tajemniczy sposób w obliczu nędzarza dostrzega podobieństwo do Chrystusa. Oto znaczący dialog Adama z Tamtym, kiedy mijają człowieka opartego o latarnię:

– A przy tym jest w nim coś więcej niż żebrak oparty o latarnię.

– Czyżby? Nic o tym nie wiem.

– A właśnie. W nim jest obraz.

– Ach tak, dla ciebie wszystko ma wartość obrazu. Jesteś malarz.

Zdarzenie dramatyczne, organizacja czasu i przestrzeni

Rzecz o Bracie Albercie, według dawniejszych teorii dramatu, jest najbardziej „normalnym" i najbardziej „scenicznym" utworem dramatycznym Wojtyły. Z realistycznymi postaciami, ze zdarzeniami, z dramatycznym dialogiem, z podziałem na akty, z realistyczną, różnicującą sytuacje i etapy akcji – przestrzenią.

Zdarzenia bywają zbyt służebne w stosunku do ujawnionej stopniowo przemiany bohatera, ale są sytuacje o bardzo dużych samoistnych wartościach teatralnych, jak milczący gest wrzucenia do kwestarskiej puszki pierścieni

przez Panią Helenę (akt II, scena 8), jak scena kuszenia w akcie II, sąd nad bratem Albertem w akcie III czy wreszcie finał dramatu. Najlepsze partie tekstu to wypowiedzi o charakterze monologowym (choćby syntetyczne uwagi o głównej „sprawie" sztuki poprzedzające akt II). Niekiedy dialog bywa za słabo związany z sytuacją. Znaczna część partii dialogowych ma charakter rozważań, dyskusji na podsunięte przez autora tematy: sztuka i artysta, kim jest Adam?, sytuacja społeczna, powołanie człowieka.[14] Akt I dramatu *Brat naszego Boga* dzieje się w pracowni malarskiej Adama Chmielowskiego (*Pracownia przeznaczeń*), akt III – w schronisku brata Alberta. Akt II to szereg zróżnicowanych przestrzennie scen znaczących trudny proces przemiany. Przestrzeń wyznacza etapy i różnicuje sytuacje, stanowi podstawę struktury dramatycznej. Rzecz o bracie Albercie dzieje się także w przestrzeni psychicznej, świadomościowej. Istotnym tematem dramatu jest stawanie się człowieka wewnętrznego, „niewymiernego". Przestrzeń „pierwsza" jest jednak obecna nie tylko na prawach znaku czy symbolu, ale własnej osobowości.

Adam staje przed dwoma uwrażliwieniami: uwrażliwieniem na sztukę i uwrażliwieniem na ludzką nędzę. Jedno i drugie to drogi do tożsamości człowieka. Powstawanie obrazu *Ecce homo* to uparte odsłanianie oblicza „swego Chrystusa", dostrzeżonego w ludzkim cierpieniu, stale obecnego w dramacie poprzez niedomówienia, sugestie, zaimkowe uobecnianie (On, Jego, Jemu, o Nim) Wielkiego Obecnego każdej głębszej ludzkiej reakcji. Służba ubogim przez ubogich, najszerzej pojętemu ubóstwu, staje się służbą Chrystusowi w ubogich, wiernością dla ich człowieczeństwa, najgłębiej pojętym miłosierdziem. Dramat Wojtyły jest zapisem drogi ku powołaniu, ku zrozumieniu tajemnicy obumierania dla narodzin, ku zawierzeniu Bogu miłującemu, ku dojrzałej zgodzie na Bożą wolę wobec człowieka.[15]

Błogosławiona była chwila, gdy umarł Adam Chmielowski, a narodził się Brat Albert; umarł artysta, a narodził się sługa ubogich, naśladowca św. Franciszka. Nosił w sobie predyspozycje na człowieka wielkiego, a wybrał małość. Jego duchowa wielkości wyraziła się w zdolności utracenia wszystkiego dla Chrystusa.

W powyższym dialogu (walka o „rząd dusz" nędzarzy z ogrzewalni) „przegrywa teoria świeckiej rewolucji dokonującej się w imię gniewu, nienawiści, przewrót mający na celu przede wszystkim osiągnięcie dóbr doczesnych. Wygrywa idea wszechmiłosierdzia ocalająca intymne, głębokie prawdy człowieka pojedynczego, skierowującego ludzką energię na bogacenie duszy, przekraczanie ziemskich perspektyw w imię bogactw największych, jakimi są miłość człowieka i wolność Boga. Nie oznacza to bynajmniej prób poprawy ziemskiej doli".[16] Wygrywa Adam solidaryzujący się

z ludzkim losem, z każdą istotą – nawet najsłabszą (a więc najbliższą Chrystusowi). Wygrywa służebnictwo – nowa forma miłosierdzia, odmienna od dawnego czynienia dobra i obdarzania litością, przy zachowaniu poczucia wyższości, a więc postawa wuja Józefa, którego rozpiera duma z powodu działalności charytatywnej wśród ubogich chłopskich dzieci: „Widzisz, Adasiu, musimy schodzić w dół. Najwyższy czas na to zrównanie. Takie ciążą na nas przewiny... Takie zaniedbania..."

W dramacie, którego akcja toczy się w głębi ludzkiej duszy, zwycięża ponadto koncepcja całościowego wyzwolenia człowieka, istoty nieograniczonej przez pierwiastki: biologiczny i społeczny. Trafnie napisał o tym autor we wstępie do dzieła: „Będzie to próba przeniknięcia człowieka. Sama postać jest ścisle historyczna. Niemniej pomiędzy samą postacią a próbą jej przeniknięcia przebiega pasmo dla historii niedostępne. W ogóle człowiek ma to do siebie, że niepodobna go wyczerpać historycznie. Pierwiastek pozahistoryczny w nim tkwi, owszem, leży u źródeł jego człowieczeństwa. Próba zaś przeniknięcia człowieka łączy się z sięganiem do tych źródeł".

Człowieka nie można do końca zrozumieć, jeśli się go postrzega jedynie w skończonym, historycznym wymiarze jego egzystencji. Podstawowa prawda o osobie kryje się w jej wnętrzu, w fakcie jej człowieczeństwa, wewnętrznie uświadamianym i przeżywanym.

Wojtyłę interesuje „fakt człowieczeństwa" Adama, tak jak w etyce zajmuje go „doświadczenie człowieka i doświadczenie moralności".[17]

Symboliczny tytuł aktu I *Pracownia przeznaczeń* nie określa bliżej charakteru przestrzeni, w której toczą się dialogi. Wkrótce ujawnia się, że jest to pracowania Adama. Zasadniczym tematem rozmowy stają się: zadania i rola artysty oraz wartość sztuki. Przyjaciele Adama widzą w sztuce proces przemiany obiektywnie istniejącego materiału, jakim jest postrzegana i doświadczana sensualnie rzeczywistość. Nie mają żadnych problemów z wyborem drogi życiowej, gdyż sztuka zajmuje centralne miejsce w ich systemie wartości. Adam rozumie sztukę przede wszystkim jako sposób przetwarzania człowieka. Dzieło sztuki jest dla niego wyrazem duszy artysty. Artyzm staje się w optyce Adama środkiem, nie celem uprawiania sztuki. Traktuje ją jako sposób na kontaktowanie się z *sacrum*, z Bogiem. Twórca powinien wnikać w siebie, w sobie poszukiwać tworzywa. Chmielowski zastanawia się, czy wybór malowania to słuszna doga życiowa. Czy silniejsza jest miłość do sztuki, czy do potrzebującego człowieka? Zmiana w Adamie intryguje kolegów:

„MAKS: To pewne, że odtąd przestał należeć do siebie, przestał należeć do swojej sztuki. Maluje ukradkiem i jakby przypadkowo. Czasem po pięciu minutach rzuca pędzel i patrzy bezmyślnie na Wisłę. Jest wyraźnie

roztrzęsiony [...] Nie zdaję sobie sprawy, dlaczego, ale mam na tyle wyczucia, aby stwierdzić, że znajduje się w nim coś nowego, coś obcego, jakiś pierwiastek dla mnie nieprzenikniony".

Wojtyła-etyk uważa, że ta nieprzekazywalność doświadczenia osoby, jej niedostępność ściśle wiąże się z jej wnętrzem. Osoba jest bytem wewnętrznym.[18]

Adam, gdy zetknął się z nędzą ludzka, tęsknił za czymś, co byłoby rzeczywistym świadectwem solidarności z pokrzywdzonymi. Droga do pełnego człowieczeństwa będzie przebiegała przez ogromne wewnętrzne zmagania.

Punkt kulminacyjny zmagań zostanie osiągnięty w akcie II za sprawą Człowieka Nieznajomemu Nikomu, który pojawia się przy Adamie, by ujawnić tkwiące w nim myśli. Być może jest personifikacją obecnych w psychice i podświadomości myśli. Można widzieć w Nieznajomym *alter ego* bohatera. Cały akt drugi to swoiste *soliloquium* głównego bohatera sztuki, który wie, że samodzielnie musi rozstrzygnąć o tym, co zrobić ze swoją wolnością. Sceny aktu drugiego rozgrywają się „wszędzie i nigdzie". Miejsce i czas akcji nie są ważne, bo tak naprawdę dzieją się w psychice bohatera. Ich obiektywne istnienie jest sprawą drugorzędną, najważniejsze jest stawanie się Adama. Jego proces rozpoznawania siebie. Cały akt drugi to właściwie monolog Adama rozpisany na pod-dialogi bohatera z jego *ego*, różnymi *ego*, które są nim i w nim.[19]

Oto cała prawda o człowieku zapisana w poetyckim studium, które próbuje przeniknąć człowieka. Ów człowiek wie także, że „wybiera większą wolność" – dla siebie oraz innych.

Karol Wojtyła ukazał jednostkę w chwili życiowej misji oddziaływania na bezkształtny z początku i z pozoru tłum. Wokół niej koncentruje dialogi, monologi i zdarzenia. Kreuje ją na jednostkę romantyczną, ukazując przemianę postawy wobec Boga i człowieka. Zwycięża indywiduum, które chce i potrafi działać dla dobra ogółu.

Romantyczne jest także przesłanie *Brata naszego Boga*, zwłaszcza podobieństwo z finałową sceną *Nie-Boskiej komedii* Zygmunta Krasińskiego. Przegrywa rewolucjonista Pankracy (tu: Nieznajomy), przegrywa poeta Henryk (tu: malarz Maks). W obu dziełach zwycięzcą zostaje Chrystus – u Krasińskiego: Mściciel, który przychodzi jako zwycięzca, gdy zastaje pogorzelisko świata i upadły ród ludzki, u Wojtyły: Wyzwoliciel i dawca Wolności – cnoty ubogich.

* * *

Twórczość literacka Karola Wojtyły jest nie tylko cenna sama w sobie – ze względu na walor poetycki i znaczną siłę dramatyczną, a także refleksję

filozoficzną – lecz także dlatego, że pozwala zrozumieć racje kierujące działaniami człowieka, który mocno zaznaczył swoją obecność we współczesnym świecie. W dramacie *Brat naszego Boga* znalazły się nie tylko najważniejsze zagadnienia, którym jako papież poświęcił znaczną część swoich dzieł pasterskich, lecz także problemy, które nurtują go do dzisiaj i dla których próbuje znaleźć rozwiązanie nie podważające podstaw wiary, a zarazem pozwalające pogodzić racje często ze sobą sprzeczne. Chodzi między innymi o funkcję sztuki wobec rzeczywistego „dramatu codzienności", a także o relacje między wolnością indywidualną a obowiązkami wobec społeczeństwa.[20]

PRZYPISY

[1] Informacje o czasie powstania poszczególnych utworów oraz ich pierwodruków czerpane są z „Noty wydawcy" w wydaniu zbiorowym *Poezje i dramaty*, wybór i układ z upoważnienia Autora M. Skwarnicki, J. Turowicz, redakcja filologiczna J. Okoń, wyd. 2, Kraków 1986.

[2] Zob. K. Dybciak, *Poetycka fenomenologia człowieka religijnego. (O literackiej twórczości Karola Wojtyły)*, w: *Sacrum w literaturze*, Lublin 1983, s. 149-165.

[3] S. Sawicki, *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, w: *Dramat i teatr religijny w Polsce*, Lublin 1991, s. 452-453.

[4] J. Szczypka, *Jan Paweł II. Rodowód*, dz. cyt., s. 143-145.

[5] Ks. M. Maliński, *Droga do Watykanu Jana Pawła II*, Londyn 1980, s. 7-8.

[6] Jan Paweł II, *Po synowsku całuję próg domu rodzinnego*. Homilia podczas Liturgii Słowa, „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) 1999, nr 8, s. 115.

[7] J. Ciechowicz, *Teatr małych form*, w: *Teatr widowisko*, pod red. M. Fik, Warszawa 2000, s. 163.

[8] J. Szczypka, *Jan Paweł II. Rodowód*, wyd. 1, Warszawa 1989, s. 65-67.

[9] P. Pavis, *Słownik terminów teatralnych*, Wrocław 1998, s. 366.

[10] Warto porównać tę opinię postaci literackiej z poglądami A. Chmielowskiego w artykule *O istocie sztuki* („Ateneum", 1876, t. II, z. 5, s. 428-431) oraz z ich prezentacją w artykule S. Skwarczyńskiej *Adama Chmielowskiego* rozprawa *O istocie sztuki*, w: S. Skwarczyńska, *Studia i szkice literackie*, Warszawa 1953, s. 507-525.

[11] A. Karon-Ostrowska, *Portrety męskie w dramatach Karola Wojtyły*, „Więź" 1996 nr 6, s. 76-78.

[12] W. Smaszcz, *Słowo poetyckie Karola Wojtyły*, Warszawa 1998, s. 76.

[13] K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1982, s. 41.

[14] S. Sawicki, *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 448.

[15] Tamże, s. 449.

[16] T. Nyczek, *Teatr jaki jest: malarz kwestarzem*, „Dialog" 1981, nr 4.

[17] Zob. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL" 1969, z. 2, s. 5-24.

[18] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 26.

[19] T. Nyczek, *Teatr jaki jest: malarz kwestarzem*, dz. cyt., s. 126.

[20] R. Familiari, *Karol Wojtyła, papież dramatopisarz*, „Dialog" 1997, nr 6.

„STUDIA WŁOCŁAWSKIE"
4(2001)

WYKAZ NIEOPUBLIKOWANYCH PRAC MAGISTERSKICH I DOKTORSKICH PRZECHOWYWANYCH W BIBLIOTECE WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU

Alumni Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku już przed wojną pisali prace seminaryjne, ale z tych przedwojennych nic się nie zachowało. Powojenne, gromadzone pierwotnie w rektoracie, przechowywane są od ok. 1980 r. w bibliotece seminaryjnej. Jest ich ok. tysiąca. Początkowo pisane one były jako prace dyplomowe i mają bardzo zróżnicowaną wartość merytoryczną. Niektóre z nich spełniają wymagania stawiane pracom magisterskim. Trudno byłoby jednak przeprowadzać taką selekcję merytoryczną. Przyjęto więc znacznie prostsze w praktyce kryterium formalne: uwzględniono te prace, które były podstawą do nadania stopnia naukowego.

Niniejszy wykaz, jak sam tytuł wskazuje, obejmuje jedynie prace niepublikowane magisterskie i doktoranckie (nie uwzględniano więc prac z tego zakresu opublikowanych drukiem), które znajdują się w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Są to przede wszystkim prace alumnów seminarium włocławskiego oraz kapłanów diecezji włocławskiej. Alumni pisali je przeważnie jako prace końcowe i przedstawiali jako prace magisterskie na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Kapłani pisali je przede wszystkim na Instytucie Teologiczno-Pastoralnym (w latach 1975-1981 funkcjonował jako Studium Teologiczno-Pastoralne): do 1989 r. powstało na nim ok. 200 prac magisterskich. Jest także kilka prac napisanych przez kapłanów włocławskich podczas specjalistycznych studiów stacjonarnych na różnych uczelniach.

Zbiór prac na stopnie akademickie znajdujący się w bibliotece seminaryjnej nie odzwierciedla niestety w pełni dorobku w tej dziedzinie kapłanów włocławskich. Brak w nim nawet niektórych prac pisanych przez alumnów, a obronionych po zakończeniu przez nich studiów w seminarium (widocznie nie widzieli oni potrzeby upamiętnienia swojego osiągnięcia poprzez przekazanie pracy do biblioteki seminaryjnej, a władza seminaryjna nie miała już możliwości wyegzekwowania od nich tego). Jeszcze większe luki są w zbiorze prac powstałych w ramach Instytutu Teo-

logiczno-Pastoralnego. Biblioteka w 1990 r. przejęła prace, które zgromadzono w sekretariacie Instytutu, ale sporządzona ewidencja wykazała, że sporo prac się nie odliczyło. Biblioteka nie otrzymuje w ogóle prac powstających od 1998 r. na Studium Teologii (podobno gromadzone są one w sekretariacie Studium).

Najgorzej wygląda sytuacja w zachowaniu prac doktorskich, które powstają poza Włocławkiem. W bibliotece seminaryjnej znajduje się ich zaledwie kilkanaście, co jest znikomą częścią wszystkich tego rodzaju prac napisanych przez kapłanów włocławskich. Namowy bibliotekarza, aby doktorzy przekazali swoje prace do biblioteki seminaryjnej, rzadko kiedy skutkują. Dlaczego tak się dzieje, może potrafiliby odpowiedzieć sami zainteresowani, gdyby chcieli.

W zbiorze omawianych prac znajdują się także nieliczne prace, które zostały napisane przez osoby nie związane z diecezją włocławską, ale ich tematyka dotyczy diecezji włocławskiej. Dostały się one do biblioteki seminaryjnej z racji zobowiązania wynikającego z korzystania przez piszących z jej zbiorów. Trzeba jednak zauważyć, że i tutaj nie wszyscy wywiązują się ze swoich zobowiązań.

Wszystkie zewidencjonowane prace magisterskie przydzielono do odpowiednich działów teologii, resztę potraktowano jako „inne". W każdym z działów zastosowano układ logiczny. W wykazie prac doktorskich, ze względu na ich niewielką liczbę, nie stosowano żadnego podziału.

I. Prace magisterskie

Biblistyka

1. Kampen Edward, ks.: Studium Pisma Świętego w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie w latach 1829-1980. Lublin 1981, XXVI, 99 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 830).

2. Rojek Mirosław: Księga Psalmów Czesława Miłosza w tradycji polskich przekładów biblijnych. Lublin 1990, X, 77 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1207).

3. Tabak Antoni, ks.: Obiekty sakralne na terenie Palestyny w początkach historii Izraela (XIII-X w. przed Chr.). Ich znaczenie religijne i społeczne. Lublin 1981, IX, 69 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 834).

4. Kaliński Dariusz: Opowieści biblijne Zenona Kosidowskiego w świetle metod krytyki biblijnej. Włocławek 1988, VII, 116 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1157).

5. Kolski Dariusz, ks.: Problematyka antropologiczna w publikacjach biblijnych w „Ateneum Kapłańskim". Próba oceny. Lublin 1986, XII, 119 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1112).

6. Klukowski Franciszek, ks.: Problem przymierza w polskiej literaturze teologicznej w okresie powojennym. Lublin 1978, IX, 77 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 825).

7. Banasiak Zenon, ks.: Biblijna symbolika chleba. Lublin 1981, XX, 99 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 844).

8. Karolak Grzegorz: Sól i jej symbolika w Piśmie Świętym. Włocławek 1980, IX, 69 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 783).

9. Pokorski Marek: Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie. Studium biblijne na podstawie encykliki „Dives in misericordia". Włocławek – Lublin 1990, 65 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1249).

10. Myszk Bogdan, ks.: Elementy natury jako obrazy słowa Bożego w Starym Testamencie. Włocławek – Lublin 1981, X, 88 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1414).

11. Kaczewiak Karol: Idea powołania człowieka w Pięcioksięgu. Włocławek – Lublin 1986, IX, 104 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1108).

12. Adamus Bogusław, ks.: Struktura rodziny izraelskiej w świetle tradycji Pięcioksięgu. Lublin 1981, XII, 110 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 836).

13. Gozdalik Janusz: Symbolika krwi w ofiarach Starego Testamentu (Pięcioksiąg). Włocławek 1981, XX, 109 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 850).

14. Rusin Maciej: Relacja krwi do życia w Pięcioksięgu. Włocławek – Lublin 1991, XIV, 106 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1222).

15. Chlebicz Józef, ks.: Tańce rytualne w Pięcioksięgu, Lublin 1979, XI, 81 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1412).

16. Pawłowski Zdzisław: Idea przymierza w Księdze Rodzaju. Włocławek 1980, XII, 112 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 786).

17. Zdzieniecki Andrzej: Obietnice Boże w Księdze Rodzaju. Włocławek 1989, VII, 106 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1179).

18. Marciszewski Wojciech, dk.: Geneza szabatu według Księgi Wyjścia (20, 8-11; 34, 21; 31, 12-17; 35, 1-3; 16, 24-31; 23, 10-13). Lublin 1994, XIII, 108 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1299).

19. Graczyk Krzysztof: Idea kapłaństwa w Księdze Kapłańskiej (Kpł 6-8; 10; 16; 19; 21). Lublin 1993, XVI, 94 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1276).

20. Sowa Wojciech, ks.: Idea dnia pojednania w Księdze Kapłańskiej. Lublin 1983, 78 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1055).

21. Kędzierski Jacek: Znaczenie i charakter proroctwa z 2 Sm 7, 10-16. Lublin 1990, XIV, 100 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1206).

22. Szczepaniak Hieronim: Problematyka cierpienia w Księdze Hioba. Włocławek 1988, VIII, 85 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1163).

23. Roszewski Mariusz: Przyczyna cierpienia i pragnienia śmierci w Księdze Hioba. Lublin 1996, 140 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1406).

24. Prokopowicz Andrzej: Teologiczne znaczenie stworzenia w hymnach psałterza. Lublin – Włocławek 1987, VIII, 65 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1129).

25. Witczak Władysław, dk.: Obraz Boga w psalmach o Syjonie (ps 46, 48, 76). Lublin 1987, XII, 90 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1413).

26. Kowalik Krzysztof Piotr: Sens istnienia człowieka według Księgi Koheleta. Studium biblijne na podstawie wybranych fragmentów tekstu. Lublin 1991, XIX, 137 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M). (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1238).

27. Cieślak Zbigniew: Alegoryczna interpretacja Pieśni nad Pieśniami. Lublin 1990, IX, 79 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1205).

28. Ludwiczak Jan: Koncepcja duszy (psyche) w Księdze Mądrości. Włocławek 1980, XXII, 125 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 785).

29. Antczak Krzysztof: Znaczenie ruah w tekstach mesjańskich księgi Proto-Izajasza, Lublin 1998, IX, 59 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1427).

30. Raszewski Marek: Obraz fałszywych proroków w Księdze Jeremiasza. Lublin – Włocławek 1997, XVIII, 78 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1419).

31. Hejman Sławomir: Idea nawrócenia w Księdze Jeremiasza. Włocławek 1989, X, 75 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1183).

32. Maćczak Dariusz: Apostazja Izraela i jej skutki w świetle Jr 2, 13.27a. Lublin 1991, XIV, 76 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1233).

33. Stefański Marek: Czynności symboliczne zapowiadające niewolę babilońską w Księdze Jeremiasza. Włocławek – Lublin 1987, IX, 85 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1128).

34. Barcki Kazimierz, ks.: Idea Boga w Księdze Daniela. Lublin 1959, 110 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 240).

35. Zieliński Witold, dk.: Wizja Królestwa Bożego w Księdze Daniela (Dn 7). Lublin – Włocławek 1995, XIX, 112 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1326).

36. Pasierowski Waldemar: Reszta Izraela w pismach proroków mniejszych. Włocławek – Lublin 1984, XI, 87 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1074).

37. Piekarski Marek: Ogień i jego symbolika w Nowym Testamencie. Lublin 1982, XIII, 90 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 864).

38. Robak Paweł, dk.: Historiozbawczy wymiar męki i śmierci Chrystusa w ujęciu czasopisma „Ateneum Kapłańskie" (1909-1995). Lublin 1996, XI, 74 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1416).

39. Jankowski Jerzy, ks.: Naigrawanie się z Jezusa w czasie męki. Lublin 1978, 78 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 821).

40. Waszak Władysław: Jezus a post (Mt 6, 16-18). Lublin 1983, VIII, 48 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1053).

41. Dobrowolski Andrzej: Myśl teologiczna w przypowieści o skarbie (Mt 13, 44). Włocławek 1986, XIII, 128 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1121).

42. Kozica Marek: Myśl zbawcza w przypowieści o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1-16). Włocławek 1988, VII, 68 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1164).

43. Myszyński Ignacy: Myśl teologiczna przypowieści o uczcie królewskiej (Mt 22, 1-14). Włocławek 1988, IX, 75 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1158).

44. Fikus Seweryn: Myśl teologiczna w przypowieści o talentach (Mt 25, 14-30). Włocławek 1987, IX, 67 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1139).

45. Kozajda Jan, dk.: Jezus jako egzorcysta w perykopie o uzdrowieniu opętanego w synagodze w Kafarnaum (Mk 1, 21-28). Lublin 2000, X, 89 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1454).

46. Malawy Przemysław, dk.: Stosunek Jezusa do ludzi odrzuconych na podstawie perykopy o oczyszczeniu trędowatego Mk 1, 40,45. Lublin 2000, VIII, 79 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1448).

47. Okurowski Dawid, dk.: Programowy charakter opowiadania o powołaniu Lewiego (Mk 2, 13-17). Lublin 1994, XI, 69 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1308).

48. Żarkowski Paweł: Apokaliptyczny kontekst opowiadania o uzdrowieniu opętanego z Gerazy Mk 5, 1-20. Lublin – Włocławek 1996, IX, 75 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1407).

49. Chlebowski Tomasz: Orędzie teologiczne w perykopie o wskrzeszeniu córki Jaira Mk 5, 21-24.35-43. Włocławek – Lublin 1999, XIII, 74 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1440).

50. Pietrzak Grzegorz, dk.: Wzór ucznia Jezusa Chrystusa na podstawie Mk 9, 33-37 i 10, 13-16. Lublin 1994, XII, 76 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1307).

51. Pilarczyk Krzysztof: Świadek w pojęciu św. Łukasza, Włocławek 1977, XI, 76 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 764).

52. Świniarski Jerzy: Eliasz w Ewangelii Łukasza. Włocławek 1984, IX, 72 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1079).

53. Józefowicz Marek: Uniwersalizm postawy Chrystusa wobec kobiet na podstawie perykopy Łk 7, 36-50. Lublin – Włocławek 1999, XIII, 90 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1442).

54. Matusiak Dariusz: Myśl zbawcza w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30-37). Włocławek 1989, X, 58 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1181).

55. Szudzik Paweł: Myśl zbawcza w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32). Włocławek 1989, XI, 88 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1177).

56. Chuchała Wojciech: Problem wiary w paruzji Syna Człowieczego na podstawie Łk 18, 8b. Lublin 1982, XIV, 78 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 863).

57. Grabski Krzysztof: Oblubieniec Kościoła i początek ery mesjańskiej w perykopie o weselu w Kanie Galilejskiej J 2, 1-11. Włocławek – Lublin 1993, VI, 81 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1295).

58. Latoń Andrzej: Orędzie wyzwolenia człowieka w świetle J 8, 31-36. Lublin 1987, XIII, 78 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1133).

59. Przybylski Wojciech: godzina w świetle J 12, 27. Lublin 1983, XII, 55 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1051).

60. Walczak Zygmunt, ks.: Dynamizm Ducha Świętego w tworzeniu wspólnoty Kościoła według Dziejów Apostolskich. Lublin 1979, XIV, 71 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 845).

61. Michalak Mirosław: Problem nawrócenia w świetle Dziejów Apostolskich. Włocławek 1986, IX, 77 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1105).

62. Durczyński Zbigniew: Specyfika modlitwy pierwotnego Kościoła w oparciu o Dzieje Apostolskie, Włocławek 1980, VIII, 80 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 781).

63. Gurzawski Paweł: Odpowiedzialni za ukrzyżowanie Chrystusa w mowach świętego Piotra w Dziejach Apostolskich. Włocławek 1987, XVI, 104 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1104).

64. Czyżak Krzysztof: Model pierwotnej katechezy w Dziejach Apostolskich (2, 14-41a). Włocławek 1984, IX, 61 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1073).

65. Tadeusiak Tadeusz: Wspólnota dóbr w gminie jerozolimskiej Dz 4, 32. Lublin 1981, VIII, 59 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 849).

66. Król Zdzisław, ks.: Perykopa o Ananiaszu i Safirze (Dz 5, 1-11) w świetle stosunków społeczno-religijnych pierwszej gminy chrześcijańskiej. Lublin 1981, VIII, 68 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 843).

67. Durczyński Roman: Sługa Jahwe w Dziejach Apostolskich 8, 25-40. Lublin 1985, 74 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1092).

68. Kowalski Telesfor: Początek uniwersalizmu chrześcijaństwa (Dz 10, 1 – 11, 18). Lublin 1983, XIV, 84 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1046).

69. Pietryga Krzysztof: Mądrość krzyża a mądrość ludzka w 1 Kor 1, 18 – 2, 5. Włocławek 1987, XII, 72 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1130).

70. Jaros Marian: Zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty. Interpretacja Ga 4, 4 w historiozbawczym kontekście Starego i Nowego Testamentu. Lublin 1982, XII, 73 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 866).

71. Foksiński Roman: Motywy radości w liście św. Pawła do Filipian. Lublin 1985, 79 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1088).

72. Hołtyn Wiktor, ks.; Kapłaństwo Starego Testamentu a kapłaństwo Chrystusa według Hbr 9, 11-12. Lublin 1980, IX, 61 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 832).

73. Baranowski Stefan, ks.: Człowiek w ocenie Boga według listu św. Jakuba. Lublin 1978, 75 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1153).

74. Kwiatkowski Dariusz: Uzdrawiająca moc modlitwy na podstawie Jk 5, 13-18. Włocławek – Lublin 1991, XI, 73 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1232).

Patrologia

75. Sieczkowski Dariusz: Zajęcia chrześcijan w świetle pism ojców apostolskich. Włocławek 1991, VII, 85 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1223).

76. Pałucki Jerzy, ks.: Recepcja nauki św. Augustyna na łamach „Ateneum Kapłańskiego" w latach 1909-1980. Lublin 1981, XXII, 84 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 854).

77. Palpuchowski Jerzy: Augustyńska wizja dziejów świata przed „De civitate Dei". Lublin 1990, VII, 68 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1211).

78. Bidziński Kazimierz: Nauka o powściągliwości w dziele św. Augustyna „De continentia". Włocławek 1983, 79 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1049).

79. Druciarek Stanisław: Żydzi wg „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna. Lublin 1993, VI, 82 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1281).

80. Głowala Krzysztof: Obraz Jezusa Chrystusa według „Enchiridion ad Laurentium" św. Augustyna. Włocławek 1993, VIII, 77 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1280).

81. Sobiech Sławomir, dk.: Wizja życia człowieka w nauczaniu homiletycznym św. Augustyna. Lublin 2000, X, 114 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1451).

82. Wróbel Zbigniew: Święty Augustyn: „Troska o zmarłych". Wstęp, tłumaczenie, komentarz. Lublin 1986, IX, 55 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1116).

83. Dziurdziński Piotr, dk.: Męczeństwo w świetle pism św. Cypriana. Włocławek 1995, XVII, 63 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1318).

84. Przybysz Józef, dk.: Chrześcijanin na modlitwie według świadectw trzech pierwszych wieków. Lublin 2001, X, 78 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1464).

85. Dąbrowski Maciej, dk.: Temat krzyża w życiu chrześcijan według świadectw z I-III w. Lublin 2001, XII, 68 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1459).

86. Flasiński Wojciech: Chrześcijanin wobec potrzebujących według pism św. Cypriana. Lublin 1995, IX, 75 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1321).

87. Sujewicz Dariusz: Obraz wspólnoty chrześcijańskiej w świetle listów św. Cypriana. Lublin – Włocławek 1991, VIII, 73 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1231).

88. Frankowski Mirosław: Nauka o zmartwychwstaniu ciał u św. Ambrożego z Mediolanu, Włocławek 1980, 66 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 782).

89. Gąsiorek Jarosław: Eucharystia w życiu wspólnoty chrześcijańskiej według katechez mistagogicznych Cyryla Jerozolimskiego. Włocławek 1992, XI, 83 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1258).

90. Pawlak Piotr: Wykład głównych prawd wiary w katechezach przedchrzcielnych św. Cyryla Jerozolimskiego. Włocławek 1995, XII, 68 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1322).

91. Idczak Mariusz: Tajemnica namaszczenia według trzeciej katechezy mistagogicznej Cyryla Jerozolimskiego. Włocławek 1991, XVI, 87 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1241).

92. Szczepaniak Grzegorz: Godność i zadania pasterza dusz według nauki św. Grzegorza Wielkiego. Włocławek 1995, VIII, 73 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1323).

93. Głąb Marek, ks.: Patrystyczna wizja kapłaństwa na łamach „Ateneum Kapłańskiego" w latach 1909-1983. Lublin 1984, VIII, 55 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1069).

94. Horbiński Dariusz: Obraz życia monastycznego według żywotów mnichów świętego Hieronima. Włocławek 1992, X, 86 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1266).

95. Ignasiak Jan, ks.: Recepcja nauki Tertuliana i świętego Cypriana na łamach „Ateneum Kapłańskiego" w latach 1909-1983. Lublin 1987, VII, 95 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1070).

96. Kasprzak Sławomir: Obraz życia pustelniczego w świetle apoftegmatów ojców pustyni. Lublin – Włocławek 1991, V, 60 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1221).

97. Klocek Andrzej: Znamiona modlitwy chrześcijańskiej w świetle „De oratione" Tertuliana i „De Dominica oratione" św. Cypriana. Włocławek 1989, IX, 100 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1187).

98. Michalak Zbigniew, dk.; Monastyczna droga do doskonałości chrześcijańskiej w świetle Dwudziestu czterech rozmów Jana Kasjana. Włocławek 1994, X, 72 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1306).

99. Krzyżanowski Artur: Obraz wspólnoty monastycznej w świetle reguły św. Benedykta. Włocławek 1995, IX, 89 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1316).

100. Lenczewski Tomasz: Chrześcijanie a świat rzymski w świetle „Apologii" św. Justyna i „Listu do Diogneta". Lublin – Włocławek 1987, IX, 76 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1132).

101. Lis Sławomir: Nauczanie św. Augustyna o cierpliwości chrześcijańskiej w świetle dzieła „De patientia". Lublin 1985, 58 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1085).

Teologia fundamentalna

100. Portasiński Stanisław: Zasada „extra Ecclesiam nulla salus" w refleksji teologicznej Soboru Watykańskiego II. Lublin 1982, VIII, 61 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 861).

101. Dominikowski Jan, ks.: Antropologia konstytucji „Gaudium et spes" w artykułach „Ateneum Kapłańskiego" (1966-1986). Lublin 1988, VIII, 61 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1159).

102. Kasiorek Andrzej: Apostolstwo świeckich w Kościele w świetle publikacji polskiej wersji „Communio" (1981-1995). Lublin 1996, XIV, 60 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1409).

103. Koczko Antoni, ks.: Fenomen wiary religijnej jako forma alienacji w świetle publicystyki „Argumentów" (1957-1977). Lublin 1978, VIII, 112 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 816).

104. Leszcz Bogumił: Pewność wiary w świetle artykułów czasopisma „Znak". Włocławek 1980, XVI, 55 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 784).

105. Szulikowski Andrzej: Obraz Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w świetle współczesnej polskiej teologii adwentystycznej. Włocławek 2000, [1] 83 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1449).

106. Krawczyk Piotr: Wartości zbawcze w islamie w świetle polskojęzycznej literatury. Włocławek – Lublin 1992, XIV, 120 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1264).

Teologia dogmatyczna

107. Warga Józef, ks.: Przekazywanie Objawienia – ewolucja pojęć na II Soborze Watykańskim. Lublin 1978, IV, 67 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1152).

108. Drążczak Stanisław, ks.: Zasada „hierarchii prawd" w świetle nauki Vaticanum II. Lublin 1978, XXX, 196 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 822).

109. Bruździński Andrzej: Sakrament bierzmowania w świetle konstytucji apostolskiej papieża Pawła VI „Divinae consortium naturae". Włocławek 1977, XVI, 135 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 769).

110. Jarominiak Bogdan, ks.: Ekumeniczny wymiar uniwersalizmu Kościoła Chrystusowego w świetle dokumentów II Soboru Watykańskiego. Lublin 1978, XI, 87 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 753, 835).

111. Dębiński Józef, ks.: Zagadnienie ateizmu w świetle Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes". Lublin 1978, XXII, 109 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 838).

112. Szczepankiewicz Wojciech, ks.: Ekumeniczny wymiar teologii w świetle polskiej literatury posoborowej. Lublin 1981, XXVII, 142 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 840).

113. Działak Rafał, dk.: Fakt Zesłania Ducha Świętego ukoronowaniem zbawczym wydarzeń Chrystusa w polskiej literaturze teologicznej po II Soborze Watykańskim. Lublin 2001, XVIII, 113 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1460).

114. Puszkowski Dariusz, ks.: Tajemnica Wcielenia w polskiej literaturze teologicznej po II Soborze Watykańskim. Lublin 1993, XXXIII, 162 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1297).

115. Kacprzak Paweł: Sakramentalny wymiar Kościoła w polskiej teologii posoborowej. Włocławek 1979, XVI, 133 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 777).

116. Bąbka Konrad, dk.: Trynitarny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w polskiej literaturze teologicznej po II Soborze Watykańskim. Lublin 1995, XIX, 123 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1319).

117. Rogoziński Piotr, dk.: Sakrament małżeństwa w polskich czasopismach teologicznych po II Soborze Watykańskim, Włocławek 1994, XIV, 110 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1302).

118. Lament Mirosław, ks.: Pojęcie eschatologii w polskiej literaturze teologicznej po II Soborze Watykańskim. Lublin 1993, XVI, 102 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1296).

119. Salamon Jan: Eschatologiczny wymiar współczesnej teologii w świetle dokumentów II Soboru Watykańskiego. Włocławek 1977, XIX, 125 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 762).

120. Siurdyga Stanisław, dk.: Misyjny wymiar Kościoła w polskiej literaturze teologicznej po II Soborze Watykańskim. Lublin 2000, XIII, 144 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1452).

121. Bartkowiak Tomasz: Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego w polskiej literaturze po II Soborze Watykańskim. Lublin 1991, XXI, 119 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1226).

122. Jóźwicki Grzegorz: Fakt śmierci ludzkiej w polskiej literaturze teologicznej po Soborze Watykańskim II. Włocławek 1989, X, 92 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1186).

123. Kowal Waldemar: Rzeczywistość sądu ostatecznego w polskiej literaturze teologicznej po II Soborze Watykańskim. Lublin 1999, XIV, 104 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1437).

124. Karolak Remigiusz: Rzeczywistość paruzji w polskiej literaturze teologicznej po II Soborze Watykańskim. Lublin 1996, XIV, 81 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1415).

125. Grabiszewski Sławomir: Niebo jako stan eschatologiczny w polskiej literaturze po II Soborze Watykańskim. Włocławek 1989, XIII, 107 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1193).

126. Kaczmarek Krzysztof, ks.: Rzeczywistość piekła w polskiej literaturze teologicznej po II Soborze Watykańskim. Lublin 1994, IX, 68 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1301).

127. Pasternak Eugeniusz: Kult świętego Józefa w polskiej literaturze teologicznej po II Soborze Watykańskim. Lublin 1990, XV, 77 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1203).

128. Tomaszewski Józef, ks.: Charakter ojcostwa świętego Józefa. Lublin 1978, VI, 50 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 811).

129. Piotrowski Jakub, ks.: Chrystocentryzm teologii w zeszytach „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1984). Lublin 1987, XVII, 100 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1149).

130. Michałowski Andrzej, ks.: Tajemnica Chrystusa w artykułach „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1982). Lublin 1988, XIV, 111 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1064).

131. Ambroziak Henryk, ks.: Teologia Ducha Świętego w artykułach „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1981). Lublin 1982, X, 117 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1063).

132. Ignasiak Roman, ks.: Pneumatologiczny wymiar Kościoła w artykułach „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1986). Lublin 1981, XII, 127 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1147).

133. Sierosławski Tadeusz, ks.: Teologia struktur kościelnych według „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1981). Lublin 1983, XIII, 120 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1076).

134. Barlak Marek, ks.: Teologia stworzenia według artykułów „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1981). Lublin 1985, XII, 154 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1127).

135. Przybyłowski Jan, ks.: Teologia modlitwy w artykułach „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1983). Lublin 1984, XVII, 147 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1080).

136. Kalisz Stanisław, ks.: Maryja w tajemnicy Chrystusa według artykułów „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1980). Lublin 1981, XIV, 151 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 804).

137. Boniecki Józef, ks.: Matka Boża w tajemnicy Kościoła według artykułów „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1980). Lublin 1981, XIV, 116 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 806).

138. Wasilewski Piotr, ks.: Tajemnica paschalna szczytowym aktem zbawczym Chrystusa w artykułach „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1991). Lublin 1992, XVII, 111 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1251).

139. Etynkowski Jerzy, ks.: Teologia sakramentów chrześcijańskiej inicjacji według artykułów „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1981). Lublin 1981, XII, 115 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1075).

140. Łaszkiewicz Krzysztof, ks.: Trynitarny wymiar sakramentów pozainicjacyjnych w świetle artykułów „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1997). Lublin 1998, XIV, 122 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1435).

141. Wiejak Piotr, ks.: Teologia Eucharystii w artykułach „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1979). Lublin 1980, XI, 118 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 807).

142. Leśniewski Jacek, ks.: Teologia powołania do kapłaństwa w artykułach „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1986). Lublin 1989, XVI, 148 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1188).

143. Sierzchała Piotr, ks.: Teologia apostolstwa świeckich w świetle artykułów „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1983). Lublin 1984, XXII, 127 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1077).

144. Witkowski Jan, ks.: Teologia łaski w świetle artykułów „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1979). Lublin 1983, XVII, 116 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1054).

145. Witkowski Jan Henryk, ks.: Teologia misyjnej działalności Kościoła w świetle artykułów „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1982). Lublin 1983, XV, 109 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1048).

146. Mikołajewski Jerzy, ks.: Kościół rzymskokatolicki wobec innych Kościołów chrześcijańskich w artykułach „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1985). Lublin 1987, XIV, 157 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1146).

147. Wronkiewicz Józef, ks.: Ekumenizm w artykułach „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1983). Lublin 1984, XV, 116 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1068).

148. Zygadliński Franciszek, ks.: Kult świętych w świetle artykułów „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1986). Lublin 1986, XI, 89 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1106).

149. Michalski Tomasz: Kult świętych w ujęciu kwartalnika „Współczesna Ambona". Lublin 1986, XV, 90 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1107).

150. Rzekanowski Jan, ks.: Teologia wiary w świetle artykułów „Biblioteki Kaznodziejskiej" (1957-1977). Lublin 1981, XV, 104 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 810).

151. Karasiński Bogusław: Tajemnica Chrystusa Boga-Człowieka w artykułach „Collectanea Theologica". Lublin 1990, XV, 93 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1214).

152. Jeżowski Jerzy: Kult Matki Bożej w świetle artykułów tygodnika „Ład Boży" (1945-1953). Lublin 1982, XIX, 87 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 867).

153. Daczkowski Marek: Misteryjno-organizacyjny wymiar Kościoła w twórczości teologiczno-pastoralnej bpa Antoniego Pawłowskiego (1903-1968). Włocławek 1988, XV, 124 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1160).

154. Lewandowski Tadeusz: Dogmatyczne podstawy kultu Matki Bożej w nauce biskupa Antoniego Pawłowskiego. Lublin 1978, VI, 125 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 734, v 9.33).

155. Górski Kazimierz: Twórczość dogmatyczna księdza Ludwika Wasilkowskiego (1890-1942). Lublin 1988, X, 94 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 13, v 9.39.1).

156. Janiszewski Henryk, ks.: Eklezjologia Kościoła polskokatolickiego. Lublin 1980, XII, 237 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 817).

Sakramentologia

156. Dereziński Tomasz: Eschatologiczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w polskiej literaturze posoborowej. Lublin 1991, XVIIII, 107 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1237).

157. Strzelecki Tomasz, ks.: Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej jako uobecnienie zbawczych wydarzeń Chrystusa w artykułach „Ateneum Kapłańskiego" (1909-1988). Lublin 1990, XI, 82 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1210).

158. Lewandowski Dariusz: Teologia chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych w polskiej literaturze po II Soborze Watykańskim. Lublin 1993, XVIII, 173 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1286).

159. Małecki Roman: Eklezjalny charakter sakramentu pojednania w polskiej literaturze posoborowej. Lublin 1992, XV, 139 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1254).

Teologia moralna

160. Brud Karol: Rola Kościoła i zadania chrześcijan w dziedzinie kultury w świetle dokumentów II Soboru Watykańskiego. Lublin 1982, XIII, 83 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 860).

161. Makówka Alojzy, ks.: Współczesna profilaktyka przeciwalkoholowa w świetle zasad moralności chrześcijańskiej. Lublin 1979, XVIII, 140 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 824).

162. Szymaniak Andrzej: Palenie tytoniu i jego następstwa w świetle aktualnej literatury polskiej 1960-1980. Włocławek 1980, VI, 63 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 797).

163. Goździewicz Sylwester, ks.: Szkody niematerialne w świetle nauki Tomasza z Akwinu. Lublin 1979, VII, 100 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 819).

164. Nowacki Józef, ks.: Sport jako czynnik wychowania moralnego w świetle dokumentów Kościoła (1905-1980). Lublin 1981, X, 111 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 837).

165. Makowski Jacek, dk.: Problem wolności osoby ludzkiej w świetle nauczania Jana Pawła II w czasie pielgrzymek do Ojczyzny w latach 1979-1999. Lublin 2001, IX, 82 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1461).

166. Wiatrowski Lucjan: Personalistyczny wymiar pracy w świetle nauczania Jana Pawła II. Lublin 1985, 75 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1084).

167. Lewandowski Andrzej: Najważniejsze problemy moralne w listach Episkopatu Polski w latach 1945-1974. Lublin 1987, VIII, 81 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1142).

168. Mrugała Stanisław, ks.: Zasadnicze zagadnienia moralne na łamach „Ateneum Kapłańskiego" w latach międzywojennych (1918-1939). Lublin 1992, V, 59 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1250).

169. Wawrzyniak Kazimierz, ks.: Najważniejsze zagadnienia moralne zawarte w „Ateneum Kapłańskim" z okresu 1965-1990. Lublin 1992, IX, 75 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1252).

170. Naraziński Maciej, ks.: Etos seksualny, małżeństwo i rodzina na łamach „Ateneum Kapłańskiego" w latach 1945-1985. Lublin 1992, VII, 84 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1253).

171. Borkowski Sławomir: Główne problemy moralne na łamach „Przeglądu Powszechnego" w latach międzywojennych (1918-1939). Lublin 1992, VI, 80 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1259).

172. Poniński Antoni, ks.: Ks. Antoni Borowski teolog moralista. Lublin 1976, XX, 317 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 98).

173. Lewandowski Czesław, ks.: Cnota w ujęciu Seneki. Lublin 1958, 94 s. (KUL; sygnat.: M 157).

Teologia duchowości

173. Fabisiak Dariusz: Kierownictwo duchowe dzieci i młodzieży niepełnosprawnej ruchowo. Studium na podstawie „Apostolstwa Chorych" w latach 1965-1990. Włocławek 1991, VII, 63 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1218).

174. Stasiak Tadeusz: Motywy radości w życiu człowieka wiary w świetle Psalmów dziękczynnych. Włocławek 1993, 59 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1288).

175. Majdecki Sławomir, dk.: Formacja kapłanów w latach 1965-1990 w świetle artykułów „Homo Dei". Lublin 1995, 71 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1315).

176. Wieliczko Andrzej, dk.: Duchowość kapłanów diecezji włocławskiej przełomu XIX i XX wieku na podstawie wspomnień jej najwybitniejszych przedstawicieli. Lublin 1998, 77 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 101).

177. Głowacki Piotr, ks.: Świętość kapłańska w nauczaniu i życiu biskupa Franciszka Korszyńskiego (1893-1962). Warszawa 1990, 91 s. (Wydz. Teolog. ATK; sygnat.: WŁ 7).

178. Mrówczyński Wiesław, dk.: Duchowość kapłańska w świetle konferencji ks. Franciszka Jóźwiaka w latach 1974-1983 do alumnów. Lublin 1994, X, 69 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.25.3).

179. Pawłowski Włodzimierz: Realizacja powołania chrześcijańskiego i kapłańskiego w życiu i pracy duszpasterskiej ks. Ireneusza Pawlaka (1930-1986). Lublin – Włocławek 1995, IX, 74 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.31).

180. Nowak Andrzej Janusz: Naśladowanie „ukrytego życia Jezusa" jako ideał życia duchowo-religijnego kapłana diecezjalnego według Karola de Foucauld. Włocławek 1991, XIII, 67 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1235).

181. Jurzyk Marek: Samotność jako dar w życiu kapłana diecezjalnego. Studium na podstawie pism Tomasza Mertona. Włocławek 1991, VII, 87 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1229).

182. Jałoszyński Zbigniew: Rola cierpienia w kształtowaniu życia duchowego chrześcijan w ujęciu papieża Jana Pawła II. Włocławek 1993, VII, 64 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1282).

183. Pawlaczyk Mirosław: Duchowość rodziny chrześcijańskiej w świetle adhortacji „Familiaris consortio" pap. Jana Pawła II. Włocławek 1992, XII, 75 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1265).

184. Wiśniewski Bogdan: Rola modlitwy liturgicznej w budowaniu „Kościoła domowego". Studium na podstawie polskiej, posoborowej literatury teologicznej. Włocławek 1993, IX, 62 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1291).

185. Szafrański Waldemar: Asceza w życiu małżeńsko-rodzinnym w świetle „Humanae vitae" i „Familiaris consortio". Włocławek 1991, XIV, 70 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1224).

186. Grzegórski Sławomir, dk.: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus" – jako myśl przewodnia 46 Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Warszawa 2001, IX, 92 s. (UKSW. Sekcja Św. Jana Chrzc.; sygnat.: M 1458).

187. Jędrzejewski Przemysław: Rola przezwyciężania lęku w kształtowaniu dojrzałej osobowości chrześcijańskiej. Studium na podstawie pism Antoniego Kępińskiego. Włocławek 1991, VIII, 47 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1236).

188. Kobiela Radosław, dk.: Miłosierdzie Boże w ujęciu księdza Antoniego Słomkowskiego i księdza Wincentego Granata. Włocławek 1994, 88 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1300).

189. Kubisiak Maciej, dk.: Duchowa troska o człowieka pozostającego pod opieką hospicjum. Włocławek 1994, IX, 97 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1305).

Teologia pastoralna

190. Miłek Tadeusz, ks.: Koncepcja duszpasterstwa biskupa Antoniego Pawłowskiego, ordynariusza włocławskiego (1953-1968). Lublin 1981, XI, 100 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.32).

Liturgika

190. Śmiałowicz Janina Urszula: Służba Boża w diecezji włocławskiej na przełomie XIX i XX wieku w przekazie ks. Stanisława Chodyńskiego. Lublin – Włocławek 1983, XXIV, 150 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 16).

191. Kobierowski Ryszard, ks.: Kult Matki Bożej Niepokalanie Poczętej w Wąbrzeźnie. Lublin 1978, XI, 101 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 828).

192. Pawlak Krzysztof: Formacja liturgiczna alumnów w świetle dokumentów soborowych i posoborowych. Włocławek 1989, XI, 71 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1194).

193. Sławiński Henryk: Symbolika znaku krzyża w odnowionej liturgii sakramentów świętych. Włocławek 1989, XXI, 111 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1176).

194. Górniak Lucjan: Symbolika nałożenia rąk w odnowionej liturgii sakramentów. Włocławek – Lublin 1987, XVI, 80 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1138).

195. Kęsicki Janusz, dk.: Symbolika ognia i światła w liturgii Wigilii Paschalnej. Lublin 2001, XI, 73 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1466)

196. Andrzejczak Włodzimierz, ks.: Odnowiona liturgia sakramentu bierzmowania w świetle polskich czasopism teologicznych. Lublin 1984, X, 113 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1072).

197. Wieczorek Marek: Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle polskich czasopism teologicznych. Lublin 1985, 75 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1086).

198. Drewniak Janusz: Odnowa liturgiczna obrzędów święceń kapłańskich, Włocławek – Lublin 1993, XI, 120 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1277).

199. Grabowski Adam, dk.: Posoborowa liturgia święceń diakonatu. Lublin 2001, X, 90 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1463).

200. Zatorski Rafał: Liturgiczno-pastoralne aspekty sprawowania sakramentu namaszczenia chorych w świetle odnowy soborowej. Lublin 1999, VII, 56 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1441).

201. Pachliński Marcin, dk.: Teologiczno-liturgiczna analiza ekumenicznej celebracji Eucharystii w świetle „Dokumentu z Limy". Lublin 2000, 100 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1453).

202. Klimaszewski Stanisław: Odnowiona liturgia obrzędów dedykacji kościoła. Włocławek – Lublin 1993, VIII, 89 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1283).

203. Jabłoński Cezary: Odnowione obrzędy koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny. Włocławek 1989, VIII, 59 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1184).

204. Dykowski Piotr: Analiza teologiczno-liturgiczna obrzędu błogosławieństwa kierowców i pojazdów mechanicznych, Włocławek – Lublin 1999, VIII, 64 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1443).

205. Woźniak Stanisław: Posoborowa odnowa muzyki i śpiewu liturgicznego w diecezji włocławskiej w latach 1963-1983. Lublin 1984, XV, 78 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1078).

206. Zrobczyński Piotr: Teologia tekstów euchologicznych uroczystości Narodzenia Pańskiego w Mszale Rzymskim Pawła VI. Włocławek 1988, XVI, 95 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1162).

207. Politowski Lesław: Źródło wody żywej. Analiza teologiczno-liturgiczna tekstów Mszy świętej w III niedzielę Wielkiego Postu roku „A". Włocławek 1989, XIX, 107 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1174).

208. Niemira Artur: Odkupieńczy charakter męki i śmierci Jezusa Chrystusa w świetle tekstów liturgicznych Wielkiego Piątku Męki Pańskiej. Włocławek – Lublin 1997, XII, 72 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1420).

209. Pyster Andrzej: „Ja jestem Dobrym Pasterzem" (J 10, 11). Analiza teologiczno-liturgiczna tekstów Mszy św. IV niedzieli wielkanocnej. Włocławek – Lublin 1986, XX, 109 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1102).

210. Karczewski Marek: „Ja jestem chlebem żywym" (J 6, 51). Analiza teologiczno-liturgiczna tekstów Mszy św. uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Włocławek – Lublin 1987, XXI, 98 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1131).

211. Szymański Jacek: „Oto sługa wierny i roztropny" (Łk 12, 42). Analiza teologiczno-liturgiczna tekstów Mszy św. uroczystości świętego Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny. Lublin 1990, XX, 76 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1204).

212. Kozubek Władysław: Święty Franciszek z Asyżu jako doskonały wzór życia ewangelicznego. Analiza tekstów mszalnych i biblijnych ze wspomnienia św. Franciszka. Włocławek 1993, XVI, 91 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1284).

213. Grenda Dariusz, dk.; „Ja jestem Dobrym Pasterzem" (J 10, 11). Analiza teologiczno-liturgiczna tekstów Mszy św. uroczystości św. Stanisława, biskupa i męczennika. Włocławek 1994, XVI, 87 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1304).

214. Raj Zbigniew: „Ten, którego Bóg doświadczył i znalazł go godnym siebie" (Mdr 3, 5). Analiza teologiczno-liturgiczna tekstów mszalnych i biblijnych ze wspomnienia św. Maksymiliana Marii Kolbego. Włocławek – Lublin 1997, XIV, 72 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1421).

Homiletyka

215. Zarembski Zbigniew: Homilia w odnowionej liturgii chrzcielnej w świetle literatury polskiej. Lublin 1993, XVIII, 95 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1292).

216. Pospieszyński Ryszard: Homilia w odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa. Włocławek 1988, X, 89 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1161).

217. Bronikowski Marian: Homilia w odnowionej liturgii pogrzebu, Włocławek 1988, XIII, 86 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1154).

218. Wasilewski Andrzej: Maryja w historii zbawienia w świetle materiałów kaznodziejskich drukowanych w „Homo Dei" w latach 1982-1991. Lublin 1993, XXV, 94 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1290).

219. Wrzosek Józef, ks.: Maryja jako wzór życia chrześcijańskiego w kazaniach Wielkiej Nowenny drukowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej". Lublin 1978, XVIII, 124 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 831).

220. Ziemiński Roman: Maryja – Matka Boga i Matka Kościoła w kazaniach drukowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej" w latach 1980-1990. Lublin 1990, XIV, 59 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1213).

221. Wiatrowski Szymon: Piąte przykazanie Boże w kazaniach drukowanych we „Współczesnej Ambonie" w latach 1947-1987. Włocławek 1988, XVIII, 89 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1156).

222. Zelczak Zygmunt, ks.: „Mesjasz" Stanisława Karnkowskiego (A. Jungi) na tle kontrowersji religijnych XVI wieku. Włocławek – Lublin 1977, 207 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 750).

223. Porzych Bronisław, ks.: Pismo Święte w kaznodziejstwie ks. biskupa Kazimierza Kowalskiego (1946-1972). Lublin 1980, VII, 133 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 829).

224. Gąsiorowski Krzysztof: Posłannictwo kapłana w artykułach księdza Mariana Nassalskiego (1860-1942). Lublin 1987, IX, 80 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.29.4).

225. Ziarniak Sławomir, ks.: Tajemnica Boga w kazaniach katechizmowych księdza Józefa Świniarskiego (1915-1984). Lublin 1987, XI, 77 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 46).

226. Jóźwiak Maciej: Problematyka listów pasterskich biskupów włocławskich w latach 1945-1986. Lublin 1991, X, 58 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 41).

227. Marona Witalis: Świętowanie Dnia Pańskiego w kazaniach i homiliach drukowanych we „Współczesnej Ambonie" i „Bibliotece Kaznodziejskiej" po II wojnie światowej. Włocławek 1989, XIV, 87 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1182).

228. Cabański Zbigniew: Pokuta chrześcijańska w homiliach drukowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej" w latach 1957-1987. Włocławek 1989, XVII, 54 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1190).

229. Olszewicz Jarosław: Bóg i Kościół w kazaniach pierwszego roku Wielkiej Nowenny drukowanych we „Współczesnej Ambonie" i „Bibliotece Kaznodziejskiej". Włocławek 1989, [63] s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1180).

230. Teologia sakramentów i sakramentaliów w kazaniach drugiego roku Wielkiej Nowenny drukowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej" i „Współczesnej Ambonie". Włocławek 1991, IX, 52 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1225).

231. Grabowski Jacek: Problematyka życia ludzkiego w kazaniach trzeciego roku Wielkiej Nowenny drukowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej" i „Współczesnej Ambonie". Włocławek 1991, IX, 81 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1220).

232. Plewiński Adam, dk.: Problematyka małżeństwa w kazaniach czwartego roku Wielkiej Nowenny drukowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej". Włocławek 1994, XI, 82 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1303).

233. Korytowski Mirosław, dk.: Problematyka w kazaniach V i VI roku Wielkiej Nowenny drukowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej" w latach 1961-1963. Włocławek 1995, XXII, 112 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1325).

234. Materliński Jarosław, dk.; Problematyka społeczna w kazaniach Wielkiej Nowenny drukowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej" w latach 1963-1965. Włocławek 1994, XVI, 66 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1298).

235. Dereszewski Mirosław, ks.: Aktualizacja kerygmatu czytań biblijnych niedzieli Chrztu Pańskiego roku A w kaznodziejstwie polskim w latach 1972-1999. Warszawa 1999 (PWT Warsz./Włocł.; sygnat.: M 1446).

236. Jaworski Andrzej: Aktualizacja kerygmatu czytań biblijnych drugiej niedzieli Wielkiego Postu roku „C" w polskim kaznodziejstwie w latach 1972-1995. Lublin 1996, XXII, 73 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1411).

237. Kowszewicz Roman, dk.: Aktualizacja kerygmatu czytań biblijnych V niedzieli Wielkiego Postu roku „C" w polskim kaznodziejstwie w latach 1972-1993. Lublin 1995, XV, 65 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1320).

238. Buda Jacek, dk.: Aktualizacja kerygmatu czytań biblijnych III niedzieli wielkanocnej roku C w kaznodziejstwie polskim w latach 1974-1996. Lublin 1998, XVII, 143 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1430).

239. Gruziel Robert: Aktualizacja kerygmatu czytań biblijnych czwartej niedzieli wielkanocnej roku „C" w kaznodziejstwie polskim w latach 1974-1996. Lublin 1998, XX, 111 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1429).

240. Ziemniak Dariusz: Aktualizacja kerygmatu czytań biblijnych V niedzieli wielkanocnej roku „C" w kaznodziejstwie polskim w latach 1974-1996. Lublin 1998, XVI, 66 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1425).

241. Mazur Andrzej, ks.: Aktualizacja kerygmatu czytań biblijnych VI niedzieli wielkanocnej roku „C" w kaznodziejstwie polskim w latach 1974-1996. Warszawa 1999, XIV, 58 s. (PWT Warsz./Wlocł.; sygnat.: M 1447).

242. Kowal Krzysztof: Sakrament bierzmowania w homiliach II roku Nowenny przed rokiem 2000. Lublin 1999, IX, 64 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1436).

243. Burszewski Maciej: Sakrament Eucharystii w homiliach III roku Nowenny przed rokiem 2000. Lublin 1999, XIII, 82 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1439).

244. Kozik Sławomir, dk.: Sakrament małżeństwa w homiliach IV roku nowenny przed rokiem 2000. Lublin 2000, IX, 68 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1450).

Katechetyka

245. Skorupiński Kazimierz: Metodyka katechezy dzieci przedszkolnych w polskiej literaturze pedagogiczno-katechetycznej po II wojnie światowej. Włocławek 1980, XV, 103 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 792).

246. Górski Marian, ks.: Poglądy katechetyczne ks. Franciszka Płoszczyńskiego (1800-1873). Lublin 1980, 60 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.34).

247. Korczyński Maciej: Duszpasterska i pedagogiczno-katechetyczna działalność ks. Piotra Tomaszewskiego. Włocławek – Lublin 1999, XIII, 197 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.55).

248. Wielgocki Mariusz, dk.: Formacja katechetów świeckich i duchownych w świetle polskich synodów diecezjalnych po Soborze Watykańskim II. Lublin 2001, X, 78 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1465).

249. Sobociński Marek: Katechizacja dzieci specjalnej troski w świetle polskiej literatury pedagogiczno-katechetycznej po II wojnie światowej. Lublin 1980, XI, 72 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 794).

250. Tokarski Leszek, ks.: Przygotowanie młodzieży do małżeństwa i rodziny w katechizacji szkół średnich w Polsce. Lublin 1981, XII, 82 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 826).

251. Spalony Eugeniusz, ks.: Sakrament chorych w katechizacji dzieci szkoły podstawowej. Lublin 1978, XIII, 104 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 820).

252. Drajczyk Stanisław, ks.: Przepowiadanie słowa Bożego w opinii katechizowanej młodzieży szkół średnich na podstawie badań w parafii Opatrzności Bożej w Kaliszu. Lublin 1983, 135 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 66).

253. Wysocki Henryk Stanisław: Przypowieści ewangeliczne Jezusa we współczesnej katechezie polskiej. Lublin 1984, XIII, 157 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1071).

254. Grochowski Grzegorz, dk.: Biblijna idea powołania do świętości we współczesnej katechezie polskiej. Włocławek – Lublin 1995, VIII, 83 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1317).

255. Dubiel Stanisław: Biblijna idea cudu we współczesnej katechezie polskiej. Lublin 1990, IX, 84 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1212).

256. Kacała Krzysztof: Biblijna idea świętowania dnia Pańskiego we współczesnej katechezie polskiej. Lublin – Włocławek 1991, XII, 85 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1240).

257. Nasiński Stanisław, ks.: Biblijne przekazy o aniołach we współczesnej katechezie polskiej. Lublin 1985, IX, 110 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1170).

258. Bałwes Marek, dk.: Biblijna idea przykazania miłości we wwpółczesnej katechezie polskiej na podstawie wybranych polskich podręczników katechetycznych dla klas I-VIII. Lublin 1998, VIII, 87 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1426).

259. Banaszak Edward: Biblijna idea cierpienia we współczesnej katechezie polskiej. Lublin 1987, XII, 152 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1141).

260. Człapiński Dariusz: Biblijne odczytanie sensu choroby we współczesnej katechezie polskiej. Lublin 1991, X, 107 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1234).

261. Ujazdowski Andrzej, dk.: Biblijna idea Baranka paschalnego we współczesnej katechezie polskiej. Włocławek – Lublin 1991, VIII, 99 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1219).

262. Luboiński Tomasz, dk.: Biblijna idea charyzmatów we współczesnej katechezie polskiej. Włocławek – Lublin 1995, XI, 96 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1324).

263. Kalferszt Jacek: Biblijna idea szatana we współczesnej katechezie polskiej. Lublin 1990, IX, 109 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1202).

264. Kowalski Janusz: Święty Józef we współczesnej katechezie polskiej. Lublin 1987, XII, 165 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1135).

265. Krawczyk Henryk: Zastosowanie proroctw starotestamentalnych we współczesnej katechezie polskiej. Włocławek 1983, VIII, 88 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1050).

266. Salamon Jerzy: Katecheza o Najświętszej Maryi Pannie w Katechizmie religii katolickiej w świetle adhortacji papieża Pawła VI „Marialis cultus". Włocławek 1980, XIII, 95 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 790).

267. Blin Władysław: Katecheza i wychowanie młodzieży do miłości w świetle Katechizmu religii katolickiej. Włocławek 1979, XVI, 77 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 780).

268. Wiśniewski Marek: Problematyka eschatologiczna w katechezie na przykładzie podręczników „Bóg z nami" i „Podręcznik religii katolickiej". Lublin 1982, VIII, 95 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 858).

269. Janik Stanisław, ks.: Wychowanie do życia w Kościele w Katechizmie religii katolickiej. Lublin 1978, XXIII, 150 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 833).

270. Kruk Krzysztof: Jedność Kościoła w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego. Włocławek 1997, 57 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1417).

271. Frączek Jan, ks.: Wychowanie do pokuty w katechezie w podręczniku „Bóg z nami" 1-4 w świetle konstytucji Pawła VI „Paenitemini". Lublin 1981, VIII, 92 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1196).

272. Pilarczyk Grzegorz: Wychowanie do szacunku dla życia ludzkiego od poczęcia w katechezie szkół średnich na podstawie współczesnych polskich podręczników i materiałów katechetycznych. Lublin 1999, X, 124 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1438).

273. Różański Robert, dk.: Idea nierozerwalności małżeństwa we współczesnej katechezie polskiej na przykładzie wybranych podręczników katechetycznych. Włocławek – Lublin 1998, IX, 136 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1428).

274. Stolecki Piotr: Wychowanie religijne w modelu wychowania harcerskiego na przykładzie Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej. Lublin 1998, X, 91 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1424).

275. Jędo Maria Joanna Fr., s.: Wiedza misyjna w zakresie szkolnego nauczania religii. Warszawa 1951, 93 s. (Uniw. Warsz.; sygnat.: M 1039).

Prawo kanoniczne

276. Augustyniak Daniel, ks.: Wpływ wieku na pozycję prawną osób w Kościele. Lublin 1979, XII, 110 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 823).

277. Perzyna Bolesław Lucjan, ks.: Nabożeństwo czterdziestogodzinne w ustawodawstwie kościelnym. Warszawa 1957, 85 s. (ATK; sygnat.: M 1087).

278. Nowacki Bogdan, ks.: Kolegialne formy zarządzania diecezją w polskich publikacjach posoborowych. Lublin 1981, IX, 96 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 841).

279. Skonieczny Tadeusz, ks.: Przeszkody do zawarcia małżeństwa według obowiązującego prawa kanonicznego i prawa polskiego. Lublin 1981, V, 146 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 842).

280. Zieliński Kazimierz, ks.: Episkopat w obronie własności Kościoła katolickiego w Polsce w okresie międzywojennym. Lublin 1978, 69 s. (KUL; sygnat.: M 814).

281. Włodarkiewicz Stanisław, ks.: Polskie prawodawstwo wyznaniowe w zakresie życia duszpasterskiego i jego aplikacja w diecezji włocławskiej w latach 1918-1939. Lublin 1979, 95 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 802, WŁ 59).

282. Szcześniak Leszek: Działalność ustawodawcza biskupa Stanisława Karnkowskiego w diecezji kujawsko-pomorskiej. Lublin 1996, VII, 89 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.27).

283. Czerski Jerzy, dk.: Synod biskupa Stanisława Karnkowskiego z 1568 roku. Lublin 1995, IX, 98 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.4.3).

284. Bednarowicz Andrzej, dk.: Synod włocławski biskupa Hieronima Rozrażewskiego z 1586 roku, Lublin 2001, XI, 136 s. (KUL. wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 113).

285. Kostrzewa Sławomir: Działalność ustawodawcza biskupa włocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego (1902-1927). Lublin 1991, XVII, 107 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.39.3).

286. Piąstka Witold: Problematyka prawna listów pasterskich biskupa włocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego (1902-1927). Lublin 1993, VIII, 77 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.39.4).

287. Kędzierski Jacek, dk.: Tematyka prawna listów pasterskich biskupa Antoniego Pawłowskiego. Lublin 1998, XV, 90 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 90).

288. Mieczyński Juliusz: Działalność ustawodawcza biskupa włocławskiego Jana Zaręby (1968-1986). Lublin – Włocławek 1993, XII, 105 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.39.2.1).

289. Kwaśniewski Jacek: Ustawodawstwo biskupa Jana Zaręby w dziedzinie życia religijnego w latach 1969-1986. Lublin 1999, X, 111 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.54).

290. Walczak Sławomir: Problematyka prawna listów pasterskich biskupa Jana Zaręby (1968-1986). Lublin 1996, XI, 73 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.39.2.2).

291. Świątek Ireneusz: Ustawodawstwo biskupów włocławskich w latach 1918-1939 w dziedzinie życia religijnego. Lublin 1992, XXIV, 98 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1274).

292. Sawicki Ireneusz: Nauczanie religii w diecezji włocławskiej w latach 1918-1939 w świetle ustaw państwowych i kościelnych. Lublin 1992, XV, 85 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1269).

293. Kamiński Krzysztof: Nauczanie religii w diecezji włocławskiej w latach 1945-1992 w świetle ustawodawstwa diecezjalnego. Lublin 1999, XV, 123 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.53).

294. Grężlikowski Janusz: Troska biskupów włocławskich o kult Boży w latach 1918-1939. Lublin 1979, X, 103 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 18, M 776).

295. Wiśniewski Marek, dk.: Troska biskupów włocławskich o kult Boży w latach 1945-1986. Lublin 1994, 138 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.12).

296. Hyblewski Krzysztof: Wkład diecezji włocławskiej w działalność misyjną Kościoła w latach 1919-1939. Lublin 1985, VI, 59 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 34).

297. Mrowicki Ireneusz, ks.: Kuria Biskupia Włocławska w latach 1918-1939, VI, 65 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.14.1).

298. Polak Piotr: Kapituła katedralna we Włocławku w latach 1918-1939. Lublin 1982, VII, 89 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.18).

299. Michalak Krystian: Kapituła kolegiacka przy bazylice św. Józefa w Kaliszu w okresie od powstania do czasów współczesnych. Lublin 1982, VI, 61 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.41).

300. Pruszkowski Jarosław, dk.: Prawa i obowiązki proboszcza w świetle ustawodawstwa diecezji włocławskiej. Lublin 2001, VII, 85 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 111)

301. Jener Tomasz: Stanowisko organisty w diecezji włocławskiej w okresie międzywojennym (1918-1939). Włocławek – Lublin 1986, XIII, 117 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1119).

302. Pakulski Tadeusz, ks.: Rola dozoru kościelnego w administracji parafii w diecezji kujawsko-kaliskiej. Lublin 1979, VIII, 86 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1271).

303. Pokora Paweł: Przepisy dyscyplinarne dla duchowieństwa w partykularnym prawie diecezji włocławskiej w latach 1945-1986. Lublin 1992, XI, 80 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1275).

304. Krzyżaniak Roman: Formacja duchowa i intelektualna kapłanów w diecezji włocławskiej w okresie posoborowym według obowiązujących norm prawnych. Włocławek – Lublin 1987, VII, 63 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1145).

305. Zasada Adam: Troska biskupów włocławskich o księży emerytów w latach 1918-1992. Lublin 1996, VIII, 57 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.8).

306. Przybylski Piotr: Organizacja opieki nad księżmi emerytami w diecezji włocławskiej. Włocławek 1980, III, 50 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 789).

307. Graniczny Mariusz, dk.: Eucharystia w świetle uchwał II Synodu Diecezji Włocławskiej z 1994 roku. Lublin 2000, VII, 94 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 105).

308. Matecki Tomasz, dk.: Obowiązki i uprawnienia duchowieństwa w świetle uchwał II Synodu Diecezji Włocławskiej z 1994 roku. Lublin 2000, VI, 80 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 104).

309. Guć Grzegorz, dk.: Obowiązki i uprawnienia dziekanów w świetle uchwał II Synodu Diecezji Włocławskiej z 1994 roku. Lublin 2001, VII, 108 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 112).

310. Sobaszkiewicz Andrzej; Organizacja parafialna Włocławka (w rozwoju historycznym). Lublin 1980, [3] 81, VI s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 793, v 9.17).

311. Stachowicz Mieczysław: Organizacja parafialna Kalisza (w rozwoju historycznym). Lublin 1980, VII, 85 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 795, v 9.40).

312. Stasiak Stanisław, ks.: Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków w Sądzie Kościelnym Włocławskim w latach 1918-1939. Lublin 1981, XX, 136 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 12).

313. Siołkowski Piotr: Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1945-1951. Lublin 1992, VIII, 125 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1270).

314. Stanowski Janusz: Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1961-1965. Włocławek – Lublin 1997, IX, 89 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1433).

315. Cyrułowski Radosław, dk.: Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1966-1970. Lublin 1998, VII, 119 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1431).

316. Korcz Jacek, dk.: Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1971-1975. Lublin 1998, VI, 90 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1432).

317. Skorek Maksymilian, dk.: Impotencja jako tytuł stwierdzający nieważność małżeństwa w wyrokach Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1947-1965. Lublin 1998, VII, 72 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1434).

318. Molewski Marek, dk.: Impotencja jako tytuł stwierdzający nieważność małżeństwa w wyrokach Sądu Biskupiego we Włocławku w latach 1961-1975. Lublin 2001, VII, 81 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1462).

319. Niedbach Edward, ks.: Zasadnicza prawna problematyka małżeństwa w artykułach „Ateneum Kapłańskiego". Lublin 1978, XIV, 91 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 805).

320. Sosin Roman, ks.: Problematyka prawna w pracach publikowanych w „Ateneum Kapłańskim" po II Soborze Watykańskim. Włocławek 1988, XII, 90 s. (praca dyplom. – STP; sygnat.: M 1391).

Historia Kościoła

321. Błaszczyk Marian: Troska biskupów włocławskich o kult świętego Józefa w latach 1880-1980. Lublin 1982, XII, 77 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.14).

322. Drzewiecki Grzegorz, dk.: Organizacja terytorialna diecezji włocławskiej w latach 1918-1939. Włocławek – Lublin 1989, X, 75 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 14, v 9.4).

323. Szymański Józef: Granice diecezji włocławskiej na przestrzeni wieków (1013-1925). Lublin 1988, XII, 7a s., 4 mapy (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.4.0).

324. Kujawski Witold, ks.: Sieć parafialna diecezji włocławskiej od czasów najdawniejszych do końca XV w. Warszawa 1971 (ATK; sygnat.: v 9.4.1).

325. Jabłoński Paweł: Dzieje parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Charłupi Małej. Włocławek 1989, VII, 116 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.41.1).

326. Cyl Stanisław: Dzieje parafii Przemienienia Pańskiego w Galewie. Lublin 1988, VIII, 68 s., 2 mapy (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.42).

327. Przybysz Jacek: Historia parafii Nieszawa od roku 1793. Lublin 1992, XVI, 108 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1267).

328. Waszak Andrzej, dk.: Parafia Radziejów pod zarządem xx. Pijarów 1727-1819, 1846-1864. Lublin 1994, XIX, 100 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.45.2).

329. Borucki Janusz, ks.: Dzieje parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Skulsku. Lublin 1992, IX, 100, 4 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 91).

330. Skotnicki Wojciech: Dzieje grodu oraz parafii Słońsk do 1824 roku. Lublin 1988, XXIV, 205 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.46).

331. Karasiński Waldemar: Dzieje parafii św. Mikołaja w Wierzchach. Lublin 1987, IX, 74 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.48).

332. Seweryn Józef: Udział duchowieństwa diecezji włocławskiej czyli kaliskiej w powstaniu styczniowym. Włocławek 1980, XII, 100 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 791, WŁ 2, v 9.8).

333. Bruździński Andrzej, ks.: Wkład biskupa Stanisława Karnkowskiego w dzieło recepcji reformy trydenckiej w diecezji kujawsko-pomorskiej. Kraków 1990, 192 s. (PAT, Wydz. Hist. Kośc.; sygnat.: WŁ 64).

334. Nowacki Radosław, dk.: Rola biskupa Jana Zaręby w rozwoju sieci parafialnej i budownictwa sakralnego w diecezji włocławskiej. Lublin 2001, 128 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 110).

335. Koronowski Mariusz: Ksiądz Antoni Bogdański jako duszpasterz i publicysta. Włocławek – Lublin 1997, 57 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 89).

336. Szczepaniak Tadeusz: Ksiądz Jan Sobczyński jako duszpasterz, społecznik i historyk Kalisza w latach 1901-1942. Lublin 1980, X, 75 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 796, v 9.37).

337. Witczak Lesław: Działalność duszpastersko-społeczna księdza Walerego Pogorzelskiego. Włocławek – Lublin 1984, XI, 93 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 165).

338. Frątczak Wojciech, ks.: Włocławskie czasopisma kościelne w latach 1898-1939. Warszawa 1978, 87 s. (ATK; sygnat.: v 9.2).

339. Ziemkiewicz Marek: Historia działalności Zakładu Naukowo-wychowawczego im. Ks. Jana Długosza we Włocławku w latach 1916-1949. Włocławek – Lublin 1984, VII, 121 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1067).

340. Lange Krystyna, ZSNM: Geneza Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy na tle kwestii społecznej w zaborze rosyjskim i dalszy jego rozwój w niepodległej Polsce (1910-1939). Lublin 1964, 78 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 1).

341. Miłek Mirosław: Husytyzm i protestantyzm w diecezji kujawsko-pomorskiej (do 1818 r.). Lublin 1985, X, 135 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9).

Inne

342. Lewandowska Agnieszka: Społeczno-duszpasterska działalność biskupa Stanisława Zdzitowieckiego w diecezji kujawsko-kaliskiej w latach 1902-1927. Toruń 1996, [6] 120 [1] s. (UMK, Wydz. Nauk Histor.; sygnat.: WŁ 94).

343. Arabski Józef Szymon, ks.: Złotnictwo nowożytne na Kujawach. Poznań 1972, 161 s. (UAM; sygnat.: WŁ 92).

344. Nowaczyk Jan, ks.: Koncepcja sprzeczności w logice formalnej i diamacie. Warszawa 1966, 72 s. (ATK; sygnat.: W 86).

345. Pawlak Zdzisław, ks.: Problem apofatycznego poznania Absolutu w „Sumie teologicznej" Tomasza z Akwinu. Lublin 1971, 84 s. (KUL. Wydz. Filoz. Chrześc.; sygnat.: M 801, W 85).

346. Świtkowski Andrzej: Związki zawodowe i stowarzyszenia pracodawców we Włocławku w latach 1926-1932. Toruń 1981, 207 s. (UMK; sygnat.: v 9.3).

347. Skrobicki Zbigniew, ks.: Poglądy społeczno-gospodarcze i kulturalno-moralne księdza Wacława Blizińskiego. Lublin 1972, 146 s. (KUL; sygnat.: v 9.25).

348. Jakóbowska Anna: Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego im. XX. Chodyńskich we Włocławku – próba monografii. Toruń [1984], [4] 136 s. (UMK, Zaoczne Stud. Bibliotekozn. i Inform. Nauk.; sygnat.: biuro).

349. Dardzińska Lidia: Antyfonarz ms. 5 z Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku. Studium źródłoznawcze. Warszawa 1987, II, 127 s. (ATK; sygnat.: biuro).

350. Grajewski Czesław: Antyfonarz ms. 4 z Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku. Studium źródłoznawcze. Warszawa 1986, II, 163 s., 3 fot. (ATK; sygnat.: biuro).

351. Pietrzak Izabela: Officium s. Michaelis Archangelis ms. 98 z Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Studium źródłoznawcze. Warszawa 1992, [3] 38 s. (ATK, Katedra Stud. Źródłozn. Muzyki Dawnej; sygnat.: biuro).

352. Andrzejewska Katarzyna: „Poezje" oryginalne i tłumaczone Leopolda Oknińskiego. Opracowanie edytorskie. Łódź 1977, 56, 90 s. (Uniw. Łódzki; sygnat.: M 755).

353. Pogorzelska Ewa: Księgozbiór braci Chodyńskich w zbiorze Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Toruń 1997, 161 s. (UMK, Wydz. Histor., Katedra Bibliotekozn. i Inform. Nauk.; sygnat.: biuro).

354. Agacka Beata: Księgozbiór ks. Stanisława Nawrockiego. Łódź 1999, 57 s. (Uniw. Łódzki, Wydz. Filolog., Katedra Bibliotekozn. i Inform. Nauk.; sygnat.: biuro).

355. Durmowicz Dorota: Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej za lata 1926-1939 (próba monografii). Toruń 1986, 76 s. (UMK; sygnat.: WŁ 54).

356. Grajnert Jan-Paweł, ks.: Ks. Władysław Górzyński (1856-1920). Przyczynek do historii konserwatorstwa w Polsce. Toruń 1960, 74 s. (Wydz. Sztuk Pięknych UMK; sygnat.: WŁ 6).

357. Pilatowska Ewa: Zabytki złotnicze w skarbcu katedralnym we Włocławku. Toruń 1967, 65 s. (UMK; sygnat.: M 1117).

358. Lewandowska Urszula: Michał Kozal (1893-1943). Monografia bibliograficzna. Toruń 1992, 116 s., 11 k. tabl. (UMK; sygnat.: WŁ 55).

II. Prace doktorskie

1. Borucki Janusz, ks.: Wkład synodów biskupa Hieronima Rozrażewskiego w dzieło recepcji Soboru Trydenckiego. Warszawa 1998, 235 s. (ATK. Wydz. Prawa Kanon.; sygnat.: WŁ 99).

2. Gębicki Stanisław, ks.: Catechesi e teologia della fede nella nuova liturgia romana del battesimo degli adulti. Roma 1979, XXXVIII, 566 s. (Pont. Univ. Gregoriana. Fac. Theologica; sygnat.: M 1405).

3. Głowacki Piotr, ks.: Życie duchowe na podstawie pism bł. Honorata Koźmińskiego, Warszawa 1994, 289 s. (ATK. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1312).

4. Grężlikowski Janusz, ks.: Komunia święta wiernych obrządku łacińskiego w świetle polskiego ustawodawstwa synodalnego w Polsce przedrozbiorowej. Lublin 1984, XXV, 343 s. (KUL. Wydz. Prawa Kanon.; sygnat.: M 1082, 1151).

5. Karasiński Waldemar, ks.: Studium homiletyczne dorobku kaznodziejskiego ks. Mariana Nassalskiego (1860-1942). Warszawa 1997, 294 s. (ATK. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 100).

6. Kawczyński Bolesław, ks.: Teoria i praktyka kaznodziejska ks. bp. Władysława Krynickiego. Studium homiletyczno-historyczne. Warszawa 1980, 324 s. (ATK. Wydz. Teolog.; sygnat.: v 9.29).

7. Król Lech Stanisław, ks.: Realizacja powołania chrześcijańskiego i kapłańskiego w życiu i nauczaniu bł. Michała Kozala. Warszawa 1995, 271 s. (ATK. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 97).

8. Lewandowski Bogumił, ks.: Evolutio ritus liturgiae confirmationis in ecclesiis occidentalibus, Roma 1969, [5] 389, XXXVI s. (Pont. Instit. Liturgico s. Anselmi; sygnat.: M 1404).

9. Michalski Tomasz, ks.: Świętość według apostoła Pawła. Warszawa 2000, 269 s. (UKSW, Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1457).

10. Mielczarek Marian, ks.: Powołanie kapłańskie według Soboru Watykańskiego II i współczesnych orzeczeń papieskich. (Aspekty psychologiczne i religijno-wychowawcze). Lublin 1973, 219 s. (KUL. Wydz. Filoz. Chrześc.; sygnat.: M 1309).

11. Politowski Lesław, ks.: Życie liturgiczne w diecezji włocławskiej w latach 1925-1963. Studium historyczno-liturgiczne. Warszawa 1996, LXII, 421 s. (ATK. Wydz. Teolog.; sygnat.: WŁ 95).

12. Poniński Antoni, ks.: Sakrament pokuty w polskich publikacjach teologiczno-moralnych w latach 1918-1939. Lublin 1999, XLVI, 421 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1445).

13. Przybyłowski Jan, ks.: Znaczenie modlitwy w życiu młodzieży katolickiej. Studium pastoralne. Lublin 1993, XXXV, 548 s. (KUL. Wydz. Teolog.; sygnat.: M 1403).

14. Stachura Eugeniusz, ks.: Konkordaty posoborowe jako wyraz soborowej doktryny Kościoła w porównaniu z konkordatami pokodeksowymi. Warszawa 1984, 276 s. (ATK. Wydz. Prawa Kanon.; sygnat.: M 1081).

15. Szmidt Zdzisław M.: Źródła zbioru Karnkowskiego. Warszawa 1954, 211 s., tabl. (Uniw. Warsz. Wydz. Teol. Katol.; sygnat.: WŁ 31).

zestawił ks. Kazimierz Rulka

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU w roku 2000/2001

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku odbyło w roku akademickim 2000/2001 cztery robocze spotkania naukowe. Uczestniczyło w nich każdorazowo od 13 do 22 osób. Wygłoszono cztery referaty. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie problematykę poruszaną na spotkaniach roboczych.

1) 19 października 2000 r.

Po powitaniu zebranych prezes Towarzystwa, ks. Ireneusz Werbiński, podziękował za materiały przekazane do trzeciego tomu „Studiów Włocławskich", który ukazał się we wrześniu 2000 r. Poprosił również o dostarczanie artykułów do czwartego tomu. Skarbnik Towarzystwa, ks. Mieczysław Łaszczyk, przedstawił bilans przychodów i wydatków za rok 1999/2000. Stan kasy na dzień 19 X 2000 r. wynosił: 1210 zł.

Następnie **referat** pt. *Kary za profanację Eucharystii według prawa kanonicznego i cywilnego* przedstawił ks. Janusz B o r u c k i. Całość wystąpienia prelegenta została ujęta w czterech zasadniczych punktach: 1) wprowadzenie w problematykę, 2) rys historyczny prawodawstwa kościelnego w odniesieniu do omawianej kwestii, 3) sankcje karne za profanację Eucharystii w prawodawstwie cywilnym, 4) wnioski końcowe.

W szkicu historycznym prawodawstwa regulującego dyscyplinę kościelną w stosunku do wymienionych przestępstw ks. Borucki omówił także wytyczne prawne (obowiązujące w średniowieczu) dotyczące postu eucharystycznego i kary wynikające za nieuszanowanie tej praktyki. Zauważył, że normy prawne były bardziej rygorystyczne w odniesieniu do osób duchownych niż świeckich. Prelegent wskazał także na klasyfikację prawną tzw. profanacji zawinionych i niezawinionych. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku wśród najczęstszych form profanacji Eucharystii wymieniał: porzucenie

(rozsypanie hostii konsekrowanych lub wylanie drugiej postaci), zabranie, zatrzymanie bądź przetrzymywanie Eucharystii w celach świętokradzkich. Kodeks w tych przypadkach przewidywał karę ekskomuniki zastrzeżoną Stolicy Apostolskiej oraz wyznaczał kary ekspiacyjne.

W części dotyczącej regulacji ustawodawstwa cywilnego prelegent wyliczył podstawowe akty prawne, które mogą być podstawą dla ewentualnych sposobów ścigania tych, którzy profanują Eucharystię. Choć obowiązujące dziś w Polsce prawodawstwo cywilne nie mówi wprost o sankcjach za tego typu profanacje (w przeciwieństwie np. do przedwojennego), to jednak z pewnością motywacją uprawniającą do działań prawnych w tego typu przypadkach jest „naruszanie uczuć religijnych osób wierzących".

Po referacie miała miejsce **dyskusja**, prowadzona przez ks. prof. Janusza Gręźlikowskiego. Zauważył on istnienie w prawodawstwie kościelnym (poczynając od Soboru Trydenckiego) tendencji do łagodzenia wymogów prawnych – zwłaszcza gdy chodzi o praktykę postu eucharystycznego. Wskazał również na konieczność wzmożonej troski pasterskiej o właściwe i godne przechowywanie Najświętszego Sakramentu.

W dyskusji wypowiadało się wielu uczestników. M.in. ks. Teodor Lenkiewicz zauważył, iż coraz częściej zdarzają się przypadki profanacji Eucharystii przez nieletnich. Ks. Ireneusz Werbiński postawił pytanie o motywację, jaka przyświecała prawodawcy cywilnemu gdy chodzi o przesunięcie akcentu z ochrony rzeczy (tj. w tym przypadku samych postaci eucharystycznych) na ochronę uczuć religijnych wierzących. Bp Bronisław Dembowski odpowiadając pośrednio na to pytanie, wskazał na ogólny postęp cywilizacyjny i większą troskę o ochronę uczuć religijnych.

Ks. J. Gręźlikowski dodał, iż nieco łagodniejsze wymagania zwłaszcza w dyscyplinie postu eucharystycznego wynikają z nieco innej, personalistycznej – nie zaś jurydycznej – koncepcji prawa kanonicznego przyjmowanej po II Soborze Watykańskim. Ks. Wojciech Hanc postawił natomiast pytanie: czy dziś w ogóle można mówić o nieuszanowaniu postu eucharystycznego w kategoriach profanacji. Wg niego jedynie można to widzieć w kategoriach osobistego grzechu lub małej wrażliwości. Podał przy tym kilka przykładów obrazujących „nieludzkie" wymagania prawne w tej dziedzinie obowiązujące przed Soborem.

Mirosław Glazik poruszył jeszcze inną ciekawą kwestię związaną z omawianą problematyką, mianowicie profanację świętości w ogóle pod wpływem tzw. „dzieł artystycznych". Innym obszarem, którym powinna zająć się nie tylko teologia moralna, ale również prawodawstwo, jest kwestia tzw. „profanacji medialnej".

W trakcie dyskusji do głosu doszła również powracająca ciągle sprawa sposobu przyjmowania Eucharystii, tj. „na rękę" lub „bezpośrednio do ust" (bądź „na kolanach" czy „na stojąco"). Biskup Ordynariusz wskazał tutaj na duże zamieszanie, jakie istnieje w świadomości wiernych oraz na zasadę akomodacji do miejscowych zwyczajów liturgicznych. Również Statuty II Synodu Diecezji Włocławskiej dopuszczają w pewnych okolicznościach zróżnicowanie w sposobie przyjmowania Eucharystii.

Ks. Antoni Poniński zauważył natomiast niepokojącą – według niego – tendencję w samej filozofii prawa cywilnego, która w odniesieniu do profanacji, np. Eucharystii, bazując na tzw. obrazie uczuć religijnych, często nie uwzględnia obiektywnego stanu, jakim jest samo dokonanie przestępstwa. Ks. T. Lewandowski do tych niepokojących sytuacji zaliczył jeszcze sprawę gorszącego niejednokrotnie zachowania samych księży, np. przy udzielaniu Komunii, oraz na pewne praktyki duszpasterskie, które mogą pośrednio nie ukierunkowywać właściwie na oddawanie czci i szacunku Najświętszej Eucharystii, np. nabożeństwa różańcowe z wystawieniem dla dzieci organizowane bezpośrednio przed Mszą, na której dzieci już nie są obecne. Ks. Roman Małecki natomiast, wskazując na zjawisko mniejszej wrażliwości u wiernych wobec postaci eucharystycznych, próbował także uwzględnić niektóre teologiczne przyczyny stojące za takim stanem rzeczy, np. podkreślanie w teologii Eucharystii bardziej jej wspólnotowego i komunijnego niż ofiarniczego charakteru, jak to miało miejsce przed reformą soborową.

2) 17 listopada 2000 r.

Pod nieobecność prezesa Towarzystwa zgromadzonych powitał ks. Leonard Fic, zastępca prezesa. **Referat** pt. *Ku jedności w Bogu z Chrystusem i Jego Kościołem. Kontrowersje wokół deklaracji „Dominus Iesus"* wygłosił ks. Jacek K ę d z i e r s k i. Prelegent ujął referat w czterech zasadniczych punktach: 1) teologiczny kontekst publikacji dokumentu; 2) charakterystyka treści i naczelnych idei teologicznych; 3) reakcje na dokument w kręgach katolickich i niekatolickich; 4) najważniejsze zarzuty wysuwane pod adresem dokumentu. Całość referatu została wydrukowana w tym tomie „Studiów Włocławskich" – s. 167-177)

Po referacie miała miejsce **dyskusja**. Głos zabierali m.in. ks. Kazimierz Rulka, ks. Roman Małecki, ks. Wojciech Hanc, ks. Antoni Poniński, ks. Mieczysław Łaszczyk, ks. Zdzisław Pawlak oraz p. Mirosław Glazik. W wypowiedzi księdza Hanca zawarta była ocena dokumentu z punku widzenia ekumenicznych dokonań, jakie stały się owocem okresu posoborowego. Według niego Deklaracja wydaje się przyjmować m.in. inną ocenę ważnego dla

eklezjologii, soteriologii i ekumenizmu stwierdzenia zawartego w Konstytucji *Lumen gentium*, mówiącego, iż Kościół Chrystusowy istnieje w (*subsistit in*), nie zaś utożsamia się z Kościołem rzymskokatolickim. Ks. Hanc podkreślił przy tym, że wiele fragmentów Deklaracji (zwłaszcza z trzech pierwszych jej części) zyskało pozytywną ocenę i uznanie w oczach braci odłączonych.

Ks. Łaszczyk natomiast zauważył, że dokument ten adresowany do określonych grup (biskupi, teologowie) w obrębie Kościoła katolickiego, wywołał niezamierzoną dyskusję i polemikę. Natomiast ks. Poniński zwrócił uwagę na negatywną rolę mediów, które same „wywołały dyskusję" i ją niejako ukierunkowały, nie czekając na oficjalną interpretację Deklaracji ze strony hierarchii katolickiej. Nie jest to pierwszy taki przypadek, kiedy to jakiś dokument, czy wypowiedź ludzi Kościoła staje się przede wszystkim tzw. „faktem medialnym". Ks. Poniński wskazał również na niepokojące, jego zdaniem, zjawisko braku posłuszeństwa teologów wobec Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. W niektórych środowiskach wręcz do dobrego tonu należą słowa krytyki wobec magisterium kościelnego.

Dyskusja pokazała, że Deklaracja jest dokumentem, wobec którego nie można przejść obojętnie, zwłaszcza dziś w pluralistycznym i relatywistycznie nastawionym świecie. Precyzuje ona i wyjaśnia te kwestie z dziedziny soteriologii, eklezjologii i dialogu międzyreligijnego, które są szczególnie narażone na niewłaściwe interpretacje. Pokazuje z drugiej strony pewne obszary dialogu teologicznego i poszukiwań naukowych tych, którzy choć w tego samego Chrystusa wierzą, to jednak tę wiarę wyrażają na różne sposoby.

3) 8 marca 2001 r.

Prezes Towarzystwa, ks. Ireneusz Werbiński, poinformował o stanie przygotowań czwartego tomu „Studiów Włocławskich". Zdecydowana większość materiałów już została zgromadzona. Następnie oddał głos prelegentowi, ks. Witoldowi D o r s z o w i. **Referat** przez niego przygotowany nosił tytuł: *„Public Relations" w służbie Kościoła i ewangelizacji.*

Już na samym wstępie ks. Dorsz zauważył, że sam termin „Public Relations" (dalej w skrócie: „PR") w zasadzie jest terminem technicznym trudnym do wiernego przetłumaczenia na język polski. Można by go próbować oddać przy pomocy takich tłumaczeń, jak: „relacje publiczne" (tłum. dosłowne), „stosunki społeczne" czy „relacje ze społeczeństwem". Są to jednak terminy, które nie w pełni oddają treść i zawartość znaczeniową „PR".

Prelegent podzielił referat na dwie zasadnicze części. Pierwszą poświęcił próbie określenia tego, czym jest w ogóle „PR". W drugiej natomiast części próbował umieścić „PR" w całokształcie dzisiejszej działalności Kościoła.

Na wstępie sam prelegent zaznaczył, iż przy samej próbie zdefiniowania „PR", pojawiają się trudności. Z pewnością całokształtu działań określanych jako „PR" nie należy mylić z działalnością reklamową czy marketingiem jako takim. Chodzi tutaj o takie zaplanowane działania wielopłaszczyznowe, które służyć będą oddaniu pozytywnego i zarazem zgodnego z prawdą obrazu przedsiębiorstwa, organizacji czy określonej grupy społecznej. Innymi słowy, „PR" mają przyczyniać się do kształtowania właściwego obrazu tych podmiotów „na zewnątrz". Zakłada to przede wszystkim jasne określenie misji i celów organizacji, dalej – środków prowadzących do osiągnięcia tych celów. Niezwykle ważnym w „PR" jest właściwy wybór adresatów, do których będą kierowane działania związane z kształtowaniem i kreowaniem właściwego obrazu tych podmiotów na zewnątrz. Dosyć trudno jest – jak zauważył ks. Dorsz – zmierzyć konkretne wyniki i skuteczność działań w obrębie „PR". Wpływa na to wiele czynników, które częstokroć się na siebie nakładają.

W drugiej części referatu prelegent próbował ukazać potrzebę „PR" w Kościele w Polsce. Po przemianach, jakie dokonały się w naszym kraju w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, zauważa się powolny spadek zaufania do Kościoła jako instytucji. Opinie ferowane przez publiczne oraz niepubliczne media są często fragmentaryczne i krzywdzące. Nagłaśniane są te sprawy, które mają szansę stać się informacyjnymi „hitami", a więc różnego rodzaju wiadomości ukazujące skandale czy patologie. Z drugiej strony same tzw. kościelne media nie zawsze prowadzą swą działalność informacyjną na zadowalającym poziomie, zwłaszcza gdy chodzi o profesjonalizm i znajomość zasad działania rynku informacyjnego. Ponadto duża część społeczeństwa niewiele wie o różnego rodzaju działaniach (np. charytatywnych) podejmowanych przez Kościół. Zadaniem kościelnych działań związanych z „PR" jest więc wpłynięcie na zmianę tego rodzaju obrazu Kościoła.

Ks. Dorsz wskazał, że przy omawianiu tej problematyki trzeba koniecznie odnieść się do dwóch dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, które w tej kwestii posiadają kapitalne znaczenie. Chodzi tu mianowicie o deklarację *Communio et progressio* oraz *Aetatis novae*. W dalszej części swego przedłożenia prelegent poddał pewne sugestie do dyskusji nad rolą „PR" w Kościele. Ujął je według następujących punktów:

1) świadectwo chrześcijan i wspólnot kościelnych warunkiem skuteczności w kształtowaniu właściwego obrazu Kościoła;

2) samoświadomość Kościoła i jego misji;

3) problemy związane z wewnątrzkościelną komunikacją;

4) eklezjologiczne przewartościowanie – przejście od Kościoła hierarchicznego do Kościoła wspólnotowego;

5) misja Kościoła wobec pluralistycznego świata (*aggiornamento* a wierność posłannictwu Ewangelii);

6) język dzisiejszej teologii i nauczania kościelnego;

7) „PR" w życiu parafii.

W trzeciej, **dyskusyjnej**, części spotkania głos zabierali m.in. księża profesorowie: Zdzisław Pawlak, Stanisław Olejnik, Tadeusz Lewandowski, Wojciech Hanc, Ireneusz Werbiński, Stanisław Jankowski, Leonard Fic, Mieczysław Łaszczyk, Antoni Poniński, Roman Małecki, Tomasz Kaczmarek oraz p. Mirosław Glazik.

Ks. Lewandowski porównał działania związane z „PR" do istniejącej już w obrębie homiletyki odrębnej dyscypliny zwanej „teorią komunikacji". Wskazał przy tym na to, że w naszym przepowiadaniu musimy być ciągle „wierni Bogu i człowiekowi", czyli głosić niezmienne prawdy Boże w ciągle zmieniającym się świecie. Oprócz poznania i wiernego przekazywania nauki Ewangelii zakłada to także swoisty „zwrot antropologiczny", mający na celu dobre poznanie człowieka i jego egzystencjalnej sytuacji.

Ks. Hanc natomiast wskazywał na konieczność wykorzystania w „PR" metody dialogu wypracowanej we współczesnym ruchu ekumenicznym. Natomiast ks. Jankowski, odwołując się do Pisma Świętego, pokazał, że już tam można mówić o korzeniach „PR", np. w opowiadaniach o Józefie Egipskim czy w księgach mądrościowych lub w działalności misyjnej św. Pawła. Ks. Łaszczyk ostrzegał, że przy wykorzystaniu „PR" w Kościele nie wolno ulec pokusie tzw. „chrześcijaństwa horyzontalnego". Choć Kościół korzysta ze zdobyczy nauk o komunikacji społecznej, to jednak sfera wiary i łaski często wymyka się temu co definiowalne. Nie wszystkie metody „PR" mogą znaleźć swoje zastosowanie w trosce o autentyczną wizję Kościoła na zewnątrz. Ks. Poniński natomiast podniósł ważną dla „PR" sprawę kompetencji w wystąpieniach przedstawicieli Kościoła w mediach publicznych.

4) 10 maja 2001 r.

Po powitaniu zebranych ks. Ireneusz Werbiński, prezes Towarzystwa, zapoznał zebranych ze stanem przygotowań czwartego tomu „Studiów Włocławskich", po czym oddał głos prelegentowi, ks. Zbigniewowi S k r o b i c k i e m u. Przedstawiony **referat** stanowił krótki szkic *Problematyki społecznej w działalności i publikacjach ks. Stefana Wyszyńskiego*. Wybór tematu i jego opracowanie przez wykładowcę socjologii i katolickiej nauki społecznej nie był przypadkowy. W bieżącym roku bowiem w szczególny sposób wspominamy osobę i dzieło Prymasa Tysiąclecia, księdza kardynała Stefana Wyszyńskiego. Włocławskie środowisko naukowe postanowiło uczcić setną rocznicę

urodzin Prymasa Tysiąclecia m.in. wydaniem specjalnego zeszytu „Ateneum Kapłańskiego", poświęconego włocławskim dziejom ks. Stefana Wyszyńskiego oraz uroczystą sesją naukową, jaka odbyła się 12 maja br. Także członkowie Towarzystwa postanowili poświęcić kardynałowi Wyszyńskiemu jedno ze swoich spotkań w bieżącym roku akademickim.

Referat był próbą przedstawienia faktów biograficznych w powiązaniu z twórczością, działalnością duszpasterską i społeczną ks. S. Wyszyńskiego do 1946 r., kiedy to odszedł z Włocławka na biskupstwo lubelskie. Po naszkicowaniu tła biograficznego, ze szczególnym podkreśleniem czasu przygotowywania się poprzez studia uniwersyteckie w kraju i za granicą do pracy duszpasterskiej wśród robotników oraz do działalności publicystycznej, prelegent podjął się zadania naszkicowania trzech głównych obszarów działalności ks. Wyszyńskiego w omawianym temacie. Wyróżnił tutaj: 1) pracę wśród robotników, 2) rozważania publicystyczne nad pracą, 3) wkład do rozwoju katolickiej nauki społecznej.

Już pierwsze lata pracy kapłańskiej – zauważył prelegent – zetknęły ks. S. Wyszyńskiego bezpośrednio z klasą robotniczą w okolicznościach narastających trudności i napięć społeczno-gospodarczych, które w samym Włocławku ujawniły się w sposób szczególny. Włocławek w latach trzydziestych liczył około 60 tys. mieszkańców. Było to miasto o charakterze przemysłowym (przemysł ceramiczny, metalowy i spożywczy), z dużymi zakładami pracy, jak np. „Celuloza" zatrudniająca około 800 pracowników. Obok wielkich zakładów rozwijało się tu także rzemiosło, skupiające się w 23 cechach. Na terenie Włocławka istniało ponad 50 organizacji zawodowych. Prężne w latach trzydziestych było zwłaszcza Chrześcijańskie Zjednoczenie Zawodowe. Poważne osiągnięcia miało ChZZ w działalności oświatowej i kulturalnej. Szczególnie zasłużoną w tej dziedzinie dla klasy robotniczej instytucją był prowadzony przez ks. S. Wyszyńskiego we Włocławku w latach 1930-1939 Chrześcijański Uniwersytet Robotniczy (ChUR). Program jego działalności był różnorodny. Wśród 17 referatów, które wygłoszono w ciągu 1932 roku, znajdowały się między innymi: przyczyny obecnego kryzysu gospodarczego, położenie robotnika w świetle kodeksu pracy, choroby zawodowe robotników i inne. ChUR prowadził wykłady na specjalnym kursie samorządowym dla robotników, a ponadto kursy dla analfabetów.

W najtrudniejszym okresie głębokiego kryzysu gospodarczego ks. Wyszyński, jako duszpasterz robotników we Włocławku i prezes ChUR, pośredniczył w rozmowach porozumiewawczych między właścicielami fabryk i dyrektorami przedsiębiorstw a strajkującymi robotnikami, członkami związków zawodowych, żądającymi podwyżek płac i poprawy warunków pracy.

Wyrazem szczególnego zainteresowania ks. S. Wyszyńskiego problematyką pracy była również działalność publicystyczna i naukowa. Świadczyć o tym może sam temat przygotowywanej, lecz nie ukończonej pracy habilitacyjnej *Środowisko moralne pracy fabrycznej*. Przedwojenne doświadczenia, badania i przemyślenia na temat pracy osiągnęły swoją pełną dojrzałość w okresie okupacji, kiedy to – jak zauważył prelegent – ks. Wyszyński pisał dzieło na temat pracy ludzkiej: *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*. Książka ta doczekała się trzech wydań polskich i dziewięciu tłumaczeń na wiele języków obcych.

Ks. Wyszyński tworzył i popularyzował katolicką naukę społeczną. Prelegent podkreślał, że w tym duchu akcentował przyrodzoną i nadprzyrodzoną godność osoby ludzkiej, prawa człowieka oraz podstawowe zasady etyczno-społeczne, przy czym uwzględniał ciągłość i rozwojowość nauczania społecznego Kościoła i zmieniające się warunki. Ks. Stefan Wyszyński wywarł znaczny wpływ na ukształtowanie się personalistycznego charakteru katolickiej nauki społecznej, na powstanie lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej. W swoim późniejszym nauczaniu prymasowskim nie zmieniał on swoich wcześniejszych, włocławskich poglądów, lecz je rozwijał.

Po referacie miała miejsce **dyskusja**, w której głos zabierali m.in.: bp Czesław Lewandowski, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Stanisław Olejnik, ks. Kazimierz Rulka, ks. Zdzisław Pawlak i ks. Tadeusz Lewandowski. Dyskusja rozwijała się wieloma wątkami. Dosyć dużo uwagi poświęcono działalności kapłańskiego Stowarzyszenia Księży Charystów Diecezji Włocławskiej, do którego to należał także ks. Wyszyński. Przy okazji wspominania rozlicznych zadań podejmowanych przez ks. Wyszyńskiego zaraz po zakończeniu wojny, ks. K. Rulka wyjaśnił kwestię pełnienia funkcji redaktora naczelnego „Ateneum Kapłańskiego" oraz rektora Wyższego Seminarium Duchownego przez ks. Wyszyńskiego. W świetle zachowanych dokumentów – mówił ks. Rulka – trudno mówić, że ks. Wyszyński pełnił te funkcje w sposób formalny. Choć przejął na siebie główny ciężar wznowienia działalności „Ateneum", to jednak pierwszy powojenny numer został zredagowany przez ks. Stefana Biskupskiego. Podobnie w Seminarium – był p.o. rektora. Ks. Rulka zauważył także, iż ks. Wyszyński miał duże wyczucie wagi dokumentowania ówczesnej działalności Kościoła. Redagował osobiście kronikę seminaryjną, dokładnie opisał stan budynków seminaryjnych po wojnie, zapoczątkował redagowanie kroniki biblioteki seminaryjnej.

Odnosząc się do referatu, ks. T. Lewandowski zwrócił uwagę na dużą ilość publikacji i czasopism poświęconych katolickiej nauce społecznej, jakie ukazywały się przed II wojną światową. Wydaje się, że dzisiaj, w dobie

społecznych i ekonomicznych transformacji, Kościół powinien zajmować jaśniejsze i bardziej wyraźnie stanowisko w kwestii społecznej.

Referat ks. Skrobickiego ukazał się w poszerzonej wersji pt. *Myśl i działalność społeczna ks. Stefana Wyszyńskiego* w z. 553 „Ateneum Kapłańskiego", poświęconym włocławskiemu okresowi późniejszego Prymasa Tysiąclecia.

* * *

Dnia 29 lipca 2001 r. zmarł członek rzeczywisty i honorowy Towarzystwa ks. Bogusław Skowroński, kapłan diecezji płockiej. Studia z teologii moralnej odbył na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, doktorat uzyskał w 1979 r. Był m.in. wykładowcą teologii moralnej w seminarium włocławskim w latach 1982-1992 i 1994-1997.

Kilku członków Towarzystwa opublikowało drukiem prace samoistne: ks. Stanisław L i b r o w s k i: *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dz. 2: Dokumenty w kopiariuszach* (t. 5-8, Włocławek 2000-2001); ks. Stanisław O l e j n i k: *Teologia moralna życia społecznego* (Włocławek 2000); ks. Jerzy B a g r o w i c z: *Edukacja religijna współczesnej młodzieży* (Toruń 2000); ks. Janusz G r ę ź l i k o w s k i: *Czy w Kościele są rozwody? Informator dla wnoszących sprawę o nieważność małżeństwa* (Włocławek 2001); ks. Tomasz K a c z m a r e k: *Sanktuarium licheńskie i męczennicy* (Marki 2001).

W roku akademickim 2000/2001 dwóch członków Towarzystwa uzyskało stopnie doktora: 13 grudnia 2000 r. ks. Tomasz M i c h a l s k i na podstawie pracy *Świętość według Apostoła Pawła* na Wydziale Teologicznym UKSW; 23 czerwca 2001 r. ks. Zbigniew Z a r e m b s k i na podstawie pracy *Wychowanie do wiary w nauczaniu Jana Pawła II. Studium teologiczno-pastoralne* na Wydziale Teologii KUL.

Trzech członków Towarzystwa przygotowało rozprawy habilitacyjne i po kolokwiach habilitacyjnych uzyskało stopnie doktora habilitowanego: ks. Janusz G r ę ź l i k o w s k i na podstawie pracy *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego* (Włocławek 2000) na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ks. Jan P r z y b y ł o w s k i na podstawie pracy *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne* (Lublin 2001) na Wydziale Teologicznym Uniw. Kard. Stefana Wyszyńskiego; ks. Zdzisław P a w l a k na podstawie pracy *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów włocławskich XX wieku* (Włocławek 2001) na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

opracował ks. Roman Małecki

Dnia 6 lipca 2001 roku członek Towarzystwa, ks. dr hab. Jerzy B a g r o w i c z, uzyskał tytuł naukowy profesora w zakresie nauk humanistycznych.

Ks. Jerzy Bagrowicz (ur. 1938 r.) ukończył Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku (1956-1962). W latach 1965-1969 odbył specjalistyczne studia z zakresu katechetyki i pedagogiki religii na KUL-u, gdzie doktoryzował się w 1970 r. Od 1969 r. wykłada katechetykę i pedagogikę w WSD we Włocławku. W latach 1972-1973 przebywał na stypendium naukowym w Instytucie Katolickim w Paryżu. Od 1978 do 1997 r. był redaktorem naczelnym czasopisma „Ateneum Kapłańskie". Habilitował się w 1993 r. w ATK w Warszawie, gdzie następnie pracował na stawisku profesora nadzwyczajnego będąc kierownikiem Katedry Katechetyki Fundamentalnej. Od 1996 r. jest profesorem w Inst. Pedagogiki UMK w Toruniu, pełniąc funkcję kierownika Zakładu Edukacji Chrześcijańskiej. Jest założycielem i redaktorem czasopisma naukowego „Paedagogia Christiana".

Wśród licznych funkcji naukowych i dydaktycznych księdza profesora należy wymienić: 1) jest konsultorem Rady Episkopatu Polski do spraw Dialogu Religijnego i sekretarzem Komitetu do spraw Dialogu z Niewierzącymi, 2) w 1999 r. został powołany przez Ministra Edukacji Narodowej do grona członków Rady Programowej Centralnej Komisji Edukacyjnej, 3) od 1 stycznia 2001 r. jest pełnomocnikiem Rektora UMK w Toruniu do spraw organizacji Wydziału Teologicznego w tym uniwersytecie.

Dorobek naukowy ks. prof. Jerzego Bagrowicza jest bardzo bogaty pod względem merytorycznym i dydaktycznym oraz cechuje go interdyscyplinarność. Składają się na niego: trzy pozycje książkowe, 11 współautorskich podręczników metodycznych, około 90 artykułów naukowych w pracach zbiorowych lub w periodykach profesjonalnych, liczne artykuły popularne, recenzje i sprawozdania. Bierze czynny udział oraz wygłasza referaty w licznych sympozjach naukowych w kraju i za granicą. Jest cenionym promotorem oraz recenzentem w przewodach doktorskich i habilitacyjnych.

Problematyka naukowo-badawcza ks. prof. Bagrowicza koncentruje się wokół takich zagadnień: 1) dzieje katechetyki i religijnej myśli pedagogicznej, 2) pedagogiczne aspekty procesu nauczania religii, 3) polityka oświatowa w perspektywie wejścia Polski do Unii Europejskiej, 4) rola mediów w wychowaniu i ewangelizacji, 5) formacja katechetów jako przewodników duchowych oraz ich oddziaływań wychowawczych, 6) korzenie chrześcijańskiej pedagogiki oraz wychowawcze wartości wiary, 7) wkład pedagogiki chrześcijańskiej w wychowaniu młodzieży, 8) duchowe dziedzictwo chrześcijan i jego rola w dialogu z judaizmem.

ks. Ireneusz Werbiński

RECENZJE

Jerzy B a g r o w i c z, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000.

Ukazała się nowa pozycja będąca wkładem do naukowej refleksji w zakresie pedagogiki religijnej. Ks. Jerzy Bagrowicz, pracownik Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, podejmuje w niej problematykę religijnego wychowania młodzieży. Zawarta tam refleksja, jak zaznacza sam autor, jest owocem jego zainteresowań problematyką młodzieży przez ponad 30 lat (s. 7). Słowo autora wyjaśnia zarazem koncepcję tej publikacji. Znajdujemy w nim także zapowiedź kontynuacji tej tematyki w następnej planowanej publikacji. W pierwszej omawia on źródła i cele wychowania religijnego, a w drugiej zamierza przedstawić metody i środki religijnego wychowania młodzieży.

Treść omawianej publikacji daje czytelnikowi bardzo szeroką panoramę różnych zagadnień wychowawczych. Uświadamia ona, że wychowanie dokonuje się w określonym kontekście społecznym, kulturowym i kościelnym. To zaś rzutuje na wynik każdego procesu wychowawczego, w tym także na wychowanie religijne. Stąd książka szeroko referuje procesy dokonujące się współcześnie w tym kontekście, szczególnie przemiany, które są ważne dla wychowania religijnego i kształtują współczesną młodzież. Po omówieniu tego kontekstu autor dokonuje charakterystyki współczesnej młodzieży. Odwołuje się w tym aspekcie do wyników różnych badań empirycznych dotyczących młodzieży. Usiłuje on też opisać, jakie postawy przyjmuje młodzież wobec systemów wartości, a zwłaszcza wobec wartości religijnych, jaki jest jej stosunek do wiary, co charakteryzuje jej rozwój religijny. Wiele uwagi poświęca też problematyce kryzysów wśród młodzieży. Dłużej zatrzymuje się nad kryzysami religijnymi wśród młodych.

Następna część książki poświęcona jest podstawom wychowania religijnego. Najpierw zostały ukazane źródła biblijne. Poznajemy w niej biblijną naukę o człowieku. Autor ukazuje też, w jaki sposób Bóg wychowuje człowieka oraz jakie znaczenie dla wychowania katolickiego ma pedagogia Jezusa. Po tym przechodzi do ukazania refleksji wychowawczej zawartej w dokumentach Kościoła od encykliki Piusa XI *Divini illius Magistri* aż po *Dyrektorium ogólne o katechizacji* z 1997 r. Po omówieniu treści tych dokumentów koncentruje się on na rozumieniu celu wychowania w pedagogice katolickiej. Stara się tu ukazać refleksję pedagogiczną Kościoła w ciągu niemal 100 lat.

W ostatniej części książki autor przedstawia koncepcje wychowania religijnego, które są prezentowane przez różne nurty katechetyczne. Z opublikowanej treści poznajemy, jak rozumiano wychowanie w katechezie dydaktycznej, kerygmatycznej, antropologicznej oraz integralnej. Ta część zapoznaje także z poglądami różnych przedstawicieli omawianych nurtów. Autor usiłuje także ukazać, jak poszczególne nurty zakorzeniały się w katechezie polskiej.

Omawiana publikacja stanowi cenny wkład w rozwój pedagogiki religijnej w Polsce. Jest ona syntezą wielu badań prowadzonych nad przemianami religijności młodzieży. Szczególnie istotna jest tu refleksja nad rozumieniem samego wychowania i jego celu. To zagadnienie zostało ukazane z punktu widzenia wychowania katolickiego. Ujmuje ono tę problematykę w jej rozwoju historycznym. Zapoznaje nas także z bogatą refleksją naukową na ten temat opublikowaną w języku polskim i językach obcych. Uwzględnia się też w tej pracy refleksję ekumeniczną.

Takie ujęcie tematyki jest bardzo ważne dla obecnej praktyki wychowawczej. W okresie pluralizacji życia, której towarzyszy często zagubienie młodzieży w świecie wartości i zagubienie pośród celów życia, ta pozycja może stanowić cenną pomoc dla wszystkich pedagogów w Polsce. Dzięki niej mogą oni bardziej precyzyjnie widzieć własną działalność wychowawczą i lepiej umiejscowić ją w szerokim kontekście wpływów wychowawczych. Może też być pomocna wielu duszpasterzom, zwłaszcza duszpasterzom młodzieży, zmagającym się z trudnymi problemami wychowania religijnego.

Omawiane dzieło może przyczynić się do kształtowania świadomości szerokiego kręgu czytelników. Może przyczynić się do umacniania przekonania o potrzebie współdziałania wychowania religijnego z całym wychowaniem. Analiza dokumentów Kościoła pozwoliła autorowi stwierdzić, że wychowanie w świadomości Kościoła łączy się ściśle z nauczaniem. W tym zakresie refleksja Kościoła jest zbieżna z koncepcją edukacji realizowaną w obecnej szkole. Stąd też ta publikacja stwarza szansę zrozumienia konieczności współdziałania Kościoła i szkoły w zakresie wychowania. Może więc ona inspirować do zbliżenia pracy wychowawczej katechetów i wychowawców w szkole.

ks. Kazimierz Skoczylas

Ks. Janusz G r ę ź l i k o w s k i, *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego*, Włocławek 2000, 463 s.

Zagadnienie przejęcia reformy trydenckiej na grunt Kościoła w Polsce w ogólności, a na grunt polskiego ustawodawstwa synodalnego w szczególności, poruszane było już w wielu publikacjach zarówno dawniej jak i w ostatnich latach. Nie dokonano jednak tego w tak obszernym zakresie i tak gruntownie, jak to uczynił ks. Janusz Gręźlikowski w swojej pracy habilitacyjnej.

Rozległa materia badań jest przedstawiona w dwóch płaszczyznach: ogólnokościelnej reformy trydenckiej oraz przeniesienia tejże reformy na grunt jednego z Kościołów partykularnych w Polsce, konkretnie na grunt diecezji włocławskiej.

Autor dzieli pracę na trzy części, a poszczególne części na rozdziały, których jest w sumie dziewięć. Po *Spisie treści*, *Wykazie skrótów*, dość obszernym *Wstępie*, bardzo bogatej *Bibliografii* następuje pierwsza część (*Sobór Trydencki wezwaniem do reformy i odnowy Kościoła*), w której czytelnik otrzymuje w trzech rozdziałach naświetlenia takich zagadnień, jak: *Główne założenia reformy Soboru Trydenckiego* (pierwszy rozdział), *Przyjęcie uchwał trydenckich w Polsce* (drugi rozdział), *Potrydenckie synody włocławskie* (trzeci rozdział). Ten ostatni rozdział, najobszerniejszy w tej części, dotyczy już tematyki potrydenckich synodów włocławskich. Autor przedkłada w nim, po przedstawieniu krótkiej historii diecezji włocławskiej oraz szerszego opisu jej organizacji w okresie od połowy XVI do połowy XVII w., chronologiczny wykaz synodów, które przeszczepiały reformę trydencką na teren diecezji włocławskiej, noszącej wówczas nazwę kujawsko-pomorskiej. Tych synodów było dwadzieścia, z których jedenaście miało zasięg ogólnodiecezjalny, a dziewięć zasięg cząstkowy, tzn. odbyły się na terenie diecezji włocławskiej, lecz były adresowane do niektórych jej archidiakonatów, przeważnie do archidiakonatu pomorskiego (osiem), gdzie zaznaczała się ekspansja protestantyzmu i potrzeby reformy trydenckiej były bardziej naglące.

W części drugiej pracy (*Dekrety trydenckie jako wiodące źródło synodów włocławskich*) Autor przedstawia dwa zagadnienia. W rozdziale pierwszym określa i charakteryzuje redakcję statutów synodalnych w diecezji włocławskiej, zajmujących się recepcją trydenckiej reformy. Wskazuje więc na integralne lub częściowe zachowanie się tych statutów do naszych czasów, na ich krytyczne opracowanie w nauce lub też wciąż archiwalny charakter. W drugim rozdziale Autor naświetla sam sposób wykorzystania przez wymienione synody ich głównego źródła, to jest dekretów trydenckich oraz innych źródeł, jak: Pismo Święte, Katechizm Rzymski, dekrety Stolicy Apostolskiej, powszechne ustawodawstwo kościelne, statuty polskich synodów prowincjalnych.

Część trzecia rozprawy (*Nurt trydencki w ustawodawstwie synodów włocławskich*), najobszerniejsza, bo licząca 200 stron, jest już bezpośrednią odpowiedzią na postawiony w niej temat. Autor przedstawia w tej części konkretne zakresy organizacji oraz życia kościelnego, na których włocławskie synody przeszczepiały trydencką odnowicielską reformę. Są tu więc omówione, w czterech rozdziałach, następujące doniosłe dziedziny. Na pierwszym miejscu jest przedstawiona obrona wiary katolickiej przed szerzącym się protestantyzmem. Jest więc mowa o obowiązku częstego wyznawania wiary przez duchownych pełniących urzędy kościelne, o aktywnym nauczaniu tej wiary, rozwijaniu szkolnictwa parafialnego, odpowiednio klarownej postawy wobec innowierców, akceptacji tylko takich nauczycieli, którzy posiadają upoważnienie władzy kościelnej.

Drugi rozdział jest poświęcony ożywieniu życia sakramentalnego oraz innych form kultu Bożego. Synody włocławskie, za Soborem Trydenckim, traktowały o wszystkich siedmiu sakramentach, najobszerniej zaś o chrzcie, Eucharystii i małżeństwie.

W trzecim rozdziale jest omówiona reforma dyscypliny duchowieństwa oraz karność kapłańska i zakonna. Synody włocławskie wydały liczne zarządzenia

nawiązujące do trydenckich zakazów kumulacji beneficjów, do obowiązku rezydencji beneficjantów, zakazu przyjmowaniu stanowisk kościelnych poza nadaniem ich przez kompetentną władzę kościelną, do pełnej wierności celibatowi, czystości i pobożności kapłańskiej, do odrodzenia życia zakonnego w oparciu o rady ewangeliczne oraz włączanie się zakonników w podporządkowane władzy biskupa uprawianie duszpasterstwa. W tym rozdziale jest przedstawiona również odnowa działalności struktur diecezjalnych. Potrydenckie synody obostrzyły system funkcjonowania oficjała, wikariusza generalnego, archidiakona, dziekana, egzaminatorów synodalnych, kapituł. Chodziło tu zwłaszcza o większą troskę urzędów w odniesieniu do niższego duchowieństwa, by je mianowicie należycie wizytować, by je gromadzić na kongregacjach dekanalnych, by je należycie egzaminować przed dopuszczeniem do święceń oraz na stanowiska kościelne, by je odpowiednio formować duchowo.

Ustanowienie oraz zarys organizacyjny i podstawy ekonomiczne seminariów duchownych – to ostatni paragraf tego rozdziału. To jedno z donioślejszych postanowień Soboru Trydenckiego, mianowicie o tworzeniu seminariów duchownych dla formacji kandydatów do stanu duchownego, zrealizowane było jako pierwsze na ziemiach tzw. rdzennej Polski, właśnie w diecezji włocławskiej na synodzie biskupa Stanisława Karnkowskiego w katedrze 16 marca 1568 r. (dekret erekcyjny wystawił tenże biskup 16 sierpnia 1569 r.).

Końcowy, czwarty, rozdział jest poświęcony sprawom majątkowo-administracyjnym oraz sądowym. Statuty synodalne włocławskie podkreślały ochronę majątku kościelnego przed jego trwonieniem oraz grabieniem przez ludzi nieodpowiedzialnych. Wydano w tym względzie szereg zarządzeń; zadbano także o ochronę majątku po zmarłych duchownych. Powstała myśl, by między innymi z tego majątku po duchownych utworzyć dom – przytułek szpitalny dla starszych i chorych kapłanów. Zamysł zrealizowano w r. 1641, otwierając dwa domy księży emerytów. Był to owoc działalności synodów włocławskich. Działalność administracyjną oraz sądową Kościoła ożywiły liczne sankcje karne, którymi wzmocniono urzędy diecezjalne.

Dość obszerne *Zakończenie* (18 stron) jest nie tylko schematycznym podsumowaniem całokształtu rozprawy, ale także krytyczną oceną dorobku włocławskich synodów diecezjalnych w zakresie recepcji trydenckiej reformy Kościoła w diecezji włocławskiej. Autor w sumie ocenia tę recepcję bardzo pozytywnie.

Rozprawa jest oparta na bogatym materiale źródłowym: 14 pozycji źródeł niedrukowanych z Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, 64 pozycje źródłowe drukowane oraz 172 pozycje polskie i zagraniczne z zakresu literatury przedmiotu. Walorem rozprawy są zamieszczone na początku części, rozdziałów, a nawet paragrafów wprowadzenia i zakończenia – konkluzje, które ułatwiają czytelnikowi poruszanie się po tematyce; pomaga w tym także zamieszczony na końcu książki indeks rzeczowy. Na podkreślenie zasługują przypisy, często dość obszerne, podające wiele dodatkowych wyjaśnień i odpowiednio dobranych cytatów. Jasność ekspozycji, styl i piękny język czynią książkę lekturą interesującą nie tylko dla specjalisty.

ks. Bolesław Cieślak

Ks. Roman M a ł e c k i, *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000, 229 s.

Wiek XX jest nazywany w teologii wiekiem Kościoła. Wiele czynników przyczyniło się do tego „eklezjologicznego przebudzenia", jakie widzieliśmy w minionym stuleciu. Do ważniejszych z nich należy zaliczyć m.in. ruch ekumeniczny, który przyczynił się w niewątpliwy sposób do postawienia na nowo pytania o Kościół w centrum wielu teologicznych dyskusji. Niemal każdy z prowadzonych współcześnie dialogów ekumenicznych stawia pytanie: jak dzisiaj chrześcijanie rozumieją Kościół? Czym jest on w swojej najgłębszej istocie? Od odpowiedzi na to pytanie zależy w dużej mierze powodzenie dialogu ekumenicznego.

Nie dziwi więc, że wielu teologów – zwłaszcza dogmatyków i ekumenistów – poszukuje dziś coraz głębszego zrozumienia wieloaspektowej tajemnicy Kościoła. Poszukiwania te często wykraczają poza ramy sztywno rozumianej konfesji, czy wyznania. W tym kontekście należy widzieć książkę *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, autorstwa ks. Romana Małeckiego, absolwenta Instytutu Ekumenicznego KUL w Lublinie.

Autor postawił sobie za cel przybliżenie polskiemu środowisku teologicznemu eklezjologicznej myśli greckiego biskupa i teologa prawosławnego, Johna Zizioulasa, ogniskującej się wokół nośnej we współczesnym ruchu ekumenicznym idei Kościoła jako komunii. Jest to tym cenniejsze, iż w twórczości teologicznej tego ostatniego możemy dostrzec pełniejszy obraz prawosławia ekumenicznie otwartego, potrafiącego się wznieść ponad historyczne obciążenia i psychologiczne bariery. Podjęcie takiej problematyki wydaje się być szczególnie ważne dziś, kiedy w niektórych środowiskach prawosławnych (choć nie tylko) dostrzec można pewne tendencje antyekumeniczne czy wręcz fundamentalistyczne.

Dokonując merytorycznej oceny pracy, wypada zwrócić uwagę na klarowny układ treści. Całość otwiera poprawny metodologicznie *Wstęp* (s. 5-20), w którym autor daje syntetyczny zarys ewolucji refleksji teologicznej nad naturą Kościoła. Oprócz podstawowych części strukturalnych, które integralnie należą do każdego dobrze skonstruowanego wstępu, przedstawia także najważniejsze fakty biograficzne związane z teologiczną i ekumeniczną drogą Johna Zizioulasa. Zasadnicze wywody obejmują cztery rozdziały. W *Zakończeniu* zebrano główne wyniki analiz, sformułowano wnioski oraz wytyczono kierunki dalszych badań. Praca obejmuje jeszcze obszerny wykaz bibliografii z klasycznym podziałem na źródła, opracowania, dokumenty kościelne i literaturę pomocniczą oraz streszczenie i spis treści w języku angielskim.

Główny korpus pracy składa się z czterech rozdziałów, które stopniowo odsłaniają myśl Zizioulasa. Rozdział pierwszy (s. 21-76) sięga wstecz do czasów zmagania się chrześcijaństwa ze światem hellenistycznym o naturę głoszonej przez Kościół prawdy (s. 22-32), o naturę człowieka jako bytu komunijnego (s. 33-58) i o istotę zbawienia, które tożsame jest ze wspólnotą z Bogiem (s. 59-76). Stanowi on swoiste antropologiczno-soteriologiczne wprowadzenie do całości pracy, ukazując teologiczne podstawy eklezjologii komunii.

Drugi rozdział (s. 77-132) ukazuje próby poszukiwania nowej ekumenicznej eklezjologii, zdolnej przekroczyć tradycyjne różnice konfesyjne, jakie zacią-

żyły na rozumieniu samej istoty Kościoła. Zarówno bogactwo kościelnej tradycji, jak i doświadczenia doby obecnej przekonują Zizioulasa, że Kościół nie jest zwyczajną instytucją. Swój dynamizm czerpie przede wszystkim ze wspólnotowego życia, którego źródło i przyczynę stanowi tajemnica samego Trójjedynego Boga. Do istotnych elementów komunijnej natury Kościoła w ujęciu Zizioulasa zaliczono więc trynitarno-eschatologiczną perspektywę eklezjologii (s. 78-93), paradoksalną dialektykę jedności i wielości wyznaczającą sposób istnienia Kościoła (s. 94-107), eucharystyczny kontekst uobecniania się Kościoła (108-123) oraz perspektywę uniwersalistyczną w ukazaniu relacji: Kościół lokalny – Kościół powszechny (s. 124-132).

Trzeci rozdział (s. 133-170) został poświęcony w całości kwestii rozumienia kościelnych posługiwań. W rozważaniach na temat natury Kościoła Zizioulas poświęca im dużo miejsca, gdyż nie są one tylko czymś, co Kościół posiada po to, aby mógł skutecznie funkcjonować w świecie, ale one konstytuują sam byt kościelny. Bez nich istnienie Kościoła nie byłoby możliwe. Dlatego też po określeniu chrystologiczno-pneumatologicznych założeń posługiwań w Kościele (s. 134-142) zostały przeanalizowane ich konkretne formy (s. 143-151), a także problem sukcesji apostolskiej (s. 152-162) i powszechnego prymatu następcy św. Piotra (s. 163-170).

W ostatniej części (s. 171-190) ukazano naturę Kościoła i jego posłannictwo w świecie z perspektywy tego, ku czemu zmierza cała stworzona rzeczywistość. Uwzględniono wielorakie związki, które istnieją pomiędzy Kościołem a światem, koncentrując się na kapłańskim powołaniu ludzkości względem natury stworzonej.

Zakończenie (s. 191-197) zbiera syntetycznie wyniki prowadzonych przez autora badań nad eklezjologią komunii w ujęciu greckiego biskupa. Tutaj znajdujemy także krytyczne uwagi pod adresem eklezjologii komunii w ujęciu Zizioulasa. Autor nie omieszkał również – zgodnie z zasadami metodologicznymi obowiązującymi w tego rodzaju pracach – zasugerować dalsze możliwe i cenne z ekumenicznego punktu widzenia obszary badań teologii greckiego biskupa. Czy jednak znajdą się chętni do tej – przyznać trzeba – mozolnej, choć twórczej pracy? Dobrze byłoby, gdyby postaci Zizioulasa i jego dotychczasowej twórczości zechcieli przyjrzeć się na przykład sami bracia prawosławni. Z pewnością polska teologia prawosławna, czerpiąca w głównej mierze swoje inspiracje z rosyjskiej i emigracyjnej twórczości, mogłaby na tym skorzystać.

Publikacja ks. Małeckiego jest próbą przedstawienia polskiemu środowisku teologicznemu „prawosławnej wersji" (w greckim wydaniu) tak „modnej" dzisiaj eklezjologii wspólnoty. Chociaż w swoim zamierzeniu autor prezentuje i krytycznie ocenia taki sposób widzenia eklezjologii w ujęciu jednego tylko współczesnego przedstawiciela teologii prawosławnej, to jednak referując poglądy Zizioulasa, konsekwentnie stara się odnosić je do opracowań innych autorów prawosławnych (N. Nissiotis, M. Afanasjew, J. Meyendorff, B. Bobrinskoy, Ch. Yannaras) oraz katolickich (Y. Congar, J. Ratzinger, H. de Lubac, W. Hryniewicz).

W ramach oceny należy podkreślić, iż już samo zebranie materiału źródłowego dostępnego wyłącznie w językach obcych (we *Wstępie* zaznaczono, że

„dotychczas niektóre artykuły Zizioulasa ukazywały się aż w dziewięciu [sic!] językach" – przypis 43) wymagało od ks. Małeckiego dużego trudu. Bogactwo materiału dogmatyczno-ekumenicznego zostało przez niego wszechstronnie przeanalizowane z zastosowaniem właściwych zasad metodologii naukowej. Ks. Małecki z dużym wyczuciem specyfiki teologii prawosławnej stara się wgłębiać w istotę myśli greckiego biskupa. O nowatorskim charakterze rozprawy świadczy nie tylko dotychczasowy brak opracowania eklezjologii Zizioulasa w języku polskim – do myśli Zizioulasa odwołują się na polskim gruncie nieliczni teologowie, np. W. Hryniewicz (KUL), R. Kozłowski (ChAT), Z. Glaeser (WT Opole) – ale przede wszystkim fakt, iż w odróżnieniu od dotychczasowych komentarzy powstałych poza granicami kraju, z wielką konsekwencją ukazana została nauka Zizioulasa o Kościele w oparciu o jedną, naczelną ideę „komunii", która wedle przekonania autora rozprawy stanowi „klucz i zwornik" całej teologii Zizioulasa, eklezjologii zaś w szczególności.

Ksiądz Małecki słusznie zauważa, że „rozumienie Kościoła w kategoriach «communio» wydaje się dopełniać i ukonkretniać wizję Kościoła w jego najgłębszej warstwie misteryjnej. Wskazuje, że tajemnica Kościoła wyraża z gruntu nadprzyrodzony i równocześnie bardzo uchwytny fakt zjednoczenia, a więc «komunii» Boga z człowiekiem i ludzi pomiędzy sobą. Jest w pewnym sensie syntezą dwóch innych kategorii eklezjologicznych: Mistycznego Ciała i Ludu Bożego. Posiada wiele różnorakich odniesień. Zakorzenia się bowiem w tajemnicy Boga będącego komunią Osób, wyraża głębię intymnej relacji (komunii) z Chrystusem, która prowadzi do wspólnoty z innymi realizowanej w rzeczywistości kościelnej. Jest darem Ducha Świętego, dawcy życia i twórcy komunii. W sposób konkretny i najbardziej pełny manifestuje się w liturgicznej celebracji Eucharystii, będącej uczestnictwem (komunią) w świętych darach. Posiada swój kosmiczny i eschatologiczny charakter, gdyż jej ostateczny kształt objawi się w całym swym bogactwie dopiero w Królestwie Bożym. Jest wspólnotą tej samej wiary, nadziei i miłości. Kategoria Kościoła jako komunii uzyskała szerokie uznanie ekumeniczne. Wiele prowadzonych współcześnie dialogów widzi w niej klucz i szansę na uzyskanie ekumenicznego konsensusu dotyczącego natury Kościoła" (s. 9).

Sposób referowania treści i uwagi oceniające naukę Zizioulasa cechuje zdrowy i wyważony krytycyzm. Autor subtelnie rozgranicza przy tym treści prezentujące fakty i informacje od opinii różnych komentatorów, a także od własnych sądów. Szkoda tylko, że nie znajdujemy w pracy odrębnego rozdziału oceniającego eklezjologię komunii w formie prezentowanej przez J. Zizioulasa. Wydaje się, że zgromadzenie dość licznych uwag krytycznych i „pytań otwartych" pod adresem eklezjologii Zizioulasa przyczyniłoby się do większej przejrzystości pracy. Można by również w większym stopniu, niż uczynił to ks. Małecki, uwzględnić w pracy nauczanie Soboru Watykańskiego II o Kościele, zwłaszcza z Konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium*.

Sumując można powiedzieć, że omawiana praca ks. R. Małeckiego, poruszająca niełatwą z teologicznego i ekumenicznego punktu widzenia problematykę rozumienia natury Kościoła, jest dużym ubogaceniem naszej rodzimej teologii. Ta zaś czasem przejawia zbytnią tendencję do ograniczania się do swo-

jego tylko „poletka". Dobrze się więc stało, że nasi teologowie – zwłaszcza ci bardziej wyrobieni i otwarci ekumenicznie – otrzymują dziś coraz częściej tego rodzaju publikacje. Praca ks. Romana Małeckiego jest cennym przyczynkiem do naszych nieudolnych poszukiwań odpowiedzi na pytanie: czym (a raczej: Kim) jest Kościół, który wszyscy tworzymy.

ks. Jacek Kędzierski

Zdzisław P a w l a k, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów włocławskich XX wieku*, Włocławek : Włocł. Wyd. Diec. 2001, 326 s.

Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku należało w 1. poł. XX wieku do ważniejszych ośrodków myśli filozoficznej i teologicznej w ówczesnej Polsce i jako jedno z nielicznych seminariów duchownych posiadało prawa szkoły wyższej, równoznaczne z fakultetami teologicznymi na uniwersytetach, przyznane uchwałą Rady Ministrów (z dnia 17 X 1927 r.). Ten niezwykle ważny i interesujący okres w dziejach seminarium włocławskiego oraz wkład tego środowiska do rozwoju polskiej teologii i filozofii chrześcijańskiej pozostaje mało zbadany i czeka na swoje naukowe opracowanie.

Naprzeciw tym potrzebom wychodzi praca habilitacyjna ks. Zdzisława Pawlaka, długoletniego profesora filozofii w seminarium włocławskim, poświęcona analizie dorobku naukowego czterech filozofów wywodzących się ze środowiska włocławskiego XX wieku: ks. Idziego Radziszewskiego, ks. Adama Jankowskiego, ks. Józefa Iwanickiego i ks. Stanisława Mazierskiego. Trzej z nich byli zarazem znanymi profesorami uczelni uniwersyteckich oraz organizatorami życia naukowego: ks. I. Radziszewski był profesorem i rektorem Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Akademii Duchownej w Petersburgu, założycielem i pierwszym rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; ks. J. Iwanicki profesorem i rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie; ks. S. Mazierski długoletnim profesorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz współtwórcą sekcji filozofii przyrody na tej uczelni. Czwarty, ks. A. Jankowski, wprawdzie nie był profesorem uniwersyteckim, ale – jak podkreśla ks. Pawlak – „był postacią niezwykłą o ogromnym autorytecie naukowym", wykraczającym poza mury seminarium włocławskiego.

Choć autor pracy poświęca niemało miejsca omówieniu działalności naukowo-dydaktycznej i organizacyjnej wyżej wymienionych filozofów związanych z Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, to jednak za cel stawia sobie analizę ich twórczości filozoficznej i wkładu w rozwój polskiej kultury filozoficznej, a szczególnie różnych form ruchu neoscholastycznego, w którym każdy z nich czynnie i owocnie uczestniczył.

Praca składa się z trzech części poświęconych trzem różnym formom kontynuacji neoscholastyki przez omawianych przedstawicieli środowiska włocławskiego. W pierwszej z nich, noszącej tytuł *Prezentacja i kontynuacja neoscholastyki lowańskiej*, autor zajmuje się przedstawieniem i analizą twórczości naukowo-filozoficznej ks. I. Radziszewskiego i ks. A. Jankowskiego, absolwentów Wyższego

Instytutu Filozoficznego Uniwersytetu w Louvain – ówczesnej stolicy studiów neotomistycznych i centrum neoscholastyki. Znaczenie tych dwóch filozofów polega zdaniem ks. Pawlaka na roli, jaką przez swoje publikacje i działalność dydaktyczną odegrali w przygotowaniu podstawy do przyjęcia w Polsce i we Włocławku odradzającej się na Zachodzie filozoficznej myśli scholastycznej i zaszczepieniu na nasz grunt głównych myśli neoscholastyki lowańskiej, nie wspominając już o roli ks. Radziszewskiego jako twórcy KUL.

Druga część książki, zatytułowana *Synteza neoscholastyki z logiką współczesną*, jest poświęcona wielorakim kierunkom badań filozoficznych ks. J. Iwanickiego, absolwenta Uniwersytetu w Strasburgu i reprezentanta różnej od lowańskiej formy neoscholastyki, która drogą pośrednią, przez ośrodek wiedeński i później szkołę lwowsko-warszawską, oddziaływała na filozofię w Polsce w okresie międzywojennym. Autor przedstawia twórczość filozoficzną ks. Iwanickiego jako owocną próbę syntezy filozofii neoscholastycznej z logiką współczesną dla uzyskania precyzji, lepszego uściślenia tejże filozofii i podkreśla jego rolę w przyznaniu znaczącego miejsca zagadnieniom metodologicznym w strukturze studiów na Wydziale Filozofii KUL i ATK.

Trzecia część pracy charakteryzuje neoscholastyczną koncepcję filozofii przyrody i filozofii nauk przyrodniczych uprawianych przez ks. S. Mazierskiego, najpłodniejszego jeśli chodzi o dorobek pisarski spośród filozofów włocławskich. Reprezentuje on zasadniczo nurt filozofii neoscholastycznej płynącej z ośrodka lowańskiego, a ściślej biorąc tzw. tomizm lowański, szczególnie w filozofii przyrody i w filozofii nauk przyrodniczych. Jak podkreśla ks. Pawlak, koncepcje badawcze ks. Mazierskiego były bez wątpienia inspirowane lowańskim stylem filozofowania, korespondującego z wynikami nauk przyrodniczych i formalnych, ale w konfrontacji z tradycją żywej w środowisku Szkoły Lubelskiej refleksji metodologicznej i teoriopoznawczej ks. Mazierski poszukiwał własnej drogi dociekań filozoficznych. Podejmując próbę ich rekonstrukcji i analizy krytycznej, autor określa je jako „neoscholastyczną formę twórczej asymilacji neoscholastyki lowańskiej" i wskazując na ich oryginalność, przyznaje im rolę „pomostu pomiędzy tradycyjnymi (w duchu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej) a najnowszymi metodologicznie opracowaniami" oraz podkreśla aktualność wytyczonych przez nie kierunków badawczych.

Praca ks. Pawlaka, rekonstruując i przedstawiając w sposób niezwykle wierny i usystematyzowany poglądy i dorobek naukowo-badawczy oraz działalność organizacyjną czołowych filozofów związanych w 1. poł. XX wieku z Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, wypełnia znaczącą lukę w literaturze naukowej oraz stanowi nieoceniony wkład do wydobycia z mroków zapomnienia obrazu intelektualnego tego środowiska w okresie jego największej świetności. Autor nie ogranicza się jednak tylko do prezentacji spuścizny naukowej filozofów włocławskich, ale stara się jak najszerzej przedstawić genezę ich poglądów i uwarunkowania oraz porównuje je ze stanowiskami innych ówczesnych autorów, a nawet z koncepcjami dzisiejszymi. Dzięki temu jego rozprawa stanowi także ważny przyczynek do dziejów polskiej neoscholastyki i szerzej do historii polskiej kultury filozoficznej.

ks. Witold Dorsz

Ks. Jan P r z y b y ł o w s k i, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001, 432 s.

Działalność naukowo-dydaktyczną ks. dr Jan Przybyłowski rozpoczął prowadzeniem wykładów z teologii pastoralnej (ogólnej i szczegółowej) w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Ważnym momentem w pracy naukowo-badawczej stał się fakt podjęcia od października 1998 roku wykładów i ćwiczeń z teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, obecnie Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w ramach studiów specjalistycznych Sekcji Teologii Pastoralnej. W obrębie prowadzonych zajęć znajdują się następujące zagadnienia: wprowadzenie do teologii pastoralnej, duszpasterstwo młodzieży, duszpasterstwo parafialne, apostolat świeckich, Kościół wobec sekt, wychowawcza funkcja Kościoła. To bogactwo poruszanych zagadnień świadczy o solidnej wiedzy posiadanej przez ks. J. Przybyłowskiego i o znajomości współczesnej literatury z zakresu nauk teologicznych, pedagogicznych i empirycznych. Warto równocześnie podkreślić niezwykłą sumienność w prowadzeniu tych zajęć, staranne przygotowanie do nich, zdolności dydaktyczno-pedagogiczne. Ta solidność i doświadczenie wielu lat pracy dydaktycznej, powiązanej z pracą naukowo-badawczą czynią z ks. dr. Jana Przybyłowskiego dojrzałego teologa pastoralistę.

Rozprawa habilitacyjna ks. J. Przybyłowskiego: *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne* liczy 432 strony; składa się z wykazu skrótów, wprowadzenia, czterech rozdziałów, zakończenia, bibliografii i podsumowania w trzech językach. Ten ostatni element zasługuje na szczególne podkreślenie, gdyż przyjętą normą jest streszczenie w jednym obcym języku. Książkę opublikowało Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej w roku 2001, dając staranną szatę graficzną.

Istotny problem został jasno sprecyzowany w temacie pracy, sformułowanym w tytule, oraz obszernie wyjaśniony we wstępie. Stosując kategorie filozoficzne można powiedzieć, że przedmiotem materialnym rozprawy jest duszpasterstwo młodzieży, natomiast przedmiot formalny, czyli kryterium spojrzenia na to duszpasterstwo, stanowi nowa ewangelizacja. Autor już na początku wstępu wyraźnie wskazuje, o co chodzi w rozprawie: „Przedmiotem zainteresowania tego studium jest znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży" (s. 13). Zaraz też dopowiada, jaki sens nadaje temu problemowi: „Ściślej rzecz ujmując, w niniejszej pracy chodzi o przeprowadzenie refleksji pastoralnej nad możliwością odnowy i rozwoju duszpasterstwa młodzieży w korelacji z nową ewangelizacją" (s. 13). Trzeba zaznaczyć, że tak ustawiony problem Autor rozwija w sposób konsekwentny w całej rozprawie. Układ pracy jak i jej treść są ściśle podporządkowane temu tematowi.

Pierwszy, ważny sygnał wskazujący na to, do jakiej dziedziny należy przedstawiana rozprawa, wypływa z samego podtytułu: *studium pastoralne*. Autor uzasadnia we wstępie, jaki jest profil pracy, zdając sobie sprawę z tego, że wyznacza on określoną metodę rozważań naukowych. Autor nie tylko potrafi właściwie wyjaśnić, na czym polega specyfika metody teologii pastoralnej, lecz także konsekwentnie i precyzyjnie ją zastosować w całości swojej rozprawy.

W obrębie tej metody potrafi właściwie wykorzystać dorobek nauk humanistycznych i empirycznych w odniesieniu do problematyki młodzieży.

Już samo wprowadzenie świadczy o dojrzałości naukowej Autora rozprawy. Znajdujemy w nim wszystkie niezbędne elementy wstępu do pracy naukowej: krótkie tło wybranej problematyki, precyzyjne ustawienie istotnego problemu pracy, obszerne omówienie elementów zawartych w temacie, ciekawa refleksja nad dyscypliną, do której należy rozprawa, omówienie metody tej dyscypliny z wyraźnym wskazaniem na sposób jej zastosowania w rozprawie, ocena źródeł i literatury wykorzystanych w pracy, rzeczowe i zwięzłe omówienie układu pracy i tematyki poszczególnych rozdziałów.

W pierwszym rozdziale Autor koncentruje się na ukazaniu podstaw teologicznych nowej ewangelizacji i duszpasterstwa młodzieży. Najpierw omówione zostało pojęcie nowej ewangelizacji, jej elementy składowe, cel i konkretne zadania wypływające z tego celu. W drugim paragrafie znajdujemy rozważania na temat duszpasterstwa w ogóle i jego związku z eklezjologią i teologią pastoralną. Trzeci paragraf został poświęcony formacji i pedagogii chrześcijańskiej młodzieży. Znalazła się tu refleksja ukazująca dwa aspekty we wzajemnym powiązaniu: człowiek – chrześcijanin i jego wielostronna formacja.

Tytuł drugiego rozdziału: *Nowa ewangelizacja i duszpasterstwo na tle przemian w środowisku młodzieżowym* wprowadza drugi element istotny dla ukazania problemu zawartego w temacie rozprawy. Autor już we wstępie w pełni uzasadnił, że właściwe ukierunkowanie duszpasterstwa młodzieży wymaga uprzedniej refleksji nad aktualną sytuacją młodzieży, zwłaszcza młodzieży polskiej. Chodzi o analizę przemian zachodzących w środowisku młodzieżowym i zdiagnozowanie przyczyn tych przemian. Autor koncentruje swoją uwagę na przemianach społeczno-kulturowych i religijnych. Wskazuje także na negatywne zjawiska dotykające współczesną młodzież: kryzys rodziny, krucha, niedojrzała osobowość, pustka egzystencjalna, problemy w relacjach międzyosobowych, kryzys religijności, zagrożenie wszelkimi formami uzależnień.

Rozdział trzeci wyjaśnia i porównuje cele i zadania nowej ewangelizacji i duszpasterstwa młodzieży. Treść tego rozdziału Autor porządkuje wokół trzech zagadnień: autoewangelizacja młodzieży, ewangelizacja wspólnotowo-kościelna młodzieży, wychowawczy wymiar duszpasterstwa młodzieży i nowej ewangelizacji. Termin „autoewangelizacja" może budzić wątpliwości, ale trudno byłoby znaleźć odpowiednik bardziej odpowiadający duchowi języka polskiego. Dobrze więc, że Autor jasno określa, jakie treści podkłada pod to pojęcie i szczegółowo wyjaśnia jego zakres, znaczenie i sposoby realizacji.

Pastoralny charakter rozprawy wyraża się w sposób szczególny w rozdziale czwartym, zatytułowanym: *Organizacja duszpasterstwa młodzieży w duchu nowej ewangelizacji*. Autor dzieli ten rozdział na cztery grupy zagadnień: duszpasterstwo zwyczajne i nadzwyczajne, koordynacja działań w duszpasterstwie młodzieży, rola kierownictwa w duszpasterstwie młodzieży, paradygmaty duszpasterstwa młodzieży. Paragraf pierwszy jest swoistym wprowadzeniem. W paragrafie drugim Autor ukazuje potrzebę koordynowania różnorodnych działań w obrębie duszpasterstwa młodzieży. Dobrze tłumaczy samo pojęcie koordyna-

cji, wskazuje na jej cele i elementy. Trzeci paragraf przybliża zagadnienie kierownictwa w duszpasterstwie młodzieży. Autor szkicuje w sposób ciekawy, logiczny sylwetkę księdza jako duszpasterza młodzieży, stojące przed nim zadania i sposób ich realizacji. W ostatnim paragrafie książki znalazły się wartościowe paradygmaty duszpasterstwa młodzieży, omówione w trzech kategoriach: paradygmaty ewangelizacyjno-apostolskie, paradygmaty formacyjno-wychowawcze oraz paradygmaty metodologiczno-organizacyjne.

Jeśli treść czwartego rozdziału zasługuje na szczególne podkreślenie, to w jego obrębie uwagę czytelnika przyciąga zwłaszcza ostatni punkt tego rozdziału, a zarazem całej rozprawy, zatytułowany: *Konkretne wskazania dla duszpasterstwa młodzieży realizowanego w warunkach polskich*. W tym ważnym punkcie Autor już nie tylko relacjonuje doświadczenie i refleksję naukową innych, lecz przede wszystkim odsłania nam swoją koncepcję. I to należy szczególnie docenić, nawet gdyby czytelnik tej rozprawy miał odmienne zdanie w niektórych aspektach.

Należy podkreślić, że Autor wykazał w tej rozprawie świetną znajomość zarówno kwestii nowej ewangelizacji jak i zagadnienia duszpasterstwa młodzieży. Wartość rozprawy habilitacyjnej, jej oryginalny wkład w teologię polską polega na harmonijnym połączeniu tych dwóch ważnych dla misji Kościoła elementów. Autor w sposób precyzyjny ukazuje rolę nowej ewangelizacji i sposoby jej realizowania w duszpasterstwie młodzieży.

Świadectwem dojrzałości naukowej ks. J. Przybyłowskiego jest fakt, że doskonale zna specyfikę metody teologii pastoralnej, potrafi ją precyzyjnie wyjaśnić i poprawnie zastosować do swoich rozważań naukowych. Dzięki temu może wprowadzać studentów w poprawne rozumienie teologii praktycznej (pastoralnej) i uczyć jej metody, właściwie kierować pracami dyplomowymi z tego zakresu.

Warszawa *ks. Bronisław Mierzwiński*

Ks. Antoni P o n i ń s k i, *Sakrament pokuty w polskich publikacjach teologicznomoralnych w latach 1918-1939*, Lublin 1999, XLVI, 421 s. (praca doktorska – KUL. Wydz. Teologiczny; mszps).

Dnia 15 kwietnia 1999 r. na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego obyła się obrona pracy doktorskiej pt. *Sakrament pokuty w polskich publikacjach teologicznomoralnych w latach 1918-1939* ks. Antoniego Ponińskiego z zakresu teologii moralnej. Promotorem pracy był ks. prof. dr hab. Franciszek Greniuk, a recenzentami: ks. prof. KUL dr hab. Janusz Nagórny i ks. prof. UKSW dr hab. Ireneusz Werbiński.

Sakrament pokuty ze względu na swoją doniosłość dla życia duchowego, bogactwo odniesień do płaszczyzny teologicznomoralnej i do nauk humanistycznych ciągle budzi żywe zainteresowanie. Autor podaje dwa argumenty uzasadniające zakres chronologiczny pracy: 1) nikt dotąd nie opracował tego tematu w tym okresie, a zagadnienie sakramentu pokuty w okresie dwudziestolecia międzywojennego ze wszech miar zasługuje na opracowanie, 2) poznanie głównych proble-

mów zagadnienia z tamtego czasu pozwoli poznać to, co kształtowało sakramentalne życie niedawnych pokoleń i lepiej zrozumieć dzisiejsze poglądy, opinie i pytania stawiane pod adresem sakramentu pokuty i pojednania.

W rozdziale wstępnym ks. Poniński podjął się wyjaśnienia zarówno całościowego ujęcia zasadniczego problemu pracy, jak i poszczególnych jego elementów, ciągle mając na uwadze zakres chronologiczny omawianego zagadnienia. Główny akcent położony jest na dwie zmienne, które miały duży wpływ na kształtowanie się ówczesnych poglądów na temat sakramentu pokuty: 1) szczególnie żywe po roku 1918 poczucie niepodległości; 2) wówczas też wchodził w życie nowy *Kodeks prawa kanonicznego*, który w dużej mierze kształtował doktrynę i praktykę sakramentu pokuty. Autor chciał odpowiedzieć na pytanie, które elementy: prawno-kanoniczne, pastoralne, czy ascetyczne są najbardziej widoczne u autorów dwudziestolecia międzywojennego zajmujących się sakramentem pokuty? Drugim bardzo ważnym pytaniem, na które chciał odpowiedzieć ks. Poniński, jest problem: jaka jest wartość teologiczna tamtych przemyśleń?

Wyraźnie została też określona metoda zastosowana w omawianej pracy. Najpierw zastosowano metodę analityczną, która miała służyć ukazaniu obrazu sakramentu pokuty w jego aspekcie teologicznomoralnym, preferencji tematycznych i przesłanek formalnych, którym dawali wyraz autorzy publikacji na temat spowiedzi sakramentalnej. Przyjęcie zasady chronologicznej przy analizie publikacji pozwoliło na uchwycenie ewolucji poglądów u omawianych autorów. Metoda zaś syntezy miała umożliwić ukazanie cech charakterystycznych samego piśmiennictwa, sposobu myślenia teologów moralistów oraz uwarunkowań, w których powstawały ich prace (por. s. 6-7).

Bibliografia wykorzystana w pracy, obejmująca 550 pozycji, pozwala wysnuć wniosek, że jest to zestaw niemal kompletny. Oprócz pozycji książkowych, poważnych artykułów naukowych autor dotarł również do artykułów niewielkich, nawet jednostronicowych. Ta dokładność musi budzić podziw i uznanie, a także szacunek dla umiejętności metodologicznych doktoranta. W rozdziale wstępnym (s. 4) autor jasno określił i uzasadnił, dlaczego do literatury źródłowej nie weszły podręczniki katechetyczne, katechizmy popularne, kazania i teksty literackie. Oprócz literatury źródłowej w pracy została wykorzystana duża ilość opracowań i prac dyplomowych z podjętego zagadnienia.

W rozdziale I dzieje sakramentalnej praktyki pokutnej zostały przedstawione dwuczęściowo, sygnalizując niektóre zagadnienia z zakresu sakramentu pokuty w ich rozwoju historycznym, tak jak zostały one przedstawione w literaturze źródłowej, oraz wydobywając ze źródeł dane historyczne od starożytności chrześcijańskiej po wiek XIX na temat spowiedzi sakramentalnej. W ramach tego rozdziału poczesne miejsce znalazło omówienie problematyki sakramentu pokuty i odpuszczania grzechów w innych obrządkach katolickich i wyznaniach chrześcijańskich, też wewnętrznie powiązane z dziejami spowiedzi sakramentalnej.

Rozdział II, zatytułowany *Konieczność sakramentu pokuty*, nie sprowadza się w swojej treści tylko do stwierdzenia wartości i niezbędności spowiedzi sakramentalnej, lecz ukazuje również sakrament pokuty jako środek rozwoju życia duchowego wiernych. W tym rozdziale ks. Poniński przedstawia też relacje

tego sakramentu do kierownictwa duchowego. Jakkolwiek nie jest to relacja konieczności, to – jak zauważa autor – „praktyczny związek sakramentu pokuty z kierownictwem duchowym penitentów istniał w zasadzie od początków indywidualnej spowiedzi przed kapłanem" (s. 106).

Rozdział III przedstawia obraz szafarza sakramentu pokuty odczytany z publikacji okresu międzywojennego. Treść tego rozdziału, zwłaszcza dwa pierwsze jego artykuły ilustrują dysproporcję jakościową i ilościową między niektórymi zagadnieniami – w tym przypadku między stopniem uwagi poświęconej władzy rozgrzeszania płynącej ze święceń a władzą jurysdykcyjną spowiednika. Ks. Poniński szczegółowo, może nawet za bardzo, starał się przedstawić zasady i zawiłości jurysdykcyjne, np. wątpliwości co do miejsca spowiedzi zakonnic (s. 128-130), czy poszczególne rezerwaty (s. 132-137). Ciekawie wygląda w podsumowaniu tej części próba wyjaśnienia motywów i racji takiego ujmowania powyższych zagadnień. Można było spodziewać się krytycznej oceny, zarzutu przerostu jurydyzmu, a tymczasem autor zdaje się tłumaczyć ten stan rzeczy (s. 138-140). W artykule trzecim zostały wyliczone cechy i predyspozycje spowiednika. Drugą połowę tego rozdziału, czyli trzy kolejne paragrafy, zajmuje prezentacja „aktywności" spowiednika w trakcie sprawowania sakramentu pokuty: jako sędziego, nauczyciela i lekarza.

Rozdział IV przedstawia *Akty penitenta w sakramencie pokuty*. Każdy z nich został omówiony bardzo szczegółowo sam w sobie, jak również w relacji do innych aktów. Widać to na przykładzie żalu za grzechy i postanowienia poprawy (art. 1). W artykule 2 poświęconym wyznaniu grzechów ks. Poniński omówił rachunek sumienia, podając między innymi przykłady rachunku sumienia dla różnych grup penitentów (s. 228-232). Równie dokładnie, z wyliczeniem 16 cech prawidłowego wyznania grzechów (s. 235), zostało przedstawione w paragrafie 2 właściwe wyznanie grzechów, czyli spowiedź. Większą zwięzłością charakteryzuje się artykuł omawiający zadośćuczynienie.

W rozdziale V autor zaprezentował rodzaje penitentów, zróżnicowanych według wieku, stanu życia, stanu zdrowia i stanu moralnego. Ciekawy obraz wyłania się zwłaszcza z części ukazującej zagadnienie kryteriów dopuszczania dzieci do pierwszej spowiedzi. Co prawda autor dość ogólnikowo omawia ten problem, formułując dość jednoznaczny wniosek dopiero w podsumowaniu (s. 270), ale z tekstu na stronach 256-258 wynika, że w ówczesnym polskim duszpasterstwie dość opornie wdrażano zalecenie papieża św. Piusa X o dopuszczaniu dzieci do pierwszej Komunii świętej, a tym samym spowiedzi. Uderza stosunkowo nieduża ilość materiału na temat spowiedzi młodzieży (par. 2) i jeszcze mniejsza odnośnie do osób starszych.

Rozdział VI najwyraźniej ukazuje efekty pracy ks. Ponińskiego. Każdy z omawianych w nim aspektów formalnych zebranego piśmiennictwa o sakramencie pokuty jest szczegółowym, wręcz drobiazgowym przeanalizowaniem, a nawet zestawieniem pewnych danych. Tak na przykład z artykułu ukazującego obecność Biblii w poglądach polskich teologów na temat sakramentu pokuty można dowiedzieć się, że na około 250 autorów, tylko u 54 znajdują się cytaty biblijne, a tylko kilku z nich głębiej korzystało z nauki biblijnej w swo-

ich publikacjach. W wielu publikacjach widać instrumentalność w podejściu do Pisma Świętego. Wielu autorów nie brało pod uwagę ani specyfiki języka biblijnego, ani całości doktryny moralnej w Biblii (s. 323). Okazuje się, że interpretacja tekstów biblijnych była niekiedy dość płytka i naiwna. W ten sam szczegółowy sposób została przeanalizowana obecność nauki Ojców Kościoła w publikacjach polskich teologów mówiących o sakramencie pokuty. Swoistym leksykonem jest artykuł omawiający recepcję nauczania Kościoła, z wyliczeniem kto na jaki sobór, choćby jednorazowo, się powoływał. Równie dokładnie omówiono teologów powołujących się na przepisy prawa kanonicznego (art. 4). Zostały też wyszukane odniesienia do różnego rodzaju synodów kościelnych, zbiorowych i indywidualnych listów biskupich (art. 5). Wyliczono 250 nazwisk teologów, na których powoływali się autorzy analizowanych publikacji.

Można było się spodziewać, że tak szczegółowo napisana praca sprawi autorowi wiele trudności w syntetycznym zebraniu wniosków. Tymczasem dziewięciostronicowe zakończenie jest spójnym z całością ukazaniem istotnych cech doktryny na temat pokuty zawartej w literaturze źródłowej. Chociaż, jak się zdaje, autor nie w pełni wykorzystuje wnioski zawarte w omówieniach poszczególnych artykułów czy rozdziałów. Walor pracy podnosi jeszcze bardzo starannie zrobiony i zamieszczony na końcu indeks osobowy.

Na strukturze pracy, prócz koncepcji samego autora, odcisnęła swoje znamię specyfika zebranego materiału. Ks. Poniński nie podporządkował zebranego materiału swojej, czy też „zobiektywizowanej" wizji sakramentu pokuty, tak jak na przykład przedstawiana ona była we wzorcowych dla tego okresu podręcznikach, ale przedstawił problematykę sakramentu pokuty w ujęciu i proporcjach zawartych w publikacjach z omawianego okresu. Dlatego mogą uderzać dysproporcje co do zakresu wykorzystanego materiału między takimi zagadnieniami, jak np. przedstawione w rozdziale III uprawnienia spowiednika płynące ze święceń, zawarte na półtorej strony (119-121), a jego uprawnieniami płynącymi z władzy jurysdykcyjnej, których omówienie zajęło blisko 20 stron (121-140). Należy zauważyć, że autor wydobył z zebranego materiału liczne i nieraz zaledwie zarysowane wątki tematyczne, uszeregował je i przedstawił według logicznego ciągu rozdziałów, pozwalającego ukazać możliwie pełny, a z pewnością bogaty i różnorodny obraz tematyki sakramentu pokuty. Zwraca uwagę, iż prawie każda wyodrębniona część pracy zakończona jest podsumowaniem wydobywającym charakterystyczne rysy omawianego zagadnienia i ukazujące uwarunkowania prezentującego je piśmiennictwa.

Ks. Poniński z dużą dojrzałością odczytał z bogatej bazy bibliograficznej liczne podejmowane wówczas wątki tego sakramentu. Trzeba zaznaczyć, że odczytał je w kontekście znaków czasu, kiedy powstawały analizowane publikacje. Praca ks. A. Ponińskiego wypełnia w sposób merytoryczny lukę w polskim piśmiennictwie teologicznym w tym zakresie. Jego przemyślenia są bogato dokumentowane wypowiedziami teologów omawianego dwudziestolecia, a w krytycznym podejściu do zagadnienia widać u autora pracy znajomość nauki Kościoła i współczesnej teologii na temat sakramentu pokuty. Autor dokonał w sposób poprawny metodycznie analizy bardzo bogatej bazy źródłowej, co wymagało dużego wysiłku

i dobitnie świadczy o jego dobrym przygotowaniu naukowym. Wykorzystanie źródeł, sposób analizy poszczególnych zagadnień i wyprowadzanie wniosków zmierzające do ukazania syntezy zagadnienia zasługują na najwyższe uznanie. Warto również podkreślić piękno i żywość języka pracy, jak również to, że pozycja ta oprócz teologicznego posiada również wymiar duszpasterski, co świadczy o umiejętności przełożenia myśli teologicznej na jej wymiar życiowy, a tego ciągle poszukują duszpasterze. Wszystkie wyżej wymienione walory świadczą o tym, że ta praca doktorska posiada bardzo wysoki poziom merytoryczny i metodyczny. Ze wszech miar zasługuje na to, aby ukazała się drukiem.

ks. Ireneusz Werbiński

Ks. Tomasz M i c h a l s k i, *Świętość według Apostoła Pawła*, Warszawa 2000, 269 s. (praca doktorska – UKSW. Wydz. Teologiczny; mszps).

Dnia 13 grudnia 2000 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się obrona pracy doktorskiej, z zakresu teologii duchowości, ks. Tomasza Michalskiego pt. *Świętość według Apostoła Pawła*. Promotorem pracy był ks. prof. UKSW dr hab. Ireneusz Werbiński, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Walerian Słomka i ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański.

Całość problematyki ujęto w czterech rozdziałach. W pierwszym doktorant ukazał historię życia oraz duchową sylwetkę Apostoła Pawła, który w świetle swoich listów i Dziejów Apostolskich jawi się przede wszystkim jako świadek i gorliwy apostoł Jezusa Chrystusa. Spotkanie z Chrystusem pod Damaszkiem było dla Pawła największym wydarzeniem w jego życiu, do czego nieustannie odwoływał się w swoich listach. Stąd charakterystycznym rysem jego osobowości jest całkowite zaangażowanie w posługę dawania świadectwa o Jezusie. Doktorant w sposób kompetentny i interesujący ukazał osobowość Pawła w kontekście cech naturalnych, cnót nadprzyrodzonych oraz jego stosunku do słuchaczy.

Kluczowym tekstem, do którego odwołuje się doktorant w rozdziale II, jest stwierdzenie Pawła, że wolą Bożą jest uświęcenie wszystkich ludzi (por. 1Tes 4, 3). W pierwszym paragrafie tego rozdziału autor dokonał analizy starotestamentowego *qadosz* i nowotestamentowego *hagios*, aby poprzez to odkryć biblijną koncepcję świętości. Konsekwencją powołania do świętości jest Pawłowa pareneza, która została podzielona na trzy grupy: ascezę negatywną, pozytywną oraz naśladowanie Chrystusa. Negatywną formę ascezy uwydatnia i obrazuje słowo *nekrosate*, które służy do ukazania postawy, jaką powinien zająć chrześcijanin wobec występków zamieszczonych w katalogach wad: czynów przeciwnych porządkowi społecznemu, występków seksualnych i wykroczeń dotyczących życia religijnego. Natomiast asceza pozytywna jest scharakteryzowana przez wezwanie do naśladowania Chrystusa i przyobleczenie się w „nowego człowieka". Paweł, sam będąc naśladowcą Chrystusa, wielokrotnie zachęca wiernych, aby naśladowali go tak, jak on naśladuje Chrystusa: „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa" (1Kor 11, 1). Ks. prof. W. Słomka podkreślił w swej recenzji dobre przygotowanie biblijne doktoranta, na co wskazuje odwoływanie

się do oryginalnych języków Biblii. Dzięki temu wszystkie terminy użyte przez św. Pawła do wyrażenia negatywnego i pozytywnego rozumienia ascezy ożyły w swych zabarwieniach i odcieniach.

Powszechne powołanie do świętości autor pracy ujął w dwóch płaszczyznach: mistycznej i moralnej, co stanowi treść trzeciego rozdziału. Słusznie autor odwołał się do Pawłowej teologii chrztu, jako podstawy powszechnego powołania do świętości. O chrzcie też Paweł mówi w aspekcie negatywnym – jako udziale w śmierci Chrystusa oraz pozytywnym – jako zmartwychwstaniu z Chrystusem ku nowemu życiu. Życie z Chrystusem i w Chrystusie rozpoczęte na chrzcie prowadzi do odkrycia rzeczywistości cierpienia, które jest wpisane w historię każdego człowieka. Nie ominęło ono także Apostoła Narodów, co więcej, było zapowiedziane przez Chrystusa już w momencie jego nawrócenia i powołania: „Ja pokażę mu, jak wiele będzie musiał wycierpieć dla mego imienia" (Dz 9, 16).

Świętość charakteryzuje się określonym stylem życia, który w tradycji Kościoła doprowadził do wyodrębnienia się trzech ślubów: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Aczkolwiek klasyczna triada rad ewangelicznych pojawiła się dopiero w średniowieczu, to jednak korzeniami swymi tkwi ona głęboko w tradycji biblijnej. Najdoskonalszy wzór czystości, ubóstwa i posłuszeństwa mamy w osobie Jezusa. Zasadami tymi w swoim życiu, posłudze i nauczaniu kierował się również św. Paweł, o którym możemy powiedzieć, że dał teologiczne podstawy pod przyszłą koncepcję życia według rad ewangelicznych. Świętość życia konkretyzuje się w postawie moralnej ucznia Chrystusa, który powinien odznaczać się właściwymi sobie kwalifikacjami moralnymi, nazywanymi cnotami teologalnymi i kardynalnymi. Paweł, wzywając do ewangelicznego stylu życia, wskazuje równocześnie na potrzebę nieustannej modlitwy, która posiada wymiar apostolski i powszechny. Ks. prof. S. Urbański zwrócił uwagę w swej recenzji na to, że choć doktorant postawił mistykę przed ascezą, „pewien niedosyt w tym rozdziale może budzić skromne wyeksponowanie nowego ujęcia przez św. Pawła w przedstawieniu mistycznego wymiaru świętości chrześcijanina, jego doświadczenia Boga i mistycznego zjednoczenia z Chrystusem".

Świętość rodzi się i rozwija w Kościele. „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napełnieni jednym Duchem" (1Kor 12, 13), który uświęca cały Kościół, o czym mówi czwarty rozdział recenzowanej pracy. Uświęcająca moc Ducha Świętego udziela rozmaitych darów i charyzmatów koniecznych do posługi w Kościele, dlatego analizując eklezjalny wymiar świętości, autor pracy ukazał najpierw Pawłowe rady i zachęty dla duszpasterzy, od których w znacznym stopniu zależy rozwój królestwa Bożego na ziemi i świętość życia wiernych. Istotę ich posługi ukazują liczne metafory, którymi tak chętnie posługiwał się Apostoł Narodów. Wspólnym elementem tych metafor jest idea pewnej zdobywczości, ekspansji, zagarniania coraz większych obszarów świata i zdobywania coraz liczniejszych rzesz ludzi dla Ewangelii. Apostolska posługa duszpasterzy ma się wyrażać poprzez głoszenie Słowa, czyn kapłański, uniwersalizm oraz wolność w stosunku do dóbr materialnych. Wśród tych obowiązków Paweł eksponuje rolę posługi Słowa. Głoszenie Dobrej Nowiny było tym zada-

niem, któremu Paweł podporządkował całe swoje życie: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii" (1Kor 9, 16). Metody ewangelizacyjne św. Pawła (indukcyjna i kerygmatyczna) są uznawane przez współczesnych teologów jako wzór nowej ewangelizacji.

Przedmiotem duszpasterskiej troski Apostoła Pawła byli również wierni żyjący w rodzinach. Duchowość życia rodzinnego Apostoł zawarł w tzw. tablicach domowych, gdzie podał konkretne wskazania w odniesieniu do żon, mężów i dzieci. Paweł nie ogranicza się jedynie do wysuwania żądań, ale podaje również nadprzyrodzoną motywację, która ma ułatwić realizację powołania do świętości. Tak typowy dla Pawła chrystocentryzm objawia się również w jego parenezie małżeńskiej i rodzinnej. I tak, żony mają być poddane mężom jak Panu (Ef 5, 22), mężowie mają miłować żony na wzór miłości Chrystusa do Kościoła (Ef 5, 25), a dzieci mają być posłuszne swoim rodzicom, bo to jest miłe Panu (Kol 3, 20) i warunkuje pomyślność i długowieczność (Ef 6, 3).

Obydwaj recenzenci podkreślili, że rozprawa doktorska ks. lic. Michalskiego zasługuje na duże uznanie pod względem merytorycznym i metodologicznym. Została oparta na materiale źródłowym w językach oryginalnych. W analizie i interpretacji tekstu doktorant korzystał z najnowszych słowników i literatury przedmiotu; oprócz języka polskiego również z dzieł w języku angielskim i niemieckim. Recenzenci podkreślili też jasność i elastyczność języka pracy oraz dużą umiejętność zwartych syntez. Ks. prof. W. Słomka napisał w recenzji, że „finezja syntez jaśnieje całym blaskiem w zakończeniu, które jak w zwierciadle ukazuje dorobek całej rozprawy w jej zasadniczych wątkach". Obydwaj recenzenci napisali, że choć praca ks. T. Michalskiego *Zagadnienie świętości według Apostoła Pawła* ujmuje zagadnienie w sposób selektywny i bardzo syntetyczny, to jednak „należy wyrazić uznanie dla jej autora za podjęcie tego ważnego tematu dla świadomości i życia chrześcijańskiego; tematu nie mającego w polskim piśmiennictwie biblijnym i teologicznym wszechstronnego opracowania". Biorąc pod uwagę poziom pracy i to, że dotąd nie ma publikacji na ten temat w literaturze polskiej, Komisja Wydziałowa obecna na doktoracie i recenzenci postulowali, aby praca ukazała się drukiem.

ks. Ireneusz Werbiński

Ks. Zbigniew Zaremba, *Wychowanie do wiary w nauczaniu Jana Pawła II. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2001, 350 s. (praca doktorska – KUL. Wydz. Teologiczny; mszps).

Człowiek i wiara to jakby dwa nierozłączne ogniwa. Moc tego połączenia i wzajemny wpływ na siebie będą o tyle trwałe, o ile zostanie zrealizowany proces wychowania do wiary. Zakłada on dojrzewanie do wiary przez doświadczenie wiary innych ludzi. Zarazem powoduje wzrost wiary u innych osób przez osobistą wiarę danego człowieka (por. KKK 166). Wymieniony wyżej proces nie jest dziełem tylko ludzkim, ale sam Bóg jako pierwszy Wychowawca włącza się w dzieło wychowania.

Jeśliby doszukiwać się jakiegoś wzoru i zarazem autorytetu, który pokazywałby nam współczesnym drogę wychowania do wiary, wielu mogłoby wskazać na

osobę Jana Pawła II. Papież – jako niekwestionowany autorytet moralny – postawił zagadnienie wychowania do wiary w samym centrum swojego nauczania. Skoro tak, to należałoby mieć przed sobą – myśląc o zagadnieniu „wychowania do wiary" – jakże ogromny zakres działalności apostolskiej papieża, który trzeba poddać wnikliwej analizie w celu dokonania studium teologiczno-pastoralnego.

Takiemu wezwaniu stawił czoło autor niniejszej pracy, która jest rozprawą doktorską napisaną na seminarium z Teologii Pastoralnej Szczegółowej na KUL-u. Choć istnieje wiele rozważań o nauczaniu Jana Pawła II, jednak takich opracowań nie doczekał się problem wychowania do wiary, choć jako taki jest zauważony i podkreślany w różnych pozycjach naukowych. „Jak należy wychować człowieka, aby osiągnął wiarę dojrzałą i trwał w spotkaniu z Bogiem w Chrystusie?" – to pytanie, na które autor udziela odpowiedzi poprzez ukazywanie rezultatów swojego studium w czterech rozdziałach dysertacji.

Rozdział I ukazuje samą rzeczywistość wiary, która jest przedmiotem nauczania Jana Pawła II. Uszczegółowienie wieloznaczeniowego słowa „wiara" ma znaczenie o tyle, że prawidłowe jej rozumienie wpływa na sposób jej kształtowania i przekazywania innym ludziom. Z tej racji autor poświęca wiele miejsca różnym aspektom wiary, ukazując jej wymiar: trynitarny, eklezjalny oraz personalno-egzystencjalny. Ten ostatni wymiar, tak bardzo mocno zauważany w nauczaniu papieża, zmierzać ma do uczestnictwa Boga we wszystkich wymiarach naszego życia. Dlatego uprzednio wymagane jest osobowe i egzystencjalne przylgnięcie do naszego Ojca. Wszakże ono kształtuje treść wiary oraz zapobiega jej selektywnemu traktowaniu (s. 66). W dalszym toku autor rozprawy wskazuje także na pewne zagrożenia wiary. Wyszczególnił je już Sobór Watykański II nawiązując do pewnych zachwiań, jakie wprowadza współczesny świat (por. KDK 8; 30; 47). Autor wnikliwie analizuje poszczególne zagrożenia, które porusza w swoim nauczaniu następca św. Piotra, nie omijając niepokojących zjawisk w samym środowisku kościelnym (s. 73).

W drugim rozdziale ukazano zasady wychowania do wiary w nauczaniu papieskim. Ta część dysertacji poprowadzona jest w takim kierunku, aby ukazać interesujący autora proces wychowawczy zgodnie z reprezentowaną przez Jana Pawła II integralną wizją człowieka oraz jego niezbywalnymi prawami i godnością (s. 92). W dalszej części rozprawy czytelnik poznaje zasadę chrystocentrycznego ukierunkowania wychowania do wiary, przy czym autor podkreśla w nauczania papieża chrystocentryzm odnowiony (s. 128). Końcową część tego rozdziału stanowi zaprezentowanie społecznej zasady wychowania do wiary. Autor dowodzi, że otrzymywanie i pogłębianie wiary dokonuje się dzięki obecności innych, dlatego papież zwraca uwagę na konkretne rzeczywistości społeczne, w których powinno się dokonywać całościowe wychowanie (s. 142).

Skoro już wcześniej zostały dostrzeżone przez autora pewne grupy, którym papież powierza istotne oddziaływanie na proces rozwoju wiary, trzeci rozdział rozprawy doktorskiej stanowi ukazanie znaczenia owych środowisk. Myśl autora biegnie po linii ścisłej relacji: człowiek –środowisko. Przy pomocy tego klucza zostało ukazane nauczanie papieskie o wychowaniu człowieka do dojrzałej wiary w kilku równoległych środowiskach: w rodzinie, w środowisku ekle-

zjalnym oraz poprzez pomocniczą rolę szkoły i państwa. Autor zarysował zadania przypisywane poszczególnym środowiskom, a jakość ich oddziaływania związał ze stopniem intensywności wiary (s. 225).

W ostatnim rozdziale swojej rozprawy autor zaprezentował sposoby realizacji wychowania do wiary. Ukazując posługę nauczania jako priorytetową formę działalności Kościoła autor mocno zasygnalizował przekonanie Jana Pawła II o konieczności nowych działań ewangelizacyjnych (s. 229). Paragraf tegoż rozdziału stanowi jakby streszczenie całego pontyfikatu Jana Pawła II, który orędzie Chrystusa głosi na wszelkie sposoby. W przekonaniu namiestnika Chrystusa – zdaniem autora – szczególne znaczenie należy przypisać środkom społecznego przekazu dającym nową szansę dotarcia do współczesnego człowieka (s. 250).

W końcowej części tegoż rozdziału omówione zostało nauczanie papieskie w kwestii wychowania do wiary, które to wychowanie dokonuje się poprzez posługę liturgiczną Kościoła i posługę pastoralną. Ta ostatnia wiąże się z obecnością Kościoła we wszystkich kontekstach kulturowych i społecznych, w których członkowie Mistycznego Ciała Chrystusa mają obowiązek dawania świadectwa o swoim Mistrzu (s. 280).

Rozprawa oparta jest na rzetelnym materiale źródłowym. Stanowi go nauczanie Jana Pawła II, przy czym szczególny nacisk autor położył na encykliki, konstytucje i adhortacje papieskie, listy, orędzia oraz homilie i przemówienia nawiązujące do problemu niniejszej dysertacji. Praca doktorska skupia się na encyklikach: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et Vivificantem*, *Redemptoris missio*, *Fides et ratio*, jak również na adhortacjach: *Catechesi tradendae*, *Familiaris consortio*, *Christifideles laici*. W bibliografii możemy odnaleźć także pozostałe dokumenty papieskie. Ponieważ nauczanie Jana Pawła II stanowi – jak zauważa autor – rozwinięcie jego własnego nauczania sprzed pontyfikatu oraz nauczania Soboru Watykańskiego II i poprzednich papieży, stąd w pracy są liczne odwołania się do miejsc, które zawierają wyżej wymienione teksty. Warto podkreślić dużą liczbę: listów i orędzi (37), homilii (57), przemówień (242). Tak pokaźne źródła pozwalają na wysunięcie wniosku, że rozprawa stanowi szerokie i gruntowne spojrzenie na całość nauczania papieskiego. Niewątpliwie autor musiał sięgnąć do tak wielu źródeł, aby w sposób dogłębny zrealizować zamierzenia postawione w swojej dysertacji.

Rozprawa od strony redakcyjnej nie budzi zastrzeżeń. Czasem można natrafić na niezbyt szczęśliwe sformułowania typu: „Podejmowana w Kościele [posługa nauczania] podczas Mszy świętych i innych nabożeństw liturgicznych czy pozaliturgicznych" (s. 294). Jeśli zamysłem autora jest myśl o innych formach pobożności wiernych i religijności ludowej, to stanowią one kontynuację życia liturgicznego Kościoła, choć go nie zastępują (por. KKK 1674-1676).

Małe uwagi w żaden sposób nie obniżają wartości dysertacji. Jej bogata treść może zachęcić do głębszej analizy teologiczno-pastoralnej papieskiego nauczania. Podjęty przez autora temat pozwala na bardziej wnikliwe spojrzenie na całą misję Jana Pawła II. Dużą wartość rozprawy doktorskiej podkreśla warsztat naukowy – udokumentowany bogatymi przypisami – mający za fundament źródła i literaturę przedmiotu.

ks. Dariusz Człapiński

SPIS TREŚCI

Wstęp 7

BP ROMAN ANDRZEJEWSKI
Włocławek we wspomnieniach Prymasa Stefana Wyszyńskiego 11

KS. PIOTR GŁOWACKI
Wierność Bogu znakiem chrześcijańskiego życia. Refleksja nad duchowością Stefana Kardynała Wyszyńskiego w świetle *Zapisków więziennych* 29

KS. LECH KRÓL
Rola pracy w formacji życia duchowego według kard. Stefana Wyszyńskiego 38

* * *

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI
Z dziejów Fundacji im. Jadwigi Kilaczyckiej w Londynie 53

* * *

KS. JANUSZ BORUCKI
Forma prawna zawarcia małżeństwa w świetle obowiązujących przepisów prawa kanonicznego 71

KS. DARIUSZ CZŁAPIŃSKI
Współczesny świat wobec spotkania Chrystusa i człowieka w sakramencie namaszczenia chorych 86

KS. LEONARD FIC
Czym jest zbawienie w buddyzmie? 95

KS. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI
Instytucja synodu diecezjalnego w Kościele w Polsce po Soborze Watykańskim II 107

KS. MAREK JURZYK
Ochrona tajemnicy spowiedzi i jej uzasadnienia w prawie *Stanów Zjednoczonych* 127

KS. TOMASZ KACZMAREK
Chrystus i męczennik według świadectw patrystycznych z trzech pierwszych wieków 144

KS. DARIUSZ KALIŃSKI
Duch Święty – Bóg – dar na nowy Wiek 154

KS. JACEK KĘDZIERSKI
Ku jedności w Bogu z Chrystusem i Jego Kościołem. Kontrowersje wokół deklaracji *Dominus Iesus* 167

KS. ANDRZEJ KLOCEK
Obrzędowość *matutinum tenebrarum* w XVI-wiecznych edycjach *Ceremoniału rzymskiego* i jego recepcja w potrydenckim *Caeremoniale* episcoporum 178

KS. KRZYSZTOF KONECKI
Nałożenie rąk w odnowionych obrzędach święceń 190

KS. MIECZYSŁAW ŁASZCZYK
Organizacja duszpasterstwa pielgrzymkowego 198

KS. ROMAN MAŁECKI
Christosa Yannarasa koncepcja człowieka jako bytu społecznego 207

KS. MIROSŁAW MICHALAK
Problem nawrócenia w Kościele pierwotnym w świetle Dziejów Apostolskich 218

KS. TOMASZ MICHALSKI
Duchowość życia rodzinnego na podstawie listów więziennych i pasterskich świętego Pawła Apostoła 231

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI
Kobieta, Bóg i historia w 1Sm 1, 1 – 2, 10 239

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI
Formacja chrześcijańska młodzieży. Rozważania pastoralne 251

KS. PIOTR SIOŁKOWSKI
Wymiar historyczny i aktualny instytucji-separacji małżeńskiej ... 264

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS
Katecheza w kontekście szkolnego programu wychowania 277

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI
Rola homilii w liturgii Kościoła 289

KS. JACEK SZYMAŃSKI
Współczesne tendencje dewaluacji seksu 304

KS. ZBIGNIEW WRÓBEL
Od św. Augustyna do św. Grzegorza z Tours. O wstawiennictwie świętych 313

VLADISLAVIENSIA

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI
Myśl społeczna i zagadnienia odnowy moralnej w listach biskupów włocławskich w latach 1918-1939 325

KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI
Pismo Święte w teorii i praktyce kaznodziejskiej bpa Władysława Krynickiego (1861-1928) 334

KS. ZDZISŁAW PAWLAK
Filozoficzne dzieło ks. prof. Stanisława Mazierskiego 343

KS. FLAVIO PELOSO, FDP
Bł. ks. Franciszek Drzewiecki – orionista z Włocławka 355

WALDEMAR ROZYNKOWSKI
Zgromadzenie Sióstr Serafitek w Nieszawie (1903-1908) 359

KS. KAZIMIERZ RULKA
Dwa wileńskie księgozbiory inteligenckie z XX w. w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku 365

SZKICE – SPRAWOZDANIA – RECENZJE

MIROSŁAW GLAZIK
Miejsce poety Bogdana Ostromęckiego w polskiej literaturze powojennej 387

MIROSŁAW GLAZIK, JADWIGA GLAZIK
Karol Wojtyła: *Brat naszego Boga* – struktura oraz ideowo-artystyczny kontekst dramatu 395

Wykaz nieopublikowanych prac magisterskich i doktorskich przechowywanych w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku – *ks. Kazimierz Rulka* 405

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2000/2001 – *ks. Roman Małecki* 433

Jerzy Bagrowicz, Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele, Toruń 2000 – *ks. Kazimierz Skoczylas* 443

Ks. Janusz Gręźlikowski, Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego, Włocławek 2000 – *ks. Bolesław Cieślak* 444

Ks. Roman Małecki, Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa, Lublin 2000 – *ks. Jacek Kędzierski* 447

Zdzisław Pawlak, Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów włocławskich XX wieku, Włocławek 2001 – *ks. Witold Dorsz* 450

Ks. Jan Przybyłowski, Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne, Lublin 2001 – *ks. Bronisław Mierzwiński* 452

Ks. Antoni Poniński, Sakrament pokuty w polskich publikacjach teologicznomoralnych w latach 1918-1939, Lublin 1999 (praca doktorska – KUL. Wydz. Teologiczny; mszps) – *ks. Ireneusz Werbiński* 454

Ks. Tomasz Michalski, Świętość według Apostoła Pawła, Warszawa 2000 (praca doktorska – UKSW. Wydz. Teologiczny; mszps) – *ks. Ireneusz Werbiński* 458

Ks. Zbigniew Zarembski, Wychowanie do wiary w nauczaniu Jana Pawła II. Studium teologiczno-pastoralne, Lublin 2001 (praca doktorska – KUL. Wydz. Teologiczny; mszps) – *ks. Dariusz Człapiński* 460

CONTENTS

Preface 7

BISHOP ROMAN ANDRZEJEWSKI
Włocławek in memoirs of Primate Stefan Wyszyński 11

REV. PIOTR GŁOWACKI
Fidelity to God as a sign of Christian life. Reflection upon life of Stefan Cardinal Wyszyński in the light of *Prison notes* 29

REV. LECH KRÓL
The role of work in the formation of spiritual life according to Stefan Cardinal *Wyszyński* 38

* * *

REV. IRENEUSZ WERBIŃSKI
The history of Jadwiga Kilaczycki Foundation in London 53

* * *

REV. JANUSZ BORUCKI
Legal form of contracting a marriage in the view of Canon Law regulations 71

REV. DARIUSZ CZŁAPIŃSKI
Modern world in the face of the encounter of Christ and men in the sacrament of anointing 86

REV. LEONARD FIC
What is a salvation in Buddhism? 95

REV. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI
The institution of diocesan synod in the Church in Poland after the Vatican Council II 107

REV. MAREK JURZYK
The legal protection of confession and its justifications *in the USA* 127

REV. TOMASZ KACZMAREK
Christ and martyr according to patristic testimonies from First till Third Centuries 144

REV. DARIUSZ KALIŃSKI
The Holy Spirit – God – the gift for a new century 154

REV. JACEK KĘDZIERSKI
Towards the unity in God with Christ and His Church. A controversies regarding to declaration *Dominus Iesus* 167

REV. ANDRZEJ KLOCEK
The rites of *matutinum tenebrarum* in the *14th* Century editions *of Roman rites* and its reception in post-Tridentine *Caeremoniale episcoporum* 178

REV. KRZYSZTOF KONECKI
Laying hands on in the renewed rite of ordination 190

REV. MIECZYSŁAW ŁASZCZYK
Organisation of ministry of pilgrimages 198

REV. ROMAN MAŁECKI
Ch. Yannaras' concept of human as a social being 207

REV. MIROSŁAW MICHALAK
Problem of conversion in original Church in the view of the Acts of the Apostles 218

REV. TOMASZ MICHALSKI
Spirituality of family life in prison and pastoral letters of St. Paul Apostle 231

REV. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI
Woman, God and history in 1Sm 1, 1 – 2, 10 239

REV. JAN PRZYBYŁOWSKI
Christian formation of young. Pastoral considerations 251

REV. PIOTR SIOŁKOWSKI
Historical and current dimensions of martial separation 264

REV. KAZIMIERZ SKOCZYLAS
Catechesis in the context of school program of education 277

REV. HENRYK SŁAWIŃSKI
The role of homily in Church liturgy 289

REV. JACEK SZYMAŃSKI
Contemporary trends of depreciation of sex 304

REV. ZBIGNIEW WRÓBEL
From St. Augustin till St. Gregory of Tours. On intercession of saints 313

VLADISLAVIENSIA

REV. JÓZEF DĘBIŃSKI
Social thought and problems of moral renewal in Włocławek bishops' letters 1918-1939 325

REV. TADEUSZ LEWANDOWSKI
The Bible in the homiletic theory and practice of bishop Władysław Krynicki (1861-1928) 334

REV. ZDZISŁAW PAWLAK
The philosophical work of Rev. Stanisław Mazierski 343

REV. FLAVIO PELOSO
Blessed Rev. Franciszek Drzewiecki from Włocławek 355

WALDEMAR ROZYNKOWSKI
Congregation of the Charity Sisters of Our Lady of Sorrow in Nieszawa (1903-1908) 359

REV. KAZIMIERZ RULKA
Two 20th Century collections of books of the intellectuals from Wilno in the library of the Seminary in Włocławek 365

OUTLINES – REPORTS – REVIEWS

MIROSŁAW GLAZIK
The place of poet Bogdan Ostromęcki in Polish literature after the World War II 387

MIROSŁAW GLAZIK, JADWIGA GLAZIK
Karol Wojtyła: *The Brother of Our God* – the structure, ideological and artistic context of the drama 395

The list of non published master and doctoral dissertations collected in the library of the Seminary in Włocławek – *Rev. Kazimierz Rulka* 405

Report of the activities of the Scientific Theological Association of the Seminary in Włocławek in year 2000/2001 – *Rev. Roman Małecki* 433

Jerzy Bagrowicz, Religious education of the young. The sources and tasks, Toruń 2000 – *Rev. Kazimierz Skoczylas* 443

Rev. Janusz Gręźlikowski, The reception of Tridentine reform in diocese of Włocławek in the view of synod legislation, Włocławek 2000 – *Rev. Bolesław Cieślak* 444

Rev. Roman Małecki, The Church as a community. A dogmatic and ecumenical study of ecclesiology of John Zizioulas, Lublin 2000 – *Rev. Jacek Kędzierski* 447

Zdzisław Pawlak, Neoscholasticism and forms of its continuation A critical study of work of philosophers in Włocławek in 20th century, Włocławek 2001 – *Rev. Witold Dorsz* 450

Rev. Jan Przybyłowski, The importance of the new evangelisation to the ministry of young people. A pastoral study, Lublin 2001 – *Rev. Bronisław Mierzwiński* 452

Rev. Antoni Poniński, Sacrament of penance in Polish theological literature in years 1918-1939, Lublin 1999 (non published doctoral dissertation – KUL, Theological Faculty) – *Rev. Ireneusz Werbiński* 454

Rev. Tomasz Michalski, Holiness according to St. Paul Apostle, Warszawa 2000 (non published doctoral dissertation – UKSW, Theological Faculty) – *Rev. Ireneusz Werbiński* 458

Rev. Zbigniew Zarembski, Education to faith in the teaching of John Paul II. A theological and pastoral study, Lublin 2001 (non published doctoral dissertation – KUL, Theological Faculty) – *Rev. Dariusz Człapiński* 460