

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

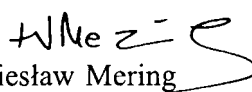


SŁOWO WSTĘPNE BISKUPA WŁOCŁAWSKIEGO WIESŁAWA MERINGA

Z okazji 75. rocznicy urodzin Księdza Profesora Tadeusza Przybylskiego przypadł mi w udziale zaszczyt złożenia życzeń; czynię to z nieukrywaną radością i satysfakcją. Po pierwsze dlatego, że Drogi Jubilat jest kapłanem Włocławskiej Diecezji i Wyższemu Seminarium Duchownemu we Włocławku służy wiernie swoim sercem i intelektem od czterdziestu czterech lat. Swoje życie złączył z tą bardzo szczególną Uczelnią, przekazującą solidną wiedzę i takąż formację kandydatom do kapłaństwa. Ta pierwsza wymaga kompetencji i talentów dydaktycznych; ta druga o wiele więcej – przykładu, wzoru życia, którego Jedynym Mistrzem jest sam Pan. Otóż nieczęsto wiedza zawodowa, potwierdzona nawet najwyższymi stopniami naukowymi, idzie w parze z przejrzystością życia tak zdecydowanie, jak w przypadku Księdza Profesora Tadeusza Przybylskiego. Myślę, że łatwo daje się odkryć powody wspomnianej zbieżności: Ksiądz Profesor zawsze na pierwszym miejscu stawiał kapłaństwo oraz pracę z tymi, którzy do niego się przygotowywali.

Za tę właśnie postawę chcę podziękować z okazji pięknego Jubileuszu. Potrzebujemy bowiem i dziś, i zawsze, takich wzorów, to znaczy ludzi, którzy cicho, skromnie i wiernie idą drogą wskazaną przez Naszego Pana.

Księdzu Profesorowi życzę, aby na tej drodze Pan darzył Go siłami, zdrowiem i swoim błogosławieństwem.


† Wiesław Mering
Biskup Włocławski

Włocławek, dnia 28 kwietnia 2004 r.

(Na tej stronie nie ma artykułu)

KALENDARIUM ŻYCIA KSIĘDZA PROFESORA TADEUSZA PRZYBYLSKIEGO

- 12 IV 1927 – urodzony w miejscowości Jaroszyn, w powiecie słupeckim, syn Nicefora i Władysławy z d. Szuba;
- 1948 – świadectwo dojrzałości w Państwowym Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącym typu matematyczno-fizycznego. Po maturze rozpoczyna studia na Uniwersytecie Poznańskim – na wydziale lekarskim. Szybko jednak, bo jeszcze w tym samym roku akademickim, zmienia zasadniczo kierunek studiów;
- 1949-1954 – studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku; przedmiotów filozoficznych uczyli go: ks. Władysław Giszter, ks. Adam Jankowski i ks. Antoni Warmuz;
- 20 VI 1954 – święcenia kapłańskie z rąk biskupa ordynariusza Antoniego Pawłowskiego w katedrze włocławskiej
- 1954-1961 – duszpasterska praca wikariuszowska kolejno w następujących parafiach: Kłodawa, Osiek Wielki, Pyzdry (administrator), Kalisz (Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski), Kalisz, Jeziorsko, Ciecchocinek;
- 1954-1956 – studia specjalistyczne z zakresu filozofii na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie;
- 1954-1959 – praca katechetyczna w Liceum Pedagogicznym i Liceum Ogólnokształcącym im. T. Kościuszki w Kaliszu;
- 1960 – obrona na KUL pracy magisterskiej pt. „Pojęcie substancji u Czesława Białobrzeskiego”, pisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Stanisława Mazierskiego;
- IX 1960 – rozpoczął wykłady z biologii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku;
- 16 X 1961 – zezwolenie na kontynuowanie studiów filozoficznych na ATK celem uzyskania doktoratu. Zamieszkuje wtedy w placówce u Sióstr Wy-nagrodzicielek Najświętszego Oblicza i pełni funkcję kapelana;

- 17 VIII 1965 – 31 VII 1971 – pełni obowiązki kapelana w domu zakonnym „Wspólnej Pracy” od Niepokalanej Maryi we Włocławku przy ul. Leśnej 2;
- 1 IX 1965 – mianowany wykładowcą przedmiotów filozoficznych w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku; najpierw uczył filozofii przyrody, a od 1971 r. także – w miarę potrzeby – historii filozofii, etyki, teorii poznania, ontologii, teodycei; 26 IX 1971 r. wygłosił wykład inauguracyjny pt. „Filozofia moralności u J.P. Sartre’a”;
- 31 VII 1971 – 1 VII 1975 – administrator parafii w Grochowalsku;
- 8 XI 1971 – uzyskanie stopnia naukowego doktora filozofii na ATK w Warszawie na podstawie rozprawy pt. „Ontyczna struktura przyrody w ujęciu Czesława Biało-brzeskiego”, pisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Kazimierza Kłósaka. Recenzentami tej pracy byli: prof. dr. hab. Bolesław J. Gawęcki z ATK i ks. prof. dr. hab. Stanisław Mazierski z KUL;
- 1 VI 1975 – 15 VI 1981 – administrator parafii w Michelinie;
- 16 XI 1979 – podpisał jako członek założyciel – razem z dziewięciu innymi profesorami seminarium włocławskiego – deklarację o powołaniu klubu naukowodyskusyjnego „Krag”, przekształconego w 1984 r. w Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego;
- 16 VI 1981 – 25 VIII 1987 – administrator parafii w Choceniu;
- 11 IX 1985 – odznaczony godnością kanonika honorowego kapituły kolegiaty kaliskiej;
- 25 VIII 1987 – 3 X 2001 – administrator a następnie proboszcz parafii w Lubieniu Kuj.;
- 1 XII 1994 – odznaczony godnością kapelana Jego Świątobliwości;
- 3 X 2001 – odejście na emeryturę i zamieszkanie w Domu Księżych Emerytów im. Dobrego Pasterza w Ciechocinku;
- 20 VI 2004 – złoty jubileusz święceń kapłańskich;
- 1 IX 2004 – 44-lecie pracy naukowo-dydaktycznej w WSD we Włocławku.

* * *

W świetle ukazanych powyżej dat i faktów nietrudno zauważyć, iż ks. Przybylski umiejętnie łączył pracę duszpasterską z pracą dydaktyczno-naukową. Chętnie, gorliwie i owocnie pełnił powierzone mu obowiązki: wikariusza, administratora i proboszcza w pracy duszpasterskiej, nauczyciela religii w pracy katechetycznej w szkole średniej, kapelana sióstr i – do dziś – profesora przedmiotów filozoficznych, a zwłaszcza kosmologii w Wyższym

Seminarium Duchownym we Włocławku oraz na Studium Teologii dla świeckich we Włocławku i Koninie. W tym roku, w dniu 20 czerwca obchodzi swój złoty jubileusz święceń kapłańskich, a 1 września – 44-lecie pracy naukowo-dydaktycznej. Jest więc okazja i powód, aby dokonać pewnego podsumowania życia i działalności Jubilata.

1. Ks. Przybylski miał szczęście, że był uczniem znanych i wybitnych profesorów: ks. Piotra Chojnackiego, ks. Józefa Iwanickiego, ks. Kazimierza Kłósaka, ks. Józefa Szulety, p. Bolesława J. Gaweckiego, ks. Stanisława Mazierskiego, ks. Stanisława Kamińskiego, o. Alberta Krapca, p. Stefana Swieżawskiego i innych. W indeksie naszego Jubilata widnieje także podpis ks. kard. Karola Wojtyły, który w swoim czasie prowadził na KUL wykłady z zakresu etyki. Ks. Przybylski, wiedziony ciekawością i głodem pogłębiania wiedzy, uczęszczał fakultatywnie na te wykłady. O swoich profesorach, którym tyle zawdzięcza, wypowiada się do dziś z najwyższym uznaniem i serdeczną wdzięcznością.

2. Praca magisterska i praca doktorska dotyczą zasadniczych problemów podejmowanych w filozofii klasycznej i fizyce teoretycznej, a w szczególności poglądów znanego profesora, fizyka i filozofa Czesława Biało-brzeskiego (1878-1953) na substancję i rozumienie istoty bytu czy ontycznej struktury przyrody. Nasze czasy są nie tylko okresem wielkich systemów filozoficznych takich jak neopozytywizm, fenomenologia, egzystencjalizm, strukturalizm itp., ale – jak nigdy dotąd – filozofia przenika do nauk matematyczno-przyrodniczych, by na tym terenie znaleźć często zupełnie nieoczekiwane rozwiązania. I tak na przykład J. Jeans zauważa, że „Filozofia w każdym czasie przenika się zawsze z nauką tegoż okresu, tak że każda zasadnicza zmiana w nauce musi pociągnąć konsekwencje dla filozofii”.¹ Z kolei sformułowane i powszechnie przyjęte uogólnienia filozoficzne, bazujące na rezultatach badań naukowych, wpływają nierzadko na dalszy rozwój myśli naukowej.² W kontekście takich przedstawień warto przytoczyć także wypowiedź amerykańskiego fizyka i matematyka, W. Weavera, który stwierdza wprost: „Niektóre osoby sądzą, że przyrodnicy po prostu nie mogą wierzyć w Boga. Sądzę jednak, że przyrodnicy mają wyjątkowe racje, by wierzyć, gdyż są oni przecież tymi osobami, które wierzą w to, co niewidzialne i zasadniczo niewyraźalne”.³ Z kolei prawie wszyscy wielcy fizycy zabierają głos w kwestiach filozoficznych, by nieraz znacznie więcej powiedzieć niż profesjonalni filozofowie. Biało-brzeski starał się zwrócić uwagę i uzasadnić, że filozofia zdolna jest zaspokoić głód duchowy człowieka, który aczkolwiek przewyższa przyrodę, niekiedy żyje w nieświadomości zadań, do jakich został powołany. Znajomość fizyki stała się punktem wyjścia w nie-

strudzonych poszukiwaniach sensu istnienia i działalności człowieka. Wiara w Boga, Osobowego Ducha była dla niego ostatecznym uzasadnieniem pojęcia dobra, obowiązków moralnych i wszelkich wartości duchowych. Akceptowany przezeń teizm był – zdaniem niektórych – naznaczony piętnem panteizmu.⁴ Nie jest to jednak teza powszechnie akceptowana.

3. Jubilat, uczeń wybitnych nauczycieli akademickich, zdobył rozległą i głęboką wiedzę. Nie sposób o tym nie pamiętać, skoro „Fenomen ludzkiej wiedzy – jak zauważa Karl R. Popper – jest bez wątpienia największym cudem w naszym Wszechświecie”.⁵ I choć dyskusja na temat tego „cudu” trwa do dziś, nadal jest ciągle daleka od ostatecznych konkluzji. Ks. Przybylski, mimo przejścia na emeryturę, nie zrywa kontaktu z nauką. Dużo czasu do dziś poświęca lekturze czasopism i książek, ale – choć ma ku temu wszelkie dane – nieczęsto publicznie zabiera głos w dyskusji (nie dotyczy to jednak koleżeńskich dyskusji w małym gronie) i jeszcze mniej pisze. Być może jest przekonany, że „często więcej – i poprawniej – mówi się milcząc”. Nieraz milczenie posiada większą moc niż krzykliwy bełkot.

Z tego, co napisał i ukazało się drukiem, należy wymienić:

1) *Dualizm falowo-korpuskularny w interpretacji Czesława Białobrzezkiego*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. K. Kłósaka, t. 1, Warszawa 1976, s. 53-79;

2) *Teoria ontycznej struktury przyrody według Czesława Białobrzezkiego*, „Studia Włocławskie” 7(2004), s. 15-37;

3) [rec.] F. Bargieł, *Stanisław Szadurski SJ 1726-1789, przedstawiciel współczesnej filozofii scholastycznej*, Kraków 1978; „Ateneum Kapłańskie” 94(1980), s. 180-181;

4) [rec.] Kazimierz Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, Kraków 1980; „Ateneum Kapłańskie” 95(1980), s. 480-481;

5) *Zatroskani o wiarę*, „Ład Boży” 1982, nr 6 (8 VIII), s. 1.

Wydaje się, iż stwierdzenie niewielkiego relatywnie dorobku pozycji wydrukowanych jest następstwem pewnych subiektywnych uwarunkowań i przekonań Autora. Nie jest bowiem przekonany o koniecznej potrzebie spisania swoich filozoficznych przemyśleń. Będąc wymagającym wobec siebie, a wielce tolerancyjnym względem drugich, jest przeświadczony o obowiązku wielkiej rzetelności i krytyczności dotyczących treści tego, co postanawiamy skierować do druku. Taka postawa naszego Jubilata przypomina stanowisko wybitnego polskiego profesora filozofii, Adama Mahrburga (1855-1913), który nie wyraził zgody na druk swej pracy niewykończonej.⁶ Ponadto Jubilat swój czas poświęcił zasadniczo zarazem pracy duszpasterskiej (50 lat) i dydaktycznej (44 lata), które z natury swej są czasochłonne. Jego postawa

jest świadectwem zdecydowanego przekonania o wielkiej odpowiedzialności za słowo, szczególnie słowo pisane, gdyż jak mówi przysłowie *scripta manent*. To, co zostaje napisane – sądzi Jubilat – powinno stanowić coś nowego i odznaczać się niepodważalną doskonałością. Nieudolne i czysto materialne streszczenie poglądów wybitnych uczonych nie ma najmniejszego sensu. W tym konkretnym przypadku potwierdzenia doznaje słuszność spostrzeżenia, iż osoby mające coś ważnego do powiedzenia innym, najczęściej milczą lub mówią mało i cicho; ci zaś, którzy na dobrą sprawę powinni milczeć – drukują i krzyczą wszem i wobec głośno i często.

4. Uważna lektura dysertacji doktorskiej naszego Profesora pozwala czytelnikowi dostrzec poprawność przeprowadzonej wnikliwie analizy tekstu, stanowiącego przedmiot badań. Widać to wyraźnie w przeprowadzonej analizie stanowisk na temat psychosomatycznej koncepcji rzeczywistości, takich uczonych jak A.S. Eddington, W. Heisenberg, Cz. Białobrzęski czy też B.J. Gawęcki. Parafrazując wypowiedź logika polskiego, Jana Łukasiewicza, można by porównać metodę analizy logicznej postępowania dowodowego w filozofii do odczytywania zaszyfrowanego tekstu, do którego zgubiono klucz. W odnalezieniu tego klucza dopomóc nam może jedynie rozum, mimo pewnych jego ograniczeń. Stąd bierze się twierdzenie, będące myślą przewodnią niektórych myślicieli, iż „wszystko podlega ścisłym prawom logiki, poza którą jest już tylko nonsens” (o. Innocenty J.M. Bocheński). Rzeczywiście, „matematyczność” czy też „logiczność” w przyrodzie jest jednym z przejawów racjonalności bytu. Inaczej mówiąc, prawomocne pozostaje w filozofii znane adagium: *ens et verum convertuntur*. Nasuwa się spostrzeżenie, iż nasz Jubilat, który niejednokrotnie swoją postawą i działaniem daje przykład szacunku dla wysiłku i osiągnięć ludzkiego intelektu – zgodziłby się z twierdzeniem, że zasadnicze powołanie filozofa sprowadza się do obrony rozumu i jego wytworów. Obrona racjonalności potrzebna jest zwłaszcza dziś, gdy szeroko szerzy się kult niekompetencji, językowy zamęt, bezład semantyczny zawarty w wyrażeniach i wypowiedzanych sądach, dominacja uczuć oraz subiektywnych upodobań, zamiast jasności i wyraźności wypowiedzanych słów oraz ścisłego i racjonalnego dyskursu myślowego. Tak więc przeciwieństwem rozumu nie jest podkreślana przez niektórych irracjonalność, ale przede wszystkim ludzka głupota.

5. Ks. Profesor swoją postawą i działaniem zbliżył się do ideału starożytnego filozofa-mędrca wcielającego w życie zasady teoretyczne. Zbliżenie to realizuje do dziś poprzez wymaganie naukowości w kwestiach filozoficznych, prawosć i bezstronność, samodzielność myśli i odwagę przekonań, nie ulegającą autorytetom, lecz dążącą do prawdy, choćby to wymaga-

ło przewyciężenia wygodnictwa, było połączone z wysiłkiem, narażeniem się na szkody, oraz poprzez krytycyzm względem siebie samego i życzliwą tolerancję dla innych osób i ich poglądów, choćby one były przeciwne.

6. Jeżeli Sobór Watykański II w dekrecie o formacji kapłańskiej (*Optatam totius*) naucza, że „wszyscy [...] kapłani winni uważać Seminarium Duchowne za serce diecezji i chętnie służyć mu swoją pomocą” – to ks. prof. Przybylski poprzez 44 lata pracy naukowej w naszym seminarium zadanie to zrealizował w stopniu wybitnym. Służba dla diecezji wrocławskiej do dziś determinuje sens życia naszego Kolegi i Jubilata, któremu dedykujemy siódmy tom „Studiów Wrocławskich” i składamy, w dniu jego złotego jubileuszu kapłaństwa, najlepsze życzenia: dalszego zdrowia, pomyślności, radości autentycznie filozoficznej i obfitego błogosławieństwa od Najwyższego.

Ks. Jan Nowaczyk

PRZYPISY

¹ J. J e a n s, *Physics and Philosophy*, Cambridge 1958, s. 2.

² Zob. A. E i n s t e i n, L. I n f e l d, *Ewolucja fizyki. Rozwój poglądów od najdawniejszych pojęć do teorii względności i kwantów*, Warszawa 1959, s. 57.

³ *Science and Imagination. Elekted Papers of Warren Weaver*, Nev York 1967, s. 108; zob. M. H e l l e r, J. Ż y c i ń s k i, *Wszechświat i filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki*, Kraków 1968, s. 29-30.

⁴ Zob. S. Z i ę b a, *Białobrzesci Czesław*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 364-365.

⁵ M. H e l l e r, J. Ż y c i ń s k i, *Wszechświat i filozofia...*, dz. cyt., s. 133.

⁶ Zob. B. D e m b o w s k i, *Niepublikowany rękopis Adama Mahrburga: Wykłady etyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2(1966), s. 339-381.

KS. TADEUSZ PRZYBYLSKI

TEORIA ONTYCZNEJ STRUKTURY PRZYRODY WEDŁUG CZESŁAWA BIAŁOBRZESKIEGO¹

Gruntowna znajomość fizyki i nie dająca spokoju myśl o zamiarze zbudowania własnego systemu filozoficznego doprowadziła Czesława Białobrzęskiego (1878-1953), fizyka i filozofa przyrody, profesora przy katedrze fizyki i geofizyki w Kijowie, a następnie profesora katedry fizyki teoretycznej w Krakowie i w Warszawie, na drogę badań i poszukiwań naukowych. Będąc przekonany, iż poznanie fizykalne, mimo niekwestionowanych rezultatów, „nie stanowi monopolistycznej drogi do wiedzy”² – uważał, że odkrywane prawa fizyki mogą być punktem wyjścia do poszukiwania bardziej ogólnych i bardziej podstawowych praw. Krytycyzm wobec największych autorytetów naukowych i filozoficznych, zdolność do samodzielnego myślenia oraz podejmowanie trudnych problemów, dotyczących świata i egzystencji człowieka – oto cechy charakterystyczne tego uczonego, filozofującego fizyka. Zdawał on sobie bowiem sprawę, iż znaczący rozwój nauk empirycznych powoduje reperkusje w filozoficznych dociekaniach i warunkuje ich postęp. „Predylekcja do fizyki istniała wprawdzie od początku, ale dość długo powstawała u mnie – stwierdza Białobrzęski – myśl o stworzeniu systemu filozoficznego po zgłębieniu i pracy samodzielnej w tej nauce, którą uważałem za najodpowiedniejsze przygotowanie do syntezy ze względu na jej ścisłość i na to, że dostarcza ona podstawowych pojęć o rzeczywistości zewnętrznej. Miałem wówczas wiarę nieco naiwną, że nauka nie tylko kiedyś odsłoni, lecz już odsłania te wieczne tajemnice, które towarzyszą życiu ludzkiemu. Teraz ten zamiar, dość zresztą nieokreślony, odsunąłem na zawsze jako przerastający me siły; sądzę jednakowoż, że każde pokolenie powinno wytwarzać dla siebie i najbliższych następców tę syntezę i że znajdą się zawsze jednostki do tego powołane”.³ Potwierdzenie słuszności tej myśli znajdujemy u T. Kotarbińskiego głoszącego: „stwierdza się, że nawet najbardziej unaukowieni ludzie nauki, podobnie jak wszyscy w ogóle ludzie myślący, odczuwają potrzebę wizji świata, której nie wyczerpie ani nie zastąpi synteza wyników poznawczych wszech nauk”.⁴

W świetle tych dwóch wypowiedzi nietrudno dostrzec, że wysiłki zmierzające do konstruowania niezależnej formalnie – przy uwzględnieniu rezultatów nauk fizykalnych – filozoficznej teorii rzeczywistości posiadają charakter racjonalny i są intelektualnym przedsięwzięciem godnym człowieka, poszukującego sensu bytu i ludzkiej egzystencji. Fizyk filozofujący, będąc zwolennikiem pluralizmu bytowego, podjął w swej twórczości zagadnienie ontycznej struktury przyrody.

* * *

Poznanie fizykalne – sędzi Białobrzeski – umożliwia stwierdzenie podstawowych i powszechnych właściwości przedmiotów, które stanowią „najniższy” („najgłębszy”) poziom rzeczywistości przyrodniczej. Nie stanowi to oczywiście dostatecznej podstawy, by utrzymywać, że fizyka podejmuje problematykę z zakresu filozoficznej teorii rzeczywistości, i jest w stanie ją rozstrzygnąć. Metaforycznie ujmując, można powiedzieć, że otwiera jednak drogę ku problematyce ontycznej i umożliwia jej rozstrzygnięcie.

Białobrzeski z dualizmu falowo-korpuskularnego wnosi, że obiekty mikrofizykalnego świata mają złożoną strukturę. Gdy potencjalność pojmuje jako realność nieprzestrzenną, w przeciwieństwie do materialnego substratu (substancja) odwołuje się prawdopodobnie do kartezjańskiego podziału bytu na *res extensa* i *res cogitans*. Byty te nie są sprowadzalne do siebie, ani do jakiejś trzeciej formy bytu. Ważność tej koncepcji rozciąga Białobrzeski na rzeczywistość mikrofizykalną. Ukonstytuowana jest bowiem ze zbiorów elementów nieobserwowalnych, które nie zatracają swych podstawowych i powszechnych własności, zapodmiotowanych w odrębnych i realnych postaciach bytu. Odrębność bytów przyrody i ich różnorodność wskazuje na modyfikowanie się przynajmniej jednej z podstawowych form bytu.

Akceptacja pluralizmu bytowego znaczy to, że mnogość postrzeganych bytów jest rzeczywista. Nie jest przejawem dla nas jakiejś jednorodnej i niezindywidualizowanej rzeczywistości. Nie dowodzi istnienia wielkości bytów, podobnie jak nie dowodzi istnienia transcendentnej rzeczywistości. Stwierdza, że świat materii stanowiący przedmiot badania fizyki i chemii ma budowę atomistyczną, to znaczy jest utworzony z elementów znajdujących się między sobą w różnorodnych stosunkach zależności i wzajemnego oddziaływania. W stosunkach tego świata uderza rys charakterystyczny, iż nie jest on równomierną mieszaniną elementów, lecz owe elementy są w nim połączone, tworząc o d o s o b n i o n e c a ł o ś c i (podkr. TP), czyli ustroje mające mniejszy lub większy stopień samodzielności. Wszystkie ustroje są ustosunkowane hierarchicznie w tym sensie, że ustroje prostsze, niższe, chociaż zdolne do samodzielnego istnienia w odpowiednich warunkach, łączą się zazwyczaj

w rozmaity sposób i wytwarzają ustroje wyższe, bardziej skomplikowane i obdarzone właściwościami, których nie posiadają części składowe. Wśród tych ustrojów szczególną grupę tworzy świat organiczny, w którym cechy indywidualne występują z największą wyrazistością.⁵

Widać stąd, że Białobrzeskiego koncepcja pluralistyczna zostaje nieco stonowana i „zabarwiona” przez holizm. Twory przyrody nie stanowią agregatu – mechanizmu, a poszczególne całości (ustroje) składają się na uorganizowany Kosmos.⁶ Nie widzi on możliwości wyjaśnienia tego na gruncie monizmu.⁷ Pozostaje więc realny problem, który stara się rozstrzygnąć.

1. Ontyczna struktura

Białobrzeski, jako autor pracy *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego* (Warszawa 1956), przyjmuje tezę o złożoności wewnątrz-bytowej indywidualnych bytów-ustrojów, z czynników do siebie niesprowadzalnych. By nazwać te składowe bytu, stosuje terminy: potencjalność i substancja.

Terminologia o tyle mniej udana i szczęśliwa, gdyż jak wiadomo w historii myśli ludzkiej, a również obecnie, nie wolna od wieloznaczności. Nie można pominąć uwagi, że filozofujący fizyk wprowadza oba terminy do aparatury pojęciowej fizyki, nie czyniąc nigdzie wzmianki o niebezpieczeństwie wynikającym z nieuświadomionego stosowania tych terminów w sensie fizykalnym bądź filozoficznym. Wydaje się, że uważa to za zbyteczne. Najprawdopodobniej dlatego, iż sam jest skłonny nie uznawać ostrej granicy między poznaniem fizykalnym a filozoficznym na całej niejako linii. Pewne pojęcia, do których być może zalicza wyżej omawiane, posiadają niejako znamię „ciągłego” przesunięcia pod względem znaczeniowym i stanowią jakby pojęcia „pomostowe” między poznaniem fizykalnym a filozoficznym.

Wróćmy do terminu substancja. Współczesny fizyk, jako fizyk zasadniczo nie potrzebuje posługiwać się tym terminem. Zajmuje stanowisko asubstancjalistyczne.⁸ Jeżeli zdarza się, że terminem tym się posługuje, to w znaczeniu równoznacznym z terminem „ciało” lub równoważnym zespołowi cech, które wyrażalne są w języku matematyki.

U Białobrzeskiego substancja, rzekomo niezbędne pojęcie w terminologii fizyki, posiada sens filozoficzny. Nie miejsce tu na ukazanie różnych znaczeń tego wyrazu, w zależności od systemu filozoficznego. Należy jednak stwierdzić, że Białobrzeski przejawia zdecydowaną tendencję w pojmowaniu substancji zgodnie z koncepcją Immanuela Kanta: *Bei allen Wechsel der Ercheinungen behart die Substanz*.

Nie można zgodzić się z ks. Ludwikiem Kostro, który twierdzi, że Białobrzeskiego koncepcja substancji, aczkolwiek nie dość precyzyjnie wyra-

żona, podobna jest do koncepcji Arystotelesa i scholastyków. Kostro sądzi, że złożone systemy atomowe uważa Białobrzeski za substancję w znaczeniu względnym, ponieważ substancjalizuje potencjalność. Powód jest o wiele prostszy i odmienny. Filozofujący fizyk używa terminu substancja w znaczeniu trwałego, niezmiennego podłoża (*substratum*). Podłoże takie gwarantuje jednolity i powtarzający się przebieg procesów, oraz względnie trwałe istnienie złożonych i uorganizowanych w całość tworów przyrody. Podobne ujęcie substancji można spotkać u niektórych myślicieli z obozu neoscholastyków, którzy także pod tym względem ulegają wpływom Kanta.

Tak pojętej substancji dopatruje się Białobrzeski w elementarnych cząstkach materii. „Kategoria substancji – pisze – jest w naukach przyrodniczych reprezentowana przez składniki elementarne materii”.⁹ Jeżeli Białobrzeski określa substancję jako byt „bezwzględnie samodzielny, niezależny i niezmienny”,¹⁰ to jednak cechę niezmienności uważa za najbardziej istotną właściwość substancji. Stąd wywodzą się jego zastrzeżenia co do poprawności stosowania terminu substancja w odniesieniu do wszystkich cząstek elementarnych i atomów. Chociaż nasz autor utrzymuje, że za bezsporny można uważać charakter substancjalny elementarnych cząstek materii, to biorąc właśnie nie samodzielność, lecz trwałość, niezmiennność jako cechę najbardziej charakterystyczną substancji, dodaje, że w znaczeniu najbardziej właściwym za substancję należy uważać nukleon, gdyż cząstka ta oznacza się szczególną trwałością.¹¹ Innym cząstkom, a jeszcze bardziej atomom, przysługuje substancjalność w sensie mniej właściwym, w sensie względnym. „Upadła więc bezwzględna niezmiennność atomu – pisze – ale mimo tego substancjalność atomu w znaczeniu względnym może być utrzymana. Posiada on samodzielność, zachowując ją w pewnym stopniu nawet wtedy, gdy wchodzi w związek z innymi atomami. Dalej, w ziemskich warunkach atomy są, praktycznie rzecz biorąc, niezmiennie, przetrwały bowiem wszystkie epoki geologiczne. [...] Musimy zresztą przez analogię przypisać substancjalność także atomom promieniotwórczym naturalnym i sztucznym o krótkim życiu”.¹² To ostatnie zdanie potwierdza w sposób nie budzący wątpliwości, że nie cecha samodzielności, lecz trwałość jest najistotniejsza w Białobrzeskiego koncepcji substancji. Nie sposób istnienia atomów promieniotwórczych decyduje o tym, iż przypisuje się im przez analogię cechy substancji, lecz cecha trwałości, niezmienności.

Można więc powiedzieć, że w charakterystyce substancji podanej przez Białobrzeskiego, uwzględniana samodzielność nie stanowi kryterium rozstrzygającego. Tę funkcję spełnia niezmiennność. W przeciwnym wypadku nie powinien mieć trudności w uznaniu związków chemicznych, ciał makroskopop-

wych, zwłaszcza organizmów żywych – którym sam przypisuje najwyższy wśród tworów przyrody stopień samodzielności – za byty substancjalne.¹³

Poszukiwanie substancji w sferze atomowej – gdyby nie chodziło o substrat – byłoby wysiłkiem poznawczym mało celowym. Jego stwierdzenie, że przede wszystkim w elementarnych cząsteczkach, które jako tworzywo wchodzi w skład tworów przyrody, realizuje się kategorię substancji, świadczy, że nie samodzielność stanowi najistotniejszą cechę bytu substancjalnego. Potwierdza to jego pogląd na strukturę przedmiotów. To, co nazywa substancją w świecie mikrofizycznym, nie jest ściśle biorąc bytem samodzielnym. Jest zawsze związane z inną postacią bytu, podobnie jak aspekt korpuskularny z aspektem falowym. To, co nazywa substancją, istnieje zawsze łącznie z odmienną, a podstawową postacią bytu, czyli potencjalnością. Te dwie postaci bytu, z osobną wzięte, są abstrakcjami. Istnieją realnie w „organicznym” połączeniu ze sobą, tworząc konkretne byty, całości tak, że elementarne cząstki w atomach, atomy w związkach itd., zatracają przynajmniej w znacznym stopniu swe indywidualne cechy, swą samoistność na rzecz całości, której są podporządkowane. Potencjalność z tworzywem (substratem) współkonstruuje konkretny byt, determinując go zarówno w aspekcie strukturalnym, jak i dynamicznym. Dostatecznie jasno relację między współelementami ujął Białoobrzęski w następującym sformułowaniu: „Potencjalność jest według naszego poglądu, różnorodnością intensywną, wobec czego nie można jej sobie wyobrazić jako umiejscowionej w przestrzeni od niej niezależnej. Jest ona wszakże rozczłonkowana, zawierając niezmiernie liczne, mniej lub więcej samodzielne potencjalności indywidualne, które ujawniają się w przestrzeni i w czasie jako mnogość bytów powiązanych ze sobą stosunkami współistnienia, następstwa oraz wzajemnego oddziaływania. Istnienie rzeczy materialnych jest wynikiem zespolenia potencjalności z elementami substancjalnymi, które są, jak wiemy, natury korpuskularnej. W każdym razie uważamy potencjalność za czynnik pierwotny, aktywny i kształtujący materię zbudowaną atomistycznie. Otóż w łonie potencjalności nieprzestrzennej, różnice mogą być tylko jakościowe. Wyrazimy to tezą, że każda indywidualna potencjalność może się znajdować w rozmaitych stanach różniących się jakościowo”.¹⁴

Białoobrzęskiego nie zadowala „charakteryzowanie potencjalności w relacji do materialnego tworzywa – substancji”. Stara się odpowiedzieć, czym jest potencjalność niejako sama w sobie. Wyrazne sformułowanie, że jest to realność nieprzestrzenna, pozwala na różne rozumienie, z wykluczeniem pojmowania jej jako realności materialnej, w szerokim rozumieniu terminu „materialny”. Ku pozytywnemu ujęciu, czym jest potencjalność – realny czynnik

w przyrodzie – naprowadza dostrzeżenie przez Białobrzieskiego analogii w strukturze bytów nieożywionych – już na płaszczyźnie świata atomowego – a psychofizyczną strukturą człowieka. Gdy Białobrzieski stawia pytanie o naturę więzi między potencjalnością a rzeczywistością materialną, nie jest w stanie udzielić odpowiedzi, która, jak sądzi: „by mogła zadowolić kartezjuszowskie wymagania jasności myśli. [...] Nasuwa się oczywista analogia z oddziaływaniem pomiędzy sferą psychiczną i cielesną w organizmach żywych, czyli krótko mówiąc, z więzią między duszą i ciałem. Natura tej więzi stanowi przedmiot tak zwanego zagadnienia psychofizycznego”.¹⁵

Można „uwyraźnić” pogląd Białobrzieskiego. Sądzę, że nie ulegnie on zniekształceniu, gdy będzie się twierdzić, że potencjalność przejawia „pokrewieństwo” w jakiejś załączkowej, rudymen tarnej postaci do bytu psychicznego. Stanowi ona psychiczne „wnętrze” rzeczy. Organicznie współlistnieje z rzeczywistością o odrębnej naturze – bytem materialnym. Owa psychiczna postać bytu, na najniższym poziomie organizacji, a więc w świecie przyrody nieożywionej występuje w swej najbardziej nikłej i dlatego najtrudniej stwierdzalnej formie. Współlistnieje jednak zawsze z materialną postacią bytu, podobnie jak aspekt falowy z korpuskularnym. Za poprawnością interpretowania potencjalności jako psychicznej postaci bytu, o różnym stopniu zintensyfikowania, przemawia zarówno Białobrzieskiego koncepcja ontycznej struktury przyrody, jak i jego metafizyczny pogląd na istotę świata transcendentnego, nazwany przez niego, niezbyt trafnie, spirytualizmem.

Rozpatrzmy najpierw jego pogląd na strukturę przyrody. Konkretnie byty współlistnieją, współkonstytuują je dwie rzeczywistości: nieprzestrzenna potencjalność i przestrzenne elementy substancjalne. O różnorodności bytów decyduje potencjalność. Jest ona jakościowo zróżniczkowana (na różny stopień psychicznej intensyfikacji) i przyporządkowana. Indywidualne potencjalności są tej samej natury. Będąc w bytach konkretnych współelementem podstawowym, determinującym i aktywnym sprawia, że między bytami istnieje współzależność w oddziaływaniu odpowiednio uporządkowana. Białobrzieski wyraźnie stwierdza, że istnieje między formami potencjalności pewna „wspólność natury”.¹⁶ Pomiedzy różnorodnymi skupieniami potencjalności zachodzi tego typu więź i wzajemne oddziaływanie, że istnieje potencjalność wspólna, aczkolwiek jakościowo nowa, podobnie jak symfonia powstała z tonów i akordów.¹⁷

Hipoteza powszechnej¹⁸ (wspólnej) potencjalności jest niewątpliwie hipotezą filozoficzną i to zarówno z punktu widzenia metodologicznego, jak i poznawczego. Nietrudno zauważyć, że Białobrzieskiemu potencjalność rozstrzyga zagadnienie, które stawiali filozofowie wszystkich czasów, jeżeli

chcieli zrozumieć rzeczywistość transcendentną. Chodzi tu przecież o znalezienie ontycznej racji, która tłumaczyłaby wszelkie struktury bytów, ich zmienność i dynamiczną współzależność. Potencjalność, jako realność nieprzestrzenna (łącznie z realnością przestrzenną) o różnym stopniu „psychicznej” intensyfikacji, spełnia – według Białobrzeskiego – taką rolę i daje w efekcie scalony, jednolity pogląd na ontyczną strukturę przyrody. Można to uwyraźnić przez odwołanie się do problemu uwarstwienia rzeczywistości.

Białobrzeski wyodrębnia cztery warstwy rzeczywistości:¹⁹ a) fizykochemiczną, b) biologiczną, c) psychologiczną, d) duchową.

Nie ma najmniejszej wątpliwości, że Białobrzeski bez wahań i zastrzeżeń uznaje za uzasadnione wyodrębnienie warstw *a*, *b*, *c*. Trudno natomiast stanowczo twierdzić, że z warstwy *c* wyróżnia jako całkowicie odrębną warstwę *d*. Istnieją sformułowania skłaniające do odpowiedzi pozytywnej. Z kontekstów wynika, że skłania się, „sympatyzuje” z poglądami tych myślicieli, o których pisze: „Wielu filozofów sądzi, że warstwę psychiczną należy ograniczyć do funkcji wrażliwości, elementarnych czuć i popędów, przyjmując istnienie ponad nie odrębnej warstwy duchowej, obejmującej objawy rozumu, sumienia i świadomej woli”²⁰

Odpowiedź pozytywną zdaje się potwierdzać i to, że autor *Podstaw poznawczych* przyjmuje istnienie duszy ludzkiej i nie widzi powodów, by odmawiać jej możliwości trwania niezależnie od materii.²¹ Należy przypuszczać, że nasz filozofujący fizyk przyjmuje milcząco zasadę: *agere sequitur esse*.

Z dynamicznych zależności między bytami, które składają się na poszczególne warstwy, jak również z dynamicznych powiązań między warstwami, wnosi o istnieniu wspólnej podstawy dla „ciągłych przejść” w aspekcie strukturalnym. Możliwe jest dwojaki rozumienie „ciągłości” między warstwami:

Można przyjąć, że elementem wspólnym, wiążącym i podstawowym we wszystkich warstwach jest materia. Przejawy życia, do psychicznego włączenie, uznać za pochodne owego wspólnego elementu, który warunkuje istnienie wszystkiego;

Można twierdzić, że we wszystkich warstwach, potocznie uznanych za całkowicie materialne, występuje w stopniu różnym – od postaci najbardziej rudymen tarnej do najwyższej rozwiniętej i udoskonalonej – podstawowy element materialny.

Białobrzeski opowiada się zdecydowanie za drugą interpretacją. Jest zwolennikiem poglądu, który można wyrazić następująco: Materia nie istnieje bez elementu, który ją upsychnicza. Nie wyklucza natomiast możli-

wości samodzielnego istnienia upsychnionej postaci bytu, który w drodze rozwoju osiągnął pewien rodzaj samoistności. Skoro psychiczna postać jest istotnie różna od materialnej, a zarazem podstawowa i „niepochodna”, w niej dopatruje się źródła (zasady) trwania i działania bytów. Stanowi ona ontyczną rację wyjaśniającą fakt występowania uorganizowanych całości z quasi celowością i brakiem ścisłego determinizmu w działaniu (na wzór psychiki ludzkiej). Wyjaśnia ona również holistyczną koncepcję świata. Czyżni zrozumiałym odrębność między warstwami i zarazem spójnię między nimi. Monizm typu materialistycznego nie tłumaczy różnorodności w transcendentnym świecie, który należy pojmować jako „organiczną” jedność. Według Białobrzeskiego, „różniczkowanie” potencjalności umożliwia powstawanie „różnorodnych i indywidualnych ustrojów hierarchicznie ustosunkowanych”.²²

To potencjalność sprawia, że „przyroda posiada strukturę uwarstwioną”.²³ Nie są to więc warstwy radykalnie niezależne i odrębne. „Strukturę uwarstwioną” tworzy potencjalność, immanentny element bytu. Skoro występuje we wszystkich warstwach (również psychicznej czy nawet duchowej), nie może być materialną podstawą bytu.

W ramach takiego poglądu nie dziwi pojmowanie człowieka, istoty psychofizycznej, jako zespołu uporządkowanych hierarchicznie potencjalności.

Mimo różnorodnych warstw w człowieku, którym przyporządkowane są właściwe im „formy” potencjalności, zachowana jest ontyczna jedność. Tym, co gwarantuje jedność, jest „ciągłe” przenikanie się jakościowe różnych potencjalności i jakby koncentrowanie się twórcze w najwyższej, scalającej „formie” potencjalności, typowej dla człowieka.²⁴ Prawdopodobnie Białobrzeski, który jest teistą, pojmuje Boga jako absolutną, zmaksymalizowaną i osobową potencjalność. Przypuszczenie takie sugeruje jego holistyczny pogląd z tendencją ku spirytualizmowi oraz następujące sformułowanie: „Zakładając istnienie Boga ponad dostępnym naszemu doświadczeniu wszechświatem, mam dążność właściwą przyrodnikom nadawania teizmowi zabarwienia panteistycznego, bliżej zespalającego Boga z przyrodą”. Ks. Kostro w swej dysertacji doktorskiej nie próbował zanalizować tego tekstu, zadowolił się twierdzeniem, że „Białobrzeskiego teizm ma jednak zabarwienie panteistyczne”.²⁵ „Upanteistyczniony” teizm bez odpowiednich wyjaśnień jest koncepcją niezrozumiałą. Owa „panteizacja” teizmu nie pociąga za sobą negacji tezy, że Bóg jest względem wszechświata transcendentny.

Białobrzeski – jak sądzę – nie chce twierdzić, że Bóg jest immanentnym bytem wszechrzeczy i jako tożsamy z wszechpotencjalnością współkonstytuuje rzeczywistość. Ujęcie ks. Kostro, który utrzymuje, że według auto-

ra *Podstaw poznawczych* Bóg jest wszechpotencjalnością,²⁶ należy uznać za nieuzasadnione. Białobrzeskiego „panteizm”, który polega na tym – jak on sam twierdzi – by bliżej zespolić Boga z przyrodą (przyroda i Bóg – to byty odrębne!), może być różnie rozumiany.

Wydaje się, że najbardziej poprawnie odczyta się sformułowanie Białobrzeskiego, jeżeli stwierdzi się, że dopatruje się on podobieństwa między istotą rzeczywistości (przyroda łącznie z człowiekiem) a istotą transcendentnego Boga. Wszechświat rozpatrywany w aspekcie esencjalnym nie stanowiłby względem Boga absolutnie i radykalnie odrębnej rzeczywistości. Prawdopodobnie to podobieństwo istot daje mu podstawę do twierdzenia o bliższym zespoleniu Boga z wszechświatem. Być może, że pojmuje Boga jako ostateczne, „szczytowe” ogniwo Potencjalności Osobowej, nietożsamej jednak z wszechpotencjalnością świata. Skoro bowiem Białobrzeski zdaje się akceptować religijne pojęcie Boga jako Osobowego Ducha, a procesy psychiczne i duchowe ujmuje jako wyraz najwyższej ukształtowanych „form” w przyrodzie, to jest podstawą do utrzymywania, że pojmuje on Boga jako Absolutną Potencjalność.²⁷

Gdyby Białobrzeski utożsamiał Boga z wszechpotencjalnością świata, wówczas byłoby zupełnie niezrozumiałe jego agnostyczne stanowisko wobec poznawalności istnienia Boga na gruncie filozoficznym i akceptacja Jego istnienia w płaszczyźnie przeżyć religijnych, związanych – dodajmy – z religią chrześcijańską.

Ujmowanie potencjalności jako psychicznej rzeczywistości, która w zależności od warstw, w których istnieje, ma różny stopień intensyfikacji, jest zgodna z metafizycznym poglądem Białobrzeskiego, określanym przezeń mianem spirytualizmu. To on używa tego terminu w nieco zmodyfikowanym przez siebie sensie. Modyfikacja polega na tym, że nie jest skłonny twierdzić, że istnieją tylko substancje duchowe, bądź że istniejące ciała są jakąś odmianą tych substancji. Skłania się natomiast ku pogładowi, że z materią współistnieje rzeczywistość niematerialna. „Jestem zwolennikiem – pisze – kierunku spirytualistycznego, uznającego, iż poza zjawiskami przyrody ukrywa się jako ich podstawa – byt pokrewny naszej duszy”.²⁸ W 1948 r. bronił tego poglądu wobec zarzutów materialistów. Wyjaśniał, że kierunek ten uznaje „prymat ducha w rzeczywistości nas otaczającej i w nas samych, co inaczej wyraża teza, że istota wewnętrzna rzeczywistości jest z natury duchowej”.²⁹

Gdyby Białobrzeski nie pojmował potencjalności na wzór bytu duchowego, nie mógłby dostrzegać analogii między własną koncepcją struktury przedmiotów przyrody a systemem Leibniza.³⁰ Nie negował przecież istnienia materii jako współkomponenty bytowej.

2. Stosunek teorii Białobrzeskiego do hylemorfizmu

Filozofujący fizyk, już w bardzo wczesnym okresie swej twórczości, dopatrywał się analogii między własnym poglądem na strukturę przedmiotów a poglądem Arystotelesa.³¹ Ukazanie jakiejś „cząstkowej” recepcji hylemorfizmu, jaka zarysowała się w Białobrzeskiego koncepcji struktury bytów z obrębu przyrody, należy poprzedzić krytyką tego ujęcia, które (odnośnie do tej sprawy) prezentuje ks. Kostro. On to swoje rezultaty poznawcze względem tego zagadnienia wyraził w sposób budzący zastrzeżenia i wątpliwości. Białobrzeski nie wypowiedział *expressis verbis* swego przekonania o psychosomatycznej strukturze bytów z obrębu przyrody. Wydaje się, że Kostro nie zwrócił dostatecznej uwagi na ową hipotezę. Wskazuje na to utożsamianie potencjalności ze stanem kwantowym.³² W następstwie tego utrzymuje, że stan kwantowy jest realnością fizyczną (*une réalité physique*). Traktując potencjalność jako realność fizyczną, sądzi, że nie można jej utożsamiać z formą substancjalną, która – jak pisze – jest zasadą metafizyczną.³³ W jednym ze sformułowań ks. Kostro informuje, że „potencjalność może być porównana do sfery psychicznej”.³⁴ Spostrzeżenie to jednak wydaje się niezgodne z ujmowaniem potencjalności jako realności fizycznej, podobnie jak niezgodne jest z tym rozumowaniem następujące ujęcie potencjalności: „można przyjąć, że stan (potencjalność) jest idealną częścią składową bytów przyrodniczych”.³⁵

Z nieuwzględnienia, czym jest potencjalność w swoim niejako rdzeniu, powstał zarzut wobec poglądu Białobrzeskiego, w myśl którego istnieje przekształcenie się potencjalności. Białobrzeski sądzi, że potencjalność podlega ewolucji, a między jej różnymi „formami” istnieje wspólność natury.³⁶ Kostro pisze: „Nie można mówić z sensem o przekształcaniu się potencjalności”.³⁷ Zarzut ten byłby słuszny – w ramach krytyki immanentnej – gdyby Białobrzeski uznał teorię hylemorfizmu w tradycyjnym jej rozumieniu i, jak utrzymuje Kostro, utożsamiał stan kwantowy (potencjalność) z formą substancjalną filozofii arystotelesowskiej.³⁸

W twórczości Białobrzeskiego nie spotykamy nigdzie sformułowań, które stanowiłyby podstawę do uznania tożsamości między formą substancjalną a potencjalnością. Autor *Podstaw poznawczych* był przecież świadom zasadniczej różnicy, jaka zachodzi między desygnatami owych pojęć. O pewnej zbieżności będzie mowa nieco dalej.

Kostro trafnie zauważa, że stan kwantowy nie może być w żaden sposób identyfikowany z formą substancjalną.³⁹ Natomiast argumentacja, jaką

przycacza, świadczy o niedostatecznym wniknięciu w myśl Białobrzeskiego. Kostro sądzi, że przeciwko identyfikacji przemawiają następujące argumenty:

Potencjalność jest rzeczywistością fizyczną, podczas gdy forma substancjalna jest zasadą metafizyczną;⁴⁰

Potencjalność w ujęciu Białobrzeskiego jest realnością ewoluującą, przekształca się, transformuje. Nie można tego stwierdzić o formie substancjalnej;⁴¹

Białobrzeski „substancjalizuje” potencjalność. Forma natomiast nie jest substancją.⁴²

Należy stwierdzić, iż Białobrzeski nie utrzymuje nigdzie, że potencjalność jest realnością fizyczną. Nie można również przypisywać mu poglądu o „substancjalizowaniu” potencjalności. Ujmowania potencjalności jako substancji dopatrzeć się można u autora *Podstaw poznawczych* przy zagadnieniu duszy ludzkiej. Wiadomo już, że duszy ludzkiej nie odmawia cech substancji oraz utrzymuje, że duszę ludzką można pojąć jako „najwyższą formę” potencjalności w przyrodzie. Ta forma potencjalności zdolna jest do samodzielnego trwałego istnienia. W bytach z obrębu przyrody (poza człowiekiem) „substancjalizuje” nie potencjalność, lecz trwałe podłoże (substrat); elementarne cząstki materii. Można dopatrywać się niekonsekwencji w takim poglądzie. Nie jest natomiast trafne ogólne twierdzenie Kostro, że Białobrzeski substancjalizuje potencjalność.

Niezrozumiałym jest również zabieg terminologiczny zastosowany przez niego wobec drugiego współelementu bytu realnego, jakim jest „tworzywo”. Białobrzeski sądzi, że stanowi je szereg cząstek elementarnych obdarzonych energią, których wyrazem jest aspekt korpuskularny materii i promieniowania. Kostro owo tworzywo (*substratum*) nazywa potencjalnością bierną (*potentialité passive*).⁴³ Wydaje się, że terminologia ta jest niewłaściwa z dwóch powodów, a mianowicie:

Nie oddaje tego sensu, jaki Białobrzeski łączył z korpuskułami, przypisując im cechy substancjonalności;

Sugeruje, że potencjalność, która w terminologii Białobrzeskiego używana jest bez żadnych dopowiedzeń, a u Kostro, w przeciwieństwie do potencjalności biernej nazwana jest czynną, określającą, różni się od potencjalności biernej jak gdyby tylko znakiem, podobnie jak elektron ujemny od elektronu dodatniego.

Potencjalność i tworzywo (elementy substancjalne) to według Białobrzeskiego dwie istotnie różne „postacie” bytu. Dlatego nie można określać ich tymi samymi terminami, rozróżnianymi jedynie w aspekcie funkcjonalnym. Trudno więc uznać za trafne następujące sformułowanie Kostro: „Według

Białobrzeskiego, układ fizyczny złożony jest z dwóch potencjalności: jednej aktywnej i determinującej (stan kwantowy), drugiej biernej i zdolnej do przyjęcia determinacji (pramateria)”.⁴⁴

Gdy Białobrzeski upatruje analogię między własną teorią a teorią Arystotelesa, to nie upatruje jej w tym, że zwolennicy hylemorfizmu podobnie jak on głoszą tezę o ukonstytuowaniu konkretnego bytu z dwóch elementów, czy stanów bytu zasadniczo różnych i niesprowadzalnych do siebie. Analogiczność dostrzega między arystotelesowskim pojęciem formy a potencjalnością. Ks. Kostro, który utożsamiał pojęcie stanu kwantowego z potencjalnością, utrzymuje, że Białobrzeski przeprowadza analogię między parami pojęć: stan kwantowy – forma. Jest prawdą, że Białobrzeski pisze: „W mechanice kwantowej pojęcie stanu uznaliśmy za podstawowe. Otóż sądzę, że można przeprowadzić analogię między nim i pojęciem formy, grającym najważniejszą rolę w systemie Arystotelesa”.⁴⁵ Otóż sądzę, że autor *Podstaw poznawczych* nie wyraził dokładnie swojej myśli. Wydaje się, że sformułowanie jego należy odczytać w ten sposób: Pojęcie stanu kwantowego naprowadza, sugeruje analogię. O analogii można mówić po zinterpretowaniu pojęcia stanu. Takie rozumienie potwierdza sam Białobrzeski, który wyrażając się ściślej, wskazuje na „podobieństwo między formą arystotelesowską i potencjalnością w naszej interpretacji”.⁴⁶ Zresztą sam ks. Kostro w jednym miejscu trafnie spostrzega, że potencjalność jest realnością, która posiada „sens głębszy” od stanu kwantowego.⁴⁷ Spostrzeżenie to nie wpłynęło jednak na wyodrębnienie pojęcia stanu od potencjalności.

Białobrzeski zinterpretował aspekt falowy i związane z nim pojęcie stanu. Przyjął dlań jako podstawę realnie istniejący czynnik, nazywany potencjalnością. Przez hipotezę potencjalności, która nie jest sprawdzalna na wzór hipotez przyrodniczych, Białobrzeski niejako wszedł na płaszczyznę poznania filozoficznego. Na poziomie poznania filozoficznego staje się możliwe porównanie potencjalności z terminami (z ich znaczeniami i desygnatami) stosowanymi w innych systemach filozoficznych. Odpowiednikiem arystotelesowskiej formy jest właśnie – zdaniem Białobrzeskiego – potencjalność.

Potencjalność może nasuwać błędne skojarzenie z materią w sensie arystotelesowskim, która pojmowana jest jako czysta możliwość (*potentia pura*), jako niezdeterminowane podłoże wszelkich zmian substancjalnych i ostatecznie „tworzywo” dla wszelkich bytów materialnych.

Faktycznie potencjalność Białobrzeskiego nie ma nic wspólnego z potencjalnością Arystotelesa. Jest jej przeciwieństwem. Dla potencjalności w rozumieniu arystotelesowskim brak analogonu w teorii Białobrzeskiego. Według niego wspólnym tworzywem dla wszystkich ciał jest określona liczba

elementarnych cząstek uważanych za elementy substancjalne.⁴⁸ Znaczy to, że są tworamı trwałymi, niezmiennymi w znaczeniu zbliżonym – praktycznie – do znaczenia bezwzględnego.

Zachodzi natomiast analogia między potencjalnością a formą arystotelesowską pod względem funkcjonalnym i dominacji wobec drugiego współelementu.

1. Potencjalność jest przyczyną stawania się. Białołrzeski określa ją jako przyczynę sprawczą.⁴⁹ Sprawczość potencjalności ujawnia się (a) w dynamicznym aspekcie rzeczywistości. Potencjalność jest przyczyną wszelkiego stawania się wszelkich procesów. Bez niej rzeczywistość byłaby statyczna. „Potencjalność – pisze Białołrzeski – jest osnową procesów stawania się”.⁵⁰ Potencjalność ujawnia swoją sprawczość także (b) w aspekcie – jeśli można tak powiedzieć – stabilnym. Znaczy to, że potencjalność jako immanentny element konkretnego bytu sprawia, że takie istnieją i trwają jako uorganizowane twory, jako całości strukturalno-funkcjonalne. Białołrzeski wyraźnie twierdzi, że „czynnikiem realnym determinującym uporządkowanie i stan układu jest potencjalność”,⁵¹ że „w istocie potencjalności leży właśnie dążność do kształtowania indywidualnych ośrodków aktywności ustosunkowanych hierarchicznie”.⁵² Struktura bytu i jego działanie uzależnione są od potencjalności. Podobne funkcje pełni forma. Wyrażają to sformułowania dotyczące formy substancjalnej, które św. Tomasz podaje za Arystotelesem: *Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu*.⁵³ Byt jest zdeterminowany przez formę, gdyż forma ze swej istoty jest aktem, określeniem materii i jej kresem.⁵⁴

2. Białołrzeski uważa, że potencjalność zachowuje swą dominację w stosunku do elementów substancjalnych – materialnego tworzywa. W koncepcji filozofującego fizyka potencjalność jest podstawową współrealnością bytów, które w ramach potocznego poznania uznaje się po prostu za wyłącznie materialne. Potencjalność stanowi – jako realność niematerialna – najbardziej „wewnętrzną”, najistotniejszą sferę bytu, jego „osnowę”. Bez niej rzeczywistość byłaby chaosem w aspekcie strukturalnym i dynamicznym. Zdaje się nawet sądzić, że twory korpuskularne uposażone w energię są jakby aktualizacją potencjalności w przestrzeni i czasie. Słowo „jakby” niesie z sobą niejasność i nie pozwala na jednoznaczne rozumienie tej wypowiedzi. Wydaje się, że Białołrzeski pisząc, iż korpuskuły są jakby aktualizacją potencjalności w przestrzeni i czasie, nie chce wyrazić, że korpuskuły bez potencjalności istnieją jedynie jako czyste możliwości. Twierdzenie takie byłoby niezgodne z pozostałymi twierdzeniami substancjalizującymi korpuskuły. Przypuszczam, że prawidłowe odczytanie analizowanego wyrażenia

jest następujące: Potencjalność ujawnia się w przestrzeni i czasie poprzez istnienie i działanie korpuskuł uposażonych w energię. Albo inaczej: poznawalność potencjalności staje się czymś aktualnym (aktualizuje się dla nas) poprzez korpuskuły, jako twory przestrzenno-czasowe. Termin „aktualizacja” miałby więc sens epistemologiczny, a nie ontologiczny. Takie odczytanie zgadza się z poglądem Białobrzeskiego na strukturę bytu i naturę potencjalności – bytu nieprzestrzennego, „spokrewnionego” z rzeczywistością psychiczną, która w procesie przemian, zdarzeń fizyko-chemicznych: „ujawnia swą czynność, rzutując ją niejako w przestrzeń i czas”.⁵⁵

Białobrzeski utrzymuje, że jego koncepcja wyraża dokładniej myśl, jaką Arystoteles związał z koncepcją formy. „Jak wiadomo – pisze – forma w pojęciu wielkiego Greka nie jest tworem abstrakcyjnym, lecz jest wciąż wcielana w przedmiotach całej przyrody jako czynna moc skierowana ku realizacji w nich swej natury. A zatem w fizyce współczesnej można dopatrzeć się rozwinięcia i sprecyzowania tego pojęcia formy”.⁵⁶ Bliższe „dookreślenie” formy dokonywałoby się w aspekcie istotowym i funkcjonalnym.

Arystotelesowska forma w koncepcji Białobrzeskiego pojęta jest jako rzeczywistość typu „psychicznego”. Jej sprawczość (działanie) wyrażalne jest pośrednio przy pomocy specyficznych form matematycznych. Potencjalność „działa” nie w sposób ściśle deterministyczny, ale skutki jej działania można przewidzieć i określić probabilistycznie.

W zjawiskach atomowych – stwierdza Białobrzeski – główną rolę odgrywają, ze stanowiska fizyki „akty wymiany energii i pędu między oddziaływanymi na się ustrojami. Energia i pęd są związane z cząstkami materii i promieniowania, tj. z aspektem korpuskularnym. Ale przyczyną sprawczą owych aktów jest potencjalność, która działa według praw probabilistycznych”.

Przeprowadzone tu analizy dają podstawę do następujących wniosków:

Arystotelesowski hylemorfizm zbiega się z teorią Białobrzeskiego w ujęciu bardzo ogólnym. To znaczy obaj przyjmują, że konkretny byt z obrębu przyrody jest wewnątrznie złożony z dwu „elementów”: determinowanego i determinującego. Białobrzeski dokonując „bliższego” określenia owych współskładowanych bytowych, sformułował nową teorię. Forma została pojęta jako „psychoidalna” postać bytu. Arystotelesowska materia pierwsza, pojęta jako „niezeterminowane tworzywo” każdego bytu materialnego, stała się w koncepcji Białobrzeskiego tworzywem zredukowanym do określonej liczby elementarnych cząstek, które łącznie z potencjalnością współkonstruują każdy konkretny byt z obrębu przyrody. Teoria hylemorfizmu uległa tak radykalnej modyfikacji, że stała się nową teorią, zgodnie z którą byty z obrębu przyrody mają psychosomatyczną strukturę.

3. Porównanie z poglądami Eddingtona i Heisenberga

J. Twarowska w artykule *Zagadnienia z zakresu filozofii przyrody u Czesława Białobrzeskiego* w punkcie 10 stwierdza, iż „Białobrzeski wobec innych fizyków filozofujących” dokonuje konfrontacji poglądów, nie wybiegając w zasadzie poza ramy filozofii i fizyki. Czyni wzmiankę o przeciwnym ujęciu prezentowanym przez Bohra i Heisenberga. Najobszerniej uwzględnia poglądy Bohra, wskazując na zbieżne z nimi stanowiska Viegera, Diraca i Wawiłowa. Konkluduje, że poglądy Bohra i Białobrzeskiego można „postawić obok siebie” z preferencją dla polskiego fizyka.⁵⁷

W niniejszym punkcie zamierzam skonfrontować poglądy trzech wybitnych filozofujących przedstawicieli szczegółowych nauk realnych – Eddingtona, Heisenberga i Białobrzeskiego w relacji do pytania: czym są byty, które tworzą realny, transcendentny świat?

Uwzględnienie Eddingtona i Heisenberga nie jest dowolne. Racja wyboru tkwi w tym, że w poglądzie Białobrzeskiego zdaje się zarysowywać synteza koncepcji wymienionych autorów. Heisenberg, podobnie jak Białobrzeski, uznaje w gruncie rzeczy ten sam punkt wyjścia dla filozoficznych refleksji.⁵⁸ Odmienne stanowisko, które jest wyrazem innej koncepcji nauki, prezentuje astrofizyk angielski. Jego filozofia nauki (fizyki głównie), z gnoseologicznymi i ontologicznymi implikacjami, opracowana została przez Izydorę Dąborską.⁵⁹ Wystarczy tu zaznaczyć, że Eddington wyraźnie zaakceptował tezę aprioryzmu i idealizmu gnoseologicznego. Zbliżył się w ten sposób do kantowskiej koncepcji poznania. Poznawalność „rzeczy w sobie” jest nieosiągalna metodami racjonalnymi. Agnostycyzm przewycięża częściowo przez odwołanie się do pozaracjonalnego sposobu poznania, przez odwołanie się do intuicji własnej jaźni.⁶⁰ Na tej drodze dochodzi do sformułowania tezy spirytualizmu. Sądzi, że fizyka współczesna, która zerwała z naocznością modeli mechanistycznych i ze ścisłym determinizmem, nie potwierdza poglądu materialistycznego (podobnie uważa Białobrzeski), a spirytualizm nie staje w kolizji z wynikami poznania naukowego. Wyższość spirytualistycznej koncepcji rzeczywistości opiera się na intuicyjnym przeżywaniu własnej jaźni, własnej świadomości, w której dane są w sposób niepowątpiewalny w przeciwieństwie do świata transcendentnego – istnienie poznającego podmiotu i duchowa jego natura.

Duchowi zatem należy przyznać bez zastrzeżeń realne istnienie. Jeżeli istnieje świat transcendentny, to posiada naturę duchową. „Twierdzą – pisze Eddington – że natura każdego bytu realnego jest duchowa. Nie materialna ani dualistyczna, czyli złożona z materii i ducha”.⁶¹ Białobrzeski twierdzi

również, idąc śladami Augustyna i Kartezjusza, że *cogito* jest niepowątpiewalną, najbardziej oczywistą tezą. Głosi także, iż przedmiotem bezpośredniego i niepowątpiewalnego poznania jest nasza własna jaźń, której istota jest niematerialna. Daje to – jego zdaniem – preferencję spirytualizmu nad materializmem w aspekcie gnoseologicznym i metodologicznym. Zgodnie z jego realistyczną koncepcją nauki pojętą maksymalistycznie, która implikuje realizm (metafizyczny i gnoseologiczny), negacja materii jest nie do przyjęcia. Można powiedzieć, że immanentny i transcendentny punkt wyjścia traktuje w konstrukcji swej teorii rzeczywistości jako wzajemnie się dopełniające.⁶²

Istnienie Ja, duchowego, świadomego i zdolnego do autodeterminacji posiada swój analogon w rzeczywistości transcendentnej i to daje podstawę Białoברzeskiemu do „uspirytualistycznienia” rzeczywistości. Jednocześnie uczony ten nie sprowadza do duchowej postaci bytu całego człowieka i całych przedmiotów transcendentnego świata. Sposób istnienia i działania ciał – istnieją w przestrzeni i czasie, i stawiają opór oraz podlegają prawom fizykochemicznym – nie dopuszcza interpretacji w duchu radykalnego spirytualizmu. W koncepcji Białoברzeskiego dostrzegalna jest jakaś synteza spirytualizmu i materializmu w oparciu o rezultaty poznawcze fizyki.

Podobną syntezę prezentuje Bolesław J. Gawecki. Utrzymuje on, że „duch i materia zawsze były, są i będą nierozłączne, że ani jedno ani drugie nie bytowało wcześniej i samo. Jedno bowiem w oderwaniu od drugiego jest niekonkretne, a nawet nierealne. Obiektywna rzeczywistość jest całością złożoną wyłącznie z całości psychosomatycznych, które tworzą ciąg nieskończony pomiędzy zerem i nieskończonością, jednak z wyłączeniem obu tych krańców”.⁶³

Według Białoברzeskiego materia i „duch” współistnieją i konstytuują przedmioty dostępne naszemu poznaniu. Zbieżność z ujęciem Bolesława J. Gaweckiego byłaby częściowa. To znaczy, dla autora *Podstaw poznawczych* – tak można sądzić – materia nie istnieje bez „ducha”, nawet na najbardziej rudymenarnym swym szczeblu – w swoim dolnym krańcu. Jest jej zawsze podporządkowana, organizująca ją, podstawowa współkomponentna rzeczywistości, duchowa postać bytu. Nie wyklucza natomiast istnienia bez materii duchowej „formy” bytu, która jakby w górnym krańcu swej intensyfikacji przybiera zdolność do samoistnego bytowania. Wówczas znajduje się poza granicami poznania.

Heisenberg nie podziela spirytualistycznej koncepcji rzeczywistości transcendentnej ani w wersji głoszonej przez Eddingtona, ani w wersji Białoברzeskiego. Jeżeli poglądy obu fizyków spróbujemy skonfrontować, bio-

racząc za punkt odniesienia hylemorfizm, to można utrzymywać, że tendencja do zmodyfikowania teorii hylemorfizmu, jakby „ukonkretnienia” skierowana była na różne elementy: u Białobrzeskiego na formę, u Heisenberga głównie na materię. Heisenberg dopatruje się we współczesnej fizykalnej teorii budowy materii nawrotu do arystotelesowskich pojęć materii i formy. Powszechnym, wspólnym tworzywem – odpowiednikiem materii pierwszej – jest energia, czyli „materia uniwersalna”. Przybiera ona różne formy, stając się wtedy materią ukonkretnioną. Wszystkie przedmioty materialnego świata, zbudowane z tego samego tworzywa (substancji), są jedynie różnymi formami, pod którymi może występować materia.⁶⁴ „Gdy porównamy – pisze Heisenberg – ten stan rzeczy z koncepcjami Arystotelesa dotyczącymi materii pierwszej i formy, możemy powiedzieć, że pojęcie materii występujące w filozofii Arystotelesa (który uważa, że materia to jedynie potencia) da się porównać z pojęciem energii, która dzięki formie staje się rzeczywistością, kiedy powstają cząstki elementarne”.⁶⁵

U Białobrzeskiego, jak wiemy, problem tworzywa-substancji kończy się na cząstkach elementarnych. Dla niego zagadnienie główne stanowi sprecyzowanie i „ukonkretnienie” formy. Czym są dla Heisenberga formy? Być może, że dla twórcy zasady nieoznaczoności pytanie tak postawione byłoby pytaniem bezsensownym. Nie jest jednak wykluczone, że autor ten skłonny jest nadać formom sens zbliżony do pitagorejskiej interpretacji liczb. Utrzymuje przecież, że formy materii mogą się w przyszłości okazać rozwiązaniami wynikającymi z zamkniętego schematu matematycznego, przedstawiającego prawa przyrody rządzące materią. Można to zrozumieć w ten sposób, że Heisenberg chce dojrzeć w formie zasadę ładu. Forma tak przyjęta nie stanowiłaby jednak współelementu bytowego konkretnego przedmiotu. Podobnie jak nie stanowi go prawo przyrody, zgodnie z którym byty zachowują się, powstają i giną. Według Białobrzeskiego „uniwersalną materią”, tworzywem-substancją są cząstki elementarne uposażone w energię (zbieżność z Heisenbergiem). Formę prezentuje pośrednio w fizyce stan kwantowy, wyrażalny w języku matematyki. Wskazuje on – zdaniem autora *Podstaw poznawczych* – na realny czynnik, którym jest potencjalność.

Współkomponenta bytu, czynnik immanentny – „obok materii” – jest w istocie swej od materii różny. Jest elementem natury niematerialnej – „duchowej”. W aspekcie tym jest zbieżność z poglądami Eddingtona.

W poglądzie Białobrzeskiego na strukturę ontyczną ciał i istotę rzeczywistości transcendentnej zarysowuje się synteza eddingtonowskiego monizmu spirytualistycznego i heisenbergowskiego monizmu energetycznego, wyrażonego w tezie uniwersalnej materii, czyli energii. Dwa realne, a istot-

ne elementy (postacie bytu) tworzą jednostkowe byty i złożony z nich świat transcendentny. Zdaniem naszego fizyka, kwestionowanie takiego poglądu prowadzi w konsekwencji do monizmu. Wszelka natomiast monistyczna wizja rzeczywistości nie pozwala na zrozumienie różnorodności przedmiotów, twórców transcendentnego świata wielorako uwarstwionego, który należy pojmować jako uorganizowaną całość, niesprowadzalną do sumy jednorodnych (materialnych) elementów składowych.⁶⁶

Białobrzeskiego koncepcja struktury przyrody jest niewątpliwie próbą stworzenia jednolitego poglądu na całokształt rzeczywistości. Psychosomatyczna struktura wszelkich twórców z obrębu przyrody, z człowiekiem włączenie, dawała podstawę do interpretowania, z jednolitego punktu widzenia, Kosmosu pojętego jako złożona z wielości (pluralizm bytowy), uorganizowana całość.

Ściśle biorąc nie sama podstawowa idea jest nowa, lecz oparty o współczesny stan ludzkiej wiedzy sposób jej racjonalnego umotywowania, złączony z realistyczno-aposteriorycznym punktem wyjścia. Krytyka tej koncepcji z pozycji tradycyjnie pojmowanego hylemorfizmu prowadziłyby do oceny negatywnej. Przeprowadzenie takiej krytyki metasystemowej byłoby zresztą kontrowersyjne, przynajmniej w takim stopniu, jak kontrowersyjność hylemorfizmu wśród zwolenników (nawet!) filozofii arystotelesowskiej. Ponadto należy uznać, że nauka jest dziełem pokoleń. Istnieją filozofowie współcześni, twórcy nowych koncepcji. Byłoby rzeczą co najmniej dziwną, gdyby ich wysiłki i rezultaty poznawcze nie wносиły nic pozytywnego w myśl filozoficzną, skoro jest faktem niezaprzeczalnym coraz dokładniejsze i obszerniejsze penetrowanie przez umysł ludzki wszystkich dziedzin rzeczywistości.

Ograniczam się do kilku uwag z zakresu krytyki immanentnej. Wydaje się, że teoria Białobrzeskiego jest logicznie spójna z realistycznymi implikacjami gnoseologicznymi i ontologicznymi. Wątpliwość dotyczy argumentacji uprawdopodobniającej koncepcję. Wiąże się ona z teorią nauki (głównie fizyki), jaką prezentuje nasz autor.

Zgodnie z tą teorią treść zdań (chodzi głównie o fizykę atomową) ma swe realne odpowiedniki w rzeczywistości transcendentnej i poznanie fizykalne informuje nas – w jakimś stopniu – o rzeczach w sobie. W dociekaniach filozoficznych próbował Białobrzeski ostatecznie zrozumieć tę rzeczywistość, dla której – w fizykalnym poznaniu – nie znajdował wystarczającej racji tłumaczącej (np. paradoks falowo-korpuskularny, probabilizm, prymat całości). W jego przekonaniu uznanie dwu odrębnych, a scalonych z sobą realności, pozwala zrozumieć rzeczywistość. Nie ukazał jednak – jak sądzę – nigdzie dostatecznie przekonujących wywodów, że jedna z tych

realności (potencjalność) jest bytowością nieprzestrzenną i różną od materii w szerokim jej rozumieniu.

Prawdopodobnie rozumowanie Białobrzeskiego miało przebieg następujący:

Aspekt falowy jest realnością. Stosuje się do niego matematyczne równanie (tzw. Schroedingera równanie), w którym występują liczby zespolone.⁶⁷ Skoro równanie to, w skład którego wchodzi jednostka urojona, dotyczy realności, jest to więc realność swoistego rodzaju. Nie można jej przyporządkować rzeczywistych wartości liczbowych. Stąd wniosek, że jest to realność nieprzestrzenna. Ponieważ przestrzenność jest cechą bytów materialnych, potencjalność jest ich przeciwstawieniem, jest „psychiczną” postacią bytu. Psychosomatyczna koncepcja rzeczywistości zdawała się harmonizować z wynikami poznawczymi nauk realnych. Twierdzenie o nieprzestrzennym charakterze potencjalności nie wynika z matematycznego zapisu, w którym występują liczby zespolone, a więc liczby w postaci: $z = x + iy$, gdzie x oraz y są liczbami rzeczywistymi, i jest tzw. jednostką urojoną ($i^2 = -1$).

Twierdzenie o nieprzestrzennej potencjalności jest rezultatem interpretowania skrajnie realistycznie pojmowanych teorii fizycznych, ujętych w matematyczną formę. Błędem byłoby sądzić, że koncepcja spirytualizacji transcendentnego świata genetycznie związana jest z powstaniem mechaniki kwantowej. Podstawowe prawo mechaniki kwantowej mające postać: $i\hbar \frac{\partial}{\partial t} \Psi = \hat{H} \Psi$ (funkcje falowe są rozwiązaniami tego równania) zostało sformułowane przez Schroedingera w 1926 r. Białobrzęski już w 1927 r., w szkicu biograficznym, bez jakichkolwiek wzmianek o mechanice kwantowej, określił swój metafizyczny pogląd mianem spirytualizmu. Pozostał mu w zasadzie wierny do końca twórczości, próbując dlań znaleźć większe uprawdopodobnienie przez nawiązanie w swych refleksjach filozoficznych do fizyki współczesnej. Starał się o zbudowanie jednolitego poglądu na całokształt rzeczywistości w ramach realizmu, od którego nie odstępował na gruncie poznania fizykalnego, jak również na gruncie poznania filozoficznego.

PRZYPISY

¹ Dane biograficzne i bibliograficzne dotyczące Cz. Białobrzęskiego znajdujemy w art. W. Ścisłowskiego *Czesław Białobrzęski (1878-1953)*, „Postępy Fizyki”, 5(1954), s. 413. Natomiast pełną bibliografię i szczegółowe dane o Białobrzęskim podaje ks. Ludwik Kostro w swej dysertacji doktorskiej *La philosophie de la physique de Czesław Białobrzęski et ses relations avec la philosophie aristotélécienne*, Romae 1969, s. XI-XVII.

Niniejszy artykuł – poprzedzony krótkim wprowadzeniem autorstwa ks. J. Nowaczyka – stanowi trzeci rozdział maszynopisu dysertacji doktorskiej ks. T. Przybylskiego, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. K. Kłósaka i obronionej w ATK w Warszawie w dniu 8 listopada

1971 r. Rozprawa nosi tytuł „Ontyczna struktura przyrody w ujęciu Czesława Białobrzęskiego”. Dotąd wydrukowany został jedynie jej drugi rozdział pt. *Dualizm falowo-korpuskularny w interpretacji Czesława Białobrzęskiego*, w: *Z zagadnień filozofii i przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1, Warszawa 1976, s. 53-79. Maszynopis pracy doktorskiej znajduje się w posiadaniu jej Autora i w Bibliotece WSD we Włocławku.

² L. von Bertalanffy, *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów*, w: *Ogólna teoria systemów*, Warszawa 1976, s. 44.

³ Cz. Białobrzęski, *Wybór pism*, b.m.w. 1964, s. 23.

⁴ *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*, Warszawa 1970, s. 141.

⁵ Por. Cz. Białobrzęski, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, Warszawa 1956, s. 289, 293.

⁶ Białobrzęski wielokrotnie podkreśla prymat całości wobec jej elementów składowych. Por. Cz. Białobrzęski, *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 85.

⁷ Cz. Białobrzęski, *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 293; t e n ż e, *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 87.

⁸ Por. S. Mazierski, *Problem substancjalizmu u podstaw rzeczywistości fizycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 4(1954), s. 91. W późniejszej swej pracy opowiedział się przeciw radykalnej degradacji pojęcia substancji w naukach przyrodniczych. Por. t e n ż e, *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizycznym i filozoficznym*, Lublin 1961, s. 38-40.

⁹ *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 279.

¹⁰ Por. tamże, s. 280: „Upadła [...] bezwzględna niezmiennosc atomu, ale pomimo tego substancjalność atomu, w znaczeniu względnym może być utrzymana”. Tamże, s. 278: „Jednolitość procesu sprawia, iż możemy w nim zawsze wyróżnić coś trwałego, mniej lub więcej niezmiennego”. Cz. Białobrzęski, *O pojęciach ciała i materii według fizyki współczesnej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 78(1926), s. 81: „Substancja, byt samodzielny i niezniszczalny, od którego bezpośrednio zależne są zjawiska świata zewnętrznego [...] pojęcie takiego bytu ukształtowało się na wzór jaźni ludzkiej, do której odnosimy nasze przeżycia”. Sformułowanie to pochodzi z 1927 r. W nim jest również widoczne, że w substancji dopatruje się przede wszystkim trwałego podłoża.

¹¹ *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 281: „Czy substancję w znaczeniu właściwym, bezwzględnym, zna ontologia współczesnej fizyki. Na to pytanie możliwa jest odpowiedź twierdząc [...]. Możemy uznać nukleon za podstawowy element substancjalny świata fizyki współczesnej”. Tamże zaznacza, że ze składowych części atomu, właśnie „jądro odznacza się szczególną trwałością”.

¹² *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 280-281.

¹³ Por. *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 101; *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 298.

¹⁴ *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 308.

¹⁵ *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 88, 123.

¹⁶ Tamże, s. 141.

¹⁷ Por. *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 322.

¹⁸ *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 93: „[...] rozszerzmy pojęcie potencjalności na całą przyrodę: w tej powszechnej potencjalności są zawarte niezmiernie liczne potencjalności poszczególnych ustrojów, jakie nam ukazuje przyroda. Ponieważ potencjalność jest bytem intensywnym, niewyobrażalnym w formach przestrzennych, ów zespół potencjalności powiązanych stosunkami różnorodnymi można sobie uzmysłowić przez porównanie z tonami i akordami, których połączenie tworzy skomplikowaną symfonię”. Tamże, s. 140: „[...] ma w przyrodzie istnieć potencjalność powszechna, od której zależy aktywność niezliczonych tworców przyrody”. Tamże pisze, że potencjalność zbliża nas do „zrozumienia jedności całego świata realnego”.

¹⁹ J. Twarowska, *Zagadnienia z zakresu filozofii fizyki i filozofii przyrody u Czesława Białobrzęskiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 5(1969), s. 152-153 utrzymuje, że Białobrze-

ski wyodrębnia trzy warstwy rzeczywistości. Zagadnienie to może być potraktowane jako dyskusyjne. Nie można natomiast zgodzić się z nomenklaturą, jaką stosuje Twarowska, zmieniając tym samym myśl Białobrzeskiego. Autorka wyróżnia trzy następujące warstwy: fizyko-chemiczną, ciał organicznych i warstwę organizmów żywych. Białobrzeski natomiast pisze: „Trzy warstwy rzeczywistości od razu narzucają się uwadze, są to: warstwa fizyko-chemiczna ciał nieorganicznych, warstwa organizmów żywych i warstwa psychiczna”, *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 135. W innym miejscu czytamy: „nie jest [...] przestrzeń konieczną formą rzeczywistości, nie sięga bowiem do sfery psychicznej, hierarchicznie najwyższej spośród trzech zwykle wyróżnianych sfer rzeczywistości: fizyko-chemicznej, biologicznej i psychicznej. Zauważmy, że wielu filozofów przyjmuje jeszcze istnienie czwartej sfery, czystej duchowości”. *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 276.

²⁰ *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 135.

²¹ Tamże, s. 45–47.

²² Tamże, s. 94.

²³ Tamże, s. 134.

²⁴ Tamże, s. 144: „Można przypuszczać, że potencjalność uważana za nieprzeustrzenny czynnik zewnętrzny przyrody nieożywionej komunikuje się z duchem, łącząc się z nim przez szeregi ogniw pośrednich. A w takim razie np. istota ludzka stanowiłaby indywidualny zespół hierarchicznie ustosunkowanych przekształceń potencjalności ze świadomością, jako najwyższą formą przekształceń”.

²⁵ L. K o s t r o, *La Philosophie de la physique de Czesław Białobrzeski et ses relations avec la philosophie aristotélicienne*, Roma 1969, s. 78 (maszynopis).

²⁶ Tamże, s. 83.

²⁷ Ujęcie takie zdaje się potwierdzać częściowo następująca wypowiedź Białobrzeskiego: „Potencjalność [...] komunikująca się z duchem. A w takim razie np. istota ludzka stanowiłaby indywidualny zespół hierarchicznie ustosunkowanych przekształceń potencjalności, ze świadomością, jako najwyższą formą przekształcenia”. *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 144. Skoro się uwzględni, że duszy ludzkiej przypisuje cechy substancji, a dalej, że Bóg jakoś jest zespolony z przyrodą, to można ujmować Boga jako substancję – Absolutną Formę Potencjalności, która na mocy podobieństwa istot, jakby z natury swej, skierowana jest do wszechświata.

²⁸ *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 46.

²⁹ Cz. B i a ł o b r z e s k i, *Fizyka wobec materializmu i idealizmu*, „Przegląd Powszechny” 25(1948), s. 40. Tamże pisze: „Idealizm (termin ten jest treściowo tożsamy ze spirytualizmem w jego rozumieniu, przyp. TP) twierdząc, że wewnętrzna istota rzeczywistości lub jej części jest [...] duchowa, naraża się na zarzut, że poszukiwania wewnętrznej istoty rzeczy jest chimeryczne, ponieważ nie ma do niej dostępu. Ten zarzut nie jest słuszny! Świadome bowiem przeżycia psychiczne są tą rzeczywistością, której wewnętrzna istotą znamy bezpośrednio”. Por. *Budowa i ewolucja gwiazd*, w: *Od gwiazd do atomu*, Warszawa 1934, s. 55-56. Pisze tam między innymi, że „wszechświat jako całość jest związany z działalnością duchowej istoty, od której zależy wszystko”. Tamże sugeruje, że można pokusić się o pogodzenie poglądów i utworzyć syntezę, w której uzna się ducha i materię.

³⁰ Por. *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 144-145.

³¹ Por. Cz. B i a ł o b r z e s k i, *Sur l'interprétation concrète de la mécanique quantique*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 41(1934).

³² L. K o s t r o, *La philosophie...*, dz. cyt., s. 225, 319, 380, 381, 311, 429, 430.

³³ Tamże, s. 433 – 434 .

³⁴ Tamże, s. 319.

³⁵ Tamże, s. 378: „On peut donc admettre que l'état (la potentialité) est une composant idéal de choses naturelles”.

³⁶ Por. *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 140, 141. *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 306.

³⁷ L. K o s t r o, *La philosophie...*, dz. cyt., s. 432: „Parler donc de la transformation de la potentialité n'a pas de sens”.

³⁸ Tamże, 411–412: „Notre savant identifie l'état quantique [...] avec la forme substantielle de la philosophie aristotélicienne”.

³⁹ Tamże, s. 430-434.

⁴⁰ Tamże, s. 433.

⁴¹ Tamże, s. 430.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. L. K o s t r o, *La philosophie...*, dz. cyt., s. 429.

⁴⁴ Tamże, s. 424. Nazwanie przez Kostro pramaterii (*la matière primitive*) potencjalnością bierną, jest dodatkowo dziwniejsze wobec następujących wyjaśnień: „Il nous semble qu'on peut distinguer chez notre physicien deux sens du mot «pramatière» (matière primitive). Au premier sens ce term signifie les nucleons”. Drugiego sensu dopatruje się Kostro w aspekcie korpuskularnym, w którym „le concept de la matière trouve son expression comme substance du monde extétieur”, 427.

⁴⁵ Por. *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 117.

⁴⁶ Tamże, s. 144.

⁴⁷ L. K o s t r o, *La philosophie...*, dz. cyt., s. 437: „Pour notre savant, la potentialité n'est pas un simple état physique mais une réalité ayant un sens plus profond”.

⁴⁸ Zob. *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 307: „Cecha rozciągłości jako też energia i pęd związane są z aspektem korpuskularnym ustrojów, czyli przynależą cząstkom materialnym, z których ciała przyrody są zbudowane”. Tamże, 324: „Będziemy się trzymali dualizmu potencjalności i korpuskuł, czyli elementów substancjalnych uposażonych w energię”. *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 64, 123.

⁴⁹ Por. *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 88, 123, 134; *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 307, 310.

⁵⁰ *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 87: „Na ustrój atomowy należy zapatrywać się jako na uporządkowany zespół elementów substancjalnych, czynnikiem zaś realnym, determinującym stan ustroju jest potencjalność. Zarazem powinniśmy w niej widzieć osnowę realną procesów stawania się, czyli przemian w przyrodzie nieożywionej”.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 140; *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., 329 n.: „Uważamy potencjalność za czynnik pierwotny, aktywny i kształtujący materię zbudowaną atomistycznie”.

⁵³ Zob. *Summa contra gentiles*, III, c 47; *Summa theologica*, I 76,8.

⁵⁴ *Summa theologica*, I 76,7 c; III 60,7 c.

⁵⁵ *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 308.

⁵⁶ Tamże, s. 307.

⁵⁷ *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 144.

⁵⁸ W. Heisenberg zauważa, że fizyka współczesna ze swymi odkryciami postawiła dwa zasadnicze pytania: jedno z dziedziny epistemologii, drugie z dziedziny ontologii (co stanowi istotę materii, lub czym jest świat). Por. W. H e i s e n b e r g, *Physik und Philosophie*, Frankfurt aM. – Berlin 1963, s. 119-139.

⁵⁹ Por. I. D ą m b s k a, *Filozofia nauki w dziełach A. S. Eddingtona*, w: *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962.

⁶⁰ Tamże, s. 102-107. A. E d d i n g t o n, *New Pathways in Science*, Michigan 1959, s. 322: „It is a commonplace that we understand very little about our own mind, but it is here if anywhere that all knowledge begins. As for the external objects remorselessly dissected by science, they are studied and measured but they are never known”.

⁶¹ A. E d d i n g t o n, *New Pathways...*, dz. cyt., s. 391: „I assert that the nature of all reality is spiritual, not material nor dualism of matter and spirit”. Por. t e n ż e, *The Philosophy of physical Science*, Cambridge 1939, s. 69: „The purely objective world is the spiritual world”.

⁶² Białobrzeski wyraźnie przeciwstawia się aprioryzmowi i idealizmowi epistemologicznemu w filozofii fizyki. Odwołuje się do doświadczenia zewnętrznego, jako niezbędnego źródła poznania. Por. *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 242: „Co dotyczy filozofii [Eddingtona], to stwierdzić należy stanowczą wątpliwość, ażeby większość fizyków uznać miała subiektywność i aprioryczność podstawowych praw fizyki, oznacza to bowiem odsunięcie na drugi plan roli doświadczenia w budowie wiedzy fizycznej, co jest nie do pomyślenia”.

⁶³ Zob. B.J. G a w e c k i, *Filozofia rozwoju*, b.m.w. 1967, s. 112-113.

⁶⁴ Por. W. H e i s e n b e r g, *Od Platona do Plancka*, „Znak” 12(1960), s. 106: „Wszystkie cząstki elementarne zbudowane są z tej samej substancji, czyli energii. Stanowią one różne formy, które może przyjąć energia, by stać się materią”.

⁶⁵ W. H e i s e n b e r g, *Physik und Philosophie...*, dz. cyt., s. 132.

⁶⁶ Białobrzeski mając na uwadze kierunki monistyczne zauważa, że monizm odpowiada dążności umysłu ludzkiego do jedności i prostoty, w rozumieniu przyrody. Ale, niestety, każda jednolita osnowa rzeczywistości kryje w sobie trudność wyprowadzenia z niej niezmiernej różnorodności zjawisk. *Podstawy poznawcze...*, dz. cyt., s. 292-293.

⁶⁷ Por. *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 87-88: „Funkcja stanu, czyli funkcja falowa, będąca obrazem matematycznym potencjalności, jest wektorem w abstrakcyjnej przestrzeni Hilberta; składowe tego wektora, w liczbie zazwyczaj nieskończonej, wyrażają się liczbami zespolonymi. Wobec tego niepodobna wytworzyć przestrzennego i pogładowego wyobrażenia potencjalności. Powinniśmy więc ją rozpatrywać jako realność intensywną, nieprzestrzenną”.

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

KS. JACEK SZYMAŃSKI

**NIEBEZPIECZEŃSTWO ANTynomii
LUDZKIEJ WOLNOŚCI I BOŻEGO PRAWA**
Refleksje w świetle *Veritatis splendor*

Współczesny człowiek jest bardzo wrażliwy na punkcie własnej, a czasami cudzej wolności. Wolność – nieodzowny atrybut ludzkiego bytu – pojmowana jest zazwyczaj na sposób liberalny. Człowiek wolny to człowiek wyzwuty ze wszelkich norm, prawideł, gdyż sam dla siebie jest normą. Panujący od Oświecenia kult rozumu sprawił, że rozum ludzki stał się najwyższą instancją. To on miał rozwiązać wszystkie nękające ludzkość problemy i uszczęśliwić człowieka. Jednak te złudne nadzieje zostały rozwiane w wieku XX. Stąd też człowiek dzisiejszy odrzuca rozum, a wraz z nim wszelką prawdę, zwłaszcza moralną zawartą w objawionym prawie Bożym. Miejsce prawdy zajmuje niczym nieograniczona wolność. Staje się ona często jedynym i ostatecznym kryterium w życiu człowieka, a czasami całych społeczeństw. Niebezpieczeństwem tak rozumianej wolności jest przede wszystkim jej absolutyzacja. Daleko większym niebezpieczeństwem jest jej oderwanie od odpowiedzialności. Wolność nie może być sama w sobie celem ani też najwyższą wartością.¹

Podstawowym niebezpieczeństwem, wynikającym z przeciwstawienia ludzkiej wolności prawu Bożemu we współczesnym świecie jest – jak zauważa Jan Paweł II – odrzucenie tytułowego „blasku prawdy” zawartego w Bożym Objawieniu.² Na skutek grzechu pierworodnego człowiek może przemienić „prawdę Bożą w kłamstwo” – jak zauważa św. Paweł (por. Rz 1, 25). Ta tragiczna w skutkach przemiana przytępia jego zdolność poznania prawdy. Człowiek buntując się przeciw prawdzie jednocześnie ulega relatywizmowi i sceptycyzmowi. Wymowne jest w tym względzie zachowanie Piłata w czasie sądu nad Jezusem (por. J 18, 38). Jego pytanie ujawnia brak szacunku dla prawdy oraz swoistą gnuśność, jeśli chodzi o jej poszukiwanie. Taka sytuacja staje się okazją do poszukiwania złudnej wolności poza prawdą. W tym właśnie Jan Paweł II upatruje główne zagrożenie dla

właściwego obrazu ludzkiej wolności.³ Możemy zaryzykować stwierdzenie, że właśnie owa antynomia ludzkiej wolności i Bożego Prawa jest wynikiem próby ucieczki od prawdy.

W ateistycznych nurtach myśli współczesnej „do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości”.⁴ Indywidualne sumienie staje się w nich najwyższą instancją osądu moralnego. Jeśli człowiek odrzuca prawo Boże jako obiektywną prawdę, mówiącą o tym, co jest dobre, a co złe, wówczas na sposób skrajnie subiektywistyczny i indywidualny interpretuje moralny osąd.⁵ To z kolei prowadzi do niewłaściwego pojmowania sumienia. Zamiast podporządkowania tego swoistego rozumowego aktu poznania człowiekowi jako osobie, która w danej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i złu, aby zdecydować, jaki sposób postępowania należy uznać za słuszny – przyznaje się sumieniu jednostki przywilej autonomicznego określenia kryteriów dobra i zła.⁶

Również w katolickiej teologii moralnej pojawiły się pewne nieprawidłowości, polegające na wypaczeniu roli rozumu w dziedzinie poznania norm moralnych. Ignorując jego zależność od Bożej mądrości oraz konieczność – w wyniku grzechu pierworodnego – Bożego Objawienia w poznaniu prawd moralnych, głosi się całkowitą suwerenność rozumu w sferze ustanawiania norm moralnych.⁷ W myśl powyższych koncepcji, człowiek mógłby sobie sam nadawać prawo, którego autorem byłby ludzki rozum. Bóg zaś udzielałby człowiekowi niczym nieograniczonej autonomii. Takie kierunki myślowe doprowadziły do negacji prawdy głoszącej, że „naturalne prawo moralne ma Boga za twórcę i że człowiek przez swój rozum uczestniczy w odwiecznym prawie, którego sam nie ustanawia”.⁸

Jeśli pójdziemy dalej tym tokiem myślenia, należałoby wprowadzić rozgraniczenie między porządkiem etycznym, pochodzącym od człowieka i odnoszącym się do świata, a porządkiem zbawienia, odnoszącym się do relacji człowieka do Boga i bliźniego. W ten sposób można dojść do zanegowania prawa moralnego, jego powszechności i niezmienności.⁹ Słowo Boże ma być jedynie zachętą, którą później autonomiczny rozum wypełnia konkretną treścią, dostosowaną do określonej sytuacji.¹⁰ Należy zauważyć, że taka koncepcja w imię wolności rozumu jednostki pozbawia kompetencji Nauczycielski Urząd Kościoła w odniesieniu do norm moralnych.¹¹

Już Sobór Watykański II wyraził swój stosunek do takich i podobnych kierunków w teologii, przestrzegając przed fałszywą koncepcją autonomii ziemskich rzeczywistości.¹² Tak postawiony problem autonomii rzeczywistości ziemskich nabiera charakteru ateistycznego. Usuwając działanie Boga ze swojej egzystencji, „człowiek zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu”.¹³

Zauważamy, że autonomia rozumu ludzkiego oznacza, że tworzy on wartości i normy, które są zależne od historycznych okoliczności czy też od potrzeb na przykład społecznych. W konsekwencji prowadzi to do zaprzeczenia uczestnictwa rozumu praktycznego w mądrości Boga – Stwórcy i Prawodawcy.¹⁴ W rezultacie doświadcza człowiek śmierci prawdziwej swojej wolności, zgodnie ze słowami Pisma Świętego: „ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2, 17).¹⁵

Autonomia moralna często pojmowana jest na sposób fałszywy i nierzadko przejawia się w odrzuceniu Bożego przykazania. Niektórzy twierdzą, że posłuszeństwo człowieka wobec Boga nosi znamiona heteronomii. Wyrażałaby się ona w tym, że życie moralne byłoby podporządkowane woli absolutnej Wszechmocy. A to sprzeciwiałoby się ludzkiej wolności. W ten sposób neguje się samoposiadanie i samostanowienie człowieka, sugerując narzucanie mu norm przeciwnych jego dobru. Tego rodzaju heteronomia stanowi formę alienacji i – jak podkreśla Jan Paweł II – stoi w opozycji do Objawienia, które przez fakt Wcielenia podkreśla Mądrość Bożą i godność osoby ludzkiej.¹⁶

Rezultatem powyższego zanegowania posłuszeństwa Bogu w imię wolności jest właściwie jej unicestwienie. Człowiek wypowiadając posłuszeństwo Bogu oddaje się w niewolę własnych namiętności.¹⁷ A Sobór Watykański II ukazuje jeszcze szerzej skutki takiej postawy, podkreślając, że są nimi „ślepy popęd wewnętrzny lub też zgoła przymus zewnętrzny”.¹⁸

Kiedy patrzymy na historię myśli ludzkiej, zauważamy, że owa rzekoma antynomia pomiędzy prawem Bożym a wolnością towarzyszy refleksji moralnej już od okresu Odrodzenia i Reformacji. O niebezpieczeństwach owej antynomii mówili już ojcowie Soboru Trydenckiego.¹⁹ Również i współcześnie „upodobanie do obserwacji empirycznej, procedury naukowej obiektywizacji, postęp techniczny i pewne formy liberalizmu doprowadziły do przeciwstawienia sobie tych dwóch pojęć”.²⁰ Wciąż nierzadko możemy spotkać opinię, w świetle której człowiek przez naturę jest całkowicie zdeterminowany, a „współrzędne czasoprzestrzenne świata postrzegalnego zmysłowo, stałe fizyczno-chemiczne, siły cielesne, skłonności psychiczne i uwarunkowania społeczne to jedyne czynniki, które mają naprawdę decydujący wpływ na ludzką rzeczywistość”.²¹ Czasami dzieje się tak, że zjawiska o charakterze moralnym są traktowane tak, jakby je można było sprowadzić do zbioru danych statystycznych, zachowań empirycznych, wyjaśnianych w kategoriach psychospołecznych mechanizmów. Czym to grozi? Przede wszystkim może to doprowadzić do opierania norm moralnych nie na prawie moralnym, lecz

na podstawie statystycznie przeważających zachowań czy poglądów, uznawanych przez większość.²²

Inni moralisci stawiają wolność w opozycji do natury materialnej i biologicznej twierdząc, że powinna ona nad nimi stopniowo zdobywać przewagę. Nie traktują oni natury jako stworzenia i jednocześnie nie dostrzegają jej integralności. Uważają, że jest ona materiałem podlegającym działaniu i władzy człowieka, stąd powinna zostać dogłębnie przetworzona.²³

Pojawiają się też inne postulaty. Proponuje się, aby tworzenie wartości ekonomicznych, kulturowych czy moralnych dokonywało się na drodze nieograniczonego rozszerzenia wolności człowieka. W myśl powyższego ludzka natura, ciało człowieka, jego budowa, byłyby tylko materiałem biologicznym lub społecznym, którym wolno swobodnie dysponować. W tym kontekście wolność traktowana jest jako instancja tworząca samą siebie i swoje wartości.²⁴

Jan Paweł II zauważa, że na takim tle powstały właśnie błędy fizycyzmu i naturalizmu. Są to teorie, według których prawom biologicznym nadał się rangę praw moralnych. Jakie są tego skutki? Otóż niektórym ludzkim zachowaniom przypisuje się trwały charakter oraz formułuje się na tej podstawie powszechnie obowiązujące normy, szczególnie w zakresie etyki seksualnej.²⁵ Absolutyzacja wolności prowadzi do traktowania ludzkiego ciała jako surowca pozbawionego wartości moralnych. Dynamizmy ludzkiej natury nie miałyby wiążącej rangi, gdyż ich celem byłyby jedynie dobra fizyczne, nazywane „przed-moralnymi”.²⁶

Rzekomy konflikt między wolnością a prawem moralnym powoduje także – jak uczy Jan Paweł II – zanegowanie powszechności i niezmienności tego drugiego. Niezmiennosc prawa moralnego postrzegana jest często jako zagrożenie wolności człowieka. Prawo miałoby stać na przeszkodzie jego jedyności i niepowtarzalności.

Znajdujemy w cytowanej encyklice pytanie ludzi współczesnych, czasami zagubionych, kwestionujących niezmiennosc norm moralnych: „Czy można głosić powszechną ważność i trwałość jakichś racjonalnych rozstrzygnięć normatywnych sformułowanych w przeszłości, kiedy nie przewidywano jeszcze postępu, który miał się dokonać w dziejach ludzkości?”²⁷ Może się wydawać w świetle tak postawionego pytania, że natura człowieka jest ograniczona poprzez kulturę, która podaje w wątpliwość istnienie trwałych elementów struktury psychofizycznej człowieka.²⁸

Jeśli przeciwstawia się sobie lub oddziela od siebie wolność i prawo Boże, może to spowodować przypisanie sumieniu człowieka funkcji kreatywnej.²⁹ Wówczas sumienie nie odczytywałoby prawdy, ale ją tworzyło, a jego

dojrzałość miałyby się wyrażać w autonomicznie podejmowanych decyzjach. Papież zauważa, że rozwojowi tejże dojrzałości miałyby przeszkadzać kategoryczne stanowisko prawa Bożego, które rzekomo miałyby powodować konflikty sumienia.³⁰ Autor cytowanej encykliki przestrzega przed takim rozumieniem sumienia, wskazując, że prowadzi to do zamazania jasnej nauki Magisterium Kościoła.³¹

Nie chodzi tylko o przeciwstawienie ludzkiej wolności i Bożego prawa, ale również o nie mniej niebezpieczną antynomię prawdy, która stawiana jest w opozycji do Bożych przykazań. Na obszarze współczesnej kultury pozostawia ona swoje ślady. Zakwestionowanie którejkolwiek z powyższych wartości powoduje zachwianie świadomości człowieka, który nie wie, kim jest, skąd pochodzi i dokąd zmierza.³² Z tego zagubienia – jak zauważa Pięgsa – wynikają fakty autodestrukcji ludzkiej osoby.³³ „Niektóre panujące opinie stwarzają wrażenie, że nie ma już takiej wartości moralnej, którą należy uznawać za niezniszczalną i absolutną”.³⁴ Papież wymienia tu pogardę wobec ludzkiego życia, naruszanie podstawowych praw osoby, niszczenie niezbędnych dóbr człowieka.³⁵ Ludzie, którzy odrzucają prawo Boże, podają w wątpliwość zbawczą moc prawdy, a deifikują wolność, obdarzając ją prerogatywami decydowania o tym, co dobre i co złe.³⁶ Możemy zauważyć, że relatywizm w teologii prowadzi do braku ufności w mądrość Boga, który przez prawo moralne kieruje postępowaniem człowieka. Nakazom prawa przeciwstawia się konkretne sytuacje, które miałyby przeczyć jego niezmienności i uniwersalności.³⁷

Istnieje niebezpieczeństwo uczynienia z wolności wartości absolutnej. Wówczas człowiek zamyka się, sprzeniewierza się otwarciu na Prawdę i Dobro, wybierając prawdy pozorne, półprawdy czy dobra skończone. W popełnianych przez człowieka błędach, w jego niewłaściwych wyborach, możemy dostrzec zaczątki buntu, który każe mu odrzucić Prawdę i Dobro i uczynić siebie zasadą wszystkiego. Przejawy takiej postawy znajdujemy na pierwszych stronach Biblii, gdzie szatan roztacza przed pierwszymi ludźmi złudne – jak się później okaże – wizje „bycia jak Bóg” (por. Rdz 3,5).³⁸

Ksiądz Nagórny zauważa, że antynomia wolności i prawa prowadzi do jeszcze bardziej niebezpiecznej i szkodliwej dychotomii, mianowicie do oddzielenia wiary od moralności.³⁹ Owa dychotomia przybiera we współczesnym świecie postać sekularyzmu, który powoduje to, iż wielu ludzi myśli i żyje tak, jak gdyby Bóg nie istniał.⁴⁰ Taka postawa nie jest obca chrześcijanom, też staje się ich udziałem, osłabiając żywotność i oryginalność ich wiary. Żyjąc w środowisku zdechrystianizowanym, wyznawcy Chrystusa dokonują często sądów i wyborów obcych Ewangelii lub nawet z nią sprzecznych.⁴¹

Do czego jeszcze może prowadzić zanegowanie obiektywnego prawa moralnego i wyniesienie wolności na piedestał bóstwa? Jan Paweł II podkreśla, że jeśli nie istnieje prawda transcendentna, to nie ma żadnej pewnej zasady, która gwarantowałaby sprawiedliwe stosunki między ludźmi. A taki stan rzeczy łatwo prowadzi do powstania różnego rodzaju totalitaryzmów.⁴² Władza wtedy staje się siłą triumfującą, a każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych sobie środków, aby narzucić innym własne korzyści i poglądy.⁴³

Możemy zauważyć ciekawą rzecz. Mianowicie w społeczeństwach posttotalitarnych pojawia się niebezpieczeństwo sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który negując istnienie obiektywnej prawdy, pozbawia życie społeczne trwałego moralnego odniesienia.⁴⁴ Wówczas ma miejsce niewłaściwe rozumienie i demokracji, i etyki, która na straży demokracji stoi. Tę pierwszą rozumie się jako całkowitą wolność, która przybiera często formę anarchii moralnej, zaś etyka postrzegana jest jako coś, co człowieka zniewala.

Człowiek nierzadko doznaje pokusy, aby zniszczyć harmonię między swoją wolnością i prawem Bożym. O powszechności tej pokusy świadczą słowa świętego Pawła: „Nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę [...]. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7, 15.19).⁴⁵ To wewnętrzne rozdarcie ma swój początek w grzechu, kiedy człowiek nie uznaje już Boga za swego Stwórcę i chce sam – w duchu całkowitej autonomii – decydować o dobru i złu.⁴⁶

* * *

Podsumowując powyższe refleksje ukazujące niebezpieczeństwa, wynikające z antynomii ludzkiej wolności i Bożego prawa, należy przypomnieć, iż podstawowym zagrożeniem dla właściwego rozumienia obu tych wartości jest zanegowanie istnienia obiektywnej prawdy. Absolutyzując jedną wartość, odrzuca się drugą, przez co nie jest się wiernym prawdziwej rzeczywistości. Liczne tendencje deifikacji ludzkiej wolności we współczesnym świecie prowadzą w konsekwencji do pomniejszania roli obiektywnego prawa moralnego, aż po jego negację. Takie koncepcje są brzemiennie w skutki, ponieważ leżą u podstaw wszelkich systemów totalitarnych lub też prowadzą do relatywizmu i sekularyzmu w społeczeństwach demokratycznych.

PRZYPISY

¹ Por. Z. P a w ł a k, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, „Ateneum Kapłańskie” 127(1996), s. 362.

² Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 1 (dalej cyt. VS).

- ³ Por. Tamże.
- ⁴ Tamże, nr 32.
- ⁵ Por. T. S t y c z e ń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, s. 168.
- ⁶ Por. S. R o s i k, *Dekalog jako norma życia i wolności*, Poznań 1997, s. 25-28.
- ⁷ Takie stanowisko charakterystyczne jest dla teologów będących pod wpływem filozofii egzystencjalistycznej F. Nietzschego, J.P. Sartre’a czy M. Heideggera. Por. K. W o j t y ł a, *Wykłady lubelskie*, t. 3, Lublin 1986, s. 35.
- ⁸ VS, nr 36.
- ⁹ Por. W. C h u d y, *Światło dla wszystkich*, w: J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 265.
- ¹⁰ Por. VS, nr 37.
- ¹¹ Por. W. B o ł o z, *Współczesne sposoby uzasadniania norm moralnych*, w: *Veritatem facientes*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 363.
- ¹² „Jeżeli jednak przez słowa *autonomia rzeczy doczesnych* rozumie się to, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy kto uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są tego rodzaju stwierdzenia. Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie” – Sobór Watykański II, *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym*, nr 36 (dalej cyt. KDK).
- ¹³ VS, nr 39.
- ¹⁴ Por. M. S c h o o y a n s, *Moralność społeczna według „Veritatis splendor”*, w: J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 248.
- ¹⁵ Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 36; VS, nr 40; M. G o ł ę b i e w s k i, *Podstawowe elementy orędzia Starego Testamentu*, „Ateneum Kapłańskie” 99(1982), s. 396.
- ¹⁶ Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 8; VS, nr 41.
- ¹⁷ Por. VS, nr 42.
- ¹⁸ KDK, nr 17.
- ¹⁹ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. V, DS., nr 1525.
- ²⁰ VS, nr 46.
- ²¹ Tamże.
- ²² Por. Z. P a w ł a k, *Problem wolności we współczesnej kulturze*, „Studia Włocławskie” I(1998), s. 165.
- ²³ Por. VS, nr 46.
- ²⁴ Por. Tamże.
- ²⁵ Por. Tamże, nr 47.
- ²⁶ Tamże, nr 48.
- ²⁷ Tamże, nr 53.
- ²⁸ Por. S. R o s i k, *Zmierzch czy aktualność Dekalogu*, w: *Veritatem facientes*, dz. cyt., s. 235-237.
- ²⁹ Por. VS, nr 54.
- ³⁰ Por. Tamże, nr 55.
- ³¹ Por. Tamże, nr 56.
- ³² Por. Tamże, nr 84.
- ³³ Por. J. P i e g s a, *Jezus Chrystus normą moralności chrześcijańskiej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 19(1981) f. 1, s. 223n.

³⁴ Jan Paweł II, *Przemówienia do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej, 10 kwietnia 1986 r.*, AAS 78(1986), s. 1099n.

³⁵ Por. Tamże.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Etos Odkupienia. Katecheza śródowa z 13 lipca 1983 r.*, w: Jan Paweł II, *Jubileuszowy Rok Odkupienia 25 VIII 1983 – 22 IV 1984*, Watykan 1985, s. 403.

³⁷ Por. VS, nr 84.

³⁸ Por. VS, nr 86; ReP, nr 14.

³⁹ Por. J. Na g ó r n y, *Teologia moralna jako eklezjalna nauka wiary w świetle „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 276.

⁴⁰ Por. S. O l e j n i k, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999, s. 149.

⁴¹ Por. VS, nr 88.

⁴² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 44 (dalej cyt. CA).

⁴³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 11; VS, nr 99.

⁴⁴ Por. CA, nr 46; VS, nr 101.

⁴⁵ Por. KDK, nr 10.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 36.

KS. ARTUR OGLĘDZKI

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II PODZAS PIELGRZYMEK DO OJCZYZNY

Zdecydowana większość komentatorów pontyfikatu Jana Pawła II jest zgodna co do tego, że prawda o człowieku jest jednym z najważniejszych elementów jego nauczania. W wywiadzie udzielonym V. Messoriemu wyznał on, że problem człowieka zawsze go interesował, a zwłaszcza od momentu wejścia na drogę powołania kapłańskiego stał się dla niego „centralnym tematem duszpasterskim”.¹ Z tych zainteresowań i przemyśleń powstały prace *Osoba i czyn* oraz *Miłość i odpowiedzialność*.

Podczas wizyty *ad limina apostolorum* polskich biskupów w Rzymie w 1993 r. Papież powiedział: „Jedną z podstawowych treści nowej ewangelizacji jest nie tylko prawda o Bogu, ale również pełna prawda o człowieku oparta na Ewangelii”.² Wiele papieskich wypowiedzi nie pozostawia żadnych wątpliwości, że głoszenie prawdy o człowieku pragnie on uczynić jednym z zasadniczych zadań Kościoła. Papieski personalizm jest jednak zagadnieniem bardzo szerokim i wieloaspektowym. Dlatego w niniejszej refleksji zatrzymamy się tylko nad zagadnieniem godności osoby ludzkiej,³ odwołując się do niektórych wypowiedzi papieskiego nauczania w wybranych dokumentach oraz przemówieniach i homiliach wygłoszonych do Polaków.

* * *

Encyklopedia katolicka godność osoby ludzkiej określa jako „szczególną wartość człowieka jako osoby pozostającej w relacjach interpersonalnych (ostatecznie do osoby Boga)”.⁴ Właśnie owa „szczególna wartość” stała się jednym z centralnych tematów apostolskiego nauczania całego pontyfikatu Jana Pawła II. Podkreślenie godności osoby ludzkiej okazało się konieczne ze względu na doświadczenie zasadniczej pogardy dla życia ludzkiego, z którą ludzkość spotkała się w XX wieku w sposób przedtem niespotykany.

Godność człowieka wynika z jego osobowej natury. Człowiek jest „kims”, nie „czymś”. Jest podmiotem istnienia i działania. Przewyższa swoją godnością wszystko, co stanowi świat przyrody, i zajmuje w nim centralną pozycję. Istotną cechą osobowej natury człowieka jest jego autodeterminizm. Człowiek, jako byt dynamiczny, spełnia się w wolności i poznaniu. Przyjęcie takiej ontologicznej koncepcji człowieka uzasadnia w pełni uznanie jego szczególnej godności.

Jan Paweł II, wychodząc od człowieka jako podmiotu doświadczającego świata i samego siebie „od wewnątrz”, na drodze refleksji nad własnym poznaniem, prowadzi nas do uznania człowieka jako osoby – jedynej istoty pośród świata istniejącej podmiotowo, transcendującej świat przez prawdę.⁵

Owo „docieranie do prawdy” stanowi o godności i osobowej podmiotowości człowieka, wręcz o samym człowieczeństwie, gdyż dążenie to jest związane „z samą naturą ludzkiego umysłu”. Życie nie byłoby warte przeżywania, nie byłoby godne osoby ludzkiej, gdyby nie było związane z poszukiwaniem pełnej wewnętrznej prawdy ludzkiego istnienia, która jest dostępna także dla rozumu. „Im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkryciem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości, tym bardziej pogłębia się racja ludzkiej podmiotowości”,⁶ a tym samym godności osoby ludzkiej.

Oprócz poznania, wyrazem godności osoby ludzkiej i jej podmiotowości jest również wolność. Jan Paweł II mówi, że „wolność jest dana człowiekowi od Boga jako miara jego godności”. Wolność bowiem w antropologii Jana Pawła II jest tą rzeczywistością, która odsłania człowieka jako osobowy podmiot, a którą Papież akcentuje w sposób szczególny „jako charakterystyczny moment bytu osobowego i jego autonomii”.⁷ W antropologii Jana Pawła II wolność jest rzeczywistością, która odsłania człowieka jako osobowy podmiot, a którą Papież akcentuje w sposób szczególny, jako bardzo ważny moment bytu osobowego i jego egzystencji.

Wszystkie przejawy egzystencji człowieka jako osoby są zarazem uzasadnieniem dla jego godności. Tzw. godność naturalna jest konsekwencją faktu, że tylko człowiek jest podmiotem i osobą: bytem świadomym i wolnym, zdolnym do poznania prawdy i wrażliwym na dobro, posiadaczem sumienia, może kształtować i finalizować swą ludzką twarz.⁸

Podczas przemówień wygłoszonych w Polsce Jan Paweł II mocno podkreślał, że godność należy przyznać każdej osobie ludzkiej, niezależnie od tego, kim jest i jaka jest. Tę godność osobową człowiek nabywa z chwilą zaistnienia osoby, jest więc wrodzona, niezbywalna i trwałą oraz dotyczy

wszystkich ludzi. Ale Jan Paweł II mówi także o godności osobowościowej, która jest nabyta przez wychowanie i pracę nad sobą i w związku z tym może być również utracona. Kiedy Papież odwołuje się do pojęcia godności, to najczęściej czyni to w odniesieniu do tej pierwszej, ze względu na jej uniwersalny charakter dotyczący każdego człowieka.

Uznanie godności osoby ludzkiej posiada wielorakie konsekwencje. Przede wszystkim nigdy osoba nie może stać się środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu, ale zawsze ona sama może być celem. Również z powodu niesionej w sobie godności osoba nie może kierować się do jakiegoś bytu nieosobowego, by w nim szukać spełnienia siebie. Prawda ta, choć może nie zawsze była tak nazywana, to jednak od początku historii była obecna w myśli ludzkiej.

Prostą konsekwencją wcześniejszych stwierdzeń jest prawda często przewijająca się w nauczaniu Jana Pawła II o prymacie „być” nad „mieć”. Papież nie neguje potrzeby rzeczy materialnych dla życia ludzkiego. Materialny wymiar istnienia człowieka zdaje się być do tego stopnia oczywisty, że nie podejmuje tego tematu zbyt często. Podkreśla jednak, że zawsze chodzi o osoby, a o rzeczy materialne tylko ze względu na osoby.

W nauczaniu Jana Pawła II o człowieku zdecydowane pierwszeństwo w uzasadnieniu jego koncepcji personalistycznej należy przypisać myśleniu religijnemu, choć nie wolno lekceważyć także argumentów filozoficznych.

Na płaszczyźnie teologicznej uzasadnienie godności ludzkiej dokonuje się poprzez odwołanie do tajemnicy stworzenia i tajemnicy odkupienia. Zdaniem Jana Pawła II przyjęcie nieskończonej godności człowieka z racji jego stworzenia przez Boga, odkupienia i współpracy z Boską ekonomią jest punktem kryształacyjnym chrześcijańskiej wizji świata. Człowiek to Dziecko Boże, to *homo Dei* w sensie ontycznym, moralnym i prakseologicznym. Bóg, który stworzył człowieka „pośrodku widzialnego świata”, ujmuje go w centrum swoich zamysłów, miłuje go, stworzył go całym Sobą – swoim Słowem, samodarem i czynem rąk, uczynił go istotą osobową, najgodniejszą. Stworzo- ność i zależność od Stwórcy i Pana ukazuje istotę człowieka, jego egzystencję, ograniczoność, nicość, grzeszność. Stwórca jest obecny w samym środku życia ludzkiego: fizycznego, biologicznego, moralnego, społecznego i duchowego. W ujęciu papieskim, Bóg Stwórca jest niejako „wkomponowany” w dzieje człowieka, w rozumienie jego życia, dziejów i historii. Człowiek stworzony i umiłowany przez Boga – to pierwszy powód przyznania człowiekowi niezwykłej godności, która niejednokrotnie może prowadzić nawet do zdziwienia wobec jego tajemnicy. Tę bezinteresowność Boga w dziele stwarzania człowieka podkreślił mocno Jan Paweł II w homilii wygłoszonej do chorych

w 1987 r. w Warszawie: „Bóg potwierdza tę pierwszą miłość, która objawiła się w stworzeniu: oto Bóg, który umiłował świat. Dlatego, że umiłował – stworzył”.⁹

Drugim uzasadnieniem wyjątkowej godności osoby ludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II jest idea stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. „Obraz i podobieństwo do Boga” w myśli Jana Pawła II uwidacznia się m.in. w ludzkiej zdolności do poznania prawdy, w możliwości kierowania swoim losem, czyli w wolności, która jest także darem od Boga. Ten sposób rozumienia obrazu Boga był mocno akcentowany w teologii tomistycznej. W pojęciu tym mieści się także stwierdzenie podmiotowości człowieka, co jest mocnym fundamentem uzasadnienia godności człowieka.

Idea człowieka jako „obrazu Boga” zawarta w przesłaniu papieża Polaka stanowi wysoko rozwiniętą antropologię teologiczną i wyrasta z opisu stworzenia w Księdze Rodzaju (1, 27).¹⁰ Według niej już w stworzeniach spotykamy widoczne ślady stwórczej ręki Boga, lecz w człowieku dopiero jest to pełny obraz. Człowiek ma jakby „częstkę” Boga. Bóg się w nim odbija. Człowiek jest w pewnym sensie podobny do Boga. Odzwierciedla najpierw Boga w swojej duszy, w swoim umyśle, rozumności, w swej woli, miłości, wolności i godności. Obraz Boży odbija się także w działaniach i poprzez sprawczość ludzką: w postępowaniu, dziełach, czynach, pracy, przetwarzaniu świata, szeroko pojętej twórczości ducha ludzkiego.¹¹

Obraz Boży oznacza także, iż człowiek reprezentuje Boga w stosunku do stworzeń niższych, przy czym sam ma się stale doskonalić i rozwijać. Powinien Boga i Jego dzieło poznawać i zgłębiać. Świat jest powierzony człowiekowi jako królowi stworzenia i panu historii. Rozważając w Gdańsku tajemnicę stworzenia człowieka i analizując tekst tradycji Elohistycznej, Papież mówi: „Słowa Księgi Rodzaju zawierają nie tylko pierwszy nakaz Boga. Noszą one w sobie równocześnie znamię Jego upodobania. Stwórczej radości: »A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre« (Rdz 1, 31)”.¹² O ile po zakończeniu każdego dnia stworzenia Bóg „widział, że wszystko, co uczynił, było dobre (por. Rdz 1, 3.10.12.18.21.25), to po stworzeniu człowieka w dniu szóstym: »widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre« (Rdz 1, 31). »Bardzo dobre« było dzieło stworzenia, cały ów widzialny kosmos, ukoronowany zaistnieniem człowieka: żywego obrazu Stwórcy”.¹³ Cały świat ma zatem charakter antropocentryczny (por. KKK, nr 12). Dzięki obrazowi Bożemu człowiek ma centralne miejsce w całej rzeczywistości. Streszcza on w sobie cały świat i jego dzieje.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: „Czymże jest człowiek?”¹⁴ które za psalmistą stawia Jan Paweł II, wyraża podziw nad człowiekiem jako

dziełem Stwórcy. Wymaga on niejako wejścia do jego wnętrza, gdzie wszystkie zewnętrzne akty działalności człowieka mają swój początek i przyczynę. Pozwala to uchwycić istotne właściwości osoby ludzkiej, jak rozumność i wolność, stanowiące o jej godności.¹⁵ Wnętrze człowieka koncentruje się wokół prawdy i dobra. Życie, zwane życiem duchowym (wewnętrznym), wyróżnia osobę nie tylko od rzeczy, ale także od zwierząt. Człowiek poznaje bowiem, że różni się od całego świata przyrody, nad którym panuje. Choć w wielu sprawach jest, z racji swej przygodności, uzależniony od świata, to jednak przekracza go swoimi siłami i władzami duchowymi. Jak zauważa Papież, „Mądrość Boża, potwierdzając tę prawdę o ludzkiej istocie, równocześnie wpisała się w człowieczeństwo jako prawo odwieczne. Prawo to jest wyrazem Bożej troski o »drogi« człowieka, o »drogi« ludzkiej moralności”.¹⁶ Bóg stwarzając człowieka nie tylko powołał go do życia materialnego, ale człowiek zaistniał w świecie również duchowo, moralnie, dziejowo, a wreszcie eschatycznie. Człowiek jest wiecznym „korelatem” Boga, a więc ma Go uznać, przyjąć Jego prymat, okazać miłość i wdzięczność oraz słuchać Jego woli jako zasady kontynuacji i rozwoju stworzenia. „Moralność jest miarą właściwą człowieczeństwu. W niej i przez nią człowiek realizuje siebie, gdy czyni dobrze; gdy postępuje źle, niszczy ład moralności w sobie samym, a także w międzyludzkim i społecznym zasięgu swego bytowania”.¹⁷

Z rzeczywistością człowieka jako obrazu Boga łączy się społeczny wymiar osoby ludzkiej, gdyż obraz i podobieństwo Boże nie zamyka się tylko do indywidualnej niepowtarzalności osoby ludzkiej, ale wypowiada się także w swoistej, dyskretnie w nią wpisanej relacyjności, czyli zdolności odniesienia do innej osoby. Zdolność ta stanowi podstawę do budowania „komunii osób”, przez którą odzwierciedla się to, iż człowiek jest obrazem Bożym nie tylko przez swe człowieczeństwo, ale także przez zdolność tworzenia wspólnoty.

Życie podobne do życia Boga wyraża się również w powołaniu do nieśmiertelności, a także przez postępowanie poddane wymogom prawdy.¹⁸ Jest to przede wszystkim prawda ludzkiej moralności, prawda ludzkiego postępowania. Prawda ta w chwili stworzenia została wpisana w serce człowieka. Owo wpisanie prawdy w serce ludzkie Jan Paweł II wiąże ze stworzeniem człowieka na obraz i podobieństwo Boga.¹⁹ Prawda wpisana w serce człowieka jest darem Stwórcy i przejawem istnienia jako obrazu Boga. Ta prawda stanowi kolejną podstawę godności człowieka – obrazu Boga.

Szczytem objawienia prawdy o godności człowieka jest osoba Jezusa Chrystusa Syna Bożego. „To właśnie Chrystus, Jezus Chrystus [...] objawił człowiekowi jego godność!”²⁰ Prawdę tę Jan Paweł II wyraził bardzo dobit-

nie podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Polski, gdy na placu Zwycięstwa w Warszawie wołał: „Człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność”.²¹ Słowa te są bezpośrednim nawiązaniem do wypowiedzi soborowej z Konstytucji *Gadium et spes*: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”.²² W myśli Jana Pawła II osoba Chrystusa, a nie tylko prawda o Chrystusie, została uznana jako warunek *sine qua non* dla pełnego zrozumienia godności człowieka.

Poprzez doświadczenie grzechu człowiek znalazł się w „sytuacji beznadziejnej klęski”. Taki stan rzeczy domagał się kolejnej interwencji Boga. Została ona urzeczywistniona w tajemnicy odkupienia. W nauczaniu Jana Pawła II odkupienie zmierza przede wszystkim do przywrócenia człowiekowi utraconej przez grzech godności.

Tajemnica odkupienia u Jana Pawła II łączy się nierozzerwalnie z tajemnicą wcielenia. Chrystus objawia człowieka człowiekowi zarówno przez tajemnicę wcielenia, jak i odkupienia. Po linii tych dwóch wielkich tajemnic kroczy papieska refleksja nad godnością człowieka w świetle osoby Chrystusa.

Pierwszym potwierdzeniem godności człowieka jest wcielenie Chrystusa. W nauczaniu Jana Pawła II można wyróżnić trzy charakterystyczne sposoby uzasadnienia wartości osoby ludzkiej w świetle prawdy o Bogu, który stał się człowiekiem. Wcielenie jest na pierwszym miejscu potwierdzeniem prawdy stworzenia, prawdy o „Bożym wybraniu”, o absolutnie bezinteresownym Bożym wybraniu, a zatem także o uobecnionej w akcie tegoż wybrania Bożej miłości względem człowieka.²³

Jest również potwierdzeniem prawdy o człowieku jako stworzonym na obraz i podobieństwo Boga.²⁴ Po drugie, wcielenie, przez sam fakt przyjęcia przez Syna Bożego ludzkiej natury za swoją własną, świadczy również o „szczególnej godności natury stworzonej”.²⁵ Trzecim wreszcie charakterystycznym wyrazem papieskiego myślenia o człowieku w świetle tajemnicy wcielenia jest jego przekonanie, które nawiązuje do wypowiedzi zawartej w soborowej konstytucji *Gadium et spes*, cytowanej także w programowej encyklice *Redemptor hominis*: „On, Syn Boży, przez wcielenie zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”.²⁶ Zjednoczenie Chrystusa z każdym człowiekiem jest jego szczególnym wyróżnieniem. Ta prawda stanowi podstawę do uznania człowieka za tego, któremu Kościół ma służyć, który ma stać się „drogą Kościoła”.

Do prawdy o zjednoczeniu Chrystusa z każdym człowiekiem Jan Paweł II nawiązuje zawsze, ilekroć mówi o obdarowaniu człowieka przez Boga już

nie czymś (np. istnieniem, wolnością, nieśmiertelnością itp.), ale samym sobą, swoim życiem. „To życie jest w Nim. Przyniósł je z sobą na świat, stając się człowiekiem, jako dar Ojca. Pragnieniem Chrystusa jako Dobrego Pasterza jest dzielić się tym życiem, obdarowywać nim człowieka”.²⁷

Prawda o godności człowieka odsłania się jednak „do końca” dopiero w świetle tajemnicy odkupienia.²⁸ Dokonując pewnego uproszczenia w papieskim odsłanianiu prawdy o człowieku, który stoi w obliczu dzieła odkupienia, można wyróżnić trzy zagadnienia: godność człowieka w świetle objawionej przez Chrystusa miłości Ojca, w świetle tajemnicy nowego stworzenia oraz w świetle powołania do uczestnictwa w życiu Boga.

Jeśli Chrystus pozwala człowiekowi do końca zrozumieć, jaka jest jego godność, to czyni to przede wszystkim przez ostateczne objawienie miłości Boga względem człowieka. Jest to jeden z zasadniczych i najważniejszych wątków nauczania Jana Pawła II. Trzeba jednak podkreślić, że wyrażenie „zrozumieć godność” musi być tu rozumiane w sposób szczególny. Człowiek jest w stanie zrozumieć swoją godność o tyle, o ile jest w stanie zrozumieć miłość objawioną przez Chrystusa. Rozpoznana miłość Boga staje się najbardziej podstawowym i najważniejszym sposobem uzasadnienia dla godności człowieka.

Zasadnicza bezinteresowność miłości Boga potwierdzająca prawdę o niezwykłej wartości w oczach Bożych została objawiona zwłaszcza w tajemnicy krzyża, do którego Ojciec Święty nawiązuje bardzo często. „Krzyż przypomina nam cenę naszego zbawienia. Mówi o tym, jak wielką wartość ma w oczach Bożych człowiek – każdy człowiek! – skoro Bóg umiłował go aż po krzyż: Czy można pozostać obojętnym wobec takiego dowodu miłości?”²⁹ Dostrzeżenie godności człowieka objawionej w tajemnicy krzyża posiada duże znaczenie, gdyż wykracza zdecydowanie poza analizę filozoficzną. Tajemnica krzyża ma charakter uniwersalny, obejmuje każdego człowieka. W krzyżu możemy więc znaleźć źródło godności, która przynależna jest każdemu. Miłość objawiona w krzyżu, z którą Papież często łączy tajemnicę Najświętszego Serca Jezusowego, miłość obejmująca każdego człowieka „pomimo grzechu człowieka, pomimo wszystkich grzechów i niewierności, jakie wypełniają dzieje ludzkości na ziemi”,³⁰ jest potwierdzeniem i przypiecztowaniem pierwotnego wyboru człowieka przez Boga – wyboru dokonanego wyłącznie ze względu na człowieka. Uniwersalny charakter tego wybrania czyni widocznym fakt, że „nie żadna ludzka wielkość jest powodem tego wybrania, ale tylko miłość”.³¹

Znakami potwierdzającymi miłość Boga, a więc również niezwykłą godność osoby ludzkiej, są, oprócz tajemnicy krzyża, sakramenty Kościoła,

wśród których w nauczaniu papieskim w Polsce szczególne miejsce zajmuje Eucharystia. Jest ona rzeczywistością, w której Bóg pozostawił pamiątkę swojego krzyża i w której daje siebie w swoim Ciele i Krwi. Wielokrotnie Ojciec Święty powracał do tego zagadnienia. Mówiąc o Eucharystii, nie tylko pouczał, ale zarazem prowadził słuchaczy do kontemplowania razem z nim Eucharystii, by wyzwolić w nich owo „wielkie zdumienie wiary nie tylko nad tajemnicą Boga i Jego miłości bezgranicznej, lecz również nad tajemnicą człowieka. [...] Jak wielką wartość ma w oczach Bożych człowiek, skoro Bóg karmi go swoim ciałem!”.³²

Trzecim znakiem objawiającym i potwierdzającym miłość Boga Ojca, bardzo wyraźnie obecnym w papieskim orędziu wygłoszonym podczas pielgrzymek do Polski, jest dar Ducha Świętego jako bezpośredni owoc tajemnicy paschalnej. W encyklice *Dominum et Vivificantem* Jan Paweł II napisał, że „w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy osobami”.³³ Wobec tego, jeśli Trzecia Osoba Boska, określona jako „wymiana miłości”, została udzielona człowiekowi, to wraz z Nią człowiek został obdarowany i potwierdzony w doświadczeniu „bycia umiłowanym przez Boga”.³⁴

Dar Ducha Świętego znajduje się jakby na pograniczu także innego zagadnienia bezpośrednio związanego z godnością człowieka objawioną w świetle tajemnicy odkupienia, a mianowicie z zagadnieniem nowego stworzenia. „Odkupienie jest nowym stworzeniem”.³⁵ „Nowe stworzenie” jest przemianą bytową, jaka dokonuje się w człowieku jako owoc odkupienia. Dzieje się to dzięki mocy Ducha Świętego, który przynosi synostwo Boże. Ta prawda jest często podkreślana przez Jana Pawła II.³⁶

Tajemnica usynowienia prowadzi do kolejnego, trzeciego sposobu uzasadnienia godności osoby ludzkiej widzianej z perspektywy tajemnicy odkupienia. Wprowadzenie człowieka w rzeczywistość synostwa Bożego otwiera mu drogę do tej tajemnicy, którą Ojciec Święty nazywa uczestnictwem w życiu Bożym. Decydujące znaczenie posiada w tym względzie sakrament Chrztu. „»Zanurzenie w wodzie«, które jest znakiem wezwania do uczestnictwa w życiu Trójcy Przenajświętszej, jest równocześnie niezastąpionym sprawdzianem godności każdego człowieka. [...] Człowiek musi posiadać niezwykłą godność, skoro został wezwany do uczestnictwa w życiu Boga samego”.³⁷ Uczestniczenie w życiu Boga w konkretnej sytuacji ludzkiej egzystencji wyrazi się w wielu postaciach. Wyrazi się ono w doświadczeniu wolności i wyzwolenia,³⁸ w zdolności poznawania i miłowania Ojca, pomimo że pozostaje dostępny dla zmysłów jedynie pośrednio poprzez swoje dzieła,³⁹ w powołaniu do nieśmiertelności i życia wiecznego,⁴⁰ w uzdolnie-

niu człowieka do nieustannego pokonywania swoich słabości i kształtowania siebie na obraz Boga.⁴¹ Przede wszystkim uczestnictwo w życiu Boga wyrazi się w przywróceniu dzięki odkupieniu zdolności miłowania na obraz i podobieństwo miłości Boga.

* * *

Zagadnienie godności osoby ludzkiej należy niewątpliwie do najważniejszych tematów papieskiego orędzia o człowieku. Papież widzi godność w różnych aspektach, podkreślając, iż pełną prawdę o godności osoby ludzkiej możemy odnaleźć dopiero w tajemnicy Chrystusa. Uznanie godności osoby ludzkiej rodzi wielorakie konsekwencje. Wśród nich należy wymienić m. in. żądanie bezwzględnego szacunku dla ludzkiego życia, szacunek dla ludzkiej pracy. Godność człowieka jest tak mocno związana z osobą Jezusa Chrystusa, iż poniżanie godności czyjejs lub własnej jest również wyrazem lekceważenia Syna Bożego.

PRZYPISY

¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 149.

² Jan Paweł II, *Jesteśmy świadkami walki o człowieka. Przemówienie do biskupów polskich podczas wizyty „ad limina apostolorum”*, 15 I 1993, „Chrześcijaństwo” 23(1993), nr 1, s. 180.

³ C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 161.

⁴ Z. Chlewiński, Z. Zalewski, *Godność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, s. 1231.

⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki*, Lublin 9 VI 1987, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1999, s. 398: „Poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się »od wewnątrz«, związane poznana prawdą – związane, a więc także »zobowiązane« do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie. Poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek odkrywa, że sposób jego bytowania w świecie jest nie tylko całkowicie różny od wszystkiego innego pośród świata, lecz że jest także wyróżniony, nadrzędny wobec wszystkiego innego w jego obrębie. Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności!”.

⁶ Tamże.

⁷ J. Czarny, *Człowiek odkupiony przez Chrystusa – kim jest? (Nauczanie kard. Karola Wojtyły)*, „Colloquium Salutis” 15(1983), s. 176.

⁸ S. Kowalczyk, K. Wojtyła: *Personalizm tomistyczno-fenomenologiczny*, w: S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 439-440.

⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. dla chorych transmitowanej przez radio*, Warszawa 14 VI 1987, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 538.

¹⁰ Ta teologiczna kategoria rozumienia człowieka jako „obrazu Boga”, jak również wynikająca z analizy filozoficznej i teologicznej przekonanie, że „osobowa godność jest niezniszczalną

własnością każdej istoty ludzkiej” (ChL, nr 37) są szczególnym motywem dla Kościoła, by stawał w obronie praw człowieka także w środowiskach, które znalazły się pod silnym wpływem ideologii, gdzie przynależność do określonej grupy zacierała świadomość powszechnej ludzkiej godności (CA, nr 22; por. EV, nr 59). Odrzucenie więc prawdy o człowieku, płynącej z opisu stworzenia, nie tylko odbiera człowiekowi sens życia, ale prowadzi do bezsensownej w świetle wiary jego koncepcji, która jest charakterystyczna dla cywilizacji typu konsumpcyjnego, programowo przekreślającej transcendentny wymiar osoby ludzkiej.

¹¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa*, Sosnowiec 14 VI 1999, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 1149: „W ten sposób człowiek potwierdzał siebie jako istotę Bogu podobną, obdarzoną nie tylko zdolnością poznawania prawdy, ale także zdolnością tworzenia piękna”.

¹² Tenże, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy*, Gdańsk 12 VI 1987, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 491.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 79.

¹⁶ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej matki Bolesławy Lament*, Białystok 5 VI 1999, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 643.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św.*, Olsztyn 6 VI 1991, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 667: „Człowiek jest stworzony na jego [Boga] obraz i podobieństwo. Dlatego właśnie całe ludzkie postępowanie poddane jest wymogom prawdy”.

¹⁹ Tenże, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej matki Bolesławy Lament*, Białystok 5 VI 1999, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 643.

²⁰ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu przed katedrą*, Gniezno 3 VI 1997, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 911.

²¹ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa*, Warszawa 2 VI 1979, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 22-23.

²² GS, nr 22.

²³ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*, Kraków 15 VI 1999, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 1158.

²⁴ Tenże, *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed Kościołem św. Anny*, Warszawa 3 VI 1979, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 29.

²⁵ Tenże, *Homilia w czasie liturgii słowa*, Zamość 12 VI 1999, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 1118.

²⁶ GS, nr 22. Por. RH, nr 13.

²⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*, Kraków 15 VI 1999, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 1158.

²⁸ Por. Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w katedrze*, Warszawa 16 VI 1983, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 216.

²⁹ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”*, Skoczów 22 V 1995, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 846.

³⁰ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św.*, Płock 7 VI 1991, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 697-698.

³¹ Tamże.

³² Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, Wrocław 1 VI 1997, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 880.

³³ DV, nr 10.

³⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do przedstawicieli laikat*, Olsztyn 6 VI 1991, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 674.

³⁵ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w katedrze*, Warszawa 16 VI 1983, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 215.

³⁶ Por. Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w kaplicy Cudownego Obrazu*, Częstochowa 13 VI 1987, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 506.

³⁷ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*, Kraków 9 VI 1979, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 199.

³⁸ Por. Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry*, Częstochowa 19 VI 1983, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 272.

³⁹ Por. Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej przed sanktuarium św. Józefa*, Kalisz 4 VI 1997, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 930.

⁴⁰ Por. Tenże, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św.*, Olsztyn 6 VI 1991, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 666.

⁴¹ Por. Tenże, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, Gdańsk 12 VI 1987, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 479.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

**REALIZACJA RAD EWANGELICZNYCH
DROGĄ DO ŚWIĘTOŚCI
W WYPOWIEDZIACH JANA PAWŁA II
PODZAS PIELGRZYMEK DO OJCZYZNY**

W Kościele zawsze akcentowano trzy odrębne style życia, które wyznaczały trzy typy duchowości: świecką, kapłańską i zakonną. Na ogół nie było wątpliwości, że rady ewangeliczne obowiązują zakonników, w jakimś stopniu księży diecezjalnych, natomiast nie było zgodności co do tego, czy wierni świeccy są zobowiązani żyć nimi, czy też jest to dla nich tylko dobrowolne zalecenie? Wydaje się, że na ten sposób myślenia miał wpływ między innymi św. Tomasz z Akwinu, który uważał, że w praktyce kryterium świętości mierzy się stopniem realizacji przykazań, a szczególnie przykazania miłości.¹ Tradycyjnie mówiono o stanach świętości, do których wchodzi się poprzez uroczyste zobowiązanie. Uważano, że istnieją dwa stany świętości: biskupi i zakonnicy. Biskup zostawał włączony w ten stan poprzez przyjęcie święceń biskupich (sakry), a zakonnik przez złożenie uroczystych ślubów. Wydaje się, że przekonanie, iż wierni świeccy nie są zobowiązani do realizacji rad ewangelicznych, miało też uzasadnienie w ujmowaniu powołania życiowego, które zacieśniano do stanu duchownego. Ale przynajmniej od czasów encykliki Piusa XI *Rerum omnium* (26 I 1923 r.), która mówi o powszechnym powołaniu chrześcijan do pełni świętości, trzeba było na nowo podjąć dialog z tradycyjnym patrzeniem na powołanie i istotę świętości. Również Sobór Watykański II, a za nim coraz większa liczba teologów podkreśla, że wszyscy są powołani do świętości.² Takie stanowisko Soboru także zmusza do rewizji dotychczasowych przemyśleń na temat realizacji rad ewangelicznych jako drogi ku świętości.³

Już ojcowie Kościoła dostrzegali, że życie według rad ewangelicznych jest właściwym sposobem realizacji życia doskonałego.⁴ Tymczasem niektórzy współcześni chrześcijanie uważają, że rady ewangeliczne skierowane są tylko do specjalnie powołanych, może do pewnych świętych, których się

podziwia, ale nie da się ich naśladować.⁵ Aby rozstrzygnąć ten problem, trzeba zapytać, do kogo Jezus te rady kierował? Z kontekstu ewangelicznego wynika, że Jezus zalecał je swoim najbliższym uczniom i pozostałym słuchaczom (por. Mt 5, 1). Nie ulega wątpliwości, że uczniowie inaczej odbierali rady niż pozostali słuchacze. Ale Jezus nie głosił ich osobno uczniom i osobno pozostałym, nie wybierał różnych form dla tych dwu grup odbiorców, nie objaśniał osobno. To znaczy, że zostały one zaproponowane wszystkim w jednakowym wymiarze.

Styl rad jest tak skonstruowany, aby każdy dobrowolnie podjął wysiłek odczytania ich treści i starał się je realizować na co dzień.⁶ Przy całej kategoryczności i uniwersalności, rady nie są nikomu narzucane, ale powinny być podjęte w sposób wolny i realizowane zgodnie z odczytaną treścią na konkretnej drodze powołania życiowego. Decyzja wezwania na konkretną drogę powołania życiowego pochodzi od Boga.⁷ Człowiek ma możliwość poznania i podjęcia tej decyzji. Apostoł Narodów zachęca do wierności odczytanemu powołaniu życiowemu: „Zresztą, niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego Bóg go powołał” (1 Kor 7, 17). Można więc powiedzieć, że skoro Bóg wzywa wszystkich do świętości, ale każdego w wymiarach konkretnej drogi życiowej, to świętość realizowana zgodnie z wolą Pana, na każdej drodze życiowej ma jednakową wartość, choć jest realizowana w różny sposób. Jednakowa wartość świętości realizowanej we wszystkich stanach życia (świeckim, zakonnym i kapłańskim) ma swoje źródło i swój wzór w Bogu.⁸ Dlatego nie mogą kapłani czy zakonnicy, których powołanie do stanu duchownego potwierdził Kościół, realizować świętości na sposób wiernych świeckich, i odwrotnie: wierni świeccy są zobowiązani realizować świętość zgodnie z odczytaną drogą powołania życiowego.

Celem niniejszego artykułu jest próba przedstawienia specyfiki realizacji trzech rad ewangelicznych (czystości, posłuszeństwa i ubóstwa) w poszczególnych stanach życia: świeckim, kapłańskim i zakonnym. Wydaje się, że w sposób konkretny i życiowy można to zagadnienie prześledzić na przykładzie błogosławionych i świętych. Materiałem źródłowym dla tych rozważań w pierwszym rzędzie będą homilie Jana Pawła II wygłaszane podczas wynoszenia na ołtarze naszych rodaków, a następnie inne wypowiedzi Ojca Świętego podczas pielgrzymek do Ojczyzny.

1. Rada czystości

W tradycyjnym myśleniu teologicznym zagadnienie czystości zawężano często do problemów związanych ze sferą seksualną. Tymczasem Jezus w pierwszym rzędzie łączy czystość z sercem w rozumieniu biblijnym.⁹

W sercu bowiem rodzą się czyste lub nieczyste: myśli, słowa i czyny, które ujawniają się w postawie człowieka (por Mt 15, 18-20). Z wypowiedzi Jezusa możemy wyprowadzić wniosek, że czystość odnosi się do wszystkich wymiarów osobowości człowieka i jego postawy. Tak też ujmuje czystość *Katechizm Kościoła katolickiego*, widząc w czystości integrację wszystkich wymiarów osobowości człowieka.¹⁰ Przede wszystkim płciowość ludzką łączy ściśle z cnotą miłości oraz z cnotą umiarkowania.¹¹ Z natury czystość jest też czynnikiem decydującym o rozwoju duchowym człowieka: człowiek czysty „formuje się dzień po dniu, podejmując liczne i dobrowolne decyzje; dlatego poznaje, miłuje i czyni dobro moralne odpowiednio do etapów swojego rozwoju”.¹² Rozwój ten zmierza do osiągnięcia świętości, na poziomie której czystość jawi się jako dar z własnej osoby. Na ścisły związek między czystością a świętością wyraźnie wskazał Jezus w Kazaniu na Górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8).

Do realizowania cnoty czystości wezwani są wszyscy chrześcijanie, uwzględniając różnorodność sposobów jej realizacji, zgodnie z odczytaną drogą powołania życiowego.¹³ Kościół mówi o trzech formach cnoty czystości: jedna dotyczy stanu małżeńskiego, druga – wdowieństwa, trzecia – dziewictwa.¹⁴ *Katechizm* nie stawia wyżej żadnej z form czystości, co znajduje uzasadnienie we współczesnej koncepcji powołania. Jeżeli Bóg powołuje człowieka na konkretną drogę życia i on stara się realizować czystość zgodnie z wolą Bożą, wówczas ma ona porównywalną wartość z inną drogą życiową. Ten sposób myślenia jest nowy w stosunku do przeszłości; dawniej przypisywano wyższą wartość czystości realizowanej w stanie duchowym niż świeckim. Wprawdzie *Katechizm* zwraca uwagę na to, że przyrzekając Bogu dziewictwo lub celibat, łatwiej się Jemu poświęcić niepodzielnym sercem, ale w *Katechizmie* nie ma stwierdzenia, że osoba zamężna nie może poświęcić się Bogu niepodzielnym sercem, jak to dawniej uważano. Dając konkretne wskazania, *Katechizm* mówi, że „osoby związane małżeństwem są wezwane do życia w czystości małżeńskiej; pozostali praktykują czystość we wstrzeźliwości”.¹⁵ Wszystkie formy realizowania czystości w sposób konkretny określa prawo moralne.

Chrześcijaństwo zawsze pojmowało czystość jako wolność od zła moralnego we wszystkich jego przejawach. W tym ujęciu człowiek czysty to ten, który odznacza się czystymi intencjami, żyje w prawdzie, jest prawy, szczerzy, prostolinijny i bezinteresowny.¹⁶ Zawężanie w przeszłości pojęcia „czystości” tylko do sfery seksualnej i do dziewictwa konsekrowanego może sugerować, że małżeństwo jest czymś niedoskonałym, a cielesne współżycie małżonków – nawet jeżeli jest zgodne z nauką Bożą – jest czymś nieczystym.

Tymczasem, jeżeli małżonkowie we współżyciu cielesnym respektują prawo płodności, wierności i miłości, żyją w cnocie czystości.¹⁷ Czystość narzeczeńska wyraża się w powstrzymywaniu od współżycia cielesnego.¹⁸ Ma ona pomagać im w dojrzewaniu osobowym ku miłości oraz przygotować ich do przyszłych obowiązków małżeńskich – głównie do bycia ojcem i matką. Zaś powołanie do czystości dziewiczej i bezżennej jest skierowane do niektórych, aby w sposób szczególny troszczyli się o sprawy Pana.

Potrzebę i możliwość realizowania rady czystości we wszystkich stanach życia oraz jej wartość ukazywał Jan Paweł II w nauczaniu podczas pielgrzymek do Polski. Najczęściej czynił to wtedy, kiedy beatyfikował lub kanonizował kogoś z naszych rodaków.

Podczas beatyfikacji Karoliny Kózkówny papież podkreślił, że broniła w sposób heroiczny takich wartości, jak: godność kobiety, wiara, czystość i męstwo.¹⁹ Dlatego stała się wzorem czystości dla wielu dziewcząt. Potwierdzają to badania przeprowadzone wśród młodzieży żeńskiej przez Marię Buksa w rejonie Tarnowa, gdzie urodziła się i żyła Karolina.²⁰

Chociaż o czystości, szczególnie związanej ze sferą seksualną, niełatwo jest dziś mówić do młodzieży, nie zwalnia to jednak wychowawców z obowiązku ukazywania sensu i potrzeby jej realizowania. Powstaje pytanie, w jaki sposób przybliżyć młodzieży tę wartość na przykładzie świętych? Trzeba podkreślać personalny wymiar czystości, co oznacza przejrzysty stosunek do drugiej osoby, a w specyficznym ujęciu do drugiej płci. Czystość powinna rodzić w człowieku twórczą miłość, która jest przeciwieństwem przedmiotowego traktowania osoby odmiennej płci – w kategoriach użycia. Biblia podkreśla, że czystość rodzi się w sercu człowieka (por. Mt 5, 8), a głównym motywem jej realizacji dla chrześcijanina jest przyjazny kontakt z Bogiem, który jest czysty i pragnie, aby człowiek jak najbardziej upodabniał się do Niego i w tym zakresie. Czystość wymaga od człowieka wysiłku, zmierzającego do utrzymania w świętości ciała, które w myśl apostoła Pawła jest mieszkaniem Ducha Świętego (por. 1 Kor 6, 19). Młodzieży trzeba zatem umiejętnie wskazywać, że nie można osiągnąć dojrzałości osobowej, nie można w sposób twórczy kochać człowieka nie będąc czystym.²¹

W wielu wypowiedziach podczas pielgrzymek do Polski papież ukazywał osoby, które dawały świadectwo czystości. W 1999 r. w homilii podczas Mszy świętej w Sandomierzu Jan Paweł II zwrócił się do młodzieży: „Głóście światu »dobrą nowinę« o czystości serca i przekazujcie mu swoim przykładem życia orędzie cywilizacji miłości”.²² Czystość uzdalnia człowieka do tego, aby już tu na ziemi dostrzegał w całym stworzeniu wartości, które od Boga wychodzą i do Boga prowadzą. W tym kontekście Ojciec Święty po-

wiedział w Sandomierzu, że ludzie młodzi w swym idealizmie są szczególnie wrażliwi na te wartości i jako przykład wskazał na postać Teresy Morsztynówny, znanej w tamtej okolicy, która w swoim młodym życiu realizowała Jezusowe słowa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają”.²³ Zachęca młodych, aby rozpoznając wolę Bożą, uczyli się kochać i służyć drugiemu. Jan Paweł II jest świadomy tego, że oprócz łaski Bożej potrzebne jest mądre wychowanie w tym zakresie od samego początku, czyli od urodzenia. Dlatego w Łodzi podczas Mszy świętej połączonej z udzieleniem I Komunii świętej mówił o czystości dziecięcego serca i potrzebie apostołstwa w tej sprawie.²⁴ Przywołał postać świątobliwej chrześcijanki, Wandy Malczewskiej, która w wieku ośmiu lat przystąpiła do I Komunii świętej i przez całe życie odznaczała się głęboką czcią do Najświętszego Sakramentu. Od dzieciństwa uczyła się od Jezusa ewangelicznej rady czystości i dawała jej świadectwo swoim życiem.²⁵

Ukazując różne etapy i formy wychowania do czystości, Ojciec Święty cały czas ma na uwadze kształtowanie dojrzałej osobowości, która zawsze jest gwarantem właściwego realizowania drogi powołania życiowego, zarówno na drodze świeckiej, jak i duchownej. Dlatego w Sandomierzu powtórzył młodzieży słowa, które wypowiedział do młodych w Asunción (18 V 1988): „Tylko czyste serce może w pełni kochać Boga! Tylko czyste serce może w pełni dokonać wielkiego dzieła miłości, jakim jest małżeństwo! Tylko czyste serce może w pełni służyć drugiemu. Nie pozwólcie odebrać sobie bogactwa miłości. Brońcie waszą wierność; wierność waszych przyszłych rodzin, które założycie w miłości Chrystusa”.²⁶ Jako przykład osoby, która odpowiednio przygotowała się do tego, aby realizować czystość najpierw w życiu małżeńskim, a później we wdowieństwie, Jan Paweł II ukazał św. Jadwigę Śląską. Zawsze żyła miłością Boga, będąc w małżeństwie jako żona i matka; kiedy owdowiała, dostrzegła, że miłość do Jezusa powinna w jej życiu przybrać formę miłości oblubieńczej i poszła tą drogą.²⁷ Jeszcze inny wymiar czystości, najpierw realizowanej w życiu małżeńskim, a później w życiu zakonnym, ukazał Ojciec Święty na przykładzie św. Kingi, która zanim zawarła małżeństwo, pragnęła poświęcić się Bogu przez ślub dziewictwa. Gdy później „ze względu na historyczne okoliczności miała zostać żoną księcia Bolesława, przekonała go do dziewiczego życia na chwałę Boga i po dwuletniej próbie małżonkowie złożyli na ręce biskupa Prandoty ślub dożgonnej czystości”.²⁸ Ten sposób życia jest dziś trudny do zrozumienia, ale głęboko zakorzeniony w tradycji pierwotnego Kościoła. „Święta Kinga uczy, że zarówno małżeństwo, jak i dziewictwo przeżywane w jedności z Chrystusem może stać się drogą świętości”.²⁹

Papież zwraca też uwagę na to, że czystość jest niezwykłym darem, dzięki któremu człowiek doświadcza własnej wolności i uczy się kochać. Te dwa dary – wolność i miłość – może uczynić miejscem spotkania z Chrystusem i drugim człowiekiem na drogach świętości. Przez wiele wieków zadomowiło się w myśleniu teologicznym przekonanie, że do praktykowania ewangelicznej rady czystości zobowiązane są osoby, które składają uroczysty ślub w tym zakresie, a życie w świecie jakoby uniemożliwiało realizację tej rady. Wypowiedzi papieskie idą w tym kierunku, że na każdym etapie życia i na każdej drodze powołania życiowego powinno się realizować radę czystości. W błogosławionych i świętych daje konkretne przykłady, jak w każdej sytuacji życia troszczyć się o sprawy Pana. Są to przykłady zwyczajnych ludzi żyjących w rodzinach, podejmujących codzienne obowiązki wynikające z obranej drogi powołania życiowego. Ze względu na rolę rodziny w procesie wychowania człowieka Ojciec Święty dużo miejsca poświęca realizowaniu czystości w życiu małżeńskim i rodzinnym oraz wskazuje na pomoce służące realizacji tej czystości.³⁰

Jan Paweł II nie pominął podczas pielgrzymek do Ojczyzny zagadnienia realizacji rady czystości w życiu kapłanów diecezjalnych i osób zakonnych. W Szczecinie do alumnów, kapłanów diecezjalnych i zakonników powiedział: „powołanie to zakłada niepodzielność serca. [...] Opuszczacie wszystko, by pójść za Nim. W tym szczerym oddaniu samego siebie, kapłan może odnaleźć swoją osobową tożsamość, a zarazem swoje miejsce w Kościele i społeczeństwie. Wezwanie do doskonalszego pójścia za Chrystusem wyraża się także w związku kapłaństwa z celibatem, czyli z beżennością »dla Królestwa Bożego«”.³¹ W Rzeszowie na przykładzie świętego biskupa Józefa Sebastiana Pelczara Ojciec Święty uwrażliwiał duchownych, aby uczyli się czystości serca od Jezusa i dawali temu świadectwo.³²

Zwracając się do osób zakonnych Jan Paweł II wskazywał na to, że bez tej formy życia duchowego Kościół nie byłby w pełni sobą.³³ Życie konsekrowane powinno być znakiem radykalizmu ewangelicznego, wyrażającego się w oddaniu Chrystusowi bez reszty.³⁴ Takie oddanie umożliwia bycie przejrzystym znakiem Ewangelii dla wszystkich i jest siłą wielorakiego apostołstwa. Papież mówił, że szczególnie dziś potrzebne jest apostołstwo dyskretne i bliskie człowiekowi, dlatego Kościół i ludzkość potrzebuje życia konsekrowanego. Osoby konsekrowane poprzez realizację ślubu czystości przyczyniają się do wzrostu cywilizacji miłości w świecie.³⁵ Dziś, kiedy w świecie zlaicyzowanym szerzy się cywilizacja śmierci, ten świat między innymi dla własnego ocalenia potrzebuje życia zakonnego. Opuszczając wszystko dla Chrystusa osoby konsekrowane stają się też znakiem życia wiecznego, które objawia się

w Chrystusie zmartwychwstałym (por. Kol 3, 1-3).³⁶ W ten sposób Ojciec Święty ukazuje głęboki sens egzystencjalny życia konsekrowanego, zarówno w doczesności jak i wieczności, a ewangeliczna rada czystości w sposób istotny przyczynia się do realizacji tego celu.

2. Rada posłuszeństwa

W teologii duchowości zawsze ukazywano ścisły związek między posłuszeństwem Bogu a świętością. Tomasz Merton mówi, że tajemnica świętości polega na doskonałym zgadzaniu się z wolą Bożą w sprawach, które nie zależą od człowieka, i doskonałym posłuszeństwie Bogu we wszystkim, co jest zależne od człowieka.³⁷ W byciu i postępowaniu świętość wyraża się w integralnej postawie ukierunkowanej wyłącznie na pełnienie woli Bożej. Aby pełnić to, czego Bóg chce, trzeba najpierw poznać Jego wolę, co nie jest proste ani łatwe. Bowiem wola Boża objawia się przy pomocy znaków i sygnałów, które trzeba właściwie odczytać. Znaki te objawiają się w środowisku naturalnym, ale ponieważ wskazują na rzeczywistość nadprzyrodzoną, niejednokrotnie kryje się w nich tajemnica.³⁸ Wspomniany wyżej trapista amerykański wskazuje, że z punktu widzenia naturalnego do prawidłowego odczytywania woli Bożej potrzebna jest pokora i zachowanie milczenia.³⁹ Zbyt pewne i pochopne mówienie na temat woli Bożej świadczy o jej niezrozumieniu. Głębia tajemnicy zawarta w woli Bożej skierowanej ku człowiekowi każe stawać w pokorze. Treści zawarte w Jego woli przekraczają bowiem intelektualne możliwości człowieka. Szansę trafnego odczytywania woli Boga stwarza intuicja wiary, która polega na tym, że tam, gdzie inni widzą tylko czysto naturalny bieg wydarzeń, człowiek nią obdarzony dostrzega obecność Boga.

Jeżeli świętość wymaga doskonałej zgodności woli człowieka z wolą Boga, to konieczne byłoby poznanie Jego woli w takim stopniu, w jakim On ją poznaje, co dla człowieka nie jest możliwe. Stąd można wyprowadzić wniosek, że świętość polega na intensywnym pragnieniu czynienia tego, co w sumieniu, zgodnie z nauką objawioną, odczytuje się jako wolę Boga. Tylko wtedy, kiedy motywem pełnienia woli Bożej jest miłość, prowadzi ona do świętości. U podstaw miłości zawsze leży czysta intencja i dobro drugich, w tym wypadku czynienie wszystkiego dla chwały Bożej.

Wzór doskonałego posłuszeństwa znajdujemy najpierw w postawie Jezusa, który daje świadectwo posłuszeństwa Ojcu: „stał się posłuszny aż do śmierci” (Flp 2, 8). Jak Chrystus jest świadkiem posłuszeństwa Ojcu, tak chrześcijanin ma być świadkiem posłuszeństwa Chrystusowi. Konstytucja o Objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II mówi, że „spodobało się

Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie i ujawnić nam tajemnice woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami Boskiej natury (por. Ef 2, 1; 2P 1, 4)".⁴⁰ Naśladując Jezusa w posłuszeństwie, doświadczamy obecności Boga, który wyprowadza nas z mroków grzechu i śmierci, aby nas wskrzeszać do życia wiecznego.⁴¹ Znaczenie i symbolika tych doświadczeń jest bardzo głęboka. Ponieważ od przyjęcia chrztu człowiek w sposób organiczny staje się uczestnikiem Boskiej natury, jeśli stara się być posłuszny Jego woli, jest przez Niego przeprowadzany z ciemności do światła. Biblia najczęściej określa Boga jako „Światłość” i „Miłość”; obydwa te określenia są synonimami świętości.

Kościół w swoim nauczaniu zawsze podkreślał potrzebę posłuszeństwa na drodze rozwoju duchowego. Przez wiele wieków posłuszeństwo w Kościele było praktykowane trochę mechanicznie. Tak było aż do Soboru Watykańskiego II. Sobór otworzył perspektywę dialogu, wyrażania swoich myśli przez Kościoły lokalne czy też teologów. Te zmiany oraz nowe uwarunkowania socjologiczne doprowadziły do tego, że dziś niechętnie mówi się o posłuszeństwie albo pojmuje się je subiektywnie. W praktyce taka postawa wyraża się w tym, że jeśli ktoś uważa posłuszeństwo za dobre, stara się podporządkować zaleceniom z nim związanym, a jeśli nie, wówczas je odrzuca.

Wydaje się, że wielu w Kościele próbuje szukać dla posłuszeństwa motywacji naturalnych, np. czy ten, który wydaje polecenie, ma autorytet, lub czy posłuszeństwo nie zagraża subiektywnie pojętej wolności, albo czy nie przeszkadza rozwojowi osobowemu. Niewątpliwie motywacji naturalnych nie należy pomijać, ale trzeba pamiętać, że podstawowa motywacja posłuszeństwa w Kościele ma swoje uzasadnienie w wierze.⁴² Abraham – ojciec naszej wiary – nauczył się posłuszeństwa i otrzymał błogosławieństwo, któremu Bóg był wierny do końca (por. Rdz 12, 2-3). Życie Kościoła dowodzi, że tam, gdzie mamy do czynienia z wiarą egzystencjalną, logiczne myślenie nieraz zawodzi i trzeba oprzeć się na doświadczeniu duchowym. Wówczas może się zdarzyć – biorąc na przykład pod uwagę bogactwo cech osobowych czy wykształcenie – że doskonalszy będzie poddany mniej doskonałemu.⁴³ Bardzo dobry komentarz do takiej sytuacji z punktu widzenia wiary podaje Orygenes: „Jeżeli Jezus, Syn Boży, jest poddany Józefowi i Maryi, to czyż ja nie mam być poddany biskupowi, który został mi przez Boga ustanowiony jako ojciec? Czyż nie mam być poddany kapłanowi, który przez Pana został wybrany na mojego przełożonego? Myślę, że Józef wiedział, iż Jezus, który został mu poddany, był od niego większy, a zdając sobie sprawę z tej wyższości z trwogą i umiarkowaniem sprawował swoją władzę. Niechże więc każdy

zważy, że często człowiek mniej doskonały jest przełożonym doskonalszych, a poddany bywa niekiedy doskonalszy od tego, kto uchodzi za jego przełożonego. Gdy człowiek sprawujący wyższą godność to zrozumie, nie będzie się pysznił, że jest większy, lecz będzie wiedział, iż ktoś doskonalszy został mu poddany tak, jak Jezus został poddany Józefowi”.⁴⁴

Śledząc wypowiedzi Jana Pawła II na temat realizowania doskonałego posłuszeństwa w różnych stanach powołania życiowego, zauważamy, że rozpatruje on posłuszeństwo na płaszczyźnie naturalnej i nadprzyrodzonej. Na płaszczyźnie naturalnej mówi o posłuszeństwie, które prowadzi do prawdziwej wolności i dojrzałości osobowej, a na płaszczyźnie nadprzyrodzonej ukazuje niezbywalną rolę posłuszeństwa w dojrzewaniu ku świętości. Zarówno w Ewangelii, jak i u ojców Kościoła nie znajdujemy tekstów, które mówiłyby o tym, że Jezus od uczniów żądał większego radykalizmu w posłuszeństwie, niż od pozostałych słuchaczy Jego nauki. Św. Grzegorz Wielki zwraca uwagę na to, że sam wybór drogi życiowej nie gwarantuje doskonałego posłuszeństwa. Mówi, że w klasztorach można znaleźć mnicha, który jest nieposłuszny woli Bożej, a w świecie można spotkać takich, którzy w pełni tę wolę realizują.⁴⁵ Z wypowiedzi św. Grzegorza wynika, że doskonale posłuszeństwo można w pełni realizować zarówno na drodze zakonnej, jak i na drodze świeckiej. Na każdej z tych dróg forma praktykowania rady posłuszeństwa będzie wyglądać inaczej: zakonnik jest zobowiązany do posłuszeństwa według reguł swego zgromadzenia, ksiądz diecezjalny do poddania się woli biskupa. Sprawa jest trochę bardziej złożona, gdy chodzi o wiernych świeckich żyjących samotnie czy też w małżeństwie. Zawsze mają służyć Bogu w swoim sumieniu i podporządkowywać się wszystkim okolicznościom prowadzącym do świętości życia.⁴⁶ W sytuacji więc wiernych świeckich, kryterium posłuszeństwa dokonuje się we wnętrzu osoby, jest trudniej uchwytne i zależy od prawidłowo uformowanego sumienia.

Jako wzór posłuszeństwa Ojciec Święty ukazuje często Maryję, która słuchała Boga „sercem szlachetnym i dobrym” oraz „w sercu rozważała i wiernie zachowywała słowa Boga” (por. Łk 2, 51).⁴⁷ Biblia wskazuje na to, że słuchanie sercem przenika do głębi osobowości słuchającego i ma moc kształtować postawę zasłuchania. Osoba charakteryzująca się taką postawą ma szczególną zdolność wyczuwania woli Bożej. Jest w stanie odróżnić wolę Boga od poleceń ludzkich i od ludzkich pragnień, również własnych.⁴⁸ Przemawiając w Pelplinie przed modlitwą *Anioł Pański* Ojciec Święty powiedział, że owoce posłuszeństwa Maryi są widoczne w przyjęciu roli żony i matki, mimo iż wcześniej przyrzekała Bogu dziewictwo w bezżeństwie.⁴⁹ W Krakowie ukazywał owoce posłuszeństwa wynikające z życia św. Jadwigi, żony

Jagiełły,⁵⁰ a w Siedlcach w męczennikach z Pratulina kazał dostrzegać heroiczne posłuszeństwo na wzór Jezusa. „Nie zawiedli, ale zachowując jedność z Chrystusem, niczym latorośle z krzewem winnym, przynieśli oczekiwane owoce. Potrafili wytrwać nawet za cenę najwyższej ofiary. Jako wierni służy Pana, dali świadectwo swej przynależności do Kościoła Katolickiego”.⁵¹

Mówiąc o różnych owocach płynących z posłuszeństwa w życiu konkretnych osób, Ojciec Święty chce dać nam żywe przykłady do naśladowania. Do przedstawicieli władz państwowych w Belwederze powiedział, że realizując ewangeliczną radę posłuszeństwa człowiek staje się lepszy, bardziej świadomy swej godności, jest pełniej oddany swoim zadaniom życiowym, rodzinnym, społecznym i patriotycznym.⁵² Papież ukazuje znaczenie rady posłuszeństwa począwszy od najprostszych prac i zadań aż po osiągnięcie świętości we wszystkich stanach życia: świeckim, kapłańskim i zakonnym. Sięgając do początku polskiej państwowości, przywołał postać św. Wojciecha, który posłuszny Chrystusowi, przybył na nasze ziemie, aby nauczać i chrzcić (por. Mk 16, 15-16). Następnie w wielu przemówieniach ukazywał rolę licznych świętych, którzy realizując posłuszeństwo w stopniu heroicznym, na stałe wpisali się w dziedzictwo polskiej kultury duchowej.

3. Rada ubóstwa

Słownik języka polskiego na pierwszym miejscu przez „ubóstwo” rozumie: brak dostatecznych środków do życia; biedę, niedostatek. Wszystkie te pojęcia odnoszą się do rzeczy materialnych. W następnej kolejności w słowniku jest mowa o niskim poziomie czegoś lub ograniczoności: stylu, języka, myśli, wyobraźni, kultury, życia moralnego lub duchowego.⁵³ Dla naszych rozważań zaś istotne jest uchwycenie rady ubóstwa w kontekście ewangelicznym.⁵⁴ W tym kontekście widzimy, że Jezus rozpoczyna swoją działalność od obwieszczenia świata, iż czas się wypełnił i do ludzi przybliżyło się królestwo Boże (por. Mk 1, 15). Nadejście królestwa Bożego ma charakter przesłania eschatycznego (por. Mt 4, 23). Jezus wskazuje też ludziom na właściwą postawę wobec Jego orędzia, a jest nią nawracanie się i uwierzenie w Ewangelię (Mk 1, 15). Ale okazuje się, że człowiek, który zadomowił się w tym świecie i przywiązał się do jego wartości, nie jest zainteresowany orędziem Jezusa i trudno mu zgadzać się na proces nawracania. Aby wejść na drogę nawracania się, człowiek musi dostrzec, że sytuacja, w której się znajduje, nie prowadzi go do rozwoju, ale do śmierci duchowej. Niejednokrotnie zamknięcie się w kręgu grzechu i wartości materialnych wytwarza pewną ciemność, nie pozwalającą dostrzec aktualnej swej sytuacji. Bóg jednak wciąż kocha człowieka i jeżeli nie może inaczej do niego przemówić, przemawia przez trud-

ne, ale pełne znaków zdarzenia życiowe, dające szansę wejścia na drogę nawrócenia.⁵⁵ W tym kontekście widać, że kierunek myśli rad ewangelicznych idzie od ukazania aktualnej sytuacji człowieka – nie dającej mu szczęścia, ku nowej perspektywie, w której człowiek może doświadczyć prawdziwego szczęścia.

Ewangelicznego pojęcia „ubogich” nie wolno utożsamiać z biednymi. Bieda i nędza łączą się z brakiem środków utrzymania. Mogą dotyczyć jednostek lub grup społecznych. W niektórych wypadkach można mówić o winie osobistej jednostki, ale w niektórych człowiek może stać się biednym niezależnie od swej woli. Biedni znaleźli się w sytuacji beznadziejnej i dlatego skazani są na pomoc innych, aby przetrwać. Jezus w błogosławieństwach odwołuje się do doświadczenia przez Izraelitów ich beznadziejnej sytuacji, kiedy byli w niewoli egipskiej. Mówi, że przywołując na pamięć swą sytuację z tamtych czasów, powinni być wrażliwi i przychodzić z pomocą ludziom będącym w potrzebie.

Ubodzy w duchu są w podobnej sytuacji do biednych, ale w innym wymiarze egzystencjalnym, czują swoją niewystarczalność, która zachęca ich do złożenia swej ufności w Boga. W ten sposób beznadziejna po ludzku biorąc sytuacja ubogiego może być okazją do stworzenia przestrzeni dla działania Boga. Wnikając w treść ewangelicznego ubóstwa, zauważamy, że Jezus inaczej pojmuje szczęście, niż pojmuje je świat. Wielu uważa, że wówczas będą szczęśliwi, gdy będą bogaci; Jezus ukazuje inną miarę szczęścia, które jest tożsame ze zbawieniem, z osiągnięciem świętości. W tej perspektywie szczęśliwi są ci, którzy pozbawieni oparcia w człowieku czy w wartościach materialnych, całym sobą zwracają się ku Bogu. Z tego wynika, że ewangeliczne ubóstwo ma wymiar duchowy. „Określa ono bowiem postawę wobec Boga w wymiarze radykalnej zależności od Niego jako fundamentu całego ludzkiego życia. Biedni, którzy skrycie tęsknią za bogactwem, żyjąc wewnętrznie systemem wartości przyjętych przez bogatych, równie dalecy są od postawy ubogich w duchu jak i bogaci”.⁵⁶

Z papieskich wypowiedzi dotyczących rady ubóstwa wynika, że jest to zagadnienie wielowymiarowe i szerokie. Jan Paweł II wskazuje, że najgłębszą motywację praktykowania ubóstwa znajdujemy w miłości: „kto bowiem kocha, jest gotów oddać [...] wszystko co najcenniejszego. Pan Jezus na tym świecie miał niewiele rzeczy, które mógłby ofiarować apostołom. Jednak dał im coś największego – dał im samego siebie”.⁵⁷ Praktykowanie ewangelicznego ubóstwa ma przekształcać człowieka: od „więcej posiadać” do „bardziej być”. Do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte Ojciec Święty powiedział, że „w każdym bez wyjątku zawodzie czy powołaniu – wezwanie Chrystusa

do tego prowadzi”.⁵⁸ Papież ukazuje też różne owoce ewangelicznego ubóstwa, zarówno w życiu świętych, jak i w apostołstwie przez nich realizowanym. Dla przykładu wymienimy tylko kilku świętych: 1) św. Kinga nie wahała się oddać wszystkiego co posiadała – dla podniesienia kraju z ruiny;⁵⁹ 2) św. Królowa Jadwiga (żona Jagiełły) niczego nie szczędziła, aby ubogacić Polskę w całe duchowe dziedzictwo zarówno czasów starożytnych, jak i wieków średnich;⁶⁰ 3) bł. Edmund Bojanowski, mimo wątłego zdrowia, zainspirował liczne dzieła wychowawcze, charytatywne, kulturowe i duchowe, które wspierały materialnie i moralnie rodzinę wiejską.⁶¹ Zwracając się do kapłanów i osób konsekrowanych, prosił, aby byli w sposób szczególnie świadkami ewangelicznego ubóstwa.

* * *

Analizując wypowiedzi papieskie na temat realizacji rad ewangelicznych w kontekście dążenia do świętości, trzeba podkreślić, że kryje się w nich ogromne bogactwo przemyśleń. Jan Paweł II na różne sposoby przekonuje, że warto przełamywać pewne przerażenie współczesnego człowieka wobec radykalizmu rad ewangelicznych, bo kto je praktykuje, obiera najpewniejszą drogę rozwoju osobowego, zarówno na płaszczyźnie naturalnej, jak i w osiągnięciu świętości.

PRZYPISY

¹ Por. I. Werbiński, *Rady ewangeliczne w życiu wiernych świeckich*, w: *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, red. S. Urbański i I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 150-151.

² „Toteż dla wszystkich jasne jest, że wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości” (KK nr 40).

³ Por. KK nr 31 i KDK nr 52.

⁴ Por. św. Augustyn, *O kazaniu Pana na Górze*, w: *Pisma starożytności chrześcijańskich pisarzy*, t. 48, Warszawa 1989, s. 21; Z. Pawłowski, M. Mróz, *Osiem błogostawieństw*, Toruń 1997, s. 11.

⁵ Obserwując życie współczesnego człowieka można zauważyć dość duże wygodnictwo, nie stawianie sobie wysokich wymagań, konsumpcjonizm itd. Człowiek tak nastawiony do życia bardzo często odchodzi od Chrystusa, stawiającego wysokie wymagania.

⁶ Najczęściej inicjatorami tej odnowy byli wielcy święci, np. św. Franciszek czy św. Dominik, którzy sami zapragnęli żyć duchem ewangelicznych błogostawieństw. Pociągnęli za sobą grupy uczniów, co dało początek nowym zgromadzeniom, które przyczyniły się w swoim czasie do odrodzenia życia duchowego w Kościele.

⁷ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 85.

⁸ Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 212.

⁹ Serce jako ośrodek całego życia, a w sposób szczególnie życia duchowego człowieka.

¹⁰ „Osoba żyjąca w czystości zachowuje integralność obecnych w niej sił życia i miłości. Integralność ta zapewnia jedność osoby i sprzeciwia się wszelkiemu raniącemu ją postępowaniu. Nie toleruje ani podwójnego życia, ani podwójnej mowy”. KKK nr 2338.

¹¹ Por. KKK nr 2338-2347.

¹² KKK 2343.

¹³ „Wszyscy wierzący w Chrystusa są powołani do życia w czystości zgodnie z różnymi stanami życia”. KKK nr 2348.

¹⁴ KKK nr 2349.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. S. Witek, *Czystość*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1989, k. 993; J.W. Gogoła, *Rady ewangeliczne*, Kraków 1999, s. 21-23.

¹⁷ Por. A. Jaworska, *Czystość małżeńska*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa – Łomianki 1999, s. 81.

¹⁸ Por. A. Jaworska, *Czystość przedmałżeńska*, w: *Słownik małżeństwa...*, s. 81-82.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Karoliny Kózka*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1997, s. 421-422.

²⁰ M. Buksa, *Wzór świętości dla współczesnej młodzieży żeńskiej na przykładzie błogosławionej Karoliny Kózka*, Warszawa 1999, s. 72 (mps Bibl. UKSW w Warszawie).

²¹ Por. I. Werbiński, *Błogosławiona Karolina Kózka jako wzór osobowy dla współczesnej młodzieży żeńskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 134(2000), s. 38-39.

²² Jan Paweł II, *Polska 1999*, Michalineum 1999, s. 145.

²³ Jan Paweł II, *Pozdrowienie na zakończenie Mszy świętej w Sandomierzu*, w: *Polska 1999...*, dz. cyt., s. 149.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 513-516.

²⁵ Por. Tamże, s. 516.

²⁶ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Sandomierzu*, w: *Polska 1999...*, dz. cyt., s. 146.

²⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. we Wrocławiu (21 czerwca 1983)*, w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 320.

²⁸ Jan Paweł II, *Msza święta kanonizacyjna błogosławionej Kingi – homilia*, w: *Polska 1999...*, dz. cyt., s. 233.

²⁹ Tamże, s. 233-234.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla rodzin w Szczecinie (11. 06. 1987)*, w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 451; tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie (3. 06. 1991)*, w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 618; tenże, *Przemówienie do włókniarek z Łódzkich Zakładów Przemysłu Bawełnianego (13. 06. 1987)*, w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 523.

³¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do alumnów, księży i zakonników zgromadzonych w katedrze w Szczecinie (11. 06. 1987)*, w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 463.

³² Jan Paweł II, *Rozważanie nad modlitwą „Anioł Pański” (2. 06. 1991)*, w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 580.

³³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do zakonnicek zgromadzonych na Jasnej Górze (5. 06. 1979)*, w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 74.

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do księży, zakonników i zakonnicek zgromadzonych w katedrze we Wrocławiu (21. 06. 1983)*, w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 327n.

³⁵ Por. Tamże.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do zakonników i zakonnicek zgromadzonych w katedrze w Kielcach (3. 06. 1991)*, w: *Pielgrzymki...*, s. 608.

³⁷ Por. P.P. Ogórek, *Czym jest świętość. W teologii życia wewnętrznego Tomasza Merona*. Kraków 1982, s. 75.

³⁸ Por. I. Werbiński, *Postulowanie Ojcu drogą świętości Maryi, „Salvatoris Mater” 1(1999), nr 4, s. 37-38.*

- ³⁹ Por. P.P. Ogórek, *Czym jest świętość...*, dz. cyt., s. 78-79.
- ⁴⁰ KO, nr 2.
- ⁴¹ Por. Tamże, nr 4.
- ⁴² Por. A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana. Ślub posłuszeństwa*, Lublin 1994, s. 27-40.
- ⁴³ Por. I. Werbiński, *Psychologiczne problemy posłuszeństwa w Kościele*, STV 28(1990), nr 2, s. 147-148.
- ⁴⁴ Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 36, Warszawa 1986, s. 89.
- ⁴⁵ Por. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 2, Warszawa 1969, s. 2n.
- ⁴⁶ Por. I. Werbiński, *Rady ewangeliczne...*, dz. cyt., s. 158.
- ⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Mastowie...*, dz. cyt., s. 618; por. I. Werbiński, *Posłuszeństwo Ojcu...*, dz. cyt., s. 40.
- ⁴⁸ Por. I. Werbiński, *Posłuszeństwo Ojcu...*, dz. cyt., s. 40.
- ⁴⁹ Por. Jan Paweł II, Pelplin 6. 06. 1999, w: *Polska 1999...*, dz. cyt., s. 29-30.
- ⁵⁰ Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Krakowie* (17. 06. 1999), w: *Polska 1999...*, dz. cyt., s. 208.
- ⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Siedlcach* (10. 06. 1999), w: *Polska 1999...*, dz. cyt., s. 84n.
- ⁵² Por. Jan Paweł II, Warszawa 2. 06. 1979, w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 18.
- ⁵³ Por. *Słownik języka polskiego*, red. nauk. M. Szymczak, t. 3, Warszawa 1989, s. 571.
- ⁵⁴ Z. Pawłowski, M. Mróz, *Osiem błogosławieństw*, dz. cyt., s. 17-18.
- ⁵⁵ Doświadczyli tego Izraelici podczas wędrówki do ziemi obiecanej, kiedy zaczęli szemrać przeciw Bogu i Mojżeszowi: „Czemu wyprowadziliście nas z Egiptu, byśmy tu na pustyni pomarli?”. Wówczas to Bóg zesłał na nich jadownicze węże, które ich kąsały i każdy ukąszony umierał. Doświadczenie śmierci jest zawsze bolesne do człowieka, budzi lęk egzystencjalny, ale w wypadku Izraelitów spowodowało to prawidłowe myślenie. Wcześniejsze doświadczenia, które mieli z Bogiem pozwoliły im zobaczyć swój grzech, przyznać się do niego i prosić Mojżesza, aby wstawił za nimi do Boga, prosząc o łaskę powrotu do Niego. Bóg wysłuchał prośby Mojżesza i kazał mu sporządzić miedzianego węża, umieścić na wysokim palu i jeśli ukąszony spojrzał na węża miedzianego, to nie umarł (por. Lb 21, 4-9). Bóg nie żąda od nich wiary, bo w tym momencie brakowało im jej, ale żąda od nich dobrej woli: jeśli ukąszony zechce spojrzeć na węża miedzianego, jego życie zostanie ocalone. Dobra wola należy do wartości naturalnych i leży w możliwościach człowieka, natomiast wiara jest łaską, jest darem Boga i nie można jej żądać od człowieka w momencie gdy jej nie posiada, można tylko zachęcać, aby otworzył się na ten dar, bo Bóg każdemu chce go udzielać.
- ⁵⁶ Z. Pawłowski, M. Mróz, *Osiem błogosławieństw*, dz. cyt., s. 37.
- ⁵⁷ Jan Paweł II, *Słowo do dzieci pierwszokomunijnych zgromadzonych w kościele Świętej Rodziny w Zakopanem* (8. 06. 1991), w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 735.
- ⁵⁸ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte* (12. 06. 1987), w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 479.
- ⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. kanonizacyjnej...*, w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 234.
- ⁶⁰ Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. kanonizacyjnej bł. Królowej Jadwigi w Krakowie* (8. 06. 1997), w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 970n.
- ⁶¹ Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej w Warszawie* (13. 06. 1999), w: *Polska 1999...*, dz. cyt., s. 165.

KS. LECH KRÓL

**DUCHOWOŚĆ ŻYCIA KONSEKROWANEGO
W ŚWIETLE DOKUMENTU
„IDZIEMY NAPRZÓD Z NADZIEJĄ”**

Życie konsekrowane stanowi ważną część życia Kościoła i „wyraża najgłębszą istotę powołania chrześcijańskiego” (KK 18). Jan Paweł II w *Vita consecrata* pisze, że trzeba je widzieć „w samym sercu Kościoła” (VC 3), jest bowiem głęboko związane z życiem Kościoła, z jego świętością, z jego misją. Wskazania Kościoła powszechnego na temat życia konsekrowanego stały się inspiracją do opracowania programu duszpasterskiego i formacyjnego dla życia konsekrowanego w Polsce. Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych opracowała dokument, który zatytułowano: *Idziemy naprzód z nadzieją* (Kraków 2003). W dokumencie tym znajdujemy próbę ukazania „charakterystycznej roli i specyficznego miejsca życia konsekrowanego w całości życia i działalności ewangelizacyjnej Kościoła w Polsce”.¹

Wyżej wspomniany dokument zagadnienie życia duchowego rozpatruje w trzech aspektach: najpierw przedstawia jego wymiar trynitarny, następnie omawia wymiar wspólnotowy i ukazuje wynikającą z nich misję. Te elementy duchowości życia konsekrowanego będą przedmiotem refleksji niniejszego artykułu.

1. Trynitarny wymiar życia konsekrowanego

Teologia posoborowa ujmuje życie konsekrowane w relacji do tajemnicy Trójcy Świętej i odnosi je najpierw do Osoby Ojca, który jest początkiem wszystkiego (por. KKK 239). On też powołuje i formuje ludzi w Kościele do takiego sposobu życia, jaki zauważamy u Jego Jednorodzonego Syna.² Ojciec integruje ludzi wokół własnej Osoby i między sobą więzami miłości, aby uczestniczyli przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym i tak mieli dostęp do Niego. Bezinteresowna miłość Ojca jest tak intensywna, że doświadczający jej ludzie czują się niejako „zobowiązani odpowiedzieć na nią

poświęceniem Mu własnego życia” (VC 17). Ona bowiem uzdalnia do całkowitego oddania się Jemu i do realizacji Jego planu zbawienia (por. 1 Kor 7, 32-34).

Życie konsekrowane jest darem, jakiego Bóg udziela tym, których sam wybiera. Nikt z ludzi takiego daru nie jest w stanie sobie wysłużyć. Dlatego ten wymiar życia jawi się we wspólnocie Kościoła i świata jako szczególny dar Boga Ojca. Bóg pierwszy wychodzi naprzeciw człowiekowi i zaprasza go do jedności i współpracy ze Sobą. W mocy Ducha Świętego powołuje do wyłącznej służby dla Siebie, która ma się urzeczywistniać na drodze naśladowania Jezusa. Dlatego też Jan Paweł II uczy, że życie konsekrowane stanowi „cenny i nieodzowny dar także dla teraźniejszości i przyszłości Ludu Bożego, ponieważ jest głęboko zespolone z jego życiem, jego świętością i misją” (VC 3).³

Życie konsekrowane w relacji do tajemnicy Trzech Osób Boskich nie sprowadza się jedynie do samej inicjatywy Ojca. Owszem, Bóg jest inicjatorem powołania na tę drogę życia, ale trzeba pamiętać, że On jest również źródłem konsekracji. Tylko On konsekruje, czyli uświęca człowieka jako osobę. W świetle omawianego dokumentu „dalszą przyczyną sprawczą każdej konsekracji jest Wcielenie Syna Bożego”.⁴ W tym bowiem wydarzeniu Syn Boży za sprawą Ducha Świętego przyjął ludzką naturę. W Nim została ona przeniknięta Bożym blaskiem. Urzeczywistniane zaś życie duchowe osób konsekrowanych jest całkowitym i wyłącznym oddawaniem się Bogu. On bowiem powinien stawać się jedynym celem ich życia i działania. Mają zatem Jemu „podporządkowywać całe swoje życie i ofiarować wszystko”.⁵

Pierwsza – podstawowa konsekracja dokonuje się w sakramencie chrztu, w którym urzeczywistnia się trwałe związanie z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W Nim dokonuje się konsekracja dla Boga, a człowiek zostaje wyniesiony do godności dziecka Bożego. Wszyscy ochrzczeni są też wszczepieni we wspólnotę Kościoła i stają się współobywatelami świętych i domownikami Boga (por. Ef 2, 19). Na tej zasadzie partycypują w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. Konsekracja chrzcielna sprawia, że Lud Boży staje się „ludem Bogu na własność przeznaczonym” (1P 2, 9). Chrzescijanie w tej konsekracji, która jest bazą każdej innej konsekracji, stają się własnością Boga i są uczestnikami potrójnej funkcji: kapłańskiej, królewskiej i prorockiej. Profesja zaś rad ewangelicznych jest pogłębiającą kontynuacją rzeczywistości chrzcielnej.⁶

Od powołanego do życia konsekrowanego Bóg oczekuje integralnego i całkowitego oddania się Jemu samemu.⁷ Potęga miłości doświadczanej w łasce powołania jest tak głęboka, że człowiek jest w stanie odpowiadać na

nią postawą ofiarnego poświęcenia Bogu swojego życia. Wzorem takiej postawy jest Chrystus, który został konsekrowany dla Ojca i posłany w mocy Ducha Świętego do ludzi. Stąd też życie konsekrowane charakteryzuje się w pełni wymiarem chrystocentrycznym. Zatem powinno ono być urzeczywistnieniem sposobu życia Jezusa. W tym procesie sam „Duch Święty udziela wybranym szczególnego daru, który uzdalnia [...] do poddania Chrystusowi całej swej egzystencji, w najwyższym stopniu upodabniając ją do Niego”.⁸ Ów dar upodabniania staje się nieodwołalnym zobowiązaniem do takiego naśladowania Jezusa, aby odtwarzało Jego formę życia. Tak rozumiana konsekracja jest przeznaczona do specjalnej i trwałej służby Bogu. Życie osób konsekrowanych staje się wtedy znakiem Chrystusa zjednoczonego z Kościołem i rzeczywistości eschatycznej. Jest też obrazem Kościoła – Oblubienicy, który w przyszłym świecie wyrazi swojemu Oblubieńcowi – Chrystusowi swą doskonałą miłość.⁹

Charakterystyczną cechą tej formy życia jest profesja rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Jest ona drogą pełniejszego poświęcenia się Bogu. Osoba konsekrowana na tej drodze urzeczywistnia dar z siebie, a więc daje Bogu to, co stanowi jej najgłębszą istotę. Rady ewangeliczne warunkują formę życia tylko dla Niego i gwarantują całkowite oddanie się Jemu na wyłączną własność. Ich zaś faktyczna realizacja jest po prostu ikoną „życia Ojca, Syna i Ducha Świętego w ich wzajemnej miłości i wzajemnym oddaniu się”.¹⁰ Dlatego też według Jana Pawła II życie konsekrowane jest „jednym z widzialnych śladów, które Trójca Święta pozostawia w historii, aby wzbudzić w ludziach zachwyt pięknem Boga i tęsknotę za Nim” (VC 20). W tym kontekście rozumie się głębiej, że rady ewangeliczne są darem całej Trójcy Świętej dla Kościoła i dla świata.

Wprawdzie wszystkie trzy podstawowe grupy powołań Ludu Bożego służą budowaniu Kościoła jako organicznej komunii i objawiają tajemnicę Chrystusa, ale życie konsekrowane charakteryzuje się cechą szczególniejszego upodobnienia się do Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego (por. VC 31).¹¹ Według dokumentu *Idziemy naprzód z nadzieją* ta forma życia w Kościele, odzwierciedlając tajemnicę egzystencji Chrystusa, „ukazuje w odrębnych, ale komplementarnych powołaniach znamienne przejawy Jego misji”.¹²

Czystość ewangeliczna uchodzi za „bramę” życia konsekrowanego. Osoba konsekrowana staje się dla świata znakiem transcendentnego i eschatologicznego wymiaru Kościoła, który w zmartwychwstaniu osiągnie bliską więź z Bogiem. W ziemskim zaś pielgrzymowaniu pozwala doświadczać oblubieńczej więzi z Chrystusem i jest odblaskiem wiecznej miłości, jaka istnieje w Trójcy Świętej (por. VC 26).¹³

Ubóstwo jest kolejnym sposobem naśladowania Jezusa, którym żył aż do całkowitego ogołocenia. W życiu konsekrowanym pełni ono rolę znaku wskazującego na powołanie każdego człowieka do chwały życia wiecznego. Jego treść jest świadectwem, że tylko Bóg jest jedynym i trwałym bogactwem. Dlatego człowiek nie powinien nadużywać dóbr ziemskich i nie może do nich sprowadzać własnej egzystencji. Osoby konsekrowane na tej drodze oddają Bogu własne prawo do posiadania i dysponowania dobrami doczesnymi. Postawa ta staje się wyrazem ewangelicznego zaufania opatrności Bożej, która troszczy się o to, co jest konieczne.¹⁴

Życie konsekrowane w urzeczywistnianej zaś radzie ewangelicznego posłuszeństwa naśladuje uległość Chrystusa i zabiega o poddanie Bogu całej osoby. Stawia ona na pierwszym miejscu decyzję postępowania w duchu Jego odwiecznej woli. Uległość względem niej tak przemienia życie duchowe osób konsekrowanych, że staje się ono coraz bardziej służbą Bogu, w której urzeczywistnia się Jego zbawcza wola.¹⁵ Realizacja zaś tego planu uobecnia się w duchu charyzmatu danej wspólnoty życia konsekrowanego.

Tak więc droga urzeczywistnianego charyzmatu staje się wyznaniem i znakiem Trójcy Świętej. Wspólnota trzech Osób Bożych jest nie tylko źródłem, ale także wzorem życia każdej wspólnoty chrześcijańskiej. Analizowany dokument uczy, że życie wszystkich wspólnot kościelnych powinno być „szczególnym znakiem tej trynitarniej komunii w miłości i wyznaniem wiary w Tróję Świętą”.¹⁶ Stąd też zarówno sam charyzmat, jak i duchowość konkretnego instytutu życia konsekrowanego posiada z istoty swojej wymiar trynitarny, ponieważ z niego wyrasta i otwiera na wolę Ojca, która się urzeczywistnia w mocy Ducha Świętego na drodze radykalnego naśladowania Jezusa (por. VC 36). Duch Święty pełni więc bardzo istotną funkcję zarówno w indywidualnym życiu duchowym, jak i w życiu wspólnotowym, które formuje w aspekcie trynitarnym dla posługiwania apostołskiemu.¹⁷ Duch Święty obdarowuje Kościół charyzmatami, które charakteryzują się rysem społecznym, ponieważ z istoty swojej służą dobru wspólnemu. Tak też charyzmat życia konsekrowanego jest „darem Boga Ojca udzielonym Jego Kościołowi za sprawą Ducha Świętego” (VC 1). Są one zatem szczególnym bogactwem Kościoła, ponieważ budują w Nim wspólnotę braterską na wzór Społeczności trynitarniej i służą urzeczywistnianiu Jego misji. Duch Święty bowiem budził w ciągu wieków, na miarę potrzeb społecznych Kościoła i świata, nowe charyzmaty. W tym celu posługiwał się powołanymi ludźmi, którzy „wybrali Chrystusa, idąc drogą radykalizmu ewangelicznego i braterskiej służby” (VC 5). Dlatego osoby życia konsekrowanego, przynależące do różnych wspólnot kościelnych, są wezwane do naśladowania świętości swo-

ich założycieli. Wierność zaś własnemu charyzmatowi jest jednym z istotnych elementów decydujących o rozwoju świętości życia konkretnego instytutu (por. VC 36-37).¹⁸

Ponieważ charyzmaty są z natury swojej rzeczywistością dynamiczną, dlatego charakteryzuje je rozwój odnoszący się tak do wymiaru *ad intra*, jak i *ad extra*.¹⁹ Ten pierwszy dotyczy wiernego naśladowania Jezusa, które staje się procesem pogłębiającego zjednoczenia z Jego Osobą, czyli odnosi się wprost do duchowości. Drugi zaś wynika z tego pierwszego i implikuje postawę coraz pełniejszego otwierania się na Ducha Świętego i zaangażowania w sprawy świata na miarę misji określonej charyzmatem. Realizacja obu wymiarów jednego charyzmatu staje się fundamentem jego rozwoju i gwarantuje stałą jego odnowę. Ów zaś proces sprawia, że życie konsekrowane staje się coraz bardziej „napełnione duchem apostołskim, a cała ich działalność apostołska przeniknięta kontemplacją” (VC 9). Jeśli w duchowości danego instytutu życia konsekrowanego zabrakłoby owej syntezy obu tych elementów, wówczas skazywałby się on na niebezpieczeństwo załamania, zniechęcenia, inercji, a nawet zagubienia (por. VC 74).²⁰

Jan Paweł II uczy, że „życie konsekrowane jest obecne w Kościele od samego początku, nigdy nie zaniknie jako jego niezbywalny i konstytutywny element” (VC 29).²¹ Dokument *Idziemy naprzód z nadzieją* podkreśla też, że ów dar trynitarny ma charakter uniwersalny, ponieważ jest przeznaczony tak dla wspólnoty życia konsekrowanego, jak i dla Kościoła oraz całego świata. Wspólnotowy wymiar życia konsekrowanego jest jednym z istotnych elementów jego duchowości, ponieważ pełni funkcję znaku komunii trynitarniej będącej wzorem dla niego, dla Kościoła i dla całej społeczności ludzkiej.²²

2. Wspólnotowy wymiar życia konsekrowanego

Życie we wspólnocie jest jedną z istotnych cech charakteryzujących duchowość życia konsekrowanego, które należy rozpatrywać w aspekcie powszechnego powołania do świętości i w relacji do misji Kościoła w świecie. Jawi się ono przede wszystkim jako dar Ducha Świętego. On sprawia, że wspólnota ludzi konsekrowanych staje się częścią Kościoła-Wspólnoty. Z woli bowiem Chrystusa jest on wspólnotą braterską i jawi się jako komunია osób. Więzią zaś jednoczącą wszystkich ochrzczonych w jedno Mistyczne Ciało Chrystusa oraz Ciało z Jego Głową jest miłość.²³

Jan Paweł II wskazuje na istotne wzorce życia konsekrowanego, które są ikoną każdej autentycznej wspólnoty. Na pierwszym miejscu przywołuje społeczność Trzech Osób Bożych, w której komunii partycypuje, drogą wiary

i miłości ewangelicznej, każda wspólnota eklezjalna. Ich egzystencja powinna stawać się świadectwem mocy tej łaski, jaka emanuje z uczestnictwa w wewnętrznym życiu Boga Trójjedynego. W Kościele bowiem każda z nich odnajduje stosowną przestrzeń dla urzeczywistnienia własnego charyzmatu i wynikającej z niego misji. Na tej drodze staje się Jego znakiem, który jest stale ożywiany jednością Trójcy Świętej.²⁴

Życie konsekrowane znajduje kolejny wzór realizacji wspólnotowego wymiaru we wspólnocie pierwszych uczniów Jezusa, którzy szli za Nim w duchu otrzymanego powołania. Trwali w jedności z Nim i ze sobą, dzieląc wspólne życie i wspólny los (por. M 3, 13-15). Egzystencja tej wspólnoty jest ewangelicznym ideałem, na którym powinno wzorować się także braterstwo życia konsekrowanego (por. VC 41).

Inną wzorcą ikoną ewangeliczną jest gmina jerozolimska. Pierwsi jej członkowie schodzili się razem z Maryją, po Wniebowstąpieniu Jezusa, na wspólną modlitwę i trwali w niej jednomyślnie. Ona zaś kształtowała z nich wspólnotę braterską tak, że ożywiały ją jeden duch i jedno serce (por. Dz 1, 1, 14; 2, 44 i 4, 32). Dlatego jest ona wzorem ewangelicznej komunii, która urzeczywistniała się w duchu miłości wzajemnej. Stąd też *Vita consecrata* zachęca wszystkie wspólnoty życia konsekrowanego do jej urzeczywistnienia w ramach charyzmatu własnego instytutu.²⁵

Analizowany przez nas dokument wskazuje jeszcze na czwarty obraz i wzór życia braterskiego, którym jest, w wymiarze historycznym, wizerunek wspólnoty założycielskiej. Ona bowiem koncentruje świadomość żyjących dziś członków na bardzo czytelnych cechach, które nakreślił założyciel własnego instytutu. Pierwsze pokolenia założonych instytutów żyły i angażowały się w ich świetle we wszystkie sprawy Kościoła i świata. Ten zatem pierwotny ideał powinien być przedmiotem kontemplacji, ponieważ jest niezbędnym elementem permanentnej odnowy każdego instytutu. Kontemplacja połączona z praktycznym jego stosowaniem w życiu każdej wspólnoty sprawi, że Kościół będzie coraz bardziej emanował światłem ewangelicznej miłości.²⁶

Powyższe wzorce życia konsekrowanego uczą, że wspólnoty życia konsekrowanego są z natury swojej zakorzenione w tajemnicy Ducha Świętego, przez którego rozlewa się miłość Chrystusa w sercach wierzących. Osoby życia konsekrowanego jej mocą „odczuwają wewnętrzną potrzebę oddania wszystkiego wspólnocie” (VC 42). Miłość zaś powinna być bezwarunkowa, wzajemna, przebacząca i posługująca. Bez niej istnienie prawdziwej wspólnoty jest niemożliwe. Ona bowiem powinna przekładać się, w ramach konkretnej wspólnoty, na język kultury, codziennych słów, postaw, gestów,

zachowań i wzajemnych odniesień. Członkowie każdej wspólnoty życia konsekrowanego powinni przyswajać, w urzeczywistnianej kontemplacji, wszystkie te atrybuty miłości, jakie św. Paweł Apostoł prezentuje w Pierwszym liście do Koryntian (13, 1-13). Jedyne ona może być „zasadą życia i źródłem radości” każdej wspólnoty braterskiej (VC 51).²⁷

Miłość Boża, jako dar Ducha Świętego, domaga się cierpliwego uczenia się każdego, kto tworzy tę samą wspólnotę braterską. Inspiruje do przyjęcia człowieka drugiego takim, jakim jest w rzeczywistości. Jej zaś przeciwstawieniem jest egoizm, który realizuje za wszelką cenę własne tylko dobro, nawet ze szkodą czy krzywdą dla wspólnoty. Jest patologiczną postawą, która niejednokrotnie bywa źródłem wielu wypaczeń i nadużyć.²⁸

Wspólnota braterska czy siostrzana, o ile faktycznie zakorzenia się w tajemnicy Ducha Świętego, staje się przestrzenią teologalną, w której jej członkowie doświadczają mistycznej obecności Chrystusa zmartwychwstałego. Każda wspólnota staje się też, w procesie formacji, coraz bardziej rzeczywistością duchową umożliwiającą doświadczanie tajemnicy Kościoła, zarówno w wymiarze powszechnym jak i partykularnym. Pryswajany zaś zmysł jego komunii, istniejący wcześniej w idei założycieli, staje się stopniowo duchowością komunii konkretnego instytutu. Ona bowiem już sama z siebie formuje duchowość nowych pokoleń powołanych.²⁹

Duchowość komunii często nazywa się wyższą szkołą czucia Kościoła i z Kościołem. W jej bowiem przestrzeni kształtuje się więź z papieżem, z biskupami, z duchowieństwem diecezjalnym, z różnymi instytutami i stowarzyszeniami oraz z wiernymi świeckimi. Miłość zaś jest jedynym językiem, jakim trzeba posługiwać się w codziennych wzajemnych odniesieniach. Szczególnie powinna się ona przekładać na płaszczyznę praktykowanego dialogu i współpracy oraz zwyczajnych kontaktów z członkami swojej wspólnoty i z innymi instytutami życia konsekrowanego oraz ruchami kościelnymi. Kościół na drogach codziennego życia i ich charyzmatycznego zaangażowania wypracowuje nowe formy współpracy ze świeckimi i nowe kształty komunii.³⁰

W formacji duchowości komunii bardzo istotną funkcję pełni modlitwa, szczególnie liturgiczna. Ona ją kształtuje i umacnia. Spełnia swoją szczególną funkcję w tym procesie wówczas, kiedy jest synchronizowana z modlitwą indywidualną. W ramach modlitwy wspólnotowej ważne miejsce przypada *lectio divina*, wspólnej refleksji nad słowem Bożym, wzajemnemu dzieleniu się doświadczaną wiarą i sprawami apostołskimi. W ogóle wierność wszystkim praktykom życia zakonnego kształtuje i pogłębia duchowość każdej wspólnoty życia konsekrowanego. Wśród nich najważniejsza

jest codzienna celebrowanie Mszy świętej. Ona jest bowiem źródłem ewangelicznej wspólnoty.³¹

Życie konsekrowane powinno zatem stawać się drogą świętości oraz partycypacją we wspólnym życiu codziennym. Musi stawać się coraz bardziej braterskim współżyciem, tak aby wszyscy stawali się rzeczywiście jedną rodziną w Chrystusie, co musi wyrażać się w codziennych wzajemnych odniesieniach. Nie chodzi tylko o komunie z Chrystusem, ale także ze wszystkimi członkami tej samej wspólnoty. Życie braterskie jest tak ważnym elementem codzienności, że niektórzy określają je jako czwartą radę ewangeliczną. Jej przestrzeń kreuje stosowną perspektywę dla realizacji trzech rad ewangelicznych. Ponieważ nabierają one wymiaru wspólnotowego, dlatego są darem na rzecz konkretnej wspólnoty dającej możliwość wzrastania w miłości braterskiej. Życie wspólne, kształtowane jej duchem, służy ich codziennej realizacji. Trzeba zatem, aby stawało się ono środowiskiem sprzyjającym miłowaniu na drodze czystości ewangelicznej Boga i tego, co do Niego należy, tak, aby przez ubóstwo integrowała się braterska wspólnota, a w posłuszeństwie stawała się jedną rodziną duchową i spełniała własne posłannictwo w Kościele i w świecie, a także względem siebie.³²

Życie wspólne domaga się, aby jej członkowie patrzyli przez pryzmat wiary na wszystko, szczególnie zaś na samą posługę przełożonych. Oni nie tylko przewodzą w zakresie zewnętrznym, ale przede wszystkim są odpowiedzialni za tożsamość misji z charyzmatem swojego instytutu. Władzy poszczególnych struktur danego instytutu nie wolno sprowadzać jedynie do wymiaru administracyjnego. Ich posługa ma charakter o wiele bardziej dalekosiężny, bo musi obejmować sprawy życia duchowego, wspólnotowego i urzeczywistniania misji w duchu charyzmatu wspólnoty. Władza w życiu konsekrowanym powinna realizować zleczone jej zadanie jako służbę ewangeliczną wobec własnej wspólnoty. Ona też musi uwzględniać nade wszystko prymat wartości duchowych. Tak, jak każda władza w Kościele, tak i ta musi być źródłem jedności, bo taka jest natura służebności ewangelicznej. Wtedy jej ostatnie słowo i troska o realizację podjętych decyzji są przekonujące. Ewangeliczna posługa własnej wspólnoty życia konsekrowanego jest po prostu służbą na rzecz komunii braterskiej.³³

Ważne zadanie w kształtowaniu wymiaru wspólnotowego spełniają także osoby starsze i chore, które nie są jej ciężarem, ale błogosławionym darem. Omawiany dokument szereguje je w „ewangelicznej kategorii tych najmniejszych i ostatnich, wymagających uprzywilejowanej opieki i »specjalnej troski«”.³⁴ Jeśli przeżywają ten okres życia w duchu ewangelicznych zasad, są bogactwem wspólnoty i wsparciem młodszych. Są przekazicielami tradycji,

która przyczynia się do rozwoju wspólnoty. Ubogaceni doświadczeniem i mądrością życia, są świadkami Boga oraz mogą być przewodnikami życia duchowego (por. VC 44 i 48). W rzeczywistości nigdy nie są zwolnieni z posługiwania własnej wspólnotie, ponieważ istotą misji życia konsekrowanego jest nie tylko pełniona posługa, ale świadectwo całkowitego oddania się Bogu. Najbardziej liczy się z ich strony sam wysiłek w dochowanej wierności (por. VC 63).

Z kolei młodzi, opiekujący się nimi, wyrażają wiarygodność własnego świadectwa i realizowanej misji. Potrzeba bowiem, aby pogłębiająca się symbioza między starszymi i chorymi a młodym pokoleniem stawała się cywilizacją miłości i była jednym z bardzo ważnych znaków ewangelicznej wspólnoty. W niej zaś wszyscy powinni zbratać się z Chrystusem, a w Nim wzajemnie ze sobą. Dlatego mają zgłębiać tę podstawową prawdę „o fundamentalnym wymiarze braterstwa w Chrystusie, które powinno łączyć ich ze sobą nawzajem i z każdym człowiekiem” (VC 6).³⁵ Szczególne zaś miejsce zajmują w Kościele wspólnoty życia klauzurowego, które „przypominają ewangeliczne miasta na górze i światła na świeczniku”.³⁶

Wspólnota braterska czy siostrzana jest też potrzebna samemu życiu konsekrowanemu, ponieważ stanowi dla niego naturalne środowisko formacji duchowej. W jej procesie każda osoba powinna odczytywać szczególne wezwanie Boże, aby – odpowiadając na nie – uczyła się z odpowiedzialnością sumienia angażować się w proces rozwoju własnej duchowości. Jest ona po prostu autoformacją, w której najistotniejszą sprawą jest rzeczywistość coraz głębszego otwierania całej przestrzeni wewnętrznej na działanie Ducha Świętego. Drugim fundamentalnym jej elementem jest zaangażowanie w proces przemiany duchowej. Ponieważ formacja duchowa ma charakter integralny, dlatego potrzebuje poza osobistym zaangażowaniem kierownictwa sakramentalnego i pozasakramentalnego. Tego domaga się także jej wiarygodna skuteczność (VC 65 i 66). Jej urzeczywistnianie w różnych wymiarach zmierza do rozwoju osobowego i duchowego, co dokonuje się na drodze przyswajania ideałów i wartości ewangelicznych określonych charyzmatem instytutu.³⁷

Duchowość życia konsekrowanego potrzebuje dla rozpalania charyzmatu własnego instytutu formacji stałej. W niej zaś urzeczywistnia się proces pogłębiającego nawracania, aby osoba powołana dorastała do wymagań ewangelicznego braterstwa. Nadto każdy okres życia domaga się wierności wobec tajemnicy otrzymanego powołania. Wierność jest bowiem, we wszystkich etapach realizacji tego daru, wystawiona na wielorakie doświadczenia. Nikt też z powołanych do tej formy życia nie jest do końca uformowany, a proces dojrzewania duchowego trwa aż do śmierci (por. VC 69).³⁸

Każdy też okres życia może przeżywać swoje trudne doświadczenia z tytułu różnych sytuacji kryzysowych, które są w rzeczywistości wezwaniem do podejmowania formacji permanentnej. Tak więc znajduje się ona w samym sercu wspólnoty życia konsekrowanego, ponieważ kształtuje jej rzeczywistość duchową na miarę wskazanych wzorców życia konsekrowanego (por. VC 41).³⁹ Jest związana integralnie z każdym charyzmatem, z każdą duchowością, z każdą wspólnotą i urzeczywistnianą misją. Skuteczność realizowanej misji zależy od poziomu dojrzałości duchowej, od jej jakości ewangelicznej. Dojrzewająca duchowo wspólnota życia konsekrowanego sama przez się urzeczywistnia misję własnego charyzmatu, której poświęca swoje siły i oddaje jej całą osobę.

3. Zadania życia konsekrowanego

Zadania, jakie osoby życia konsekrowanego otrzymują do urzeczywistniania w ramach własnego charyzmatu, mają charakter misji. Jest ona zobowiązaniem wynikającym zarówno z procesu upodabniania się do Jezusa, jak i z samej profesji rad ewangelicznych. Oba te elementy zespalają z Kościołem i przeznaczają do gorliwej służby Bożej. Kościół zaś przyjmując ich profesję, oczekuje coraz pełniejszego poświęcenia się i zaangażowania w swoją misję. Ona jest misją Chrystusa, jaką otrzymał do wykonania od Swojego Ojca. Zatem życie konsekrowane z natury swojej staje się misją, jaka tkwi w sercu każdej z jego form (por. VC 25 i 75).⁴⁰

Jako dar Boga jest ona tajemnicą Jego odwiecznej miłości i dlatego można ją odczytywać jedynie poprze nią. Jezus bowiem obdarowuje ludzi łaską specjalnego powołania do budowania Królestwa Bożego. W tym celu ustanowił ścisłą i organiczną więź między misją a łaską powołania. Dlatego oczekuje od wszystkich powołanych, a więc także od osób życia konsekrowanego, całkowitego oddania siebie i wszystkich sił dla Królestwa Bożego.

Praktyka rad ewangelicznych powinna zatem przynosić owoce apostołstwa większe od tych, których wymaga konsekracja dokonana w sakramencie chrztu i bierzmowania. Powołanie do apostołstwa wynikające z tych sakramentów zostaje wzmocnione tą konsekracją. Sama zaś realizacja zadań wynikających z konsekracji życia jest partycypacją w misji Jezusa, ponieważ On jest pierwszym Konsekrowanym i pierwszym Posłanym przez Ojca w mocy Ducha Świętego. Jego misja urzeczywistniła się w wielorakiej działalności mesjańskiej. Życie zaś konsekrowane realizuje, w duchu charyzmatu własnego instytutu, jakąś część tej misji. Charyzmaty życia konsekrowanego urzeczywistniają poszczególne jej aspekty oraz „specyficzne elementy tożsamości Kościoła czy jego posłannictwa w świecie”.⁴¹

Z kolei misja życia konsekrowanego jest w ścisłej korelacji do świętości życia osobistego, do braterskiej wspólnoty i pogłębionego zaangażowania w realizację zadań określonych charyzmatem. Z tej zaś zależności rodzi się samorzutnie wniosek, że misja Jezusa powinna być najpierw urzeczywistniana w ramach wspólnoty braterskiej. W niej osoby konsekrowane są w stanie, we wzajemnych relacjach osobowych, otwierać się na działanie łaski Bożej, aby jej mocą wzrastała w nich miłość do Boga, do siebie wzajemnie i do wszystkich ludzi (por. VC 25).⁴²

Jej urzeczywistnianie daje gwarancję, że charyzmat życia konsekrowanego skutecznie odpowie na aktualne potrzeby obecnego czasu. Realizacja misji względem własnej wspólnoty sprowadza się przede wszystkim do troski o coraz wyższą jakość duchowości życia konsekrowanego, której podstawową miarą jest miłość ewangeliczna. Ona uzdalnia osoby konsekrowane do urzeczywistniania życia Jezusa czystego, ubożego i posłusznego. Jej mocą życie konsekrowane jest w stanie stawać się ikoną braterskiej wspólnoty i może odzwierciedlać wartości ewangeliczne i błogosławieństwa. Tak więc misja względem własnej wspólnoty zmierza ku temu, aby stawała się coraz bardziej autentycznym i czytelnym znakiem. Wtedy ma on charakter świadectwa, które jest o wiele ważniejsze od każdej zewnętrznej działalności, ponieważ uobecnia w realiach tego świata Osobę Chrystusa i Jego misję.⁴³

Misja, jaką się urzeczywistnia we wspólnocie braterskiej, ożywia i pogłębia świadectwo życia, któremu nadaje treść chrystocentryczną. Wtedy faktycznie dojrzewająca duchowość staje się coraz autentyczniejszym naśladowaniem Jezusa, czyli będzie przedłużała tajemnicę Jego człowieczeństwa. Owa zaś partycypacja w misji Chrystusa urzeczywistnia się najpierw na płaszczyźnie kontemplacji i modlitwy. W duchowości tej formy życia jawi się ona jako pierwsze i podstawowe zadanie. Z nich bowiem rodzi się duch apostołstwa, który z kolei ugruntowuje i pogłębia proces zjednoczenia z Jezusem. Dlatego w życiu duchowym tak ważna jest harmonia między kontemplacją i apostołstwem.⁴⁴

Życie konsekrowane urzeczywistnia skutecznie swoją misję wtedy, kiedy trwa w jedności ze wszystkimi wspólnotami Kościoła, z którymi powinno być w relacji dialogu. Na tej też podstawie wspólnoty życia konsekrowanego są zaproszone do prowadzenia dialogu ekumenicznego i kontaktów z innymi religiami. W tej powinności najważniejszą funkcję pełni jakość duchowości działania, czyli troska o harmonię między kontemplacją i zaangażowaniem (por. VC 74 i 100-102).⁴⁵

Jej zaś sercem jest miłość ewangeliczna, którą należy tak kontemplować w ikonie umywania nóg, aby się jej uczyć i przyswajać. Ona w pierwszej

kolejności ukierunkowuje na służbę najbardziej ubogim i potrzebującym (VC 75). W jej zatem duchu trzeba urzeczywistniać misję tak, jak ją określił własny charyzmat. Taka jest bowiem natura misji Kościoła, która oznacza „oddanie własnego życia, użycie go na dzieła miłości, na modlitwę, na służbę braciom, jednym słowem na działalność intensywną i pełną inicjatywy”.⁴⁶ Takim też usposobieniem ducha charakteryzują się postawy założycieli wszelkich instytutów życia konsekrowanego. Oni pozostają dla swoich następców wiarygodnymi wzorami urzeczywistniania odziedziczonej misji. Tak więc służebność wspólnot życia konsekrowanego staje się niejako poręczeniem ich autentyczności i inspiruje do permanentnego nawracania tych, wśród których się urzeczywistniana.⁴⁷

Ze świętości życia konsekrowanego rodzi się duch ewangelizacyjny, a dzieło misyjne Kościoła jest jego ciągłym i zasadniczym zadaniem. W całej historii chrześcijaństwa życie konsekrowane zawsze dostarczało misjonarzy, którzy nieśli Ewangelię w dalekie zakątki świata. Stąd też trzeba, aby we współczesnych realiach rodziny ludzkiej dojrzewała we wspólnotach życia konsekrowanego świadomość konieczności formowania ducha ewangelizacyjnego. Staje się on dla ich duchowości nową perspektywą, ponieważ „dostając nową przestrzeń do życia i szansę rozwoju, mogą być ubogacone nowym stylem życia i duszpasterstwa” (por. VC 77-80). Ważne też zadania stoją przed nimi w zakresie tak zwanej re-ewangelizacji obszarów od dawna chrześcijańskich, ponieważ są one „predysponowane, by odegrać ważną rolę w tym opatrznościowym i jakże aktualnym dziele”.⁴⁸

Należy jednak pamiętać, że misja życia konsekrowanego tkwi w samych strukturach Kościoła lokalnego, którego pasterzem jest biskup miejsca. Osoby konsekrowane są przecież obecne w jakiejś konkretnej diecezji, którą ubogacają charyzmatem własnej duchowości. Im życie duchowe braterskich wspólnot konsekrowanych będzie stawało się wyższe, tym bardziej będą się one otwierały na potrzeby i wyzwania konkretnej diecezji. Dotyczy to zarówno wspólnot żeńskich, jak i braci oraz kapłanów zakonnych.

W ich zaś posługiwaniu duszpasterskim powinien dochodzić do głosu apostołski wymiar charyzmatu, ponieważ wtedy misja wspólnoty konsekrowanej będzie faktycznie owocna. Misji tej nie można utożsamiać jedynie z dotychczasową i tradycyjną pracą duszpasterską w parafii. W trosce o rozwój własnego charyzmatu muszą nadto troszczyć się o wypracowywanie, w zakresie własnej misji, pewnych nowych form specjalistycznych. Dlatego Jan Paweł II uczy w *Vita consecrata*, że jeśli diecezje pozbawiłyby się bogactwa życia konsekrowanego, mogłyby „w znacznej mierze utracić ducha misyjnego” (VC 48), ponieważ już sama ich obecność inspiruje je

i niejako przynagła do coraz pełniejszego otwierania się na sprawy i potrzeby Kościoła powszechnego.⁴⁹

Urzeczywistnianie misji, jak i sam jej rozwój, domaga się od osób życia konsekrowanego twórczej i ścisłej współpracy z wiernymi świeckimi. Dlatego w dalszym ciągu aktualną sprawą pozostaje gromadzenie we wspólnoty apostołskie tych, którzy fascynując się duchowością konkretnego charyzmatu, pragną angażować się w realizację jego misji. Tak więc zarówno istniejące dotychczas wspólnoty ludzi świeckich zrzeszonych przy istniejących instytucjach, jak i te, które się tworzą, domagają się też stałej formacji. Jej zaś zadanie sprowadza się do kształtowania „życia duchowego i apostołskiego”.⁵⁰ Ono z kolei intensyfikuje współpracę i wymianę darów. Współpraca w zakresie urzeczywistnianej misji może przeradzać się stopniowo w oświecającą „moc Ewangelii, która rozjaśni najmroczniejsze obszary ludzkiej egzystencji” (VC 56).

Dokument Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Zgromadzeń Żeńskich, uwrażliwiając wspólnoty życia konsekrowanego na pogłębiającą współpracę w zakresie urzeczywistniania misji, wskazuje na wielorakie możliwości, jakie są zakodowane w charyzmacie poszczególnych instytucji. Wśród nich do ważnych jej odcinków należy praca wychowawczo-edukacyjna. Stanowi ona bardzo ważny element misji Kościoła, który ma służyć „niezwykle dotkliwej formie ubóstwa, jaką jest brak formacji kulturalnej i religijnej” dzieci i młodzieży (por. VC 97). Zmierza ona do tego, aby duch wiary, wolności i miłości przenikał ich młodość, aby rozwijała się ona bardziej integralnie. Jednocześnie kształtuje w nich wewnętrzną wrażliwość na słowa wzywającego Chrystusa i dlatego w tej misji tkwi nadzieja nowych powołań.⁵¹

Trzeba też, aby w procesie formacji kształtowała się wyobraźnia miłosierdzia. W jej zaś duchu osoby życia konsekrowanego mają, na drodze naśladowania Jezusa, poświęcać się najuboższymi i najbardziej potrzebującym. W jej ramach konieczne jest także gorliwe zaangażowanie na rzecz obrony wartości i godności życia człowieka. Urzeczywistniane dzieła miłosierdzia są świadectwem wiarygodności tej rzeczywistości, jaką te osoby reprezentują. Nie należy sprowadzać ich do doraźnej pomocy, ale powinna być ona całościowa i powinna mieć widzenie dalekosiężne.⁵² Nadto misja instytucji życia konsekrowanego powinna się urzeczywistniać na odcinku duszpasterstwa rekolekcyjnego, misji ludowych i zagranicznych. Dzieło nowej ewangelizacji należy podejmować także na drodze zaangażowania się w świat mediów. W ramach realizowanej misji rodzi się też pilna potrzeba włączania się w proces pojednania międzyludzkiego i budowania prawdzi-

wej jedności na drodze podejmowanych dialogów. Spełniana misja powinna być służbą na rzecz jedności Kościoła, Ojczyzny, Europy i całego świata. W takim też duchu należy podejmować ją także w procesie integracji europejskiej. Dla tych historycznych wyzwań życiu konsekrowanemu „potrzebna jest misyjna świeżość i apostolski zapach”.⁵³

Osoby życia konsekrowanego urzeczywistniające, w ramach realizowanej misji, właściwą sobie funkcję prorocką pełnią tym samym rolę znaku eschatologicznego. Jego treścią jest „przyszłe zmartwychwstanie i chwała Królestwa niebieskiego” (KK 44). Samo zaś ewangeliczne życie wspólnoty braterskiej staje się obrazem prawdziwego oblicza Kościoła i przekonywająco wskazuje na owoce ewangelicznej miłości. Wiarygodność i skuteczność profetyzmu konsekrowanego domagają się tożsamości między podejmowaną misją a codziennym życiem. Owa spójność, która nosi w sobie znamiona wierności wobec swojego charyzmatu, czyni jednoznacznie osoby życia konsekrowanego profetycznymi świadkami i wtedy urzeczywistniana misja nabiera charakteru prorockiego (por. VC 84-85).⁵⁴

Owymi znakami profetycznymi są rady ewangeliczne. Urzeczywistniana, na ich drodze, misja każdego charyzmatu odpowiada na wyzwania współczesnego świata. Jego kulturze, dotkniętej pogłębiającym się kryzysem, ukazuje realną możliwość przemiany i odrodzenia. Na szerzący się hedonizm odpowiada realizowaną czystością.⁵⁵ Ślubowane zaś ubóstwo staje się antidotum dla szerzącej się żądzy posiadania.⁵⁶ Konsekrowane posłuszeństwo jest zaporą na lansowaną wolność bez prawdy i zasad moralnych. Jej urzeczywistnianie wskazuje jednoznacznie, że nie ma sprzeczności między posłuszeństwem a wolnością (por. VC 88-91).⁵⁷

Tak więc urzeczywistniana misja domaga się dla swojej wiarygodności i skuteczności wysokiej jakości życia duchowego, które powinno zajmować pierwsze miejsce w każdej wspólnotie braterskiej. Bardzo ważną rolę w duchowości życia konsekrowanego spełnia Maryja. Jej obecność w tajemnicy powołania ma istotne znaczenie tak w wymiarze indywidualnym, jak i w odniesieniu do całej wspólnoty. Maryja jest wzorem do naśladowania, ponieważ jest „najpełniej poświęcona Bogu, najdoskonalej konsekrowana”.⁵⁸ Ponieważ Maryja jest Matką osób konsekrowanych (por. VC 28), dlatego rodzi się potrzeba permanentnego pogłębiania więzi z Jej Osobą w takim stopniu, aby miała odpowiednie miejsce w ich życiu duchowym indywidualnym i wspólnotowym. Wtedy faktycznie będzie stawało się ono „prawdziwą szkołą ewangelicznej duchowości”, a urzeczywistniana misja będzie bardziej owocna (VC 93).

Duchowość życia konsekrowanego koncentruje się zatem wokół trzech zasadniczych wymiarów: trynitarnego, wspólnotowego i misji, jaką urzeczywistnia w duchu własnego charyzmatu. Ikona tak kształtującej się duchowości faktycznie ma rysy ewangelicznej nadziei, a pogłębiający się kryzys współczesnego świata staje się wołaniem o taki jej wyraz. W kontekście bowiem współczesnych wydarzeń i społecznych przeobrażeń narasta coraz bardziej zapotrzebowanie na taką duchowość, bo tylko ona jest w stanie „wstrząsnąć świadomością ludzi naszych czasów” i ukierunkowywać ich na wartości nadprzyrodzone, których jest wiarygodnym znakiem.⁵⁹ Ona staje się ewangeliczną obecnością przemieniającą teraźniejszość współczesnego świata. Tak kształtowana duchowość życia konsekrowanego przeobraża i formuje jego wspólnoty, aby stawały się w świecie „znakiem komunii, gościnnym domem dla szukających Boga [...] szkołami wiary i prawdziwymi ośrodkami studiów, dialogu i kultury” (VC 6).

PRZYPISY

¹ *Idziemy naprzód z nadzieją*, Kraków 2003, s. 9.

² Por. tamże, s. 16; A. D e r d z i u k, *Teologia wspólnoty*, w: *Communio consecrata*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2002, s. 37.

³ Por. tamże, s. 23 i 80; Kongregacja Edukacji Katolickiej Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Apostolskich, *Nowe powołania dla nowej Europy*, Watykan 1997, s. 33-35; A. D e r d z i u k, *Teologia...*, dz. cyt., s. 40; tenże, *Teologiczny wymiar braterstwa osób konsekrowanych*, „Roczniki Teologiczne” 44(1997), z. 3, s. 77-78.

⁴ *Idziemy...*, dz. cyt., s. 18

⁵ Tamże, s. 36.

⁶ Tamże, s. 18; por. A. D e r d z i u k, *Teologia...*, dz. cyt., s. 39-40.

⁷ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 18-19; Jan P a w e ł II, *Kościół tajemnicą komunii zbudowanej na miłości*, w: *Communio consecrata*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2002, s. 183.

⁸ *Idziemy...*, dz. cyt., s. 19.

⁹ Por. tamże, s. 21 i 22-23; *Nowe powołania...*, dz. cyt., s. 36-39; J a n P a w e ł II, *Życie wspólne w świetle Ewangelii*, w: *Życie konsekrowane w nauczaniu Jana Pawła II*, red. Cz. Drążek, Kraków 1996, s. 64.

¹⁰ *Idziemy...*, dz. cyt., s. 21.

¹¹ Por. tamże, s. 17; J a n P a w e ł II, *Czystość – ubóstwo – postuszeństwo*, w: *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 128-134.

¹² *Idziemy...*, dz. cyt., s. 18; por. J a n P a w e ł II, *Kościół tajemnicą komunii...*, dz. cyt., s. 184; Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, Poznań 2002, s. 4-5.

¹³ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 21; 23 i 24; J. G o g o ł a, *Rady ewangeliczne*, Kraków 2003, s. 298-313.

¹⁴ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 22 i 24; J. G o g o ł a, *Rady...*, dz. cyt., s. 202-204 i 230-231.

- ¹⁵ *Idziemy...*, dz. cyt., s. 22-24.
- ¹⁶ Tamże, s. 24; por. J a n P a w e ł II, *Kościół jako komunია...*, dz. cyt., s. 190-191.
- ¹⁷ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 24; J a n P a w e ł II, *U źródeł komunii...*, dz. cyt., s. 186-187; *Nowe powołania...*, dz. cyt., s. 39-42.
- ¹⁸ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 25 i 27; 45-73; J a n P a w e ł II, *Życie wspólne...*, dz. cyt., s. 66
- ¹⁹ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 78-88.
- ²⁰ Por. tamże, s. 34; *Rozpocząć na nowo...*, dz. cyt., s. 14-15.
- ²¹ *Idziemy...*, dz. cyt., s. 45-73.
- ²² Por. tamże, s. 29-39; *Nowe powołania...*, dz. cyt., s. 43-46.
- ²³ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 27; A. D e r d z i u k, *Teologia wspólnoty*, dz. cyt., s. 41-43.
- ²⁴ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 27; *Nowe powołania...*, dz. cyt., s. 32-33; P. W a l k i e w i c z, *Duchowość świeckich konsekrowanych*, Lublin 2003, s. 257-262; J. G o g o ł a, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 37-64.
- ²⁵ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 27; D. B o n h o e f f e r, *Życie wspólne*, Kraków 2991, s. 35-42.
- ²⁶ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 27-28.
- ²⁷ Por. Tamże, s. 28; P. W a l k i e w i c z, *Duchowość świeckich...*, dz. cyt., s. 279-281.
- ²⁸ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 28-29; D. B o n h o e f f e r, *Życie wspólne...*, dz. cyt., s. 44-49.
- ²⁹ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 79-80.
- ³⁰ Por. tamże, s. 29.
- ³¹ Por. tamże; *Rozpocząć na nowo...*, dz. cyt., s. 36-37.
- ³² Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 29-30; A. D e r d z i u k, *Teologia wspólnoty...*, dz. cyt., s. 47-49.
- ³³ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 30-31; P. W a l k i e w i c z, *Duchowość świeckich...*, dz. cyt., s. 293-295; J. G o g o ł a, *Rady ewangeliczne...*, dz. cyt., s. 130-133.
- ³⁴ *Idziemy...*, dz. cyt., s. 31; por. D. W i d e r, *Ostatnie etapy formacji zakonnej*, w: *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 154-159.
- ³⁵ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 31; A. D e r d z i u k, *Troska o braci starszych i chorych wymiarem ślubu ubóstwa*, w: *Vita Consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. J.A. Nowak, Lublin 1998, s. 378.
- ³⁶ *Idziemy...*, dz. cyt., s. 33; por. K. D e b o w s k a, *Misja starszych we wspólnocie zakonnej*, w: *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 140-153.
- ³⁷ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 33-34; *Rozpocząć na nowo...*, dz. cyt., s. 20-21.
- ³⁸ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 34; T. D e r d z i u k, *Teologia wspólnoty...*, dz. cyt., s. 45; S. C z e r w i k, *Formacja liturgiczna zadaniem całego życia*, w: *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 179-181.
- ³⁹ *Idziemy...*, dz. cyt., s. 81, 27-28.
- ⁴⁰ Por. tamże, s. 35-36; A. C e n c i n i, *Życie konsekrowane*, Warszawa 1996, s. 275-279.
- ⁴¹ *Idziemy...*, s. 78; J a n P a w e ł II, *Życie konsekrowane w służbie Kościoła*, w: *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 74-77.
- ⁴² Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 35-36, 78-79.
- ⁴³ Por. tamże, s. 41-42; D. B o n h o e f f e r, *Życie wspólne...*, dz. cyt., s. 93-94, 98-106.

⁴⁴ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 79; J a n P a w e ł II, *Praktyka modlitwy w życiu konsekrowanym*, w: *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 69-73.

⁴⁵ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 85 i 88; *Rozpocząć na nowo...*, dz. cyt., s. 34-36; A. C e n c i n i, *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 329-330.

⁴⁶ P a w e ł VI, *Charyzmat życia zakonnego*, Poznań 1974, s. 77; por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 37-38.

⁴⁷ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 38 i 79-80; J a n P a w e ł II, *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 76-77.

⁴⁸ *Idziemy...*, dz. cyt., s. 39; por. A. C e n c i n i, *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 298-308, 321-328.

⁴⁹ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 39-40, 83-84; *Rozpocząć na nowo...*, dz. cyt., s. 45-46.

⁵⁰ II Polski Synod Plenarny, *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich*, Poznań 2001, s. 149; por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 40; *Rozpocząć na nowo...*, dz. cyt., s. 43-45.

⁵¹ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 40-41, 83-88; J a n P a w e ł II, *Budzenie powołań do życia konsekrowanego*, w: *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 27-31.

⁵² Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 82-88.

⁵³ Tamże, s. 88.

⁵⁴ Por. tamże, s. 41-42; J a n P a w e ł II, *Życie zakonne znakiem i świadectwem królestwa Chrystusowego*, w: *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 79-83; *Nowe powołania...*, dz. cyt., s. 77-78.

⁵⁵ Por. *Idziemy...*, dz. cyt., s. 21; J. G o g o ł a, *Rady ewangeliczne...*, dz. cyt., s. 298-368.

⁵⁶ Por. *Nowe powołania...*, dz. cyt., s. 46-50; *Idziemy...*, dz. cyt., s. 22.

⁵⁷ Por. J. G o g o ł a, *Rady ewangeliczne...*, dz. cyt., s. 77-101, 144-150.

⁵⁸ *Idziemy...*, dz. cyt., s. 24.

⁵⁹ Tamże, s. 42; *Rozpocząć na nowo...*, dz. cyt., s. 28-32.

KS. ARTUR NIEMIRA

**RELACJA
POMIĘDZY DOŚWIADCZENIEM RELIGIJNYM I MORALNYM
W MYŚLI BERNHARDA HÄRINGA**

Oddzielenie wiary od moralności niesie z sobą jedno z najpoważniejszych zagrożeń, przed którym przestrzega encyklika *Veritatis splendor* (n. 88). Teolog moralista powołany jest do tego, by szukać prawdy nie tylko w dziedzinie dogmatu, ale i moralności, a więc ma on wskazywać na prawdę, którą trzeba żyć. W tym kontekście, interesujące stają się próby ukazania dynamizmu życia moralnego chrześcijanina podjęte przez teologów, zwłaszcza w okresie od Soboru Watykańskiego II, czyli od momentu, gdy postulat odnowy katolickiego nauczania moralnego został wyrażony w dokumentach Kościoła. Jednym z autorów, którego nazwiska przy tej okazji nie sposób pominąć, był niemiecki redemptorysta, Bernhard Häring (1912-1998), współautor tekstów soborowych w dziedzinie moralności, uczestnik Soboru, profesor teologii moralnej. W swoich próbach budowania nowego systemu w teologii moralnej, w sposób bezpośredni podjął on zagadnienie zależności pomiędzy doświadczeniem religijnym i moralnym, czyniąc z niego ideę przewodnią swojego nauczania.¹

1. Wstępne wyjaśnienie pojęć

Biorąc pod uwagę pierwszeństwo przeżytego doświadczenia dla refleksji moralnej, przez religijność należy rozumieć doświadczenie spotkania i komunii pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Dla Häringa postawa religijna wyraża się przede wszystkim w aktach wiary, nadziei, miłości, w modlitwie i kulcie. Doświadczenie religijne znajduje swój fundament w wierze, jest doświadczeniem przeżywania wiary, czyli doświadczeniem Boga jako źródła życia. Religijność tak pojmowana wyraża się jako odpowiedź dana Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie.² W spotkaniu z Bogiem dostrzec należy wydarzenie konstytuujące osobowość człowieka, czyli doświadczenie wyjścia z własnego „ja” dla spotkania się z „Ty” Boga. Mowa więc o doświad-

czeniu fundamentalnym dla osobowości człowieka, w którym religijność wyraża się na sposób odpowiedzi na to wezwanie. Doświadczenie religijne jest więc uczestnictwem w miłości Boga na sposób czynny, dynamiczny, poprzez przynoszenie owocu miłości dla zbawienia świata.³ W ten sposób aktualizuje się to, co stanowi element istotny doświadczenia religijnego: jego charakter dialogiczny wyrażony w wezwaniu i odpowiedzi. To Bóg wzywa człowieka, zwracając się w ten sposób do swego stworzenia. Odpowiedzi udziela człowiek, wchodząc w relację osobową z Bogiem spotkanym i poznanym, realizując w ten sposób swoje najwyższe powołanie.⁴

O ile religijność jest doświadczeniem odnoszącym się do spotkania Boga z człowiekiem, o tyle moralność jest doświadczeniem wspólnym każdemu człowiekowi w odniesieniu do dobra i zła jego decyzji i czynów. Człowiek jest bytem moralnym, zdolnym do kształtowania swojego życia w sposób wolny. Życie moralne to życie ukształtowane w sposób wolny, związane z obowiązkiem, który wypływa z wolnej decyzji człowieka. Należy tu podkreślić świadomość obowiązku spełnienia danego aktu, świadomość właściwą podmiotowi moralnemu (jako podmiotowi wolnemu). Doświadczenie moralne jest więc postępowaniem właściwym człowiekowi jako osobie.⁵

Dla Häringa centralną kategorią pozwalającą zgłębić znaczenie terminu „moralność” jest odpowiedzialność. Mówi on o życiu moralnym jako odpowiedzialności za swe postępowanie. Jeśli doświadczenie moralne ma charakter dynamiczny, dialogiczny, rozwija się w doświadczeniu interpersonalnym, to odpowiedzialność znaczy dawanie adekwatnej odpowiedzi na wezwanie płynące z dobra, które daje się nam jako wartość do zrealizowania w wolnej i świadomie podjętej decyzji.

Wstępne sprecyzowanie pojęć doświadczenia religijnego (religijności) i moralnego (moralności) w myśli Häringa pozwala na bliższe przyjrzenie się ich wzajemnej zależności. Przede wszystkim wpływają one na wizję samej osoby, na wymiar dynamiczny ludzkiej egzystencji oraz na naśladowanie Chrystusa, jako wyraz pełnej harmonii pomiędzy dwiema omawianymi tu rzeczywistościami.

2. Znaczenie pojęcia osoby dla poprawnego zrozumienia związku religijności z moralnością

Natura doświadczenia religijnego i moralnego wymaga odpowiedzi człowieka. Häring podkreśla możliwość poznania dwóch omawianych tutaj rzeczywistości pod warunkiem, że na serio potraktuje się człowieka jako osobę wolną i odpowiedzialną.⁶ Pełnia prawdy o człowieku została objawiona w Jezusie Chrystusie, który przyniósł nowe rozumienie osoby ludzkiej. Jest

ona bytem, ale bytem otwartym na inność rzeczywistości osobowej, „ja” otwartym na „ty”. Człowiek odkrywa się i poznaje się tylko w spotkaniu z drugą osobą, gdzie miłość jest regułą tego spotkania. Poznanie drugiego otwiera drogę do poznania siebie. Człowiek wyposażony jest w zdolność do wejścia w relację z drugą osobą i odnalezienia w niej siebie samego, rozpoznania się jako „bycia dla” innej osoby. W tej rzeczywistości jest także miejsce dla bytu najwyższego.⁷ Jak Häring wyznał w swojej autobiografii, chciał pokazać w swoim ujęciu personalizm, według którego „osoba jest relacją z »ty«. I realizuje się w pełni tylko w relacji z »Ty« Absolutu, czyli Boga”.⁸ Autor podkreśla, że takie ujęcie osoby zachowuje swoją niepowtarzalność i autonomię, jednak nie w zamknięciu się na Boga i drugiego człowieka, ale w otwarciu się na „ty” drugiej osoby. Personalizm Häringa jest więc personalizmem spotkania, komunii i miłości.

Korzenie takiego ujęcia osoby ludzkiej należy widzieć w chrystologii. Autentyczny personalizm chrześcijański osadzony jest w tajemnicy paschalnej; jest to personalizm, którego źródło znajduje się w Jezusie Chrystusie, w Jego byciu osobą, w „byciu z” i „byciu dla”. Osobowość Boga oznacza już komunie, wspólnotę. Pierwotne spotkanie człowieka z Bogiem jest niczym innym jak wprowadzeniem człowieka w tajemnicę najintymniejszej wspólnoty Bożych Osób.⁹ Doświadczenie moralne znajduje więc swój fundament i wyjaśnienie w doświadczeniu religijnym. Życie moralne ma charakter realizacji religijnego ukonstytuowania człowieka. Zakłada to dynamizm życia religijno-moralnego. Życie osobowe poddane jest więc prawu wzrostu. Życiowa spójność z Chrystusem jest stopniowym stawaniem się „jedno w Chrystusie” i Jego miłości. Tam gdzie religijność zostaje oddzielona od moralności, człowiek staje się celem dla samego siebie, a autoperfekcja stanowi punkt kulminacyjny osobistej moralności. W człowieku ukierunkowanym na Boga własna doskonałość nie jest nigdy miarą moralności, ale Bóg i Jego świętość stanowią cel moralności człowieka. To oczywiście zakłada także doskonałość, lecz nie jako cel sam w sobie, ale jako zadanie wynikające z doświadczenia religijnego, czyli ze spotkania osobowego z Bogiem.¹⁰

Powołany do dialogu z Bogiem i do uczestnictwa w Jego życiu człowiek jest sobą, kiedy staje się wyrazem Bożego wezwania i Bożej miłości. Dla Häringa życie ludzkie osiąga swą wewnętrzną prawdę i pełnię tylko wtedy, gdy zostaje przeżyte w Bogu, z Bogiem i dla Boga. W tym kontekście można mówić o integralności osoby ludzkiej i jej pełnej tożsamości poprzez uczynienie z siebie odpowiedzi danej Bogu. Być wolnym i wierzącym w Chrystusie, a więc i odpowiedzialnym, jest dla Häringa znakiem wewnętrznej

spójności osoby. Człowiek może być odpowiedzialnym tylko na miarę swojej integralności i jedności.¹¹

Dostrzega się jasno, że integralność, o której tu mowa, wypływa ze spotkania pomiędzy doświadczeniem religijnym i moralnym w człowieku. Odpowiedź człowieka w aktach kultu składanych Bogu jest wyrazem odpowiedzialności osoby żyjącej, spotkaniem z Bogiem. Komunia z Bogiem domaga się komunii z bliźnim. Integralność wyraża się nie tylko w odpowiedzi na wezwanie Boga do prowadzenia dialogu z Nim, ale z życia i dynamizmu dialogu z Bogiem wypływa wezwanie do miłości bliźniego. Fundamentem takiej moralności, zbudowanej na miłości, jest życie w Chrystusie.

Spojrzenie na osobę w kontekście doświadczenia religijnego i moralnego trzeba zakończyć podkreśleniem roli miłości w życiu człowieka. Miłość otwarta na drugiego jest najgłębszą charakterystyką osoby oraz punktem spotkania pomiędzy doświadczeniem religijnym i moralnym. Prawdziwa religijność polega na przeżywaniu wspólnoty z Bogiem właśnie w miłości, która domaga się odpowiedzi. Wspólnota z Bogiem staje się fundamentem moralności. Człowiek w tej wspólnotcie zdobywa zdolność do dawania odpowiedzi i przynależy w ten sposób do życia w miłości.¹²

3. Dynamiczny charakter doświadczenia religijnego i moralnego

W refleksji Häringa zarówno dialog z Bogiem, jak i życie moralne mają charakter dynamiczny. Prowadzenie dialogu z Bogiem sprawia, że osoba ludzka uświadamia sobie obowiązek, wezwanie do przeżywania wiary. Człowiek rozpoznaje w Bogu jedyną Osobę, która może zaoferować mu zbawienie. Czuje się w ten sposób zobowiązany do dania odpowiedzi. Dynamika spotkania staje się dynamiką dialogu.

Häring dochodzi do wniosku, że religijność i moralność są dogłębnie zależne jedna od drugiej. Niezależność oznaczałaby niedoskonałość jednego bądź drugiego lub obydwu doświadczeń. Adaptując rozróżnienia dokonane przez Rudolfa Otto, Häring wskazuje na religijność, czy też etos religijny, jako na odpowiedź człowieka na świętość i dobroć objawiającego się Boga. Jest ona obowiązkiem w odniesieniu do Boga. Jednak odpowiedź nie zawiera tylko postawy wobec Boga, ale nabiera wymiaru życiowego, egzystencjalnego. Tam gdzie życie religijne jest bardziej doskonałe, tam etos życia religijnego i etos życia moralnego przybliżają się do siebie tworząc swoistą symbiozę.¹³

Interesujące jest, że Häring broni odrębności doświadczenia religijnego i moralnego, wskazując jednocześnie na ich ścisłą zależność, która wydaje się zacierać granice tej odrębności. Wyjaśnia to w ten sposób, że z doświad-

czeniu religijnym związane jest pewne wezwanie, obowiązek, jak to już zostało ukazane. Wymóg usłyszenia tego wezwania i dania na niego odpowiedzi wynika z charakteru relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. W tym sensie etos religijny związany jest ściśle z doświadczeniem religijnym, należy do jego istoty. Z niego nie da się wydedukować bezpośredniego imperatywu kategorycznego. Spotkanie z Bogiem wymaga głębokiej adoracji i miłości, ale nie domaga się bezpośrednio działania moralnego, jakiejś akcji. Z drugiej jednak strony, religijność jako spotkanie dynamiczne, fenomen responsoryjny, jak go nazywa Häring, który znajduje swą żywotność w miłosnej relacji między Bogiem a człowiekiem, stanowi wartość i odpowiedź na tę wartość. Z tym związany jest pewien etos, a więc pewna moralność. Jednak w fakcie, że człowiek mógłby tak przeżywać spotkanie z Bogiem, że nie miałyby ono żadnego efektu w działaniu moralnym, Häring upatruje niezależność religijności od moralności. Dodaje jednak, że tylko w ich zjednoczeniu człowiek w pełni może wyrazić siebie. Zjednoczenie to jest wynikiem dynamizmu życia religijnego i moralnego człowieka, a moralność taką nazywa się moralnością religijną.¹⁴

4. Naśladowanie Chrystusa

Spotkanie doświadczenia religijnego z moralnym ma konsekwencje dla nowej próby opracowania systemu moralnego przez Häringa. Religijność jest z istoty swej dialogiczna, jest dynamicznym przeżywaniem spotkania z Bogiem, jest osobową komunią miłości Boga z człowiekiem. Moralność otwiera osobę na spotkanie międzypersonalne człowieka z drugim człowiekiem i człowieka z Bogiem, budując w ten sposób rzeczywistość dialogiczną, w której człowiek daje odpowiedź Bogu. W konsekwencji Häring mówi o moralności naśladowania Chrystusa jako realizacji spotkania doświadczenia religijnego z moralnym, a także jako wymogu wypływającego z ich istoty. Charakter moralności opartej na naśladowaniu Chrystusa jest dogłębnie osobowy, ponieważ osoba jest relacją z „ty” drugiej osoby.¹⁵ Sercem moralności rozumianej jako naśladowanie Chrystusa jest przyłgnięcie do Jego osoby. Ponieważ traktuje się tu o osobie Boga objawionej człowiekowi, moralność naśladowania jest najbardziej autentyczną moralnością religijną. „W stopniu, w jakim moralność chrześcijańska jest związkiem z osobą Chrystusa, staje się ona prawdziwie religijna”.¹⁶

W odniesieniu do moralności oderwanej od religijności nie można by mówić o jakimkolwiek naśladowaniu. Tylko osoba może wzywać inną osobę, tylko osoba może odpowiedzieć na wezwanie drugiej osoby. Dla Häringa nie ma innej drogi, jak ścisła komunia z Jezusem. Przed Bogiem, który

jako jedyny może powołać do naśladowania Go, nieuprawnione jest podejrzenie o heteronomię. Oddzielić się od osoby Boga w imię fałszywej autonomii oznaczałoby wkroczenie na drogę oddalania się od Niego, na drogę grzechu. Człowiek przed Bogiem nie traci swojej tożsamości, pozostaje zawsze osobą, o ile jest odpowiedzialny przed Panem. Przez miłość, która jest spoiwem komunii Boga z człowiekiem, osoba staje się naprawdę tym, kim jest. Człowiek jest osobą, gdyż ukształtowany został przez spotkanie z Bogiem, przez uczestnictwo w Jego byciu osobą, przez akt stwórczy na obraz i podobieństwo Boże.¹⁷

Naśladowanie Chrystusa pokazuje charakter osobowy moralności na mocy osobowego charakteru religijności. W naśladowaniu widać to, że moralność buduje się na religijności, a więc na relacji z Panem. *Sequela Christi* to miłosny dialog pomiędzy Bogiem, który objawia swoją miłość, a człowiekiem, który wiarą przepojoną miłością odpowiada Bogu. Dla Häringa znakiem odpowiedzialnej wolności przed Bogiem jest posłuszeństwo w miłości. Życie moralne staje się wtedy realizacją ukonstytuowania osoby ludzkiej w Chrystusie.

5. Podsumowanie i próba oceny

Mówiąc o relacji pomiędzy doświadczeniem religijnym i moralnym w teologii Häringa, trzeba uwzględnić dwa wnioski, które wypływają ze studium jego systemu. Jeśli weźmie się pod uwagę, że religijność to doświadczenie, które odnosi się do spotkania Boga z człowiekiem, a moralność to doświadczenie wspólne każdemu człowiekowi, odnoszące się do dobra i zła ludzkich czynów, to religijność i moralność są dwiema różnymi rzeczywistościami. Metoda fenomenologiczna, zastosowana przez Häringa dla zbadania zależności pomiędzy tymi doświadczeniami, doprowadziła go do powyższego wniosku.¹⁸ Wśród przejawów religii wyróżnia on modlitwę, wiarę i objawienie. Zjawisko religijne jest więc w jawnym kontraście z ustanawianiem relacji wzajemnych poprzez czyny moralne, na przykład przez praktykę sprawiedliwości. Istotnym elementem doświadczenia religijnego nie jest akcja, działanie, ale sam Bóg. W zjawisku religijnym zawiera się już jednak moment wybitnie moralny, którym jest wezwanie, swojego rodzaju zobowiązanie do zajęcia pozycji wobec dobra, w obliczu którego człowiek czuje się wezwany do dania odpowiedzi.¹⁹ Fenomenologia doświadczenia moralnego wskazuje na wartość, czy na dobro, które ujawnia się w życiu moralnym jako postulat. Dlatego fenomen moralności należy rozpatrywać, studiując wartość, którą się głosi, obowiązek, który z niej wynika, wolność, która zostaje zaangażowana w obliczu dobra i wreszcie doświadczenie sumienia w obliczu wartości, obo-

wiązku i wolności. W przejawach doświadczenia moralnego zawarta jest jednak możliwość dotknięcia rzeczywistości *sacrum*. Autonomia osoby ludzkiej buduje się na teonomii. Z drugiej jednak strony wymiar moralny opiera się na religijnym, ale nie jest tym samym. *Bonum* to nie jest *sacrum*.²⁰

Z powyższych wniosków wypływają następne. Odnoszą się one do rozumienia samej religii i jej związku z moralnością. Häring mówi o trzech rozumieniach religii: religia to wspólnota z Bogiem, religia to kult prywatny i publiczny składany Bogu, religia to wspólnota między ludźmi, którzy wierzą w tego samego Boga, wyznają tę samą wiarę i sprawują ten sam kult.²¹ Podstawowym rozumieniem religii, w którym zawierają się pozostałe, jest pierwsze, a więc wspólnota człowieka z Bogiem. Dostrzega się więc wyraźnie prymat doświadczenia (spotkania, dialogu) w rzeczywistości, jaką jest religia.

W tym kontekście, związek pomiędzy religią a moralnością, a tym samym pomiędzy doświadczeniem religijnym a moralnym, można ująć w trzech stwierdzeniach: religia nie redukuje się do moralności, religia niesie w sobie jakąś moralność, moralność nie wymaga religii, ale też i się jej nie sprzeciwia.²²

Dla Häringa moralność musi opierać się na osobowej relacji człowieka z Bogiem, jest związana z religijnością. Z wcześniejszego studium wynikało to w sposób wyraźny, czego momentem kulminacyjnym stała się próba określenia moralności jako naśladowania Chrystusa. Häring posuwa się nawet do stwierdzenia, że moralność nie tylko znajduje swe wyjaśnienie w religii, ale musi być przez nią wchłonięta, bo religia znajduje swe uzasadnienie w doświadczeniu, jakim jest spotkanie z Chrystusem.²³

Wizja moralności, tak silnie związanej z religijnością, budzi także pewien niepokój. Moralność u Häringa jest do tego stopnia religijna, że wydaje się być pozbawiona pełnej autonomii racjonalnej. Takie stanowisko, które można by nazwać brakiem wrażliwości na autonomię doświadczenia moralnego, nie ułatwia dialogu z zsekularyzowanym światem.²⁴ Jest to jednak bardziej problem trudności prowadzenia dialogu z osobami odrzucającymi fundament religijny ze względu na to, że ich odpowiedź na wezwanie Boga jest negatywna. Wolność oddzielona od odpowiedzialności może wyrazić się w powiedzeniu „nie” Bogu, nawet jeśli moralność miałaby znaleźć swój pełny kształt wychodząc z doświadczenia spotkania człowieka z Bogiem.²⁵ Odpowiedź na postawiony wcześniej zarzut znajduje się właśnie w koncepcji chrystocentrycznej moralności ludzkiej. Człowiek, każdy człowiek, może być rozumiany tylko w Chrystusie, gdyż każdy w Chrystusie został stworzony i odkupiony, a więc także ten, kto odrzuca Go w swoim

życiu moralnym. Dlatego wyrazem odpowiedzialnej wolności jest wewnętrzne naśladowanie Chrystusa. Antropologia Häringa jest ukierunkowana wyraźnie chrystologicznie. To z faktu stworzenia w Chrystusie i odkupienia przez Niego bierze się prawda o tym, że moralność chrześcijańska jest moralnością religijną, ale też i to, że istnieje ścisła zależność pomiędzy doświadczeniem moralnym i religijnym, przy zachowaniu samodzielności i odrębności tych dwóch rzeczywistości. Moralność i religijność znajdują w sobie swoje dopełnienie, poprzez które wyrażona zostaje pełnia prawdy o człowieku.²⁶ System Häringa, choć w późniejszej fazie zagubił swoją poprawność, czego przykładem stał się proces w sprawie ortodoksji autora (1975-1979), w swych zagadnieniach fundamentalnych stał się próbą realizacji odnowy soborowej przywracającej człowieka samemu sobie, jeśli tylko powróci do Chrystusa i na nowo podejmie z Nim dialog.

PRZYPISY

¹ Por. M. V i d a l, *Bernhard Häring un rinnovatore della morale cattolica*, Bologna 1999, s. 31. 58, 110.

² Por. B. H ä r i n g, *Lo sviluppo della vita cristiana*, w: *Mysterium Salutis*, t. 10, Brescia 1978, s. 264; t e n ż e, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, t. 1, Roma 1979, s. 82.

³ Por. t e n ż e, *Lo sviluppo della vita cristiana*, art. cyt., s. 278.

⁴ Por. t e n ż e, *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale*, ed. 3, t. 1, Brescia 1964, s. 62-63.

⁵ Por. K. H ö r m a n n, *Moralidad*, w: *Diccionario de moral cristiana*, red. K. Hörmann, Barcelona 1975, s. 820-821; J.L. B r u g u è s, *Moralità*, w: *Dizionario di morale cattolica*, red. J.L. Bruguès, Bologna 1994, s. 242.

⁶ Por. B. H ä r i n g, *Lo sviluppo della vita cristiana*, art. cyt., s. 274.

⁷ Por. t e n ż e, *Personalismo in teologia e in filosofia*, Roma 1969, s. 21-23.

⁸ T e n ż e, *Un'autobiografia a modi intervista*, a cura di V. Salvoldi, Milano 1999, s. 42.

⁹ Por. t e n ż e, *La morale è per la persona*, Roma 1973, s. 61; t e n ż e, *Introduzione alla sociologia religiosa e pastorale*, Roma 1965, s. 30.

¹⁰ Por. t e n ż e, *Il Vaticano II nel segno dell'unità*, Roma 1963, s. 17; t e n ż e, *La predicazione della morale dopo il Concilio*, Roma 1967, s. 59; t e n ż e, *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione*, Brescia 1968, s. 260-262.

¹¹ Por. t e n ż e, *Liberi e fedeli in Cristo*, t. 1, dz. cyt., s. 112.

¹² Por. t e n ż e, *Personalismo...*, dz. cyt., s. 57-59.

¹³ Por. t e n ż e, *Santificazione e perfezione*, w: *Nuovo dizionario di teologia morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Cinisello Balsamo 1990, s. 1146; t e n ż e, *Il cristiano e il mondo*, Roma 1969, s. 122.

¹⁴ Por. t e n ż e, *Il sacro e il bene*, dz. cyt., s. 49-50.

¹⁵ Por. tamże, 269-270; B. H ä r i n g, *Un'autobiografia...*, dz. cyt., s. 42; t e n ż e, *La morale del discorso della montagna*, Roma 1967, s. 32.

¹⁶ T e n ě e, *Il sacro e il bene*, dz. cyt., s. 275.

¹⁷ Por. tamże, s. 276-277.

¹⁸ Metoda ta została zastosowana w rozprawie doktorskiej Häringa, cytowanej tutaj pod tytułem: *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione*.

¹⁹ Por. B. H ä r i n g, *Il sacro e il bene*, dz. cyt., s. 42-43.

²⁰ Por. tamże, s. 58, 85-86.

²¹ Por. B. H ä r i n g, *La legge di Cristo*, t. 2, dz. cyt., s. 93-94.

²² Por. M. V i d a l, *Bernhard Häring...*, dz. cyt., s. 27.

²³ Por. B. H ä r i n g, *La legge di Cristo*, t. 1, s. 55.

²⁴ Por. V. G ó m e z M i e r, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella 1995, s. 174.

²⁵ Por. A. N i e m i r a, *Religiosità e moralità. Vita morale come realizzazione della fondazione critica dell'uomo secondo B. Häring e D. Capone*, Roma 2003, s. 38.

²⁶ Por. M. D o l d i, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Città del Vaticano 2000, s. 34-35; R. G e r a r d i, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, Bologna 2003, s. 466-467.

KS. JANUSZ UMERLE

ZJEDNOCZENIE MISTYCZNE KAROLA DE FOUCAULD

Niełatwo jest opisać drogę zjednoczenia mistycznego z Bogiem Karola de Foucauld, bowiem zazębia się ona z wymiarami oczyszczenia. Na przykład kiedy towarzyszy mu poczucie nędzy wewnętrznej, odczuwa łaskę kontemplacji. Świadczy to o pokrywaniu się okresu oczyszczenia i zjednoczenia i o wielkości faktu zjednoczenia z Bogiem, ponieważ o prawdziwości zjednoczenia z Bogiem świadczy poznanie swojej małości i nędzy.¹

U Karola de Foucauld, zgodnie z klasyczną drogą trzech okresów życia wewnętrznego, noc ducha (1908) następuje po zjednoczeniu woli (około pierwszej połowy 1899 roku), a więc noc ducha z 1908 roku nie zaprzecza prawdziwości zjednoczenia ekstazy i kontemplacji wlanej, a wręcz przeciwnie, jest ich wynikiem.²

Zjednoczenie mistyczne jest najwyższą formą zjednoczenia z Bogiem i jest darem Bożym. Mistyczne zjednoczenie z Bogiem przeżywane jest poprzez dar komunii kontemplacyjnej.³ Pierwsza połowa 1898 roku jest punktem kulminacyjnym tego stanu zjednoczenia, kiedy Karol de Foucauld przeżywa zjednoczenie w miłości z Jezusem, co wyraża się w szczególnym tonie jego medytacji. Pojawiające się wyrażenia, takie jak: „pocałunek Jezusa”, nie są jedynie gatunkiem literackim, mającym wyrazić za pomocą piękną języka miłość autora do Boga.⁴ Nie chodzi tu nawet o typowy dla mistyków wysiłek oddania za pomocą pięknych słów i wyrażen przeżycia mistycznego, choć i to jest charakterystyczne dla każdego mistyka. „Pocałunek miłości”, czy „przytulenie się do Serca Jezusa” to typowe zjawiska mistyczne dla zjednoczenia ekstazy.⁵

Rozpoznanie w pismach Karola de Foucauld stanów zjednoczenia ekstazy może dokonać się przede wszystkim na podstawie analizy medytacji z tego okresu. Analiza tekstów poprzedzających i następujących po okresie pierwszej połowy 1898 roku ilustruje szerszy proces drogi zjednoczenia. Trudność polega na tym, że celem zapisywania medytacji przez tego autora było

podtrzymanie modlitwy, a nie opisywanie stanów ducha. Jednakże stany ekstazy Karola są tak klasyczne z punktu widzenia teologii mistycznej, że rozpoznanie ich w medytacjach nie powinno nastęrczać trudności. Nieocenioną pomocą będą tutaj także listy do kierownika duchowego.

Wejście na drogę zjednoczenia u Karola de Foucauld odbywa się pod koniec biernego oczyszczenia ducha, bowiem celem oczyszczenia jest zjednoczenie.⁶ Pierwszych stanów nadprzyrodzonych Karol doświadcza w 1897 roku.⁷ W notatkach duchowych z tego roku odnaleźć można ślady doznań duchowych. Karol odczuwa ciemność duchową i ból nieobecności Boga, ale jednocześnie jakby przez chwilę w jego wnętrzu rozbłyśka światło. Autor ujrzał swoje miejsce w Ziemi Świętej jako wielką łaskę Boga, który dał mu to miejsce „szybko”, „w pełni” i „słodko”. Karol odczuwa to wewnętrznie jako realizację swoich marzeń, jako „rozpieszczanie” przez Boga. Owocem tego doświadczenia jest napisany przez niego wiersz, w którym wyraża pragnienie miłowania i cierpienia dla Jezusa aż do śmierci.⁸ W związku z tym praktykuje jeszcze bardziej ascezę i upokorzenie (*abjection*), by nie szukać szczęścia w niczym, tylko w Bogu, i by całkowicie zapomnieć o sobie.⁹

W drugiej połowie 1897 roku pojawiają się pierwsze łaski mistyczne.¹⁰ Karol wchodzi w żywą obecność Jezusa, który pozwala nazywać się Oblubieńcem. Pragnie pocieszać i kochać Jezusa w sposób nieskończony, bez miary, „aż do ostatnich granic zdolności serca”, i jest to odpowiedź na to żywe doświadczenie bliskości Jezusa.¹¹ To pragnienie uważa za łaskę otrzymaną od Jezusa z powodu swojej słabości: „Gdy czuję się kochany, przytulony do Twojego serca, mój Oblubieńcze Jezusie, mój Boże, mój Mistrzu, czuję potrzebę Twoich czułości, Twoich pieśczot, z powodu mojej nieskończonej słabości”.¹² Doznaje mistycznej łaski ujrzenia „piękna” Boga i Jego przymiotów, i jest przekonany o boskim pochodzeniu tego daru: „to wszystko jest jakąś częścią Twojego piękna, które spodobało się Tobie dać mi zobaczyć, abym widząc je, powiedział sobie: to pochodzi od Boga, wszystko pochodzi od Boga, to On do mnie się uśmiecha tak słodko, który patrzy na mnie spod tych jakże kochanych powiek: jakże On jest dobry, że uczynił mi tę łaskę! Jakże On jest czuły tak mnie pocieszając, tak biorąc moje serce, jakże jest piękny, gdyż to stworzenie, które jawi mi się tak doskonałe i tak urocze, jest tylko bladym, bladym, bladym Jego odbiciem”.¹³ Medytacje Karola przybierają formę hymnów wychwalających wspaniałość Boga. Łaski związane są z adoracją Najświętszego Sakramentu i przyjmowaniem Komunii Świętej, która sprawia, że Karol przepełniony jest „szczęśliwością” i „nieprzerwanym uczuciem obecności” Jezusa. Autor nie może „oderwać oczu” od miłości pełnej łęku, „którego doświadcza się w obecności tego, którego kocha się

namiętnie”.¹⁴ Jednocześnie przeżywa stan lęku, aby nie obrazić Boga w niczym i błaga Boga o pomoc.¹⁵ W medytacjach z tego okresu dominuje temat kontemplacji, którą autor rozumie jako nieustanny wysiłek oglądania i miłowania Oblubieńca duszy we wszystkich wydarzeniach życia ukrytego i publicznego, oraz w tajemnicach paschalnych. Ulubionymi tytułami Jezusa stają się imiona „Oblubieńca” – „Umiłowanego”,¹⁶ „Małżonka” (*Époux*),¹⁷ a duszę nazywa „oblubienicą”.¹⁸ Kontemplacja życia Jezusa przepelniona jest u Karola wielkim pragnieniem miłowania Go.

Zadziwiająca ilość zapisów w medytacji, podczas dziesięciu dni rekolekcji, potwierdza owo „wylanie serca”, jakie towarzyszy doświadczeniom mistycznym, jakby autor chciał poprzez ilość słów przelać na papier całe swoje pragnienie miłości.¹⁹ Ogromne pragnienie miłowania „Oblubieńca duszy” owocuje wielkim pragnieniem poznania Go, co przez praktykę medytacji pisanych, prowadzi do gorliwszego wysiłku ascetycznego i duchowego. Wierność przykazaniom i naśladowanie Jezusa są jakby potwierdzeniem deklaracji miłości autora.²⁰

W obliczu tych łask Karol de Foucauld nie przestaje odczuwać swojej własnej nędzy,²¹ co zwiększa pragnienie miłowania Boga. Zgodnie z nauką św. Jana od Krzyża jest to znak ostatniego stadium ciemnej nocy ducha, w którym człowiek płonie żarliwym pragnieniem miłowania Boga, a jednocześnie cierpi z powodu przykrej ciemności własnej natury.²² Innym znakiem prawdziwości przeżycia mistycznego jest niezwykła gorliwość w wypełnianiu woli Bożej i heroiczne praktykowanie cnót, zwłaszcza cnoty miłości.²³ Autorowi towarzyszy wewnętrzny pokój, tak że pod koniec roku czuje się „cudownie dobrze w tym życiu Nazaretu”.²⁴

Na początku 1898 roku stan wewnętrzny Karola nie zmienia się. Odczuwa głęboki pokój i „rozkosze” przed Tabernakulum i jednocześnie swoją nędzę.²⁵ Życie blisko Tabernakulum, w prostocie i pokorze jest dla Karola tym, czego pragnął od ośmiu lat.²⁶ Swój stan wewnętrzny nazywa „zjednoczeniem z Jezusem”.²⁷

Rok 1898 rozpoczyna okres niezwyklej płodności pisarskiej Karola. Poprzez zapisywanie medytacji autor pragnie pogłębiać swoją więź z Jezusem, bardziej Go naśladować. Często powtarza się słowo „kontemplacja”, które ma ścisły związek z drogą zjednoczenia. Dar zjednoczenia bowiem niesie z sobą różnorakie dary i jeszcze większe pragnienie upodobnienia się do Oblubieńca we wszystkim. To staje się przedmiotem medytacji autora. Medytacje na temat modlitwy w Ewangeliach²⁸ ujawniają wielkie pragnienie przebywania u stóp Oblubieńca, Tabernakulum, gdzie Karol doświadcza pokoju wewnętrznego, duchowej słodyczy, radości i miłości. Nieustanna

modlitwa pomaga mu zachować „nieustanną komunie” z Oblubieńcem.²⁹ Podczas nocnych czuwań na modlitwie autor przeżywa szczęście, „szczęśliwość” i miłość, kontemplując jednocześnie piękno nocnego spoczynku wszechświata. Podczas modlitwy Karol wyznaje nieustannie miłość Bogu, co dla niego jest „szczęściem szczęść”. Utożsamia modlitwę z kontemplowaniem Boga, a życie modlitwy z „życiem miłości najbardziej namiętnej”.³⁰ Wyznaje, że modlitwa jest dla niego „niewyczerpanym źródłem radości” i „nieskończonej szczęśliwości”, które otrzymuje tak, że „nic nie może (jemu ich) odebrać”.³¹ Taka modlitwa Karola przygotowała go do zjednoczenia ekstatycznego.

Podczas rekolekcji w Efrem (Efraim) 14-21 marca 1898 roku Karol de Foucauld wchodzi w stan wewnętrznego skupienia, duchowej ciszy, kontemplacji, jego dusza „zapada się” w Bogu „w miłości i nieskończonej adoracji”.³² 14 marca, o godzinie ósmej rano zapisuje słowa, które są opisem zjednoczenia ekstatycznego: „Modlitwa skończona, mój Boże, modlitwa cicha... modlitwa, w której usta milkną i każdy byt dzieli skupienie duszy, gdyż modlitwa wewnętrzna, spojrzenie Twojej duszy na Twojego Ojca i naszej duszy na Ciebie, w nas nigdy nie ustaje, w nas nie powinno ustać... Ale po ofiarowaniu nas Twemu Ojcu dla Jego chwały, dla podziękowania Mu, dla wyjednania u Niego przebaczenia i Jego łask dla nas, i po przytuleniu nas do Twego Serca, objęci, po oddaniu, o mój ukochany Jezu, pocałunek Twoich ust, długi pocałunek, pocałunek powtórzony, po tym przerywasz milczenie”.³³ Ten krótki zapis wskazuje wprost na przeżycie mistyczne pocałunku miłości, które – jak wspomniałem wyżej – jest łaską towarzyszącą etapowi zjednoczenia ekstatycznego.

Inne teksty Karola de Foucauld w większości będą bardziej odbiciem doświadczeń mistycznych, niż ich opisem. Na ich podstawie można potwierdzić oraz poznać skutki zjednoczenia ekstatycznego. Efektem zjednoczenia ekstatycznego jest poznanie tajemnic Bożych, wzrost do stopnia heroicznego cnót teologicznych, dar mądrości oraz ekstatyczny charakter modlitwy.³⁴ Autor zaczyna być ich współuczestnikiem, dzieli z Jezusem Jego tajemnice.

Po początkowym doświadczeniu zjednoczenia ekstatycznego podczas rekolekcji w Efrem, w tych samych medytacjach Karol, na modlitwie, poddaje się biernie Jezusowi. Jest to specyficzna cecha modlitwy ekstatycznej.³⁵ Autor wkłada w usta Jezusa liczne pouczenia, które On do niego kieruje, oraz opisy przeżyć samego Jezusa, poprzedzające wydarzenia paschalne.³⁶ W rozpoczętych od tego czasu (1898-1900) licznych medytacjach Karol de Foucauld żyje skutkami przeżyć ekstatycznych. Nadal jest przekonany o nędzy i nicości własnej i stworzeń, ale równocześnie poznaje wielkość

i wspaniałość Boga. Jest w nim pragnienie całkowitego upodobnienia się do Jezusa i coraz większe pragnienie zjednoczenia.³⁷ Dodatkowym znakiem intensywności zjednoczenia jest fakt, że Karolowi towarzyszy lektura dzieł św. Jana od Krzyża i św. Teresy Wielkiej, za co otrzymuje pochwałę kierownika.³⁸ W słownictwie medytacji dominują powtarzające się, niezliczoną ilość razy, słowa, takie jak: kontemplacja, miłość, Oblubieniec, dobroć (Boża), miłosierdzie, czułość (Boża), słodycz, adoracja, szczęście, szczęśliwość, naśladowanie, posłuszeństwo.³⁹ Zwiększa się w nim pragnienie samotności.⁴⁰ Modlitwa staje się „boską melodią” „Boga miłości” napełniając słodyczą miłą dla „uszu i duszy”.⁴¹ Umartwienie się to dla autora deklaracja miłości do Jezusa, to powiedzieć Jezusowi, że chce się być naprawdę Jego „wierną małżonką”.⁴²

Medytacje nad Ewangelią według św. Mateusza, pisane w latach 1899-1900, ujawniają wielką dojrzałość i doświadczenie autora w przyjmowaniu daru kontemplacji.⁴³ Karol trwa w nieustannej kontemplacji, której towarzyszy żarliwa miłość i bolesne przeżywanie nędzy podczas nocy ciemnej. Jednakże po zjednoczeniu ekstatycznym kontemplacja staje się powoli kontemplacją niosącą ze sobą liczne dary, o których wcześniej wspominałem.⁴⁴ Im bardziej autor doświadcza miłości i szczęścia, tym bardziej kontemplacja jest darem zjednoczenia przekształcającego. W rzeczywistości, im późniejsze medytacje, tym autor odczuwa mniej bólu oczyszczenia, a bardziej uścisk miłości, który towarzyszy doświadczaniu miłości.

W *Medytacjach nad Ewangelią według św. Mateusza* można odnaleźć słowa, które są echem doznań mistycznych: dusza jest „tak napełniona przez Boga darami i łaskami, że zbliża się... do szczęśliwości nieba”; „wywyższył ją tysiąc i tysiąc razy bardziej obejmując ją Sam we Wcieleniu, i pozostając w niej na zawsze naszym towarzyszem wygnania w Świętej Eucharystii”; nasze ziemskie życie, poprzez kontemplację, staje się „świelane”; niektóre dusze „są bardziej oświecone i bardziej płonące niż dusze niektórych Aniołów”;⁴⁵ „chwała i nieskończona szczęśliwość” daje mu szczęście, „źródło radości, którego nic nie może zabrać”;⁴⁶ „pij jak zakochany (*amoureusement*), nie tracąc z tego ani kropelki, z tego kielicha Twojego Małżonka, Twojego Brata, który ci ofiaruje, abyś go z Nim dzielił”;⁴⁷ trzeba żyć „w każdej chwili w Umiłowanym zasiadającym po prawicy Ojca w nieskończonej szczęśliwości boskiej Trójcy”;⁴⁸ kontemplacji „nigdy nie chce się zakończyć”, „im bardziej się kocha, tym bardziej się kontempluje; im bardziej się kontempluje, tym bardziej się kocha”;⁴⁹ na modlitwie „dusza zadowala się patrzeniem i kochaniem”;⁵⁰ w czasie modlitwy rozlewa się „serce w Jego miłości”, a Autor wyznaje Jezusowi miłość, która nigdy nie będzie tak wielka

jak Jego;⁵¹ miłość jest skutkiem „płomiennego zachwyty”;⁵² „nie można oderwać oczu” od Jezusa; „jak możemy nie umrzeć z miłości i ze szczęścia”⁵³ itd. W medytacji o pokłonie Mędrców (por. Mt 2, 1-12) autor powraca do chwil zjednoczenia ekstatycznego i pocałunku miłości: „O Jezu, mój Umiłowany, widziałem Cię, adorowałem Ciebie w tabernakulum jak Magowie w grocie, przyjąłem Cię na moje usta, jak Magowie na swe ramiona; miałem jak Magowie niewypowiedziane szczęście całymi godzinami trwać całkiem przy Tobie, dotykać Ciebie samego; bardziej szczęśliwy niż oni, miałem to szczęście każdego dnia”. Ten fragment może świadczyć o tym, że Karol doświadczał „pocałunku miłości” wielokrotnie.

Wraz z upływem czasu, do końca pobytu w Ziemi Świętej (1900), autor jest „coraz bardziej szczęśliwy w miłości naszego umiłowanego Jezusa”,⁵⁴ jest to „jak powódź pokoju”.⁵⁵ Autor pragnie odpowiedzieć na te wielkie łaski jak największą miłością do Oblubieńca.⁵⁶ Jego życie wewnętrzne charakteryzuje się prostotą, której towarzyszy miłosne i pełne pokoju pragnienie samotności przeżywanej najczęściej przed Najświętszym Sakramentem.⁵⁷ Pod koniec pobytu w Ziemi Świętej Karol wyznaje, że widzi, jak jego życie „znika z rozkoszą” na rzecz życia Bożego.

Doświadczenia mistyczne autora znajdują odbicie w pismach z rekolekcji przygotowujących do różnych stopni święceń kapłańskich (23 marca – 9 czerwca 1901). Przeżycia mistyczne stają się najważniejszym wymiarem rozumienia święceń kapłańskich. Karol pisze, że w święceniach subdiakonatu dusza „oddaje się całkowicie i nierozdzielnie Jezusowi jako oblubienica, czyni Mu deklaracje miłości i przysięga należeć zawsze jedynie do Niego”, Jezus natomiast przyjmuje ten dar i „zabiera ją ze Sobą w samotność jako wierną oblubienicę”.⁵⁸ W święceniach diakonatu „Jezus daje się duszy, której miłość przyjął w subdiakonacie, ale daje się jej rzadko, przypadkowo, nadzwyczajnie: to nieskończona łaska, niezrównana, to niebo: dusza trzyma w dłoniach Jezusa, swojego Oblubieńca, jak Maryja i Józef trzymali Jezusa dzieciątko... ale daje się w pełni, całkowicie, jak Oblubieniec oddaje się Oblubienicy, jednakże, czyni jej tę łaskę rzadko, z dużymi przerwami, nadzwyczajnie”.⁵⁹ W diakonacie „Jezus celebrował Swoje zaręczyny z duszą”. W święceniach kapłańskich „Jezus wybiera duszę... jako oblubienicę uprzywilejowaną (*favorite*); dając jej wszystkie prawa oblubienicy, prawa całkowite i zwyczajne, prawa stałe i wszystkich chwil, nad Jego ciałem i duszą; nie daje się jej nadzwyczajnie, ale każdego dnia... (gdyż odpowiada On na jej wezwanie, przychodzi, gdy ona Go wzywa, przebacza, gdy ona przebacza w Jego Imię, zatwierdza akty, które ona czyni w Jego miejsce), prawa do wszystkich bogactw, do wszystkich skarbów (rozdaje

skarby łaski pełną ręką w Sakramentach), prawa nad Jego dziećmi (ma władzę, autorytet by nimi rządzić, przebaczać im, karać je), w końcu ma wszelkie prawa Oblubienicy, której Oblubieniec dał w pełni i bez powrotu wszystko, co ma i wszystko, czym jest”.⁶⁰ W sakramencie kapłaństwa „Jezus celebrytuje całkowite i definitywne małżeństwo z duszą”.

W okresie między 1901 a 1908 rokiem, po przybyciu do Afryki (październik 1901), Karol de Foucauld, począwszy od 15 listopada 1901 roku w Beni-Abbes, podejmuje medytacje pisane nad Ewangelią.⁶¹ Podobnie jak w okresie nazaretańskim (1897-1900), można w nich odnaleźć odzwierciedlenie stanów zjednoczenia ekstazy, szczególnie na płaszczyźnie słownictwa i treści tekstów. Sposób medytacji ujawnia też szczególną łaskę rozumienia Słowa Bożego. Dodajmy, że jest to czas wzmożonej pracy ewangelizacyjnej, charytatywnej i naukowej Karola, co ma wpływ, w niektórych wypadkach, na przedmiot medytacji, które skupiają się bardziej na tematyce miłości i służby bliźniemu. Nie przeszkadza to jednak osobistemu przeżywaniu Boga w głębi duszy i poświęcaniu czasu „rzeczom duchowym”.⁶²

W medytacjach autora Jezus jest „Oblubieńcem” duszy, który dostarcza jej nieskończonego szczęścia, „słodkości” (*douceurs*), szczęśliwości (*béatitude*), miłości, łaski kontemplacji.⁶³ Karol żyje pragnieniem kochania i wychwalania Oblubieńca na wieki.⁶⁴ Życie wewnętrzne jest „naszym życiem miłości z boskim Oblubieńcem: to są nasze sekrety miłości”.⁶⁵ Autor pisze, że trzeba być „pełnym miłości dla umiłowanego brata Jezusa”, bowiem miłość „zawiera wszystko, ona sama wystarczy, ona sama wystarczy, gdyż z niej pochodzą wszelkie doskonałości”.⁶⁶ Należy czynić wolę Bożą, bo to jednoczy sercem z Oblubieńcem „intymnie i miłośnie”. Naśladowanie Jezusa jest potrzebą miłości, ponieważ „podobieństwo jest miarą miłości”. Pragnienie cierpienia i krzyża, ogołocenie, posłuszeństwo, codzienne nawracanie się, naśladowanie Jezusa i umartwienie wypływają z miłości do Jezusa i prowadzą do „śmierci zmysłów”.⁶⁷ Krzyż staje się przez to „słodki i przyjemny”. Autor odczuwa większe pragnienie praktykowania cnót: wiary, nadziei i miłości, posłuszeństwa, oderwania od stworzeń, pokory i łagodności, gorliwości o zbawienie świata, odwagi, ducha ofiary i pokuty, czystości, ubóstwa, poniżenia, roztropności, radości zwłaszcza w prześladowaniach, ufności, służby. Autor cieszy się „wiecznym zwycięstwem i niewypowiedzianym szczęściem Oblubieńca”.⁶⁸

Od 1901 roku autor postępuje na drodze oświecenia, która do roku 1908 pogłębia się. Towarzyszy temu wzrost cnót i spokojne działanie kontemplacji wlanej. Rok 1908, jak wspominałem wcześniej, jest jedną z kluczowych

dat ze względu na noc ducha, jaką przeszedł Karol, ostatecznie wprowadzając go w stan zjednoczenia.

Od roku 1908 aż do śmierci (1916) można znaleźć niewiele śladów pisanych medytacji oraz doznań mistycznych Autora. Jest to charakterystyczne dla drogi zjednoczenia, na której najczęściej ustają doznania ekstazy na rzecz całkowitego zjednoczenia woli.⁶⁹ Według świadków jego życia, autor staje się innym człowiekiem dla Tuaregów, jak i dla rodziny i znajomych. Jego zachowanie cechuje prostota, dobroć, spokojny tryb życia i przyjacielskie relacje z tubylcami.⁷⁰

Pod koniec życia Karola de Foucauld odnajdujemy jedynie dziewiętnaście medytacji, w tym tylko jedną z 1915 roku, resztę z 1914.⁷¹ Krótkie medytacje z końcowych lat życia autora (1 maja 1914 – 2 lutego 1915) uderzają prostotą stylu, przypominając pisma św. Jana Ewangelisty.⁷²

* * *

Karol de Foucauld szukał zjednoczenia z Bogiem korzystając z dorobku klasycznej mistyki katolickiej. Szukanie przez niektórych autorów pewnej oryginalności Małego Brata wiąże się raczej z jego duchowością nazaretańską, która stała się szczególnym znakiem rozpoznawczym jego duchowości. Warto jednak przypomnieć, że mistyka katolicka nosi w sobie walor uniwersalności i ponadczasowości. Życie duchowe zawsze powinno opierać się na planie Bożym i być odzwierciedleniem oraz kontynuacją drogi Jezusa, który wzywa do naśladowania Go na drodze umierania i powstawania do nowego życia. Nazaretański styl życia Karola, przebywanie wśród ludzi, kontemplacja w świecie było raczej formą realizacji życia mistycznego i zewnętrzną formą kontemplacji. Droga do zjednoczenia z Bogiem Karola de Foucauld może więc stać się wzorem i zachętą do wejścia na drogę zjednoczenia dla wszystkich niezależnie od formy powołania, jaką każdy realizuje w życiu.

PRZYPISY

¹ „Ta wiedza Bożej transcendencji, w której świetle jawi się nicomość stworzenia i prawdziwe oblicze grzechu, jest wiedzą *par excellence* kontemplatyków. Cóż miałby kontemlować, gdyby nie znał Boga? A jeśli nie poznał swojej nicości – to znaczy, że nie znalazł jeszcze Boga. Albowiem kto naprawdę pozna Boga, odkryje w swoim bycie ostateczną małość i głęboką nędzę ludzkiej natury” – Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć Boga*, Kraków 1984, s. 50. Duchowa mistrzyni Karola, św. Teresa Wielka „wciąż jest pochylona nad tą podwójną przepaścią (nędzy i wielkości Boga)”, a przecież doszła do zaślubin duchowych i doświadczała „niemal na stałe umysłowego widzenia Boga” – tamże, s. 51.

² Noc ducha następuje po zjednoczeniu woli człowieka z wolą Bożą, prowadząc do pełnego zjednoczenia, które jest dynamicznym procesem – por. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*,

w: *Dziela*, Kraków 1986, s. 451-454; Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dziela*, Tom 2, Kraków 1987, s. 434-443; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 1998, s. 715nn.; Maria Eugenuś od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, Kraków 1984, s. 324nn.; D. Wider, *Duchowość dla wszystkich*, Kraków 2001, s. 215; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego. studium polskiej mistyki (1914-1939)*, Warszawa 1999, s. 177-178.

³ Por. F. Kodiyān, *Trajectory of religious conversion and its affirmation in the life of Charles de Foucauld*, Romae 1998, s. 35.

⁴ Por. Mały Brat Moris, *Brat Karol de Foucauld*, Warszawa 1997, s. 77-79.

⁵ Zob. Szóste mieszkanie św. Teresy: Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dziela*, T. 2, dz. cyt., s. 324-412; por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: *Dziela*, dz. cyt., s. 650; por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 452-454; S. Urbański, *Teologia życia...*, dz. cyt., s. 316-320; D. Wider, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 226-228.

⁶ Por. tamże, s. 214.

⁷ Zesłanie Ducha Świętego, 6 lipca 1897, por. Ch. de Foucauld, *Voyageur dans la nuit. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. XV Notes spirituelles diverses (1888-1916)*, Paris 1979, s. 32.

⁸ Por. tamże, s. 56-57.

⁹ Wyrazem tego są medytacje (z 1897 roku), zob: Ch. de Foucauld, *En vue de Dieu seul. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. IV Méditations sur les passages des saints évangiles relatifs à quinze vertus*, T. 1, Paris 1973; Ch. de Foucauld, *Aux plus petits de mes frères. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. IV Méditations sur les passages des saints évangiles relatifs à quinze vertus*, t. 2, Paris 1973; Ch. de Foucauld, *Qui peut résister à Dieu? Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. II-III Méditations sur l'Écriture Sainte (1896-1898)*, Paris 1980, s. 27-238; Ch. de Foucauld, *Petit frère de Jésus. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. VII Méditations sur l'imitation de Notre-Seigneur, l'amour du prochain, la pauvreté et l'abjection (1897-1898). Essai pour tenir compagnie à Notre-Seigneur Jésus (1900)*, Paris 1976, s. 13-126.

¹⁰ Pierwsze ślady tych doświadczeń odnajdujemy w pismach z listopada 1897 roku: Ch. de Foucauld, *Considérations sur les fêtes de l'année. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld I*, Paris 1987 (1 listopada 1897 – 1 listopada 1898); Ch. de Foucauld, *La Dernière Place. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. IX Retraites en Terre Sainte. Tome I*, Paris 1974 (5-15 listopada 1897).

¹¹ Por. Tenże, *La Dernière Place...*, dz. cyt., s. 31-33.

¹² Tamże, s. 36.

¹³ Tamże, s. 38; także s. 45.

¹⁴ Por. tamże, s. 41, 43.

¹⁵ Por. tamże, s. 47-48.

¹⁶ Wyraz „bien-Aimé” w języku francuskim można tłumaczyć jako „oblubieniec” albo „umiłowany”.

¹⁷ Francuskie słowa „Bien-Aimé” i „Époux” mają to samo znaczenie w mistyce św. Jana od Krzyża, a tłumaczy się je jako „Oblubieniec”.

¹⁸ Por. Ch. de Foucauld, *La Dernière Place...*, dz. cyt., s. 86.

¹⁹ W wydaniu książkowym zajmują one aż 204 strony – zob. tamże, s. 31-235.

²⁰ Karol w tych rekolekcjach rozmyśla nad tajemnicami życia Jezusa, robi rachunek sumienia z piętnastu cnót: wiary, nadziei, miłości, odwagi, pokory, prawdziwości (véracité), modlitwy, posłuszeństwa, czystości, ubóstwa, uniznienia, pracy fizycznej, samotności (retraite).

²¹ Por. Ch. de Foucauld, *La Dernière Place...*, dz. cyt., s. 76.

²² Por. D. Wider, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 217.

- ²³ Por. tamże, s. 218-221.
- ²⁴ Por. Ch. de Foucauld, *Lettres à Mme de Bondy. De la Trappe à Tamanrasset*, Paris 1966, s. 73.
- ²⁵ Por. Foucauld Père de, Abbé Huvelin, *Correspondance inédite*, Paris 1957, s. 60-61, 65, 66, 68, 72, 73, 75, 76, 79; Ch. de Foucauld, *Lettres à Mme de Bondy...*, dz. cyt., s. 73.
- ²⁶ Por. Foucauld Père de, Abbé Huvelin, *Correspondance inédite...*, dz. cyt., s. 61.
- ²⁷ Por. tamże, s. 65.
- ²⁸ Por. Ch. de Foucauld, *L'Esprit de Jésus. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. VIII Méditations et explications de l'Évangile. Nazareth et Sahara (1898-1915)*, Paris 1976, s. 23-111.
- ²⁹ Por. tamże, s. 37, 65, 69, 71, 89, 99, 116.
- ³⁰ Por. tamże, s. 77.
- ³¹ Por. tamże, s. 80.
- ³² Por. tenże, *Crier l'Évangile. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. IX Re-traits en Terre Sainte. Tome II*, Paris 1974, s. 12.
- ³³ Tamże, s. 14. Odbicie tego doświadczenia znajdujemy także w napisanej tego samego dnia medytacji o godzinie dwudziestej: por. Ch. de Foucauld, *Considérations sur les fêtes de l'année...*, dz. cyt., s. 164-165.
- ³⁴ Por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 589-590, 637-638; zob. D. Wider, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 218-223, 226-228.
- ³⁵ Zob. D. Wider, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 226-227.
- ³⁶ Por. Ch. de Foucauld, *Crier l'Évangile...*, dz. cyt., s. 16-127.
- ³⁷ Zob. D. Wider, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 228.
- ³⁸ Por. Foucauld Père de, Abbé Huvelin, *Correspondance inédite...*, dz. cyt., s. 83, 87.
- ³⁹ Por. np. Ch. de Foucauld, *La Bonté de Dieu. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. VI Méditations sur les Saints Évangiles (1)*, Paris 1996, s. 20, 22, 23, 26, 27, 31, 34, 35, 39, 51, 54, 66, 199, 220-223 itd.; Ch. de Foucauld, *L'Imitation du Bien-aimé. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. VI Méditations sur les Saints Évangiles (2)*, Paris 1997, s. 33, 34, 35, 36, 37, 44, 47, 52, 82, 66, 79, 86, 103, 113, 128, 146 itd.; Ch. de Foucauld, *Considérations sur les fêtes de l'année...*, dz. cyt., s. 188, 190, 191, 192, 196, 200, 202, 207, 216, 218, 224, 243, 244, 269 itd.
- ⁴⁰ Por. tenże, *L'Imitation du Bien-aimé...*, dz. cyt., s. 161, 176.
- ⁴¹ Por. tamże, s. 95.
- ⁴² Por. Frère Charles de Jésus (Ch. de Foucauld), *Œuvres spirituelles. Anthologie*, Paris 1958, s. 59.
- ⁴³ Zob. Ch. de Foucauld, *Commentaire de saint Matthieu. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. V Lecture Commentée de l'Évangile*, Paris 1989; tenże, *L'Esprit de Jésus...*, dz. cyt.
- ⁴⁴ Zob. D. Wider, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 224.
- ⁴⁵ Ch. de Foucauld, *Commentaire de saint Matthieu...*, dz. cyt., s. 41.
- ⁴⁶ Tenże, *L'Esprit de Jésus...*, dz. cyt., s. 80.
- ⁴⁷ Tamże, s. 195.
- ⁴⁸ Tenże, *Commentaire de saint Matthieu...*, dz. cyt., s. 61-62.
- ⁴⁹ Tamże, s. 80.
- ⁵⁰ Tamże, s. 269.

- ⁵¹ Por. Tenże, *L'Esprit de Jésus...*, dz. cyt., s. 42-43.
- ⁵² Tenże, *Commentaire de saint Matthieu...*, dz. cyt., s. 37.
- ⁵³ Tamże, s. 43.
- ⁵⁴ Por. Tenże, *Lettres à Mme de Bondy...*, dz. cyt., s. 76.
- ⁵⁵ Por. tamże, s. 77.
- ⁵⁶ Por. Foucauld Père de, Abbé Huvelin, *Correspondance inédite...*, dz. cyt., s. 96.
- ⁵⁷ Por. tamże, s. 97, 98, 101, 102, 103, 104, 107, 121, 122, 127, 134, 145, 156, 161, 171, 172.
- ⁵⁸ Ch. de Foucauld, *En vue de Dieu seul...*, dz. cyt., s. 43.
- ⁵⁹ Tamże, s. 43-44.
- ⁶⁰ Tamże, s. 44.
- ⁶¹ Okres kapłański, który pokrywa się z czasem pobytu na Saharze (październik 1901-1916) to okres wielkiego zaangażowania autora i heroicznej pracy wśród ludzi. Ma to niewątpliwie wpływ na zmniejszenie się ilości pism autora.
- ⁶² Por. Ch. de Foucauld, *En vue de Dieu seul...*, dz. cyt., s. 94.
- ⁶³ Por. Tenże, *L'Esprit de Jésus...*, dz. cyt., s. 141, 142, 143, 145, 146, 151-152, 160, 167, 168-169, 170, 171, 172-173, 174 itd.; tenże, *Seul avec Dieu. Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld. X Retraites à Notre-Dame des Neiges et au Sahara*, Paris 1975, s. 87, 91, 97, 98.
- ⁶⁴ Por. Tenże, *L'Esprit de Jésus...*, dz. cyt., s. 141.
- ⁶⁵ Por. tamże, s. 145.
- ⁶⁶ Por. tamże, s. 171.
- ⁶⁷ Por. tamże, s. 169, 171, 172-173, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 183, 184, 186, 190, 193, 195, 199, 204, 214, 218-220, 221, 223; Foucauld Père de, Abbé Huvelin, *Correspondance inédite...*, dz. cyt., s. 224, 243; Ch. de Foucauld, *Voyageur dans la nuit...*, dz. cyt., s. 150-151.
- ⁶⁸ Por. Ch. de Foucauld, *L'Esprit de Jésus...*, dz. cyt., s. 193, 225-229; Ch. de Foucauld, *Seul avec Dieu...*, dz. cyt., s. 205; Foucauld Père de, Abbé Huvelin, *Correspondance inédite...*, dz. cyt., s. 209-210, 223, 262; Ch. de Foucauld, *Voyageur dans la nuit...*, dz. cyt., s. 146-150.
- ⁶⁹ Zob. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 445.
- ⁷⁰ Por. Mały Brat Moris, *Brat Karol...*, dz. cyt., s. 137-139.
- ⁷¹ Zob. Ch. de Foucauld, *L'Esprit de Jésus...*, dz. cyt., s. 289-296.
- ⁷² Medytacje te składają się z prostych zdań wyrażających jasne prawdy życia duchowego, np.: „I. 1-ego maja. «Tenebrae eam non comprehenderunt». Gdy jesteśmy w ciemnościach, ponieważ nasza dusza jest w grzechu, nie rozumiemy Boga, który jest światłością, ani prawdy, która jest światłością... Grzech nas zaślepia i nie możemy widzieć światłości ani nic, co światłość nam ukazuje: jesteśmy jak sowa, która nie może widzieć dnia, ani nic, co pokazuje jego jasność... W stanie łaski, dusza jest światłością, jest czysta, by widzieć światłość i wszystko, co ukazuje jej jasność, kocha prawdę i przyjmuje ją z łatwością. Dusza grzeszna jest w ciemnościach, pod wpływem złego ducha i przysposobiona do odrzucania prawdy i dopuszczania błędu. Dusza czysta jest w światłości, pod wpływem Ducha Świętego i przysposobiona, by wierzyć w prawdę i by odrzucać błąd.” – tamże, s. 289.

KS. ROMAN MAŁECKI

EUCHARYSTIA IRACKICH CHRZEŚCIJAN **Refleksje historyczno-liturgiczne**

Minał już rok od wybuchu kolejnej wojny w Iraku, mającej na celu – według tzw. koalicji antyterrorystycznej – obalenie rządów Saddama Husajna, a przez to osłabienie sił międzynarodowego terroryzmu. W tym czasie media na bieżąco informują nas o rozwijającej się w Iraku sytuacji. Docierające do nas za pomocą bezpośrednich transmisji satelitarnych obrazy i relacje z pierwszej linii frontu ukazują okrucieństwo wojny. Wojna zawsze rodzi pokonanych po obydwu stronach barykady. Pozostaje w pamięci tych, którzy stracili swoich bliskich czy dobytek całego dotychczasowego życia. Wojna wzmacnia wzajemne uprzedzenia i podziały, które żyją później w kolejnych pokoleniach. Tak było od zawsze, tak też jest i dziś w Iraku.

Europejczycy i Amerykanie zwykli myśleć o Iraku jako o kraju muzułmańskim. Nie jest to jednak do końca prawdą. Co prawda około 95 procent spośród prawie 23-milionowej populacji mieszkańców Iraku¹ to wyznawcy islamu, ale jednak około sześć procent stanowią chrześcijanie. Kim są dzisiejsi wyznawcy Chrystusa zamieszkujący niespokojne terytorium Iraku?

1. Krótkie słowo o długiej historii irackich chrześcijan

Większość z nich swoje historyczne korzenie wywodzi ze starożytnych semickich plemion asyryjskich, które w II wieku przed Chrystusem osiedliły się pomiędzy Tygrysem a Eufratem. Chrześcijaństwo miał, według tradycji, wprowadzać na tych terenach sam św. Tomasz Apostoł, który przybył tu wkrótce po zmartwychwstaniu Chrystusa. Ewangelia znalazła tutaj podatny grunt, o czym świadczyć może fakt, że już w III i IV wieku na tych terenach istniała organizacja kościelna, podległa patriarsze Antiochii, były tu liczne szkoły katechetyczne oraz własne piśmiennictwo.² Podążająca z Palestyny poprzez Antiochię działalność misyjna szybko dotarła do miast Edessa (dzisiejsza Urfa w południowo-wschodniej Turcji) i Nisibis (w ówczesnej Persji). Szkoły teologiczno-katechetyczne w Nisibis i Edessie stały się ba-

stionami wiary, skąd wywodzili się gorliwi głosiciele Ewangelii w regionie wschodniosyryjskim.

Edessa była wówczas liczącym się ośrodkiem syryjskiej teologii i literatury. Gdy w 363 r. Persowie zajęli miasto Nisibis, najświetlejsze umysły tego miasta przeniosły się do Edessy. Należał do nich także m.in. św. Efreem Syryjczyk (ok. 306-373), pochodzący z Nisibis. Był on wybitnym egzegetą i hymnografem chrześcijańskim. Poprzez swą twórczość stał się ojcem literatury syryjskiej (syriackiej, tzn. pisanej w języku syriackim).

Ze względu na wspólny w gruncie rzeczy język syriacki, choć istniejący w dwóch odmianach (wschodniej i zachodniej) różniących się formą pisma, wokalizacją i wymową, patrystyczna spuścizna syriacka była wspólna dla Antiochii, Edessy i Mezopotamii (Ktezyfon i Seleucja).

Czasy poprzedzające Sobór Efeski (431) wraz z pojawieniem się nauki Nestoriusza, biskupa Konstantynopola, oraz związane z tym spory chrystologiczne doprowadziły do rozejścia się dróg Syryjczyków wschodnich i zachodnich.

Syryjczycy zachodni, skupieni wokół Antiochii, przyjęli uchwały Soboru Efeskiego (odrzucając naukę Nestoriusza), natomiast Syryjczycy wschodni przyjęli naukę Nestoriusza, odrzucając postanowienia Soboru Efeskiego.³

Wiedzeni misyjnym zapałem chrześcijanie pochodzenia asyryjskiego, jako jedni z pierwszych rozpoczęli misyjną działalność, która aż do dwunastego wieku odnosiła duże sukcesy. Terenem tej działalności była przede wszystkim południowa część kontynentu azjatyckiego: od terenów obecnej Syrii, poprzez Indie aż do Filipin. Podczas swojej wprawy do Chin Marco Polo w 1295 r. donosił, że na chińskim dworze królewskim spotkał duchownych chrześcijańskich pochodzenia asyryjskiego, którzy posługiwali tysiącom chińskich chrześcijan. Wpływy misjonarzy znad Tygrysu i Eufratu sięgały aż do terenów obecnej Mongolii, o czym świadczy m.in. fakt, iż pierwszy mongolski system piśmienniczy oparty był na alfabecie asyryjskim.

W następnych wiekach, zwłaszcza wraz z rozlewającym się na Wschód i Zachód islamem, duża część rdzennych Asyryjczyków, którzy znaleźli się pod wpływem nowej religii, przyjęła mahometanizm. Poczynając od wieku XIV Kościół asyryjski tracił na znaczeniu. Reszty dokonała inwazja Tamerlana, który opanował m.in. Persję i Mezopotamię. Wymordowane zostały całe społeczności, niektórzy Asyryjczycy przeszli na wiarę zdobywcy, czyli na islam, nieliczni znaleźli schronienie na górskich obszarach Kurdystanu.⁴

Również wiek dwudziesty nie oszczędził asyryjczykom bolesnych doświadczeń. W czasie pierwszej wojny światowej stali się oni najpierw ofiarami masakr tureckich. Turcy podejrzewali ich o sprzyjanie Brytyjczykom,

k którzy przejęli formalną kontrolę nad Irakiem pod koniec pierwszej wojny światowej. Wielu chrześcijan asyryjskich padło też ofiarą częstych potyczek z ludnością kurdyjską północnego Iraku.

Kościół asyryjski (oficjalna nazwa tej wspólnoty: Asyryjski Kościół Wschodu) nigdy nie przyjął uchwał Soboru Efeskiego i rozwijał się zupełnie niezależnie od pozostałych nurtów chrześcijaństwa, opierając się wyłącznie na dekretach Soboru Nicejskiego (325) i Konstantynopolitańskiego I (381). Wielowiekowa izolacja Kościoła asyryjskiego od reszty chrześcijaństwa spowodowała, że chrześcijan asyryjskich w sprawach wiary cechuje postawa konserwatywna, tzn. dbałość o zachowanie w stanie niezmienionym starożytnego depozytu doktrynalnego. Stąd też nie dziwi, że Kościół asyryjski pod dzień dzisiejszy nie utrzymuje pełnej komunii kościelnej z żadnym innym Kościołem chrześcijańskim. Nieutrzymywanie pełnej wspólnoty kościelnej nie oznacza braku wzajemnych kontaktów, także na płaszczyźnie teologicznej. Owocem tych kontaktów może być wspólna deklaracja chrystologiczna podpisana 11 listopada 1994 r. przez papieża Jana Pawła II i katolikos-patriarchę Mar Dinkha IV, która jest wyrazem zbliżenia między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem asyryjskim w zakresie chrystologii. Deklaracja ta stanowi świadectwo podzielenia przez Kościoły jednej i tej samej wiary w „Syna Bożego, który stał się człowiekiem, abyśmy my mogli stać się dziećmi Bożymi przez łaskę”. Wielowiekowe podejrzania o nestorianizm Kościoła asyryjskiego zostały w ten sposób wyjaśnione i uznane za nieuzasadnione w świetle wiary i pobożności dzisiejszych chrześcijan asyryjskich. Deklaracja uznaje ponadto za uprawomocnione obydwie formy oddawania czci Najświętszej Maryi Pannie obecne w Kościele katolickim (Matka Boża) i asyryjskim (Matka Chrystusa naszego Boga i Zbawiciela).⁵

Ze względu na wczesne zerwanie więzi kościelnych (a więc i liturgicznych) z resztą chrześcijaństwa oraz na wielowiekową izolację (pod panowaniem perskim, potem muzułmańskim), liturgia praktykowana w Kościele asyryjskim zachowała swój archaiczny i semicki charakter. Językiem liturgicznym Kościoła asyryjskiego jest język syriacki (w jego wschodniosyryjskiej wersji) i częściowo arabski. Podstawową modlitwą eucharystyczną w Kościele asyryjskim jest anafora Addaja i Mariego, którzy – według tradycji – mieli ją przynieść z Jerozolimy. Ponadto asyryjczycy używają anafory Teodora z Mopsuestii oraz anafory Nestoriusza. Specyficzną cechą duchowości asyryjczyków jest to, że nie używają oni ikon ani w świątyniach, ani w domach, otaczają wszakże czcią relikwie świętych.⁶ Dzisiejsi chrześcijanie Iraku, potomkowie asyryjczyków, szcycą się mianem najstarszego narodu chrześcijańskiego.

Oprócz wspomnianego powyżej Kościoła asyryjskiego w Iraku żyje i działa prężnie (na miarę swoich możliwości) Chaldejski Kościół Katolicki będący w jedności z Rzymem. Poczynając od połowy XVI w. misjonarze franciszkańscy i dominikańscy podejmowali liczne próby zjednoczenia podejrzewanego o nestorianizm Kościoła asyryjskiego z Rzymem. Historia odnotowała nierzadkie nawrócenia na katolicyzm. W 1553 r. pod przywództwem archimandryty Jana Sulaki zawarto unię części Kościoła asyryjskiego z Rzymem. Sam archimandryta otrzymał od papieża tytuł patriarchy z siedzibą w Diyarbakir (Turcja). Za jego następców unia osłabła i została zerwana w pierwszej połowie XVII w. Unia ta odrodziła się później w 1672 za patriarchy Józefa I, głównie za sprawą misji kapucyńskich. W 1830 r. zatwierdzony został przez papieża Piusa VIII patriarcha Jan Hormizd II jako patriarcha Babilonu. Dziś jurysdykcji tego patriarchatu podlegają też katolicy obrządku chaldejskiego w Turcji, Syrii, Iranie i Egipcie.

Do kolejnej unii znacznej części wiernych Kościoła asyryjskiego doszło w 1947 r. Prześladowania katolików i nestorian chaldejskich ze strony Turcji spowodowały, że patriarcha nestorian osiadł w 1940 r. w USA, natomiast katolicki patriarcha Józef II przeniósł swą stolicę w 1948 r. do Bagdadu. W 1954 r. ustanowiono dla chaldejskich katolików archidiecezję w Basrze. Kościół chaldejski liczy obecnie, jak podają źródła patriarchatu, ok. 420 tys. wiernych (2/3 to katolicy, 1/3 – nestorianie).⁷

W dniu 29 listopada 1996 r. zwierzchnicy obydwu Kościołów: katolikos-patriarcha Mar Dinkha IV (Asyryjski Kościół Wschodu) oraz patriarcha Mar Raphaël Bidawid (Chaldejski Kościół Katolicki) podpisali listę specjalnych propozycji pastoralnych, mających na celu przyszłe przywrócenie pełnej jedności pomiędzy tymi starożytnymi Kościołami chrześcijańskiego Wschodu. Propozycje te zyskały poparcie obydwu Kościołów, jak również watykańskiej Kongregacji Kościołów Wschodnich oraz Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Temu celowi ma służyć także dokument Rady ds. Jedności Chrześcijan zatytułowany: *Wytyczne dotyczące możliwości wzajemnego dopuszczania do Eucharystii wiernych Chaldejskiego Kościoła Katolickiego i Asyryjskiego Kościoła Wschodu*,⁸ który dopuszcza możliwość interkomunii pomiędzy wiernymi obydwu Kościołów, szczególnie w sytuacjach kościelnej diaspory.

Powyższe dwa Kościoły stanowią tylko element wielokonfesyjnej mozaiki irackiego chrześcijaństwa. W dzisiejszym Iraku znajdziemy także inne wspólnoty chrześcijańskie należące do innych starożytnych Kościołów wschodnich, takich jak: Syryjski Kościół Ortodoksyjny (funkcjonujący także pod nazwą: Kościół syro-jakobicki), który nie przyjmując chrystologii

Soboru Chalcedońskiego przez wieki był uważany za monofizyczny, Ormiański Kościół Apostolski (również „monofizyczny”), Ormiański Kościół Katolicki (zjednoczony z Rzymem), Syryjski Kościół Katolicki (zjednoczony z Rzymem odłam Kościoła syro-jakobickiego).

2. Słowo o bogactwie liturgicznych anafor irackich chrześcijan

Gdy chrześcijanie w Iraku celebrować Eucharystię, są szczególnie świadomi istnienia specjalnej więzi mistycznej łączącej ich zgromadzenie liturgiczne z wydarzeniami, jakie rozegrały się przed dwoma tysiącami lat w Wieczerniku. Są głęboko przekonani, że uczestniczą w łamaniu tego samego chleba, którym Chrystus Pan w przededniu swojej męki podzielił się z Apostołami. Wyrazem tej świadomości jest sprawowany w wielu kościołach asyryjskich obrzęd Świętego Zaczynu. Od niepamiętnych czasów w tradycji Kościoła asyryjskiego żyje przekonanie, że na Ostatniej Wieczery Chrystus Pan dał św. Janowi dwa kawałki pobłogosławionego przez siebie chleba; jeden polecił mu spożyć, drugi zaś zabrać ze sobą i starannie przechowywać. Św. Jan miał podobno – według tradycji – nasaczyć tę część chleba krwią, która spływała z Chrystusowego boku. Ten Święty Zaczyn miał później służyć do wypiekania kwaszonego chleba, którego używano do sprawowania Eucharystii. Od świeżo wypieczonego chleba odrywano jego kawałek i przechowywano dalej po to, aby był on zaczynem dla nowego. Aż po dzień dzisiejszy żyje w Kościele asyryjskim tradycja odnawiania w każdy Wielki Czwartek owego zaczynu poprzez zmieszanie nowego ciasta ze starym. Częsteczki tego chleba są dalej przekazywane do wszystkich parafii diecezji, aby służyć z kolei jako zaczyn chlebowy dla chleba używanego na parafialnej Eucharystii.

Tradycja sprawowania obrzędu Świętego Zaczynu, który poprzedza często samą celebrację Eucharystii, jest wyrazem i znakiem widzialnej jedności i ciągłości, jaka istnieje pomiędzy Eucharystią dzisiejszych irackich chrześcijan a tajemnicą Ostatniej Wieczery. Po dwóch tysiącach lat chrześcijanie w Iraku zastanawiają się, jak długo owa tradycja będzie pozostawać nieprzerwaną w ziemi Abrahama. Czy obecna sytuacja w Iraku, gdzie chrześcijanie bywają czasem postrzegani jako sprzymierzeńcy sił okupacyjnych, nie sprawi, że któregoś dnia, po dwóch tysiącach lat, ów nieprzerwany łańcuch tradycji po prostu pęknie...

Tymczasem jednak, pośród lęków i niepewności, iraccy chrześcijanie należący do różnych tradycji i obrządków właśnie w Eucharystii upatrują swoją siłę do przetrwania. Gdy dzisiejszy zachodni świat zdaje się o nich zapominać, skupiając swoją uwagę na walce z terroryzmem i często utoż-

samiając mieszkańców Iraku z wyznawcami islamu, oni swoje modlitwy zanoszą do Boga w języku, który dziś pozostaje najbliższym i najbardziej podobnym temu, jakim posługiwał się sam Chrystus.

W przeciwieństwie do Kościoła zachodniego Kościół wschodni cechuje ogromne zróżnicowanie, jeśli chodzi o teksty modlitw eucharystycznych, zwanych anaforami.⁹ Zapewne jednym z czynników mających wpływ na taki stan rzeczy jest duża wrażliwość i otwartość Wschodu na lokalne tradycje, które ogólnie biorąc miały większą szansę przetrwania i twórczej akomodacji przejętych tekstów liturgicznych. Niewątpliwie na taki stan rzeczy miał też wpływ brak jednego ośrodka władzy świeckiej i jednego języka liturgicznego, jak to miało miejsce na Zachodzie. Wskutek tego na Wschodzie istnieje wiele liturgicznych tradycji, które w ciągu wieków poddawane procesowi wzajemnej asymilacji i przenikania świadczą o bogactwie liturgicznego życia Kościoła pierwotnego. Eucharystia zawsze stanowiła dla Kościoła zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie centrum jego życia. Istniejące anafory świadczą o dynamizmie życia Kościoła, który właśnie w kulcie najpełniej manifestował to, czym jest w swojej istocie.

Chrześcijanie z Kościoła asyryjskiego celebrują Eucharystię posługując się trzema anaforami: 1) Anaforą Addaja i Mariego; 2) Anaforą Nestoriusza; i 3) Anaforą Teodora z Mopsuestii. Spośród tych trzech liturgicznych modlitw eucharystycznych pierwsza, czyli anafora Addaja i Mariego, jest najczęściej używaną. Jej też warto poświęcić nieco więcej miejsca.

Anafora Addaja i Mariego¹⁰

Wywodzi się ona z tradycji wschodnio-syryjskiej. Sprawowana była najczęściej w Asyryjskim Kościele Wschodu oraz w Kościołach malabarskich w Indiach, które swoje korzenie również wywodzą ze starożytnego Kościoła asyryjskiego. Według tradycji, chrześcijaństwo na terenach obecnego Iraku i Indii zaprowadził Tomasz Apostoł, natomiast za misjonarzy tych terenów są uważani Addaj i Mari. Autorstwo tej anafory, jak w większości tego typu tekstów liturgicznych, jest kwestią bardzo złożoną, ze względu na mocne przenikanie się tradycji i miejscowe akomodacje liturgiczne. Cechą wyróżniającą tę anaforę jest przesunięcie słów epiklezy za modlitwy wstawiennicze. Ponadto w odróżnieniu od swojej wersji chaldejskiej (używanej przez Chaldejski Kościół Katolicki) nie posiada słów o ustanowieniu Eucharystii.

Układ anafory jest następujący:

I. Prefacja

– modlitwa błagalna kapłana recytowana na klęcząco przed ołtarzem (*Kušapa*)

- modlitwa pochylenia kapłana przed ołtarzem (*Ghanta*)
- śpiew „Sanctus” (*Qaddiṣ*)

II. Właściwa Anafora

- wspomnienie „magnalia Dei”;
- wspomnienie zbawczego dzieła Chrystusa;
- słowa ustanowienia Eucharystii;
- anamnetyczne wspomnienie czynu Chrystusa;
- epikleza nad wspólnotą i złożonymi darami ofiarnymi;
- rozbudowane modlitwy wstawiennicze;
- doksologia końcowa.

W całej anaforze są dostrzegalne wpływy tradycyjnej liturgii żydowskiej, a zwłaszcza liturgii paschalnej. Już samo wezwanie diakona: „Stańmy dobrze, stańmy z bojaźnią, stańmy godnie, stańmy w czystości, stańmy w świętości” zwraca uwagę na zbawczy realizm liturgii, tak mocno podkreślany przez Żydów, dla których historia jest ciągłą pamięcią uobecniającą się w liturgii. Oto bowiem „tu i teraz” historia staje się terażniejszością, przeszłość przychodzi do terażniejszości, by zapowiedzieć przyszłość. Uczestnicy liturgii powinni sobie uświadomić, że także oni, jak ich poprzednicy, stają wobec Boga, który właśnie „tu i teraz” działa dla nas. Owo *hic et nunc* uwidacznia się szczególnie w tej anaforze w słowach ustanowienia: „Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy, to jest Ciało moje, które za was i za wielu jest ł a m a n e i w y d a w a n e na odpuszczenie grzechów i na życie wieczne.... Bierzcie, pijcie z niego wszyscy, to jest Krew moja Nowego Przymierza, która za was i za wielu jest w y l e w a n a na odpuszczenie grzechów i na życie wieczne”. Użyty tu czas terażniejszy wskazuje, jak mocna była wśród uczestników liturgii pamięć uobecniająca to, co Chrystus uczynił dla nas.

Właściwa prefacja, poprzedzona tradycyjnym dialogiem między kapłanem a ludem, zawiera elementy uwielbienia skierowanego ku Bogu Ojcu. W obręb tego uwielbienia zostaje wprowadzony cały kosmos. Szczególnej uwagi wart jest rozbudowany moment angelologiczny, będący wyraźną aluzją do proroka Izajasza. Stanowi on jednocześnie podprowadzenie pod śpiew: „Sanctus”. Tak jak w większości Anafor typu syro-antiocheńskiego po śpiewie „Święty” następuje eucharystyczna modlitwa kapłana skierowana tym razem do poszczególnych osób Trójcy Świętej. Być może odnajdują się tutaj uwrażliwienia św. Bazylego Wielkiego, który z tak wielką emfazą głosił właśnie naukę o „równej czci”, jaką tak jak Ojciec i Syn odbiera Duch Święty. Wskazuje to jednocześnie na starożytność tej anafory, choć zawarte w epiklezie wyrażenie o „współistotności” Ducha Świętego z Ojcem i Sy-

nem i jego odwieczności wydają się sugerować, że przynajmniej ten fragment anafory (epikleza) jest dodatkiem pobazylikańskim.¹¹

Anamneza następująca po słowach ustanowienia jest anamnezą dotyczącą dzieła Syna Bożego. Obejmuje ona całe zbawcze dzieło Chrystusa, które w liturgii jest wspomniane i uobecniane. To dzieło zostało dokonane „na odpuszczenie grzechów i na życie wieczne”, jak mówią słowa ustanowienia i anamnezy. Na uwagę zasługuje tradycyjna dla myśli hebrajskiej, a przejęta przez chrześcijan kategoria Przymierza. Do głosu dochodzi także moment eschatologiczny. Eucharystia jest bowiem nie tylko „pamięcią uobecniającą”, ale także „wspomnieniem tego, co ma nadejść”!

Po anamnezie ma miejsce wspomniana już epikleza rozciągnięta oczywiście nie tylko na złożone dary, lecz także na zgromadzony lud, dla którego ofiara ta jest sprawowana „na odpuszczenie grzechów i życie wieczne”.

Najbardziej obszerną częścią anafory są bardzo długie i bogate modlitwy wstawiennicze. Obejmują one całą hierarchię Kościoła, wszystkich jego wiernych. Godne podkreślenia jest powołanie się na „Syjon – Matkę wszystkich Kościołów”, co każe widzieć korzenie tej anafory w środowisku jerozolimskim, gdzie działał św. Jakub Apostoł. Cennym elementem jest w modlitwie wstawienniczej wspomniany już ów *topos humilitatis* pojawiający się w ustach kapłana, a stanowiący parafrazę Psalmu 25, 7 i 130, 3 oraz Rz 5, 20. Cały świat, cały kosmos, zostaje włączony w zakres liturgicznego działania Kościoła. Zarówno przyroda, jak i człowiek, jego konkretna sytuacja, w jakiej żyje, zostają w modlitwie eucharystycznej odniesione do Boga, Jemu przedstawione z prośbą o zachowanie i błogosławieństwo. Do głosu dochodzi w tej części także wspólnota Kościoła z tymi, którzy poprzedzili mieszkańców ziemi w pielgrzymowaniu do niebieskiej ojczyzny. Są w tej wspólnocie „święci, którzy przekazali nam jedyną wiarę apostołską”. Szczególne zaś miejsce przysługuje „chwalebnej Matce Boga, zawsze Dziewicy, czcigodnej Maryi”. Całość anafory kończy się krótką, zwieńczającą doksologią.

* * *

Analizowane niektóre teksty liturgiczne używane przez irackich chrześcijan wskazują na wielkie bogactwo treści teologicznych. Ich zróżnicowanie, jak i pewne elementy wspólne wypływają z tego, iż życie liturgiczne pierwotnego Kościoła kierowało się swoistą logiką pozwalającą nieraz na daleko idące adaptacje specyficznych dla danej tradycji treści. Wspólne wydają się być judaistyczne wpływy liturgiczne, co jest zrozumiałe, gdyż Ostatnia Wieczerza także była sprawowana na wzór liturgii paschalnej. Za-

sadniczo poszczególne istotne części występują w obydwu tekstach. Zawierają prefację, słowa ustanowienia, epiklezę oraz modlitwy wstawiennicze zakończone krótką doksolgią. W obydwu anaforach mocno do głosu dochodzi moment dziękczynienia za całe dzieło zbawienia. Innymi elementami wspólnymi wydaje się być silne akcentowanie świętości i transcendencji Boga przy jednoczesnym podkreślaniu słabości i grzeszności człowieka. Modlitwy wstawiennicze obejmują zarówno całą rzeczywistość życia kościelnego, jak i przyrodę. Wszystko to zostaje włączone w obręb zbawczego działania Boga i jako dziękczynienie jest przedstawiane Jemu samemu. Do głosu dochodzi także wymiar pneumatologiczny, szczególnie akcentowany w przyzywaniu Ducha Świętego nad ludem i ofiarowanymi darami. Łączy się on z charakterem eschatologicznym wyrażającym się w czynnym oczekiwaniu Królestwa Bożego w łączności z tymi, którzy dopełnili już swego ziemskiego pielgrzymowania.¹²

PRZYPISY

¹ Szacunkowe dane z 2000 r. – hasło: *Irak*, w: *Religia. Wielka Encyklopedia PWN*, [wydanie CD], Warszawa 2003.

² M. Szegda, *Chaldejski Kościół*, w: *Encyklopedia Katolicka (EK)*, t. 3, Lublin 1979, kol. 56-57.

³ Por. J.S. Gajek, T. Wyszomirski, *Starożytne Kościoły wschodnie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, pod red. W. Hryniewicza, J.S. Gajka, S. Kozy, Lublin 1996, s. 116-121.

⁴ Tamże, s. 117.

⁵ *Common Christological Declaration Between the Catholic Church and the Assyrian Church of East*, Dokument w j. ang. dostępny w Internecie pod adresem: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_east-assyrian.htm

⁶ Por. J.S. Gajek, T. Wyszomirski, *Starożytne Kościoły wschodnie*, dz. cyt., s. 118.

⁷ Por. tamże, s. 142-143.

⁸ Papieska Rada ds. popierania Jedności Chrześcijan, *Guidelines for admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of East*, Dokument w j. ang. dostępny w Internecie pod adresem: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_east-assyrian.htm

⁹ Zob. J. Klinger, *Anafora*, w: EK, t. 1, Lublin 1973, kol. 475-476.

¹⁰ Polski tekst anafory Addaia i Marięgo zob. w: H. Paprocki, *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 277-282.

¹¹ Por. W. Hryniewicz, *Eucharystia – sakrament paschalny*, „Ateneum Kapłańskie” 101(1983), s. 246.

¹² Więcej informacji na temat dzisiejszego chrześcijaństwa w ziemi Abrahama można znaleźć w publikacji A. Flisa i B. Kowalskiej, *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Kraków 2003.

KS. KRZYSZTOF KONECKI

PROBLEMATYKA LITURGII GODZIN I SAKRAMENTALIÓW W DOKUMENTACH II POLSKIEGO SYNODU PLENARNEGO*

Problematyka Liturgii Godzin i sakramentaliów została przedstawiona w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego w sposób bardzo zwięzły i syntetyczny. Spotykamy ją w dziale zatytułowanym: *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Zagadnienia dotyczące Liturgii Godzin obejmują cztery numery: 74 oraz 133-135. Natomiast zagadnienia związane z sakramentaliami obejmują numery: 43-46 oraz n. 75.

1. Liturgia Godzin

Liturgia Godzin jest celebracją w pełni tego słowa znaczeniu chrześcijańską, a więc nowotestamentową, w której aktualizuje się i uobecnia, podobnie jak w innych celebracjach liturgicznych Kościoła, misterium zbawcze Jezusa Chrystusa. W Liturgii Godzin realizuje się mistyczny dialog między Bogiem a człowiekiem, który jest źródłem Bożego zbawienia i łaski dla człowieka odkupionego w Chrystusie. Prawdziwa rzeczywistość Liturgii Godzin polega na modlitwie wspólnej wiernych w Chrystusie i realizuje się zawsze, ile razy zgromadzenie chrześcijan gromadzi się w celu modlitwy, by przeznaczyć swój czas na rozważanie dzieła zbawienia.

1.1. Wspólnotowe sprawowanie Liturgii Godzin

Podejmując się najpierw oceny aktualnej sytuacji, w jakiej znajduje się wspólnotowa modlitwa liturgiczna, Synod stwierdza, że ten sposób celebracji Liturgii Godzin należy ciągle jeszcze do rzadkości. Kapituły katedralne i kolegiackie, których pierwszorzędnym zadaniem w myśl aktualnych przepisów prawa kanonicznego jest uczestnictwo w liturgii biskupiej i wspól-

* Rozszerzona i uzupełniona wersja artykułu pt. *Liturgia Godzin i sakramentalia w świetle dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, zawartego w: *Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, pod red. ks. K. Matwiejuka, Radom 2004, s. 79-90.

na modlitwa liturgiczna (KPK 503), „swoj udział we wspólnej modlitwie Liturgii Godzin ograniczają zwykle do jutrzni i godziny czytań w czasie Triduum Paschalnego” (n. 74). Również w programie różnych spotkań duszpasterskich rzadko można spotkać wspólną modlitwę liturgiczną (n. 74). Takie podejście do tej formy sprawowania Liturgii Godzin sprawia, że „odmawianie brewiarza” – jak się zwykło jeszcze często mówić – postrzegane jest przez wielu jako „prywatny” obowiązek, nie zaś jako liturgia Kościoła.

Nic dziwnego, że Synod na pierwszym miejscu zachęca do wspólnego sprawowania odpowiednich części Liturgii Godzin. Ma tu na myśli tak osoby duchowne przebywające razem, jak i ludzi świeckich gromadzących się z różnych powodów – apostołskich lub innych. W numerze 133 czytamy zalecenie: „Kapłani mieszkający lub pracujący wspólnie powinni także wspólnie odmówić codziennie jakąś część Liturgii Godzin”. Również „organizatorzy różnych zjazdów teologicznych oraz spotkań duszpasterskich i formacyjnych powinni przewidzieć odpowiedni czas na wspólną modlitwę liturgiczną. Zaleca się, aby w kolegiach teologicznych, a także podczas zjazdów formacyjnych katechetów rozpoczynano i kończono codzienne zajęcia odpowiednią godziną modlitewną Liturgii Godzin”.

Kościół jest wspólnotą i ma to wyrażać także i w modlitwie. Dzieje Apostolskie, gdy mówią po raz pierwszy o wspólnotcie wiernych, ukazują ją jako „trwającą jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, matką Jezusa, i Jego braćmi” (Dz 1, 14). „Jeden duch i jedno serce ożywiało wszystkich wierzących” (Dz 4, 32). Źródłem zaś tej jedności było Słowo Boże, braterska wspólnota, modlitwa i Eucharystia.

„Bez wątpienia modlitwa w odosobnieniu i przy drzwiach zamkniętych jest zawsze konieczna i zalecana, bo jest modlitwą członka Kościoła przez Chrystusa w Duchu Świętym. Jednakże modlitwa wspólnoty ma szczególną wartość, bo przecież Chrystus powiedział: »Gdzie dwaj lub trzej zebrani są w imię moje, tam jestem pośród nich« (Mt 18, 20)”.¹ Modlitwa ta ma charakter wspólnotowy, ponieważ wspólnota Kościoła najbardziej się w niej wyraża i równocześnie modlitwa jest elementem tworzącym wspólnotę. Wspólne jej odprawianie jaśniej uwydatnia to, że jest ona z natury rzeczą modlitwą wspólnoty Kościoła. Taka forma sprawowania Liturgii Godzin sprzyja czynnemu uczestnictwu biorących w niej udział zgodnie z funkcją przypadającą każdemu. Dzieje się to przez akłamację, dialog, chórowe odmawianie psalmów i dopuszczone różnorodne zastosowanie form i środków wyrazu. Dlatego wspólnotowe odprawianie Liturgii Godzin ma zawsze pierwszeństwo, szczególnie jeżeli mu się zapewni czynny udział wiernych, i należy je przedkładać ponad prywatne jej odmawianie.²

Ponadto wspólnotowe sprawowanie Liturgii Godzin najlepiej i najpełniej wyraża samą jej naturę, czyli obrazuje to, czym ona jest w swej istocie. Już w pierwszym punkcie *Ogólnego wprowadzenia do Liturgii Godzin* (OWLG) czytamy: „Słusznie zalicza się publiczną i wspólną modlitwę Ludu Bożego do głównych powinności Kościoła”. W tych słowach zauważa się echo wypowiedzi św. Cypriana (zm. 258), który w swym traktacie o „Ojcie nasz” tak mówi: „Nasza modlitwa jest publiczna i wspólnotowa. Kiedy się więc modlimy, nie modlimy się za kogoś jednego, ale za cały lud, ponieważ jako cały lud stanowimy jedno”.³ Wyrażenie „modlitwa publiczna i wspólna” ludu Bożego użyte we wspomnianym OWLG nie odnosi się bynajmniej do szczególnej formy celebracji Liturgii Godzin, ale do samej istoty, do natury samej Liturgii Godzin, podkreślając jej cechę najbardziej charakterystyczną, tzn. że jest ona oficjalną modlitwą Kościoła. To, że Liturgia Godzin jest oficjalną i publiczną modlitwą Kościoła, oznacza, że jest ona modlitwą w imię Kościoła, całego Kościoła i Kościoła jako takiego. Jest ona modlitwą, którą Kościół uznaje za swoją, w takim wymiarze jak żadną inną również czynioną w Kościele.⁴ Oczywiście Kościół jest tutaj rozumiany w sensie teologicznym: jako lud Boży, jako Mistyczne Ciało Chrystusa, do którego należą wszyscy ochrzczeni.⁵

1.2. Liturgia Godzin w parafii

Następnie dokumenty zachęcają duszpasterzy do sprawowania wieczornej modlitwy Ludu Bożego, jaką są nieszpory. „W każdej parafii w niedziele i święta, oprócz Mszy świętej, powinna być także sprawowana wspólna Liturgia Godzin. Należy odprawiać przynajmniej nieszpory” (n. 134). Postulat ten jest wyraźnym nawiązaniem do tradycji odprawiania niedzielnych nieszporów, żywej ciągle wśród wielu wiernych, oraz próbą przywrócenia ich w życiu liturgicznym parafii. Do czasu soborowej reformy liturgicznej nieszpory były stałym punktem w życiu wspólnot parafialnych. W wyniku wprowadzenia Mszy popołudniowych, a także na skutek niewłaściwej interpretacji soborowego nauczania zawartego w Konstytucji o liturgii, dotyczącego miejsca i roli nabożeństw pozaliturgicznych w życiu liturgicznym parafii, nieszpory zostały niemalże wyrugowane z niedzielnego porządku nabożeństw. Zauważają to Ojcowie Synodu stwierdzając, że „w większości świątyń parafialnych znikło odprawianie nieszporów niedzielnych i świątecznych. W katedrach również zazwyczaj nie sprawuje się nieszporów” (n. 74). Jest to zjawisko, które budzi słuszny niepokój, ponieważ prowadzi do zubożenia religijnego życia wiernych. Liturgia to nie tylko Msza święta. To także wspólna modlitwa liturgiczna całej społeczności parafialnej.

Nieszpory, do których zachęca Synod, to przede wszystkim wielkie dziękczynienie składane Bogu na zakończenie dnia za wszystko, co uczynił dla człowieka i co ciągle na nowo czyni, a zwłaszcza za dzieło odkupienia i zbawienia. Dziękczynienie to osiąga swój punkt szczytowy w śpiewie „Magnificat”, który wspólnota modlących się zanosi do Boga w szczególnej łączności z Maryją.

Św. Bazyli Wielki zaznacza, że w nieszporach powinniśmy dziękować za to, co otrzymaliśmy w danym dniu albo cośmy dobrze wykonali. Dlatego „najlepiej sprawować je po Mszy świętej wieczornej” (n. 134), gdy ma się już ku wieczorowi i dzień się już nachylił. „Wtedy przybierają charakter szczególnej modlitwy dziękczynnej za cały dzień Pański, a przede wszystkim za dar Eucharystii” (n. 134). Właśnie ten element dziękczynny tak bardzo charakterystyczny dla nieszporów sprawia, że są one szczególnie bliskie Eucharystii, która jest ośrodkiem i szczytową formą dziękczynienia. Sprawowane po Mszy świętej wieczornej stają się „jakby przedłużeniem celebracji eucharystycznej” (KKK 1178), w szczególności w jej wymiarze dziękczynienia.

Dalej Synod zachęca, „aby w trakcie misji parafialnych, rekolekcji czy dni skupienia łączyć głoszenie konferencji ze stosowną częścią Liturgii Godzin” (n. 134). Postulat ten niezwykle ważny z punktu widzenia duszpasterskiego, jeśli się zważy, że nadal jeszcze w przytłaczającej większości naszych parafii podczas rekolekcji i misji istnieje praktyka, że głoszenie słowa Bożego musi odbywać się wyłącznie podczas sprawowania Mszy świętej. Aby stworzyć okazję i przestrzeń dla głoszenia nauk rekolekcyjnych, w ciągu jednego dnia sprawuje się kilka razy Mszę świętą. To z kolei prowadzi do nadużyć w binacji, a nawet w trynacji i powoduje „prze-mszenie” liturgii. Rozwiązaniem tej nienormalnej sytuacji byłoby sprawowanie w miejsce Mszy świętej nabożeństw słowa Bożego, bądź nabożeństw pokutnych lub stosownych części Liturgii Godzin – jak postuluje Synod – podczas których będą głoszone nauki rekolekcyjne. Takie rozwiązanie usunęłoby z programu dnia rekolekcyjnego nadmiar celebracji eucharystycznej, co w efekcie przyczyniłoby się bez wątpienia do urozmaicenia i ożywienia liturgii.

Chociaż soborowa reforma liturgiczna przywróciła Liturgię Godzin jej pierwotnemu właścicielowi, czyli całemu Ludowi Bożemu, to jednak dla zdecydowanej większości wiernych świeckich „brewiarz” pozostaje nadal księgą przeznaczoną wyłącznie dla osób duchownych i życia konsekrowanego. W tym przedmiocie dokonała się jedynie zmiana formalna, ale nie nastąpiła jeszcze zmiana mentalności. Wierni świeccy w dalszym ciągu nie czują się ludźmi zdolnymi i uprawnionymi do sprawowania tej formy litur-

gii. Nie mają świadomości, że są pełnoprawnym podmiotem liturgicznej modlitwy Kościoła. Można powiedzieć, że ten odcinek reformy liturgicznej jeszcze tak naprawdę nie zaistniał w świadomości wiernych świeckich. Dlatego Synod słusznie zauważa, że: „świeccy, nawet ci, którzy poważnie traktują codzienną modlitwę, nie zdają sobie często sprawy z bogactwa, jakie mogliby znaleźć w liturgicznej modlitwie całego Kościoła. Nie wiedzą też, że są do niej zaproszeni” (n. 74). Potrzebna jest tutaj pilna informacja i zarazem formacja wiernych świeckich umożliwiająca im pełny dostęp do sprawowania Liturgii Godzin, aby w ten sposób liturgia ta mogła stać się rzeczywiście celebracją całego Ludu Bożego. Jan Paweł II liście apostołskim z racji 40. rocznicy promulgacji Konstytucji o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium* ten zakres formacji liturgicznej zalicza do priorytetowych zadań duszpasterstwa liturgicznego, kiedy pisze, że „jest niezwykle ważne, aby wprowadzić wiernych w celebrację Liturgii Godzin, która »jako modlitwa publiczna Kościoła« jest źródłem miłości i pokarmem modlitwy osobistej”⁶.

1.3. Wigilie

Swoje nauczanie na temat Liturgii Godzin Synod kończy uwagą dotyczącą odprawiania wigilii przed niektórymi ważniejszymi dniami roku kościelnego. „W niektórych wspólnotach utrzymuje się zwyczaj rozpoczynania wigilią rozmaitych uroczystości, a przede wszystkim Narodzenia Pańskiego i Zesłania Ducha Świętego. Taka nocna modlitwa jest wyrazem oczekiwania na przyście Pana i pobudza do Jego gorliwego przyjęcia. Wypada przynajmniej co jakiś czas odprawiać wigilię przed niedzielami (np. przed pierwszą niedzielą Adwentu, Wielkiego Postu itp.), uroczystościami (np. przed odpustem parafialnym) czy świętami” (n. 135).

2. Sakramentalia

W liturgii rzymskiej odróżnia się sakramenty od sakramentaliów na tej zasadzie, że tym pierwszym przypisuje się działanie *ex opere operato*. Sakramenty działają mocą Chrystusa na podstawie sprawowanego znaku sakramentalnego, który powinien być dokonywany w tym duchu, w jakim realizuje go Kościół, kiedy udziela danego sakramentu. Sakramentalia natomiast działają *ex opere operantis Ecclesiae*; są więc skuteczne mocą wiary i modlitwy Kościoła. Kiedy Kościół się modli i wierzy, wtedy się dokonuje to dzieło uświęcenia i zjednoczenia pełne chwały i uwielbienia z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Do sakramentaliów zalicza się błogosławieństwa w najszerszym tego słowa znaczeniu, egzorcyzm i pogrzeb chrześcijański.

2.1. Istota sakramentaliów

W nauce o istocie sakramentaliów Synod stwierdza na wstępie, że „sakramenty święte nie wyczerpują całego bogactwa liturgicznej działalności Kościoła” (n. 43). Są one „wprawdzie istotnymi, nieodzownymi i niezastąpionymi życiowymi działaniami Kościoła”, ale poza nimi są „inne święte znaki, w których urzeczywistnia on i świętuje Tajemnicę Chrystusa”, które „noszą nazwę sakramentaliów” (n. 43). Oznacza to, że sakramentalne życie Kościoła nie wyczerpuje się bynajmniej wraz z siedmioma jego sakramentami, lecz rozciąga się również na sakramentalia. Sprawując liturgię sakramentaliów, Kościół uobecnia i świętuje tajemnicę Chrystusa, działając tym samym na sposób sakramentalny. Te sakramentalne działania poza sakramentalną siódmką zostały ustanowione przez Kościół, a „skuteczność ich pochodzi raczej z działalności Kościoła (*ex opere operantis Ecclesiae*), czyli z jego świętości i jak najściślejszego zespolenia się z Chrystusem jako Głową”.⁷

Określając cel ustanowienia sakramentaliów przez Kościół, Synod odwołuje się do nauki Soboru Watykańskiego II zawartej w 60 numerze Konstytucji o liturgii i mówi: „Sakramentalia zostały ustanowione przez Kościół w celu przygotowania do przyjęcia sakramentów, uświęcenia pewnych stanów i posług oraz rozmaitych okoliczności życia chrześcijańskiego, a także symboli religijnych, miejsc i przedmiotów codziennego użytku” (n. 43). „Tak więc liturgia sakramentów i sakramentaliów sprawia, że prawie każde wydarzenie życia odpowiednio usposobionych wiernych zostaje uświęcone przez łaskę, wypływającą z paschalnego misterium Męki i Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, z którego czerpią swoją moc wszystkie sakramenty i sakramentalia. W ten sposób niemal każde godziwe użycie rzeczy materialnych może zostać skierowane do uświęcenia człowieka i uwielbienia Boga” (KL 61).

Punktem centralnym i kulminacyjnym każdego obrzędu sakramentaliów jest modlitwa, „której często towarzyszy jakiś określony znak, jak włożenie ręki, znak krzyża, okadzenie czy pokropienie wodą święconą” (n. 43). W jej strukturze można wyodrębnić dwa wątki, dwa kierunki: wstępujący, anamnetyczny i zstępujący – błagalny. W pierwszej części wspominamy i dziękujemy za dobrodziejstwa, jakich sprawcą jest Bóg Stwórca i Ojciec: powołał On do istnienia świat i wszystko, co się na nim znajduje; stworzył człowieka na swoje podobieństwo i powierzył mu ziemię, aby czynił ją sobie poddaną; w ciągu wieków kieruje losami ludzkości i swoją miłość ku człowiekowi objawia w najdoskonalszym stopniu w męce i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa; jest obecny i przez swojego Ducha działa w życiu każdego człowieka.

W drugiej części modlitwy, opierając się na doświadczeniu Bożej dobroci i wierności, zanosimy do Boga błaganie o nowe łaski, o przedłużenie *hic et nunc* – w życiu całego Kościoła lub danej jego części – wielkich dzieł Bożych. Należy wyraźnie zaznaczyć, że błaganie wyrażone w błogosławieństwie jest czynnikiem drugoplanowym, jest konsekwencją doświadczenia Bożego błogosławieństwa i prośbą o łaskę współpracy z Bogiem po to, aby człowiek mógł godnie współdziałać z otrzymanymi od Boga dobrodziejstwami.

Synod bardzo wyraźnie podkreśla rolę osób świeckich jako szafarzy sakramentaliów, kiedy stwierdza, że „sakramentalia wynikają z kapłaństwa wspólnego chrztu, dlatego wiele z nich może być sprawowanych także przez katolików świeckich” (n. 43). Stwierdzenie to w pierwszej kolejności należy odnieść do przewodniczenia liturgii błogosławieństw. Ci więc, którzy otrzymali posługę akolity i lektora i wykonują ją w Kościele na podstawie specjalnego upoważnienia (nie chodzi tu bynajmniej tylko o alumnów seminariów, ale również o mężczyzn świeckich, którzy otrzymali te posługi i żyją „w świecie”), mogą z racji pierwszeństwa w stosunku do pozostałych wiernych i na mocy zarządzenia biskupa miejsca przewodniczyć niektórym błogosławieństwom, np. błogosławieniu pokarmów w Wigilię Paschalną. Zawsze jednak powinni używać formuł przewidzianych dla osób świeckich, nie zaś dla prezbitera lub diakona.

Bardzo wiele błogosławieństw, które wyszczególnia księga błogosławieństw, może być sprawowane przez szafarzy świeckich, naturalnie z zastosowaniem czynności i formuł dla nich przewidzianych i zgodnie z przepisami podanymi przy każdym obrzędzie oraz pod warunkiem, że nie ma prezbitera lub diakona. Osoby świeckie (katecheci), tak mężczyźni jak i kobiety, mogą przewodniczyć tym błogosławieństwom z mocy udziału w kapłaństwie powszechnym Chrystusa, który otrzymują w sakramencie chrztu i bierzmowania. I tak przy wielu błogosławieństwach związanych z liturgią Kościoła domowego celebransami, obok prezbitera, mogą być rodzice i małżonkowie. Chodzi tu zwłaszcza o błogosławieństwa odnoszące się do życia rodzinnego, np. błogosławienie domu, rodziny, narzeczonych, dziecka chorego, dzieci przed podróżą, wyjazdem na ferie, syna bądź córki obchodzących „osiemnastkę”, ludzi w podeszłym wieku, pokarmów przed rodzinnym posiłkiem itp.

Jeżeli błogosławieństwa mają kształtować i wyrażać religijność, to ich praktyka nie może być ograniczona do miejsc świętych i zastrzeżona tylko osobom duchownym. Człowiek świecki, żyjący w świecie, ma sposobność niemal na każdym kroku błogosławić Boga lub przekazywać dalej błogosławieństwo Boże, które na nim spoczęło w sakramencie chrztu, bierzmowa-

nia i małżeństwa. Należy pamiętać, że Lud Boży w całej swojej złożoności jest ludem kapłańskim i wszyscy, tak mężczyźni jak i kobiety, duchowni i świeccy są podmiotem liturgii, ludźmi zdolnymi i uprawnionymi do sprawowania tajemnicy liturgii w różnych jej formach.

W myśl odnowionej liturgii błogosławieństw i przepisów liturgicznych każdy chrześcijanin może błogosławić drugich w imię Trójcy Przenajświętszej i przyzywać dla nich Bożej pomocy. Błogosławieństwo chrześcijanina jest zawsze uczestnictwem w błogosławieństwie samego Boga, który jest źródłem i początkiem wszelkiego błogosławieństwa.⁸

Osoby świeckie mogą również przewodniczyć obrzędowi pogrzebowym.

2.2. Błogosławieństwa

Wśród sakramentaliów Synod wymienia „błogosławieństwa osób, pokarmów, przedmiotów, miejsc itp.” (n. 44). Ponadto zauważa, że „odnawia się zwyczaj błogosławienia pól, ziarna siewnego, chleba itp. Pojawiają się także nowe formy błogosławieństwa, na przykład środków komunikacji, szkół, miejsc pracy” (n. 75). Odwołując się do nauki *Katechizmu Kościoła katolickiego* (n. 1671), mówi o strukturze błogosławieństwa, na którą zawsze składają się uwielbienie Boga i modlitwa o Jego dary (n. 44). Motywem pierwszorzędnym jest uwielbienie, wychwalanie i składanie dziękczynienia Bogu za Jego miłość, opatrność, drugorzędnym zaś prośba o Jego dar uświęcenia i błogosławieństwa. Prośba wyrażona w modlitwie błogosławieństwa dotyczy w istocie zawsze człowieka, również wtedy, kiedy błogosławi się rzeczy, przedmioty i miejsca. „Kościół błogosławi także niekiedy rzeczy i miejsca związane z ludzką działalnością, z życiem liturgicznym i osobistą pobożnością. Zawsze jednak ma na uwadze ludzi, którzy się tymi rzeczami posługują i działają w tych miejscach. Człowiek bowiem, dla którego Bóg pragnął wszelkich dóbr i je stworzył, jest skarbcem Jego mądrości i w obrzędach błogosławieństw wyznaje, że przez samo korzystanie z rzeczy stworzonych szuka Boga, miłuje Go i wiernie służy jednemu Bogu”.⁹

W obrzędzie błogosławieństw akcent położony jest więc nie na rzeczy, lecz na osoby.¹⁰ W liturgii błogosławieństw nie chodzi bowiem o sakralizację przestrzeni lub znajdujących się w niej rzeczy. Nie chodzi o stworzenie w świecie stworzeń jakichś enklaw, które byłyby „sakralne”, to znaczy wyjęte ze świata i przynależne do Boga, z pozostawieniem pozostałej przestrzeni i rzeczy jakby autonomicznych, niezwiązanych z Bogiem. Nie ma przestrzeni i rzeczy, dziedzin życia, które by istniały poza zasięgiem Bożej obecności, opatrności, Bożych rządów. Nawet błogosławieństwa ustanawiające, mocą których dokonuje się „wycofanie” części przestrzeni lub rzeczy z codzien-

nego użytku i przeznaczenie ich do potrzeb kultu – społecznego, eklezjalnego lub prywatnego (dewocjonalia), nie powodują i nie oznaczają jakiegos napięcia między *sacrum* i *profanum*, ale ukazują, że ta więź z Bogiem, która jest jakby „skondensowana” w osobach, miejscach lub przedmiotach przeznaczonych do szczególnej służby Bogu, powinna być rozciągnięta na całe stworzenie i na wszystkich. Błogosławieństwa nie wyrażają prośby o uświęcenie rzeczy, jakby o ich przemianę, tak aby ze zwykłych, światowych, stały się święte, bliższe Bogu, lecz raczej są one prośbą o przemianę ludzkiego serca, konieczną do tego, aby w danym miejscu, posługując się daną rzeczą, był człowiek otwarty na Bożą obecność i potrafił danej rzeczy używać ku rozwojowi swego człowieczeństwa, dla dobra innych ludzi i aby umiał we wszystkim wielbić Boga. Ostatecznie błogosławieństwo zmierza do tego, aby przemieniał się człowiek, aby człowiek w duchu wiary obcował ze światem, aby cała jego egzystencja stawała się uwielbieniem, błogosławieństwem Boga (zgodnie z Bożym zamysłem, o którym mówi Ef 1, 14 – abyśmy byli własnością Boga ku chwale Jego majestatu). To uświęcenie świata dokonuje się radykalnie przede wszystkim przez to, że cała ludzka działalność służy zgodnie z Bożym zamysłem – humanizacji ludzkiej pracy, międzyludzkich relacji, że ziemia staje się bardziej doczesną ojczyzną ludzi, nie przestając być pomostem do ojczyzny wiecznej. Tu mają sens błogosławieństwa sprawowane w związku z oddaniem do użytku narzędzi i miejsc pracy, środków transportu, dróg i mostów, sprzętu ratowniczego itp.

Synod naucza, że błogosławieństwa „mają swe źródło w odwiecznym działaniu Boga, błogosławionego ponad wszystko (por. Rz 9, 5), Dawcy wszelkiego błogosławieństwa, którym obdarzył ludzkość w swoim Synu, posłanym na świat w pełni czasu (por. Ga 4, 4; Ef 1, 39)” (n. 44). Bóg w ciągu historii jest zawsze owym pierwszym, który nas miłuje (por. 1 J 4, 10.19) i błogosławi ludzkości, błogosławi – to znaczy obdarza dobrami i prowadzi do pełni życia. To błogosławieństwo Boga, wyrażone w Jego dziełach dla dobra człowieka, także w twórczości, jaką człowiek podejmuje, aby współdziałać z Bogiem – zostaje odwzajemnione, odwzorowane w modlitwie błogosławieństwa, która jest przede wszystkim *beraka* – pełnym podziwu uwielbieniem Boga za Jego dzieła i wyrażeniem tej więzi, jaka od początku istnieje między Bogiem – Stwórcą i Ojcem i Jego stworzeniem oraz Jego dziećmi. Można powiedzieć, że błogosławieństwo liturgiczne, modlitwa Kościoła, jest odzwierciedleniem, zobrazowaniem w czasie i przestrzeni więzi między Stwórcą oraz pochodzącym od Niego i należącym do Niego, dążącym do Niego stworzeniem.¹¹ Widzimy, że błogosławieństwa wyrażają prawdę tkwiącą w samym sercu wiary chrześcijańskiej: o obecności Boga w świecie

i w historii, o przynależności człowieka do Boga, o autonomii świata wobec Boga, ale i o kruchości świata bez Boga. Jest to postawa diametralnie przeciwna wszelkiej próbie desakralizacji świata czy jego fałszywej autonomii bez Boga. Tak więc Boże błogosławieństwo znajduje echo w błogosławieństwie Kościoła – tak w jego nurcie anamnetyczno-eulogijnym (wielbiącym), jak i w nurcie błagalnym (epikletycznym).

2.3. Egzorcyzmy

Synod, ukazując różne rodzaje sakramentaliów, wymienia egzorcyzmy (n. 44). Kiedy bowiem Kościół prosi publicznie Boga w imię Jezusa i z powagą swego duchowego autorytetu, aby dana osoba była strzeżona od napaści szatana lub uwolniona od jego panowania – mówi się wtedy o egzorcyzmie. Jak świadczą ewangeliści, Jezus praktykował tę formę modlitwy i błogosławieństwa (por. Mt 8, 28n; Mk 1, 25n; Łk 4, 41; 9,42) i od Chrystusa Kościół czerpie moc i misję sprawowania egzorcyzmów (por. Mk 3, 15; 6, 7.13; 16, 17; Dz 19, 13).

„Egzorcyzmy uroczyste, nazywane wielkimi, mogą być wypowiedane tylko przez prezbitera i za zezwoleniem biskupa” (n. 44). Przepis ten należy odczytać nie tyle w kategoriach jurydycznych, co teologicznych. Nie chodzi tu bynajmniej o zwykłe wyrażenie zgody przez biskupa diecezjalnego na sprawowanie obrzędu, ile o wsparcie modlitewne wspólnoty Kościoła lokalnego i wyproszenie przez nią szczególnej asystencji Ducha Świętego dla prezbitera, aby jego posługa w tej delikatnej materii okazała się skuteczna. Dlatego „zezwoienia tego należy udzielać jedynie kapłanowi odznaczającemu się pobożnością, wiedzą, roztropnością i nieskazitelnością życia oraz specjalnie przygotowanemu do tego zadania”.¹²

Synod przypomina, że należy traktować egzorcyzm bardzo roztropnie, przestrzegając ściśle norm ustalonych przez Kościół. Chodzi tu głównie o to, aby egzorcysta miał moralne przekonanie, że osoba, nad którą ma sprawować egzorcyzm, jest naprawę opętana przez diabła, nie zaś chora psychicznie. Nie należy bowiem zapominać, że czym innym jest choroba psychiczna, której leczeniem zajmuje się medycyna, a czym innym jest opętanie przez złego, w uwolnieniu od którego pomoc może tylko i wyłącznie moc Kościoła pochodząca od Chrystusa i zaktualizowana w liturgii egzorcyzmu.

2.4. Pogrzeb chrześcijański

Synod rozpoczyna nauczanie na temat liturgii pogrzebu chrześcijańskiego od przypomnienia paschalnego charakteru życia chrześcijańskiego. Paschalny wymiar życia chrześcijańskiego, zapoczątkowany na chrzcie i po-

głębiony poprzez uczestnictwo w innych sakramentach, znajduje swoje dopełnienie w śmierci, która jest jakby ostatnim ogniwem w porządku sakramentalnym, zamykającym w ten sposób cały proces dynamizmu sakramentalnego: „Kościół, który jak matka nosił sakramentalnie w swoim łonie chrześcijanina podczas jego ziemskiej pielgrzymki, towarzyszy mu na końcu jego drogi, by oddać go w ręce Ojca. Ofiaruje on Ojcu, w Chrystusie, dziecko Jego łaski i w nadziei składa w ziemi zasiew ciała, które zmartwychwstanie w chwale” (n. 46). To „ofiarowanie dokonuje się w pełni w czasie celebracji Ofiary eucharystycznej” (n. 46). Oznacza to, że liturgię pogrzebu w całym jej wymiarze należy postrzegać jako oprawę rytualną, obrzędową wydarzenia, jakim jest śmierć chrześcijanina, będąca jego paschą, czyli jego ostatecznym przejściem wraz z Chrystusem z tego świata do Ojca. Związek zachodzący między śmiercią chrześcijanina a liturgią pogrzebu, co do wydarzenia i jego oprawy rytualnej, jest tutaj w pewnym sensie analogiczny do związku zachodzącego między ofiarą wiecznika Jezusa i Jego śmiercią na krzyżu. Wiadomo, że z woli samego Chrystusa ta pierwsza jest oprawą obrzędową tej drugiej. Podobnie śmierć chrześcijanina jako wydarzenie zbawcze posiada z woli Kościoła własną oprawę rytualną, na którą składa się liturgia pogrzebu.

Z tego wynika, że obrzęd pogrzebu nie może być sprowadzony do faktu czystej konieczności, nie może być tylko oddaniem czci zmarłemu, ani nie może być zwykłą formą pocieszenia rodziny, lecz „ma być zwiastowaniem orędzia o życiu wiecznym, wyrazem rzeczywistej łączności ze zmarłym, a także znakiem solidarności z jego rodziną” (n. 46). Liturgia pogrzebu jest w swej najgłębszej treści celebracją misterium paschalnego Chrystusa, które ma za przedmiot osobę zmarłego i jego krewnych. To nie jest zwykłe obwieszczenie, że Chrystus umarł i zmartwychwstał, ale że Jego śmierć i zmartwychwstanie urzeczywistnia się i wypełnia dziś w zmarłym, w „tej oto śmierci” i we wspólnocie wiernych, tak że względu na jej modlitwę wstawienniczą za zmarłego, jak i przez sprawowanie najświętszej Ofiary. Śmierć, będąca zarówno w wymiarze wiary jak i ludzkiej egzystencji najważniejszym wydarzeniem dla chrześcijanina, nie jest tylko jego sprawą osobistą, ani najbliższej rodziny. Ona jest sprawą Kościoła, całej wspólnoty, podobnie jak sakrament chrztu, małżeństwa itp., dlatego uczestniczy w niej i modli się cała wspólnota. Dlatego „Kościół, modląc się za zmarłych i sprawując za nich Eucharystię, umacnia jedność swoich żyjących dzieci, a wobec wszystkich uczestników tej liturgii, także niewierzących i wątpiących, wyznaje nadzieję, że życie ludzkie »zmienia się, ale się nie kończy«” (n. 46).

W liturgii pogrzebu chrześcijańskiego po celebracji Eucharystii ważną funkcję pełni procesja pogrzebowa należąca do kategorii sakramentaliów.

Przeniesienie zwłok z domu do świątyni i ze świątyni na cmentarz jest nie tylko czynnością o charakterze praktycznym (nie chodzi tu bynajmniej o samo przeniesienie, o „transport” zmarłego na cmentarz), ale ma ono głęboką wymowę symboliczną. Jest symbolem ostatniej paschy chrześcijanina, która dokonała się w śmierci. Pascha chrześcijanina, czyli jego przejście z tego świata do Ojca, dokonujące się w momencie śmierci w sposób niewidzialny dla otoczenia (widzialne są jedynie biologiczne następstwa śmierci), zostaje wyrażone na sposób widzialny w procesji pogrzebowej. Procesja pogrzebowa pełni więc funkcję znaku wyjaśniającego. Objasnia ona to, co dokonało się w chwili śmierci oraz czym ta śmierć jest w swej istocie.

PRZYPISY

¹ OWLG, 9.

² OWLG 33. Por. także nn.: 20 i 203.

³ PL 4, 541. Cytowany komentarz św. Cypriana czytany jest w Liturgii Godzin, w godzinie czytań poniedziałku 11 tygodnia Okresu Zwykłego.

⁴ Por. M. Augč, *Liturgia*, Torino 1992, s. 236-237.

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

⁶ *Lettera Apostolica del Sommo Pontifice Giovanni Paolo nel XL anniversario della Costituzione „Sacrosanctum Concilium” sulla Sacra Liturgia*, „L'Osservatore Romano”, 7(12)2003, s. 8.

⁷ Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, w: *Breviarium Fidei*, VII, 651.

⁸ Tamże.

⁹ *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994, n. 12.

¹⁰ S. Czerwik, *Teologia odnowionych błogosławieństw*, „Roczniki Teologiczne” 8(1998), s. 200-201.

¹¹ A. Triacca, *Le benedizioni „invocative” in genere, e su „persone”*, w: *Sacramentali e le benedizioni*, Genova 1989, s. 120-121.

¹² *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, Katowice 2002, n. 13.

KS. WOJCIECH HANC

**ZNACZENIE PLACÓWEK NAUKOWYCH
W DIALOGU EKUMENICZNYM
W świetle dokumentów**

Nie sposób przecenić znaczenia różnego rodzaju placówek naukowych w kształtowaniu właściwego oblicza współczesnej ekumenii, biorąc choćby tylko pod uwagę intelektualne i moralne kształtowanie elit, będących w tym względzie iście ewangelicznym zacznem. I choć ekumeniczna działalność, czyli ruch na rzecz jedności chrześcijan, tyczy się wszystkich, którzy „wyznają Boga w Trójcy Jedynej, a Jezusa uważają za Pana i Zbawcę” (por. DE, 1); choć obowiązek dążenia do jedności oraz odpowiedzialność wobec Boga i wobec Jego zamysłu spoczywa na wszystkich ochrzczonych (por. UUS, 6),¹ to jednak wyjątkową rolę należy przypisać placówkom naukowym, i to bez względu na ich rangę, strukturę organizacyjną czy zakres prowadzonej działalności badawczo-teologicznej.

Mając na uwadze ekumeniczny dialog należy powiedzieć, że *Znaczenie placówek naukowych w dialogu ekumenicznym* ma ukonkretnić – jak się wydaje – ciągle zbyt słabo jeszcze obecny w różnych ośrodkach naukowych jeden z najistotniejszych elementów treściowych ekumenii, jakim jest dialog. Z jednej bowiem strony cieszą ogromne osiągnięcia, zwłaszcza w zakresie dialogów doktrynalnych, prowadzonych w szerokiej panoramie tematycznej (choćby tu tylko wskazać na dialogi multilateralne i bilateralne w międzynarodowej skali prowadzone), z drugiej strony niepokoi istniejący brak recepcji dialogowych owoców,² czyli brak ich uznania przez oficjalne czynniki kościelne oraz – w konsekwencji – brak uznania przez całe gremia wierzących chrześcijan.

Przez „placówki naukowe” należy rozumieć to, co część II *Dyrektorium Ekumenicznego* z 1970 r. nazywa „instytucjami szkolnictwa wyższego” (Dyr. Ekum., cz. II, Wstęp), czyli chodzi o wydziały uniwersyteckie, uczelnie akademickie, seminaria duchowne diecezjalne, instytuty, oraz ośrodki lub domy formacji zakonników i zakonnice, wyłączając licea i szkoły stopnia drugiego.³

Przez „dialog ekumeniczny” w szerszym sensie będziemy mieli na uwadze rozmowy mające na celu wzajemne konfrontacje i zrozumienie poglądów, a także współdziałanie w zakresie wspólnego poszukiwania prawdy, obrony ogólnoludzkich wartości oraz współpracy na rzecz sprawiedliwości społecznej i pokoju. Zakłada to także uznanie godności oraz wolności każdego człowieka i jego prawa do wyrażania własnych poglądów z racji światopoglądowego pluralizmu, wolności sumienia, religii czy tolerancji. Właśnie dialog stanowi podstawowy środek regulujący relacje Kościoła do świata (por. DWR i KDK), do innych religii, a zwłaszcza stosunek chrześcijańskich tradycji pomiędzy sobą.⁴

Warto tu przytoczyć stwierdzenie Ekumenicznej Rady Kościołów (ERK), że dialog polega na podjęciu tych punktów, co do których możliwy będzie wzajemny kontakt i zgoda, dyskusja nad spornymi zagadnieniami oraz pragnienie rozwijania bardziej liberalnego stanowiska odnośnie do własnych pozycji, a wszystko to w celu właściwego uzyskania zrozumienia prawdy, niezależnie od tego, dokąd ta prawda może doprowadzić.⁵

Zapytajmy o dokumenty sytuujące placówki naukowe w kontekście ekumenicznych poczynań, a głównie dialogu ekumenicznego.

Wymieńmy ich kilka: *Dyrektorium Ekumeniczne* Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan z 1970 r.(cz. II); *Dyrektorium w sprawie zasad i norm dotyczących ekumenizmu* Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan z 25 III 1993 r.; Encyklikę Jana Pawła II *Ut unum sint* (25 V 1995 r.) oraz *Kartę Ekumeniczną*, czyli „Wytyczne dla rozwoju współpracy między Kościołami w Europie” (Strasburg, 22 IV 2001 r.).

1. W części II „Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu” (r. 1970) omówiony został „Ekumenizm w nauczaniu wyższym”, gdzie w III rozdziale odnoszącym się do szczegółowych przepisów dotyczących formacji ekumenicznej⁶ w punkcie pierwszym zarysowano „dialog między chrześcijanami w nauczaniu wyższym”. W ujęciu tego dokumentu nie ma wątpliwości co do szczególnej, powiedziałbym wyjątkowej, roli i miejsca różnych placówek naukowych w ekumenicznym dialogu. Wymienione tu zostały seminaria duchowne, fakultety teologiczne i inne szkoły wyższe. Przy czym skoncentrowano się na dialogu jako fakto-rze wychowawczym, domagającym się szczerzej i stałej wierności dla własnej wiary; umysłu otwartego i gotowego do głębszego oparcia życia na wyznawanej wierze; poszukiwania dróg i środków dla nawiązania wzajemnych relacji i przywrócenia jedności, z równoczesną eliminacją duchowej obojętności, fałszywego irenizmu czy łatwej adaptacji w świecie; dokument domaga się wzajemności i współpracy z pasterzami Kościoła, woli uznania członków

innych Kościołów i Wspólnot eklezjalnych oraz umiejętności uczenia się od nich; domaga się również poszanowania sumienia i osobistych przekonań tych, którzy przedstawiają jakiś aspekt, naukę własnego Kościoła czy własny sposób rozumienia objawienia Bożego. Wreszcie dialog domaga się uznania, iż ze względu na niejednakowe przygotowanie do prowadzenia dialogu w pełni, ze względu na różny stopień wykształcenia intelektualnego, duchowej dojrzałości i postępu, należy przebadać programy wykładów akademickich i ich akceptację przez studentów tak, aby były dostosowane do prawdziwego stanu rzeczy.⁷ Dwukrotnie uwydatniono w powyższych stwierdzeniach, iż dialog to nie tylko zwykłe kolokwium.

W odniesieniu zaś do realizujących zadanie ekumenicznej działalności, czyli dobrych znawców spraw ekumenicznych i to bez względu na stan czy płeć, wymienia się następujące: wspieranie biskupa, miejscowego duchowieństwa oraz władz krajowych w kształtowaniu u wiernych prawdziwego klimatu i ducha ekumenicznego; pomaganie i kierowanie różnymi komisjami ekumenicznymi – diecezjalnymi i krajowymi; nawiązywanie kontaktów z innymi Wspólnotami chrześcijańskimi; prowadzenie specjalnych wykładów; organizowanie w uczelniach wyższych ekumenicznej działalności oraz popieranie kształcenia apostołów do szczególnych zadań ekumenicznej pracy.⁸ Nie pomija się tu również solidnego przygotowania ekumenicznego w zakresie: teologii, egzegezy, historii, filozofii, czy socjologii religijnej oraz znajomości zasad i problemów współczesnego ruchu ekumenicznego, wreszcie dobrej znajomości tradycji chrześcijańskich danego terytorium. Ważne jest również uwypuklenie udziału w zjazdach, konferencjach, w działalności różnych „Ośrodków” czy instytutów studiów ekumenicznych.⁹

2. Drugi dokument to III część Dyrektorium Ekumenicznego, tym razem Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan (1993 r.).¹⁰

Mając na uwadze postawiony przez organizatorów jubileuszowej sesji problem roli placówek naukowych w dialogu ekumenicznym, nie można pominąć przynajmniej dwu ważnych momentów wprost w tym dokumencie nawiązujących do tego zagadnienia. Najpierw w ramach kontekstu ekumenicznej formacji zostaje ukazana formacja specjalistyczna, gdzie wprost wskazuje się na „znaczenie formacji do dialogu”: „wydziały kościelne i inne wyższe instytuty naukowe mają szczególną rolę do spełnienia w przygotowaniu do dialogu ekumenicznego, w jego rozwoju oraz w samym postępie jedności chrześcijan, jaką tenże dialog pomaga osiągnąć” (Dyr. III, n. 87). Równocześnie wskazano na pewne wymogi, które w pedagogicznym przygotowywaniu się do dialogu należałoby stosować, co już zostało podniesione wyżej przy zasygnalizowaniu II części Dyrektorium, bowiem zostały one

niemal w całości stamtąd zaczerpnięte i przeniesione do części III. Dopiero po tym jakby wprowadzeniu analizowany dokument zwraca uwagę na: rolę wydziałów kościelnych, uniwersytetów katolickich i specjalistycznych instytutów ekumenicznych. W pierwszym wypadku zaleca się wprowadzanie kursów ekumenicznej specjalizacji, w ramach których, w oparciu o publikowane wyniki dialogów należy ukazywać aktualny stan odniesień zachodzących pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a innymi Kościołami i Wspólnotami eklezjalnymi. Dalej, wskazuje się na konieczność podejmowania studium dziedzictwa i tradycji innych chrześcijan Wschodu i Zachodu oraz uwypuklanie znaczenia dla ekumenii ŚRK czy też aktualnego stanu odniesień Kościoła rzymskokatolickiego do tej Rady. Kolejnym etapem jest pokazywanie roli Rad Kościołów narodowych i ponadnarodowych, ich osiągnięć, ale także ich trudności. Owe refleksje kończy przypomnienie ważnego postulatu tyżącego się wymiaru ekumenicznego: tak w nauczaniu, jak i w badaniach teologicznych (Dyr. III, n. 88).

Do troski i dawania solidnej formacji ekumenicznej powołane są również katolickie uniwersytety, które powinny popierać ekumeniczny wymiar w metodach nauczania i w prowadzonych badaniach, organizować kolokwia i dni studiów poświęcone problemom ekumenicznym; organizować konferencje i zebrania; w wydawnictwach uniwersyteckich rezerwować miejsca na kronikę związaną z ekumenicznymi wydarzeniami; troszczyć się o dobre relacje pomiędzy katolikami a innymi studentami chrześcijańskimi; szczególnie akcentować modlitwę o jedność oraz składać wspólne świadectwo poprzez czynne angażowanie się w dzieła o charakterze społecznym lub dobroczynnym (por. Dyr. III, n. 89).

Wreszcie Dokument Papieskiej Rady zwraca uwagę na rolę specjalistycznych instytutów ekumenicznych, kształcących ekspertów, tworzących odpowiednią dokumentację w zakresie ekumenii, zwłaszcza o toczących się dialogach i programach na przyszłość; instytuty powinny również posiadać odpowiednią kadrę profesorską. Wreszcie mają angażować się przede wszystkim w ekumeniczne badania prowadzone we współpracy z ekspertami innych tradycji teologicznych oraz z ich wiernymi. Do zadań instytutów należy także organizowanie ekumenicznych spotkań: konferencji czy kongresów; być w stałym kontakcie z narodowymi Komisjami ekumenicznymi i z Papieską Radą do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan oraz znać aktualny stan dialogów międzywyznaniowych. Tak uformowani eksperci winni zasilać ekumeniczne organizmy diecezjalne, narodowe i międzynarodowe; z ich grona powinni się wywodzić profesorowie ekumenicznych kursów przeprowadzanych bądź w ośrodkach, bądź w instytucjach kościelnych; mają rów-

niez występować w formie animatorów autentycznego dobra i działalności ekumenicznej w swoim otoczeniu (por. Dyr. III, n. 90).

W analizowanym dokumencie ważny jest również rozdział V traktujący „O ekumenicznej współpracy, dialogu i wspólnym świadectwie”. Tutaj, po ogólnej charakterystyce dialogu i stwierdzeniu, iż „dialog znajduje się w samym sercu ekumenicznej współpracy i towarzyszy we wszystkich jej formach”, zwrócono uwagę na rozliczne poziomy i rodzaje współpracy, w tym także „w instytutach nauczania wyższego” (por. Dyr. III, n. 172-218; tutaj zob. n. 191-203). W dokumencie chodzi głównie o to, by w oparciu o Dekret *Unitatis redintegratio* (n. 10-11) zwrócić uwagę na ekumeniczny wymiar teologii, a zwłaszcza dyscyplin historycznych, z równoczesnym zastosowaniem w dialogu odpowiedniej metody (nie polemicznej i nie w duchu fałszywego irenizmu) oraz zasady „hierarchii prawd”, co „ułatwi ekumeniczną formację współpracowników duszpasterskich” oraz pomoże „chrześcijanom wspólnie analizować wielkie problemy intelektualne, z jakimi spotykają się ludzie, opierając się na wspólnej podstawie mądrości i doświadczenia chrześcijańskiego” (Dyr. III, n. 191). Ekumeniczne *Dyrektywy* sygnalizują ową współpracę:

a) W odniesieniu do seminariów duchownych oraz pierwszego cyklu studiów wydziałów teologicznych. Chodzi o to, by studentom dać właściwą podstawową formację ekumeniczną, co powinni czynić profesorowie katoliccy (Dyr. III, n. 192). Natomiast na drugim i trzecim cyklu zajęć wydziałowych i seminaryjnych można zapraszać profesorów z innych Kościołów i Wspólnot eklesjalnych do przeprowadzania wykładów na temat doktrynalnych stanowisk Kościołów i Wspólnot, jakie reprezentują, aby w ten sposób uzupełnić formację ekumeniczną (Dyr. III, n. 195).

b) W odniesieniu do instytutów wyższych i do badań teologicznych. Tutaj współpracę zapewniają „eksperti, którzy wymieniają nawzajem i dzielą się swymi badaniami z ekspertami z innych Kościołów i Wspólnot kościelnych. Współpracę taką praktykują zespoły ekumeniczne i stowarzyszenia ekspertów do tego celu powołanych” (Dyr. III, n. 197). Szeroki zakres tej współpracy w ujęciu *Dyrektorium* obejmuje nawet tworzenie instytutów międzywyznaniowych i administrowanie nimi. Przykładowo podano tu także wiele problemów (np. w zakresie pracy misyjnej, relacji z religiami niechrześcijańskimi, problem ateizmu i niewiary, posługiwanie się środkami komunikacji społecznej, zaś w dziedzinie teologii mówi się o wspólnym wyjaśnianiu Pisma Świętego, historii zbawienia itp.), jakimi owe międzywyznaniowe instytuty mogą i powinny się zajmować (por. Dyr. III, n. 200).

Analizowany dokument zwraca również naszą uwagę na „współpracę ekumeniczną w dialogu z innymi religiami”. Chodzi w tym wypadku o dia-

logowanie chrześcijan z osobami z innych religii. Jest to również niezwykle ważna część składowa ekumenii. *Dyrektorium* stwierdza, iż istnieje wiele dziedzin, w których chrześcijanie mogą współpracować ze sobą, prowadząc dialog i wspólne działania z wyznawcami innych religii (zob. Dyr. III, n. 210).

3. Nie można pominąć pośród ekumenicznych dokumentów encykliki Jana Pawła II *Ut unum sint*. Papież mówi w niej m.in. o owocach szeroko i specjalistycznie podejmowanego oraz prowadzonego dialogu. Oto niektóre z nich: odzyskane braterstwo; solidarność w służbie ludzkości; uwydatnione zbieżności w dziedzinie słowa Bożego i liturgicznego kultu; uznanie dla dóbr istniejących u innych chrześcijan; wzrost komunii; osiągnięcia dialogów doktrynalnych z Kościołami chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, w tym ponowne nawiązywanie wzajemnych kontaktów; wzrost relacji eklezyjalnych i inne (zob. UUS, nn. 41-76).

4. Wreszcie *Karta Ekumeniczna*, która zgodnie z zamierzonym celem ma wspierać „ekumeniczną kulturę dialogu i współpracy oraz dostarczać w tym celu zobowiązującej normy” (Wstęp). Wydaje się, że zadania zawarte w *Karcie*, a dotyczące się dialogu, mają także moc wiążącą dla wszystkich zabiegających o jedność chrześcijan, o jedność między sobą, w tym także w Europie. Są to również zadania – jak się wydaje – stojące przed placówkami naukowymi, choć *Karta* tego wprost do uczelni wyższych nie odnosi. Według wytycznych zapisanych w *Karcie*, idąc ku widzialnej jedności Kościołów w Europie, należy: 1° wspólnie głosić Ewangelię, bowiem chodzi tu o zbawienie wszystkich bez wyjątku; 2° wychodzić naprzeciw innym, poprzez ogólnie mówiąc ekumeniczne otwarcie i współpracę „w dziedzinie wychowania chrześcijańskiego, w dziedzinie początkowej i stałej formacji teologicznej, jak też w ramach studiów” (KE, n. 3);¹¹ 3° razem działać i to na wszystkich szczeblach kościelnej egzystencji (KE, n. 4); 4° wspólnie się modlić o jedność chrześcijan i wzajemnie za siebie (KE, n. 5) oraz 5° kontynuować dialogi doktrynalne, bowiem bez jedności w wierze nie ma pełnej jedności kościelnej. W *Karcie* stwierdzono, że nie ma w tym względzie żadnej innej alternatywy. Należy podejmować dialog zwłaszcza w zakresie doktryny, kwestii etycznych oraz norm prawa kościelnego, które doprowadziły do „pęknięć” pomiędzy Kościołami (KE, n. 6).

Idąc dalej i szerzej w ekumenicznej wizji *Karty*, trzeba nadto: a) troszczyć się o pojednanie narodów i kultur (KE, n. 8); b) pogłębiać jedność z judaizmem, intensyfikując z naszymi starszymi siostrami i braćmi w wierze dialog na wszelkich szczeblach (por. KE, n. 10); c) dążyć do uzdrowienia relacji z islamem na różnych płaszczyznach wzajemnych spotkań oraz prowadzonego dialogu (KE, n. 11); d) być otwartymi na dialog z wszyst-

kimi ludźmi dobrej woli, uznając wolność religijną oraz szanować sumienia poszczególnych osób i wspólnot (KE, n. 12).

* * *

Mając na uwadze tę garść stwierdzeń dokumentów ekumenicznych, a zarazem różnych kościelnych gremiów, warto za Janem Pawłem II zapytać: *quanta est nobis via?*; jaka powinna być konkretnie rola i droga naukowych placówek w owym dialogowym pochodzie szeroko i ściśle pojętym?; jakie możliwości i perspektywy stają przed uniwersytetami, fakultetami, instytutami i innymi uczelniami szkolnictwa wyższego?

PRZYPISY

¹ Jan Paweł II, *Ut unum sint* (tłum pol. KAI), Warszawa 1995. Odtąd skrót: UUS.

² Oczywiście poza nielicznymi wyjątkami, jak np. Wspólnej Deklaracji o usprawiedliwieniu, wypracowanej w rozmowach rzymskokatolicko-luterańskich, czy dialogami lokalnymi związanymi z sakramentem chrztu, zob. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia. Sakrament chrztu znakiem jedności. Obydwa dokumenty zob. w: A. Nossol, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, Opole 2000, s. 243-266 oraz s. 267-268.

³ Por. *Dyrektorium ekumeniczne*, cz. 2: *Ekumenizm w nauczaniu wyższym* (1970), w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu* (opr. S.C. Napiórkowski), Lublin 1982, s. 131, p. 4. Odtąd pozycja ta będzie cytowana jako *Dokumenty*.

⁴ R. Łukaszyk, *Dialog*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 1258. Warto tu zwrócić także uwagę na encyklikę programową papieża Pawła VI *Ecclesiam suam*, AAS 56(1964), s. 609-659. Jest to bowiem encyklika „O drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swej misji”.

⁵ Por. W. Hanc, *Od polemiki do dialogu*, „Studia Płockie”, 6(1980), s. 242; tenże, *Od Vaticanum II do encykliki Jana Pawła II „Ut unum sint”*, AK 127(1996), s. 342.

⁶ Zob. *Dokumenty*, dz. cyt., s. 140-143.

⁷ Tamże, s. 140.

⁸ Tamże, s. 141.

⁹ Tamże.

¹⁰ Zob. „Communio” 14(1994) nr. 2, s. 3-93. Dokument będzie oznaczany skrótem Dyr. III. Warto tu nadmienić, iż powstały 5 VI 1960 r. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, 1 III 1989 r. w związku z reorganizacją Kurii Rzymskiej zmienił nazwę na Papieską Radę do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan.

¹¹ Odtąd na oznaczenie Karty Ekumenicznej będzie stosowany skrót: KE. Autor korzysta z nowego tłumaczenia *Karty*, które zawdzięczamy wspólnej pracy Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu oraz Polskiej Rady Ekumenicznej. Wypracowany wspólnie tekst podpisano w Warszawie 25 II 2003 r.

KS. ZBIGNIEW ZAREMBSKI

PARAFIA PODSTWOWYM ŚRODOWISKIEM WYCHOWANIA W WIERZE

Człowiek od narodzin wzrasta w określonym środowisku, w nim poznaje świat, rozwija swe zdolności i zainteresowania, kształtuje postawę i swój system wartości. Środowiskiem, historycznie sprawdzonym, skutecznie i integralnie wychowującym w wierze jest środowisko eklesjalne. Jan Paweł II nazywa Kościół Matką i Wychowawczynią, ponieważ wychowanie stanowi istotny element jego misji. Kościół, posłuszny wezwaniu Chrystusa, realizuje pośród świata misję zbawienia człowieka. Według Jana Pawła II „Kościół żyje w sercu człowieka, a człowiek żyje w sercu Kościoła”.¹ Kościół głosi i ofiaruje ludzkości, zatroskanej i spragnionej prawdy, pokój Jezusa Chrystusa. Napełniony mocą Ducha Świętego nieustannie odnawia i umacnia wewnętrzną jedność i komunie Ludu Bożego, dociera z nakazem ewangelizacji wciąż do nowych ludów i narodów. Kościół jest wezwany w swym posłaniu do udziału w wychowaniu człowieka w wierze (CT 24-25). To w nim człowiek otrzymuje skarb wiary, którą systematycznie pogłębia przez słowo Boże, udział w liturgii i posługę miłości.

Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* stwierdza, że dzieło wychowania w wierze dokonuje się w pierwszej kolejności w Kościele powszechnym. Papież przypomina, że katolicy świeccy są formowani przez Kościół. Dokonuje się to na zasadzie wzajemnej komunii i współpracy wszystkich jego członków: kapłanów, zakonników i katolików świeckich (ChL 61). Wychowanie w wierze odbywa się także w Kościołach lokalnych, za które odpowiedzialni są przede wszystkim biskupi. To oni mają troszczyć się o formację wiernych poprzez przepowiadanie Słowa, sprawowanie Eucharystii i sakramentów oraz kierowanie ich życiem chrześcijańskim (ChL 61).

Kościół Chrystusowy jest obecny w różnych częściach świata poprzez Kościoły partykularne. Jan Paweł II wyjaśnia, że: „Kościół partykularny nie jest [...] cząstką powstałą w wyniku jakiegoś rozdrobnienia Kościoła powszechnego ani Kościół powszechny nie jest [...] zbiorem Kościołów par-

tykularnych; łączy je między sobą żywa, istotna i stała więź, jako że Kościół powszechny żyje i ukazuje się w Kościołach partykularnych” (ChL 25; por. KK 23). W obrębie Kościoła lokalnego działają parafie (ChL 61), które formują katolików świeckich i wychowują w wierze. Według Jana Pawła II parafia jest wspólnotą wiary, nadziei i miłości,² jest „pierwszą po rodzinie szkołą wiary”, uprzywilejowanym miejscem jej wzrostu i uświadomienia religijnego parafian.³ Dużą pomocą w wychowaniu chrześcijańskim są również małe wspólnoty religijne, dzięki którym w sposób szczególny pogłębianą jest świadomość i doświadczenie eklezjalnej komunii (ChL 61).

W niniejszym opracowaniu przedstawiona zostanie rola środowiska parafialnego oraz małych wspólnot religijnych w procesie wychowania w wierze. Podstawą źródłową artykułu są dokumenty Kościoła po Soborze Watykańskim II, a w szczególności nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II.

1. Teologiczne określenie parafii

Termin „parafia” pochodzi od łacińskiego *parochia*, które jest odpowiednikiem greckiego *paroikia*, co oznacza „miejsce czasowego przebywania” albo „lud poza swoją ojczyzną”, „lud będący w drodze”. Szukając określenia, czym jest parafia, dostrzegamy, że religijno-moralne pojęcie parafii nabrało przez wieki znaczenia jurydycznego. Ta ostatnia interpretacja parafii znalazła swój wyraz w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 roku, gdzie kanon 216 określa parafię jako oddzielną część terytorium diecezji z własnym kościołem, własną ludnością i własnym kapłanem, który z urzędu sprawuje tam duszpasterstwo. Nowe spojrzenie na parafię ukazały dokumenty Soboru Watykańskiego II. Nauczanie dotyczące parafii związane jest z teologią Kościoła lokalnego. W świetle nauczania soborowego określano parafię jako Kościół lokalny (por. KK 28; DB 30; KL 42; DA 10), ponieważ reprezentuje ona na swoim terenie Kościół widzialny. Dzięki parafii Kościół staje się obecny jako znak zbawienia, jako wspólnota ludzi zjednoczona Ofiarą Eucharystyczną, a także mocą Ducha Świętego, który jest sprawcą wiary i miłości. Parafia jest nie tylko najmniejszą komórką Kościoła zbudowanego hierarchicznie, ale także Kościołem Bożym i nowym Ludem Bożym powołanym przez Boga (por. KK 26, 28).⁴

Według *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku „parafia jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą troskę pasterską, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi” (kan. 515 §§ 1). W takim ujęciu istotnym elementem parafii jest: określona wspólnota wiernych, jej ścisła więź z Kościołem partykularnym, władza biskupa wobec wspólnoty oraz

pasterski urząd proboszcza.⁵ Powyższe określenie parafii, w przeciwieństwie do określenia kodeksu z 1917 roku, pomija milczeniem terytorium i kościół parafialny. Elementem formalnym, konstytuującym parafię, jest jej prawna erekcja. W kanonicznym określeniu parafii eksponuje się przede wszystkim wspólnotę Ludu Bożego powiązaną z diecezją i biskupem. Bardzo ważnym elementem parafii jest obecność proboszcza, który ma jednoczyć i aktywizować wspólnotę Ludu Bożego oraz koordynować jej działania.⁶

Jan Paweł II osadza mocno problematykę parafii w naturalnym ludzkim kontekście, akcentując jednocześnie jej duchową i teologiczną rzeczywistość.⁷ Według Papieża parafia jest „niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła, a poniekąd samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek” (ChL 26). Nie jest ona strukturą, terytorium, budynkiem, ale rodziną Bożą złożoną z ludzi ożywionych jednym duchem (ChL 26; por. KK 28), domem rodzinnym, braterskim i gościnnym (CT 67) oraz wspólnotą wiernych (KPK kan. 515 §§ 1). Jan Paweł II określa także parafię jako wspólnotę eucharystyczną, w której nieustannie sprawowana jest Eucharystia.⁸ Bezkrwawa Ofiara Chrystusa, przeżywana w parafii, jest źródłem wzrostu wspólnoty i sakramentalnym węzłem komunii całego Kościoła. Papież podkreśla, że parafia czerpie z Eucharystii szczególną moc, dzięki której staje się wspólnotą duchową.⁹

Według nauczania papieskiego, parafia jest wspólnotą kościelną, a zarazem pierwszą instytucją działalności duszpasterskiej i społecznej. Parafia, jako wspólnota, jest jednością organiczną, analogiczną do jedności żywego i sprawnego ciała. Dlatego współistnieją w niej liczne powołania i charyzmaty oraz zadania, które, mimo różnic, są w stosunku do siebie komplementarne (ChL 20). Parafia jest wspólnotą składającą się z kapłanów i laikatu. Istotną rolę pełni w niej proboszcz, który, będąc reprezentantem biskupa, jest hierarchicznym ogniwem łączącym parafię z Kościołem partykularnym (ChL 26).

Wspólnotę parafialną tworzą wszyscy jej członkowie wierzący w Chrystusa. Chrystus pierwszy rodzi i podtrzymuje wspólnotę.¹⁰ Parafia zjednoczona w Chrystusie tworzy środowisko zbudowane na tajemnicy paschalnej. W niej umiejscawia się Kościół. Parafia, jako wspólnota lokalna, czerpie swoje trwanie z misterium Kościoła powszechnego (ChL 26). Jan Paweł II wyjaśnia, że parafia jest lokalnym i najbliższym każdemu chrześcijaninowi urzeczywistnieniem tajemnicy Kościoła (PDV 68).

2. Elementy budujące środowisko parafialne

Papież Jan Paweł II szczególnie podkreśla wspólnotowy charakter parafii. Gromadzi ona lud chrześcijański jako wspólnotę. Parafia przysposabia

go i wdraża do praktyki życia liturgicznego, podtrzymuje i ożywia wiarę Ludu Bożego (ChL 26). Wspólnota parafialna jest od wieków sprawdzonym środowiskiem wychowawczym.¹¹ Składają się na nie: międzyosobowe powiązania członków, wzajemna wymiana doświadczeń i świadectwa, refleksja nad problemami i zadaniami całości, wspólne podejmowanie odpowiedzialności i decyzji.¹²

Środowisko powstaje wówczas, gdy w grupie ludzi rodzą się relacje międzyosobowe, wzajemne oddziaływania, kiedy jest ono pewnym układem społecznym o wyraźnych znamionach stabilności. Parafia jest środowiskiem, ponieważ jej członkowie są związani ze sobą wspólnym celem oraz stałym miejscem spotkań.¹³ Każdy chrześcijanin musi być mocno zakorzeniony w swoim środowisku wiary. Przynajmniej jedno z tych środowisk człowieka, a może mieć ich wiele, powinno być środowiskiem chrześcijańskim, w którym treścią interakcji międzyludzkich są fundamentalne wartości nauki Chrystusa. Aspekt instytucjonalny parafii może być postrzegany wtórnie, gdyż formacyjne oddziaływanie środowiska bywa wcześniejsze. To w środowisku wolna interakcja między ludźmi promuje lub osłabia chrześcijaństwo. Instytucje są skuteczne tylko wtedy, gdy wspomagają oddziaływanie środowiska.¹⁴

Parafia i rodzina są środowiskiem wychowawczym, oddziałującym na tych, którzy je tworzą. Posiadają one wszystkie niezbędne elementy środowiska. W wychowawczym środowisku parafialnym można wyróżnić elementy kontrolowane i niekontrolowane. Elementy niekontrolowane to te, których nie uwzględnia się w planowej działalności wychowawczej, a mimo to one istnieją i wpływają na proces wychowania. Należą do nich: kościół parafialny, kaplice, cmentarz, instytucje służące różnorodnym potrzebom człowieka, architektura ulicy i otoczenia, kontakt osobisty. Elementy kontrolowane to sprawowanie liturgii, posługa słowa Bożego, stosowanie mass mediów w duszpasterstwie, działalność grup, stowarzyszeń i zespołów parafialnych, posługa duszpasterska w kancelarii, organizowanie pielgrzymek, działalność kulturalna i działające w parafii instytucje o charakterze pedagogicznym. Elementy kontrolowane sprawiają, że duszpasterze i katecheci pełnią swoją misję nauczania i wychowania w sposób planowy, jednocześnie kontrolują swoją aktywność, aby wyeliminować przypadkowość, błąd oraz pojawiające się wpływy szkodliwe. W ten sposób kształtuje się oblicze parafii jako środowiska wychowawczego, przez co przyczynia się ono do rozwoju jej komunijnego charakteru.¹⁵

Jan Paweł II wzywa cały Kościół do odnowy wspólnot parafialnych. W bardzo wielu krajach parafia została jakby zburzona na skutek gwałtow-

nego rozwoju miast i przemian społeczno-kulturowych. Niektórzy zbyt pochopnie uznali parafię za wspólnotę przestarzałą, próbując ją zastąpić małymi wspólnotami nieformalnymi (ChL 67). Papież zachęca więc do powrotu do wspólnot parafialnych i ich odnowy na wzór nauki Kościoła czasów apostołskich.¹⁶ Parafia współczesna musi stać się wspólnotą otwartą na religijne i apostołskie inicjatywy środowiska, w którym działa. Powinna być też gotowa do współpracy z parafiami sąsiednimi i personalnymi.¹⁷

Znakiem obecnego czasu, według Jana Pawła II, jest potrzeba człowieka przynależenia do jakiejś wspólnoty (ChL 27). Mieszkaniec wielkich aglomeracji miejskich czuje się samotny i jakby pozbawiony możliwości aktywnego współtworzenia życia społecznego. Przynależność do wspólnoty religijnej pomaga człowiekowi przełamać te braki i odnaleźć siebie przez kontakty i więź z innymi. Dlatego, według Jana Pawła II, należeć do Kościoła, znaczy tworzyć wspólnotę osób wierzących w Chrystusa, które wzajemnie się obdarowują. „Czy się to podoba czy nie, parafia jest miejscem, w którym chrześcijanie nawet niepraktykujący, złączeni są ścisłymi więzami” (ChL 67). Chodzi o to, żeby odkrywać we wspólnocie parafialnej swoje charyzmaty zgodnie z życiowym powołaniem i budować relacje pomiędzy laikatem i duchownymi. Każda parafia ma zmierzać ku przemianie we wspólnotę braterską.¹⁸

Jan Paweł II, w trosce o rozkwit środowiska parafialnego, zaleca aktywną współpracę ludzi świeckich z prezbiterami. Zachęca ich do wspólnego omawiania i rozwiązywania problemów duszpasterskich, budowania jedności kościelnej i rozbudzania zapału misyjnego wobec niewierzących (ChL 27). Temu celowi mają służyć wspólnotowe struktury parafii. Papież zachęca do tworzenia parafialnych rad duszpasterskich,¹⁹ a także do rozwijania duszpasterstwa specjalistycznego i zawodowego, które przyczyniają się do tworzenia środowisk wiary.²⁰ Duszpasterstwo specjalistyczne, zdaniem Jana Pawła II, pomaga współczesnemu człowiekowi umocnić się w wyznawanej wierze, włącza go we wspólne myślenie i działanie przeniknięte wiarą i modlitwą.²¹

Wspólnota parafialna powinna być wspólnotą żywą, promieniującą wiarą i troską o człowieka, o jego duchowy, kulturalny i fizyczny rozwój. Każdy człowiek powinien mieć możliwość rozszerzenia swoich zainteresowań, a także pogłębienia wiary. Istnienie wspólnot religijnych działających w parafii, zarówno związanych z liturgią, katechezą i modlitwą, jak i promujących kulturę i sport, jest wartościowe w sytuacji, gdy zbliżają do Chrystusa, składającego siebie w ofierze Ojcu i oddającego się ludziom dla ich uświęcenia.²²

Parafia jako środowisko wychowawcze stwarza, według Jana Pawła II, duże możliwości nawiązywania i pielęgnowania braterskich relacji między wiernymi. Jest ona miejscem wspólnego celebrowania obecności Boga rozpoznawanej w wierze. Jest ogniskiem apostołatu, budzącym zapał misjonarski i kierującym go ku niewierzącym oraz obojętnym. Parafia powinna być otwarta dla wszystkich i ma służyć wszystkim. Papież zachęca odpowiedzialnych za duszpasterstwo, aby stosując różne formy pracy, przyczyniali się do ożywiania życia parafialnego. Kładzie akcent na indywidualny kontakt z ludźmi, prowadzący do zaangażowania i rozwoju człowieka.²³ Proponuje w pracy duszpasterskiej stosowanie zasady indywidualnego poznawania i utrzymywania przyjaznych kontaktów ze wszystkimi wiernymi.²⁴

3. Osoby odpowiedzialne za tworzenie parafialnego środowiska wiary

W środowisku parafialnym decydującą rolę odgrywa prezbiter, który jest pasterzem i głową wspólnoty. Głównym jego zadaniem w parafii jest posługa jedności w Kościele, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Jan Paweł II nazywa prezbitera „człowiekiem wspólnoty” (PDV 18), ponieważ jego pierwszym zadaniem jest budowanie wspólnoty parafialnej. Celem działalności pasterskiej jest prowadzenie powierzonej mu wspólnoty do pełni rozwoju życia duchowego i eklezjalnego. Tę władzę – przypomina Jan Paweł II – powinien każdy prezbiter wykonywać na wzór Dobrego Pasterza. Jako współpracownicy biskupów, prezbiterzy mają wypełniać swoją misję poprzez budowanie wspólnoty. Kapłani powinni rozbudzać wśród wiernych świadomość, że „parafia jest miniaturowym obrazem Kościoła, miejscem, gdzie wspólnota chrześcijańska, zgromadzona wokół stołu eucharystycznego, stanowi jedno serce i jednego ducha, skąd czerpie siłę potrzebną, by żyć zgodnie z nakazem Ewangelii”.²⁵

U podstaw działań prezbitera nie mogą leżeć jego osobiste pragnienia, lecz nauka zawarta w Ewangelii. Prezbiter powinien organizować we wspólnocie parafialnej grupy współpracowników w dziedzinie liturgii, katechez oraz tworzyć właściwą atmosferę współpracy i pogłębiać jedność parafii z biskupem. Do kapłanów, jako wychowawców w wierze, należy troska osobista, lub sprawowana przez innych, by każdy z wiernych został doprowadzony w Duchu Świętym do rozwoju swego własnego powołania zgodnie z Ewangelią, do szczerej i czynnej miłości oraz wolności, którą obdarzył nas Chrystus.²⁶

Ważną funkcją prezbitera w parafii jest głoszenie słowa Bożego (KK 28). Podstawą osobistego i wspólnotowego życia chrześcijańskiego jest wiara, która rodzi się ze słuchania słowa Bożego (KKK 1564). Przepowiadanie

prezbiterów nie jest zwykłym przekazywaniem ich własnych myśli, ale jest proklamacją Słowa samego Boga. Głoszenie Słowa dokonuje się w łączności z sakramentami (por. KKK 893), poprzez które działa sam Chrystus, udzielając potrzebnych łask. Przepowiadanie słowa Bożego ma wzbudzić i ożywić wiarę oraz przyczynić się do wzrostu Kościoła. Głoszone Słowo powinno docierać do wszystkich środowisk i warstw społecznych, w tym także do niewierzących, agnostyków i ateistów.²⁷

Kapłan ma wychowywać innych zgodnie z wzorem pozostawionym przez Chrystusa i nowym przykazaniem miłości braterskiej (J 15, 12). Aby mógł sprostać temu zadaniu, sam musi przyzwolić, by Duch Święty nieustannie wychowywał go do miłości (PDV 49). Wszyscy kapłani mają być nauczycielami prawdy oraz wychowawcami Ludu Bożego w wierze i miłości.²⁸ Dlatego działalność kapłana powinna skupiać się na kształtowaniu i umacnianiu we wspólnotach chrześcijańskich zdrowej nauki przekazującej im pełną treść wiary.²⁹ Kapłan, zdaniem Papieża, powinien być człowiekiem dialogu, pośrednikiem i pomostem między różnymi opcjami.³⁰ Każdy z kapłanów, w relacjach do drugiego człowieka, powinien odznaczać się przystępnością, otwartością i życzliwością.³¹

Jan Paweł II podkreśla, że życie parafialne tworzą wspólnie kapłani i świeccy, stanowiąc Lud Boży (ChL 9). Papież naucza, że powołaniem wszystkich ochrzczonych jest uczestnictwo w posłannictwie mesjańskim Chrystusa kapłana, proroka i króla. Przywołując nauczanie ostatniego Soboru, Papież wskazuje, jak powinny kształtować się relacje pomiędzy wiernymi a kapłanami. „Kapłaństwo [...] powszechne wiernych i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą a nie stopniem tylko, są sobie wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem, we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym” (KK 10). Jan Paweł II wskazuje, że kapłaństwo powszechne wiernych i kapłaństwo służebne są sobie wzajemnie przyporządkowane. Aktywność Kościoła nie sprowadza się do hierarchicznej posługi pasterzy, podczas gdy świeccy mieliby pozostawać bierni.³² Świeccy nie mogą być tylko biernym podmiotem działalności duszpasterskiej. Chrześcijańskie powołanie nakłada na nich obowiązek czynnej postawy w budowaniu wspólnoty parafialnej.

Według Jana Pawła II, chrześcijanin świecki to człowiek Kościoła obecny w sercu świata i zarządzający sprawami doczesnymi, by przygotować je dla Królestwa Bożego.³³ Papież widzi w parafii, w sposób komplementarny, udział świeckich i duchownych w budowaniu wspólnoty (ChL 20). Według soborowego dekretu o apostołstwie świeckich „we wspólnotach kościelnych działalność ich [świeckich] jest do tego stopnia konieczna, że bez

niej apostołstwo samych pasterzy nie może zwykle być w pełni skuteczne [...]. Niech świeccy przyzwyczajają się działać w parafii w ścisłej jedności ze swoimi kapłanami, przedstawiać wspólnocie Kościoła problemy własne i świata oraz sprawy dotyczące zbawienia celem wspólnego ich omówienia i rozwiązywania; współpracować w miarę sił we wszystkich poczynaniach apostołskich i misyjnych swojej kościelnej rodziny” (DA 10). Świeccy, według nauczania Jana Pawła II, pozostają w relacji do całości i dlatego wnoszą do niej swój wkład, przyczyniając się w ten sposób do ożywiania życia parafialnego. Działalność świeckich w parafii jest konieczna, aby apostołstwo pasterzy było coraz skuteczniejsze i aby wspólnota parafialna była miejscem wiary, kultu i miłości (ChL 20).

Świeccy tworzą z kapłanami jeden Lud Boży i jedno Ciało Chrystusa. Ich obowiązkiem jest udział w modlitwie liturgicznej sprawowanej we wspólnocie, udział w wychowaniu, a nade wszystko w katechizacji własnych dzieci. Świeccy powinni także uczestniczyć w spotkaniach religijnych i kulturalnych, współpracując z grupami charytatywnymi i misyjnymi (ChL 52). Jan Paweł II wzywa laików, aby otworzył się na współpracę z kapłanami w duszpasterstwie parafialnym. Dobra współpraca wymaga wzajemnego zaufania. Tylko w takiej atmosferze kapłan może liczyć na świeckich, na ich kompetencje, solidarność, zrozumienie oraz ofiarną pracę w różnych dziedzinach służby Królestwu Bożemu.³⁴

4. Sposoby realizacji wychowania w wierze w środowisku parafialnym

Parafia jest miejscem wychowywania jej członków w wierze, ponieważ ukierunkowana jest na ewangelizację i głoszenie osoby Chrystusa.³⁵ Dzięki przepowiadaniu słowa Bożego dochodzi w niej do kontaktu człowieka z Bogiem. Samo przepowiadanie w parafii służy narodzinom i rozwojowi wiary. Wiara rodzi się ze słuchania (Rz 10, 14-18) i karmi się Słowem Bożym. Według nauczania soborowego „przez zbawcze [...] Słowo rodzi się wiara w sercach niewierzących, a w sercach wierzących rozwija; dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wiernych” (DK 4). Wiara jest fundamentem życia każdej wspólnoty chrześcijańskiej (por. Dz 2, 36; 4, 20). Jest ona nie tylko zwykłym uznaniem egzystencji Boga czy intelektualną akceptacją treści objawionych, sformułowanych w odpowiednie zdania, ale jest przede wszystkim osobową odpowiedzią człowieka na Objawienie Boga w Chrystusie. Jest przyjęciem Boga osobowego w Jezusie Chrystusie.³⁶

Wiara chrześcijańska jest rzeczywistością złożoną. Jest ona nie tylko czystą doktryną, rozumowym aktem, ale także postawą, przez którą człowiek komunikuje, że jest osobą wierzącą. Wiarę ciągle trzeba pogłębiać i wzbo-

gacać. Ubogacanie wiary w sensie przedmiotowym (treść wiary) jest równocześnie wzbogacaniem jej w znaczeniu podmiotowym (postawa wiary).³⁷ W życiu konkretnego człowieka akt wiary i treść wiary są ze sobą ściśle powiązane i nie można ich rozłączać. W wierze chrześcijańskiej chodzi zawsze o przyjęcie Chrystusa i duchowe zjednoczenie z Nim, o postawę człowieka wobec Boga. Przepowiadanie słowa Bożego ma wielkie znaczenie dla budzenia i rozwoju takiej wiary.

Jan Paweł II przypomina, że przedmiotem kościelnego przepowiadania jest Chrystus (RM 44). Przyjęcie Ewangelii, to przyjęcie Chrystusa na drodze wiary.³⁸ Ma ono ogarniać nie tylko rozum człowieka, ale także jego wolę, uczucia i życie. Cała posługa nauczania w Kościele ma popierać i ułatwiać spójną syntezę pełnego przyłgnięcia człowieka do Boga (*fides qua creditur*) i treści orędzia chrześcijańskiego (*fides quae creditur*). Przepowiadanie powinno być przesiąknięte treściami biblijnymi i ewangelicznymi. Powinno dostarczać wiernym argumentów filozoficznych i psychologicznych dla świadomego wyboru i obrony wyznawanego światopoglądu. Ważną rolę spełnia w życiu codziennym świadectwo wiary. Uwydatnia ono najistotniejsze aspekty życia i nauczania Chrystusa oraz pomaga przyjąć słowo Boże tym, którzy zbłądzili i odeszli od prawdy Zbawiciela.³⁹

Wychowanie w wierze musi zmierzać do kształtowania chrześcijan dojrzałych, silnie zintegrowanych ze wspólnotą parafialną.⁴⁰ Ważną cechą wiary dojrzałej jest intelektualne poznanie jej przedmiotu. Człowiek wierzący powinien znać podstawowe treści swojej wiary, jej istotę i konsekwencje życiowe. Dojrzały chrześcijanin umie rozróżniać istotę wiary oraz środki do niej prowadzące. Potrafi rozróżnić w niej to, co Boskie i niezbędne do zbawienia, od tego co ludzkie. Aby wychowanie było skuteczne, trzeba koniecznie przekazywać cały depozyt wiary. Jan Paweł II zachęca, aby naukę Kościoła przedstawiać zgodnie z potrzebami czasu, przekazywać ją w sposób dostosowany do poziomu chrześcijan, by odpowiadała na trudności i zagrożenia nurtujące współczesny świat.⁴¹ Wychowanie do wiary ma pomóc w przyjęciu Chrystusa i duchowym zjednoczeniu z Nim, w akceptacji prawd dogmatycznych i norm religijno-moralnych, które są sprawą fundamentalną, bo wskazują na integrację postawy wiary z całą osobowością człowieka.

Według Jana Pawła II, spotkanie człowieka z Chrystusem w środowisku parafialnym dokonuje się w głoszonym słowie Bożym oraz w liturgii, która jest odpowiedzią na słowo Boże i wyrazem oddania się Bogu. Wiara i liturgia są ze sobą ściśle powiązane (por. KL 9). Liturgia nie tylko zakłada wiarę jej uczestników, ale także ją wyraża, umacnia i daje wzrost.⁴²

Ważną rolę w świadomym przeżywaniu liturgii odgrywa katecheza. Według nauczania Papieża, studium katechetyczne, jako niezbędny czynnik dojrzałej wiary, odbywa się nie tyle na podstawie dzieł teologicznych, ile raczej Pisma Świętego, które jest słowem Boga do człowieka, stanowiąc świadectwo Kościoła pierwotnego i źródło jego nauki. Katechezę parafialną często określa się jako czynnik pobudzający i umożliwiający człowiekowi odpowiedź na wezwanie Chrystusa. Papież w swoim nauczaniu przypomina wielką skuteczność katechezy w pogłębianiu wiary. Jest ona bowiem rozpoznaniem Chrystusa i prowadzi do osobowej relacji z Nim, nadając przez to sens całej ludzkiej egzystencji (CT 5).

Według Jana Pawła II parafia jest również pierwszą szkołą religii chrześcijańskiej, modlitwy i formacji moralnej. Poprzez słowo Boże dokonuje się odnowa ludzkiego sumienia oraz formowanie społeczności chrześcijańskiej. Parafii przypada w udziale zadanie kształtowania katolików świeckich. Poprzez kontakt z poszczególnymi osobami i grupami ma ona przygotowywać swoich członków do słuchania słowa Bożego, udziału w życiu liturgicznym i do osobistego dialogu z Bogiem (ChL 61).

5. Małe wspólnoty religijne

W wychowaniu w wierze coraz większą rolę odgrywają małe wspólnoty religijne. Ich rozwój w Kościele posoborowym wiąże się z promocją laikatu oraz dążeniem do zrzeszania się ludzi świeckich (zob. DA 15; 19). Sobór Watykański II w *Dekrecie o apostołstwie świeckich* naucza, że „świeccy [...] mogliby z korzyścią zbierać się dla wymiany poglądów w małych zespołach, działających bez wszelkich ściślej określonych form ustawowych i organizacyjnych, aby przez to znak wspólnoty Kościoła zawsze ukazywał się innym ludziom jako prawdziwe świadectwo miłości. W ten sposób przez przyjaźń i wymianę doświadczeń, udzielają sobie nawzajem pomocy duchowej, nabierają sił do pokonania przeszkód w życiu [...] oraz do przyniesienia obfitszych owoców apostołstwa” (DA 17).

W nauczaniu Soboru Watykańskiego II racją uzasadniającą postulat tworzenia małych wspólnot jest coraz większe zaangażowanie świeckich w urzeczywistnianie wspólnotowej istoty Kościoła, jako związku Boga z ludźmi i ludzi między sobą. Soborowa nauka o małych wspólnotach religijnych dotyczy nie tylko katolików świeckich. Ma ona swoje odniesienie do zadań wszystkich stanów w Kościele.⁴³ Powstawanie małych wspólnot religijnych służy uzewnętrznianiu się wspólnotowej natury Kościoła. Małe wspólnoty są świadectwem miłości Chrystusa i znakiem Jego sakramentalnej obecności w Kościele.⁴⁴

Jan Paweł II kontynuuje nauczanie soborowe o wspólnotach religijnych. Szczególnie cenne wskazania wobec małych grup religijnych znajdujemy w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, która nie tylko systematyzuje dotychczasowe nauczanie, lecz także rozwija je w oparciu o nowe doświadczenia zrzeseń religijnych. Do zrzeseń tych Jan Paweł II zalicza ruchy, stowarzyszenia, grupy i wspólnoty religijne.⁴⁵ Zjawisko powstawania nowych form życia chrześcijańskiego pozwala mówić o „nowej epoce zrzeseń” w Kościele (ChL 29). Jan Paweł II upatruje przyczynę tak szczególnego rozwoju wspólnot w działaniu Ducha Świętego.⁴⁶ Zdaniem Ojca Świętego, na ten „nowy powiew Ducha Świętego w naszych czasach, trzeba się z wdzięcznością i nadzieją szeroko otworzyć”.⁴⁷ Jan Paweł II określa to zjawisko jako najpiękniejszy owoc odnowy duchowej, rozpoczętej przez Sobór Watykański II. Według Papieża, ruchy religijne, grupy refleksyjno-modlitewne, wspólnoty podstawowe i stowarzyszenia religijne świadczą o żywotności Kościoła.⁴⁸

Jan Paweł II dostrzega ogromne znaczenie, obok zrzeseń tradycyjnych, nowych ruchów i stowarzyszeń religijnych, które odznaczają się specyficznym charakterem i różnorodnością. Do tradycyjnych zrzeseń należą bractwa, trzeci zakon, stowarzyszenia, wzbogacane w miarę potrzeb nowym duchem misyjnym. Wśród grup powstałych w okresie posoborowym, a funkcjonujących w wielu parafiach, wymienia się wspólnoty oazowe ruchu „Światło-Życie”, Rodziny Rodzin, parafialne Rady Duszpasterskie, zespoły liturgicznej Służby Ołtarza, wspólnoty neokatechumenalne, odnowy w Duchu Świętym, wspólnoty młodzieżowe oraz różne wspólnoty o charakterze parafialnym.⁴⁹ Zrzeszenia te, bardzo często różne pod względem organizacji, metod wychowawczych oraz pól działania, łączy zbieżność celu, którym jest „odpowiedzialne uczestnictwo w misji Kościoła głoszącego Ewangelię Chrystusa jako źródło ludzkiej nadziei i odnowy społecznej” (ChL 29).

Jan Paweł II podkreśla, że wspólnoty kościelne są ważnym środowiskiem formacji chrześcijan (ChL 61). Stwarzają one, najpierw na płaszczyźnie ludzkiej, dogodne warunki do rozwoju wartości przyjaźni, uznania osobistej współodpowiedzialności, kreatywności, zainteresowania problemami świata i Kościoła. Poprzez koncentrację wokół Biblii i misteriów chrześcijańskich wspólnoty pogłębiają wiarę oraz eklezjalność swoich członków. W kościelnych wspólnotach może także rozwijać się owocnie katecheza. Braterski klimat wspólnoty jest odpowiednim środowiskiem dla skutecznego oddziaływania katechezy, która zapewnia trwały fundament życia chrześcijańskiego każdej wspólnoty. Mała grupa jest środowiskiem umożliwiającym wzrost tym wszystkim, którzy zakończyli proces katechizacji.⁵⁰

Według Jana Pawła II, zadaniem małych wspólnot religijnych jest ożywianie od wewnątrz środowisk, w których się znajdują, a zwłaszcza tych, które utraciły wiarę.⁵¹ Papież dostrzega dynamizm misyjny wspólnot chrześcijańskich w ożywianiu życia chrześcijańskiego i ewangelizacji współczesnego świata. Wspólnoty te – zdaniem Papieża – jeśli włączają się w życie Kościołów lokalnych, stanowią prawdziwy dar dla nowej ewangelizacji i działalności misyjnej. Ich zadaniem jest przywrócenie żywotności „życiu chrześcijańskiemu i ewangelizacji, w pluralistycznej wizji form zrzeszania się i działania” (RM 72).

Papież wyjaśnia, że w stowarzyszeniach, ruchach, grupach i wspólnotach religijnych działających w Kościele partykularnym powinna dokonywać się formacja pogłębiająca podstawowe wymiary życia chrześcijańskiego. Według Jana Pawła II, zrzeszenia religijne mają na pierwszym miejscu wychowywać do tego, co wspólne wszystkim członkom Kościoła, później do tego, co szczegółowe i charakterystyczne dla poszczególnych ruchów.⁵² Każde stowarzyszenie, ruch i ugrupowanie wiernych w Kościele powinno ze swej istoty być wychowawcą w wierze (CT 70).

Z bogactwa wspólnot religijnych korzysta cały Kościół. Dlatego Jan Paweł II zaleca, aby duszpasterze i świeccy byli otwarci na wspólnoty i umieli je przyjmować, ponieważ wyzwalają one samorzutnie energie apostołskie i sprzyjają rozwojowi inicjatywy ludzi świeckich oraz ich zaangażowania w różne dziedziny życia religijnego. Kształtują one życie Kościoła, przyczyniają się do jego odnowy i uświęcenia.⁵³

Wspólnoty religijne są dla chrześcijan miejscem dojrzewania i życia w atmosferze pełnej wiary, która przekazywana jest całej wspólnotie i poszczególnym jej członkom. Wymaga to ciągłego otwierania się i posłuszeństwa Duchowi Świętemu, który strzeże prawdy i umacnia w dochowywaniu wierności.⁵⁴ Atmosfera modlitwy, jaka panuje w małych wspólnotach, pozwala odnaleźć sens komunii rodzinnej i sprawia, że w rezultacie członkowie wspólnoty religijnej często w środowisku rodzinnym realizują ideały „Kościoła domowego”. Ich rodziny stają się autentycznym środowiskiem ewangelizacji poprzez codzienną modlitwę z dziećmi, niedzielną liturgię domową i dialog oświecony przez Ducha Świętego.⁵⁵

Zrzeszenia religijne są alternatywą dla duszpasterstwa parafialnego w zakresie animacji środowisk eklezjalnych, pomagających im żyć po chrześcijańsku. Są one skutecznym lekarstwem na anonimowość, masowość i biurokrację w Kościele. Te organizmy pastoralne dodają człowiekowi odwagi do zachowania osobistych przekonań i chronią przed niekorzystnymi skutkami sekularyzacji, subiektywizacji oraz indyferentyzmu religijnego,

które towarzyszą przemianom cywilizacyjnym. Małe grupy religijne stanowią zaporę dla wielu zagrożeń.⁵⁶

* * *

Reasumując należy stwierdzić, że wychowanie w wierze zależy od środowiska, w którym przychodzi żyć człowiekowi. Parafia wraz z małymi grupami religijnymi należy do środowisk, w których wychowanie w wierze dokonuje się intensywnie i pozostawia trwałe rezultaty. W obu tych wspólnotach ma miejsce wewnętrzne otwarcie się na innych, uczestniczenie w życiu drugiego człowieka, dzielenie się z nim radościami i smutkami. W klimacie wzajemnego zaufania, serdeczności i odpowiedzialności przebiega najskuteczniej proces wychowania w wierze.

Parafia to miejsce, gdzie katolik może najgłębiej przeżyć braterstwo z innymi ludźmi i rozwinąć prawdziwie ludzkie formy współżycia. Parafia powinna być zatem domem otwartym dla wszystkich i miejscem spotkania z posługą słowa, a przez posługę słowa Bożego być środowiskiem wzrastania w wierze (ChL 27). Również wspólnoty religijne – według Jana Pawła II – są dla chrześcijan miejscem dojrzewania i życia w atmosferze pełnej wiary, która jest przekazywana całej wspólnotie i poszczególnym członkom. Refleksja nad słowem Bożym i uczestnictwo w Eucharystii, w małych wspólnotach religijnych „formują żywe komórki Kościoła, dynamizują życie parafii poprzez działalność chrześcijan dojrzałych, zdolnych do dawania świadectwa prawdzie, dzięki wierze przeżywanej w sposób radykalny”.⁵⁷ Te wspólnoty starają się łączyć przepowiadanie, odnowę życia moralnego i liturgię w jedną całość, którą jest droga wiary.

PRZYPISY

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Konsystorza publicznego* (28 VI 1991), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. (OsRomPol) 12(1991), nr 6, s. 51.

² Tenże, *Przemówienie podczas spotkania z księżmi i zaangażowanymi w pracę duszpasterską* (Utrecht, 12 V 1985), OsRomPol 6(1985), nr nadzwyczajny I, s. 7-8.

³ Tenże, *Przemówienie podczas audiencji dla uczestników sesji plenarnej Kongregacji Duchowieństwa* (20 X 1984), OsRomPol 5(1984), nr 11-12, s. 24.

⁴ Zob. J. Majka, *Socjologia parafii*, Lublin 1971, s. 11-12; R. Kamiński, *Parafia wspólnotą i instytucją. Aspekt historyczny*, „Rocz. Teol. Kan.” 33(1985), z. 6, s. 35; tenże, *Parafia w diecezji i Kościele powszechnym*, „Rocz. Teol. Kan.” 30(1983), z. 6, s. 99-117; tenże, *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, Lublin 1987, s. 22; H. Wieh, *Konzil und Gemeinde*, Frankfurt a.M. 1978, s. 192; A.L. Szafrański, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 314-315.

⁵ J. Bakalarz, *Model parafii w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w: *Kościół i prawo*, t. 7, red. J. Krukowski, F. Lempa, Lublin 1990, s. 136.

⁶ K. Rahner uważał, że zasadniczym czynnikiem w określeniu parafii jest miejsce. Zasada miejsca jest, według K. Rahnera, pierwotną i niezniszczalną podstawą życia parafialnego – A.L. Szafranski, *Kairologia*, dz. cyt., s. 320.

⁷ Zob. B. Drożdż, *Wychowawcza funkcja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym. Studium pastoralne*, Legnica 1997, s. 109.

⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z kapłanami, zakonnikami i przedstawicielami rad duszpasterskich* (Saint-Denis, 1 V 1989), *OsRomPol* 10(1989), nr 4, s. 21.

⁹ Tenże, *Przemówienie podczas spotkania z księżmi i zaangażowanymi w pracę duszpasterską* (Utrecht, 12 V 1985), poz. cyt., s. 7; por. KKK 2226.

¹⁰ A. Perzyński, *Parafia w świetle teologii Kościoła lokalnego*, w: *Dziś i jutro w parafii*, red. A. Lepa, Łódź 1991, s. 59.

¹¹ S.B. Clark, *Budowanie wspólnot chrześcijańskich. Strategia odnowy Kościoła*, Wrocław-Kraków 1994, s. 40.

¹² J. Charytański, *Parafia wspólnotą przekazu wiary i życia chrześcijańskiego*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 209-227.

¹³ S.B. Clark, *Budowanie wspólnot chrześcijańskich. Strategia odnowy Kościoła*, dz. cyt., s. 25.

¹⁴ Tamże s. 32-39.

¹⁵ A. Lepa, *Parafia wielkomijska jako środowisko wychowawcze*, w: *Dziś i jutro w parafii*, red. A. Lepa, Łódź 1991, s. 14-30.

¹⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone do biskupów portugalskich* (13 V 1991), *OsRomPol* 12(1991), nr 7, s. 24.

¹⁷ Tenże, *Przemówienie podczas audiencji dla uczestników sesji plenarnej Kongregacji Duchowieństwa* (20 X 1984), poz. cyt., s. 24.

¹⁸ Tenże, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami polskiego laikatu* (Olsztyn, 6 VI 1991), *OsRomPol* 12(1991), nr 5, s. 64; tenże, *Przemówienie podczas audiencji dla uczestników sesji plenarnej Kongregacji Duchowieństwa* (20 X 1984), poz. cyt., s. 24.

¹⁹ Tenże, *Przemówienie podczas spotkania z kapłanami, zakonnikami i przedstawicielami rad duszpasterskich* (Saint-Denis, 1 V 1989), poz. cyt., s. 22.

²⁰ Tenże, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami polskiego laikatu* (Olsztyn, 6 VI 1991), poz. cyt., s. 63.

²¹ Tamże.

²² Jan Paweł II, *Przemówienie w kościele pod wezwaniem św. Jadwigi Królowej* (Kraków, 9 VI 1997), *OsRomPol* 18(1997), nr 7, s. 65.

²³ Tenże, *Przemówienie podczas spotkania z kapłanami, zakonnikami i przedstawicielami rad duszpasterskich* (Saint-Denis, 1 V 1989), poz. cyt., s. 21-22.

²⁴ Tenże, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (19 V 1993), *OsRomPol* 14(1993), nr 8-9, s. 41.

²⁵ Tenże, *Przemówienie podczas audiencji dla biskupów czeskich i słowackich przybyłych z wizytą ad limina* (26 VI 1992), *OsRomPol* 13(1992), nr 11, s. 15.

²⁶ Zob. DK 6.

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (21 IV 1993), *OsRomPol* 14(1993), nr 7, s. 40-42; tenże, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (5 V 1993), *OR* 14(1993), nr 7, s. 42-43.

²⁸ Tenże, *Przemówienie do alumnów* (Aparecida, 4 VII 1980), *OR* 1(1980), nr 9, s. 9; tenże, *Homilia podczas Mszy św. ze święceniami kapłańskimi* (Kara, 9 VIII 1985), *OR* 6(1985), nr 8, s. 14.

²⁹ Tenże, *Przemówienie podczas spotkania z kapłanami* (Goa, 6 II 1986), *OR* 7(1986), nr 2, s. 12.

³⁰ T e n ż e, Przemówienie do kapłanów (San Salvador, 6 III 1983), OR 4(1983), nr 4, s. 15.

³¹ T e n ż e, *List do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek* (31 III 1985), OR 6(1985), nr 1, s. 3; t e n ż e, *Przemówienie podczas spotkania z księżmi i zaangażowanymi w pracę duszpasterską* (Utrecht, 12 V 1985), poz. cyt., s. 7.

³² T e n ż e, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (18 III 1992), OR 13(1992), nr 5, s. 43-44.

³³ T e n ż e, *Przemówienie do biskupów Brazylii* (Fortaleza, 10 VII 1980), OR 1(1980), nr 9, s. 19; t e n ż e, *Przemówienie podczas spotkania z księżmi i zaangażowanymi w pracę duszpasterską* (Utrecht, 12 V 1985), poz. cyt., s. 8.

³⁴ T e n ż e, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (16 III 1994), OR 15(1994), nr 8, s. 32.

³⁵ Zob. R. K a m i ń s k i, *Parafia wspólnotą i instytucją. Aspekt historyczny*, „Rocz. Teol. Kan.” 33(1985), z. 6, s. 21.

³⁶ J a n P a w e ł II, *Homilia podczas Mszy św. inaugurującej Kongres Eucharystyczny* (Fortaleza, 9 VII 1980), w: t e n ż e, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 2, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1986, s. 114; zob. R. K a m i ń s k i, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 67-69; t e n ż e, *Przynależność do parafii – wspólnoty wiary w nauczaniu Kościoła powszechnego*, „Rocz. Teol. Kan.” 33(1986), z. 6, s. 28-29.

³⁷ R. K a m i ń s k i, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, dz. cyt., s. 131.

³⁸ J a n P a w e ł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (27 III 1985), OR 6(1985), nr 3, s. 10; t e n ż e, *Homilia podczas Liturgii Słowa* (Enns-Lorch, 25 VI 1988), OR 9(1988), nr 7, s. 26.

³⁹ T e n ż e, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (20 V 1992), OR 13(1992), nr 7, s. 47; t e n ż e, *Homilia podczas Mszy św.* (Manaus, 11 VII 1980), OR 1(1980), nr 9, s. 20.

⁴⁰ Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15 VIII 1997), Poznań 1998, nr 144.

⁴¹ J a n P a w e ł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (4 XI 1992), OR 14(1993), nr 1, s. 47-48; zob. DB 13.

⁴² J a n P a w e ł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (5 V 1993), OR 14(1993), nr 7, s. 42-43; t e n ż e, *Przemówienie do I grupy Biskupów polskich z wizytą ad limina* (12 I 1993), OR 14(1993), nr 2, s. 17.; zob. H. W r o ń s k a, *Katecheza szkolna i parafialna w kontekście duszpasterstwa Kościoła*, „Rocz. Teol. Kan.” 35(1988), z. 6, s. 68-69.

⁴³ J a n P a w e ł II, *Przemówienie wygłoszone dla członków Papieskiej Rady do spraw Świeckich oraz Przywódców Międzynarodowych Organizacji Laikatu* (14 V 1992), OR 13(1992), nr 10, s. 20; zob. DK 6-7, 17; M. K a l i n o w s k i, *Małe wspólnoty religijne Kościołem jutra? w: Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 178.

⁴⁴ Zob. P.J. C o r d e s, *Znaki nadziei. Ruchy i nowe rzeczywistości w życiu Kościoła w wigilię Jubileuszu*, Częstochowa 1988, s. 167.

⁴⁵ ChL 29, 62; zob. DA 17; E. W e r o n, *Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich*, Poznań 1999, s. 176-177; t e n ż e, *Apostołstwo katolickie. Zarys teologii apostołstwa*, Poznań 1987, s. 37; zob. P.J. C o r d e s, *Znaki nadziei. Ruchy i nowe rzeczywistości w życiu Kościoła w wigilię Jubileuszu*, dz. cyt., s. 167.

⁴⁶ J a n P a w e ł II, *Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej* (23 VIII 1987), OR 8(1987), nr 8, s. 11.

⁴⁷ T e n ż e, *Przemówienie do I grupy Biskupów polskich z wizytą ad limina* (12 I 1993), poz. cyt., s. 16; t e n ż e, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnot Drogi Neokatechumenalnej* (24 I 1997), OR 18(1997), nr 3, s. 30; t e n ż e, *Orędzie do młodych całego świata z okazji V Światowego Dnia Młodzieży* (26 XI 1989), OR 10(1989), nr 10-12, s. 32.

⁴⁸ T e n ż e, *Homilia podczas Mszy św.* (Salto, 9 V 1988), OR 9(1988), nr 5, s. 20.

⁴⁹ T e n ż e, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (16 III 1994), poz. cyt., s. 33; zob. R. K a m i ń s k i, *Parafia wspólnotą wspólnot*, w: *Kościół w służbie człowieka*, red. W. Turek, J. Mariański, Olsztyn 1990, s. 214.

⁵⁰ Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, dz. cyt., nr 263, 264.

⁵¹ J a n P a w e ł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (16 III 1994), poz. cyt., s. 33.

⁵² Zob. Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, dz. cyt., nr 262.

⁵³ J a n P a w e ł II, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnot Drogi Neokatechumenalnej* (24 I 1997), poz. cyt., s. 30; E. W e r o n, *Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich*, dz. cyt., s. 180.

⁵⁴ Zob. M. Ł a s z c z y k, *Eklezjalność współczesnych stowarzyszeń katolików świeckich i ruchów religijnych w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 1992 (mps pracy doktorskiej ABKUL), s. 96-98.

⁵⁵ J a n P a w e ł II, *Przemówienie podczas spotkania z członkami Drogi Neokatechumenalnej* (17 I 1994), OR 15(1994), nr 4, s. 20.

⁵⁶ T e n ż e, *Przeżycie do uczestników seminarium na temat nowych ruchów i wspólnot kościelnych* (18 VI 1999), OR 20(1999), nr 9-10, s. 27; M. K a l i n o w s k i, *Małe wspólnoty religijne Kościołem jutra*, dz. cyt., s. 183.

⁵⁷ J a n P a w e ł II, *Przemówienie podczas spotkania z członkami Drogi Neokatechumenalnej* (17 I 1994), poz. cyt., s. 20; t e n ż e, *Przemówienie do przedstawicieli KSM* (15 IV 1995), OR 16(1995), nr 6, s. 57.

KS. MIECZYŚLAW ŁASZCZYK

KLUBY INTELIGENCJI KATOLICKIEJ W POWOJENNEJ POLSCE

Charakterystyka działalności i próba pastoralnej oceny kościelnej tożsamości środowiska katolików świeckich w okresie PRL-u

Wśród form zrzeszeń katolickiego laikatu w Kościele można wyróżnić stowarzyszenia i organizacje – działające w oparciu o prawo kanoniczne lub cywilne o stowarzyszeniach – oraz nieformalne środowiska: ruchy religijne, zespoły, kręgi i małe grupy. Specyficzna sytuacja Kościoła w Polsce po II wojnie światowej wymusiła ograniczenie w rozwoju tychże form zrzeszania się świeckich katolików. Specjalne prawodawstwo państwowe dyskryminujące ludzi wierzących spowodowało, że od końca lat 40-tych¹ do lat 90-tych minionego wieku² nie działały w Polsce prawie żadne formalnie zatwierdzone przez Kościół i prawo państwowe stowarzyszenia i organizacje typu przedwojennej Akcji Katolickiej czy kościelnej Caritas. Natomiast bardziej rozwinięły się nieformalne i działające półoficjalnie grupy i zespoły duszpasterskie, głównie w ramach parafii, jak: zespoły ministranckie, chóry kościelne, różańcowe grupy modlitewne, zespoły asysty parafialnej, grupy charytatywne, tradycyjne bractwa, trzecie zakony, rady parafialne, koła przyjaciół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego itp. Ich parafialny zasięg i charakter działalności często ograniczony do zachowywania zewnętrznych form tradycji i niesienia pomocy duchowieństwu parafialnemu sprawił, że grupy te nie ukształtowały w skali kraju świadomego laikatu w duchu odnowy Soboru Watykańskiego II. Półoficjalny charakter miały również ugrupowania świeckich związane z tzw. duszpasterstwem specjalistycznym, do którego należy m.in.: duszpasterstwo trzeźwościowe, pielgrzymkowe, akademickie, młodzieży pracującej, rodzin, rolników, robotników, środowisk twórczych itp. Bardziej natomiast znaczący wpływ społeczny i wyraźną formę prawną zrzeszeń laikatu osiągnęły środowiska katolików związanych z Klubami Inteligencji Katolickiej i Stowarzyszeniem PAX. Dopiero od lat 70-tych dynamiczniej rozwijają się w Polsce ruchy odnowy Kościoła, wśród których na szczególną uwagę zasłu-

gują: Ruch Światło-Życie (tzw. polskie oazy), Neokatechumenat i grupy modlitewne Odnowy w Duchu Świętym.

Warto na wstępie zasygnalizować również, że od lat 60-tych problematyką stowarzyszeń świeckich i podejmowanym przez nie apostołstwem zajmowała się Komisja Apostołstwa Świeckich przy Episkopacie Polski, która powstała w niespełna rok po zakończeniu obrad II Soboru Watykańskiego.³ Komisja ta podjęła trud wypracowania wytycznych dla różnych form apostołstwa świeckich, z uwzględnieniem także apostołstwa wspólnotowego. Dokumenty te to: *Dyrektorium Apostołstwa Świeckich* oraz instrukcja *Wytyczne dla Parafialnych Rad Duszpasterskich*.⁴ Trzeba podkreślić, że Komisja ta znacznie przysłużyła się do podjęcia, także na skalę Kościoła powszechnego, problemu kształtowania katolickiego oblicza i kościelnej tożsamości stowarzyszeń, ruchów laikatu i apostołskich grup nieformalnych. Znalazło to swój wyraz na zwołanym w 1987 roku przez byłego przewodniczącego Komisji, obecnego papieża Jana Pawła II, specjalnym Synodzie poświęconym sprawie laikatu w Kościele oraz w dokumencie posynodalnym – adhortacji *Christifideles laici*.⁵ W analizie więc i ocenie charakteru kościelnego stowarzyszeń, grup i wspólnot działających w Kościele w Polsce nie można pominąć odniesień do wypracowanych przez wspomnianą Komisję wniosków i postulatów pastoralnych, tym bardziej, że harmonizują one z najnowszymi dokumentami nauczania Kościoła.⁶

Odnosząc się do wymienionych dokumentów, warto podjąć próbę opisu i oceny działalności wybranych środowisk laikatu katolickiego w okresie powojennym w Polsce, pod kątem ich kościelnej tożsamości. Jednym z takich środowisk, które odegrało i wciąż odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu postaw katolików świeckich i oblicza polskiego laikatu, są Kluby Inteligencji Katolickiej. KIK był najstarszą formą zrzeszenia świeckich katolików w Polsce, generalnie akceptowaną przez Kościół i w pewnym sensie reprezentatywną dla polskiego laikatu. Wydaje się zasadnym ograniczenie się w badaniach do okresu od końca II wojny światowej do czasu transformacji politycznej, jaka dokonała się w Polsce na początku lat 90-tych XX w.

1 . Powstanie i historyczny rozwój Klubu Inteligencji Katolickiej

W końcu marca 1945 r. z inicjatywy metropolity krakowskiego kard. Adama Sapiehy powstało pismo środowiska katolickiej elity Krakowa „Tygodnik Powszechny”, wydawane przez Kurię Metropolitalną. Współtwórcami pisma byli ks. Jan Piwowarczyk oraz świecki redaktor Jerzy Turowicz, wokół którego skupiło się grono intelektualistów i publicystów wywodzących się z przedwojennej organizacji „Odrodzenie”.⁷ Od początku „Tygodnik Po-

wszechny” był pismem religijno-kulturalnym, choć bliskim problematyce politycznej i społecznej.⁸ Według oceny historyka i publicysty B. Cywińskiego, środowisko „Tygodnika Powszechnego” cechowała „szeroka perspektywa kulturowa, otwarty typ katolicyzmu z charakterystycznymi sympatiami do elit religijnych Francji i skłonność do umiaru we wszelkich zaangażowaniach politycznych”.⁹ Pomimo tego umiarkowania 8 marca 1953 r. nastąpiła likwidacja „Tygodnika Powszechnego”. Wiązało się to zapewne z lojalnością redakcji wobec episkopatu i papieża, jak i szczególną rolą, jaką pismo odgrywało, przemawiając własnym, niemarksistowskim głosem. Bezpośrednim zaś pretekstem była kategoryczna odmowa redakcji uczestnictwa w bałwochwalczym uczczeniu Stalina – po jego śmierci 5 III 1953 r. – przez zamieszczenie panegiryku na jego cześć. Mienie redakcyjne i tytuł pisma przejął wtedy wiernopoddańczy wobec władz PAX.¹⁰

Po październikowej odwilży 1956 r. „Tygodnik Powszechny” wrócił do prawowitych właścicieli. Redakcja i środowisko świeckich katolików zyskało dodatkowy autorytet moralny i zaufanie Kościoła. Stało się autentycznym reprezentantem środowisk katolickich. Ówczesne władze państwowe, szukając poparcia i zaufania społecznego przed wyborami do sejmu 1957 r., zaproponowało katolikom związanym ze środowiskiem „Tygodnika Powszechnego” pięć miejsc w parlamencie i jedno w siedmioosobowej Radzie Państwa. Według B. Cywińskiego: „Był to formalny początek koła poselskiego «ZNAK», które przetrwało kilkanaście następnych lat pod wodzą Jerzego Zawieyskiego, a po jego śmierci w 1969 r. – pod przewodnictwem Stanisława Stommy”.¹¹ To samo środowisko spowodowało w całym kraju rozwój środowisk inteligencji katolickiej do tego stopnia, że mogło założyć wówczas swoje kluby w pięciu miastach: w Warszawie, Krakowie, Wrocławiu, Poznaniu i w Toruniu. Niestety, następne zgłoszenia analogicznych klubów z innych miast nie zyskały już akceptacji władz.¹² Zatem od 1957 r. nosiły one już oficjalną nazwę Klubów Inteligencji Katolickiej.

W Krakowie wychodził ponownie prawowity, pod redakcją Jerzego Turowicza, „Tygodnik Powszechny” w nakładzie 50 tys. egzemplarzy. W czerwcu 1957 r. wznowiono miesięcznik „Znak”, a we wrześniu tegoż roku powstała finansująca środowisko spółdzielnia gospodarcza „Libella”. W lutym 1958 r. zaczęto wydawać miesięcznik „Więź”, wkrótce też uzyskano koncesję na Instytut Wydawniczy „Znak”.¹³ Powstałe w ten sposób szersze środowisko katolickie przybrało z czasem nazwę „środowiska Znak”. Pomimo wewnętrznego zróżnicowania skupiały się w nim środowiska intelektualistów z krakowskich redakcji „Tygodnika Powszechnego” i „Znak”, a od początku 1958 r. także z nowo powstałej warszawskiej „Więzi” (miesięcznika założonego przez

przywódców dawnej frondy z PAX-u) oraz środowisk inteligencji, opartych na aktywnie działających KIK-ach. Środowiska te miały pewne wspólne zasadnicze założenia ideowe. „Stanowiły je zdecydowane przekonania o potrzebie łączności z hierarchią Kościoła i chęć włączenia się w jego prace oraz pragnienie tworzenia katolickiej kultury w dialogu z niewierzącymi i w otwarciu na wszelkie wartości humanistyczne”.¹⁴

Do 1980 r. władze państwowe nie udzielały pozwoleń na zakładanie nowych klubów. Umożliwiło to dopiero powstanie ruchu „Solidarność”. W okresie 1980-1981 zarejestrowano ich ponad 50. Jednakże już 13 XII 1981 roku dekretem – wprowadzonego przez władze komunistyczne „stanu wojennego” – została zawieszona ich działalność. Potem stopniowo zaczęły się odradzać, choć nie wszystkie pozostawały wierne pierwotnym założeniom, na skutek inwigilacji i nacisków ze strony służb bezpieczeństwa.¹⁵ W dalszym okresie sytuacja wyklarowała się. Jak podaje J. Słomińska, w 1987 r. pracowało 40 klubów, przy czym niektóre posiadały swoje filie lub sekcje terenowe w mniejszych miejscowościach.

Największy i najbardziej dynamiczny stał się klub warszawski. Liczył on wówczas 3000 członków.¹⁶ W 1991 r. zarejestrowanych było już 100 klubów, które utworzyły Porozumienie Klubu Inteligencji Katolickiej i postanowiły wydawać pismo „Życie Klubów”.¹⁷

2. Struktura i charakter działalności KIK-ów

Kluby Inteligencji Katolickiej są stowarzyszeniami katolików świeckich działających w łączności z Episkopatem, ale na własną odpowiedzialność. Nie działają też zasadniczo w ramach struktur parafialnych; są to raczej grupy środowiskowe skupiające w większości ludzi z wykształceniem wyższym i średnim, poszukujących pogłębienia religijnego i aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła i całego społeczeństwa. Poszczególne Kluby zasadniczo są autonomiczne i działają w oparciu o własny statut i rejestrację zgodnie z wymogami cywilnego prawa o stowarzyszeniach, co daje im osobowość prawną. Ze strony hierarchii otrzymują akceptację swej katolickiej tożsamości poprzez mianowanie tzw. asystentów kościelnych. Stanowi to rodzaj mandatu udzielanego przez Kościół i formę pośredniego zatwierdzenia. Świeccy jednak całkowicie przejmują kierownictwo i biorą bezpośrednią odpowiedzialność za działalność Klubu. Służą temu wybierane zarządy z przewodniczącym lub prezesem na czele.

Kluby Inteligencji Katolickiej prowadzą działalność wewnętrzną i zewnętrzną. „Praca wewnętrzna ma na celu stworzenie warunków, które by umożliwiały członkom rozwój ich osobowości religijno-społecznej. Służą

temu grupy wewnątrz klubowe, liczne spotkania, których tematyka i forma są bardzo różnorakie, jak również rekolekcje, pielgrzymki, obozy. W Klubach działają różne sekcje, których uczestnicy prowadzą długofalową działalność odpowiadającą ich zainteresowaniom (np. sekcja rodzin, sekcja kultury, sekcja skupiająca młodzież, sekcja ekumeniczna, historyczna, ekonomiczna)".¹⁸

Od dawna znana jest praca Klubów Inteligencji Katolickiej na zewnątrz. Przez wiele lat środowiska katolików świeckich związane z KIK-ami prawie wyłącznie reprezentowały laikat Kościoła w Polsce na forum Komisji Apostolstwa Świeckich przy Episkopacie Polski i z jej mandatu na międzynarodowych sympozjach, kongresach, spotkaniach świeckich katolików, niejednokrotnie biorąc w nich bardzo aktywny udział. Jesienią 1967 r. delegacja pod przewodnictwem red. Jerzego Turowicza uczestniczyła po raz pierwszy w III Światowym Kongresie Apostolstwa Świeckich w Rzymie. Od 1974 r. rozpoczyna się regularne uczestnictwo świeckich katolików z Polski, w tym w większości z KIK-ów z całego kraju w Europejskim Forum Laikatu, które odbywa się co dwa lata w różnych krajach europejskich.¹⁹

Za pośrednictwem Klubów docierano z rozpowszechnianiem idei II Soboru Watykańskiego i posoborowych dokumentów Komisji Apostolstwa Świeckich do szerszych środowisk laikatu polskiego. Członkowie KIK-ów byli współredaktorami omawianych wcześniej dokumentów: *Dyrektorium Apostolstwa Świeckich* oraz *Wytyczne dla Parafialnych Rad Duszpasterskich*.²⁰ Poszczególne sekcje, zespoły prelegentów oraz indywidualni członkowie Klubów Inteligencji Katolickiej współpracują z licznymi parafiami, duszpasterstwem rodzin, studentów, robotników, z diecezjami i seminariami duchownymi. Organizują cykle wykładów, kursy, prowadzą rekolekcje dla określonych grup, zwłaszcza w zakresie tematyki rodzinno-wychowawczej, historycznej, społecznej i biblijnej.²¹

Na osobne podkreślenie zasługuje działalność Klubów w zakresie wydawnictw książek i czasopism. Wymienić tu trzeba Wydawnictwo ZNAK (związane ze środowiskiem krakowskim) i Bibliotekę „Więzi” (związaną ze środowiskiem warszawskim).²²

W latach 80-tych Kluby Inteligencji Katolickiej rozwinęły szczególną aktywność w organizowaniu i przeprowadzaniu w wielu miejscowościach kraju tzw. „Dni” lub „Tygodni Kultury Chrześcijańskiej”. Na początku chodziło w nich o praktyczne upowszechnienie treści i wskazań inicjatywy podjętej przez Papieża dotyczącej sprawy utworzenia, na wzór Rzymu, instytucji Rady ds. Kultury przy Konferencji Episkopatu Polski. Potem stały się również formą protestu przeciwko totalitaryzmowi systemu komunistycznego.²³

3. Eklezjalny charakter środowiska Klubów Inteligencji Katolickiej

Po przedstawieniu w zarysie historii, struktury i działalności Klubów Inteligencji Katolickiej należałoby teraz postawić pytanie o ich charakter eklezjalny. Eklezjalność grup i wspólnot w Kościele należy badać w świetle tzw. kryteriów charakteru kościelnego, które za *Christifideles laici* można wyprowadzać z eklezjologii komunii i misji.²⁴ Według nauki Kościoła zrzeszenia świeckich muszą najpierw stawiać sobie za pierwszorzędny cel dążenie do świętości, następnie powinny przekazywać całość depozytu wiary oraz dawać świadectwo jedności z hierarchią i z innymi wspólnotami. Grupy i wspólnoty w Kościele mają odznaczać się duchem ewangelizacji i misji, służyć dobru wspólnemu przez zaangażowanie na rzecz godności i praw człowieka oraz przez solidarność z cierpiącymi i biednymi głosić nadzieję chrześcijańskiego życia w przyjęciu Krzyża jako drogi prawdziwego wyzwolenia człowieka.²⁵ Analizując kolejno powyższe wymogi i odnosząc je do konkretnych rezultatów życia i działalności Klubów Inteligencji Katolickiej w skomplikowanym okresie powojennym, ze względu na walkę z Kościołem, prowadzoną jawnie i skrycie przez władze i komunistyczny ateizm, można stwierdzić, co następuje:

1. Celem KIK-ów było aktywne uczestnictwo w życiu Kościoła i całego społeczeństwa. Tak postawiony cel może być wprawdzie różnie rozumiany, jednakże w kontekście działalności Klubów widać wyraźnie, że chodzi najpierw o umożliwienie członkom rozwoju religijnego, budowanie głębokich relacji z Bogiem i kształtowanie świadomości bycia czy stawania się Kościołem. Inaczej bowiem, nie można być w pełni odpowiedzialnym za Kościół i aktywnie uczestniczyć w jego życiu. Chodzi też tu o ewangeliczny styl życia, a więc życie słowem Bożym, sakramentami świętymi i świadectwo chrześcijańskiej miłości bliźniego. Innymi słowy, chodzi o wzrastanie w świętości na co dzień.

Wprawdzie w dziedzinie formacji modlitwowej czy liturgicznej Kluby nie wypracowały własnych metod i form, to jednak wciąż akcentowały potrzebę ożywienia i świadomego uczestnictwa w tradycyjnych formach pobożności, w ramach parafii czy diecezji. Szczególnym natomiast osiągnięciem była formacja biblijna, prowadzona za pośrednictwem kręgów biblijnych, katechez, konferencji i wykładów. W ten sposób członkowie KIK-ów nie tylko zdobywali znajomość Pisma Świętego, ale także uczyli się słuchania i wypełniania słowa Bożego. Istotne jest to, że KIK-i jasno stawiały swoim członkom wymagania w dziedzinie praktyk życia religijnego, korzystania w duchowej formacji z katechez dla dorosłych, konferencji i wykładów.

2. Kluby Inteligencji Katolickiej mniej przyczyniały się do budowania bezpośrednich, osobowych relacji poprzez małe grupy, ale za to odwoływały się mocno do takich tradycyjnych wspólnot, jak: rodzina, sąsiedztwo, środowisko zakładu pracy, parafia. Na tym polu widziały ważną rolę do spełnienia, np. w dziedzinie odbudowywania rodziny (poradnictwo rodzinne, sekcje rodzin), aktywnego udziału świeckich katolików w życiu społeczno-kulturalnym środowiska, czy w dziedzinie zaangażowania się w różne formy duszpasterstwa parafialnego.

Kluby doceniały fakt, że przekaz wiary odbywa się w atmosferze chrześcijańskiej i jest procesem całego życia. Dlatego starały się wychować swoich członków do szacunku i głębokiej wierności depozytowi wiary, starając się zawsze przekazywać całość Objawienia i Tradycji Kościoła. Temu celowi służyła m.in. praca wydawnicza – wydawanie książek o tematyce religijnej z „Imprimatur” Kościoła i „Nihil obstat” oraz redagowanie czasopism, ukazujących bogatą tradycję i aktualne życie Kościoła. O tym świadczą publikowanie w „Tygodniku Powszechnym” i miesięczniku „Znak” oficjalnych dokumentów Stolicy Apostolskiej i Episkopatu (o ile zezwalała na to cenzura państwowa).

3. KIK-i dawały niejednokrotnie świadectwo jedności i braterstwa z hierarchią. Środowisko to nawet było nękanie z tego powodu i poddawane próbom rozbijania tej jedności od wewnątrz. Członkowie KIK-ów nie poddali się manipulacjom władzy komunistycznej i nie doszło do zdrady hierarchii kościelnej. Wręcz przeciwnie, posłowie klubu „Znak” niejednokrotnie występowali w obronie praw Kościoła i w tej dziedzinie ściśle współpracowali z Episkopatem Polski. Można stwierdzić, że Kluby Inteligencji Katolickiej w pełni akceptowały urząd hierarchiczny w Kościele i widziały potrzebę współodpowiedzialności i wzajemnej służby. Nie oznacza to bynajmniej, że nigdy nie dochodziło do napięć między Episkopatem i Klubami Inteligencji Katolickiej.²⁶ Pomimo jedności i współpracy z hierarchią świeccy katolicy w KIK-ach zachowali swą niezależność w sprawach organizacyjnych i brali na siebie pełną odpowiedzialność za działalność w świecie: polityczną, społeczną, kulturalną itp.

4. Kluby Inteligencji Katolickiej realizowały misyjność Kościoła. Kształtowanie u świeckich świadomości „bycia Kościołem” prowadziło wprost do odpowiedzialności za jego rozwój i potrzebę głoszenia Ewangelii. Inicjatywy ewangelizacyjne podejmowane były w środowiskach inteligencji zarówno przez słowo pisane (w publikacjach), jak i mówione – na spotkaniach i rekolekcjach. Przede wszystkim członkowie KIK-ów ewangelizowali osobistą postawą wyrażającą się szczególnie w świadectwie cywilnej odwagi – przy-

znawania się do chrześcijaństwa i Kościoła w swoim środowisku, obrony wiary wobec wrogo nastawionych osób i instytucji ateistycznego państwa. Wiązało się to przecież często z utratą możliwości awansu zawodowego i szykanami. Taka postawa jednak budziła społeczny szacunek i była prawdziwym opowiedzeniem się za wartościami Ewangelii. Trzeba również zaznaczyć zgodność tego apostołstwa z celami apostołskimi Kościoła.

5. Prawa człowieka, podmiotowość społeczeństwa i kultura narodowa to wartości, w obronie których Kluby Inteligencji Katolickiej często występowały. U podstaw tych działań było kierowanie się prawdą i zasadą dobra wspólnego. Stąd płynął ich autorytet w społeczeństwie i funkcja opiniotwórcza.²⁷ Wprawdzie od początku cechowała KIK-i skłonność do umiaru w zaangażowaniach politycznych, ale podyktowane to było szczególnymi warunkami totalitarnego państwa. Zapewne uchroniło to Kluby od instrumentalnego użycia przez władze komunistyczne.²⁸ Przemawiała także za tym racja przetrwania. Może dzięki temu „Tygodnik Powszechny” w najtrudniejszych czasach stał się jedynym znaczącym wśród czasopism w Polsce bastionem kultury chrześcijańskiej, narodowej i europejskiej.²⁹ W późniejszym okresie podobną rolę spełniały tzw. Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej.

6 . Misja Kościoła była realizowana przez KIK-i także w aspekcie solidarności z cierpiącymi. Mniej zajmowano się w Klubach prowadzeniem klasycznej akcji charytatywnej wśród biednych materialnie, ale za to z rozmachem prowadzono akcje pomocy prześladowanym za przekonania, więźniom politycznym oraz strajkującym robotnikom i ich rodzinom. Była to pomoc duchowa, prawna i materialna.

Sami działacze KIK-ów też doznawali różnego rodzaju cierpień i upokorzeń. Przez swoją godną postawę dawali świadectwo dojrzałości w wierze i przyczyniali się do szerzenia prawdy i wyzwalającej mocy Ewangelii, głoszonej przez Kościół.

* * *

Fakty i dokumenty z życia i działalności Klubów Inteligencji Katolickiej potwierdzają katolickość i charakter kościelny środowisk inteligencji katolickiej, która wprawdzie w niewielkiej liczbowo grupie, ale w sposób jawny przyznawała się do jedności z Kościołem. Wprawdzie, nieznane są – z tego okresu – badania empiryczne postaw religijnych członków tego środowiska, jednakże materiał faktograficzny potwierdza, że nie ma w działalności KIK-ów jakiejś dwulicowości, hipokryzji czy zdrady w stosunku do Kościoła. Dlatego nie musiały nigdy niczego odwoływać i zmieniać swego oblicza.³⁰

Wydaje się, że rezultaty działalności Klubów Inteligencji Katolickiej oraz ich już niemalże historyczne zasługi dla Kościoła w Polsce, dostatecznie

weryfikują prawdziwość powyższych stwierdzeń. Ocena taka nie wyklucza jednakże wysunięcia pewnych zastrzeżeń, widzenia problemów i postawienia pytań.

– Odnośnie do formacji duchowej członków KIK-ów trzeba powiedzieć, że dominowała tu formacja intelektualna. Świadomość i wiedza teologiczna nie zawsze jednak idzie w parze z życiem wiary na co dzień. W formacji Klubów jakby nie doceniano doświadczenia religijnego, elementu i roli świadectwa wiary w osobistym dzieleniu się ze współbraćmi.

– Słabo też wytwarzały się wspólnotowo-osobowe relacje poprzez osobisty i bezpośredni kontakt w małych grupach, poprzez różnego rodzaju formy dzielenia, czy wspólną modlitwę lub wspólnotowe przeżywanie liturgii.

– Nieznane są też bliżej motywacje aktywnego zaangażowania w życie Kościoła – na ile wynikały ono z wiary, a na ile z protestu przeciwko totalitarnemu ustrojowi.

– Wydaje się, że KIK-i za mało współdziałały w stawianiu diagnozy i wypracowywaniu nowej koncepcji duszpasterstwa Kościoła w Polsce. Mało też były otwarte, a czasami wręcz nieufne, do innych grup, zwłaszcza nieformalnych zespołów i ruchów religijnych. Być może było to spowodowane przykrymi doświadczeniami z PAX-em.

– Można też zapytać o źródła i kwalifikacje pewnych postaw krytycznych wobec duchownych – na ile wynikało to z odpowiedzialności za Kościół, a na ile była to postawa antyklerykalizmu? Czy źródłem tych postaw jest klerykalizm duchownych, czy pokusa instrumentalizacji urzędu w Kościele? Zarówno klerykalizm, jak i antyklerykalizm są postawami nieeklezyjalnymi, bo instrumentalizują Kościół w imię prywatnych czy partykularnych celów.

Zastrzeżenia powyższe i pytania dotyczą jednak bardziej poszczególnych osób czy niewielkich grup. Nie podważają zaś pozytywnej konkluzji i tezy o kościelnym charakterze Klubów Inteligencji Katolickiej.

PRZYPISY

¹ W 1949 r. Została zawieszona w Polsce wszelka organizacyjna działalność stowarzyszeń apostołstwa ludzi świeckich. Została przerwana ciągłość prac takich prężnych organizacji jak Akcja Katolicka, Odrodzenie, Iuventus Christiana, Krucjata Eucharystyczna, Milicja Niepokalanej, czy Sodalicia Mariańska, która przez całe stulecie wychowywała kadry katolickiej inteligencji. Por. E. W e r o n, *Świeccy w Kościele polskim*, „Collectanea Theologica” 59(1989), z. 1, s. 119.

² Dopiero 17 maja 1989 r. weszła w życie uchwalona przez Sejm nowa ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, która w rozdziale V, w artykule 33 zapewniła osobom należącym do Kościoła swobodę zrzeszania się w celu realizacji zadań wynikających z misji Kościoła. Tekst ustawy został opublikowany w czasopiśmie „Życie Katolickie” nr 9(1989), s.127-153.

³ Pismem ówczesnego przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski kard. Stefana Wyszyńskiego z dnia 22 września 1966 r. został podany do wiadomości skład osobowy członków ko-

misji. Jej przewodniczącym został ówczesny arcybiskup krakowski Karol Wojtyła, jego zastępcą biskup gdański Lech Kaczmarek, sekretarzem zaś ks. Franciszek Macharski. Zarys dziejów i działalności tej Komisji można znaleźć w *Biuletynie Teologii Laikatu*, pod red. E. Werona, „Collocanea Theologica” 55(1985), z. 2, s. 115-122.

⁴ Tekst *Dyrektorium* został opublikowany w książce: E. W e r o n, *Laikat i apostołstwo*, Paryż 1973, s. 185-214; także w kalendarzu „Królowa Apostołów na rok 1986” i w niektórych kronikach diecezjalnych. Tekst zaś *Wytucznych* opublikowały „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej” 1976, styczeń-luty, s. 3-8 oraz „Więź” 30(1987), nr 2-3, s. 48-53.

⁵ J a n P a w e ł II, *Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie w dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II „Christifideles laici”* (30 XII 1988), w: *Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich w świetle dokumentów kościelnych*, red. E. Weron, Poznań 1989, s. 127-243.

⁶ „Celem *Dyrektorium*, jak powiedziano w jego wstępie, jest wprowadzenie w życie Kościoła w Polsce ogólnych norm Soboru Watykańskiego II w dziedzinie apostołstwa ludzi świeckich. Normy te znajdują się w różnych dokumentach soborowych. Zamierzeniem *Dyrektorium* jest zebranie ich w pewną całość i ukazanie realnych możliwości zastosowania ich w polskiej rzeczywistości kościelnej”. W *Wytucznych* zaś uzasadnia się potrzebę utworzenia rad duszpasterskich wskazując, że: 1) działalność parafialnych rad duszpasterskich przyczynia się do przekształcenia parafii w świadomą i zaangażowaną wspólnotę; 2) stanowi forum, na którym może realizować się prawo wszystkich członków Kościoła, a zwłaszcza świeckich do czynnego udziału w jego życiu, do współpracy w jego misji. Por. E. W e r o n, *Świeccy w Kościele polskim*, art. cyt., s. 125.

⁷ Oprócz wymienionych byli to: Stanisław Stomma, Antoni Gołubiew, ks. Konstanty Michałski i prezes Polskiej Akademii Umiejętności Stanisław Kutrzeba. Por. A. A l b e r t, *Najnowsza historia Polski*, cz. 3, Londyn 1989, s. 503.

⁸ Linia ideowa pisma była zgodna z przedwojennymi tezami stowarzyszenia „Odrodzenie”, poznańskiego „Verbum” i wileńskiego pisma „Pax” o konieczności etycznej motywacji przebudowy społeczno-gospodarczej oraz ograniczeniu wybujałego indywidualizmu. A. A l b e r t, *Najnowsza historia Polski*, dz. cyt., s. 503.

⁹ B. C y w i ń s k i, *Ogniem próbowane*, t. 2, Lublin 1990, s. 41.

¹⁰ Z ramienia PAX-u naczelnym redaktorem pisma został Jan Dobraczyński. PAX przejął za zgodą władz nie tylko tytuł pisma i mienie redakcyjne, ale zatrzymał jego charakterystyczną winiętę, a nawet – dla ewentualnego zmylenia czytelników – jego dotychczasową numerację. „Tygodnik Powszechny” zaczął wychodzić 12 lipca 1953 r. jako kontynuacja dotychczasowego pisma. Zmieniły się jednak skład redakcji, zespół autorów i oczywiście ideowa treść pisma. Cała afera fałszerstwa prasowego dokonała się w ciszy przed opinią publiczną. Prymas Wyszyński skierował wprawdzie 17 VII 1953 r. list do uczestników i sprawców tej afery, potępiający nadużycie kredytu moralnego „Tygodnika Powszechnego” dla celów sprzecznych z jego założeniami, jednakże ten jedyny głos w obronie dawnego zespołu Jerzego Turowicza i ks. Jana Piwowarczyka pozostał bez echa. Por. A. M i c e w s k i, *Współrzędzi czy nie kłamać? Pax i Znak w Polsce 1945-1976*, Paryż 1978, s. 57.

¹¹ Skład tego Koła był następujący: Antoni Gładysz, Stefan Kisielewski, Zbigniew Makarczyk, Stanisław Stomma i Jerzy Zawieyski. Wkrótce dołączyli do nich posłowie bezpartyjni z Mironem Kołakowskim, Bolesławem Jackiewiczem i Konstantym Łubińskim na czele. Przy końcu 1957 r. koło posiadało już 11 posłów. Por. A. A l b e r t, *Najnowsza historia Polski*, dz. cyt., cz. 4, s. 748.

¹² W całym kraju zawiązało się 20 klubów. Por. tamże, s. 748.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ B. C y w i ń s k i, *Ogniem próbowane*, dz. cyt., s. 144-145. Odnośnie do warszawskiej grupy „Więzi” należy wyjaśnić, że wyłoniła się ona z lojalnego wobec władz komunistycznych PAX-u. W czasie zbiegło się to z potępieniem w grudniu 1954 r. książki przywódcy PAX-u Bolesława Piaseckiego pt. *Zagadnienia istotne* przez Święte Oficjum i wciągnięcie jej na indeks.

„Grupa młodych i bardzo aktywnych działaczy skupiona wokół Tadeusza Mazowieckiego, redaktora „Wrocławskiego Tygodnika Katolików” i Janusza Zabłockiego, jednego z inspektorów terenowych PAX-u, zaczęła od jesieni 1954 r. okazywać tendencje wyłamania się, a w czerwcu 1955 roku ujawniła się jako zdecydowanie przeciwna polityce władz paxowskich. Piasecki usiłował opłacać sytuację i zmusić zastraszeniem frondystów do posłuchu, gdy jednak grupa ich okazała się wewnętrznie solidarna, musiał pogodzić się z jej zespołowym i manifestacyjnym odejściem”. Tamże, s. 132-133.

¹⁵ Na posiedzeniu Komisji Apostolstwa Świeckich Episkopatu w dniu 26 lutego 1983 r. przewodniczący kard. Franciszek Macharski poinformował, że z liczby istniejących wtedy już 52 Klubów Inteligencji Katolickiej tylko kilka z nich otrzymało zezwolenie na podjęcie statutowej działalności. Inne czekały w kolejce na „odwieszenie” ich praw klubowych. Tylko niektóre KIK-i otrzymały asystentów kościelnych ze strony Episkopatu. Por. E. W e r o n, *Komisja Apostolstwa Świeckich przy Episkopacie Polski*, „Collectanea Theologica” 55(1985), z. 2, s. 121-122.

¹⁶ Lista miast, gdzie znajdowały się „centrale” Klubów była następująca: Białystok, Bielsko-Biała, Bydgoszcz, Chrzanów, Elbląg, Gorzów, Grudziądz, Inowrocław, Jelenia Góra, Kalisz, Katowice, Koszalin, Kraków, Krosno, Lublin, Łomża, Myślenice, Nowy Sącz, Nowy Targ, Olkusz, Opole, Pasłęk, Poznań, Przemyśl, Radom, Siedlce, Skierniewice, Słupsk, Sosnowiec, Szczecin, Szczecinek, Tarnobrzeg, Tarnów, Toruń, Trzebinia, Włocławek, Wrocław, Zakopane, Zielona Góra. Cyt. za: J. S ł o m i ń s k a, *Apostolstwo laikatu – wariant polski*, „Więź” 30(1987), nr 2-3, s. 17.

¹⁷ Por. *Z życia inteligentnych katolików*, „Gazeta Wyborcza” 1991, 14-15 XII, nr 231.

¹⁸ J. S ł o m i ń s k a, *Apostolstwo laikatu – wariant polski*, art. cyt., s.17. Przykładowo można wymienić dane, jakie podaje autorka artykułu, dotyczące sekcji rodzin w Klubie warszawskim. Obejmowała ona w 1987 r. 700 rodzin. Dzieci były zorganizowane w ponad 30 grupach. Sekcja współtworzyła ruch „Przymierze Rodzin” gromadzący rodziców, dzieci i młodzież. Ośrodki „Przymierza Rodzin” powstawały we współpracy i niezależnie zarówno w parafiach jak i przy Klubach Inteligencji Katolickiej. Por. tamże, s.15 i 18.

¹⁹ W 1978 r. Halina Wistuba była przewodniczącą jednej z grup językowych. Marek Skwarnicki był członkiem stałego Komitetu Łączności (Comité de Liaison) Europejskiego Forum Laikatu. Również reprezentanci KIK-ów uczestniczyli w spotkaniach Katholikentagu w RFN. Por. E. W e r o n, *Komisja Apostolstwa Świeckich przy Episkopacie...*, art. cyt., s. 116-119. Ponadto trzeba zaznaczyć, że Stefan Wilkanowicz, długoletni prezes KIK w Krakowie, był członkiem Papieskiej Rady do spraw Świeckich.

²⁰ Referenci z Klubów Inteligencji Katolickiej byli zapraszani na posiedzenia Komisji Apostolstwa Świeckich w celu przedyskutowania przygotowywanych dokumentów. Projekt dokumentu o duszpasterskich radach parafialnych opracowała pod przewodnictwem J. Turowicza. Por. E. W e r o n, *Komisja Apostolstwa Świeckich przy Episkopacie...*, art. cyt., s. 118; E. W e r o n, *Świeccy w Kościele polskim*, art. cyt., s. 122.

²¹ Por. J. S ł o m i ń s k a, *Apostolstwo laikatu – wariant polski*, art. cyt., s. 17.

²² Zob. *2 x Znak. Rozmowa z J. Woźniakowskim, dyrektorem Wydawnictwa ZNAK i S. Wilkanowiczem, redaktorem naczelnym miesięcznika „Znak”*, „Tygodnik Powszechny”, 1988, nr 14-15, s. 8.

²³ Por. E. W e r o n, *Komisja Apostolstwa Świeckich przy Episkopacie...*, art. cyt., s. 121.

²⁴ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o posłannictwie i roli świeckich w Kościele „Christifideles laici”*, nr 31. Por. M. Ł a s z c z y k, *Kryteria eklezjalności zrzeszeń świeckich w Kościele, W służbie Kościołowi i nauce*, pod red. J. Bagrowicza, Włocławek 1994, s. 133-142.

²⁵ Por tamże, s. 135-139.

²⁶ Na przykład w 1963 r. prezes Koła ZNAK Stanisław Stomma przekazał emigracyjnym chadkom bez wiedzy Prymasa memoriał w sprawie nawiązania bezpośrednich stosunków między Sto-

licą Apostolską i rządem PRL. Stworzyło to wrażenie nielojalności wobec Prymasa. Również żarliwość, z jaką „Tygodnik Powszechny” prezentował osiągnięcia soborowe, wzbudziła wśród biskupów pewne opory. Podczas dni skupienia dla inteligencji w Częstochowie 27-28 czerwca 1964 r. kard. S. Wyszyński skrytykował działaczy katolickich za uleganie taktyc władz i przestrzegał przed łatwym kompromisem i wpływem marksizmu politycznego. A. Albert, *Najnowsza historia Polski*, dz. cyt., cz. 4, s. 827-828.

²⁷ Por. J. S ł o m i ń s k a, *Apostolstwo laikatu – wariant polski*, art. cyt., s. 17.

²⁸ Sprawa ta budziła jednak kontrowersje. „Na łamach Tygodnika Powszechnego i wydawnego przez tę samą grupę od 1946 r. miesięcznika «Znak» wywiązała się też znamienita dyskusja między ks. Piwowarczykiem a popieranym przez większość środowiska Stanisławem Stommą na temat szans i dróg politycznego zaangażowania katolików w powojennej Polsce. Ksiądz Piwowarczyk, wychowany na katolickiej doktrynie społecznej, dostrzegał wyraźną potrzebę stworzenia politycznego środowiska katolickiego, ściśle związanego z hierarchią kościelną i propagującego wbrew marksistom katolickie zasady życia społecznego. Większość grup jednak odżegnywała się od podobnych tendencji, nie widząc możliwości bezkompromisowego działania w tej sytuacji”. B. C y w i ń s k i, *Ogniem próbowane*, dz. cyt., t. 2, s. 41. Później również „katolickie Kluby Inteligencji na ogół broniły się przeciwko «polityzacji», ale jakoś również niezbyt kwapiły się do upowszechniania katolickiej nauki społecznej”. E. W e r o n, *Komisja Apostolstwa Świeckich*, art. cyt., s. 121.

²⁹ Powstałe prawie równoległe do „Tygodnika Powszechnego” pismo chrześcijańskich demokratów „Tygodnik Warszawski”, który aktywniej angażował się w opozycję polityczną, został poddany represjom i w 1948 r. został ostatecznie zniszczony aresztowaniami i zamknięty przez komunistów. Por. B. C y w i ń s k i, *Ogniem próbowane*, dz. cyt., t. 2, s. 41-42.

³⁰ Były wprawdzie wewnętrzne spory w środowisku, a nawet próby wewnętrznego rozbicia np. powstanie Polskiego Klubu Inteligencji Katolickiej opanowanego przez Janusza Zabłockiego, ale się nie powiodły. Władze wtedy odebrały KIK-om prawo do prowadzenia działalności gospodarczej w formie spółdzielni „Libella”. Obradująca w lutym 1977 r. 157 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski wystąpiła w obronie niezależności instytucji „Znaku”. Por. A. M i c e w s k i, *Współzrządzić czy nie kłamać*, dz. cyt., s. 254-257.

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI

DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY W GRUPACH

W ocenie religijności młodego człowieka należy uwzględnić różne stopnie dojrzałości wiary, przynależności i uczestnictwa w życiu Kościoła, a także różne poziomy konsekwentności moralnej.¹ Młodzi chrześcijanie to nie tylko gorliwi uczniowie Chrystusa o wierze wzrastającej, o jakich marzy każdy duszpasterz, ale również ludzie wątpiący, o niedojrzałej, niepełnej lub zaczynającej się wierze, a także ludzie poszukujący w stadium wiary gasnącej lub kontestującej. Wiara młodych ludzi kształtuje się zarówno w procesie uczenia się od innych ludzi, jak również poprzez osobiste doświadczania, których źródłem jest uczestnictwo w życiu Kościoła. W pierwszym przypadku duże znaczenie ma autorytet osób, które udzielają informacji religijnych, oraz emocjonalny związek odbiorców z nadawcami. Z badań empirycznych wynika, że im większy jest autorytet i emocjonalne związki między nadawcą i odbiorcą, tym wiedza religijna głębiej trafia do świadomości jednostki i tym większy ma udział w formowaniu podstaw wiary. Wiadomości uzyskane przez dziecko (3-12 lat) od lubianych rodziców czy katechetów mają większy wpływ na kształtowanie świadomości religijnej niż te same wiadomości uzyskane w tym czasie od kolegów. Jednak ich rola zmienia się w okresie dorastania, kiedy wzrasta autorytet grupy rówieśniczej i przyjaciół, a zmniejsza się autorytet rodziców i nauczycieli. Występuje tu mechanizm przeniesienia autorytetu na informacje o przedmiocie, które te osoby podają. Ma to szczególne znaczenie dla powstawania dewiacji religijnych w okresie dorastania, kiedy agresja, wywołana konfliktami młodzieży z rodzicami lub innymi osobami dorosłymi, może być świadomie lub nieświadomie przeniesiona na Kościół, który należy do świata osób dorosłych.² W orędziu do wiernych wystosowanym na zakończenie IV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów wskazano na znaczenie rozwoju nowych, młodych pokoleń, które są coraz bardziej świadome siebie. Ojcowie synodalni stwierdzili, że „z powodu swej liczebności i wartości oraz ze względu na nadzieję, jaką stanowią dla przyszłości, mają one wielkie znaczenie dla rodzaju

ludzkiego. Tendencje, które przenikają nasze społeczeństwo, odbijają się szczególnie żywym echem w tych pokoleniach. Z całą mocą dają one wyraz rozdarciu kulturalnemu i następstwom zmian społecznych. Często młodzi płacą za błędy i upadki starszego pokolenia. Częściej są ofiarą fałszywych przywódców, którzy wykorzystują ich szlachetność i wielkoduszność”.³ W środowisku młodzieżowym wzrasta przez to liczba osób mających problemy zarówno natury religijnej, jak i egzystencjalnej. Rośnie również grupa młodych ludzi „zagubionych” tak w świecie, jak i w Kościele, najczęściej z powodu zaniedbań lub wypaczeń o charakterze wychowawczym.

Kościół, zawłaszczony przez ludzi dorosłych, z wielkimi trudnościami może stać się „domem” wiary dla młodych ludzi. Życie wiarą na co dzień jest możliwe przy założeniu, że uczeń Chrystusa jest zdolny do posiadania siebie. To decyduje o jednostkowej tożsamości i indywidualności osoby ludzkiej, czyli o tej części człowieczeństwa, którą Bóg oddaje do dyspozycji człowieka i czyni go za nią bezpośrednio odpowiedzialnym; jest to zatem „terytorium” tych relacji do drugiego człowieka, na którym może on w twórczy sposób realizować miłość osobową, czyli kochać bliźniego za dobro, które jest w nim. Realizacja miłości bliźniego domaga się tworzenia relacji wspólnotowych. Młodzi ludzie, którzy szukają oparcia w małych grupach, zaczynają rozmawiać z rówieśnikami o swoich problemach, ale nie są w stanie ich rozwiązać. Potrzebna jest zatem pomoc wspólnoty o charakterze eklezjalnym. Zanim jednak zostanie złożona propozycja wspólnotowa, trzeba najpierw gruntownie poznać „świat” młodzieży i z miłością, i z zaufaniem określić znaki pozytywne, które świadomie czy nieświadomie wyrażają młodzi ludzie. Tworzenie grup kościelnych ma dopiero wtedy sens, gdy zaproszenie można skierować do młodych ludzi bezwarunkowo. Ponieważ w grupach eklezjalnych dokonuje się „wtajemniczenie” w Chrystusa i „uwspólnotowienie”, młodzi ludzie mają prawo wnieść w życie grupy nie tylko obiektywnie zweryfikowane „dobro”, ale również subiektywnie doświadczane dobrodziejstwa.⁴ Wątpliwości młodego człowieka związane z wiarą, dystansowania się od wiary Kościoła (Chrystus – tak, Kościół – nie) nie należy zatem uważać za przejaw zubożenia duchowego lub źle rozumianej wolności ducha. Młody człowiek, na pytania dotyczące wiary, nie oczekuje bowiem odpowiedzi typu eschatologicznego (typowego dla Kościoła), gdyż jego sytuacja egzystencjalna domaga się, aby została udzielona odpowiedź o charakterze antropologicznym (typowa dla ogólnie rozumianego wychowania, bez koniecznych związków z Kościołem).⁵ Dzieło wtajemniczenia i uwspólnotowienia powinno brać swój początek, „swoją punkt wyjścia w dążeniu młodych do twórczości, sprawiedliwości, wolności i prawdy. Powinno ono odpowiadać ich

dążeniom do współodpowiedzialności w życiu kościelnym i świeckim oraz ich skłonności do miłowania Boga i bliźniego”.⁶

Rozwój Kościoła jest możliwy jedynie w oparciu o ideę komunii, dlatego tak ważne jest rozbudzanie w młodych ludziach poczucia wspólnoty. W kształtowaniu wspólnotowości dużą rolę spełnia zarówno świadomość religijna, jak i pogłębiona duchowość, profilowana przez aktywne uczestnictwo w liturgii. Podstawowa wiedza religijna i formacja duchowa są oparciem dla aktywności młodych ludzi, która może realizować się na czterech płaszczyznach: edukacji (poznawanie nauki Kościoła), pedagogii (wychowanie chrześcijańskie), formacji duchowej i działań ewangelizacyjno-apostolskich.⁷ „Do wypełniania tej misji upoważniają ich i zobowiązują sakramenty chrześcijańskiej inicjacji” (ChL 33), przez które mają udział w jedynym kapłaństwie Chrystusa.

Przyjmując praktyczne założenie, że młodzi ludzie potrzebują pomocy, aby mogli w sposób dojrzały dokonać osobistego wyboru drogi wiary wtajemniczonej i uwspólnotowionej, należy docenić wszelkie wysiłki tworzenia grup, poprzez które organizować można służbę wychowawczą, dostosowaną do konkretnych potrzeb młodzieży i do jej zdolności podejmowania dojrzałej decyzji na rzecz wiary. Należy jednak pamiętać, że wybór drogi wiary przez młodego człowieka nie stwarza „faktu wiary”, czyli nie jest to jeszcze decyzja podjęta raz na zawsze. W grupach eklezjalnych chodzi zatem o taki typ wychowania, który zakładałby wyraźną troskę o ostateczny charakter decyzji dotyczących wiary, a jednocześnie respektujący generalnie cały proces personalizacji i humanizacji życia ludzkiego.⁸

I. Ingrediencje duszpasterstwa grupowego

Żadna grupa religijna nie może być Kościołem i nie może zrodzić Kościoła, ale też Kościół nie może być „przenoszony” do grup. Grupy podejmują zadania związane z promowaniem Ewangelii i urzeczywistnianiem Kościoła poprzez wtajemniczanie (doświadczenie spotkania) i uwspólnotowienie – współlistnienie i współtworzenie. To przeniesienie osi kościelnej zawiera w zarodku kryterium nowego sposobu działania Kościoła. Nie chodzi tu o rozszerzanie obecnego „systemu kościelnego”, mającego jako punkty centralne sakramenty i życie duchownych, ale jest to dążenie do wyłonienia nowego modelu bycia Kościoła, w którym zasadniczym zagadnieniem stanie się Słowo i obecność ludzi świeckich.⁹ W grupach rodzą się nowi wyznawcy Chrystusa poprzez słuchanie Słowa (wiera rodzi się ze słuchania) i doświadczanie miłości wspólnotowej, ale ich „ukościelnienie” może dokonać się jedynie we wspólnocie Kościoła powszechnego.

1. Duszpasterstwo grupowe – definicja

Za duszpasterstwo grupowe można uznać zorganizowaną działalność zbawczą Kościoła, polegającą na służbie osobom tworzącym grupy, czyli połączonym więzią wewnętrzną (duchową) i zewnętrzną (instytucjonalną), która rodzi poczucie wspólnotowości.¹⁰ Grupę tworzą ludzie, wyodrębniający się na sposób formalny lub nieformalny z otoczenia i określający się jako „my”. Grupa powstaje w momencie zaistnienia relacji „my” i nastawiona jest na realizowanie wspólnego dobra i respektowanie zasady dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Każda mała grupa powinna uwzględniać społeczności większego wymiaru: rodzinę, wspólnotę lokalną, naród, ludzkość.

Duszpasterstwo grupowe zajmuje się grupami eklezjalnymi, czyli autonomicznymi rzeczywistościami kościelnymi, które charakteryzują się wiernością doktrynie i moralności głoszonej przez Kościół, realizują zadania zgodne z celami pastoralnymi wspólnoty kościelnej i pozostają w jedności z ordynariuszem miejsca. Dla wszelkich grup eklezjalnych punktem odniesienia jest cały Kościół, którego manifestacją lokalną jest diecezja i parafia. Każda grupa o charakterze eklezjalnym może się rozwijać prawidłowo tylko w ramach całego Kościoła, ale jednocześnie cały Kościół, jako wspólnota, ściśle jest złączony ze wspólnotami podstawowymi (diecezja, parafia) i działającymi tam grupami.

Grupy kościelne spełniają ważną rolę w duszpasterstwie, z zastrzeżeniem, że żadna wspólnota osób nie jest dla siebie samej odbiciem całego Kościoła. Każda bez wyjątku grupa eklezjalna potrzebuje zarówno łączności z całym Kościołem (strukturalnie, hierarchicznie i personalnie), jak również powiązania lub nawet zespolenia z innymi wspólnotami, tak samo zresztą jak inne wspólnoty potrzebują tej jednej konkretnej grupy i są ku niej zwrócone. Jednym z ważnych zadań duszpasterskich jest kojarzenie wspólnot i konsolidowanie ich działalności (ewangelizacja, apostołstwo, edukacja i wychowanie, formacja duchowa) w realizowaniu pośrednictwa zbawczego.

Grupy mogą mieć w swoim programie odnowę duchową swoich członków, poszerzoną formację wewnętrzną, zadania wychowawcze, uzdrowienie relacji osobowych w życiu społecznym, funkcje terapeutyczne. W perspektywie pastoralnej grupa jest uprzywilejowanym miejscem dla wychowania bardziej personalnego, zdolnego do udzielania pomocy w dojrzewaniu osobowym, a także przygotowania na przyjęcie orędzia zbawienia i bardziej umotywowanego doświadczenia związanego z rozumieniem i przeżyciem Kościoła.¹¹ **Odnowa Kościoła nie powinna jednak stanowić dla członków grup celu ich działalności.**¹² Kiedy bowiem w grupie utwierdzi się przekonanie, że przeprowadzenie reformy w Kościele jest niemożliwe, jej członko-

wie mogą traktować swoje funkcje jako paralelne do tradycyjnego Kościoła.¹³ Celem duszpasterstwa grupowego jest natomiast dynamizowanie ruchów, wspólnot, zrzeżeń po to, by mogły skutecznie działać jako „zaczyn” we wspólnocie Kościoła, a także chronienie ich od przeobrażenia się w sekty.

2. Potrzeba duszpasterstwa grupowego

Przed współczesnym duszpasterstwem stoi trudne zadanie, jakim jest formowanie postaw wiary i kształtowanie sumień młodych członków Kościoła. Małe grupy mogą udzielać im pomocy w poznawaniu wartości ewangelicznych, które są podstawą godności i treścią fundamentalnych praw człowieka. Pomagają one skutecznie w formowaniu wiernych świadomych i współodpowiedzialnych za Kościół. W rozwoju tych małych wspólnot duże znaczenie ma konfrontacja własnego przeżycia wiary z wiarą innych członków wspólnoty.¹⁴

W osobie człowieka zbiegają się w jedną strukturę czas – przestrzeń i słowo – działanie (elementy informacji), stając się częścią ludzkiego doświadczenia wspólnoty. Wzajemna zależność między przekazywaniem informacji a wspólnotą jest dobrze zaznaczona w językach romańskich, gdzie słowa: informować (informacja) i wspólnota posiadają wspólny temat: *communicare* (*communicatio*) i *communio*. Wspólnota jest ukierunkowana z jednej strony na Boga (Stwórcę i Zbawiciela), a z drugiej na środowisko społeczne, w którym dokonują się zdarzenia historiozbowcze i eklezjalne zarazem. Można zatem stwierdzić, że człowiek, włączając się w życie grupy kościelnej, przygotowuje się do wypełnienia swojego powołania wiary i życia, ale jednocześnie wychowuje do udziału w życiu społeczeństwa i wspólnoty Kościoła.¹⁵

Współcześni socjologowie religii podkreślają znaczenie procesów sekularyzacyjnych, które powodują stały spadek znaczenia religii w społeczeństwie,¹⁶ ale jednocześnie odwołują się do tezy indywidualizacyjnej (Karl Gabriel), a nawet do tezy deprywatyzacji religii (José Casanova).¹⁷ W socjologii amerykańskiej paradygmat sekularyzacji jest zastępowany modelem rynku, racjonalnego wyboru czy religijnego kapitału ludzkiego (Rodney Stark, Laurence Iannacone, Roger Finke). Pluralizm światopoglądowy, który dawniej był traktowany jako integralny element teorii sekularyzacji, powodujący relatywizację treści religijnych i subiektywizację statusu sumienia, jest obecnie uznawany za ważny element religijnego rynku. Podaż religijnych „dóbr” stymuluje popyt oraz poszukiwanie takich kontekstów społeczno-kulturowych, które pozwalają optymalizować religijne kompetencje jednostek. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że religia będzie wówczas trak-

towana jako swoisty „towar”, który wybiera klient spośród wielu „dóbr” na rynku światopoglądowym.¹⁸

Odzwierciedleniem zasygnalizowanych problemów są przemiany zachodzące w świadomości młodych członków Kościoła. Szczególnie mocno zauważalne jest to w parafiach, które są podstawową strukturą organizacji kościelnej, miejscem spotkania chrześcijanina z Kościołem. Parafia terytorialna pod wpływem przemian społeczno-kulturowych traci możliwość odgrywania roli instytucji stabilizującej postawy i zachowania religijne katolików. Jednak rozluźnienie więzi z parafią najczęściej nie pociąga za sobą zerwania związku z Kościołem jako całością. Jawi się zatem potrzeba organizacji duszpasterstwa grupowego w formie zwyczajnej i nadzwyczajnej, którego celem byłoby włączenie w czynne życie Kościoła wszystkich jego członków, a szczególnie niesienie pomocy zagubionym młodym ludziom. Duszpasterstwo podstawowe skierowane jest przede wszystkim do ludzi nawróconych i uczestniczących w życiu Kościoła. Współcześni chrześcijanie potrzebują coraz częściej „duszpasterstwa nawrócenia”, gdyż niedojrzała postawa wiary dystansuje ich od wartości ewangelicznych i od czynnego udziału w życiu Kościoła, a zwłaszcza parafii.¹⁹ Duszpasterstwo nawrócenia młodych ludzi powinno brać swój początek, „swój punkt wyjścia w dążeniu młodych do twórczości, sprawiedliwości, wolności i prawdy. Powinno ono odpowiadać ich dążeniom do współodpowiedzialności w życiu kościelnym i świeckim oraz ich skłonności do miłowania Boga i bliźniego”.²⁰

3. Powstawanie grup

Wspólnoty religijno-kościelne są ukonkretnieniem szerszej pojętych ruchów religijnych, powstających na gruncie potrzeb, w których zaznacza się bliski związek wiary i życia, Kościoła i społeczeństwa. Ten związek znajduje swoje odzwierciedlenie w „znakach czasu”. Kościół, którego obowiązkiem jest badać znaki czasu, powinien wyjaśniać je w świetle Ewangelii w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia, aby odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Zadaniem Kościoła jest zatem poznawać i rozumieć świat współczesny, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości (KDK 4).

Ruchy religijne są odpowiedzią na **coraz większą wiedzę o człowieku i świecie. To jest pierwszy impuls do wspólnotowego działania.**²¹ Wiedza o człowieku jest niezbędna w duszpasterstwie grupowym, którego jednym z celów jest dotarcie do wnętrza człowieka, aby ukazać mu dobro, mądrość, prawdę Ewangelii, a jednocześnie pomóc w przyjęciu Jezusa jako Zbawicie-

la, a także umiejętnie towarzyszyć mu w drodze do wspólnoty. Człowiek współczesny odkrywa permanentnie i coraz jaśniej prawidła życia społecznego, ale też waha się co do kierunku, jaki należałoby nadać temu życiu. Przyczyną tego jest uwikłanie wielu współczesnych ludzi w skomplikowane sytuacje, z powodu których przeżywają oni trudności w trafnym rozeznaniu podstawowych wartości i zarazem w należyтым godzeniu ich z nowo odkrytymi. Dlatego też gnębi ich niepokój, gdy miotani to nadzieją, to trwogą, stawiają sobie pytania o współczesny bieg spraw. Ten bieg spraw prowokuje, a nawet zmusza ludzi do odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalno-religijne (KDK 4).

Drugim czynnikiem warunkującym powstawanie ruchów religijnych jest właściwy czas. Każdy ruch religijny posiada właściwą sobie godzinę – swój „kairos”, przez który ujawnia się obecność i działanie Ducha Świętego w aktualnej rzeczywistości. Ruchy często tracą swój dynamizm i odrębność, gdy wypełnią swą dziejową misję, ale pozostawiają głębokie znamię na życiu wspólnoty kościelnej i na myśleniu teologicznym. Ruchy religijne mają wyraźny charakter profetyczny. Posługują się one nowym językiem, który lepiej wyraża twórcze zaangażowanie człowieka w sprawy Kościoła i rozwój społeczności ludzkiej. Powstawanie nowych ruchów jest zatem odpowiedzią na dostrzeżoną potrzebę Kościoła, a ich dynamizm powstawania może być znakiem przemiany, a także prawdziwym wyzwaniem skierowanym do członków wspólnoty kościelnej i społeczeństwa.²²

Trzecim elementem charakteryzującym ruchy religijne jest „nowość”. Ruchy religijne koncentrują się najczęściej na jednej dziedzinie egzystencjalnej lub religijnej z zaznaczeniem ich chrześcijańskiego charakteru, dlatego w nowy sposób odnoszą się do dotychczasowych form życia i działalności Kościoła. Służą to z jednej strony „oczyszczeniu” Kościoła z przygodnych naleciałości, a z drugiej strony „ożywieniu wspólnotowych sił”, dzięki czemu Kościół wchodzi bardziej twórczo i odważnie w nowe czasy i środowiska, bogaci się wewnętrznie i zdecydowanie podejmuje zadania duszpasterskie.²³

Dzięki małym grupom odnowa duszpasterskiej działalności Kościoła jest również jej odmłodzeniem. Traktowanie z większym zaufaniem inicjatyw podejmowanych przez młodzież, umożliwianie realizacji różnych zadań kościelnych z ich udziałem, korzystanie z ich twórczej obecności w strukturach społecznych Kościoła może przynieść niemałą pomoc samemu Kościołowi. Jan Paweł II stwierdził, że „Kościół widzi młodych – więcej – Kościół w sposób szczególny widzi siebie samego w młodych – w Was wszystkich, a zarazem w każdej i w każdym z Was”.²⁴

4. Zadania duszpasterstwa grupowego

Grupy powinny prowadzić życie godne powołania, do jakiego zostały wezwane, a jednocześnie wykonywać zadania kapłańskie, nauczycielskie i pasterskie. Grupa kościelna staje się znakiem obecności Bożej w świecie przez ofiarę eucharystyczną (dzięki niej nieustannie zdąża z Chrystusem do Ojca), przez słowo Boże (daje świadectwo Chrystusowi) i wreszcie przez apostołstwo (postępuje w miłości). Chrześcijanie tworzący grupy powinni uczyć się zaradzić swoim potrzebom religijnym. Ta „samowystarczalność” jest podstawą włączenia się w wypełnianie zadań duszpasterskich, których celem jest budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa, a jednocześnie jest ona konieczna do spełniania najważniejszego zadania ewangelizacyjno-apostolskiego: członkowie grup kościelnych mają się dzielić ze wszystkimi ludźmi przyjętym orędziem zbawienia.

W grupach doświadcza się tajemnicy Chrystusa i kształtuje się wspólnota eklezjalna.

Funkcję propedeutyczną w stosunku do pełnego i dojrzałego uczestniczenia chrześcijanina w życiu wspólnoty kościelnej spełnia autoewangelizacja członków małych grup. Jednak dopiero we wspólnocie chrześcijanin przeżywa przynależność do Kościoła Chrystusowego i tylko ona jest zbawczym podmiotem. To twierdzenie ma swoje głębokie uzasadnienie pastoralne. Kościół Chrystusowy jest wspólnotą eklezjalną Jezusa Ewangelicznego – Jezusa historii. Przynależność do Kościoła Chrystusowego oznacza uczestniczenie w misji zbawczej, której wyrazem jest duszpasterstwo, a jego głównym zadaniem jest budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa. Przynależność do Jezusa – wiary określona jest natomiast poprzez proces zbawczy – jego jakość, konsekwentność. Relacja pomiędzy pośrednictwem zbawczym i procesem zbawczym domaga się respektowania niezbywalności praw, które posiada wspólnota Kościoła powszechnego, urzeczywistniająca się w diecezji i parafii. Żadna, nawet najlepiej działająca grupa, nie może zatem uzurpować sobie prawa do wypełniania misji zbawczej realizowanej w ramach duszpasterstwa, opartego na spełnianiu trzech funkcji: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej (pasterskiej). Grupy, istniejące we wspólnocie parafialnej, nie mogą przejmować zadań duszpasterskich, które zarezerwowane są dla wspólnoty parafialnej jako całości, z jasno określonym przywództwem proboszcza, który odpowiada za organizację życia parafii we wszystkich wymiarach.

II. Organizacja duszpasterstwa grupowego

Grupa pomaga uczniom Chrystusa dojrzewać, podtrzymuje ich w trudnych momentach, jakie pojawiają się na ich drodze dojrzewania wiary. Jed-

nak uczestnictwo w grupie ma charakter służebny w stosunku do bycia w Kościele. Jej funkcja propedeutyczna nie pozwala na to, aby postrzegać ją jako „miejsce kościelne”, a to oznacza, że nie można jej uznawać za Kościół w żadnym znaczeniu. Problem „eklezjalności grupy” dotyczy zatem jej realnych związków z Kościołem – Wspólnotą.

W tej perspektywie misja duszpasterstwa grupowego skupia się wokół trzech podstawowych celów formacyjno-pedagogicznych: wychowania do wiary, wychowania do wspólnoty, wychowania do indywidualno-wspólnotowego przeżywania wiary w codzienności. Wyływają z nich trzy grupy zadań wychowawczych: 1) udzielanie pomocy człowiekowi w rozpoznaniu powołania wiary (funkcja ewangelizacyjna); 2) powiązanie wiary z życiem i działalnością wspólnoty Kościoła – zwłaszcza poprzez sakramenty (funkcja ukościelenienia – duszpasterstwo zwyczajne); 3) wspomaganie człowieka w realizacji powołania wiary w korelacji z życiem codziennym (funkcja egzystencjalna – apostołstwo).

1. Rodzaje grup religijnych

Szczegółowe rodzaje grup zależą od kryteriów, jakie przyjmuje się przy ich podziale. Mogą one dotyczyć celów grup, ich wielkości, etapów życia i sytuacji życiowych człowieka, płci, zawodów, stanów. Członkowie poszczególnych grup mają odrębną mentalność, przyzwyczajenia i wrażliwość religijno-moralną, dlatego duszpasterstwo grupowe powinno być dostosowane do poziomu duchowego, intelektualnego, do wieku i zawodu ludzi, ich sytuacji życiowej.

W duszpasterstwie grupowym występują grupy formalne, w których odbywa się katechizacja parafialna, przygotowanie do małżeństwa, formacja ministrantów, lektorów, szafarzy posług liturgicznych. Na tej zasadzie mogą powstawać kręgi biblijne, koła różańcowe i grupy modlitewne, a także grupy duszpasterstwa rodzin. Duszpasterstwo specjalne tworzy grupy psychoterapeutyczne i socjoterapeutyczne dla osób zagrożonych patologią, chorych, niepełnosprawnych.

Grupy religijne mogą mieć charakter terapeutyczny – świadczyć pomoc uczestnikom w rozwiązywaniu problemów psychologicznych. Grupy różnią się od siebie pod względem przewidywanego zasięgu ingerencji: od doradztwa poprzez wsparcie aż po głęboką psychoterapię. Takie grupy są zawsze prowadzone przez uprawnionych specjalistów, doradców. Grupy religijne spełniają zadania pomocnicze dla osób walczących z nałogiem lub psychiczną słabością – chronią swoich członków przed powrotem do dawnego życia. Grupy religijne są też płaszczyzną kontaktu dla ludzi, którzy znaleźli się

w podobnej sytuacji i dlatego mogą sobie pomóc w poradzeniu sobie z danym problemem.

2. Podmiot i przedmiot duszpasterstwa grupowego

Podmiotem i przedmiotem duszpasterstwa grupowego są wszyscy członkowie Kościoła, którzy przyczyniają się do jego wzrostu i nieustannego uświęcania. Zakres spełnianych funkcji prorockich, kapłańskich i pasterskich zależy od stopnia udziału w kapłaństwie Chrystusowym oraz udzielonych przez Ducha Świętego charyzmatów do realizacji zadań specjalnych w Kościele. Podmiot duszpasterstwa stanowią kapłani i wierni świeccy, a także instytucje kościelne wypełniające zadania pastoralne. Podmioty realizują funkcje duszpasterskie w różnorodności grup i wspólnot, stanowiących Lud Boży (w diecezji, w parafii, związkach, bractwach, radach kościelnych, zespołach, grupach, wspólnotach), w których wszyscy członkowie wzajemnie na siebie oddziałują i dopełniają się (wierni świeccy, duchowni, osoby konsekrowane). Duszpasterstwo grupowe, w znaczeniu tradycyjnym, oznacza organizowanie działań pastoralnych w stosunku do członków grup religijnych, które stanowią jego przedmiot. W nowoczesnym duszpasterstwie grupowym zacierą się podział na podmiot i przedmiot duszpasterstwa i dochodzi do rzeczywistego upodmiotowienia członków grupy religijnej.

3. Funkcje duszpasterstwa grupowego

Grupa religijna w duszpasterstwie zwyczajnym jest widzialną manifestacją trzech podstawowych funkcji pośrednictwa zbawczego: nauczania, służby liturgicznej i miłości czynnej.²⁵ Zadania spełniane przez członków grup religijnych wymagają koordynacji działań katechetów, duszpasterzy, członków rad parafialnych, uczestników innych grup religijnych, dzięki czemu można uniknąć dublowania zadań pastoralnych.

W duszpasterstwie grupowym dominuje postęga słowa, stwarzająca możliwości przygotowania członków grup do spełniania zadań ewangelizacyjno-apostolskich w parafii. Grupy religijne są miejscem spotkania ze słowem Bożym, a członkowie grup są aktywnymi podmiotami i mają prawo i obowiązek głosić słowo Boże. Przysposobienie do proklamowania słowa Bożego w ramach spotkań grupowych to długofalowe i permanentne kształcenie się w zasadach dykcji, emisji głosu, deklamacji, retoryki, znajomości języków obcych, a przede wszystkim teologii biblijnej. W przygotowaniu świeckich głosicieli Ewangelii uczestniczą duszpasterze i świeccy. Osoby przygotowane włączają się w organizowanie forum dyskusyjnego, prowadzenie gazetki parafialnej, przygotowywanie wywiadów i korespondencji dla

pism i rozgłośni lokalnych i diecezjalnych o aktualnych wydarzeniach w parafii.

Duszpasterstwo grupowe włącza się w liturgię, w której czynnie uczestniczą służby liturgiczne (ministranci, lektorzy, komentatorzy, kantorzy i członkowie chóru) oraz osoby, które aktywnie biorą udział w przygotowaniu i sprawowaniu kultu liturgicznego. W grupach religijnych dokonuje się formacja liturgiczna z uwzględnieniem konkretnej życiowej sytuacji człowieka, który zostaje przygotowany do uczestnictwa w liturgii i pozwala się jej kształtować.

Grupa religijna stanowi dla jednostki pomoc w spotkaniu z drugim człowiekiem. Grupy religijne dają świadectwo miłości, podejmując akcje katolickie, najczęściej charytatywne (organizatorzy i działacze służby zdrowia, domów opieki, zakładów specjalnej troski) i pedagogiczne, które są realizowane przy pomocy instytucji, ruchów i zespołów odnowy duchowo-moralnej, stowarzyszeń i organizacji (bractwa, sodalicje, rady i komitety).

Grupa religijna jest miejscem dojrzewania wiary i życia wiarą. W grupie religijnej dochodzi do odkrycia, doświadczenia, pogłębienia i ubogacenia wymiaru duchowego członków, który jest celem formacji w kręgach biblijnych, grupach modlitewnych, kołach dyskusyjnych zajmujących się problematyką wiary. W grupie religijnej uczestniczą ludzie z różnymi doświadczeniami wiary, z różnym stosunkiem do doktryny chrześcijańskiej i Kościoła. Grupa pomaga swoim członkom spojrzeć w świetle Ewangelii na ich życie, powołanie, zadanie, zawód, problemy, pomaga powiązać ich osobiste doświadczenia wiary z tradycją Kościoła, pogłębić ich osobistą wiarę, umożliwić jej przemianę, ożywiać nieustannie ich duchowość i przekształcać ją w osobowe spotkanie z Bogiem i z drugim człowiekiem. W procesie duchowego dojrzewania członków grupy oraz powstawania i utrwalania więzi z Bogiem i innymi ludźmi ważna jest współpraca z duszpasterzami, wspólnotą parafialną, rodziną, szkołą, animatorem.

4. Formy i metody duszpasterstwa grupowego

Niezastąpioną rolę w rozwoju grup spełnia parafia, w której powinny rozwijać się grupy modlitewne, ewangelizacyjne, apostołskie, formacyjne, wychowawcze, misyjne, pomagające ludziom i otwarte na ich potrzeby. Na terenie parafii odpowiedzialność za organizację duszpasterstwa grupowego spoczywa na proboszczu, który koordynuje i kontroluje ich działania. Regularne spotkania z przedstawicielami grup religijnych służą omawianiu aktualnych problemów życia kościelnego i społecznego parafii i lokalnej wspólnoty i stanowią pomoc w planowaniu ich działalności pastoralnej.

Dla wypełnienia misji prorockiej Bóg udziela duchownym i świeckim nadprzyrodzonego zmysłu wiary, łaski słowa oraz charyzmatów, stosownie do potrzeb Ludu Bożego. W duszpasterstwie grupowym docenia się różne formy uzupełniające przekaz wiedzy religijnej: 1) publiczne ukazywanie Ewangelii i budzenie zainteresowania wartościami życia inspirowanego Duchem Jezusa; 2) przekazywanie pełnej informacji o religii i wierze chrześcijańskiej, która umożliwia członkom grupy podjęcie odpowiedzialnych decyzji życiowych według zasad wiary; 3) różne formy katechezy parafialnej (zwłaszcza w przygotowaniach do przyjęcia sakramentów), które pomogą wytrwać na drodze wiary; 4) uzupełnianie wiedzy religijnej, która ma doprowadzić członków grup do odkrycia mocy wiary Chrystusowej. W duszpasterstwie grupowym stosuje się nowe metody: rozmowy biblijne, spotkania ze słowem Bożym, metoda *gestalt*, dramy, bibliodramy.²⁶

W grupie religijnej można zorganizować zespół odpowiedzialny za przygotowywanie modlitewno-liturgiczne wspólnoty parafialnej: organizowanie form pobożności ludowej (różaniec – październik, nabożeństwo majowe, odpusty parafialne, uroczystość Wszystkich Świętych), przygotowanie okresowych dekoracji związanych z uroczystościami kościelnymi i patriotycznymi: adwent – wieniec adwentowy, Boże Narodzenie – żłobek, Wielki Post – grób Pański, odpust parafialny, dożynki, święta patriotyczne. Dotyczy to także wszystkich grup, które uczestniczą w publicznej modlitwie Kościoła, sprawowaniu sakramentów i sakramentaliów.²⁷

Duszpasterstwo grupowe włącza się w działalność charytatywną w parafii: odwiedziny chorych i starszych, pomoc rodzinom najbardziej potrzebującym i wielodzietnym, opieka nad dziećmi z rodzin patologicznych. W spełnianiu tych zadań konieczna jest współpraca duchowieństwa i świeckich, zwłaszcza w zakresie wychowania charytatywnego młodzieży. Mają temu służyć parafialne zespoły charytatywne, których zadaniem jest zaangażowanie w działalność charytatywną jak największej liczby parafian dla rozpoznania rzeczywistych potrzeb członków wspólnoty parafialnej. Zespołowe działania charytatywne mają konkretny cel: organizowanie pomocy osobom potrzebującym duchowego, psychicznego lub materialnego wsparcia.

5. Duszpasterstwo grupowe w praktyce „starych” i „nowych” ruchów religijnych

Sobór Watykański II docenił rolę i znaczenie grup religijnych dla życia i rozwoju Kościoła (DA 30). „Znakiem czasu” jest powstawanie nowych ruchów odnowy życia kościelnego, zwłaszcza wśród ludzi świeckich. Do grup religijnych wierni wstępują dla pogłębienia formacji duchowej i lepsze-

go poznania prawd wiary – historyczne III zakony (obecnie stowarzyszenia), zakony rycerskie, bractwa i arcybractwa oraz wszelkie wspólnoty, które żyją duchowością zgromadzeń zakonnych i pomagają w realizacji ich powołania. Obok nich funkcjonują rdzennie polskie lub przeszczepione na polski grunt ruchy o zasięgu międzynarodowym, które powstały po Soborze Watykańskim II: Odnowa w Duchu Świętym, Ruch „Światło-Życie”, Dzieło Maryi – Ruch Focolari, Ruch dla Lepszego Świata, Komunia i Wyzwolenie, Ogniska Miłości, Wspólnota Emmanuel, Wspólnota Nowa Droga, Prałatura Personalna Opus Dei, Droga Neokatechumenalna. Wierni włączają się w działalność ruchów i stowarzyszeń podejmujących dzieła apostołskie związane z ewangelizacją i wykonywaniem dzieł pobożności i miłości. Specyfiką tych wspólnot jest służba bliźnim, rozwiązywanie problemów społecznych, działalność charytatywna (na rzecz ubogich, narkomanów, więźniów, obrony nienarodzonych). Należą tu także ruchy społeczne, stowarzyszenia branżowe, dobroczynne, kobiece, harcerskie i misyjne.²⁸

Podstawą działania ruchów są grupy mające charakter małych wspólnot, które posiadają formalną strukturę organizacyjną albo działają bez określonych form ustawowych. Dzięki tym małym grupom znak wspólnoty Kościoła ukazuje się innym ludziom jako prawdziwe świadectwo miłości (DA 17). Grupy religijne o charakterze formalnym lub nieformalnym domagają się stosownej opieki duszpasterskiej, którą może im zapewnić tylko właściwa organizacja duszpasterstwa grupowego. Należy dążyć, aby organizowanie duszpasterstwa grupowego nie koncentrowało się wyłącznie na wymiarze personalno-instytucjonalnym, ale przenikało wymiar duchowy i intelektualny grup religijnych.

* * *

Duszpasterstwo powinno służyć młodzieży, która chce rozwijać swoją wiarę i przygotować się do życia wiarą w codzienności. Jan Paweł II zachęca więc, aby w młodym wieku, tak ważnym dla kształtowania dojrzałej osobowości, młodzi ludzie uczyli się przyznać właściwe miejsce religijnemu czynnikowi formacji, zdolnemu podnieść człowieka do pełnej godności, jaka wynika z synostwa Bożego. „Pamiętajcie zawsze, że jedynie wtedy, gdy oprzecie się – jak mówi święty Paweł – na jedynym fundamencie, jakim jest Jezus Chrystus (por. 1 Kor 3, 11), potraficie zbudować coś prawdziwie wielkiego i trwałego”.²⁹ I dalej naucza Papież: „Wszakże jest rzeczą konieczną – pisał mój poprzednik, Paweł VI, w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* – żeby sami młodzi, należycie uformowani w wierze i modlitwie, stawali się coraz bardziej apostołami swoich rówieśników” (EN 72). Każdego z was czeka porywające zadanie głoszenia Chrystusa kolegom z ławy

szkolnej i towarzyszym. Każdy z was powinien nosić w sercu pragnienie bycia apostołem w swoim otoczeniu”.³⁰

„Analfabeta to umysł niedożywny”, a młody człowiek pozbawiony dobrego wychowania to niewydolne serce. Istnieje jednak pewny sposób, aby serce wzmocnić. Tym sposobem jest modlitwa. Jan Paweł II podkreśla, że „jest się mocnym we wierze dzięki modlitwie. Już święty Paweł polecał: «Nieustannie się módlcie» (1 Tes 5, 17). Można istotnie poznać doskonale Pismo Święte, można być uczonym w filozofii i w teologii, a nie mieć wiary albo ulec rozbiciu w wierze; ponieważ to Bóg zawsze wzywa najpierw do poznania Go i do miłowania Go w odpowiedni sposób. Trzeba dlatego być pokornym wobec Najwyższego; trzeba zachować poczucie tajemnicy, ponieważ między Bogiem i człowiekiem pozostaje zawsze nieskończoność; trzeba pamiętać, że wobec Boga i Jego Objawienia nie tyle jest kwestia rozumienia własnym ograniczonym rozumem, ale raczej miłowania. Dlatego Jezus mówił: «Wysławiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojczy, gdyż takie było Twoje upodobanie!» (Mt 11, 25-26)”.³¹

PRZYPISY

¹ Według K. Rahnera „jeżeli ktoś wierzy, że żywy Bóg, jako niepojęta tajemnica, pozostaje do nas w stosunku absolutnej bliskości i bezpośredniej samokomunikatywności; jeżeli – po drugie – zdaje się on, z myślą o Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, na tę samobóstwiająca bliskość litościwego i przebaczącego Boga; jeżeli – po trzecie – odczuwa, jako rzecz zrozumiałą samą przez się, że wiarę przeżywa się razem z innymi ludźmi w tym, co nazywa się Kościołem, o którym wiadomo, i to nawet bez potrzeby prowadzenia jakichś szczegółowych badań historycznych, iż od czasów prakościła stanowi nieprzerwaną kontynuację działalności Jezusa, to – moim zdaniem – człowiek taki zasługuje na miano rzymskokatolickiego chrześcijanina”. – *Kościół w świecie zsekularyzowanym*. Rozmowa z prof. Karlem Rahnerem, „Novum” 2(1979), s. 68.

² Por. G. Milanesi, *L'ateismo giovanile*, w: *L'ateismo contemporaneo*, t. 1, Torino 1967, s. 231-252; A. Vergote, *Analisi psicologici del fenomeno dell'ateismo*, w: *L'ateismo contemporaneo*, dz. cyt., s. 152-180; R. Pomiński, *Konflikty życiowe a próby i załamania religijne młodzieży*, „Homo Dei” 2(1975), s. 102-109.

³ „*Współczesna katecheza zwłaszcza dzieci i młodzieży*”. *Orędzie do Ludu Bożego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, Warszawa 1978, s. 3.

⁴ A. del Monte, *Sytuacja w świecie młodzieży*, „*Życie i Myśl*” 28(1978)2, s. 50.

⁵ Por. G. Angelini, *Pastorale giovanile e prassi complessiva della Chiesa*, w: *Facolta Teologica dell'Italia Settentrionale. Condizione giovanile e annuncio della fede*, Brescia 1979, s. 89.

⁶ „*Współczesna katecheza zwłaszcza dzieci i młodzieży*”. *Orędzie do Ludu Bożego*, dz. cyt., s. 3-4.

⁷ Zob. W. Szewczyk, *Małe grupy w parafii – samokształcenie, formacja i działanie*, „*Ateneum Kapłańskie*” 127(1996), s. 405-410.

⁸ G. Angelini, *Pastorale giovanile e prassi complessiva della Chiesa*, art. cyt., s. 91.

⁹ L. Boff, *Ecclesigenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa*, Roma 1978, s. 9.

¹⁰ Życie społeczne nie ogranicza się do relacji „ja – ty”, lecz wymaga zajęcia postawy „my”. Zob. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 97.

¹¹ W salezjańskim stylu pracy grupy formacyjne są „naturalnymi (normalnymi) grupami życia i pracy”: grupy określonych interesów, zespoły sportowe, klasy szkolne i grupy międzyklasowe, grupy podejmujące działania na rzecz humanizacji życia, grupy o charakterze społecznym, apostołskim. Dla salezjanina każda grupa może stać się miejscem integralnego wychowywania, nowym sposobem ewangelizacji. – *Conferenza ispettori salesiani italiani. Catechesi, Associazionismo, Sport. Documenti della conferenza ispettoriale italiana*, Roma 1976, s. 13-14.

¹² Grupy nieformalne zmierzają do zapewnienia tego, czego Kościół w swoim wymiarze globalnym nie daje czy też nie jest w stanie ofiarować. Wszystko to wynika, jak się wydaje, z generalnej niezdolności Kościoła do ofiarowania tym, którzy są bardziej umotywowani przez Ewangelię, głębszego sposobu jego przeżywania w tradycyjnych strukturach. Chodzi tu o nowe rozumienie samego Kościoła i jego instytucjonalnych struktur, a czasami nawet jakieś przeciwstawianie się im, czy częściej – o nowe doświadczenie, istniejące obok już istniejących, które są związane z tradycyjnymi strukturami. W końcu chodzi o odnowę eklezjologii. – Y. Congar, *I gruppi informali nella Chiesa*, w: *Comunità ecclesiali di base. Utopia o realtà?*, Assisi 1977, s. 38.

¹³ Można czasami pokazać niektóre grupy, mniej lub bardziej liczne, które zmierzają do stania się „kościółkami”, albo uciekają w formę życia, którą można określić jako miejsce wzajemnej adoracji czy wzajemnego pocieszania się, w pewnych przypadkach nie „arystokratycznego indywidualizmu”, albo też prowadzące do „wspólnotowego integryzmu”, zamknięte na każdy typ kontaktów, oprócz tych, których inicjatorami są ich członkowie. To może doprowadzać do przeświadczenia o realizowaniu się w takiej grupie całego Kościoła i świadomości, że tylko w niej dochodzi do praktykowania chrześcijaństwa, albo w najlepszym przypadku jest ona lepszym jego wyrazem. – A. Favale, *Riflessioni conclusive*, w: *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma 1982, s. 532-533.

¹⁴ Por. R. Kamiński, *Parafia wspólnotą wspólnot*, w: *Kościół w służbie człowieka*, Olsztyn 1990, s. 212.

¹⁵ K. Klauza, *Eklezjogenetyczna funkcja środków społecznego przekazu*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, Warszawa 1990, s. 166.

¹⁶ Religia, jak żadna inna dziedzina kultury, wydaje się być najbardziej kontrowersyjnym problemem naukowym, a nie tylko wyznaniowym. Jako kategoria jest pojęciem wieloznacznym i wielowymiarowym, zarówno w swojej strukturze, morfologii, jak i w wielozakresowych funkcjach społecznych. Tym, co wyróżnia religię jako system kultury i religijność jako cechę kulturową wyznawców, jest występująca powszechnie zasada dwoistości przedmiotowej: wytwory, zachowania, wierzenia, wartości religijne są dwuwymiarowe, prezentują się jako fakty zobjektywizowane (w pewien sposób doświadczane) oraz jako fakty „ukryte”, transcendentalne. Dwoistość ta jest głównym źródłem ograniczającym pole obserwacji naukowej. Religia jest „do końca” niepoznawalna, a to, co jest w niej niepoznawalne, zdaje się najbardziej kontrowersyjne, a zarazem intrygujące. – E. Ciupak, *Religia w świetle teorii socjologicznej*, AK 141(2003), s. 6.

¹⁷ H. Plessner twierdzi, że „oczekiwania zbawienia ostatecznie zorientowanego na świat doczesny, nie mogłyby się ze wszystkimi jej następstwami w nauce, technice i ekonomii dokonać bez motywów religijnych. Od czasów Maxa Webera i Ernsta Troeltscha wiemy jednak, że sekularyzacja, jeśli nawet w ostatecznym rozrachunku okazuje się antychrześcijańska, nie była antychrześcijańska w swoich początkach. Pogańskie tendencje Renesansu nie pokonałyby w końcu oporu odnowionego przez reformatorów chrześcijaństwa, gdyby – paradoksalnie – z postawy ascetycznej oraz postawy afirmacji świata nie wynikły dążenia mimowolnie równoległe”. – Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 21-22.

¹⁸ System totalitarny dokonał spustoszeń w religijności Polaków. Jako jeden z poważniejszych skutków należy wymienić pewną selektywność moralną, coś, co może być nazwane wręcz religij-

nością „à la carte”, w której chrześcijanie wybierają sobie to, co im odpowiada, odrzucając wszystko inne, a także rozdźwięk pomiędzy wyznawaną wiarą a postawą życiową. – Por. D. Sullivan, *Kościół stracił więcej niż Pan Bóg*, Warszawa 2002, s. 17.

¹⁹ Zob. H. Wich, *Kirchenfremde Christen. Anregungen und Hilfen für die Pastoral*, Würzburg 1984, s. 29-72; W. Friedberger, *Pastoral mit Distanzierten. Situation-Kontakt-nahme*, München 1981, s. 53-105.

²⁰ „Współczesna katecheza zwłaszcza dzieci i młodzieży”. *Orędzie do Ludu Bożego*, dz. cyt., s. 3-4.

²¹ Dzięki szerokiej wiedzy o człowieku można przede wszystkim dowartościować czynniki psychiczne w integralnym rozwoju osobowości, gdyż odgrywają one szczególną rolę w życiu człowieka (jednostkowym i społecznym). Zwłaszcza psychologia „zajmująca się psychiką ludzką i wykrywająca prawo psychologiczne, podbudowuje wiedzę o nich. Przez to może ona oddawać ogromną usługę podmiotowi duszpastersko-wychowawczej działalności”. – F. Woronowski, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1972, s. 106.

²² W. Hryniewicz, *Eklezjologiczne i ekumeniczne znaczenie ruchów międzywyznaniowych*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1(1976), s. 23.

²³ M. Majewski, *Przekaz wiary nowemu pokoleniu*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, Kraków 1991, s. 53.

²⁴ Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, Poznań 1985, n. 15.

²⁵ Młodzieży potrzebne są spotkania z Kościołem, Chrystusem Eucharystycznym, z kapłanem, a także stworzenie możliwości uczestniczenia w żywych komórkach Kościoła, jakimi są małe grupy, w których ludzie żyją wiarą i modlitwą. – Z. Rutkowski, *Lekcja religii a Kościół przyszłości*, „Communio” 11(1991)2, s. 60.

²⁶ Zob. W. Logardt, *Bibel und Spiel*, w: *Handbuch der Bibelarbeit*, München 1987 s. 296-305; *Bibeltheater. Materialhefte der Beratungsstelle für Gestaltung von Gottesdiensten und anderen Gemeindeveranstaltungen* 43. Frankfurt a. M. 1985.

²⁷ W duszpasterstwie młodzieży należy zwrócić szczególną uwagę na następujące zadania: troska o żywy i owocny udział w niedzielnej Mszy świętej, przygotowanej i sprawowanej przy czynnym udziale młodzieży z odpowiednio dostosowaną homilią; przeżywanie liturgii pozostałych sakramentów; udział w nabożeństwach roku liturgicznego; uczestnictwo w parafialnych grupach i ruchach młodzieżowych; tworzenie wspólnot modlitewnych na terenie szkoły. – K. Nycz, *Nowa sytuacja duszpasterstwa po powrocie katechezy do szkół*, „Ateneum Kapłańskie” 118(1992), s. 240-241.

²⁸ E. Weron, *Ruchy odnowy we współczesnym Kościele*, Poznań 1993; A. Petrova-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000.

²⁹ Jan Paweł II, *Rola Kościoła w wychowaniu chrześcijańskim*. Przemówienie do uczniów i studentów (30. 01. 1979), w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 107.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

KS. JERZY BAGROWICZ

PRZEPOWIADANIE DO MŁODZIEŻY GIMNAZJALNEJ
Uwarunkowania i uwagi pedagogiczno-pastoralne

Po jednej z uroczystych promocji magisterskich na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu zostałem zaproszony na krótkie towarzyskie spotkanie do jednej z licznych kawiarni toruńskiej starówki. Promocja miała miejsce na początku grudnia, a więc niemal wszyscy moi byli studenci mieli za sobą już kilka miesięcy pracy w placówkach pedagogicznych, niekiedy w bardzo trudnych warunkach. Start dla wielu z nich, tych szczególnie, którym wypadło pracować z dziećmi lub młodzieżą ze środowisk patologicznych, był bolesnym zderzeniem z realiami życia. Dlatego chcieli podzielić się wrażeniami ze swoich pierwszych pedagogicznych doświadczeń. Już jednak na progu kawiarni spotkało nas coś, co było znakomitym wstępem do rozmowy. Może być także dobrym wprowadzeniem do tego tekstu.

Szatniarz w kawiarni widząc koloratkę zapytał, skąd jestem. Gdy powiedziałem, że obecnie mieszkam i pracuję w Toruniu, ale jestem z Włocławka, zapytał, czy znam jego byłego katechetę, który uczył go religii przy katedrze włocławskiej. Tak się akurat złożyło, że jego ksiądz-katecheta to jeden z moich kolegów. Wtedy on powiedział m.in.: księdzu temu zawdzięczam to, że jestem porządnym człowiekiem. Mam dobrą i kochającą rodzinę, moje córki śpiewają w scholi parafialnej, zawsze jestem z nimi w kościele. Proszę pozdrowić mego księdza katechetę. Od kogo mam pozdrowić? Nazwisko nic mu nie powie, bo chyba raczej zapamiętał „ksywę”, zgodnie z którą wtedy przezywano mnie. Proszę powiedzieć, że pozdrawia go „Buła”. Kilka dni później przekazuję mojemu koledze pozdrowienia od jego byłego ucznia. Widzę zdumienie w oczach kolegi. – On mnie pozdrawia?! To był jeden z największych łobuziaków, jakich kiedykolwiek uczyłem. Niesforny, okropnie przeszkadzający w lekcji, doprowadzał mnie do białej gorączki. Ale cieszę się, że wyszedł na ludzi, że jest porządnym człowiekiem, że nie wstydzi się wiary. I widziałem radość w oczach kolegi, że

warto było poświęcić sporo zdrowia jednemu z takich „łobuzów”, który wyszedł na ludzi.

Gdy był uczniem mego kolegi, był akurat w wieku gimnazjalnym i cały kłopot z jego wychowaniem wynikał z wielu różnych uwarunkowań jego dorastania. To trudny etap życia i tak wiele zależy od tych, którzy obrabiają ten „materiał”.

1. Między szkołą podstawową a liceum, między dzieciństwem a wiekiem młodzieńczym

Okres dorastania jest okresem przejściowym między dzieciństwem a okresem pełnej dojrzałości. Okres ten to czas dojrzewania biologicznego, jak i związanego z nim rozwoju psychicznego i społecznego. Obejmuje on czas od ok. 11-12 do 18-19 roku życia. Ze względu na różnice rozwojowe i tempo przemian wyodrębnia się w nim na ogół dwie fazy: lata 11-15 i 15-19. W pierwszej fazie wyraźniejsze są przemiany natury biologicznej, w drugiej widoczniejsze są przemiany natury kulturowej. Wyróżnienie tych dwu faz jest konieczne także i z powodu wyraźnie widocznego przyspieszenia rozwoju współczesnego młodego pokolenia. Zmienia się ono w tempie wprost niezwykłym, i przyznać trzeba – za tymi zmianami trudno nadażyć nie tylko badaczom, ale i wychowawcom młodzieży.

Polską młodzież końca XX wieku określano często mianem „pokolenie transformacji”, „pokolenie 2000”, „pokolenie końca wieku”, „dzieci wolnego rynku”. Nazwy te wskazują, że chodzi o pierwszą generację dorastającą w nowym ustroju.¹ W pokoleniu 2000 są ci, którym się powiodło, ale i są tam „blokarsi”, odrzuceni, zmarginalizowani.

Przełom stuleci, nie tylko w Europie Środkowo-Wschodniej, to czas burzliwych przemian, jakie wyznaczały kolejne etapy powstawania nowych generacji młodych, których nazywano w Stanach Zjednoczonych „Pokoleniem X”, potem „Pokoleniem Y”. Pokolenie polskiej młodzieży początków XXI wieku niektórzy nazywają „Pokoleniem Nic”.² To młodzi bez konkretnego pomysłu na życie i poruszający się przede wszystkim w obszarze wartości materialnych. Odnosi się to raczej do młodych z drugiej fazy okresu dorastania.

Okres intensywnego rozwoju biologicznego

Gdy chcemy mówić o przepowiadaniu wiary i nauczaniu religijnym młodych, trzeba pytać, o jaki konkretnie okres rozwojowy młodych chodzi.

Kiedy przed laty prowadziłem rekolekcje w dużej, miejskiej parafii, duszpasterze wydzielili młodzież klas szóstych, siódmych i ósmych w osobną

grupę. Jak się później okazało, był to dobry zabieg, który pozwolił poczuć się tej młodzieży bliżej miana dojrzałszej grupy rekolekcyjnej, wyraźnie oddzielonej od grupy dzieci. Nazywałem ich młodzieżą i widziałem, że starali się zasłużyć na owo na zapas niejako mianowanie. Wystarczyło jednak spojrzeć na spory tłumek stojących w kościele, aby zobaczyć, jak wielu z nich z wyglądu raczej należało do grupy dzieci.

Zawsze były kłopoty z zaszeregowaniem tej grupy młodych, którzy znajdują się w okresie między dzieciństwem a wiekiem młodzieńczym. To pierwsza faza wieku dorastania przypadająca na lata, w których dziś młodzi uczęszczają do gimnazjum. Faza ta to okres intensywnego rozwoju organizmu, dlatego można powiedzieć, że w tym okresie przeważają procesy rozwojowe dotyczące głównie sfery biologicznej człowieka. Rozwój ten przebiega w sposób bardzo zróżnicowany, nie jednakowy u wszystkich. Niektóre jednostki rozwijają się szybciej, inne wolniej. Uwidocznia się to w ich wyglądzie, a także sposobie przeżywania okresu dorastania.

Okres przemian biologicznych, tak widoczny w pierwszej fazie, bywa nazywany także okresem pubertalnym (od łac. *pubertas* – wiek mężczyźni, podrastania) lub okresem przedmłodzieńczym – preadolescencji. Faza ta charakteryzuje się u niektórych jednostek bardzo intensywnym wzrastaniem biologicznym, przejawiającym się najczęściej w postaci tzw. skoku pokwitaniowego, występującego najczęściej ok. 12- 15 roku życia. Czas występowania skoku pokwitaniowego zależy od wielu czynników. Najpierw od płci: u dziewcząt może on mieć miejsce już od 10 roku życia, u chłopców często zdecydowanie później. Zależy także od uwarunkowań genetycznych właściwych dla danej jednostki. Dziś mówi się także o czynnikach środowiskowych wpływających na rozwój młodzieży, powodujących akcelerację rozwojową. Współczesne badania wskazują, że obecnie dzieci dojrzewają szybciej niż przed kilkunastu laty, szybciej też występują pierwsze objawy rozwoju i dojrzewania płciowego. Wcześniejszy rozwój biologiczny, w tym płciowy, wpływa na powstawanie nowych zainteresowań, kształtowanie się większych potrzeb, na przykład w zakresie życia erotycznego. Współcześnie odnotowuje się wcześniejsze kontakty seksualne u dorastającej młodzieży.

Rozwój psychiczny, umysłowy, emocjonalny i moralny

Ciekawe, że w tym samym czasie właściwości psychiki ludzkiej, które kształtują się pod wpływem długotrwałego procesu kształcenia i wychowania, podejmowania odpowiedzialnych zadań, nie podlegają akceleracji, a raczej zjawisku deceleracji, czyli opóźnieniu rozwojowemu. Jest to spowodowane także przemianami cywilizacyjnymi, wydłużającym się okresem

kształcenia i wchodzenia młodego pokolenia w dorosłość. Wydłuża się przeto dojrzewanie psychiczne, które jest uwarunkowane jednostkowym doświadczeniem³.

Dysharmonia rozwojowa, o której wyżej wspomnieliśmy, może objawiać się niekiedy wyraźnie zauważalnymi objawami labilności uczuciowej, trudnością koncentracji, a w wypadkach szczególnych przejawami niedorozwoju społecznego.

Intensywny rozwój biologiczny wieku dorastania łączy się z dojrzewaniem seksualnym. Jak to już wyżej wskazano, w tym zakresie obserwuje się dziś zjawisko wcześniejszej inicjacji seksualnej młodzieży. Niewątpliwie jednym z czynników wpływających na owo przyspieszenie jest nadmierna erotyzacja życia niesiona przez powszechnie dostępne media. Filmy, czasopisma dla młodych, internet upowszechniają hedonistyczną wizję życia, w którym użycie staje się powszechnie zalecanym sposobem bycia. Wszelkie formy powściągu, pracy nad sobą i ascezy są ośmieszane, a konsumpcyjny stosunek do życia propaguje się jako jedynie właściwą i współczesną propozycję. Dostępność „usług seksualnych” z jednoczesnym upowszechnianiem luzu moralnego popycha wielu nastolatków w kierunku bezładu moralnego.

Okres dorastania w jego pierwszej fazie jest niezmiernie ważny dla prawidłowego rozwoju umysłowego jednostki. Wpływa on nie tylko na rozwój i kontrolę uczuć, na rozumienie pojęć moralnych, ale też w dużej mierze wyznacza światopogląd oraz poszukiwanie własnej tożsamości. Wpływa także na kierunek rozwoju postawy i aktywności społecznej jednostki⁴. Rozwój umysłowy to przede wszystkim rozwój uwagi, pamięci, myślenia, wyobraźni. Rozwój myślenia abstrakcyjnego prowadzi do wzrostu refleksyjności i krytycyzmu i powstawania zdolności do formułowania własnych, niezależnych sądów.

Okres dorastania, szczególnie w tej pierwszej fazie, to czas dużej chwiejności emocjonalnej. Jest to związane ze wzmożoną w tej fazie pobudliwością nerwową, uwarunkowaną intensywnym rozwojem fizycznym i przemianami hormonalnymi. Dlatego występują u dorastających przeciwstawne uczucia. Jest to okres wchodzenia młodych w życie społeczne, w grupy koleżeńskie, przyjaźnie. Jeśli środowisko rodzinne czy grupa społeczna charakteryzuje się skłonnością do patologii społecznej, młodzi wchodzą w grupy przestępcze.

Czas dorastania to czas rozwoju moralnego. To także okres sposobny do realizacji wychowania moralnego. Chodzi w nim nie tylko o to, aby zapoznać jednostkę z kodeksem moralnego postępowania, ale przede wszystkim doprowadzić do uwewnętrznienia reguł i standardów zachowania moralnego obowiązujących w społeczeństwie, w którym jednostka wzrasta. Owo

uwewnętrznienie to proces, dzięki któremu standardy i wartości stają się częścią systemu motywacyjnego jednostki i kierują jej zachowaniem, nawet w sytuacji braku nacisku ze strony innych ludzi⁵. Niezmiernie ważną sprawą będzie prawidłowe kształtowanie sumienia moralnego. Ważną rolę może tu odegrać zdrowa moralnie rodzina, środowisko szkolne, rówieśnicze, a dziś szczególnie media. Nie powinno się lekceważyć znaczenia prawidłowo ukształtowanego życia religijnego. Choć jest to okres trudny także i dla religijności młodego człowieka, może ona odegrać ważną rolę w poszukiwaniu sensu życia, zaspokojeniu tej ważnej ludzkiej potrzeby. Zepchnięcie jej na boczne tory może prowadzić do zaniedbania bardzo ważnego środka wychowawczego.

2. Szukanie sensu życia

Jednym z przejawów dojrzewania młodych jest poszukiwanie sensu życia. Pojęcie sensu życia jest rozmaicie wyjaśniane. Ogólnie można powiedzieć, że jest nim realizacja uznanych przez siebie wartości.⁶ Kłopoty z realizacją wartości mogą prowadzić do utraty sensu życia. Wiąże się to często z przeżywanym przez młodych kryzysem rozwoju. Odnajdywanie odpowiedzi na to ważne pytanie należy do istoty ludzkiej egzystencji. Wychowanie ma na celu m.in. pomóc w odkrywaniu sensu życia.

Młodość jest okresem kształtowania się światopoglądu. Szybki rozwój umysłowy wzmaga ciekawość poznawczą i rodzi pytania dotyczące prawdy o świecie, o człowieku, o celu własnego życia. Samoświadomość jednostki, czyli wiedza o sobie samym wraz z oceną siebie samego staje się coraz bardziej uporządkowana, pozwalając na stawianie pytań dotyczących tożsamości i poszukiwania sensu swego istnienia. Dążenia te stają się coraz bardziej świadome, poparte refleksją i potrzebą szukania odpowiedzi.⁷

To poszukiwanie prawdy i sensu życia nie jest łatwe, ponieważ młody człowiek napotyka na wiele sprzecznych opinii i stanowisk i nie zawsze może poradzić sobie z problemem uporządkowania wielu szczegółowych informacji. W tym trudzie budowania światopoglądu pewną pomocą może służyć środowisko dorosłych, a szczególnie rodzice, szkoła czy też Kościół. Problem w tym, że młodzi stają często wobec bardzo sprzecznych ofert tej pomocy. Niechętnie na ogół przyjmują pomoc domu rodzinnego, ponieważ młodość jest okresem dążenia do samodzielności, zwłaszcza w dziedzinie przekonań. Jest to przecież czas zakwestionowania czy nawet odrzucenia uznanych w dzieciństwie autorytetów, a wraz z nimi i poglądów przez nich wyznawanych. Jak podkreśla R. Murawski, to zakwestionowanie autorytetu dorosłych jest szczególnie widoczne w dziedzinie religijnej. Wynika ono z dwojakiego

powodu. Najpierw młody człowiek nie chce już więcej praktykować form dziecięcej pobożności, a następnie wchodzi w okres pewnej bezkompromisowości żądań w zakresie życia religijnego.⁸ Dostrzega pewien rozdział między deklaracjami co do zasad odnoszących się do życia moralnego i religijnego składanych przez dorosłych a praktyką. Jeszcze nie rozumie mechanizmów postępowania ludzkiego, uwarunkowań życia moralnego, a pewien idealizm charakterystyczny dla młodości każe mu bardzo ostro oceniać niekonsekwencje w życiu dorosłych. Zdarza się, że w tym okresie młodzi reagują buntem, kontestacją czy nawet agresją wobec zastanego porządku i instytucji, które za tym porządkiem stoją. To mogą być najpierw rodzice, w dalszej kolejności szkoła czy Kościół. Przyjmuje się, że czas odrzucania światopoglądu rodziców przypada mniej więcej na 16 rok życia.⁹

Zagadnienie sensu życia w kształtowaniu się światopoglądu młodzieży jest podejmowane przez większość podręczników do nauczania religii w gimnazjum.¹⁰ I tak na przykład podręcznik ks. P. Tomasika dla I klasy gimnazjum „Słowo blisko ciebie” rozpoczyna się pytaniem: „Po co żyć?”. Wraca ono w wielu jednostkach także w klasach następnych. Mamy w podręcznikach wiele opowiadań, wydarzeń ilustrujących kłopoty z poszukiwaniem sensu życia i drogi jego odnajdywania. Ich obecność na tym etapie rozwoju młodych nie jest przypadkowa. Wskazuje, jak ważny jest to problem dla młodych i powinien być częstym tematem rozmowy z nimi, podczas rekolekcji, lekcji religii, spotkania w grupie, w rozmowie indywidualnej.

Środowiskiem sprzyjającym odpowiedzi na pytanie o sens życia jest wiara religijna. To ona objawia człowiekowi jego szczególną godność i wartość, pozwala zrozumieć sens różnych doświadczeń. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* napisał: „Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością” (n.10). Dlatego też niezmiernie ważny jest prawidłowy rozwój życia religijnego młodzieży wieku dorastania.

3. Religijność wieku dorastania

Znaczenie formacji wczesnodziecięcej

Etap dorastania nie jest jakimś olkresem rozwoju wyizolowanym i nie powiązanim z etapami poprzednimi, ale ściśle uwarunkowanym jakością rozwoju człowieka od życia płodowego, poprzez wczesne dzieciństwo i wiek szkoły podstawowej. Odnosi się to do wszystkich warstw rozwojowych, ważnych również dla rozwoju prawidłowej religijności. Chodzi tu o prawidłowy psychofizyczny rozwój dziecka, o zaspokojenie jego podstawowych

potrzeb, i to zarówno biologicznych, jak i psychicznych. Jest to podstawowy warunek rozwoju autentycznej religijności. Tak więc naturalne pozytywne uwarunkowania rozwoju, zdrowa rodzina – to podstawowe fundamenty rozwoju życia duchowego i religijnego. Psychologia rozwojowa podkreśla znaczenie wczesnego dzieciństwa dla kształtowania zdrowej psychiki, budowania osobowości, rozwoju życia moralnego. Podobnie można powiedzieć o znaczeniu pierwszych doznań związanych z wiarą religijną dla postawy religijnej wieku dorastania i człowieka dorosłego.

Poziom i jakość wczesnodziecięcej religijności zależy przede wszystkim od obrazu Boga ukształtowanego od początku rozwoju religijnego, a więc praktycznie od wieku poniemowlęcego. Wyobrażenie Boga kształtuje się u dziecka na podstawie doświadczeń kontaktu z osobami bliskimi, szczególnie rodzicami. Jeżeli środowisko rodzinne jest biologicznie i moralnie zdrowe, to jest większa nadzieja na budowanie naturalnie zdrowej religijności. U jej podstaw leży bowiem nie tyle wpajanie zachowań, ale właściwe zaspokojenie podstawowych potrzeb psychofizycznych, zwłaszcza takich jak potrzeba miłości, bezpieczeństwa, czyli tego, co tworzy podstawy zdrowej osobowości. Dopiero na takim fundamencie można budować zachowania i postawy prowadzące do wytworzenia pojęć i postaw religijnych. Fundamentem są relacje dziecka z osobami najbliższymi. Dopiero potem przychodzi nauka modlitwy, nauka pierwszych zachowań związanych z oddawaniem czci Bogu.¹¹

Za przekazem właściwego obrazu Boga idzie najczęściej otwieranie się dziecka na spontaniczną i radosną modlitwę. To wzbudza w dziecku radość życia i zaufanie do ludzi, a przez to samo i zaufanie do Boga. I przeciwnie, niewłaściwy obraz Boga może na całe nieraz życie zamknąć człowieka na radosne przeżywanie życia, na pełne zaufania odniesienie do innych ludzi, a przez to samo nie pozwala na właściwe przeżywanie wiary religijnej, a nawet jest często przyczyną odejścia od niej.¹²

Na prawidłowy rozwój religijności dziecka składa się wiele czynników natury zarówno psychologicznej, jak i społecznej, a zwłaszcza wychowawczej. Pomoc wychowawcza w tym zakresie będzie prowadziła do ukształtowania pewnej samodzielności i samowychowania. Dlatego mądre wychowanie religijne dziecka polega bardziej na budzeniu uczuć i potrzeb religijnych niż na ich zaspokajaniu. Z czasem religijność dziecka przestaje być już jedynie efektem wychowawczego oddziaływania, a staje się wynikiem aktywności własnej. Prawidłowe wychowanie religijne jest przeciwieństwem wychowaniem do samodzielności i dorosłości. Oddziaływania wychowawcze i wpływ czynników zewnętrznych mogą jedynie podprowadzić do tego pro-

gu, za którym jest prawdziwe życie religijne. Przez ten próg dziecko powinno przejść samodzielnie i samodzielnie iść dalej.¹³

Rozwój religijności wieku dorastania

Przemiany religijności młodych i kryzysy z tym związane łączą się z uwarunkowaniami i aspektami rozwojowych przemian charakterystycznych dla wieku dorastania. Jest to ważny okres dla charakteru późniejszej religijności. Bardzo często przesądza on o wierze lub niewierze w dorosłym życiu.¹⁴ Dlatego bardzo ważne są wyniki badań religijności młodzieży oraz opracowania dotyczące tej problematyki. Przegląd literatury przekonuje, że narasta zainteresowanie religijnością młodzieży. D.M. Wulff, dokonując prezentacji stanowisk wielu przedstawicieli różnych kierunków psychologii religii, zamieszcza ciekawe materiały na temat religijności młodzieży. Zwrócimy tu uwagę jedynie na niektóre z nich. E.H. Erikson na przykład zajmuje zdecydowanie inną niż Z. Freud postawę wobec religii. Erikson przyznaje wprawdzie, że wiara jednostkowa jest podatna na patologiczne zniekształcenia, ale podkreśla, że pozytywne i stymulujące formy wiary i tradycji są niezbędne dla powstania dojrzałej osobowości. Jego zdaniem choć rozwój jednostki wymaga wszechstronnego wsparcia społecznego, to religia dotyczy zarówno rzeczy doczesnych, jak i ostatecznych: podstawowego zaufania i kosmicznego porządku.¹⁵ Pozostający pod wpływem Eriksona J. Fowler wyróżnia sześć stadiów wiary: wiara intuicyjno-projekcyjna, mityczno-literalna, syntetyczno-konwencjonalna, indywidualno-refleksyjna, koniunktywna i uniwersalizująca. Religijność młodzieży, szczególnie wieku dorastania, da się najpierw odnaleźć w trzecim stadium, nazwanym przez J. Fowlera wiarą syntetyczno-konwencjonalną. Jest to stadium o charakterze interpersonalnej wiary. Jest to jednocześnie stadium konformizmu, gdyż poważną rolę odgrywa wtedy autorytet osób znaczących. Wiara młodych odnajduje się także w czwartej kategorii nazwanej wiarą indywidualno-refleksyjną. Ten model wiary zaznacza się szczególnie w tej fazie dorastania, gdy młodzi zaczynają zdawać sobie sprawę z względności odziedziczonego światopoglądu i odrzucają uznane autorytety. Krytyczne stawianie pytań rozrywa – zdaniem Fowlera – ścisły związek między symbolem lub rytuałem religijnym a jego odczuwalnym sensem. Powoduje to poczucie straty, a nawet winy. Demitologizacja ta daje jednak korzyści, uczy mianowicie nowego sensu tych symboli czy rytuałów, daje zdolność do krytycznej refleksji nad własną tożsamością i ideologią.¹⁶

Teorie powyższe mogą być pomocne w refleksji nie tylko nad prawami rządzącymi rozwojem religijnym młodzieży, ale i w rozwiązywaniu konkretnych problemów w tej dziedzinie.

R. Murawski, charakteryzując rozwój religijności wieku dorastania, zwraca uwagę na niektóre powiązania rozwoju wynikające ze specyficznych cech i trudności tego okresu życia. Wzmoczony rozwój uczuciowy młodych wyraża się w ich chwiejności emocjonalnej. W życiu religijnym młodych przejawia się to w swoistej niepewności i niestałości; młodzi są skłonni raz do entuzjazmu i angażowania się w życie religijne własne czy też jakiejś wspólnoty wierzących, ale niekiedy szybko się zniechęcają i odchodzą z błałego powodu.¹⁷

Zdarza się, że w tym okresie młodzi reagują buntem, kontestacją czy nawet agresją wobec zastanego porządku i instytucji, które za tym porządkiem stoją. To mogą być najpierw rodzice, w dalszej kolejności szkoła czy Kościół. Przyjmuje się, że czas odrzucania światopoglądu rodziców przypada mniej więcej na 16 rok życia.¹⁸

J. Makselon zauważa, że okres dojrzewania jest okresem szeregu paradoksów w zakresie życia religijnego. Wtedy to bowiem mają miejsce nie tylko bunty, odejścia, ale także nawrócenia. Tłumaczy się to nie tylko chwiejnością związaną z wiekiem, ale i podatnością na oddziaływanie osób znaczących dla jednostki.¹⁹ Mówi się także o okresie dorastania jako o czasie nie tylko odrzucenia wierzeń dzieciństwa, ale i przebudzenia religijnego. Rozwój inteligencji, zmiana zainteresowań i rozwój świadomości społecznej nie zawsze muszą prowadzić do odrzucenia wiary dzieciństwa, ale są bardzo często okazją do krytycznego jej przeanalizowania, co może być również otwarciem na nowe horyzonty wiary.

Ta potrzeba religii jest często związana z wiekiem i rozwojem. Jest to okres próby i niepewności, a wiara religijna może dać poczucie sensu życia i bezpieczeństwa. Okres uczuciowej labilności prowadzi do wielu zwątpień, a wiara religijna jest tu także pomocą dla przezwyciężenia młodzieńczych niepokojów. Na tym etapie rozwoju potrzebne jest więc przede wszystkim owo poczucie bezpieczeństwa, jakie daje wiara religijna. Dlatego w początkach wieku dorastania potrzebne są w miarę proste zasady wiary, młody człowiek potrzebuje wtedy bowiem raczej religii niż teologii. Zapotrzebowanie na głębszą refleksję przychodzi nieco później, gdy jednostka ma już bardziej spójny i pełny światopogląd.

Podłoże psychologiczne przemian religijności młodego człowieka wyjaśnia wiele zjawisk zachodzących w tym zakresie. Nie możemy jednak poprzestać na zarysowaniu uwarunkowań rozwoju religijności wynikających z tego podłoża. Aby religijność mogła skutecznie oddziaływać na człowieka i formować jego wnętrze, muszą dokonać się dalsze przemiany wpływające na jej dojrzewanie.²⁰

Oprócz wskazanych wyżej momentów rozwoju religijności, takich jak rozwój obrazu Boga, R. Murawski wskazuje na trzy następujące podstawowe i konieczne procesy: interioryzacji, czyli osobistej akceptacji wartości religijnych przekazanych przez środowisko rodzinne, wspólnotę parafialną czy nauczanie religii; absolutyzacji, czyli umieszczenia wartości religijnych w centrum osobowości, i proces socjalizacji, czyli wrastania jednostki w środowisko społeczne.²¹

Na progu dorastania do wiary dojrzałej chodzi o przejście od religijności heteronomicznej, zewnętrznej, do religijności autonomicznej i wiary osobowej. Jak pisze R. Murawski, zależy to od paru czynników: od stopnia rozwoju umysłowego, zapewniającego zdolność abstrakcyjnego myślenia, od zdolności jednostki do nawiązywania kontaktów z innymi ludźmi, od odpowiedniego poziomu sfery emocjonalno-dążeńiowej, od stanu nauczania religijnego. Wszystkie te warunki są ważne. Należy tu podkreślić znaczenie poprawnych relacji w rodzinie, szkole czy grupie rówieśniczej. Chodzi tu o szacunek dla godności ludzkiej młodego człowieka we wszystkich tych relacjach, a także o wyrobienie w nim samym potrzeby uszanowania innych. Relacja z Bogiem jest przecież relacją osobową i bez umiejętności zachowania się w relacjach z ludźmi nie może ona przebiegać prawidłowo. Takie osobowe i podmiotowe traktowanie młodego człowieka jest konieczne także w nauczaniu religijnym. Katecheza jest środowiskiem ważnym dla religijnego dojrzewania. Wiele zależy od jej poziomu, od tego, czy katecheta jest człowiekiem otwartym i gotowym do zrozumienia mechanizmów rozwojowych wieku dorastania. Aby przyjąć za swoje i utożsamić się z prawdami religijnymi, młodzi muszą przekonać się, że wiara religijna nie stanowi przeszkody dla ich wszechstronnego rozwoju i że jest bliska problemom życiowym.

Proces absolutyzacji – jak podają R. Pomianowski i R. Murawski – polega na tym, że jednostka wybiera spośród zinterioryzowanych wartości niektóre i wysuwa na czoło, czyli dokonuje pewnego ich uporządkowania i selekcji.²² Te najważniejsze nadają sens życiu, stanowią fundament wizji świata, nadają motywacje działaniu. Wartości religijne należą do takich nadrzędnych i porządkujących, pod warunkiem, że jednostka przyjmie je za własne. Postawa wiary staje się wtedy dla człowieka ważna, a wartości religijne organizują i porządkują osobowość, stają się podstawowym punktem odniesienia dla wszystkich nowych treści i doświadczeń. W ich świetle człowiek interpretuje całe życie.²³ Z. Chlewiński mówi natomiast o umiejętności różnicowania elementów istotnych i ubocznych w religii jako przejawie dojrzałej religijności. Wiąże się to z umiejętnością ustawienia prawd religijnych

według pewnej hierarchii. Osoba odznaczająca się dojrzałą religijnością akceptuje swoje wyznanie jako całość, umie odróżnić poszczególne jego elementy, wie, co jest istotne, a co nieistotne. Umie także zachować zdrowy krytycyzm wobec tego, co ludzkie; słabości i grzechy innych nie stanowią zagrożenia podstaw jej wiary religijnej. Chodzi tu nie tylko o wymiar intelektualny prawd wiary, o kodeks dogmatów, ale również o odróżnienie tego, co najbardziej istotne w zobowiązaniach moralnych wynikających z prawd wiary od tego, co nie jest istotne.²⁴ Proces ten powinien dokonać się w okresie dorastania, inaczej może mieć miejsce spychanie wartości religijnych na peryferie osobowości, pewna ciasnota w myśleniu religijnym, czy nawet fanatyzm lub fundamentalizm religijny; w życiu moralnym natomiast może to prowadzić do obłudy, dewocji aż do patologii życia moralnego i religijnego. Początki tych niebezpiecznych wypaczeń sięgają najczęściej okresu dorastania, w którym zabrakło procesów selekcji i absolutyzacji.

Postępujący dziś proces sekularyzacji środowiska młodzieżowego zdaje się wskazywać na wiele braków w procesie interioryzacji wartości religijnych w okresie dojrzewania. Stawia to ważne pytania o rolę wiary religijnej w środowisku rodzinnym, o jakość katechezy szkolnej i parafialnej.

To głównie dzięki tym środowiskom może zaistnieć ważny w rozwoju religijności wieku dojrzewania proces socjalizacji, dzięki któremu jednostka wrasta w środowisko społeczne. Pierwszym z nich, niezwykle ważnym dla kształtu życia religijnego, jest środowisko rodzinne. Jak to już wyżej wskazaliśmy, kładzie ono fundamenty pod życie wiary.

Dobrze jest, jeśli może tu służyć pomocą środowisko szkolne czy rówieśnicze. Sposób wchodzenia w życie religijne konkretnej społeczności jest także uwarunkowany indywidualnymi cechami danej jednostki, jej temperamentem, umiejętnością nawiązywania kontaktów, chęcią współdziałania itp. Temperament porywczy czy melancholijny usposabiają jednostkę do niestałości i wysoce emocjonalnego podejścia do życia religijnego we wspólnocie. Jednostki bardziej zrównoważone łatwiej wejdą w grupę i chętniej będą identyfikować się z wiarą swego środowiska. Rzadko jednak zdarza się, aby proces dojrzewania religijnego przebiegał spokojnie i bez zakłóceń.

Z okresem dojrzewania jest przecież często związany kryzys życia religijnego, a prawie każdy człowiek w okresie dorastania przechodzi przez falę poważnych wątpliwości religijnych. Przejście przez ten etap jest ważnym elementem budowania tożsamości. Z. Chlewiński pisze, że kryterium dojrzałej religijności stanowi też sposób przeżywania trudności natury religijnej, czyli tzw. kryzysów związanych z dojrzewaniem w tym zakresie. Przez kry-

zys religijny rozumie on przykry stan poznawczo-emocjonalny związany z szeroko pojętymi problemami natury religijnej.²⁵

Naturalny pęd do poznania i rozumienia świata, poszerzenie wiedzy w zakresie nauk szczegółowych prowadzą niekiedy do traktowania prawd religijnych jako sprzecznych z rozumem. Jest to związane jednocześnie z naturalną potrzebą ukształtowania własnej drogi życiowej, ukształtowania właściwego obrazu własnej osoby, a to łączy się często z radykalną zmianą perspektywy spojrzenia na siebie i otaczającą rzeczywistość. Młody człowiek bardzo często postrzega siebie w świetle marzeń, oczekiwań, bądź negacji, a nie w kategoriach realnej rzeczywistości. Toteż w zderzeniu z opcjami ukazującymi mu inną prawdę o nim samym narastają w jego wnętrzu sytuacje konfliktowe, trudne doznania, burzące wszelkie iluzje i złudzenia. I tu należy mówić o podłożu kryzysu mającym swe zakorzenienie w mechanizmach rozwojowych wieku dorastania. Do tego dochodzi często uwarunkowanie związane z sytuacją danej jednostki. Właściwie każda sytuacja może mieć charakter kryzysogenny, ale w wypadku kryzysu religijnego mamy często do czynienia ze zderzeniem się w jednostce dwóch światów; następstwem tego zderzenia może być właściwie ukształtowana osobowość człowieka wierzącego i pełny światopogląd, ale może także dojść do sytuacji wewnętrznego napięcia, wiążącego się z większą lub mniejszą dezintegracją życia religijnego.

Rozwiązanie kryzysu religijnego może pójść w dwu kierunkach: wewnętrznej przemiany, czyli nawrócenia i pogłębienia religijności, jak też może doprowadzić do odejścia od Boga.²⁶ Wewnętrzna przemiana, nawrócenie, dojrzała religijność jako owoce tego kryzysu są niezwykle ważnym elementem budowania własnej tożsamości, nie tylko w dziedzinie życia religijnego, ale tożsamości w ogóle.

4. Uwagi o treści i metodzie przepowiadania

Treść przepowiadania jest wypadkową paru wymogów, które jawią się w tle naszych rozważań. Wiek dorastania i problemy rozwojowe, które przynosi, w dużym stopniu powinny ją wyznaczać. Oczywiście, że ma to być zwiastowanie Dobrej Nowiny, wierność depozytowi Objawienia. W nauczaniu religijnym i katechezie ramy tematyczne nakreśla program. Nie jest on jednak sztywnym gorsetem, ale normą elastyczną, nie wykluczającą wprowadzenia problematyki potrzebnej, aktualnej, wynikającej z sytuacji katechizowanych, sytuacji społecznej czy wspólnoty religijnej. Pomijam tu dyskusję o zawartości kerygmatu przepowiadania skierowanego do młodych w ramach liturgii. Nie byłoby dobrze, gdyby ono jedynie odwzorowywało przekaz

katechetyczny. Niemniej, w ramach kerygmatu przeznaczonego na ten wiek katechizowanych, jest wiele ciekawych wskazówek także i do głoszenia Słowa w ramach liturgii. Przede wszystkim otwarcie na życie. Jest to okres uważnego i często krytycznego wpatrywania się młodych w świat i ludzi, pośród których żyją. Dlatego w przepowiadaniu trzeba ukazywać prawdę o tym świecie. Nie może to być jedynie straszenie złem, czy też opowiadanie historii ze starych ksiąg dla rekolekcjonistów. Warto, żeby kaznodzieje i rekolekcjoniści mieli stały i bliski kontakt z młodymi, a nie tylko z wysokości ambony i wykładów naukowych. Młodzi poznają, czy ktoś, kto do nich mówi, rozumie świat ich niepokojów rozwojowych, dylematów i lęków. Warto sięgnąć do dobrych, współczesnych podręczników do nauki religii do gimnazjum. Mimo wielu braków i wad tych podręczników, jest tam wiele materiału empirycznego, a nie tylko suche cytaty z dokumentów Kościoła, choćby najbardziej potrzebnych.

Otwarcie na życie będzie oznaczało sięganie do tematyki sensu życia, wyboru wartości. Kaznodzieja powinien czytać pisma młodzieżowe, sięgać do nich, aby zachęcić do refleksji nad ofertą, jaką one składają współczesnym młodym, nauczyć ich samodzielnego osądu tego, co im proponuje współczesny rynek medialny. Powinno się stworzyć młodym okazję wymiany zdań, a nie tylko bierne wysłuchanie. Coraz mniej będzie chętnych do takiego biernego odbioru. Ludzie młodzi, podobnie jak dorosłe pokolenie, chcą być podmiotem, a nie tylko przedmiotem przepowiadania. Do tego dochodzi prawda o coraz słabszej zdolności i gotowości do słuchania dłuższych wypowiedzi. Powinna być więc okazja do spokojnej wymiany zdań, możliwość stawiania każdego rodzaju pytania, choćby za pomocą skrzynki, do której można wrzucić pytania anonimowo.

Okres dorastania to czas wrażliwości na wspólne działanie, dla dobra innych. Budzi się bowiem wtedy instynkt życia społecznego. Dlatego młodzi są skłonni do podejmowania wspólnych, społecznych działań. Jeśli wychowawca będzie z nimi w takich działaniach, obudzi ich wrażliwość nie tylko na ludzi, ale także na Słowo Boże.

Okres dorastania to czas szczególniejszej potrzeby uczucia, akceptacji. Najpierw gotowości poświęcenia im własnego czasu. Jest taka formuła wychowawcza: „być z”. Być z wychowankiem, towarzyszyć cierpliwie jego dorastaniu, rozwojowi, patrzeć z miłością także i na jego pomyłki czy błędy. Postawa miłości wobec nich wcale nie musi oznaczać przymykania oczu czy tolerowania zła.²⁷ Trzeba jednak znaleźć czas i dać szansę rozmowy z nimi o tym, co w nich jest nieuporządkowane. Niech sami podejmą trud oceny, przyjrzenia się sobie.

Miłość do młodych wcale nie oznacza schlebiana młodym. Oni czekają na prawdę, nawet jeśli jest trudna i wymagająca. Przykład takiego kontaktu z młodymi daje Jan Paweł II. Kocha młodych, ale nie waha się stawiać im wyzwań trudnych, mówić o zagrożeniach. W Sandomierzu skierował do nich mocne słowa na temat czystości serca: „Głoście światu «dobrą nowinę» o czystości serca i przekazujcie mu swoim przykładem życia orędzie cywilizacji miłości... Nie lękajcie się żyć wbrew obiegowym opiniom i sprzecznym z prawem Bożym propozycjom. Odwaga wiary wiele kosztuje, ale wy nie możecie przegrać miłości! Nie dajcie się zniewolić” (12 VI 1999 r.).

Szczególnie ważne w oczach młodych jest osobiste świadectwo katechety czy kaznodziei. Potrafią być bezwzględni dla tych, którzy nie są świadkami, zdemaskują każdą sztuczność, fałsz. Cenią szczerość, prawdę. Wbrew pozorom potrzebują wskazania tego, w co wierzyć i co należy czynić. Wychowawca, który mówi o tym jasno i nie boi się głoszenia dla wielu niepopularnych prawd Ewangelii, zdobywa zaufanie. Jeżeli jeszcze do tego on sam je wypełnia, jest wiarygodny, będzie dla młodych prawdziwym przewodnikiem, nawet jeśli krytykują go, są agresywni czy niegrzeczni. On czyni ważne dzieło zasiewu dobra, które będzie owocować po wielu latach.

Okres dorastania w tej pierwszej fazie to nie tylko czas szukania, uporządkowanych dążeń życiowych, to także dla wielu z nich doświadczenie z narkotykami czy innymi rodzajami uzależnienia. To także, obok wielu zachowań szlachetnych, i przejawy złego zachowania, braku kultury, agresji czy nawet chamstwa. Najczęściej agresja jest przejawem braku bycia kochanym, to często wołanie o miłość, choć artykułowane w sposób budzący lęk, przerażenie. Trzeba nazywać te przejawy agresji i chamstwa po imieniu, ale nie wystarczy moralizować. Trzeba wiele czynić, aby ratować młodych i nie zrażać się zachowaniami, które ranią.

* * *

Okres dorastania w początkowej fazie to czas wewnętrznego konfliktu pomiędzy potrzebą bycia dorosłym i samodzielnym a pragnieniem zachowania przywilejów dzieciństwa. Poszukiwanie tożsamości odbywa się często chaotycznie, metodą prób i błędów. Potrzeba bycia sobą miesza się z uległością, konformizmem z nonkonformizmem, potrzeba osoby znaczącej z autorytetem z jego odrzuceniem. Prowadzi to niejednokrotnie do konfliktów z otoczeniem, szczególnie rodzicami. W sytuacji zachwiania równowagi uczuciowej, utraty sensu życia, niezrozumienia otoczenia może prowadzić także do sięgania po środki uzależniające, a nawet do próby samobójstwa. Ten tak trudny czas dorastania jest bardzo ważny dla kształtowania osobo-

wości, charakteru moralnego jednostki, a także dla świadomości i postawy religijnej. Zdrowe środowisko rodzinne, zdrowa religijność – to ważne fundamenty pod budowę zdrowej moralnie jednostki. Szczególnie trudne zadanie czeka tych, którzy podejmują się głoszenia Słowa młodym, dorastającym ku dojrzałości. Nie wystarczy tylko znajomość psychiki młodzieży, jej zainteresowań, fascynacji. Trzeba miłości do nich zakorzenionej w miłości Tego, który sam jest Wychowawcą i Przewodnikiem – Jezusa Chrystusa.

PRZYPISY

¹ Por. B. Galas, *Młode pokolenie transformacji*, w: *Edukacja i młodzież wobec społeczeństwa obywatelskiego*, red. K. Przyszczykowski, A. Zandecki, Poznań – Toruń 1996, s. 119-133; *Pokolenie końca wieku*, red. T. Karoń, Warszawa 1998; K. Pawlina, *Polska młodzież przelotu wieków*, Warszawa 1998.

² Por. A. Brzeziecki, *Czekając na bunt*, „Gazeta Wyborcza” 2002, 11 IX.

³ Por. I. Obuchowska, *Drogi dorastania*, Warszawa 1996, s. 17-29.

⁴ Tamże, s. 55.

⁵ A. Birch, T. Malim, *Psychologia rozwojowa w zarysie. Od niemowlęstwa do dorosłości*, Warszawa 1998, s. 87.

⁶ Por. U. Ostrowska, *Doświadczenie wartości a sens życia*, w: *Sens życia – sens wychowania*, red. A.M. de Tchorzewski i P. Zwierzchowski, Bydgoszcz 2001, s. 57.

⁷ D. Krok, *Typ religijności a poczucie sensu życia u młodzieży*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 19(1999), s. 306.

⁸ R. Murawski, *Rozwój religijny*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 72; por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 47-85; tenże, *Religijność w kształtowaniu tożsamości młodzieży*, „Studia Włocławskie” 6(2003), s. 141-146.

⁹ S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1991, s. 78.

¹⁰ Por. K. Skoczylas, *Lekcja religii w gimnazjum wobec problemu sensu życia*, „Studia Włocławskie” 6(2003), s. 373-384.

¹¹ R. Pomianowski, C. Walesa, *Dziecko - rozwój religijny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 531.

¹² O problemie kształtowania się religijności wczesnodziecięcej, a zwłaszcza znaczeniu obrazu Boga znajdziemy wiele interesujących danych m. in. w: A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1968; A. Bourcier, *La nouvelle éducation morale*, Paris 1968, s. 164-168; G. Gruchon, *Psychologie pédagogique*, I, Paris 1969, s. 215-261; R. Murawski, *Pojęcie Boga w świetle dotychczasowych badań*, „Collectanea Theologica”, 47(1977) 3, s. 49-60; B. Grom, *Religions-pädagogische Psychologie*, Düsseldorf 1981; S. Kuczkowski, *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982; Z. Marek, *Kształtowanie osobowej więzi małego dziecka z Bogiem*, „Collectanea Theologica” 55(1985) 1, 113-131; tenże, *Rozwój teorii religijnego wychowania dziecka w wieku przedszkolnym w Polsce w latach 1945-1990*, Kraków 1994; Z. Chlewiński, *Dojrzałość, osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 84-114.

¹³ R. Pomianowski, C. Walesa, *Dziecko – rozwój religijny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 533.

¹⁴ Por. S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 77.

- ¹⁵ Por. D.M. Wulff, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 333.
- ¹⁶ Por. tamże, s. 345-346.
- ¹⁷ R. Murawski, *Rozwój religijny*, dz. cyt., s. 71-72.
- ¹⁸ S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 78.
- ¹⁹ J. Makselon, *Dynamika religijności*, w: *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 292.
- ²⁰ S. Kuczkowski podaje trzy koncepcje dojrzałości religijnej: W. James'a, H.N. i R.W. Wiemanów oraz G.W. Allporta. Tę ostatnią omawia szczegółowo. Zwraca uwagę, że rozwój religijności nie jest nigdy za życia jednostki zakończony, a każdy ma tu inne możliwości. Dojrzałość religijna przejawia się w postawach religijnych oraz zachowaniu człowieka. Por. *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 86.
- ²¹ R. Murawski, *Rozwój religijny*, dz. cyt., s. 75.
- ²² Por. R. Pomianowski, *Psychologiczne problemy kształtowania się religijności i jej dewiacje*, „Seminare” (Kraków – Łąd) 1975, s. 79; R. Murawski, *Rozwój religijny*, dz. cyt., s. 78.
- ²³ R. Murawski, *Rozwój religijny*, dz. cyt., s. 78.
- ²⁴ Z. Chlewiński, dz. cyt., s. 95-97.
- ²⁵ Tamże, s. 98.
- ²⁶ Tamże, s. 299.
- ²⁷ Por. E. Orzechowska, *Wobec potrzeb nastolatka*, „Być dla innych” 26/27(2003), s. 42-43.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS

WYCHOWANIE DO MIŁOŚCI W PROGRAMIE LEKCJI RELIGII W GIMNAZJUM

1. Kontekst życia rodzinnego

We współczesnym świecie zachodzą szybkie zmiany obyczajowe, które pociągają za sobą przemiany w funkcjonowaniu rodziny. To zaś powoduje zmiany w systemie wartości, który leży u podstaw wychowania w rodzinie. Nasila się proces rozpadu rodzin. W 1990 r. w Polsce na 255.369 zawartych małżeństw przypadało 42.436 małżeństw rozwiedzionych, a w 2002 r. na 195.122 zawarte małżeństwa przypadało 45.308 rozwodów. Szczególnie często rozpadają się małżeństwa w mieście, trzykrotnie częściej niż na wsi.¹

Przemianom w rodzinie europejskiej towarzyszy wyekspozowanie wartości dziecka, jego prawa do samodzielności. Relacje między rodzicami a dziećmi nabierają coraz bardziej liberalnego charakteru. Znajduje to odzwierciedlenie w celach wychowania rodzinnego; nie są już nimi wyłącznie posłuszeństwo i podporządkowanie się rodzicom, lecz samodzielność i wolna wola. Upowszechnia się przekonanie rodziców, że dzieci powinny iść własną drogą. Rodzice nie mogą nakazywać swoim dzieciom, lecz muszą je przekonywać.²

Życie rodziny naznaczone jest też wpływem kultury. Dość wyraźne zaznacza się dążenie do odrzucenia kultury tradycyjnej.³ Upowszechniająca się kultura konsumpcji proponuje człowiekowi poszukiwanie maksimum przyjemności, wrażeń, dóbr konsumpcyjnych. Kulturę tę charakteryzuje również natychmiastowość komunikacji, która prowadzi do zmian w stylu życia i zmian w osobowości, w tożsamości osobowej, do utraty umiejętności systematyzacji i kategoryzacji świata.⁴

Widocznym elementem kultury, której ulega też rodzina, jest dominacja mass mediów. Media nie tylko odzwierciedlają rzeczywistość; stopniowo pod ich wpływem rzeczywistość staje się imitacją świata dostrzeganego na szklanym ekranie. Doświadczenie zdobyte przez kontakt z mediami coraz częściej

zastępuje doświadczenie rzeczywistości. Człowiek korzystający z nich na co dzień jest ponadto „bombardowany” potokiem informacji, nad którymi nie posiada żadnej kontroli.⁵

Rodzina poddana jest także naciskom politycznym i ekonomicznym.⁶ Szczególnie silne są w wielu krajach naciski polityczne, aby osłabić rodzinę. Ta walka przejawia się w ukazywaniu w sposób przesadzony pewnych patologicznych zjawisk życia rodzinnego. Są to na przykład przejawy przemocy domowej, przemocy wobec dzieci. Niekiedy na tej podstawie dokonuje się uogólnień odnoszących się do większości rodziców, aby potem poddać ich pod kontrolę prawa. Dla osłabienia rodziny monogamicznej eksponuje się wolne związki, legalizuje małżeństwa homoseksualne.⁷ Do tworzenia niechętnego klimatu wobec rodziny motywują wiele instytucji względy ekonomiczne. Na normalnej rodzinie nie można zarobić. Natomiast gdy rodzina ma problemy, np. z alkoholem, gdy panują w niej niewłaściwe relacje, to te rodziny są potencjalnymi klientami różnych instytucji. Są one więc zainteresowane, aby rodzina miała problemy.⁸

2. Wychowanie do życia w rodzinie w programie polskiej szkoły

Zainteresowanie problematyką rodziny przejawia się również w edukacji szkolnej. W ostatniej fazie rozwoju oświaty w Polsce wypracowano w odniesieniu do tego zagadnienia bogaty zakres treściowy, który realizuje się w gimnazjum w zakresie przedmiotu „Wiedza o społeczeństwie” w module „Wychowanie do życia w rodzinie”.⁹

W podstawie programowej z 1999 roku podkreślono, że celem jego jest przyjęcie integralnej wizji osoby, wybór i urzeczywistnianie wartości służących osobowemu rozwojowi.¹⁰ Szkoła, realizując ten przedmiot, powinna pomagać we właściwym przeżyciu okresu dojrzewania, w utożsamieniu się z własną płcią, w promowaniu integralnej wizji seksualności. To zaś oznacza ukazywanie jedności pomiędzy działaniem seksualnym a miłością i odpowiedzialnością. Te zadania powinny być realizowane przez wskazane treści. Wśród nich należy zauważyć takie zagadnienia, jak: problemy i trudności okresu dojrzewania, sposoby radzenia sobie z nimi, różnice w rozwoju psychoseksualnym dziewcząt i chłopców, główne funkcje płciowości; wyrażanie miłości, budowanie więzi, rodzicielstwo, płodność i prawa nią rządzące; życie jako fundamentalna wartość, szacunek dla życia; wartości związane z płciowością (męskość, kobiecość, miłość, małżeństwo, rodzina, rodzicielstwo, znaczenie odpowiedzialności w przeżywaniu własnej płciowości i budowaniu trwałych więzi). Po zrealizowaniu tego zakresu treściowego oczekuje się, że uczeń będzie potrafił kierować własnym rozwojem,

będzie rozumiał w sposób integralny ludzką seksualność, że będzie potrafił bronić własnej intymności.¹¹ Można więc powiedzieć, że ta wersja przedmiotu ukazuje właściwie rozumiane wychowanie seksualne, które ma służyć wychowaniu do życia w rodzinie.

Ten zakres wychowania poddany jest wielu naciskom ideologicznym. Świadczą o tym wprowadzone w Podstawie programowej z 2002 roku istotne zmiany. Dotyczą one treści nauczania tego modułu. Życie jest nadal ukazane jako fundamentalna wartość w trakcie omawiania rozwoju człowieka, ale pominięto „szacunek dla ludzkiego życia od chwili poczęcia”.¹² Inaczej ujmuje się również inicjację seksualną. Gdy w podstawie programowej z 1999 roku w związku z inicjacją mówi się o krzywdzie związanej z przedmiotowym traktowaniem człowieka, to dokument z roku 2002 nazywa to dysfunkcją.¹³ W roku 1999 podstawa programowa zobowiązywała do przedstawienia argumentów za inicjacją seksualną w małżeństwie, to w tej z roku 2002 pomija się te argumenty i wskazuje na ryzyko związane z wczesną inicjacją seksualną.¹⁴ Zupełnie inaczej powinny też być ukazane treści związane z planowaniem rodziny. W Podstawie z 1999 roku zmierzano do porównania i ukazania różnic pomiędzy naturalnymi metodami rozpoznawania płodności a antykoncepcją, zaś w tej z 2002 roku omawia się oddzielnie metody rozpoznawania płodności i antykoncepcję.¹⁵ Wydaje się, że autorzy podstawy z roku 2002 chcieli uniknąć moralnej oceny antykoncepcji. Pragną ją raczej przedstawić jako uznaną metodę planowania rodziny. W gimnazjum na realizację tego przedmiotu przeznaczona jest 14 godzin.¹⁶

Podstawa programowa znajduje swoje ukonkretnienie w podręcznikach do nauczania tego przedmiotu. Warto więc zwrócić uwagę choćby tylko na niektóre. Dość popularnym podręcznikiem jest *Wychowanie do życia w rodzinie. Moduł WoS*, którego autorami są Małgorzata Sitarska oraz Bożena Strzemieczna (Wyd. Szkolne i Pedagogiczne 2001). W treści tego podręcznika, przeznaczonego dla klasy trzeciej gimnazjum, omawia się problem tożsamości płciowej, problem rodzicielstwa, fizjologię układu rozrodczego, antykoncepcję, podkreśla się ważność wolnego wyboru w wielu dziedzinach ludzkich działań, zwraca się uwagę na przemoc wśród młodzieży. Podkreśla się także choroby związane z aktywnością seksualną, takie jak AIDS i choroby przenoszone drogą płciową. Gdy omawia się drugą grupę chorób, to omawia się objawy, czynniki, które je wywołują. Na końcu umieszczono telefony wielu instytucji, do których uczeń może się zwrócić, gdy przeżywa jakieś trudności. Autorki podręcznika dla klasy trzeciej raczej informują. Unikają natomiast ocen. Warto jednak zwrócić uwagę na sposób przedstawienia problematyki rodzicielstwa i problematyki antykoncepcji. Temat ro-

dzicielstwa ukazany jest bez odniesienia do wartości. Mówi się tylko, że dziecko przynosi rodzicom radość i wymaga spełnienia wielu obowiązków. Dla uprzytomnienia istoty rodzicielstwa przywołuje się czynności rodziców, które oni muszą wypełnić od urodzenia aż do okresu dorastania. W temacie podejmującym antykoncepcję autorki stwierdzają: „Metody antykoncepcyjne można podzielić na naturalne i sztuczne”.¹⁷ Potem z metod naturalnych omawia się metodę termiczną oraz metodę Bilingsa.¹⁸ Sama klasyfikacja wskazuje, że autorki są przeciw naturalnym metodom regulacji poczęć.

Natomiast podręcznik metodyczny dla szkoły średniej *Podróż w nieznanie. O miłości, seksie i rodzinie. Scenariusze zajęć*¹⁹ ma charakter edukacji seksualnej. Wśród wielu celów stawianych sobie przez autorkę znajduje się „przygotowanie do współżycia seksualnego”.²⁰ Na początku przytacza dane, że w wieku 15 lat współżyje seksualnie 24% chłopców i 10% dziewcząt.²¹ Uznaje ona taki stan rzeczy za zjawisko naturalne i moralnie dobre. To jest dla autorki podstawą, aby przedstawiony program był wprowadzeniem do życia seksualnego młodzieży. Najwyraźniej świadczy o tym załączona treść aneksu. W temacie „Przygotowanie do współżycia seksualnego” autorka zamieszcza dziewięć rad na udany debiut we współżyciu seksualnym.²² Nie oszczędza też młodzieży bardzo dokładnego instruktażu, jak powinna zachować się kobieta w trakcie defloracji.²³

W tym kontekście szczególnie ważne jest, aby bronić szkołę przed różnymi niepożądanymi trendami. Należy zabiegać o to, aby edukacja służyła dobru dziecka. Dlatego program szkoły, który realizuje wychowanie seksualne, powinien opierać się na integralnej wizji osoby ludzkiej. Szkoła jest też zobowiązana do respektowania przekonań i postulatów rodziców. Z tej racji w zakresie wychowania seksualnego powinna intensywnie współpracować z rodzicami. Zarówno dyrekcja, jak i rodzice powinni troszczyć się o to, aby to wychowanie realizowali ludzie nie tylko mający dobre przygotowanie medyczne, lecz także przygotowanie pedagogiczne i kierujący się obiektywnie pojętym dobrem dziecka. Nie powinno się zaś dopuszczać do realizacji tych zajęć takich przedstawicieli wiedzy medycznej, którzy promują wczesną inicjację seksualną i antykoncepcję.²⁴

3. Wychowanie do miłości w nauczaniu Kościoła

Kościół na temat wychowania wypowiadał się wielokrotnie. Ważnym dokumentem w tym zakresie jest encyklika papieża Piusa XI *Divini illius magistri* z 1929 r. Zagadnienie to jest podejmowane przez adhortację Jana Pawła II *Familiaris consortio* (1980), dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego pt. „Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miło-

ści” (1983), „Dyrektorium ogólne o katechizacji” wydane przez Kongregację ds. Duchowieństwa w 1997 r., a także dwa dokumenty zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski: „Program nauczania religii” (2001) oraz „Dyrektorium duszpasterstwa rodzin” (2003).

Adhortacja *Familiaris consortio* podkreśla znaczenie wychowania do miłości w życiu młodego pokolenia. Papież podkreśla, że wychowanie do miłości jest obowiązkiem przede wszystkim rodziców. Miłość rodzicielska inspiruje i nadaje kierunek całej działalności wychowawczej (por. FC nr 36). W rodzinie dzieci powinny nabrać poczucia prawdziwej sprawiedliwości oraz miłości rozumianej jako postawa szczerzej troski i bezinteresownej miłości wobec drugich, jako dar z siebie. Tak rozumiana miłość powinna być fundamentem wychowania seksualnego realizowanego w rodzinie. Rodzina jednak nie może sama w wystarczającym stopniu zrealizować wychowania seksualnego. Stąd wybrane instytucje, kontrolowane przez rodzinę, powinny ją wspierać w realizacji tego zadania (por. FC nr 37).

Wychowanie do miłości jest też przedmiotem duszpasterstwa. *Familiaris consortio* stwierdza, że przygotowanie do małżeństwa, a więc i wychowanie do miłości przebiega stopniowo i składa się z trzech podstawowych etapów: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie (por. FC nr 66). Przygotowanie dalsze zaczyna się w dzieciństwie. Powinno ono ukazać małżeństwo jako prawdziwe powołanie i posłannictwo. Przygotowanie bliższe dotyczy młodzieży. W odniesieniu do sakramentu małżeństwa ma ono ukazać je jako relację międzyosobową pomiędzy kobietą a mężczyzną. Powinno też pogłębić znajomość problemów płciowości małżeńskiej, odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz rozszerzyć związaną z tym wiedzę biologiczno-medyczną. Powinno się przedstawić także metody wychowania dzieci oraz przygotować do zadań wynikających z założenia wspólnoty małżeńskiej. Przygotowanie bezpośrednie do sprawowania sakramentu małżeństwa powinno się odbywać bezpośrednio przed przyjęciem sakramentu małżeństwa (por. FC nr 66). Zatem wychowanie do miłości realizowane w gimnazjum na lekcjach religii należy zaliczyć do przygotowania bliższego, swoją kontynuację powinno znaleźć na poziomie ponadgimnazjalnym.

To wychowanie wymaga współdziałania rodziny ze wspólnotą Kościoła i ze szkołą. Kościół realizuje takie wychowanie przede wszystkim przez katechezę. Szerzej na temat zadań stojących przed katechezą i szkołą w zakresie wychowania do miłości wypowiada się Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego w dokumencie „Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości”. Podkreśla się w nim, że wspólnota wierzących może wnieść w tym zakresie wielki wkład, gdy z rodziną będą współpracować

szoła katolicka, parafia i inne instytucje kościelne. Na pierwszym miejscu akcentuje się znaczenie katechezy. Powinna ona ukazać pozytywną wartość płciowości w łączności z podkreśleniem wartości dziewictwa i sakramentu małżeństwa. Katecheza ta ma także podkreślać, że powołanie do miłości urzeczywistnia się w życiu ludzkim na dwa różne sposoby: albo w małżeństwie, albo w celibacie (por. WW nr 56). Zadaniem katechezy jest także przybliżenie młodym etyki dotyczącej ludzkiej płciowości. Powinna ona ukazywać także znaczenie czystości, panowania nad sobą, kształtowania charakteru i ducha poświęcenia jako niezbędnych warunków trwałości małżeństwa. Katecheza ta powinna także przybliżyć młodzieży metody naturalnego kierowania płodnością. Istotną w niej rzeczą jest, aby podkreślić, że antykoncepcja jest sprzeczna z ideałami chrześcijańskimi i zasadami moralnymi (por. WW nr 60-62).

Wielką rolę w tym dziele ma do odegrania także szkoła. Podkreśla się, że wychowanie seksualne realizowane w szkole nie może być sprowadzone do realizacji treści jednego przedmiotu, lecz przez wszystkie oddziaływania dydaktyczne i wychowawcze szkoła ma zmierzać do wzbudzenia w wychowanku takiej motywacji, która uzdolni go do pokierowania całym jego postępowaniem. Stąd niezwykle istotne jest odniesienie między wychowawcą a wychowankiem, które otwiera na dialog. W realizacji procesu dydaktycznego ważne jest też to, aby wszystkie przedmioty szkolne stwarzały możliwość poruszania problemów związanych z płciowością.

Specyfiką tego zakresu wychowania jest to, że ma ono charakter indywidualny. Dlatego niezwykle ważne jest, aby wychowawca wyróżniał się poczuciem odpowiedzialności i kompetencji zawodowej, dojrzałości uczuciową, poczuciem wstydlivości oraz zdolnością wyczucia, które pozwala wprowadzić dziecko w problematykę życia i miłości bez wstrząsów dla jego życia psychicznego (por. WW nr 69-71).

Wychowanie w szkole dokonuje się w grupie. Dlatego wychowawca powinien wziąć pod uwagę sytuację danej grupy i w realizacji tej problematyki zachować szczególne środki ostrożności. W trakcie procesu dydaktycznego należy stworzyć takie warunki, aby uczeń swobodnie mógł zapytać o nurtujące go problemy, które w innym środowisku wstydzi się podjąć. Nauczyciel powinien realizować tę problematykę zawsze w ścisłej współpracy z rodzicami. Jeśli będzie to konieczne, można też zaprosić do współpracy ekspertów, którzy cieszą się zaufaniem rodziców, aby prowadzili z uczniami indywidualne rozmowy. W trakcie takich rozmów mogą oni pomóc rozwikłać problemy uczniów. Szkoła powinna też posiadać odpowiednie materiały dydaktyczne służące realizacji tej problematyki. W ich opracowaniu

powinni uczestniczyć najlepsi teologowie moralisci, katecheci, pedagodzy i psychologowie. Teksty używane w szkole nie mogą mieć tylko charakteru informacji o zachowaniu seksualnym. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że mogą zostać potraktowane jako wprowadzenie w życie seksualne. W realizacji tego procesu wychowania w szkole należy także wykorzystać dynamikę grup młodzieżowych. One są bowiem potężnym czynnikiem dynamizującym rozwój osobowości (por. WW nr 72-77)

Wagę wychowania do miłości podkreśla także „Dyrektorium ogólne o katechizacji”. Podkreśla ono, że młodym należy zaproponować katechezę otwartą na problemy jej wieku. Do szczególnie ważnych zagadnień tego etapu życia należy formacja sumienia, wychowanie do wolności, problematyka powołania, zaangażowanie w życie społeczne, odpowiedzialność misyjna (por. DOK nr 185). Warto zauważyć, że ten zakres wychowania wymieniany jest zaraz po formacji sumienia. Zatem Kongregacja uznaje go za szczególnie istotny w procesie wychowania religijnego młodzieży.

Omówione wyżej dokumenty zostały uwzględnione przez autorów „Programu nauczania religii”. Przewiduje on przekazanie treści związanych z wychowaniem do miłości także na poziomie gimnazjum. W każdej klasie gimnazjum treści te powinny być uwzględnione.

W klasie pierwszej motywem przewodnim całego roku jest: „Jezus Chrystus objawia prawdę o Bogu i człowieku”. Treści związane z omawianym zagadnieniem powinny zostać uwzględnione w bloku VIII: „Osobista odpowiedź wiary na słowo Boże”. Autorzy przewidują tu dwa zagadnienia: „Miłość braterska (przykazania IV-X)” oraz „Miłość w rodzinie”.²⁵

W klasie drugiej treści katechetyczne koncentrują się wobec zagadnienia: „Jezus Chrystus zbawia”. Omawiana problematyka powinna zostać uwzględniona w dziale VII: „Życie z Chrystusem zmartwychwstałym”. W ramach tego bloku uczniowie powinni poznać nadprzyrodzony wymiar życia małżeńskiego i rodzinnego. Powinni oni także umieć patrzeć na rodzinę z perspektywy sakramentu małżeństwa. Trzeba im ukazać, że rodzina jest wspólnotą życia i miłości. Powinni oni także poznać radosne i przykre doświadczenia życiowe, które wiążą się z przyjęciem powołania małżeńskiego w sakramencie małżeństwa.²⁶

W klasie trzeciej głównym motywem jest: „Chrystus mocą Ducha Świętego uczy i posyła”. W bloku: „Duch Święty uzdalnia do miłości” przewidziano omówienie zagadnienia miłości i odpowiedzialności w życiu chrześcijańskim. Przy realizacji tego tematu należy uwzględnić katolickie spojrzenie na przekazywanie i podtrzymywanie życia, prawo do życia zarówno nienarodzonych jak i niepełnosprawnych, kwestię eutanazji i antykoncepcji.

Przy tym temacie konieczne jest uwzględnienie również korelacji z innymi przedmiotami. Zwraca się tu uwagę na utwory z języka polskiego, które omawiają to zagadnienie, jak też na przedmiot „wiedza o społeczeństwie”. Poleca się uwzględnić przedstawienie takich treści, jak: miłość i jej rozwój, problem inicjacji seksualnej, związek między aktywnością seksualną a miłością i odpowiedzialnością.²⁷

Także „Dyrektorium duszpasterstwa rodzin” docenia znaczenie katechezy w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa.²⁸ Podkreśla się w nim, że realizacja takich zagadnień jak miłość rodziców, Kościoła i Ojczyzny, problem czystości, zrozumienie małżeństwa jako konsekwencji życia chrztem oraz uwrażliwienie na problem odpowiedzialności wobec Boga i samego siebie jest podstawą chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny. Dyrektorium wskazuje, że w zakresie wychowania do czystości nie wystarczy przekazanie wiedzy, lecz przede wszystkim należy się starać o uformowanie postaw tej młodzieży, która uczestniczy w katechezie na etapie przygotowania do dalszego i bliższego.²⁹

4. Wychowanie do miłości

w wybranych podręcznikach metodycznych do katechezy gimnazjalnej

Przedmiotem analizy będą dwa podręczniki metodyczne do lekcji religii w gimnazjum. Będą w tym zakresie przeanalizowane podręczniki do gimnazjum wydane w Księgarni św. Wojciecha oraz Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy (WAM) z Krakowa.

A. Podręczniki Księgarni Św. Wojciecha

Podręczniki Księgarni św. Wojciecha w każdej klasie zawierają kilka jednostek dotyczących tego zagadnienia. Przewodnik metodyczny dla klasy pierwszej *Słowo Boga jest blisko Ciebie* zawiera trzy jednostki: „Życie jest cudem, jest darem”, „Noszę w sobie dar przekazywania życia”, oraz „Miłość w oczach chłopca, w oczach dziewczyny”. Przewodnik metodyczny *Wolni przez miłość* zawiera dwie jednostki „Dlaczego lubimy spotkania z przyjaciółmi” oraz „Jak dobrze, że jesteś”. Przewodnik dla klasy trzeciej *Żyjąc z innymi dla innych* temu zagadnieniu poświęca cały blok tematyczny „Partnerstwo – Małżeństwo – Rodzina”.

Katechezy w klasie pierwszej mają uwrażliwić młodzież na wartość życia. Zakładanym celem dydaktycznym jest, aby uczeń dowiedział się, jak rozwija się dziecko w łonie matki. To zaś powinno mu pomóc uświadomić sobie dar życia, który on posiada, i nauczyć go wdzięczności za życie dla Pana Boga i ludzi.³⁰ Podręcznik dla ucznia pozwala stwierdzić, że uczeń

pozna główne etapy rozwoju dziecka w łonie matki dzięki dobrze dobranym fotografiom przedstawiającym ten etap rozwoju. Zaś właściwie dobrane cytaty z Pisma Świętego mogą mu pomóc w wyrażaniu wdzięczności Panu Bogu za dar życia.³¹ Przewodnik metodyczny sugeruje też rozmowę z rodzicami na temat ich przeżyć związanych z rozwojem dziecka w łonie matki. Ta rozmowa może stać się okazją do uświadomienia, że jego dar życia był przedmiotem troski i ochrony, a może nawet bohaterskiej walki, którą podejmowali rodzice, aby jego życie ocalić.

Następna katecheza ma uprzytomnić katechizowanym odpowiedzialność za przekazywanie życia oraz uświadomić, że każde z nich może być w przyszłości ojcem lub matką. W nawiązaniu do pracy domowej z poprzedniej lekcji katecheta podkreśla wartość rodzicielstwa, do którego trzeba się przygotować. Katecheza prowadzi do uświadomienia, że doskonałym przygotowaniem do tego jest zdobywanie takich cech charakteru, jak: dobroć, cierpliwość, odpowiedzialność za swoje czyny.³² Podręcznik dla ucznia uświadamia mu także, co to jest odpowiedzialność oraz rodzicielstwo. Czyni to przez przytoczenie definicji. Ponadto skłania do rachunku sumienia, w jaki sposób młody człowiek przygotowuje się do rodzicielstwa.³³

Trzecia katecheza w klasie pierwszej ma przybliżyć przejawy ludzkiej miłości oraz skłonić do dojrzałego zachowania w miłości. Podręcznik dla ucznia wylicza cztery przejawy miłości: miłość upodobania, miłość pożądania, miłość przyjaźni i miłość zyczliwości oraz charakteryzuje je. Tam też uczeń znajduje wyjaśnienie, że w małżeństwie wszystkie te rodzaje więzi nakładają się i sprawiają, że miłość jest pełna i dojrzała.³⁴ Przewodnik proponuje też, aby uczniowie w oparciu o tekst Pisma Świętego (1Kor 13, 4-6) za pomocą pantomimy przedstawili cechy dojrzałej ludzkiej miłości.³⁵

Należy zauważyć, że katechezy te są tu bardzo potrzebne. Młodzież w tym okresie zaczyna intensywnie dojrzewać. Budzi się w niej popęd seksualny. Katechezy te mogą ułatwić im opanowanie tego dynamizmu. Realizując te zagadnienia, katecheta powinien mieć świadomość, że młodzi wstydzą się mówić o swoich przeżyciach emocjonalnych. Lękają się też, że mogą zostać wyśmiani, upokorzeni, czy staną się przedmiotem plotek. Jeśli katecheta skłania młodzież do wyrażania ogólnych opinii na ten temat, stwarza im tym samym możliwość wypowiedzenia ich osobistych opinii. Zaproponowane katechezy uświadamiają także, że troska o swój własny rozwój, w tym troska o rozwój miłości, jest wyrazem odpowiedzi udzielanej Bogu.

Katechezy w klasie drugiej też wracają do tego zagadnienia. Ostatnia katecheza na ten temat w klasie pierwszej uwypukliła, że przyjaźń jest formą miłości. Ten aspekt jest jeszcze bardziej uwypuklony w katechezie „Dla-

czego lubimy spotkania z przyjaciółmi”. Stawiając cele, zakłada się, że uczeń wie, co to znaczy być przyjacielem. W oparciu o tę wiedzę pragnie się kształtować poczucie odpowiedzialności za przyjaźń. Treść tej jednostki podkreśla, że trzeba nauczyć się poświęcać czas, w którym dzielimy z przyjaciółmi ich radości, smutki, troski i cierpienia.³⁶ Z kolei podręcznik ucznia podsuwa teksty Pisma Świętego, które ukazują wartość przyjaźni. Nade wszystko podkreślają, że Jezus Chrystus jest naszym najlepszym przyjacielem. Przez kolorowe fotografie podpowiada on uczniowi, co powinien czynić, aby być dobrym przyjacielem. Zebrane zdjęcia pokazują, że przyjaźń wyraża się przez gesty dłoni wyciągniętej do drugiego, przez wspólne spędzanie czasu wolnego, przez opiekę w chorobie i przez zabawę.³⁷

Następna katecheza podejmująca to zagadnienie w klasie drugiej nosi tytuł „Jak dobrze, że jesteś”. Celem katechezy jest uświadomić, że Chrystus zaprasza do przyjęcia powołania małżeńskiego. Przez nią autorzy chcą przygotować uczniów do przyszłej roli męża i żony. W treści katechezy podkreśla się obecność Chrystusa w małżeństwie. Uwypukla się, że On jest źródłem dobra w rodzinie. Potem uczniowie poznają, na czym polega więź w rodzinie. Podkreśla się przy tym, że ta więź jest silna i ludzie czują się szczęśliwi, gdy Chrystus jest w niej obecny. Ponieważ jednak nie wszyscy uczniowie mają takie doświadczenie rodziny, stwarza się im okazję do zaproszenia Chrystusa do ich przyszłego małżeństwa. Okazją do takiego zaproszenia jest modlitwa o dobrą żonę czy dobrego męża.³⁸ Uczniowie mogą ją odnaleźć w podręczniku dla ucznia.³⁹

Również w **klasie trzeciej** są katechezy, które podejmują problem wychowania do miłości. Dokonuje się to w ramach bloku czwartego „Miłość dar z siebie” i piątego „Partnerstwo – Małżeństwo – Rodzina”. Katechezy na tym poziomie ukazują już bardziej dojrzałe formy miłości. Katecheza „Jakiej miłości uczy nas Bóg” podkreśla, że Jezus jest prawdziwym nauczycielem miłości. On uczy nas kochać każdego człowieka miłością przebaczącą. Następna katecheza uwypukla znaczenie czystości. Podręcznik dla ucznia podkreśla, że gdy zabija się czystość, a promuje wolną miłość, to wówczas zabija się właściwą relację człowieka do człowieka i buduje się cywilizację śmierci.⁴⁰ Następnie omawia się problem powołania. Stwierdza się, że jest ono „postawieniem przez Boga przed człowiekiem pewnych zadań i celów i wezwaniem go do ich spełnienia”.⁴¹ Przypomnienie powołania św. Pawła podkreśla, że to sam Bóg powołuje człowieka. Jest to okazją do przypomnienia, że w Kościele istnieje także powołanie do życia kapłańskiego i zakonnego. Rozeznanie tego powołania i pójście za nim jest wyrazem szczególnej miłości Boga. Kolejna katecheza „Miłość, która daje

życie” jest okazją do uświadomienia, że nie tylko duchowni poświęcają życie, lecz także inni je poświęcają dla drugih. Czynią to naukowcy, lekarze, pielęgniarki. Poświęcenie jest szczególnie intensywnym przejawem miłości.⁴²

Pierwsza katecheza z następnego bloku tematycznego pozwala zrozumieć, że małżeństwo jest wyrazem największego poświęcenia się dla swego małżonka. Ta katecheza jest także okazją do podkreślenia, że miłość małżeńska odznacza się trwałością i nierozzerwalnością oraz tym, że daje małżonkom poczucie bezpieczeństwa. Mocno uwypuklona jest wierność małżeńska przez przykład Katarzyny Jagiellonki.⁴³ Kolejna katecheza jest bliższą charakterystyką jedności małżeńskiej. Podręcznik uświadamia, jak się ona przejawia oraz podkreśla, przez odwołanie do nauki Kościoła zawartej w dokumentach soborowych i w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, jakie znaczenie ma współżycie małżonków. Podkreśla się, że jest ono szczególnym wyrazem miłości właściwej tylko dla małżeństwa.⁴⁴ Ostatnia katecheza tego bloku omawia wagę czystości w okresie narzeczeńskim. Celem dydaktycznym jest tu uświadomienie, że czystość pomaga rozwijać się miłości. Przez tę katechezę pomaga się młodym w ich rozwoju do miłości. Warto zauważyć podane w podręczniku dla ucznia 28 powodów zachowania czystości przedmałżeńskiej. Autorzy odwołują się tutaj do książki J. McDowella *Mity edukacji seksualnej*.⁴⁵

* * *

Podsumowując należy powiedzieć, że autorzy materiałów katechetycznych wydanych w Księgarni św. Wojciecha zrealizowali wymagania zawarte w „Programie nauki religii”. Zawierają one dość obszerne treści na omawiany temat. Przedstawiony materiał pragnie kształtować postawę miłości wypływającej z wiary w Boga. Materiał rozszerza doświadczenie młodzieży. Wielokrotnie stwarza okazję do refleksji na ten temat. Przez to ułatwia młodzieży opanowanie swego popędu seksualnego i zarazem wskazuje drogę, na której młodzi mogą dojrzewać do miłości. Ma tu też miejsce ukazanie ważności pracy nad własnym charakterem jako przejawu dojrzewania do miłości.

B. Podręczniki WAM serii *W drodze do Emaus*

Problematyka wychowania do miłości obecna jest także we wspomnianej wyżej serii podręczników do gimnazjum.

W klasie pierwszej przewidziano na ten temat trzy jednostki dydaktyczne. Zawarte są one w piątym bloku tematycznym „Słowo, które uczy być sobą”.⁴⁶

Pierwsza nosi tytuł „Odpowiedzialni za miłość”. Celem jest uświadamianie wielości znaczeń słowa miłość oraz wprowadzenie w religijne zrozumienie tego określenia. Aby te cele osiągnąć, wychodzi się tu od przytoczenia sytuacji z domu pomocy społecznej dla ludzi starych, którzy stale czekają na odwiedziny swoich dzieci. To zaś podkreśla, jak ważna jest miłość w życiu każdego człowieka. Jest to okazją do uwypuklenia, że zostaliśmy stworzeni z miłości i do miłości. Niesie to ze sobą pewne konsekwencje. Świat oczekuje, że będziemy budować cywilizację miłości. Tego zaś, jak mają rozwijać ją chrześcijanie, uczy Jezus. Dalej w oparciu o perykopę o miłosiernym Samarytaninie mamy uświadomić sobie, że jesteśmy wezwani przez Jezusa do odpowiedzialności za miłość. Aby postawiony cel został osiągnięty w sposób jak najpełniejszy, proponuje się pracę pisemną, przy wykorzystaniu podręcznika dla ucznia. Ona pomoże mu uświadomić, jakie konkretne postawy wyrażające miłość może on rozwijać w swoim środowisku.⁴⁷

Kolejna katecheza „Piękne słowo – Kocham” pragnie uprzytomnić wieloznaczność słowa miłość oraz chce ukształtować przekonanie o konieczności podejmowania służby. Punktem wyjścia jest doświadczenie uczniów, które zawiera różne przejawy miłości, np. miłość rodziców do dziecka czy dziecka do rodziców. To zaś jest podstawą, aby postawić pytanie, co zawiera w sobie miłość. Wprowadzenie młodzieży w wielorakość miłości dokonuje się przez analizę hymnu o miłości (1Kor 13, 4-8). W oparciu o ten tekst uświadamiamy młodzieży, że źródłem miłości jest Bóg, zaś realizowanie miłości jest wypełnieniem zadania służby wobec Boga. Miłość jest tym, co czyni ludzi szczęśliwymi. Dlatego katecheza kończy się modlitwą o taką miłość, o której pisał św. Paweł.⁴⁸

Ostatnia katecheza dotycząca tego problemu w klasie pierwszej nosi tytuł „Dar płci”. Jej celem jest odkrycie, że płciowość jest darem Boga dla każdego z nas. Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, obdarzył ich płciowością, aby się wzajemnie uzupełniali. Płeć jest bogactwem osoby. Ma ona wymiar biologiczny, emocjonalny, intelektualny i wolitywny. Płeć wiąże się z nagłą koniecznością wychowania seksualnego. Taką potrzebę ukazuje nauczanie Kościoła. Treść jednostki rozpoczyna się od określenia płciowości, a potem mówi się, jak należy rozumieć dar płciowości. Aby odpowiedzieć na to ostatnie pytanie, wykorzystuje się fragmenty literatury naukowej. Autorzy odwołują się tu do fragmentów książki J. Augustyna *Integracja seksualna*, J. Bilewicza *A jednak dziewictwo ma sens. Rozważania o czystości, miłości, życiu duchowym*, T. Jakubowskiego *Zagadnienia płciowości i popędu płciowego* („Katecheta” 1988, nr 8), *Jaka jesteś, rodzino*, red. W. Kubik, Kraków 1999. Praca nad tymi tekstami ma doprowadzić do

przekonania, że człowiek obdarowany płciowością jest zdolny do panowania nad swoim popędem i może nim pokierować zgodnie z porządkiem wyznaczonym przez Boga. Podkreśla się tam, że pomocą w przeżywaniu własnej płciowości jest życie religijne. Szczególnie pomaga w tym sakrament pokuty i Eucharystii.⁴⁹

Wychowanie do miłości w klasie pierwszej tej propozycji metodycznej ukazane jest bardziej przejrzyście. Dobrze mieści się ono w tematyce roku oraz zostało powiązane bardzo wyraźnie z wychowaniem do miłości. Wykorzystuje się najnowsze dokumenty nauczania Kościoła na ten temat.

W podręczniku metodycznym **do klasy drugiej** gimnazjum nie ma problematyki odnoszącej się do wychowania seksualnego. Są tam jednak zamieszczone dwie katechezy w bloku „Chrystusowy znak dojrzałości wierzącego”, które ukazują miłość jako istotny motyw troski o dorastanie na płaszczyźnie indywidualnej, społecznej i religijnej.⁵⁰ Autorzy następnej katechezy stawiają sobie za cel umacnianie przekonania o fundamentalnym znaczeniu przykazania miłości dla ludzkiej egzystencji oraz wzmacnianie opartych na nim postaw życiowych. Zasadnicze przesłanie tej katechezy wypływa z perykopy o bogatym młodzieńcu (Mt 19, 16-22). W jej treści zostaje ukazane, co konkretnie oznacza miłość Boga i bliźniego. Autorzy podkreślają, że wyraża się ona między innymi przez trwanie w bliskości Boga, kształtowanie sumienia, doskonałość we wszystkim, co się robi, przez chrześcijańską radość, przez spostrzeganie przede wszystkim dobra w człowieku, przez uczynność, współczucie i przeciwstawianie się własnym złym skłonnościom. Na końcu treści tej jednostki ma skłonić ucznia do zastanowienia: „Nauczycielu, co mam czynić?”, a poprzez to do wysiłku udoskonalenia własnego postępowania.⁵¹

Problemy związane z wychowaniem do miłości powracają także w **trzeciej klasie** gimnazjum. Są one omawiane w drugim bloku pt. „Jezus zaprasza do siebie” oraz ostatnim bloku „Z Jezusem do ludzi – Jego i naszych braci”.

Pierwszy z wymienionych bloków tematycznych zmierza do podkreślenia wartości ważnych dla życia małżeńskiego i rodzinnego, tj. wierności oraz nierozzerwalności małżeństwa. Przykazanie VI ukazane jest jako „stróż wierności”. Następna katecheza zaś ma pomóc młodym w zrozumieniu chrześcijańskich motywów nierozzerwalności. W wyniku zrealizowania tych jednostek uczeń powinien umieć wyjaśnić termin „płciowość” oraz uzasadnić, dlaczego Kościół nie akceptuje związków pozamałżeńskich, co rozumie się przez cudzołóstwo, a także powinien mieć przekonanie o konieczności bycia odpowiedzialnym. Kolejna lekcja ma mu pomóc w rozróżnianiu terminów:

separacja, rozwód, nierozzerwalność. Uczeń przy tej okazji powinien też umieć wyjaśnić, dlaczego nierozzerwalność małżeństwa jest wartością.⁵²

W drugim ze wspomnianych bloków zagadnienie to podejmują trzy katechezy. Tu przede wszystkim ukazuje się społeczny wymiar rodziny. Jednostka „Dla rodziny” jest powiązana treściowo z poprzednią. Ukazuje oddanie w służbie dla innych na wzór Jezusa. Podkreśla się w niej potrzebę oddania się dzieci dla rodziców. Stąd treścią jej jest oddawanie czci rodzicom. Młodzież w tym czasie ma dość często konflikty z rodzicami. Katecheza zaś ma nauczyć rozwiązywania tych problemów. Podręcznik dla ucznia daje mu okazję do rachunku sumienia, pozwalającego odpowiedzieć sobie, jak on odnosi się do swoich rodziców. Po tym jest modlitwa dziękczynna za rodziców. To kształtuje postawę wdzięczności.⁵³

Następna katecheza „Rodzina i społeczeństwo” ukazuje wzajemną zależność rodziny i społeczeństwa. Podkreśla się, że społeczeństwo potrzebuje rodziny i również rodzinie konieczne jest społeczeństwo. Autorzy, aby ukazać te relacje, wybrali pracę w grupach i posłużyli się dokumentem Jana Pawła II *Familiaris consortio*.⁵⁴ Podręcznik dla ucznia zaś mobilizuje przez rachunek sumienia do zastanowienia na tym „Co wnosisz w życie i rozwój swojej rodziny”, „w jaki sposób przyczyniasz się do tworzenia w domu rodzinnym zgody, przyjaźni, życzliwości”, „na czym polega twój wkład w rozwijanie dobrych kontaktów z rodzicami, rodzeństwem czy dziadkami”.⁵⁵

Kolejna katecheza w tym bloku ukazuje miłość w bardzo szerokim odniesieniu do wszystkich ludzi. Podkreśla ona, że przejawem miłości, która jest istotnym elementem chrześcijaństwa, jest podejmowanie różnej służby społecznej. Ta służba wiąże się z przeżywaniem i wyrażaniem solidarności z innymi. Dążeniem katechezy jest także uprzytomnienie młodzieży, w jakich sytuacjach już na obecnym etapie ich rozwoju mogą podejmować służbę społeczną i uczyć się przejawów solidarności.⁵⁶ Podręcznik ucznia zwraca uwagę na wolontariat jako formę realizacji służby społecznej.⁵⁷

Problematyka wychowania do miłości w klasie trzeciej ukazana jest bardzo wyraźnie w odniesieniu do życia społecznego. Dla realizacji katechezy wielką pomoc stanowią podręczniki dla ucznia. Stwarzają one czytelnikowi okazję do bardzo osobistego odniesienia do omawianych problemów czy to przez rachunek sumienia, czy to przez bardzo sugestywną fotografię, czy też przez teksty modlitw.

5. Podsumowanie

„Program nauczania religii” przewiduje w klasie pierwszej, że treści dotyczące wychowania do miłości powinny ukazać miłość jako osobistą

odpowieź człowieka na wezwanie zawarte w słowie Bożym. Podręczniki Księgarni św. Wojciecha dla klasy pierwszej podejmują to zagadnienie w trzech jednostkach „Życie jest cudem, jest darem”, „Noszę w sobie dar przekazywania życia” oraz „Miłość w oczach chłopca, w oczach dziewczyny”. Uważliwiają one na dar życia, dar miłości, chcą uświadomić odpowiedzialność za dar przekazywania życia. Tematy ukazywane są w świetle słowa Bożego i skłaniają do osobistego odniesienia wobec problemu. Z kolei katechezy zawarte w podręcznikach WAM dla tej klasy koncentrują się na wieloznaczności pojęcia „miłość” i problematyce ludzkiej płciowości. Tu też w każdej jednostce akcentuje się wezwanie zawarte w słowie Bożym, po to, aby skłonić do odpowiedzialności za miłość i dar płci.

W klasie drugiej uczniowie powinni poznać nadprzyrodzony wymiar życia małżeńskiego i rodzinnego. W podręczniku Księgarni Św. Wojciecha dla tej klasy podejmuje to zagadnienie katecheza „Jak dobrze, że jesteś”. Uświadamia ona bardzo wyraźnie, że życie małżeńskie jest realizacją powołania, które do takiego życia daje Bóg. Zaś podręcznik WAM czyni to w nieco inny sposób. Ten nadprzyrodzony wymiar miłości ukazany jest w kontekście perykopy o bogatym młodzieńcu (Mt 19, 16-22). Młody człowiek przeżywający młodość ma uświadomić sobie, że może stanąć przed Chrystusem z pytaniem „Panie, co mam czynić?”. Chrystus, który go kocha, może mu na to odpowiedzieć.

Klasa trzecia ma pomóc poznać, że Duch Święty uzdalnia do miłości. Temu zagadnieniu w obu podręcznikach poświęcono sporo miejsca. Podręcznik Księgarni Św. Wojciecha mniej wyraźnie ukazuje, że do miłości małżeńskiej i rodzinnej uzdalnia Duch Święty. Zaś podręcznik dla klasy trzeciej Wydawnictwa WAM wyraźniej podkreśla, że wierność w małżeństwie, nierozzerwalność, oddanie dla rodziny, zaangażowanie w życie rodziny są wynikiem miłości, której udziela chrześcijaninowi Duch Święty.

Program nauczania religii poleca też uwzględnić treści realizowane w module „Wychowanie do życia w rodzinie”. Przeprowadzona analiza tego modułu ukazuje, że zmieniono jego podstawę programową. Konsekwencją tego jest fakt, że w obu przedmiotach inna jest wizja człowieka, inna jest wizja ludzkiej płciowości i wychowania do miłości. Niektóre opublikowane materiały do nauczania tego modułu mają coraz wyraźniejszy charakter edukacji seksualnej, która akceptuje fakt seksualnego współżycia młodzieży. To zaś skłania ich do takich działań wychowawczych, które ustrzegą przed chorobami przekazywanymi drogą płciową, przed ryzykiem wyboru niewłaściwego partnera, przed niepożądaną ciążą. Sam jednak fakt współżycia znajduje pełną akceptację. Udziela się nawet młodzieży wielu rad, aby

było ono jak najbardziej przyjemne. Z kolei zamierzeniem lekcji religii jest wychować do panowania nad swoim popędem, do czystości, do miłości ofiarnej. Zatem cele tego wychowania mogą być sprzeczne.

Katecheta, mając to na uwadze, powinien się zapoznać z celami i treściami realizowanymi w zakresie „Wychowania do życia w rodzinie” i być świadomym przeciwstawności dążeń z nich wynikających. Pamiętając o tym, będzie miał możliwość znalezienia właściwych argumentów, które przekonają młodzież do religijnej wizji wychowania do miłości. Ponadto może on uświadomić rodzicom niebezpieczeństwa, które tkwią w treściach nauczania i skłonić ich do troski o takie wychowanie, które jest zgodne z ich oczekiwaniami. Dobro wychowanków powinno skłaniać katechetę także do dialogu z nauczycielem „wychowania do życia w rodzinie” oraz wychowawcą klasy. To ułatwi mu rozeznanie w zakresie stawianych przez obu nauczycieli celów dydaktycznych i wychowawczych. Przez takie działanie może mieć wpływ na przebieg procesu wychowania. Dzięki temu może zostać wyeliminowanych wiele zagrożeń i łatwiej będzie ochronić wychowanka przed złem.

PRZYPISY

¹ Por. *Rocznik statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2002*, Warszawa 2003, s. 109

² Por. W. Lippotz, F. Heike, *Realia wychowawcze – wymagania wobec rodziny i postawa oczekiwania wobec szkoły*, w: *Nowe konteksty dla edukacji alternatywnej XXI wieku*, red. B. Śliwierski, Kraków 2001, s. 107.

³ Por. M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa 1978.

⁴ Por. Z. Melosik, *Edukacja a przemiany kultury współczesnej. Implikacje dla teorii i praktyki*, w: *Nowe konteksty...*, dz. cyt., s. 19-21.

⁵ Tamże, s. 22-24.

⁶ Por. M. Dziewiecki, *Edukacja seksualna czy wychowanie prorodzinne*, „Katecheta” 2001, nr 12, s. 41.

⁷ Tamże, s. 42.

⁸ Tamże, 42.

⁹ Por. *Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla sześcioletnich szkół podstawowych i gimnazjów*, Dz. U. 1999 nr 14, poz. 129, s. 604-605.

¹⁰ Tamże, s. 604.

¹¹ Tamże, s. 604-605.

¹² Por. *Podstawa programowa dla szkół podstawowych i gimnazjów*, Dz. U. 2002, nr 15, poz. 458.

¹³ Tamże, *Wychowanie do życia w rodzinie*, p. 12

¹⁴ Tamże, p.12.

¹⁵ Tamże, p. 15.

¹⁶ Por. Rozporządzenie MENiS z dnia 19 lipca 2002, par. 3, p. 2.

¹⁷ M. Sitarska, B. Strzemieczna, *Wychowanie do życia w rodzinie. Zeszyt ucznia III klasa gimnazjum*, Warszawa 2001, s. 17.

¹⁸ Tamże, s. 18-19.

¹⁹ M. Chomczyńska-Miliszkievicz, *Podróż w nieznanne. O miłości, seksie i rodzinie. Scenariusze zajęć*, Warszawa 1999.

²⁰ Tamże, s. 6.

²¹ Tamże, s. 7.

²² Tamże, s. 74.

²³ Tamże, s. 38.

²⁴ Por. M. Dziewiecki, *Edukacja seksualna czy wychowanie prorodzinne*, dz. cyt., s. 47.

²⁵ Por. Komisja Wychowania Katolickiego KEP, *Program nauczania religii*, Kraków 2001, s. 83.

²⁶ Tamże, s. 92.

²⁷ Tamże, s. 99.

²⁸ Kościół w Polsce zawsze żywo interesował się problematyką życia rodzinnego. To znajdowało wyraz w podejmowaniu działań duszpasterskich, które miały na celu dobro rodziny. Konferencja Episkopatu Polski wydała trzy instrukcje na temat przygotowania do sakramentu małżeństwa w Kościele katolickim. Pierwsza została wydana w 1969 roku, druga w 1977, a ostatnia w 1987 roku. Ostatnia zobowiązuje do prowadzenia katechezy dla narzeczonych. Katecheza ta ma obejmować trzy zakresy: a) pogłębić naukę o małżeństwie i rodzinie na tle rozpowszechnionych fałszywych teorii i poglądów na ten temat; b) przysposobić do międzyosobowego życia w małżeństwie i rodzinie; c) wprowadzić w głębsze życie wspólnotowo liturgiczne (por. *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 71(1988), nr 3-4).

²⁹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003, s. 23-27.

³⁰ Por. *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Pierwsza klasa gimnazjum. Przewodnik metodyczny*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, s. 82.

³¹ Por. *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Pierwsza klasa gimnazjum. Podręcznik dla ucznia*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, s. 43.

³² Tamże. PM kl. I, s. 84-85.

³³ Tamże. PU Kl. I, s. 44.

³⁴ Por. tamże. PU. Kl. I, s. 45.

³⁵ Tamże. PM. Kl. I, s. 86-87.

³⁶ Por. *Wolni przez miłość. Przewodnik metodyczny dla kl. II*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, s. 68-69.

³⁷ Por. *Wolni przez miłość. Podręcznik ucznia dla kl. II*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, s. 90-91.

³⁸ Por. tamże. PM, s. 91.

³⁹ Por. tamże. PU, s. 120-121.

⁴⁰ Por. *Żyjąc z innymi dla innych. Kl. III gimnazjum PU*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2001, s. 70.

⁴¹ Tamże, s. 75.

⁴² Por. *Żyjąc z innymi dla innych. Kl. III gimnazjum. PM*, red. D. Jackowska, J. Szpet, Poznań 2001, s. 64.

⁴³ Tamże. PU kl. III, s. 80-83.

- ⁴⁴ Tamże. PU kl. III, s. 84-87.
- ⁴⁵ Tamże. PU kl. III, s. 90-91.
- ⁴⁶ Por. *Jezus uczy i zbawia. Podręcznik metodyczny dla I klasy gimnazjum*, red. Z. Marek i in., Kraków 2001, s. 33-34.
- ⁴⁷ Tamże, s. 482-487.
- ⁴⁸ Tamże, s. 488-497.
- ⁴⁹ Tamże, s. 497-506.
- ⁵⁰ Por. *Jezus działa i zbawia. P.M. dla kl. II gimnazjum*, red. Z. Marek i in., Kraków 2001, s. 511-518.
- ⁵¹ Tamże, s. 519-528.
- ⁵² Por. *Jezus prowadzi i zbawia. PM dla III klasy gimnazjum*, red. Z. Marek i in., Kraków 2001, s. 16.
- ⁵³ Tamże. PU, s. 213-215.
- ⁵⁴ Tamże, s. 359-369.
- ⁵⁵ Tamże. PU s. 216-218.
- ⁵⁶ Tamże, s. 370-378.
- ⁵⁷ Tamże. PU, s. 219-222.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

LOGOTERAPIA V.E. FRANKLA I PRZEPOWIADANIE HOMILIJNE

Współczesny człowiek jest nie tylko zachłyśnięty wolnością wyboru, ale nierzadko przerażony nią; często pyta o sens istnienia świata, życia, siebie samego. Pytanie o sens ludzkiego życia było newralgiczne w literaturze i filozofii końca XIX i początku XX wieku. Można wręcz mówić o osobnym nurcie zwanym egzystencjalizmem, którego jednym z głównych twórców i przedstawicieli był Martin Heidegger. Na płaszczyźnie psychologii zagadnienie sensu ludzkiej egzystencji stało się centralne w twórczości V.E. Frankla. Obecnie uświadamiamy sobie, iż stało się ono takim również w przepowiadaniu homilijnym, które kształtowane jest na kanwie teologii sakramentalnej, wychodzącej od rzeczywistości ludzkiej jako przenikniętej obecnością Boga.¹ Wśród dokumentów kościelnych, najobszerniejszym, który pojmuję homilię jako interpretację ludzkiego życia w świetle tekstów świętych – jest *Fulfilled in Your Hearing*, dokument przygotowany przez Komisję do spraw życia i posługi kapłanów przy Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich USA.² Choć nigdzie nie zostało to zaznaczone, można dostrzec wiele zbieżności pomiędzy proponowaną w tym dokumencie koncepcją homilii i logoterapią V.E. Frankla.

1. Człowiek jako poszukiwacz sensu

Viktor E. Frankl zajmował się analizą egzystencjalną i logoterapią, a przedmiotem logoterapii jest *logos*, rozumiany jako *sens*.³ Pojęcie „sens” jest wieloznaczne i nabiera określonego znaczenia w zależności od kontekstu, w którym występuje. Posługujemy się nim w języku potocznym, w teologii, psychologii i naukach filozoficznych. Należy je łączyć z pojęciem wartości, ponieważ sens ma zawsze odniesienie do wartości, a te ostatnie odznaczają się powinnościowym charakterem. Zajęcie określonej postawy wobec nich rodzi poczucie sensu. Wartość dla osoby coś znaczy i dzięki temu osoba przeżywa siebie w wymiarze sensu.⁴

Logoterapia szuka odpowiedzi dotyczących sensu konkretnego życia, konkretnej jednostkowej egzystencji; stara się odpowiedzieć na pytanie, jak istnieć, by istnieć pełnią egzystencji, to znaczy, jak żyć, aby spełniać się jako osoba ludzka. Człowiek bowiem w gruncie rzeczy dąży do znalezienia albo też do zrealizowania sensu życia. Nie ma sytuacji życiowych, które byłyby bezsensowne, bo nawet tragiczną triadę: cierpienie, wina i śmierć – można przekształcić w coś pozytywnego, w sukces, o ile tylko przyjmie się właściwą postawę. Trzeba jednak zaznaczyć, że możliwość sensu kryje w sobie tylko takie cierpienie, którego nie można przezwyciężyć ani mu zapobiec.⁵

Poszukiwanie sensu jest przywilejem człowieka. Żadna istota, poza nim, nie stawia sobie pytania o sens istnienia. Śmiałe rzucanie wyzwania sensowi życia, nieprzyjmowanie go z góry to przede wszystkim szczególnie przywilej młodości.⁶ Pytanie o sens jest u ludzi cechą gatunkową, dlatego człowiek usiłuje znaleźć i wypełnić sens życia. Bycie człowiekiem oznacza bycie odpowiedzialnym za wypełnienie sensu życia, który człowiek może znaleźć w trojaki sposób:

- poprzez *praxis*, czyli tworzenie dzieła i spełnianie czynu;
- przeżywanie świata, czyli spotkanie kogoś i doświadczenie czegoś;
- albo też przez znoszenie cierpienia.⁷

Z kolei utrata poczucia sensu i wartości życia, którą V.E. Frankl nazywa pustką egzystencjalną, ma charakter patologiczny i związana jest najczęściej z brakiem wartości znaczących dla egzystencji, z ich niedojrzałością czy brakiem hierarchizacji, albo też z wyborem wartości służących zaspokojeniu jakiejś potrzeby, a nie egzystencji. Utrata poczucia sensu i wartości życia łączy się również z tym, co V.E. Frankl określa mianem patologii ducha czasu.⁸

2. Pustka egzystencjalna jako problem współczesnego człowieka

Czym charakteryzuje się obecny duch czasu? Jest nam dane żyć w momencie niezwyklej akceleracji rozwoju technologii i wymiany informacji. Jesteśmy oplątani światową pajęczyną WWW i wciąż zaskakiwani postępem badań nad genotypem ludzkim. W cywilizacji skażonej wirusem konsumpcji i w wielu – ogromnie wpływowych obecnie – środkach społecznego przekazu lansowany jest ludystyczny model człowieka. Według niego całe życie można traktować jako zabawę, konsumpcję, nieustanną grę, słowem: chodzi o czerpanie z życia wszystkiego, co może dostarczyć samozadowolenia. Sytuacja taka to owoc dewaluacji duchowości człowieka oraz braku odniesienia do jego transcendentnego źródła. Z tym związana jest z kolei utrata poszanowania obiektywnych wartości, prowadząca do apoteozy subiektywnej przyjemności (*libido* w psychologii Freuda). Taki stan rzeczy jest i musi być

uznany za patologiczny, bo w normalnych warunkach człowiek szuka nie tyle przyjemności, co sensu. Przyjemność jest skutkiem, ale nigdy celem samym w sobie. Przyjemność pojawia się wraz z osiągnięciem celu, musi z czegoś wynikać, nie może stanowić celu dla siebie, nie może być czymś zamierzonym. Co więcej, zorientowanie na osiągnięcie przyjemności sprawia już w punkcie wyjścia chybienie celu. Wszelkie zamierzenie użycia przyjemności powoduje jej zniszczenie.⁹ W tym tkwi również uzasadnienie, dlaczego tak trudno człowiekowi współczesnemu znaleźć szczęście. Nie można go znaleźć, wprost go szukając. Ono jest pochodną czegoś innego: parafrazując nieco słowa powtarzane przez błogosławioną Matkę Teresę z Kalkuty, można powiedzieć, że szczęście jest owocem służby, która z kolei rodzi się z miłości, wyrastającej z wiary i modlitwy. Modlitwa, wiara i miłość, prowadzące do służby, nadają ludzkiemu życiu sens i pozwalają doświadczyć szczęścia.

Zdaniem V.E. Frankla¹⁰ „sens życia tkwi w samym życiu” i polega na twórczym ustosunkowaniu się do swojego istnienia, na chwyceniu własnego losu w swoje ręce i pokierowaniu swojej duchowej egzystencji ku wartościom obiektywnym. To właśnie wiara pozwala nam wziąć w swoje ręce odpowiedzialność za swe życie: działać tak, jakby wszystko zależało od nas i ufać tak, jakby wszystko zależało od Boga. Odpowiedzialne traktowanie życia można nazwać proegzystencją – to istnienie pojęte jako dar i zadanie, jako istnienie dla innych. W rzeczywistości bowiem satysfakcjonujące dla człowieka jest nie tyle opanowywanie świata rzeczy i ich posiadanie, ale rozwijanie relacji osobowych i osobowe bycie: posiadanie siebie w dawaniu siebie.¹¹ Rzeczy nie nadają osobie sensu, bo same z siebie go nie mają; sens i jego poczucie stanowią właściwość osobową. To znaczy, że osoba może odnaleźć sens jedynie wśród osób i w relacji do nich. Człowiek jest wielki nie przez to, co ma, ale przez to, kim jest; nie przez to, co posiada, ale przez to, czym dzieli się z innymi. Człowiek niejako bardziej staje się sobą przez bezinteresowny dar z siebie samego. Wówczas nie grozi mu żadne poczucie bezsensu istnienia.

O ile odnalezienie sensu życia może łączyć się ściśle z doświadczeniem szczęścia, o tyle sytuacja przeciwna, tzn. utrata sensu życia – jest tragedią człowieka, oznacza dramatyczną pustkę egzystencjalną. Albert Einstein powiedział, że „człowiek, który uznaje swe życie za bezsensowne, nie jest tylko nieszczęśliwy, lecz nieprzystosowany do życia”.¹²

Chwilowa utrata sensu życia, nawet poczucie jego bezsensu, nie powinno prowadzić do szukania ucieczki w lekach, narkotykach, alkoholu czy ostatecznie – do odebrania sobie życia, ale do wzmożenia odwagi i cierpliwości. Dzięki bowiem cierpliwości człowiek może – wcześniej czy później – dostrzec sens życia.¹³ Struktura bowiem egzystencji człowieka jest taka, że

normalne, zdrowe, skierowane na wartości działania kończą się odkryciem „sensu”. Niewątpliwie jednak ogromną pomocą w permanentnym odkrywaniu sensu egzystencji jest wiara prowadząca do czynnej miłości.

3. Wiara jako odnajdywanie sensu życia

Ostatecznym sensem człowieka jest „Nadsens”, który nie jest przedmiotem wiedzy, ale wiary religijnej i stanowi rodzaj odniesienia, do którego zdolny jest tylko człowiek. Indywidualny sens życia wypełnia się w horyzontalnym realizowaniu się osoby ludzkiej, ale swoją pełnię zyskuje w wertykalnym odniesieniu tej osoby. A zatem ostatecznym sensem życia człowieka jest transcendencja. Byt ludzki ma sens, owszem – „Nadsens”, a jest nim Bóg. Do Boga zaś – szczególnie dzięki tajemnicy Wcielenia – człowiek może dojść wychodząc od siebie, od strony człowieka. V.E. Frankl¹⁴ sugeruje, że w odkryciu drogi do Boga punktem wyjścia niekoniecznie musi być to, co racjonalne, ale może być także to, co emocjonalne. Człowiek może zbliżyć się do rzeczywistości Boga nie tylko na drodze myślenia, ale także na podstawie tęsknoty, która ma wyraźnie metafizyczny charakter. Ostatecznie jednak Bóg pozostaje dla człowieka niepojęty i niewymowny, ale nie niedostępny: można w Niego wierzyć i Go kochać, odpowiadając w ten sposób na Jego zaproszenie do wspólnoty i dialogu miłości. Wiara chrześcijańska i miłość pozwalają człowiekowi odkryć nowy sens życia. Wiara może być określona jako nowy sposób widzenia i interpretowania świata, nowy, bo przez pryzmat paschalnego misterium Jezusa Chrystusa. Z kolei nowy sposób widzenia i interpretowania świata określa charakter naszego odniesienia do niego. Jeśli na przykład jesteśmy przekonani, że jakaś grupa ludzi jest nam wroga, wówczas odnosimy się do niej z podejrzaniem, a może i nawet z niechęcią. Każdy przyjazny znak ze strony tych ludzi interpretujemy nie jako oznakę dobrej woli, ale jako zwodniczy manewr. Z drugiej zaś strony, przekonanie, że jacyś ludzie są do nas przyjaźnie ustosunkowani, sprawia gotowość usprawiedliwiania nawet wrogich gestów zajęciem nieporozumienia.¹⁵

Nasze chrześcijańskie spojrzenie na świat jest budowane na fundamencie Wcielenia Słowa Bożego. Skoro Bóg uznał świat stworzony przez siebie za godny ścisłego zjednoczenia ze sobą w osobie swego Syna, co więcej, godny Jego krzyżowej męki i zmartwychwstania, wobec tego interpretujemy świat nie jako wrogi i zły, ale jako stworzenie miłującego Boga. A zatem naszą, chrześcijańską, odpowiedzią wobec świata jest jego akceptacja i afirmacja – wraz z uznaniem, że wciąż oczekuje on na pełnię odkupienia.

Wiara pozwala zmagać się z pytaniami: jak i czy w ogóle Bóg, który działał niegdyś w ludzkiej historii, jest nadal obecny i działa dzisiaj? W jaki

sposób obecność Boga, o którym Pismo Święte mówi, że jest potężny i kochający – może być odkryta dzisiaj w życiu naznaczonym cierpieniem i dramatycznie wołającym o sens? Jak mogą wierzyć w Boga wskrzeszającego zmarłych rodzice, których dziecko zginęło w wypadku samochodowym? Jak może wierzyć w Boga, który wyprowadza swój lud z niewoli, rodzina przytłoczona spiralą inflacji, sprawiającej wzrost kosztów utrzymania i obniżenie nabywczej siły wypłaty?¹⁶ To właśnie wiara może pomóc w odpowiedzi na te pytania przez wskazanie na tajemniczy, paschalny sens wszystkich doświadczeń.

Według V.E. Frankla organem sensu jest sumienie; ono kieruje człowiekiem w poszukiwaniu sensu. V.E. Frankl definiuje je jako „zdolność tropienia utajonego w każdej sytuacji, niepowtarzalnego i jedyne w swoim rodzaju sensu”.¹⁷ Do sumienia trzeba się odwołać i zdać się na nie w obliczu konieczności dokonania wyboru pomiędzy wartościami. Tylko ono sprawia, że wybór jest swobodny, odpowiedzialny, ale nie arbitralny. Człowiek jest wolny w obliczu sumienia, ale wolność sprowadza się do wyboru między dwiema możliwościami: usłuchaniem go albo zlekceważeniem jego ostrzeżeń. Przyjęcie tej ostatniej postawy, to jest dławienie sumienia, prowadzi z konieczności do zachodniego konformizmu, tudzież do wschodniego totalitaryzmu.¹⁸ Dlatego też sumienie domaga się nieustannego kształtowania i pielęgnowania wrażliwości w obliczu wartości. Najwyższe spośród tych wartości, oparte na osobowej relacji człowieka do Źródła i Celu własnego życia, są dostępne poprzez wiarę i miłość.

Hans Urs von Balthasar twierdził, że „sens bytu zawiera się w miłości”.¹⁹ Można więc powiedzieć, że miłość stanowi o sensie bytu. A ponieważ miłość ma zawsze charakter intencjonalny, jest ona zawsze miłością kogoś drugiego. Kochać można tylko kogoś konkretnego, nigdy coś abstrakcyjnego. Jeśli mamy do czynienia tylko z uleganiem urokowi zalet cielesnych, nie chodzi o miłość, lecz o fascynację, o zakochanie się. Miłość natomiast skierowana jest do osoby, bo tylko z osobą można nawiązać dialog. Taka dialogiczna relacja nie jest możliwa z żadną wartością ani właściwością człowieka. Miłość zakłada stosunek do innej osoby; jest miłością między „ja” i „ty” albo w ogóle jej nie ma. Adresatem ludzkiego „ty” może być inne „ty” ludzkie lub „Ty” Boskie. To osobowe odniesienie w miłości do Boga i człowieka stanowi ostatecznie o sensie ludzkiego bytu.²⁰ Najdoskonalszym zaś, obiektywnym sposobem urzeczywistnienia bosko-ludzkiego spotkania w obecnym czasie dziejów zbawienia jest liturgia. Kluczem do właściwego jej przeżywania jest wiara i udział w „liturgii świata”, tj. w odkrywaniu obecności Boga w najzwyklejszych wydarzeniach życia. Ponieważ jednak nie wszyscy w takim samym

stopniu posiadają dar proroczej percepcji świata, pozwalającej odkryć obecność Boga w pozornej nieobecności, potrzebna jest międzyludzka komunikacja. Z kolei jednym z najważniejszych i najbardziej charakterystycznym dla ludzi sposobów komunikowania wiary względem jednostek i wspólnot jest, obok przykładu dobrego życia, świadectwo słowa. Sposób, w jaki mówimy o świecie – świadomie lub nieświadomie – ujawnia to, jak o nim myślimy i jak go interpretujemy. Jednym zaś z powodów, dla którego w ogóle wypowiadamy się o świecie, jest dzielenie się z innymi naszą wizją świata. Interpretując świat, a zwłaszcza aktualne znaki czasu, a przy tym otwierając się na interpretację dokonywaną przez innych, dochodzimy do odkrywania nowych znaczeń w życiu.²¹

Osobami, na których spoczywa przywilej i obowiązek dzielenia się z innymi chrześcijańską wizją świata, są przede wszystkim kaznodzieje, katecheci i wychowawcy chrześcijańscy. Naszym zadaniem jest ukazywanie świata jako dzieła stworzonego przez kochającego Boga. Chociaż świat ten został skażony przez ludzki grzech, pociągający za sobą zło i śmierć, Bóg dokonał odkupienia tego świata wychodząc mu naprzeciw, a ostatecznie posyłając swojego Syna w ludzkim ciele. Syn Boży, Jezus Chrystus, wyraził pełnię miłości Ojcowskiej przez przyjęcie śmierci na krzyżu. W zamian Ojciec uwielbił Syna przez wskrzeszenie Go z martwych i odsłonił nieco tajemniczy sens ludzkiego cierpienia i umierania, ukryty w miłości. Wierzący świadczą o obecności Jezusa w świecie: Bóg w Chrystusie przez Ducha Świętego nie przestaje być obecny pośród nas i ciągle tajemniczo działa, nie tylko po to, żeby odnowić stworzenie, ale przeobrazić je w nowe niebo i nową ziemię.²²

4. Przepowiadanie słowa Bożego jako pomoc w odkrywaniu sensu życia

Jeśli wiara nadaje sens ludzkiemu życiu, to dlatego, że pozwala na nie spojrzeć z nowej perspektywy uzyskanej przez głupstwo przepowiadania Chrystusowego Krzyża. Całe przepowiadanie słowa Bożego zmierza do budowania wiary, zgodnie z tym, co napisał św. Paweł: „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił?” (Rz 10, 14). Wiara więc rodzi się ze słuchania słowa Bożego. Uznanie zaś, że przepowiadanie słowa Bożego ma na celu budowanie wiary, jest innym sposobem stwierdzenia, że zadaniem przepowiadania jest interpretacja, a więc pomoc wiernym w odkrywaniu sensu życia.²³

Żyjemy w czasach, w których człowiek traci poczucie sensu, a nawet doświadcza poczucia bezsensu. Dlatego też nasze przepowiadanie słowa

Bożego, szczególnie podczas liturgii, podobnie jak wszelka działalność wychowawcza, powinno mieć na celu nie tylko przekazywanie wiedzy – bo ona sama nie wystarczy, żeby sensownie żyć – lecz pomoc ludziom w samowychowaniu do ulepszania sumienia. Przepowiadanie słowa Bożego i wychowanie człowieka powinno zmierzać w tym kierunku, aby był on wystarczająco wrażliwy, a przez to zdolny usłyszeć w swoim sumieniu, a także w codziennych wydarzeniach – głos przemawiającego Boga i rozpoznać żądanie tkwiące w każdej sytuacji. Zadanie to było zawsze aktualne w działalności Kościoła. Staje się ono tym bardziej wymogiem czasów współczesnych, w których doszło do wielkiej relatywizacji wartości, do zaburzenia ich hierarchii, do zamazania jaskrawej różnicy między prawdą i kłamstwem, dobrem i złem, wolnością i zniewoleniem. Potrzeba zatem głębokiej i wszechstronnej formacji sumienia, aby człowiek mógł w każdej sytuacji, z jaką styka się w życiu, odkryć utajony w niej sens: dar i powołanie. Tylko wtedy, przy zachowaniu tej fundamentalnej wrażliwości sumienia, życie będzie się jawić jako sensowne. Przepowiadanie słowa Bożego i wychowanie musi więc zmierzać do przywrócenia człowiekowi wrażliwego sumienia, „wymiaru głębi”; prowadzić do świadomego wyboru odpowiedniej hierarchii wartości, niwelowania zaburzeń porządku obiektywnego. Takie przepowiadanie ma na celu nie tyle pouczenie słuchaczy, co interpretację, pomoc w nowym spojrzeniu na codzienne doświadczenia życia.

Istnieją różne formy przepowiadania słowa Bożego. Wierni w Polsce są najczęściej adresatami niedzielnej homilii. Podczas niej nie oczekują poszerzenia swej wiedzy – to dokonuje się w homilii ubocznie, w odróżnieniu od katechezy, która ma na celu usystematyzowanie wyznawanych prawd z uwzględnieniem implikacji etycznych.

Drugi Sobór Watykański w kilku miejscach mówi o homilii, ale jej definicja została podana dopiero w *Instrukcji o należyтым wykonywaniu Konstytucji o Świętej Liturgii (Inter Oecumenici)*²⁴ z 1964 r.: „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 św. z dnia, uwzględniając czy to czczoną tajemnicę, czy szczególne potrzeby słuchaczy”. Choć w sformułowaniu tym da się łatwo dostrzec dydaktyczne rozumienie homilii, jest w nim również mowa o potrzebie wrażliwości na słuchaczy. Warto wziąć pod uwagę wyniki badań z zakresu nauk społecznych, które wykazują, że ustne przemówienie pojedynczej osoby nie jest najskuteczniejszym sposobem udzielania nowych informacji albo powodowania zmian w postawach i zachowaniu. Jednakże służy ono umocnieniu albo wyjaśnieniu postaw lub wiedzy już posiadanej przez słuchaczy. Przeto homilia, gło-

szona zwykle przez jednego kaznodzieję, jest mniej skuteczna jako środek instrukcji albo zachęty, aniżeli interpretacji, tzn. jako środek uzdalniający ludzi do rozpoznania życiowych i liturgicznych konsekwencji wynikających z wiary już przez nich posiadanej.²⁵ Dlatego też biskupi amerykańscy proponują nowe określenie homilii; widzą w niej „biblijną interpretację ludzkiego życia, uzdalniającą wspólnotę wierzących do rozpoznania aktywnej obecności Boga, do odpowiedzi na tę obecność poprzez wiarę, za pomocą liturgicznych słów i gestów i poza kontekstem liturgicznego zgromadzenia, poprzez życie zgodne z Ewangelią”.²⁶

Ewolucję rozumienia homilii widać w wypowiedziach Jana Pawła II. W adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* z 1979 r.²⁷ papież mówi o homilii w kontekście katechezy, a po niemal dwudziestu latach w liście apostolskim *Dies Domini*²⁸ pisze, że „liturgiczne głoszenie słowa Bożego, zwłaszcza w kontekście zgromadzenia eucharystycznego, jest nie tyle okazją do medytacji i katechezy, co raczej dialogiem między Bogiem a Jego ludem: dialog ten ogłasza wspaniałe prawdy o zbawieniu i wciąż na nowo przypomina o zobowiązaniach, jakie wynikają z Przymierza. Lud Boży ze swej strony czuje się powołany do udziału w tym dialogu miłości przez dziękczynienie i uwielbienie, ale zarazem do potwierdzenia swojej wierności przez nieustanny wysiłek «nawrócenia»”.²⁹ Wypowiedź ta prezentuje koncepcję homilii bardzo zbliżoną do tej, jaką ukazali autorzy dokumentu *Fulfilled in Your Hearing*. W ujęciu biskupów USA, homilia stanowi formę przepowiadania słowa Bożego, odpowiadającą zapotrzebowaniu wiernych na odkrywanie transcendentnego sensu życia. Na podstawie Biblii i pozostałych tekstów świętych, interpretuje ona życie ludzi w sposób uzdalniający ich do rozpoznania zbawczej obecności Boga i do zwrócenia się do Niego z uwielbieniem i dziękczynieniem. Homilia nie wyklucza doktrynalnej instrukcji i moralnej zachęty, ale umieszcza je w szerszym kontekście proklamacji i celebracji czynnej obecności Boga w życiu ludzi oraz w kontekście dziękczynienia i uwielbienia. Homilia jako rozmowa rodzinna oparta na osobowych relacjach, dokonując interpretacji codzienności ludzkiej przez pryzmat tekstów świętych i prowadząc do wspólnotowej celebracji, odsłania głęboki sens egzystencji.³⁰

Czyż Kościół nie jest powołany właśnie do tego, żeby pomagać ludziom odkryć ostateczny sens ich życia? Czyż nie dysponuje wciąż ogromnymi możliwościami przekazu? Istnieje przecież miejsce, w którym gromadzi się więcej ludzi aniżeli na stadionach sportowych i salach koncertowych. To nasze świątynie, w których co niedziela kilka milionów polskich katolików słucha głoszonych homilii. Cóż za wspaniała szansa logoterapii, odkrywania ostatecznego sensu życia i prowadzenia do wspólnotowego uwielbienia

Boga w akcji liturgicznej i – po jej zakończeniu – w codziennym życiu. W liturgicznej posłudze słowa tkwią ogromne możliwości. Ona bowiem – pojęta jako interpretacja rzeczywistości ziemskiej wiodąca do wspólnotowej celebracji i uwielbienia Boga przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie – pozwala rozpoznać obecność i działanie Boga nie tylko w niedziele i święta, ale także w codzienności, w dni powszednie. Określone zgromadzenie eucharystyczne powstaje każdorazowo dlatego, że jego członkowie zostali ochrzczeni i włączeni w Ciało Chrystusa, dzieląc wspólną wiarę. To zaś oznacza, że członkowie zgromadzenia posiadają wspólną – przynajmniej do pewnego stopnia – drogę interpretacji świata, który nas otacza. Gromadzą się, aby wiarę wyrazić i umocnić. Wspólna wiara jednoczy chrześcijan w uwielbieniu Boga i podziękowaniu Mu za to, że wypełnia sens naszego życia. Doświadczenie osobowych relacji z Bogiem i ludźmi wydatnie pomaga w twórczym ustosunkowaniu się człowieka do swojego istnienia.³¹

Homilia jest skierowana do zgromadzenia wierzących, którzy jednoczą się na liturgii. Ma to wpływ na jej cel: nie jest nim nawrócenie od radykalnej niewiary do wiary, bo homilia zakłada wiarę, ani usystematyzowana prezentacja prawd wiary i zasad moralnych, albowiem zgromadzenie liturgiczne nie ma na celu przede wszystkim charakteru edukacyjnego. Homilia jest głoszona raczej dlatego, żeby wierzący, zgromadzeni na liturgii, mogli ją celebrować w sposób pełniejszy i wierniejszy, a przez to zyskali formację do świadczenia wobec świata o tym, że dzięki Jezusowi Chrystusowi, z Nim i w Nim – życie ludzkie ma głęboki sens.³²

Czy możliwe jest jednak wytworzenie gotowości do uwielbienia i dziękczynienia u ludzi, którzy doświadczyli na przykład utraty kogoś bliskiego, doznają osamotnienia, napotykają na trudności małżeńskie, mają problemy emocjonalne związane ze szkołą, pracą, domem albo zmagają się z głębokim poczuciem winy, wynikającym na przykład z niemożności uporania się z niedojrzałą seksualnością, uzależnieniem od narkotyków czy alkoholu? Czy można powiedzieć tym ludziom: „Spójrzcie na sposób, w jaki Bóg jest obecny w waszym życiu i zwróćcie się do Niego z uwielbieniem i dziękczynieniem”?³³ Można, bo przecież nasza celebracja eucharystyczna stanowi pamiątkę Jezusa Chrystusa, który na kilka godzin przed swoją męką zwrócił się do Boga z uwielbieniem i dziękczynieniem, wzniesionym z głębi utrapienia. A zatem nasze uwielbienie i dziękczynienie nie musi być przepełnione euforią. Możemy i powinniśmy uwielbiać Boga nawet wtedy, gdy tego nie czujemy, ponieważ te postawy wyrastają z wiary, a nie z uczuć – z wiary, która interpretuje świat, mówiąc nam, że pomimo wszelkich przeciwności Bóg jest Bogiem miłości, a człowiek – każdy i każda z nas – jest

kochany przez Boga. Z tego powodu nawet w chwili śmierci celebrujemy Eucharystię, ponieważ dostrzegamy głębszy sens życia, wierzymy, że zmienia się ono, a nie kończy. Życie, nawet naznaczone cierpieniem, ma głęboki sens. Głoszenie dobrej nowiny nie oznacza przemilczania bolesnych wymiarów życia. Przeciwnie, zadaniem kaznodziejów jest refleksja – w świetle słowa Bożego – nad wszystkimi wymiarami ludzkiego życia i ukazanie w przepowiadaniu, jak też we własnym życiu, iż w każdym miejscu i w każdym czasie słuszne jest uwielbianie Boga i dziękowanie Mu. Homilia stanowi pomoc w interpretacji świata, a jednocześnie wprowadza w nowy świat – Chrystusowego misterium.³⁴

Homilia, jako wciąż najczęstsza forma głoszenia słowa Bożego w naszej Ojczyźnie, wyposaża duszpasterzy, a poprzez nich rodziców, katechetów i wychowawców – w nowe słowa i doświadczenia, pozwalające świadczyć o sensie życia i pomagać innym odnaleźć go. Kaznodzieja przekonany, że Bóg w każdej chwili jest obecny i działa tak w jego życiu osobistym, jak i w życiu jego słuchaczy, może mówić o tym, jak i gdzie misterium naszej wiary, ogłoszone w czytaniach biblijnych dnia, pojawia się w naszym życiu. Tak pojęte przepowiadanie słowa Bożego pozostaje wierne Bogu i człowiekowi i – co niezmiernie istotne – jest dobrą nowiną. Tylko dobra nowina Jezusa Chrystusa – w odróżnieniu od mów kсандrycznych – buduje u słuchaczy poczucie sensu życia, prowadzi ich do wyraźniejszej i pogłębionej wiary, do wyrażenia tej wiary w akcji liturgicznej i – po jej zakończeniu – w życiu i w pracy, a wszystko ku chwale Boga.

* * *

Człowiek – powołując się na niezmiernie trafne stwierdzenie V.E. Frankla³⁵ – jest istotą pociąganą przez wartości, a nie napędzaną popędami. Urzeczywistnia zaś te wartości dzięki doświadczeniu wolności i w poczuciu odpowiedzialności. Wszelka postęga słowa: kaznodziejska, katechetyczna i wychowawcza powinna szanować wolność adresatów i stanowić pomoc w samowychowaniu do odpowiedzialności. A jest to związane z właściwie pojętą wolnością człowieka w sensie wolności „do”, a nie wolności „od”. Z kolei wolność otwarta jest na wybór wartości. One zaś odznaczają się powinnościowym charakterem, a zajęcie wobec nich właściwej postawy rodzi poczucie sensu. Niezwykłą moc przyciągania mają wartości transcendentne, związane z „Nadsensem”. Pozostaje jednak decyzją każdego człowieka, czy wykorzysta swą wolność do zaangażowania w miłość i odniesienie do transcendentnego „Ty”. Głoszone słowo Boże może pomóc w podjęciu tej decyzji, przyczyniając się do odkrycia lub umocnienia sensu życia.

PRZYPISY

¹ Zob. W. P r z y c z y n a, *Kaznodziejstwo dwudziestego pierwszego wieku. Artykuł dyskusyjny*, „Współczesna Ambona” (WA) 2001, nr 2, s. 182-192; H. S ł a w i ń s k i, „Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli”. *Homilia w zgromadzeniu niedzielnym*, WA 2002. nr 1, s. 179-194; nr 2, s. 188-195.

² Bishops' Committee on Priestly Life and Ministry. National Conference of Catholic Bishops, *Fulfilled in Your Hearing*, Washington, D.C. 1982 (Odtąd skrót: FIYH); wyd. pol. „Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli”. *Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych*, w: „Dziś spełniły się słowa Pisma...”. *Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych*, przekł. i red. H. Sławiński, Włocławek 2002, s. 59-103.

³ W książce *Homo patiens* (Warszawa 1984, s. 128-138) V.E. Frankl poświęca temu zagadnieniu specjalny rozdział: *Logoterapia i jej logiczne zastosowanie*.

⁴ K. P o p i e l s k i, „Sens” i „wartość” życia jako kategorie antropologiczno-psycho-logiczne, w: *Człowiek pytanie otwarte*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 108.

⁵ V.E. F r a n k l, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 128-130.

⁶ Por. V.E. F r a n k l, *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 169.

⁷ Por. tamże, s. 154-155.

⁸ Por. K. P o p i e l s k i, art. cyt., s. 128-137.

⁹ Por. V.E. F r a n k l, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 28-34.

¹⁰ Tamże, s. 63.

¹¹ Por. K. P o p i e l s k i, art. cyt., s. 108-109.

¹² Por. V.E. F r a n k l, *Nieuświadomiony Bóg*, dz. cyt., s. 170.

¹³ Por. tamże, s. 169.

¹⁴ Por. V.E. F r a n k l, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 111-114.

¹⁵ FIYH, s. 18.

¹⁶ Por. FIYH, s. 7.

¹⁷ V.E. F r a n k l, *Nieuświadomiony Bóg*, dz. cyt., s. 90.

¹⁸ Tamże, s. 92.

¹⁹ *Wahrheit der Welt*, t. I, Zürich 1947, s. 118.

²⁰ Por. V.E. F r a n k l, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 40-43.

²¹ FIYH, s. 18.

²² FIYH, s. 18.

²³ Por. FIYH, s. 17-18.

²⁴ AAS 56(1964) 877-900, nr 54.

²⁵ FIYH, s. 26.

²⁶ FIYH, s. 29.

²⁷ J a n P a w e ł II, *Adhortacja apostolska*, „*Catechesi tradendae*” (16.10.1979), nr 48.

²⁸ J a n P a w e ł II, *List apostolski do biskupów, kapłanów i wiernych o świętowaniu niedzieli*, „*Dies Domini*” (31.05.1998), nr 41.

²⁹ *Dies Domini*, 41.

³⁰ Por. FIYH, s. 26.

³¹ Por. FIYH, s. 5.

³² Por. FIYH, s. 17-18.

³³ FIYH, s. 27.

³⁴ Por. FIYH, s. 27-28.

³⁵ V.E. F r a n k l, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 32-33.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

KONIECZNOŚĆ BEZSTRONNOŚCI I MĄDROŚCI SĘDZIEGO WOBEC EKSPERTYZ BIEGŁEGO SĄDOWEGO W PROCESACH O ORZEKANIE NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

Ojciec Święty w przemówieniu skierowanym do audytorów i urzędników Roty Rzymskiej w styczniu 2002 r. podkreślił wagę i znaczenie pracy sędziów kościelnych dla dobra wspólnoty Kościoła, a szczególnie dla obrony instytucji małżeństwa. Zwrócił się przede wszystkim do sędziów i prawników kościelnych, ale także do wszystkich zajmujących się orzeczeniami nieważności małżeństwa czy też rozwodami o szczególną roztropność w wydawaniu orzeczeń sądowych. Papież powiedział wówczas: „Małżeństwo bowiem jest jedno, choć podporządkowane dwom systemom prawnym: cywilnemu (świeckiemu) i kościelnemu (kanonicznemu). Te systemy, tak co do zawarcia, jak co do kryzysów w trwaniu, powinny być jak najbardziej zharmonizowane. Tak jednak nie jest, gdyż różne są definicje małżeństwa. Małżeństwo katolickie oparte jest na prawie naturalnym i na prawie kościelnym, podniesione do godności sakramentu. Papież przypomina, że małżeństwo nierozdzielne nie jest wymysłem Kościoła – ono jest takie ze swej natury. Dwoje ludzi tworzy taką duchową, psychiczną i społeczną jedność, że mogą sobie i dzieciom zapewnić regularny rozwój, a społeczeństwu pomyślność”¹.

W kontekście tej wypowiedzi warto zastanowić się nad pracą sędziego i jego zaangażowaniem się w zastosowanie prawa w orzekaniu o ważności lub nieważności małżeństwa, a poprzez to ukazać różnice w pojmowaniu trwałości małżeństwa w prawnym systemie kościelnym i świeckim. Dla sędziów kościelnych w pierwszym rzędzie ważne jest to, że małżeństwo chrześcijan jest sakramentem, jednym i nierozdzielnym aż do śmierci. Dopóki się nie udowodni i nie będzie się miało moralnej pewności, że małżeństwo jest nieważnie zawarte, dotąd jest ono wiążące dla chrześcijan. Natomiast w prawodawstwie cywilnym wystarczy tylko oświadczenie stron, że chcą zerwać swoje życie małżeńskie, podając przy tym swoje racje. Cały proces małżeński w sądach kościelnych jest bardziej złożony i wymaga wielkiej roztropności

sędziego. Wymaga również wielkiej mądrości i bezstronności, aby wydając wyrok, sędzia miał pewność moralną, że sakrament małżeństwa wcale nie zaistniał pomiędzy osobami albo istniały poważne przyczyny, które czyniły to małżeństwo od samego początku nieważnym.

Dlatego prowadząc procesy małżeńskie w sądach kościelnych, często prosi się biegłego sądowego o wydanie opinii o stronach procesu: powodzie i pozwanym, z racji prowadzenia procesu małżeńskiego z tytułów zawartych w kan. 1095, 2-3. Ważną rzeczą dla sędziów kościelnych jest prawidłowa analiza tej ekspertyzy i dokonanie transpozycji kanonicznej stwierdzeń biegłego sądowego. Artykuł ten jest próbą zwrócenia uwagi na kilka istotnych elementów, które powinny charakteryzować postawę sędziego wobec prawa i wobec otrzymywanych ekspertyz biegłego w sprawach małżeńskich.

1. Wymóg znajomości norm prawnych KPK z 1983 roku i wierność im podstawą pracy sędziego

Sędzia kościelny musi nade wszystko w szczególnie sposób dołożyć starań, aby we właściwy sposób poznać nowe prawo. W momencie orzekania wyroku, który może odbić się bardzo głęboko na życiu i losie osób, sędzia powinien mieć zawsze przed oczyma dwie kategorie czynników odmiennej natury, którym jego orzeczenie nada jednak idealną i mądrą spoiłość: 1) *facta*, które zostały skrupulatnie zebrane w trakcie dochodzenia i które ma sumiennie rozważyć i zbadać, docierając, jeśli zajdzie konieczność, do głębi psychiki ludzkiej, oraz 2) *ius*, dostarczające sędziemu idealnej miary czy kryterium osądu, które należy zastosować w ocenie faktów. Tym *ius*, które będzie sędziego kierować dostarczając niezawodnych wskazówek, jest nowy Kodeks prawa kanonicznego. Sędzia musi go opanować nie tylko w zakresie prawa procesowego i małżeńskiego, ale w całości. Taka znajomość wymaga wytrwałych, naukowych i dogłębnych studiów, które nie mogą ograniczać się do podkreślania ewentualnych zmian w stosunku do dawnego prawa, bądź też do ustalenia czysto literackiego czy filologicznego sensu, ale również muszą mieć na uwadze *mens legislatoris* oraz *latio legis*, tak by dać sędziemu wizję całościową, która pozwoli przeniknąć ducha nowego prawa. Trzeba je rozpatrywać w optyce Soboru Watykańskiego II, do którego zostało w pełni dostosowane.²

W ślad za poznaniem, niemal spontanicznie, idzie wierność, która jest pierwszym i najważniejszym obowiązkiem sędziego wobec prawa. Wierność to przede wszystkim szczerą, lojalną i bezwarunkową akceptacją legalnie ogłoszonego prawa, które z kolei należy traktować jako przemyślany wyraz powierzonego Kościołowi przez Chrystusa *munus regendi*, zatem jako kon-

kretny przejaw woli Boga.³ To zalecenie wierności, skierowane przez Jana Pawła II do prawników, którzy są nie tylko wybitnymi krzewicielami prawa, ale z racji wykształcenia i zawodu, kierują się wiernością prawu, mogłoby się wydawać zupełnie zbyteczne. Jednakże w pracy sądowniczej coraz bardziej zauważa się konieczność pogłębiania wiedzy i to nie tylko tej teoretycznej prawnej, ale i nauk pomocniczych. Dlatego też należy uczynić tutaj dwa spostrzeżenia.

Pierwsze wynika ze szczególnej sytuacji *ius condendum*, w jakiej żył Kościół do ogłoszenia nowego Kodeksu. W tym okresie znawcy i specjaliści przyjmowali spontanicznie, z poczucia obowiązku, postawę krytyczną wobec projektów i zarysów prawa, ukazując wady i braki, z zamiarem ich usunięcia. Taka postawa mogła wówczas być bardzo pożyteczna i konstruktywna ze względu na możliwość bardziej skrupulatnego i doskonałego sformułowania prawa. Jednakże po ogłoszeniu Kodeksu nie można zapominać, że okres *ius condendum* skończył się i że obecnie prawo, nawet z jego ewentualnymi ograniczeniami i wadami, jest już dziełem wyboru dokonanego przez prawodawcę po rozważnym przemyśleniu, wobec czego wymaga pełnego przyjęcia.

Także drugie spostrzeżenie wynika z podobnej motywacji. Znajomość zniesionego Kodeksu z 1917 roku i długie z nim obcowanie mogły niekiedy prowadzić do pewnego rodzaju utożsamiania się z zawartymi w nim normami, co mogło rodzić wobec nowego Kodeksu pewne uprzedzenia i odczytywanie go niemal wyłącznie w perspektywie poprzedniego. I to nie tylko tych jego partii, które niemal dosłownie odpowiadają *ius vetus*, ale również tych, które obiektywnie stanowią rzeczywiste innowacje. Taka postawa, nawet jeśli zrozumiała z psychologicznego punktu widzenia, może prowadzić do niemal całkowitego przekreślenia nowatorskiej siły nowego Kodeksu, która właśnie w dziedzinie procesowej musi stać się szczególnie widoczna. Chodzi tu o pewną subtelną pokusę, gdyż tego rodzaju postawa wydaje się znajdować usprawiedliwienie w zdrowej zasadzie hermeneutyki sądowej, zawartej w Kodeksie z 1917 roku⁴ oraz w zasadzie ciągłości prawodawczej, znamionującej prawo kanoniczne.

2. Wymóg prawdziwej i autentycznej interpretacji norm prawnych zagwarantowaniem sprawiedliwości

W reformie procesowego prawa kanonicznego starano się wyjść na przeciw bardzo częstym i niebezpiecznym krytykom dotyczącym zbytniego przeciągania spraw. Dlatego też, dostosowując się do tego bardzo odczuwalnego wymogu, bez naruszania ani jakiegokolwiek umniejszania koniecznych

gwarancji, zapewnionych przez *iter* oraz formalności procesowe, starano się usprawnić i uczynić bardziej funkcjonalnym wymiar sprawiedliwości poprzez uproszczenie procedury, przyspieszenie formalności, skrócenie terminów, zwiększenie zakresu uprawnień sędziego itp. Tego wysiłku nie może udaremniać taktyka działania na zwłokę czy brak pośpiechu w badaniu spraw, inercja, która rodzi nieufność wobec przyjęcia nowego biegu rzeczy czy nieudolność w stosowaniu zasad procedury. Wobec powyższego, ważny aspekt stosunku sędziego do prawa wiąże się z jego interpretacją. Posługa sędziego kościelnego jest służbą interpretatora sprawiedliwości i prawa. Ponadto, jak powiedział 17 lutego 1979 r. Ojciec Święty Jan Paweł II: „sędzia kościelny nie tylko ma zdawać sobie sprawę z tego, że pierwszym wymogiem sprawiedliwości jest respektowanie osób, ale winien on ponad sprawiedliwością przestrzegać bezstronności, a jeszcze ponad nią – miłości”.⁵ Rozważając funkcję sędziego oraz całą działalność sądowniczą, należy podkreślić, że bez wątpienia cieszy się on wolnością decyzji, udzieloną mu przez prawodawcę, wolnością domagającą się w konkretnych przypadkach bądź odpowiednich kwalifikacji i kompetencji,⁶ bądź dokładnego przestrzegania trybu postępowania, dla zapewnienia właściwego sposobu administrowania sprawiedliwością, bądź też sędziowskiego sumienia, ponieważ od sędziego żąda się nie tylko, by *moralis certitudo circa rem sententia definiendam*, lecz także przestrzega się go, iż *probationes aestimare debet ex sua conscientia*.⁷

Prawdziwa i autentyczna interpretacja w sensie ścisłym, taka, która ukazuje ogólny sens prawa dla całej wspólnoty, należy wyłącznie do prawodawcy, zgodnie ze znaną zasadą: *unde ius prodiit, interpretatio quoque procedat*.⁸ Niemniej jednak sędzia ma bardzo poważny udział w ustalaniu sensu prawa. Przede wszystkim wyrok stanowi dla stron autentyczną interpretację prawa.⁹ Wydając go w poszczególnych przypadkach, sędzia dokonuje interpretacji, która choć nie posiada wartości ogólnej, zobowiązuje strony na mocy samego prawa. Ale moc interpretacyjną należy odnieść przede wszystkim do całokształtu orzecznictwa, tzn. do ogółu podobnych wyroków, które choć nie posiadają wartości absolutnej starożytnego *auctoritas rerum perpetuo similiter iudicatarum*,¹⁰ odgrywają znaczną rolę w wypełnianiu ewentualnych *lacunae legis*.¹¹ Orzecznictwo Roty w łonie Kościoła zawsze miało duże znaczenie, ze względu na wiedzę i doświadczenie sędziów oraz autorytet, jakim się cieszą jako sędziowie papiescy. Kanon 19 nowego Kodeksu wyraźnie to potwierdza.

Nowy Kodeks nadał formę prawną – szczególnie w dziedzinie konsensu małżeńskiego – wielu ustaleniom z zakresu prawa naturalnego, dostarczonym przez orzecznictwo Roty. Pozostają jednak jeszcze kanony o wielkim

znaczeniu dla prawa małżeńskiego, które z konieczności zostały sformułowane w sposób ogólnikowy i które oczekują dalszego uściślenia, w co znaczny wkład mogłoby wnieść przede wszystkim kwalifikowane orzecznictwo Roty; myślę tu na przykład o określeniu *defectus gravis discretionis iudicii, officia matrimonialia essentialia, obligationes matrimonii essentialies*, o mówiącym o nich kanonie 1095, jak również o dalszej precyzacji kanonu 1098 dotyczącego zagadnienia „podstępu”.¹²

Takie stwierdzenie Jana Pawła II wyraźnie zakłada, że owe ważne uściślenia powinny stać się priorytetem pracy dla wszystkich trybunałów Kościołów partykularnych. Jednocześnie muszą być owocem dojrzałych i głębokich badań, jasnego i bezstronnego osądu, w świetle trwałych zasad teologii katolickiej, ale także nowego prawodawstwa kanonicznego inspirowanego przez Sobór Watykański II. Znając żarliwość i wytrwałość Kościołów w podtrzymywaniu, bronienu i popieraniu świętości, godności i nierozzerwalności związku małżeńskiego, częstokroć zagrożonych i niszczonej przez kultury i prawa, trzeba jasno podkreślić, że kultura i prawo obecnie odeszły od tych transcendentnych wartości, głęboko zakorzenionych w naturze ludzkiej, tworzących podstawową tkankę instytucji małżeństwa. Kościół jednak dalej wypełnia to zadanie poprzez swe stałe Magisterium, poprzez swoje prawa i w szczególny sposób poprzez sprawowanie swej władzy sądowniczej, która w sprawach małżeńskich nie może oddalić się od tych wartości, jako że są one nieodzownym punktem odniesienia i niezawodnym kryterium oceny. Ale troska o ochronę godności i nierozzerwalności małżeństwa poprzez stawianie tamy nadużyciom i lekkomyślności, które, niestety, często w tej dziedzinie z ubolewaniem można stwierdzić, nie może oznaczać odrzucenia niewątpliwego i realnego postępu w dziedzinie biologii, psychiatrii i nauk społecznych; w ten sposób można by dojść do negacji samej wartości, której chcemy strzec, to jest rzeczywiście istniejącego małżeństwa, a nie tego, które jest nim tylko pozornie, będąc nieważne od samego początku.¹³

I właśnie tu sędzia kościelny musi wykazać bezstronność i mądrość, musi dobrze poznać prawo, wnikając w jego ducha tak, by umiał je zastosować; musi poświęcić się studiom nauk pomocniczych, przede wszystkim nauki o człowieku, pozwalających na pogłębioną znajomość faktów, a zwłaszcza osób; wreszcie musi umieć znaleźć równowagę pomiędzy bezwzględną obroną nierozzerwalności małżeństwa a koniecznością dostrzegania złożonej rzeczywistości ludzkiej w konkretnym przypadku. Sędzia musi być bezstronny, wolny od wszelkich uprzedzeń: zarówno od chęci wykorzystania wyroku w celu wymierzenia kary za nadużycia, jak też od chęci przekroczenia prawa Bożego czy kościelnego jedynie w imię usiłowania wyjścia naprzeciw wymogom

źle pojętego duszpasterstwa. Trzeba mocno na koniec podkreślić, że Trybunały kościelne są zobowiązane nadal do nadawania kierunku w wypełnianiu w Kościele owego trudnego „*manus*” *dicere ius cum aequitate*.¹⁴ Z tego obowiązku nikt sędziów nie może zwolnić, a tym bardziej nie mogą oni tego uczynić sami. To obliuguje do ciągłych poszukiwań, ciągłego pogłębiania wiedzy interdyscyplinarnej, tak potrzebnej do zrozumienia samego człowieka i jego osobowości.

3. Biegły sądowy

osobą powołaną przez organ sądowy do udziału w procesie

Na etapie instrukcji sprawy należy uwzględnić dwie zasadnicze kwestie. Pierwszą jest zgromadzenie jak najwięcej informacji o początkowym okresie choroby, poprzez przesłuchanie samego zainteresowanego oraz świadków, przede wszystkim z najbliższej rodziny chorego oraz z jego środowiska, np. kolegów szkolnych. Pozwoli to bliżej określić czas pojawienia się choroby czy zaburzenia psychicznego, ułatwi określenie szybkości ich rozwoju, a przede wszystkim pozwoli na określenie klinicznego obrazu tego schorzenia czy zaburzenia. Jest to sprawa umiejętnego doboru świadków oraz odpowiedniego sposobu prowadzenia przesłuchań. Drugą kwestią jest, jak się wydaje, konieczność zasięgnięcia opinii biegłego, celem rozstrzygnięcia kwestii szczegółowych dotyczących rodzaju schorzenia, indywidualnych objawów oraz ich przeżywania przez chorego, a także wpływu schorzenia na życie małżeńskie w konkretnym związku.

Biegły sądowy występujący w sprawach o nieważność małżeństwa jest osobą powołaną przez organ sądowy do udziału w procesie ze względu na swe szczególne kwalifikacje w dziedzinie psychiatrii, psychologii, neurologii lub seksuologii, dla dostarczenia sędziemu konkretnych ustaleń i ocen psychicznego stanu kontrahenta w chwili zawierania małżeństwa, dokonanych według specyficznej metody naukowej oraz reguł profesjonalnych, a którego właściwe rozeznanie przekracza kompetencję specjalistyczną sędziego. Ponieważ biegły stanowi „osobowe źródło dowodowe”,¹⁵ podobnie jak świadek, tradycyjna doktryna procesowa dostrzega paralelizm między biegłym i świadkiem, między ekspertyzą a zeznaniem sądowym, stawiając biegłego między sędzią a świadkiem.¹⁶

W sprawie potrzeby badania osobowości małżonka dotkniętego jakimś zakłóceniem psychologicznym w czasie zawierania małżeństwa, zawsze była zgodność między nauką i orzecznictwem.¹⁷ Istotne w tej kwestii zadania biegłego ukazał Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej,¹⁸ przypominając, że biegły nie jest sędzią w tej mierze, lecz tylko pomocnikiem i doradcą

sędziego.¹⁹ Nauka prawa, a po części także orzecznictwo utrzymują, że biegli są raczej świadkami kwalifikowanymi lub świadkami technicznymi. Należy to jednak odnieść raczej tylko do biegłych powołanych i występujących w danej sprawie *ex officio*, bowiem biegli wprowadzeni do procesu przez strony są już raczej porównywani do świadków zwykłych.²⁰ Zakłada się więc, iż ekspertyza biegłego jest działaniem poszukiwawczym, działaniem podejmowanym dla uzyskania informacji w drodze zastosowania metody naukowej. Biegły przygotowuje i przedstawia sędziemu swoją ekspertyzę, która jest działaniem osoby szczególnie kompetentnej zarówno w dziedzinie teorii jak i techniki badań, skierowanych ku faktom istotnym i zasadniczym dla uzyskania stanu pewności, do której zmierza sędzia.²¹

Fakt niezdolności psychicznej kontrahenta, zaskarżony w sądzie, stanowi przedmiot materialny dochodzenia, czy to ze strony sędziego, czy też biegłego. Różni się ono jednak w aspekcie przedmiotu formalnego, ponieważ ekspertyza dotyczy tylko zrozumienia i oceny faktu uniezdalniającego osobę do wyrażenia zgody małżeńskiej z punktu widzenia psychiatrii lub psychologii, które bez specjalistycznych stwierdzeń i ocen nie mogłyby uzyskać pełnej skuteczności prawnej.²² Trzeba nadmienić, że w praktyce sądowniczej często formułuje się pytania dla biegłych, które prowokują ich do dania określonych odpowiedzi. Takimi pytaniami są na przykład: „czy kontrahent w momencie zawierania małżeństwa był zdolny do wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej”, albo do „ważnego zawarcia małżeństwa”. Co więcej, znaczna część orzecznictwa rotalnego przyjmowała w sposób pozytywny osąd wartościujący, wyrażony w ekspertyzach co do ważności konsensu czy małżeństwa, uznając, że do kompetencji biegłych należy stwierdzenie „*utrum adfuerit, in casu iudicii discretio sufficiens ad validum ineundum matrimonium*”.²³

Przeniesienie ocen, stwierdzeń oraz ustaleń psychiatrycznych, psychologicznych, seksuologicznych na teren kategorii kanonistycznych jest zależne od tego, czy sformułowania konkluzji opinii biegłych zawierają odniesienie do kategorii kanonistycznych, czy też nie. Jak już wspomniano, w opiniach biegłych najczęściej występują ustalenia specjalistyczne wyrażone w odniesieniu do kategorii kanonistycznych. W takim wypadku zadaniem sędziego jest ocena parametrów kanonistycznych, użytych przez biegłych, według kryterium „oceny paralelnej”, które odróżnia na przykład pojęcie kliniczne rozeznania oceniającego od pojęcia prawnego tejże kategorii. Stosując wymienione kryterium, w ten sposób na przykład wyraża się jeden z wyroków rotalnych: „*psychiatria bene potest declarare subiectum expres plena mentis discretionis, et iurista contra statuere illud aptum ad actus humanos, morales et iuridicos*”, ponieważ „*scientiae particulares, ut psychiatria,*

psychologia experimentalis ducuntur principiis particularibus; scientiae vero morales, iuridicae applicant principia universalia".²⁴

Biegli w zakresie zdolności osoby do zawarcia małżeństwa najczęściej wymagają zdolności do relacji emocjonalnej dojrzałej, do relacji interpersonalnej pełnej, gwarantujących szczęśliwe pożycie małżeńskie, podczas gdy do ważnej zgody małżeńskiej wystarczy zdolność do nawiązania relacji interpersonalnej minimalnej.²⁵ I tak w przypadku choroby, która wpływa na psychikę osoby chorej, powodując zaburzenia emocjonalne i poznawcze prowadzące do niemożliwości nawiązania relacji interpersonalnej, biegli powinni określić, na ile możliwe i czy w ogóle jest możliwe nawiązanie tych relacji. Jednakże sędzia, dokonując transpozycji według własnego rozeznania, jest zobowiązany do oceny i postawienia rokowania dalszego szczęśliwego pożycia małżeńskiego.

Niekiedy opinie wydane przez biegłych nie zawierają odniesienia do kategorii kanonistycznych. W takiej sytuacji sędzia musi dokonać swoistej konwersji „*conclusionem ex ordine psychologico et psychiatrico in ordinem iuridicum*".²⁶ Polegać ma ona na indywidualizacji typowych kategorii kanonistyczno-legalnych wraz z ich zróżnicowaniem jurysprudencajnym w kategoryalnych ustaleniach specjalistycznych czy to psychiatrycznych, psychologicznych, neurologicznych czy seksuologicznych..

Praktyka sądowa dowodzi, że ogromna większość ustaleń psychiatrycznych czy psychologicznych sprowadza się do kategorii określonej jako poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich (kan. 1095, 2). W obrębie tej kategorii, którą należy wprowadzać do spraw małżeńskich dotyczących choroby, zawsze powinno się pamiętać o stosowaniu podkategorii jurysprudencajnych. Chodzi tu o wyodrębnioną „władzę” czy zdolność krytycznej oceny.²⁷

Jak z tego wynika, elementy dowodowe zawarte w opiniach biegłych wpływają na przekonanie sędziowskie, przyczyniając się do uformowania dowodu sądowego na określoną niezdolność do ważnie wyrażanej zgody małżeńskiej. Opinie biegłych jednak nie mogą posiadać mocy dowodu ustawowego, a ich moc prawna musi zależeć od swobodnego uznania sędziowskiego.²⁸ Mając na względzie zadanie budowania wspólnoty całego życia, sędzia przystępując do wydania wyroku w sprawie, powinien umiejętnie ocenić możliwości fizjologiczne i psychologiczne chorego do włączenia się w to zadanie. Do istotnych obowiązków małżeńskich należy bowiem przede wszystkim obowiązek dzielenia – na zawsze i wyłącznie – ze współkontrahentem w sposób ludzki daru miłości małżeńskiej, przeznaczonego do zrodzenia i wychowania potomstwa, oraz obowiązek nawiązania i utrzymywania wspólnoty małżeńskiej jednej i nierozzerwalnej.²⁹

4. Sędzia kościelny wobec ekspertyz biegłego sądowego – wnioski i postulaty

W tych procesach małżeńskich, zawsze niezwykle trudnych, które dotyczą ograniczeń psychicznych kontrahentów, dialog pomiędzy psychiatrą lub psychologiem a sędzią kościelnym może stać się źródłem zamieszania i nieporozumień, a w rezultacie przyczyną błędnej interpretacji ekspertyz psychiatrycznych i psychologicznych.³⁰ Dlatego działania sędziego powinny odznaczać się kompetencją i przenikliwością, by mogły skutecznie przyczynić się do wyjaśnienia faktów i znaczeń, stając się także w konkretnych przypadkach obroną chrześcijańskiej wizji natury człowieka i małżeństwa.

Należy podkreślić dwa elementy, które wymagają od sędziego szczególnej uwagi odnośnie do ekspertyz biegłego sądowego:

- 1) potrzeba poprawnego pojmowania psychicznej normalności kontrahentów oraz wnioski kanoniczne, jakie należy wyprowadzić w przypadku istnienia objawów patologii psychicznych;
- 2) wskazanie zadań, jakie wynikają stąd dla tego, na kim spoczywa obowiązek wydania ostatecznego wyroku.

Wiadomo, jak wiele trudności przysparza samym ekspertom z dziedziny psychologii i psychiatrii znalezienie ogólnie zadowalającej definicji psychicznej normalności. Zawsze, jakakolwiek by była owa definicja wypracowana przez psychologię i psychiatrię, powinna ona zostać poddana weryfikacji w świetle tych koncepcji chrześcijańskiej antropologii, które zawarte są w naukach kanonicznych.

Główne kierunki współczesnej psychologii i psychiatrii w swych próbach znalezienia możliwej do przyjęcia definicji psychicznej normalności biorą pod uwagę wyłącznie doczesny i naturalny wymiar osoby, poznawalny przy pomocy samych nauk humanistycznych, pomijając całościową wizję osoby, jej powołanie do wieczności i do transcendentnych wartości religijnych i moralnych. Taka zawężona wizja osoby ludzkiej i jej powołania, odniesiona do małżeństwa, może z łatwością prowadzić do utożsamiania psychicznej normalności osoby z jej zdolnością do pełnej samorealizacji w małżeństwie i do ofiarowywania takiej możliwości współmałżonkowi. Oczywiście, również tego rodzaju koncepcja normalności, oparta na wartościach naturalnych, posiada znaczenie w kontekście zdolności człowieka do dążenia ku wartościom transcendentnym, w tym sensie, że w poważniejszych przypadkach zaburzeń psychicznych zanika także owa zdolność osiągania wartości w ogóle.

Antropologia chrześcijańska, wzbogacona także najnowszymi odkryciami w dziedzinie psychologii i psychiatrii, obejmuje wszystkie wymiary osoby ludzkiej: doczesny i wieczny, naturalny i transcendentny. Według tej integral-

nej wizji, człowiek w swoim historycznym istnieniu jawi się jako istota wewnętrznie zraniona przez grzech, a zarazem odkupiona przez ofiarę Chrystusa.

Tak więc człowiek nosi w sobie załączek życia wiecznego i powołanie do przyjęcia transcendentnych wartości. Równocześnie jednak jest on wewnętrznie słaby, stale narażony na ryzyko uchybienia swemu powołaniu, gdyż w swej egzystencjalnej wędrówce napotyka na opory i przeszkody, zarówno w sferze świadomości, gdzie wchodzi w grę odpowiedzialność moralna, jak i w podświadomości: zarówno wtedy, gdy znajduje się w stanie psychicznej równowagi, jak i wówczas, gdy mamy u niego do czynienia z występowaniem łagodnych objawów patologii psychicznej, które nie mają zasadniczego wpływu na jego wolność w dążeniu do wybranych przez niego w sposób odpowiedzialny ideałów transcendentnych.

W człowieku, jak mówi św. Paweł, panuje rozdarcie pomiędzy duszą i ciałem, gdyż „ciało [...] do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało” (Ga 5, 17). Równocześnie jest on wezwany do panowania nad ciałem i do „postępowania według Ducha” (por. Ga 5, 16.25). Co więcej, jest on wezwany do ukrzyżowania swego ciała „z jego namiętnościami i pożądaniami” (Ga 5, 24), a tym samym do nadania tej nieuniknionej walce i cierpieniu, które z nią się wiąże, a więc także wspomnianym ograniczeniom jego rzeczywistej wolności – zbawczego sensu (Por. Rz 8, 17-18). W tej walce „Duch przychodzi z pomocą naszej słabości” (Rz 8, 26).

I dlatego, podczas gdy dla psychologa lub psychiatry każda forma patologii psychicznych może wykraczać poza pojęcie normalności, dla kanonisty, który opiera się na powyższej, integralnej wizji osoby, koncepcja normalności, czyli powszechnej kondycji człowieka na tym świecie, obejmuje także lekkie formy trudności psychicznych, a także związane z tym wezwanie do życia wedle Ducha również pośród utrapień za cenę wyrzeczeń i poświęceń. Brak takiej integralnej wizji istoty ludzkiej prowadzi do tego, że w teorii normalny stan psychiczny łatwo staje się mitem, zaś w praktyce pozwala uznać większość ludzi za niezdolnych do wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej.

Drugi element, nad którym należy się zastanowić, wiąże się z pierwszym i dotyczy wniosków, jakie należy wyprowadzić na forum kanonicznym, gdy ekspertyzy psychiatryczne stwierdzają u małżonków istnienie pewnych patologii psychicznych:

- 1) Zważywszy, że tylko w przypadku poważnych zaburzeń i chorób psychicznych może nastąpić ograniczenie podstawowej wolności osoby i że pojęcia z zakresu psychologii nie zawsze pokrywają się z pojęciami

kanonicznymi, sprawą zasadniczą jest, aby z jednej strony stwierdzenie u danej osoby poważnej, nie zaś umiarkowanej patologii psychicznej, następowało przy pomocy niezawodnych metod naukowych, z drugiej zaś, by kategorie pojęciowe z zakresu psychiatrii lub psychologii nie były przenoszone w sposób automatyczny na płaszczyznę prawa kanonicznego, z pominięciem niezbędnych przystosowań uwzględniających specyficzny charakter obu nauk.

- 2) Nie można przy tym zapominać, że trudności i kontrowersje związane z definicją patologii psychicznej występują w obrębie samej psychiatrii i psychologii. Istnieją oczywiście opisy i klasyfikacje, co do których istnieje *consensus* większości. Ale właśnie owe klasyfikacje i opisy podstawowych zaburzeń psychicznych mogą stać się przyczyną poważnych nieporozumień w dialogu pomiędzy ekspertem i kanonistą.³¹
- 3) Nie należy do rzadkości sytuacja, kiedy badania psychologiczne i psychiatryczne, którym poddaje się kontrahentów, zamiast oceniać „charakter i stan procesów psychicznych dotyczących zgody małżeńskiej oraz zdolności danej osoby do podjęcia zasadniczych obowiązków małżeńskich”,³² ograniczają się jedynie do opisu ich zachowań w różnych okresach życia, stwierdzając na tej podstawie istnienie anomalii klasyfikowanych wstępnie według diagnostycznych schematów. Trzeba przyznać z całą otwartością, że tego rodzaju działanie, skądinąd cenne, nie daje wystarczająco jasnej odpowiedzi, jakiej sędzia kościelny oczekuje od biegłego. Sędzia powinien żądać od biegłego, by posunął się jeszcze dalej, to znaczy, by w swojej analizie dokonał oceny przyczyn i dynamiki procesów, a nie zatrzymywał się wyłącznie na wynikających z nich symptomach. Tylko taka właśnie, całościowa analiza podmiotu, jego stanu psychicznego, stopnia jego wolności w dążeniu do wartości i samorealizacji poprzez nie, może być przez sędziego przełożona na język kategorii kanonicznych.
- 4) W postępowaniu w sprawach dotyczących orzeczenia nieważności małżeństwa należy także brać pod uwagę wszystkie ewentualne przyczyny załamania się związku, nie tylko zaś te, które wiążą się z zaburzeniami psychicznymi. Ekspertyza, która ogranicza się do analizy opisowej poszczególnych zachowań, a nie troszczy się o wyjaśnienie ich dynamiki ani o globalną ocenę wszystkich elementów tworzących osobowość podmiotu, zmierza do z góry założonych wniosków.³³ W takim bowiem ujęciu oznaki infantylności i skłonności do konfliktów psychicznych, które bez trudu można odnaleźć w kontrahentach, stają się „bezsportnym dowodem” ich anormalności, podczas gdy w rzeczywistości są to może osoby zasad-

niczo normalne, które byłyby w stanie przewyciężyć zaistniałe trudności, gdyby nie zrezygnowały z walki i poświęcenia.³⁴

- 5) Możliwość popełnienia błędu jest bardzo duża, bowiem ekspertyzy biegłych często opierają się na założeniu, iż przeszłość człowieka nie tylko pomaga wytłumaczyć jego stan aktualny, ale nieuchronnie ów stan determinuje, odbierając mu tym samym możliwość wolnego wyboru. Również w tym przypadku mamy do czynienia z zakładaniem z góry wniosków, co pociąga za sobą bardzo poważne konsekwencje, zważywszy że w okresie dzieciństwa i dorastania u każdego człowieka odnaleźć można z łatwością oznaki wstrząsów i zahamowań.
- 6) Inną dość częstą przyczynę nieporozumień w ocenie objawów patologii psychicznej stanowi nie tyle przesadne jej wyolbrzymianie, co bezpodstawne zawężanie kryteriów stanowiących o zdolności do życia w małżeństwie. Nieporozumienie może powstać wtedy, gdy biegły uzna kontrahenta za niezdolnego do małżeństwa, przyjmując za kryterium nie minimum wystarczające do ważnej zgody małżeńskiej, ale ideał pełnej dojrzałości jako warunek szczęśliwego pożycia małżeńskiego.

Tak więc sędzia w sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa na podstawie niezdolności psychicznej powinien przyjąć za stały punkt odniesienia prawidłową wizję antropologicznej normalności i z nią konfrontować wyniki ekspertyz. Jego zadaniem jest również prawidłowe dokonanie transpozycji ekspertyz psychologicznych i psychiatrycznych na kategorie kanoniczne. W ten sposób przyczyni się on do tego, że napięcia i trudności, nieuchronnie związane z wyborem i realizacją ideałów życia małżeńskiego, nie będą mylone z oznakami patologii; że podświadomość, element normalnego życia psychicznego, nie będzie interpretowana jako uwarunkowanie ograniczające podstawową wolność osoby; że różne formy niezadowolenia i nieprzystosowania występujące w okresie kształtowania się osobowości nie będą rozumiane jako czynnik destruktywny, także jeśli chodzi o zdolność do wyboru i realizacji życia w małżeństwie. Sędzia powinien czuwać także nad tym, aby:

- 1) Ekspertyzy pozbawione naukowej pewności bądź ograniczające się wyłącznie do objawów anomalii, przy pomijaniu należytej analizy egzystencjalnej kontrahenta w jego pełnym wymiarze, nie były uznawane za wystarczającą podstawę do postawienia diagnozy.
- 2) Nie powinna być brana pod uwagę ekspertyza, która nawet nie wspomina o odpowiedzialności małżonków ani o możliwości popełnienia przez nich błędu w ocenie sytuacji, bądź nie uwzględnia środków, które mają oni do dyspozycji, aby zaradzić słabościom i błędom. Taka ekspertyza jest

bezużyteczna i budzi podejrzenie upraszczającego podejścia do sprawy i chęci narzucenia wniosków.

- 3) Ekspertyzy, które przedstawiają podświadomość człowieka lub jego przeszłość jako czynniki nie tylko wpływające na życie świadome, ale je determinujące, odbierające zdolność dokonywania dobrowolnych wyborów, także nie powinny być brane pod uwagę przez sędziego kościelnego.

PRZYPISY

¹ *Przemówienie Jana Pawła II skierowane do audytorów i urzędników Roty Rzymskiej w dniu 28 stycznia 2002 roku*, Oss. Rom., 2002, n. 1-2.

² Por. *Przemówienie Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z dnia 26 stycznia 1984 roku*, Oss. Rom., 1984, n. 1-2, s. 18.

³ Por. tamże, s. 18.

⁴ KPK/17 kan. 6.

⁵ Zob. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II – 1979, s. 410.

⁶ Por. KPK kan. 1420-1421.

⁷ Por. KPK kan. 1608 § 1-3.

⁸ Innocenty III, X, V, 39, 31.

⁹ KPK kan. 16 § 3.

¹⁰ Dig. I. 3. De legibus, I. 38. Nam Imperator.

¹¹ KPK kan. 19.

¹² Por. *Przemówienie Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z dnia 26 stycznia 1984 roku*. Oss. Rom., 1984, n. 1-2, s. 18.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. Ch. L e f e b v r e, *Les pouvoirs du juge en droit canonique*, Paris 1938, s. 164 n.

¹⁵ M. C i e ś l a k, *Biegły psychiatra i jego stanowisko w polskim procesie karnym*, w: *Psychiatra w procesie karnym*, Warszawa 1977, s. 400.

¹⁶ Por. F. R o b e r t i i, *De processibus*, II, Romae 1926, s. 80.

¹⁷ Ch. L e f e b v r e, *De peritorum iudicumque habitudine in causis matrimonialibus*, „Periodica” 66(1976), s. 109; coram Anné, July 22, 1969 in S. R. R. Dec. 61(1969), s. 865-867; coram Raad, November 13, 1979 in ME 105 (1980), s. 37; coram Pinto, November 9, 1984 in ME 110 (1985), s. 322.

¹⁸ *Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z dnia 5 lutego 1987 roku*.

¹⁹ Według „Reguł” z 4 sierpnia 1910 roku obowiązujących w Rocie Rzymskiej, biegli są „konsultorami z urzędu” (§ 123 n. 1). Jeszcze bardziej właściwe wydaje się określenie ekspertyzy biegłego mianem „środka lub narzędzia dowodowego”, skoro kodeks traktuje o biegłym w rozdziale „De probationis”, na co szczególną uwagę zwrócił A. S t a n k i e w i c z, *La configurazione processuale del perito e delle perizie nelle cause matrimoniali per incapacita psychica*, ME 1992 nr 2.

²⁰ Coram Fiore, 6 VII 1961 in S. R. R. Dec. 55 (1961), s. 820-830; coram Ferraro, 21 XII 1982 in ME 107 (1982), s. 40; coram Colagiovanni, 15 III 1983 in ME 108 (1983), s. 28.

²¹ C o l a g i o v a n n i, *Rilvanza giuridica dec test psicodiagnostici nelle cause di nullita di matrimonio*, ME 1991 nr 4, s. 507. Szeroko na temat udziału biegłego w procesie kanonicznym zob.: A. D z i e g a, *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, Warszawa 1994, s. 183-193.

²² M. Cieślak, *Biegły psychiatra...*, art. cyt., s. 508.

²³ Coram Anné, 29 III 1972., n. 10; S. R. R. Dec. LVIII, 192.

²⁴ Coram Canals, 1 VI 1966. S. R. R. Dec. LVIII, s. 337.

²⁵ Por. G. Versaldi, *Via et ratio introducendi integram nationem christianam sexualitatis humanae in categorias canonicas*, „Periodica” 75(1986), s. 432-433.

²⁶ Coram Egan, 21 IV 1980, n. 8. R. R. Dec. LXXII, s. 285.

²⁷ Coram Felici, 3 XII 1957, s. 3. S. R. R. Dec. XLIX, s. 788.

²⁸ Pius XII, *Allokucja z dnia 1 października 1942*, n. 4; AAS 34(1942), s. 341.

²⁹ Coram Stankiewicz, 16.XII.1982 in „Ephemerides Iuris Canonici” 39(1983), 3-4, s. 258-259.

³⁰ M. Trawińska, *Niedojrzałość społeczna do życia seksualnego*, w: *Seksuologia – zarys encyklopedyczny*, red. K. Imieliński, Warszawa 1985, s. 210; zob. S. Steuden, *Zadania psychologa w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w: Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 213-215; S. Steuden, *Psychologiczne problemy ujawniające się w procesie orzekania o nieważności małżeństwa*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii klinicznej*, red. S. Steuden, Lublin 1992, s. 32-34

³¹ W. Prężyna, *Problem psychologicznych kryteriów niezdolności do podjęcia i wypełnienia zobowiązań małżeńskich*, w: *Kościół i prawo*, pod red. J. Krukowskiego, t. 6, Lublin 1988, s. 104; por. A. Mendonca, *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, „Studia Canonica” 21(1987), s. 71-77; C.H. Hall, G. Lindzey, *Theories of Personality*, New York 1972², s. 669.

³² *Przemówienie Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z dnia 5 lutego 1987 roku*, n. 2.

³³ A. Mendonca, *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, „Studia Canonica”, 21(1987), s. 77-82; zob. także: P. Wesełan, *Psychiczna niezdolność do małżeństwa jako problem sądownictwa kościelnego*, w: *Kościół i prawo*, t. 3, Lublin 1984, s. 79-80.

³⁴ R. Guiry, *Immaturity, Maturity, and Christian Marriage*, „Studia Canonica”, 25(1991), s. 111-113.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

ZAGROŻENIA WSPÓŁCZESNEGO LIBERALIZMU

Aspekt filozoficzny

„W kulturze współczesnej nastąpiło wyeksponowanie roli wolności przy jednoczesnym umniejszeniu roli prawdy, zwłaszcza prawdy obiektywnej na korzyść prawdy, której twórcą jest człowiek aż do odmówienia prawdzie jakiegokolwiek znaczenia, a nawet uznania jej roli za ograniczającą człowieka.”

Jan Paweł II¹

Żyjemy w czasach niezwyklej fascynacji wolnością, zarówno osobistą, jak i społeczną. Szczególnie po doświadczeniach zniewolenia ostatniej wojny, politycznych systemów faszyzmu i komunizmu, gwałcenia praw narodów i poszczególnych ludzi, bardzo często głosi się, że wolność jest wartością najwyższą, absolutną. Pojmuje się ją wtedy jako niczym nieograniczoną swobodę myślenia, mówienia i czynienia czegokolwiek.

Ta przesadnie akcentowana świadomość wolności, pełnej autonomii człowieka we wszystkich jej wymiarach, jest głównym hasłem aktualnego dziś, wieloaspektowego nurtu, jakim jest liberalizm. Przejawia się on w różnych dziedzinach działalności człowieka. Dlatego mówimy o liberalizmie w gospodarce, polityce, filozofii, moralności itd. Wiąże się wtedy z takimi określeniami, jak: nieskrępowanie, swoboda, niezależność, pluralizm, tolerancja, demokracja. Stąd też, tak często używane w języku współczesnego człowieka pojęcia: liberalizm, liberalny, liberał. Mogą one, w zależności od kontekstu, mieć różne znaczenia.

Modny dziś liberalizm zatacza coraz szersze kręgi i zyskuje coraz więcej zwolenników. Niesie jednak z sobą nie tylko skrajne ujęcia i elementy kontrowersyjne w pojmowaniu wolności, ale – zwłaszcza w swej ideologii, w założeniach filozoficznych – zawiera tezy niezwykle groźne w swych konsekwencjach dla człowieka i jego życia.

W niniejszym artykule przyjrzymy się najpierw rozumieniu samego pojęcia liberalizm, jego wieloaspektowości, a następnie podstawom szczególnie

dziś niebezpiecznego liberalizmu ideologicznego, które stanowią zagrożenia dla współczesnego człowieka i tworzonej przez niego kultury.

1. Wieloaspektowość pojęcia „liberalizm”

Słowo „liberalizm”, etymologicznie biorąc, pochodzi z języka łacińskiego (*liber* – wolny, *liberalis* – odnoszący się do wolności) i akcentuje ideę wolności człowieka. *Słownik pojęć filozoficznych* podaje kilka znaczeń tego terminu: 1. Liberalizm w znaczeniu ścisłym to powstała w XVIII w., aktualna także współcześnie, ekonomiczna i polityczna doktryna, oparta na indywidualistycznej koncepcji człowieka, która głosi: a) w sferze gospodarczej wolną i niczym nie skrupowaną (głównie przez państwo) działalność jednostek w ramach wolnej konkurencji oraz nieograniczone dysponowanie własnością prywatną; b) na płaszczyźnie polityki liberalizm oznacza wolność przekonań i słowa, pełne swobody polityczne jednostek, powszechne prawo wyborcze i ustrój parlamentarny (głównymi teoretykami liberalizmu w tym znaczeniu byli: A. Smith, B. Constant, J.S. Mill); 2. Liberalizm w znaczeniu szerszym to postawa światopoglądowa upatrująca w swobodnej aktywności człowieka źródła postępu społecznego, którego całością rządzi zasada autoregulacji (egoizmu rozumnego), harmonizująca życie społeczne, gwarantująca dobro i pomyślność ogółu poprzez łagodzenie sprzeczności i akty kompromisowego uzgadniania interesów jednostkowych (J. Bentham, J.S. Mill); 3. Liberalizm wreszcie w znaczeniu potocznym to takie zachowanie człowieka, które propaguje tolerancję i pobłażliwość w stosunku do różnych i odmiennych poglądów i postaw oraz ugodowość i skłonność do kompromisu w stosunkach międzyludzkich.²

Wyrażenie „liberalizm” ma więc wielorakie znaczenia i może prowadzić do licznych nieporozumień, zwłaszcza w odniesieniu do różnych płaszczyzn ludzkiego życia indywidualnego i społecznego. W ten sposób, niektórzy liberalizmem nazywają eksponowanie indywidualnej wolności człowieka i jego praw w życiu społeczno-politycznym, inni widzą w nim przede wszystkim postulat wolności ekonomicznej i wolnego rynku, jeszcze inni przez liberalizm rozumieją zjawisko relatywizmu, moralnego laksyzmu i permisywizmu czy po prostu rozprężenia.³

Dzisiaj dość często akcentuje się właśnie etycznie negatywny aspekt liberalizmu i tym terminem określa się taki model życia, w którym człowiek, odwołując się do zasady wolności, neguje istnienie obiektywnych wartości oraz stojących na ich straży norm moralnych.⁴ W takim liberalnym stylu życia wszystko jest dozwolone, jeśli tylko będzie wybrane przez kogoś w sposób wolny. Wobec tego niepotrzebne są jakiegokolwiek normy moralne,

jakiś dekalog, czy nawet tzw. powszechne prawa człowieka zawarte w *Deklaracji ONZ*. Zwolennicy takiego liberalizmu etycznego uważają, że zasady moralne i prawa zostały człowiekowi narzucone, dlatego powinien on wyzwolić się z nich całkowicie.⁵

Z drugiej jednak strony pojęcia: „liberalizm”, „liberalny” mogą mieć również wydźwięk pozytywny, mogą być synonimami dobra. Na przykład słowo „liberalny” w odniesieniu do człowieka może być użyte w znaczeniu pozytywnym na określenie jego postawy otwartej (w przeciwieństwie do postawy fundamentalisty, fanatyka). I tak osoba o liberalnym nastawieniu jest postrzegana jako tolerancyjna, wspaniałomyślna, uprzejma w dyskusji, ciekawa i skłonna do eksperymentowania, nie akceptująca gotowych, raz na zawsze ustalonych schematów rozwiązań.

Wreszcie termin „liberalizm” może oznaczać ideologię, która w imię nośnych społecznie haseł wolności, tolerancji czy pluralizmu, faktycznie upowszechnia różnego typu sceptycyzm i relatywizm: poznawczo-naukowy, etyczny, ideowy, religijny, kulturowy itd. I rzeczywiście, liberalizm w interpretacji jego twórców i wielu współczesnych zwolenników pełni funkcje ideologiczno-światopoglądowe, czasem nawet stanowi quasi – religię.⁶

Nam chodzi tutaj o ostatnie znaczenie, czyli o liberalizm ideologiczny (ściślej mówiąc filozoficzno-ideologiczny), gdyż jego główne założenia stanowią poważne zagrożenia dla człowieka i tworzonej przez niego cywilizacji.

Biorąc z kolei pod uwagę kryterium czasowe, wyróżniamy dwojaki liberalizm: klasyczny i współczesny. Pierwszy z nich obejmuje twórców liberalizmu żyjących w okresie od końca wieku XVII do XIX. Czołowi myśliciele tego nurtu żyli w Anglii i Francji. Z kolei współczesny liberalizm ma bardzo wielu przedstawicieli, zarówno w Europie, jak i Ameryce.⁷

Po naszkicowaniu wieloaspektowości pojęcia liberalizmu i zwróceniu uwagi na liberalizm ideologiczny, skoncentrujemy się teraz na jego filozoficznych przesłankach. Wprawdzie liberalizm nie eksponuje bezpośrednio swych filozoficznych założeń, niewątpliwie je posiada. S. Kowalczyk, charakteryzując współczesny liberalizm, wymienia następujące hasła głoszone przez liberalizm filozoficzno-ideologiczny: ekstremalny egocentryczny indywidualizm, marginalizacja idei dobra wspólnego, relatywizm etyczny, oddzielenie prawa od etyki, naturalistyczna interpretacja religii i postulat jej „uprywatnienia”, ideowy indyferentyzm, niewłaściwe rozumienie pluralizmu i tolerancji, a przede wszystkim absolutyzacja wolności indywidualnej człowieka.⁸

Z tego ideowego „programu” liberalizmu współczesnego szczególnie niebezpieczne są trzy jego podstawowe przesłanki, którym chcemy teraz

bliżej się przyjrzeć. Są to: apersonalistyczna wizja człowieka, absolutyzacja pojęcia wolności i negacja etyki normatywnej.

2. Apersonalistyczna koncepcja człowieka

Jan Paweł II, tak bardzo zatroskany o współczesny świat i sytuację żyjącego w nim człowieka, 8 czerwca 1997 r. w Krakowie na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego powiedział: „Wielki spór o człowieka u nas w Polsce wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się bardziej subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne [...] Zdeformowana lub niepełna wizja człowieka sprawia, iż nauka przemienia się łatwo z dobrodziejstwa w poważne zagrożenie dla człowieka”.⁹

Antropologia dzisiejszego liberalizmu prezentuje taką właśnie „zdeformowaną” i „niepełną” wizję człowieka. Opiera się ona bowiem tylko na powierzchniowym ujmowaniu istoty człowieka, a nie na zainteresowaniu jego strukturą ontyczną. Zupełnie obca jest mu na przykład klasyczna koncepcja człowieka jako osoby.¹⁰ W antropologii liberalistycznej rozpatrywany jest przede wszystkim konkretny, indywidualny człowiek, głównie w swoich warunkowaniach.

W takiej koncepcji człowiek jest pozbawiony trwałego, substancjalnego fundamentu bytowego, zostaje on zredukowany jedynie do sumy wrażeń, aktów decyzji, odczuć, przeżyć emocjonalnych itd. Zanegowanie substancjalności człowieka prowadzi również do pragmatyczno-emocjonalnego subiektywizmu. Skoro bowiem człowiek jest ujmowany jako zespół aktów, przeżyć, doznań, to nie może być traktowany jako substancjalna osoba, trwale odpowiedzialna za całe swe życie. Wtedy nie człowiek jest przyczyną swych działań, ale raczej zaistniałe różnego rodzaju okoliczności zewnętrzne: klimatyczne, historyczne, społeczne.¹¹

Gdy chodzi o genezę takiej koncepcji człowieka, to jest to niewątpliwie wpływ średniowiecznego nominalizmu, którego kontynuatorami w nowożytnej filozofii byli Locke i Hume. Nominaliści za jedyną rzeczywistość uznawali byty jednostkowe, indywidualne, kategorie zaś ogólne uznawali za byty fikcyjne, subiektywny wytwór czy po prostu pustą, bezprzedmiotową nazwę. W ten sposób w antropologii liberalizmu, nominalizm łączy się często ze skrajnym empiryzmem, na podstawie którego kwestionuje się substancjalność człowieka.¹²

Z kolei, jeśli człowiek w takiej liberalistycznej koncepcji nie jest posiadaczem substancjalnej osobowości (ponieważ kategoria substancji jest fikcyj-

na i bezprzedmiotową), to nie istnieje także duchowe „ja” człowieka. Wobec tego dusza ludzka to także suma odczuć i przeżyć, a nie obiektywna rzeczywistość. Pojęcie duszy ma więc charakter wyłącznie funkcjonalno-pragmatyczny. Taka wizja człowieka w konsekwencji pozbawia go metafizycznych podstaw i sprowadza tylko do analiz psychologicznych, subiektywistycznych i utylitarystycznych.

Takie asubstancjalne i apersonalne pojmowanie człowieka w liberalizmie rzutuje także na sposób rozumienia życia społecznego. Oto relacje społeczne, pozbawione substancjalnej osobowości, tracą swój naturalny sens. Jeśli człowiek jako taki nie istnieje, a dopiero staje się, kiedy więc neguje się osobowo-substancjalne człowieczeństwo, to trudno mówić na przykład o trwałej przyjaźni, dozgonnej miłości, międzyludzkiej uczciwości czy poczuciu bezpieczeństwa. Po prostu brakuje podstaw do trwałych, uniwersalnych wartości i norm życia ludzkiego.

Indywidualistyczna, okrojona i zdeformowana antropologia liberalizmu ostatecznie prowadzi do wizji nihilistycznej człowieka, „która jest jednocześnie odrzuceniem wszelkich fundamentów i negacją wszelkiej prawdy obiektywnej [...] przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwem człowieka i samej jego tożsamości”.¹³

3. Absolutyzacja pojęcia wolności

Współczesny liberalizm w swej ideologii szczególnie akcentuje potrzebę wolności. Ta idea wolności, chociaż ma niewątpliwie złożoną genezę, została wywołana przez, jako jedną z przyczyn, samoświadomość człowieka naszych czasów, uwalniającą go od różnego rodzaju determinizmu. Sytuacja ta niejako zachęca do takiego żądania wolności, które odrzuca wszelką zależność, nawet tę najbardziej podstawową (bytową) – zależność człowieka od Boga. W ten sposób współczesny, liberalistycznie nastawiony świat, krytyczny wobec wszystkiego, co dotychczas uznane i niekwestionowane w swych fundamentach, całkowicie otwarty na tzw. ducha czasu, zapatrzony w nieustanny postęp i poszerzający się obszar wolności, absolutyzuje swoją wolność tak dalece, że zatracą wszelki horyzont prawdy o sobie. Następuje przerwanie organicznego związku między wolnością a prawdą.¹⁴

Liberalistyczne pojęcie wolności koncentruje się głównie na tzw. negatywnym rozumieniu wolności, tzn. wolności „od”, czyli przede wszystkim na problemie wyzwolenia człowieka od wszelkich zewnętrznych ograniczeń, a zwłaszcza od represji struktur społecznych. Jedynym ograniczeniem, jakie liberalizm przyjmuje, jest dobrowolne, wzajemne porozumienie się pomiędzy ludźmi jako wolnymi jednostkami w celu osiągnięcia obustronnych korzyści.

Ta indywidualna wolność w ideologii liberalizmu jest więc traktowana jako wartość najwyższa, absolutna.

Geneza tak pojętej wolności wywodzi się z filozofii Oświecenia, w której rozum i wolność były ideami centralnymi. Dlatego zarówno twórcy liberalizmu, jak i jego współcześni reprezentanci właśnie w wolności widzą nie tylko niezbywalny atrybut człowieka, ale nawet najbardziej istotny element jego osobowości.¹⁵

Dzisiejsi zwolennicy liberalizmu uznają wolność za istotę człowieczeństwa. Wolność to dobro najwyższe. Wszystko inne jest wtórne i powinno być podporządkowane respektowaniu wolności. Można więc, charakteryzując liberalistyczne pojęcie wolności, powiedzieć, że jest ona celem samym w sobie, nie może być ona niczym krępowana. Dlatego nie mogą jej naruszać: ani ekonomia, ani polityka, ani wychowanie, ani nawet religia. Głoszenie zaś przeciwnych opinii czy poglądów uważane jest za zamach na wolność drugiego człowieka, za narzucanie mu swojej woli, za fundamentalizm itd.

Liberalistycznie rozumiana wolność staje się jednak czymś absolutnym, egocentrycznym i dlatego faktycznie zagrażającym samemu człowiekowi, jego prawdziwemu dobru. Jan Paweł II nazywa ją „złudnym przekonaniem” człowieka, który sądzi, „że jest absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i na własnych siłach”.¹⁶ Ostatecznie więc liberalistyczne koncepcje wolności są tylko pozornym wyzwoleniem człowieka, faktycznie zaś każda liberalistyczna absolutyzacja wolności prowadzi niezmiennie do zagrożenia osobowej godności człowieka, względnie jego instrumentalizacji w jednostkowej lub społecznej skali.

Mówi się nawet, że niewłaściwie rozumiana wolność człowieka rodzi dziś „nowe totalitaryzmy”, być może jeszcze groźniejsze niż minione. Są to: totalitaryzm bezideowości, skrajnego indywidualizmu, relatywizmu moralnego i konsumpcjonizmu. Celem ich, podobnie jak i dawnych totalitaryzmów, są władza i pieniądze. Dysponując potęgą mass-mediów, oddziałują skutecznie na świadomość setek milionów ludzi. Odwołując się do najniższych instynktów człowieka, narzucają mu wytworzone przez siebie mity i nakazy, w których człowiek jest sytuowany poza dobrem i złem, poza prawdą i kłamstwem.¹⁷

Powstaje pytanie: czym wobec tego jest prawdziwa wolność? Filozofia klasyczna mówi o wolności człowieka jako naturalnym wyposażeniu jego bytu. Filozofowie chrześcijańscy (zwłaszcza Augustyn z Hippony czy Tomasz z Akwinu) używają zwykle wyrażenia *liberum arbitrium* (wolność woli), mając na uwadze trwałe elementy ludzkiej natury. Ta prawdziwa wolność

to wewnętrzna autonomia człowieka, wyrażająca się w tym, co Karol Wojtyła nazywa doświadczeniem samostanowienia, samoposiadania i samopanowania.¹⁸

Takie ujęcie wolności w jej bezpośrednim związku z naturą człowieka stanowi pomost łączący tę problematykę z pełnią prawdy o człowieku. Właśnie poznanie pełnej prawdy o człowieku staje się warunkiem koniecznym wolności. Nie można być prawdziwie wolnym, nie znając istoty i charakteru swojej wolności. Wolność człowieka musi być zawsze wolnością w prawdzie. „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”.¹⁹ Nie ma więc wolności i nie można jej osiągnąć w zakłamaniu, w podporządkowaniu sobie prawdy, w uznaniu za prawdę tego, co odpowiada doraźnie odczuwanym potrzebom, interesom, koniunkturam.

Taka liberalistyczna wolność bez prawdy, postawiona jako najwyższa wartość i cel życia człowieka, przeradza się w swawolę, anarchię i skrajny indywidualizm. Prowadzi to do deformacji życia osobowego człowieka, a w dalszej konsekwencji stanowi zagrożenie życia społecznego.

Reasumując, można powiedzieć, że groźnym błędem dzisiejszych liberalnych koncepcji wolności człowieka jest absolutyzowanie jej i odrywanie od odpowiedzialności i prawdy. Być prawdziwie wolnym wcale nie oznacza czynienia tego, co się człowiekowi podoba, na co ma się ochotę. Wolność jest wielkim darem człowieka tylko wtedy, kiedy umiemy świadomie używać jej do tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem.

4. Negacja etyki normatywnej

Współczesne liberalistyczne koncepcje wolności stanowią zagrożenie nie tylko dla samej wolności człowieka właściwie rozumianej, ale również dla jego zasad, norm postępowania moralnego. I faktycznie, obserwujemy dzisiaj, niemal w każdej dziedzinie życia ludzkiego, swoisty liberalny chaos w zakresie poglądów moralnych. Coraz częściej spotykamy się z twierdzeniami, że wartości moralne, zasady etyczne, a nawet podstawowe pojęcia z tej dziedziny – mają rzekomo charakter względny, sytuacyjny, zależą od okoliczności, zmieniają się w różnych czasach i społeczeństwach.

Dzisiejszy człowiek, nastawiony liberalnie, wątpi nawet w możliwość ustalenia zwartego i stałego porządku moralnego i wyprowadzenia z niego koncepcji stabilnych wartości, jako podstawy życia.²⁰ To w ostatecznej konsekwencji prowadzi do anarchii i sytuacyjnych, subiektywnych decyzji, bardzo niebezpiecznych dla człowieka i jego prawdziwego dobra. Wtedy taka

liberalistyczna moralność, ze zrelatywizowaną teorią wartości, oparta nie na niezmiennym prawie moralnym i kodeksie stałych, uniwersalnych wartości, lecz na konkretnym wymogu sytuacji, prowadzi nieuchronnie do zatarcia różnicy między dobrem a złem.

Powstają więc pytania: jaka jest faktycznie etyka liberalistyczna? co ona rzeczywiście głosi? Niewątpliwie sytuuje się ona w powyżej zarysowanym obrazie relatywistycznych poglądów i postaw moralnych. Prawdą jest jednak, że zarówno liberalizm klasyczny, jak i współczesny akceptują przynajmniej niektóre wartości etyczne. Bronią zwłaszcza człowieka jako jednostki, podkreślając potrzebę respektowania jego wolności oraz należnych mu praw w życiu społecznym. Liberalna etyka koncentruje się także na takich wartościach, jak: pokój społeczny, twórcza działalność człowieka, rozwój ekonomiczny kraju itd. Mimo tych przykładowo wymienionych pozytywnych aspektów etyki liberalizmu, trzeba zwrócić uwagę na jej kontrowersyjne strony czy nawet moralnie destrukcyjne twierdzenia.

Najważniejszym zagrożeniem liberalistycznej etyki jest jej ekstremalny indywidualizm, którego konsekwencją jest subiektywizm moralny i relatywizm.²¹ Apoteoza indywidualnej wolności człowieka prowadzi do przekonania, że każdy człowiek jest twórcą odpowiadających mu zasad etycznych. Skoro wolność jest najwyższą wartością, to nie mogą jej naruszać jakiegokolwiek normy uniwersalne, obiektywne i absolutnie trwałe.

Również natura ludzka w liberalistycznej antropologii jest względna, zmienna i nie może być uważana za obiektywną, dlatego z tak pojętej natury nie można wyprowadzić obiektywnych norm i zasad moralnych powszechnie obowiązujących. Człowiek więc indywidualnie i w konkretnej życiowej sytuacji stoi przed wolną decyzją i działaniem, które sam podejmuje. Sumienie ostatecznie rozstrzyga, co należy uznać za właściwe i dobre dla człowieka, opierając się na danych sytuacyjnych i wewnętrznej intuicji, a nie na obiektywnym prawie moralnym. „Powstała tendencja, aby przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych”.²²

Tego rodzaju etyka liberalistyczna, świadomie eliminująca istnienie obiektywnych i bezwzględnie obowiązujących norm moralnych, a co za tym idzie także religii jako transcendentnego, ostatecznego ich uzasadnienia (etyka normatywna), prowadzi do kryzysu wartości i zagubienia się moralnego dzisiejszego człowieka.²³ Gdy chodzi o genezę takiego stanowiska etyki liberalizmu, jest to dziedzictwo również epoki Oświecenia i jego sekularyzmu.

To właśnie wtedy etykę i jej zasady zaczęto interpretować w duchu subiektywizmu, relatywizmu i historycyzmu.

Trzeba wreszcie podkreślić, że współczesny liberalizm nie poprzestaje na promowaniu etycznego subiektywizmu i relatywizmu, ale również atakuje dotychczasową etykę normatywną, zwłaszcza o inspiracji chrześcijańskiej, która jest diametralnie od niego różna.

Etyka chrześcijańska uznaje bowiem, że fundamentem życia człowieka są obiektywne wartości i normy moralne, określające dobro podstawowych kategorii działania ludzkiego, niezależnie od subiektywnych nastawień człowieka jako jednostki, jak i uwarunkowań społeczno-historycznych. Są one oparte na prawie naturalnym (a więc na analizie natury ludzkiej, człowieka jako osoby). Wartości te są niezmiennie, uniwersalne. Prawzór zaś moralnej doskonałości człowieka i ostateczny jej fundament tkwi w transcendentnej osobie Boga, uzasadniającego cały porządek moralny. Ten właśnie porządek, obejmujący świat ogólnoludzkich wartości, służy obiektywnemu dobru człowieka i rozwojowi osoby ludzkiej.

Etyka liberalistyczna negując taki porządek wartości i zasad, prowadzi faktycznie do naruszenia podstawowych praw osoby ludzkiej, sprawia poczucie wewnętrznej pustki, osamotnienia, duchowego zagubienia, lęku, bezradności. Tutaj – wydaje się – dochodzimy do przyczyny największego dziś zagrożenia dla człowieka ze strony liberalistycznych tendencji, postaw i poglądów.

* * *

Współczesny liberalizm przeżywa apogeum swoich wpływów w skali światowej, ale jego nośne idee i modne tezy są propagowane często w naszym polskim społeczeństwie pod różnymi, zakamuflowanymi niekiedy, hasłami. Z tego trzeba sobie zdawać sprawę. Zwłaszcza w warunkach przeobrażeń naszego kraju jest to bardzo ważne. Po spustoszeniach dokonanych przez ideologię marksistowską, czego skutkiem jest degradacja samego człowieka, obecnie dokonuje się liberalistyczna promocja nihilizmu. W miejsce wartości człowieka jako osoby – w perspektywie chrześcijańskiej stanowiącej podmiot i wyraz transcendencji – pojawia się człowiek, uzależniony od mechanizmu demokracji. Miejsce prawdy obiektywnej zajmuje dowolnie tworzona „indywidualna” prawda. Zamiast dobra wspólnego pojawia się absolutyzacja wolności człowieka jako jednostki.²⁴

Dostrzegając w naszym postmarksistowskim, postmodernistycznym społeczeństwie zagrożenia szczególnie ze strony liberalistycznie pojmowanej wolności człowieka, trzeba mocno podkreślać, że wolność to przede wszystkim możliwość otwarcia się osoby ludzkiej na podstawowe, ogólnoludzkie

wartości: prawdy, dobra, piękna, braterstwa, miłości, nadziei. Wolność natomiast wzięta egocentrycznie i bezprzedmiotowo (jak to ma miejsce w liberalizmie), nie skierowana na realizację obiektywnych wartości – jest po prostu absurdalna.

PRZYPISY

¹ *List Ojca Świętego na V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej (Lublin 20-25 VIII 1996)*, „Przegląd Uniwersytecki” 1996, nr 5, s. 3.

² Por. Słownik pojęć filozoficznych, red. W. Krajewski, Warszawa 1996, s. 110.

³ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 9.

⁴ Por. Z. Sareń, *Miejsce aberracji, liberalizmu i chrześcijaństwa*, „Communio” 9(1994), s. 247-248.

⁵ Por. B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 200.

⁶ Por. S. Kowalczyk, *Współczesny neoliberalizm*, „Ateneum Kapłańskie” (AK) 122(1994), s. 431 oraz tenże, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 10.

⁷ Poglądy przedstawicieli zarówno liberalizmu klasycznego, jak i współczesnego, omawia bardzo szeroko S. Kowalczyk w cytowanej wyżej pracy *Liberalizm i jego filozofia*, s. 19-91.

⁸ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 215-216.

⁹ *V Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Sandomierz 1997, s. 135.

¹⁰ W antropologii filozofii klasycznej, człowiek stanowi nie tylko materialne indywiduum, ale jest świadomym i wolnym podmiotem, czyli osobą. Człowiek jest bytem substancjalno-osobowym. To osobowe istnienie człowieka nie jest rezultatem ewolucyjnych procesów przyrody czy efektem życia społecznego. Człowiek jest osobą dzięki swej ontycznej strukturze, której integralnym elementem jest rozumność i wolność, współkonstituujące jego życie duchowe. Ta substancjalna osobowość człowieka jest nieprzekazywalna, tzn. nie można się jej wyrzec czy zrezygnować na rzecz kogoś innego. Człowiek rodzi się osobą, a nie jest kreowany osobą przez określoną społeczność. I w tym tkwi jego naturalna godność, której nikt nie może mu odebrać.

¹¹ Por. Z. Pawlak, *Współczesny liberalizm i jego filozoficzne fundamenty*, AK 133(1999), s. 247-248.

¹² Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 20-21.

¹³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 90.

¹⁴ Zob. Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, AK 127(1996), s. 362-363.

¹⁵ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 132-133.

¹⁶ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 107.

¹⁷ Por. *Przemówienie rektora KUL, prof. S. Wielgusa, na otwarciu V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej (Lublin 20-25 VIII 1996)*, „Przegląd Uniwersytecki” 1996, nr 5, s. 4.

¹⁸ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 131-134.

¹⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 90.

²⁰ Por. Z. Pawlak, *Wolność człowieka w ujęciu Jana Pawła II*, „Paedagogia Christiana” 1(9) 2002, s. 15-16.

²¹ Por. S. Kowalczyk, *Współczesny neoliberalizm*, art. cyt., s. 438.

²² Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 98.

²³ Por. P. Góralczyk, *Absolutny charakter norm moralnych*, AK 122(1994), s. 496-498.

²⁴ Por. P. Bortkiewicz, *Podstawowe wartości społeczno-narodowe w kontekście polskich przeobrażeń ostatnich lat*, AK 129(1997), s. 182-183.

KS. JAN NOWACZYK

FILOZOFICZNA ZASADA ZGODY NA TO, CO SIĘ DOKONAŁO¹

To, co się staje, może się dokonać na moje życzenie lub niezależnie ode mnie, a nawet wbrew mojej woli. Jeżeli dokonuje się bez mego przyzwolenia, powstaje problem pewnej akceptacji, zgody. Czy to przyzwolenie ma charakter relatywny, doraźny, czasowy, czy może jest to akceptacja bezwzględna, na zawsze? Należy zauważyć, że to przyzwolenie nie jest zgodą spontaniczną, radosną, ale jest to zgoda jakby wtórna. Skłaniają mnie do tego takie, a nie inne przesłanki, uwarunkowania. Ostatecznie zgadzam się, ponieważ dostrzegam jakąś szansę wyprowadzenia z niej pozytywnych następstw.

Jest rzeczą oczywistą, że w sytuacji nieszczęść ludzkich, takich jak wojny, zamachy terrorystyczne, trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów, choroby nieuleczalne, śmierć itp. – człowiek jest skłonny do zamyślenia i pytania o sens ludzkiej egzystencji w ogóle oraz o znaczenie swego życia w szczególności. Wtedy niejeden z dotkniętych tymi bolesnymi doświadczeniami analizuje sprawę nieubłaganego losu, fatalizmu, szukając ratunku w filozofii.

1. Martina Heideggera koncepcja pierwotnego „rzucenia” człowieka w świat

Autor dzieła *Sein und Zeit* stwierdza, że człowiek jest bytem, który w swym bycie zajmuje się swoim bytem.² Jest więc jestestwem zdolnym do pogłębionej refleksji nad swą własną egzystencją, a pytanie dotyczące bytu-w-ogóle jest sposobem jego własnego bytu. Pytanie: kim jest człowiek? jest również pytaniem: kim ja jestem? Człowiek stoi twarzą w twarz wobec twardego, nieubłaganego i nieodpartego faktu, że został „rzucony w stan bycia w świecie, czyli w stan nie-bycia-u-siebie (*Unheimlichkeit*)”.³

Człowiek jako projekt jest jednością przeciwieństwa faktyczności i możliwości, określoności i potencjalności.⁴ Ostateczną możliwością człowieka jako projektu, jeszcze nie zrealizowanego, czyli zerowego, jest śmierć. Człowiek jako projekt zawsze zawiera aspekt potencjalności, a więc nigdy nie jest

rzeczywiście „zakończony”.⁵ Jego byt jest zawsze „bytem-już-rzuconym w świat”, bytem już zaprojektowanym. Egzystencjały, czyli określone struktury, jak na przykład osadzenie człowieka w świecie, w dziejach, w społeczności itp. sprawiają, że jego egzystencja jest zawsze w jakiś sposób zdeterminowana. Człowiek jest bytem mającym być, ale jako już wyposażony, musi podjąć swój byt, którego sam nie wybrał, nie prosił o niego. „Dziwna wydaje się nasza sytuacja na tej ziemi. Każdy z nas zjawia się tu nie z własnej woli, nie proszony i tylko na krótko, nie wiedząc, dlaczego i po co?” – stwierdza np. Albert Einstein.⁶ Człowiek jest podstawą swego potencjalnego bytu, swych możliwości, chociaż sam nie tworzy tej podstawy. Jego zadaniem jest bycie sobą. Jednak nigdy nie może być sobą w takim stopniu, by przekroczyć swoje pierwotne „już”. W prawdzie realizuje siebie, nie uzyskując nigdy doskonałej władzy nad sobą. Jest „rzuconym” projektem, a więc zerem. Ta nieodparta zerowość tworzy jego winę.⁷

1.1. Niektóre egzystencjalne implikacje idei „rzucenia człowieka w świat”

Stanowią je skargi człowiecze o charakterze ściśle egzystencjalnym. Przecież nikt mnie nie pytał, czy chcę istnieć czy w ogóle nie istnieć na tym świecie, nikt mnie nie pytał czy akceptuję miejsce, czas i przynależność narodową, które to determinanty zostały mi przypisane. Nikt mnie nie pytał, czy pragnę być człowiekiem utalentowanym, miernym czy upośledzonym, człowiekiem zdrowym, silnym, czy słabym i chorowitym. Rzeczywistość moja jest taka, że postawiono mnie wobec faktów dokonanych, nie pytając mnie wcale o ich akceptację. Stałem się ofiarą nieubłaganego i wyniszczającego fatum, które mnie zniewala i prześladowuje.

1.2. Postawa podmiotu ludzkiego wobec idei „rzucenia” w świat

Człowiek „skazany” na istnienie, wobec faktycznego wtłoczenia go w świat i pytań wynikających z tej sytuacji, może zająć jedno z trzech stanowisk: może całą sprawę okryć milczeniem, może wyrazić swój bunt w formie zdecydowanej negacji lub też po prostu pogodzić się z nią.

1.2.1. Milczenie

Milczenie w tej sprawie jest wyrazem bezsilności, braku nadziei, zniechęcenia i pewnej rezygnacji. Jako takie nie rozwiązuje sprawy. Pozostawia ją w zawieszaniu.

1.2.2. Bunt

Bunt natomiast jest więcej lub mniej głośną manifestacją ludzkiego niezadowolenia. Jest wyrazem zdecydowanej negacji. Również nie rozwiązuje

pozytywnie sprawy. Taka postawa mogłaby posiadać znaczenie jedynie w kartezyjskiej wizji filozofii, i to w punkcie jej wyjścia: buntuję się, więc jestem (A. Camus) zamiast myślę, więc jestem.

2.2.3. Zgoda

Przyzwolenie jest wyrazem pewnej akceptacji, będącej wyrazem zgody na to, co zaistniało wbrew mojej woli, bez mego udziału. „Kluczem do analizy przyzwolenia jest analiza konieczności, której nie mogę wybierać, ani zmieniać i która jest przedmiotem mego buntu bądź mojej zgody”.⁸ Powtórzmy tutaj, że nie jest to jednak zgoda spontaniczna, radosna, ale niejako wymuszona. Akceptuję dokuczliwą sytuację w nadziei, że wyjdę z niej zwycięsko. Czy jest to naprawdę podejrzana droga ucieczki od rozpaczki? Wydaje się, że nie. Ale o tym nieco później będzie mowa.

2. Próba rozwiązania problemów egzystencjalnych w ramach poznania pozafilozoficznego: naukowego, mitologicznego i religijnego

2.1. Poznanie naukowe

Dziś uświadamiamy sobie wyraźniej niż przedtem, że nie można oczekiwać od nauki, aby dostarczyła nam normatywnej etyki i ukazała w całej rozciągłości sens ludzkiego istnienia. Poznanie empiryczne, czysto naukowe – licząc się z poważnym zarzutem nie uzasadnionej ekstrapolacji – nie podejmuje rozwiązania problemów egzystencjalnych osoby ludzkiej. Te zagadnienia wykraczają poza granice jego kompetencji. Nadto jest sprawą dość oczywistą, że wszechświat fizyczny, którego naturę odkrywają stopniowo i systematycznie nauki przyrodnicze, jest człowiekowi jako takiemu obcy i obojętny wobec jego ideałów, pragnień, nadziei i dążeń. Nie jest zdolny uszczęśliwić człowieka. Nie jest zdolny ocalić go od zła i wszystkich jego postaci: chorób, epidemii, kataklizmów losowych itp. Ten cały wszechświat ze swoim bogactwem i zarazem ograniczeniem sam potrzebuje ocalenia.⁹ Nie bez znaczenia jest powszechnie akceptowana uwaga, iż np. klęski żywiołowe nie znają współczucia i litości wobec człowieka. Nie znaczy to jednak, iż świat jest tylko źródłem cierpienia dla człowieka i że należy się od niego izolować. Świat bowiem został człowiekowi dany i zarazem zadany, aby go przekształcał i udoskonalał.¹⁰

2.2. Poznanie mitologiczne

Ono nawiązuje do mitów znanych w starożytnej Grecji i Rzymie. Erynie, jako boginie zemsty, zrodzone z krwi Uranosa, Mojry, będące córkami

Nocy, oraz Tyche, Ananke czy Fatum – kierują losem świata i człowieka. Greckie Ananke – będące pojęciem i personifikacją bóstwa oraz rzymski jego odpowiednik Fatum¹¹ – stanowiły nieodwołalny wyrok, wolę bogów, los nieunikniony, przeznaczenie. Były personifikacją losu, przeznaczenia, konieczności. Fatum pojmowano jako istotę zrodzoną z Chaosu i Nocy, panującą tyrańsko poprzez skryte, konieczne prawo nad niebem, ziemią, morzem, podziemiem, a nawet nad bogami. Wyjątkiem – zgodnie z aforyzmem Seneki, iż od konieczności nie uciekniesz, ale możesz ją zwyciężyć – mógł być jedynie człowiek sprawiedliwy i silny, zdolny do tego, by sprzeciwić się temu prawu.¹² W ten sposób los człowieka może się stać losem podmiotu ludzkiego, ściśle określonego i niezmiennego, na który już nikt nie ma wpływu. Właśnie stoicy głosili taki fatalizm teoretyczny, który w przypadku człowieka sprawiedliwego i silnego nie wykluczał jego wolności.

2.3. Poznanie religijne

„Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia [...] jakie jest źródło i jaki cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość”.¹³ Poznanie religijne nie uchyla się więc od postawienia problemów egzystencjalnych osoby ludzkiej. Ból, cierpienie, niepowodzenie czy porażka, jakich doznaje człowiek – to problem dręczący od zarania mędrców wszystkich czasów i wielu systemów etycznych i religijnych. Cierpienie posiada szczególną rolę w zbawczych planach Bożych. Jest tajemnicą niepojętą, jak uprzedzająca i niczym nie uwarunkowana zbawcza miłość Boga wobec człowieka. Problemu tajemnicy cierpienia nie rozwiązał teoretycznie nawet Chrystus Pan, ale jako najwyższy Nauczyciel wskazał, aby nie izolować cierpienia, ale łączyć je z miłością i ofiarą. Tylko cierpienie złączone z trafną intencją przestaje być cierpieniem. Zawsze, kiedy posiada sens, wskazuje poza siebie, wskazuje na coś, o co w cierpieniu chodzi. Krótko mówiąc – każde sensowne cierpienie jest przede wszystkim ofiarą.¹⁴ Ostatecznie cierpienie nie jest bez znaczenia, gdyż posiada swój potrójny sens: biologiczny – gdy jest sygnałem choroby; gatunkowy – kiedy cierpienie i śmierć jednostek sprzyja rozwojowi gatunku; duchowy – gdy ból i cierpienie pozwalają lepiej zrozumieć sens życia i niekiedy stają się ekspiacją za popełnione zło.¹⁵ Jeżeli *Homo sapiens* jest zdolny do zrealizowania powinności *sapere aude*, stać go również na to, by jako *homo patiens* potrafił urzeczywistnić imperatyw *pati aude* – zauważa znany logoterapeuta Frankl.¹⁶

3. Filozoficzna propozycja rozwiązania problemu ludzkiego

Nie znajdując w poznaniu pozafilozoficznym zadowalającej odpowiedzi na egzystencjalne pytania dotyczące przekonań, wartości i postępowania człowieka, zwracamy się do filozofii, która – będąc definicyjnie umiłowaniem mądrości – kroczy przed naukami i teologią, oświecając im drogę (E. Cassirer). Ona to w tunelu mroku i ciemności zdolna jest rozjaśnić drogę i wskazać „wyjście ewakuacyjne”, sposoby rozwiązania trudnych zagadnień.

I tak już w starożytnej Grecji filozofia sokratejska uczyła ludzi cnoty utożsamianej z wiedzą, uczyła ich rozumu, aby przez to doprowadzić do cnoty, do życia zgodnego z naturą i wolnością. Ukazywała potrzebę, że dla dóbr moralnych należy poświęcić dobra niższe i pozorne: „Czyż się nie wstydzisz dbać o pieniądze, sławę, zaszczyty, a nie o rozum, prawdę i to, by dusza stała się najlepsza?”¹⁷ Spadkobiercy filozoficznej myśli Sokratesa utożsamiali filozofię z zasadniczą sprawą życiową, pocieszeniem w smutku, niezbędną radą i podporą w życiu. Filozofia jest pociechą dla skazanego za obronę prawa senatora, ukojeniem dla odsuniętego od życia publicznego rzymskiego polityka.¹⁸ Antystenes, syn niewolnicy, proletariusz, uczeń Sokratesa, zapytany o korzyści płynące z filozofii, odpowiedział: „Mam tę korzyść, że mogę sam z sobą rozmawiać”. A Diogenes, syn bankruta, uczeń Antystenesa, na pytanie: Co dała ci filozofia? odrzekł: „Jeżeli nawet nic innego, to w każdym razie to, że jestem przygotowany na wszelkiego rodzaju los”.¹⁹

Dokonując pewnego wyłomu w chronologii, należy przypomnieć, że dla stoików rzymskich, jak na przykład dla M.T. Cyncerona filozofia była przewodniczką życia, pogromczynią błędów i nauczycielką obyczajowości oraz dyscypliny. Dla młodszych rzymskich stoików, a więc dla Seneki Młodszego, Epikteta z Hierapolis czy Marka Aureliusza filozofia stała się sprawą życiową, radą i bezpiecznym oparciem w życiu. Słowem, skuteczne było ich oddziaływanie w swojej epoce, a dziś żywe są ich księgi.

Z poglądami rzymskich stoików konweniuję postawa myślowa niektórych polskich filozofów z końca XIX i XX wieku, jak na przykład profesor K. Twardowskiego czy prof. W. Tatarkiewicza. Prof. I. Dąbska o swoim Mistrzu pisze następująco: „Uprawianie filozofii to według Kazimierza Twardowskiego nie tylko rozwiązywanie pewnych teoretycznych zagadnień. To także droga pogłębiania się i doskonalenia moralnego, droga zdobywania prawdziwej mądrości życiowej, droga do niezależności wewnętrznej i panowania nad sobą”.²⁰

Podobnie prof. T. Kotarbiński, uczeń i następnie kolega wspomnianego twórcy szkoły lwowskiej, stwierdza: „Pozostawał jako uczeń szkolny pod

czarem wspaniałej etyki stoickiej. Sporządził był sobie płytę z napisem *Ananke* (personifikacja koniecznego, nieodwracalnego losu i przeznaczenia) i ustawiał ją tak, by słowo to rzucało się w oczy jako pierwsze w chwili rannego przebudzenia”.²¹

Szerszego i oddzielnego omówienia domagają się w tym kontekście klasyczne poglądy stoików, poszukujących odpowiedzi na pytania: Czym jest cnota? Czym są afekty (uczucia)? i czym charakteryzuje się apatia?

3.1. Cnota

Filozofia stoicka powstała w III wieku przed Chrystusem w Atenach. Jej inicjatorem był Zenon z Kition, a rozwinięcie i usystematyzowanie zawdzięczamy Chryzypowi. Szkoła Stoicka przetrwała pięć stuleci. Rywalizowała z Akademią Platonią i Szkołą Perypatetyką. Stoicy położyli akcent na etykę. Jednostka mogła znaleźć w stoicyzmie ideał samowystarczalności człowieka dzielnego.²² Przejęto więc pogląd od Sokratesa i cyników, iż cnota jest samowystarczalna, a wszystko inne jest bezwartościowe. Cnota stała się gwarantem szczęścia, a szczęście – zdaniem W. Tatarkiewicza – można sobie zabezpieczyć od zewnętrznych okoliczności świata w dwojaki sposób: opanować zewnętrzne okoliczności lub uniezależnić się od nich. A ponieważ nie ma możliwości zrealizowania pierwszego członu alternatywy, by zapanować nad światem, przeto należy zapanować nad sobą, czyli pokierować swoimi czynami zgodnie z drugim członem alternatywy. Życie cnotliwe jest życiem wolnym. I chociaż w kosmosie panuje wszędzie konieczność, to przecież ona nie wyklucza wolności. Tak rozumiane pojęcie wolności stało się pojęciem klasycznym w etyce. Życie zgodne z rozumem i naturą zapewnić może najwyższą doskonałość, czyli szczęście. Rozum u stoików był miarą postępowania człowieka. Nie namiętności, czyli afekty, ale właśnie rozum stanowił jego naturę. Stoicy, za przykładem Sokratesa utożsamiającego cnotę z wiedzą, definiowali cnotę jako rozsądek, wiedzę, rozum. A więc rozum rządzi człowiekiem i kosmosem. Taka teza stała się źródłem czci dla cnoty i kosmosu. Cnota jest dobrem jedynym. Przeto ona tylko jest potrzebna do szczęścia i doskonałości.²³ Poza cnotą i jej przeciwieństwem, czyli złem, wszystko jest obojętne. Obojętne więc dla człowieka powinny być: uroda, zaszczyty, bogactwo, moc, zdrowie, życie itp. Należy również zaznaczyć, iż stoicy przejęli od Sokratesa nie tylko intelektualizm etyczny, czyli utożsamienie wiedzy o dobru z czynieniem dobra, ale także myśl o *enkratei*, która była zdolnością panowania nad sobą. Cnota panowania nad sobą była czymś innym niż wiedza. To była siła, której Sokrates nie potrafił nazwać i odróżnić od poznania.²⁴ Uczynili to dopiero stoicy.

3.2. Afekty i apatia

Źródłem złego, nieudanego życia są uczucia, namiętności, czyli afekty (*pate*), będące bezrozumnymi poruszeniami duszy. Szczególnie niebezpiecznymi są pośród nich: smutek, zawiść, pożądlivość i obawa. Należy się ich wyzbycić za wszelką cenę i dążyć do zupełnej beznamiętności, czyli apatii. Apatia stanowi cechę determinującą mędrca, do którego smutek nie może mieć dostępu. Autentyczny mędrzec nie kieruje się w swym życiu współczuciem, nie kieruje się uczuciami czy namiętnościami, ale tylko rozumem.²⁵ Obecnie spróbujmy zanalizować szerzej to stwierdzenie.

1. Apatia (gr. *apatheia* pochodzi od *a* – nie i *pathos* – uczucie) znaczy brak uczuć, beznamiętność, niewrażliwość, wolność od wzruszeń.²⁶ Zrodziła się w filozofii greckiej, w poglądach stoików i cyników. Znana jest także w ascetyzmie mnichów buddyjskich. U stoików stanowiła główną ideę etyczną, która koncentruje się wokół sprawy osiągnięcia szczęścia ludzkiego, zagrożonego poprzez uczucia. Uczucia bowiem – ich zdaniem – są przeciwne naturze ludzkiej, gdyż niszczą harmonię, opartą na postępowaniu zgodnym z naturą i rozumem. Aby więc urzeczywistnić w sobie stan apatii, trzeba wyzbycić się wszystkich uczuć.

2. Złagodzenie tej radykalnej formy apatii znajdujemy szczególnie u stoików rzymskich, którzy poprzez postulat wyzbycia się tylko złych uczuć, zmierzali do opanowania i podporządkowania ich rozumowi.

3. Z kolei Klemens Aleksandryjski twierdził wprost, iż Chrystus Pan mocą swego bóstwa w pełni posiadał apatię i wzywał chrześcijan, aby Go naśladowali w tym względzie.

4. Jednak zasadniczy zwrot w rozumieniu apatii dokonał się dopiero w związku z poglądami: Augustyna, Hieronima i Tomasza z Akwinu, którzy nie utożsamiali apatii z ideałem życia chrześcijańskiego, chociaż zdecydowanie postulowali konieczność opanowania uczuć. Na tym miejscu należy dobitnie podkreślić, że to właśnie Akwinata ostrzegał, iż wyzbycie się uczuć byłoby nie tylko nieskuteczne, ale wręcz szkodliwe, ponieważ okaleczyłoby ludzką naturę.²⁷

5. Obecnie etyka katolicka w sposób wyważony wyjaśnia, że apatia (bezuczuciowość) nie stanowi ideału doskonałości. „Wskazując na osobę i postępowanie Chrystusa, podkreśla wartość uczuć dla rozwoju osobowego i wspólnotowego życia człowieka”.²⁸ Zaznaczyć również należy, że człowiekowi potrzebne są nie tylko uzdolnienia twórcze, nie tylko dobrze pojęta wrażliwość, ale także zdolność znoszenia cierpienia, niepowodzeń oraz krzywd doznanych, a także ich zaakceptowania. Ta zdolność nie jest mu wrodzona, ale nabyta. Sprawność radzenia sobie z przeciwnościami egzysten-

cialnymi jest niekiedy rezultatem świadomego przyzwolenia. Gdyby człowiek rodząc się, przynosił z sobą umiejętność znoszenia cierpienia, sprawność ta byłaby raczej apatią, a więc czymś, co uniemożliwia doznawanie cierpienia. Apatia to w gruncie rzeczy niezdolność do odczuwania cierpienia. Należy więc podkreślić, że tylko wtedy mamy do czynienia z dokonaniem etycznym, kiedy realizacja wartości wyrasta na gruncie autentycznej akceptacji cierpienia.²⁹

4. *Amor fati* w etosie W. Tatarkiewicza

Profesor L. Kołakowski, rozważając sprawę ateizmu i uprawomocnienia idei metafizycznej klęski, negatywnie ocenił to, co zwykło się nazywać skrótowo umiejętnością *amor fati*. Jego zdaniem jest to wielce „podejrzana droga ucieczki od rozpaczy”.³⁰ Aczkolwiek nie należy bagatelizować takiej oceny, wydaje się jednak, że nie wszędzie i zawsze tak być musi. Typowym przykładem przeciwstawnej, pozytywnej oceny dotyczącej tej stoickiej sprawności jest postawa takich profesorów, jak np. K. Twardowskiego czy W. Tatarkiewicza. Długie i pomyślne życie tego ostatniego było realizacją uwspółcześnionej wersji stoickiego *amor fati*. W tym celu oddał on twierdzenie H. Bergsona, jakoby było prawdą, iż „filozofowie postępują jak lekarze, którzy rozpoznają choroby, ale leczyć ich nie potrafią”. Profesor Tatarkiewicz potrafił postawić trafną diagnozę „choroby” i przystąpił do przeprowadzenia skutecznej kuracji na sobie samym.

4.1. Wady filozofa

Osobiste wady i niepowodzenia człowieka nie mogą być powodem zniechęcenia i rozpaczy. Typowym reprezentantem takiej postawy jest Sokrates, zwany przez niektórych kapłanem logosu. Pokrzywdzony przez los ze względu na brzydką swą powierzchowność i duszę niepiękną, poddał się uszlachetniającym wpływom logosu. Kiedy do Aten przybył Syryjczyk Zopyros, który z rysów twarzy potrafił określić cechy duchowe badanego, popatrzwszy na twarz Sokratesa wyliczył – w obecności wielu zgromadzonych – jego cechy: skłonność do pijaństwa i uciech zmysłowych, zapalczliwość nieokiełznana i tchórzostwo. Wśród głośnego śmiechu zebranych przemówił Sokrates: Śmiejecie się niesłusznie. Zopyros się nie myli. Miałem wszystkie te wady, lecz je pokonałem poprzez logos i dzięki niemu.³¹

Otóż coś podobnego znajdujemy u Profesora Tatarkiewicza, który w 1976 roku z racji 90. rocznicy swoich urodzin, ku zdziwieniu wielu, publicznie oświadczył: „Miałem wiele wad, ale ostatecznie pomagały mi one w życiu”.³² Wiem – mówił Jubilat – czym jest wada słuchu, słabej pamięci na starość,

słabej orientacji w polityce, niechęć do podejmowania decyzji, brak stworzenia własnego systemu filozoficznego, porzucanie lektury „mętnej” książki, rezygnacja z planowania swego życia i życie zbyt długie.

Wielki jest ciężar wymienionych moich wad – kontynuował Jubilat – ale w ostatecznym rozrachunku okazały się dla mnie pomocne. I tak słaby słuch umożliwił mi większą koncentrację w pracy naukowej, a słabsza pamięć pozwoliła mi szybciej zapomnieć doznane krzywdy.³³ Słabsza zdolność przewidywania zdarzeń wojennych okazała się dla mnie korzystna, gdyż – nie mogąc temu zapobiec i nie przewidując ich – krócej się nimi martwiłem. Z kolei niechęć podejmowania decyzji okazała się czymś pozytywnym, gdyż w latach groźnych wydarzeń musiałbym potem od nich odstępować. Fakt niestworzenia systemu filozoficznego jest wyrazem pewnej rezygnacji, ale w moim przypadku była to przemyślana rezygnacja, której źródłem był brak przekonania. Zadaniem moim było jedynie „kolekcjonowanie”, czyli „zbieranie myśli”.³⁴ Przecież piękno gęstego lasu – zda się mówić Profesor – polega na tym, że pośród nielicznych drzew bardzo wysokich, czyli wielkich systemów filozoficznych, znajdują się w większości drzewa średnie i niskie. Moje przemyślenia filozoficzne mieszczą się w ramach tych średnich i niskich drzew. Z kolei zdecydowane i natychmiastowe przerywanie czytania złej i słabej książki daje szansę lektury tylko książek dobrych i wartościowych. Natomiast postawa nieplanowania swego życia w moim przypadku nie była klęską – stwierdza Jubilat – gdyż los więcej kierował mną niż ja losem. Był to jednak los szczęśliwy, skoro niezaplanowane życie okazało się ostatecznie udane.³⁵

O długim swym życiu (liczył wtedy 90 lat) Profesor stwierdził, że szybko minęło. Błyskawiczną „karierę naukową” zrealizował w przeciągu 27 lat. Złożyły się na nią: matura, studia w kraju i za granicą (Szwajcaria, Niemcy i Włochy), doktorat, rozpoczęcie wykładów w Uniwersytecie Warszawskim, profesura zwyczajna i w wieku 44 lat członkostwo w Polskiej Akademii Nauk. Potem tempo życia znacznie się zmniejszyło. Może to powolniejsze tempo było przyczyną dalszego jego długiego życia? Przykłady z życia ludzi wybitnych wskazują na znaczące spostrzeżenie wybitnego psychologa, iż pośpiech w osiągnięciu szczytów ludzkiej twórczości zostaje okupiony, niekiedy, krótkim życiem ich autorów.³⁶

4.2. Niepowodzenia filozofa

Po przedstawieniu osobistych wad prof. Tatarkiewicz podjął temat licznych niepowodzeń, które wystąpiły w jego życiu. „Miałem w życiu niejedno niepowodzenie. Ale w skutkach okazały się korzystne”.³⁷ Niepowodzeniami

jego było: niedostanie się do pierwszej klasy gimnazjalnej, nieprzyjęcie na Politechnikę Warszawską, usunięcie z Uniwersytetu Warszawskiego za bojkot języka rosyjskiego, skierowanie do pracy w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, internowanie do Pruszkowa w czasie hitlerowskiej okupacji, przykre perturbacje na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1948-1956, w związku z wystąpieniem na seminarium naukowym studentów: H. Hollanda, L. Kołakowskiego, A. Nowickiego, B. Baczeko, H. Jarosza i A. Śluckiego, którzy byli zarazem członkami PZPR,³⁸ „dyscyplinarne” (ideologiczne) zwolnienie z pracy naukowej w Uniwersytecie Warszawskim i szereg innych.

Te wszystkie niepowodzenia w ostatecznym rozrachunku okazały się dla naszego Filozofa korzystne. I tak na przykład: nieprzyjęcie go do gimnazjum pozwoliło mu o rok dłużej uczyć się w domu, gdzie miał dostęp do dobrze wyposażonej w odpowiednie książki rodzinnej biblioteki. Odmowa przyjęcia na Politechnikę umożliwiła zapisanie się na Uniwersytet w Warszawie. Relegowanie z Uniwersytetu dało szansę studiowania za granicą: w Szwajcarii, Niemczech i Włoszech. Przyjęte z niezadowolaniem skierowanie do pracy po pierwszej wojnie światowej w Uniwersytecie Wileńskim zaowocowało poznaniem uroczonego środowiska wileńskiego, a potem jeszcze poznańskiego, zanim w 1923 r. powrócił do Warszawy na Uniwersytet, gdzie przez wiele lat prowadził wykłady do drugiej wojny światowej i po jej zakończeniu.³⁹ Ideologiczne zwolnienie z pracy naukowej w Uniwersytecie Warszawskim w lecie 1949 r. umożliwiło mu w czasie sześcioletniej przerwy przymusowego urlopu napisać trzypomowe dzieło pod tytułem *Historia estetyki*; a więc i w tym przypadku przymusowy urlop okazał się bardzo korzystny.⁴⁰

5. Życie udane

Powyższa, skrótowo ukazana argumentacja Profesora, że wady i niepowodzenia egzystencjalne człowieka nie są pozbawione znaczenia i sensu, jest w tym kontekście bardzo wymowna. Można to dostrzec w sposobie postępowania naszego autora, którego życie było w zasadzie medytacją i realizacją podstawowych wartości: Prawdy, Dobra i Piękna. Taka postawa życiowa prowadziła do końcowego stwierdzenia o udanym długoletnim życiu.

Tatarkiewiczza triada często omawianych wartości: Prawdy, Dobra i Piękna stanowi pewną analogię do greckiej trójjedynnej *chorei*, złożonej z elementu wokalnego, instrumentalnego i tanecznego, która towarzyszyła w Grecji od czasów najdawniejszych wszelkim obrzędowi religijnym i spełniała także inne role.⁴¹ Autor książki *O szczęściu*, będąc przekonany, iż prawdziwa tajemnica szczęścia leży w tym, aby od siebie wymagać dużo, a mało od innych – stawiał wysokie wymagania sobie samemu, a wobec innych był bardzo tole-

rancyjny. Był myślicielem gotowym wysłuchać do końca swego rozmówcę, był otwarty na cudze poglądy, metody badawcze, polemiki i osobowość.⁴² Był ceniony przez ludzi o różnych orientacjach filozoficznych i ideologicznych. Jego życzliwość wobec świata i ludzi oraz umiejętność – być może przejęta od W. Leibniza – znajdowania racji filozoficznych nawet w stanowiskach przeciwnych i sprawność intelektualna znajdowania w nich tego, co niesprzeczne, sprawiły, iż był chętnie słuchany i uznawany w Polsce zarówno w katolickich, jak i marksistowskich kręgach.⁴³ „W jego rozległej tolerancji istniała tylko jedna granica, której nie wolno było przekroczyć: uczciwość intelektualna tożsama z uczciwością moralną”.⁴⁴

Był konsekwentny w swym życiu i działaniu i pozytywnie oceniał konsekwencję w postępowaniu innych. Bycie konsekwentnym w badaniu naukowym doprowadziło go do ukochania i systematyczności w pracy i osiągnięcia wspaniałych rezultatów. Aż trudno uwierzyć, że jeden człowiek potrafił tyle zdziałać. „Jego pogoda ducha nie była łatwym, spontanicznym, bezmyślnym optymizmem. Był to optymizm jakby wtórny, a więc wypracowany przez lata nieustannego namysłu nad życiem własnym i innych. W swojej ogólnej wymowie była to postawa bliska stoickiej zasadzie zgody na to, co jest. Uspółcześniona wersja *amor fati* występowała w etosie Władysława Tatarkiewicza w postaci czystej, nieskażonej”.⁴⁵ Nie czekała w nastroju fatalistycznej uległości na to, co się „przypadkowo kiedyś” wydarzy,⁴⁶ i nie miała nic wspólnego z żalonym bilansem własnych strat i zysków. To ona pozwalała Profesorowi być mędrce, uczonym i moralistą w czasie spokoju i w sytuacjach skomplikowanych i egzystencjalnie trudnych. Był głęboko przekonany, że sama wiedza, choćby rozległa i głęboka, nie zawsze potrafi powstrzymać człowieka przed degradacją etyczną.⁴⁷

Zdobyta gruntowna wiedza o podstawowych wartościach, takich jak: Prawda, Dobro i Piękno, oraz ich permanentna realizacja w postępowaniu sprawiły, że życie Profesora było życiem udanym, że miało sens i znaczenie. Było bowiem pięknym świadectwem, zaprzeczającym wszystkim myślicielom, którzy egzystencję ludzką usiłovali utożsamić z absurdem urastającym do rangi absolutu – jak to uczynił na przykład J.-P. Sartre.⁴⁸ Choć nie odczuwałem – mówił Tatarkiewicz – jak bohaterowie Żeromskiego „rozkoszy bytu” i „szczęścia istnienia”, to jednak myślałem, jak bohater Sienkiewicza, że „istnienie – to dobra rzecz”. Tylko taki filozof, u kresu lat swego życia, mógł z satysfakcją i spokojem stwierdzić: „Jestem człowiekiem szczęśliwym: dodatni bilans życia osiągnąłem dzięki równomiernemu rozwinięciu trojakich wartości: Prawdy, Dobra i Piękna – i dzięki pełni życia, i dzięki harmonii”.⁴⁹

Zapytany, czy chciałby przeżyć ponownie swoje udane życie, odpowiedział: 1) to byłoby bardzo ryzykowne i zarazem nie jest możliwe; ponieważ każde istnienie człowieka jest życiem jedynym i niepowtarzalnym, 2) gdyby było inne, byłoby z pewnością życiem nieudanym i 3) gdyby było identyczne z pierwszym – nie byłoby ciekawe, interesujące.

A skoro tak się ma sprawa, to należy pytać, czy pozostaje człowiekowi jedynie nadzieja na drugie życie? Zapewne tak – odpowiedziałby Jubilat. „Bo nie jest prawdą – sądzi Mistrz i Wychowawca trzech pokoleń Polaków – abyśmy żyli wyłącznie z żywymi; nasz świat jest wypełniony zarówno przez jednych, jak i przez drugich. A zmarli nie są mniej realni nawet wtedy, gdyśmy ich nigdy nie znali innymi niż zmarłymi”.⁵⁰

6. Uwagi końcowe

1. Człowiek jest najdoskonalszym jestestwem na ziemi. Jego pozycja jest uprzywilejowana. Jest bowiem syntezą dwóch światów: materialnego (cielesnego) i duchowego. Jedność substancjalna tych dwóch elementów konstytutywnych stanowi określone bogactwo o charakterze ontologicznym.

2. Osoba ludzka obdarzona rozumem cieszy się wolnością. Nie jest to jednak wolność absolutna, ale względna. Istnieje bowiem cały szereg determinant ją ograniczających. Wolność, będąca wielką wartością, może stać się problemem dla człowieka, gdy nie potrafi racjonalnie zagospodarować jej przestrzeni. Wolność właściwie pojęta nie ma nic wspólnego z przysłowiową samowolą. Tam bowiem kończy się moja wolność, gdzie w grę wchodzi prawa drugiej osoby. Warto w tym kontekście przytoczyć znany aforyzm L. Staffa, iż wolność nie jest ulgą, ale trudem wielkości. Nasza wolność jest adekwatna do ludzkiej kondycji, gdyż to, co w niej istotne, jest zachowane i nam dane. Jesteśmy zdolni do podjęcia odpowiedzialnej decyzji, będącej rezultatem autodeterminacji, czyli samostanowienia. Wtedy nieuzasadniony i obcy staje się dla nas determinizm i indeterminizm.

3. Zarówno wybitne zdolności, bogactwo, szczęście, radości, przyjemności, jak i wady, niepowodzenia, bieda i wszelkie inne porażki egzystencjalne są zakodowane w ludzkiej kondycji. Mędrzec, posiadłszy cnotę zapewniającą mu samouniezależnienie (apatię) – z niezmaconą równowagą ducha potrafi znieść wszelkie zmienności i przeciwności życia.

Spokojnie więc je przyjmuje, niczemu się nie dziwi i niczego się nie lęka. Nie ma nad nim władzy żadna namiętność. Jakiegokolwiek zaś przeciwdziałanie porażkom egzystencjalnym – zważywszy na moc nieodwracalnego fatum – byłoby niezgodne z naturą mędrca.⁵¹ W praktyce nie mając siły przebicia, by wyeliminować to, co przykre, starajmy się – w imię filozoficznej idei

umiłowania przeznaczenia i losu, stoickiego *amor fati* – zdobyć się na wysiłek, by – nie tracąc nadziei ratującej nas od rozpaczyny – nie tragizować życiowych porażek, gdyż zwycięstwo nad nimi nie jest niemożliwe. Dajmy szansę ingerencji przyjaznemu i łaskawemu losowi. A nadto, praktyka życiowa poucza nas o tym, że trafna idea okupiona bólem i cierpieniem musi przejść swoje oczyszczenie, swoją *katharsis*;⁵² zdarza się również, iż niepowodzenia egzystencjalne ustępują miejsca sukcesowi. Przyjazny *amor fati* może niekiedy uczynić nasze życie udanym życiem. Bywa bowiem tak, iż *fortes fortuna adiuvat* (Wergiliusz) – odważnych wspiera los.

4. Podtrzymywanie przekonania, iż tragedie ludzkie są zrządeniami nieprzyjaznego fatum, może być dla nas niekiedy bezpieczniejsze i wartościowsze, bowiem – jak zauważa Guardini – „przypadek może być odczuwany jako czynnik pozytywny, można go uważać za jakiegoś gwaranta nieprzewidywalności życia, zmuszającego człowieka do nieustannej czujności”. Czujność jest bowiem postawą człowieka wobec świata, w którym nie ma łatwych i oczywistych rozwiązań. Jest sprawą oczywistą, że wszędzie tam, gdzie nie ma dobrze oznaczonych szlaków, tam wzmożona uwaga i czujność są szczególnie w cenie.⁵³

5. W świetle uwag dotyczących egzystencji posiadającej sens nasuwa się refleksja, iż „recepta” profesora Tatarkiewicza na szczęśliwe, pomyślne i udane życie ludzkie mogłaby przybrać sformułowanie trójjedynego *chorei* postulatów: 1) poznaj rzetelnie wzniosłe idee-wartości: Prawdy, Dobra i Piękna, 2) staraj się je uznać za swoje, 3) miej odwagę ich harmonijnej realizacji w swoim życiu.

6. W jednym ze swych odczytów wygłoszonych w 1974 r. Tatarkiewicz stwierdził, że szczególnie bliskie były mu systemy dwóch tak bardzo różnych względem siebie filozofów, a mianowicie Arystotelesa i Pascala. W tym ostatnim dostrzegł bliskie sobie „stwierdzenie bezradności racjonalnych metod wobec życiowo najdonioślejszych zagadnień. I bliskie uznanie «porządku serca» obok porządku rozumu. Bliskie to, że «człowiek jest podzielony i sam sobie przeciwny», że «serce ma swe racje, których rozum nie zna», że «trzeba być geometrą, pirronistą i pokornym chrześcijaninem». I wreszcie to: «dwa są tylko rodzaje ludzi, których można nazwać rozsądnymi: ci którzy służą Bogu z całego serca, bowiem Go znają, oraz ci, którzy Go z całego serca szukają, bowiem Go nie znają». A sadzę, że to wszystko – w Pascalu – jest bliskie nie tylko mnie, ale wielu dzisiejszym ludziom”.⁵⁴

7. Jan Paweł II w swoim nauczaniu skierowanym do wszystkich ludzi dobrej woli dobitnie akcentuje, że istnieje nadzieja, oparta na mocnym fundamencie i dostępna każdemu, kto chce ją przyjąć. Najważniejsze orędzie,

z którym papież pragnie dotrzeć do każdego człowieka – w interpretacji V. Messoriego – brzmi następująco: „Zrozum, że kimkolwiek jesteś, jesteś kochany! Pamiętaj, że Ewangelia jest wezwaniem do radości! Nie zapominać, że masz Ojca i że każde życie, nawet najbardziej bezsensowne w oczach ludzi, ma wieczną i nieskończoną wartość w oczach Boga!”⁵⁵

PRZYPISY

¹ Jest to odtworzona i skrócona prelekcja, którą wygłosiłem na posiedzeniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku dnia 26 lutego 2003 r.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, s. 12.

³ Tamże, s. 343.

⁴ Tamże, s. 145.

⁵ Zob. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, s. 397.

⁶ A. Einstein, *Moje credo*, w: M. White, J. Gribbin, *Einstein. Życie nauką*, Warszawa 1995, s. 301.

⁷ Zob. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 393-403.

⁸ Zob. M. Philibert, *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei*, Warszawa 1976, s. 49.

⁹ Zob. *Przekroczyć próg nadziei*, Jan Paweł II odpowiada na pytania V. Messoriego, Lublin 1994, s. 59.

¹⁰ Tamże, s. 79-80.

¹¹ Pojęcie *fatum*, będące odpowiednikiem stoickiego *heimarmene* wprowadził do filozofii M.T. Cyceon (*De fato*).

¹⁰ A. Bronk, *Fatalizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 66-69; S. Longosz, *Fatum*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., kol. 74-75.

¹³ *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 73.

¹⁴ Zob. V.E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1976, s. 73.

¹⁵ Zob. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 433-434.

¹⁶ Zob. V.E. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 72.

¹⁷ Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1981, s. 74.

¹⁸ Zob. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 5.

¹⁹ Zob. S. Kaczmarek, *Rozważania o życiu ludzkim*, Warszawa 1979, s. 6.

²⁰ Zob. M. Jaworski, *Tadeusz Kotarbiński*, Warszawa 1971, s. 41.

²¹ K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. V-VI.

²² F. Copleston, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1981, s. 134.

²³ Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt. s. 132-134.

²⁴ Zob. J. Gałkowski, *Czy Platon wykluczyłby Vincenza z Państwa?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2001, z. 3-4, s. 89.

²⁵ Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 132-134.

²⁶ F. Bednarski, J. Gałkowski, *Apatia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 739.

²⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna I, 75-89*, Poznań 1956, s. 363-369.

- ²⁸ *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., kol. 739.
- ²⁹ W. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 70-71.
- ³⁰ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 222.
- ³¹ Zob. T. Zieliński, *Grecja Niepodległa*, Warszawa 1958, s. 270-273.
- ³² W. Tatarkiewicz, *Przemówienie końcowe*, „*Studia filozoficzne*” 4(1976), s. 248
- ³³ T. Sławek, *Czy Bóg ma serce?*, „*Tyg. Powszechny*” 2004, nr 2(11 I).
- ³⁴ Zob. tamże, s. 247-249 oraz ostatnią rozmowę T. Sznajderskiego z Władysławem Tatarkiewiczem na łamach „*Polityki*” 1980, nr 15(12 IV) i A. Kuczyńska, *Władysław Tatarkiewicz jako historyk estetyki*, „*Studia filozoficzne*” 4(1976), s. 99.
- ³⁵ W. Tatarkiewicz, *Przemówienie końcowe*, wyp. cyt., s. 248.
- ³⁶ Tamże.
- ³⁷ Tamże.
- ³⁸ Tamże; zob. B. Dembowski, *Świadectwo uczestnika seminarium Prof. Władysława Tatarkiewicza, 1947-1950*, w: *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławek 1997, s. 306-309.
- ³⁹ Zob. W. Tatarkiewicz, *Przemówienie końcowe*, wyp. cyt., s. 248.
- ⁴⁰ Tamże, s. 248 oraz zob. J. Pelc, *Władysław Tatarkiewicz*, „*Polityka*” 1980, nr 15(12 IV).
- ⁴¹ L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 495.
- ⁴² A. Kuczyńska, *Władysław Tatarkiewicz (1886-1980)*, „*Studia filozoficzne*” 4(1986), s. II.
- ⁴³ Zob. M. Szyszkowska, *Pamięci profesora Władysława Tatarkiewicza. Odszedł człowiek renesansowy*, „*Słowo Powszechne*” 1980, wyd. B, nr 90(22 IV).
- ⁴⁴ Tamże.
- ⁴⁵ Tamże.
- ⁴⁶ *Praktyczny słownik biblijny*, pod red. A. Grabner-Haidera, Warszawa 1995, kol. 780-781.
- ⁴⁷ M. Szyszkowska, *Pamięci profesora Władysława Tatarkiewicza*, art. cyt.
- ⁴⁸ Zob. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1957, s. 631 oraz moją pracę pod tytułem *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a*, w: *Studia z filozofii Boga. Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu*, praca zbiorowa, Warszawa 1977, s. 367.
- ⁴⁹ J. Pelc, *Władysław Tatarkiewicz*, „*Polityka*” 1980, nr 15(12 IV), s. 3.
- ⁵⁰ Zob. A. Kuczyńska, *Władysław Tatarkiewicz*, poz. cyt., s. I.
- ⁵¹ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1967, s. 107.
- ⁵² Zob. *Być rzetelnym jak łan pszenicy*, rozmowa z księdzem biskupem Romanem Andrzejewskim, „*Studia Włocławskie*” 6(2003), s. 49-50.
- ⁵³ Zob. T. Sławek, *Czy Bóg ma serce?*, art. cyt.
- ⁵⁴ M. Szyszkowska, art. cyt.
- ⁵⁵ *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 16-17.

KS. ANTONI PONIŃSKI

O KOŚCIELE W „GAZECIE WYBORCZEJ” W LATACH 1989-1993

Refleksje nad tematyką kościelną w „Gazecie Wyborczej” wyrastają z lektury tego czasopisma z lat 1989 (półrocze, od pierwszego numeru), 1990, drugiego kwartału 1991 (przed i po pielgrzymce papieskiej) oraz z trzech kwartałów roku 1993. Rocznika 1992 nie uwzględniłem, gdyż odniosłem wrażenie, że nie ujawniły się w nim jakieś odrębne tendencje. Czytałem ten dziennik dwukrotnie – raz w ramach bieżącej lektury, z dnia na dzień; drugi raz, po jakimś czasie, egzemplarz po egzemplarzu.

Inspiracją do powtórnej lektury była propozycja, jeszcze w 1993 roku, aby na użytek pewnego spotkania dyskusyjnego przedstawić obraz Kościoła w „Gazecie Wyborczej”. Zasadnicze stwierdzenia tego opracowania trochę się przeleżały (przynajmniej trzykrotnie już było blisko do jego opublikowania, ale w ostatniej chwili okazywało się, że na przykład zabrakło miejsca...), jednak czas nie skorygował ich prawdziwości. Wydaje się, że jest nie tylko świadectwem przeszłości, zresztą nie tak dawnej, ale może pozwoli lepiej zrozumieć także i dzisiejszy obraz Kościoła w mediach i podjąć refleksję nad ich wiarygodnością.

I jeszcze jedno wyjaśnienie. Zdaję sobie sprawę z różnego rodzaju i różnej wagi materiałów zamieszczanych w „Gazecie”. Odróżniam informację o fakcie, choćby najbardziej negatywnym, od poglądu, oceny tego faktu. Wiem też jednak, że swoją wymowę posiada zamieszczenie lub przemilczenie przez media jakiegoś faktu. Odróżniam rangę tekstu sygnowanego przez redaktora naczelnego od listów czytelników czy – w omawianym okresie bardzo licznych, chociaż zwykle anonimowych – głosów z rubryki „TOP” („Telefoniczna opinia publiczna”). Jednak przy odczytywaniu profilu gazety bardziej wymowne jest to, co się w niej publikuje, aniżeli to, jaki podpis figuruje pod tekstem. Jeżeli redakcja nie dystansuje się wyraźnie od zamieszczanych w swojej gazecie tekstów, można spokojnie uważać, że są one zgodne z linią pisma i jednocześnie ją charakteryzują.

W analizowanych rocznikach „Gazety” bodaj tylko dwa razy, i to w początkowym okresie, spotkałem zaznaczone stanowisko redakcji wobec za-

mieszczonego tekstu. Takiego zastrzeżenia nie spotkałem nawet wobec wspomnianego „TOP-u”, która to rubryka zawierała opinie na tematy kościelne i religijne wyrażane niejednokrotnie słowami wulgarnymi i powszechnie uznawanymi za obraźliwe. Kiedy jeszcze weźmie się pod uwagę, że równolegle „Gazeta” odmawiała publikowania niektórych tekstów, np. listu dr Wandy Póltawskiej – lekarza, wybitnej specjalistki z zakresu katolickiej etyki medycznej i rodzinnej – całkowicie uprawniony jest pogląd, że wszystkie teksty, które redakcja zamieszcza, stanowią przesłanki do odczytania profilu „Gazety” i jej stosunku do Kościoła.

* * *

Obrazy Kościoła odtworzone z roczników „Gazety Wyborczej” z roku 1989 i z roku 1993 to dwa różne światy.

Dystans, jaki w ciągu tylko tych czterech lat przebyła „Gazeta” – przy niezmiennym składzie redakcyjnej „góry” – ilustruje zestawienie kilku wyrazistych w swej wymowie tekstów. W maju 1989 r. informowano, że w święto Bożego Ciała abp Bronisław Dąbrowski, przy udziale pastora kalwińskiego, poświęcił lokal redakcji „Gazety Wyborczej”. W marcu 1991 roku Teresa Bogucka już oburzała się, że „Kościół wchodzi do instytucji państwowych, jak wojsko, policja, urzędy. Wchodzi z obrzędem, który zastępuje komunistyczne formy uroczystych otwarć, inauguracyj, akademii ku czci, ale i z publiczną modlitwą, która zaczyna ludzi dzielić”. Mimo nawet niezbyt mądrych wypowiedzi wcześniej dopuszczonych na łamy, przed pielgrzymką papieską w 1991 roku na pierwszej stronie „Gazety” dano ogromny tytuł „Czekamy”; w 1993 roku wstrząsającą prośbę Ojca Świętego do Bośniaczek, aby pozwoliły urodzić się dzieciom poczętym w następstwie dokonanego na nich gwałtu, „Gazeta” – piórem jednej z publicystek – nazwała „niezbyt rozsądnym apelem starszego pana”. Jeszcze w tekście ze stycznia 1990 roku pisano o charytatywnej działalności Kościoła: „Ludzie ufają Kościołowi. Wierzą, że pomoże, bo rzeczywiście pomaga”. Ale już w czerwcu roku następnego, kilka dni po pielgrzymce papieskiej, autor zaproszony przez „Gazetę” pisał: „Papież przyjechał i nie pochylił się nad ludzką biedą, rozczarowaniem, rozpaczą. Nakrzyczał [...] Przedstawił Kościół groźny, Kościół miecza, gniewu i piekła, a nie miłości i miłosierdzia [...]. Jeśli i On nas nie rozumie, to zostaje tylko Tymiński i wódka”.

I może zestawienie najbardziej reprezentatywnych wypowiedzi: w tekście z 11 listopada 1989 roku redaktor naczelny „Gazety”, Adam Michnik, pytał: jakiej Polski pragniemy? Opartej na chrześcijańskich wartościach i demokratycznej, czy też zaściankowej, ciemnej? W marcu 1990 roku ten sam pouczał francuskiego publicystę A. Beçansona: „Twierdzisz również, że Kościół w Polsce wpływa hamująco na proces reform demokratycznych. –

Dawno nie czytałem już tekstu nie tylko równie niemądrego, ale równie otwarcie demaskującego pływaczę i brak kompetencji”. I ten sam Adam Michnik w listopadzie 1993 roku straszył: „Pojawiło się widmo integralizmu katolickiego w polskim życiu publicznym”.

Kiedy zatem „Gazeta” pisała prawdę? Przecież przez te cztery lata nauka Kościoła nie zmieniła się ani o jotę; papież ten sam i taki sam; poświęcenia urzędów, redakcji, zakładów odbywały się na prośbę zainteresowanych, a nie z przymusu – a Kościół jest już wsteczny, groźny i wymagający napiętnowania. Ale to nie rzeczywistość się zmieniła; zmieniły się kryteria gazety, sposoby opisywania kościelnej rzeczywistości, zmienił się język do tego używany. A najbardziej zmieniło się nastawienie do Kościoła katolickiego.

Czy tę „ewolucję” można było przewidzieć lub czy można było dostrzec jej zapowiedzi na łamach samej „Gazety”? W zasadzie – nie. Przynajmniej gdzieś do początków 1990 roku. Do tego czasu pisano w niej na tematy kościelne, rzecz by można, normalnie. Nie zaciemniając istoty problemu. Z odwołaniem się do faktów, a bez generalizowania. Wyraziście, ale bez agresji. Bez wstępnego założenia, że w Kościele katolickim w Polsce – poza drobnymi wyjątkami reprezentującymi tzw. „Kościół otwarty” – w zasadzie wszystko jest nie tak, jak trzeba. Bez tezy, że Kościół – tylko katolicki i tylko w Polsce – jest gorszy albo z pewnością doprowadzi do gorszych skutków niż komuna. Jeszcze wtedy nie odważono się zamieścić takiego tekstu, jak ten: „Niedawno baliśmy się gestapo, NKWD, SB, a teraz Kościoła. Nie pozwólcie ujarzmić się klerowi, który coraz częściej zapuszcza macki jak zaraza” (TOP, 07.05.1991). Jeszcze pod koniec 1989 r. pisano w „Gazecie”: „Ustawa z maja [1989 r. o stosunku do Kościoła Katolickiego] przewiduje, że w ciągu dwóch lat Kościół powinien odzyskać budynki, które mu po wojnie odebrano”. Zwyczajne stwierdzenie stanu rzeczy – Kościół odzyskuje zagrabioną własność. Kiedy się to porówna z niewiele późniejszymi tekstami o postawie roszczeniowej, o pazerności Kościoła, o zabieraniu (!) przezeń budynków służących społeczeństwu, to dopiero wtedy widać, jaką drogę i ewolucję przeszło w „Gazecie” pojęcie prawa i sprawiedliwości.

Pewnie nikomu z czytelników pierwszych 150-200 numerów „Gazety” nie przyszłoby do głowy, że niezadługo, zaledwie po kilku miesiącach współtworzenia nowej sytuacji społeczno-politycznej, Kościół zacznie być bardziej – i to od „swoich” – na cenzurowanym, aniżeli „przewodnia siła” 45-lecia...

Chociaż, gdyby od początku wczytał się uważniej i bardziej krytycznie na przykład w tekst Adama Michnika *Widmo krąży po Europie*, już z drugiego (!) numeru „Gazety”, który napisał, że „ludzie «Solidarności» mogli przemawiać tylko z podziemia, z więzienia, z ławy oskarżonych”, może

postawiłby sobie pytanie, czy zwrot „w świątyniach katolickich” wypadł z powodu szczupłości tekstu, czy też był to pierwszy sygnał, że zaczął się czas wyciszania prawdy o Kościele?

Czy dałoby się uchwycić w ewolucji poglądów „Gazety” na tematy kościelne jakieś punkty zwrotne? Niewątpliwie były nimi zmiany osób piszących o Kościele. Inaczej pisał, nawet o najtrudniejszych sprawach, Krzysztof Śliwiński, a inaczej Jan Turnau, o Zbigniewie Mikołajko nie wspominając. Natomiast najwyraźniej każda eskalacja antykościelności „Gazety” wiązała się z próbami określenia miejsca i sposobu udziału katolików w życiu społecznym i politycznym kraju. Za każdym razem, wobec takich prób, „Gazeta” stosowała pewnego rodzaju działania prewencyjne, strasząc niemal nieobliczalnymi skutkami. Tak było z powrotem religii do szkół. Tak było z ustawą o ochronie życia poczętego, z zapisem o wartościach chrześcijańskich, z konkordatem, ba, nawet z encykliką *Veritatis splendor*. Wspólnym przesłaniem tych prewencyjnych tekstów była przestroga – zobaczcie, co grozi wszystkim, jeżeli Kościół dopnie swego. I nic nie pomagały wobec tego tłumaczenia, że większość z kwestii, na przykład – nauczanie religii w szkole, prawo wobec aborcji, aksjologia w ustawodawstwie – to problemy, z którymi każde państwo, prędzej czy później, musi się zmierzyć i to niezależnie od tego, jak liczny i znaczący jest w nim Kościół katolicki.

* * *

Symbolicznym niemal tekstem dla antykościelnego nurtu „Gazety Wyborczej” wydaje się list zatytułowany *Głos z tamtego świata*, opublikowany 6 marca 1990 r., czyli niedługo po uformowaniu się Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego, a podpisany „Eligiusz Niewiadomski – artysta malarz”. Był to, jak wiadomo, zabójca prezydenta Gabriela Narutowicza. Otóż ten przywołany z zaświatów ekspert przewidywał w swoim-nie swoim liście, że w najbliższych wyborach zwycięży Narodowa Demokracja, a w efekcie Kościół weźmie kraj twardą ręką, tak jak to Chomeini uczynił w Iranie. Trudno ten kuriozalny w treści, a tym bardziej w zestawieniu z rzekomym jego autorem list uznać za dzieło przypadku czy wyraz uszanowania „Gazety” dla każdego, kto cokolwiek zechce napisać. Taki sam list podpisany „Jan Kowalski” nie miałby prawie żadnego znaczenia. „Wskrzyszony”, przecież nie bez wiedzy, a kto wie czy nawet nie mocami samej „Gazety”, na tę okazję Niewiadomski bez osłonek sugeruje, że partia odwołująca się do chrześcijańskich narodowych przesłanek potrafi doprowadzić tylko do niechlubnej powtórki z historii. A skoro taka partia jest groźna, to o ile groźniejszy jest jej – rzekomy – mocodawca, czyli Kościół...

I od tego dnia począwszy, w „Gazecie” rozwiązał się worek z tekstami nie tylko o tego typu zagrożeniach ze strony Kościoła, ale i o bogactwie, wręcz

lüksusach księży (nie księdza X, Y, ale księży, czyli wszystkich kapłanów, lecz tylko katolickich), o wykorzystywaniu symboliki katolickiej i terenów kościelnych w działaniach politycznych, o wspieraniu przez duchowieństwo (oczywiście tylko rzymskokatolickie) opcji narodowo-chrześcijańskiej. Za to, już ani słowa, że dawniejsza opozycja (również imiennie występująca obecnie w „Gazecie”) aż do samych wyborów z 1989 roku bez żadnego obrzydzenia korzystała z faktycznego i rzeczywistego wsparcia Kościoła; ani słowa, że ten niemal czarnosecinny Kościół gościł w swoich świątyniach i innych obiektach ludzi, którzy przez całe życie pozostawali osobistymi wrogami Pana Boga, Kościoła i wszystkiego, co miało związek z religią. Nie chciano już pamiętać, że w 1989 roku ta sama „Gazeta” (nr 7) informowała, w którym to kościele spotka się z wyborcami kandydat, a późniejszy poseł OKP; ta sama „Gazeta” (nr 15/1989), na tle konfliktu w Łodzi, pisała: „Cóż, Kościół ma prawo wskazywać ludzi, którym ufa”.

* * *

Z lektury roczników „Gazety Wyborczej” z początku lat dziewięćdziesiątych wyłania się kilka bloków tematycznych dotyczących spraw kościelnych szczególnie intensywnie podejmowanych na jej łamach.

Powrót religii do szkół

Po okresie, kiedy „Gazeta” poprzestawała na informowaniu, jak toczą się negocjacje na ten temat, łącznie z podaniem do wiadomości, iż wiceminister Anna Radziwiłł własną mocą, nie czekając na zmianę ustawy oświatowej, skasowała przedmiot „Wiedza o społeczeństwie” (co „Gazeta” przyjęła bez komentarzy), rozpoczął się okres straszenia, co może stać się po wprowadzeniu – również mocą rozporządzenia ministerialnego – nauczania religii w szkole. Prawdy mieszały się z nieprawdami, przewidywaniami, fobiami. Że doświadczenia z okresu międzywojennego były podobno fatalne. Że religia będzie obowiązkowa (nie pomogło nawet dementi ministra Ambroziaka). Że z pewnością pojawi się nietolerancja. Że religia w szkole doprowadzi ostatecznie do państwa wyznaniowego. Że szkoła powinna być neutralna światopoglądowo (czyli to samo co w komunizmie tylko inaczej nazwane). A wszystkie zastrzeżenia i hipotetyczne (że dopiero będzie źle) oskarżenia – tylko pod adresem katolików. Jakby z założenia, że niewierzący bądź wierzący innych wyznań *ex definitione* są zupełnie niezdatni do (nawet hipotetycznej) nietolerancji.

W sprawie powrotu nauczania religii do szkół sympatie „Gazety” były tylko po jednej stronie. Tak dalece, że przeszła do porządku dziennego nad wykluczającymi się wypowiedziami na ten temat ówczesnego rzecznika praw obywatelskich, Tadeusza Zielińskiego. Tenże najpierw (kwiecień 1993) wy-

znał, że „boi się państwa wyznaniowego”, a w kilka tygodni później (4 czerwca) w tej samej „Gazecie” oświadczył jakby nigdy nic: „Myślę, że nie ma obaw, iż staniemy się państwem wyznaniowym [...] Kościół nie pretenduje do roli, którą mu niektórzy przypisują”.

Lęki, szerzone także przez „Gazetę”, nie sprawdziły się, ale co przez nie zostało zniszczone, ile pogardy dla nauczania religii zostało wszczepione, jakie w związku z tym powstało słownictwo pod adresem katechetów... Tyle, że to już redaktorów nie interesowało...

Ochrona prawna dziecka poczętego

Konieczność rewizji istniejących do tej pory uregulowań prawnych była od dawna oczywista. Sprawa i tak musiała stanąć na forum parlamentu, choćby hierarchia Kościoła palcem nie kiwnęła. Ale tylko na Kościół posypały się gromy: że ma w tym interes, że dzieli ludzi, że parlamentarzyści z lęku przed potępieniem boją się ujawnić swojego zdania, aż po kpiny, że głos Boży łatwiej dochodzi do czterystu sześćdziesięciu posłów aniżeli do 20 milionów Polaków (to *à propos* sprzeciwu Episkopatu wobec projektu referendum). I cały czas wmawianie, że prawna ochrona dziecka poczętego to tylko sprawa religii, a nie problem, przed którym staje każda społeczność państwowa.

Konkordat

Prace nad konkordatem toczyły się przez długi czas przy umiarkowanym zainteresowaniu „Gazety” i nie budziły żadnych jej obaw. Podano terminarz prac negocjatorów, nie wysuwając żadnych roszczeń, aby negocjacje toczyły się przy otwartej kurtynie. Nawet przeciwnie, redaktor „Gazety”, Grzegorz Polak, pisząc na ten temat, przyznał, że tajność negocjacji jest normalnym zwyczajem dyplomatycznym. Nikt nie kwestionował, że treść konkordatu wypracowują eksperci, a nie czytelnicy. Nie obawiała się też „Gazeta”, ile Polski zostanie po konkordacie.

Ledwie tylko konkordat powstał, zaczęło się. Pan Mikołajko, dyżurny religioznawca „Gazety”, nie tylko biadał nad niesuwerennością Polski i bolał nad podkopywaniem polskiej racji stanu przez wysyłanie księży do pracy duszpasterskiej na tereny byłego ZSRR, ale wręcz dziwił się, jak można było w konkordacie zrównać w prawach studentów uczelni kościelnych z ich rówieśnikami z uczelni państwowych. Natomiast pani Bortnowska dała wyraz swojemu bólowi, że nie uczestniczyła w procesie negocjacji. Jedyłą, choć słabą pociechą było to, że tym razem „Gazeta” po równo obdzieliła swoim niezadowoleniem tak stronę kościelną, jak i rządową.

Katolicyzm – gorsza religia?

O niemal genetycznym antysemityzmie katolików było w „Gazecie” niemało. Również, gdy przychodziło „Gazecie” oceniać analogiczne zachowania wymierzone w wyznawców katolicyzmu i judaizmu, tylko jednych brano na szpaltach w obronę.

Ileć razy ukazywały się informacje o zbezczeszczeniu cmentarzy żydowskich, uwypuklona była w nich ocena, że nie jest to tylko wybryk chuligański, ale – słusznie tak kwalifikując – profanacja miejsca świętego. Zrozumiałe i uzasadnione było potępienie takich czynów.

Ukazywały się też informacje o niszczeniu cmentarzy katolickich. Pewnego dnia (5 września 1990 r.) tak się złożyło, że na tej samej stronie zostały zamieszczone dwie informacje. O zniszczeniu 187 pomników na grobach katolickich przytoczono dwuzdaniową notatkę PAP-owską, bez komentarza. O tym, że na murze na dawnym Umschlagplatzu napisano „Żydzi do gazu”, prócz informacji o tym incydencie zamieszczono zdjęcie, przytoczono wyrazy ubolewania ze strony biskupa Miziołka, podano wiadomość, iż ówczesny minister Aleksander Hall złożył w tym miejscu kwiaty, dopełniono komentarzem Jana Turnaua, w którym napisał m. in., że dzieją się takie rzeczy, a przecież „uważamy się za naród chrześcijański”. Nie chodzi tylko o dysproporcję co ilości uwagi poświęconą obydwu wydarzeniom, ale i bez dowodu przyjętą supozycję, że zrobili to chrześcijanie.

Natomiast ani w tym, ani w żadnym innym przypadku podania informacji o zniszczeniu cmentarzy katolickich nie znalazłem w „Gazecie” stwierdzenia, że tego rodzaju wyczyny są także profanacją świętych miejsc katolicyzmu. Gorsza religia?

„Naprawianie” Kościoła

Zacząło się w zupełnie przyzwoitym stylu. Dodatek „Gazeta Świąteczna” był z początku przykładem – po peerelowskim okresie nieobecności rzeczywistych spraw religii w mediach – jak można pisać normalnie o religii, o Kościołach, także o wspólnotach niechrześcijańskich. Nie zamykano się do informacji. Podejmowano, niełatwe w przedstawianiu i w odbiorze, sprawy takie jak na przykład w tekście Ewy Berberyusz *Taca*. Nie unikano spraw trudnych, także krytycznego podejścia do postaci działań niektórych księży. Nie na klęczkach, ale rzetelnie. To było normalne. Tak długo, dopóki „Gazeta” nie przeszła do takiego pisania o Kościele, z którego na koniec wynikał zawsze ten sam wniosek: Kościół jest do niczego. Właściwie to nawet cały, poza niektórymi środowiskami otwartymi. A gdy chodzi o księży,

no to poza znajomymi Królika, mizeria, chciwość i parę jeszcze innych brzydkich cech. Puszczala „Gazeta” takie teksty: w Polsce mamy 25 tysięcy zrutynizowanych w liturgii księży (ta liczba to prawie cały ówczesny stan duchowieństwa polskiego). Albo – kler organizując domy dla samotnych matek w ten sposób zapewnia sobie nowe kadry (7 V 1991). Albo – fakt, że litewski kardynał jeździ wołgą, redaktor Polak skomentował: „do wołgi nie wsiadłby żaden szanujący się polski prałat” (13 VI 1991). Bardzo znamy to sposób pisania, sięgający korzeniami do minionej epoki, których żywotności nie pozbawiła „gruba kreska”.

Pisanie o duchownych nie wyczerpywało „gazetowego” zainteresowania Kościołem katolickim. Do pewnego czasu, podejmując tematy eklezjalne, „Wyborcza” zatrzymywała się na progu spraw doktrynalnych Kościoła, rozumiejąc chyba, że kanonu wiary nie ustala się za pomocą głosowania za tym, co komu odpowiada. Od jakiegoś momentu poczuła w sobie misję „naprawiania” Kościoła, gdyż jego doktryna nie nadąża za oczekiwaniami wiernych. (Skądinąd, ciekawe, że „Gazeta” dopiero po 1990 roku, niemal z dnia na dzień zauważyła, że Kościół tak gwałtownie zaczął odstawać od rzeczywistości). Przykłady zapóźnienia – stanowisko wobec antykoncepcji, rozwodów, aborcji, celibatu. Jako sposób uzdrowienia proponowano Kościołowi zastosowanie się do recept teologów, którzy byli (i nadal są) z nim w stanie konfliktu. Pouczano Drewermannem („celibat to chroniony przez ortodoksję warunek systemu władzy w Kościele”), tak jakby Kościół nie miał świadomości, kto jest jego Nauczycielem i Mistrzem.

Innym *novum* stosowanym przez „Gazetę” w sprawach doktrynalnych Kościoła było odwoływanie się do tego rodzaju autorów (autorytetów?), którzy po pierwszych słowach autodeklaracji, że oczywiście są wierzącymi, w kolejnych wyszczególniali, w czym raczą się nie zgadzać z nauką katolicką. Niektórzy bez żenady określali siebie jako katolików „wybiórczych”. Publicysta prowadzący w „Gazecie” dział religijny nie poprzestał na zdystansowaniu się od katolickiej nauki na temat antykoncepcji: „nie rozumiem jej” (co, jak na absolwenta studiów teologicznych brzmiało co najmniej dziwnie), ale i zadeklarował, że w stosunku do doktryny katolickiej stara się być „samodzielny” w myśleniu... Z której to deklaracji, według najprostszych reguł logiki wynika, że katolicy, którzy przyjmują naukę katolicką bez zastrzeżeń, a za to z zaufaniem do Kościoła (co nie oznacza łatwości jej praktykowania), samodzielni w myśleniu nie są... Jak odpowiedziałby religijny prezen-ter „Wyborczej” na pytanie – czy Ojciec Święty, który naukę Kościoła prezentuje i to z autorytetem nie tylko osobistym, też powinien być uważany za „niesamodzielnego” w myśleniu – nie wiadomo...

Szybkość, z jaką „Gazeta” reagowała na niektóre wydarzenia kościelne, była, z punktu widzenia profesji dziennikarskiej, tytułem do chwały. Z jednym, ale za to z tego samego punktu widzenia, poważnym zastrzeżeniem – gdybyż ta ochota do podejmowania najświeższych tematów kościelnych służyła informacji, a nie „ustawianiu” Kościoła. Stać było „Gazetę” na zamieszczenie komentarzy do konkordatu równoległe z informacją o jego podpisaniu. Stać było w sześć dni po ogłoszeniu encykliki *Veritatis splendor* na jej dwustronicowe omówienie. Ale tak się jakoś złożyło, że w obydwu przypadkach najpierw były to komentarze „ekspertów”, delikatnie nazywając, krytycznych wobec omawianych dokumentów, a dopiero później – o ile w ogóle – znalazło się na łamach miejsce dla przedstawicieli strony kościelnej. Którym nie pozostawało już nic innego, jak tylko prostować to, co pierwsi napisali. Czyli zgodnie z zasadą – udowodnij, żeś nie wielbłąd. Przypadek? Jeżeli – to chyba nieprzypadkowy.

I jeszcze jedno. Można i powinno się, mając świadomość nieprzekraczalnych różnic, pisząc o drugiej stronie nawet najbardziej krytycznie, zachować szacunek i takt wobec ważnych dla niej spraw i nie czynić z nich przedmiotu, choćby tylko słownych, igraszek. Można też, choć nie powinno się, bawić się słowami, określeniami, skojarzeniami dotyczącymi ważnych dla innych spraw, nie zważając na to, że maksimum wolności nie powinno nawet minimalnie ranić. Jakiego wyboru dokonała „Wyborcza”, ilustrując niektóre z tytułów jej publikacji. *Namaszczenie olejem* (synonim sakramentu chorych) – to o kolarzach, którzy przewrócili się na śliskiej od mazutu szosie; *SB-owiednicy* – to o podsłuchach; *U drzwi Twoich* (tytuł pieśni kościelnej) – o demonstracji członków kółek rolniczych; *Veni Creator* („Przybądź Stworzycielu” – tytuł hymnu do Ducha Świętego) – przetłumaczono na „chodź kreaturo”; *Virgo intacta* (jeden z tytułów teologicznych Matki Bożej) w tłumaczeniu „Gazety” – „nietaktowna dziewczyna”. Co za subtelne poczucie dowcipu...

* * *

Nielatwo o racjonalne wyjaśnienie postawy „Gazety Wyborczej” wobec Kościoła katolickiego. Jakaś część jej racji wydaje się być wspólna dla większości tego rodzaju mediów – brak znajomości Kościoła i obcość czy programowa „neutralność” wobec zagadnień religijnych sprawia, że ukazywane są tak jak wszystkie inne organizacje, instytucje. Przez pryzmat skuteczności działania, aprobaty społecznej, efektywności decyzji itp., bez odniesienia do specyfiki wiary. Uwidacznia się to zwłaszcza we wskazówkach, co Kościół powinien zmienić, aby cieszyć się aprobatą i nie odstawać od „wymogów” nowoczesności. Tak piszący nie potrafią czy raczej nie chcą pojąć, że prawdy wiary nie są wynikiem subtelnych analiz ludzkich umysłów, lecz co naj-

wyżej chociaż są prawdami innego porządku, dają podstawę do takowych analiz. A pisanie o sprawach religijnych kościelnych przez ludzi programowo im obcych przypomina sytuację, jakby dla „obiektywizmu” pisania o muzyce wybierać do relacjonowania muzyki „fachowców” bez słuchu.

Pewną wskazówką wyjaśniającą zmianę w stosunku do Kościoła jest wypowiedź redaktora naczelnego „Gazety”, który tłumaczył, że dopóki Polska nie była niepodległa, a Kościół był prześladowany, nie podejmował jego krytyki. Teraz jest wolność, Kościół może też swobodnie działać i wypowiadać się, dlatego nie ma przeciwwskazań do podjęcia od dawna istniejących zastrzeżeń. Nie potrafię zweryfikować – bo i jak – tych wyjaśnień.

Bardziej racjonalnym tłumaczeniem wydaje się spostrzeżenie, iż obraz Kościoła w „Gazecie Wyborczej”, a zwłaszcza raptowna zmiana ocen w początkach lat dziewięćdziesiątych, płynęła z obawy o wpływ Kościoła na rozwiązania istotnych spraw ustrojowych, politycznych, społecznych Polski. Wpływ nie poprzez instytucjonalne oddziaływanie Kościoła na organa państwa, ale przez respektowanie wartości, na których katolicyzm opiera tak indywidualną jak i społeczną postawę swoich wyznawców. W myśl podstawowej logiki i poszanowania dla rzeczywistości społecznej, przy tworzeniu organizmu państwowego po odzyskaniu wolności nie można było nie zauważać, jaki system wartości w polskim społeczeństwie sprawdził się, zwłaszcza jeżeli na serio brało się zasadę, że najpierw państwo powinno być w służbie obywatelowi, aby mogło oczekiwać, że i on będzie służył wspólnemu dobru, jakim jest państwo. Może kiedyś historia wyjaśni, czy „Gazeta Wyborcza” była w swej ewolucji antykościelnej oryginalna, czy też odzwierciedlała poglądy, a raczej fobie tego środowiska politycznego, które stworzyło wymagany straszak Polski jako państwa wyznaniowego. Jakkolwiek ze źródłem inspiracji było „Gazeta” zaangażowała się w walkę z Kościołem zdecydowanie mocniej aniżeli w zwalczanie realnych skutków i zagrożeń pozostałych po okresie komunizmu.

* * *

Gdyby tak postępowała na przykład dawna „Trybuna Ludu”, byłyoby to tak normalne, że nawet nie przyszłyby pokusa zajmowania się jej tekstami. Ale tej sprawie zaczęła od pewnego momentu służyć gazeta, która miała być wyrazicielem wartości, których Polska – a jak uwidoczniły wydarzenia 1989 roku i lat następnych, także Europa – bez postawy Kościoła katolickiego i jego wyznawców nie zdołałaby na powrót wprowadzić do życia społecznego.

A jaki jest obecnie styl pisania w „Gazecie Wyborczej” o Kościele, mogą się przekonać sami jej współcześni czytelnicy.

Tak, ten tekst wyrósł z zawiedzionej nadziei.

KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA

POWINOWACTWA LITERATURY I TEOLOGII NA PRZYKŁADZIE „CHŁOPÓW” REYMONTA

Problematyka teologiczno-literacka nie jest czymś zupełnie nowym, ale obecnie szczególnie się aktualizuje i pogłębia. Największe pole działania i przenikania odnotować należy na płaszczyźnie teologii dogmatycznej i jej wzajemnych związków z szeroko pojmowaną literaturą.¹ Zakres badań można rozszerzyć na inne dziedziny teologiczne, np. teologię duchowości. Zamiarem tego szkicu jest wskazanie wspólnej płaszczyzny oddziaływania teologii duchowości i literatury na podstawie powieści Władysława Stanisława Reymonta *Chłopi*.

Na głębokie związki między teologią a kulturą wskazuje m.in. ks. Wacław Hryniewicz. Stwierdza, że „prawdziwa kultura ma charakter religijny, sakramentalny i eschatologiczny, gdyż zawiera w sobie element wieczności, który przenika cały proces dziejów ludzkich”.² Tę tezę potwierdza ks. Czesław Bartnik: „również teologia i całe życie religijne wiąże się ściśle z osobą – słowem i poezją w pełnym znaczeniu, z «prozopopoezją», z poezją osoby”.³ Do źródeł teologii, wprawdzie nie natchnionej, ale zobiektywizowanej, pełniącej rolę pomocniczą, należy szeroko pojęta literatura. St. Celestyn Napiórkowski, podając krytyce dotychczasową metodologię teologiczną,⁴ która nie traktowała literatury pięknej ani jako formy Tradycji, ani jako *locus theologicus*, wskazuje na konieczność skorygowania tego stanowiska. Literatura piękna może i powinna być wyznaniem wiary; „utwory literackie, o ile są wyznaniem, wyrażają to, w co faktycznie wierzy się i jaką faktycznie przyjmuje hierarchię prawd”.⁵

Współczesna teologia, we wszystkich jej dyscyplinach, a więc i teologia duchowości, korzysta z szerokiego wachlarza „miejsc teologicznych”, do których należą znaki czasu, sztuka, literatura piękna, środki społecznego komunikowania się, nauki przyrodnicze, obyczajowość.⁶

1. Teologia „literacka”

Można pokusić się o stwierdzenie – i da się ono udowodnić – że teologia, choć jest dziedziną spekulatywną, jest także sztuką, i to w najistotniej-

szym tego słowa znaczeniu, pobudzającą najgłębsze pokłady ludzkiego ducha. Teologii, w tym także teologii duchowości, może pomóc związek z pięknem, z kulturą. Może być on źródłem nowych inspiracji, nowego ożywczego ducha. Karl Rahner pisał: „człowiek i chrześcijanin ma «misję kulturową» (*Kulturauftrag*). Kulturę trzeba rozumieć bardzo szeroko: jest nią na tej ziemi życie godne człowieka, jest wszystko, co człowiek odkrywa jako możliwość i bodziec – w sobie, w swoich dziejach, w konkretnej sytuacji, w siłach przyrody. Kultura jest wszędzie, gdzie człowiek nadaje swojemu życiu kształt bogatszy i głębszy, gdzie tworzy dzieła ducha, nauki, sztuki, poezji, wszędzie tam, gdzie wyciska znamię swej duchowości na ziemskim istnieniu i rozwija własną istotę”.⁷ Trzeba przyznać, że jest to jedna z wielu definicji głębiej traktujących problematykę kultury. Tak rozumiany styk kultury, sztuki i teologii staje się procesem twórczym. Rezultatem tego wzajemnego przenikania się, przy zachowaniu ich odrębności i metodologii, popartej inspiracją chrześcijańską, może być nowa jakość, nowa duchowość. Tenże sam autor dodaje, że „ziemska kultura nie jest z pewnością samym Królestwem Bożym, ale jest czymś w rodzaju znaku, obietnicy, rodzajem sakramentalnego znaku, że Bóg kocha świat, że nie pozwala mu utonąć w chaosie demonizmu”.⁸

Podstawą tego związku teologii i kultury, a jednocześnie podstawową kategorią tłumaczącą tajemnice pokrewieństwa Objawienia i sztuki jest kategoria piękna. Objawienie bowiem jest niczym innym jak tylko manifestacją wspaniałości Bożej. Jest przywróceniem kształtu i formy zatraconej przez grzech. Sztuka „ontycznie” uczestniczy w chrześcijańskim kerygmacie. Treść i formę czerpie z Boskiego Piękna, z tajemnicy Wspaniałości Trójjedynego Boga.⁹ Dodajmy do tego, jeszcze drobny, ale istotny fakt, co podkreśla K. Rahner, że teologia może być uprawiana w zachwycie. A cóż może bardziej zachwycić, jeśli nie sztuka. Stąd też teologia sama w sobie musi być, i jest sztuką.¹⁰ Celem każdego dzieła sztuki jest piękno. Stąd też „teologia piękna i chwały” prawosławnego teologa P. Evdokimowa.¹¹ Ikony są symbolami materialnymi, ludzkim dziełem sztuki, ale „pozwalają widzieć to, co jest i n n e”.¹² Celem tej „teologii wizualnej”¹³ jest kontemplacja Trójcy Świętej. Człowiek, oko ludzkie, nie jest w stanie przeniknąć, zrozumieć, doświadczyć takiej głębi, Boskiego Bezmiaru, tej Inności bez pomocy łaski Bożej. Bóg objawia się przez symbol – ikonę. W prawosławiu panuje przekonanie, że malarstwo ikoniczne jest tak samo „prawdziwe jak Księgi Pisma Świętego”. Ikony podobnie jak Biblia pełnią funkcję „dianoetyczną” – uczą prawdy, oraz funkcję „dynamiczną” – są napełnione mocą i dają łaskę.¹⁴ Ikona, która łączy sztukę i teologię, jest formą objawienia tego, co Boskie i misteryjne. Sztuka niesie więc w sobie wszechstronnie objawiające się Piękno,¹⁵ które

zbawia świat. Teologia ikony odkrywa najgłębszy sens Tajemnicy Wcielenia i staje się przez to drogą pełniejszego rozumienia dorobku całej ludzkości. Kultura staje się swoistą doksologią, gdzie „naukowiec, myśliciel, artysta, reformator społeczny będą mogli [...] uczynić ze swoich badań [...] «sakrament» przemieniający wszelką formę kultury w miejsce «teofaniczne»”,¹⁶ czyli miejsce teologiczne, którego w kulturze, literaturze ciągle poszukujemy i chcemy odnaleźć. Z tą myślą koresponduje wypowiedź Ojca Świętego Jana Pawła II: „Kiedy Bóg widział, że było d o b r e to, co stworzył, widział zarazem, że było p i ę k n e. [...] Piękno jest poniekąd widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna”.¹⁷

W sferę ludzkiego bytowania, przez piękno, może i powinna wkroczyć teologia, gdyż w jakimś sensie „piękno zbawi świat”. „Piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji”.¹⁸ Ojciec Święty podkreślił za M.D. Chenu, że dzieła sztuki zarówno literackie, jak i plastyczne są „nie tylko estetycznymi ilustracjami, ale prawdziwymi «źródłami» teologicznymi”.¹⁹

Teologia „ma bowiem coś z cudowności nut i liter: zawiera przesłanie z Wysoka. Obok rozumności teologia potrzebuje piękna, potrzebuje siły i bezbronności zarazem, by być sobą w danym sobie czasie i nie ulec ani pobłażliwości, ani frustracji”.²⁰ W podobnym nastawieniu proponuje uprawiać teologię Hans Urs von Balthasar, dla którego inspiracją w teologii była muzyka i literatura. Doświadczenia estetyczne²¹ stanowią źródło jego przemyśleń teologicznych i przyjęcia podstawowych założeń estetyki jako nauki o teologicznym postrzeganiu piękna. „Pojęcie estetyki wyływa z doświadczenia piękna, będącego jedną z pierwotnych kategorii ontologicznych. Bóg będący bytem w pełni tego słowa znaczeniu, jawi się jako piękny w sposób najbardziej źródłowy, natomiast stworzenie pozostaje jego refleksem pierwotnego piękna, poprzez rzeczywiste uczestnictwo”.²² Autor ponadto podkreśla, że objawiające się piękno Boga nie może być sprowadzone tylko do wymiaru stworzenia. To piękno i moc objawiająca stworzenia zostaje ukazana i wzmocniona w osobie Jezusa Chrystusa, w Jego wcieleniu i krzyżu,²³ w zbawczej tajemnicy paschalnej.

Można podsumować za Balthasarem: „teologia jest bowiem syntezą muzyki i literackiego słowa, jest m u z y k ą i s ł o w e m Ż y c i a. I w tym sensie jest s z t u k ą”.²⁴ Ma być sztuką uwielbienia, czyli doksologią, adoracją Boga i Jego dzieła: człowieka i świata.

2. Literatura jako miejsce teologiczne (*locus theologicus*)

Do podstawowych i fundamentalnych zależności między teologią a literaturą należy „słowo”, które powinno być „objawieniem”.²⁵ Objawienie zaś stanowi wspólną płaszczyznę dla teologii i literatury, choć nie w tym samym

porządku znaczeniowym. M.D. Chenu określił teologię jako „słowo o Bogu zależne od Słowa Bożego” oraz jako „Słowo Boże w słowie ludzkim”.²⁶ Widać tutaj głębokie zakorzenienie Słowa Bożego w słowie ludzkim o Bogu, i odwrotnie. Ta relacyjność prowadzi do jeszcze głębszego związku między tym, co boskie (chrześcijańskie) a tym, co ludzkie. Na tym styku możemy znaleźć szczególną zależność między tym, co ludzkie a poetyckie: aby nasza rzeczywistość, której doświadczamy, była ludzka, musi być poetycka i tu tkwi swoiste miejsce teologiczne, gdzie „poezja jest nieodzownie konieczna” a „chrześcijaństwo obrońcą tego, co ludzkie i poetyckie”.²⁷ M. Sekler, wykazując wzajemne zależności literatury i teologii, wskazuje je poprzez analizę źródłosłowa teologii. „Teologia” jest wyrazem złożonym z *theos* (Bóg) i *logos* (słowo). Czasownik zaś *theologeîn* oznacza „mówić o Bogu”. Nadprzyrodzona rzeczywistość Boża jest ujmowalna językowo. Jest możliwe mówienie o Bogu ludzkimi słowami, gdzie Bóg niejako „wchodzi w język”.²⁸ Język ma bowiem głębsze funkcje, aniżeli tylko opisujące. Język „jest sposobem bycia ludzi, jedną z funkcji życiowych człowieka”, także „częścią jakiejś sytuacji życiowej”.²⁹ Język ma więc właściwości kreatywne. Język ludzki, mowa, słowa „są narzędziami w konstruowaniu ścisłego i dokładnego poznania człowieka”, dodajmy: także poznania Boga, choć z pewnym zastrzeżeniem, iż „nawet najwznioślejsze pojęcia – Boga, ducha – noszą ślady materii”,³⁰ czyli ludzkiej ograniczoności w pełnym ich rozumieniu.

Głębsze związki między literaturą a teologią dokonują się niejako na szczycie historii zbawienia, w tajemnicy Wcielenia, Tajemnicy Słowa,³¹ które to słowo staje się pomostem między tym, co boskie, a tym, co ludzkie, między słowem Boga a ludzkim słowem o Bogu. „Od momentu, gdy ludzkie słowo stało się ciałem nieskończonego Słowa Boga i gdy można go słuchać w wiecznym wcieleniu, od tego czasu każde słowo posiada szczególnie blask i jakąś tajemną wymowę. W każdym słowie może wydarzyć się wcielenie łaski przez Boże wieczne Słowo... i może się zdarzyć, że słowo człowieka i świata stanie się nagle słowem nieskończonej miłości”.³² To, co jest kluczem do pozytywnej relacji „chrześcijaństwo – kultura – literatura” i jednocześnie modelem dialogu w tej dziedzinie, to misteryjna rzeczywistość osoby i dzieła Jezusa Chrystusa (Tajemnica Wcielenia) i misteryjność słowa (literatury). Ta optyka inkarnacyjna – „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14) – jest najistotniejsza, gdyż „chrześcijaństwo nie ma zresztą tak naprawdę nic ważniejszego do powiedzenia światu i tworzonej w ciągu dwudziestu wieków kulturze, nic ważniejszego jak właśnie to: Wcielenie Boga jako «soczewka», jako «pryzmat», jako fundament... Jako eschatologiczne (ostateczne i spełnione) spotkanie Boga z człowiekiem, wieczności z historią, nieba z ziemią”.³³

Literatura piękna wynurza się również z żywiołu języka. Także korzenie teologii tkwią w misterium słowa. Stąd też, w słowie, w misterium języka ma swój początek pokrewieństwo literatury i teologii. „Tu znajduje się najbardziej pierwotne «miejsce» rozumienia funkcji literatury pięknej jako miejsca teologicznego”.³⁴ Język w sposób naturalny ciąży ku literaturze, nieustannie ją rodzi, wydobywa ze swego wnętrza. Istnieje „wzajemny organiczny związek rozwoju literatury i rozwoju języka”.³⁵ Twórczość literacka staje się walką z językiem. Nowa treść rozsadza dotychczasowe formy wyrazu. W ten sposób autor rozszerza możliwości języka, które polegają na nadaniu słowom nowego znaczenia. W każdym rodzaju języka (gatunku literackim) wyróżnia się tzw. funkcję poetycką, która najbardziej ujawnia to, co misteryjne, duchowe.³⁶

Szukając wspólnych płaszczyzn i związków – literatury i teologii, pomiędzy językiem religijnym, teologicznym i literackim odnajdujemy je w samym źródle – w misterium słowa. Jednym z nich jest mityczno-symboliczna natura języka.³⁷ Dlatego też poezja, literatura wszystkich ludów zaczyna się od utworów wyrażających uczucia i wierzenia religijne oraz tradycję mityczno-historyczną. Wysiłek w kierunku osiągnięcia piękna, a więc najdoskonalszego wzoru jest wprost proporcjonalny do ważności danego tematu w hierarchii życia duchowego.³⁸ Im większe, bogatsze życie duchowe, tym większa potrzeba piękna, które wyraża się przez literaturę i znajduje tam swoje odzwierciedlenie.

Możemy stwierdzić, że literatura jest miejscem teologicznym, gdyż źródłem literatury i teologii jest słowo. Gdy zestawimy te zagadnienia, utworzą one następujące paralele: Słowo (Logos) – Bóg; słowo Boga – teologia; słowo – Biblia; słowo – literatura. Jest to „wyprowadzenie prapoczątków i początków teologii z rzeczywistości misterium słowa” i „literatury Biblii”.³⁹

3. Obraz duchowości wsi w *Chłopach* Reymonta

Do prawidłowego odczytania dzieła literackiego i rzeczywistego zrozumienia – intencji ideowych i artystycznych, moralnego i duchowego przesłania autora – ważną rzeczą jest poznanie i zrozumienie tła (historycznego, filozoficznego, kulturowego, społecznego), w jakim dzieło powstało. Nic nie dzieje się w próżni. Jesteśmy biorcami i dawcami. Używając ewangelicznego przesłania i jednocześnie parafrazując je, możemy wydobywać ze skarbcza przeszłości kultury, bogactwa literackiego dobra to, co stare – o wielkich walorach artystycznych i duchowych – a zarazem budować to, co nowe, ubogacające następne pokolenia. Jedną z cech świadczących o tym, że dany tekst jest arcydziełem literackim (a do arcydzieł trzeba zaliczyć *Chłopów*

Reymonta), jest nieustanna aktualność, ponadczasowość przekazu zawartego w dziele w wymiarze artystycznym, treściowym czy wartościującym.

Tematem niniejszych rozważań jest tematyka chłopska, tematyka wsi, a przede wszystkim jej duchowość, rozumiana w szerokim jej słowa znaczeniu. Reymont w swojej powieści *Chłopi* i nowelach podejmujących problematykę wiejską czyni to w sposób najbardziej prawdziwy i rzetelny. Adam Grzymała-Siedlecki podkreśla: „Reymont mimo *Komediantki* i *Fermentów*, mimo nawet *Ziemi obiecanej*, jest i będzie przede wszystkim powieściopisarzem chłopskim”.⁴⁰ Tenże autor, dokonując syntezy problematyki chłopskiej w polskiej literaturze, stwierdza, że *Chłopi* stanowią punkt dojścia na długiej drodze, wiodącej od pisarzy renesansu aż do Dygasińskiego.⁴¹ „Na Dygasińskim tedy zakończyła się ta droga, która wyszła z religijnego na poły symbolizmu, przeszła przez wszelką sielankowość i wszelki optymizm, by zakończyć się absolutnym pesymizmem i wiwisekcją”.⁴²

Taką syntezę „chłopstwa” pogłębioną i wydaje się najbardziej prawdziwą daje Reymont w *Chłopach*. W jakimś sensie obala istniejący w literaturze mit chłopski funkcjonujący także w literaturze młodopolskiej.⁴³ Świat, który opisuje, jest światem ujętym całościowo, z całym realizmem, ale i obiektywnie. Nikt przed Reymontem nie zdobył się na przedstawienie tak pełnego obrazu życia wsi, jakkolwiek chłopem zajmowano się w literaturze od dawna. Właśnie to było powodem, że Władysław Stanisław Reymont otrzymał literacką Nagrodę Nobla za wspaniałą epopeję ludową *Chłopi*. Krytyka europejska orzekła jednogłośnie, że jest to jedyna może w literaturze świata powieść tak wszechstronnie i obiektywnie przedstawiająca życie chłopskie.⁴⁴ Antoni Lange powiedział o Reymoncie, że „to epik pełny spokoju, który przedmiot swej powieści miał w sobie; stał wewnątrz świata, który opiewał, ale tak jakby oglądał go z zewnątrz”⁴⁵ i „jeden Reymont ogarnął przedmiot w całości, do cna, do ostatecznego rdzenia”.⁴⁶ Francuski tłumacz powieści Franck-Louis Schell napisał o Reymoncie, chcąc podkreślić znajomość problematyki wsi przez autora, że „mówił i myślał po chłopsku, zanim zaczął mówić po polsku”.⁴⁷

Z całym realizmem o chłopach powiedziane jest prawie wszystko. Stwierdzone są: pierwotność, drapieżność, egoizm, przewrotność i wszystkie możliwe wady. Z tą jednak różnicą, że zaraz po ukazaniu zła, Reymont natychmiast z całą siłą przekonania zabiera się do rejestrowania i pokazania zalet chłopca, a także oceny jego zachowań.⁴⁸ Dużo światła na powieść rzuca ówczesna i późniejsza krytyka literacka. Władysław Jabłonowski pisze, że „Reymont to talent prawdziwy, nawet niezwykły”.⁴⁹ W beletrystyce poświęconej ludowi wiejskiemu i jego sprawom powieść Reymonta zajmuje „miejsce

wyjatkowe”. Nikt bowiem „z poprzedników autora *Chłopów* nie ogarnął tylu rzeczy i czynności związanych z bytem ludu wiejskiego, naturą chłopa i przyrodą wsi – nikt tak dokładnie nie odtworzył środowiska chłopskiego i takiej masy postaci chłopskich nie zgrupował”.⁵⁰ Ukazał nam Reymont „chłopa etnograficznego i chłopa mającego poczucie swego stanu, swego stanowiska społecznego, jego instynkt gromadzki, jego przywiązanie materialne i jego solidarność klasową”.⁵¹

Maria Rzewuska, dokonując krytycznej analizy *Chłopów*, podkreśla nie tyle socjologiczny walor powieści, ale literacki: „W strukturze czasu i przestrzeni, w ujęciu człowieka i jego bytowania przebija tendencja artystyczna do zarysowania jak najrozleglejszego i jak najbardziej wyczerpującego obrazu chłopa, środowiska wiejskiego oraz związków, które ich łączą”.⁵²

Szwedzki krytyk Fryderyk Book wskazuje na element, który w tej pracy jest najbardziej fundamentalny i interesujący, a szeroko potraktowany przez Reymonta: to „wpływ religii na niespokojne dusze chłopów”. „Kościół stanowi punkt centralny wsi. Ceremonie liturgiczne odbywają się wśród nabożnego skupienia. Ludzie, chata, ba, nawet zwierzęta w oborze pozostają pod wpływem święconej wody. Częstym obrazem u Reymonta jest porównanie tarczy słonecznej z promieniującą od blasku hostią”.⁵³ Ważnym uzupełniającym osądem dotyczącym powieści jest refleksja P. Standera-Petresona: „Reymont nigdy nie ubiera miłości w barwy piękniejsze od rzeczywistych, nie maluje żałoby w rozmiarach ponadnaturalnych i nie przypisuje życiu jakiegoś wyjątkowego okrucieństwa. Jest sprawiedliwy, a więc otacza zawsze wszystko – miłość, żałobę, życie, troski, wszelkie ludzkie uczucia – łagodnym i ciepłym światłem”.⁵⁴

Na tym tle realizmu powieściowego, mocno osadzonego w rzeczywistości, niemal reportażu jak *Pielgrzymka na Jasną Górę*, tylko z bardziej rozwiniętą fabułą, może stanowić przedmiot badawczy. Powieść bowiem jest odzwierciedleniem stanu epoki, jej ducha, emocji, zapisem językiem pięknym (literackim) tego, co doświadczył, czym żył ówczesny człowiek (chłop) lub zbiorowość (wieś). Jawi się więc ogromne pole, wielka przestrzeń dla ukazania duchowości wsi, jak i jej mieszkańców, w szczególności chłopa. Bowiem „współczesna duchowość wytworzyła cały szereg metod i stylów życia duchowego”.⁵⁵ Można więc mówić o duchowości klasy robotniczej, chłopskiej, wolnych zawodów, inteligencji. W badaniach nie można pominąć kontekstu socjologicznego, w którym grupa ludzi lub jednostka żyje. Na różnicowanie życia duchowego miały i mają wpływ różnorakie procesy społeczne, okoliczności czy nawet indywidualne predyspozycje.⁵⁶ Mówi się także o „duchowości specyficznej”, kiedy uwzględniamy „praktyczną reali-

zając powołania pojedynczej osoby czy grupy osób”.⁵⁷ Istota duchowości ogólnej i specyficznej jest ta sama. Różnice biorą się z uwzględnienia w życiu duchowym jednostek (chłopa) lub grup (wsi) roli określonego miejsca, czasu, stanu życia, wpływów doktrynalnych itd.⁵⁸

Tak więc ów realizm spojrzenia na wieś i chłopów, mimo beletrystycznej fabuły, wielowymiarowości oraz psychologicznej głębi postaci i sytuacji, uwikłanych w walce między dobrem a złem, pragnieniem świętości a grzechem, ukazuje autentyczność skomplikowanych procesów, jakie zachodzą w jednostce (osobie) i wspólnocie (wsi). Są więc szczególnym obszarem badawczym, potwierdzającym potrzebę tych dociekań.

PRZYPISY

¹ Ukazuje się wiele opracowań o znamiennych tytułach: A. Dunajski, *Teologiczne czytanie Norwida*, Pelplin 1996; J. Salij, *Teologia Anny Kamińskiej*; J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłozza*, Katowice 1996.

² W. Hryniewicz, *Doktryna prawosławia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 115.

³ Cz. Bartnik, *Prosopopoesis. Zbiór poetycki*, w: *Dzieła zebrane*, t. 13, Lublin 2001, s. 11.

⁴ Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 38.

⁵ Tamże, s. 118.

⁶ J. Szymik, *Teologia w krainie Pepsi-Coli*, Warszawa 1999, s. 56.

⁷ Cyt. za J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 16.

⁸ Tamże, s. 16.

⁹ Por. J. Szymik, *Teologia w krainie...*, dz. cyt., s. 32-33.

¹⁰ Tamże, s. 36.

¹¹ P. Evdokimow, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999; t e n ż e, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 242-267.

¹² T. Spidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 378

¹³ Tamże, s. 377.

¹⁴ Tamże, s. 378.

¹⁵ Tak pojmowane Piękno rozumiemy głębiej. Nie jest to piękno, które ma tylko zachwycać. Jego wytworem jest dobro, wartości duchowe, które są dziełem Boga i wyniknęły z tajemnicy stworzenia, wcielenia, tajemnicy krzyża i Paschy „od góry Tabor aż po Golgotę”. Są darem i zobowiązaniem. Por. C.M. Martini, *Jakie piękno zbawi świat?*, „Ethos” 2000, nr 4, s. 19-35.

¹⁶ E. Zarzycka, *Kultura Ikona Królestwa Bożego. Refleksje wokół teologii piękna Paula Evdokimowa*, AK 139(2002), s.69 – 70.

¹⁷ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*, w: F.W. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 178-179.

¹⁸ Tamże, s. 179.

¹⁹ Tamże, s. 174.

²⁰ J. Szymik, *Teologia w krainie...*, dz. cyt. s. 32.

²¹ H.U. Balthasar tworząc koncepcję teologii jako estetyki, wychodzi z podstawowego przesłania chrześcijańskiego. Twierdzi on, że w samym chrześcijaństwie jest coś, co czyni je przeko-

- nującym i wiarygodnym – to miłość Boga. Chodzi o ukazanie, że Objawienie było wolnym i pięknym darem Bożej miłości, nie zaś koniecznym aktem. Ta miłość pojmowana jako dar może i powinna zachwyć człowieka i sprowokować odpowiedź. Por. T. D z i d e k, *Mistrzowie teologii*, Kraków, s. 729, 750; H.U. von B a l t h a s a r, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.
- ²² K.T. W e n c e l, *Teologia chwały*, Kraków 2001, s. 56.
- ²³ Por. tamże, s. 56.
- ²⁴ J. S z y m i k, *Teologia w krainie...*, dz. cyt., s. 30.
- ²⁵ M.A. K r a p i e c, *Język i świat realny*, w: *Dziela*, t. 13, Lublin 1995, s. 37-61.
- ²⁶ J. S z y m i k, *W poszukiwaniu teologicznej głębi*, Katowice 1994, s. 35.
- ²⁷ K. R a h n e r, *Chrześcijanin i poezja*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, Warszawa 1983, s. 35
- ²⁸ Tamże, s. 36.
- ²⁹ M.A. K r a p i e c, *Język i świat realny...*, dz. cyt., s. 15.
- ³⁰ Tamże, s. 34.
- ³¹ K. R a h n e r, *Chrześcijanin i poezja*, dz. cyt., s. 29-30.
- ³² Tamże, s. 32-33.
- ³³ J. S z y m i k, *Nadzieja z artretycznie opuchniętych kolan. Chrześcijaństwo a kultura – czy nadchodzi era postchrześcijańska?*, „Ethos” nr 49-50, s. 101.
- ³⁴ J. S z y m i k, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 37.
- ³⁵ K. G ó r s k i, *Rozważania teoretyczne. Literatura. Muzyka. Teatr*, Lublin, s. 88.
- ³⁶ Por. tamże, s. 88.
- ³⁷ Por. J. S z y m i k, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 38.
- ³⁸ Por. K. G ó r s k i, dz. cyt., s. 120.
- ³⁹ J. S z y m i k, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 53.
- ⁴⁰ A. G r z y m a ł a - S i e d l e c k i, *Ludzie i dzieła*, Kraków 1967, s. 268
- ⁴¹ Tamże, s. 268-273.
- ⁴² Tamże, s. 273.
- ⁴³ F. Z i e j k a, *W kręgu mitów polskich*, Kraków, s. 54.
- ⁴⁴ R. P i s a r s k i, *Pierwiastek ludowy i społeczny w piśmiennictwie polskim*, Kraków, s. 119.
- ⁴⁵ A. L a n g e, *Pochodnie w mroku*, Warszawa 1925, s. 50.
- ⁴⁶ Tamże, s. 84.
- ⁴⁷ Tamże, s. 84.
- ⁴⁸ A. G r z y m a ł a - S i e d l e c k i, dz. cyt., s. 273.
- ⁴⁹ W. J a b ł o n o w s k i, *Rozprawy i wrażenia literackie*, w: S. L i c h e Ń s k i, „*Chłopi*” Wł. St. Reymonta, Warszawa 1987, s. 103.
- ⁵⁰ Tamże, s. 108.
- ⁵¹ Tamże, s. 108.
- ⁵² M. R z e w u s k a, „*Chłopi*” Reymonta, w: S. L i c h e Ń s k i, dz. cyt., s. 114.
- ⁵³ Tamże, s. 121.
- ⁵⁴ P. S t e n d e r - P e t e r s o n, cyt. za: S. W ę d k i e w i c z, „*Chłopi*” Reymonta w *Szwecji*, Kraków 1925, w: S. L i c h e Ń s k i, dz. cyt., s. 123.
- ⁵⁵ I. W e r b i Ń s k i, *Jedność i wielość duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 82.
- ⁵⁶ Por. tamże, s. 82.
- ⁵⁷ J.W. G o g o ł a, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 19
- ⁵⁸ Tamże, s. 20.

MIROSŁAW GLAZIK

**„CEDR”
– POETYCKI TESTAMENT BOGDANA OSTROMĘCKIEGO**

Chcąc duży, piękny owoc wydać na swym szczycie,
Cedr wysilił swe soki, aby dać mu życie.
I kiedy wyrósł owoc, własne cedru dzieło
Prosty i wzniosły jego wierzchołek ugięło.

Leonardo da Vinci¹

Ukazaniu się w 1982 r. zbioru wierszy Bogdana Ostromęckiego pt. *Cedr* nie towarzyszyły sprzyjające okoliczności.² Chociaż zbiorek zasługuje nie tylko na zainteresowanie szerokich kręgów miłośników poezji, lecz powinien się znaleźć w centrum uwagi krytyków literackich i badaczy literatury XX wieku. Dlaczego tak się nie stało? Przyczyn tej skromnej reakcji na ukazanie się zbioru w księgarniach można wymienić kilka.

1. Sytuacja społeczno-polityczna w Polsce

Początkowa faza stanu wojennego w Polsce to jednocześnie paraliż życia kulturalnego. Szybko jednak nastąpiło odrodzenie się życia literackiego i zaczęły się pojawiać wydawnictwa tzw. drugiego obiegu. Poziom tej literatury nie był wysoki, ale spełniała ona oczekiwania poddanego terrorowi stanu wojennego społeczeństwa.

W historii polskiej poezji 20-lecia po 1980 roku można wyróżnić kilka faz: okres euforii związanej z powstaniem Solidarności (1980-1981); okres tyrejski, zapoczątkowany wprowadzeniem stanu wojennego (1982-1986); okres „sceptyczny”, kiedy wyczerpani uległy konwencji liryki obywatelskiej (1987-1989); okres „burzy i naporu” poetów urodzonych po 1960 (1989-1995); okres podsumowań i rewizji ukształtowanych hierarchii (1995-2000).³ W latach osiemdziesiątych kolejne dzieła publikowali twórcy od dawna obecni w polskiej poezji. Ukazały się nowe zbiory wierszy Cz. Miłosza, M. Jastruna, Z. Herberta, W. Szymborskiej, J. Hartwig, A. Międzyrzeckiego, J.M. Rymkiewicza, T. Karłowicza. Pośmiertnie wydane zostały tomy J. Iwaszkiewicza oraz M. Białoszew-

skiego. Choć wymienieni autorzy wielokrotnie sięgali po aktualne tematy, to jednak głównie dochowywali wierności swemu światopoglądowi i wypracowanej uprzednio poetyce, stawiając się tym samym na obrzeżach głównego nurtu ówczesnej poezji, który miał charakter zdecydowanie polityczny. Zbiorek *Cedr* znalazł się w jeszcze trudniejszej sytuacji, gdyż jego autor, zmarły w 1979 r., nie mógł już włączyć się w nurt wydarzeń politycznych.

W okresie stanu wojennego do literatury powróciły obrazy, które pobudzały patriotyczną wrażliwość w momentach przełomowych lub najboleśniejszych albo też podtrzymywały nadzieję w okresach stagnacji. Tryumfy święciła poetyka świadectwa, zapisu bezpośrednich doświadczeń (internowanie, więzienie, emigracja, dzień powszedni) oraz poetyka parafrazy tekstów tworzących rdzeń narodowej tradycji (np. „*Boże, coś Polskę...*”, *Roty* M. Konopnickiej czy *Pieśni konfederatów z Księdza Marka J. Słowackiego*). Ich rolą było uwznioślenie aktualnej sytuacji przez odniesienie do najbardziej dramatycznych kart polskich dziejów. Charakterystyczną rolę odegrało odrodzenie wyobraźni romantycznej. Głównym adresatem powstających w tym czasie utworów lirycznych był „syn”, który w poezji uosabiał albo polski tragiczny los, albo nadzieję na lepszą przyszłość. Najważniejsza była pomieć, bo od niej zależało tak jednostkowe, jak i zbiorowe poczucie tożsamości. Typ poezji poszukującej korzeni rozwijali: K. Brakoniecki, E. Kruk i A. Zagajewski. Dopiero około 1986 roku nasiliły się dyskusje na temat zadań literatury, kwestionujące romantyczny ideał bezpośredniego zaangażowania poezji w walkę o narodową i społeczną wolność. Wtedy ukazał się kolejny pośmiertny wybór wierszy Ostromeckiego pt. *Dom odnaleziony*.⁴

W roku 1988 poza oficjalnym obiegiem wydawniczym ukazała się książka krytyczna Janusza Drzewuckiego *Chaos i konwencja*. Według Tadeusza Skoczka, tymi dwoma słowami „najkrócej można określić sytuację w ruchu młodoliterackim lat osiemdziesiątych. Z jednej strony zagubienie, emigracja wewnętrzna (nie ta intelektualna czy etyczna z drugiej połowy poprzedniej dekady), postawy negacji oficjalnych pism, wydawnictw; z drugiej – naturalna chęć łączenia się w grupy, szukanie wspólnych celów działalności twórczej, życia, próby pisania manifestów, protestów, wciąż starania o ponowne nazwanie «rzeczy po imieniu». Integracja obok dezintegracji, chaos obok konwencji”.⁵ Młody krytyk wyczuwał potrzebę pierwszych syntez, które mogłyby przewyciężyć szczególnie wyraźne wśród elit intelektualnych i artystycznych poczucie zagubienia i chaosu aksjologicznego, egzystencjalnego. Jednym z pisarzy, który mógł okazać się pomocny owemu pokoleniu stanu wojennego, okazał się Ostromecki.

Drzewucki nazywa go „apologetą poznania transcendentalnego”, a jego twórczość „kontemplacją tajemnicy”, której istotę stara się uchwycić za po-

mocą 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”.⁶

Ostatnie lata życia poety

Syn poety, Tomasz Krzysztof, tak wspomina ostatnie lata życia ojca:

„Intensywna praca radiowa i społeczna działalność w Związku Literatów Polskich nie zawsze korzystnie wpływa na jego własną twórczość poetycką. Pochłonięty obowiązkami i pracą zawodową pisze niewiele. Jest to zresztą dla niego powodem licznych rozterek i konfliktów wewnętrznych. Czuje się jednak przede wszystkim poetą – a nie radiowcem, jak to sam podkreśla przy każdej okazji. Śmierć żony w 1978 roku staje się ciężkim przeżyciem dla chorego na serce poety; pisze cykl bardzo osobistych wierszy, misternie ułożonych w przygotowanym jeszcze za życia tomie zatytułowanym *Cedr*. Tom ten, który ukazał się nakładem «Czytelnika» w roku 1982, stanowi podsumowanie duchowego życia poety, jego ostateczną wypowiedź, napisaną jakby w przeczuciu nadchodzącego końca. W prywatnych zapiskach, pochodzących z 1978 roku, znajdują się takie oto słowa: «Teraz oto zaczyna się dla mnie reszta – to życie, które mi zostało, życie, które jest ‘Na śmierć czekaniem, co życia pełniejsza od życia’ – jak mówi poeta Charles Peguy»”.

Będąc już śmiertelnie chory, w szpitalu, w grudniu 1978 roku poprosił o zeszyt i ołówek; usiłował napisać swój ostatni wiersz, który powtarzał półgłosem, niewyraźnie, przez kilka poprzednich dni. Pozostały z niego czytelne tylko dwa pierwsze wersy:

Weszliśmy w Ciebie, Boże,
wielkie, zielone lato...

Zmarł 8 stycznia 1979 roku.”⁷

Ostatnie wiersze Bogdana Ostromęckiego pozwalają w sposób szczególnie wyrazisty zobaczyć jego wzór liryczny, ku któremu zmierzał przez całe życie. Widać bowiem, jak w skupieniu wydobywa nowe sensy ze zdawałoby się dość konwencjonalnych elementów, takich jak: źródło, kamień, rzeka, ptak, lustro czy – szczególnie w omawianym zbiorze *Cedr* – brzeg. Elementy te dzięki inwencji i nowym kontekstom odzyskują swe znaczenie.

Dzieło pośmiertne

Tomik nie miał wsparcia autora. Bogdan Ostromęcki jeszcze przed śmiercią znalazł się w polu zainteresowania służb specjalnych. W mieszkaniu chorego poety przeprowadzono rewizję.⁸ Poddane ścisłej kontroli aparatu państwowego instytucje kulturalne nie mogły chwalić i upowszechniać dzieła

twórcy związanego z Kościołem i opozycją. Mimo to w prasie oficjalnej ukazały się trzy recenzje: Wojciecha Natansona *Poetyckie rzeźby Ostromęckiego*,⁹ Krzysztofa Nowickiego *Ze zdumienia*¹⁰ oraz Stefana Jurkowskiego *Powrót do wyciętych drzew*.¹¹

Wojciech Natanson pisał, że w zbiorze „architektura wewnętrzna jest [...] wyraźna. Dominuje motyw śmierci. Przeczucia i rozmyślania na ten temat poprzedza motyw powrotu do dzieciństwa, ojczyzności, domu, wyciętych – ale nigdy przez autora nie porzuconych – drzew, krajobrazów znaczonego upałem świtami i zmierzchem. Potem zjawiają się reminiscencje z ostatniej w życiu (czy jednej z ostatnich) podróży do Ochrydy. I może w związku z tym myśl wraca do ogrodów poznanych w młodości:

Ogrody moje obłoki zieleni
pochłoncie mnie w sobie z powrotem
ogrody mojej młodości
wysokie raje
niebios
promieniste i złote.

(*Ogrody*)

W dalszej części recenzji Natanson zwraca uwagę, że Ostromęckiemu chodzi nie tylko o osobiste przeżycia, ale także o solidarność ze światem zagrożonych, osamotnionych, cierpiących. Cedr staje się symbolem rozdartych krajów i zabijanych dzieci. Wracają wspomnienia:

rzuconych w ogień w drutach kolczastych
zdławionych butem na gardle.¹²

(*Których nikt nie pożegnał*)

Objawia się tutaj niezwykła moc dzieła literackiego. Tragiczne przeżycia i głębokie refleksje nagle nabrały aktualnej mocy. Zaczynają komentować rzeczywistość lat osiemdziesiątych. Solidarność z innym cierpiącym człowiekiem przekracza bariery czasu. Obejmuje także sekrety śmierci.

Z kolei Stefan Jurkowski podkreśla, że poezja Ostromęckiego „niesie głęboko humanistyczne treści, i to nie tylko w wymiarze, jak byśmy to powiedzieli, doczesnym, ale ponadczasowym, uniwersalnym. W centrum uwagi poety znajduje się człowiek, pojmowany jednak nie tylko jako jednostka uwarunkowana przez swoje biologiczne czy psychologiczno-historyczne istnienie, ale jako swoiste ogniwo łączące cały ciąg kulturowy trwający od początku pojawienia się człowieka na Ziemi. Dlatego dzień dzisiejszy, taki jakim my go widzimy, codzienność, realia współczesnego życia są w poezji Ostromęckiego drugoplanowe. Oczywiście dostrzega on specyfikę życia współczesnego, ale widzi w nim tylko to, co niezniszczalne, uniwersalne. Poeta stara się w swej twórczości zgłębić samą jego istotę wspólną wszystkim czasom i kręgom kulturowym, dojść do sedna zagadnień moralnych, odkryć i wyjaśnić prawdy i prawa, które od wieków działają z taką samą mocą i stanowią podstawę całej ludzkiej kultury.

Jednym z takich praw jest prawo przemijania. Ale czy to w krainie sosen, czy cedrów, na pustyni albo wśród łąk, we współczesnej Polsce czy też w Ziemi Ofir¹³ – niezależnie od miejsca geograficznego lub historycznego, działa ono tak samo i takim samym lękiem napawa żyjących, warunkuje całe ich życie, stale przypomina o wielkiej ostatecznej niewiadomej, poza którą być może nastąpi jakieś rozliczenie z wierności prawu moralnemu.

W tej poezji nie ma współczesnych miast, lęku przed techniczną cywilizacją charakterystyczną dla naszych czasów, nawiązywania wprost do problemów specyficznych dla naszej epoki. Poeta uważa, iż jest to całkowicie zbędne, świadczyłoby o powierzchowności spojrzenia na świat, ważność zaś poezji polega na uniwersalizmie. Dla większej ekspresyjności utworów, może dla podkreślenia owej, nieustającej ciągłości dziejów, najczęściej pojawiają się w tej poezji rekwizyty zaczerpnięte ze starożytności, krajobrazy znane choćby z opisów biblijnych. Góry, «wiatr szakał pustyni», «amfilady cedrowych alej», obol położony na martwych powiekach – uniwersalizują samą metaforę, obraz poetycki, podkreślają wagę i niezniszczalność odwiecznych ludzkich problemów.

W ten krajobraz poetycki nader często wtopiony jest krzyż z całą swoją chrześcijańską, martyrologiczną, humanistyczno-moralną symboliką. Prawdy zawarte w chrześcijaństwie, biorące zresztą początek z wcześniejszego dekalogu, rozszerzone i przystosowane do mentalności ludzkiej przez Chrystusa, są dla Ostromeckiego jakby ostatecznym kryterium oceny życia człowieka i jego postaw, a zarazem potwierdzeniem odwieczności i niezmienności w swej istocie kultury i kanonów etyczno-moralnych. Człowiek, według poety, zawsze dążył do dobra i piękna, tęsknił za absolutem, postępował według zakodowanych w psychice praw naturalnych. Odczuwał równie silnie jak my nienawiść i miłość, modlił się i bluźnił, bał się śmierci i potrafił ją godnie przyjmować”.

Krzysztof Nowicki pisze, że w zbiorze tym daje się dostrzec: „znamienny [...] dla poezji Bogdana Ostromeckiego model «złotego środka». Wyśiłek wyobraźni zmierza ku temu, «żeby utrwalić błysk» (tak krótki nieraz), że czasu nie dość «między myślą i dotknięciem pióra». Liryka rezygnuje z nadmiaru. Ma się bowiem rozgrywać między słowem i milczeniem. Wiersz to «wymuszone na sobie zeznanie». Jego treścią stają się nie tylko przypomnienia doświadczeń, lecz przede wszystkim dawność wyświelona w słowie. Ostromecki odwołując się do mitu chce wspomniane doświadczenia odczytać w szerszej perspektywie. Stara się odnaleźć moment, kiedy doznanie indywidualne, uderzające swą intymnością, osiąga pełnię we wspólnocie naszej kultury.

Właściwości te ze szczególną wyrazistością występują w [...] książce Bogdana Ostromeckiego pt. *Cedr*, na którą składają się wiersze dawnych książek; te, które poeta czytał na kilka miesięcy przed śmiercią na sofijskich wieczorach Święta Poezji, a także teksty jeszcze nie publikowane. *Cedr* jest przeto rodzajem poetyckiego testamentu, gdzie widać, jak poeta doprowadził do pewnego wzoru swój model poetycki, który uderza swą oszczędnością, dyscypliną, liryczną dyskrecją i precyzją wyrazu, a równocześnie siłą sugestii, która prowadzi czytelnika na obszary przez autora nie wypowiedziane”.

Symboliczna wymowa tytułu książki

Tytułowy cedr objawia się w tym tomiku wielością znaczeń. Pojawia się często. Raz „płonie w cierniowej koronie”, to znów mowa o cedrowych alejach albo o żałobie cedrowej. Jeszcze częściej jednak cedr oddziałuje swą obecnością nie dopowiedzianą. Jako wymierające drzewo biblijne ewokuje niespodziewane analogie i konteksty dla losu bohatera przeżywającego intensywnie swój los.

Znawcy i badacze Biblii podkreślają obecność cedru w obyczajach i tradycji utrwalonej na kartach Starego i Nowego Testamentu. Rozległe lasy cedrowe stanowiły o „wspaniałości Libanu”, który był przez to dla Izajasza (35, 2) symbolem królestwa Bożego. Psalmi mówią po prostu o „cedrach Bożych” (Ps 80, 11). Skromna różdżka,

którą Pan zasadza na „wzgórzach Izraela”, wypuszcza gałęzie i wydaje owoce, rozrastając się ostatecznie do rozmiarów wyniosłego cedru (Ez 17, 22). Mądrość Boża „wrosła również jak cedr na Libanie” (Syr 24, 13). Sprawiedliwy jest przyrównywany także do wysoko wyrosłego cedru na Libanie (Ps 92, 13). Jasnowidz Balaam tak oto wysławia mieszkania Izraela: „Jakubie, jak piękne są twoje namioty, mieszkania twoje, Izraelu [...] jak cedry nad wodami” (Lb 24, 5n). W Pieśni nad pieśniami znów wspomina się razem cedry i Liban przy okazji opiewania postaci bosko-ludzkiej oblubienicy (Pnp 5, 15).

Z drugiej strony nie wykracza się poza ramy ambiwalentności każdego autentycznego symbolu, gdy traktuje się drzewo cedrowe jako obraz tego wszystkiego, co złe i pozbawione wyższej wartości duchowej. Pan mówi do Ezechiela (31, 3nn) w związku z faraonem, że jest jak „cedr na Libanie o pięknych konarach i cień rzucających gałęziach”; jednakże „ponieważ tak wysoko wyrósł, wierzchołek swój podniósł aż do chmur i serce jego wbiło się w pychę z powodu własnej wielkości, dlatego podałem go w ręce mocarza wśród narodów, wycięli go i porzucili” (Ez 31, 10n). Kiedy zaś przyjdzie dzień ostateczny, Pan Zastępów znacznie wydawać wyroki „przeciwko wszystkim cedrom Libanu wysoko się wzbijającym” (Iz 2, 13).

Według Cyryla Aleksandryjskiego drzewo cedrowe miało symbolizować niezniszczalność ciała Chrystusa. Ponieważ zaś całe wnętrze świątyni Salomonowej było wyłożone drzewem cedrowym (1 Krl 6, 18), a poza tym owym szlachetnym drzewem było ozdobione Święte Świętych razem z Arką Przymierza, w starożytnych pieśniach Maryję nazywano cedrem, gdyż z woli Bożej miała przynieść na świat Najświętszego, Jezusa Chrystusa.¹⁴

Tajemnica kompozycji zbioru

Zarówno tytuł zbioru, jak i tytuły poszczególnych wierszy ujmują czytelnika swoją prostotą, jakby autor chciał zwrócić uwagę na sprawy w życiu najważniejsze, na rzeczy ostateczne.

Część zbioru	I	II	III	IV
Ilość wierszy	8	7	6	8
Tytuły wierszy	<i>Miejsce powrotu</i>	<i>Cedr</i>	<i>Tobiasz opuszczony</i>	<i>Ptak</i>
	<i>Powrót do wyciętych drzew</i>	<i>Samotność</i>	<i>Sciana</i>	<i>Ślad</i>
	<i>Susza</i>	<i>Których nikt nie pożegnał</i>	<i>Kamień</i>	<i>Brzeg</i>
	<i>Tobiasz</i>	<i>Tren</i>	<i>Lustro</i>	<i>Słońce</i>
	<i>Święty Naum</i>	<i>In memoriam</i>	<i>Rzeki</i>	<i>Chwila</i>
	<i>Cyryl i Metody w Ochrydzie</i>	<i>Kłątwa</i>	<i>Granica</i>	<i>Tylko wtedy</i>
	<i>Jan Caneo</i>	<i>Prorok</i>	-	<i>*** Jestem przy tobie</i>
	<i>Ogrody</i>	-	-	<i>*** Wieczorem</i>

Część zbioru	I	II	III	IV
Ilość wierszy	8	7	6	8
Ilość wersów	232	280	213	244
Ilość wyrazów	536	548	444	466
Tematyka motywy	Motyw powrotu do: – dzieciństwa, – ojczystego domu, – wyciętych drzew, – krajobrazów znaczonego upałem, letnimi świtami i zmierzchem. Reminiscencje z podróży: do Ochrydy, do Kowala, źródeł.	Tematy: – solidarność ze światem cierpiących, zagrożonych, osamotnianych, – cedr ofiarny, (ostatnie biblijne drzewo) – cedr – symbol rozdartych krajów i zabijanych dzieci, – samotność (współczesna), – sekrety śmierci. – Prorok, który zabija wszystko, co kocha.	Przeczucia własnej śmierci stapiają się z myślą o umarłej Żonie. Tobiasz opuszczony przez Anioła i psa. Ściana. Kamień nagrobny. Rzeki. Granica.	Rozwiązanie niektórych tajemnic. Pogodzenie się ze śmiercią.

I

Interesującą zagadkę zawiera wiersz z 1974 roku zatytułowany *Miejsce powrotu*. Czy przestrzeń utworu została zbudowana z realiów Kowala, czy raczej wpłynęły na nią gimnazjalne lata spędzone w Zduńskiej Woli?

Zaprzyjaźniona z Ostromeckim pisarka Teresa Bojarska uważa, że liryk nawiązuje do dzieciństwa w Kowalu. Swoją artykuł *Powrót do miejsc urodzenia*¹⁵ zaopatrzyła mottem będącym fragmentem tego wiersza, a rozpoczyna tekst znamienymi słowami: „Potrzeba spotkania z miasteczkiem, w którym przyszedł na świat, nękała Bogdana Ostromeckiego nieledwie obsesyjnie, nasilała się w miarę uchodzącego życia. Zamierzał odwiedzić kujawskie kąty, cieszył się zwłaszcza na spotkanie owego «rynku», a zapewne i lękał się konfrontacji pamięci z obrazem rzeczywistości. Na planowane spotkanie już nie zdążył. Ostromecki wracał myślą do miejsca swego urodzenia w poszukiwaniu ziarna, z którego wykłosiła się jego twórczość. W niej widział chyba, niby w podręcznym lusterku odbicie kraju”.

Inny pogląd w omawianej kwestii głosi syn poety, Tomasz K. Ostromecki: „A jednak Zduńska Wola, a nie Kowal, stała się dla poety tym miejscem niesłychanie ważnym, miejscem obsesyjnych powrotów, przeżywanych i przywoływanych w różnych zapiskach i notatkach przez całe życie. Tam to był ów «dom ojca», o którym pisze w wierszu *Miejsce powrotu*; Zduńska Wola to lata

nauki w gimnazjum im. Kazimierza Wielkiego, pierwsze bolesne doświadczenia życiowe: trudne przeżycia rodzinne, śmierć babki, wreszcie tragiczna, przedwczesna śmierć ojca”.¹⁶

Moim zdaniem, mogła w utworze nastąpić poetycka kondensacja przeżyć i w ten sposób być może ukształtowała się przestrzeń metafizyczna określana jako „Dom Ojca”. Byłoby to zgodne z religijną koncepcją budowania tego zbioru. Jedno jest pewne: Kował na Kujawach to przestrzeń znacząca w twórczości i życiu poety.

Wiele w tym tomie motywu podróży. Jak zawsze w poezji Ostromeckiego był to bardzo istotny problem. Nie spotkamy jednak impresji i krajobrazowych malowanek. Idzie i tym razem o pejzaż wewnętrzny, współtworzony przy pomocy najbardziej egzotycznych elementów. Podróże są tu jakby rodzajem oddalenia, poprzez które można lepiej dostrzec własny los. Podróże w przestrzeni i w czasie sprawiają, że w pobliżu Ochrydy można przeżyć to samo, co gdzie indziej, i równocześnie coś niepodobnego, gdyż wciąż:

Apostołowie wychodzą ze snu
opuszczają absydy w soborach
apostołowie stare dzwony
złociste zorze ikon

apostołowie stróże Macedonii

po drugiej stronie
gór czasu
szukają ciebie i mnie
zanurzonych w zorzy zielonej.¹⁷

Nie można kojarzyć Macedonii wyłącznie z napięciami etnicznymi czy postkomunistycznym ubóstwem. Wystarczy pojechać na południe kraju, aby nad brzegami dwóch potężnych jezior, Ochrydzkiego i Prespy, doświadczyć rzeczywistości zgoła magicznej. W drugiej połowie IX w. przybyli tu uczniowie św. Cyryla i Metodego: Klemens (nazwany później Ochrydzkim) oraz Naum. Obaj uczestniczyli w misji ewangelizacyjnej Braci Sołuńskich, kontynuując następnie ich działalność na Morawach. Ponieważ tamtejsza elita związana ze sferą wpływów germańskich sprzeciwiła się używaniu przez misjonarzy języka słowiańskiego w liturgii, uczniowie św. Cyryla i Metodego musieli ratować się ucieczką. Klemens i Naum udali się na Bałkany, gdzie znaleźli przychylność bułgarskiego księcia Borysa. Młody władca przyjął właśnie chrzest i potrzebował współpracowników do przeprowadzenia ewangelizacji swoich poddanych; czy można było znaleźć lepszych kandydatów? Z czasem Klemens został biskupem, natomiast Naum wspierał go w dziele kształcenia duchowieństwa i urzędników, dzięki czemu powstała

słynna ochrydzka szkoła pisarska. Część historyków przypisuje im także zasługę zastąpienia gładolicy, najstarszego alfabetu słowiańskiego opracowanego przez św. Cyryla, nowym pismem nazwanym na cześć dawnego mistrza cyrylicą. Macedończycy i Bułgarzy słusznie więc uważają świętych Klemensa i Nauma nie tylko za swoich niebieskich patronów, lecz także za ojców narodowej kultury. Święty Naum zafascynował podróżnika z Polski:

Po drugiej stronie
tych gór

po drugiej stronie
tej wody
zorzanozłotej ikony

która nie kończy się z horyzontem

mlecznobrody staruszek
skąpany we krwi Baranka

wchodzi w ciszę czarnego kamienia

Po drugiej stronie
tego tysiąca lat

tętni
jego serce zielone źródło
życia
To ono
tak stuka bez tchu
nieznużone

żeby je mogły uciszyć

twoje i moje
splcione dłonie.¹⁸

Ochrydzkie cerkwie, podobnie jak oddalony o 30 km od miasta klasztor, gdzie Naum spędził ostatnie lata życia, nie imponują niczym na zewnątrz. Niewielkie, o prostych kształtach, z brunatnej cegły i kamienia, kryją jednak w swoim wnętrzu prawdziwe skarby kultury, poprzez które przemawia do człowieka Boża Mądrość. Taki jest zresztą tytuł największej z bazylik – Sveta Sofija, pełniacej pod panowaniem tureckim funkcję meczetu.

„Zgodnie z tradycją przyjętą na Bałkanach, Bogurodzicę przedstawia się tu w niebieskim maforionie, czyli wierzchniej szacie sięgającej od głowy do stóp. Podczas gdy w innych miejscach jest ona purpurowa lub wiśniowa, intensywna niebieska barwa używana w Macedonii ma wyrażać czystość oraz dziewictwo Maryi. Malowidła wypełniają szczelnie każdy centymetr ścian, absyd i kopuł, tworząc niezmierną atmosferę, w której czuje się panowanie Boga. Rzędy świętych postaci na średniowiecznych freskach i na młodszych

od nich wiekowo ikonostasach wyrażają hierarchiczność wszechświata oraz prawdę, że Boże Przesłanie przyjęte do serca przemienia człowieka, prowadząc go pewną drogą do zbawienia. I tylko podobizna św. Piotra z kluczami, znajdująca się w cerkwi, gdzie spoczywają relikwie św. Klemensa, jest przesłonięta do połowy szafą.... Może to po prostu zwykły przypadek, a z drugiej strony autor fresku musiał słyszeć o unii kościelnej zawartej przez cara Kalojana z papieżem Innocentym III. Następca św. Piotra obdarzył wówczas cara królewską koroną, a biskupa stołecznego Tyrnowa godnością prymasowską.

Pragnienie jedności chrześcijan żyje do dzisiaj w sercach wielu Macedończyków, chociaż w tej chwili mówi się przede wszystkim o jedności narodowej. Ochryda odegrała w jej budowaniu kluczową rolę, zarówno przed wiekami, jak i rok temu, kiedy wynegocjowano tu porozumienie pokojowe z przedstawicielami mniejszości albańskiej. Trzeba więc być dobrej myśli także i obecnie, polecając się wstawiennictwu jej wielkich świętych Klemensa i Nauma. Zresztą Matka Teresa, Albanka ze Skopje, też ma u Pana Boga specjalne względy”.¹⁹

Innym ważnym bohaterem lirycznym staje się biblijny Tobiasz. Poeta poświęcił mu aż dwa wiersze: *Tobiasz*²⁰ (część I) i *Tobiasz opuszczony*²¹ (część III)”

Tobiasz opuszczony

Opuszczony
stoi nieruchomy
u źródła

Pochyla się jeszcze raz
ale tam na dnie
znów tylko jego własna twarz

nie woła z głębokości
zielona gwiazda

wiatr szakał pustyni
zasypuje ostatni ślad

W podróży do miasta
opuszczony
przez anioła
i psa.

Tobiasz (z hebrajskiego *Tobijahu* – moim dobrem jest Jahwe) to imię dwóch bohaterów jednej z ksiąg Starego Testamentu – Księgi Tobiasza, napisanej ok. 250-150 p.n.e. Tobiasz-ojciec trafia do niewoli asyryjskiej do Niniwy; w przeciwieństwie do wielu swych rodaków dochowuje zawsze wierności Prawu. Bóg jednak postanawia go doświadczyć odbierając mu wzrok i majątek. By ratować rodzinę przed biedą, Tobiasz-syn wyrusza do Raga

w Medii, gdzie ojciec zdeponował u swego przyjaciela dziesięć talentów. Towarzyszy mu ukryty pod postacią Azariasza anioł Rafał (Rafael); dzięki niemu młody Tobiasz nie tylko odzyskuje pieniądze i przywraca ojcu wzrok, ale również uwalnia spod władzy demona Asmodeusza swoją krewną, mieszkankę Ekbatany, Sarę, która zostaje jego żoną. Dzieje obu bohaterów mają wydźwięk dydaktyczny – ukazują, że zachowywanie przykazań musi zostać w końcu nagrodzone przez Boga.

Symboliczna opozycja tego, „co na górze” i tego, „co na dole” pełni bardzo ważną funkcję w I części zbioru. Apostołowie Cyryl i Metody, którzy w Ochrydzie schodzą z gór, są niby „dwie białe brodate owieczki”, by zanurzyć się „w światłości jeziora zielonej”. Jednak ich zejście nie ma tylko na celu zanurzenia się w pięknie ziemskiej przyrody. Mają oni do spełnienia konkretną misję, która rozciągnie się na stulecia, bo czekają na nich „dłonie narodów”.

II

Poeta odsuwając się niejako od wyraźnie skonkretyzowanej współczesności, ukrywając za sztafajem kulturowo-biblijnym, nie izoluje się bynajmniej od dnia dzisiejszego; poprzez pryzmat dziejów wykazuje jego specyfikę i miejsce w tym całym kulturowym łańcuchu. Jakże współcześnie – mając na myśli ostatni okres historii ludzkości – brzmi wiersz tytułowy *Cedr*:

Płonie w koronie ciemiowej
Spowity
w słodki zapach kory spalonej
zapach słodki
zwęglonych dzieci
Płonie z dymem kadzidła
biały ołtarz w tysiącu świec
na całopalenie
od tysiącleci
Na samospalenie
spowity w całun popiołu
skazany cedr starożytny
Świeci
na brzegach morza milczenia
bez dna
na brzegach
naszego niezgłębionego
spokoju

naszej niewyczerpanej
ciszy
Pieczęć
na zgodnej zmowie narodów...²²

Solidarność z cierpiącymi obejmuje i sekrety śmierci. Motto („...a łyzy gorzkie twoje / przeszły aż i umarłych tajemne pokoje...”) z Jana Kochanowskiego nadaje ton wierszowi o znamienym tytule *Tren* (aluzja do *Trenu XIX*):

Przez pokoje od snu pociemniałe
zbliżali się coraz wyraźniej
w złotych insygniach świec
jakby wyszli na spacer
amfiladą cedrowych alej...²³

III

Dalszy ciąg *Cedru* podmiot liryczny wyraźnie poświęca przeczuciom własnej śmierci. Raz przybierają one formę ściany:

...Zbliża się
do swej ściany
podchodzi do niej
dotyka palcami
jak drżącej struny
Bada ją lekko
zanim w nią wstąpi
zanim wstąpi w swoje srebrzyste świecenie
radioaktywną chwałę...²⁴

Kiedy indziej to przeczucie stapia się z myślą o umarłej żonie (*Kamień, Lustro*). Szczególnie przejmujący jest obraz rzek, przez które trzeba będzie przejść. Są to:

ciemne rzeki
mają swoje źródła
ale nie mają ujścia
dzikie sennie zwierzęta
przeciągające leniwie
[...]
Sprawują sądy ludzkich spraw .
rzeki sprawiedliwe...²⁵

Jest jeszcze i trzecia metafora: granica.

Ona
która dzieli każdą piędź
ziemi

gdziekolwiek postawisz stopę
Ona
ustanowiona w każdej kropli krwiobieg
zanim się zaczął być sączyć twój czas
Ona
rzeka bezsenna
która zatapia twoje roziskrzzone ogrody
aż po brzeg
gdzie starożytny przemytnik
dobierze się do twojej skóry...²⁶

IV

Duży ładunek jakże aktualnych treści moralnych niesie utwór *Tylko wtedy*, który staje się jakby „listem otwartym”, posłaniem, testamentem adresowanym do człowieka żyjącego i dzisiaj, i w dalekiej przyszłości. Stanowi on, wyrażony w wielkim i tak charakterystycznym dla Ostromięckiego poetyckim skrócie, kodeks współżycia społecznego, oparty na osobliwych paradoksach:

Tylko wtedy
kiedy się staniesz milczeniem
staniesz się słowem
tylko wtedy
kiedy się staniesz kamieniem
staniesz się chlebem
tylko wtedy
kiedy się staniesz naczyniem
możesz stać się napojem
[...]
tylko wtedy
kiedy się staniesz grobem
staniesz się życiem.

Okazuje się zatem, że owo przeczcucie śmierci dla podmiotu lirycznego może być i rozwiązaniem zagadek. Prostota tego wiersza jest pełna przejmującego kunsztu.

Cedr zamyka jeden z najbardziej zastanawiających wierszy, jakie można przeczytać w naszej poezji, wiersz porażający swą prostotą i głębią:

Wieczorem
ciemnym polem
idzie Matka
prowadzi dziecko
za rękę
prowadzi dziecko
do domu.

Wnioski

Tomik *Cedr* zawiera w przeważającej części utwory dotychczas nie publikowane, stanowi coś w rodzaju podsumowania twórczości poety. Jak w poprzednich wierszach, tak i tu dochodzi do głosu oszczędna i celna metaforyka, dzięki czemu uzyskano przejrzystość i czytelność utworów. Wiersze z *Cedru* są bardzo ascetyczne, wyciszone, poważne, częściej zwracają się ku sprawom ostatecznym. Powaga tematu, jego miejsce w hierarchii ważności stale istotnych spraw ludzkich warunkują dobór środków artystycznych. Posługując się oryginalną i dyskretną metaforyką, osiągnął poeta wysoki stopień prostoty, wyeksponował warstwę intelektualno-emocjonalną wierszy, dał wyraz wysokiego kunsztu. Wzmacnia te efekty konsekwentnie stosowany wiersz wolny. Godna podkreślenia jest równowaga, jaką zachował poeta pomiędzy ważką problematyką a środkami artystycznymi, czyniąc je w jeszcze większym niż zazwyczaj stopniu jedynie środkami do osiągnięcia celu, nie zaś samym celem.

Wyobraźnia poety kreuje świat taki, jaki odpowiada jego wewnętrznym kanonom dobra i piękna, poczuciu ogólnej harmonii. Jednakże nie jest to rzeczywistość sielankowa. To świat doli i niedoli ludzkiej, bezpardonowej walki o zachowanie tożsamości człowieka i jego suwerenności wewnętrznej, o ocalenie owej harmonii stworzenia, wreszcie o pełnię przeżywania zarówno szczęścia, jak i dramatów. Śmierć zaś traktuje poeta z równą powagą jak życie, podchodzi do niej już bez buntu, z wielką godnością, stara się ją przeczuć swym poetyckim instynktem. Ta charakterystyczna dla wierszy z *Cedru* postawa nie ma nic wspólnego z rezygnacją. Dla człowieka, poety tak świadomego i pełnego wiary, jakim był Bogdan Ostromecki, jest ona niby:

Powrót
do nie porzuconych nigdy drzew
[...]
do źródła
do niekończącego się nigdy
początku do poczęcia.

Tu przytoczę fragment wiersza-wyznania uczynionego czytelnikowi. Jest ono równocześnie jedną z wersji programu tej liryki, kiedy Ostromecki mówi o pozostawianiu przy czytelniku we wszystkim, czego on nie dostrzega:

Jestem jak chwila
która ci oczy otwiera
ze zdumienia
która uchyla
żelazne monety na powiekach
Jestem przy tobie
kiedy ciebie już nie ma.²⁷

Liryka jest zatem obowiązkiem i wynikiem ludzkiego zdumienia nad światem żywych i umarłych. Odnalezienia się w ich wspólnocie. Zrozumienia swego miejsca poprzez język. Liryka jest jak powrót do oczyszczającego źródła, bez którego można żyć jedynie w „wieczystej zachłanności komfortowego szczęścia”. Liryka to „powrót do nie porzuconych nigdy drzew”.

Poeta umie zachować proporcje między konkretem a uogólnieniem. W każdym wierszu odnaleźć by można szczegół biografii i obok ziarno mitu, które sprawia, że to, co jednostkowe, staje się własnością wspólnoty. Wiersze budowane są jakby z oddaleń i przybliżeń. Świat zatrzymany między słowami jest pełen pulsujących znaczeń. Rzeczą poety jest uchwycić ową chwilę, gdy zmierza „od poczęcia ku nieustającym początkom”.

PRZYPISY

- ¹ Tłum. L. Staff. Polska Biblioteka Internetowa.
- ² Przypomnijmy najważniejsze daty, zamieszczone w metryczce książki: „Oddano do składania 10 IV 1981 r. Podpisano do druku 6 XI 1981 r. Druk ukończono w styczniu 1982 r. Nakład 3280”.
- ³ P. Śliwiński: *Poezja po 1980 r.*, w: *Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1, Warszawa 2000, s. 370-371.
- ⁴ B. Ostromęczki, *Dom odnaleziony*, wstęp J. Twardowski, wybór i oprac. T.K. Ostromęczki, Warszawa 1986.
- ⁵ Wstęp do: J. Drzewucki, *Chaos i konwencja*, Kraków 1988, s. 3.
- ⁶ Tamże, s. 97.
- ⁷ B. Ostromęczki, *Dom odnaleziony*, dz. cyt., s. 158.
- ⁸ Rewizję w mieszkaniu chorego poety przeprowadzono 20 XII 1978 w Warszawie. Skonfiskowano wydawnictwa pozacenzuralne oraz Instytutu Literackiego w Paryżu.
- ⁹ W. Natanson, *Poetyckie rzeźby Ostromęczkiego*, „Życie Literackie” 1982, nr 11, s. 10.
- ¹⁰ K. Nowicki, *Ze zdumienia*, „Fakty” 1982, nr 12.
- ¹¹ S. Jurkowski, *Powrót do wyciętych drzew*, „Tyg. Kulturalny” 1982, nr 16, s. 12.
- ¹² B. Ostromęczki, *Cedr*, Warszawa 1982, s. 24.
- ¹³ „Ofir” – kraj obfitujący w drogie kruszce (zwł. złoto) i klejnoty. Według Biblii (3 Krl 10, 11) kraina (może pld. Arabia), skąd pochodzić miały skarby króla Salomona.
- ¹⁴ H. Langhammer, *Słownik biblijny*, wyd. 3, Katowice 1989, s. 30-31.
- ¹⁵ T. Bojarska, *Powrót do miejsca urodzenia*, „Kujawy” 24(1981)1.
- ¹⁶ B. Ostromęczki, *Dom odnaleziony*, dz. cyt., s. 156.
- ¹⁷ B. Ostromęczki, *Cedr*, dz. cyt., s. 14.
- ¹⁸ Na wyspie na jeziorze ochrydzkim, w klasztorze z X w., założonym przez św. Nauma, pod płytą jego grobu słychać jakby uderzenia tętna. Legenda głosi, że to bije serce świętego.
- ¹⁹ K. N., *Bałkański rodowód*, „Czas Miłosierdzia” nr 151/2001.
- ²⁰ B. Ostromęczki, *Cedr*, dz. cyt., s. 11.
- ²¹ Tamże, s. 33.
- ²² Tamże, s. 19.
- ²³ Tamże, s. 26.
- ²⁴ Tamże, s. 34.
- ²⁵ Tamże, s. 37.
- ²⁶ Tamże, s. 38.
- ²⁷ Tamże, s. 53.

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

KS. JANUSZ BORUCKI

Z DZIEJÓW PARAFII NARODZENIA NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY W SKULSKU

Parafia Skulsk jest parafią wiejską, chociaż przez kilka wieków Skulsk posiadał prawa miejskie. W swojej długiej historii, z wyjątkiem kilkudziesięciu lata na przełomie XVIII i XIX wieku, była ona i jest nadal związana z diecezją wrocławską. Znana jest przede wszystkim ze słynącej łaskami statuy Matki Bożej Bolesnej. Jej obecność wywarła wielki wpływ na życie i wiarę ludności Skulska i okolic.

1. Początki i kształtowanie się parafii

Przy omawianiu kształtowania się parafii Skulsk należy uwzględnić dwie jej fazy: datą graniczną jest rok 1812; w latach 1811-1812 zostały do niej włączone dwie parafie istniejące do tego czasu jako samodzielne: Warzymowo i Lisewo. Dlatego w tym punkcie uwzględnimy także dzieje tych dwóch parafii.

1.1. Przed 1812 rokiem

Skulsk początkowo należał do dóbr książęcych. Następnie na mocy nadania księcia Kazimierza z roku 1249 stał się własnością klasztoru w Strzelnie i pozostał nią do 1315 r., kiedy drogą zamiany dóbr przeszedł w posiadanie biskupa wrocławskiego, a później w posiadanie królewskie. Prawa miejskie miał otrzymać z nadania królewskiego w 1384 roku.

Początków parafii Skulsk należy szukać, zdaniem wybitnego znawcy dziejów diecezji wrocławskiej ks. Stanisława Librowskiego, w okresie istnienia diecezji kruszwickiej, kiedy to parafie nie były jeszcze oznaczone pod względem terytorialnym,¹ a samą erekcją kościoła i parafii należy przypisać księciu.² Ponieważ akt erekcyjny parafii nie zachował się do naszych czasów, nie wiadomo, w którym roku był poświęcony pierwszy kościół. Pierwsza wzmianka źródłowa dotycząca tej parafii znajduje się w dokumencie z 1326 roku.³

Pierwotnych granic parafii nie sposób dzisiaj ustalić z powodu braku dokumentów. Prawdopodobnie obejmowały one Skulsk i najbliższe okolice.

Najwcześniejsze pewne informacje pochodzą z 1599 roku. Do parafii należały: miasto Skulsk i osiem wsi: Paniewo, Czartowo, Kobylanki, Popielewo, Buszkowo, Łuszczewo, Galiszewo, Skulsk Mały (Wieś).⁴ Wizytacja kanoniczna parafii z 1791 roku potwierdza przynależność tych wsi do omawianej parafii.⁵ W aktach wizytacyjnych z 1810 roku obok wsi wymienionych w poprzednich wizytacjach zostało wymienionych sześć nowych: Piaski Skulskie, Czartówek, Pilich, Sięganowo, Przewóz, Mielnica,⁶ ale nie podano, kiedy wymienione wsie zostały przyłączone do parafii Skulsk.

W latach 1811-1812 parafia Skulsk znacznie się powiększyła. W 1811 r. dekretem konsystorza gnieźnieńskiego z dn. 2 czerwca została do niej włączona parafia Warzymowo, a w 1812 r. dekretem tegoż konsystorza z dn. 11 maja – parafia Lisewo.⁷

* * *

Warzymowo, jako majątek szlachecki, długo było w posiadaniu rodziny Sokołowskich, herbu Pomian. W połowie XIX wieku stało się własnością Morzyckich z Ruszkowa, a następnie przeszło w posiadanie rodziny Wolskich. Ostatnia właścicielka Warzymowa, Włodzimira Wolska z Morzyckich, w 1896 roku rozparcelowała majątek.⁸

Z powodu braku świadectw historycznych trudno jest dokładnie ustalić czas powstania parafii.⁹ Pierwszy kościół warzymowski (pierwsza pisemna wzmianka o nim pochodzi z akt wizytacji biskupiej z 1526 r.), zbudowany z drewna najpóźniej na początku XIV w., znajdował się poza wsią, na pagórku obok drogi wiodącej do Skulska. Z biegiem czasu uległ on zniszczeniu. Na początku XV wieku został zastąpiony nowym, zbudowanym na gruncie dworskim, blisko jeziora i dworu. Jego fundatorem był właściciel miejscowego majątku, prawdopodobnie Mikołaj Sokołowski.¹⁰

W połowie XVI wieku właściciel Warzymowa Krzysztof Sokołowski odnowił kościół, a następnie oddał go ministrowi ariańskiemu Andrzejowi z Radziejowa. Od tego czasu przez ponad 40 lat kościół w Warzymowie pełnił rolę zboru ariańskiego, a mieszkańcy parafii znaleźli się pod wpływem ministrów ariańskich. W tym okresie ludność katolicka korzystała z posługi duszpasterskiej księży z sąsiednich parafii: Broniszewa i Skulska.

W 1584 roku bp Hieronim Rozrażewski nakazał katolikom z rodziny Sokołowskich podjąć starania o odzyskanie tego kościoła. Jednak jeszcze w 1599 r. parafia nie posiadała własnego księdza.¹¹

Trudno jest też określić pierwotne terytorium parafii. W aktach wizytacji odbytej w 1577 roku przez bpa Stanisława Karnkowskiego znajduje się informacja, że należały do niej trzy wsie: Warzymowo, Sokołowo i Mielnica. Na innym miejscu zaznaczono jednak, że są dwie wsie parafialne.¹² Natomiast w aktach z 1599 roku wizytator wymienił tylko Warzymowo, dodając, że do parafii należą także wsie: Mielnica i Krasnydąb, ale ich mieszkańcy chodzą do innych kościołów.¹³

Przez ponad półtora wieku brak jest wiadomości o odbytych wizytacjach oraz stanie kościoła i parafii. W tym czasie parafia posiadała niekiedy komendarzy zastępujących proboszczów, ale częściej zostawała pod opieką księży ze Skulska lub Broniszewa. Dopiero w aktach wizytacji z 1761 roku, odbytej przez dziekana radziejowskiego Jakuba Ormowskiego, zamieszczony został szczegółowy opis parafii i kościoła. Do parafii w tym czasie należały te same wsie co w 1599 roku.¹⁴ W aktach kolejnej wizyta-

cji z 1792 roku wymienione zostały wsie: Warzymowo, młyn Koszewo i Olendry Przewóz.¹⁵ Natomiast w sprawozdaniu z ostatniej wizytacji odbytej w 1810 roku wymieniono tylko Warzymowo z młynem Koszewo.¹⁶

* * *

Lisewo, dawniej nazywane też Lissewo lub Lissow, było własnością prywatną. Przez długie lata dobra lisewskie należały do rodziny Łuszczewskich. Od nich drogą sukcesji przeszły na własność rodziny Przyłubskich.

Nie zachowały się dokumenty wskazujące na założyciela kościoła oraz datę jego powstania. W aktach konsystorza gnieźnieńskiego z XV wieku umieszczono jedynie informację o kościele w Lisewie jak o dawno istniejącym.¹⁷

Liber beneficiorum bpa Jana Łaskiego (1521 rok) podaje jego uposażenie: plac z przyległymi ogrodami i drugi plac dla szkoły przy cmentarzu kościelnym, trzy włóki gruntu ornego z łąkami. Pobierał też proboszcz dziesięcinę snopkową ze wszystkich pól folwarcznych i z dwóch włók sołtysich, a od chłopów dostawał po dwa korce żyta i tyleż owsa z włóki, od zagrodników z Lisewa po dwa grosze, a z Dębu, drugiej wsi parafialnej, po dwa korce owsa z włóki. Uposażenie to w owym czasie uważano za niewystarczające. Przy małej liczbie parafian, jak poświadcza *Liber beneficiorum*, proboszcz lisewski nie utrzymywał wikariusza.¹⁸

Wkrótce, pod wpływem reformacji, kościół – miał on podłogę z szerokiej cegły, trzy ołtarze i był murowany – został przekształcony w zbór ariański. Wizytujący osobiście kościoły w okolicy Gopła bp Stanisław Karnkowski w 1577 r. zapisał, iż Lisewo należało wtedy do Piotra Moszczyńskiego i Jakuba Niemojewkiego. Obaj byli propagatorami arianizmu. Na plebanii mieszkał minister ariański Andrzej, sprowadzony z Kruszwicy. Pola plebańskie i wszystkie fundusze kościelne zagrabiali właściciele Lisewa. Ale mimo ich zabiegów, miejscowa ludność pozostawała wierna wierze katolickiej.¹⁹ Biskup Hieronim Rozrażewski w dekrete wizytacyjnym z 1599 r. polecił, aby chronić miejscową ludność przed wpływem arian, a świątynię przed dalszą profanacją.

Inny właściciel Lisewa, Andrzej Tomicki, rozebrał zniszczony kościół, a na jego miejscu postawił nowy, drewniany, pod wezwaniem św. Marii Magdaleny. W 1611 roku, na prośbę Aleksandra Niemojewskiego i Andrzeja Moszczyńskiego, bp Wawrzyniec Gembicki wydał dekret wznawiający parafię.²⁰ Na uposażenie proboszcza zapisano dwie włóki ziemi z domem i ogrodem, dziesięcinę od chłopów z Lisewa oraz wolny połów ryb w jeziorze. Właściciele Lisewa uzyskali prawo patronatu do prezentowania kandydata na wakujące probostwo.

Od czasu wznowienia parafii (19 sierpnia 1611 r.) Lisewo nie zawsze miało swojego proboszcza. Właściciele Lisewa często nie prezentowali kandydata na wakujące probostwo, aby korzystać z dóbr plebańskich. Ten stan przyczynił się do ruiny kościoła. Na początku XIX wieku kościół, całkowicie zniszczony, musiał zostać rozebrany, a gdy kolatorzy nie chcieli wystawić nowego, konsystorz gnieźnieński zniósł parafię Lisewo i dekretem z dnia 11 maja 1812 r. przyłączył ją do parafii Skulsk. Na miejscu, gdzie znajdował się kościół, wystawiono duży murowany spichrz z basztą frontową w formie wieży, aby można go było przerobić na kościół, gdyby władze kościelne wystąpiły o wznowienie parafii, co jednak nie nastąpiło. Spichrz spełniał swoją rolę przez ponad sto lat, zaś grunty kościelne złączono z dworskimi.

Ze względu na cześć dla zmarłych pochowanych przy kościele, cmentarz obsadzono drzewami i krzewami oraz opasano wałem. Jednak nowy właściciel Lisewa kazał w 1860 r. ogrodzenie i cmentarz zniwelować.²¹

1.2. Po 1812 roku

W latach 1812-1978 terytorium parafii Skulsk nie uległo istotnym zmianom, jednak na terenie parafii pojawiły się nowe wsie, powstałe wskutek dokonanych na przełomie XIX i XX wieku parcelacji części folwarków.

W 1821 roku do parafii należały następujące miejscowości: Skulsk miasteczko, Borowa folwark, Buszkowo wieś, Czartowo wieś, Czartówek, Dąb folwark, Dzierżysław, Gawrony, Koszewo, Lisewo wieś, Łuszczewo wieś, Mielnica, Mniszki, Paniewo, Piaski Skulskie, Pilich, Popielewo, Radwańczewo, Rakowo wieś, Skulska Wieś, Warzymowo wieś.²²

W sprawozdaniu z 1937 roku wymieniono następujące miejscowości: Osada Skulsk i wsie: Borowa Łuszczewska, Buszkowo, Celinowo, Czartowo, Czartówek, Dąb, Dzierżysław, Galiszewo, Gawrony, Goplana, Kolonia Buszkowo, Kolonia Starostwo, Kolonia Warzymowo, Koszewo, Lisewo, Łuszczewo, Mielnica Duża, Mielnica Mała, Mniszki, Paniewo, Paulina, Piaski, Pilich, Popielewo, Przyłubie, Radwańczewo, Rakowo, Skulska Wieś, Wandowo, Warzymowo, Włodzimiera, Zalesie, Zygmuntowo.²³

Ostatnia zmiana terytorium parafii dokonana została w 1978 roku, kiedy na skutek utworzenia parafii Kijowiec, od parafii Skulsk odłączono pięć wsi.²⁴

Obecnie do parafii należą następujące miejscowości: Skulsk, Borowa, Buszkowo, Czartowo, Dzierżysław, Galiszewo, Goplana, Koszewo, Lisewo, Łuszczewo, Mielnica Duża, Mielnica Mała, Mniszki, Paniewo, Paulina, Piastowo, Popielewo, Przyłubie, Radwańczewo, Rakowo, Skulska Wieś, Starostwo, Warzymowo, Włodzimiera, Zygmuntowo.²⁵

2. Przynależność kościelno-administracyjna

Od początku swojego istnienia parafia Skulsk była związana z diecezją włocławską, jednak na przełomie XVIII i XIX wieku przez ponad pięćdziesiąt lat należała do diecezji gnieźnieńskiej. Częściej natomiast zmieniała się jej przynależność archidiakonalna i dekanalna.

2.1. Diecezjalna

Według ks. Stanisława Librowskiego parafia Skulsk należy do najstarszych w diecezji, a początków jej należy upatrywać w czasach diecezji kruszwickiej.²⁶

W 1123 roku Bolesław Krzywousty przeprowadził, przy pomocy legata papieskiego kardynała Idziego z Tusculum, reorganizację dawniejszych diecezji i założył nowe,²⁷ pozostawił dotychczasowej diecezji kruszwickiej dawne jej granice z 1013 roku, dając jej nową nazwę urzędową diecezji włocławskiej, i na jej terenie pozostała parafia Skulsk. Stan taki trwał do rządów bpa Antoniego Sebastiana Dembowskiego (1752-1763).

Dnia 12 kwietnia 1761 r. bp Dembowski zwrócił się do arcybiskupa gnieźnieńskiego o zgodę na przyłączenie Wolborza, w którym miał swoje dobra i siedzibę, z przyległościami do diecezji włocławskiej (wówczas kujawsko-pomorskiej).²⁸ W zamian za to zaproponował Bydgoszcz i okoliczne parafie. Według zawartej umowy dwanaście parafii diecezji kujawsko-pomorskiej, a między nimi i Skulsk, zostały przekazane archidiecezji gnieźnieńskiej.²⁹ Ugodę tę usankcjonował kanonicznie papież Klemens XIII dekretem Kongregacji Konsystorialnej 3 sierpnia 1764 r., a nuncjusz apostolski w Warszawie w rok później wprowadził ją w życie.³⁰

Jednak przynależność parafii Skulsk do archidiecezji gnieźnieńskiej nie trwała długo. Kongres Wiedeński w 1815 r. usankcjonował rozbiory Polski, określając strefy wpływów poszczególnych państw zaborczych. W tej sytuacji papież Pius VII w 1818 r. utworzył metropolię warszawską, obejmującą tereny Królestwa Polskiego, połączonego unią personalną z Rosją. Kolejnym posunięciem papieża było rozgraniczenie diecezji w ramach tej metropolii.³¹ W wyniku tej zmiany, terytorium archidiecezji gnieźnieńskiej, które znalazło się na terenie Królestwa Polskiego, zostało przydzielone diecezji włocławskiej (wówczas kujawsko-kaliskiej). Parafia Skulsk, która znalazła się w granicach Królestwa Polskiego, powróciła do diecezji włocławskiej (w latach 1818-1925 nosiła urzędową nazwę kujawsko-kaliskiej) i pozostała w niej do dziś.

2.2. Archidiakonalna

Urząd archidiakonu okręgowego istniał w diecezji włocławskiej już w XII wieku. W 1198 roku był w diecezji archidiakon włocławski i najprawdopodobniej pomorski. Archidiakon kruszwicki został zniesiony przez bpa Ogierza w 1210 roku. Jednak już bp Michał Godziemba w 1233 roku na synodzie w Inowrocławiu przywrócił ten archidiakon.³² Tak więc w diecezji włocławskiej istniały trzy archidiakonaty: włocławski, kruszwicki i pomorski.

Pierwsza wzmianka o przynależności parafii Skulsk do archidiakonu kruszwickiego pochodzi z 1326 r. W wykazie daniny świętopietrza z tego roku, wśród wykazu kościołów archidiakonu kruszwickiego, jest wymieniony Michał, pleban ze Skulska (Michael Plebanus eccl. de Scudelsco).³³ Następną wzmianką o przynależności omawianej parafii do archidiakonu kruszwickiego pochodzi z 1583³⁴ oraz z 1753 r.³⁵ Na podstawie tych danych można stwierdzić, że parafia Skulsk do 1765 roku należała do archidiakonu kruszwickiego.

W wyniku zamiany dokonanej przez arcybiskupa gnieźnieńskiego i biskupa włocławskiego, znalazła się ona w granicach diecezji gnieźnieńskiej, zmianie uległa także jej przynależność archidiakonalna. Skulsk znalazł się pod władzą archidiakona gnieźnieńskiego.

Z okresu przynależności parafii Skulsk do diecezji gnieźnieńskiej zachowały się akta z dwóch wizytacji generalnych. Pierwsza z nich odbyła się w 1791 roku. Była to wizytacja generalna parafii dekanatu sompoleńskiego oraz gnieźnieńskich: św. Trójcy i św. Michała, należących do archidiakonatu gnieźnieńskiego. Wizytacja ta objęła również parafię Skulsk, należącą do dekanatu sompoleńskiego.³⁶ Natomiast druga wizytacja generalna została dokonana w 1810 roku.³⁷

Kres instytucji archidiakonatów położyły rozbiory Polski, jak i zmiany w organizacji terytorialnej Kościoła. W Królestwie Polskim archidiakonaty zostały zniesione w 1818 r.³⁸

2.3. Dekanalna

Archidiakonaty dzieliły się na mniejsze jednostki administracyjne, zwane dekanatami. Powstały one jako urzędy pośrednie między parafią a biskupem czy archidiakonem. Ich siedzibami były miejscowości leżące w centrum jakiegoś okręgu parafii.³⁹

Z 1326 roku pochodzi informacja o przynależności parafii Skulsk do dekanatu radziejowskiego.⁴⁰ Przynależność dekanalna ulegała zmianom, ale w oparciu o zachowane materiały trudno dziś ustalić daty tych zmian. Wiadomo jednak, że w 1583 roku parafia należała do dekanatu kruszwickiego⁴¹ i została w jego granicach do 1765 r.⁴²

We wspomnianej wyżej zamianie z 1765 roku omawiana parafia została włączona do diecezji gnieźnieńskiej, zmieniła się też jej przynależność dekanalna. W latach 1765-1785 należała ona do dekanatu znińskiego, a od 1785 roku do dekanatu sompoleńskiego.⁴³

Biskup włocławski Wołłowicz w 1819 roku zreorganizował sieć dekanalną w diecezji włocławskiej,⁴⁴ ale parafia Skulsk pozostała nadal w dekanacie sompoleńskim.

Na skutek represyjnych działań władz zaborczych po upadku powstania styczniowego nastąpiło zmniejszenie liczby dekanatów i dopasowanie ich do miast powiatowych. W 1867 roku z 27 dekanatów w diecezji kujawsko-kaliskiej zniesiono 14, wśród nich znalazł się dekanat sompoleński.⁴⁵ W tym samym roku parafia Skulsk została przyłączona do dekanatu słupeckiego.⁴⁶

Kolejna zmiana przynależności dekanalnej została dokonana w 1929 roku. Wtedy to bp Karol Radoński, mając na uwadze znaczną odległość krańcowych parafii dekanatu słupeckiego od siedziby dekanatu, dekretem z dnia 15 czerwca 1929 r. erygował dekanat kleczewski, obejmujący m.in. parafię Skulsk.⁴⁷

Ostatnia zmiana przynależności dekanalnej dokonana została 26 października 1994 roku. Parafia Skulsk znalazła się w granicach nowo utworzonego dekanatu ślesięńskiego.⁴⁸

3. Charakterystyka ludności parafialnej

Na rozwój osadnictwa w Skulsku i okolicy istotny wpływ miały przebiegające w pobliżu szlaki komunikacyjne. Głównym z nich był szlak bursztynowy. W czasie tworzenia państwa polskiego prowadził on z Wrocławia przez Kalisz do Inowrocławia i Torunia i dalej do Prus. W XIV wieku powstał nowy szlak, który przechodził przez te tereny, a był to szlak poznańsko-mazowiecki: przez Słupcę – Kleczew – Ślesin.⁴⁹ Na osadnictwo w tym terenie wpłynęła również łatwość zdobycia pożywienia oraz dogodny do obrony położenie.

Można sądzić, że w czasie, gdy Mieszko I wstąpił na widowię dziejową, Skulsk od dawna istniał. Brak danych źródłowych nie pozwala jednak nic powiedzieć o liczbie mieszkańców i wielkości pierwotnej osady. Miejscowa ludność prawdopodobnie zajmowała się rybołówstwem i rolnictwem. Bliska obecność szlaków komunikacyjnych pozwala przypuszczać, że zajmowano się również handlem.

Po raz pierwszy Skulsk został wymieniony w dokumencie z 1249 roku jako posiadłość klasztoru Norbertanek w Strzelnie.⁵⁰ W pierwszej połowie XIII stulecia zaczęto w Wielkopolsce lokować miasta na prawie magdeburskim. Na omawianym terenie prawa miejskie jako pierwsze uzyskały Powidz (1243), Słupca (1290) i Konin (przed 1293). W XIV wieku akcja ta przybrała na sile. Wśród miejscowości, które uzyskały wtedy przywileje lokacyjne, był Skulsk (prawdopodobnie w 1384 roku).⁵¹ Stracił on prawa miejskie w 1870 r.

Najstarsza wzmianka o mieszkańcach Skulska pochodzi z 1566 roku. Można się z niej dowiedzieć, że na terenie miasta mieszkało siedmiu rzemieślników i siedmiu rybaków, brak w niej jednak informacji o przedstawicielach innych zawodów.⁵² Ogromne wyludnienie miasta i wsi spowodował potop szwedzki w latach 1655-1660. Skulsk podzielił los wielu miejscowości: przechodzące tędy wojska szwedzkie zniszczyły miasto i kościół.⁵³

Pierwszych dokładnych informacji o liczbie mieszkańców parafii Skulsk dostarczają akta wizytacji generalnej z 1791 roku. Na terenie parafii mieszkało wówczas 624 katolików, 10 protestantów i 41 żydów.⁵⁴ Pod koniec XVIII i w pierwszych latach XIX wieku szybko wzrastała liczba mieszkańców parafii. W 1809 roku było w niej 854 katolików, 134 protestantów i 80 żydów.⁵⁵ W stosunku do roku 1791 nastąpił zdecydowany wzrost ludności wyznania protestanckiego. Można to wytłumaczyć tym, że w aktach wizytacji general-

nej z 1791 roku nie ma w wykazie wsi Mielnica, której mieszkańcy w większości byli wyznania protestanckiego.

W latach 1811-1812 obszar omawianej parafii został znacznie powiększony przez przyłączenie do niej parafii Lisewo i Warzymowo.⁵⁶ Tym samym wzrosła znacznie liczba mieszkańców parafii. Na obszarze, który należał do parafii Warzymowo, w 1810 r. mieszkało 183 katolików, 12 protestantów i 4 żydów.⁵⁷ We wsiach należących do parafii Lisewo w 1790 roku mieszkało 74 katolików i 34 protestantów.⁵⁸

W XIX wieku na terenie parafii Skulsk następuje szybki wzrost ludności:
1821 – 2092 mieszkańców;⁵⁹
1890 – 4014 mieszkańców.⁶⁰

W XIX wieku większość mieszkańców parafii stanowili katolicy, w 1821 roku było ich 1706. Znaczną grupę mieszkańców stanowili protestanci, w wymienionym roku 313 osób, zamieszkujący głównie we wsiach: Mielnica i Gawrony. Protestanci byli przeważnie pochodzenia niemieckiego, ale trudno ustalić, kiedy osiedlili się na terenie parafii. Ludność żydowska w liczbie 73 osób skupiała się głównie w Skulsku.⁶¹

Ludność wiejska zajmowała się rolnictwem. W Skulsku natomiast rozwijało się rzemiosło i handel. W pierwszej połowie XIX wieku miasto stało się znacznym ośrodkiem produkcji obrazów religijnych. W latach 1818-1825 było czynnych około dziesięciu warsztatów malarskich. Obrazy rozpowszechniane były głównie na terenie wschodniej części Królestwa Polskiego i na Białorusi. W drugiej połowie XIX wieku popyt na malowidła zmalał na skutek pojawienia się tańszych drukowanych obrazów. W tym czasie wielu mieszkańców Skulska zajęło się handlem fabrycznie powielanymi wizerunkami świętych oraz różnego rodzaju dewocjonaliami.⁶²

W XX wieku liczba ludności na terenie parafii stopniowo wzrasta:
1910 – 5073 mieszkańców;⁶³
1930 – 6500 mieszkańców;⁶⁴
1972 – 6500 mieszkańców;⁶⁵

W 1978 roku od parafii odłączono pięć wsi.⁶⁶ W wyniku zmiany granic zmniejszyła się liczba mieszkańców, obecnie jest ich 5500.⁶⁷

Druga wojna światowa wpłynęła na zmianę struktury ludności. Ze Skulska i okolic hitlerowcy wywieźli ludność pochodzenia żydowskiego. Zdecydowanie zmalała też liczba protestantów, którzy opuścili te tereny w 1945 r.

4. Kościoły

Z dziejami parafii wiąże się ściśle historia kościołów. Omawiana parafia w swoich dziejach miała trzy kościoły parafialne oraz kościół filialny.

4.1. Kościoły parafialne

Obecnie istniejący kościół w Skulsku jest trzecim z kolei. Pierwszy murowany został zniszczony wraz z miastem przez wojska szwedzkie w 1655 roku. Do ocalałych murów dostawiono w 1688 roku obszerny drewniany kościół, który w 1784 roku zniszczył pożar. Na jego miejscu w latach 1804-1810 wzniesiono obecną murowaną świątynię.

4.1.1. Kościoły dawne

Pierwszych informacji na temat kościoła parafialnego dostarczają akta wizytacyjne z 1599 roku. Kościół został wzniesiony pod wezwaniem Narodzenia i Zwiastowania Błogosławionej Maryi Dziewicy.⁶⁸ Ściany i wieża kościoła zostały zbudowane z kamienia i pokryte drewnianym dachem, który w znacznej części był zepsuty i wymagał remontu. Prezbiterium było nowo wybudowane. Drzwi wejściowe były w dobrym stanie, obok kościoła znajdowała się dzwonnica.⁶⁹ Wewnątrz kościoła znajdowały się dwa ołtarze. Pierwszy to ołtarz Miłosierdzia Bożego, w którym znajdowała się figura Matki Bożej Bolesnej. Drugi był poświęcony św. Annie, posiadał on figurę tej świętej.⁷⁰

Kościół ten istniał do 1655 roku, kiedy to został zniszczony przez wojska szwedzkie. Do ocalałych murów w 1688 roku ks. Józef Powalski, ówczesny proboszcz, dobudował nowy obszerny drewniany kościół.⁷¹ Na podstawie zachowanych informacji nie sposób dziś otworzyć jego wygląd zewnętrzny jak i wewnętrzne wyposażenie.

Wizytujący parafię w 1791 roku kanonik gnieźnieński Jozafat Andrzej Murzynowski napisał w aktach wizytacyjnych, że kościół ten, według relacji godnych zaufania parafian, miał być wspaniale wyposażony w piękne ołtarze, srebra i inne kościelne przedmioty oraz w cudowną statwę Matki Najświętszej Bolesnej. Jednak z powodu nieostrożnego zaprószenia ognia przez Jakuba Łomiszewskiego, ówczesnego organistę, spłonął w nocy z 23 na 24 kwietnia 1784 roku.⁷²

Po pożarze, przy cmentarzu dawnego kościoła, została wzniesiona mała drewniana kaplica pokryta snopkami za słomy. Pełniła ona rolę tymczasowego kościoła.⁷³

4.1.2. Kościół obecny

Budowę obecnego kościoła rozpoczęto w 1804 roku z inicjatywy ówczesnego proboszcza, ks. Sebastiana Kaszyńskiego. Kościół zbudowano z cegły palonej na fundamencie z wielkich kamieni i otynkowano wewnątrz i na zewnątrz oraz pomalowano na biało wapnem. W 1809 roku kościół został pokryty dachem z palonej dachówki. Na dachu umieszczono sygnaturkę o dwóch

kopułkach z sygnarkiem.⁷⁴ Nowo wybudowany kościół, pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, konsekrował sufragan gnieźnieński bp Ignacy Bardziński 7 września 1810 r. Tego dnia odprawiono pierwsze nabożeństwo.⁷⁵

Do wnętrza kościoła prowadziło troje drzwi wejściowych: główne podwójne z frontu od strony zachodniej, zrobione z dobrego drzewa osadzone na żelaznych zawiasach, zamykane z zewnątrz żelazną belką, drugie drzwi od strony południowej, trzecie umieszczono od strony północnej. Drzwi boczne były zamykane zasuwą. W kościele było osiem drewnianych okien.⁷⁶

W 1789 roku na placu przykościelnym wzniesiono nową drewnianą dzwonnice. Na dzwonnicy zostały zawieszony dwa dzwony odlane w Toruniu w 1797 roku z materiału pozostałego ze starych dzwonów. Poświęcenia nowych dzwonów dokonał sufragan gnieźnieński bp Stefan Łubieński 8 września 1799 r.⁷⁷

Dzięki staraniom ks. proboszcza Stefana Ignacego Lareckiego w 1881 roku rozpoczęto rozbudowę kościoła. Prace kontynuowali jego następcy: ks. Józef Szmidt, administrator parafii w latach 1888-1889, i ks. Leopold Ciesielski, za rządów którego prace zakończono. W wyniku prac przeprowadzonych w latach 1881-1893 kościół został znacznie powiększony. Od strony zachodniej dobudowano wieżę, która zastąpiła starą dzwonnice. Od strony południowej i północnej dobudowano symetryczne boczne kaplice, a od strony wschodniej prezbiterium. W 1893 roku została wzniesiona trzecia boczna kaplica Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Mimo że kościół w Skulsku był konsekrowany w 1810 roku, to jednak z powodu znacznej jego rozbudowy, w dniu 17 czerwca 1924 r. sufragan wrocławski bp Władysław Krynicki dokonał ponownej konsekracji.⁷⁸ W 1926 roku staraniem parafian i proboszcza ks. Teodora Stankowskiego został zamówiony w odlewni w Białej (woj. krakowskie) nowy dzwon, który został poświęcony i zawieszony na wieży kościelnej w listopadzie 1926 roku.⁷⁹

W okresie międzywojennym kościół został gruntownie odrestaurowany; prace rozpoczął ks. Teodor Stankowski, a kontynuował je ks. Antoni Bogdański. Na zakończenie prac kościół został pokryty nowym dachem.⁸⁰

Życie parafialne zakłóciła w 1939 roku druga wojna światowa. Księży pracujących w parafii aresztowano i wywieziono do obozu koncentracyjnego w Dachau, gdzie zostali zamordowani.⁸¹ Okupanci zamienili kościół na magazyn zbożowy. Dzwony, naczynia liturgiczne i bielizna kościelna zostały zrabowane, a wewnątrz kościoła doznało poważnych uszkodzeń.⁸²

Po zakończeniu wojny niezwłocznie przystąpiono do remontu kościoła, wstawiono nowe drzwi oraz brakujące okna. W 1946 roku sprowadzono do

Skulska dwa duże dzwony o imionach Jan i Franciszek. Ich poświęcenia dokonał sufragan włocławski bp Franciszek Korszyński.⁸³ Z akt wizytacji biskupiej z 7-8 września 1950 r. wynika, że kościół w Skulsku był wyremontowany i doprowadzony do stanu sprzed wojny.⁸⁴

W 1958 roku w zakładzie we Włocławku zostało wykonanych sześćdziesięć nowych drzwi, które zastąpiły stare drewniane.⁸⁵

W miarę upływu czasu zaczęła uwidaczniać się potrzeba kolejnego odnowienia kościoła, szczególnie jego dach i wieża wymagały remontu. Staraniem ks. Tadeusza Sierostawskiego w latach 1983-1988 kościół parafialny został odnowiony, wyremontowano dach, pomalowano kopułę wieży oraz uzupełniono brakujące tynki, a wieża sygnaturki została pokryta nową blachą miedzianą.

Początkowo wewnątrz kościoła w Skulsku pomalowane było na biało. Obecna polichromia pochodzi z XX wieku, a wykonana została przez artystę malarza Sulczewskiego. Następne malowania kościoła z lat 1958 i 1960-1961 oraz ostatnie z lat 1985-1988 sprowadzały się do odnowienia starej polichromii.⁸⁶ Żaglowe sklepienie pomalowano na niebiesko, natomiast łuki dźwigające sklepienie na kremowo; na sklepieniu wymalowano różnokolorowe wzory, przypominające kwiaty oraz liście. Na sklepieniu umieszczono wyobrażenia scen biblijnych. Na ścianach prezbiterium znajdują się trzy duże malowidła: pierwsze przedstawia objawienie Matki Bożej Bolesnej rycerzom na Skulskiej Kępie, które według starej legendy miało miejsce gdzie obecni stoi kościół, drugie – św. Wojciecha nauczającego ludność w okolicach skulskich jezior, trzecie natomiast – Chrystusa pocieszającego modlących.

W kościele znajduje się sześć ołtarzy. Ołtarz główny został wykonany w 1960 roku z marmuru kieleckiego. Nad mensą ołtarza znajduje się marmurowe tabernakulum. Po bokach ołtarza ustawiono sześć drewnianych kolumn pomalowanych na biało i złożonych. Powyżej, w pancernej kasecie, znajduje się statua Matki Bożej Bolesnej wykonana z drewna ok. 1420 roku prawdopodobnie w szkole dolnośląskiej. Cała figura jest polichromowana, na głowie Jezusa i Maryi umieszczono złote korony, poświęcone przez Ojca Świętego Jana Pawła II w dniu 3 czerwca 1997 r. w Gnieźnie. Pancerna kaseca z figurą Piety jest zasuwana obrazem przedstawiającym Matkę Bożą Różańcową.

Przed prezbiterium znajdują się ołtarze św. Antoniego i św. Józefa, w kaplicach bocznych ołtarze Matki Bożej Nieustającej Pomocy, Serca Pana Jezusa i Świętej Rodziny.

W kościele znajduje się, wykonana w XVIII wieku, drewniana, polichromowana ambona z figurą św. Michała.⁸⁷

4.2. Kościół filialny

Warzymowo od dawna miało swój kościół parafialny. Pierwszy kościół warzymowski zbudowany był z drewna, obok drogi wiodącej do Skulska. Już na początku XV wieku, jako nie nadający się do użytku, został zastąpiony nowym. Z powodu braku informacji nie sposób dziś ustalić roku budowy i fundatora tego kościoła.⁸⁸

Nowy murowany, gotycki, dotąd istniejący, został poświęcony pod wezwaniem Wszystkich Świętych przez bpa Władysława Oporowskiego w 1443 roku. Zbudowany na dziedzińcu dworskim uważany był za własność dworu.⁸⁹ W połowie XVI wieku kościół został odnowiony staraniem Krzysztofa Sokołowskiego, tamtejszego dziedzica.⁹⁰

W 1811 roku parafia Warzymowo została zniesiona. Odkąd władze kościelne przestały się interesować kościołem, zaprzestano odprawiania w nim nabożeństw.⁹¹

Według miejscowego podania kościół warzymowski w czasie przemarszu wojsk napoleońskich służył za stajnię, i tak sprofanowany, właściciele wsi przeznaczili na magazyn. Stan taki trwał wiele lat. Koniec położyła mu Włodzimiera Wolska: mając rozparcelować majątek, wyłączyła z niego kościół i dała 2000 rubli ks. proboszczowi Leopoldowi Ciesielskiemu na jego remont. Powiadomiony o tym pismem proboszcza z dnia 7 sierpnia 1899 roku, bp Aleksander Bereśniewicz wyraził zgodę, aby kościół w Warzymowie został przywrócony do użytku sakralnego. Staraniem ks. Ciesielskiego oraz jego następcy, ks. Mariana Hofmana, kościół w Warzymowie został wyremontowany z zewnątrz oraz wymalowany i ozdobiony wewnątrz. W odnowionym kościele bp Stanisław Zdzitowiecki dokonał 2 maja 1908 r. uroczystej konsekracji, nadając mu, na prośbę ówczesnego proboszcza ks. Hofmana, wezwanie św. Stanisława BM w miejsce dawnego Wszystkich Świętych.⁹²

W latach 1973-1975 przeprowadzono w kościele gruntowny remont.⁹³

Kościół jest murowany z cegły, o układzie gotyckim, na otynkowanym fundamencie kamiennym, w kształcie prostokątnym. Ma sześć okien zakończonych ostrołukowo, na zewnątrz jest opięty dwuuskokowymi skarpami z gzymsem na wysokości ław okiennych. W ścianie południowej znajduje się portal ostrołukowy z formowanej cegły. Natomiast na ścianie północnej pozostały ślady rozebranej zakrystii z zarysem zamurowanego wejścia. W ścianie wschodniej w trzech otworach zostały umieszczone: krzyż oraz rzeźby Matki Bożej i św. Jana Ewangelisty. Na ścianie zachodniej nad głównym wejściem jest nowy portal ostrołukowy. Kościół przykrywa dach siodłowy, kryty dachówką.

Wnętrze kościoła zostało nakryte płaskim stropem. W kościele znajduje się jeden drewniany ołtarz, wykonany w stylu klasycznym, z rzeźbami

św. Wojciecha, św. Stanisława, św. Jana i św. Jakuba Apostoła. W środkowej części ołtarza został umieszczony obraz patrona kościoła, św. Stanisława BM, po jego bokach dwa obrazy: św. Tekli i św. Wawrzyńca malowane na drewnie. Na ścianie północnej znajduje się drewniana ambona z 1767 roku przywieziona z Słupcy.

5. Kult Matki Bożej Bolesnej

W aktach wizytacyjnych z 1791 roku znajduje się wzmianka o przechowywanym w kościele starym manuskrypcie, który miał zawierać informacje o tym, że na miejscu, gdzie został wzniesiony kościół, objawiła się Matka Boża rycerzom księcia Bolesława (według ustnej tradycji chodziło o Chrobrego). W miejscu objawienia władca kazał wybudować kamienną kaplicę.⁹⁴

Wspomniany wyżej manuskrypt nie przetrwał do naszych czasów i nie ma możliwości, aby ocenić czas jego powstania oraz prawdziwość zawartych w nim informacji. Faktem natomiast jest, że kult Matki Bożej w XVI wieku był już rozwinięty. Wtedy to Jej wizerunek został uznany za cudowny przez komisję biskupią oraz lud. W następnych wiekach przybywały liczne pielgrzymki, a przed figurą Matki Bożej składano wota i cenne dary.⁹⁵

W nocy z 23 na 24 kwietnia 1784 r., w wigilię święta św. Marka Ewangelisty, spłonął kościół.⁹⁶ Jednak to tragiczne wydarzenie nie było w stanie wyeliminować z życia miejscowego ludu czci do Matki Bożej. Obok spalonego kościoła wystawiono drewnianą kaplicę. Na mocy indultu z dnia 12 października 1790 r. proboszcz uzyskał zezwolenie na wystawienie Najświętszego Sakramentu w uroczystości maryjne.⁹⁷

W parafii Skulsk uroczystości obchodzono święta maryjne, w które odbywało się wystawienie Najświętszego Sakramentu oraz procesje.⁹⁸ Z głównymi świętami związane były odpusty, w pierwszej połowie XIX wieku obchodzono ich osiem. Aż sześć z nich było związanych ze świętami Matki Bożej.⁹⁹

Trudna sytuacja polityczna, w jakiej znalazł się naród polski w XIX wieku, sprawiła, że ludzie garnęli się do Kościoła i szukali oparcia w kulcie Najświętszej Maryi Panny. Otrzymywane łaski pomnażały znacznie cześć i nabożeństwo do Matki Bożej oraz wpływały pozytywnie na życie religijne parafian. W podziękowaniu za opiekę i otrzymane łaski miejscowa ludność na głowach Jezusa i Maryi umieściła srebrne korony.¹⁰⁰

W czasie drugiej wojny światowej nad statuą Matki Bożej Bolesnej zawisło wielkie niebezpieczeństwo. Okupanci hitlerowscy, dążąc do zniewolenia narodu polskiego, niszczyli wszelkie zabytki kultury i profanowali miejsca święte. Do zniszczenia przeznaczili również, tak mocno wpisaną w życie parafii, Skulską Pietę. Jednak dzięki ofiarności zamieszkałej w Skul-

sku rodziny Bojconów udało się figurę uratować. Przez okres okupacji była ona przechowywana w mieszkaniu prywatnym należącym do wymienionej rodziny. Po zakończeniu okupacji hitlerowskiej w 1945 r. Pieta Skulska powróciła na swoje miejsce w głównym ołtarzu.¹⁰¹

W nocy z 12 na 13 kwietnia 1960 roku w kościele w Skulsku wybuchł pożar. Płomienie zniszczyły znaczną część polichromii oraz główny ołtarz wraz z tabernakulum. Z ołtarza ocalała tylko figura Matki Bożej. Fakt ten przez wielu został odczytany jako znak Opatrzności i przyczynił się zwiększenia czci dla Najświętszej Maryi Panny.¹⁰²

Kolejne ożywienie kultu maryjnego nastąpiło w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku. Niewątpliwie przyczyniły się do tego nowo wzniesione obiekty sanktuaryjne. To ożywienie kultu w znaczny sposób przyczyniło się do koronacji figury Matki Bożej Bolesnej przez Ojca Świętego Jana Pawła II dnia 3 lipca 1997 r. w Gnieźnie.

PRZYPISY

¹ S. L i b r o w s k i, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1, t. 1, z. 1, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 8(1964), s. 103-115.

² W. K u j a w s k i, *Sieć parafialna diecezji włocławskiej od czasów najdawniejszych do końca XV wieku*, Warszawa 1971 (mps), s. 70-71.

³ F. G r u s e, *Diecezja włocławska – 1326 rok*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWł) 45(1962), s. 176-178.

⁴ *Monumenta Historica Dioeceseos Wladislaviensis*, ed. Z. et S. Chodyński, t. 1-25, Wladislaviae 1881-1912 (cyt. dalej MHDW) XXIII, s. 75.

⁵ Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej (AAG), Akta Arcybiskupów Gnieźnieńskich. Wizytacje (Wiz.) 30, s. 261.

⁶ AAG, Wiz. 134, s. 487.

⁷ S. C h o d y ń s k i, *Warzymowo*, art. cyt., s. 106; S. C h o d y ń s k i, *Lisewo*, art. cyt., s. 335.

⁸ S. C h o d y ń s k i, *Warzymowo*, KDWł 7(1913), s. 101-102.

⁹ W narożniku obecnie stojącego kościoła jest kamień, który ma pochodzić z fundamentów pierwszego kościoła, na którym z jednej strony jest wyryta liczba 1, a z drugiej 208, dając liczbę 1208, co mogłoby wskazywać na rok założenia parafii.

¹⁰ S. C h o d y ń s k i, *Warzymowo*, art. cyt., s. 102.

¹¹ Tamże, s. 103-104.

¹² MHDW, I, s. 14, nr 44.

¹³ MHDW, XXIII, s. 77.

¹⁴ S. C h o d y ń s k i, *Warzymowo*, art. cyt., s. 144.

¹⁵ AAG, Wiz. 30, s. 141.

¹⁶ AAG, Wiz. 134, s. 575.

¹⁷ S. C h o d y ń s k i, *Lisewo*, KDWł 7(1913), nr 11, s. 332.

¹⁸ J. Ł a s k i, *Liber beneficiorum*, t. 1, Gniezno 1889, s. 206.

¹⁹ S. C h o d y ń s k i, *Lisewo*, art. cyt., s. 333.

- ²⁰ Tamże, s. 334.
- ²¹ Tamże, s. 335-336.
- ²² Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Akta dekanatu sompoleńskiego (ADS), nr 2, k. 42v.
- ²³ ADWł, par. Skulsk, sygn. 186, k. 94v.
- ²⁴ KDWł 61(1978), nr 5-6, s. 121.
- ²⁵ *Diecezja Włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 586-587.
- ²⁶ S. L i b r o w s k i, *Rola Kruszwicy w dziejach narodu i kościoła polskiego*, KDWł 49(1966), s. 223.
- ²⁷ *Historia Polski*, pod red. T. Manteuffla, t. 1, cz. 1, Warszawa 1957, s. 224-226; J. U m i ń s k i, *Historia Kościoła*, t. 1, Opole 1959, s. 370.
- ²⁸ S. L i b r o w s k i, *Krótki zarys historii diecezji włocławskiej*, Włocławek 1960 (powiel.), s. 14; B. K u m o r, *Granice metropolii i diecezji polskich*, ABMK t. 18-22 (nadb.), Lublin 1969, s. 39.
- ²⁹ S. C h o d y ń s k i, *Zamiana kościołów w r. 1765*, KDWł 7(1913), s. 148-150.
- ³⁰ B. K u m o r, *Granice metropolii...*, dz. cyt., s. 97.
- ³¹ B. K u m o r, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli 1772-1918*, Kraków 1980, s. 45.
- ³² T. S i l n i c k i, *Z dziejów Kościoła w Polsce. Studia i szkice historyczne*, Warszawa 1960, s. 253, 753.
- ³³ F. G r u s e, *Diecezja włocławska...*, art. cyt., s. 176-178.
- ³⁴ MHDW, I, s. 21.
- ³⁵ MHDW, I, s. 29.
- ³⁶ AAG, Wiz. 30, s. 259-274.
- ³⁷ AAG, Wiz. 134, s. 469-523.
- ³⁸ B. K u m o r, *Ustrój i organizacja...*, dz. cyt., s. 475n.
- ³⁹ B. K u m o r, *Granice metropolii...*, dz. cyt., s. 271-351.
- ⁴⁰ F. G r u s e, *Diecezja włocławska...*, art. cyt., s. 176.
- ⁴¹ MHDW, I, s. 21.
- ⁴² B. K u m o r, *Granice metropolii...*, dz. cyt., s. 380.
- ⁴³ S. L i b r o w s k i, *Repetitorium akt wizytacyjnych...*, dz. cyt., cz. 4, z. 1, s. 146-147.
- ⁴⁴ B. K u m o r, *Ustrój i organizacja...*, dz. cyt., s. 560.
- ⁴⁵ Tamże, s. 566.
- ⁴⁶ KDWł 11(1917), s. 3.
- ⁴⁷ *Diecezja Włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 31.
- ⁴⁸ KDWł 77(1994), s. 246-254.
- ⁴⁹ S. W e y m a n, *Ze studiów nad zagadnieniem dróg w Wielkopolsce od X do XVIII w.*, „Przegląd Zachodni” 9(1953) nr 7/8, s. 63.
- ⁵⁰ P. M a l u ś k i e w i c z, *Województwo konińskie*, Warszawa 1983, s. 273.
- ⁵¹ Tamże, s. 64.
- ⁵² Tamże, s. 273.
- ⁵³ *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego*, pod red. B. Chlebowskiego i W. Walewskiego, t. 10, Warszawa 1889, s. 736-737.
- ⁵⁴ AAG, Wiz. 30, s. 261.
- ⁵⁵ AAG, Wiz. 134, s. 478.
- ⁵⁶ S. C h o d y ń s k i, *Warzymowo*, art. cyt., s. 106; S. C h o d y ń s k i, *Lisewo*, art. cyt., s. 335.
- ⁵⁷ AAG, Wiz. 134, s. 567.

- ⁵⁸ AAG, Wiz. 30, s. 151.
- ⁵⁹ ADWł, ADS, nr 2, k. 42v.
- ⁶⁰ „Schematyzm Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” (SDKK) 1890, s. 32.
- ⁶¹ ADWł, ADS, nr 2, k. 42v.
- ⁶² P. M a l u ś k i e w i c z, *Województwo konińskie*, dz. cyt., s. 273n.
- ⁶³ SDKK 1910, s. 55.
- ⁶⁴ „Schematyzm Diecezji Włocławskiej” 1930, s. 56.
- ⁶⁵ „Rocznik Diecezji Włocławskiej” (RDWł) 1972, s. 145.
- ⁶⁶ KDWł 61(1978), s. 121.
- ⁶⁷ *Diecezja Włocławska 2000*, dz. cyt., s. 587.
- ⁶⁸ MHDW, XXIII, s. 63.
- ⁶⁹ Tamże, s. 72.
- ⁷⁰ Tamże, s. 74.
- ⁷¹ *Słownik geograficzny...*, dz. cyt., t. 10, s. 736.
- ⁷² AAG, Wiz. 30, s. 261.
- ⁷³ Tamże.
- ⁷⁴ AAG, Wiz. 134, s. 470.
- ⁷⁵ ADWł, ADS nr 3, k. 71.
- ⁷⁶ AAG, Wiz. 134, s. 471.
- ⁷⁷ Tamże.
- ⁷⁸ ADWł, par. Skulsk, sygn. 186, k. 91.
- ⁷⁹ Tamże, k. 44, 91.
- ⁸⁰ Archiwum Kurii Diecezjalnej we Włocławku (AKDWł), par. Skulsk 1945-1956. Spis inwentarza z 1945 r.
- ⁸¹ KDWł 41(1947), s. 296, 249.
- ⁸² AKDWł, par. Skulsk 1945-1956. Spis inwentarza z 1945 r.
- ⁸³ Tamże. Odpis protokołu wizytacji kanonicznej z 1950 r.
- ⁸⁴ Tamże.
- ⁸⁵ AKDWł, par. Skulsk 1957-1962.
- ⁸⁶ Tamże.
- ⁸⁷ RDWł 1991, s. 261.
- ⁸⁸ S. C h o d y ń s k i, *Warzymowo*, art. cyt., s. 102.
- ⁸⁹ Tamże.
- ⁹⁰ Tamże, s. 103.
- ⁹¹ Tamże, s. 104.
- ⁹² Tamże, s. 146-148.
- ⁹³ RDWł 1991, s. 261-262.
- ⁹⁴ AAG, Wiz. 30, s. 261.
- ⁹⁵ W. Z a ł e s k i, *Sanktuaria Polskie*, Warszawa 1988, s. 482.
- ⁹⁶ AAG, Wiz. 30, s. 260.
- ⁹⁷ Tamże, s. 261.
- ⁹⁸ AAG, Wiz. 134, s. 479.
- ⁹⁹ ADWł, ADS, nr 3, k. 132.
- ¹⁰⁰ AKDWł, par. 186, k. 8v.
- ¹⁰¹ Relacja parafian.
- ¹⁰² Kronika parafialna.

KS. DARIUSZ LEWANDOWSKI

KOŚCIÓŁ ŚW. ANDRZEJA APOSTOŁA W GOSŁAWICACH GENEZA I HISTORIA

Gosławice, będące obecnie peryferyjną dzielnicą Konina, swą historią sięgają czasów średniowiecza, kiedy to były samodzielnym grodem. Ostatnie ślady tego prastarego grodziska uległy zniszczeniu w drugiej połowie XX w., gdy na jego terenie powstawała odkrywkowa kopalnia węgla brunatnego.¹

Pierwsza wzmianka piśmienna o Gosławicach pochodzi z 1280 r., kiedy to były one własnością rodu Godziembitów. Z innego dokumentu pochodzącego z połowy XIV w. można wnioskować, że charakterystycznym imieniem rodowym Godziembitów wywodzących się z Gosławic jest „Łaszcz” lub „Łaskarz”.² Z Gosławicami, które pozostawały własnością tego rodu aż do końca XVII w., byli związani między innymi Andrzej Łaskarz, biskup poznański (1414-1426), Andrzej Lubrański, sędzia kujawski, i Jan Lubrański, biskup poznański (1498-1520).

W tej historycznej osadzie wznosi się kościół parafialny p.w. św. Andrzeja Apostoła będący jednym z ciekawszych zabytków architektury sakralnej w Polsce. Należy on do niezbyt licznej grupy kościołów o planie centralnym i pod względem inwencji architektonicznej może być porównywany jedynie z dwusłupowymi kościołami wznoszonymi z fundacji króla Kazimierza Wielkiego.

Fundacja

Do naszych czasów nie zachował się akt erekcyjny kościoła; zaginął on prawdopodobnie w czasie wojen szwedzkich, na co wskazuje zapis z wizytacji przeprowadzonej w 1791 r. przez ks. Jozafata Andrzeja Murzynowskiego.³ W dokumencie pochodzącym z 1418 r. wzmiankowany jest proboszcz z Gosławic, którego zawezwano do Gniezna,⁴ co sugeruje, iż musiał istnieć w tym czasie kościół parafialny.

Nieco późniejszy dokument, z 25 kwietnia 1441 r., mówiący o zapisie dokonanym na rzecz kościoła parafialnego w Gosławicach, wraz z kaplicą

mansjonarską, dziesięciny snopowej należącej do stołu biskupiego, wspomina również fundatorów świątyni, Andrzeja Łaskarza Gosławskiego (1362-1426), biskupa poznańskiego, i jego bratanka Jana z Lichenia, wojewodę brzeskiego.⁵ Przywilej ten potwierdzony został 13 marca 1647 r. przez biskupa Wincentego Kota z Dębna.⁶

Z zapisu zawartego w *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego wynika, że od początku fundacji świątyni w Gosławicach proboszczowi przysługiwał tytuł prepozyta, gdyż przy tym kościele było czterech mansjonarzy mianowanych przez proboszcza. Utrzymanie kościoła i duchowieństwa zapewniały legaty poczynione przez fundatorów, które obejmowały cztery łany pola, ogród, place przy kościele, młyn, prawo połowu ryb w jeziorze oraz prawo wyrębu budulca w lasach.⁷

Informacje o fundacji kościoła w Gosławicach potwierdza wizytacja z 1782 r., przeprowadzona przez kanonika Józefa z Dorposza Dorpowskiego,⁸ oraz wspomniana wyżej wizytacja z 1791 r. przeprowadzona przez ks. Jozafata Andrzeja Murzynowskiego.⁹

Problem z fundacją kościoła w Gosławicach pojawia się także w schematyzmach diecezjalnych z XIX w., w których jako fundator występuje biskup Andrzej z Bnina, a jako data fundacji 1444 r.¹⁰ Jest to najprawdopodobniej błąd redakcyjny, gdyż Andrzej z Bnina był biskupem poznańskim w latach 1439-1479, co odpowiada podanej dacie fundacji, lecz posługiwał się herbem „Łodzią”, który co prawda pojawia się w wystroju świątyni w Gosławicach, ale w dzisiejszej północnej kaplicy (pierwotnie był to skarbiec w kondygnacji nad zakrystią), co nie licowałoby z pozycją fundatora świątyni. Trudno też przyjąć, że biskup poznański fundował kościół parafialny w archidiecezji gnieźnieńskiej w miejscowości, z którą nie był w żaden sposób związany.¹¹ Późniejsze schematyzmy jako fundatora podają biskupa Andrzeja Lubrańskiego, a jako czas rozpoczęcia budowy kościoła datę około 1418 r.¹² Najprawdopodobniej także i tutaj nastąpiła pomyłka, gdyż w historii archidiecezji poznańskiej nie było biskupa Andrzeja Lubrańskiego, a Jan Lubrański używający herbu „Godziemba” był biskupem poznańskim w latach 1498-1520.

Pewnym problemem jest także datacja gosławickiej fundacji biskupa Andrzeja Łaskarza. Jako termin „ad quem” należy przyjąć datę śmierci biskupa Andrzeja, czyli 1426 r. Termin „post quem” jest trudniejszy do ustalenia, gdyż dokument z 1418 r. wspominający proboszcza z Gosławic nic nie mówi o świątyni. Zapewne jakiś kościół w Gosławicach już wówczas istniał.

Z biografii fundatora¹³ oraz z założenia architektonicznego kościoła parafialnego w Gosławicach wynika, że Andrzej Łaskarz w latach 1409-1410 odbył pielgrzymkę do Ziemi Świętej z wujem, biskupem Piotrem Wyszem,

w towarzystwie dwóch bożogrobców z Miechowa i opata tynieckiego Mścisława.¹⁴ Przed 1415 r. wiele podróżował, między innymi odwiedził Rzym, dwukrotnie był na Węgrzech. Prowadził bardzo aktywną działalność dyplomatyczną na dworze krakowskim, z ramienia którego posłował do Państwa Zakonnego. W latach 1415-1418 Andrzej Łaskarz wraz z polską delegacją przebywał w Konstancji na Soborze Powszechnym.¹⁵

Pomocą przy dacie może być założenie rezydencjonalne wzniesione opodal kościoła również z fundacji Andrzeja Łaskarza, w czasie gdy był biskupem poznańskim, a więc między 1414 a 1426 r.¹⁶ Rezydencja ta, która swym rozplanowaniem nawiązywała do założeń typowych dla Państwa Zakonnego, należała do najbardziej rozwiniętych i przełomowych w dziejach średniowiecznych zamków polskich. Powszechnie przyjmuje się, że wzniesiona została w latach 1420-1426, gdyż jak podaje Jan Długosz w *Rocznikach*, biskup Andrzej Łaskarz zmarł na zamku w Gosławicach.¹⁷

Trudno przypuszczać, przyjmując za pewnik fundację biskupa Andrzeja, że budowę, zarówno kościoła jak i zamku, realizowano w czasie jego nieobecności w ojczyźnie. Wiadomo, że biskup przebywał na terenie diecezji po powrocie z Soboru w Konstancji, co nastąpiło w marcu 1418 r.¹⁸ Prawdopodobnie obie fundacje powstawały równocześnie, wykorzystując wspólny plac budowy i warsztat budowlany. Jednocześnie należy pamiętać o tym, że zasadna być może teza o dokończeniu budowy kościoła, już po śmierci biskupa Andrzeja Łaskarza, przez jego bratanka Jana z Lichenia, który w niektórych dokumentach figuruje jako współfundator.¹⁹

Historia kościoła

Fundacja poczyniona na utrzymanie kościoła oraz mansjonarzy upadła na początku XVII w. Pogorszyła się w związku z tym sytuacja duchowieństwa parafialnego i stan samej świątyni. Jak zauważa to w wizytacji Wincenty de Seve w 1609 r., nie ma już przy kościele w Gosławicach żadnych mansjonarzy.²⁰ W połowie XVII w. następuje nieomal całkowity upadek parafii. Wizytacja dokonana w 1653 r. przekazuje informację o zaistnieniu poważnego zatargu o majątek kościelny, w wyniku którego, odniósłszy obrażenia, zmarł ówczesny proboszcz parafii, ks. Marcin Cichosz.²¹

Okolo 1660 r. dziedzic Gosławic Konstanty Lubrański odebrał kościołowi majątek fundacyjny, a wszystkie dokumenty potwierdzające przywileje zniszczył. Spowodowało to całkowity upadek parafii i kościoła, który stał się filią sąsiednich parafii – Lichenia i Morzysławia. Przez pewien czas kościół w Gosławicach był także obsługiwany przez kamedułów z pobliskiego Bieniszewa. W drugiej połowie XVII w. kościół znacznie ucierpiał na

skutek wojen szwedzkich. Skutkiem tego opustoszała świątynia, pozbawiona niemal całkowicie dachów, powoli popadła w ruinę.²²

W 1720 r. na mocy testamentu Konstancji z Babskich Kadzidłowskiej kościół parafialny w Gosławicach otrzymał zapis powiększający jego fundusze, które pozwoliłyby na jego odbudowę.²³ Jednakże zadanie to zrealizowano dopiero w latach 1755-1775 staraniem nowego właściciela Gosławic, Józefa Łackiego, podkomorzego brzesko-kujawskiego. Reaktywował on dawne fundacje na uposażenie proboszcza i mansjonarzy. Z jego funduszy przeprowadzono gruntowny remont kościoła, podczas którego naprawiono mury, gotyckie szczyty aneksów zmieniono na barokowe o wykroju esownicowym ozdobione parami pilastrów dźwigającymi profilowane odcinki gzymsów i łukowe zwieńczenia. Oszklono na nowo okna, naprawiono dachy i wprowadzono barokowe wyposażenie wnętrza.²⁴ W tym czasie zniesiono także dwukondygnacyjny podział w północnym aneksie stanowiącym pierwotnie zakrystię oraz skarbiec, tworząc w ten sposób drugą kaplicę boczną. Od wschodu do prezbiterium dobudowano nową zakrystię, która zakłóciła dotychczasowy regularny plan krzyża. Dobudowa ta pozwoliła na ujednoczenie wnętrza i nadanie mu symetrii.²⁵

W trakcie realizacji remontu w 1771 r. powstały pożar spowodował popękanie murów świątyni i zniszczenie dachu; tymczasowo pokryto go strzechą, którą w późniejszym czasie zastąpiono gontami. Ściany obwodowe zwieńczone zostały nowymi, tynkowanymi gzymsami. W takim kształcie kościół Św. Andrzeja w Gosławicach dotrwał do początku XIX w.

Protokół wizytacji dokonanej w 1791 r. oprócz omówionych wyżej zagadnień związanych z fundacją kościoła w Gosławicach zawiera także schematyczny plan kościoła z wyrysowanym kształtem okien i wpisanymi dedykacjami znajdujących się w nim ołtarzy, których oprócz ołtarza głównego było wówczas sześć: św. Józefa w kaplicy północnej, św. Andrzeja w kaplicy południowej, a w nawie na ścianach między aneksami od strony północnej św. Antoniego oraz Matki Bożej, od południa św. Franciszka oraz św. Anny. Na szkicu tym brakuje adnotacji o tytule ołtarza głównego oraz zarysu nowej, wówczas już istniejącej, zakrystii dobudowanej od wschodu na przedłużeniu prezbiterium.²⁶

Kolejną gruntowną restaurację kościoła w Gosławicach przeszedł w 1801 roku kosztem hrabiego Melchiora Łackiego, który także powiększył jego uposażenie.²⁷ Około 1819 r. nowi właściciele Gosławic, hrabiostwo Kwilecycy, sfinansowali kolejną restaurację kościoła.²⁸

Od początku swego istnienia parafia Gosławice znajdowała się na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej, jednakże gdy granice diecezji dostosowano

do porozbiorowych granic państwowych na mocy bulli Piusa VII *Ex imposita nobis* z 30 czerwca 1818 r., znalazła się ona na terenie ówczesnej diecezji kalisko-kujawskiej, czyli włocławskiej.²⁹

Następny remont, polegający zasadniczo na przywróceniu kościołowi św. Andrzeja pierwotnego, gotyckiego wyglądu, przeprowadzony został za czasów proboszcza ks. Michała Majewskiego, w latach 1898-1900. Poprzedziły go prace badawcze przeprowadzone przez Władysława Łuszczkiewicza. Oprócz kwerendy archiwalnej prof. Łuszczkiewicz sporządził opis kościoła, choć niezbyt dokładny w kwestii sklepień, z których opisał jedynie sklepienie kruchty i korpusu. Ten znany polski starożytnik zajął się także analizą stylistyczną układu przestrzennego i źródeł jego inspiracji. Wykonał szereg rysunków, które stanowią pierwszą, dość dokładną i cenną, inwentaryzację rysunkowo-pomiarową całej gosławickiej świątyni.³⁰

W czasie regotyżacji na przełomie XIX i XX w. przebudowano zakrystię z 2 połowy XVIII w., pochodzące z tego samego czasu barokowe szczyty i sygnaturkę, nadając im cechy neogotyckie. W miejsce tynkowanego, barokowego fryzu wieńczącego mury obwodowe wprowadzono ceglany fryz arkadkowy, rozbudowano oprofilowanie portali wejściowych, zamurowano okna w zamknięciach aneksów bocznych oraz położono nowy dach. Przelicowano ślad po nie zachowanej tablicy erekcyjnej, znajdującej się niegdyś nad wejściem głównym, i przebito kolisty otwór okienny doświetlający empore nad kruchtą. W prezbiterium przebudowano sklepienie dodając nowe, ozdobne stiukowe żebra. Być może w tym czasie także zostały przebudowane sklepienia bocznych kaplic.³¹ We wnętrzu usunięto wystrój barokowy i wprowadzono trzy drewniane architektoniczne ołtarze neogotyckie z obrazami namalowanymi w latach 1902-1904 przez Józefa Buchbindera i neogotycką ambonę koszową z baldachimem. Zachowany do dziś ołtarz główny poświęcony jest Matce Boskiej Różańcowej, ołtarz w kaplicy północnej św. Józefowi, a ołtarz w kaplicy południowej Matce Boskiej Częstochowskiej.³²

W XX w. kościół Św. Andrzeja kolejno remontowano w latach 1953-1954 oraz 1981-1988. Ostatni remont przeprowadzony został w latach 1995-1996. Wykonano wówczas nową sygnaturkę i zmieniono jej konstrukcję nośną. Przeprowadzono kompleksowy remont dachu i wzmocniono mury świątyni, wymieniono także wewnętrzne instalacje i zamontowano osiem nowych witraży.³³

Opis obiektu

Kościół Św. Andrzeja w Gosławicach jest świątynią gotycką, orientowaną, murowaną z cegły w wątku gotyckim z użyciem zendrówki oraz detalu kamiennego z wapienia. Nawa wzniesiona na planie foremnego ośmioboku

z dwuprzęsłowym, prosto zamkniętym prezbiterium od wschodu, dwiema kwadratowymi kaplicami od północy i południa oraz kruchtą od zachodu.

Aneks północny pierwotnie dwukondygnacyjny, w przyziemiu mieścił zakrystię, a jego druga kondygnacja mieściła skarbiec lub emporę kolatorską. Dwie cylindryczne wieżyczki schodowe, nakryte stożkowymi hełmami, służące komunikacji z wyższymi kondygnacjami, w narożniku między nawą i kruchtą od południa łączy przyziemie z dzisiejszą emporą organową, oraz między nawą i kaplicą północną od zachodu łącząca pierwotnie zakrystię z kondygnacją skarbcia.

Do prezbiterium, od wschodu przylega prostokątna zakrystia dobudowana w 2 połowie XVIII w. z wydzielonym przedsionkiem i skarbcem. Prezbiterium skomunikowane z zakrystią otworem wejściowym o prostym zamknięciu, znajdującym się z boku ołtarza głównego.

Aneksy boczne skomunikowane z nawą szerokimi, ostrołukowymi arkadami wchodzącymi pod sklepienia nawy. Okna zamknięte łukiem ostrym o skośnych gładach, osadzone w szerokich, płytkich niszach o wykroju łuku ostrego. Nawa nakryta żebrowym sklepieniem palmowym wspartym na ośmiobocznym centralnie usytuowanym słupie z ciosów kamiennych. Kaplica południowa nakryta sklepieniem żebrowym o układzie ośmioramiennej gwiazdy. W kaplicy północnej i przyziemiu kruchty zachodniej sklepienia krzyżowo-żebrowe z trójdzielnymi żebrami wpisany.

Prezbiterium nakryte sklepieniem gwiazdzistym z nałożonymi profilowanymi żebrami ze stiuku i żebrzem przewodnim. Wsporniki sklepień wykonane z wapienia, ozdobione rzeźbionymi herbami rodów polskich. W kruchcie zwornik sklepienny ozdobiony głową Chrystusa.

Ściany kościoła wznoszą się na ceglany cokole o krawędzi podkreślonej ceglany profilem. Prezbiterium o przęsłach wydzielonych szarpami o jednym uskoku, przy zamknięciu wschodnim szkarpy ukośne. W kruchcie z trzech stron ostrołukowe otwory wejściowe obwiedzione tynkowanym profilem. Wejście główne wiodące w przyziemie kruchty ujęte po bokach pilastrami ustawionymi „na romb”, zwieńczonymi pinaklami z kwiatonami spiętymi ponad wykrojem otworu profilowaną wimpergą.

Mury obwodowe kościoła z zewnątrz rozczłonkowane umieszczonymi naprzemiennie prostokątnymi i ostrołukowymi blendami. Blendy ostrołukowe z łukami obwiedzionymi profilowaną cegłą. Ściany zwieńczone tynkowanym fryzem i arkadkowym gzymsem koronującym z profilowanej cegły. Szczyty aneksów neogotyckie trójkatne, ozdobione ostrołukowymi blendami, ujęte czworobocznymi sterczynami, ozdobionymi płycinami, zwieńczonymi pinaklami z kwiatonami. W dobudówce mieszczącej zakrystię okna ostrołuko-

we, pomieszczenia nakryte sklepieniami krzyżowo-żebrowymi. Dobudówka wzniesiona na ceglany cokole. W północnej ścianie ostrołukowy otwór wejściowy. W ścianie wschodniej dwa okna ostrołukowe. Ściany zwieńczone ceglany fryzem opaskowym i gzymsem koronującym. Narożniki dobudówki ujęte sterczynami analogicznymi jak szczyty kościoła. Szczyt trójkątny w środkowej części ozdobiony dwiema ostrołukowymi i kolistą blendą, ujętymi lizenami przechodzącymi w sterczyny.

Czworoboczna wieżyczka sygnaturki, w całości pokryta blachą miedzianą, umieszczona centralnie nad oktagonem nawy, nakryta daszkiem namiotowym. Dachy aneksów siodłowe połączone ze sobą połączeniami dachów pulpitowych nakrywających nawę. Również nad dobudówką dach siodłowy. Wszystkie dachy pokryte dachówką ceramiczną.

Zagadnienie pierwowzoru kościoła Św. Andrzeja

W dobie średniowiecza, w całej chrześcijańskiej Europie, za miejsce najświętsze i najcenniejsze uważano bazylikę Grobu Pańskiego w Jerozolimie, której budowę rozpoczęto wkrótce po Soborze w Nicei w latach 325-326. Poświęcenie bazyliki odbyło się w 335 r., w trzydziestolecie rządów cesarza Konstantyna. Świątynia ta była zespołem czterech budowli położonych przy cardo Aelia Capitolina, połączonych ze sobą i obwiedzonych wspólnym murem. Do tego monumentalnego założenia wiodła brama o trzech wejściach. Pierwszą część fundacji cesarza Konstantyna tworzyło szerokie portykowe atrium, stanowiące otwarty narteks przed pięcionawową bazyliką wzniesioną nad grota, w której znaleziono relikwie Krzyża. Nawę środkową bazyliki kończyła głęboka eksedra z dwunastoma kolumnami, zwieńczona półkopułą. Otwarte od zachodu nawy boczne prowadziły na miejsce Golgoty, czyli dziedziniec otoczony z trzech stron portykami. Ostatnią część zespołu stanowił hemicykl z trzema eksedrami osłaniający Grób Pański określany nawą „Anastasis”, ponieważ było to także miejsce Zmartwychwstania Chrystusa. Niestety zespół tych konstantyńskich budowli nie zachował się do naszych czasów, gdyż został zniszczony przez Arabów w 1009 r.³⁴

Jedyny znany dziś plan świątyni Grobu Chrystusa wzniesionej przez Konstantyna w Jerozolimie narysował iryjski mnich, Adoman z Hy, żyjący w latach 623/624-704, na podstawie ustnej relacji galijskiego biskupa Arculfy, szkiców przez niego wykonanych na woskowych tabliczkach oraz innych wcześniejszych źródeł. Sporządzony w dziele *De locis sanctis*, powstałym około 680 r., topograficzny opis „Anastasis” zilustrowano rysunkami, które przedstawiają plany tej świątyni z elementami przekrojów. Opis Grobu Chrystusa akcentuje kolisty plan jako zasadniczą cechę tej budowli i trzy ołtarze,

pomijając nawet umiejscowienie ich w absydach z prostokątnym opłaszczeniem.³⁵

Od V w. w Kościele zachodnim wzorem wschodnim zaczęto wznosić budowle centralne, głównie jako budowle sepulkralne. Pierwsze budowle centralne wznoszone jako kopie jerozolimskiego Grobu Pańskiego zaczęły się pojawiać w Europie w okresie ottońskim. Praktyka ta rozpowszechniła się szczególnie w dobie wypraw krzyżowych, które podejmowano pod hasłem oswobodzenia Grobu Chrystusa. W tym czasie powszechnym stało się pragnienie posiadania kopii jerozolimskiej „Anastasis”. Trzeba jednocześnie pamiętać o specyficznym dla średniowiecza rozumieniu pojęcia kopii i koncepcji podobieństwa, które było pojmowane w sposób bardzo swobodny, co sprawiało, że kopia niejednokrotnie była jedynie ideowym nawiązaniem do pierwowzoru.³⁶

Różnorodne realizacje architektoniczne, które pretendują do miana kopii „Anastasis”, powszechnie powstawały w całej niemal Europie aż do początku XIV w. Zazwyczaj ich fundatorzy przy wyborze planu odwołują się do jerozolimskiego pierwowzoru przez opisy miejsc świętych, schematyczne plany Adomana z Hy. Czasami odbywano nawet specjalne pielgrzymki do Ziemi Świętej w celu dokonania pomiarów i zdjęcia planu z oryginału. Bywa też, że do miana kopii „Anastasis” pretendują kaplice i niewielkie kościoły wzniesione na planie krzyża, konsekrowane pod wezwaniem Świętego Krzyża lub przechowujące jego relikwie. Do grona najstarszych realizacji tego typu należą między innymi: kaplica św. Maurycego w Konstancji, rotunda w Tagernsee, Mittelzel na wyspie Reichenau, kaplica św. Mangena w Sankt Gallen, mauzoleum św. Ulricha w Wieselburgu an der Erlaut, kościół Najświętszej Panny Marii, Św. Piotra i Św. Andrzeja w Padeborn czy też kościół Św. Jana na górze Krukenburg koło Helmarshausen.³⁷

Wiadomo, że biskup Andrzej Łaskarz w latach 1409-1410 pielgrzymował do Ziemi Świętej i zapewne miał okazję oglądać jerozolimską „Anastasis”, którą odbudowali krzyżowcy w 1048 r. W czasie odbudowy zmienił się wówczas nieco jej wygląd, gdyż od wschodu dodano czwartą absydę, nad obojściem zbudowano galerię i całość nakryto stożkową kopułą.³⁸ Jednakże rozplanowanie gosławickiej kopii „Anastasis” sugeruje, że podejmując się tej fundacji jako bezpośrednim wzorcem posłużył się jakąś już istniejącą europejską kopią Grobu Pańskiego, które również mógł oglądać podczas swoich podróży.

Z wyżej wymienionych realizacji biskup Andrzej Łaskarz Gosławski na pewno widział kaplicę św. Maurycego w Konstancji, znajdującą się przy tamtejszej katedrze, kiedy przebywał na Soborze, który odbywał się tam w latach

1414-1418. Jest to jedna z najstarszych zachowanych kopii „Anastasis”. Wzniesiona została z fundacji biskupa Konstancji Konrada około 960 r. po jego powrocie z drugiej pielgrzymki do Ziemi Świętej. Wzniesiona wówczas rotunda miała 11,3 m średnicy i około 8 m wysokości, przylegały do niej cztery, nieomal kwadratowe w planie, aneksy rozmieszczone zgodnie z osiami północ-południe, wschód-zachód. W jej wnętrzu zbudowano imitację Grobu Chrystusa. Taka forma rotundy z krzyżowymi aneksami w uproszczeniu odpowiada schematowi planu konstancyńskiej „Anastasis”. Różnicę stanowi brak obejścia wydzielonego wieńcem kolumn, kwadratowe rozplanowanie absyd i zwiększenie ich liczby do czterech. Nawiązaniem do jerozolimskiego wzoru jest także średnica kaplicy w Konstancji stanowiąca nieomal dokładnie połowę średnicy części centralnej „Anastasis”.³⁹

W czasie gdy w Konstancji odbywał się XVI Sobór Powszechny, w już zgotycyzowanej ottońskiej kaplicy św. Maurycego znajdował się powstały między 1260 a 1280 r. figuralny Grób Pański wykonany przez warsztat sztrasburski.⁴⁰ Tę gruntowną modernizację w formach klasycznego gotyku przeprowadzono około 1300 r. Powiększone wówczas aneksy przemianowano na kaplice: Najświętszej Maryi Panny, św. Błażeja i św. Sylwestra. Ściany korpusu, pomiędzy kaplicami przepruto dwoma trójdzielными oknami z maswerkami, poszerzono także wejścia do kaplic, nadając im wykrój ostrołukowy. Część centralną zasklepiono ośmiodzielnym kopulastym sklepieniem żebrowym.⁴¹

Zapewne szczęśliwie odbyta pielgrzymka do dalekiej Ziemi Świętej była dla Andrzeja Łaskarza powodem do poczynienia w rodzinnych Gośławicach fundacji upamiętniającej to wydarzenie. Sposób rozplanowania wzniesionej świątyni, wskazujący na konstancjańską proveniencję założenia kościoła św. Andrzeja w Gośławicach, zdradza także drugi motyw tej fundacji, którym niewątpliwie był udział w Soborze Powszechnym. Biskup Andrzej Łaskarz odegrał ważką rolę w obradach soborowych: jako członek komisji do spraw wiary, należał do grona ojców soborowych domagających się potępienia nauki Jana Husa. Zastąpił również jako najlepszy mówca z grona polskich delegatów. Pragnienie upamiętnienia udziału w tak ważnym wydarzeniu, jakim był Sobór w Konstancji, ilustruje wystrój heraldyczny kościoła gośławickiego. Na wspomnikach sklepień znajduje się do dziś 26 herbów, z których prawie wszystkie można odnieść do członków polskiej delegacji na Sobór w Konstancji.⁴²

Program heraldyczny

Na wspomnikach sklepiennych w prezbiterium umieszczony został herb Królestwa Polskiego – Orzeł Biały, a także króla Władysława Jagiełły – Krzyż Jagielloński, królowej Anny – herb rodowy węgierskich hrabiów Cylejskich

(trzy pasy poziome oraz trzy gwiazdy w trójkąt w układzie szachownicy czteropolowej), herb Andrzeja Łaskarza – Godziemba, Wojciecha, biskupa krakowskiego i kanclerza koronnego – Jastrzębiec, biskupa wrocławskiego Jana Pelli z Niewiesza – Pomian. W ośmioboczej nawie widnieje zwieńczony krzyżem herb Mikołaja Trąby, arcybiskupa gnieźnieńskiego i pierwszego prymasa Polski – Trąba, Jana Goździckiego – Topór, Zawiszy Czarnego – Sulima, Piotra Wolframa, scholastyka gnieźnieńskiego – Przeginia, Jerzego Gedygolda – Leliwa, Stanisława Merskiego – Doliwa, Janusza z Tuliszkowa, kasztelana kaliskiego – Dryja, Mirosława z Brudzewa, proboszcza gnieźnieńskiego – Nałęcz. Na wspornikach sklepienia w kaplicy południowej umieszczony jest herb Pawła Włodkowica – Dołęga, Jerzego Gojlimina – Dębno, Piotra ze Skąły – Poraj, oraz nie przyporządkowany herb Junosza. W dzisiejszej kaplicy północnej, w jej dawnej drugiej kondygnacji, znajduje się herb papieża Marcina V – Kolumna, Piotra Wysza, biskupa poznańskiego – Leszyc (Łaska), Jana z Lichenia lub Mikołaja z Kik – Godziemba, oraz trudny do przypisania herb Łódzia. Najprawdopodobniej, w nieistniejącej dziś zakrystii, w dolnej kondygnacji aneksu północnego znajdowały się nie zachowane kolejne cztery wsporniki sklepienne, podobnie w przyziemiu aneksu zachodniego, gdzie istniejące dziś sklepienie nie jest pierwotnym. Spośród herbów widniejących na wspornikach sklepienia rozpiętego nad emporą muzyczną jedynie Nowinę można przypisać Mikołajowi z Sepna, pozostałych herbów Ogończyk (Ogon), Janina i Grzymała nie można połączyć z konkretnymi uczestnikami polskiej delegacji soborowej.⁴³

Program heraldyczny, zwłaszcza zaprezentowany w części prezbiterialnej, ma także silny kontekst polityczny, jest on ilustracją sympatii politycznych biskupa poznańskiego, Andrzeja Łaskarza, będącego zwolennikiem stronnictwa prowęgierskiego, którego filarem była królowa Anna, druga żona Władysława Jagiełły. Wiele ze znajdujących się w kościele w Gosławicach herbów rodowych można odnieść do wybitnych polskich dyplomatów związanych z kręgami prowęgierskimi, którzy po załamaniu się polityki polsko-węgierskiej w 1423 r. zostali odsunięci od czynnego życia na arenie międzynarodowej.⁴⁴

Oprócz niewątpliwego motywu upamiętnienia pielgrzymki do Ziemi Świętej oraz udziału w Soborze w Konstancji, nie można pominąć kontekstu ideologicznego. Biskup Andrzej Łaskarz będący bezkompromisowym obrońcą wiary, walczącym z krzewiącym się husytyzmem, zarówno na Soborze Powszechnym, jak i po powrocie do kraju w diecezji poznańskiej, także przez poczynioną w Gosławicach fundację zmanifestował swoje przywiązanie do Kościoła. Wzniesienie w początkach XV w. kopii „Anastasis” o archaizują-

cym programie formalnym, staje się przywołaniem idei wypraw krzyżowych, których celem było wyzwolenie Grobu Chrystusa i całej Ziemi Świętej od pogan. Kościół Św. Andrzeja w Gosławicach staje się w pewnym sensie wezwaniem do podjęcia nowej krucjaty, pozostającej w zgodzie ze średniowiecznym postulatem walki z niewiernymi Saracenami, przewidującym możliwość przeniesienia tego chrześcijańskiego obowiązku na cel łatwiejszy do osiągnięcia, którym było zwalczanie ruchu husyckiego.⁴⁵

* * *

Kościół gosławicki będący niewątpliwie kopią jerozolimskiej „Anastasis”, w średniowiecznym znaczeniu tego pojęcia, pomimo pewnego zapóźnienia ideowo-formalnego doczekał się naśladownictwa w postaci kościoła parafialnego w Miszewie Murowanym wzniesionym w latach 1441-1446 z fundacji Jakuba Jaszczółdowica, prepozyta kapituły płockiej.⁴⁶ Pomimo licznych przekształceń i przebudów, dokonanych na przestrzeni sześciuset lat istnienia, świątynia ta pozostaje wspinałym pomnikiem historii upamiętniającym osobę fundatora. Jej ciekawe założenie architektoniczne, bogate w treści, jest także świadectwem wiary i sztuki artystycznego minionych pokoleń Wielkopolan.

PRZYPISY

¹ *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 351; A. Grzybowski, *Kościół w Gosławicach. Zagadnienie genezy*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki” 16(1971), s. 270.

² *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski* (dalej: KDW), t. 3, Poznań 1879, s. 146, nr 1415.

³ Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie (dalej: AAG), ACons. E 20, s. 51.

⁴ KDW, t. 5, Poznań 1908, s. 269, nr 281.

⁵ Tamże, s. 653, nr 678.

⁶ AAG, ACons., A 129, fol. 268-269.

⁷ J. Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 1, Gniezno 1880, s. 229; W. Łuszczkiewicz, *Przyczynek do historii architektury murowanych kościołów wiejskich w Polsce średniowiecznej. Skreślił na podstawie swych badań i zdjęć rysunkowych...*, „Sprawozdania Komisji Historii Sztuki” 6(1900), s. 266.

⁸ AAG, ACons., E 23, k. 308 v.

⁹ AAG, ACons. E 20, s. 51.

¹⁰ Zob. np: *Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis Dioecesis Vladislaviensis seu Calisiensis pro Anno Domini 1877*; *Catalogus [...] pro Anno Domini 1878*.

¹¹ W. Łuszczkiewicz, *Przyczynek...*, dz. cyt, s. 265.

¹² *Catalogus [...] pro Anno Domini 1906*, s. 35.

¹³ J. Krzyżaniakowa, *Łaskarz Andrzej z Gosławic*, w: *Wielkopolski słownik biograficzny*, Poznań 1981, s. 430-431.

¹⁴ J. Łojko, *Idea fundacji kościoła w Gosławicach a dyplomacja polska na początku XV wieku*, „Rocznik Koniński” 6(1978), s. 10-14.

- ¹⁵ Tamże; A. Grzybkowski, *Kościół w Gosławicach...*, dz. cyt., s. 274; tenże, *Kościół w Gosławicach i Miszewie jako pośrednie „kopie Anastasis”*, w: tenże, *Między formą a znaczeniem. Studia z ikonografii architektury i rzeźby gotyckiej*, Warszawa 1997, s. 127.
- ¹⁶ A. Rogalanka, Zamek w Gosławicach powiat Konin, Dokumentacja historyczna, mps. Archiwum PKZ w Warszawie, s. 14-15.
- ¹⁷ A. Miłobędzki, *Zarys dziejów architektury w Polsce. Wydanie drugie poprawione i uzupełnione*, Warszawa 1968, s. 84; A. Rogalanka, *Zamek w Gosławicach...*, dz. cyt., s. 14.
- ¹⁸ K. Piotrowicz, *Andrzej Łaskarz*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 1, Kraków 1935, s. 105.
- ¹⁹ A. Grzybkowski, *Kościół w Gosławicach...*, dz. cyt., s. 274-275.
- ²⁰ Tamże; zob. J. Łaski, *Liber beneficiorum*, dz. cyt., przypis na s. 231.
- ²¹ AAG, ACons., E 20, s. 46.
- ²² W. Łuszczkiewicz, *Przyczynek...*, dz. cyt., s. 266.
- ²³ A. Grzybkowski, *Kościół w Gosławicach...*, dz. cyt., s. 275.
- ²⁴ Zob.: AAG, ACons., E 23, k. 308 v.
- ²⁵ A. Grzybkowski, *Kościół w Gosławicach...*, dz. cyt., s. 276; *Architektura gotycka w Polsce*, red. T. Mroczko, M. Arszczyński, t. 2, Warszawa 1995, s. 88.
- ²⁶ AAG, ACons., E 20, s. 42.
- ²⁷ W. Łuszczkiewicz, *Przyczynek...*, dz. cyt., s. 266.
- ²⁸ A. Grzybkowski, *Kościół w Gosławicach...*, dz. cyt., s. 275.
- ²⁹ R. Filipowski, *Obecne i dawne granice diecezji włocławskiej*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” 18(1924), s. 107; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 18-24, nadbitka, Lublin 1969, s. 238.
- ³⁰ W. Łuszczkiewicz, *Przyczynek...*, dz. cyt., s. 264-268.
- ³¹ A. Grzybkowski, *Kościół w Gosławicach...*, dz. cyt., s. 279.
- ³² *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce* (dalej: KZSwP), t. 5, z. 8 [9], Warszawa 1952, s. 4; *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 351.
- ³³ Tamże.
- ³⁴ Filarska B., *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983, s. 78.
- ³⁵ *O miejscach świętych*, przekł. pol. P. Iwaszkiewicz, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (VI-VIII w.)*, Kraków 1996, s. 275-357.
- ³⁶ A. Grzybkowski, *Kościół w Gosławicach...*, dz. cyt., s. 288-290.
- ³⁷ Tamże, s. 122-125.
- ³⁸ A. Grzybkowski, *Kościół w Gosławicach i Miszewie...*, dz. cyt., s. 123-124.
- ³⁹ Tamże, s. 121.
- ⁴⁰ A. Grzybkowski, *Kościół w Gosławicach...*, dz. cyt., s. 305.
- ⁴¹ Tenże, *Kościół w Gosławicach i Miszewie...*, dz. cyt., s. 126-127.
- ⁴² Zob. tamże, s. 127.
- ⁴³ W. Łuszczkiewicz, *Przyczynek...*, dz. cyt., s. 268; KZSwP, t. 5, z. 8 [9], dz. cyt., s. 4; A. Grzybkowski, *Kościół w Gosławicach...*, dz. cyt., s. 301-303, il.: 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29; tenże, *Kościół w Gosławicach i Miszewie...*, dz. cyt., s. 127-128, il.: 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19; poszczególne herby zob. J. Szymański, *Herbarz średniowiecznego rycerstwa polskiego*, Warszawa 1993, s. 110, 113, 114, 117, 124, 133, 136, 140, 147, 171, 175, 186, 194, 200, 205, 230, 233, 243, 265, 278, 280.
- ⁴⁴ J. Łojko, *Idea fundacji...*, dz. cyt., s. 20-21.
- ⁴⁵ E. Maleczyńska, *Ruch husycki w Czechach i w Polsce*, Warszawa 1959, s. 408; A. Grzybkowski, *Kościół w Gosławicach...*, dz. cyt., 307-308.
- ⁴⁶ KZSwP, t. 10, z. 15, Warszawa 1992, s. 60-61.

KS. WALDEMAR KARASIŃSKI

KULT MATKI BOŻEJ W PARAFII ŚW. MIKOŁAJA W WIERZCHACH

Kult Maryi istniał od początku chrześcijaństwa i przejawiał się w szczególnej czci i miłości w wezwaniach i modlitwach skierowanych do Matki Chrystusa. Od zarania Kościoła doznaje Ona wielkiej czci ze strony wiernych. Na kartach Pisma Świętego Maryja jawi się jako Pani i Królowa dziejów zbawienia. Ona wydała na świat Zbawiciela i bierze czynny udział w historii zbawienia: od żłóbka aż po krzyż, zawsze głęboko zaangażowana w sprawę swego Syna.¹ Uwierzyła w swoje powołanie i zapewniła sobie niebo, gdzie kontynuuje misję w sposób bardziej pełny i skuteczny. Współdziała Matki Bożej w dziele odkupienia, Jej niezwykła świętość i szczególne miejsce we wspólnocie ludu Bożego wskazują, iż jest Ona najdoskonalszym osobowym wzorem do naśladowania. Naśladowanie Maryi polega na wzniosłym odtwarzaniu w życiu chrześcijańskich cnót, tzn. stylu myślenia, mówienia i działania, czyli poddania się Jej duchowemu wpływowi. Bez prawdziwej wiary opartej na słowie Bożym, bez synowskiej miłości – pobożność maryjna nie ma sensu i wartości (MC 56).

Kult, szczególnie liturgiczny, a także praktyki i pobożne ćwiczenia ku Jej czci, bardzo mocno rozwinęły się, kiedy Sobór Efeski w 431 r. ogłosił Maryję „Theotokos”.² Od tego czasu jest czczona pod zaszczytnym imieniem Bożej Rodzicielki. Najstarsi pisarze pierwszych wieków pisali o cnotach Maryi, przede wszystkim o podstawowej cnotcie – wierze (RM 13).

Od początku chrześcijaństwa na ziemiach polskich Maryja odbierała cześć szczególną. Religijność polska była i jest przesiąknięta duchem maryjnym, posiada specyficzny koloryt. Kult Matki Bożej przejawiał się w różnych formach,³ zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską, i z jej inicjatywy rozszerzanych przez liczne zakony, zgromadzenia zakonne, księży diecezjalnych oraz szereg najróżnorodniejszych bractw maryjnych i sodalicji.⁴

Od ślubów króla Jana Kazimierza w katedrze lwowskiej (1 IV 1656) Maryja była czczona jako Królowa Korony Polskiej. Ikonograficznym ujęciem

Królowej Polski stał się obraz jasnogórski w Częstochowie. Koronację tego obrazu, która odbyła się 8 IX 1717 r., uważa się powszechnie za koronację Bogarodzicy na Królową Polski.⁵ Sobór Watykański II ukazał w nowym świetle miejsce Bogurodzicy w życiu Kościoła. Jest Ona pierwowzorem Kościoła w porządku wiary, miłości, doskonałego zjednoczenia z Chrystusem (KK 63). Jako Matka Jezusa Chrystusa jest bramą zbawienia dla tych, którzy do Niego należą, to Matka członków Ciała Chrystusowego. Po jednej stronie stoi Kościół wraz z Maryją jako swoją najpiękniejszą i najdoskonalszą częścią, natomiast po drugiej – Chrystus, do którego Kościół i Maryja są zwrócenii.

Papież Paweł VI w adhortacji *O należytych kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny* ukazuje rolę Maryi w dziele zbawienia i kultu maryjny w podporządkowaniu i w obrębie Boskiego posłannictwa Syna Bożego i Ducha Świętego. Maryja zatem posiada swoją część w kulcie chrześcijańskim. Ojciec Święty Jan Paweł II mocno podkreśla funkcję sanktuariów we wspólnocie wierzących i wpływ kultu maryjnego na życie chrześcijańskie. Papież mówi o istnieniu wiary i pobożności maryjnej, mając na myśli moc oddziaływania sanktuariów maryjnych.

Zarys historyczny parafii św. Mikołaja w Wierzchach

Parafia Wierzchy jest parafią wiejską, jednak wyróżnia się ze względu na szczególny kult Matki Bożej, związany ze znajdującym się w tamtejszym kościele parafialnym obrazem. Aby odnaleźć początki kultu, trzeba sięgnąć po informacje, wiadomości historyczne i geograficzne dotyczące miejscowości, parafii i życia religijnego na tym terenie. Wizytacja dekanatu lutomińskiego z 1825 r. mówi, iż erekcja parafii nastąpiła w 1521 r. za Jana Łaskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego.⁶ Niestety, akt erekcyjny nie zachował się. Nie wiadomo, w którym roku był konsekrowany lub poświęcony kościół. Pierwotnych granic parafii nie sposób dzisiaj ustalić z powodu braku dokumentów. Prawdopodobnie obejmowały one osadę Wierzchy i najbliższe wsie. Do parafii należały wsie: Wyrzchy, Pietrow, Iwany, Dzyerżazna, Chodaky i Cruschyn (wieś opustoszała). Wizytacja z 1711 r. potwierdza przynależność tych sześciu wsi do parafii.⁷ Przez przyłączenie nowych miejscowości parafia stopniowo się powiększała. W 1872 r. obszar jej powiększył się o wsie: Pudłów, Pudłówek, Bratków Górny, Anusin i Żerniki.⁸ Trzy dalsze miejscowości: Ustronie, Zofijówka, Anusinek zostały przyłączone w 1893 r. Największy zasięg terytorium parafia Wierzchy osiągnęła w okresie międzywojennym.

Obecny obszar parafii wchodził pierwotnie w obręb archidiecezji gnieźnieńskiej. Pozostawał w granicach tej archidiecezji od XV w. do początku XIX w., mimo szeregu zmian terytorialnych.

Na mocy bulli *Ex imposita nobis* papieża Piusa VII z 30 czerwca 1818 roku dokonano podziału archidiecezji i na tej podstawie 272 parafie – w tym parafia Wierzchy – zostały włączone do diecezji kujawsko-kaliskiej, a od 1925 r. do diecezji włocławskiej.⁹

Wieś Wierzchy miała już w połowie XV wieku kościół parafialny pw. św. Mikołaja Biskupa i Wyznawcy. Prawdopodobnie starsza część kościoła pochodzi z poprzedniego, drewnianego, zbudowanego z ofiar wiernych.¹⁰ W 1725 r. świątynia ta spłonęła na skutek uderzenia pioruna. Obecny kościół powstał w latach 1725-1727.¹¹ Jest zbudowany z drewna modrzewiowego, orientowany, o konstrukcji zrębowej, oszalowany, jednonawowy, z węższym prezbiterium zamkniętym wielobocznie. W ciągu dziejów poddawany był przebudowom, remontom i renowacjom.¹² W ołtarzu głównym znajduje się łaskami słynący obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus.

Dzieje cudownego obrazu

Pierwsza wzmianka o obrazie pochodzi z zapisu wizytacji w 1711 r., gdzie mówiąc o ołtarzu, wymienia się obraz Matki Bożej łaskami słynący.

Napis „Obraz P. M. Bocheńskiej” wskazuje na powiązanie tego wizerunku z Bochnią k. Krakowa.¹³ W kościele parafialnym jest tam obraz Matki Bożej Bocheńskiej z XVI w., będący kopią obrazu jasnogórskiego, o czym świadczą cięcia na prawym policzku Madonny. Obraz bocheński przedstawia samą tylko Madonnę z Dzieciątkiem oraz sylwetki małych aniołków podtrzymujących korony Matki Bożej i Dzieciątka. Od początku XVII w. znajdował się w kaplicy klasztoru dominikanów w Bochni, gdzie 15 V 1632 r. widziano krwawe łzy w oczach Madonny oraz krwawy pot na Jej czole.¹⁴ Zjawisko to powtórzyło się jeszcze 26 VII 1637 r. i 15 V 1638 r. Z chwilą kasacji i rozbiórki klasztoru po pierwszym rozbiórce Polski obraz wraz z ołtarzem został przeniesiony w 1777 r. do kościoła farnego w Bochni, gdzie znajduje się do dziś. Nie wiadomo, kto jest jego autorem, ani kiedy został namalowany. Hipotezy dotyczące powstania obrazu są raczej domysłami i nie mają wartości naukowej.¹⁵ Dziś znane są kopie obrazu bocheńskiego w Biesiadkach, Gosprzydowej, Wierzchach i Brzezinach k. Łodzi.¹⁶

Prawdopodobnie obraz wierzchowski został ufundowany przez dominikanów z Bochni dla upamiętnienia wydarzeń z 1632, 1637 i 1638 r. Zdają się świadczyć o tym: postać św. Dominika – założyciela zakonu, postać św. Mikołaja – patrona Bochni, którego kult dominikanie wówczas szerzyli, małe postacie fundatorów obrazu, a także napis w formie modlitwy.¹⁷ Nie wiadomo jednak, kiedy i w jaki sposób obraz ten dostał się do Wierzchów.¹⁸ Można wnioskować, że prawzorem obrazu wierzchowskiego jest cudowny obraz

jasnogórski, a modelem obraz bocheński, na co wskazują pewne elementy, np. układ rączek Dzieciątka Jezus.

Obraz wierzchowski posiada korony i sukienkę ze srebrnej blachy pochodzące z XVIII w. Również nie wiadomo, kiedy zostały sprawione i założone, a raczej przybite do obrazu. Dokument z wizytacji z 1779 r. mówi o sukience srebrnej i dwóch koronach srebrnych jak i o metalu szczerozłotym na obrazie Matki Bożej.¹⁹ Sprawienie srebrnych koron i sukienki w XVII w. świadczy o czci obrazu w tamtych czasach, nie są jednak znane żadne zapisy na ten temat. Protokoły wizytacyjne oraz katalogi diecezjalne z XIX w. wspominają jedynie o „Łaskawym Obrazie” w Wierzchach.²⁰ W 1912 r. miejscowy proboszcz, ks. Władysław Wilczyński, za zezwoleniem biskupa wrocławskiego i w obecności jego legata, przy współudziale sąsiednich kapłanów nałożył (przybił do obrazu) nowe korony. Są one ażurowe, zdobione kolorowymi szkiełkami i pozłacane. W 1968 r. zostały ponownie pozłoczone. Dawne srebrne korony przybito do nastawy ołtarza nad obrazem.

W latach II wojny światowej obraz został potajemnie wyniesiony z kościoła przez parafianina Jana Błaszczyka i przez niego, wśród wielu niebezpieczeństw, szczęśliwie przechowany do czasu, gdy parafia Wierzchy po wojnie otrzymała duszpasterza.

Opis obrazu

Obraz przedstawia Matkę Bożą z Dzieciątkiem na tle nieba zasłanego chmurami, w otoczeniu dziewięciu aniołków, symbolizujących dziewięć chórów anielskich, symetrycznie rozmieszczonych po obu bokach i pod Matką Bożą. W dolnej części obrazu, po prawej stronie, przedstawiony w półpostaci, jest św. Dominik w czarno-białym habicie, a po lewej, także w półpostaci, św. Mikołaj w stroju biskupim. Matka Boża w ciemnoróżowej sukni ze złotymi obrzeżeniami i w granatowym płaszczu ze złotymi obrzeżeniami i małymi złotymi gwiazdkami, w bogatej złotej koronie, z zawieszonymi na szyi koralami w kilku rzędach (perły, korale, złoto), trzyma na lewej ręce Dzieciątka odziane w różową suknię ze złotymi obrzeżeniami i złotymi ornamentami w formie stylizowanych kwiatków, rozsianych po całej szacie. Dzieciątko trzyma w lewej ręce niebieskie jabłko, prawa rączka, uniesiona do góry, wskazuje twarz Maryi. Na głowie Dzieciątka jest złota korona, a na szyi, podobnie jak u Matki Bożej, korale. Wokoło głów Maryi i Dzieciątka są bogate złote nimby ze stylizowanymi promieniami. Karnacja Matki Bożej i Dzieciątka ciepła, główki aniołków na tle szarobeżowych chmur mają skrzydełka żółte, niebieskie i czerwone. Św. Mikołaj przedstawiony jest w stroju biskupim: we wzorzystej złotej kapie i białej mitrze ze złotymi obrzeżeniami. Św. Dominik i dwie

niewielkie postacie fundatorów ubrane są w białe suknie i czarne płaszcze. Nad postacią św. Mikołaja jest napis: „S. Nicolaus”, a nad św. Dominikiem – „S. Dominic”. Pomiedzy św. Mikołajem a św. Dominikiem, na niebieskim tle widnieje napis: „Obraz cudowny P. M. Bocheńskiej Przez Twe łzy y pot krwawy Pani świata wszego módl się że dobrze szkoncze bieg żywota mego. Jezu mój przez płaczliwe proźby Matki Twojej bądź miłościw w godzinie śmierci duszy mojej 1658”.²¹

Należy jeszcze zauważyć bardzo ciekawe przedstawienie twarzy Matki Bożej, z której oczu spływają białe krople łez, a spod korony spływają czerwone krople krwi.

Obraz przed konserwacją (tj. przed 1971 r.) miał wymiary 135x106 cm i przybity był do podziurawionej przez robaki i gwoździe deski o rozmiarach 110x72 cm (brzegi zawinięte były na tylną stronę deski). Sukienka, korony i wota przybite były bezpośrednio do obrazu. Powierzchnia obrazu – poza sukienką – oklejona była czerwonym pluszem i przez to niewidoczna. Obraz był zniszczony w 80 procentach. Postrzępionych brzegów nie udało się zrekonstruować, musiano je obciąć. Obraz po konserwacji ma wymiary 125x106 cm. Polichromię w dolnych partiach oraz na obydwu bokach obrazu, z powodu dużego zniszczenia, zrekonstruowano.

Obraz posiada XVIII-wieczne srebrne koszulki i złożone korony, które po konserwacji przybito na płytę wiórową, wycinając w niej otwory na twarz i dłonie Matki Bożej i Dzieciątka oraz na główki trzech aniołków umieszczonych na tle chmur pod postacią centralną. Tło płyty pomalowano barwnikiem koloru bordo, mającym przypominać podobnego koloru aksamit. Sposób ten umożliwia oglądanie obrazu w pierwotnej wersji, bez koszulek, i późniejszej, ze srebrnymi koszulkami.²²

Kult Matki Bożej

Trudno jest dziś odtworzyć, jak kształtował się kult Matki Bożej w obrazie wierzchowskim, ze względu na skąpe wiadomości źródłowe. Jak wcześniej zaznaczono, wizytacje i katalogi podają tylko krótką notę o „Łaskawym Obrazie” – niestety, poza tym nic więcej nie mówią. Jedynie katalog z 1877 r. dodaje, iż na uroczystości odpustowe św. Mikołaja i Matki Bożej, której obraz w wielkim ołtarzu czczony jest jako łaskawy, ściągają ludzie z dalszych stron, z pobożności dla Matki Bożej. W pierwszej połowie XVIII w. kult na pewno był ożywiony przez Bractwo Szkaplerza, założone w 1721 r. przez Walentego Drogońskiego.²³ Dokument z wizytacji z 1786 r. mówi o przenośnym obrazie procesyjnym. To wskazuje, że już wtedy obraz darzony był czcią.²⁴

Świadectwem przekonania ludzi, że Matka Boża wysłuchuje zanoszonych prośb, są liczne wota. W 1779 r. było ich trzynaście.²⁵ Oprócz sukienki srebrnej z dwiema koronami (z których jedna była pozłacana) były: dwa srebrne sygneciki pozłacane, dwie srebrne obrączki (jedna z nich pozłacana), trzynaście sznurków koralu, pięć sznurków perełek. Sukienka srebrna z dwiema koronami – jak podaje dokument z wizytacji dziekańskiej z 1825 roku – ważyła 5,5 funta. Na obrazie było jeszcze dziesięć różnych sznurków koralu, sznurek paciorków z bursztynu.²⁶ Obecnie jest 45 wotów, w tym sześć sznurków koralu i dwa sznurki bursztynowe.

Życie liturgiczne parafii skupiało się przy kościele parafialnym.²⁷ O tym, jak wyglądało ono w okresie XV-XVII w., nie wiemy z braku źródeł. Początek XVIII w. zaznaczył się szczególnym ożywieniem kultu religijnego w parafii. W tym bowiem czasie, po spaleniu się pierwotnego kościoła, odbudowano i wyposażono na nowo świątynię.²⁸ Stopniowo wzrastała liczba wiernych i podniósł się poziom życia religijnego i moralnego. Świadczy o tym dokumentacja działalności istniejących w parafii bractw i stowarzyszeń, powołanych do istnienia w celu wykonywania uczynków miłości chrześcijańskiej, uczynków pobożności oraz pomnożenia kultu Bożego.²⁹ Pierwsze bractwo, jakie powstało na terenie parafii wierzchowskiej, to Bractwo św. Szkaplerza Najświętszej Maryi Panny. Zostało ono założone przez kanonika uniejowskiego, proboszcza wierzchowskiego Walentego Drogońskiego w 1721 r., za zezwoleniem generała karmelitańskiego Adama Filipa od św. Anny.³⁰ 25 września 1722 r. bractwo to zostało zatwierdzone w Rzymie, a następnie w Gnieźnie przez proboszcza łowickiego Kretkowskiego, który pełnił funkcję administratora w czasie nieobsadzonej stolicy biskupiej.³¹ Bractwo nie posiadało żadnego dokumentu potwierdzającego założenie.³² W zachowanych aktach wizytacyjnych znajdujemy jedynie krótkie notki. Podstawy materialne bractwa tworzyły składki członkowskie i dobrowolne ofiary.

W 1786 r. w parafii było tylko Bractwo św. Szkaplerza.³³ Jak mówi spis osób wpisanych do bractwa, pochodzący z 1922 r., do bractwa nie tylko należeli parafianie wierzchowscy, ale członkami były również osoby z pobliskich parafii: z Zygier, Bałdrzychowa, Pęczniewa, Zadzimia, Drużbina.³⁴ W 1932 r. w parafii działało sześć bractw i stowarzyszeń.³⁵ Najważniejszym celem bractw było uświęcenie osobiste członków, podniesienie życia religijnego w parafii przez żywe apostołstwo wiary, opieka nad kościołem, pomoc duszpasterzowi parafii. Wielkim nabożeństwem członkowie bractwa otaczali nabożeństwo Różańca, do którego przyjęcie odbywało się każdego roku w pierwszą niedzielę października, oraz Szkaplerz, do którego nowi członkowie zostawali przyjmowani w dniu głównego odpustu ku czci Matki

Bożej Szkaplerznej, obchodzonego tradycyjnie w niedzielę po 16 lipca. Do urzeczywistnienia zadań statutowych członkowie bractw dążyli przez modlitwę, częste przystępowanie do sakramentów, udział w mszach i nabożeństwach, odprawianych przed łaskami słynącym obrazem Matki Bożej.

Dla odnowienia i podniesienia życia religijnego, osłabionego w czasie II wojny światowej, proboszcz parafii ks. Celestyn Rubaszewski w latach 1945-1949 ożywia kult Matki Bożej. W każdą sobotę odprawiane było nabożeństwo różańcowe, każdego wieczoru, na Anioł Pański, dzwon w parafii bił dziewięć razy za pomordowanych w obozach niemieckich i ofiary wojny. Ksiądz proboszcz reaktywował istniejące przed wojną bractwa: Bractwo Matki Bożej Szkaplerznej św. Mikołaja i Bractwo Żywego Różańca.³⁶ Poczytał starania o wydanie 3 tys. egzemplarzy reprodukcji wizerunku z napisem: „Obraz Matki Bożej w Wierzchach. Królowo pokoju – módl się za nami”. Celem zasadniczym wydania reprodukcji, oprócz podniesienia kultu Matki Bożej, było zdobycie tą drogą potrzebnych funduszy na remont bardzo zniszczonego przez Niemców kościoła.

Życie religijne po przeprowadzonej w 1946 r. intronizacji Serca Jezusowego uległo ożywieniu, jednak parafianie wierchowscy najliczniej uczestniczyli w dorocznej uroczystości odpustowej – w niedzielę po 16 lipca.³⁷

W następnych latach parafia pozbawiona była proboszcza. Częste zmiany administratorów parafii Wierchy, dojeżdżających z sąsiednich parafii, nie sprzyjały rozwojowi kultu Matki Bożej Wierchowskiej. W 1960 r. proboszczem parafii został ks. Lucjan Cerski, który w znacznym stopniu przyczynił się do ożywienia kultu przez wprowadzenie nabożeństwa Godzinek do Najświętszej Maryi Panny i upowszechnianie wśród wiernych pieśni maryjnych. W 1971 r. obraz poddano konserwacji, którą przeprowadził mgr Józef Flik z Torunia. Po konserwacji ks. Cerski próbował ponownie ożywić kult Matki Najświętszej m.in. przez rozpowszechnianie w parafii czarno-białej fotografii odnowionego obrazu (1000 egzemplarzy).³⁸

W 1985 r. na cmentarzu przykościelnym wybudowano kamiennie-lastrikowe podium z ołtarzem, gdzie w czasie większych uroczystości odprawiane są msze i nabożeństwa. Ekspozuje się wtedy specjalnie w tym celu wykonaną wierną kopię obrazu Matki Bożej Wierchowskiej.³⁹

Od 1996 r. kolejni proboszczowie wierchowscy kontynuują dzieło swych poprzedników. Dziś przed obrazem sprawowane są msze błagalno-dziękczynne do Matki Bożej Wierchowskiej. Często śpiewa się inwokację: „Bolejąca Matko Boska Wierchowska – przyczyń się za nami”. W dniu, kiedy kalendarz na to pozwala, odprawiana jest msza wotywna do Matki Bożej Bolesnej. Pozytywny wpływ na umocnienie czci obrazu Matki Bożej

wywierają uroczystości odpustowe. Nadal najliczniejszą rzeszę wiernych gromadzi odpust obchodzony w niedzielę po 15 lipca.

Historia parafii, architektura sakralna, łaskami słynący obraz, pamiątki i wota, przybywający i modlący się wierni – wszystko to wywołuje nie tylko podziw i wzruszenie, ale przede wszystkim skłania do modlitwy i głębszej religijno-teologicznej refleksji.

PRZYPISY

¹ J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 21.

² Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin 1974, s. 368.

³ Por. tamże, s. 369.

⁴ Por. J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. 2, Opole 1960, 293 n.

⁵ Por. S. Szafrańiec, *Trzechsetcie Maryjnej elekcji*, „Ateneum Kapłańskie” 54(1957), s. 24.

⁶ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Wizytacja dekanatu lutomińskiego z 1825 r., 8(203), s. 50.

⁷ ADWł, AAG Wiz 9, s. 104 n.; por. AAG Wiz 73, s. 464.

⁸ *Catalogus ecclesiarum*, 1872, s. 46.

⁹ *Catalogus Ecclesiarum Dioecesis Vladislaviensis*, 1926, s. 84; por. „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” 19(1925), s. 478-480.

¹⁰ Por. ADWł, AAG Wiz 5, s. 55; por. AAG Wiz 9, s. 104.

¹¹ ADWł, AAG Wiz 13, s. 16.

¹² Por. ADWł, AAG Wiz 73, s. 468; Archiwum parafii Wierzchy, Inwentarz beneficjalny 1949 (sporządził C. Rubaszewski), s. 8n.

¹³ Por. S. Wójtowicz, *Matka Boża Różańcowa*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 9(1983), s. 143: „W ostatnich latach znów odkryto kopię obrazu bocheńskiego w parafii Wierzchy koło Sieradza z roku 1656. Ten obraz – niedawno odnowiony przedstawia Matkę Bożą Bocheńską z identyczną u dołu modlitwą górników i z tym samym herbem. Po renowacji twarz Madonny wyglądała bardzo podobnie, mimo że więcej zostało uwidoczniionych łez płynących z Jej oczu. Poza tym rysy twarzy tak charakterystyczne dla obrazu częstochowskiego zostały zatarte”.

¹⁴ Por. S. Fischer, *Matka Boska Bocheńska*, Bochnia 1934, s. 118.

¹⁵ Podczas renowacji obrazu częstochowskiego, po napadzie husytów, artyści krakowscy mieli sporządzić kilka kopii dla siebie. Stąd obrazy: bocheński, okulicki, krakowski, makowski. Por. A. Fridrich, *Historia cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 4, Kraków 1911, s. 217.

¹⁶ W Brzezinach najstarsza kopia obrazu z XVII w., z podpisem: „Obraz Cudowny Panny Maryi Bocheńskiej” z herbem i modlitwą górników, taką jak na obrazie w Wierzchach.

¹⁷ Por. S. Wójtowicz, *Matka Boża...*, dz. cyt., s. 146.

¹⁸ ADWł, AAG Wiz 73, s. 104.

¹⁹ ADWł, AAG Wiz 73, s. 464.

²⁰ *Catalogus ecclesiarum et utiusque cleri Dioecesis Vladisiaviensis seu Calissiensis* 1873 r., s. 19, „Imago BVM gratiosa voce populi”.

²¹ Wizytacja z 1636 r. nic nie mówi o obrazie, co wskazywałoby na autentyczny rok ufundowania obrazu – 1658.

²² Przy opisie obrazu korzystano z dokumentacji konserwatorskiej obrazu Matki Bożej w Wierzchach, sporządzonej przez J. Flika z Torunia. Dokumentacja znajduje się w archiwum parafii św. Mikołaja w Wierzchach.

²³ Katalog z 1877 r., Opis kościołów diecezji kujawsko-kaliskiej, s. 59.

²⁴ ADWł, AAG Wiz 13, s. 16.

²⁵ ADWł, AAG Wiz 80, s. 31.

²⁶ ADWł, AAG Wiz 73, s. 468.

²⁷ ADWł, AAG Wiz 9, s. 108; AAG Wiz 73, s. 474; AAG Wiz 135, s. 930.

²⁸ ADWł, AAG Wiz 59, s. 158.

²⁹ S. K o s o w s k i, *Bractwa kościelne. Od pierwszych wieków chrześcijaństwa do ogłoszenia kodeksu prawa kanonicznego*, Lublin 1964, s. 16.

³⁰ ADWł, AAG Wiz 73, s. 467.

³¹ Tamże, s. 468.

³² ADWł, AAG Wiz 135, s. 979.

³³ ADWł, AAG Wiz 80, s. 30: „Confraternitas in hac ecclesis Parochiali Wierzchowiensi est una”.

³⁴ AKDWł (222): w roku 1922 wpisało się łącznie do Szkaplerza 50 osób; Akta Parafii Wierzchy 1927-1938, s. 30.

³⁵ RDW, Włocławek 1932, s. 121.

³⁶ Archiwum parafii Wierzchy, Inwentarz beneficjalny 1949, s. 17.

³⁷ Tamże, s. 20.

³⁸ L. Cerski, *Obraz Bolejącej Matki Bożej Wierzchowskiej*, „Ład Boży” (Włocławek) 1986, nr 14, s. 8

³⁹ Kopię obrazu wykonał Leopold Świder z Rzuchowa, parafia Chełmno n. Nerem. Poświęcenie kopii nastąpiło 21 VII 1985 r.

KS. WITOLD KUJAWSKI

**KRZESŁAW Z KUROZWEK,
WIELKI KANCLERZ KORONNY I BISKUP WŁOCŁAWSKI**

Dnia 5 kwietnia 1503 r. w swojej rezydencji biskupiej w Wolborzu zmarł biskup wrocławski Krzesław z Kurozwek.¹ Jednak ta rocznica nie jest wyłącznym powodem przypomnienia jego osoby. Dała tylko ku temu okazję. Bardziej adekwatną przyczynę przedstawienia sylwetki tego biskupa wrocławskiego stanowi fakt, że jest to typowy przedstawiciel ówczesnego episkopatu polskiego, wywodzącego się w większości spośród ówczesnego możnowładztwa, a przy tym zaangażowanego bezpośrednio w działalność polityczną.

Wiadomości wstępne

Jakimi dysponujemy źródłami do biografii Krzesława z Kurozwek? Spośród rękopiśmiennych najpierw należy wymienić metrykę koronną przezeń prowadzoną i inne księgi kanclerskie znajdujące się w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie.² Inne to akta działalności bpa Kurozweckiego³ oraz akta kapituły katedralnej wrocławskiej⁴, akta konsystorza generalnego wrocławskiego z tego czasu,⁵ wreszcie nieliczne zachowane dokumenty samostne dotyczące tego biskupa,⁶ znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku. Wiele jest też dokumentów drukowanych, czyli wydanych drukiem źródeł, które bądź dotyczą samego Krzesława, bądź okoliczności czasu i miejsca jego działalności.⁷

Krzesław wywodził się z rodu Porajów Różyców Kurozweckich,⁸ których gniazdem były Kurozweki w Małopolsce, koło Staszowa. Uczeń wywodzi ten ród z czasów sięgających X w. Twierdzą, że brat św. Wojciecha, jedyny ocalały z rzezi libickiej, Sobiebor, osiadł w Polsce Bolesława Chrobrego i od niego pochodzą Poraje Różyce. Ród doszedł do wielkiego znaczenia politycznego za czasów Kazimierza Wielkiego, z racji udzielenia mu poparcia w sprawie dziedzictwa tronu. Znakiem herbowym rodu była biała róża w czerwonym polu, zaś zawołaniem słowo „Poraj”.⁹

Poraje byli rozsiedleni w różnych stronach Polski, tak w Wielkopolsce, jak i w Małopolsce, i mieli wielu wybitnych przedstawicieli, jak chociażby krakowski biskup Bodzanta (1348-1366),¹⁰ bł. Wincenty, syn Kadłubka Karwowa (1207-1218)¹¹ i szereg innych. Początkowo ród najbardziej był znany w Wielkopolsce, ale – podzieleni już na różne linie – szli Porajowie do innych dzielnic. Nas najbardziej interesuje małopolska linia, której protopłastą był Zawisza z Czestkowa,¹² podkoniuszy sandomierski. Jego syn Dobiesław pisał się z „Kurozwęk”.¹³ Znaczy to, że dobra te należały do niego. Nazwa „Kurozwęki” pojawia się przy większości imion potomków męskich tego rodu. Widocznie te dobra były dla nich szczególnie ważne. Jest nawet przypuszczenie, że myśleli oni o stworzeniu ordynacji, która gwarantowałaby zachowanie całości stanu posiadania.¹⁴

Jakimi jednak drogami przedstawiciele tego rodu weszli w posiadanie Kurozwęk, nie wiemy. Najstarsze dokumenty Kurozwęckich, przechowywane w Kurozwękach jeszcze w 1747 r., zaginęły. Dopiero od czasów pokolenia Krzesława są dokładniejsze. Można domniemywać, że większość swoich dóbr osiągnęli oni drogą kupna.¹⁵

Skąd zatem brali fundusze? Odpowiedź jest dosyć prosta, jeżeli się zważy, że od początku widzimy ich albo w środowisku królewskim, w jego kancelarii albo wśród wyższego duchowieństwa. Zwłaszcza te pierwsze zajęcia stwarzały możliwości otrzymywania od monarchy wynagrodzenia w postaci intratnych kasztelanii, gdy były to osoby świeckie, względnie dochodowych beneficjów kościelnych dla osób duchownych. A dokładne poznanie tego rodu poucza, że w zdobywaniu beneficjów kościelnych ród Kurozwęckich celował. Wszystko to pozwalało na powiększenie znacznego potencjału majątkowego. Ponadto monarchowie polscy często znajdowali się w kłopotach materialnych i za otrzymywane pożyczki od możnowładców, w tym i od Kurozwęckich, dawali im w zastaw królewszczyzny. A to bogaciło tych ostatnich.¹⁶

Pochodzenie i młodość

Krzesław, przyszły biskup włocławski, był synem Krzesława z Grzybowa i Kurozwęk, kasztelana lubelskiego, stąd niekiedy nazywającego się „Lubelczykiem”, i Ewy z Goszyc. Dokładnej daty urodzenia nie znamy, ale stało się to około 1440 r., miejscem zaś był prawdopodobnie Chodów, jednak co do tego historycy mają duże zastrzeżenie, ponieważ miejscowość ta, położona w pobliżu Miechowa, w tym czasie znajdowała się w posiadaniu bozogrobców w Miechowa.¹⁷

Krzesław „Lubelczyk” miał sześciu synów. W trosce o zabezpieczenia dla nich kariery zmienił orientację polityczną. Początkowo, jako stronnik

Oleśnickiego, był przeciwny wstąpieniu na tron królewski w Krakowie Kazimierza Jagiellończyka. Niebawem jednak, w miarę jak umacniała się pozycja młodego króla, przeszedł do jego stronników.

Synowie Krzesława mieli podstawę spodziewać się różnych awansów, wszak ich ojciec posiadał znaczną fortunę. Jednakże zwrócono uwagę na jeszcze jedną możliwość, jaką dawał stan duchowny. Spośród sześciu synów „Lubelczyka” czterech zaczynało od kariery duchownej, chociaż wytrwało przy niej tylko dwóch, a mianowicie Stanisław i Krzesław. I tak najstarszy, Piotr, rozpoczął od kanonii włocławskiej, którą miał w 1457 r., jednak na niej się nie utrzymał i potem piastował stanowiska świeckie. Następny z Kurozwęckich, Dobiesław, także we Włocławku rozpoczął, ale w 1459 r. zrezygnował z kanonii włocławskiej na korzyść swego brata Krzesława. Stanisław z Kurozwęk miał wiele beneficjów, a mianowicie był kanonikiem krakowskim, włocławskim, kieleckim, prepozytem gnieźnieńskim, a nawet w 1480 r. został administratorem archidiecezji gnieźnieńskiej. Najwięcej atoli beneficjów nagromadził czwarty z rodzeństwa, Krzesław, który miał godność kanonika włocławskiego, dziekana kurzelowskiego, prepozyta bocheńskiego, kanonika krakowskiego, dziekana gnieźnieńskiego, kantora poznańskiego, kanonika przemyskiego, kantora krakowskiego i dziekana krakowskiego, a wreszcie biskupa włocławskiego od 1494 r.¹⁸

Powstaje pytanie, co sprzyjało takiemu łatwemu zdobywaniu beneficjów kościelnych we Włocławku? Wydaje się, że okolicznością sprzyjającą była osoba krewniaka herbowego na stolcu biskupim we Włocławku, Jana Gruszczyńskiego (1450-1463), późniejszego biskupa krakowskiego i arcybiskupa gnieźnieńskiego.

Przyszły biskup włocławski swoje wykształcenie zdobywał, podobnie jak jego bracia, w Akademii Krakowskiej. Widocznie ich ojciec rozumiał wagę wykształcenia. Krzesław rozpoczął studia jako 19-letni młodzieniec w 1459 r. i musiał traktować je poważnie, skoro ukończył studia w 1462 r. ze stopniem bakałarza, uzyskany u mgra Stanisława z Pleszewa. Współcześni mu podkreślali także wrodzoną jego inteligencję.¹⁹ Chociaż przeznaczony został do stanu duchownego, nie pozbawiono go przypadających mu dóbr rodowych. Jest możliwe, że majątek ten mógł być dla niego tytułem do przyjęcia święceń kapłańskich – *titulus patrimonii*.

Miał więc Krzesław przygotowanie do piastowania różnych wyższych stanowisk. Zatem znakomite warunki do startu po różnych szczeblach kariery. O stopniach kariery duchownej wspomniano wyżej. Zapewne nie brakowało i ambicji pięcia się coraz wyżej. Była zaś jeszcze jedna instytucja państwowa, i to najważniejsza, która była właściwie kuźnią dla przyszłych najwyższych

stanowisk politycznych i duchownych: kancelaria królewska. I ona była celem Kurozwęckich.²⁰

Wielki kanclerz koronny

Drogę do kancelarii utorował Krzesławowi starszy brat, wspomniany wyżej Stanisław, który już w 1468 r. był sekretarzem królewskim, od 1471 r. pierwszym sekretarzem, podkanclerzym od 1476 r., a po Arielu z Górki w 1479 r. objął pieczęć wielką, jednakże sprawował te obowiązki tylko do 1481 r., prawdopodobnie rezygnując z nich dlatego, że od 1480 r. był administratorem archidiecezji gnieźnieńskiej i pracy duchownej poświęcił się całkowicie. Czyżby miał nadzieje na awans na stolicę arcybiskupią? Zmarł jednak już w 1482/3 r.²¹

Nie ma wątpliwości, że Krzesław stan duchowny traktował jako pomoc do osiągnięcia kariery politycznej. Może już wówczas myślał o jakimś biskupstwie. Takie aspiracje wówczas były na porządku dziennym. Kancelaria zaś królewska, jak żaden inny urząd, dawała te możliwości. Starły się o pracę w niej co wybitniejsze, zdolniejsze i ambitniejsze jednostki, często wywodzące się spośród plebejuszy.

Urzeczywistnienie pragnień zatrudnienia w tej instytucji, która w rzeczywistości była rządem przy boku monarchy, nastąpiło w 1472 r. Nie wiemy, do której, mniejszej czy większej, kancelarii został przyjęty. Wprawdzie najpierw w charakterze pisarza, jednak jego awans był błyskawiczny, skoro tego jeszcze roku właśnie Krzesława Kurozwęckiego wysłał Kazimierz z poselstwem dyplomatycznym do miasta Gdańska. Widocznie z powierzonego zadania wywiązał się dobrze, skoro już w 1474 r. król uczynił go sekretarzem, a w dwa lata później pierwszym sekretarzem w kancelarii, co oznaczało w praktyce, że był pełnym zastępcą kanclerza i podkanclerzego.²²

W związku z coraz większym zaangażowaniem się w pracę kancelaryjnej – zapoczątkował nawet prowadzenie nowych ksiąg metryki koronnej – otrzymywał za wstawiennictwem monarchy coraz to nowe beneficja kościelne. Zdając sobie sprawę, że nie było to zgodne z prawem kościelnym, w 1485 r. postarał się u papieża Sykstusa IV o przywilej zezwalający mu na posiadanie kilku beneficjów.²³

W swojej działalności politycznej zwracał dużą uwagę na uzdrowienie finansów państwa. Niedoskonały był bowiem system podatkowy obowiązujący szlachtę, a ponadto wiele dóbr królewskich znalazło się w rękach prywatnych, nieraz nieprawnie. Dlatego został podjęty przez jego poprzedników i kontynuowany przez kanclerza Krzesława „ruch egzekucji”, aby móc rewindykować je w przeszłości.²⁴ Był zwolennikiem umocnienia wpływów

Polski na wschodzie wobec narastającej potęgi tureckiej i moskiewskiej. Następnie był zdecydowanym przeciwnikiem zapędów separatystycznych Stanów Pruskich, co ujawniło się na sejmie piotrkowskim w 1490 r. Przedstawiciele stanów Prus Królewskich chcieli, aby ich obrady odbywały się osobno, co dawałoby pretekst do sądzenia, że Polskę z Prusami łączy jedynie osoba monarchy. Zdecydowanie przeciwko temu wystąpił kanclerz Krzesław. Nie ufał także Łukaszowi Watzenrodemu; gdy ten został wybrany na biskupa warmińskiego, spotkał się ze sprzeciwem królewskim.²⁵ Nie ufał rzekomemu propolskiemu nastawieniu tego biskupa. Ogólnie w spotkaniach z delegacjami pruskimi kanclerz wyrzucał im, że swojej tylko, a nie Rzeczypospolitej korzyści szukają.

Jednym z ważnych momentów jego kariery było związanie się z królewiczem Olbrachtem, najzdolniejszym z synów Kazimierzowych, z którym Krzesław wiązał wielkie nadzieje. Pragnął osadzić go na tronie węgierskim po śmierci w 1490 r. króla węgierskiego Macieja Korwina. Planów tych nie udało mu się zrealizować, ponieważ już wcześniej uzyskał poparcie inny z synów Kazimierza Jagiellończyka, aktualnie król czeski, Władysław. Zaangażował się jednak w walkę Olbrachta o tron węgierski, organizując fundusze. Chodziło o pożyczkę z miasta Gdańska. Nie wchodząc w szczegóły, skończyło się tym, że Gdańsk okazał się nieuczciwym kontrahentem. Olbracht, będący już ze swoim wojskiem na Węgrzech, ostatecznie musiał zawrzeć w 1491 r. pokój w Koszycach. Kanclerzowi chodziło w tych planach o stworzenie koalicji przeciwko Turcji.

Tymczasem w 1492 r. zmarł Kazimierz Jagiellończyk i kanclerz, który był przy jego śmierci, stał się i powiernikiem jego ostatniej woli, i wykonawcą testamentu. Wiedząc, że zmarły król dla Polski przeznaczył Olbrachta, zaś dla Litwy Aleksandra, tak poprowadził sprawy sejmu elekcyjnego, że nie udało się przeprowadzić elekcji księcia z mazowieckiej linii Piastów, czy też króla Czech i Węgier – Władysława. Ostatecznie więc królem w dniu 27 VIII 1492 r. został wybrany Olbracht, który wiedząc, komu zawdzięcza zwycięstwo, potrafił niebawem się odwdzińczyć.²⁶

Nowy monarcha miał ambitne plany i liczył na poparcie kanclerza. Dając priorytet walce z Portą i widząc dwuznaczną politykę Stefana, hospodara mołdawskiego, lennika Polski, ale kontaktującego się z Turcją, a nawet z Moskwą, król Polski doprowadził do zwołania zjazdu w Lewoczy w 1494 r., na którym byli król Polski Olbracht, król Czech i Węgier Władysław, dwaj królewicze, a mianowicie Zygmunt i kardynał Fryderyk. Nie było Aleksandra, zajętego staraniem się o rękę córki cara moskiewskiego Iwana. Z dostojników z Korony był jeszcze Andrzej Róża Boryszewski, arcybiskup lwowski.²⁷

Wprawdzie postanowiono tam wspólną walkę z Portą, jednakże wkrótce Władysław zawarł z nią rozejm. Ponadto król węgierski stanowczo sprzeciwił się walce ze Stefanem mołdawskim. Pewnie Olbracht nie wiedział, że już wtedy Stefan był potajemnym hołdownikiem króla Węgier.

Na ile są prawdziwe domniemania, że w Mołdawii Polska chciała osadzić królewicza Zygmunta, a nawet przenieść tam Krzyżaków celem obrony wschodnich rubieży Polski, trudno powiedzieć wobec braku wystarczających źródeł. Na pewno chodziło o ukaranie Stefana za jego wiarołomność, a także o odzyskanie utraconych ważnych strategicznie twierdz w Kili i Białogrodzie nad Morzem Czarnym. W 1497 r. kanclerz, w towarzystwie Jana z Przytyku Podludowskiego, posłował do Stefana. Nie zapobiegło to jednak przyszłej wojnie, zwanej mołdawską, jaką podjął jeszcze tego roku Jan Olbracht, pomimo to, że kanclerz usilnie ją odradzał. Wiemy, że ta wyprawa zakończyła się klęską Polaków w lesie bukowińskim.²⁸

Następstwem tej klęski było pogorszenie się stosunków monarchy ze szlachtą, której dużo zginęło podczas wyprawy. Jednakże kanclerz dalej był doradcą króla, zresztą całym sercem popierającym jego politykę wschodnią. Wkrótce zaszła okoliczność, która poróżniła pomiędzy sobą kanclerza i króla. Kanclerz przeszedł na pozycje oligarchiczne i ze zwolennika silnej ręki królewskiej stał się jego przeciwnikiem. Okazją do tego było wykrycie nadużyć brata Krzesława, podskarbiego koronnego, Piotra. Pierwszy zwrócił uwagę na te nadużycia Maciej Drzewicki, ówczesny pierwszy sekretarz koronny. Nadużycie to polegało na tym, że chociaż próba monet bitych przez Piotra w mennicy królewskiej była dobra, to jednak z określonej ilości kruszcu bito więcej monet, a więc miały one mniejszą wagę. Podskarbi, obawiając się kary, jeszcze w 1498 r. uciekł do Wiednia, gdzie zresztą na początku 1499 r. zmarł. Olbracht natomiast postępując zdecydowanie, nie tylko pozbawił go urzędu, ale orzekł także przepadek mienia Piotra na rzecz skarbu koronnego. Sejm w 1501 r. tę konfiskatę potwierdził²⁹.

Ta decyzja dotknęła znanych z chciwości przedstawicieli rodu Kurozwęckich, w tym także i kanclerza, który od tej chwili zerwał współpracę z monarchą i na jego dworze się nie pokazał. Ponieważ Olbracht zyskał sobie głównego doradcę w osobie Drzewickiego i z kanclerzem przestał się liczyć, Kurozwęckim pozostał jedynie niemy protest. Czekano na okazję.

Biskup włocławski

Powróćmy teraz do spraw kościelnych Krzesława. Oczywiście było, że kanclerz, który był osobą duchowną, otrzyma kiedyś biskupstwo. Istniał bowiem dawny zwyczaj wynagradzania urzędników kancelarii królewskiej

beneficjami kościelnymi, kanclerzy zaś czyniono biskupami. Wprawdzie ta praktyka była wbrew prawu kościelnemu, jednakże już w 1404 r. Jagiełło uzyskał od papieża Innocentego IV bullę dyspensującą od obowiązku przestrzegania rezydencji przez pracowników kancelarii królewskiej.

Wspomniano już, że brano poprzednio pod uwagę osobę kanclerza na biskupstwo warmińskie, ale ponieważ Jan Olbracht zaakceptował Łukasza Wazzenrodego, teraz, wykorzystując wakans stolicy biskupiej we Włocławku po śmierci Piotra z Bnina Muszyńskiego, zmarłego w Raciążku 7 III 1494 r., postanowił posłać tam Krzesława.³⁰

Kapituła katedralna, która przejmowała w takiej sytuacji opiekę nad diecezją, po pogrzebie (25 marca) biskupa Piotra zebrała się w dniu następnym i wybrała wikariusza kapitulnego, którym został Jan z Łukowa, kanonik włocławski i archidiakon gnieźnieński oraz kanclerz poznański. Na wspomnianym posiedzeniu był obecny kanonik Stanisław Gruszczyński, prawdopodobnie synowiec arcybiskupa Jana Gruszczyńskiego, a więc krewny kanclerza, mogący coś wiedzieć o planach królewskich.

Zwyczajem ówczesnym kapituła, poprzez wybranych: scholastyka Wojciecha Górskiego i kanonika Jana Łakę powiadomiła króla o wakansie oraz że w dniu 1 czerwca przystąpi do wyboru nowego biskupa włocławskiego. Rozmów przedstawicieli kapituły z monarchą nie znamy, jednak wiadomo było, że decydujący głos będzie należał do niego. Toteż gdy w dniu 1 czerwca nie zjawili się wysłannicy do króla, odroczono wybór na dzień następny. Kapituła, wysłuchawszy tego, z czym powrócili wysłannicy do króla, „per viam inspirationis”, jak wówczas mówiono, wybrali biskupem Krzesława Kurozwęckiego.

Zgodnie ze zwyczajem, w dniu następnym obecny wikariusz kapitulny Jan z Łukowa, scholastyk Wojciech Górski i wspomniany kanonik Stanisław Gruszczyński udali się do elekta z prośbą o przyjęcie wyboru.³¹ Celem zaś uzyskania instytucji kanonicznej, należało się odnieść do Stolicy Apostolskiej. List królewski w tej sprawie zawiózł do papieża Aleksandra VI sekretarz królewski Jan Łaski.³² Sam kanclerz od tej chwili podpisywał się jako „elekt włocławski”.³³

Jan Łaski załatwił wszystko pozytywnie i otrzymał pismo datowane w kancelarii papieskiej dnia 10 XI 1494 r. informujące, że papież podniósł do godności biskupa włocławskiego Krzesława Kurozwęckiego. Przy tej okazji postanowił, że dochody z dotychczasowych beneficjów trzymanych przez Krzesława przejdą na rzecz Jana, biskupa aleksandryjskiego, aktualnego kardynała tytułu św. Nereusza i Achilla, audytora Roty Rzymskiej.³⁴ Jednak papieżowi nie udało się wprowadzić swojego kandydata w te dobra.

Bulla papieska prekonizująca nowego biskupa nosi datę 1 IX 1494 r. Kiedy nadeszła do rąk nominata, ten wysłał do Włocławka swojego prokuratora, Pawła z Łobżenicy, proboszcza z Wągrowca i altarzystę gnieźnieńskiego, aby w jego imieniu przejął diecezję i data 15 XI 1494 r. uważana jest za początek rządów nowego biskupa, czyli tzw. „institutio corporalis”. Od tej chwili sam Krzesław podpisywał się jako „elekt zatwierdzony”.³⁵

Nie mamy wiadomości, gdzie i z czyich rąk przyjął Krzesław sakrę biskupią. Uprawnionym do tego był metropolita gnieźnieński, kardynał Fryderyk Jagiellończyk. Uroczysty ingres do katedry odbył Krzesław 5 I 1495 r. i wtedy złożył wobec kapituły prawem przepisaną przysięgę.³⁶

Osiągnięcie przez Krzesława biskupstwa włocławskiego było dużym awansem, ponieważ zajmowało ono wówczas wysokie, bo trzecie miejsce wśród wszystkich polskich biskupstw, z należyтым uposażeniem, które obejmowało liczne majątki, rozsiane od Pomorza, przez Kujawy, po Małopolskę.

Jeżeli normalnym było, że biskupi zazwyczaj nie rezydowali w swojej diecezji, to na korzyść nowego biskupa powiedzieć trzeba, że starał się w swojej diecezji bywać jak najczęściej. Przez cały bowiem rok 1495 nie ma śladów działalności biskupa kanclerza w kancelarii królewskiej. Widocznie ten czas przeznaczył na dokładniejsze poznanie swojej diecezji. Miejscami, gdzie najczęściej zatrzymywał się poza Włocławkiem, był Lubotyń, Chełmce, na Pomorzu natomiast Subkowy. Poza diecezją miał rezydencję w Wolborzu, wprawdzie w dobrach włocławskich biskupów, ale na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej.³⁷

Przychodząc do diecezji włocławskiej Krzesław zastał tu biskupa sufragana Jakuba, tytularnego biskupa margarytańskiego, który pełnił te obowiązki także w sąsiedniej diecezji płockiej. Zmarł około 1497 r. Nie ma śladów żadnej jego działalności i prawdopodobnie przez cały czas biskup obywatelował się bez pomocnika. Miał jednak swoje plany stałego rozwiązania tego problemu. Pragnął związać urząd biskupa pomocniczego z każdorazowym opatem cystersów z Koronowa i powziął odpowiednie starania zarówno u władz zakonnych w Citeau we Francji, jak i w Rzymie. Zdołał otrzymać dodatkowo na utrzymanie sufragana parafię w Kowalu, będącą patronatu królewskiego. Należy sądzić, że zdołałby sprawę doprowadzić do końca, jednak niespodziana śmierć stanęła temu na przeszkodzie.³⁸

W podziale administracyjnym diecezji nie zaszły za tego ordynariusza żadne zmiany i diecezja dzieliła się na trzy archidiakonaty: włocławski i kruszewicki na Kujawach i archidiakoniat pomorski. Jednakże musiał zwrócić uwagę, że owi archidiakoni, wprawdzie już wówczas pozbawieni wielu uprawnień

administracyjnych, ale ciągle wizytujący parafie, nie zawsze byli należycie do tego przygotowani, dlatego postarał się u Stolicy Apostolskiej o dokument, który postanawiał, że archidiakonami w diecezji włocławskiej mogą zostać osoby posiadające doktorat z prawa lub teologii.³⁹

W bezpośrednim administrowaniu diecezją wspomagali go naznaczeni przezeń urzędnicy, a mianowicie vicarius in spiritualibus, czyli dzisiejszy wikariusz generalny dla spraw administracyjnych, i oficjał dla spraw sądowych. Zwyczajowo oba te urzędy sprawowała jedna osoba, z pomocą innych urzędników. Nazywano ten urząd konsystorzem. Z powodu rozległości diecezji, dla pomorskiej części diecezji ustanowiono osobny konsystorz, także z pełnią władzy, czyli generalny. Ci urzędnicy stanowili tzw. kurię zadworną biskupa, dla spraw czysto kościelnych. Jednym z nich był Jan Łaski, który przyszedł z Krzesławem do Włocławka i był nie tyle już sługą i współpracownikiem, co przyjacielem i powiernikiem.

Na terenie diecezji były dwie kapituły. Najważniejsza była katedralna, która – podczas częstych nieobecności biskupów na miejscu, a także częstych zmian na stolicy włocławskiej – nabierała szczególnego znaczenia. Jako instytucja stale rezydująca na miejscu, stała na straży dobra diecezjalnego, gdy zmieniali się biskupi przechodzący do Krakowa czy Gniezna, albo też przed zachłanną często rodziną, gdy biskup umierał.⁴⁰ Drugą była kapituła kolegiacka w Kruszwicy.

Wbrew mniemaniu, że będąc zajęтым prowadzeniem działalności politycznej, nie będzie miał czasu dla diecezji, okazało się, że biskup Krzesław poświęcał jej wiele uwagi. Akta działalności tego biskupa świadczą, że interesował się duszpasterstwem i problemami, jakie stąd się rodziły, często – osobiście rozsądzając wiele spraw.⁴¹

Problemy nurtujące diecezję i jej potrzeby poznawał zapewne ze sprawozdań wizytacyjnych archidiakonów. Wiedział, że wiele było do zrobienia w pomorskiej części diecezji, która powróciła w granice polityczne Polski dopiero po pokoju toruńskim 1466 r. Na Kujawach problemem były resztki husytyzmu. Pomocą w rozwiązaniu problemów były synody. Wprawdzie posiadamy fragmentaryczne wzmianki o trzech tylko synodach odbytych przez tego biskupa, ale prawdopodobnie było ich więcej.

Pomorską częścią swojej diecezji Krzesław interesował się szczególnie i poświęcił dla niej dłuższy pobyt od 27 listopada 1496 r., pozostając tam przynajmniej przez dwa miesiące. W tym też czasie zwołał synod do Subkowy, miejsca swojej rezydencji, na dni od 15 do 17 stycznia 1497 r. Pozwoliło mu to zapoznać się z problemami i dać przepisy synodalne mające naprawić niedociągnięcia czy nadużycia. Wprawdzie przez niedbalstwo pi-

sarza prowadzącego księgę wpisów, statutów tego synodu nie wpisano, ale ich treści możemy się domyślać, gdy zapoznamy się z sądem synodalnym odbytym na Pomorzu, ujawniającym wiele braków wśród duchowieństwa.⁴² Wynika z tego, że głównym problemem była karność kościelna.

Duchowieństwo tejże diecezji nie było jednak zbyt uległe swojemu biskupowi. Gdy zapowiedziano, że biskup postara się o wydanie nowego brewiarza dla diecezji włocławskiej, co zresztą zrealizował w 1502 r., duchowni z Gdańska już w 1498 r. postarali się o indult papieża Aleksandra VI zezwalający na używania brewiarza krzyżackiego.⁴³

Dla kujawskiej części diecezji mamy dwie wiadomości o synodach tego biskupa, a mianowicie w Bydgoszczy w 1497 r. na świętego Mateusza (21 IX) i we Włocławku w 1499 r., na święto Podwyższenia Krzyża Świętego. W tej części diecezji poważnym problemem była wciąż modna, i to przeważnie wśród duchownych, herezja husytyzmu. Biskup Kurozwęcki postanowił temu zaradzić. Dla przezwyciężenia tego błędu powołał pobożne stowarzyszenie pod nazwą „Filadelfia”. Celem jego było niesienie sobie pomocy w duchu miłości braterskiej. Wzajemna modlitwa za siebie, upominanie, gdy widzi się błądzenie brata, a dopiero w ostateczności doniesienie, komu trzeba. Pierwszy do tego stowarzyszenia w 1502 r. zapisał się sam biskup. Należeli do tej organizacji tak duchowni, jak i świeccy.⁴⁴

Biskup ten należał do nielicznej chyba wówczas grupy biskupów, którzy bądź to osobiście, bądź przez swoich zaufanych śledzili życie, obyczaje, a także i sposób sprawowania liturgii przez duchowieństwo. Widział też stan nabożeństw w katedrze i omawiał to z kapitułą. Uznając, że ważne jest głoszenie tam kazań, ustanowił urząd kanonika kaznodziei, którym mógł zostać jedynie odpowiednio przygotowany kapłan. Oddano mu ostatnią, 19 stallę w katedrze i także miejsce w kapitularni. Ponadto jako dochód miał też parafię w Wieńcu.⁴⁵

Dla kapituły zapisał się opracowaniem od nowa jej statutów. Poszczególne przepisy, jakimi się rządziła ta korporacja, były rozrzucone po różnych księgach. W 1499 r. powstała myśl zebrania ich w całość. Nowa kodyfikacja była zdaje się w głównej mierze dziełem dziekana kapituły Jana Łaskiego i kanonika Krystyna z Bowentowa. W 1500 r. Krzesław Kurozwęcki zatwierdził nowe statuty kapituły.⁴⁶ Kapituła zawdzięczała mu też ostateczne załatwienie sprawy prepozytury św. Michała na zamku krakowskim, która z nadania księżnej Judyty należała do uposażenia biskupów włocławskich. Ci oddali ją kapitule, jednak z powodu uporu duchowieństwa krakowskiego ta nie była w stanie wejść w jej posiadanie. Za sprawą biskupa Krzesława, król Aleksander, w zamian za tę prepozyturę, dał kapitule parafię w Gąbinie, co było dla niej korzystne.⁴⁷

Jest rzeczą pewną, że bp Krzesław pamiętał o samej katedrze, która – budowana w pośpiechu z powodu zagrożenia ze strony Krzyżaków – wymagała jeszcze wiele pracy. Szczegółów nie znamy, ale wiadomo, że sprowadzał potrzebny materiał z Gdańska, jak chociażby około 30.000 dachówek i 20 beczek zaprawy murarskiej.⁴⁸

Interesował się liturgią sprawowaną w katedrze i sprawił kosztowny pontyfikał. Wprowadził zwyczaj sprawowania mszy o Trójcy Świętej, dając uposażenie dla wikariuszy, którzy będą ją odprawiać.⁴⁹

Zwracał uwagę zarówno na nabożeństwa w samej katedrze, jak i na sposób sprawowania liturgii w diecezji. Celem jej ujednoczenia, postarał się o wydanie brewiarza dla całej diecezji, noszącego tytuł *Viaticum Vladislaviense*, a opracowanego zapewne było kogoś spośród członków kapituły wrocławskiej. Wydrukowany on został w 1502 r. w Norymberdze w drukarni Jerzego Stuchsa. Za tego biskupa w Gdańsku wydany został rytuał, zwany *Agendą Gdańską* albo *Wileńską*, z racji redakcji przez niejakiego Marcina, kanonika wileńskiego, ale zapewne było to za wiedzą biskupa miejsce drukowania i pewnie na terenie diecezji był także w użyciu.⁵⁰

Schylek życia

W ostatnim okresie życia Krzesława nastąpiła zmiana w stosunku do króla Jana Olbrachta, a poszło o jego brata, o czym wspomniano wyżej. Kiedy Jan Olbracht zmarł niespodziewanie w Toruniu 17 VI 1501 r., kanclerz powrócił do sprawowania swojego urzędu i zrozumiał, że nadeszła godzina odrobienia strat poniesionych przez ród w wyniku konfiskaty dóbr Piotra.⁵¹

Współ z bratem królewskim, kardynałem Fryderykiem, interreksem, przygotował pogrzeb. Ważniejsze jednak było przeprowadzenie elekcji nowego monarchy. Zanim jednak do tego przyszło, okazało się, że skarb królewski był pusty. Pewnie chcąc się zemścić na Drzewickim, podkanclerzym i szafarzu dochodów królewskich, za to, że wskazał on na błędy Piotra, posądzono go o malwersację. Oczywiście jednak było, że Olbracht wydał pieniądze na wyprawę wołoską. W winę Drzewickiego sam Krzesław pewnie nie wierzył. Toteż uwięzienie Drzewickiego było krótkotrwałe, chodziło bowiem tylko o to, żeby podkanclerzy nie psuł planów interreksa i kanclerza.⁵²

Wszyscy zdawali sobie sprawę z tego, że Jagiellonowie nie wypuszczą korony ze swojej ręki. W grę wchodził Aleksander, chociaż brano pod uwagę i najmłodszego – Zygmunta. Jednakże Fryderyk słusznie wnioskował, że Aleksander, będący już wielkim księciem litewskim, będzie większość czasu spędzał na Litwie w obronie przed ekspansją cara moskiewskiego, stąd rządy w Koronie będzie sprawował on jako interrex.

Celem zyskania sobie przychylności Aleksandra, Krzesław i jego brat Mikołaj udzielili znacznej pożyczki, aby zaradzić potrzebom finansowym w czasie bezkrólewia. Jednak deklarując poparcie dla Aleksandra, zastrzeżono, żeby cofnięto konfiskatę dóbr Piotra, co też nastąpiło jeszcze w czasie bezkrólewia, gdy prymas i senatorowie na sejmie piotrkowskim w 1501 r. zwrócili natychmiast zabrane dobra, w tym zamek i miasto Kurozwęki, na czym im najbardziej zależało. Aleksander wiedział, komu zawdzięcza koronę, i dlatego zatwierdził zwrot konfiskaty.

Jako polityk, kanclerz zdawał sobie sprawę z największego zagrożenia ze strony Moskwy i dlatego popierał Aleksandra. Jednakże chcąc się zabezpieczyć na przyszłość przed przewagą monarchy, sformułował, wspólnie z innymi możnowładcami, słynne ustawy mielnickie, ograniczające władzę monarchy na rzecz Rady Królewskiej.⁵³

Może i dalsza jego działalność byłaby na korzyść polityki Aleksandra, a mianowicie skutecznego przeciwstawienia się rosnącej potędze moskiewskiej, gdyby niespodziewana śmierć kanclerza nie stanęła na przeszkodzie. Tak się złożyło, że w dniu pogrzebu kardynała prymasa, arcybiskupa gnieźnieńskiego i biskupa krakowskiego, w dniu 5 IV 1503 r. zmarł Krzesław Kurozwęki w swojej rezydencji w Wolborzu.⁵⁴

Wydaje się, że jego samego śmierć nie zaskoczyła, ponieważ miał testament i upatrzoną osobę jako wykonawcę. Był nią Jan Łaski, jego uczeń i wychowanek; miał on sporo kłopotów z rodziną, która po śmierci, jak to potem napisano, „rozdrapała pozostałość po stryju” zanim jeszcze został pochowany w katedrze wrocławskiej dnia 27 IV 1503 r.⁵⁵

Zmarły biskup pozostawił spore zapisy na katedrę i nabożeństwa w niej. Zdołał załatwić, że wikariusze katedralni otrzymali na swoje uposażenie także parafię w Gostyninie. Powiększył uposażenie ołtarza Najświętszego Sakramentu (widocznie miał to nabożeństwo w szczególnej cenie). Nie zapomniał też o zapisie na sprawy wagi państwowej, a mianowicie, dla zabezpieczenia się od wschodu, wiele kosztowności zapisał na odnowienie twierdzy kamienieckiej.⁵⁶

Wszelkie nieuregulowane sprawy, jakie mogły pomimo wszystko pozostać, załatwiał sumienny wykonawca testamentu, który też wystawił, już jako arcybiskup gnieźnieński, epitafium w katedrze – z czerwonego marmuru z napisem: IOANNES DE LASCO ARCHI(EPISCO)PVS GNESNEN(SIS) ALVMNVS SVO PATRONO CRESLAO DE CVROSVANKI E(PISCO)PO WLAD(ISLAVIENSI) CAPVLV(M) CONDIT VITA FVNCTO WOLBO(RIAE), ANNO M 5 03 APRILIS V.⁵⁷

Krzesław z Kurozwek był osobowością złożoną. Dobre cechy, jakie ujawniały się w działalności tak kościelnej, jak i państwowej, sąsiadowały z wadami rodu, z którego się wywodził. Jednakże starał się eliminować ewentualny wpływ najbliższej rodziny na jego posunięcia, co w dobie rozwijającego się już nepotyzmu, zasługuje na pozytywną ocenę.

O jego życiu prywatnym niewiele można powiedzieć. Jednak z faktu pielgrzymki jubileuszowej do Rzymu, pielgrzymki do Ziemi Świętej, czy wreszcie z tego, że pomimo stosunkowo młodego wieku miał przygotowany testament, wnioskować można o znacznym urobieniu wewnętrznym.

W sumie była to pewnie osobowość nieco rozdarta. Sumienny pracownik państwowy i pasterz diecezji, w pewnych przypadkach był podatny na wpływ rodziny. Szczерze zainteresowany powodzeniem instytucji, której przewodniczył, chociaż często okoliczności niweczyły jego plany.

Można jednak oświadczyć bez wątplenia, że jego ideę przejął uczeń i przyjaciel, Jan Łaski, który w swojej działalności w znacznej mierze realizował plany kanclerza Kurozweckiego.

PRZYPISY

¹ Pełną monografię o tym biskupie napisał: W. K u j a w s k i, *Krzesław z Kurozwek jako wielki kanclerz koronny i biskup włocławski*, Warszawa 1987.

² Są to księgi: Księga wpisów za podkanclerstwa Wojciecha Żychlińskiego, kanclerstwa Jakuba Dębińskiego oraz podkanclerstwa Zbigniewa Oleśnickiego, Księga wpisów Krzesława Kurozweckiego, wielkiego sekretarza królewskiego, Sygn. MK 13; Fragment księgi kanclerstwa Krzesława Kurozweckiego, fragment księgi wpisów za podkanclerstwa Andrzeja Oporowskiego, fragment wpisów „sub signeto” podczas wakującego podkanclerstwa po śmierci Oporowskiego, fragment księgi wpisów za podkanclerstwa Grzegorza Lubrańskiego, MK. 14; Księga wpisów za kanclerstwa Kurozweckiego, MK 17; Księga wpisów za podkanclerstwa Macieja Drzewickiego, MK 22.

³ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Akta biskupów kujawsko-pomorskich, Akta działalności biskupa Zbigniewa Oleśnickiego, Krzesława Kurozweckiego i Wincentego Przerębskiego. Sygn. ABKP, Adział. 1(107).

⁴ ADWł, Akta posiedzeń kapituły z lat 1435-1518, Sygn. ACap., Dział. 1(215).

⁵ ADWł, Akta biskupów kujawsko-pomorskich, Akta Konsystorza Generalnego Włocławskiego z lat 1499-1503, Sygn. ABKP.Kons. 1(108).

⁶ ADWł, Dok. 383, 384, 387, 403. Numeracja według: S. L i b r o w s k i, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, t. 1: *Za lata 1232-1550*, Włocławek 1994.

⁷ Zob. W. K u j a w s k i, *Krzesław z Kurozwek...*, dz. cyt.

⁸ O rodzie Kurozweckich pisali: S. K o z i e r o w s k i, *Ród Porajów Różyców*, „Roczniki Towarzystwa Heraldycznego we Lwowie” 9(1929), s. 97-190; F. K r o n n e n b e r g, *Rola dziejowa panów z Kurozwek w XIV w.*, „Miesięcznik Heraldyczny” 17(1938), nr 10, s. 150-155; nr 11-12, s. 171-182; 18(1939), nr 2, s. 24-26, nr 4, s. 56-59, nr 5, s. 72-74, nr 7-8, s. 118-123.

⁹ Wielu uczonych zajmowało się tym problemem. Tu poprzestajemy tylko na kilku pozycjach: F. P i e k o s i ń s k i, *Heraldyka wieków średnich*, Warszawa 1899, w. 427-427; t e n ż e,

Rycerstwo polskie wieków średnich, t. 1, Kraków 1896, s. 209; *Klejnoty Długoszowe*, krytycznie oprac. i na nowo wyd. M. Friedberg, Kraków 1931, s. 57-58; J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964, 114; W. Semkowicz, *Ród Patuków*, Kraków 1807, s. 18.

¹⁰ J. Długosz, *Roczniki, czyli kroniki sławnego królestwa polskiego*, księga 9, Warszawa 1975, s. 313; Z. Kaczmarczyk, *Polska czasów Kazimierza Wielkiego*, Kraków 1964, s. 128.

¹¹ J. Długosz, *Roczniki, czyli kroniki sławnego królestwa polskiego*, księga 5 i 6, Warszawa 1973, s. 252.

¹² S. Kozierowski, *Ród Porajów...*, s. 153; W. Dworzaczek, *Genealogia*, Warszawa 1959, tabl. 99; F. Kronenberg, *Rola dziejowa...*, s. 151ns.

¹³ J. Dąbrowski, *Ostatnie lata Ludwika Wielkiego*, Kraków 1918, s. 200; F. Kronenberg, *Rola dziejowa...*, 17(1938), nr 10, s. 152; Z. Kaczmarczyk, *Polska...*, s. 127.

¹⁴ Sprawę majątków dokładnie omówił W. Kujawski, *Krzestaw z Kurozwięk...*, s. 35-38.

¹⁵ S. Gawęda, *Możnowładztwo małopolskie w XIV i w pierwszej połowie XV wieku. Studium z dziejów wielkiej własności ziemskiej*, Kraków 1966, s. 80.

¹⁶ A. Tomczak, *Kilka uwag o kancelarii królewskiej w drugiej połowie XVI w. (Na marginesie nowego z r. 1960 wydania Cancellarius sive de dignitate... R. Heidenstein)*, „Archeion” 37(1962), s. 248-252; R. Maurer, *Urzednicy kancelaryjni królów polskich z lat 1434-1505*, Brody 1881, s. 6.

¹⁷ I. Sułkowska-Kurasiova, *Kurozwięcki Krzestaw*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 16, Wrocław 1971, s. 275-276.

¹⁸ Szczegółowe przedstawienie beneficjów kościelnych Krzestawa, a także innych Kurozwięckich zob. W. Kujawski, *Krzestaw z Kurozwięk...*, s. 47-52.

¹⁹ S. Damałowicz, *Vitae Vladislaviensium episcoporum...*, Cracoviae 1642, s. 301.

²⁰ O kancelarii królewskiej, a także pracujących w niej Kurozwięckich zob.: I. Sułkowska-Kurasiova, *Polska kancelaria królewska w latach 1447-1606*, Wrocław 1957.

²¹ I. Sułkowska-Kurasiova, *Kurozwięcki Stanisław*, poz. cyt., s. 256-257.

²² I. Sułkowska-Kurasiova, *Urzednicy kancelaryjni...*, s. 19; R. Maurer, *Urzednicy kancelaryjni...*, s. 38.

²³ J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. 2, Gniezno 1888, s. 585.

²⁴ I. Sułkowska-Kurasiova, *Rewizje nadań królewskich na przełomie XV-XVI wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 74(1967), z. 2, s. 195; Z. Kaczmarczyk, *Typ i forma państwa polskiego w okresie demokracji szlacheckiej*, w: *Odrodzenie w Polsce*, t. 1, Warszawa 1955, 59ns.

²⁵ K. Górski, *Łukasz Watzenrode. Życie i działalność polityczna*, Wrocław 1973, s. 411; *Akta Stanów Prus Królewskich*, t. 2, nr 199.

²⁶ F. Papée, *Jan Olbracht*, Kraków 1936, s. 27ns.

²⁷ L. Finkel, *Zjazd Jagiellonów w Lewoczy w r. 1494*, „Kwartalnik Historyczny” 28(1914), s. 317-349.

²⁸ O. Górką, *Białogród i Kilia a wyprawa 1497 r.*, Warszawa 1932, s. 11 ns; Z. Spieralski, *Po klęsce bukowińskiej 1497 r. Pierwsze najazdy Turków na Polskę*, w: *Studia i materiały do historii wojskowości*, t. 9, cz. 1, Warszawa 1963, s. 45-58l.

²⁹ F. Papée, *Jan Olbracht*, s. 204; F. Piekosiński, *O monecie i stopie menniczej w Polsce w XIV i XV wieku*, w: *Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Historyczno-filozoficznego*, t. 9, Kraków 1878, s. 15, 85ns.

- ³⁰ F. P a p é e, *Jan Olbracht*, s. 72.
- ³¹ ADWł, Acta capituli Wladislaviensis ab Anno 1435-1518, Sygn. Acap. 1(215).
- ³² Z. K a c z m a r c z y k, *O kanclerzu Janie Łaskim*, Warszawa 1955, s. 16.
- ³³ AGAD, MK 17, k. 90v.
- ³⁴ O kandydacie papieskim Janie zob.: C. E u b e l, *Hierarchia catholica Medii Aevi*, vol. 2, Monasterii 1914, s. 22, 64.
- ³⁵ AGAD, MK 17, k. 95.
- ³⁶ ADWł, Acap. 1(215), k.142.
- ³⁷ I. S u b e r a, *Terytorium diecezji włocławskiej i pomorskiej*, Warszawa 1962, s. 8.
- ³⁸ S. C h o d y Ń s k i, *Biskupi sufragani włocławscy*, Włocławek 1906, s. 12-13; S. L i b r o w s k i, *Kapituła katedralna włocławska*, Warszawa 1949, s. 97.
- ³⁹ ADWł, Dok. 384.
- ⁴⁰ S. L i b r o w s k i, *Kapituła katedralna włocławska*, passim.
- ⁴¹ ADWł, ABKP, Adział. 1(107).
- ⁴² ADWł, Adział. 1(107), k. 54 ns.
- ⁴³ Pierwszy brewiarz włocławski nosi nazwę: *Viaticum Vladislaviense*, ed. Creslaus de Kurozwęki, Nürnberg 1502 (egzemplarz tego brewiarza znajduje się w Bibliotece Archidiecezjalnej w Gnieźnie).
- ⁴⁴ Wszystkie materiały dotyczące husytyzmu na Kujawach, a znajdujące się w zasobach Archiwum Diecezjalnego we Włocławku zebrali księża Chodyńscy. Zob. *Hussitica* [ed. S. et Z. Chodyńscy], w: *Monumenta Historia Dioeceseos Wladislaviensis*, t. 4, Wladislaviae 1884, s. 4-34.
- ⁴⁵ ADWł, Dok. 383.
- ⁴⁶ Statuty te zostały wydane drukiem przez księdza Stanisława Chodyńskiego. Zob.: *Statuty kapituły katedralnej włocławskiej [...] przez S. Chodyńskiego wyd.*, Kraków 1915, s. 1-81.
- ⁴⁷ S. L i b r o w s k i, *Kapituła...*, s. 81.
- ⁴⁸ M. M o r a w s k i, *Monografia Włocławka (Włocławia)*, Włocławek 1933, s. 229.
- ⁴⁹ S. D a m a l e w i c z, *Vitae Vladislaviensium episcoporum...*, Cracoviae 1642, s. 351.
- ⁵⁰ W. A b r a h a m, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925, s. 419; W. W r o n a, *Dzieje rytuału piotrkowskiego*, „Polonia Sacra” 4(1951), s. 330-331.
- ⁵¹ F. P a p é e, *Jan Olbracht*, s. 174.
- ⁵² R. M a u r e r, *Urzednicy kancelaryjni...*, s. 36; H. R y b u s, *Prymas Maciej Drzewinki, działalność kościelna w diecezji przemyskiej (1504-1513)*, Warszawa 1968, s. 183.
- ⁵³ F. P a p é e, *Aleksander Jagiellończyk*, Kraków 1949, s. 45; F. B o s t e l, *Elekcja Aleksandra Jagiellończyka (1501)*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 15(1887), s. 339; M. B o b r z y Ń s k i, *Sejmy polskie za Olbrachta i Aleksandra. Studia i szkice historyczne*, t. 1, Kraków 1922, s. 213; A. P a w i ń s k i, *Sejmiki ziemskie (1374-1505)*, Warszawa 1905, s. 203.
- ⁵⁴ M. K r o m e r, *Kronika*, t. 2, Sanok 1857, s. 1357; B. W a p o w s k i, *Kronika*, wyd. J. Szujski, Kraków 1874, s. 51; Brak podania szczegółów śmierci biskupa Krzesława pochodzi z winy prowadzącego księgę akt kapituły włocławskiej. Świadczy o tym puste miejsce na k. 167v w księdze 1(215), z napisem „mors Creslai episcopi”.
- ⁵⁵ [M. D r z e w i c k i], *Creslaus de Kurozwanki*, w: *Monumenta Historia Dioeceseos Wladislaviensis*, t. 10, Wladislaviae 1894, s. 37-38;
- ⁵⁶ Szczegóły o testamencie Krzesława i jego wykonaniu przez Jana Łaskiego zob.: W. K u j a w s k i, *Krzestaw z Kurozwęk...*, s. 143-144.
- ⁵⁷ Epitafium to znajduje się po prawej stronie, przy wejściu do prezbiterium katedry włocławskiej.

KS. JANUSZ GRĘŻLIKOWSKI

**BISKUP STANISŁAW KARNKOWSKI JAKO USTAWODAWCA
Wkład w dzieło recepcji reformy trydenckiej
w diecezji włocławskiej**

W historyczno-prawnej refleksji nad rolą i miejscem ustawodawstwa kościelnego – powszechnego i partykularnego, które w dużej mierze kształtuje życie i obraz Kościoła, znaczące miejsce posiada Sobór Trydencki (1545-1563). Zainicjowane przez Tridentinum dzieło reformy i odnowy Kościoła stanowiło złożony i długotrwały proces. Jednym z wielu czynników składających się nań było niewątpliwie ustawodawstwo zawarte w dekretach soboru. Przenikanie postanowień soborowych do ustawodawstwa partykularnego, a co za tym idzie do życia kościelnego w poszczególnych krajach, dokonywało się powoli i stopniowo. Przyjmuje się, że w Polsce proces ten ciągnął się niemal do końca XVIII wieku.¹ Głównymi jego protagonistami byli biskupi współpracujący z zaangażowanymi w ideę reformy papieżami.

W diecezji włocławskiej okresu potrydenckiego takim biskupem był Karnkowski (1567-1581) – rzecznik wprowadzenia w życie diecezji natychmiastowej reformy trydenckiej, a późniejszy arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski (1582-1603).² Jego wkład w dzieło recepcji uchwał trydenckich w Kościele polskim i włocławskim był ważny i znaczący. Jako prawnik z wykształcenia (doktorat obojga praw zdobył na uniwersytetach włoskich), wielokrotnie sięgał do wypróbowanego narzędzia reformy i odnowy, jakim było ustawodawstwo. Ten właśnie sektor jego aktywności biskupiej zdecydowanie dominuje nad innymi sposobami kształtowania postaw religijno-moralnych zarówno duchowieństwa, jak i wiernych. Z tego też względu działalność ustawodawcza biskupa Karnkowskiego, jako biskupa włocławskiego, zasługuje na dokładniejsze omówienie.

1. Główne założenia reformy trydenckiej

W wiek XVI Kościół wkroczył wśród głośniego wołania o reformę. Słowo *reformare*, *reformatio* oznaczało po prostu przekształcenie, przeobrażenie

i przywrócenie obrazu Kościoła do jego pierwotnej formy, poprawienie tego, co niewłaściwe w życiu Kościoła. W poszukiwaniu reformy pojawiły się jednak różne drogi, z którymi łączymy dwa słowa: „reformacja” i „kontreformacja”. Pierwszy odnosi się do reformy przeprowadzonej przez Lutera i Kalwina oraz ich zwolenników, czyli do reformy protestanckiej. Drugi zaś może niesłusznie sugerować, że reforma katolicka podjęta w XVI wieku była tylko odpowiedzią i przeciwdziałaniem reformie protestanckiej. Nie jest to prawdą. Najnowsze badania nie pozostawiają bowiem wątpliwości, że zarówno reforma katolicka, jak i protestancka miały korzenie w ogólnym nurcie reformatorskim epoki. Słuszniej jest więc mówić o reformie XVI wieku, zaznaczając w razie potrzeby, że chodzi o reformę katolicką bądź protestancką.³

Odrodzenie katolickie rozpoczęło się w Kościele w drugiej połowie XV wieku w wielu krajach: w Anglii, Włoszech, Hiszpanii, Francji, Niemczech. Inspiracje reformatorskie wychodziły od wielu środowisk katolickich jednocześnie, poczynając od wielkich świętych i reformatorów, a skończywszy na zakonach, elitach intelektualnych i papieżach – reformatorach. Wszyscy oni postulowali potrzebę zmian w Kościele, pogłębienie religijności i zwiększenie aktywności wiernych, krytykowali konserwatyzm władz kościelnych. Należy stwierdzić, że z wyjątkiem papieża Hadriana VI (1522-1523), aż po pontyfikat Pawła III (1534-1549) papieństwo nie brało udziału w rozwijającej się reformie Kościoła końca XV i pierwszej połowy wieku XVI. Dopiero pontyfikat Pawła III stanowi punkt zwrotny pod tym względem.⁴ Papież ten zrozumiał potrzebę i konieczność włączenia się w ruch odrodzenia Kościoła i nadania mu charakteru powszechnego. Po jedenastu latach wysiłków i zabiegów zdołał on zwołać sobór do Trydentu na dzień 1 listopada 1542 r. Jednak w tym terminie sobór nie rozpoczął obrad, a dopiero 13 grudnia 1545 r., po zdecydowanym zarządzeniu papieża Pawła III.⁵

Sobór trwał osiemnaście lat (1545-1563), z dwukrotnymi dłuższymi przerwami, obradował natomiast niewiele ponad trzy lata, w czasie których odbył 25 sesji. Jednak historyczna doniosłość Tridentinum nie wynika ani z długości czasu jego trwania, ani z liczby jego członków, ale z ważności chwili, w której obradował, a nade wszystko z rezultatów jego prac i poruszonych spraw.⁶

Na czym polegał reformacyjny charakter Soboru? Przede wszystkim na wydanych przez Sobór postanowieniach i uchwałach teologicznych, dogmatycznych, prawnych i dyscyplinarnych, które miały na celu wzmocnienie organizacji i dyscypliny kościelnej. Sobór zajął się wyjaśnieniem nauki katolickiej, dając jasne i precyzyjne wyjaśnienie spornych kwestii dogmatycznych, ustalił kanon Pisma Świętego, a Tradycję przyjął jako równorzędne

i pełne źródło wiary. Określił przepisy o nauczaniu prawd wiary i przypomniał o obowiązku nauczania religijnego i głoszenia kazań. Arcydziełem teologicznym Soboru był dekret o grzechu pierworodnym i usprawiedliwieniu człowieka. Sobór określił i wyjaśnił naukę o sakramentach, wydał wiele dekretów dyscyplinarnych odnoszących się do rezydencji biskupów i duchowieństwa, nałożył obowiązek wizytowania parafii przez biskupów, zakazał kumulacji beneficjów i określił obowiązki beneficjatów, biskupów zobowiązał do zakładania seminariów duchownych w celu podniesienia poziomu intelektualnego, moralnego i duchowego przyszłego duchowieństwa. Zreformował dekretem *Tametsi* prawo małżeńskie, a także zakonne, określił uprawnienia jurysdykcyjne urzędu papieskiego i biskupiego.

Nie wchodząc w szczegóły, należy stwierdzić, że uchwały Soboru Trydenckiego ze swoim głównym motywem odnowy *salus animarum suprema lex esto* ustaliły bazę doktrynalną i prawną Kościoła, przemieniły wewnętrznie struktury i urzędy kościelne, stworzyły dogodne warunki dla rozwoju duszpasterstwa oraz wzmocniły dyscyplinę kościelną.⁷

Postanowienia te, posiadające nade wszystko charakter reformacyjny i będące źródłem odnowy religijnej i kościelnej, wymagały wdrożenia w życie. Stąd wysiłki papieży schyłku XVI wieku i następnych stuleci zostały skierowane ku upowszechnieniu w świadomości Kościoła przekonania, że w Tridentinum należy uznać nie tylko ostateczną regułę wiary, ale i dyscypliny kościelnej.⁸ Recepcja uchwał trydenckich nie była jednak zadaniem łatwym i prostym; był to proces długotrwały polegający nie tylko na realizacji dekretów soborowych przez poszczególne kraje i kościoły diecezjalne, ale był to proces twórczy polegający na interpretacji uchwał Tridentinum i dostosowywaniu ich do potrzeb warunków lokalnych. Ów proces wcielania w życie oraz realizacji uchwał trydenckich, zmierzający w głównej mierze do urzeczywistnienia nowego modelu Kościoła, inicjowało oficjalne przyjęcie postanowień soborowych przez panujących oraz przez episkopaty poszczególnych krajów. W Polsce sprawa ta była bardzo skomplikowana.⁹ Ostatecznie przyjęcie dekretów soborowych przez króla Zygmunta Augusta nastąpiło na sejmie w Parczewie w 1564 r., prowincja lwowska przyjęła uchwały Tridentinum w tym samym roku podczas synodu zwołanego przez arcybiskupa Pawła Tarłę, natomiast metropolia gnieźnieńska przyjęła dekryty soborowe dopiero na synodzie prowincjalnym odbytym w Piotrkowie w maju 1577 roku.¹⁰

2. Synody włocławskie

Sobór Trydencki wyraźnie wskazał, że podstawowym narzędziem realizacji reformy trydenckiej na szczeblu diecezjalnym mają być synody diece-

zjalne. W myśl postanowień Soboru synody te miały odbywać się co roku.¹¹ W Kościele polskim respektowanie tego przepisu napotykało na wiele trudności. Stąd też synod prowincjalny piotrkowski z 1589 r. złagodził ten obowiązek, ustalając, że synody diecezjalne odbywać się będą co trzy lata. W rzeczywistości i ta norma nie była przestrzegana.¹² Niewątpliwie musiała istnieć na to zgoda Stolicy Apostolskiej, jeśli nie wyraźna, to przynajmniej milcząca, skoro nawet najgorliwsi polscy biskupi rzadziej zwoływali synod, niż wymagało tego prawo, a nie byli za to karani.¹³

W końcowych latach obrad Soboru i po jego zakończeniu we Włocławku rządził podeszły wiekiem biskup Mikołaj Wolski (1562-1567). Dekrety trydenckie przeszły tu bez większego echa. Biskup Karnkowski obejmując diecezję w 1567 r., starał się to opóźnienie nadrobić.¹⁴ Dwa przeprowadzone przez niego synody: w 1568 i 1579 r. oraz inne akty prawno-duszpasterskie odegrały kluczową rolę w recepcji uchwał soborowych.

2.1. Synod diecezjalny z 1568 r.

Wkrótce po objęciu diecezji, 14 lutego 1568 r., biskup Karnkowski wydał dekret – mandatum zwołujący synod diecezjalny na 16 marca 1568 r. Należy zauważyć, że synod ten został zwołany dziewięć lat wcześniej od oficjalnego przyjęcia przez Kościół w Polsce na synodzie prowincjalnym w 1577 r. uchwał soborowych.

Celem pierwszego potrydenckiego synodu diecezjalnego obradującego przez dwa dni – 16 i 17 maja 1568 r. – było przedstawienie uchwał i dekretów soborowych, ich oficjalne przyjęcie przez Kościół włocławski oraz wprowadzenie ich w życie diecezji. Owocem obrad synodalnych było 26 zatytułowanych artykułów podzielonych na trzy nie zatytułowane części.¹⁵

Część pierwsza zawierała wskazania, dla kogo i w jakim celu uchwalono konstytucje synodalne. Była przekazaniem prawowiernej nauki Kościoła oraz wyjaśnieniem dla duchowieństwa zasad postępowania i życia zgodnego z zasadami prawa trydenckiego. Wzywała do karność i dyscypliny duchowieństwo, zobowiązywała do strzeżenia dóbr kościelnych i właściwego administrowania nimi. Sporo miejsca poświęcił biskup Karnkowski sprawom przygotowania kandydatów do kapłaństwa. Ogłosił zamiar powołania szkoły kształcącej i wychowującej przyszłych kapłanów (seminarium). Określił, z jakich funduszy będzie się ona utrzymywała. Akt ten stanowi fundację seminarium duchownego we Włocławku, które w sposób kanoniczny zostało erygowane 16 sierpnia 1569 r. Wprowadził jasne przepisy co do beneficjów kościelnych i symonii. Szczegółowo i precyzyjnie określił prawa i obowiązki proboszczów, wikariuszy, zakonników i tych wszystkich, którzy zajmowali się duszpasterstwem.¹⁶

Druga część dokumentu synodalnego została poświęcona omówieniu niektórych sakramentów i sakramentaliów. Najpierw uchwały synodu precyzyjnie podawały i wyjaśniały przepisy odnośnie chrztu, potem Eucharystii, sakramentu pokuty i namaszczenia chorych. Bardzo wnikliwie przedstawione zostały przepisy co do sakramentu małżeństwa, a szczególnie co do formy jego zawarcia. Końcowe statuty drugiej części uchwał synodalnych podejmowały temat sakramentaliów.¹⁷

Ostatnia część dokumentu synodalnego poświęcona została przez prawodawcę obowiązkom duchowieństwa i dyscyplinie kościelnej oraz życiu chrześcijańskiemu w różnych jego przejawach. Biskup wzywał kapłanów do życia świętego, zgodnego z ich powołaniem, wyjaśniał zadania spowiedników i kaznodziejów, zobowiązywał do zakładania szkół, nauczania i wychowywania dzieci i młodzieży. Omawiał zagadnienia postu i jego znaczenia w życiu chrześcijanina. Poświęcił także wiele miejsca kwestii świąt i świętowania, sodalicyj i bractw kościelnych. Ostatnim omawianym zagadnieniem były kary kościelne.¹⁸

Można zatem stwierdzić, że w dość przystępnych i obszernych uchwałach synodalnych biskup Karnkowski przedstawił duchowieństwu i wiernym dokumenty soborowe. Są w nich zawarte zarządzenia ściśle prawne, dyscyplinarne i administracyjne, ale także wyjaśnienia dogmatyczne, przez które Karnkowski pragnął dotrzeć z nieskażoną nauką Kościoła do duchowieństwa i różnych grup wiernych. Zobowiązał wszystkich do ich zachowywania, a jednocześnie do wzajemnej braterskiej kontroli. Na synodzie główną uwagę zwrócono przede wszystkim na sprawy i problemy duszpasterskie w diecezji. Zawartemu w artykułach materiałowi należy przyznać znaczny stopień systematyczności, a także przejrzystości. Nawiązuje się w nich do odnośnych dekretów soborowych, a także do Pisma Świętego i pism Ojców Kościoła.

Na podstawie przepisów prawa powszechnego, jedynie uchwały synodu prowincjalnego musiały mieć aprobatę Stolicy Apostolskiej. Jednak biskup Karnkowski wysłał postanowienia tego synodu do Rzymu, by tam zostały przeanalizowane i zaaprobowane. Papież Pius V listem z dnia 22 maja 1568 r. chwalił gorliwość biskupa kujawsko-pomorskiego pisząc: „zwołałeś bowiem synod diecezjalny, na którym dołożyłeś starania, ażeby całe duchowieństwo uczyniło wyznanie wiary katolickiej, powołałeś także na podstawie dekretu soborowego seminarium” i życzył mu silnej woli i konsekwencji we wprowadzaniu odnowy Kościoła wrocławskiego.¹⁹

Należy podkreślić, że jest to pierwszy synod w historii diecezji wrocławskiej, którego uchwały i dokumenty zostały wydane i ogłoszone drukiem (w Kolonii u M. Cholina w roku 1572), pod tytułem *Constitutiones in dioeclesana synodo Wladislaviensis presidente [...] de Stanislao Carcovio episcopo*

Vladislaviensi.²⁰ Tym samym uchwały synodu stawały się jeszcze bardziej punktem odniesienia zarówno dla duszpasterzy, jak i administracji oraz sądownictwa kościelnego.

Synod ten był jednym z najważniejszych wydarzeń w procesie recepcji Tridentinum, a o jego wadze świadczy fakt, że był on punktem odniesienia dla wielu późniejszych synodów diecezji kujawsko-pomorskiej.

2.2 Synod diecezjalny z 1579 r.

Drugi swój synod biskup Karnkowski zwołał pismem konwokacyjnym z dnia 20 lutego 1579 r., wydanym w Raciążku, na dzień 28 kwietnia tegoż roku do Włocławka. Miał on zadośćuczynić wymaganiom dekretu Soboru Trydenckiego o synodach diecezjalnych oraz ocenić wypełnianie przez duchowieństwo zarządzeń Soboru i synodu diecezjalnego z 1568 r. O zamiarze zwołania i odbycia synodu biskup Karnkowski powiadomił nuncjusza apostolskiego w Polsce Giovanniego Andrea Caligario, prosząc go o przewodniczenie temuż zgromadzeniu.²¹ Nuncjusz jednak ze względu na inne zajęcia nie mógł przybyć na synod.

Dokument synodalny nie jest już tak obszerny i dogłębnie opracowany jak poprzedni. Przypominał on w krótkim kompedium główne myśli i dekrytry Tridentinum, do których pełnego zachowania biskup raz jeszcze gorąco i usilnie wzywał i zobowiązywał, odsyłając do poprzedniego swego synodu, który gruntownie wyłożył oraz przybliżył doktrynę i prawo soborowe. W swej zasadniczej części synod poświęcony był reformie podupadłej kapituły kruszwickiej św. Piotra i Pawła.²² Uchwały synodalne podejmowały następujące tematy: składanie wyznania wiary przez duchownych, uzyskanie aprobaty od biskupa do głoszenia kazań, obowiązek rezydencji oraz posiadania dokumentów Soboru Trydenckiego, Katechizmu Rzymskiego, Brewiarza Rzymskiego i ksiąg do udzielania sakramentów, szczególnie chrztu i małżeństwa oraz Eucharystii i pokuty, zakazu sprzedawania dóbr kościelnych, otrzymywania beneficjum tylko przez posiadających święcenia kapłańskie, noszeniu stroju duchownego i prowadzeniu życia godnego i moralnego przez duchownych, właściwemu funkcjonowaniu zakonów w diecezji, sprawom seminarium duchownego powołanego przez biskupa na poprzednim synodzie.²³

Uchwały synodu, podobnie jak poprzedniego, wiele miejsca poświęcały formacji duchowej i intelektualnej przygotowujących się do święceń, obowiązkowi duchowieństwa, szczególnie proboszczów i tych wszystkich, którzy zajmowali się duszpasterstwem. Nadto zwracały uwagę i porządkowały struktury życia religijnego i kościelnego diecezji. Były one rozwinięciem oraz pewnego rodzaju dopełnieniem uchwał synodalnych z 1568 r.²⁴

Urzędowa kopia uchwał synodalnych została wpisana do Akt biskupów kujawskich i pomorskich. Korzystał z niej ks. Z. Chodyński, kiedy redagował treść wszystkich znanych synodów włocławskich opublikowanych we wspomnianych *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*. Uchwały synodalne zostały poprzedzone spisem zacniejszych uczestników synodu oraz przedstawieniem dekretu zwołującego synod. Obecnie w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku akt tych nie ma. Wzmiankę zaś o synodzie można znaleźć w *Acta Capituli Wladislaviensi*.²⁵

3. Zbiór Karnkowskiego z 1579 roku

Na synodach prowincjalnych w Polsce podkreślano, że obowiązujący zbiór prawa abpa Jana Łaskiego nie uwzględnia dekretów soborowych. Zwrócono się zatem do prymasa Mikołaja Rzerzgowskiego – na synodzie piotrkowskim w 1551 r. – z prośbą o opracowanie nowej kodyfikacji. Na synodzie prowincjalnym odbytym w Piotrkowie z 1557 r., a więc jeszcze w czasie trwania obrad soborowych, ponowiono tę prośbę i jednocześnie powołano komisję kodyfikacyjną, która zdołała tylko zebrać materiały do nowej kolekcji prawnej. Ponowiono zapotrzebowanie na nowy zbiór prawny na synodzie warszawskim w 1561.²⁶ Sprawa opracowania nowego zbioru prawa stała się jeszcze pilniejsza po zakończeniu obrad Tridentinum, a szczególnie po oficjalnym przyjęciu uchwał soborowych na synodzie piotrkowskim w 1577 r., do którego zwołania wydatnie przyczynił się biskup Karnkowski. Synod ten powołał nową komisję kodyfikacyjną, polecając przejrzeć materiał zebrany przez poprzednią komisję, a następnie przedstawić go do zatwierdzenia synodowi prowincjalnemu. Powzięte plany realizowano bardzo wolno z powodu różnych przeszkód; tym samym wydanie jakże potrzebnego zbioru prawnego uwzględniającego dekrety Tridentinum niepokojąco się oddalało.²⁷

Biskup Karnkowski był pierwszym pośród tych, którzy domagali się natychmiastowych reform i umocnienia Kościoła przez publikację nowego zbioru prawa kanonicznego.²⁸ Ponieważ podejmowane próby stworzenia takiej kodyfikacji nie przynosiły oczekiwanych rezultatów, sam postanowił sporządzić taki zbiór prawny dostosowujący polskie prawo partykularne do wymogów Tridentinum. Mając zaś doświadczenie ustawodawcze poprzez odbycie dwóch synodów włocławskich, a także redakcję ustaw synodu prowincjalnego z 1577 r. odprawionego przez prymasa Jakuba Uchańskiego²⁹ i będąc wybitnym i doświadczoneym ustawodawcą synodalnym, wydał Karnkowski w roku 1579 *Constitutiones Synodorum Metropolitanae Ecclesiae Gnesnensis provincialium tam vetustorum quam recentiorum usque ad Annum Domini MDLXXVIII. Studio et opera [...] Stanislai Karnkowski, zwa-*

ne później *Zbiorem konstytucji synodalnych Karnkowskiego*, albo po prostu zbiorem Karnkowskiego.³⁰

Autor w redagowaniu kodyfikacji kierował się praktycznym zastosowaniem ustaw przez duchowieństwo. Stąd często w przepisach prawnych zmieniał tekst oryginalny, dostosowując go do potrzeb pastoralnych Kościoła polskiego. Czynił to ze względów praktycznych, dodając nieliczne poprawki rzeczowe, uwzględniając nauczanie soborowe i metodę legislacyjną.³¹

Po opracowaniu kodyfikacji Karnkowski postarał się o jej zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską, wysyłając z jej tekstem do Rzymu dworzan.³² Stolica Apostolska po poczynieniu pewnych poprawek, dostosowujących zbiór Karnkowskiego do prawa powszechnego, zatwierdziła go i zwróciła kanonikowi Brzeźnickiemu, który wtedy przebywał w Rzymie, z poleceniem dostarczenia go arcybiskupowi Uchańskiemu, aby ten „uczynił z nim to, co mu obowiązek nakazuje”.³³ Jednak prymas Uchański nie ogłosił tej kodyfikacji jako obowiązującej, uważając że Karnkowski naruszył swoje kompetencje, sam opracował bowiem kodyfikację kościelnego prawa polskiego, chociaż synod prowincjalny delegował do tej pracy inne osoby, a także wysłał ją do zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej nie mając do tego prawa i poza oficjalną drogą urzędową. Stąd uznał, że uczynił to prywatnie, a w związku z tym zbiór Karnkowskiego ma wyłącznie charakter prywatny.³⁴ Dlatego – zdaniem Kakowskiego – prymas Uchański ukrył pismo potwierdzające zbiór Karnkowskiego przez Stolicę Apostolską oraz nie opublikował kodyfikacji kościelnego prawa polskiego własnym autorytetem, czego wymagało prawo do tego, aby zbiór stał się zbiorem urzędowym. Brak potwierdzenia urzędowego metropolity pociągało za sobą określone skutki prawne, czyniąc kodyfikację zbiorem prywatnym.³⁵ Mogła ona być zbiorem urzędowym jedynie na terytorium diecezji włocławskiej, na którym rozciągała się władza prawodawcza autora zbioru prawa, natomiast w odniesieniu do prowincji gnieźnieńskiej i lwowskiej była zbiorem prywatnym.

Biskup Karnkowski, nie mając dokumentu zatwierdzającego zbiór przez Stolicę Apostolską, który powinien być wydrukowany na początku zbioru, zastosował inny dostępny sposób. Otóż wydał kodyfikację bez pisma papieskiego i bez okólnika arcybiskupiego, umieszczając jednocześnie dwa listy apostolskie i list królewski. Pragnąc dodatkowo kodyfikację uwiarygodnić umieścił napis *Executores horum statutorum a S. Sede Apostolica delegati* nad pismem papieża Grzegorza XIII z 8 kwietnia 1578 r., który zatwierdzał statuty synodu prowincjalnego z 1577 r. i wyznaczył egzekutorów dla wprowadzenia w życie uchwał soboru Trydenckiego w Polsce. Te działania miały na celu upozorowanie charakteru urzędowego kolekcji. Opublikowana

w ten sposób kompilacja prawa polskiego pozostała mimo wszystko zbiorem o charakterze prywatnym. Powszechnie jednak wiadano, iż istnieje potwierdzenie Stolicy Apostolskiej dla tej kodyfikacji. Wielu też uważało, iż umieszczenie bulli papieskiej oznaczało zatwierdzenie tego zbioru przez Stolicę Apostolską.³⁶ Z czasem jednak kodyfikacja stała się zbiorem urzędowym z powodu rozpowszechnienia i faktu, że autor został prymasem Polski. Ponadto pojedyncze statuty kodyfikacji Karnkowskiego, w kolekcji i poza nią, których treści nie zmieniono, posiadały powagę prawną, ponieważ pochodziły z autentycznych zbiorów zaczerpniętych od arcybiskupów Mikołaja Trąby i Jana Łaskiego albo synodów prowincjalnych, zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską.³⁷

Możemy więc powiedzieć, że kodyfikacja Karnkowskiego w wyniku praktycznego zastosowania stała się zbiorem autentycznym. Szybko jednak się zdezaktualizowała, ponieważ arcybiskup Karnkowski zmarł 8 czerwca 1603 r., a synod prowincjalny arcybiskupa Bernarda Maciejowskiego (1606-1608) z 1607 r. polecił zrehabilitować nową kompilację. Postulat ten powtórzył synod Wawrzyńca Gembickiego (1616-1624) z 1623 r., a w 1628 r. zaaprobowano kodyfikację Wężyka, który wzorował się na zbiorze Karnkowskiego, i ogłoszono drukiem w 1630 r.³⁸

4. Inne działania i akty prawno-duszpasterskie

Obok ważnej i doniosłej działalności ustawodawczej w diecezji wrocławskiej, nazywanej wówczas kujawsko-pomorską, zmierzającej do wprowadzenia w życie diecezji reform trydenckich i dostosowania prawa partykularnego do postanowień soborowych, a także dokonania kodyfikacji prawa kościelnego, Karnkowski jako biskup wrocławski podejmował jeszcze inne znaczące działania prawno-duszpasterskie. Należały do nich m.in.: fundacja i erygowanie seminarium wrocławskiego, wydanie w języku polskim *Napomnień* oraz *Admonitiones*, które w znacznym stopniu przyczyniły się do dostosowania prawa partykularnego i duszpasterstwa do wymogów Tridentinum. Do zasług i działań ustawodawczych Karnkowskiego, które nie będą tutaj omawiane, gdyż odnoszą się do okresu gnieźnieńskiego, należy zaliczyć również odbycie czterech synodów archidiecezjalnych z lat: 1583, 1589, 1591, 1602, wydanie *Katechizmu rzymskiego z nauką trydencką*, założenie seminariów duchownych w Kaliszu i Gnieźnie oraz wywieranie wpływu na politykę państwową przez liczne przemówienia i listy na temat rządzenia i kierowania państwem.³⁹

Dekret Soboru Trydenckiego *Cum adolescentium aetas* z dnia 8 maja 1563 r. zobowiązywał każdą diecezję do posiadania własnego seminarium duchownego.⁴⁰ Tym samym chciał stworzyć nowe, bardziej korzystne niż

dotąd warunki kształcenia i wychowania kandydatów do kapłaństwa. Realizacja dekretu soborowego w dużej mierze zależała od biskupa diecezji. Karnkowski dostrzegając pilną potrzebę kształcenia kandydatów do kapłaństwa i ich praktycznego przygotowania do duszpasterstwa, przedstawił zgromadzonym na synodzie w 1568 r. nagłą konieczność założenia seminarium duchownego.⁴¹ Określił na ten cel środki materialne na sumę 1000 złotych polskich w stosunku rocznym. Od biskupa Karnkowskiego miała pochodzić kwota 600 złotych, z trzech opactw cysterskich diecezji: Koronowa, Pelplina i Oliwy – po 100 złotych oraz wspólnie 100 złotych mieli złożyć trzej prepozyci zakonnicy – kartuski, benedyktynek żarnowieckich i dominikanek żukowskich.⁴² Za zgodą swej kapituły katedralnej i zebranego na synodzie duchowieństwa, ufundował je 16 marca 1568 r., jako pierwsze na ziemiach tzw. rdzennej Polski, a trzecie w obecnych granicach Polski.⁴³

Fundacja seminarium wrocławskiego została zatwierdzona wraz ze statutami synodu 22 maja 1568 r. przez Piusa V.⁴⁴ Posiadając potwierdzenie fundacji seminarium, po rocznych przygotowaniach i realizacji zaplanowanych na synodzie oraz przewidzianych później środków materialnych, dnia 16 sierpnia 1569 r., na zebraniu generalnym kapituły katedralnej i za jej zgodą, biskup Karnkowski wydał dokument erekcji Seminarium Duchownego we Wrocławku.⁴⁵ W dyspozycji dokumentu erekcyjnego położył ogólne zręby organizacyjne nowej instytucji. Wytyczył kwestie utrzymania seminarium, określił kierownictwo naukowe i wychowawcze, podał precyzyjnie program nauczania.⁴⁶

Seminarium wrocławskie zaczęło funkcjonować zaraz po swej fundacji, a przynajmniej po erekcji. Brak należytego pomieszczenia, zarazy nawiedzające miasto biskupie oraz brak trwałego funduszu na utrzymanie seminarium nie sprzyjały jego rozwojowi. Opaci w Koronowie, Oliwie i Pelplinie oraz przełożeni klasztorów w Kartuzach, Żarnowcu i Żukowie nie wywiązywali się ze swych zobowiązań podpisanych na synodzie w 1568 r.⁴⁷ Na skutek powyższych trudności i okoliczności nie zdołał biskup rozwinąć, a nawet utrzymać swego dzieła. Przechodząc w roku 1581 na stolicę gnieźnieńską, musiał pozostawić seminarium bez profesorów i alumnów.⁴⁸

Dostrzegając szerzący się protestantyzm w części pomorskiej diecezji, w wyniku którego zagrożony został nie tylko katolicyzm, ale i polskość tych ziem, pragnął zabezpieczyć miejscowej ludności opiekę duszpasterską przez dostarczenie odpowiednio przygotowanego duchowieństwa. Dlatego myślał o stworzeniu fundacji na założenie jeśli nie seminarium, to przynajmniej kolegium jezuickiego w Gdańsku.⁴⁹ Przeniesiony z Wrocławka do Gniezna, nie zdołał zrealizować swoich planów. Zdołał tylko przeznaczyć trzecią część

alumnów w ufundowanym seminarium włocławskim (8 na 24 alumnów) na potrzeby części pomorskiej diecezji.

Odnowie duszpasterstwa w duchu trydenckim oraz trosce o ujednoczenie liturgii w diecezji służyły wydane przez Karnkowskiego w języku polskim, w formie książeczki u Szarffenberga w Krakowie w 1568 r., *Napomnienia potrzebne i zbawienne, których wszyscy plebani w Kujawskim i Pomorskim biskupstwie przy świętości kościelnych sprawować mają*. Przeznaczone one były nie tylko dla duchowieństwa, ale także dla tych, którzy mieli intelektualne braki odnośnie do nauki wiary. Doczekały się kilku wznowień, w 1569, 1570 i 1577 roku.⁵⁰

W roku 1572 w Kolonii u M. Cholina biskup Karnkowski wydał w języku łacińskim swoje *Admonitiones quinque circa sacramentorum administrationem faciendae*, które omawiały od strony dogmatycznej i praktycznej pięć sakramentów, najbardziej znaczących dla chrześcijanina. Agenda ta miała służyć pomocą duchowieństwu przede wszystkim w pracy duszpasterskiej, aby było ono prowadzone w duchu odnowy trydenckiej. Ponadto miała na celu usunięcie nadużyć w sprawowaniu sakramentów oraz przyczynić się do poznania przez duchowieństwo zagadnień związanych z teologią moralną i sakramentologią.⁵¹ Agenda ta, jako Agenda liturgiczna Karnkowskiego stała się po przyjęciu jej na synodzie prowincjalnym w 1577 r. jako obowiązującej w całej metropolii gnieźnieńskiej, pierwszą w historii sakramentalną agendą prowincjalną. Jej to przypadła rola ujednoczenia sakramentów w całej prowincji gnieźnieńskiej w myśl zaleceń Soboru Trydenckiego.⁵²

* * *

Biskup Stanisław Karnkowski, najpierw jako biskup włocławski, a później metropolita gnieźnieński i prymas, odznaczał się wielką aktywnością ustawodawczą. Analiza jego działalności ustawodawczej upoważnia do stwierdzenia, że budował w diecezji nowe struktury życia religijnego, duszpasterskiego i kościelnego na bazie programu wytyczonego przez Sobór Trydencki. Zasłynął jako oddany reformator Kościoła katolickiego, obrońca wiary, krzewiciel oświaty, reformator obyczajów duchowieństwa i wiernych świeckich, a przede wszystkim jako wybitny i doświadczony prawnik ustawodawstwa synodalnego w Polsce. Przyjęcie postanowień trydenckich w diecezji kujawsko-pomorskiej, a później pod jego przewodnictwem na synodzie prowincjalnym w Piotrkowie w 1589 r., dało trwałe podstawy dla reformy życia religijnego w państwie polskim i przyczyniło się do intensywnego rozwoju działalności synodalnej w diecezjach, także w diecezji włocławskiej.

Wielkie znaczenie miała również kodyfikacja Karnkowskiego z 1579 r. sporządzona z pozycji biskupa włocławskiego. Mimo że miała ona charak-

ter zbioru prywatnego, była uważana i uznawana za zbiór urzędowy. Cieszyła się popularnością i była stosowana przez duchowieństwo w pracy duszpasterskiej, a kilkadziesiąt lat później posłużyła za podstawę opracowania nowej, urzędowej kodyfikacji prowincjalnego prawa kościelnego w Polsce.

Zdawał sobie sprawę, że odnowa duszpasterstwa i naprawa życia religijnego musi znaleźć swój początek w reformie duchowieństwa, zachowaniu karności i dyscypliny kościelnej oraz życiu i postępowaniu zgodnym z duchem powołania kapłańskiego, o co zabiegał w swoich działaniach ustawodawczych i pasterskich, powołując do życia seminarium duchowne we Włocławku. Podejmował wysiłki zmierzające do obrony wiary katolickiej zagrożonej reformacją, regulował kwestie odnoszące się do nauczania prawd wiary, nauczania katechetycznego, sprawowania sakramentów, kultu Bożego. Wydał *Napomnienia* oraz *Admonitiones* – agendę liturgiczną, które służyły ujednoczeniu liturgii i były pomocą dla duszpasterzy.

Zaliczany do nowej generacji biskupów potrydenckich, gruntownie wykształcony i przygotowany do kierowania diecezją w nowych, trudnych warunkach potrydenckich, poprzez swoją pełną gorliwość i troski działalność reformatorską, ustawodawczą i duszpasterską przyczynił się do odrodzenia życia religijnego i kościelnego w diecezji włocławskiej i całej ówczesnej Polsce.

PRZYPISY

¹ W. Góral ski, *Andrzej Chryzostom Załuski biskup płocki 1692-1698. Wkład w dzieło recepcji reformy trydenckiej*, Warszawa 1987, s. 5; zob. J. Kłoczowski, *Uwagi wstępne. Chrześcijaństwo polskie XVI-XVIII wieku, w: Kościół w Polsce*, t. 2, Kraków 1969, s. 39-53.

² Zob. J. Gręźlikowski, *Wkład biskupa Stanisława Karnkowskiego w dzieło recepcji reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej*, „Prawo Kanoniczne” 44(2001), nr 1-2, s. 161-184; por. M. Kosman, *Między ołtarzem a tronem. Poczet prymasów Polski*, Poznań 2000, s. 135-141.

³ A. Gałka, *Różne drogi i poszukiwania reformy*, „Miejsca Święte” 8(44) 2000, s. 3.

⁴ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 5, Lublin 1984, s. 149; R. Fischer-Wolpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1990, s. 147-148.

⁵ M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 3, Warszawa 1989, s. 97.

⁶ J. Gręźlikowski, *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego*, Włocławek 2000, s. 49.

⁷ Zob. W. Wójcik, *Znaczenie uchwał soboru trydenckiego dla historii prawa kanonicznego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 8(1965), nr 2(30) s. 3-12; H. Jedin, *La conclusion del concilio di Trento*, Roma 1964; G. Alberigo, *Nowe poglądy na sobór trydencki*, „Concilium” 1-10(1965/66), s. 531-542.

⁸ W. Góral ski, *Reformistyczne synody płockie na przełomie XVI i XVII wieku*, Płock 1983, s. 13.

⁹ Zob. T. Glemma, M. Banaszak, *Przyjęcie reformy trydenckiej w Kościele polskim*, w: *Historia Kościoła w Polsce* (red. B. Kumor, Z. Obertyński) t. 1, cz. 2, Poznań – Warszawa 1974, s. 173-207; P. Aleksandrowicz, *Przyjęcie przez króla i senat uchwał Soboru Trydenckiego w Parzewie w 1564 r.*, „Prawo Kanoniczne” 9(1966), nr 3-4, s. 363-381.

¹⁰ I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981, s. 107; zob. A. Pawiński, *Synod piotrkowski w roku 1577*, w: *Źródła dziejowe*, t. 4, Warszawa 1877, s. I-XXXVII.

¹¹ Conc. Trid., sess. XXIV, c. 2 de ref.

¹² M. Morawski, *Synod diecezjalny w dawnej Polsce*, Włocławek 1937, s. 7-8.

¹³ A. Petroni, *Kanonistyka*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce* (red. M. Rechowicz) t. 1, Lublin 1974, s. 388-389.

¹⁴ W trakcie obrad Tridentinum w diecezji włocławskiej odbyły się cztery synody: trzy zwołał biskup Andrzej Zebrzydowski (1546-1551) – dwa częściowe w 1547 i 1550 r. oraz diecezjalny w 1551 r., jeden odbył biskup Jan Drohojowski (1551-1557) w 1554 r., które jednak nie podjęły sprawy reform. Nie znamy uchwał tych synodów, gdyż nie zachowały się ich statuty i dlatego trudno jednoznacznie ocenić ich charakter i znaczenie. Zob. Z. Chodyński, *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae, Varsaviae 1890*, s. XXVII, XXVIII oraz S. Librowski, *Synody diecezji włocławskiej*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 50(1967), s. 87.

¹⁵ Z. Chodyński, dz. cyt., s. 50-70.

¹⁶ Por. J. Gręźlikowski, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 143-144.

¹⁷ Z. Chodyński, dz. cyt., s. 56-62.

¹⁸ Tamże, s. 62-70.

¹⁹ Z. Chodyński, dz. cyt., s. 79.

²⁰ Wydania tego nie ma w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Znał je i na jego podstawie opublikował statuty synodalne tego synodu Z. Chodyński w swoim zbiorze *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae, Varsaviae 1890* (s. 38-79). Nie ma też akt rękopiśmiennych tego synodu w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku.

²¹ Z. Chodyński, dz. cyt., s. XXX.

²² Tamże, s. 89.

²³ Tamże, s. 80-86.

²⁴ Por. J. Gręźlikowski, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 145-146.

²⁵ Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta Kapituły Katedralnej, n. 5(219) k. 7.

²⁶ S. Tymosz, *Zbiór biskupa Stanisława Karnkowskiego z 1579 r.*, „Roczniki Nauk Prawnych” 13(2003), z. 2, s. 51; Zob. W. Góralski, *Wprowadzenie do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, Lublin 1991, s. 154; I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich. Wybór tekstów ze zbioru Jana Wężyka z roku 1761*, Warszawa 1981, s. 109; R. Karwacki, *Zbiór biskupa Stanisława Karnkowskiego z roku 1579*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 8(1994), s. 289.

²⁷ S. Tymosz, art. cyt., s. 552-54.

²⁸ A. Kakowski, *Biskupa Stanisława Karnkowskiego Zbiór Konstytucji Synodalnych. Przyczynek do Historii ustawodawstwa kościelnego w Polsce*, Włocławek 1912, s. 9.

²⁹ Zob. S. Tymosz, dz. cyt., s. 56; por. T. Wierzbowski, *Vincent Laureo*, Varsaviae 1887, s. 563.

³⁰ *Constitutiones Synodorum Metropolitanæ Ecclesiae Gnesnensis provincialium tam veterum quam recentiorum usque ad Annum Domini MDLXXVIII. Studio et opera [...] Stanisłai Karnkowski [...] Cracoviae 1579*; W sprawie autorstwa zbioru pojawiły się wątpliwości, chociaż literatura historycznoprawna jemu przypisuje w konsekwencji redakcję. Według opinii Kakowskiego „Karnkowski podjął się napisania kompilacji prawnej «z zamiłowania» i dlatego, iż wyznaczone osoby nie wykonały nałożonego na nich przez synod prowincjonalny obowiązku. Ponadto za autorstwem Karnkowskiego przemawia synod prowincjonalny odbyty w Piotrkowie w 1578 r., który po uzyskaniu zatwierdzenia w Stolicy Apostolskiej polecił wręczyć sporządzony zbiór prawa nie arcybiskupowi Jakubowi Uchańskiemu, do którego należała promulgacja uchwał prowincjonalnych z urzędu, lecz biskupowi Karnkowskiemu, który musiał być w pierwszej kolejności zaintereso-

wany prawem prowincjalnym. Zob. A. K a k o w s k i, dz. cyt., s. 8; por. R. K a r w a c k i, *Zbiór biskupa Stanisława Karnkowskiego...*, s. 289-294; S. L i b r o w s k i, *Synody...*, s. 89.

³¹ A. K a k o w s k i, dz. cyt., s. 20-25; zob. S. T y m o s z, art. cyt., s. 58.

³² Wynikało to z faktu, iż Stolica Apostolska, począwszy od soboru Trydenckiego, wydała 14 czerwca 1573 r. orzeczenie, że nie należy bez konsultacji i uprzedniego zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej publikować konstytucji uchwalonych na synodach prowincjalnych. Zaś papież Sykstus V (1585-1590) bullą *Immensa aeterni* z 1587 r. zastrzegł, iż uchwały synodów prowincjalnych powinny być przejrane przed publikacją i ewentualnie poprawione przez Kongregację Soboru, aby je uchronić przed błędami i sprzecznością z prawem powszechnym. S. T y m o s z, dz. cyt., s. 58.

³³ Tamże, s. 59.

³⁴ Tamże, s. 60-62; zob. R. K a r w a c k i, *Zbiór biskupa Stanisława Karnkowskiego...*, s. 291; T. W i e r z b o w s k i, *Uchańściana czyni zbiór dokumentów wyjaśniających życie i działalność Jakuba Uchańskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego*, t. 2, Warszawa 1884, s. 164-165, 331 i 338.

³⁵ A. K a k o w s k i, dz. cyt., s. 32-33.

³⁶ R. K a r w a c k i, *Zbiór Jana Łaskiego ogłoszony na synodzie w Piotrkowie*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie” 6(1994), s. 211-213.

³⁷ S. T y m o s z, dz. cyt., s. 58-63. Autor szczegółowo wyjaśnia sprawę aprobaty Stolicy Apostolskiej dla zbioru Karnkowskiego i jego działania zmierzające do uwiarygodnienia kodyfikacji. Zob. A. K a k o w s k i, dz. cyt., s. 27-31.

³⁸ S. T y m o s z, dz. cyt., s. 67; Por. *Constitutiones Synodorum Metropolitanae Eccl: Gnesnen: Provincialium Autoritate Synodi Provincialis Gembiciana, per Deputatos recognite; jussu vero et opera [...] Joannis Wężyk, [...] Archiepiscopi Gnesnen; L. N. R. P. P. editae, Cracoviae, in Officina Andrae Petricovij Anno Dni: MDCXXX.*

³⁹ R. K a r w a c k i, *Zbiór biskupa Stanisława Karnkowskiego...*, s. 290; Zob. S. T y m o s z, art. cyt., s. 55.

⁴⁰ Conc. Trid., sess. XXIII, c. 18 de ref.

⁴¹ Z. C h o d y ń s k i, dz. cyt., s. XIII, 47; Zob. S. L i b r o w s k i, *Czterechsetlecie fundacji Seminarium Włocławskiego (1568-1968)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 17(1968), s. 179.

⁴² Z. C h o d y ń s k i, dz. cyt., s. 47.

⁴³ A. P e t r a n i, *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Lublin 1961, s. 14-15; zob. S. L i b r o w s k i, *Właściwie, które seminarium w Polsce jest najstarsze?*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 17(1968), s. 185-189.

⁴⁴ Z. C h o d y ń s k i, dz. cyt., s. 79; zob. S. L i b r o w s k i, *Czterechsetlecie fundacji...*, s. 181.

⁴⁵ S. L i b r o w s k i, *Czterechsetlecie erekcji Seminarium Włocławskiego (1569-1969)*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 18(1969), s. 125.

⁴⁶ Tamże, s. 127; zob. S. S z c z e b l e w s k i, *Seminaria duchowne diecezji włocławskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 72(1969), s. 238-239.

⁴⁷ Z. C h o d y ń s k i, dz. cyt., s. 82.

⁴⁸ S. L i b r o w s k i, *Czterechsetlecie fundacji...*, s. 183.

⁴⁹ S. S z c z e b l e w s k i, art. cyt., s. 255-256.

⁵⁰ A. B r u ź d z i ń s k i, *Wkład biskupa Stanisława Karnkowskiego w dzieło recepcji reformy trydenckiej w diecezji kujawsko-pomorskiej*, Kraków 1990 (mps. Bibl. Sem. Duch. we Włocławku), s. 148.

⁵¹ Tamże, s. 149-155.

⁵² Tamże, s. 158.

KS. JERZY SWĘDROWSKI

**PROGRAM FORMACJI RELIGIJNEJ WIERNYCH
I KSZTAŁTOWANIE POSTAW
WEDŁUG BISKUPA STANISŁAWA KARNKOWSKIEGO¹**

1. Rys biograficzny

Stanisław Jan Karnkowski urodził się 10 maja 1520 r. w Karnkowie koło Płocka.² Był synem Tadeusza i Elżbiety z domu Olszewskiej. Pochodził z rodziny szlacheckiej herbu Junosza. Protoplastą rodziny był Jan Karnkowski, odznaczony w 1491 r. przez króla Jana Olbrachta starostwem głogowskim.³ Mimo szlacheckiego pochodzenia późniejszy prymas w młodości „chował się ubogo”.⁴ Niektórzy biografowie podają, że musiał korzystać, wraz z wieloma biednymi studentami, z ofiar klasztornych. Jednocześnie zaznaczają wielki rozwój intelektualny, wynikający z wrodzonych zdolności połączonych z pracowitością. Potwierdzał to wielokrotnie późniejszy prymas w słowach: „patrzcie, te ręce kiedyś w piecu paliły, a teraz królów moszczą i koronują. Te nogi boso chodziły, a teraz pierwszą w ojczyźnie prymacjalną godność noszą. Wiedzieć z kąd mi to? Szczerze mówię, żem się najpilniej o dochowanie niewinności starał, żem się w książce miłował”.⁵

W 1539 roku rozpoczął studia w Akademii Krakowskiej. Tutaj poznawał prawo rzymskie pod kierunkiem Piotra Roizjusza, prawnika i pisarza przybyłego z Hiszpanii. W 1545 roku opuścił Kraków, aby dalej – dzięki pomocy stryja Jana, biskupa kujawskiego – kształcić się w Padwie i Wittemberdze. Do Polski powrócił z doktoratem obojga praw. W 1550 roku rozpoczął pracę w królewskiej kancelarii jako sekretarz biskupa Jana Drohojowskiego.

Życie na dworze króla Zygmunta Augusta otwierało drogę do aktywnego udziału w życiu politycznym i kulturalnym Rzeczypospolitej. Kariera przyszłego prymasa wiązała się z otrzymywanymi beneficjami i godnościami. Stanisław Karnkowski dzięki wsparciu kanclerza Jana Ocieskiego, jak również dzięki „głębokiej nauce, bystremu rozumowi, prawości charakteru oraz głębokiej powadze”⁶ szybko otrzymywał przepowiadane mu godności.⁷

W 1558 roku objął kanonię kolegiaty w Wieluniu. W tym samym też roku został prałatem-scholastykiem gnieźnieńskim. Kolejne lata przyniosły młodemu prałatowi godność kustosa kapituły w Gnieźnie i scholastyka w kolegiacie łęczyckiej. Wkrótce otrzymał miejsce w kapitule krakowskiej. Był także kanonikiem kolegiaty w Warszawie. Na formularzu przywileju nadanego rodzinie Ostrorogów z 1564 r. Stanisław Karnkowski podpisał się jako „referendarz wielki koronny” oraz kanonik gnieźnieński i wileński.

Będąc referendarzem wielkim koronnym (od 1558 r.) i sekretarzem wielkim koronnym (od 1563 r.), miał duży wpływ na politykę wewnętrzną i zagraniczną Rzeczypospolitej. W latach 1568-1570 przewodniczył komisji sejmowej ds. Gdańska, nazywanej Komisją Karnkowskiego, ze znakomitym skutkiem, ponieważ zdołano uchwalić *Status seu constitutiones Carncovianae*, utrwalający m.in. zwierzchnie prawa Polski do Gdańska. Badacze historii związanej ze sprawami bałtyckimi podkreślają wielkie zasługi autora *Statutów* umacniających władzę królewską nad miastem. Problem polityki morskiej pozostał dla niego bardzo istotny, bowiem jeszcze kilka miesięcy przed śmiercią ostrzegał Zygmunta III, aby nie dopuścił do oderwania Prus od Korony.⁸

Mimo posiadania wielu beneficjów i godności kościelnych dopiero w 44 roku życia, 24 grudnia 1564 r., przyjął święcenia kapłańskie. Pod wpływem kard. Stanisława Hozjusza zdecydowanie opowiedział się za reformą Kościoła zgodnie z postanowieniami Soboru Trydenckiego. Potwierdził to w czasie sejmiku w Piotrkowie w 1565 roku. W roku 1564 był posłem królewskim w Wiedniu, pertraktując w osobistych sprawach dotyczących króla i Katarzyny Austriaczki. W następnym roku w Piotrkowie opowiedział się po stronie legata papieskiego Jana Franciszka Commendone.

2. Realizacja postanowień Soboru Trydenckiego we Włocławku

W 1567 roku zmarł biskup kujawski Mikołaj Wolski. Król Zygmunt August przedstawił na to stanowisko Stanisława Karnkowskiego, a papież Pius V kandydaturę zatwierdził pod datą *Calendis Octobris* 1567 roku. Ingres do katedry we Włocławku odbył tego samego roku.

Nowo mianowany pasterz nie był zachwycony stanem swojej diecezji. W liście do kard. Stanisława Hozjusza pisze, że zastał tutaj „ambonę bez kaznodziei, trybunał biskupi bez sędziego surogota, konfesjonały bez spowiedników, chór bez śpiewu, ołtarze bez obsługi, szkołę bez rektora, szpitala bez prowizji i prowizorów; prałatów i kanoników niewielu i to bez reguły; kler bez karności, miasto bez porządku, wiernych w niemoralności i zepsuciu pograżonych, kościół pełen szpar, budowle i sam zamek, mieszkanie biskupa w ruinie”.⁹

Rozpoczął swoje rządy w czasie odnowy po Soborze Trydenckim. Zdecydowany wpływ wywarł na niego wspomniany już biskup warmiński Stanisław Hozjusz, który jeszcze przed Soborem ogłosił i wydał drukiem katolickie wyznanie wiary. Jego *Confessio fidei catolicae christianae*, które do czekało się 30 wydań i tłumaczeń na języki: polski, niemiecki, francuski, włoski, angielski, a nawet arabski i ormiański, stało się podstawą doktrynalną odradzającego się Kościoła. W roli legata papieskiego uczestniczył on w ostatnim etapie Soboru Trydenckiego, a swoją postawą reprezentował styl wypracowany przez arcybiskupa Mediolanu Karola Boromeusza.¹⁰

Biskup Karnkowski dostrzegał potrzebę zdecydowanej pracy na rzecz reformy Kościoła. Jedną z przyczyn słabości Kościoła kujawskiego było rezydowanie biskupa poza terenem diecezji, w Wolborzu. Dlatego nowy biskup urządził swoją rezydencję również we Włocławku. Działalność prawodawczą łączył z duszpasterską. Rozpoczął wizytacje kanoniczne, stwierdzając wielkie zaniedbania wśród duchowieństwa i świeckich. Zaraz na początku zwołał synod diecezjalny na temat wprowadzenia w życie uchwał Soboru Trydenckiego. W trosce o dobre przygotowanie duchowieństwa erygował w 1568 roku Seminarium Duchowne we Włocławku dla 24 kleryków, wyznaczając jednocześnie odpowiednie uposażenie. Bardzo energicznie zajął się odnową swojej diecezji, szczególnie w jej północnej części z Gdańskiem włącznie. Na wakujące urzędy powoływał duchownych zdatnych do nauczania i obrony wiary katolickiej.

W czasie reformacji opustoszały klasztory, między innymi w Radziejowie, Nieszawie i Inowrocławiu. Także kolegiata w Kruszwicy, wcześniej pierwszy kościół diecezji, była pozbawiona duszpasterzy. Wiele parafii było nieobsadzonych przez długie lata. Staraniem Karnkowskiego zbudowano kościoły we wsiach biskupich Grabicy i Brodni oraz kaplicę w Pirkowie. Odebrano z rąk protestanckich kościoły w Szpetalu, Boniewie, Piaskach, Czczewie, Lalkowie, Brzozowie i Pucku na Pomorzu. Odbudowano i poświęcono kościół Św. Wojciecha, spalony 28 lat wcześniej. Odebrano także kościół Dominikanów.¹¹

Karnkowo, rodzinna miejscowość biskupa, doczekała się murowanego kościoła w miejsce drewnianego. Budowa trwała tylko siedem tygodni, zgodnie z obietnicą złożoną królowi Stefanowi Batoremu. Król wracając z Gdańska zobaczył nowo wybudowany kościół w Karnkowie.¹²

Protestantyzm znacznie osłabił pozycję Kościoła na Pomorzu. Z tego względu Karnkowski ustanowił oficjała gdańskiego oraz pomorskiego i utrzymywał go własnym kosztem. Podobniełożył na kaznodzieję niemieckiego w Gdańsku i utrzymanie plebanów pracujących w kościołach odzyskanych od protestantów.¹³ W 1570 roku opracował szczegółowy plan kampanii an-

tyreformacyjnej. Dla usunięcia nadużyć i godnego sprawowania sakramentów wydał drukiem wspólnie z bpem Marcinem Kromerem, koadiutorem warmińskim, *Agendorum Ecclesiasticorum liber in usum provinciae Gnesnensis conscriptus per Stanislaum Carncovium, Episcopum Vladislaviensem* (Coloniae 1579) – rytuał obrzędów liturgicznych zgodnych z wzorami soborowymi, zatwierdzony przez synod prowincjalny dla wszystkich diecezji.

Jedną z głównych przyczyn odchodzenia od wiary katolickiej była ignorancja religijna, dlatego ułożył i wydał dla swojej diecezji obszerny katechizm w języku polskim pt. *Katechizm Rzymski, to jest nauka chrześcijańska za rozkazaniem Concilium Trydenckiego i Papieża Piusa V wydana po łacinie, a teraz na polskie pytania i odpowiedzi przełożona* (Kraków 1569), który wkrótce rozpowszechnił się w całym kraju. Według Korytkowskiego, on nakłonił Jakuba Wujka do przetłumaczenia całej Biblii na język polski, a także napisania dzieła *Postilla Catholiczna tho iest Kazania na każde święto*.

Biskup włocławski zdawał sobie sprawę, że reforma posoborowa musi być związana z systematycznym nauczaniem podstaw wiary i wychowaniem młodzieży w duchu religii. Jego podręcznik kaznodziejski, jak i późniejsze kolekcje kazań miały być pomocą w głoszeniu misji ludowych, kazań polemicznych i katechetycznych. Oprócz pomocy ogłaszanych drukiem organizował na swoim dworze biskupim spotkania z duchowieństwem, zachęcając do nauki i pogłębienia znajomości prawd wiary. Służyć temu miało czytanie i wspólne dysputy.

Historycy zaliczają Karnkowskiego do „najbardziej wykształconych biskupów polskich XVI wieku”.¹⁴ Jego działalność pasterska, jak i dyplomatyczna postawiła go w rzędzie najpoważniejszych kandydatów na stolicę prymasowską. Potrafił on zachować niezależność wobec władcy i wpływać na kształtowanie wydarzeń dla dobra Kościoła i Rzeczypospolitej. Świadczy o tym sprzeciw wobec rozvodu króla i zawarcia kolejnego związku z Barbarą Giżanką.¹⁵ Nuncjusz papieski Franciszek Commendoni zaświadcza w swoich listach kierowanych do Stolicy Apostolskiej o „wielkich cnotach i zaletach” przyszłego prymasa, upatrując w nim „rękojmię dobra powszechnego”.¹⁶

3. Podręcznik kaznodziejski dla duszpasterzy

Biskup Karnkowski dał się poznać jako pasterz rozumiejący potrzeby duszpasterskie swojej epoki, dostrzegający zagrożenia dla wiary. Uważał, że najlepszym sposobem przeciwdziałania tym zagrożeniom będzie pozytywny wykład prawd objawionych, interpretowanych i wyjaśnianych w duchu nauki Soboru Trydenckiego. Dlatego w dwa lata po objęciu biskupstwa włocławskiego opublikował podręcznik kaznodziejski pt. *Napominania potrzebne*

i zbawienne, których wszyscy plebani w Kujawskim i Pomorskim Biskupstwie przy świętości kościelnych sprawowane używać mają [...] krótko polskim językiem opisane. Książka ta doczekała się trzech wydań w Krakowie w drukarni Mikołaja i Stanisława Scharfenbergów (1569, 1570, 1577).¹⁷

Zwracając się do proboszczów, zwanych w tekście „plebanami”, jak również całego duchowieństwa w biskupstwie kujawsko-pomorskim, biskup kreśli najpierw katastrofalny stan duszpasterstwa w diecezji: „Ale to nam też dobrą myśl psuje i serce nasze przeraża, iż widzimy was plebani biskupstwa naszego bardzo być w pilności, nabożeństwie i pobożności oziębłe. Bo jedni urząd swój opuścili, a nic oń prawie nie dbają, drudzy sprawować go nie umieją; trzeci zaś tak go sprawują, że mały z niego Pańskie owieczki i oni sami pożytek, a my wielką żalność odnosić musimy”.¹⁸ W celu poprawy tej sytuacji poleca duchowieństwu przy udzielaniu sakramentów wygłaszać zawarte w podręczniku nauki. Przewiduje również możliwość ich odczytywania. „Przeto chcemy to mieć po wszystkich plebanjach biskupstwa naszego, aby każdy przy swym kościele napominania takowe w pogotowiu zawždy miał, a często i przy udzielaniu Sakramentów św. używał opowiadając, albo przeczytając ludziom to co który sakrament znaczy”.¹⁹

Układ podręcznika

Podręcznik kaznodziejski podzielony został na pięć części i obejmuje 53 strony tekstu zawierające osiem kazań. Najpierw Karnkowski umieszcza kazania dotyczące sakramentu chrztu. Pierwsza nauka zatytułowana jest: *Napominanie do ludzi przy Krzcie świętym*.²⁰ Druga wyjaśnia sens obrzędów chrzcielnych i opatrzona jest uwagą: „Jeśliby czas zniósł, może też kapłan tę naukę o Krzcie Świętego obrzędziech przeczytać”.²¹

Z kolei następuje kazanie pt. *Napominanie i namowa ku spowiedzi i pokucie*. Jest to tekst pouczenia przed spowiedzią, a na początku drugiej nauki autor umieścił zalecenie: „A kiedy się wypowiada niech kapłan mówi”.²² Są to słowa wzywające do wytrwania w dobrym, aby sakrament wiary w miłosierdzie Boże przemieniał życie chrześcijanina.²³

Trzecie kazanie obejmuje 7 stron druku (s. 27-33) i zostało zatytułowane: *Napominania ku pożywaniu Ciała Pańskiego*.

Część czwarta poświęcona jest sakramentowi chorych. Kazanie o tym sakramencie nosi tytuł *Napominanie chorego ku świętemu ostatniemu mazaniu*. Ponadto na końcu tej części znajduje się pouczenie w formie adhortacji pasterskiej opatrzone uwagą: „Odprawiwszy święte mazanie y modlitwy przystojne ma kapłan do chorego tak mówić odchodząc”.²⁴

Wreszcie część piąta została poświęcona sakramentowi małżeństwa. Kazanie nosi tytuł *Napominanie tych, którzy wstępują w małżeństwo*. Zostało

ono w swojej strukturze oparte na rytuale zwanym *Agendą*, opracowanym wcześniej i wydrukowanym dla diecezji kujawsko-pomorskiej. Kazanie obejmuje teksty dogmatyczne dotyczące treści związanych z rolą i znaczeniem sakramentu małżeństwa w Kościele. Z kolei następuje pouczenie „młodzieńca” oraz „białej głowy”. Tekst kończy się zwrotem do słuchaczy zatytułowanym: „Po tym do ludzi niech tak mówi”.²⁵

Sposób przepowiadania

Poszczególne *Napominania* zwykle rozpoczynają się zwrotem do słuchaczy. Karnkowski po mistrzowsku wykorzystuje tu figurę retoryczną zwaną dialogiem wirtualnym. Polega ona faktycznie na monologu głoszącego słowo Boże, chociaż słuchacz odnosi wrażenie, że kaznodzieja prowadzi z nim rozmowę.

W kazaniach Karnkowskiego zwrot do słuchacza zawsze posiada charakter personalny, konkretnie zaadresowany do grupy wiernych, a niekiedy wprost do indywidualnego odbiorcy. Autor traktuje słuchacza w sposób osobisty i bardzo bezpośredni, daleki od anonimowości. Jest świadomy, że adresatem jego słów jest konkretna osoba lub grupa wiernych, za którą ponosi odpowiedzialność pasterską. W zakończeniach odwołuje się do osoby Jezusa Chrystusa albo do Trójcy Świętej. *Napominanie ku pożywaniu Ciała Pańskiego* arcybiskup kończy słowami: „aby cię umocnił we wszystkim dobrym, a dał ci po tym wesela użyć w niebieskiej chwale swej. Którego racz nam wszystkim Panie Boże użyzczyć. Przez Jezusa Chrystusa Pana naszego. Amen”.²⁶ W *Napominaniu przy małżeństwie* autor życzy swoim słuchaczom: „A poty żywota błogosławionego dostać mogli, który wam racz dać z nami wszystkimi Panie Boże w Trójcy Jedyny Ojcie, Synu i Duchu Święty. Amen”.²⁷

Teksty kazań ułożone są w oparciu o Pismo Święte. W porównaniu z typowymi kolekcjami XVI wieku kazania te nie zostały nadmiernie nasycone cytatami biblijnymi, a wtrącone w narrację makaronizmy nie rażą ucha.²⁸ Piękna polszczyzna prymasa Karnkowskiego posiada wszystkie zalety języka epoki. Kazania obejmują od pięciu do dwunastu stron druku. Z duszpasterskiego punktu widzenia nie nużą słuchacza, a raczej rozwijają w nim poczucie głodu słowa Bożego i chęć dalszej refleksji religijnej. Karnkowski stosuje tu zasadę zwężłości w proklamacji prawd wiary, przy czym zostawia duszpasterzom swobodę w korzystaniu z materiału kaznodziejskiego. Do proboszcza należy osąd, czy jeszcze należy mówić, czy zakończyć: „Jeśli by czas zniósł”.²⁹

4. Program duszpasterski zawarty w podręczniku

Każde z ośmiu *Napominań* stanowi zwartą całość i może być traktowane jako osobne kazanie. Jednak z uwagi na tematykę, należy zauważyć, że jest to

cykl, który ułożył Karnkowski w oparciu o pięć sakramentów odgrywających kluczową rolę w życiu chrześcijanina. W układzie omawianej kolekcji są to sakramenty: chrztu, pokuty, Eucharystii, namaszczenia chorych i małżeństwa.

Chrzest

Pierwsze kazanie zostało zatytułowane *Upominanie do ludzi przy Krzcie świętym*. Stanowi ono podstawę omawianej kolekcji i omawia rolę oraz znaczenie chrztu, a także wyjaśnia obrzędy chrzcielne. Po serdecznym zwrocie do słuchaczy: „Gdyżeście się najmilejsi bracia zeszli na tej sprawie świętej”,³⁰ Karnkowski bezpośrednio odwołuje się do kerygmatu biblijnego: „Wiecie z Pisma św. albo słuchacie, iż dla przestępstwa pierwszych rodziców w Raju, wszyscy ludzie, którzy się aż do tych miast z męskiej i niewieściej płci rodzili, rodzą i potym rodzić będą skoro od matki swojej żywota. Już są grzechem pierworodnym zaraze- ni, w szkaradzie zmazani... a mocy szatańskiej poddani”.³¹

Następnie wyjaśnia teologiczne znaczenie Wcielenia Syna Bożego i Jego przyjście na świat w celu „wyrwania człowieka z mocy szatańskiej... od ukrytych grzechów i potępienia wiecznego”.³²

Chrzest jest fundamentem, wprowadza w tajemnicę wiary i otwiera drogę do zjednoczenia z Bogiem.³³ Przypomina o tym kaznodzieja w słowach: „Jasnać jest obietnica Pańska, kto uwierzy a ochrzczi się ten zbawion będzie”.³⁴ W kolejnych zdaniach wyjaśnia powiązanie między sakramentem chrztu a zbawieniem. Przytacza fakty udzielania chrztu przez Apostołów: „Piotr chrzczył Corneliusza... Paweł cały dom stróża swego... krzczył też Samarytany Święty Filip... krzcili i inni Apostołowie, bo wiedzieli, co na tym sakramencie zależy, wiedzieli że jest gruntem wiary”.³⁵

W dalszej części autor omawia korzyści duchowe płynące z przyjęcia tego sakramentu: „Wielkieć to dobrodziejstwa Boże, które nam użyzione bywają przez Krztu Świętego przyjęcie”.³⁶ Dobro to powinno wywoływać uczucie wdzięczności do Boga. Karnkowski próbuje kształtować postawy wdzięczności chrześcijańskiej: „Przeto mamy się nie tylko tak wielkiej Boskiej mocy dziwować, ale też tak wysokiej łaski Jego wdzięczni być, dobrodziejstwa wyznawać, zawsze i na wszelkim miejscu mu za to dziękować”.³⁷

W kolejnych partiach mowy autor usiłuje budzić postawy apostołskie wśród słuchaczy: „Jeśli tedy pamiętać to i drugim też przypominać będziemy, tedy nas iście muszą te Pańskie dobrodziejstwa poruszyć, abyśmy... w świętobliwości i sprawiedliwości żywot nasz wiedli, a żyli jak synowie światłości”.³⁸

Ogólnie można stwierdzić, że po ukazaniu podstaw dogmatycznych Karnkowski przechodzi do praktyki życia chrześcijańskiego. W oparciu

o kerygmat kształtuje postawy życiowe. Nie moralizuje, lecz ukazuje teologiczny fundament egzystencji chrześcijanina – w Chrystusie poprzez sakramenty. W ten sposób z jednej strony Karnkowski nawiązuje do patrystycznego nurtu przepowiadania o charakterze kerygmatycznym, z drugiej zaś strony jest prekursorem tego nurtu w wieku XVI.

Druga nauka wyjaśnia i komentuje **obrzędy chrzcielne**. Początkowe zdania potwierdzają to, co wcześniej zostało powiedziane na temat ciągłości kazań zawartej w omawianej kolekcji: „Ponieważ przy Krzcie używamy obrzędów niemało, tak z apostołskiego podania jako i kościelnej nauki, tedy chcemy wam bracia miła o nich sprawę dać, abyście wszyscy wiedzieć mogli, co się przy tym dzieciątku dzieć będzie, albo przy was samych dzieło, gdyście także krzczeni byli”.³⁹

Celem przyjmowania sakramentów jest uświęcenie człowieka.⁴⁰ Z pastoralnego punktu widzenia istotną rolę odgrywają zachęty, a zarazem wskazania praktyczne ujęte przez arcybiskupa w zdaniu: „Jako mają chrześcijanie po Krzcie Świętego przyjęciu żywot swój sprawować”.⁴¹ Na koniec, omawiając obrzędy i znaki sakramentalne, Karnkowski zachęca do życia zgodnego z wiarą. Krzyż czyniony ręką kapłana zobowiązuje do rozwijania zaszczerpionego na chrzcie daru wiary: „Ma też dziecię, kiedy ku rozumowi przyjdzie, tym znakiem przywoździć sobie na pamięć, iż od tego czasu Panu Chrystusowi, którego znamię nosi... wiecznie i pilnie służyć powinno, wyznając Go Panem być i dobrodziejem swoim, a nikogo innego”.⁴²

Znak polania lub zanurzenia w wodzie chrzcielnej prymas wyjaśnia w świetle tajemnicy paschalnej Chrystusa: „Gdy tak polane, albo z wody będzie wyjęte tedy nam to znaczy, że już on stary Adam w Krzcie z Panem Chrystusem jest pogrzebion, a stawa się nowym człowiekiem, który już więcej nie grzesząc, ani Pana Boga gniewać, ale ma wieść świętobliwy żywot”.⁴³

Analizowane teksty dowodzą, iż nauczanie Karnkowskiego reprezentuje kerygmatyczny nurt w kaznodziejstwie, oparty o fundamenty biblijno-dogmatyczne. Stanisław Karnkowski w sposób jasny i prosty wyklada naukę katolicką dotyczącą chrztu, przy czym nazywa go nawet „Najświętszym sakramentem”: „Ten tedy najświętszy sakrament, bracia miła z jego wszystkimi obrzędami, ja teraz jako Boży i kościelny (acz niegodny) sługa, za łaską Pańską i z rozkazania Jego przy tym dziecięciu będę sprawował”.⁴⁴ Powołuje się przy tym na *Katechizm Rzymski* opracowany przez Sobór Trydencki, jak również na dokumenty synodu piotrkowskiego.

Język kazań wskazuje na apologetę i teologa, który uczy, prostuje błędy, wyjaśnia wątpliwości, a przede wszystkim wychowuje, kształtuje postawy chrześcijańskie i zachęca do akceptacji prezentowanej doktryny.⁴⁵

Pokuta

Kolejne kazanie nosi tytuł *Napominanie i namowa ku Spowiedzi i pokucie*. Nauka składa się z dwóch części, przy czym pierwsza ma charakter dogmatyczny. Autor poucza penitenta w oparciu o teksty Pisma Świętego o władzy rozgrzeszania w Kościele w następujących słowach: „Mocą kluczy kościelnych, które Pan swym namiestnikom zostawił, rozgrzeszenia i dusznej pociechy pewnie dostać, wedle słowa i obietnicy Pańskiej, która się nigdy nie zmieni, ani zmienić nie może”.⁴⁶ Arcybiskup próbuje budzić postawę wiary zgodnie z postulatami soborowymi z Trydentu, co było jednocześnie odpowiedzią na aktywność kaznodziejów protestanckich.⁴⁷ W tym celu przytacza wzo-ry zaczerpnięte z Nowego Testamentu i, posługując się metodą *parenezy*, zachęca słuchacza w następujący sposób: „Wierz temu co mówi Jan Święty – Pokutujcie a przybliży się wam królestwo niebieskie. I Piotr Święty w Dziejach Apostolskich – Pokutujcie a nawracajcie się, aby zgładzone były grzechy wasze. Wierz temu co Pan mówi słowy swymi Boskimi (Księga Ezechiela) Jeśli grzeszny człowiek pokutować będzie za grzechy swe, a zachowa przykazanie moje, wszystkich jego złości zapomnę. A Jakub Święty bez pochyby z Pańskiej nauki przekazuje, abyśmy się jeden przed drugim spowiadali, iżbyśmy byli zbawieni. Co o kapłanach i biskupach ma być rozumiano, którzy są namiestniki Apostolskimi, których Pan dał i dawa Ducha Świętego, aby ludziom grzechy odpuszczali i zatrzymywali”.⁴⁸

W oparciu o tak wyjaśnioną naukę dogmatyczną, kaznodzieja przedstawia konkretne postawy i ukazuje różne formy życia chrześcijańskiego. Chrześcijanin powinien w obliczu miłosierdzia samego Boga odpowiedzieć na Jego dar: „ćwicząc się w służbie Bożej, modląc się nabożnie, dając jałmużnę ludziom potrzebnym, żyjąc trzeźwo, często poszcząc, miłując pokój i posłuszeństwo Kościołowi świętemu i przełożonym swym dawając. A pierwsze złe życie odmieniając w przeciwny Chrześcijański żywot”.⁴⁹

Prymas w oparciu o treści biblijne formułuje postulaty dotyczące wzorców życia religijnego w swojej diecezji. Na szczególną uwagę zasługują wskazania moralne proponowane wiernym w formie tzw. obroku duchowego, który dzisiaj nazywamy *antropologiczną dedukcją*. Wskazówki moralne opierają się na fundamencie dogmatycznym, dlatego nie są moralizowaniem, ale świadomym kształtowaniem postaw w codziennym życiu chrześcijanina.

Eucharystia

Nauka dotycząca Eucharystii obejmuje siedem stron druku i została opatrzona tytułem *Napominanie ku pożywaniu Ciała Pańskiego*. Na wstępie autor nawiązuje do poprzednich pouczeń, co jest kolejnym dowodem, że kaza-

nia zawarte w omawianej kolekcji stanowią cykl katechetyczno-duszpasterski. Arcybiskup przypomina o stanie łaski uświęcającej po przystąpieniu do sakramentu pokuty: „Gdy żeś obżałował grzechy swoje. Spowiadałeś się ich dostatecznie i jesteś rozgrzeszon od kapłana, a słowem Bożym upewnion. Tedy masz się na łaskę Bożą i na miłosierdzie jego bezpiecznie się puścić”.⁵⁰ Powyższy wstęp służy autorowi jako nawiązanie do pouczeń o charakterze dogmatycznym. W oparciu o teksty zaczerpnięte z ewangelii św. Marka i św. Mateusza wyklada naukę o Najświętszym Sakramencie w następujących słowach: „Przeto masz mieć wiarę mocną, a masz w słowie Pańskim wszystko swe ufanie pokładać. Nie myli cię Pan, który mówił – To jest Ciało moje, To jest Krew moja. Bądź tego pewien, iż pod tymi widomymi słowami zupełnie się zamyka Pan Chrystus, Bóg i człowiek prawdziwy z Ciałem i Krwią żywy On isty,⁵¹ który się narodził z Panny, który dla ciebie cierpiał i na krzyżu umarł, który dla twojego usprawiedliwienia zmartwychwstał”.⁵² Autor zdaje sobie sprawę, że tajemnica Eucharystii przekracza możliwości poznawcze ludzkiego umysłu, dlatego w swoim kazaniu nie tylko podkreśla ten fakt, ale również zwraca uwagę na konieczność łaski Bożej związanej z aktem wiary: „Tu skrytym obyczajem, którego rozum ludzki pojąć i ogarnąć nie może, w tym Sakramencie istotnie będąc, zaleca się Ojcu miłemu, jednając ci łaskę Jego, Izbyś Panu Bogu przyjacielem został, abyś nabył pewnej pociechy we wszystkich pokusach i obrony we wszystkich złych przygodach... i po śmierci wiecznego wesela z nim i wybranymi Jego użył”.⁵³

Wykładając prawdy dogmatyczne, w oparciu o sakrament Eucharystii kaznodzieja wyjaśnia tajemnicę jedności Kościoła. W ten sposób osiąga podwójny cel; z jednej strony próbuje przybliżyć wiernym tajemnicę wiary, a z drugiej strony uwrażliwia ich na wynikające stąd konsekwencje życiowe. Z tego względu przytacza nauczanie św. Pawła zaczerpnięte z Listu do Koryntian: „ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni tworzymy jedno ciało” (1 Kor 10, 17). Podstawy dogmatyczne dają prymasowi okazję do bezpośredniego wskazania na konsekwencje praktyczne. Autor w formie dialogu wirtualnego zwraca się do słuchacza i mówi: „Masz tu słusznie w głębię z myślą twą zabrać, a rozpaść się wielką miłością przeciwko Panu Bogu i wszystkim bliźnim twoim, jako ciebie umiłował Pan Bóg. Masz im wedle przemożenia twego dobrze czynić, pomocy z majątności twej im użyczając, tak jako Pan Bóg tobie zasługi swego miłego Syna i wszystkich wybranych swoich użycza”.⁵⁴ Na kanwie przytaczanych prawd dogmatycznych Karnkowski od razu przechodzi do konkretnych postaw życiowych. W ten sposób staje się prekursorem kaznodziejstwa o charakterze kerygmatacznym, w którym baza dogmatyczna warunkuje dynamikę życia chrześcijańskiego.

Namaszczenie chorych

Napominanie chorego ku świętemu ostatniemu mazaniu jest kolejną nauką przybliżającą wiernym rzeczywistość sakramentalną. Na dziewięciu stronach druku autor zawiera pouczenia skierowane do ludzi dotkniętych chorobą.

W pierwszej części kaznodzieja wychodzi od antropologicznej indukcji i zauważa zjawisko powszechnej konieczności umierania, jednocześnie wzywa do przyjęcia i poddania się woli Bożej: „Jeśli by to była wola Boża, żeby cię wziął z tego niespokojnego i złego świata, tedy nie tylko skromnie to i cierpliwie przyjmować, ale sam siebie masz z ochotą woli Bożej poddawać, prze frymarczając ten żywot nędzny za on bardzo szczęśliwy, którego nigdy koniec nie będzie”.⁵⁵ Po stwierdzeniu powszechnego zjawiska śmierci autor przechodzi do dogmatycznej prawdy o życiu wiecznym. Autor nawiązując do słów zawartych w Apokalipsie św. Jana opisuje naukę katolicką dotyczącą życia wiecznego: „Mamy to wiedzieć pewnie, że w onym żywocie do którego przez śmierć jako przez drzwi wchodzimy żadnej troski nie będzie, żadnej przykrości, żadnej złej odmiany. Bo tam Pan Bóg otrze wszystkie łzy z oczu wybranych swoich, a uchwaja je od boleści, od smutków, od wszystkiego nieszczęścia i od śmierci”.⁵⁶ W następnych zdaniach pogłębia motywację życia w łasce Bożej, uzasadniając ją biblijnie i wspomina o roli i znaczeniu zasług: „iż nie tylko twoje zasługi, ale też i wszystkich ludzi nie są godne, aby przez nie chwałę niebieską miał otrzymać. Tedy gdy nam naszych zasług nie stanie uciekać się mamy do Pana Chrystusowej Odkupiciela naszego zasługi”.⁵⁷ Rozwinięcie nauki o zasługach Jezusa Chrystusa i darmości łaski odkupienia autor wspiera słowami św. Jana i św. Pawła o miłości jako przyczynie przyjścia na świat Syna Bożego. Jest to zgodne z jego predylekcją do omawiania wszystkich tajemnic wiary w świetle misterium Wcielenia Syna Bożego.

Wiele miejsca zajmuje w nauczaniu arcybiskupa wyjaśnianie znaków sakramentalnych, dlatego w omawianym kazaniu tak wyjaśnia znaczenie oleju: „Bo ten olej święty nic inszego nie znaczy, jedno moc łaski Bożej i miłosierdzie, które dusze nasze wewnątrz posila. Olej kiedy go w lampie używają dawa światło i ciepło, kiedy też nim członki chore mażą, tedy je utwierdza i umacnia”.⁵⁸ Z kolei następuje seria porównań pogłębiających znaczenie znaku sakramentalnego: „Tymże obyczajem łaska Pańska oświeca rozum ludzki, rozgrzewa myśli oziębłe, a wszystko ludzkie myślenie przeciw strachom szatańskim, przeciw piekłu i śmierci bardzo umacnia”.⁵⁹ Prymas nawiązuje do Listu św. Jakuba, stwierdzając: „co dawa znać Apostoł kiedy mówi – ulży mu Pan Bóg. A może też to być człowiekowi ku wielkiej pociesze iż za mocą tej światłości, i za przyczyną wszech świętych będą za łaską Pańską odpuszczo-

ne grzechy jego”.⁶⁰ Po dokonaniu obrzędu namaszczenia prymas budzi nadzieję: „Gdyżeś już najmilejszy bracie w tej potrzebie i ciężkiej niemocy twojej przyjął nabożnie sakramenta najświętsze wedle ustawy Pańskiej i Kościoła jego, tedy miej pewną nadzieję w Panu Bogu i jego niewymownej miłości, a ciesz i posilaj się wielką łaską jego”.⁶¹

Kształtowanie postaw chrześcijańskiej nadziei prowadzi do praktycznych sposobów kultywowania cnót chrześcijańskich w życiu: „Bojuj też mocnie na tym placu ostatnim przeciw szatanowi i wszystkim jego pokusom, nie ustawaj w wierze nie wąż ani rozpaczaj dla wielkości grzechów twoich, miej przed oczyma Pana Boga Ojca najłaskawszego, który pragnie zbawienia twego... Miej syna jego miłego, który ciebie krwią swoją i zasługą niewymowną okrywa, a duszę twoją Ojcu swemu najmilejszemu zaleca. Miej Ducha Świętego, który cię przez sakramenta poświęca i mocy dodawa, aby w chrześcijańskiej wierze zapieczętował żywot swój, a niebieskiej chwały dostał”.⁶²

Przystępowanie do sakramentów jest aktem zaufania Panu Bogu, który złożył obietnice i nigdy człowieka nie zawodzi. Jest również obroną w walce ze złem: „Na co masz obietnice Boskie, masz przyrzeczenie tego Pana, który kłamać nie może, a nikogo oszukać nie chce. Przyjmowałeś też będąc na świecie Sakramenta, abo świętości jego najświętsze jako mocne i pewne tych obietnic pieczęci którym ufać masz, a iemi się bronić przeciwko wszystkim grzechom i pokusom twoim”.⁶³

Małżeństwo

Ostatnie z cyklu kazań nosi tytuł *Napominanie tych którzy wstępują w małżeństwo*. Kazanie składa się z pięciu części.

Pierwsza część zawiera element *antropologicznej indukcji* i jest zwrotem skierowanym do młodych: „Małżeństwo nie jest prosta ceremonia wymyślona przez ludzi, ale jest sakrament, jeden z siedmiu sakramentów przez które Pan Bóg wszechmogący, rozmaicie ludziom łaski swej ku ich zbawieniu użycza”.⁶⁴ Podobnie jak przy wyjaśnianiu poprzednich sakramentów, autor przechodzi do podstaw dogmatycznych głosząc świętość małżeństwa: „A to małżeństwo święte Pan Bóg na początku świata w Raju na miejscu rozkosznym wnet po stworzeniu pierwszych naszych Rodziców ustawił i tak je opatrzył łaską że ani go zepsował grzech pierworodny, ani zgładził potop, ani kaźń insza Pańska zniszczyła”.⁶⁵ W sakramencie małżeństwa wypełnia się plan miłości Boga wobec człowieka.⁶⁶ Jezus Chrystus potwierdza wartość tego sakramentu swoją obecnością na weselu w Kanie Galilejskiej, dlatego kaznodzieja mówi: „Dla tego uczcił sam osobą swoją będąc na weselu w Kanie Galilejskiej z matką i zwolenniki swymi, gdzie też pierwsze cudo

uczynił i bóstwo swe okazał a małżonków błogosławił”.⁶⁷ Świadczenie biblijne zaczerpnięte z Listu św. Pawła do Tymoteusza jest dla autora potwierdzeniem nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa: „A indzie wyrzekł iż go żaden człowiek rozłączyć nie ma ani może... Ale i Apostoł bardzo ten stan zaleca, przyrównując go złączeniu Pana Chrystusowemu z Kościołem i obiecuje małżonkom zbawienie jeśli w wierze i świętobliwości żyć będą”.⁶⁸ Następne zdania dotyczą celów małżeństwa, którymi są zrodzenie i wychowanie potomstwa. Szczególną rolę prymas zwraca na wychowanie dzieci: „I nie tylko zostawowali po sobie na świecie pewnymi dziedzicami dóbr i majątności swojej, Ale też aby zostali wiernymi sługami Bożymi i prawdziwymi chrześcijanami, w dobrych obyczajach i pobożności wychowani”.⁶⁹

Pasterz z troską o czystość życia chrześcijańskiego określa małżeństwo jako lekarstwo: „a iżby skłonność natury ku grzechowi za pomocą i za lekarstwem małżeństwa świętego mogli być zachowani. Wielkać to jest ta łaska Boża, iż co jest rzeczą Panu Bogu brzydką oprócz małżeństwa to bywa przez grzechu i uczciwie w małżeństwie”.⁷⁰ Wyjaśniając świętość i jedność sakramentu małżeństwa kaznodzieja poucza: „Wy też zasię potem macie z pilnością szukać łaski Pańskiej, starając się o to jakobyście nie zelżyli tego Sakramentu świętego, albo niedbalstwem swoim, albo sprośnym a bydlęcym życiem, albo zbyt nim o rzeczach ziemskich staraniem, albo służby Bożej zaniedbywaniem... abyście zawždy łaskę Pańską znać, a potym żywota błogosławionego dostać mogli”.⁷¹

W trzeciej części kazania arcybiskup zwraca się do „młodzieńca” i nazywając go głową i opiekunem, zachęca do pobożności i wierności: „Toć rozkazanie słowem Bożym, abys żonę twoję, której cię teraz Pan Bóg głową i opiekunem dał dobrze i pobożnie rządził, abys ją jako ciało swoje miłował, abys ją żywił, abys co możesz najpilniej bronił jej od niesławny i od krzywd wszelakich”.⁷² Do „białej głowy”, mówiąc o miłości i wierności, konieczności wspólnego znoszenia cierpień i dając za wzór biblijną Sarę, kieruje następujące napomnienie: „Także i ty masz zawždy wiarna być mężowi twemu, masz go miłować, masz go słuchać, w uczciwości mieć i być mu poddana jako jest poddany Kościół Panu Christusowi. Masz mu też być posłuszna jako Sara i insze święte panie mężę miłowały... Nie masz go dla żadnej przygody złej opuszczać aż do śmierci, ale wszystko cierpieć cobykolwiek Pan Bóg raczył dopuścić”.⁷³

Ostatnie pouczenie zostało skierowane do wszystkich obecnych na uroczystości zawarcia sakramentu małżeństwa. Autor nawiązując do treści doktrynalnych, podkreśla rolę i znaczenie błogosławieństwa, nazywając je „przeżegnaniem kościelnym”, oraz podaje praktyczne sposoby składania życzeń w duchu chrześcijańskim. Proponuje życzyć łaski Bożej i wszelkiej szczęśliwości: „I my też najmilejsi bracia wiedząc, że tych dwoje ludzi, brat

i siostra nasza zaczęli ten stan małżeństwa świętego wedle ustawy Pańskiej, który teraz jest przeżegnaniem Kościelnym i was wszystkich świadectwem potwierdzon. Mamy im wszyscy z miłości i powinności Chrześcijańskiej winzować łaski Bożej i wszelkiej szczęśliwości prosząc wszechmogącego Pana aby im użyczył błogosławieństwa swego, aby je raczył zachować w pokoju i w miłości wspólnej”.⁷⁴

Istotną nowością zawartą w kazaniu jest pasterskie pouczenie o sposobie składania życzeń. Z życzeniami łączy dobroć Boga, a zakończenie kazania skierowane jest ku Osobie Jezusa Chrystusa zgodnie z klasyczną formą stosowaną przez kaznodziejów XVI wieku.

* * *

Z istotnych elementów strukturalnych homilii w nauczaniu Stanisława Karnkowskiego można szczególnie wydobyć następujące elementy: antropologiczna indukcja, kerygmat i antropologiczna dedukcja. W niektórych kazaniach można dostrzec element paranetyczny. Kerygmat w formie wyjścia wyjaśnia doktrynę chrześcijańską. W oparciu o bazę doktrynalną kaznodzieja kształtuje postawy praktyczne. Jego nauczanie nie jest zawieszane w próżni, ale jest wynikiem refleksji nad życiem chrześcijanina w świetle prawd dogmatycznych i biblijnych. Jest to istota nauczania kerygmatycznego. Generalnie biorąc w nauczaniu prymasa Stanisława Karnkowskiego można wskazać elementy nauczania biblijnego, czyli kerygmatycznego.

Dlatego podsumowując niniejsze uwagi, można stwierdzić, iż Stanisław Karnkowski już w XVI wieku był prekursorem poglądów kaznodziejskich przeciwnych moralizowaniu. Do historii homiletyki polskiej wchodzi jako prekursor nauczania o charakterze kerygmatycznym.

Zapisał się w historii Kościoła w Polsce jako pasterz nauczający prawd wiary i kształtujący postawy chrześcijańskie. Prawdy wiary i orędzie Pisma Świętego były fundamentem, na którym opierał głoszenie Dobrej Nowiny. Jego spisana twórczość kaznodziejska wypełniała lukę w literaturze związanej z praktyką duszpasterską. Podręcznik homiletyczny pt. *Napominania...* był niezwykle cenną pomocą w wyjaśnianiu natury i praktycznych skutków sakramentów. Kaznodziejstwo prymasa charakteryzował jasny styl i umiejętność połączenia wykładu prawd wiary z życiem codziennym wiernych.

PRZYPISY

¹ Niniejsze opracowanie powstało na podstawie pracy doktorskiej pt. „Główne wątki teologiczne w kaznodziejstwie prymasa Stanisława Karnkowskiego oraz ich implikacje pastoralne”, napisanej przez autora przy Katedrze Historii Kaznodziejstwa Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2002 r.

- ² E. O z o r o w s k i, *Karnkowski Stanisław Jan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, Warszawa 1982, s. 262-266.
- ³ J. K o r y t k o w s k i, *Arcybiskupi Gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici Polscy od roku 1000 aż do roku 1821*, t. 3, Poznań 1890, s. 422.
- ⁴ A. C h m i e l o w s k i, *Życiorys księdza Stanisława Karnkowskiego arcybiskupa gnieźnieńskiego*, Warszawa 1885, s. 1
- ⁵ Tamże, s. 82.
- ⁶ Tamże, s. 5
- ⁷ J. K o r y t k o w s k i, *Arcybiskupi...*, dz. cyt., s. 423.
- ⁸ H. K o w a l s k a, *Karnkowski Stanisław*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 12, Wrocław 1966-1967, s. 77-78.
- ⁹ A. C h m i e l o w s k i, *Życiorys...*, dz. cyt., s. 148.
- ¹⁰ S. L i t a k, *Kościół w Polsce w okresie reformacji i odnowy potrydenckiej*, w: *Historia Kościoła 1500-1715*, Warszawa 1986, s. 368-369.
- ¹¹ A. C h m i e l o w s k i, *Życiorys...*, dz. cyt., s. 20-21.
- ¹² *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego*, t. 3, Warszawa 1882, s. 848-849.
- ¹³ *Encyklopedia kościelna* (M. Nowodworskiego), t. 10, Warszawa 1877, s. 55-56.
- ¹⁴ Tamże.
- ¹⁵ M. K o s m a n, *Poczet prymasów Polski*, Bydgoszcz 1997, s. 175.
- ¹⁶ J. K o r y t k o w s k i, *Arcybiskupi...*, dz. cyt., s. 430.
- ¹⁷ W. P a z e r a, *Kaznodziejstwo od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999, s. 178.
- ¹⁸ S. K a r n k o w s k i, *Napominania potrzebne i zbawienne, których wszyscy Plebani w Kujawskim i Pomorskim Biskupstwie przy świętości kościelnych sprawowaniu używać mają*, Kraków 1577, s. 2.
- ¹⁹ Tamże, s. 3.
- ²⁰ Tamże, s. 6.
- ²¹ Tamże, s. 13.
- ²² Tamże, s. 24.
- ²³ K. M i e l c z a r e k, *Sakramenty*, Częstochowa 2001, s. 60.
- ²⁴ S. K a r n k o w s k i, *Napominania...*, dz. cyt., s. 40.
- ²⁵ Tamże, s. 52.
- ²⁶ Tamże, s. 33.
- ²⁷ Tamże, s. 49.
- ²⁸ W. P a z e r a, *Kaznodziejstwo...*, dz. cyt., s. 142-150.
- ²⁹ S. K a r n k o w s k i, *Napominania...*, dz. cyt., s. 13.
- ³⁰ Tamże, s. 6.
- ³¹ Tamże, s. 7.
- ³² Tamże, s. 8.
- ³³ J. L e w a n d o w s k i, *Bóg i człowiek*, Warszawa 2001, s. 149.
- ³⁴ S. K a r n k o w s k i, *Napominania...*, dz. cyt., s. 8.
- ³⁵ Tamże, s. 9.
- ³⁶ Tamże, s. 11.
- ³⁷ Tamże.
- ³⁸ Tamże, s. 12-13.
- ³⁹ Tamże, s. 13
- ⁴⁰ A. S a n t o r s k i, *Sakramenty święte*, Warszawa 1990, s. 6.

- ⁴¹ S. Karnkowski, *Napominania...*, dz. cyt., s. 13
- ⁴² Tamże, s. 14-15.
- ⁴³ Tamże, s. 17.
- ⁴⁴ Tamże, s. 18.
- ⁴⁵ W. Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce...*, dz. cyt., s. 179.
- ⁴⁶ S. Karnkowski, *Napominania...*, dz. cyt., s. 22.
- ⁴⁷ W. Pazera, *Kaznodziejstwo...*, dz. cyt., s. 123.
- ⁴⁸ S. Karnkowski, *Napominania...*, dz. cyt., s. 23.
- ⁴⁹ Tamże, s. 26.
- ⁵⁰ Tamże, s. 28.
- ⁵¹ W staropol. – istotny, pewny, prawdziwy, rzeczywisty, ten sam.
- ⁵² S. Karnkowski, *Napominania...*, dz. cyt., s. 28.
- ⁵³ Tamże, s. 29.
- ⁵⁴ Tamże, s. 31.
- ⁵⁵ Tamże, s. 34.
- ⁵⁶ Tamże, s. 35.
- ⁵⁷ Tamże.
- ⁵⁸ Tamże, s. 39.
- ⁵⁹ Tamże.
- ⁶⁰ Tamże, s. 40.
- ⁶¹ Tamże.
- ⁶² Tamże, s. 41.
- ⁶³ Tamże, s. 37.
- ⁶⁴ Tamże, s. 43.
- ⁶⁵ Tamże, s. 44.
- ⁶⁶ K. Mielczarek, *Sakramenty*, dz. cyt., s. 96.
- ⁶⁷ S. Karnkowski, *Napominania...*, dz. cyt., s. 44.
- ⁶⁸ Tamże, s. 44.
- ⁶⁹ Tamże, s. 45.
- ⁷⁰ Tamże, s. 45.
- ⁷¹ Tamże, s. 48.
- ⁷² Tamże, s. 49.
- ⁷³ Tamże, s. 51.
- ⁷⁴ Tamże, s. 52.

KS. TOMASZ KACZMAREK

ŚLUGA BOŻY BISKUP WOJCIECH OWCZAREK – PRZESŁANIE DUCHOWE

Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie duchowego przesłania, jakie zostawił przez świadectwo życia i posługiwanie Sługa Boży Wojciech Owczarek, biskup pomocniczy diecezji wrocławskiej i założyciel Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi. Przesłanie to kształtuje się według wielorakich linii jego posługiwania w diecezji, ale wspólnym mianownikiem jest tu przesłanie o świętości. Bogata dokumentacja o tej wielkiej postaci pozwala stwierdzić, że świętość była przedmiotem jego gorących dążeń, wytrwałych zmagających z samym sobą, ze słabościami, była treścią niezwyklej starań i prac nad uformowaniem Zgromadzenia.

Sylwetka biskupa Owczarka

Wypada najpierw pokrótce przypomnieć ważniejsze momenty z jego życia.¹ Biskup Wojciech Owczarek wywodzi się z parafii Uniejów, ze środowiska głęboko religijnej rodziny wieśniaczej, wielodzietnej i ubogiej. Urodził się w 1875 r. Okazał się uzdolnionym i bardzo pracowitym uczniem. Szkoły, włącznie z seminarium duchownym, ukończył dzięki pomocy dobroczyńców. Wyniki nauki i szczególnie duchowość zadecydowały, że mimo bardzo słabego zdrowia został skierowany na dalsze studia teologiczne do Akademii Duchownej w Petersburgu. Studia petersburskie ukończył z najwyższą oceną: *eximia cum laude*. Dopełnieniem stopni akademickich był doktorat z prawa kanonicznego, nadany mu w 1923 r. przez Watykańską Kongregację Seminariów i Studiów Uniwersyteckich, z motywacją: *propter eximias doctrinae ac virtutum dotes*, co w swobodnym tłumaczeniu można oddać: „za niezwykle wyróżnianie się w doktrynie i postawach moralnych”.

Bardzo szerokie były jego zainteresowania naukowe: od klasyki, przez literaturę europejską, sztukę do głębokiej znajomości teologii – zwłaszcza patrystyki – jak i filozofii, nie wyłączając orientacji w naukach przyrodniczych. W tym wszystkim bardzo przydatny okazał się duży księgozbiór osobisty, który zgroma-

dził, zdumiewająca pracowitość i znajomość wielu języków, po starożytny hebrajski włącznie. Był człowiekiem rzeczowym i realistą. Fakt, że posłowie na Sejm uważali go za kompetentnego konsultanta w niezwykle skomplikowanych ówczesnych kwestiach społecznych, też ma swoją wymowę.

W diecezji pełnił wiele funkcji, żeby wspomnieć choćby tylko ważniejsze: wykładowca w Seminarium, regens Konsystorza biskupiego, notariusz w trybunale beatyfikacyjnym w sprawie abpa Bogumiła (beatyfikowany w 1925 r.), kierowanie Komisją ds. podniesienia poziomu naukowego i wychowawczego Seminarium. W 1918 r. został biskupem pomocniczym diecezji wrocławskiej i jednocześnie oficjałem sądu. Warto przypomnieć, że w 1924 r. udzielił święceń kapłańskich późniejszemu prymasowi Polski, Stefanowi Wyszyńskiemu. Oddzielnym zupełnie polem działania było formowanie Zgromadzenia Sióstr od Maryi Niepokalanej, dzieło, któremu poświęcił niezwykle dużo serca, sił i czasu. W tym wszystkim pozostawał niezwykle skromny, wycofując się dyskretnie z możliwości doświadczenia publicznego uznania czy honorów.

Od strony zewnętrznej Biskup nie prezentował się imponująco. Był osobą średniego wzrostu, o bardzo szczupłej sylwetce i charakterystycznej twarzy z zapadniętymi policzkami i głębokimi oczodołami. Od wczesnego dzieciństwa trawiły go ciągłe choroby, a w ostatnich latach życia – nieuleczalna wówczas gruźlica. W jednym z listów z 1926 r. znaleźć można notę, że waży zaledwie 53 kilogramy.² Ks. Szczęsny Starkiewicz wspominając o spotkaniu z nim w 1903 r., zapisał: „Spotkałem go w Seminarium; miał wykład. Mówił cicho. Wygląd miał mizerny; chudy był i brzydki, kości policzkowe wystające. Ale zauważyłem, że tę jego mizerną stronę opróżniała swoim blaskiem świętość, uduchowienie, które biło z twarzy i postaci, a przede wszystkim prostota pokorna”.³

Postępująca gruźlica oraz łączące się z nią inne choroby w 1938 r. stopniowo wyłączyły Biskupa z działalności. Był w pełni świadomy zbliżającej się śmierci. Przygotowywał się do niej jeszcze bardziej intensywną modlitwą. Za naleganiem przyjaciół zdecydował się wyjechać do szpitala do Otwocka na kurację. Tam wkrótce zmarł 30 września 1938 r. Ostatnie jego słowa brzmiały: „Wielkie były moje cierpienia, ale dobro Boże jest bez porównania większe”, ścisnął mocniej krucyfiks i szepcząc: „Jezu, w ręce Twoje oddaję ducha mego”, zakończył życie. Został pochowany 4 października 1938 r. w podziemiach katedry wrocławskiej.

Ku świętości

Przytoczone wyżej świadectwo ks. Starkiewicza podprowadza do najbardziej charakterystycznego znamienia Biskupa, jakim było usilne, niezwykle

dążenie do świętości. Ta droga rozpoczęła się u niego w wieku 8 lat od głębokiego przeżycia obecności Bożej, silnego wezwania kierowanego do niego przez Boga. Musiało ono być jakimś niezwykle mocnym, kilkakrotnie powtarzającym się wezwaniem ze strony Chrystusa, skoro zadecydowało o całym jego dalszym życiu. Nie zamierzał nigdy nikomu tego szczegółowo opisać. Ks. infułatowi Stanisławowi Chodyńskiemu w 1915 r. zwierzył się jedynie, że „wczesnie bardzo, jeszcze w wieku pacholęcym, Bóg nieraz bezpośrednio przemawiał do jego serca”.⁴ W „Dzienniku duchowym”,⁵ prowadzonym z wielką dyskrecją i bez zamiaru pokazywania go komukolwiek, te momenty wielokrotnie wracały jako punkt odniesienia przy ciągłym, bezlitosnym dla siebie weryfikowaniu, jaka jest jego odpowiedź na wezwanie Mistrza.

Pod datą 13 XII 1908 można w „Dzienniku” odczytać: „Wezwałeś mnie od dzieciństwa głosem potężnym do świętości, pamiętam ten głos, gdy byłem 8-letnim pacholęciem, gdym nie spał w nocy”.⁶ W 1914 r., w czasie rekolekcji adwentowych zapisał: „Będę ustawicznie sobie przypominał głos Boży z lat pacholęcych wzywający mnie do świętości i obfite dary, łaski nieba udzielone mi w tym celu, a które ja nikkzemny, niewdzięczny, zbrukałem przez swe liczne i bardzo wielkie grzechy”.⁷

Czy rzeczywiście chodzi tu o „liczne i bardzo wielkie grzechy”? Na ile całokształt dokumentacji o Biskupie pozwala przybliżyć się do jego drogi duchowej, z całą pewnością można powiedzieć, że było to wołanie pokory człowieka o bardzo wrażliwym sumieniu, który prowadzony przez łaskę, kontemplując coraz głębiej Zbawiciela, coraz bardziej uświadamiał sobie przez kontrast małość swojej miłości wobec nieogarnionej miłości Boga. Poza tym, czy „liczne i bardzo wielkie grzechy” dałoby się pogodzić z konsekwentnym programem korygowania wad, comiesięcznymi krótkimi rekolekcjami, wiernym przestrzeganiem cotygodniowej spowiedzi, by nawet cień zła nie przygniatał go przed Bogiem? Czy dałoby się to pogodzić z codziennym szczegółowym rachunkiem sumienia, który nazywa bardzo skuteczną dźwignią podciągania się do Boga, czy z surowymi praktykami ascetycznymi, jakich znakiem są pozostałe po nim dyscypliny do biczowania? Tym bardziej, że jednym z głównych punktów programu duchowego, szczegółowo kontrolowanego cały czas, było naśladowanie Bożego Mistrza w pokorze i uniżeniu?

Wróćmy jeszcze do sprawy Bożego wezwania z czasu dzieciństwa. Hagiografia chrześcijańska jednoznacznie wykazuje, że także małe dzieci są zdolne do bardzo głębokich przeżyć Boga. Są to momenty naznaczone tym większym pięknem, że przyjmowane i przeżywane z naturalną dla tego wieku ufnością oraz dziecięcą szczerością. Tacy święci, wezwani łaską od dzieciństwa, odznaczali się w późniejszym życiu niezwykłą ufnością Bogu, wielką radością, zdecydowanym

dążeniem do wielkich zadań, misji, do jakich Pan ich wezwał. Coś z tych rysów z całą pewnością odnajduje się u biskupa Wojciecha.

W czasie studiów w Petersburgu, pod wpływem lektury pism św. Franciszka Salezego, biskupa Genewy (zm. 1622 r.), określił po raz pierwszy swój program życiowy w bardzo zdecydowany sposób: „Muszę być święty!” Te słowa powracają bardzo często w dzienniku duchowym, ujęte w różnym kontekście. Do nich dołącza też motywację: „Muszę być wielkim świętym, by przynieść wielką chwałę memu Panu”; gdyż wtedy będzie mógł uczynić najwięcej dla Królestwa Bożego.⁸

Jak bp Owczarek rozumiał świętość?

Najkrócej ujmując, przez świętość rozumie on naśladowanie Chrystusa w możliwie najwyższym stopniu. Chce naśladować Chrystusa do tego stopnia, by – jak pisze – jego powierzchowność „stała się na kształt postaci chleba, pod którymi się Chrystus ukrywa”, by i w nim dopełniły się słowa Pawła Apostoła: „żyję ja, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 20). „W Chrystusa będę wpatrzony nieustannie, by się przejąć jego myślami, uczuciami, poglądami. [...] Zanurzony jestem, jakby w oceanie, w istności Bożej. Serce moje będzie tabernakulum Chrystusa. Każde odetchnienie serca mego będzie dla Chrystusa. Muszę być świętym!”⁹ „Pójdę za Tobą, Jezu, pomimo wszystkich trudności, pomimo oporu natury, lenistwa. [...] Niech mnie co chce kosztuje, ale świętość osiągnąć muszę!”¹⁰ Zdobycie „ducha Chrystusa”, tj. takiej motywacji postępowania, jak u Mistrza z Nazaretu, stawia sobie jako główne zadanie: „Moim wzorem, obrazem, kresem pragnień, aktów serca będzie najukochańszy Mistrz mój, Jezus Chrystus”. Takie nastawienie mogą oddać inne jeszcze słowa z Dzienniczka duchowego: „Będę Chrystusów w całym tego słowa znaczeniu, w każdym calu będę się weń przeistaczać. A więc wystrzegać się najmniejszych grzechów, wszystkie sprawy, czynności choćby najmniejsze, wykonywać najdoskonalej ku większej chwale Bożej. Będę znosił cierpienia, krzyże choćby one były bez mojej winy i trwały przez całe życie, choćby były największe dla ducha i dla ciała, bez najmniejszego szemrania, nikomu, nawet Chrystusowi się nie żałąc”¹¹ By naśladować Chrystusa, trzeba Go najpierw poznać, a to mu ofiaruje lektura Pisma Świętego. Stąd z taką pasją i z taką miłością pochyła się zwłaszcza nad Nowym Testamentem, kontemplując w nim obraz swego Mistrza. Tym żył i o to się modlił, żeby przytoczyć choćby słowa: „Maryjo, Matko ukochana, Ty mnie wspierać będziesz, by Chrystus utworzył się w moim sercu, we mnie żył; mną kierował, rządził!”¹²

W pouczeniach kierowanych korespondencyjnie do Jadwigi Walter, którą przygotowywał do objęcia posługi przewodzenia w tworzonym Zgromadze-

niu, w kontekście rozważań o celu życia, napisał: „świętość jest to natura ludzka uszlachetniona, podniesiona na wyżyny nadprzyrodzone łaską Bożą”.¹³ „Świętość czyni człowieka nie jakimś niesmacznym dewotem, ponurym mistykiem, ale istotą pełną słonecznego ciepła, światła i radości; umiejącą płakać z płaczącymi, cieszyć się z cieszącymi, pełną miłości czynnej dla bliźniego, a umiejącą swe żądze, zachcianki, egoizm trzymać w karbach”.¹⁴

Biskup Wojciech Owczarek nie traktuje świętości jako programu zastrzeżonego jedynie dla nielicznych wybranych. Rozumiejąc ją jako najpiękniejsze dopełnienie celu życia, chce do niej porwać innych. Gorąco pragnął zaszcześcić to dążenie zwłaszcza w formujące się Zgromadzenie, by mogło je możliwie jak najszerszej przенosić w codzienne, zwykłe realia życia. Cała bowiem chrześcijańska codzienność powinna być owocem świętości. By to czynić, muszą istnieć ciągle żywe, pulsujące ogniska, które by zapalały, ogrzewały, rozświetlały szare zmagania, prace ludzi. Potrzeba osób mocnych duchem Chrystusa. Na tej linii dojrzewała w nim powoli wizja celu Zgromadzenia sióstr. Píše, że jest nim „wychowanie młodej generacji dziewczyn w wierze przodków, czystości obyczajów i wdrożenia do pracy fachowej, intensywnej, pełnej zapału dla ojczyzny”. Inspiracją dla niego był Don Bosco, którego dzieło powoli rozwijało się w Polsce. To, co Don Bosco niósł dla młodzieży męskiej, on chciał czynić wobec ubogich dziewczyn.¹⁵ W liście do Jadwigi Walter, z 12 XI 1925, mówiącym o celu Zgromadzenia, dodaje: „Jeżeli zaniedbamy wychowanie tych mas w duchu zasad katolickich i polskich, smutna przyszłość rysuje się przed nami. Musimy wszyscy zakasać rękawy i wziąć się do wytężonej pracy i zdobyć się na bohaterskie wysiłki, które nieraz samemu tylko Bogu będą znane. W sprawach Bożych siły mierzą się na zamiary, gdyż moc niebieska potęguje niepomierne słabe siły nasze”.¹⁶

Program świętości

Gorące pragnienie świętości biskup Wojciech Owczarek potrafił przełożyć w sposób bardzo konkretny, realistyczny na szczegółowy program, który z żelazną konsekwencją wprowadzał najpierw w swoim życiu. Już na początku pobytu w seminarium ujął swój program w trzech krótkich słowach: *ordo*, *oratio*, *labor* – tj. ład we wszelkiej dziedzinie, modlitwa i praca. Z biegiem czasu program ten będzie się pogłębiał i przybierał formy żarliwej, ufnej modlitwy, ducha pokuty, niezwykle konsekwentnego zmagania się ze swymi wadami; pełnego pokory konfrontowania swej codzienności, by tylko tak mówić i czynić, jak Chrystus. W tym wszystkim jest żelazna systematyczność i heroiczna praca. Nie była to jakaś słodka sielanka czy marzycielstwo. Dziennik duchowy wielokrotnie odślania realia jego zmagania ze złem, ze swoją sła-

bością, oschłościami i pewnym zmęczeniem duchowym. Wtedy ucieka się do pokornej, jeszcze żarliwszej modlitwy do Matki Bożej i do świętych o ratowanie go w – jak sam to określa – „żmudnej, przykrej, a nieraz strasznie ciężkiej walce”.¹⁷ Są to często przejmujące modlitwy do „Jezusa, Przyjaciela najukochańszego i najprawdziwszego” o wytrwałość.¹⁸

Te wszystkie heroiczne zmagania w jego batalii o chwałę Bożą ujawniały się zwłaszcza na tle formowania Zgromadzenia. Spróbujmy przenieść się wyobraźnią do owych dni, do pierwszych lat budowania wolnej Polski po 123 latach niewoli, do tych lat biedy i trudu. Właśnie w tym czasie we Włocławku rodzi się Zgromadzenie, ale w jakże niełatwych okolicznościach. Jest rok 1922. Był już dom na ul. Orlej, jako pierwsza baza materialna wspólnoty. Powoli zaczyna przybywać nowych osób. Biskup ułożył już Ustawę Zgromadzenia, która ma za sobą już korekty, zatwierdzenie przez Ministerstwo Wyznań. I oto w dniu ogłoszenia Zgromadzeniu jego Reguły, w obecności biskupa ordynariusza Stanisława Zdzitowieckiego, następuje ostentacyjny podział między jego członkiniami. Potem przez pięć lat toczył się proces o rewindykację materialne byłych członkiń i zagrożenie eksmisji Zgromadzenia z domu. Dodajmy, proces zakończony dopiero w trzeciej instancji po opatrnościowym odnalezieniu dokumentów fundacyjnych. Później mnożyły się nowe trudności, jak chociażby głód – wiele było takich dni, kiedy rano wystarczało zasobów kuchennych tylko na zupę, a wieczorem na suchy chleb. W nieogranym domu zimą popękały jednego roku rury z wodą. Jakby tego było jeszcze za mało, pierwsza mistrzyni nowicjatu opuściła Zgromadzenie, a wraz z nią odeszło kilka siostr.¹⁹ Na domiar złego dochodzi jeszcze zniesławianie na różny sposób samego Biskupa, włącznie z posądzaniem go przez niektórych wpływowych duchownych o kierowanie funduszy diecezji na rozbudowę domu na ul. Orlej. To doprowadziło do osłabienia zaufania ze strony bp. Zdzitowieckiego, co bp Owczarek przy swojej wielkiej wrażliwości przeżywał tym dotkliwiej. Biskup jednak nie odstąpił od rozpoczętego dzieła. Wyjaśnienie można widzieć w jego słowach, pisanych kilka lat później, ale już w innych okolicznościach, do m. Jadwigi Walter: „Wolą Bożą jest, byśmy z cierpieniem i krzyżów umieli korzystać. Bóg do świętości, doskonałości i do wykonania wielkich rzeczy prowadzi przez wielkie krzyże, próby i doświadczenia”.²⁰

Biskup zdawał sobie sprawę z faktycznego stanu formującego się Zgromadzenia. Z reguły wstępowały do niego osoby proste, bez większego przygotowania ogólnego i intelektualnego, choć były to osoby dobrej, szczerzej woli. A przecież żeby Zgromadzenie mogło zdecydowanie rozpocząć swą drogę, trzeba na początku bardzo silnej osobowości, wielkiego ducha, mądrości, intuicji spraw Bożych, a zwłaszcza heroicznego męstwa w znoszeniu przeciw-

ności i w trwaniu – tego, co składa się na charyzmat założyciela. Takich osób na początku nie było, poza Franciszką Rakowską, zmarłą jednak w 1915, tj. na 7 lat przed formalnym powstaniem Zgromadzenia. Biskup przeto przejął to zadanie na siebie. Największa jego praca szła w kierunku uformowania przełożonych, wskazania siostronom drogi ku świętości, a w tym – jako szczególne zadanie nowej wspólnoty – by pracą przeniknąć duchem Chrystusa. Ten rys Biskup uważał za wyznacznik, cechę charakterystyczną Zgromadzenia.

Znamienne były jego starania o przygotowanie przyszłej przełożonej Zgromadzenia, Jadwigi Walter, czy w ogóle cierpliwe formowanie przełożonych dla poszczególnych domów nowej rodziny zakonnej. Ułożył dla nich specjalne regulaminy, zachęty, „zestawy przymiotów”,²¹ rozumiejąc, że do wielkich Bożych spraw mogą prowadzić tylko osoby o dużym formacie religijnym. Na tym polu także ukazywała się wielkość Biskupa, który ciągle zderzał się z małością i przyziemnością swoich duchowych podopiecznych. Gdy widział ich dobrą wolę, po ojcowsku je korygował, uczył nawet podstawowych spraw w organizowaniu życia, pracy, organizowania gospodarstw placówek, elementarnych zasad *savoir-vivre* 'u. Potrafił wyzwalać w tych osobach nowe pokłady dobra, entuzjazmu, ofiarnej wytrwałości na drogach służenia Bogu i ludziom. Cóż powiedzieć, wielka miłość jest zawsze twórcza i potrafi nawet słabych i bardzo przyziemnych ludzi, ale o dobrej woli, podrywać do wysokich lotów. W tym też wyraża się dzieło Biskupa, program ku porywaniu do świętości, by wprowadzać w szarzyznę życia codziennego jak najwięcej „ducha Chrystusa”.

Gdy patrzymy z bliska na radykalizm Biskupa, wytrwałość, heroiczne zmagania o dobro, może ogarniać onieśmienie. W rzeczywistości była to ciągła, składana w ukryciu ofiara całopalna z samego siebie dla Bożej chwały. Czy taką drogę można proponować innym? Tu daje nam odpowiedź sam Biskup. Ma duże wyczucie realizmu. Wielki program *maximum* zachowuje dla siebie; dla innych natomiast wskazuje taki, w jakim stopniu jest on możliwy do wypełnienia, ale zawsze jest to program ku świętości.

W zbiorze korespondencji Biskupa zachowało się ponad 30 listów z lat 1923-1926, kierowanych do Jadwigi Walter, przyszłej przełożonej Zgromadzenia, a wówczas jeszcze osoby świeckiej, wdowy i matki trzech synów. Dostrzegał w niej wielkie przymioty ducha i niezwykle dane nieodzowne do kierowania dużą wspólnotą. Intuicyjnie wyczuwał, że Bóg kieruje tę właśnie osobę do Zgromadzenia. mimo że jej wiek sięgał już 60 lat. W odpowiedzi na odslaniany stan ducha i aspiracje do służenia wielkim sprawom Bożym, Biskup w przeciągu dwóch lat listownie nakreślił dla niej drogę wstępowania ku doskonałości. Wprawdzie był to program kierowany do niej osobiście, ale może stać się z powodzeniem drogowskazem także dla innych.

Spójrzmy przeto choć bardzo pobieżnie na tę drogę, przytaczając bardziej charakterystyczne fragmenty pouczeń. Zaraz na początku Biskup chciał jasno uprzytomnić temu, kto szczerze decyduje się na drogę ku wielkim ideałom chrześcijańskim, by zdał sobie dobrze sprawę z przeszkód, jakie dość szybko będą się przed nim piętrzyć. „Jeszcze raz mocno zaznaczam – pisze do Jadwigi Walter – że pierwsze wysiłki będą trudne, że duch ciemności zbierze wszystkie swe kunszty, by zniechęcić, przestraszyć, napoić tęsknotą za światem i jego uciechami duszę, która się zrywa do lotów niebieskich. Gdy tę burzę przetrwa, nastąpi ukojenie”.²²

Kolejno poucza, że jest to droga codzienności i wytrwałej pracy: „Rzadkie zdarzają się przypadki, by Pan powalił człowieka ziemskiego na ziemi, jak to się zdarzyło ze św. Pawłem, aby podniósł się zgoła niebieski, zupełnie przestoczony. Pan Bóg dusze prowadzi zwykłymi drogami. [...] Gdy człowiek łąsce jest wierny, następuje praca cicha, żmudna, długa. Jest to stopniowe pięcie się w górę, na którą orły wnoszą się kilkoma rzutami skrzydeł. Służba Boża jedynie dla Boga, bez żadnych innych przymieszek, powoli się wytwarza. W miarę zaparcia się osobistego, wyrzeczenia się, zwalczania miłości własnej w duszy jaśniej się robi, wspina się ona na wyżyny doskonałości chrześcijańskiej”.²³ „Chwile zwątpienia, zniechęcenia i przygnębienia duchowego – są to zwykle etapy dróg Bożych. Dusze miękkie łatwo się zniechęcają, zarzucają wszystko, do czego się rwały w chwili silniejszego nastroju. Cała zasada polega na tym, żeby rozpoczynać powoli, i równym, miarowym krokiem, który w miarę oświecenia wewnętrznego, znajomości życia duszy nabierać będzie większego rozpędu. W chwilach zniechęcenia i trudności nie należy nic zaniedbywać, być wiernym swym postanowieniom, zdobyć się na męstwo, którego dodawać będzie modlitwa serca i częste przystępowanie do sakramentów świętych”.²⁴ Nieco później jeszcze przypomina: „Smutek trzeba zwalczać stanowczo, bo to wielki szkodnik w pracy wewnętrznej”.²⁵

Po tych pouczeniach jawi się zaraz stanowcze wskazanie na regulamin życia: „Kto chce żyć życiem Bożym, nadprzyrodzonym, musi cały dzień, wszystkie zajęcia uporządkować, uregulować. Poddać swe kaprysy, zachcenia, stałemu regulaminowi”. W stałym programie dnia absolutnie nieodzowny czas na bardzo osobistą modlitwę – rozmowę z Bożym Mistrzem. Pisze dalej do J. Walter: „Dla zżycia się z Jezusem, przejęcia się Jego duchem, bardzo radzę odczytywać Ewangelię, jakiś fragment, i serdeczne rozmowy płynące z duszy z Jezusem w tabernakulum utajonym. Niech Pani rozmawia z Nim tak prosto, szczerze, z taką ufnością, jakby rozmawiała ze mną, otwierając Mu swe potrzeby, uczucia, troski, cierpienia, trudy, zawody, ciężary życia; jeżeli myśleć, mówić trudno, niech się wprost w Niego patrzy, a On łaskawie będzie na Panią

patrzeć. W ten sposób powoli rósł będzie znajomość Jezusa Chrystusa i ukochanie Jego ideałów, Jego życia, cnót i nauki”.²⁶ „Stosunek do Boga niech będzie swobodny, pełen dziecięcej prostoty, ufności. Wszystko co jest urzędowe, sztywne, wymuszone, formalistyczne, nie jest zgodne z duchem Bożym”.²⁷ W jednym z kolejnych listów dodaje: „Do Chrystusa trzeba mieć taką miłość, taką śmiałość, poufałość pełną czci zarazem, jak do swego brata, przyjaciela, wybranca serca. Z Nim w myśli obcować, radzić się Go, zapatrywać się Nań, z Jego nauk brać wzór życia. Wtedy Chrystus nie będzie jakąś nieuchwytną abstrakcją, ale kimś bardzo bliskim. Bardzo, bardzo zalecam wielką wiarę i nabożeństwo do Chrystusa utajonego w tabernakulum”.²⁸

Nawet po przebytej długiej drodze duchowego dojrzewania, Biskup wie, że taką osobę może raz po raz dręczyć myśl o wycofaniu się. Cóż wtedy zaleca? „Chce, może uciec przed łaską Bożą, jak prorok Jonasz przed zleconym mu posłannictwem. Niech będzie przekonana, że tam będzie czekać na nią zawód, większy ucisk i utrapienia. Trzeba sobie powiedzieć mężnie: muszą zostać świętą, a więc mogę. Trzeba Jezusowi Chrystusowi powiedzieć: Pójdę dokąd zechcesz mnie zaprowadzić, czy na uciski, czy na cierpienia, czy pracę, głód i chłód, śmierć nawet: Po takiej stanowczej i stałej decyzji nastąpi spokój ducha, wesele; znikną obawy. Wszystko można w Jezusie Chrystusie, który nas umacnia”.²⁹

W dalszych listach wskazania Biskupa powoli podprowadzają do ideałów życia zakonnego, przeżywania ofiary, krzyża, doświadczania momentów łaski, znaków autentycznego Bożego wezwania do doskonałości.

Te wszystkie pouczenia przeniknięte są zawsze wielką ufnością w moc łaski i w to, że sam Chrystus czeka z gotowością obdarowania łaską przemieniającą, odnawiającą, umacniającą, by otworzyć horyzonty ku pełni człowieczeństwa. Jest bardzo wymowne, że w jego wypowiedziach wyjątkowo często powracają trzy cytaty biblijne, które w rzeczywistości formowały jego postawę. Były to słowa: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 13); „Proście, a będzie wam dane; szukajcie a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam” (Mk 11, 9); „O cokolwiek prosić będziecie Ojca mego w imię moje, to wam spełnię” (J 16, 23).

* * *

Tytułem bardzo krótkiego podsumowania można powiedzieć: biskup Wojciech Owczarek przypomniał przesłanie, że świętość jest możliwa dla każdego, kto szczerze szuka chwały Bożej, kogo stać na ewangeliczne służenie i wytrwałość. Taka droga jest możliwa dla osób wszystkich stanów, gdyż jest ona niczym innym, jak wypełnieniem codzienności „duchem Chrystusa”. Przypomnijmy jeszcze raz słowa Biskupa: „Świętość jest to natura ludzka

uszlachetniona, podniesiona na wyżyny nadprzyrodzone łaską Bożą, która czyni człowieka nie jakimś niesmacznym dewotem, ponurym mistykiem, ale istotą pełną słonecznego ciepła, światła i radości”. Dlatego jest tak konieczna.

W klimacie usilnych dążeń otaczającego nas świata, by zatrzeć różnicę między dobrem a złem, dążeń do bardzo niebezpiecznego urzeczywistnienia pokusy, żeby człowiek sam decydował o tym, co jest dobrem – a co w sumie prowadzi do zagubienia wszelkiego ładu – tym bardziej należy przypominać ludzi Bożych, wielkich nauczycieli prawdziwego ładu. By mógł istnieć normalny, piękny świat, potrzeba świętości.

Z POUCZEŃ BP. WOJCIECHA OWCZARKA

Zdecydowałeś się poślubić ubóstwo, aby zyskać prawdziwe bogactwo, aby uciec od ułudy fałszywych skarbów, aby iść za Chrystusem wolny i radosny.

Na skutek grzechu, którego jesteś równocześnie ofiarą i sprawcą, nie możesz zbliżyć się do Boga, jeśli najpierw nie odwrócisz się od siebie i świata. Ani stary człowiek i jego poczynania, ani przemijająca postać tego świata nie mogą cię ubogacić. Człowiek przez bogactwa traci rozum i staje się podobny do bydła prowadzonych na rzeź. Niech twe ubóstwo, odwracając się od złudzeń i ciężarów, które naciskają i wabią ze wszystkich stron, otworzy cię na prawdziwą wolność ogołocenia i radość otrzymanego już teraz „stokroć”.

Oto wezwano cię do wejścia przez ciasną bramę, której żaden bogacz przekroczyć nie może, abyś w pełni i na zawsze posiadał prawdziwy skarb i wieczne dziedzictwo.

Bo zaiste, Bóg wybrał ubogich tego świata jako bogatych w wierze i dziedziców Królestwa obiecane tym, którzy Go miłują. Niech to pełne nadziei spojrzenie będzie światłem i radością twojej drogi, abyś zawsze wiedział, jaka to mądrość cię prowadzi. Oby Bóg dał ci światło oczu i serce, abyś ujrzał to, co ci obiecuje swym wezwaniem i jakie skarby łaski kryje w sobie dziedzictwo wśród świętych.

Droga, która cię wiedzie ku prawdziwemu bogactwu, prowadzi odtąd przez paschę ubóstwa. Idź więc za Chrystusem, który choć był bogaty, stał się ubogi, aby cię swym ubóstwem ubogacić. Bóg ubogich prowadzi w sprawiedliwości i wskazuje im drogę. Wiedząc o tym, zgodzisz się utracić wszystko, byle Chrystusa pozyskać. Twoje ubóstwo nie jest już teorią, ani praktyką, ani nawet ideałem – jest *Obliczem*: Bóg dla ciebie stał się ubogi w Jezusie Chrystusie. Kontemplując to Oblicze, poznasz prawdziwy sens tajemnicy ubóstwa. Oprzyj się na tej mądrości, umocnij w sobie tę nadzieję, kontempluj to Oblicze, żeby się do niego upodobnić.

Wtedy Jego śladem zaczniesz się stawiać ubogi, godząc się jak On wszystko otrzymać i wszystko oddać. Wszystko dać z miłości i wszystko przyjąć w pokorze.

Dalszym etapem na tej drodze jest *porzucenie bogactw materialnych*.

Narodziłeś się nagi – taki zejdziesz z tego świata, jaki nań przyszedłeś. Oderwij się więc od tego, co przemijające i złudne. Dobrowolnie wyzbądź się wszelkich bogactw. Miłość pieniądza to korzeń wszelkiego zła. Wyrwij go z siebie. „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie.” Jak mógłbyś bogacić się w Bogu, gdybyś w dalszym ciągu bogacił się dla samego sie-

bie? Ubóstwo materialne zaczyna się odważnym i radykalnym oderwaniem, które zależy jedynie od ciebie. Żyj tym bezkompromisowo.

Naszą regułą jest, że także jako wspólnota *nigdy niczego nie mamy na własność*. Nie mamy dziedzictwa na tym świecie, Bóg jedynie będzie naszym dziedzictwem. Jak większość ludzi współczesnych mamy się zadowolić *mieszkaniem czynszowym* albo gościąną obiecaną uczniom ewangelicznym. Bóg sam wystarcza, a jest to dziedzictwo wspiane. Wobec zalewu materializmu tylko ewangeliczny radykalizm przemówi. To przez szaleństwo przepowiadania spodobało się Bogu zbawić wierzących. Oderwanie od rzeczy materialnych, wspólnotowe i osobiste, przeżywaj radośnie i bez żalu i tak oswo-bodzony używaj dóbr jakbyś ich nie używał; dziękując Bogu, jak Job: „Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam wrócę. Bóg dał, Bóg wziął, niech imię Pańskie będzie błogosławione!”. Wówczas zakosztujesz spokoju duszy.

Żyjąc we wspólnocie z braćmi – siostrami – *dzielimy się wszystkim*: pieniędzmi, dobrami, odzieżą, która jest ci dana przy wstąpieniu, a następnie otrzymywana od tych, którzy są odpowiedzialni za ubranie; książkami, które natychmiast odnosi się do wspólnej biblioteki – i wszystkim, co może być uznane za mające jakąkolwiek użyteczność dla Wspólnoty. Nie miej nic dla siebie bez zgody przełożonego. Zabij w sobie instynkt posiadania. I bezustannie powtarzaj sobie w sercu: wszystko co moje, jest twoje. Na wzór pierwszych wspólnot chrześcijańskich w Jerozolimie, które wszystko miały wspólne... i dawano każdemu wedle potrzeby, buduj wraz z braćmi świątynię świętą.

Zadawalaj się otrzymywanym zarobkiem; jedz, co ci podają, naucz się być samowystarczalnym we wszystkich okolicznościach, umiej znosić braki, umiej też korzystać z tego, co masz.

Żądając od ciebie opuszczenia nie tylko domu i pola, lecz wszystkiego: ojca, matki, żony, braci, sióstr, rodziców i dzieci, Chrystus wzywa cię także do złożenia ofiary serca. To znaczy, że żadna miłość, żadne przywiązanie, żadna relacja nie może mieć pierwszeństwa przed tym, co ma cię wiązać z Bogiem, jeśli chcesz być godnym Tego, który pierwszy dla ciebie posunął się aż do nienawiści swego życia: Ojciec, wydając za ciebie swego Syna, Syn – umierając za nas wszystkich. Tylko łaska pozwoli ci zrozumieć tajemnicę tego zazdrosnego Boga, który chce wszystkiego, bo wart jest więcej niż wszystko, i już tutaj może cię wszystkim napełnić.

Oddaj Mu swe uczucia prawowite i nieprawowite, oczyść się nawet z pamięci i wspomnień, tajemnych pragnień, a zobaczysz, że twoje serce z kamienia stanie się sercem z ciała, a serce z ciała – sercem nowym, nosicielem nowego ducha.

Miej z braćmi jedno serce, wzrastające w jedynej miłości, jedną duszę i jednego ducha. Jeśli więc twoje ramię cię gorszy, odetnij je, jeśli oko cię gorszy, wyłup je, pamiętaj jednak, że Bóg pragnie miłości, a nie ofiary; bądź pokorny i skromny w swych wyrzeczeniach. Pan nie znosi pysznego biedaka. Nagrodą za to przejście przez tygiel jest miłość ubogacona wartością serca ubogiego, radosnego i czystego: serca wiernego. Idź, znajdź mi ubogiego o wiernym sercu.

Dopiero wówczas możesz zbliżyć się do etapu ubóstwa *duchowego*. To jest stopień najwyższy. Ma cię on prowadzić, za wzorem Chrystusa, którego pokarmem była wola Ojca, do wyrzeczenia się własnego chcenia, własnego myślenia, własnej wiedzy, własnej miłości. Oddaj się aż tak. Złóż broń. *Zatrac* się aż do ofiary z siebie. Takie ubóstwo w duchu proponuje ci Chrystus.

Jeśli to Duch cię prowadzi, Duch także niech odtąd kieruje twoim działaniem. Ubóstwo materialne jest łatwe. Ubóstwo solidarne wymaga pracy. Ubóstwo uczuć jest zawsze bolesne. Ubóstwo duchowe krzyżuje. Jest to najwyższy stopień twojej paschy ubóstwa, bo ma cię najniżej sprowadzić. Kiedy jesteś już ogołcony ze wszystkiego, a potem ze wszystkich, musisz się teraz ogołocić z samego siebie. Ale Chrystus na tej drodze idzie wraz z tobą.

Nagrodą za ten dar jest wejście w wolę Ojca. Nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Będąc niczym, dostajesz wszystko. Ubogi pod każdym względem; jesteś bogaty w Królestwo: dziedzic Boga i współdziedzic Chrystusa. Osoba Ducha łączy się z twoim duchem, aby zaświadczyć, że jesteś dzieckiem Boga. Ojciec i ty jedno jesteście, bo czynisz to, co Mu się podoba.

PRZYPISY

¹ Dane biograficzne w oparciu: M.L. Jędrzejczak, *Wojciech Stanisław Owczarek biskup tyt. askaloński, sufragan włocławski, założyciel Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 54 (1987) s. 153-295.

² Por. List do Jadwigi Walter (25), w: *Copia publica transumpti Processus in Curia ecclesiastica vladislavien. constructi super vita et virtutibus Servi Dei Adalberti Owczarek, episcopi titularis ascalonitani, episcopi auxiliaris vladislaviensis, fundatoris Congregationis Sororum „Laboris Communis” a Maria Immaculata*, Congregatio de Causis Sanctorum 1995, vol. IV, s. 108 (dalej cyt.: CP).

³ Oświadczenie ks. S. Starkiewicz z 24 IX 1956, CP III, s. 543.

⁴ Noty personalne, CP IV, s. 13.

⁵ W. Owczarek, *Pisma i listy duchowne*, z. 1: *Muszę zostać świętym!*, ABMK 40(1980), s. 203-288.

⁶ Tamże, s. 243.

⁷ Tamże, s. 251.

⁸ Tamże, s. 221.257.

⁹ Tamże, s. 281.

¹⁰ Tamże, s. 259.

¹¹ Tamże, s. 265.

¹² Tamże, s. 287.

¹³ List z 12 I 1925, CP IV, s. 83.

¹⁴ List z 24 I 1925, CP IV, s. 84.

¹⁵ Informacja o Stowarzyszeniu... (doc. 11), CP V, s. 288.

¹⁶ List z 21 XI 1925, CP IV, s. 103.

¹⁷ Tamże, s. 242.

¹⁸ Por. Tamże, s. 244, 252, 255, 259.

¹⁹ Por. M.L. Jędrzejczak, *Wojciech Stanisław Owczarek...*, dz. cyt., s. 244n.

²⁰ List z 10 V 1932, CP IV, s. 110.

²¹ Por. Przymioty konieczne dla przełożonej (doc. 14), CP V, s. 291.

²² List z 12 VIII 1924, CP IV, s. 72.

²³ List z 24 VIII 1924, CP IV, s. 74.

²⁴ List z 31 X 1924, CP IV, s. 77.

²⁵ List z 28 IX 1925, CP IV, s. 100.

²⁶ List z 10 X 1924, CP IV, s. 76.

²⁷ List z 31 X 1924, CP IV, s. 77.

²⁸ List z 13 XII 1924, CP IV, s. 79.

²⁹ List z 8 VI 1925, CP IV, s. 95.

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI

O DRUHU KS. ANTONIM BOGDAŃSKIM I HARCERSTWIE NA KUJAWACH WSCHODNICH I W ZIEMI DOBRZYŃSKIEJ

Na ziemiach polskich pierwsze organizacje skautowskie zaczęły powstawać w 1911 r. w Małopolsce, a później w Kongresówce, Wielkopolsce i na Litwie. Pionierem tego ruchu w Polsce, przemianowanego później na harcerstwo, był działający we Lwowie druh Andrzej Małkowski.¹

Głównym zadaniem harcerstwa było podtrzymywanie wśród młodzieży idei niepodległej Polski. Hasło harcerskie „ad astra” (wzwyż) mobilizowało do zdobywania doskonałości poprzez ciągłą pracę nad kształtowaniem umysłu, serca, woli oraz rozwój sprawności fizycznej. Podstawowym prawem dla harcerzy stała się prawda i wierność.²

Jednak dopiero w wolnej Polsce organizacje harcerskie zaczęły rozwijać się w pełni; głównym ich protektorem był naczelnik państwa Józef Piłsudski, a przewodniczącym Związku Harcerstwa Polskiego i naczelnikiem Rady Harcerstwa oraz harcerzem naczelnym – gen. broni Józef Haller. Nad całością, powołanego 2 listopada 1918 r., Ogólnopolskiego Związku Harcerstwa Polskiego czuwała istniejąca przy Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, a składająca się z 25 osób, Komisja do Spraw Harcerstwa.³

Na czele całego Związku Harcerstwa Polskiego, jako najwyższa władza ustawodawcza, stał Walny Zjazd wszystkich związków czynnych, natomiast władzę wykonawczą sprawowało Naczelnictwo ZHP, przy którym istniały: Główna Kwatera Żeńska, Główna Kwatera Męska, Referat Starszego Harcerstwa i Referat Przyjaciół Harcerstwa.⁴

W podziale administracyjnym jednostką zasadniczą była drużyna składająca się z 40-60 harcerzy, która dzieliła się na plutony lub zastępy po 8-10 druhów, z zastępowym na czele. Kilka drużyn tworzyło hufiec, a kilka hufców wchodziło w skład chorągwi (okręgu lub hufca samodzielnego). Na początku lat dwudziestych XX w. było w Polsce siedem chorągwi (oddziałów), dziesięć okręgów i sześć hufców samodzielnych.⁵ Organem prasowym był dla harcerskiego kierownictwa kwartalnik „Harc mistrz”, dla młodzieży żeńskiej „Har-

cerka”, a dla młodzieży męskiej „Harcerz”. Od 1922 r. wychodziło jedno pismo „Ognisko”. Warto pamiętać, że ZHP przynależał do Międzynarodowego Biura Skautów i stanowił pod względem liczebności 1/3 organizacji skautingu światowego.⁶

* * *

Idealy harcerstwa już wcześniej znalazły swoich propagatorów we Włocławku. Ich inspiratorką była organizacja Młodzieży Niepodległościowej ze swoim pismem „Pobudka”,⁷ która działała niezależnie od podobnego ruchu scentralizowanego w Sekcji Koronnej Młodzieży Narodowej i w jej Komitecie Centralnym w Warszawie.⁸

Zwołany w 1911 r. do Krakowa Zjazd Młodzieży Niepodległościowej (będący pod wpływem Drużyn Strzeleckich) wydał rozkaz do organizowania drużyn skautowych na terenach szkół i miast. We Włocławku inicjatywę tę przyjęto z entuzjazmem. Pierwsza drużyna harcerska męska została założona w tym mieście w październiku 1911 r., przerastając liczbowo Związek Młodzieży Niepodległościowej. Na czele włocławskiej organizacji harcerskiej stanął Edward Wojciechowski, który dobrał sobie do pomocy plutonowych: Witolda Zielińskiego i Zygmunta Malinowskiego.⁹ Po nim obowiązki komendanta pełnił Mikołaj Kulczyński, któremu pomagali: Edward Gaworski, Tadeusz Kozłowski, Adolf Morawski, Euzebiusz Przybysz i Edmund Iwaszkiewicz.¹⁰

Włocławska drużyna harcerska podlegała Komendzie Naczelnej Królestwa Polskiego i Ziemi Zabrzanych, którą reprezentował Max Łepkowski.¹¹ We Włocławku działała ona konspiracyjnie w Szkole Handlowej (obecnie Liceum im. Ziemi Kujawskiej), pod nazwą „Włocławska Drużyna Harcerska im. Kazimierza Pułaskiego”. O jej istnieniu wiedział dyrektor szkoły Józef Szczepański, który nieoficjalnie udzielał jej poparcia.¹² Ze względu na czas zaborów drużyna harcerska występowała pod oficjalną nazwą „Kółko Gimnastyczne Piłki Nożnej *Cuiavia*”.¹³

Tak zainicjowany we Włocławku skauting przybrał charakter żywiołowy. Szybko zaczęły powstawać drużyny harcerskie również w innych włocławskich szkołach, czego przykładem jest uformowana w 1913 r. przy Gimnazjum im. Marii Konopnickiej (obecnie Liceum im. Marii Konopnickiej) żeńska drużyna harcerska im. Zofii Chrzanowskiej.¹⁴

Harcerze włocławscy, świadomi stojącego przed nimi zadania, jakim było odzyskanie niepodległości państwa polskiego, przygotowywali się do pomocy społeczeństwu w tej wielkiej sprawie i prowadzili nad Jeziorem Wikaryjskim k. Włocławka ćwiczenia sportowe, które w rzeczywistości były szkoleniami wojskowymi. Po wybuchu I wojny światowej młodzież harcerska organizowała m.in. zbiórki pieniężne dla sierot i ubogich.¹⁵

W 1916 r. założono we Włocławku Okręg Harcerstwa Polskiego, do którego przyłączono powiaty: włocławski, nieszawski, kutnowski, lipnowski, kolski i gostyński. W tym samym roku przy włocławskiej Ochotniczej Straży Ogniowej zorganizowano również Harcerską Drużynę Strażacką. O znaczeniu tej drużyny niech świadczy fakt, że w 1922 r. brała ona udział w gaszeniu pożaru w Kowalu, a rok później w gaszeniu płonących lasów nad Jeziorem Wikaryjskim.¹⁶

Po 1918 r. funkcję komendanta Włocławskiej Komendy Okręgu Harcerstwa Polskiego pełnił dh podharcistrz Zygmunt Błędowski, jego zastępcą był dh Kazimierz Mętiewicz, a sekretarzem – dh Władysław Pawłowski. Komenda dzieliła się na osiem działów obejmujących pewną całość prac harcerskich. Kierownikiem sekretariatu, działu organizacyjno-inspekcyjnego oraz programowego i propagandy był dh podharcistrz ks. Antoni Bogdański, natomiast funkcję kierownika działu osobowego pełnił dh K. Mętiewicz, działu gospodarczego – dh Władysław Wójcikiewicz, a sportowo-wojskowego – dh porucznik Marian Dzierzbicki.¹⁷

* * *

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości wielką rolę w rozwoju harcerstwa we Włocławku odegrał niewątpliwie ks. Antoni Bogdański.¹⁸ Pochodził on z Maluszyna koło Radomska, gdzie urodził się 14 IX 1891 r. Do szkoły średniej uczył się w Warszawie, ale za udział w strajku szkolnym w 1905 r. został przez władze carskie zmuszony do opuszczenia miasta. Wówczas przeniósł się do Włocławka, gdzie po ukończeniu Gimnazjum im. Piusa X wstąpił do seminarium duchownego. Już wtedy zainteresował się ruchem skautowo-harcerskim, a szczególnie jego ideałami. Świecenia kapłańskie przyjął 28 III 1914 r. Przez kolejne cztery lata przebywał we Fryburgu, gdzie studiował teologię i uzyskał stopień licencjata.¹⁹

Po powrocie do kraju w 1919 r. zgłosił się do komendanta chorągwi R. Kobenzy i zaproponował współpracę. Powierzono mu wówczas funkcję komendanta hufca żeńskiego i męskiego. W latach 1919-1920 był także wykładowcą teologii moralnej w seminarium duchownym we Włocławku oraz dyrektorem Liceum Piusa X, w którym uczył się wówczas Stefan Wyszyński.²⁰ Osobowość ks. A. Bogdańskiego, a szczególnie słowa, które powtarzał swoim uczniom: „Harcierz nigdy nie powie «nie mogę», dla niego trudność istnieje po to, by ją przezwyciężyć, ale jednak jej nie ulec”,²¹ wywarły niezatarty ślad na postawie późniejszego prymasa. Ks. kard. Wyszyński uważał go za swojego duchowego mistrza.²²

W latach dwudziestych XX w. ks. Bogdański pełnił wprawdzie wiele innych funkcji, bo był m. in. katechetą w szkołach włocławskich (1926-1928),

wizytatorem nauki religii, prezesem księży charystów, radnym miasta Włocławka (1922-1925), kapelanem wojskowym (1920), jednak niewątpliwie najważniejsza dla niego była praca w harcerstwie. Wierzył bowiem, że ruch harcerski odrodzi młode pokolenie i poprzez młodzież wpłynie pozytywnie na całe społeczeństwo, dlatego tej misji poświęcił się całkowicie, traktując ją jako kładzenie podwalin pod budowę prawdziwego ładu w kraju i jego umiłowania.²³

Nic więc dziwnego, że w 1920 r. na apel Rady Obrony Państwa i biskupa S. Zdzitowieckiego najszybciej odpowiedzieli harcerze. Już w dniu 13 lipca do wszystkich chorągwi dotarł rozkaz Komendy Głównej Związku Harcerstwa Polskiego (ZHP) ogłaszający mobilizację do Armii Ochotniczej. Inspektor Okręgu Kujawskiego Zygmunt Błędowski wydał specjalny rozkaz, ogłaszając mobilizację drużyn na obszarze całego Okręgu dla tych, którzy jeszcze nie zgłosili się jako ochotnicy. We Włocławku powołano Harcerskie Biuro Meldunkowe. W poniedziałek, tj. 20 lipca, po odprawieniu Mszy przez ks. Józefa Kruszyńskiego, 96 harcerzy wyjechało do obozów ćwiczebnych pod Warszawę. Natomiast 50 skautów z Włocławka i okolic przydzielono do Batalionu Zapasowego 14. Pułku Piechoty, 32. Pułku Piechoty i 2. Pułku Szwoleżerów. Tego samego dnia wyruszyło na front pod dowództwem Jerzego Bieganowskiego 204 harcerzy. Część z nich skierowana została do obrony linii kolejowej Toruń – Warszawa, na odcinku Włocławek – Aleksandrów Kuj. Harcerze, którzy pozostali w domu, pomagali w budowie umocnień na bulwarach, kopaniu okopów i fortyfikowaniu szpetalskiego wzgórza. W czasie działań wojennych harcerki pełniły funkcję sanitariuszek i łączniczek, natomiast harcerze dostarczali obrońcom w okopach żywność, a czasem amunicję. Wielu z nich zginęło, ale pełnej liczby poległych harcerzy nigdy nie ustalono.²⁴ I tak na przykład w obronie Włocławka w dniu 16 sierpnia 1920 r. zginął harcerz, uczeń ósmej klasy Gimnazjum Realnego w tym mieście, który wstąpił do 4 pułku artylerii we Włocławku, Kazimierz Gąszczyński.²⁵

* * *

W skład Włocławskiego Hufca Żeńskiego wchodziło po 1920 r. pięć drużyn, a z komendantem dh. ks. A. Bogdańskim współpracowała przyboczna i sekretarka – dhna Fr. Krasucka oraz skarbniczka – dhna J. Gniazdowska. Drużyny żeńskie to:

- 1) im. Zofii Chrzanowskiej przy Gimnazjum Państwowym Żeńskim – komendantka dhna Zofia Walterówna;
- 2) im. Emilii Plater przy Gimnazjum W. Aspis – komendantka dhna Halina Turalska;

3) im. Królowej Jadwigi – szkół powszechnych – komendantka dhna Franciszka Krasucka;

4) im. Narcyzy Żmichowskiej przy Seminarium Nauczycielskim – komendantka Stanisława Bruszevska;

5) im. Marii Konopnickiej przy Państwowej Szkole Kupieckiej – komendantka dhna Eugenia Jaworska.²⁶

Włocławski Hufiec Męski liczył 10 drużyn, a komendantowi dh. ks. Antoni Bogdańskiemu pomocą służyli: przyboczny dh Teofil Woźnicki, J. Burzyński – lekarz hufca, bibliotekarz – Mieczysław Synoradzki i skarbnik – dh Czesław Gólczyński. Drużyny męskie to:

1) im. Kazimierza Pułaskiego przy Gimnazjum Państwowym – komendant dh Stanisław Trzebski;

2) im. Tadeusza Kościuszki – rzemieślnicza – komendant dh Franciszek Kordyla;

3) im. Bohaterów Powstania 1863 przy Seminarium Nauczycielskim – komendant dh Józef Makowski;

4) im. gen. Sowińskiego – rzemieślnicza – komendant dh Alfred Nawrocki;

5) im. Józefa Piłsudskiego przy Państwowej Szkole Kupieckiej – komendant dh Zenon Michalski;

6) im. Szymona Konarskiego – dla szkół powszechnych – komendant dh Kazimierz Szulc;

7) im. Stefana Batorego przy Państwowej Szkole Technicznej – komendant dh ks. A. Bogdański;

8) im. Króla Jana Sobieskiego przy Gimnazjum im J. Długosza – komendant dh podharcistrz Wincenty Szlązak;

9) Ia „Wilczą” przy Gimnazjum Państwowym – komendant dh Z. Gadowski, IIa „Wilczą” przy Gimnazjum im J. Długosza – komendant dh Biesiada;

10) pożarna – komendant dh Edmund Kurowski.²⁷

W październiku 1921 r. dh ks. A. Bogdański zorganizował przy włocławskim hufcu Koło Przyjaciół Harcerstwa, liczące 139 członków, a jego przewodniczącym został Zygmunt Kucharski.²⁸

Z inicjatywy dh ks. A. Bogdańskiego w sierpniu 1921 r. powstało Koło Starszego Harcerstwa, które liczyło 70 członków. Jego zarząd stanowili: przewodnicząca – dhna H. Radkówna, zastępca przewodniczącej – dhna Z. Hajdówna, sekretarka – dhna W. Malikowska, skarbniczka – dhna B. Poppowa, zastępca skarbnika – dhna J. Gniazdowska i gospodarz – dh E. Kozłowski.²⁹

Spśród pięciu sekcji tego Koła należy wymienić: sekcję instruktorską – przewodniczącą M. Synoradzki, sekcję towarzysko-zabawową – przewod-

niczająca dhna E. Jaworska, sekcję korespondencyjną – przewodniczący dh E. Kozłowski, sekcję literacko-referatową – przewodniczący ks. A. Bogdański, sekcję wychowania fizycznego – przewodniczący dh ppor. W. Kania oraz w fazie organizacyjnej sekcja społeczna. Zebrania wszystkich sekcji odbywały się regularnie w każdym tygodniu lub dwa razy w miesiącu w mieszkaniu ks. komendanta A. Bogdańskiego.³⁰

W 1921 r. z grupą harcerzy dh ks. A. Bogdański brał udział w Zlocie we Lwowie z okazji dziesiątej rocznicy istnienia ZHP. Natomiast w 1924 r. uczestniczył w I Narodowym Zlocie ZHP w Warszawie, gdzie zaprezentował w praktyce „prawo legowiska” – regulamin wychowania puszczańskiego, które szczególną uwagę zwracało na proste, twarde życie obozowe na łonie przyrody, na pracę fizyczną, ćwiczenia, gry dzienne i nocne.³¹

W 1922 r. Okręg Włocławski przemianowano na „Oddział” z komendami chorągwi męskiej i żeńskiej. Tego samego roku Walny Zjazd Delegatów Chorągwi Włocławskiej na komendanta Chorągwi Harcerzy we Włocławku powołał dh. ks. Antoniego Bogdańskiego, który rozpoczął szeroko zakrojoną działalność, m. in. zreorganizował komendę chorągwi, powołując działy: osobowy, organizacyjno-informacyjny, propagandy, wojskowo-sportowy, gospodarczy i programowy. O wielkim dynamizmie harcerstwa tamtego okresu niech świadczy fakt, że w 1926 r. Oddział Włocławski liczył już 8 hufców.³²

W skład Komendy Oddziału Włocławskiego, zatrudniającego 20 osób, wchodziło pięć powiatów: włocławski, nieszawski, kolski, kutnowski i lipnowski. Jego siedziba znajdowała się przy ul. Bulwarowej 22 (parter). W budynku tym mieściły się wszystkie Komendy i Zarządy (Okręgu, Hufców, Koła Przyjaciół Harcerstwa i Koła Starszego Harcerstwa).³³

Oprócz Hufca Włocławskiego na terenie Kujaw Wschodnich i Ziemi Dobrzyńskiej działały hufce w: Aleksandrowie Kuj., Radziejowie, Lubrańcu, Kole, Dąbiu n. Nerem, Kutnie i Lipnie. I tak:

Komendantem Hufca Aleksandrowskiego był dh A. Pawlak. W skład hufca wchodziło 10 drużyn: w Ciechocinku – 3, w Aleksandrowie – 3, w Nieszawie – 2 i w Służewie – 2.

Hufiec Radziejowski liczył 4 drużyny, a jego komendantem był dh T. Szczeciński. W Radziejowie były 2 drużyny, w Dobrem – 1 i w Osiecinach – 1.

Na czele Hufca Lubranieckiego stał komendant dh A. Lasiński, a hufiec liczył 6 drużyn: Lubraniec – 1, Sułkowo – 1, Żydowo – 1, Izbica Kuj. – 1, Boniewo – 1 i Sompolno – 1. W Lubrańcu istniało też Koło Przyjaciół Harcerstwa, którego przewodniczącym był Grodzki.

Hufiec Kolski, którego komendantem był dh T. Kraszewski, liczył w Kole 3 drużyny.

Stosunkowo silnym, bo składającym się z 5 drużyn, był Hufiec Dąbski: w Dąbiu n. Nerem – 4 drużyny i w Chełmnie – 1.

Hufiec Kutnowski liczył 4 drużyny, a jego komendantem był dh J. Targowski.

W skład Hufca Lipnowskiego wchodziło 6 drużyn: Lipno – 4, Wymyślin – 1, Dobrzyń n. Drwęcą – 1. Jego komendantem był dh Horowicz.

Ogółem na Kujawach Wschodnich i Ziemi Dobrzyńskiej było drużyn żeńskich – 20, zastępów – 70, a druhen – 900; natomiast drużyn męskich było – 34, zastępów – 115, a druhow – 1400. Okręg Włocławski posiadał 3 podharcymistrzów (Z. Błędowski, ks. A. Bogdański i W. Szlązak), 3 przodowników mianowanych (W. Wójcikiewicz, T. Woźnicki, Z. Michalski) i 5 podanych do mianowania na przodowników (K. Kiermasz, E. Kozłowski, M. Synoradzki, F. Kordyla, K. Kwiatkowski).³⁴

Z inicjatywy ks. Antoniego Bogdańskiego w 1923 r. przystąpiono do budowy Domu Harcerza, który miał ogniskować całe życie harcerstwa. Powołano nawet Komitet Budowy, wydano „cegiełki”, zbierano fundusze i materiały. Jednak ze względu na kryzys ekonomiczny w 1929 r. zamierzenia tego nie udało się zrealizować, a cała Chorągiew Włocławska uległa likwidacji.³⁵

W tym czasie nie było już we Włocławku jej komendanta ks. A. Bogdańskiego, gdyż w 1925 r. został powołany na stanowisko naczelnego kapelana ZHP.³⁶ Był on pierwszym naczelnym kapelanem tej organizacji i członkiem Rady Głównej Harcerstwa Polskiego, które to funkcje pełnił do 1929 r.³⁷ I choć wydawać by się mogło, że po 1930 r. ks. A. Bogdański wycofał się z czynnego udziału w życiu harcerskim, bo wyjechał do Stanów Zjednoczonych, to jednak utrzymywał stały kontakt z redakcjami pism: „Harcerstwo”, „Pro Christo”, „Polak-Katolik” i „Polska”. Pracując wśród Polonii amerykańskiej, organizował drużyny harcerskie i koła przyjaciół harcerstwa. Współpracował z Głównym Zarządem PCK, Ligi Powietrznej i Przeciwigazowej oraz Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży.³⁸ Po powrocie do kraju przez cztery lata pracował w diecezji sandomierskiej. W 1936 r. wrócił do diecezji włocławskiej i pełnił obowiązki proboszcza w Dąbrowie Wielkiej, a potem w Skulsku, gdzie zmarł 13 czerwca 1938 r. i został tamże pochowany.³⁹

* * *

Harcerstwo włocławskie dopiero w latach trzydziestych XX w. powróciło do dawnej swej świetności z czasów, gdy komendantem był ks. A. Bogdański. Niewątpliwie było to zasługą nowego komendanta hufca, Janusza Kozińskiego, por. 14 pułku piechoty we Włocławku.⁴⁰ W 1932 r. hufiec męski liczył 4 instruktorów i 22 drużynowych oraz 669 harcerzy. Bardzo pręźnie rozwijał się też hufiec żeński, który podzielony na 4 jednostki organizacyjne, liczył w 1933 r. ok. 1100 harcerek. O prężności harcerstwa we Włocławku niech

świadczy fakt, że 15 listopada 1931 r. zorganizowano w tym mieście specjalną sekcję wodną, która objęła szersze kręgi społeczeństwa i w 1932 r. została członkiem Polskiego Związku Kajakowego.⁴¹

Egzamin z patriotyzmu młodzież zrzeszona w harcerstwie zdała w czasie II wojny światowej, kiedy działając w „Szarych Szeregach” walczyła z okupantem niemieckim, zwłaszcza przez udział w tzw. „małym sabotażu”.

* * *

Wychowankowie i przyjaciele ks. druha A. Bogdańskiego nigdy nie zapomnieli o swoim niezwykle zasłużonym działaczu religijnym, krzewicielu idei harcerstwa i niestrudzonym animatorze duszpasterstwa młodzieży. Dlatego po II wojnie światowej wybudowano mu grobowiec, a w dniu 22 września 1981 r. z inicjatywy Harcerskiego Kręgu Seniorów we Włocławku wmurowano krzyż harcerski na jego grobowcu w Skulsku.⁴² Z okazji 50-lecia śmierci druha ks. A. Bogdańskiego w dniu 11 czerwca 1988 r., w sobotę, podczas liturgii wieczornej w katedrze włocławskiej bp H. Muszyński odsłonił okolicznościową tablicę pamiątkową ufundowaną przez harcerzy – wychowanków ks. A. Bogdańskiego o następującej treści: „Wielkiemu Kapłanowi, duchowemu mistrzowi Prymasa Tysiąclecia, Księdzu Harcmistrzowi Antoniemu Bogdańskiemu 1891-1938 naczelnemu kapelanowi ZHP, komendantowi chorągwi włocławskiej – harcerze. Włocławek 13 VI 1988”.⁴³

Z kolei w niedzielę 12 czerwca 1988 r. w sanktuarium Matki Bolesnej w Skulsku odbyły się ogólnodiecezjalne uroczystości 50-lecia śmierci księdza A. Bogdańskiego, które zgromadziły liczną rzeszę wiernych, a zwłaszcza harcerzy z niezależnego zrzeszenia Polskiej Organizacji Harcerskiej (POH). Mszy świętej o godz. 17 przewodniczył ordynariusz włocławski, bp H. Muszyński, który wygłosił również okolicznościową homilię. Wieczorem tego dnia nad jeziorem w pobliżu sanktuarium odbyło się ognisko harcerskie z udziałem biskupa diecezjalnego.⁴⁴

Uroczystości związane z 50. rocznicą śmierci druha ks. A. Bogdańskiego były niewątpliwie hołdem złożonym temu zasłużonemu dla Włocławka komendantowi. Żyje on nadal w pamięci starszych harcerzy, którzy starają się o upamiętnienie jego życia i działalności.⁴⁵

PRZYPISY

¹ A. B o g d a ń s k i, *Związek Harcerstwa Polskiego. Okręg Włocławski*, Włocławek 1922, s. 4.

⁴ Tamże, s. 16-18.

² G. N o w i k, *Wychowanie religijne w harcerstwie (1910-1939)*, „Chrześcijanin w świecie” 20(1988), nr 2, s. 2-49; *Księga pamiątkowa Koła Wychowawców Gimnazjum Ziemi Kujaw-*

skiej, pod red. R. Ściślaka, Włocławek 1931, s. 165. – Harcerze poza ćwiczeniami gimnastycznymi, uprawianiem różnego rodzaju sportu, wycieczkami, które jak gdyby były przygotowaniem do służby wojskowej, bo zapoznawały z pracą w terenie, uczyły też posługiwać się busołą, umiejętnie używać mapy, zaprawiały do życia obozowego i uodporniały na chłód, głód i niewygodę. Dodatkowo odbywały się raz lub dwa razy w tygodniu zebrania, gdzie młodzież w małych grupkach kształtowała swoje umysły przez czytanie i dyskusję nad różnymi utworami z literatury polskiej lub referatami dotyczącymi historii Polski, a opracowanymi przez poszczególnych harcerzy.

³ A. Bogdański, *Związek...*, dz. cyt., s. 4-5.

⁴ Tamże, s. 16-18.

⁵ *Z dziejów harcerstwa polskiego we Włocławku w 75 lecie istnienia*, Włocławek 1986, s. 5; A. Bogdański, *Związek...*, dz. cyt., s. 12-13; 17-18. – System organizacyjny harcerstwa w okresie międzywojennym składał się z 5 stopni: 1) „młodzik”- po złożeniu egzaminu, czyli „próby”, który wiązał się z poznaniem historii harcerstwa i znaczeniem przyrzeczenia oraz nauczeniem się „Roty” oraz hymnu państwowego, uzyskiwał uprawnienie do noszenia krzyża III stopnia, 2) „wywiadowca” – legitymował się posiadaniem krzyża II stopnia i umieszczonej na nim srebrnej lilijki wypukłej (od harcerza tego stopnia wymagano posiadania wiadomości z zakresu ratownictwa i orientacji w terenie), 3) „ćwik” – posiadał krzyż harcerek I stopnia (w starej polszczyźnie oznaczał człowieka dzielnego, „kutego na wszystkie boki” i zobowiązywał do posiadania umiejętności pływak, ratownika, topografa, sygnalisty), 4) „harcerek orli” – posiadał krzyż ze złotą lilijką, kółkiem oraz prawo noszenia pióra z lewej strony rogatywki lub kapelusza, 5) „Harcemistrz Rzeczypospolitej” mający prawo noszenia krzyża ze złotym wieńcem, kółkiem i lilijką i wykazujący się owocną pracą społeczną.

⁶ A. Bogdański, *Związek...*, dz. cyt., s. 18.

⁷ *Księga pamiątkowa...*, dz. cyt., s. 158.

⁸ Tamże, s. 159, 170. – Twórcami Organizacji Młodzieży Niepodległościowej we Włocławku byli: Czesław Rokicki, Zygmunt Orłowski, Stefan Brodzikowski, Przemysław Barthel de Weydenthal, Zdzisław Arentowicz, Jan Durys, Roman Ściślak, Konstantyn Kucharewicz i inni. Związek Młodzieży Niepodległościowej urządził w dniu 3 V 1912 r., w katedrze włocławskiej, uroczysty obchód dnia ogłoszenia Konstytucji 3 maja, w czasie którego odśpiewano hymn „Boże coś Polskę”. Odpowiedzią na ten patriotyczny gest Polaków były represje władz carskich, które w ok. 30 mieszkaniach uczniów przeprowadziły rewizje i aresztowały 8 uczniów Szkoły Handlowej, a Jana Barthla de Weydenthala na pięć miesięcy osadzono w więzieniu w Warszawie.

⁹ Tamże, s. 161.

¹⁰ Tamże, s. 173.

¹¹ Tamże, s. 161, 163.

¹² Tamże, s. 162.

¹³ *Z dziejów harcerstwa polskiego...*, dz. cyt., s. 3.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 5. – Opiekunem i instruktorem tej drużyny został Dowódca I Oddziału Straży Ogniowej Tadeusz Dzieciółowski. O dorobku tej drużyny świadczy fakt, iż w 1919 r. na zawodach powiatowych straży pożarnych ochotniczych i zawodowych harcerze włocławscy zajęli pierwsze miejsce.

¹⁷ A. Bogdański, *Związek...*, dz. cyt., s. 18-21.

¹⁸ *Czy wiesz kto to jest?*, pod red. S. Łozy, Warszawa 1938, s. 56; W. Tomaszewski, Antoni Bogdański, w: *Zasługi dla Włocławka*, pod red. M. Wojciechowskiego, Włocławek 1991, s. 30-31; T. Sławiński, *Ks. Antoni Bogdański*, w: *Księga pamiątkowa Gimnazjum i Liceum Ziemi Kujawskiej we Włocławku wydana z okazji 90-lecia*, Włocławek 1992, s. 106-107; H. Wasilewski, *Ks. Antoni Bogdański*, „Promocje Pomorskie” 9(2001), nr 10, s. 10; W. Skotnicki, *Harcerstwo męskie we Włocławku w latach 1911-1945*, Włocławek 2002 (wg indeksu); *Ksiądz harcemistrz Antoni Bogdański i jego ideowi spadkobiercy*, Włocławek 2001,

s. 28-32. (Wspólnota Seniorów ZHP im. Księdza Harcmistrza Antoniego Bogdańskiego w Skulsku; odb. kserograf. mpsu w BSWI: WŁ 116); A. Bogdański, *Przewodnik ilustrowany po Włocławku*, Włocławek 1922.

¹⁹ W. Tomaszewski, *Antoni Bogdański*, poz. cyt., s. 30.

²⁰ S. Librowski, *Bogdański Antoni*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 712.

²¹ A. Bogdański, *Związek...*, dz. cyt., s. 10.

²² *Obchody 50-lecia śmierci ks. Antoniego Bogdańskiego*, „Kron. Diec. Włocławskiej” 71(1988), s. 144; K. Dobrecki, *Ku czci kapłana-harcera*, „Ład Boży” 1988, nr 15, s. 5, 8.

²³ Tamże.

²⁴ Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Oddział VI – dawne Archiwum KC PZPR, sygn. 1937 i sygn. 1311, k. 1 – raporty W. Rouby z pobytu we Włocławku 17-10 VIII 1920; J. Janowski, *Harcerstwo Pomorza Gdańskiego i Kujaw 1911-1945*, Warszawa-Toruń 1987, s. 66; N. Niekrasz, *Harcerze w bojach. Przyczynę do udziału młodzieży polskiej w walkach o niepodległość ojczyzny w latach 1914-1921*, Warszawa 1931, s. 77; „Gazeta Kujawska” 1920, nr 150(9 VII), s. 3; „Słowo Kujawskie” 1920, nr 152(9 VII), s. 3; nr 61(20 VII), s. 2; W. Tomaszewski, *Kapłan – harcerz*, „Ład Boży” 1984, nr 3, s. 4-5; tenże, *Antoni Bogdański*, poz. cyt., s. 30-31; Z. Waszkiewicz, *Życie polityczne Włocławka w latach 1918-1939*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, pod red. J. Staszewskiego, t. 2, Włocławek 2001, s. 22-23.

²⁵ *Księga pamiątkowa...*, dz. cyt., s. 218.

²⁶ A. Bogdański, *Związek...*, dz. cyt., s. 21-22.

²⁷ Tamże, s. 22-24.

²⁸ Tamże, s. 24. – W skład zarządu oprócz Zygmunta Kucharskiego – dyrektora fabryki „F. Bohm i S-ka”, m. in. wchodził: A. Eicheinwaldowa – wiceprzewodnicząca (właścicielka fabryki F. Bohma), ks. A. Bogdański – wiceprzewodniczący, mgr J. Kłodawski – sekretarz, inż. Cz. Strawiński – skarbnik (dyrektor Słodowni), Pietrzykowska – zastępca skarbnika. Członkami byli: dr J. Burzyński, por. M. Dzierzbicki, mec. J. Gadomski – wiceprezydent Włocławka, mec. W. Gąsiorowski – wiceprezes Rady Miejskiej, A. Grąbczewski – prezes Straży Ogniowej, mjr I. Misiąg – dowódca 14 pp, inż. Z. Ślósarski – dyrektor Fabryki „Spółka Kuj.”, A. Suda – zastępca Inspektora Szkolnego, E. Yaedtke – współwłaściciel fabryki F. Bohma.

²⁹ Tamże, s. 26.

³⁰ Tamże, s. 27-28.

³¹ W. Tomaszewski, *Antoni Bogdański*, poz. cyt., s. 30.

³² Tamże.

³³ A. Bogdański, *Związek...*, dz. cyt., s. 20-21.

³⁴ Tamże, s. 25-26.

³⁵ W. Tomaszewski, *Antoni Bogdański*, poz. cyt., s. 30.

³⁶ Z. Piotrowska-Falkerowa, *Ksiądz Antoni Bogdański*, w: *Szkola na Wiejskiej*, Kraków 1974, s. 254-256.

³⁷ *Obchody 50-lecia śmierci ks. Antoniego Bogdańskiego*, art. cyt., s. 144.

³⁸ W. Tomaszewski, *Antoni Bogdański*, poz. cyt., s. 31.

³⁹ Tenże, *Kapłan – harcerz*, art. cyt.

⁴⁰ *Księga pamiątkowa...*, dz. cyt., s. 292.

⁴¹ *Z dziejów harcerstwa...*, dz. cyt., s. 7.

⁴² W. Tomaszewski, *Antoni Bogdański*, poz. cyt., s. 31.

⁴³ *Obchody 50-lecia śmierci ks. Antoniego Bogdańskiego*, art. cyt., s. 144.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ *Pamięci kapelana* [w 105 rocznicę urodzin], „Jednodniówka Skulsk 2000”. IV Patronalny Zlot Harcerki i Harcerzy Wspólnoty Seniorów ZHP im. ks. hm Antoniego Bogdańskiego – 29 kwietnia 2000, s. 8.

KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI

HOMILIA W UJĘCIU KSIĘDZA MARIANA RZESZEWSKIEGO

Ks. Marian Rzeszewski (1911-1982), homiletyk i homileta wrocławski,¹ zaliczany jest do pionierów odnowy teologicznej kaznodziejstwa w Polsce.² W jego publikacjach homiletycznych po II Soborze Watykańskim wyraźnie dochodzi do głosu przekonanie, że „kaznodziejstwo nie jest pobożną retoryką o treści chrześcijańskiej, ale jest głoszeniem zbawienia w Jezusie Chrystusie. Kerygma w treści i formie jest miarą kazania. Słowo Wcielone kontynuuje się przez słowo Boże. Kazanie uwiecznia osobistą posługę Chrystusa. Nie jest tyle nauczaniem, co głoszeniem Boga”.³ A zatem, kaznodziejstwo jest głównym środkiem kontynuacji zbawczej misji Chrystusa w świecie, służy budzeniu i rozwojowi wiary i ten cel Kościół osiąga zwłaszcza przez homilię liturgiczną.

Zagadnieniu homilii ks. Rzeszewski nie poświęca zbyt dużo miejsca;⁴ pisząc na ten temat podejmuje najczęściej zagadnienia związane z samym rozumieniem, czym jest homilia, jaki jest jej związek z liturgią oraz jaką rolę odgrywa w niej tekst biblijny.

Natura homilii

Rozróżnienie na kazanie i homilię budziło i nadal budzi wiele kontrowersji. Dokumenty soborowe używają tych określeń niekiedy zamiennie, przypisując im te same cechy, które stanowią o ich istocie. Tak kazanie, jak i homilia są częścią liturgii, a różnią się między sobą punktem wyjścia przy ich tworzeniu. Teoretycy kaznodziejstwa widząc tę zbieżność, czy nawet identyczność, wskazują też na istniejące różnice, a jednocześnie używają często tych terminów zamiennie.⁵ Wydaje się, że podobnie jest w ujęciu ks. Rzeszewskiego.

Punktem wyjścia rozważań nad naturą homilii jest zestawienie nauki Soboru Trydenckiego i II Soboru Watykańskiego. Ten pierwszy zobowiązywał duszpasterzy do wyjaśniania w czasie Mszy świętej, zwłaszcza w niedziele i święta, Pisma Świętego i obrzędów ofiary eucharystycznej, drugi mówi wprost o homilii, „przez którą w ciągu roku liturgicznego wyjaśnia się, wycho-

dząc z tekstu świętego, tajemnice wiary i normy życia chrześcijańskiego” (KL,52). To „wyjaśnienie” nie jest zwykłym komentarzem do Pisma Świętego w czasie Mszy, bowiem homilia właśnie w oparciu o teksty biblijne ma za zadanie wprowadzić słuchaczy w zrozumienie tajemnicy zbawienia, wskazać konkretne zobowiązania życiowe i prowadzić „do Chrystusa, który na ołtarzu czyni nas uczestnikami swej śmierci i zmartwychwstania”.⁶ Zatem do natury homilii należy jej ścisły związek z tekstami liturgicznymi. Z nich bowiem wydobywa „jakiś szczegółowy aspekt tajemnicy zbawienia, ukazuje, jak uobecnia się tajemnica łaski w pamiętce sakramentalnej, którą jest Eucharystia. Z pomocą łaski wzywa do tej obecności, która zbawia, odnawia, oczyszcza, uświęca Kościół i cały świat, wszystkich uczestników tajemnicy pobudza do udziału w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, do udziału w Jego posłuszeństwie wobec woli Ojca, do kontynuowania w życiu codziennym zobowiązania sakramentalnego”.⁷ W homilii dokonuje się więc wprowadzenie w tajemnicę Boga, Jego obecność eucharystyczną, a jednocześnie wskazanie na konkretne zobowiązania życiowe.

Tak ujmując rzeczywistość homilii, ks. Marian Rzeszewski podejmuje próbę jednoznacznego rozgraniczenia pojęć: homilia i kazanie. Próba ta nie do końca jest jednoznaczna. Zanim bowiem określi, czym homilia nie jest, to wcześniej używa zamiennie terminu kazanie bądź homilia na określenie tej samej rzeczywistości. Wymownym tego przykładem są następujące stwierdzenia: „Konstytucja o liturgii przywiązuje więc dużą wagę do homilii... Samą homilię uważa się za «część liturgii». [...] Kazanie zawsze było częścią liturgii. [...] Z opisu św. Justyna wynika, że kazanie jest przedłużeniem czytania i wprowadzeniem do samej ofiary. Było ono «rozmową duszpasterza z ludem powierzonym jego opiece w czasie aktu liturgicznego o tekście liturgicznym, poddanym przez liturgię». To pojęcie o homilii panowało do średniowiecza. Kazanie było wyjaśnieniem fragmentu Pisma św. – czytanego we Mszy św. w duchu okresu liturgicznego lub danego święta. [...] Mówiąc o homilii, Konstytucja o liturgii nie używa tego słowa w sensie modnym, jako pewien rodzaj kazania, który podlega ostrej krytyce, lecz wzywa do odnowy i lepszego zrozumienia liturgicznej funkcji kazania”.⁸

Czym więc homilia nie jest, zdaniem księdza Rzeszewskiego? Przede wszystkim nie jest kazaniem, które za punkt wyjścia przyjmuje jakieś zdanie lub temat z czytania biblijnego; nie jest też próbą wydobywania jakichś ciepłych pouczeń wypływających z czytań; nie jest analitycznym ich wyjaśnianiem wiersz po wierszu; nie jest prostą informacją biblijną czy też liturgiczną (kazanie biblijne w oparciu o teksty Pisma Świętego wyjaśnia całą ekonomię zbawienia, która swoje urzeczywistnienie znalazła w osobie Jezusa Chrystu-

sa, natomiast kazanie liturgiczne w oparciu o różne źródła wprowadza wier-nych w obrzędy liturgiczne, wyjaśnia gesty); nie jest też podniesieniem duchowym, ani też formą rozmyślania.⁹ Prawdziwa homilia (autor używa też określenia – kazanie homilijne) powinna przekazywać orędzie, dobrą nowinę o zbawieniu, wyprowadzoną z tekstów biblijnych i podsuniętą przez liturgię dnia. Jej zadaniem jest zatem wyjaśnienie treści orędzia Bożego z uwzględnieniem jego wartości życiowej, czyli jego aktualizacji. Jest więc żywym i aktualnym słowem Bożym. „Homilia dostosowuje słowo Boże, głoszone we Mszy świętej, i pokazuje, jak odnosi się ono do obecnych na Mszy i wszystkich wiernych w życiu codziennym. Daje wiernym potrzebny im pokarm duchowy. Jest to słowo proste i pozbawione wystawności. Zwraca się do ogółu zgromadzonych na sprawowanie Eucharystii. Homilia powinna się więc opierać na obchodzonej tajemnicy, danych tekstach i powinna być praktyczna, ukazująca sposoby promieniowania wiarą w życiu osobistym”.¹⁰

Homilia w kontekście liturgii

Ukazana wyżej istota homilii stała się dla ks. Mariana Rzeszewskiego niejako zobowiązaniem do teologicznych poszukiwań na temat roli liturgii w przekazie słowa Bożego. Jednym z elementów przybliżających to zagadnienie stało się uchwycenie genezy związku kaznodziejstwa z liturgią. Już lektura *Dziejów Apostolskich*, podkreśla homiletyk włocławski, a następnie świadectwa św. Justyna pozwalają jednoznacznie stwierdzić, że homilia i Msza święta należą organicznie do siebie. Homilia głoszona po Ewangelii poprzedza złożenie ofiary. Tę prawdę uwidacznia historia Kościoła, prawodawstwo kościelne, podkreślające powiązanie przepowiadania z liturgią niedzielną i świąteczną. Po Ewangelii homilię głosił biskup, a jeżeli nie on osobiście, to delegowany przez niego kapłan, który mu asystował przy Mszy świętej, dla podkreślenia właśnie jedności Eucharystii i homilii. Chociaż był też okres w dziejach Kościoła, kiedy tę jedność zerwano, to jednak można stwierdzić, że od początku Kościół wiąże homilię z liturgią, umieszcza ją jako istotny element liturgii, po niej następuje ofiarowanie eucharystyczne.¹¹

Ksiądz Rzeszewski połączenie liturgii słowa i liturgii Eucharystii uważa za znamienity rys chrześcijański. W Starym Testamencie czytaniu Pisma Świętego towarzyszyło kazanie, ale nie było to połączone ze składaniem ofiary. Dopiero homilia chrześcijańska łączy te dwie rzeczywistości. „Łączność Pisma św. z ofiarą wyniknęła z podwójnego przekonania nowej wiary: że w Chrystusie i Jego ofierze skupia się wszelka cześć i życie oraz że w Chrystusie i Jego Kościele wypełniają się wszelkie Pisma”.¹² Takie treści teologiczne wypływają wprost z encyklik *Mystici Corporis* i *Mediator Dei*, które

podkreślają, iż nie może być właściwego kultu Boga poza kultem Chrystusa-Arcykapłana, co implikuje potrzebę jedności z Chrystusem, a zarazem wzywa do naśladowania. A zatem te dwie zasady jednoznacznie wiążą rozwój życia chrześcijańskiego z Mszą świętą. Chrześcijanin wezwany jest do oddawania czci Bogu, a czyni to najpełniej z Chrystusem i przez Chrystusa, a więc nieustannie musi dążyć do coraz ściślejszego z Nim zjednoczenia i upodobnienia się do Niego. Szczególnym miejscem dokonywania się tego procesu jest Msza święta, w której uwidacznia się nasza jedność z Chrystusem w składaniu Jego ofiary. Tu urzeczywistnia się chrześcijańska droga do świętości, a więc z ofiarą Mszy świętej łączy się i z niej wynika całe nasze życie, moralność i kult. „Ucząc nas wiary, zachęcając do zachowania przykazań Chrystusa, Kościół toruje drogę do swego najbardziej kapłańskiego i uświęcającego działania. Wszystkie praktyki pobożne są również zorientowane ku temu żywotnemu i płodnemu uczestnictwu w liturgii. Wreszcie, każdy składnik samej liturgii pomaga nam widzieć obraz Boskiego Zbawiciela poprzez tajemnicę krzyża. Innymi słowy: całe życie chrześcijańskie zmierza do rozwoju miłości. Jest to cnota znamienita w jednostce i społeczności napełnionej duchem Chrystusa. Czerpiemy zaś tę cnotę z Eucharystii”.¹³ I to właśnie jest powodem łączenia liturgii słowa z liturgią ofiary. Ponadto tym powodem jest przekonanie, że w Chrystusie i Jego Kościele wypełniają się wszystkie Pisma. Takie było przekonanie od początku. Proklamacja słowa Bożego pozwala słuchaczom w każdym czasie i miejscu stać się uczestnikiem historii zbawienia, częścią dramatu odkupienia. „Dlatego słuchając czytania Starego Przymierza, dzisiejsi wierni powinni wiedzieć, że czyta się je jako pouczenie moralne, lecz dlatego, że jest ono rzeczywiście wypełnione w Chrystusie albo wypełnia się w Kościele”.¹⁴

Homiletyk włocławski, podkreślając łączność liturgii słowa i Eucharystii, próbuje wskazać na obrzęd liturgiczny jako źródło kaznodziejstwa, stara się w oparciu o konkretne teksty uwidocznić związek słowa Bożego z życiem wiernych w kontekście Mszy świętej. W tym celu omawia trzy grupy tekstów ewangelicznych. Do pierwszej grupy zalicza nauczanie Jezusa wyrażone w postaci cudu lub przypowieści, co dzisiaj Kościół urzeczywistnia przez działanie Eucharystii. Właśnie na taką interpretację naprowadzają teksty mszalne. Na przykład przypowieść o Dobrym Pasterzu wskazuje na opiekę Bożą nad każdym człowiekiem, podkreśla miłość Chrystusa do Kościoła i ta cała rzeczywistość dzisiaj realizuje się w Kościele i przez posługę Kościoła, dokonuje się to w szczególny sposób w każdej Mszy świętej, bowiem tej miłości Dobrego Pasterza doświadcza każdy przyjmując Ciało Chrystusa, a wyraża tę prawdę antyfona na Komunię. Podobnie czynią to inne antyfony komunijne połączone z przypowieściami na temat uczyty, na które zaproszono ubogich

i niewidomych, przypowieściami na temat królestwa Bożego, czy cudami Jezusa, który karmi rzesze i uzdrawia. Odwołanie się właśnie do tych treści w czasie Komunii świętej jednoznacznie podkreśla, że nie jest to tylko przypomnienie dawnych wydarzeń, wskazanie na miłość i opatrzność Bożą dokonaną w przeszłości, ale podkreślenie, że to Boże działanie dokonuje się tu i teraz.¹⁵

Druga grupa tekstów dotyczy wzrastania w cnotach, wskazuje na potrzebę zjednoczenia z Chrystusem. Aby właściwie te teksty zrozumieć, żeby nie popaść w przekonanie, że człowiek sam potrafi wzrastać w miłości, da sobie radę bez Chrystusa, teksty liturgiczne przypominają właściwą perspektywę poprzez zakończenia modlitw: „Przez Chrystusa Pana naszego”. To jednoznacznie uświadamia, że Jezus jest źródłem życia, bez Niego nie można nic uczynić. Tak więc „ta krótka formuła, dodana przez Kościół, wskazuje chyba, że w homilii wystarczy krótkie zdanie, aby ukazać więź pomiędzy programem postępowania chrześcijańskiego a akcją liturgiczną”.¹⁶

Trzecia grupa tekstów, mówiących o jednej z tajemnic Chrystusa, znajduje w liturgii powiązanie z konkretnym okresem liturgicznym. Wiadomo, że każda Msza święta jest aktualizacją całej tajemnicy odkupienia. „W poszczególnej Mszy św. spełniamy wszystkie akty Chrystusa, które tworzyły część odkupienia – *beatae Passionis ab inferis Resurrectionis, et in coelos gloriosae Ascensionis*. W każdej Mszy św. uczestniczymy w pełni łask i zobowiązujemy się do wypełnienia programu pełnego odkupienia ciała i duszy. Ale jak nie można jednocześnie naśladować wszystkich cnót Chrystusa, tak nie można pojąć wszystkiego, co zawiera się w każdej Mszy świętej. Ażeby pomóc nam w zrozumieniu tajemnicy zbawienia przez Chrystusa i w Chrystusie i dzięki temu umożliwić owocniejsze obchodzenie tej tajemnicy – Kościół utworzył okresy liturgiczne. W ten sposób stawia przed nami zawartość każdej Mszy świętej, jak różne ścianki pojedynczego diamentu”.¹⁷ W ciągu roku właśnie w taki sposób ukazywane są poszczególne tajemnice Chrystusa, różne ich aspekty, dając możliwość coraz głębszego wniknięcia w życie Zbawiciela. To ściśle powiązanie tekstów biblijnych i liturgii dnia daje możliwość przeżycia „dzisiaj” tego, co dokonało się „wczoraj”. Nie ma mowy wówczas tylko o wspomnianiu danego wydarzenia, ale o jego aktualizacji, bowiem przeszłość staje się obecna w przeżywanym liturgii. Tę rzeczywistość pomagają odczytać i przeżyć zwłaszcza modlitwy dnia i prefacje. Zatem homilia, mająca swe źródło w tekstach biblijnych i liturgii, nie tylko wprowadza w tajemnicę Chrystusa, nie tylko ją przybliża, ale pokazuje jak w tej tajemnicy Chrystusa uczestniczy dzisiaj Kościół. Homilia umieszczona w kontekście liturgicznym „wyraża wiarę Kościoła, sięgającą apostołów, w wewnętrzny związek między wzorem życia chrześcijańskiego wyrażonym w słowach i tajemnicach Chrystusa, a akcją Jego ofiary”.¹⁸

Biblijność homilii

Choć ks. Marian Rzeszewski najwięcej miejsca poświęca kontekstowi liturgicznemu homilii, to jednak podejmuje również zagadnienia związane z tekstem biblijnym, który przecież stanowi podstawowe jej źródło. To zagadnienie omawia w ramach zagadnień związanych z budową homilii. Jego zdaniem, różnorodność tekstów biblijnych (różne rodzaje literackie – fakty historyczne, przypowieści, znaki Jezusa, pouczenia teologiczne) wpływa na różnorodność homilii, a więc nie można mówić o sztywnych przepisach dotyczących jej kompozycji.¹⁹ Na pewno pierwszoplanowym elementem budowy homilii, co musi uwidocznić się też w samej jej konstrukcji, jest jej biblijność. Polega ona na dopuszczeniu do głosu samego Boga, tzn. homilia powinna być żywym orędziem, wydobytym z tekstu natchnionego, branego literalnie, żeby wyrazić jasno i krótko to, co Duch Święty chciał wskazać w danym tekście biblijnym. Kaznodzieja nie może więc przeprowadzać medytacji na temat tekstu biblijnego, lecz wyjaśnić proklamowany tekst przez umieszczenie go we właściwym kontekście, aby jasnym stało się, co Bóg mówi dzisiaj do człowieka. By taki proces zaistniał, potrzebna jest zażyłość przepowiadającego ze słowem Bożym. Biblia musi stać się jego codziennym pokarmem, aby przez modlitwę i wykorzystanie zasad egzegezy umieć odkryć ciągle aktualne orędzie Boga. Egzegeza tekstu biblijnego ma służyć odczytaniu autentycznego słowa Boga, ale nie można homilii zamienić na studium krytyki tekstu biblijnego. W aktualizacji kerygmatu nie można też stosować technicznych terminów teologicznych, ale posługiwać się językiem Biblii. Ponadto nie można zapomnieć, że ta aktualizacja dokonuje się w liturgii, a zatem biblijność homilii powinna znaleźć połączenie z liturgią. Homilia „musi więc harmonijnie wtapiać się w liturgię, a nie odcinać od niej. Gdy kaznodzieja wchodzi na ambonę, wtedy śpiew i modlitwa stać się powinny jednym głosem i jedną duszą, a kiedy zostało wygłoszone słowo Boże – to wierni powinni mieć świadomość, że słyszeli «Chrystusa mówiącego». Ofiara Krzyża uobecni się zaraz na ołtarzu i chrześcijanie będą przyjmować Komunię świętą. Kapłan, autentyczny sługa Słowa Bożego przez święcenia, zbliża się do wiernych, których zna, miłuje w Bogu i których chce zwrócić do Chrystusa Pana, sam zwracając się do Niego. Będzie im opowiadał wielkie tajemnice zbawienia w Chrystusie”.²⁰

Biblijność homilii wyrazi się nie tyle w posługiwaniu się tekstami biblijnymi, odwoływaniu się do nich, co w przekazaniu orędzia, które Duch Święty chce przekazać. Kaznodzieja nie może więc improwizować, ale sam musi odczuć, co Bóg mówi do niego i do wspólnoty, której przewodniczy i być świadomym dokonującej się tajemnicy ołtarza, bowiem homilia „przygotowuje wiernych do wejścia w tajemnice jedności i miłości, którą tworzy Chrystus, gdy spożywamy Jego Ciało”.²¹ Dlatego też homilia powinna mieć charakter

świadczenia, bo głoszący ją jest prawdziwym prorokiem mówiącym w imieniu Boga. Homilia uczy „o życiu w Chrystusie i o tajemnicy zbawienia, urzeczywistniającego się w Chrystusie i przez Chrystusa. Przedłuża ona głoszenie orędzia w Piśmie św. i jest podobna do Eucharystii, z którą jest złączona w obrzędzie”.²² Jej skuteczność wzrasta właśnie przez łączność z Eucharystią.

Tak pojęta homilia stawia kaznodziei bardzo wysokie wymagania. Zdaniem księdza Rzeszewskiego, przepowiadający powinien być mistykiem, tzn. powinien rozważać orędzie Boże „jako absolutnie nierozdzielne od zażyłości z Chrystusem. Chodzić tu będzie zatem mniej o wyjaśnienie, niż o dawanie świadectwa obecności Boga w samym życiu Kościoła i obecności Ducha Świętego w wiernych opromienionych chrztem i karmionych Ciałem Chrystusa”.²³ Temu ma służyć mowa pełna prostoty, namaszczenia, wolna od przesadnej retoryki, wprowadzająca w przeżywaną tajemnicę.

Homilia, jako aktualne słowo Boga, skierowane do wiernych w ramach liturgii, zawiera konkretne wezwania, posiada więc wymiar praktyczny. Służy rozwijaniu wiary i ożywianiu miłości. Ten praktyczny wymiar powinien organicznie wypływać z głoszonego orędzia.²⁴

Homilia biblijna, skoordynowana z liturgią eucharystyczną i życiem codziennym wiernych powinna być krótka (nie powinna przekraczać 10 minut), prosta, swobodna, bez retoryki, głoszona po Ewangelii dla podkreślenia jej więzi z liturgią.²⁵

Próba oceny

Teoria homilii zaprezentowana przez księdza Mariana Rzeszewskiego nie jest wizją całościową. Jest to jedna z wielu funkcjonujących wówczas koncepcji homilii. Próbując oceniać tę koncepcję, trzeba wziąć pod uwagę, że powstawała ona w latach bezpośrednio po II Soborze Watykańskim, a więc w czasie głębokich przemian w kaznodziejstwie, kiedy nowe nurty soborowe dopiero zaczęły dojrzewać, kiedy zaczęto pisać i mówić o teologii przepowiadania, a więc i teologii homilii. Wartość przemyśleń teologicznych księdza Rzeszewskiego dobrze widać w zestawieniu z najnowszymi opracowaniami na ten temat. Okazuje się, że ciągle nie ma jednej, pełnej, przyjmowanej przez wszystkich koncepcji homilii.²⁶ Ciągłe trwają poszukiwania. Ważne jest, że elementy tej teorii, na które wskazał ks. Rzeszewski, ciągle są aktualne, zwłaszcza podkreślenie związku homilii z liturgią, a więc ukazanie jej w kontekście liturgicznym i wskazanie na liturgię jako źródło przepowiadania oraz przypomnienie, że zasadniczym źródłem homilii jest Pismo Święte. Na uwagę zasługuje dostrzeżenie też wymiaru mistagogicznego i egzystencjalnego homilii. Ważne są refleksje związane z głosicielem homilii, podkreślające jego

związek ze sprawowaną liturgią, a przede wszystkim ukazujące go jako proroka i świadka Słowa Bożego.

Najnowszym opracowaniem na temat homilii jest artykuł W. Przyczyny, zamieszczony w „Ateneum Kapłańskim”.²⁷ Autor próbuje ukazać stan badań nad teorią homilii w Polsce. Rysując zasadnicze rysy tej teorii, podkreśla jej liturgiczny kontekst, wskazuje na liturgię jako źródło i cel homilii, ukazuje homilię jako akt liturgiczny przez wskazanie, że homilia przygotowuje do dziękczynienia i uwielbienia, zapoczątkowuje ofiarę Kościoła, jest łamaniem chleba życia, jakim jest słowo Boże oraz że jej głosicielem jest kapłan sprawujący Eucharystię. Próbując zestawić przynajmniej niektóre elementy wyżej zaprezentowanej teorii księdza Rzeszewskiego z bardzo wnikliwą i ciekawą prezentacją ojca Przyczyny, można zauważyć wiele zbieżności. Przede wszystkim widać je w ukazywaniu relacji homilii do liturgii.²⁸ A wszystko to świadczy, że myśl homiletyczna homiletyka wrocławskiego była rzeczywiście inspirowana dla odnowy przepowiadania w Polsce i wiele jej elementów ciągle jest aktualne.

PRZYPISY

¹ Biogram i bibliografia – zob. W. Frątczak, *Rzeszewski Marian*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 8, Warszawa 1995, s. 506-511.

² Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, t. 1, Warszawa 1980.

³ M. Rzeszewski, *Kryzys czy szansa kaznodziejstwa?*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 521.

⁴ Najobszerniej pisze na ten temat w *Posłudze słowa*, Poznań 1967. Ponadto w artykułach: *Kryzys czy szansa kaznodziejstwa?* (art. cyt.); *Z teologii kaznodziejstwa*, „Ateneum Kapłańskie” (AK) 67(1964), s. 19n.; *Słowo Boże dziś*, „Homo Dei” 42(1973), 3, s. 177-182.

⁵ Por. Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 123n.

⁶ *Posługa słowa*, dz. cyt., s. 48.

⁷ Tamże, s. 48.

⁸ Tamże, s. 48-49.

⁹ Por. tamże, s. 49.

¹⁰ Tamże, s. 50.

¹¹ Por. tamże, s. 35n.

¹² Tamże, s. 37.

¹³ Tamże, s. 38.

¹⁴ Tamże; por. także *Kryzys czy szansa kaznodziejstwa?*, art. cyt., s. 527n.

¹⁵ Por. *Posługa słowa*, dz. cyt., s. 39.

¹⁶ Por. tamże, s. 39-40.

¹⁷ Tamże, s. 40.

¹⁸ Tamże, s. 41; por. także *Kryzys czy szansa kaznodziejstwa?*, art. cyt., s. 529-533.

¹⁹ Por. *Posługa słowa*, dz. cyt., s. 50.

²⁰ Tamże, s. 51; por. także *Słowo Boże dziś*, art. cyt., s. 177n.; *Do czego zobowiązuje nas wymowa Pisma świętego?*, AK 58(1959), s. 167n.; *Homilia biblijna*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 18(1965), s. 300-305.

²¹ *Posługa słowa*, dz. cyt., s. 51.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 52.

²⁴ Por. tamże; zob. także *Kryzys czy szansa kaznodziejstwa?*, art. cyt., s. 536n.

²⁵ Por. *Posługa słowa*, dz. cyt., s. 52.

²⁶ Por. W. P a z e r a, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, Częstochowa 2002, s. 91n.

²⁷ Por. W. P r z y c z y n a, *Co się dzieje z polską homilią?*, AK 142(2004), s. 96-106.

²⁸ Ojciec Przymca pisze m.in.: „Nieporozumieniem jest też rozpoczynanie homilii od znaku krzyża i pozdrowienia wiernych. Czynią to najczęściej tzw. homiliści dochodzący, którzy nie biorą udziału w sprawowanej liturgii. Swoim zachowaniem dają oni wyraz temu, że homilia nie jest interpretacją proklamowanego wcześniej słowa Bożego, lecz stanowi jakąś odrębną, autonomiczną czynność liturgiczną” (s. 99). Ta sama myśl zawarta jest u księdza Rzeszewskiego: Homilię „głosimy po odczytaniu ewangelii, żeby zaznaczyć jej więź z liturgią i Pismem św. Nie żegnamy się przed nią i nie cytujemy tekstu biblijnego” (*Posługa słowa*, dz. cyt., s. 52).

URSZULA MICHALAK, ursz. SJK

OSIEMDZIESIĄT LAT SIÓSTR URSZULANEK W SIERADZU

Sieradz to jedno z najstarszych miast w Polsce. Jego miejski status poświadczony jest w bulli papieża Innocentego II z 1136 r., wymieniającej tu: karczmę, komorę celną, odbywane sądy i targi oraz składane daniny oraz orzekającej przynależność Sieradza do arcybiskupstwa gnieźnieńskiego.¹ W II połowie XII w. Sieradz zaliczany był do sławnych stolic i stawiany na równi z Krakowem, Gniezmem, Wrocławiem. Historia Sieradza wiązała go z rządami książąt i królów polskich: Kazimierza Odnowiciela, Bolesława Śmiałego, Kazimierza Konradowica, Leszka Czarnego, Władysława Łokietka, Kazimierza Wielkiego, Królowej Jadwigi, Władysława Jagiełły, Władysława Warneńczyka, Kazimierza Jagiellończyka, Augusta III.²

Na początku XIII w., między rokiem 1233 a 1245, w Sieradzu osiedlili się dominikanie. Rozpoczęli budowę klasztoru i kościoła dominikańskiego, a ich wznoszenie zakończono w 1260 r. za panowania Kazimierza Konradowica.³

Propozycja

Do takiego Sieradza, bogatego prastarą historią Polski, przybyła Urszula Ledóchowska na wiosnę 1921 r. Wówczas to bratowa s. Stanisławy Prądyńskiej⁴ w imieniu ziemianek powiatu sieradzkiego zaprosiła matkę Urszulę do Sieradza z prośbą o wygłoszenie odczytu o nowym zgromadzeniu urszulańskim i jego działalności. Odczyt odbył się 17 kwietnia w sali teatru sieradzkiego. Wobec licznie zgromadzonego ziemiaństwa matka Urszula mówiła o swoich planach pracy wśród najniższych warstw społecznych, a także o nowych formach życia zakonnego dostosowanych do potrzeb współczesnych czasów.⁵

Prawdopodobnie to pierwsza wizyta m. Urszuli w Sieradzu. Dopiero teraz miała ona okazję zobaczyć stary klasztor poddominikański, położony tuż obok teatru, gdzie wygłosiła odczyt.⁶ Tak o tym pisała w *Historii Kongregacji*: „Mówiłam o pracy dla ubogich, o potrzebie tej pracy. Po odczycie zwrócili się do mnie ksiądz rektor kościoła klasztorowego⁷ i panie ziemianki z pro-

pozycją, byśmy objęły klasztor poddominikański w Sieradzu, który jest częściowo już ruiną i coraz bardziej niszczeje. [...] Jakiż to ładny zabytek: krużgancki śliczne mimo rujnacji, rozległy wirydarz, tak dziś zapuszczony – wszystko przemawia tu do duszy, do serca!”⁸

Przyjęcie propozycji i odbudowa klasztoru

Można przypuszczać, iż propozycja objęcia klasztoru kryła w sobie nadzieję, że Matka wydzwignie z ruin zabytkowy obiekt ziemi sieradzkiej, który – wobec wielu palących potrzeb odradzającej się Polski – nie stanowił obiektu zainteresowania władz państwowych i samorządowych. A przecież ów klasztor i kościół, wpisane od wieków w panoramę miasta oraz historię Polski, były niezwykle cennymi zabytkami przeszłości. Trudno dziś ustalić wszystkie motywy, jakie skłoniły matkę Ledóchowską do przyjęcia propozycji ziemiaństwa sieradzkiego i podjęcia decyzji podniesienia z ruiny poddominikańskiego klasztoru. Wiele wskazuje na to, iż rozmiłowana w historii sztuki, szczególnie wrażliwa na piękno malarstwa, architektury, rzeźby, a także niezwykle wysoko ceniąca wartości narodowe i patriotyczne, które w przypadku Sieradza stanowiły swoistą kronikę historii Polski, prawdopodobnie obawiała się doszczętnego zniszczenia tego sakralnego i narodowego obiektu. Wydaje się, iż ów powód miał znaczący wpływ na to, że m. Ledóchowska przyjęła propozycję i podjęła niemal heroiczną próbę ratowania i ocalenia narodowej perły.

Przed rozpoczęciem prac należało przystąpić do prawnego załatwienia przejścia klasztoru, który był własnością kościelną i jedynie biskup mógł zdecydować o tym, kto go obejmie. Zatem potrzebna była zgoda biskupa, ordynariusza diecezji kujawsko-kaliskiej, na terenie której leżał Sieradz. Biskup Stanisław Zdzitowiecki szczerze ucieszył się z przedstawionej propozycji m. Ledóchowskiej i udzielił potrzebnych pozwoleń. Po czym Matka zwróciła się do generała dominikanów⁹ w Rzymie, od którego również otrzymała zgodę na przejęcie dominikańskiej własności.¹⁰

Prace remontowe rozpoczęły się w końcu maja 1922 roku. Od października tegoż roku w klasztorze zamieszkały dwie siostry, s. Antonina Tyszkiewicz i s. Helena Grześkowska. W listopadzie sprowadzono warsztaty tkackie i umieszczono je w długiej sali wzdłuż kościoła na I piętrze. Pod kierunkiem s. Franciszki Korenc rozwinięto działalność tkacką, wkrótce tkalnia stała się źródłem dochodu. W roku 1923 zakończono remont głównego skrzydła klasztoru, położono nowy dach, cała posesja została ogrodzona, założono sieć elektryczną w klasztorze i kościele. W latach 1924 i 1925 prowadzono remont tej części klasztoru, w której mieściła się szkoła powszechna, jak również dobudowano do szkoły nowe pomieszczenia, co pozwoliło opuścić zajęte przez

szkolę skrzydło czworoboku klasztornego. W październiku 1925 r., gdy szkoła miała już oddzielny budynek, odbyło się jej uroczyste poświęcenie i nadanie imienia Królowej Jadwigi.¹¹

Działalność

W miarę jak do klasztoru powracało normalne życie, stawał się on jednocześnie miejscem prac i zarobkowania. Powiększone zostały tkalnia i hafciarnia. Pod kierunkiem i opieką s. Korenc siostry urszulanki tkwały barwne sieradzkie wełniaki, zapaski, pasiaki, kilimy ozdabiane regionalnymi wzorami, haftowały ornaty, kapy, obrusy ołtarzowe, chorągwie, sztandary. W krótkim czasie wyroby z sieradzkiej tkalni i hafciarni zasłynęły nie tylko w okolicy, ale także w całej Polsce. Nierzadko te dzieła sztuki ludowej otrzymywały na wielu wystawach nagrody, medale, dyplomy uznania. Także ogród i pole dawały możliwość uzyskiwania dochodów. Na nowo zakupionym kawałku ziemi w Monicach powstało gospodarstwo rolne.

Jednocześnie w klasztorze była prowadzona wieloraka praca charytatywna i apostołska. Klasztor i siostry urszulanki stały się ostoją dla sieradzan. Tam przychodzono po pomoc, wsparcie, radę, pociechę. Nikt z potrzebujących nie odszedł bez pokrzepienia na duchu i ciele. Pod koniec lat dwudziestych minionego wieku w klasztorze siostry prowadziły ochronkę, najpierw dla pięćdziesięciorga, z czasem zaś dla blisko setki ubogich dzieci. Dzieci otrzymywały posiłki, odzież, troskliwą opiekę. Jednocześnie dzieci z rodzin zamożnych korzystały w klasztorze z kształcenia. Ta inicjatywa dała początek prywatnej szkole powszechnej, która wkrótce zdobyła prawa państwowe i cieszyła się wielką renomą, funkcjonując do wybuchu II wojny światowej.¹²

Klasztorna kuchnia, otrzymując częściowe fundusze z Koła Ziemianek, przygotowywała codziennie 50 obiadów dla dzieci szkolnych. Klasztor na stałe dożywiał kilka ubogich rodzin, codziennie wydawano w porze obiadowej ciepłe posiłki ubogim, najczęściej bezrobotnym, przychodzącym do furty klasztornej. Pomieszczenia klasztorne służyły dzieciom, młodzieży, dorosłym. Powstała w klasztorze bursa, z której korzystały uczennice gimnazjum i szkoły powszechnej. Siostry urszulanki, nauczycielki szkoły powszechnej, prowadziły Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej, w klasztorze odbywały się powiatowe zjazdy tej organizacji, a dwukrotnie w ciągu roku rekolekcje dla młodzieży żeńskiej i męskiej. Klasztor miał dobrze zaopatrzoną bibliotekę i wypożyczalnię książek, z której korzystało wiele osób z miasta. Siostra Józefa Ledóchow-ska w obszernej monografii o życiu i działalności Urszuli tak pisze o pracy sióstr w sieradzkiej szkole: „Na terenie szkoły wpływ sióstr nauczycielek wyraźnie się zaznaczył zwłaszcza w dziedzinie wychowania religijnego, za co

rodzice byli bardzo wdzięczni i z wielką życzliwością do sióstr się odnosili. Dużo młodszych dzieci należało do Krucjaty Eucharystycznej, dla starszych dziewcząt założono Sodalicję Mariańską. Przy kościele istniały różne bractwa i stowarzyszenia religijne, jak Apostolstwo Modlitwy, Kółka Różańcowe, Koło Ministrantów, na uroczyste nabożeństwa ściągaly tłumy wiernych, zwłaszcza czciciele Matki Bożej Różańcowej, której obraz słynący łaskami był otoczony szczególnym kultem”.¹³

Wkrótce można było przekonać się i doświadczyć, iż społeczeństwo polskie doceniło odwagę, wysiłek oraz trud m. Ledóchowskiej i sióstr urszulanek związany z podjęciem restauracji sieradzkiego klasztoru i wspaniałymi wynikami tej pracy. Nowe dzieło m. Ledóchowskiej odwiedzali i podziwiali biskupi, ministrowie, wojewodowie. Matka Urszula od chwili przybycia do Sieradza pozostawała pod wrażeniem bogatej historii tego miasta, a fakt, że wybór Jadwigi na królową Polski dokonał się właśnie tutaj, rodził w niej pragnienie przyczynienia się do sprawy beatyfikacji tej młodej, wielce bogobojnej i wysoko cenionej przez naród Królowej. Matka poleciła klasztorowi sieradzkemu codzienne odmawianie modlitwy o wyniesienie na ołtarze Królowej Jadwigi.¹⁴ Ufamy, iż również te modlitwy przyczyniły się do szczęśliwego sfinalizowania procesów beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego, skutkiem czego dzisiaj Kościół powszechny może się cieszyć orędownictwem tak wspaniałej, wielkiej pokory, świętej polskiej Królowej.

Kontynuacja dzieła św. Urszuli Ledóchowskiej

Mówiąc o działalności Zgromadzenia Sióstr Urszulanek SJK w Sieradzu, należy pokrótce przedstawić również zasługi co najmniej kilku sióstr, które związały swoje życie z sieradzkim klasztorom i wpisały się w jego historię.

S. Antonina Tyszkiewicz, pierwsza przełożona klasztoru w Sieradzu. Swoją działalność w klasztorze rozpoczęła w 1922 r. Pod jej kierownictwem siostry wydzwignęły z ruin budynek klasztoru. Rozpoczęły prowadzenie ochronki, przedszkola, szkoły, a także działalności tkackiej i hafciarskiej. Podczas II wojny światowej podejmowały szereg prac dla dobra społeczności lokalnej – pracowały w szpitalach, więzieniu, grzebały zmarłych, opiekowały się potrzebującymi. S. Tyszkiewicz była członkiem ZWZ-AK. Za działalność patriotyczną klasztoru została dwukrotnie odznaczona przez rząd londyński: Medalem Wojska w 1948 r. i Krzyżem AK w 1976 r.¹⁵

S. Paulina Jaskulanka przybyła do Sieradza w 1932 r. i od razu rozpoczęła pracę w szkole powszechnej prowadzonej przez siostry. W czasie okupacji powierzono jej, ze względu na bardzo dobrą znajomość języka niemieckiego, załatwianie spraw urzędowych z Niemcami. Wykazała wówczas wielką odwagę,

inwencję i ofiarność w niesieniu pomocy ludziom zagrożonym, szczególnie jeńcom i więźniom, którym pomagała w uzyskaniu widzeń z rodzinami, zwolnień, a nawet w organizowaniu ucieczek. Podczas okupacji s. Jaskulanka prowadziła systematyczne zapiski kronikarskie dotyczące ówczesnych wydarzeń, które miały miejsce w klasztorze sieradzkim i samym mieście. Po wojnie zaś zabiegała o uzyskanie wspomnień wojennych od innych sióstr, które okres okupacji przeżyły w sieradzkim klasztorze. Zgromadzony materiał stał się podstawą publikacji autorstwa s. Jaskulanki pt. *Kronika okupacyjna klasztoru Sióstr Urszulanek w Sieradzu*. S. Jaskulanka także była członkiem ZWZ-AK, ona również została dwukrotnie odznaczona przez rząd londyński: Medalem Wojska w 1948 roku i Krzyżem AK w 1976 r. Po wojnie wyjechała z Sieradza. Powróciła do tutejszego klasztoru w 1979 r. i jak zawsze niezwykle ofiarnie pracowała na rzecz sieradzan do końca swojego życia, tj. do roku 1990.¹⁶

Także s. **Magdalena Hekker** przybyła do Sieradza w 1933 r. Od początku swojego ponadpięćdziesięcioletniego pobytu w tutejszym klasztorze pracowała w szkole sióstr, ucząc języka francuskiego, rysunku oraz prowadząc zajęcia praktyczne. Pełniła także funkcję kustosa zabytkowego kościoła i klasztoru. Ilustrowała powieści dla dzieci i młodzieży pisane przez m. Urszulę Ledóchowską oraz pisemka wydawane przez siostry. Po wojnie uczyła w sieradzkim gimnazjum francuskiego, łaciny i rysunków. W roku 1950 została aresztowana przez UB w związku z wykryciem w Sieradzu tajnej organizacji młodzieżowej „Katyń”, była więziona przez cztery miesiące. Siostra Hekker, absolwentka Szkoły Sztuk Pięknych w Krakowie, była także artystką malarką. Jej prace malarskie zdobią wnętrza wielu kościołów, m. in. kościoł we Włocławku, w Poznaniu, także tutejszy klasztor jest w posiadaniu jej dzieł malarzkich. Siostra Hekker pozostawiła po sobie pamięć jednej z najbardziej wykształconych i wszechstronnie utalentowanych sióstr urszulanek, a zarazem osoby niezwykle skromnej i pokornej.¹⁷

S. Ludwika Miedźwiecka przybyła do Sieradza w roku 1937 i od samego początku podjęła pracę kierowniczką szkoły prowadzonej przez siostry. Lata okupacji spędziła także w tym mieście. Pracowała w szpitalu polowym dla polskich jeńców, prowadziła działalność charytatywną dla więźniów i ich rodzin oraz wśród społeczności sieradzkiej.

Wszelka działalność prowadzona w okresie okupacji stanowiła wielkie zagrożenie dla sióstr i społeczeństwa, dlatego wymagała rozwagi i odwagi, ofiarności, dyskrecji, wyobraźni, sprawności organizacyjnej. Życie zweryfikowało jakość tych społecznych cnót i wystawiło najwyższą ocenę.

W okresie powojennym w historię i działalność klasztoru wpisały swoje zasługi m. in.: s. Magdalena Ziemacka, s. Brygida Rodziewicz, późniejsza

matka generalna, s. Józefa Romiszowska, s. Agnieszka Kulaszewicz oraz kolejne przełożone klasztoru.

Prowadzenie wielkich dzieł społecznych, religijnych, edukacyjnych, charytatywnych przez urszulanki w Sieradzu możliwe było także dzięki zaangażowanej i ofiarnej pracy wielkiej liczby sióstr, których historia nie wspomina z imienia i nazwiska. W ich szeregi wpisuje się także obecna wspólnota klasztoru sieradzkiego oraz jej dzieła, wśród których szczególne miejsce zajmuje niezwykle trudna praca sióstr w zakładzie leczniczo-wychowawczym „Caritas” dla dzieci z głębokim upośledzeniem umysłowym.

* * *

Zasygnalizowane wydarzenia z życia sióstr urszulanek z sieradzkiego klasztoru oraz ich działalność stanowią istotny i bezcenny wkład w historię i kulturę zarówno Sieradza, jak też całego narodu polskiego. Dzieło świętej matki Urszuli Ledóchowskiej rozpoczęte w Sieradzu żyje, jest kontynuowane i rozwijane przez kolejne pokolenia sióstr urszulanek.

PRZYPISY

¹ Por. *Raptularz Sieradzki*, Sieradz 1990, s. 8.

² Por. tamże, s. 8-11.

³ Por. tamże, s. 8.

⁴ Siostra Stanisława Prądzyńska (1879-1960) – członkini Zgromadzenia Sióstr Urszulanek SJK.

⁵ Por. J. Ledóchowska, *Życie i działalność Julii Urszuli Ledóchowskiej*, Warszawa 1998, s. 233.

⁶ Por. tamże, s. 233.

⁷ Por. U. Ledóchowska, *Historia kongregacji sióstr urszulanek Najświętszego Serca Jezusa Konającego*, [Warszawa] 1987, s. 145. Mowa o ks. Aleksandrze Brzezińskim. W latach 1908-1923 był rektorem kościoła przy klasztorze poddominikańskim w Sieradzu. Jako proboszcz w parafii Brzeziny wybudował kościół i zespół budynków na cele społeczne. M. in. mieściła się tam drukarnia, w której wydrukowano dwa tomy *Rozmyślań dla Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego* (1931 r.) autorstwa matki Urszuli Ledóchowskiej.

⁸ Tamże, s. 145.

⁹ Wówczas funkcję generała zakonu ojców dominikanów pełnił o. Ludwik Theissling.

¹⁰ Por. J. Ledóchowska, *Życie i działalność...*, dz. cyt., s. 234-237.

¹¹ Por. tamże, s. 239-240.

¹² Por. tamże, s. 241-242.

¹³ Tamże, s. 243.

¹⁴ Por. tamże, s. 244-245.

¹⁵ Por. P.A. Jaskulanka, *Kronika okupacyjna klasztoru Sióstr Urszulanek w Sieradzu, Niepokalanów* 1993, s. 301.

¹⁶ Por. tamże, s. 305-306.

¹⁷ Por. tamże, s. 310-311.

PIOTR PAWŁOWSKI

KAPELMISTRZ MACIEJ HIACYNT WRONOWICZ NAJSTARSZY ZNANY KOMPOZYTOR WŁOCŁAWSKI

Według opinii dawnych badaczy dziejów muzyki polskiej, biskupi kujawscy słynęli w Rzeczypospolitej z wielkiego zamiłowania do muzyki.¹ Większość z nich utrzymywała swoim kosztem choćby niewielką kapelę. Wielu zaś w swoich posiadłościach, zamkach i pałacach we Włocławku, Raciążku, Wolborzu, Smardzewicach i Ciechocinie, oraz rezydencjach (Piotrków, Gdańsk, Warszawa) miało obszerne „izby muzykowskie”, służące za salę koncertową i pokój ćwiczeń dla muzyków. Wyborne kapele posiadali biskupi: Stanisław Karnkowski, Hieronim Rozrażewski, Paweł Wołucki, Maciej Łubieński, Mikołaj Gniewosz, Stanisław Sarnowski i Stanisław Szembek.² Zrazu były to jednak zespoły tworzone doraźnie i działające w oparciu o hojność swoich mecenasów.

Początków stałego zespołu muzycznego przy katedrze włocławskiej dopatrują się historycy w akcie erekcyjnym z 3 stycznia 1641 roku, w którym to biskup włocławski Maciej Łubieński ustanowił osobną bursę muzyczną i przeznaczył na jej utrzymanie dochody z osady biskupiej Bischofstal (Stolcemberg) pod Gdańskiem.³ Tak utworzona, stała już, kapela składała się z dyrektora chóru, storcisty, kornecisty, puzonisty, skrzypków i innych muzyków do tak zwanego śpiewu figuralnego (w odróżnieniu od tradycyjnego śpiewu gregoriańskiego). Kapela ta, prowadzona przez utalentowanych i energicznych świeckich dyrektorów: Choromańskiego, Macieja Wronowicza, Marcina Sulińskiego, Antoniego Pethiera i Eliasza Kiela, w krótkim czasie przekształciła się w znakomity zespół.⁴

Niewiele niestety znamy szczegółów dotyczących życia muzycznego w dawnej diecezji włocławskiej. Jeszcze mniej wiemy o luminarzach tegoż życia, o wykonawcach i twórcach muzyki oraz śpiewu. W większości przypadków są to tylko zdawkowe i przypadkowo zachowane informacje, nieraz tylko imiona bądź nazwiska. Niewiele też tematów i zagadnień z tej dziedziny doczekało się szczegółowych opracowań.⁵ Niewątpliwie jest to temat czekający na swego badacza.

Naszym zamiarem jest jedynie przypomnienie i podsumowanie dawniejszych ustaleń i nowych faktów dotyczących jednej z najciekawszych postaci dawnej „sceny muzycznej” Włocławka. Maciej Hiacynt Wronowicz, gdyż jemu poświęcamy ten szkic, to jeszcze do niedawna prawie zapomniany kompozytor i dyrygent oraz kapelmistrz kapeli katedralnej. W świetle obecnego stanu nauki, jest najstarszym kompozytorem włocławskim.⁶ W ostatnich latach dokonano swobodnego podsumowania jego niezwykle interesującej twórczości. Zebrano, opublikowano, wykonano i nagrano całość z fragmentarycznie zachowanego dorobku Wronowicza. To, co otrzymaliśmy, świadczy o wysokim poziomie kultury muzycznej we Włocławku w epoce baroku i wzbudza nieklamany żal, iż tak niewiele dzieł Wronowicza dotrwało do naszych czasów.

1. Życie

Data urodzenia i miejsce pochodzenia Macieja Wronowicza nie są znane. W aktach konsystorza włocławskiego przechowała się tylko wiadomość o jego przybyciu do Włocławka.⁷ Wiemy z nich, iż *nobilis* Maciej Hiacynt Wronowicz objął 29 maja 1680 roku dyрекcję chóru katedralnego po wikariuszu ks. Tomaszu Wojciechowskim. Kapituła wyznaczyła mu stałą pensję roczną 200 zł, wypłacaną zwyczajowo kwartalnie po 50 zł. Ponadto otrzymał mieszkanie w jednym z budynków kapitulnych, ogród warzywny i jeden chleb tygodniowo. Przyznano mu także 10 *liber* papieru nutowego, w zamian za co Wronowicz zobowiązał się wszystkie swoje kompozycje muzyczne pozostawić na własność chórowi katedralnemu i wpisać je do inwentarza. Warunki te potwierdzono następnie na posiedzeniu kapituły włocławskiej 19 czerwca 1680 r., wręczając mu wypis z aktu erekcyjnego, powierzając zarząd chóru, władzę nad jego członkami i dyрекcję kapeli. Wypłacono mu ponadto 20 zł jako *viales*, tj. zwrot kosztów podróży do Włocławka.

Fakty z jego życia znamy tylko fragmentarycznie i to tylko z włocławskiego okresu. Ustalił je na podstawie zachowanych dokumentów nieoceniony badacz „starożytności” włocławskich, ks. Stanisław Chodyński.⁸ Wiemy jedynie, że piastował przez cztery lata do swojej śmierci, zapewne w 1684 r., stanowisko dyrektora muzycznego katedry włocławskiej, gdyż już od 2 marca 1684 dyrektorem orkiestry (*regens capellae*) był Marcin Suliński.⁹ Wiadomo też, że za jego czasów regentem chóru był wikariusz ks. Wojciech Piasecki.

2. Twórczość

Twórczość kompozytorska Wronowicza zaginęła na długie lata. Książd Stanisław Chodyński nie był w stanie w 1902 roku przytoczyć żadnego z jego

utworów, dopiero o jego następcy, Marcinie Sulińskim, napisał, iż „podobno pozostawił po sobie jakieś kompozycje”.¹⁰ Pierwszych odkryć twórczości Wronowicza dokonał na początku XX w. wybitny znawca i kolekcjoner dawnej muzyki polskiej, profesor konserwatorium warszawskiego Aleksander Poliński. Tak informował o swoim odkryciu opinię publiczną w 1907 roku: „Kto do dziś dnia co wiedział o kompozytorach z końca XVII stulecia: Macieju Wronowiczu, P. Damianie lub S.S. Szarzyńskim? Gdyby nie przypadkowe odnalezienie ich dzieł przez autora pracy niniejszej w szczątkach biblioteki muzycznej, pozostałej po świetnej niegdyś kapeli łowickiej, nie wiedzielibyśmy zgoła nawet o tem, że istnieli”.¹¹ Poliński odnalazł dwa z czterech obecnie znanych utworów Wronowicza: *De profundis* oraz *Laudate Dominum*.

„Niewiele to, co prawda – napisał na podsumowanie twórczości odkrywca dwu pierwszych utworów Wronowicza – ale gdyby nawet nigdy nie odnaleziono więcej jego utworów, i tak miałby prawo do tytułu muzyka poważnego, oba bowiem jak najpochlebniej świadczą o jego niepospolitych zdolnościach kompozytorskich, głębszej wiedzy technicznej, oryginalności i bogactwie pomysłów muzycznych”.¹²

Wszystkie znane utwory Wronowicza są kompozycjami religijnymi i mają formę wieloodcinkowych koncertów kościelnych. Ich kopiowanie, przechowywanie i odkrycie w różnych odległych od siebie miejscach może dowodzić o dość rozległej popularności ich autora pod koniec XVII wieku. Natomiast ich styl, rdzennie barokowy, świadczy, że Wronowicz doskonale opanował włoską technikę koncertującą i potrafił pisać zgrabne utwory w tym bardzo efektownym i błyskotliwym stylu, popularnym od Włoch po Polskę. Forma utworów kształtowana jest zaś przez nadrzędną zasadę kontrastu.

Obecnie znamy następujące utwory Macieja Wronowicza:

- 1) *De profundis* – utwór chóralny na dwa soprany i bas z towarzyszeniem organu (bas cyfrowany).
- 2) *Laudate Dominum* – utwór chóralny na dwa soprany, kontratenor i bas z towarzyszeniem dwojga skrzypiec, altówki i organu cyfrowanego.
- 3) *In dulci iubilo* – rozbudowany koncert na sopran solo, dwoje skrzypiec i basso continuo.
- 4) *Lauda Sion Salvatorem* – rozbudowany koncert wieloodcinkowy, o dużej obsadzie, na cztery głosy wokalne (sopran, kontratenor, tenor i bas), dwoje skrzypiec, wiolonczelę i pozytyw (basso continuo).

3. Analiza twórczości

Przyjrzyjmy się bliżej tym ocalałym i odnalezionym utworom Macieja Wronowicza. Nie wiemy, na ile są one reprezentacyjne dla całej jego twór-

czości, można jednak na ich podstawie wyrobić sobie opinię o randze jego dzieł i o poziomie artystycznym rodzimej muzyki polskiego baroku, a także o gustach muzycznych jego chlebobawców i słuchaczy.

Pierwszy z nich, *De profundis*, oparty jest na jednym z najbardziej znanych i najgłębszych tekstów Psalmu 130, zatytułowanego w tzw. *Biblii Poznańskiej* jako „Modlitwa żalu i nadziei”, a stosowanym przez Kościół w oficjum za zmarłych i w obrzędach pogrzebowych, ale także w oficjum Bożego Narodzenia, bo właśnie w Chrystusie prośby i wołania o ocalenie zostały wysłuchane.¹³ Tekst tego pokutnego psalmu zyskuje u Wronowicza, jak pisze Ewa Obniska: „postać giętkiego ekspresyjnego recytatywu, idącego za akcentami, frazowaniem i emocjami zawartymi w słowach. Uwypuklaniu tych emocji służy u Wronowicza stosunkowo bogaty język harmoniczny, a także liczne pomysły retoryczne, tak istotne w muzyce baroku, która miała być wszak mową uczuć”.¹⁴ Od siebie dodajmy, iż emocje te wynikają z ogromu napięć zawartych w słowach tego psalmu, które Wronowicz z pełną wrażliwością wykorzystał. Ukazując całą nędzę człowieka, Psalmista wskazuje, że nawet z „dna otchłani” można wołać do Boga, błagając o Jego miłosierdzie. Słusznie podkreśla E. Obniska, że Wronowicz w kreowaniu tych emocji i nastroju wykorzystuje możliwości: „kolorystyki wokalne (bardzo niski rejestr w kwestii *głosu próśb moich*, czy lotne biegniki sopranu oddające narodziny nadziei – *oczekuje dusza moja*”.¹⁵

Drugim utwór, zatytułowany *Laudate Dominum*, oparty jest na fragmencie tekstu Psalmu pochwalnego (Ps 116). Jest to pieśń dziękczynna za ocalenie życia z wielkiego niebezpieczeństwa. Jako siłę napędową tej kompozycji zastosował Wronowicz połączenie techniki koncertującej baroku włoskiego z tradycjami chorału gregoriańskiego. Szedł tu nasz kompozytor śladem dzieła tak znanego, jak słynne psalmy z „Nieszporów Marii Panny” Monteverdiego (*Vespro della Beata Virgine*, 1610). Cały utwór ma charakter wybitnie radosny, nie brak także w nim ciekawych rozwiązań retorycznych. Cytowana już muzykolog, E. Obniska, zwraca uwagę na bardzo długo wybrzmiewające dźwięki w basie, oddające w symboliczny sposób słowa *in aeternum* – „na wieki”.¹⁶

Trzeci utwór, *In dulci iubilo*, jest oparty na łacińskim tekście pietystycznym. Kompozycja ta jest rozbudowanym koncertem, z istic brawurową solową partią sopranu, obfitującą w liczne figury koloraturowe. Ich zadaniem nie jest tylko pokaz wirtuozerii, ale wydobywanie ekspresji i budowanie jednoznacznie radosnego charakteru, gdyż koncert ten był przeznaczony do wykonywania przy wyświęcaniu nowych kapłanów. Jak ocenia pani Ewa

Obniska, utwór ten, spośród zachowanej spuścizny Wronowicza, jest najbliższy idiomowi włoskiemu, i to zarówno w warstwie wokalne jak i instrumentalnej.¹⁷

Ostatnia z odnalezionych kompozycji Wronowicza, *Lauda Sion Salvatore*, wyróżnia się rozbudowaną obsadą i stosunkowo długim tekstem sekwencji na Boże Ciało. Jest to, podobnie jak pozostałe utwory Wronowicza, koncert o wieloodcinkowej strukturze. Ewa Obniska dostrzegła w nim jednak pewien element scalający, który wyraża się zasadą, iż każdy odcinek na mniejszą ilość głosów (solo, duet) rozwija się w czterogłosowe tutti. Utwór ten charakteryzuje się ponadto dość znaczną różnorodnością nastrojów i kolorytu. Nie brak w nim ciekawych rozwiązań wokalnych. E. Obniska zwraca uwagę na fragmenty tutti o prostej akordowej fakturze i zastosowaniu przez kompozytora miękkich kołyszących rytmów na 3/2, tak lubianych w XVII-wiecznej Wenecji.¹⁸

4. Wronowicz dzisiaj

Obecnie utwory Macieja Wronowicza są znane nie tylko wśród badaczy i muzykologów, ale także wśród koneserów muzyki dawnej na całym świecie. Są one cenione, drukowane i wykonywane jako skarby muzyki polskiej.

Wszystkie znane utwory Macieja Wronowicza są dostępne w Polskim Wydawnictwie Muzycznym.¹⁹ Ma je na stałe w swoim repertuarze, powstały w 1991 r. z inicjatywy wybitnego klawesynisty i organisty, Marka Toporowskiego, zespół muzyki barokowej „Concerto Polacco”.²⁰ W 1994 r. w kościele Św. Piotra i Pawła we Wrocławiu dokonano ich nagrania. W roku 2001 wydało je, jako pierwsze światowe nagranie płytowe, wydawnictwo fonograficzne „Musicon”²¹ w kolekcji mistrzów polskiego baroku – *Baroque Music in Poland* (MCD 015).²²

Za sprawą zespołu „Concerto Polacco” utwory Wronowicza były i są wykonywane w wielu krajach Europy. Utwór *De profundis* był emitowany ostatnio (26 III 2003) przez znanego nadawcę (internetowego) muzyki dawnej, Classical Discoveries Playlist. Piszący te słowa przybliżył postać i twórczość Wronowicza referatem wygłoszonym 12 XII 2003 r. na zebraniu Polskiego Towarzystwa Historycznego, Oddział Włocławek.

Godnym uwieńczeniem odkrycia i ocalenia fragmentu życia i twórczości Macieja Wronowicza byłby powrót jego dzieł do „repertuaru” muzycznego katedry włocławskiej, co jako dezyderat do rozważenia zgłasza autor tego szkicu.

PRZYPISY

¹ Zob. A. P o l i ń s k i, *Dzieje muzyki polskiej w zarysie*, w: *Nauka i sztuka*, t. 7, Lwów – Warszawa 1907, s. 117.

² Zob. S. C h o d y ń s k i, *Organy, śpiew i muzyka w kościele katedralnym wrocławskim*, Włocławek 1902, s. 148-152

³ Tamże, s. 152, tu też na s. 153-157, przytacza autor *Dokument Ustanowienia Bursy Muzyków na gruncie Bischofstadu, w tłumaczeniu z języka łacińskiego*.

⁴ A. P o l i ń s k i, *Dzieje muzyki...*, art. cyt., s. 118.

⁵ Ostatnio doczekaliśmy się dwóch cennych opracowań do dziejów dawnej muzyki kościelnej we Włocławku: A. K l o c e k, *Barokowe organy Mateusza Brandtnera w katedrze wrocławskiej*, „Studia Włocławskie” 2(1999), s. 353-362; t e n ż e, *Repertuar późnorenesansowej kapeli biskupa wrocławskiego Hieronima Rozrażewskiego według Inventarium thesauri z 1599 roku*, „Studia Włocławskie” 5(2002), s. 400-411.

⁶ Po działającym w poł. XVII w. na dworze bpa wrocławskiego W. Gniewosza, włoskim muzyku Joannesie Liliusie nie zachowały się żadne utwory. Zob. hasło: Lilius Joannes, w: *Encyklopedia Muzyczna PWM*, [t.] kł, Warszawa 1997, s. 356.

⁷ Sprowadził go zapewne bp Stanisław Sarnowski (? – 11 XII 1680), znany ze swego zamiłowania do muzyki.

⁸ S. C h o d y ń s k i, *Organy, śpiew i muzyka...*, dz. cyt., s. 188-189.

⁹ Tamże, s. 189.

¹⁰ Tamże.

¹¹ A. P o l i ń s k i, *Dzieje muzyki...*, art. cyt., s. 146.

¹² Tamże, s. 147.

¹³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań 2000, s. 303.

¹⁴ E. O b n i s k a, *Baroque Music in Poland*, wkładka tekstowa przy płycie: Musicon MCD 015, s. [2]

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. [4].

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ M. W r o n o w i c z, *Koncerty wokalnie-instrumentalne*, Kraków 1965; nuty do wypożyczeń (niewydane drukiem – na zamówienie) – PWM Warszawa.

²⁰ Od 1996 r. zespół jest wraz z chórem kameralnym „Sine Nomine”, pod opieką Towarzystwa Muzyki Dawnej „Trazom”.

²¹ <http://www.musicon.pl>

²² Płytę *Concerto Polacco – Baroque Music in Poland*. Marek Toporowski: *Wronowicz, Szaryński, Luparini, Förster*, Musicon, 2001 [MCD 015], tłoczono w Anglii w firmie NIMBUS.

KS. KAZIMIERZ RULKA

KSIĘGOZBIÓR ADAMA Z WISKITEK
wikariusza i penitencjarza katedry wrocławskiej
z XVI/XVII wieku

Z najstarszych personalnych księgozbiorów historycznych we Wrocławku dotychczas znane były badaczom XVI-wieczne biblioteki osobiste biskupów Stanisława Karnkowskiego¹ oraz Hieronima Rozrażewskiego.² Niedawno został rozpoznany znaczny księgozbiór z przełomu XVI i XVII wieku Adama z Wiskitek (Wiskickiego), wikariusza i penitencjarza katedry wrocławskiej.

Adam z Wiskitek (k. Grodziska Maz.)³ studiował sztukę i filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim i zdobył tam bakalaureat w 1593 r.⁴ Jako członek kolegium wikariuszy katedry wrocławskiej (od 1600 r.) pełnił w latach 1601-1609 funkcję proboszcza w Bądkowie,⁵ a od 1616 r. administratora parafii w Gostyninie.⁶ W 1616 r. był delegatem kapituły katedralnej do króla Zygmunta III w sprawie funduszy na mszę za zmarłych królów polskich.⁷ Zmarł w końcu 1635 lub na początku 1636 roku.

Okazały, jak na owe czasy, księgozbiór był prawdopodobnie efektem gromadzenia książek przez całe życie. Znany jest on nam głównie ze spisu znajdującego się w testamencie ks. Adama z 1635 r. potwierdzonym przez oficjała wrocławskiego (S. Grotkowskiego) 17 stycznia 1636 r.;⁸ do tego należy dołączyć ocalały fragment księgozbioru, który obecnie znajduje się w bibliotece seminaryjnej we Wrocławku. Na tej podstawie można stwierdzić, że Wiskitcki posiadał ponad 200 różnych dzieł, niektóre w kilku egzemplarzach. Te najwartościowsze (*in folio*) przeznaczył do klasztoru reformatów we Wrocławku (po II wojnie światowej dostały się one do biblioteki seminarium duchownego we Wrocławku). Pozostałymi obdarował 31 bliskich mu osób i instytucji; najwięcej książek otrzymali: ubodzy uczniowie szkoły katedralnej we Wrocławku, wrocławski kościół św. Jana Chrzciciela, Mikołaj z Gostynia, wikariusz wrocławski, który przed Adamem administrował parafią Gostynin.⁹

Zawartość treściowa księgozbioru

W spisie zawartym w testamencie zapisane zostały tylko te książki, które Adam z Wiskitek ofiarował różnym osobom i instytucjom, poza tymi, które przekazał do klasztoru reformatów we Włocławku. Spis ten obejmuje 234 pozycje, ale niektóre dzieła i poszczególne ich tomy zostały wpisane dwa razy, poza tym niektórych dzieł Wiskicki posiadał po kilka egzemplarzy. Jeżeli zaś chodzi o tytuły różnych dzieł, to naliczono ich w spisie 178. Do tego należy doliczyć te, które znajdują się obecnie w bibliotece seminarnej we Włocławku (22 dzieła). W sumie udało się ustalić tytuły 200 pozycji z księgozbioru Wiskickiego. Na pewno Adam z Wiskitek posiadał ich więcej, liczba ta zapewne nie przekraczała jednak 250 dzieł, w 300 woluminach.

Według stosowanego w tamtych czasach podziału nauk możemy w księgozbiorze ks. Adama wymienić następujące dziedziny wiedzy (niemożność zidentyfikowania pod względem bibliograficznym wielu pozycji ze spisu nie przeszkadza w treściowym ich klasyfikowaniu): Biblia, konkordancje i komentarze, słowniki biblijne – 14 dzieł, pisma Ojców Kościoła – 6, teologia ogólna, katechizmy – 23, dzieła polemiczne z zakresu teologii – 7, liturgika, księgi liturgiczne i do nabożeństw – 20, teologia moralna – 14, ascetyka – 22, kazania, homilie, przemówienia – 32, prawo świeckie i kanoniczne – 7, sztuki wyzwolone (gramatyka, wokabularia, retoryka, zbiory sentencji, przykładów) – 23, literatura starożytna – 24, literatura nowożytna – 5, historia świecka i kościelna – 3, nauki ścisłe i przyrodnicze – 2, różne – 2.

Z zakresu b i b l i s t y k i Adam z Wiskitek posiadał trzy egzemplarze całej Biblii,¹⁰ wszystkie zapewne w języku łacińskim, i dwa egzemplarze zawierające jej fragmenty: Nowy Testament w języku polskim i Psalterz w wersji łacińsko-polskiej (*Żołtarz* Walentego Wróbla), a także wybór sentencji z Nowego Testamentu. Poza tym posiadał komentarze do Starego Testamentu,¹¹ do Księgi Psalmów (Flaminusa Marcusa Antoniusa oraz Ludolfa de Saxonia¹²) i do Księgi proroka Daniela (Benedykta Pereriusa). Były w tym zbiorze także pomoce do komentowania Pisma Świętego, a więc: Antoniusa de Rampelgis (Rampelogusa) *Figurae Bibliorum...*, Thomasa de Hibernia *Flores biblicas sive loci communes...*, Wojciecha Nowopolskiego *Scopus biblicus* – wszystkie kilkakrotnie wydawane w XVI i XVII wieku. Zbioru dopełniało bliżej nieokreślone dzieło *Genealogia S. Annae*.

Pisma ojców Kościoła reprezentowane są w zbiorze Wiskickiego jedynie dziełami św. Augustyna (*De doctrina christiana, Meditationes, soliloquia et manuale, Sermones*¹³), Efrema Syryjczyka oraz Bernarda z Clairvaux (*Opera omnia*).

Z dzieł traktujących o teologii w ogólności posiadamy tu sześć szerszych lub skrótowych opracowań, m.in. Tomasza z Akwinu *Summa theologica*,¹⁴ Raymundusa de Pennaforti (Adam Magister) *Summula cum commento et glossa interlineari*, Reineriusa de Pisis – *Pantheologia, sive Summa universae theologiae*, Kajetana de Vio *Summula*, Piotra Kanizjusza *Opus catechisticum, sive de summa doctrinae christianae*, Roberta Bellarmina *Summary nauki chrześcijańskiej*. Poza tym są w księgozbiornie Wiskickiego trzy różne wydania katechizmów (w tym Piotra Kanizjusza). Z poszczególnych tematów teologicznych na czoło wysuwają się opracowania o sakramentach, w tym przede wszystkim o sakramencie Eucharystii (5 dzieł), co wskazuje na szczególne zainteresowanie właściciela tym tematem (rzeczywista obecność ciała i krwi Chrystusa pod eucharystycznymi postaciami była podawana w wątpliwość przez reformatorów). Poza tym znajdujemy pojedyncze pozycje poświęcone następującym zagadnieniom teologicznym: o upadku i usprawiedliwieniu człowieka (Jakuba Górskiego), o rzeczach ostatecznych (Dionisiusa Carthusianusa), o czyścju (Jakuba Wujka).

Nie brakuje dzieł polemicznych z zakresu teologii, zawierających m.in. wykład kwestionowanych przez innowierców zasad wiary katolickiej, np. Franciszka Fumianusa,¹⁵ a także autorów polskich: Piotra Skargi, Stanisława Orzechowskiego, Stanisława Reszki, Stanisława Hozjusza.

Dobrze w księgozbiornie Adama z Wiskitek zaopatrzone był dział ksiąg liturgicznych i paraliturgicznych. Był w nim oczywiście mszał, brewiarz (kilka egzemplarzy, także wersje skrócone – diurnalia), martyrologium, oficjum Wielkiego Tygodnia, oficjum do Najśw. Maryi Panny, księga do przygotowania się do mszy, kalendarze liturgiczne (rubryce), zbiorki modlitw, litanii, lekcjonarz. Z teoretycznych opracowań z tej dziedziny posiadał ksiądz Adam przede wszystkim słynne dzieło Wilhelma Duranda: *Rationale divinorum officiorum*, wydawane wielokrotnie, a także Josse Clichtove (Judocus Clichtovaeus): *Elucidatorium ecclesiasticum ad officium Ecclesiae pertinentia plenus exponens* (p. 1-4, Paris 1516).

Z zakresu teologii moralnej Wiskicki posiadał 12 dzieł, w tym wszystkie dotyczące sakramentu pokuty (niektóre z nich w kilku egzemplarzach), co nie powinno dziwić u kapłana sprawującego funkcję penitencjarza (spowiednika) katedralnego. Zresztą ówczesna teologia moralna miała na uwadze względy praktyczne, skupiając się głównie na zagadnieniach związanych ze sprawowaniem sakramentów – zwłaszcza pokuty – i praktyką duszpasterską. Najbardziej cenił on chyba Ludwika z Grenady, skoro jego dzieło *Memoriale christianae vitae ac confitendi munus rite obeundum* posiadał aż w siedmiu egzemplarzach (prawdopodobnie różnych wydań), a także inne

pt. *Dux peccatorum*. Ceniony też musiał być przez niego Mikołaj Mościcki, skoro posiadał aż trzy jego dzieła z zakresu sakramentu pokuty: *Examen approbandorum ad s. confessiones excipienda*, *Elementa ad s. confessiones non tantum sacerdotibus in foro poenitentiae tyronibus apprime necessaria*, *S. artis poenitentiarum tyrocinium*. Ponadto znajdujemy tu dzieła: Marcina Azpilcuety (Navarusa) *Manuale, sive Enchiridion confessoriorum et poenitentium...* (wyd. w streszczeniu pt. *Compendium*); Jana Polanciusa *Breve directorium ad confessarii ac confitendi munus rite obeundum*; Astesanusa *Canones poenitentiales*; Marcina Fornariusza *Institutio confessoriorum*. W zbiorze tym nie mogło zabraknąć przydatnych wówczas każdemu kapłanowi zbiorów tzw. kazusów sumienia (rozwiązań konkretnych przypadków związanych ze spowiedzią): Valeriusa Reginaldusa *Compendiaria praxis difficiliorum casuum conscientiae*, Martina de Funez *Speculum morale et practicum, in quo medulla omnium casuum conscientiae continetur*, Błażymieja Fumusa *Summa aurea, armilla nuncupata, casus omnes ad animarum curam attinentes breviter complectens*, Baptisty de Salis *Summa casuum conscientiae*.¹⁶

Także dział a s c e t y k i był w zbiorze Wiskickiego bardzo dobrze zaopatrzone. Zapewne zabezpieczał się przed zaginięciem najpotrzebniejszych mu dzieł, ponieważ miał je w kilku egzemplarzach. Posiadał on oczywiście Tomasza a Kempisa *De imitatione Christi*. A poza tym dzieła m.in. następujących autorów: Jana Iustusa Laudsberga (Laudspergiusa) *Divini amoris pharetra*; Wilhelma Baldesanusa *Stimulus virtutum adolescentiae christianae*; Jana Polanciusa *Methodus ad eos adiuvandos, qui moriuntur* (Liège 1587, 16°); Jana Januszowskiego *Nauka umierania chrześcijańskiego* (Kraków 1619, 4°; E 18, 476); Franciszka Toletusa *De instructione sacerdotum*; Fabiusa Incarnatusa *Scrutinium sacerdotale, sive modus examinandi tam in visitatione episcopali, quam in susceptione ordinum*; Franciszka Costera *De vita et laudibus Deiparae Mariae Virginis meditationes quinquaginta*; Jana Busaeusa *Enchiridion piarum meditationum*; Johannesa Wilda (Joannesa Ferusa) *Examen ordinandorum...*; Adriana Mongotiusa *Monita mariana ex S. Scriptura et ss. patribus potissimum collecta*; a także dzieła Hieronima Osoriusza, Hieremiasza Drexeliusa,¹⁷ Abrahama Bzowskiego i Stanisława Sokołowskiego.

Także bardzo dobrze zaopatrzone był w zbiorze księdza Adama dział k a z n o d z i e j s k i. Posiadał on przede wszystkim zbiory kazań Paratusa, Pelbartusa de Themesvar,¹⁸ Dionizego Kartusza,¹⁹ Josepha à Costa, Kaspra Sancheza, Jana Ferusa, Jana Taulera, Fryderyka Nausea, Radulphusa Ardens, Josse Clichtove (Jodocus Clichtovaeus), Aegidusa Dominicusa Topiariusza, Roberta Bellarmina (w tłumaczeniu na język polski przez Piotra Fabrycego),

natomiast z polskich: Marcina Białobrzeskiego,²⁰ Stanisława Karnkowskiego,²¹ Hieronima Powodowskiego,²² Stanisława Sokołowskiego, Walentego Wróbla, Jakuba Wujka.²³ Oprócz tego kilka pozycji z teorii wymowy kaznodziejskiej: Jacobusa Schoeppera *Institutionis christianae, precipuae quae doctrinae summa concionibus... comprehensa* oraz bliżej nieokreślone „Dictionariu[m] Concionator[um] Radulphi”, a także Reinerusa Synoyusa *Psalterium paraphrasibus illustratum*.²⁴

Skromnie zaopatrzony był natomiast u ks. Adama dział p r a w a k a n o n i c z n e g o. Posiadał przede wszystkim *Canones et decreta Concilii Tridentini* (w 4 egzemplarzach), zapewne Karola Boromeusza *Instructionum fabricae ecclesiae et supellectillis ecclesiasticae*, traktat niezidentyfikowanego autora o powinowactwie, dzieło *Formularium instrumentorum et variorum procesuum* i Rolandinusa Passageriusa *Summa artis notariae*.

Dość bogato zaopatrzony został przez Wiskickiego dział, który wówczas wchodził w zakres s z t u k w y z w o l o n y c h (gramatyka, wokabularia, retoryka, zbiory sentencji, przykładów). Z przydatnych słowników posiadał *Dictionarium linguae latinae* znanego powszechnie Ambrożego Calepinusa, Roberta Estienne *Thesaurus linguae latinae*,²⁵ Mikołaja Perotusa *Cornucopiae linguae latinae*,²⁶ a poza tym słownik łacińsko-niemiecki. Z dialektyki posiadał dzieła Jakuba Górskiego, Jerzego Trapezuntiusa, opracowania dotyczące retoryki, gramatyki (Jan Niedźwiecki (Ursinus): *Methodicae grammaticae libri quattuor*), sposobów przemawiania (Omphalius Jacobus: *De elocutionis imitatione ac apparatu*), dyskusowania, pisania listów (Erazm z Rotterdamu: *De ratione conscribendi epistolas*; Simon Verepaeus: *De epistolis latine conscribendis*); dalej zbiory zwrotów i wyrażeń, powiedzeń (Marcellus Nonii: *De compendiosa doctrina*; Wolhart Konrad (pseud. Conradus Lycosthenes): *Apophthegmata ex probatis graecae latinaeque linguae scriptoribus*; Erazm z Rotterdamu: *Adagiorum chiliades tres*²⁷), zbiory przykładów, powszechnie używane *Facta et dicta memorabilia* Caiusa Maximusa Valeriusa.

Zbiór Wiskickiego był dość zasobny w dzieła z l i t e r a t u r y s t a r o ż y t n e j. Posiadał zbiór ekscerptów z pisarzy greckich i rzymskich dotyczących historii literatury, filozofii, retoryki itd. pt. *Noctes Atticae*, autorstwa Aulusa Gelliusa. Z autorów greckich posiadał: Arystotelesa, Ezopa, Demostenesa; z łacińskich: Cyцерona,²⁸ Cezara, Horacego, Wergiliusza, Kwintyliana,²⁹ Owidiusza, Pliniusza,³⁰ Terencjusza, Lukana, Curtiusa. Nie były to zapewne w większości pełne wydania naukowe, ale wydania skrócone lub wybory z dzieł dla potrzeb szkolnych. Można tak sądzić z faktu, że większość z nich Wiskicki polecił w testamencie rozdać ubogim uczniom szkoły katedralnej.

Naukowe wydania krytyczne tekstów z literatury klasycznej Wiskicki ofiarował reformatom we Włocławku.

Z literatury nowożytnej Wiskicki posiadał zaledwie: Jana Danieckiego *Zabawy* (Kraków 1606), a ponadto Maiolusa Simona *Dies caniculares, hoc est colloquia tria et viginti...*, (Versellis 1600); Henricusa Bebeliusa: *Facietiarum... libri tres...* (Tubingae 1561, 8°) oraz Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła: *Hierosolymitana peregrinatio...* (Brunsbergae 1601, Antverpiae 1614, 2°), papieża Pius II *Epistolae familiares*.³¹

Bardzo skromnie reprezentowana jest w zbiorze Adama z Wiskitek historia, zarówno świecka jak i kościelna. Posiadał on z tej dziedziny *Vita Caroli Borromei* oraz Tomasza Tretera *Regum Poloniae icones* (Romae 1591, 2°; E 31, 313). Do tego doliczyć można jedną pozycję z hagiografii – Piotra Skargi *Żywoty świętych starego y nowego Zakonu* (cz. 1-2, Wilno 1579).

Tak samo skromnie reprezentowane są nauki ścisłe i przyrodnicze, z których Wiskicki posiadał zaledwie dwie pozycje: Valeriusa Corneliusa *De sphaera et primis astronomiae rudimentis* oraz Adama Lonicerusa *Arithmetices breves et utilis introductio in eius artis studiosorum*.

Książki ofiarowane reformatom włocławskim

Znaczną część, najwartościowszą, swego księgozbioru Adam z Wiskitek ofiarował klasztorowi reformatów we Włocławku; potwierdza to odręczny zapis, ale nie ręką Wiskickiego, na jego książkach: „Pro Conventu Vladislavien[is]” lub temu podobny.

Przechowywane były one tam aż do ostatniej wojny. Wtedy zostały wywiezione przez Niemców wraz z całą biblioteką reformacką i innymi księgozbiorami włocławskimi do Poznania. Książki noszą wyraźne ślady katalogowania i numery inwentarzowe naniesione przez pracowników niemieckich kopiowym ołówkiem. Po wojnie zostały wraz z księgozbiorami diecezji włocławskiej przewiezione do biblioteki seminaryjnej we Włocławku i tu znajdują się do dziś.³²

Wśród resztek księgozbioru uczonego rodem z Wiskitek przechowywanych w bibliotece seminaryjnej (25 wol.) znajduje się 7 inkunabułów (przedwojenny spis Piekarskiego notuje ich 9),³³ 15 druków XVI-wiecznych i 3 druki z XVII w. W zbiorze tym jest 9 wol. o tematyce filologicznej i filozoficznej, reszta to dzieła teologiczne, przede wszystkim komentarze do ksiąg Pisma Świętego i pomoce kaznodziejskie.

Bakałarz sztuk i filozofii nie przywiązywał pewnie większej wagi, jak to widać z zachowanych woluminów, do estetyki książki; interesowała go zapewne bardziej ich treść. W zbiorze jego nie ma ksiąg w kunsztownych oprawach,

jak to było w zwyczaju u bardziej zamożnych zbieraczy. Nie noszą one też na zewnątrz śladów jego własności; świadczą o niej jedynie odręczne zapisy własnościowe, z których można też wyczytać jego wykształcenie i pełnione funkcje: bakałarz sztuk i filozofii (XV.F.1150), wikariusz i penitencjarz katedralny (XVI.Q.3382), proboszcz bądkowski i gostyniński (XV.F.955).

Poprzednie zapisy proveniencyjne lub ślady po nich wskazują, że prawie wszystkie książki Wiskickiego miały swoich poprzednich właścicieli: otrzymał on je od nich w darze albo odkupił. Ze znaczniejszych warto wymienić: Jerzego Radziwiłła (1556-1600), biskupa wileńskiego, a później krakowskiego (prowen. z 1576 r.; XVI.Q.3245), Wojciecha Bilińskiego, kanonika kapituły katedralnej płockiej (XVI.F.4344), Jana Lochińskiego, kanonika płockiego (XV.F.1150), Bartłomieja Raszewskiego, bakałarza sztuk wyzwolonych (zapis z 1545r.; XVI.Q.3382), a także Jana Lamchoniusa, studenta Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktora filozofii i medycyny, autora traktatu astronomicznego *Opuscululum de causis eclipsium et effectibus* (wydany w 1544 r.), wykładowcy matematyki i astronomii w Kolegium Lubrańskiego w Poznaniu (XVI.F.4622).³⁴

Z zapisek proveniencyjnych wynika także, że ten uczony wikariusz przekazywał swoje książki reformatom wrocławskim stopniowo jeszcze za swego życia, np. Ludolfa de Saxonia *Expositio in Psalterium* (XVI.Q.3382) otrzymali oni w 1631 r., a *Enarrationes in Evangelia* T. Dionysiusa (XVI.F.4674) – w 1635 r. Jedną tylko książką z księgozbioru Wiskickiego ma późniejszą proveniencję domu księży misjonarzy przy seminarium wrocławskim (*Psalterium paraphrasibus illustratum* – sygn.: XVI.O.583). Dostała się ona tutaj od Adama Wysockiego, wikariusza katedry wrocławskiej, który otrzymał to dzieło od Wiskickiego w testamencie.

Książki Adama z Wiskitek mają z reguły łacińskie glosy marginalne i interlinearne, wpisane prawdopodobnie przez poprzednich ich właścicieli. Na książce *Expositio in Psalterium*, wydanej w 1506 r. (XVI.Q.3382), na ostatniej i przedostatniej karcie ktoś zapisał tłumaczenie na język polski Psalmu 95(94) „Venite, exultemus Domino”.

* * *

Można powiedzieć, że Adam z Wiskitek gromadził swój księgozbiór zasadniczo w dwóch kierunkach. Pierwszy wynikał z zainteresowań z czasów studenckich, kiedy to studiował filozofię i sztuki wyzwolone na Akademii Krakowskiej. Zapewne z tego czasu pozostało w księgozbiorze ks. Adama sporo książek z zakresu tzw. sztuk wyzwolonych i z literatury klasycznej. Drugi kierunek wynikał z pełnionej funkcji wikariusza i penitencjarza katedry wrocławskiej. Zdecydował on o tym, że w księgozbiorze Wiskickiego znalazło się sporo książek z teologii, liturgiki, teologii moralnej, ascetyki i kaznodziejstwa. Trzeba jed-

nak przyznać, że było ich kilkakrotnie więcej niż w przeciętnym księgozbiornie zwykłego kapłana, któremu do pracy duszpasterskiej, szczególnie kaznodziejstwa i sprawowania sakramentu pokuty, wystarczało kilka lub najwyżej kilkanaście książek. Księgozbiór taki wystarczyłby nawet człowiekowi zajmującemu się wówczas pracą naukową, nie ma jednak żadnych śladów wskazujących na to, żeby ks. Adam z Wiskitek taką pracą się parał.

Niniejsze opracowanie jest jedynie zarysowaniem problematyki związanej z księgozbiorem ks. Adama z Wiskitek. Zastępuje on na wnikliwsze pręstudium.

PRZYPISY

¹ S. Rybandt, *Księgozbiór prymasa Stanisława Karnkowskiego – źródło badań nad kulturą umysłową dostojnika kościelnego XVI w.*, w: *Z badań nad polskimi księgozbiornami historycznymi*, Nr 13: *Kolekcje wyznaniowe*, Warszawa 1992, s. 117-130.

² L. Grzebięń, *Biblioteka biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1542-1600)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 22(1971), s. 61-168.

³ Wydawcy *Corpus inscriptionum Poloniae* (t. 4, z. 1, Włocławek-Toruń 1985, s. 230, nr 38, przyp.) sugerują, że był on bliskim krewnym Wojciecha Wiskickiego (zm. 1636 r.), też bałkara sztuki i filozofii (1590) oraz wikariusza i penitencjarza katedry włocławskiej.

⁴ J. Muczowski, *Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in Universitate studiorum Jagellonica...* Kraków 1849, s. 241-242.

⁵ F. Buchalski, *Bądkowo*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 21(1927), s. 275.

⁶ S. Chodyński, *Wikariusze katedry włocławskiej*, Włocławek 1912, s. 181.

⁷ Tamże, s. 23.

⁸ Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta konsystorza generalnego włocławskiego 20(123), k. 356v-366r: *Confirmatio testamenti Vnblis [venerabilis] olim Adami Wyskitcii vicarii et poenitentiarum Eccl[esi]ae cathed[ra]lis Vladislaviensis*

⁹ Pełny wykaz obdarowanych osób oraz instytucji przedstawia się następująco (w kolejności liczby otrzymanych pozycji): Reformaci we Włocławku – więcej niż 25 poz.; Mikołaj z Gostynia, wikariusz włocławski – 36; kościół św. Jana we Włocławku – 25; ubodzy scholarze (szkoły katedralnej we Włocławku) – 23; Kasper Moiski – 12; Marcin Drobninensis, sługa – 11; Jan Eborski, penitencjarz katedralny włocławski – 10; Stefan Przeczkowski, proboszcz w Kowalu – 10; Walenty z Lipna, prepozyt kościoła Wszystkich Świętych – 10; Wawrzyniec Grabiński, wicedziekan – 9; chłopiec obecny przy śmierci – 9; Grzegorz Modlinius (Modliński) – 8; Stanisław ze Szpetala, proboszcz w Kłobi – 8; Wysocki Adam, wikariusz włocławski – 6; Jan Ligowski – 5, 16) Sebastian Grotkowski, kanonik włocławski, oficjał – 4, 17) Wojciech z Łasku – 4, 18) Wojciech Krasieński, wikariusz włocławski – 3; Wojciech Budkovius (Budkowski) – 2; Fabian Iunivladislaviensis, mansjonarz włocławski, świadek testamentu – 2; Maciej Gomolius, proboszcz par. św. Jana we Włocławku – 2; Elżbieta Jarczewska, dobrodziejka – 2; Antoni Moiski, wikariusz włocławski – 2; Adam z Gostynia, wikariusz włocławski – 1; Jan ze Środy, wikariusz włocławski – 1; Wojciech Jarczewski – 1; Jakub Łanietius (Łanicki) – 1; Marcin Ryczywół, preceptor włocławski – 1; Jan Świądricius, mansjonarz włocławski, świadek testamentu – 1; Jan Świądrzyk, kleryk włocławski – 1; „Rosarium Wiskitciensis” – 1 poz.

¹⁰ Egz. zachowany w BSW: *Biblia latina cum additionibus Francisci Modeliensis et quinti Aemiliani*, Venezia 1483, Joannes Herbort – XV.F.955.

¹¹ Egz. zachowany w BSW: Seraphinus Capponi OP, *Veritates aureae totam Legem Veterem*, Venezia 1590, Marc. ant. alterius – XVI.F.4358.

¹² Egz. zachowany w BSW: Ludolfus de Saxonia, *In Psalterium expositio...* Paris 1506, Rembolt – XVI.Q.3382.

¹³ Egz. zachowany w BSWł: Augustinus Aurelius, s., *Sermones. Cum additionibus Sebastiani Brandt*, Basel 1494-1495, Jo. Amerbach – XV.F.1136.

¹⁴ Egz. zachowany w BSWł: Thomas de Aquino, s., *Summa theologica*, p. 1 et 1-2, Nürnberg 1496, Ant. Koberger – XV.F.950.

¹⁵ Egz. zachowany w BSWł: Franciscus Fumianus SJ, *Contra Andream Volanum... de Sanctissima Eucharistia tractatus*, 1-2, Romae 1576, in Aedibus Populi Romani – XVI.Q.3245.

¹⁶ Egz. zachowany w BSWł: Baptista de Salis, *Summa casuum conscientiae*. [Acc.:] Sixtus IV, papa: *Bulla „Etsi dominici gregis”*, Nürnberg 1488, Ant. Koberger – XV.F.1027.

¹⁷ Egz. zachowany w BSWł: Hieremias Drexelius SJ, *Gymnasium patientiae*, post 1629 – XVII.O.54.

¹⁸ Egz. zachowany w BSWł: Pelbartus de Themesvar, *Sermones Pomerii de sanctis hyemales et aestivales*, Hagen 1507, – XVI.F.4259.

¹⁹ Egz. zachowany w BSWł: Dionysius Cartusianus, *Epistolarum et Euangeliorum dominicalium totius anni enarratio. adiunctis homiliis et sermonibus...*, Köln 1533, P. Quentell – XVI.F.4674.

²⁰ Egz. zachowany w BSWł: Marcin Białobrzeski, *Postylla orthodoxa...*, t. 1-2, Kraków 1581, Druk. Łazarzowa – XVI.F.4140.

²¹ Egz. zachowane w BSWł: Stanisław Karnkowski, bp, *Processus supplicationum pro felici successu belli Livonici...*, Kraków 1601 – XVII.F.2588adl; tenże, *Eucharistia albo o Przenajświętszym Sakramencie... kazań czterdzieści*, Kraków 1602, Andrzej Piotrkowczyk – XVI.F.2589adl.

²² Egz. zachowany w BSWł: Hieronim Powodowski, *Christologiae, seu sermonum de Christo...*, p. 1-2, Kraków 1602-1604. – XVI.Q.1856-1857.

²³ Egz. zachowany w BSWł: Jakub Wujek, *Postylla mniejsza...*, cz. 1-2, Kraków 1596, Andrzej Piotrkowczyk – XVI.F.4119.

²⁴ Egz. zachowany w BSWł: Reinerus Synoyus, *Psalterium paraphrasibus illustratum...*, Lyon 1559 – XVI.O.583.

²⁵ Egz. zachowany w BSWł: Robert Estienne, *Thesaurus linguae latinae*, p. 2-3, Venezia 1550 – XVI.F.4313, 4328

²⁶ Egz. zachowany w BSWł: Nicolaus Perotus, *Cornucopiae linguae latinae*, Milano 1512, Leonard. Vegius – XVI.F.4606.

²⁷ Egz. zachowany w BSWł: Erasmus Roterodamus, *Adagiorum chiliades tres...* Basel 1513, Jo. Probonius – XVI.F.4441.

²⁸ Egz. zachowany w BSWł: Marcus Tullius Cicero, *De officiis et alia opuscula cum commentariis*, Venezia 1484, Baptista de Tortis – XV.F.1150; tenże, *Opera. Cum... Iodoci Badii Ascensii textus expanatione, necnon... Petri Marci Commentariis*, Paris 1509, Ant. Bonnemere – XVI.F.4364.

²⁹ Egz. zachowany w BSWł: Marcus Fabius Quintilianus, *Oratoriarum institutionum libri XII una cum novendecim sive eiusdem, sive alterius declamationibus...*, Paris 1519, Iod. Badii Ascensius – XVI.F.4344.

³⁰ Egz. zachowany w BSWł: Secundus Caius Plinius, *Historiae mundi libri XXXVII*, Basel 1549, Hier. Frobenius et Nic. Episcopus – XVI.F.4622.

³¹ Egz. zachowany w BSWł: Pius II, papa, *Epistolae familiares*, Nürnberg 1481, ant. Koberger – XV.F.795.

³² Z przedwojennego spisu cimeliów wrocławskiej biblioteki reformackiej, dokonanego przez K. Pickarskiego (BSWłocł III 674), wynika, że przynajmniej dwa cimelia wiskitciana nie wróciły po wojnie do Wrocławka. Są to – Laur. A. Faunteus, *De Christi in terris Ecclesia...*, Poznań, J. Wolrab 1584 oraz klocek inkunabułowy zawierający *Modus legendi abbreviaturas*, Strassburg 1488 i *Formularium procuratorum Curiae Romanae*, Basel 1489.

³³ Tamże.

³⁴ Por. A. Lewicka-Kamińska, *Nieznane ekslibrisy polskie XVI wieku w Bibliotece Jagiellońskiej*, Kraków 1974, s. 17-18.

SPIS KSIĄŻEK KS. ADAMA Z WISKITEK Z JEGO TESTAMENTU

Testament ks. Adama z Wiskitek znajduje się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, zapisany w Aktach konsystorza generalnego włocławskiego – 20(123), k. 356v-366r: Confirmatio testamenti Vnblis [venerabilis] olim Adami Wyskitcii vicarii et penitentiarii Eccl[esi]ae cathed[ra]lis Vladislaviensis. Spis książek ks. Adama znajduje się na k. 359v-361r, 365v. W nawiasach kwadratowych wprowadzono numerację poszczególnych pozycji książkowych. Znakiem • oddzielono książki przeznaczone przez ks. Adama z Wiskitek dla różnych osób lub instytucji.

[k. 359v] Księgi.

Księgi ile ich iest in folio począwszy a [1] Diuo Bernardo Conuentowi Włocławskiemu leguię • exceptis [2] Missali Venetis impresso [in folio] Rosario Wiskitcien[is] lego. • [3] Żywoty Świątych [in folio] Pani Elżbiecie Jarczewskiej Dobrodzieyce moiey leguie, Teyze [4] duo Volumina Breviarii in octauo w skorze capowey czarney oprawne pozłociste margines z klazurami srebrnemi. • [5] Postyla polska R. Jacobi Wuiek de tempore et de festis w czerwoney skorze margines zielone V. Joanni Świądryk Alumno Seminariy Vlad[islaviensis]. • [6] Breviariu[m] Venetiis ipressum in quarto apud Juntas, w czarney oprawie przedać. • [7] Librum praeparatorium ad digne celebrandum w czerwoney oprawie margines zielone in quarto. [8] Directorium Polanci ad audien[da]s confessiones in duodecimo Vnbli Laurentio Grabiński Vicedecano Vladislavien[is]. • [9] Memoriale Christianae vitae. [10] Examen approbandorum ad Confessiones excipien[dum]. [11] Summa aurea Armillae [12] Iudoci Clichtouei tertia pars, [13] Directoriu[m] Confessariorum w czerwoney skorze margines zielone. [14] Methodus ad adiuvandos eos, qui moriu[n]tur. [15] Biblia in octauo w czerwoney Skorze. [16] Compendiaria praxis conscientiae w biały Skorze in duodecimo. [17] Boromaei liber w białym pergaminie in octauo, [18] Thomae de Kempis w biały oprawie in duodecimo V. Nicolao Gostinen[si] Vicario Valdislauen[si]. • [19] Martyrologium w biały Skorze Skora czerwona powleczone in quarto Je[g]lo M[os]ci X. Sebastianowi Grotkowskiemu. • [20] Conciliu[m] Trident[inum] w czerwoney Skorze zielone margines V. Laurentio [Grabiński] Vicedecano. • [21] Drugie w czarney oprawie margines białe. [22] artes 12 [duodecim] Sacramentariu[m] Petri Skarga in quarto. [23] Orichouij Roxolani w biały Skorze in quarto V. Velentino Lipnen[si] Praep[os]ito o[mn]ium Sanctor[um]. • [24] Nauka Vmierania Człka Chrzescianskiego in quarto [25] Sermones con[uenientes?] omnem Statum mundi in quarto. [26] Przestroga Pastorska Stanislai Rescij. [27] Rosarium in quarto. [28] Sequentiarum luculenta explicatio. [29] Raymundus in quarto V. Stanislao Szpytalen[si]. • [30] Nauka umierania Człka Chrzescianskiego drugie książki w biały Skorze V. Adamo Wysocki Vicario Vladislauen[si]. • [31] Sermones Parati in quarto V. Stanislao Szpytalen[si]. • [32] Speculim exemploru[m] V. Alberto Krasinski Vicario Vladislauen[si]. • [33] Loci communes reru[m] et verbor[um] duo volumina Scripti w biały Skorze in quarto. [34] Formulare instrumentorum. [35] Zabawy Jana [k. 360r] Danieckiego. [36] Nouum testamentum polskie. [37] Panteologia [38] Powodowski Vnbli Gasparo Moiski. • [39] Virgilius polonic[us] V. Joanni Sroden[si] Vicario Vladislauen[si]. • [40] Tria volumina Joannis Busaei w biały Skorze in quarto margines rubrae R. Sebastiano Grotkowski Can[on]ico Vladislavien[si]. Eidem [41] libros caniculares lego in quarto. • [42] Sermones in Euangelii parabolis in quarto V. Matthiae Gomolis Plebano S[anc]ti Joannis. • [43] Tractatus primus de Sacramentis in communi. [44] Peregrinatio

Radziuilij in fol[io]. [45] Treterius in fol[io] w czerwoney Skorze. [46] Catechismus ad Parochos in octauo. [47] Pasanella w czerwoney oprawie. [48] Calepinus Ambrosii. [49] Apophthegmata Licosterionis in octauo. [50] Volumina quatuor Osorij in octavo. [51] Durandus de ritibus Ecclesiast[icis] w czerwoney Skorze in octauo. [52] Q. Curtius in octauo w czerwoney Skorze. [53] Manuale Nauarii w czerwoney Skorze in octauo. [54] Rosarium Pepin w czerwoney Skorze in octauo. [55] Dictionarium Concionatoru[m] [Radulphi?]. [56] Josephi à Coste Concion[um] libri duo w biały oprawie margines czerwone in octauo. [57] Summa artis notariae. [58] Diui Aurelij Augustini. [59] Joannis Ludouici w bialey Skorze margines zielone. [60] Rethorica Theologica. [61] Joannis Garetij w bialey Skorze. [62] Jacobi Gorski Dialectica. [63] Instructio Sacerdotu[m] Toleti. [64] Volumen orationum Cic[eronis] tertiu[m] w bialey oprawie. [65] Conciones Josephi à Coste de Aduentu w bialey oprawie margines rubrae. [66] Memoriale vitae christianae Granat[iensis] w bialey oprawie margines rubrae. [67] Granat. Eccl[esi]ae S. Joan[nis] Vladislavien[sis]. • [68] Ethica Ar[istote]lis. [69] Progymnasmata Aphtonij V. Moiski Vicario Vladislavien[si]. • [70] Instructio examinandor[um] Scripta. [71] Omphalius. [72] Conciones Sanchez p[ro] XL [Quadragesima]. [73] de cultu ador[at]ionis Vasquez. [74] Scrutinium Sacerdotale. [75] Memoriale christianae vitae Ludouici. [76] Rożaniec Panny Mariey Bzouij. [77] Orator S. trae Boskiey. [78] Arithmetica Lonicerij. [79] De g[e]n[er]ibus dicendi Jacobi Gorski. [80] Orationes Eccle[si]ae Sokołouij. [81] Confessio fidei Catholicae Hosij Vnbli Nicolao Gostinen[si] Vicario Vladislavien[si]. • [82] Duo volumina Topiarij de tempore et de SS [sanctis]. [83] Catechismus ad Parochos. [84] Summa doctrinae christianae Schaeperi. [85] Thesaurus nouus de tempore et de SS [sanctis]. [86] Postylla Feri. [87] Homiliae. [88] Homiliae Joannis Joiardi. [89] Homiliae Joannis Tauleri. [90] Compendium Nauseae de tempore. [91] Homiliae Radulphi [k. 360v] R. Stephano Przeczkowski Plebano Coualien[si]. • [92] Commentarium in Daniel. [93] Homiliarium Judoci. [94] Memoriale christianae vitae Ludouici Granat[iensis]. [95] Catechismus ad Parochos. [96] Exercitia Sp[irit]ualia Joannis Michaelis. [97] Tractatus de Administr[at]ione Eucharistiae. [98] Conciliu[m] Trident[inum] w czerwoney oprawie marg. zielone V. Valentino Lipnen[si] Praep[os]ito o[mn]ium Sanctor[um]. • [99] Libellus de cognationibus Joannis Cericij. [100] Vita Boromaei. [101] Armilla. [102] Loci co[m]mun[es] Theologici Joannis Ofmeysterij. [103] Opusculum quadragesimale Valent[ini] Posnanien[si]. [104] de Missa et Eucharistiae Sacram[en]to Joannis Fabij. [105] Examen ordinandor[um] Feri. [106] Opuscula Efre[m]. [107] Czysciec polski Jacobi Wuiek. [108] Catechismus ad Parochos R. Joanni Eborski Poenitentiario Eccl[esi]ae Cathedralis Vladislavien[sis]. • [109] Canones poen[itent]iae Astexani. [110] Compendiosu[m] examen ordinandis. [111] Rozmyslania męki Panskiey na Kalwariey za Krakowem Joannis Sokołouij. [112] Opuscula aurea Francisci Zini. [113] Kazania o siedmi słowach R. Petri Fabricij. [114] Figurae Bibliorum R. Laurentio Grabiński Vicedecano. • [115] Volumen Secundu[m] orationu[m] Cic[eronis]. [116] Quintilianus. [117] Horatius. [118] Dialectica Gorscij. [119] Ouidius. [120] Dialectica Hermanij. [121] Zodiacus vitae Ma[r]celli. [122] Dictionarium Latinogermanic[um]. [123] Sententiae noui Testamenti. [124] Gram[m]atica Joannis Ursini. [125] Terentius Martino Drobninen[si] Servitori. • [126] Libri tres de natura Deor[um] Cic[eronis]. [127] Com[m]ediae Terent[ij]. [128] Ferus. [129] Ep[istu]lae manutij. [130] Demosthenis or[at]iones graecolat[ini]. [131] Aulus Gellius. [132] Fabulae Esopi. [133] Erasmi Rothe-rod[ami] de conscriben[dis] Ep[istu]lis. [134] Plautus. [135] Dialectica Rodolphi. [136] Computus Herbesti. [137] Farrago Epistolar[um] Cic[eronis]. [138] Julius Caesar.

[139] Verepeus de conscibendis Ep[istu]lis. [140] Facetiae Bebelij. [141] Or[at]iones 3 Cic[eronis] et Sententiae. [142] Officia Cic[eronis] w pergaminie. [143] Liber bis centu[m] r[at]iones dandi. [144] Sphaera Cornelij. [145] Dialectica Trapezuntij inter pauperes scholares rozdać. • et [146] Artes Rethoriae libri tres cum prouerbiis Salomonis. [147] Piarum Institutionum christianar[um] libri tres. [148] Calendariu[m] perpetuu[m]. • [149] Tria volumina Rubricellae Romae impressa V. Alberto Budkouio. • [150] Officium B.M.V. w pergaminie V. Fabiano Mansionario. • [151] Duo volumina Breuiarij hiemalis et aestiualis Alberto Jarczewski. • [152] Biblia Łacińska Vnbli Joanni Ligowski. • [153] Armilla V. Nicolao Gostinen[si]. • [154] Conciliu[m] Trid[entinum] V. Matthiae Gomolio Plebano S[an]cti Iaoannis. • [155] Martyrologiu[m] Adm. R. Sebastiano Grotkowski Can[oni]co [k. 361r] Vladislauien[si]. • [156] Diurnalia duo, vnum V. Łanietio w czerwoney optawie margines zielone. • [157] Drugi w brunatney oprawie V. Stanisłao a Szpytal Plebano Kłobensi. • [158] Bractwo chordy paska zakonu S. Francyszka V. Martino Ryczywoł Praecentori Vladislavien[si]. • Libri in Duodecimo. [159] Psalterium B.M.V. w bronatney oprawie V. Alberto Budkouio. • [160] Off[ici]um B.M. V. Fabiano Mansionario. • [161] Off[ici]um diurnum Venetis impressum V. Adamo Gostinen[si] Vicario Vladislauien[si]. • [162] De quatuor Nouissimis Dionysii Carthusiani. [163] Compendium Nauarii. [164] Elementa Confess. Nicolai Moscic[ensis]. [165] Rosarium Antonini. [166] Directorium Polanci. [167] Meditationes S. August[ini] V. Nicolao Gostinen[si] Vic[ari]o Vladislavien[si]. • [168] Thesaurus precu[m] V. Świądricio. • [169] Libellus piarum Institutionum. [170] Or[at]iones Verepaei. [171] Libri 4 Thomae de Kempis V. Alberto Krasinski. • [172] Dux peccator[um]. [173] Methodus iuan[di] morientes. [174] Praxis Casuu[m] Consci[enti]ae Reginaldi. [175] Institutio Confessorior[um] Fornarii. [176] Examen approbandor[um] Moscicij. [177] Caietani Sum[m]ula. [178] Figurae Biblioru[m] Antonij. [179] Stimulus virtutu[m] Baldesarij V. Gregorio Modlinio. • [180] Speculum Casuu[m] Consci[enti]ae Martini Funes. [181] Pharetra Diuini Amoris Joannis. [182] Torociniu[m] poeni[tenti]ae Moscic[ensis]. [183] Piarum Institutionum libri tres. [184] Catechismus maior Canisii. [185] Fasciculus litaniar[um] Radiomnensis V. Gasparo Moiski. • [186] Psalteriu[m] paraphrasibus illustrat[um] Raineri. [187] Explana[ti]o Psalmorum Flamini. [188] Examen ordinador[um] Feri. [189] de vita et laude B. Mariae V. Costeri. [190] Genealogia S. Annae V. Adamo Wysocki. • [191] Marcellus. [192] Cic[eronis] ad Att[icum]. [193] Vita honesta Hermani. [194] Lucretius. [195] Postylla polska. [196] Libellus Euangelior[um] Sequentiarum et himnorum. [197] Sententiae Cic[eronis]. [198] Valerius Maximus. [199] Katechizm polski Chłopcuz który będzie przy Smierci moiej. • [200] formula christianae institutionis Francisci. [201] Tractatus Mysterior[um] Missae Titelmani. [202] Breuiarii pars hiemalis. [203] Assertio Sacrificij Missae Garetii V. Ligowski. • [204] Scopus biblicus Nouicampiani. [205] Flores Bibliorum Thomae Hibern[iensis]. [206] Summarius polskiej nauki chrzescianskiej. [207] Enchiridion Sacerdotum Vnbli Alberto à Łasko. • Libri in Sedecimo. [208] Loci communes reru[m] Theologicar[um] Hofmeisteri. [209] De imitatione Chr[ist]o Gersonis. [210] Off[ici]um B.M.V. [211] Manuale Aug. [212] Compendium Nauari. [213] Off[ici]um hebdomadae S[an]ctae. [214] Thesaurus precum Venerabili Nicolao Gostinen[si].

[k. 365v]

Księgi in octauo. [215] Durantus w czerwoney oprawie marg. zielone. [216] Apophthegmata Licost. w czerwoney oprawie marg. zielone. [217] Manuale Nauari w czerwoney oprawie marg. zielone. [218] Q. Curtius w czerwoney oprawie marg. zielone. [219]

Volumina 4 Osorij et accommodat, no[n] reddit. w czerwoney oprawie marg. zielone. [220] Monita Mangotij: a drugie volumen v. P.B. (?) w Gostininie. [221] Żołtarz Valentini Latinopolonic[us]. [222] Rethorica Granat[ienis] w czerwon[ey] oprawie marg. virid. [223] Libri 4 de doctrina christiana Aug. [224] Rosarium Pepin. [225] Volumina duo Orationu[m] Cic[eronis]. [226] Jacobi Gorscij de lapsu et iustific[ati]one ho[mi]nis. [227] De veritate fidei christianae Ludouici. [228] Toletus Instructio examinadorum scripta. [229] Joannis Gareti de Eucharistia. [230] Volumen Cic[eronis] Or[ati]onum Tertius [231] Summa artis notariae Rolandini. [232] Dictionariu[m] Concionator[um] Radulphi. [233] Conciones à Coste in quadragesima. [233a] Aliud volumen de Aduentu. [234] Memoriale vitae christianae.

KOMENTARZ

- [1] Bernardus Claravalensis, s.: *Opera omnia*, 2°. Wydawane bardzo często.
- [2] *Missale Romanum*, Venezia. Liczne wyd.
- [3] Skarga Piotr, SJ: *Żywoty świętych starego y nowego Zakonu...*, cz. 1-2, Wilno 1579 i inne wyd. (zob. E XXVIII, 161-167).
- [4] *Breviarium*, vol. 1-2, 8°. Wydanie niemożliwe do zidentyfikowania.
- [5] Wujek Jakub: *Postilla catholica, to jest kazania na każdą niedzielę i na każde święto przez cały rok*, cz. 1-2, Kraków 1573; cz. 3, Kraków 1575. Są także inne wydania (E XXXIII, 389-399).
- [6] *Breviarium*, Venezia, ap. Juntas, 4°. Trudno stwierdzić, o które konkretnie wydanie chodzi.
- [7] Pozycja niezidentyfikowana.
- [8] Polancius Joannes, SJ: *Breve directorium ad confessarii ac confitendi munus rite obeundum*, Antverpiac 1565; zob. poz. 166.
- [9] Ludovicus de Granada: *Memoriale christianae vitae ac confitendi munus rite obeundum*, 12°. Liczne wydania; zob. poz. 66, 75, 94, 234.
- [10] Mościcki Mikołaj: *Examen approbandorum ad s. confessiones excipiendas...*, Cracoviae, F. Czary 1622, 2° (E XXII, 584); zob. poz. 110, 176.
- [11] Fumus Bartholomaeus, OP: *Summa aurea, armilla nuncupata, casus omnes ad animarum curam attinentes breviter complectens...*, Venetiis 1587, 8° i inne wyd. w XVI i XVII w.; zob. poz. 101, 153.
- [12] Clichtove Josse (Clichtovacus Judocus): *Elucidatorium ecclesiasticum ad officium Ecclesiae pertinentia plenus exponens*, p. 1-4, Paris 1516 i wiele nast. wyd.
- [13] Pozycja niezidentyfikowana.
- [14] Polancius Joannes: *Methodus ad eos adiuandos, qui moriuntur*, Liège 1587, 16°; zob. poz. 173.
- [15] Nie można stwierdzić, jakie to jest wydanie Biblii.
- [16] Reginaldus Valcrius, SJ: *Compendiaria praxis difficiliorum casuum conscientiae*, 12°. Różne wyd.
- [17] Być może – Carolus Boromcus: *Instructionum fabricae ecclesiae et supellectillis ecclesiasticae* (I-II, Milano 1577).
- [18] Thomas a Kempis: *De imitatione Christi*, 12°. Różne wyd.; zob. poz. 171, 209.
- [19] *Martyrologium Romanum*, Louvain 1568, Roma post 1585 i inne wyd.
- [20] Concilium Tridentinum: *Canones et decreta Concilii Tridentini*. Wiele różnych wydań; zob. poz. 98, 154.
- [21] J.w.
- [22] Skarga Piotr, SJ: *Artes duodecim sacramentarium seu zvinglicvalvinistarum*, Vilnac 1582, 4° (E XXVIII, 133-134).
- [23] Orzechowski Stanisław: *Roxolani, Chimera: sive de Stancari funerta regno Poloniae secta*, Cracoviae 1562, 1563, 4° (E XXIII, 446-447).
- [24] Januszowski Jan: *Nauka umierania chrześcijańskiego... częścią z łacińskiego, częścią z włoskiego przełożone*, Kraków 1619, 4° (E XVIII, 476); zob. poz. 30.
- [25] Pozycja niezidentyfikowana.
- [26] Rczska Stanisław: *Przestroga pasterska do miasta Warszawskiego...*, Poznań 1585 (E XXVI, 268-269).

- [27] Bzowski Abraham: *Rosarium B.V.*, Coloniae, ap. A. Bockler 1616, 4°, (E XIII, 499).
- [29] Adam Magister (Raymundus de Pennaforti): *Summula cum commento et glossa interlineari*, 4°. Różne wyd.
- [30] Januszowski Jan: *Nauka umierania chrześcijańskiego... częścią z łacińskiego, częścią z włoskiego przełożone*, Kraków 1619, 4° (E XVIII, 476); zob. poz. 24.
- [31] Paratus: *Sermones de tempore et de Sanctis*, 4°. Różne wyd.
- [32] Pierwsza edycja bezimienna pt. *Speculum exemplorum* 1481. Drugą ułożył Aegidius Aurifaber i wydał Coloniae 1485, poczem były liczne przedruki, aż dziełko to rozszerzył Jan Major, SJ i wydał pt. *Magnum speculum exemplorum*, Duaci 1603 (E XXII, 47).
- [33] Pozycja niezidentyfikowana.
- [34] *Formularium instrumentorum et variorum procesuum*, Roma 1553, 4° i inne wyd.
- [35] Daniecki Jan: *Zabawy*, Kraków 1606, 4° (E XV, 33).
- [36] *Novy Testament polskim językiem wyłożony...*, Kraków 1556 i inne wyd. (zob. E XIII, 22n.).
- [37] Reincrius de Pisis: *Pantheologia, sive Summa universae theologiae*. Różne wyd.
- [38] Być może – Powodowski: *Christologiae, seu sermonum de Christo...*, p. 1-2, Kraków 1602-1604 (E XXV, 188-189).
- [39] Może to być – Vergilius Publius Maro Mantuanus: *Pasterskie... rozmowy*, Kraków 1588 lub: *Georgicorum albo ziemiaństwa... ksiąg czworo*, 1614, lub: *Aeneida*, Kraków 1590 (zob. E XXXII, 368-369).
- [40] Busacus Joannes, SJ: *Enchiridion piarum meditationum*, 4°. Różne wyd. w XVII w. (zob. też E XIII, 461)
- [41] Prawdopodobnie Maiolus Simon: *Dies caniculares, hoc est colloquia tria et viginti...*, Versellis 1600.
- [42] Pozycja niezidentyfikowana.
- [43] Pozycja niezidentyfikowana.
- [44] Radziwiłł Mikołaj Krzysztof: *Hierosolymitana peregrinatio...*, Brunsbergac 1601, Antverpiac 1601, 1614, 2° (E XXVI, 89-90).
- [45] Treter Tomasz: *Regum Poloniae icones...*, Romac 1591, 2° (E XXXI, 313).
- [46] *Catechismus... ad parochos*, Romac 1566, i nast. wyd. (zob. też E XIV, 97); zob. poz. 83, 95, 108. Używany był także jako podręcznik w seminariach duchownych – zob. S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, Wrocław 1905, s. 146.
- [47] Może to być – Pas (Pasanus) Angelus de: *Expositio symboli apostolorum*, Romac 1596, 2°. Dzieło bardzo zachwalane do czytania przez Possewina (Enc. kościelna, XVIII, s. 267).
- [48] Calepinus Ambrosius: *Dictionarium linguae latinae*, Basel 1550, 4° i inne wyd.
- [49] Wolhart Konrad, pseud. Lycosthenes Conradus: *Apophtegmata ex probatis graecae latinaeque linguae scriptoribus...*, Gencvac 1602, 1609 i inne wyd.
- [50] Osorius Hieronimus: *De iustitia caelesti libri decem*, Köln 1581, 8°; lub *Paraphrasis in Isaiam libri V*, Köln 1579, 1583, 1584; zob. poz. 219.
- [51] Duranti Guillelmus: *Rationale divinarum officiorum*, 8°. Różne wyd.; zob. poz. 215.
- [52] Curtius Rufus Quintus: *Historiae Alexandri Magni*, 8°. Różne wyd.; zob. poz. 218.
- [53] Azpilcueta Martinus Navarus: *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium*, 8°. Różne wyd.; zob. poz. 217.
- [54] Pepin Guillelmus: *Rosarium aureum B. Mariae Virginis...*, Venetiis 1592; zob. poz. 224.
- [55] Radulphus: *Dictionarium concionatorum*, dzieło niezidentyfikowane; por. poz. 232.
- [56] Josephus à Costa, SJ: *Conciones*, p. 1-2, Köln 1601, 8°; zob. poz. 233.
- [57] Rolandinus Passagerius: *Summa artis notariae...*, Aug. Taurinorum 1607 i inne wyd.; zob. poz. 231.
- [58] Prawdopodobnie – Augustinus Aurelius, s.: *Meditationes*. Różne wyd.
- [59] Zapewne – Vivus Joannes Ludovicus Valentinus (Vives Juan Luis): *De veritate fidei christiane*, s. I., Oporinus 1544; zob. poz. 227.
- [60] Pozycja niezidentyfikowana.

- [61] Być może – Garetius Joannes: *De vera presentia Corporis Christi in sacramento Eucharistiae*, Antwerpen 1561 i inne wyd.; zob. poz. 229.
- [62] Górski Jakub: *Commentariorum artis dialecticae libri decem*, Lipsiae, off. Voegelianae 1563, 8° (E XVII, 259).
- [63] Toletus Franciscus: *De instructione sacerdotum et peccatis capitalibus libri VII...* Różne wyd.
- [64] Cicero Marcus Tullius: *Orationes*, vol. 3. Różne wyd.; zob. poz. 115, 141, 225, 230.
- [65] Josephus à Costa: *Conciones de Adventu...* Różne wyd.
- [66] Ludovicus de Granada: *Memoriale vitae christianae...* Różne wyd.; zob. poz. 9, 75, 94, 234.
- [67] Zapewne j.w.
- [68] Aristoteles: *Ethica ad Nicomachum*. Wiele różnych wydań.
- [69] Aphthonius Sophista: *Progymnasmata...*, Lugduni 1555, Coloniae 1570, Francoforti 1598, 8°.
- [70] Pozycja niezidentyfikowana.
- [71] Omphalius Jacobus: *De elocutionis imitatione ac apparatu...*, Köln 1572, 1591, 8°.
- [72] Sanchez Gaspar, SJ: *Conciones in dominicis et feriis Quadragesimae*. Różne wyd.
- [73] Vasquez (Vazquez) Gabriel, SJ: *De cultu adorationis*, Alcala 1594, 4° i inne wyd.
- [74] Incarnatus Fabius: *Scrutinium sacerdotale, sive modus examinandi tam in visitatione episcopali, quam in susceptione ordinum*, p. 1-2, Venetis 1593. Były różne wydania.
- [75] Ludovicus de Granada: *Memoriale christianae vitae*. Różne wyd.; zob. poz. 9, 66, 94, 234.
- [76] Bzowski Abraham: *Różaniec Panny Maryey*, Kraków, W. Kobyliński 1600, post 1606, 4°-8° (E XIII, 499).
- [77] Pozycja niezidentyfikowana.
- [78] Lonicerus Adam: *Arithmetices breves et utilis introductio in eius artis studiosorum...*, Francoforti 1570, 1610, 8°.
- [79] Górski Jakub: *De generibus dicendi liber*, Cracoviae, ap. M. Sicbencycher 1559, 8° (E XVII, 260).
- [80] Sokołowski Stanisław: *Orationes ecclesiasticae*, Coloniae 1587, 8° (E XXIX, 21).
- [81] Hozjusz Stanisław: *Confessio fidei catholicae...*, Cracoviae, off. haec. M. Scharffenberger 1553, 4° i inne wyd. (E XVIII, 278-281).
- [82] Topiarius Aegidius Dominicus: *Conciones (Sermones ?) de tempore et de sanctis*. Różne wyd.
- [83] *Catechismus... ad parochos*, Romae 1566, i nast. wyd. (zob. też E XIV, 97); zob. poz. 43, 95, 108.
- [84] Schoepper Jacobus: *Institutionis christianae, precipuae quae doctrinae summa concionibus... comprehensa*, Köln 1561, 8°.
- [85] Pozycja niezidentyfikowana.
- [86] Ferus Joannes: *Postilla de Sanctis et festis sanctorum*; lub *Postilla de tempore*, p. 1-2. Różne wyd.
- [87] Ferus Joannes: *Epitome sermonum... dominicalium*, p. 1-2. Różne wyd.
- [88] Pozycja niezidentyfikowana.
- [89] Tauler Joannes: *Sermones de tempore et de sanctis totius anni...*, Köln 1552, 4°.
- [90] Nausea Fridericus: *Catholicarum postillarum et homiliarum... compendium*. Różne wyd.
- [91] Radulphus Ardens: *Homiliae de sanctis*, post 1567; różne wyd.
- [92] Pererius Benedictus, SJ: *Commentariorum in Daniele prophetam libri XVI*, Antverpiae 1594, Lugduni 1602, 8°.
- [93] Clichtove Josse (Clichtovacus Jodocus): *Orationes*. Różne wyd.
- [94] Ludovicus de Granada: *Memoriale christianae vitae*. Różne wyd.; zob. poz. 9, 66, 75, 234.
- [95] *Catechismus... ad parochos*, Romae 1566, i nast. wyd. (zob. też E XIV, 97); zob. poz. 46, 83, 108.
- [96] Joannes Michael Constantiensis, OC: *Liber exercitationum spiritualium triplicis viae*, post 1597, 8°.
- [97] Pozycja niezidentyfikowana.
- [98] Concilium Tridentinum: *Canones et decreta Concilii Tridentini*. Wiele różnych wydań; zob. poz. 20, 154.
- [99] Pozycja niezidentyfikowana.

- [100] *Vita Caroli Borromei*. Liczne wyd. i przekłady. Znane są także inne XVI-wieczne biografie Karola Boromeusza.
- [101] Fumus Bartholomaeus, OP: *Summa aurea, armilla nuncupata, casus omnes ad animarum curam attinentes breviter complectens...*, Venctiis 1587, 8° i inne wyd. w XVI i XVII w.; zob. poz. 11, 153.
- [102] Hofmeister Joannes, OESA: *Loci communes rerum theologicarum, quae hodie in controversia agitantur*, Ingolstadt 1547, Parisiis 1588 i inne wyd.
- [103] Wróbel Walenty: *Opusculum Quadragesimale...*, Lipsk, off. M. Lottheri 1537, 8° (E XXXIII, 365-366).
- [104] Pozycja niezidentyfikowana.
- [105] Wild Johannes (Ferus Joannes), OFM: *Examen ordinandorum...*, Meynce 1550 i inne wyd.; zob. poz. 128, 188.
- [106] Ephrem Syrus: *Opuscula*. Różne wyd.
- [107] Wujek Jakub: *Czyszciec. To iest zdrowa a gruntowna nauka o modlitwach, o mszach y iałmużnach za umarłe wierne y o mękach czyscowych po śmierci*, Poznań, J. Wolrab 1579, 8° (E XXXIII, 382-383).
- [108] *Catechismus... ad parochos*, Romae 1566, i nast. wyd. (zob. też E XIV, 97); zob. poz. 46, 83, 95.
- [109] Astesanus: *Canones poenitentiales*. Różne wyd.
- [110] Może to być – Mościcki Mikołaj: *Examen approbandorum ad s. confessiones excipiendas et ad parochias obtinendas... compendiosa tractatione...*, Cracoviac, F. Czary [1623], 12° (E XXII, 584); zob. poz. 10, 176.
- [111] Sokołowski Stanisław: Estreicher (XXIX, 7) zna tylko dzieło pt. *Kontemplatae albo Rozmyślenia tajemnic...*
- [112] Zino Petrus Franciscus Veronensis: *Opuscula aurea*, dzieło niezidentyfikowane.
- [113] Bellarmin Robertus, s.: *Kazanie, które P. Jezus z krzyża uczynił do narodu ludzkiego, ostatnie, albo o siedmi słowach...* z łac. na pol. przełożone przez Piotra Fabrycego SJ, Kraków post 1622, 8° (E XXII, 448).
- [114] Antonius de Rampellogis (Rampelogus): *Figurae Bibliorum...*, Coloniae 1609, 12°. Różne wyd. w XVI i XVII w.; zob. poz. 178.
- [115] Cicero Marcus Tullius: *Orationes*, vol. 2. Różne wyd.; zob. poz. 64, 141, 225, 230.
- [116] Quintilianus Marcus Fabius: *Orationum libri XII* lub *Declamationes*, lub *Institutio oratoria*. Różne wyd.
- [117] Horatius Flaccus Quintus: *Poemata*. Różne wyd.
- [118] Górski Jakub: *Commentariorum artis dialecticae libri decem*, Lipsiac, off. Voegeliana 1563, 8° (E XVII, 259).
- [119] Ovidius Naso Publius: *Metamorphoseon libri XV*. Różne wyd.
- [120] Pozycja niezidentyfikowana.
- [121] Palingenius Marcellus Stallatus: *Zodiacus vitae*, Basileae 1537 i inne wyd.
- [122] *Dictionarium latino-germanicum*, b.m.dr., XVI w.
- [123] Pozycja niezidentyfikowana.
- [124] Ursinus (Niedźwiecki) Joannes: *Methodicae grammaticae libri quattuor...*, Leopoli 1592 i inne wyd. (zob. E XXXII, 68-70).
- [125] Terentius Afer Publius: *Comoediae*. Różne wyd.
- [126] Cicero Marcus Tullius: *De natura Deorum libri tres*. Różne wyd.
- [127] Terentius Afer Publius: *Comoediae*. Różne wyd.
- [128] Wild Johannes, OFM (Ferus Joannes): *Examen ordinandorum...*, Meynce 1550 i inne wyd.; zob. poz. 105, 188.
- [129] Manutius Paulus: *Commentarius in epistulas Ciceronis ad Atticum*, ca 1620.
- [130] Demosthenes: *Orationes*. Gracolat. Różne wyd.
- [131] Gellius Aulus: *Noctes Atticae*. Zbiór eksceptów z pisarzy greckich i rzymskich dotyczących historii literatury, filozofii, retoryki itd. Różne wyd.
- [132] Aesopus: *Fabulae*. Różne wyd.

- [133] Erasmus Rotterodamus: *De ratione conscribendi epistolas*, post 1561.
- [134] Plautus Titus Maccius: *Comoediae*. Różne wyd.
- [135] Rodolphus Caspar: *Dialectica*, Ingolstadii, Weisenhorn 1536, 1551.
- [136] Herbst Benedykt: *Computus... [ecclesiasticus]*, [Posnaniae] 1561, 8° (E XVIII, 119).
- [137] Cicero Marcus Tullius: *Epistolae*. Różne wyd.
- [138] Zapewne – Caesars C. Iulius: *De bello Gallico* lub *Commentarii de bello civili*. W XVI i XVII w. różne wyd.
- [139] Vrepeacus Simon: *De epistolis latine conscribendis libri V*, Brunsbergae 1590 (E XXXII, 345-346).
- [140] Bcbelius Henricus: *Facetiarum... libri tres...*, Tubingae 1561, 8°.
- [141] Cicero Marcus Tullius: *Orationes*. Różne wyd.; zob. poz. 64, 115, 225, 230.
- [142] Cicero Marcus Tullius: *De officiis libri III*, Lyon 1556 i inne wyd.
- [143] Pozycja niezidentyfikowana.
- [144] Valerius Cornelius: *De sphaera et primis astronomiae rudimentis...*, Antverpiae 1571, 1581, 8° i zapewne inne wyd.
- [145] Trapczuntius Georgius: *De re dialectica libellus...*, Coloniae 1536 i inne wyd.
- [146] Pozycja niezidentyfikowana.
- [147] Być może – Canisius Petrus, SJ: *Institutiones christianae pietatis, seu parvus catechismus*; różne polskie wyd. od XVI w. (zob. E XIV, 43-44); zob. poz. 169, 183.
- [148] Pozycja niezidentyfikowana.
- [149] *Rubricella*, vol. 1-3, Roma. Dzieło trudne do zidentyfikowania.
- [150] Pozycja niezidentyfikowana.
- [151] *Breviarius Romanus*, p. hiemalis et aestivalis. Różne wyd.
- [152] Nic wiadomo, o jakie wydanie Biblii łacińskiej chodzi.
- [153] Fumus Bartholomaeus, OP: *Summa aurea, armilla nuncupata, casus omnes ad animarum curam attinentes breviter complectens...*, Venetiis 1587, 8° i inne wyd. w XVI i XVII w.; zob. poz. 11, 101.
- [154] Concilium Tridentinum: *Canones et decreta Concilii Tridentini*. Wiele różnych wydań; zob. poz. 20, 98.
- [155] *Martyrologium Romanum*, Louvain 1568, Roma post 1585 i inne wyd.
- [156] Nic wiadomo, o jakie wydanie *Diurnale* chodzi.
- [157] J. w.
- [158] Liricius Hipolit: *Bractwo chordey albo paska Zakonu S. Franciszka w klasztorze bernardynów postanowione 1606*, Poznań 1606 i inne wyd. (zob. E XXI, 328-329).
- [159] *Rosarium, seu psalterium Beatae Virginis Mariae*, Köln 1601.
- [160] Być może – *Officium Beatae Mariae Virginis*. Latine et gracce, Lyon 1595, 16°.
- [161] *Officium diurnum*, Venetiis, 12°. Różne wyd.
- [162] Dionisius Carthusianus: *De quattuor novissimis*. Istnieje wiele wyd.
- [163] Azpilcueta Martinus Navarus: *Manuale, sive Enchiridion confessoriorum et poenitentium...*, Romae 1588 i wiele innych wyd. Wyd. w streszczeniu pt. *Compendium*.
- [164] Mościcki Mikołaj: *Elementa ad s. confessiones non tantum sacerdotibus in foro poenitentiae tyronibus apprimo necessaria*, Cracoviae 1603, 1610, 1619, 8°-12° (E XXII, 583).
- [165] Antoninus de Przemyśl (Antoni z Przemyśla) OP: *Rosarium, seu libellus in quo S. Rosarii fraternitatis B. Mariae Virg. nuncupatae rationes, progressus, mysteria et commoda breviter explicantur...*, Leopoli 1591, 12° (E XII, 177).
- [166] Polancius Joannes, SJ: *Directorium breve ad confessarii ac confitentis munus rite obeundi*. Liczne wyd. z XVI i XVII w.; zob. poz. 8.
- [167] Augustinus Aurilius, s.: *Meditationes, soliloquia et manuale*, Antverpen 1554 i inne wyd.
- [168] Może to być – Bartsch (Barcz) Fryderyk: *Thesaurus precum ac variorum instructionum spiritualium*, Wilno 1589, wyd. 2, Kraków 1609 (E XII, 395n.) lub: *Thesaurus precum et variorum instructionum atque exercitationum spiritualium*, Köln 1623 i inne wyd.; zob. poz. 214.

- [169] Być może – Canisius Petrus, SJ: *Institutiones christianae pietatis, seu parvus catechismus*; różn. polskie wyd. od XVI w. (zob. E XIV, 43-44); zob. poz. 147, 183.
- [170] Może to być – Verepacus (Verepac) Simon: *Precationum piarum enchiridion*, Anvers 1565; *Precationes liturgicae*, Anvers 1574 lub *Enchiridion*.
- [171] Thomas a Kempis: *De imitatione Christi*. Różn. wyd.; zob. poz. 18, 209.
- [172] Ludovicus de Granada: *Dux peccatorum*. Wiele wyd.
- [173] Polancius Joannes: *Methodus ad eos adiuuandos, qui moriuntur*, Liège 1587, 16°; zob. poz. 14.
- [174] Reginaldus Valerius, SJ: *Compendiaria praxis difficiliorum casuum conscientiae*, Mainz 1619.
- [175] Fornarius Martinus, SJ: *Institutio confessariorum...*, l. 1-2, Köln 1607.
- [176] Mościcki Mikołaj: *Examen approbandorum ad s. confessiones excipiendas...*, Kraków, F. Cezary 1622, [1623], 12° (E XXII, 584); zob. poz. 10, 110.
- [177] Caictanus Thomas de Vio: *Summula*. Kilka wyd.
- [178] Antonius de Rampellogis (Rampelogus): *Figurae Bibliorum...*, Coloniae 1609, 12°. Różn. wyd. w XVI i XVII w.; zob. poz. 114.
- [179] Baldesanus Guilielmus: *Stimulus virtutum adolescentiae christianae...* Różn. wyd. w XVI i XVII w.
- [180] Funcz Martin de (Funcs Martinus): *Speculum morale et practicum, in quo medulla omnium casuum conscientiae continetur...*, p. 1-3, Constance 1598, 12°.
- [181] Laudsberg Johannes Iustus: *Divina amoris pharetra...*, Köln 1590, 12°. Różn. wyd.
- [182] Mościcki Mikołaj: *S. artis poenitentiarum tyrocinium...*, Cracoviae 1625, 1631, 12°. (E XXII, 582-583).
- [183] Być może – Canisius Petrus, SJ: *Institutiones christianae pietatis, seu parvus catechismus*; różn. polskie wyd. od XVI w. (zob. E XIV, 43-44); zob. poz. 147, 169.
- [184] Petrus Canisius: *Opus catechisticum, sive de summa doctrinae christianae...* Różn. wyd.
- [185] Radymensis (Radimnensis, Radymiński) Stanisław: *Fasciculus litaniarum... ex Sacra Scriptura selectus...*, Cracoviae 1607, 1622, 12°. (E XXVI, 49-50).
- [186] Reincrus Synoyus: *Psalterium paraphrasibus illustratum...*, Lyon 1559.
- [187] Flaminius Marcus Antonius: *In librum Psalmorum brevis explanatio*. Wiele wyd.
- [188] Wild Johannes, OFM (Fcrus Joannes): *Examen ordinandorum...*, Meynce 1550 i inne wyd.; zob. poz. 105, 128.
- [189] Coster François, SJ (Costerus Franciscus): *De vita et laudibus Deiparae Mariae Virginis meditationes quinquaginta*, Anvers 1587 i inne wyd.
- [190] Pozycja niezidentyfikowana.
- [191] Marcellus Nonii: *De compendiosa doctrina*. Różn. wyd. Archaiczne wyrazy i zwroty ułożone w porządku alfabetycznym.
- [192] Cicero Marcus Tullius: *Epistolae ad Titum Pomponium Atticum*. Wiele wyd.
- [193] Hermann-Joseph, s.: *Vita [honest]*, brak innych danych.
- [194] Lucanus Marcus Aurelius: *Pharsalia sive de bello civili caesaris et Pompeii lib. X*, Amsterdam 1551, 12°.
- [195] *Postilla polska, to jest lekcje, epistoły y ewangelie niedzielne, postne...*, Kraków 1561, 8° i inne wyd. (E XXV, 116).
- [196] Nie wiadomo, o jakie wydanie tej pozycji chodzi.
- [197] Cicero Marcus Tullius: *Sententiae*. Wiele wyd.
- [198] Valerius Caius Maximus: *Facta et dicta memorabilia*. Różn. wyd. w XVI i XVII w.
- [199] Być może – *Katechizm rzymski, to jest nauka chrześcijańska za rozmyśleniem Concilium Trydentskiego... na polskie przełożona*. W XVI w. kilka wyd., ale nie w 12°. (E XIX, 181n.).
- [200] Pozycja niezidentyfikowana.
- [201] Titelman Franciscus: *Expositio mysteriorum Missae...*, Lyon 1558, 16°.
- [202] *Breviarium Romanum*. Pars hiemalis, 12°. Nie da się ustalić wydania.
- [203] Być może – Garetius Joannes, OSA: *Omnium aetatum et nationum in veritatem Corporis Christi in Eucharistia per XVI sec. consensus*, Antwerpiae 1561, 1569, 1572 i inne wyd.

- [204] Nowopolski (Nowopoleczyk) Wojciech: *Scopus biblicus*, Antverpiae, ap. Joannem Bellerum 1555, 12° i nast. wyd. (E XXIII, 202-203).
- [205] Thomas de Hibernia: *Flores Bibliorum (Flores biblicas sive loci communes...)*, Lyon 1566, 16° i inne wyd.
- [206] Bellarmin Robertus, s.: *Summaryusz nauki chrześcijańskiej*, Kraków 1608, 12° (E XII, 450).
- [207] Guido de Montrocher: *Enchiridion sacerdotum...*, Antverpiae, ap. j. Bellerum 1564, a może – Bloemevenne Pieter: *Enchiridion sacerdotum, in quo ea quae ad divinissimam Eucharistiam et sacratissimae Missae officium attinet...*, Colonia 1532.
- [208] Hoffmeister Johannes, OESA: *Loci communes rerum theologicarum quae hodie in controversia agitantur*. Różne wyd.
- [209] Thomas a Kempis: *De imitatione Christi libelli quattuor, plane divini qui falso D. Johanni Gersoni cancellario Parisiensi vulgo conscripti sunt*. W XVI w. liczne wyd.; zob. poz. 18, 171.
- [210] Być może – *Officium Beatae Mariae Virginis*. Latine et graece, Lyon 1595, 16°.
- [211] Augustinus Aurelius, s.: *Meditationes, soliloquia et manuale*, Antwerpen 1554 i inne wyd.
- [212] Azpilcueta Martinus Navarus: *Manuale, sive Enchiridion confessoriorum et poenitentium...*, Romae 1588 i wiele innych wyd. Wyd. w streszczeniu pt. *Compendium*.
- [213] *Officium Hebdomadae Sanctae, secundum Missale et Breviarium Romanum*. Wyd. po Soborze Trydenckim różne.
- [214] Może to być – Bartsch (Barcz) Fryderyk: *Thesaurus precum ac variorum instructionum spiritualium*, Wilno 1589, wyd. 2, Kraków 1609 (E XII, 395n.) lub: *Thesaurus precum et variorum instructionum atque exercitationum spiritualium*, Köln 1623 i inne wyd.; zob. poz. 168.
- [215] Duranti Guillelmus: *Rationale divinatorum officiorum*, 8°. Różne wyd.; zob. poz. 51.
- [216] Wolhart Konrad, pseud. Lycosthenes Conradus: *Apophtegmata ex probatis graecae latinaeque linguae scriptoribus...*, Genevae 1602, 1609 i inne wyd.
- [217] Azpilcueta Martinus Navarus: *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium*, 8°. Różne wyd.; zob. poz. 53.
- [218] Curtius Rufus Quintus: *Historiae Alexandri Magni*, 8°. Różne wyd.; zob. poz. 52.
- [219] Osorius Hieronimus: *De iustitia caelesti libri decem*, Köln 1581, 8°; lub *Paraphrasis in Isaiam libri V*, Köln 1579, 1583, 1584; zob. poz. 50.
- [220] Mangotius Adrianus, SJ: *Monita mariana ex S. Scriptura et ss. patribus potissimum collecta...*, p. 1-3, Antwerpen, ap. Hier. Verdussen, 1613-1615, 8°.
- [221] Wróbel Walenty: *Żołtaz Dawidów...*, Kraków 1539 i inne wyd. (zob. E XV, 68-70).
- [222] Ludovicus de Granada: *Ecclesiasticae rhetoricae, sive de ratione concionandi libri sex*, Köln 1576 i następne wyd.
- [223] Augustinus Aurelius, s.: *De doctrina christiana libri IV*, różne wyd.
- [224] Pepin Guillelmus: *Rosarium aureum B. Mariae Virginis...*, Venetiis 1592; zob. poz. 54.
- [225] Cicero Marcus Tullius: *Orationes*. Różne wyd.; zob. poz. 64, 115, 141, 230.
- [226] Górski Jakub: *Praelectionum plocensium liber quintus. Sive de lapsu & restauratione, iustificationeq. hominis*, Coloniae, ap. M. Cholinum 1583, 8° (E XVII, 261-262).
- [227] Vivus Joannes Ludovicus Valentinus (Vives Juan Luis): *De veritate fidei christiane*, s. 1., Oporinus 1544; zob. poz. 59.
- [228] Być może – Tolctus Franciscus: *De instructione sacerdotum...* (w rękopisie)
- [229] Być może – Garetius Joannes: *De vera praesentia Corporis Christi in sacramento Eucharistiae*, Antwerpen 1561 i inne wyd.; zob. poz. 61.
- [230] Cicero Marcus Tullius: *Orationes*. Różne wyd.; zob. poz. 64, 115, 141, 225.
- [231] Rolandinus Passagerius: *Summa artis notariae...*, Aug. Taurinorum 1607 i inne wyd.; zob. poz. 57.
- [232] Pozycja niezidentyfikowana.
- [233] Josephus à Costa, SJ: *Conciones*, p. 1-2, Köln 1601, 8°; zob. poz. 56.
- [233a] J. w.
- [234] Ludovicus de Granada: *Memoriale vitae christianae...* Różne wyd.; zob. poz. 9, 66, 75, 94.

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku akademickim 2002/2003**

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku odbyło w roku akademickim 2002/2003 cztery robocze spotkania naukowe. Uczestniczyło w nich każdorazowo od 25 do 51 osób. Wygłoszono cztery referaty. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie główną problematykę poruszaną na spotkaniach roboczych.

1) 6 listopada 2002 r.

Po powitaniu prezes Towarzystwa, ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński, podziękował za współpracę w redagowaniu piątego tomu „Studiów Włocławskich” oraz przypomniał terminy następnych spotkań Towarzystwa.

Referat pt. *Liturgia Godzin – anamnezą misterium Chrystusa* wygłosił ks. dr hab. Krzysztof K o n e c k i. Całość swojego wystąpienia zawarł w trzech zasadniczych częściach. Już we wstępie podał wyjaśnienie podstawowego dla referatu pojęcia „anamnezy”. Sięgając do starotestamentalnych korzeni tego terminu, wskazał, że anamneza jest skutecznym uobecnianiem zbawczych tajemnic Boga w celebracji liturgicznej. Prelegent wskazał na żydowskie święto Paschy, które może być swego rodzaju paradygmatem anamnezy zbawczych wydarzeń z życia Chrystusa.

W części głównej referatu podkreślone zostało, że Liturgia Godzin jest publiczną i liturgiczną modlitwą Kościoła, w czasie której – zgodnie z określeniem włoskiego liturgisty C. Vaggaginiego – ma miejsce kontynuacja kapłańskiej posługi samego Chrystusa. W samej Liturgii Godzin obecność Chrystusa przejawia się na dwa sposoby: 1) jako aktualizacja modlitwy Chrystusa i jej kapłańskiego i zbawczego charakteru oraz 2) poprzez swoje elementy składowe (Jutrznia, Modlitwa w ciągu dnia...) uobecnia tajemnice Chrystusa w czasie.

Prelegent podjął bardzo istotny temat relacji zachodzących pomiędzy Liturgią Godzin a Eucharystią. Liturgia Godzin czerpie swoją zbawczą skuteczność z owego „szczytu i źródła chrześcijańskiego życia”, jakim jest Eucharystia. Można powiedzieć, że stanowi ona jakby przedłużenie w czasie na poszczególne pory

dnia i cały bieg historii tego, co ma miejsce w Eucharystii. W ten sposób Liturgia Godzin przyczynia się do uświęcenia czasu, będącego podstawowym wymiarem ludzkiej egzystencji. Stąd też przez niektórych teologów nazywana jest „sakramentem w szerokim rozumieniu”. Wśród trzech cykli, w czasie których Kościół w liturgii uobecnia zbawcze tajemnice Chrystusa – Liturgia Godzin kształtuje cykl dzienny.

Prelegent wskazał na starożytną genezę uświęcania czasu i wiązania z pewnymi porami dnia konkretnych wydarzeń misterium Chrystusa. Do najcenniejszych świadectw w tym względzie należy zaliczyć świadectwo Hipolita Rzymskiego i pątniczki Euterii. I tak w Jutrzni Kościół od samego początku kładł nacisk na wspominanie wydarzenia zmartwychwstania Pańskiego. Służyć temu miała m. in. symbolika światła i słońca obecna np. w hymnach czy odpowiednio dobranej psalmodii (zwłaszcza kantyk „Benedictus”). W Nieszporach natomiast wspomniano i uobecniano misterium zbawienia. Dlatego też szczególnie często Nieszpory nawiązują do samych wydarzeń paschalnych z życia Chrystusa.

W dyskusji uczestniczyli m.in.: bp Bronisław Dembowski oraz księża: Jan Nowaczyk, Tadeusz Lewandowski, Ireneusz Werbiński, Henryk Sławiński, Jacek Kędzierski, Stanisław Olejnik i Mieczysław Łaszczyk. Ks. Jan Nowaczyk poprosił prelegenta o sprecyzowanie terminu: paradygmat. Według niego, mówiąc o żydowskim święcie Paschy w relacji do Liturgii Godzin należałoby raczej mówić, że jest ona dla niej wzorem, bądź typem, nie zaś paradygmatem. Biskup Bronisław Dembowski, nawiązując do listu apostołskiego Jana Pawła II o różańcu, zwrócił uwagę na kontemplacyjny charakter modlitwy brewiarzowej. Ks. Tadeusz Lewandowski natomiast podkreślił zbyt mało – jego zdaniem – zauważone przez prelegenta znaczenie modlitw wstawienniczych w Jutrzni i Nieszporach. To w nich można bowiem dostrzec mocne „związanie” konkretnych wydarzeń zbawczych z życia Chrystusa ze specyfiką danej pory dnia. Ks. Henryk Sławiński zauważył, że Kościół zobowiązuje kapłanów do codziennej modlitwy brewiarzowej, natomiast do celebrowania Mszy świętej każdego dnia tylko „zachęca”. Ks. Jacek Kędzierski zapytał, czy można mówić o „Brewiarzu dla świeckich”. Ks. Konecki stwierdził, że istnieje jeden Brewiarz, jedna Liturgia Godzin. Świeccy, odmawiający ją, włączają się na swój sposób w tę publiczną i liturgiczną modlitwę Kościoła. Ks. Stanisław Olejnik, wspominając własne doświadczenia z początków swego kapłaństwa, wskazał na ogromną przemianę mentalności gdy idzie o podejście Kościoła do Brewiarza. Zauważył, że o ile kiedyś akcent był kładziony na zadośćuczynienie obowiązkowi odmawiania Liturgii Godzin, o tyle dzisiaj podkreśla się rolę osobistego zaangażowania i świadomego włączenia się w tę modlitwę Kościoła. Ks. Mieczysław Łaszczyk, nawiązując do relacji, jaka istnieje pomiędzy Eucharystią a Liturgią

Godzin, wskazał na jedność całej liturgii Kościoła, która manifestuje się na wiele różnych sposobów. Specyfiką Liturgii Godzin jest właśnie „rozprowadzenie w czasie” wielkiego misterium wiary, jakie celebруемy, sprawując Eucharystię.

2) 4 grudnia 2002 r.

Referat pt. *Ku rozumieniu globalizacji. Jej podstawy i cele* wygłosił ks. prof. dr hab. Marian Graczyk z UKSW w Warszawie oraz profesor UMK w Toruniu. Całość swojej prelekcji autor zawarł zasadniczo w trzech punktach: 1) Wokół rozumienia terminu; 2) Podstawy procesu globalizacji; 3) Cele globalizacji.

Prelegent już na samym początku zauważył, że wokół terminu globalizacja panuje dziś duże zamieszanie. Według jednych jest to szeroko rozumiany, w globalnej skali, proces centralizacji władzy. Według innych, wręcz przeciwnie, polega on na decentralizacji. Równie szeroka jest gama moralnych ocen procesów globalizacyjnych. Jedno jest pewne, że dzisiaj jesteśmy świadkami wielkich zmian ekonomicznych związanych ze swobodnym przepływem kapitału, dużymi zmianami migracyjnymi oraz bardzo szybką wymianą informacji. Wszystkie te trzy elementy odnajdują się w pojęciu globalizacji, choć z pewnością go nie wyczerpują. Według Prelegenta nie można podać definicji czy określenia procesów globalizacyjnych. Trudność ta wynika głównie z wielowątkowości tegoż zjawiska.

Omawiając zjawisko globalizacji ks. Graczyk wyjaśniał, że mamy obecnie do czynienia z procesami jednoczenia się świata, tworzenia tzw. „globalnej wioski”, w której dzięki zdobyczom epoki informatycznej jesteśmy na bieżąco obserwatorami i uczestnikami lub raczej niemymi świadkami wydarzeń światowej historii.

Co znajduje się u podstaw tych procesów? Jak im przyświecają cele? – pytał dalej prelegent. Odpowiadając na pierwsze pytanie, wskazał na społeczną naturę człowieka, który tworzy relacje z innymi, pragnie się komunikować, wymieniać swoje doświadczenia, czerpać z bogactwa i dorobku innych ludzi żyjących w tym samym czasie, lecz posiadających swoją własną historię i własne doświadczenia. Natura człowieka jako bytu społecznego wręcz predysponuje go do otwierania się na innych i korzystania z ich bogactwa. Z powyższej krótkiej analizy wynika, jak bardzo konieczne jest krytyczne spojrzenie na istniejące tendencje globalizacyjne pod kątem właściwej czyli integralnej wizji człowieka. Niestety, brak integralnego spojrzenia na ludzką naturę, jaki można dostrzec w tzw. antropologiach redukcjonistycznych, leży często u podstaw niewłaściwego wykorzystania procesów globalizacyjnych.

Prelegent zauważył, że w „siatce” wielu przecinających się płaszczyzn, jakie składają się na globalizację, ogromną rolę odgrywa język. Może on być ele-

mentem jednoczącym, jak i różniącym. W epoce informatycznej daje się zauważyć dwie wcale nie przeciwstawne tendencje: z jednej strony wzrastającą dominację niektórych języków (np. angielskiego), z drugiej zaś chęć zachowania poczucia własnej odrębności i tożsamości – także w warstwie językowej.

Inną kwestią, która wzbudza chyba najwięcej emocji w dyskusjach związanych z globalizacją, jest sprawa sprawiedliwego podziału dóbr i zasobów ziemi. Sam proces globalizacji jest często postrzegany jako próba dominacji i koncentracji kapitału i środków produkcji przez bogate państwa Zachodu i Północy.

Mówiąc o celach globalizacji, prelegent wskazał najpierw na cel ogólny. Jest nim cały szereg wielorakich działań katalizujących zauważalne dziś procesy jednoczenia i zbliżania się całych ludów i narodów. Ten cel powinno się osiągać poprzez solidarność i pracę na rzecz dobra wspólnego. Drugim celem globalizacji powinna być, według prelegenta, służba dobru wspólnemu, które jest jednocześnie dobrem poszczególnych osób.

Podsumowując swoje rozważania ks. Graczyk stwierdził, że globalizacja jest procesem jednoczenia się i scalania ludzkiej rzeczywistości. W centrum tego procesu powinien się znajdować zawsze człowiek. Tak niestety często nie jest. Globalizacja nie jest celem samym w sobie. Powinna ona pozostawać w służbie całej rodziny ludzkiej.

(Referat został w całości opublikowany w „Studiach Włocławskich” t. 6(2003), s. 204-214).

W dyskusji, którą pokierował ks. prof. Stanisław Olejnik, głos zabierali m.in. ks. Wojciech Frątczak, bp Bronisław Dembowski, ks. Tadeusz Lewandowski, ks. Jan Nowaczyk, ks. Mieczysław Łaszczyk, ks. Roman Małecki oraz ks. Ireneusz Werbiński.

Ks. Wojciech Frątczak zauważył, że Prelegent przedstawił bardzo optymistyczną, chrześcijańską, wizję globalizacji. Tymczasem w przeciętnym odczuciu jest ona odbierana raczej jako nowa forma gospodarczego i kulturowego kolonializmu. Nic więc dziwnego, że budzi tak wiele kontrowersji niemal na każdej szerokości geograficznej.

Bp Bronisław Dembowski postawił pytanie o wartości, na jakich ma się opierać proces globalizacji. Ekonomia i jej logika nie może być jedynym motorem jednoczenia się narodów. Ekonomia bez ducha solidarności i troski o dobro wspólne raczej dzieli niż łączy. Jeśli zaś łączy, to tylko małe grupy, mające przed oczyma doraźne cele. Potrzeba więc „ludzi sumienia” także na wysokich, decydenckich, szczeblach władzy, aby uczynić dobry użytek z niewątpliwych dobrodziejstw osiągnięć cywilizacyjnych.

Ks. Jan Nowaczyk określił próbę zdefiniowania globalizacji podaną przez prelegenta jako tzw. definicję projektującą, konstrukcyjną. O tego rodzaju defini-

cyjach nie można twierdzić, że są prawdziwe lub fałszywe. Złożoność problematyki oraz wielopłaszczyznowość treści składających się na fenomen globalizacji nie pozwala jednak na tworzenie innych, bardziej precyzyjnych definicji. Ks. Nowaczyk ponadto zwrócił uwagę, że globalizacją opiera się na trzech głównych wymiarach życia społecznego. Są nimi: ekonomia, polityka oraz kultura.

Ks. Mieczysław Łaszczuk wskazał natomiast na ogromną rolę rozwoju technologii informatycznych oraz komunikacji społecznej w procesie globalizacji. Oprócz niewątpliwych korzyści, jakie niosą ze sobą, służyć one też mogą manipulacji oraz tzw. „atomizacji życia społecznego”.

3) 26 lutego 2003 r.

Spotkanie Towarzystwa miało w tym dniu szczególny przebieg. Wzięło w nim udział aż pięciu biskupów: Bronisław Dembowski, Czesław Lewandowski, Roman Andrzejewski, Stanisław Gębicki oraz Władysław Blin (z Witebska) oraz wielu gości. W pierwszej jego części referat pt. *Filozoficzna zasada zgody na to, co się dokonało* wygłosił ks. dr Jan Nowaczyk, wieloletni członek Towarzystwa i wykładowca filozofii we wrocławskim Seminarium. W części drugiej ks. Ireneusz Werbiński zaprezentował zebranym szósty tom „Studiów Wrocławskich”, który został zadedykowany osobie ks. biskupa Romana Andrzejewskiego z okazji 65. rocznicy jego urodzin. Część trzecią wypełniły laudacje na cześć Dostojnego Jubilata oraz jego wystąpienie nt. roli i znaczenia książek w życiu kapłana.

Ks. Nowaczyk swoją prelekcję zawarł w pięciu zasadniczych punktach: 1) Wprowadzenie; 2) Heideggerowska idea „rzucenia człowieka w świat”; 3) Egzystencjalne implikacje tej zasady; 4) *Amor fati* w życiu prof. Władysława Tarkiewicza; 5) Zakończenie.

Genezę zasady sformułowanej w samym tytule wykładu dostrzegamy już w filozofii starożytnej, u Sokratesa, cyników oraz stoików. Ta zasada przewija się w różnych swoich odmianach właściwie w toku całej historii filozofii. O jaką zgodę jednak chodzi – pytał prelegent? Czy jest to zgoda doraźna, czasowa, czy też habitualna; czy może być rozumiana jako relatywna bądź też bezwzględna? Czy wreszcie jest wynikiem racjonalnego namysłu, czy też raczej efektem intuicyjnego przecucia? Wielowymiarowość ludzkiego bytu, jego nieodłączna kontekstualność, sprawiają, że człowiek zadaje sam sobie filozoficzne pytania o sens swojego istnienia. Jedynie on jest zdolny do autorefleksji, której przejawem jest m.in. uświadomienie sobie samemu faktu „bycia wrzuconym w świat” (M. Heidegger). Owo „wrzucenie w świat” jest niezależne od jego woli. Nikt przecież nie wybiera sobie samemu ani miejsca, ani czasu narodzin, ani też szerokości geograficznej, pod którą przychodzi na świat, itd. Człowiek „musi” więc

zgodzić się przyjąć owo „datum”. Stając wobec powyższych „faktów dokonanych” człowiek może zająć trojakią postawę: 1) stwierdzić, że to go po prostu nie obchodzi, 2) zbuntować się przeciwko owemu „wrzuceniu w świat”, 3) próbować zgodzić się z tym, co jest mu zadane w fakcie bytowania w określonym i niezależnym od niego kontekście.

Próbując dać odpowiedź na „to, co się dokonało”, człowiek zwraca się w stronę nauki. Jednak nauka nie daje zbyt wielu zadowalających odpowiedzi na tego rodzaju „fakty egzystencjalne”. Również poznanie mitologiczne (odwoływanie się do „fatum”, losu czy przeznaczenia) nie jest zadowalające. Człowiek zwraca się więc ku poznaniu filozoficznemu i teologicznemu.

Prelegent odwołał się do filozofii stoickiej. Ona bowiem przedstawiła oryginalną koncepcję „zgody na to, co się dokonało”. Według niej człowiek chcąc osiągnąć prawdziwe szczęście winien wyzbyć się afektów i namiętności. „Apatheia”, czyli beznamiętność i wolność od smutków tego świata pomagają człowiekowi pogodzić się z tym, co od niego nie jest zależne.

W dalszej części swojej prelekcji ks. Jan Nowaczyk przytoczył przykład osoby prof. Władysława Tatarkiewicza jako typową – według niego – egzemplifikację „zgody na to, co się dokonało”. Pomimo wielu trudnych egzystencjalnie sytuacji (wady słuchu, pamięci, słaba orientacja w polityce, jak i osobiste przykre doświadczenia z władzą państwową) profesor Tatarkiewicz potrafił wykorzystać wszystko czego doświadczał ku dobru swojemu oraz tych, którzy z nim się spotykali. Paradoksalnie – mówił prof. Władysław Tatarkiewicz – jego własne wady oraz wymagające okoliczności życiowe „wyszły mu na dobre”. Ogromną rolę w kształtowaniu pogodnego spojrzenia na świat i siebie samego Profesor przypisywał właśnie filozofii, którą traktował nie jako tylko teoretyczną, lecz jako nauczycielkę mądrości, mistrzynię życia. W swoich życiowych postawach i decyzjach pozostał bliski stoickiej zasadzie: *amor fati* (umiłowanie tego, co daje los).

(Referat w opracowanej na nowo przez autora formie został opublikowany w niniejszym tomie „Studiów Włocławskich” – s. 252-266).

Po prelekcji miała miejsce **dyskusja**, w której wypowiedzieli się m.in. bp Bronisław Dembowski, ks. Jerzy Pałucki, ks. Stanisław Olejnik, ks. Ireneusz Webiński oraz bp Roman Andrzejewski. Dyskusja była ożywiona i wielowątkowa. Bp Bronisław Dembowski podzielił się swoimi osobistymi wspomnieniami kontaktów z prof. Tatarkiewiczem (był jego uczniem). Ks. Stanisław Olejnik mówił natomiast o chrześcijańskich inspiracjach w życiu Profesora. Zdecydowana większość dyskusji została zdominowana osobą prof. Tatarkiewicza. W jego bowiem życiu – co potwierdzał sam prelegent i dyskutanci – filozofia była mistrzynią w przyjmowaniu życia ze wszystkimi jego wymaganiami. Była po prostu jego nauczycielką i mądrością.

Drugą część spotkania stanowiła **prezentacja szóstego tomu „Studiów Włocławskich”**, dokonana przez ks. profesora Ireneusza Werbińskiego, prezesa Towarzystwa. Czytając łacińską dedykację dla bpa Romana Andrzejewskiego, zamieszczoną na początku tomu, ks. Werbiński wymienił cały szereg płaszczyzn działań podejmowanych przez Dostojnego Jubilata. Odczytano również list gratulacyjny od bpa Mariana Gołębińskiego, byłego członka Towarzystwa.

Po uroczystym wręczeniu szóstego tomu „Studiów Włocławskich” biskupowi Romanowi Andrzejewskiemu przyszedł czas na laudacje. Wygłaszali je w odpowiedniej kolejności następujący księża: dziekan Jerzy Pałucki (WT KUL), rektor Zdzisław Pawlak, bp Władysław Blin (Witebsk) oraz bp Bronisław Dembowski.

Na zakończenie spotkania Dostojny Jubilat wygłosił „Eukomion” (pochwała) na cześć ksiązek. Był to osobisty, wzruszający, tekst świadczący o głębokim umiłowaniu przez Jubilata mądrości zawartej w słowie spisany.

4) 26 marca 2003 r.

Referat pt. *Krzysztof z Kurozwęk – wielki kanclerz koronny i biskup włocławski* wygłosił ks. dr hab. Witold K u j a w s k i, prof. UMK w Toruniu, kierownik Zakładu Historii Kościoła – starożytnej i średniowiecznej. Treść referatu została przedstawiona w następujących punktach: 1) Wprowadzenie; 2) Pochodzenie i młodość; 3) Wielki kanclerz koronny; 4) Biskup włocławski; 5) Schyłek życia.

Referent ukazał bogatą a zarazem złożoną osobowość Krzysztofa. Dobre cechy, jakie ujawniały się w działalności tak kościelnej, jak i państwowej sąsiadowały u niego z naleciałościami wpływającymi z rodu, z którego się wywodził. Kurozwęcki starał się eliminować ewentualny wpływ najbliższej rodziny na jego posunięcia, co w dobie rozwijającego się już nepotyzmu, zasługuje na pozytywną ocenę.

O jego życiu prywatnym niewiele można powiedzieć. Jednak z faktu pielgrzymki jubileuszowej do Rzymu, pielgrzymki do Ziemi Świętej, czy wreszcie z tego, że pomimo stosunkowo młodego wieku miał przygotowany testament, wnioskować można o dosyć znacznym wewnętrznym urobieniu.

W sumie była to pewnie osobowość nieco rozdarta. Sumienny pracownik państwowy i pasterz diecezji, w pewnych przypadkach był podatny na wpływ rodziny. Szczerze zainteresowany powodzeniem instytucji, której przewodniczył, chociaż często okoliczności krzyżowały jego plany.

(Referat został opublikowany w całości w niniejszym tomie „Studiów Włocławskich” – s. 340-354).

Po referacie wywiązała się ożywiona **dyskusja**. Wydaje się, że oprócz treści referatu dodatkowym motywem ożywiający dyskusję była przypadająca 5 kwietnia 2003 r. 500-setna rocznica śmierci biskupa Kurozwęckiego. W dyskusji głos zabierali: bp Bronisław Dembowski, ks. Stanisław Olejnik, ks. Jan Nowaczyk, ks. Antoni Poniński oraz ks. Ireneusz Werbiński.

Całość dyskusji może świadczyć o tym, że historia jest ciągle żywa i warto się od niej wciąż uczyć umiejętności życia.

* * *

Dnia 23 listopada 2002 r. zmarł ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski, wybitny historyk i znawca kościelnych archiwaliów, profesor Seminarium Duchownego we Włocławku i długoletni profesor KUL, założyciel czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”. Zaś 7 lipca 2003 r. zmarł bp Roman Andrzejewski, wykładowca łaciny we włocławskim seminarium i pracownik naukowy KUL, administrator diecezji włocławskiej po śmierci bpa Jana Zaręby (1986-87), przewodniczący Komisji ds. Duszpasterstwa Rolników przy Konferencji Episkopatu Polski (1988-2001).

W roku akademickim 2002/2003 ks. dr Wojciech Hanc przygotował rozprawę habilitacyjną pt. *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne* (Włocławek 2003), kolokwium habilitacyjne ks. Wojciecha Hanca przeprowadzone zostało na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

W roku sprawozdawczym na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu wręczona została z okazji 65. rocznicy urodzin księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Jerzemu Bagrowiczowi, przygotowana pod redakcją ks. Krzysztofa Koneckiego i ks. Ireneusza Werbińskiego, nosząca tytuł: *Edukacja – Kultura – Teologia* (Toruń 2003). Ze środowiska włocławskiego w tym dziele swoje artykuły zamieściło 24 autorów. Ks. prof. Jerzy Bagrowicz, dziekan Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu został wybrany na członka Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

opracowali: ks. Roman Małecki, ks. Zbigniew Zaremski

**SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ
„MIŁOSIERDZIE JAKO WARTOŚĆ
W JĘZYKU WSPÓŁCZESNEJ EDUKACJI”**

Konferencja została zorganizowana na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu w dniu 10 listopada 2003 r. przez Zakład Oświaty Dorosłych Wydziału Studiów Edukacyjnych UAM oraz Zakład Pedagogiki Chrześcijańskiej i Dialogu Wydziału Teologicznego UAM. Miała ona charakter interdyscyplinarny. Konferencję otworzył przedstawiciel władz diekańskich obu wydziałów. Następnie ks. prof. Romuald Niparko dokonał wprowadzenia w problematykę konferencji. W czasie jej trwania odbyły się dwie sesje. Pierwsza odbyła się przed południem; przewodniczył jej ks. prof. Romuald Niparko. Natomiast druga odbyła się po południu, a przewodniczył jej profesor J. Skrzypczak z Wydziału Studiów Edukacyjnych.

W trakcie pierwszej sesji przedstawiono cztery referaty. Pierwszy przedstawił ks. dr hab. Z. Kroplewski z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Szczecinie. Potem swoje poglądy prezentował prof. K. Denek z Uniwersytetu w Poznaniu. Kolejnym mówcą była dr hab. R. Rogozińska z Akademii Sztuk Plastycznych w Poznaniu. Na końcu tej sesji swój referat wygłosiła prof. B. Harwas-Napierała.

Ks. dr hab. Z. Kroplewski podjął temat „Znaczenie pojęcia miłosierdzia w teologii, filozofii i psychologii (konsekwencje praktyczne dla procesu wychowania)”. Autor starał się ukazać znaczenie tego pojęcia w teologii, charakteryzował, jak treści zawarte w pojęciu „miłosierdzie” są ujmowane w filozofii i psychologii. Podkreślił treści psychologiczne, które można odnieść do pojęcia miłosierdzia. Jego zdaniem, bliskie temu pojęciu są altruistyczne zachowania, które są konsekwencją postawy altruistycznej. Zachowania altruistyczne są różnie umotywowane. Motywy takiego postępowania inaczej tłumaczy behawioryzm, psychoanaliza, psychologia humanistyczna, psychologia wychowawcza i teoria kognitywna. Następnie autor omówił, jak te motywy są rozumiane przez wspomniane wyżej stanowiska psychologiczne. W końcowej części swojego wystąpienia autor wskazał, jakie konsekwencje wychowawcze niesie różne rozumienie tego pojęcia. Opowiedział się on za tym, że realizacja

miłosierdzia w procesie wychowania polega na kształtowaniu w wychowanku postaw altruistycznych. Postawa miłosierdzia byłaby wewnętrzną strukturą wyrażającą się w odniesieniu do człowieka. To odniesienie jest nacechowane na czynienie dobra dla drugiego człowieka. Mówił on także o innych wymiarach postawy. Pokreślił, że ważnym jej wymiarem jest zwartość. Zależy ona od uznanego systemu wartości oraz wyraża się na zewnątrz tym, że istnieje zbieżność między wypowiedzianymi poglądami i postępowaniem osoby. Gdy dokona się interioryzacja wartości religijnych, to czyny miłosierdzia będą spełniane ze względu na Boga i człowieka.

Następnym prelegentem był profesor Kazimierz D e n e k, który mówił nt. „Wartości w edukacji a miłosierdzie”. Podkreślił, że pojęcie miłosierdzia nie jest znane w pedagogice. Należy ono do świata wartości. Jest ono nadwartością. Z punktu widzenia pedagogiki jako nadwartość jest trudne do ogarnięcia. Może być ono jednak jego zdaniem łączone z pojęciem dobra. Zaś powtarzanie kontaktu z dobrem rodzi w człowieku szczęście. Szczęście jest czymś, co wymyka się refleksji. Według Tatariewiczza szczęście jest stanem, który pojawia się w człowieku jako następstwo pozytywnego bilansu życiowego. Autor podkreślił, że takie ujęcie szczęścia nie opisuje całej rzeczywistości. Szczęście łączy się także z wysiłkiem. Bywamy szczęśliwi w trakcie poznania, w wyniku współdziałania (np. w czasie biesiadowania) czy też w kontakcie z wartościami estetycznymi (np. gdy oglądamy piękne dzieło sztuki).

Wartości są ważne z punktu widzenia edukacji. Są obecne w procesie wychowania. Występują one jako system norm. Są źródłem inspiracji dla działań edukacyjnych. Autor podkreślił, że realizując proces edukacji, należy pamiętać, że wartości komercyjne zdominowały świat. Dlatego bardzo ważne staje się wychowanie do wolności.

Dziś pedagogika stara się rozpoznać przez badania naukowe, jak realizowane są wartości. Z przeprowadzonych w Polsce badań wynika, że najbardziej cenione są wartości osobiste. Na drugim planie znajdują się: Bóg, prawda, dobro i demokracja. To, co Kościół określa jako „grzechy główne”, jest przez badanych często odbierane jako cnota. Czy mamy więc do czynienia z kryzysem wartości – pyta autor. Odpowiadając na to pytanie, podkreśla, że kryzys nie dotyczy wartości, lecz ich przeżywania.

Kolejny referat wygłosiła dr hab. R. R o g o z i ń s k a. Przedstawiła ona współczesne tendencje w sztuce. W szczególności skupiła się na sztuce otwartej na wartości religijne. Treść jej referatu wiązała się z problematyką sympozjum przez to, że skupiła się na analizie plastycznych przedstawień męki Pana Jezusa. Męka zaś jest szczególnym wyrazem miłosierdzia. Podkreśliła, że do Polski dotarła tendencja do skandalizowania. Jednakże jej zdaniem w Polsce są też

tworzone dzieła wartościowe wykorzystujące skandalizowanie. Wskazała na młodą artystkę M. Milewską, wywodzącą się z Poznania, która w sposób plastyczny przedstawiła mękę Pana Jezusa. Przedstawiając wydarzenia z drogi krzyżowej, wykorzystwała osoby żebrzące. Sposobem przedstawienia stał się zestaw piętnastu fotografii. Aranżując te wydarzenia, nawiązała do średniowiecznych misteriów. Jej twórczość nawiązuje też do twórczości ekspresjonistów. Wykorzystując postacie współczesnych żebraków, dokonuje ona aktualizacji misterium zbawienia i zarazem ukazuje Jezusa w najpełniejszym cierpieniu.

Autorka zauważa, że Jezus jest w sztuce polskiej XX wieku często przedstawiany jako bezradny wobec zła. Niektórzy artyści koncentrują się tylko na ludzkim wymiarze Jego cierpienia. Jest on dla niektórych artystów tylko tragicznym bohaterem. Jednocześnie koncentracja na antropologicznym wymiarze osoby Jezusa powoduje wśród nich brak zainteresowania problematyką Zmartwychwstania. Powstaje wiele prac plastycznych inspirowanych problematyką religijną. Często są to obrazy brzydoty czy rozpaczy. Ukazują one realność zła. Jednak, zdaniem autorki, bez ukazania realności zła trudno wielu osobom dostrzec realność dobra.

W następnej kolejności głos zabrała prof. B. H a r w a s - N a p i e r a ł a. Skupiła się ona na roli miłosierdzia w rozwoju moralnym człowieka. Na początku zaznaczyła, że pojęcie miłosierdzia nie występuje na terenie psychologii. Rzeczywistość związana z pojęciem miłosierdzia jest jednak przedmiotem zainteresowania psychologii. Jej zdaniem miłosierdzie w aspekcie czynnościowym jest postawą. Ma ono wymiar społeczny. Dość często było ono rozumiane jako dawanie dobra. W tym rozumieniu dawca stał wyżej niż biorca. Autorka, odwołując się do nauczania Jana Pawła II, podkreśla, że dawca dobra nie tylko rozdaje, ale ma także okazję doświadczyć dobra. Okazywanie miłosierdzia nie przekreśla zła, ale podkreśla przywracanie godności. Miłosierdzie wymaga spojrzenia w prawdzie na drugiego człowieka. Okazywanie miłosierdzia ma pozytywną wartość w psychologii, bo uczy uwzględnienia perspektywy drugiego człowieka, mobilizuje do wnikania w stany emocjonalne drugiego człowieka oraz uczy umiejętności wybaczenia. Jego wartość jest bardzo istotna w rozwoju moralnym. Ten rozwój oznacza przejście od otoczenia norm i wartości. Dzięki uwewnętrznieniu osoba zaczyna się nimi kierować w swoim postępowaniu. Występujące w miłosierdziu treści można uznać za ważne przejawy rozwoju moralnego. Autorka szczególnie podkreśliła empatię. Ona bowiem ułatwia kontakty z innymi i sprzyja poczuciu własnej wartości. Jego realizowanie umożliwi też decentrację, tzn. uznanie wartości innych osób. Świadczenie miłosierdzia sprzyja rozwojowi zarówno jego dawcy jak i jego biorcy. Świad-

czenie miłosierdzia innym pomaga wyjść poza siebie, zaś przyjmowanie miłosierdzia rozbudza wrażliwość moralną. Tym, co nie sprzyja rozwojowi moralnemu, jest okazywanie litości. Wychowawca okazujący litość wychowankowi przyczynia się do zahamowania jego rozwoju moralnego. W okazywaniu litości bowiem zawiera się przekonanie, że wychowanek nie jest zdolny do samodzielności. Taka postawa utwierdza bierność wychowanka.

W sesji popołudniowej przedstawiono dwa referaty. Wygłosili je ks. prof. H. Witczyk z KUL oraz Prof. T. Frąckowiak z UAM w Poznaniu.

Książd prof. H. W i t c z y k podjął temat: „Miłosierdzie w Biblii. Od Boga miłosierdzia do człowieka miłosierdzia”. Autor odwołując się do historii Narodu Wybranego podkreśla, że obraz Boga miłosiernego wyrasta z doświadczenia historycznego Izraela. Bóg najpierw objawiał się jako Bóg gniewu, Bóg gromów, jako Bóg karzący. Stopniowo obraz Boga zostaje wzbogacony o wymiar miłosierdzia. W Starym Testamencie psalmy ukazują Pana Boga często jako pełnego miłosierdzia. Doświadczenie Boga miłosierdzia jest często zestawiane z grzechem. Bóg nie porzuca zbuntowanego na pustyni ludu. Pomimo grzechu przyjmuje On Izraela za swoją własność; kontakt z Nim pozwala doświadczyć, że Bóg pomimo grzechu człowieka odnawia jego człowieczeństwo, gdy on się nawraca.

Pełnię tajemnicy miłosierdzia Boga objawia Jezus Chrystus. To miłosierdzie ukazują zwłaszcza perykopy ewangelijne. Szczególnie wyraźne w tym zakresie jest orędzie perykopy o nielitościwym dłużniku, która podkreśla szczodrość Bożego przebaczenia. Wielką wartość dla ukazania tego zagadnienia ma też perykopa o miłosiernym ojcu; jego zachowanie jest opisem miłosierdzia Boga. Ojciec widząc powracającego marnotrawnego syna, wrzucił się głęboko. To wrzucenie jest przejawem wielkiej i głębokiej miłości, prowadzi do odbudowania godności syna, czego przejawem jest obdarzenie go pierścieniem, sandałami na nogi, płaszczem.

W dalszej części autor podkreśla, że Jezus nie tylko uczy o miłosiernym Ojcu, lecz także sam czyni miłosierdzie. Jak zauważa ks. prof. Witczyk, można mówić o dwóch rodzajach działania Jezusa. W działalności Jezusa uwidacznia się wołanie o miłosierdzie i okazywanie miłosierdzia. Jezus okazuje miłosierdzie, gdy jest głęboko poruszony (np. nakarmienie głodnej rzeszy, uzdrowienie epileptyka). W tych działaniach Jezusa mamy do czynienia nie tylko z uwolnieniem od cierpienia, lecz także z przemianą wewnętrzną człowieka, który tego doświadcza.

W kolejnym etapie swojego wywodu prof. Witczyk podkreśla, że Jezus nie tylko uczy o miłosierdziu, ale także wzywa swoich uczniów do czynienia miłosierdzia. Do tego wzywa w Kazaniu na Górze. Kończy się ono zdaniem:

„Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny”. Również błogosławieństwa Jezusa z Kazania na Górze wskazują na konieczność czynienia miłosierdzia: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią”. Podsumowując, autor stwierdza, że praktykowanie miłosierdzia przez każdego chrześcijanina jest szczęściem dla niego i dla innych.

Ostatni referat dotyczył zagadnienia: „Miłosierdzie a sens życia drugiego człowieka”. Jego autorem był profesor T. F r ą c k o w i a k z UAM w Poznaniu. W tym referacie skupił się on na zagadnieniu pracy socjalnej. Praca socjalna jest praktykowaniem miłosierdzia w życiu społecznym. Aby mogło być ono właściwie realizowane, należy prowadzić badania naukowe dotyczące tej problematyki. Dzięki temu bardziej trafnie można adresować pomoc społeczną.

Po przedstawieniu tak szerokiej problematyki rozpoczęła się dyskusja panelowa. W niej głos zabierali przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych. Dzięki tym wypowiedziom w umysłach słuchaczy powstał jeszcze bardziej pełny obraz problematyki miłosierdzia.

Podsumowania obrad i zamknięcia sympozjum dokonał profesor J. Skrzypczak z UAM w Poznaniu. Sympozjum podejmujące problem miłosierdzia ukazało z jednej strony rozległość tej problematyki i jej implikacje dla systemu wychowania, z drugiej zaś strony stało się okazją do wymiany myśli pomiędzy przedstawicielami różnych gałęzi wiedzy. Należy podkreślić także serdeczny klimat, jaki towarzyszył obradom w ciągu całego dnia.

ks. Kazimierz Skoczylas

SPRAWOZDANIE Z UROCZYŚCIOŚCI PAPIESKICH W KOWALU

„Kowal Ojcu Świętemu w 25-lecie pontyfikatu” – pod takim hasłem odbyły się 18 października 2003 roku w kościele parafialnym w Kowalu uroczystości związane z rocznicą pontyfikatu Jana Pawła II. Uczestniczyły w nich władze samorządowe miasta, przedstawiciele władz Włocławka oraz miejscowych organizacji społecznych i parafianie kowalscy. Uroczystości rozpoczęły się Mszą świętą celebrowaną przez bpa Czesława Lewandowskiego, kapłanów z dekanatu kowalskiego i brzeskiego w intencji dziękczynnej. Ksiądz biskup podkreślił, że pontyfikat papieża Polaka jest wyjątkowy w dziejach Kościoła i na życiu każdego człowieka ogniem Ducha Świętego wypala swoje znamię. Dlatego mamy szczególny obowiązek, by za ten dar dla Kościoła powszechnego i dla nas w osobie Jana Pawła II Bogu dziękować. Natomiast w homilii ks. Piotr Głowacki zwrócił m.in. uwagę, że „wraz z Piotrem naszych czasów idzie Kościół do miejsc i do ludzi, którzy często nie widzą, że przynosi On Tego, którego im brak”.

Po Eucharystii zaprezentowano program słowno-muzyczny oparty na nauce Jana Pawła II, Jego poezji oraz pieśni religijnych. W jego uświetnienie włączyły się m.in. – Joanna Łukaszewicz-Tkaczuk, solistka Opery Nova w Bydgoszczy, Anna Sokołowska – studentka UW i Państwowej Szkoły Muzycznej w Katowicach, parafialna schola „Cantica”, młodzież szkół kowalskich oraz członkowie Towarzystwa Przyjaciół Kowala i Okolic.

W słowie wiodącym, autorstwa ks. P. Głowackiego, powiedziano m.in. iż w zrozumieniu wiary i postawy w wierze papieża Polaka pomocnym kluczem jest jego zawołanie biskupie – „Totus Tuus”. W tych słowach zawarta jest pełna i dojrzała odpowiedź na powołanie, którym Bóg obdarzył Karola Wojtyłę, a on w młodzięcym wieku powiedział na wzór Maryi proste „tak” – niech mi się stanie. Dlatego ewangelicznie radykalna postawa Jana Pawła II w wierze jest dla świata znakiem wartości nieprzemijających, wiecznych. Papież żyje nimi w tak naturalny sposób, iż wszyscy dostrzegają, że nie czyni niczego dla zwykłej popularności, lecz dla Niego najważniejszy jest Bóg – Jedyna Miłość. U wielu osób konsekwencja papieża w głoszeniu Chrystusa oraz wierność obranej drodze budzi szacunek i uznanie. Dla ludzi zatwardziałych jednak pozo-

staje znakiem sprzeciwu, tak jak Chrystus. Mimo zamachu na Jego życie jest niezłomny w dochowaniu wierności Bogu. Nieustannie prosi, by otworzyć dla Chrystusa drzwi ludzkich serc i granice państw. Obojętność i ignorancja, jakiej doświadcza papież ze strony wielu możliwych tego świata, przypomina nieraz walkę z wiatrakami. Przykładem jest apel Piotra naszych czasów o odwołanie się do Boga w konstytucji europejskiej, bądź co bądź chrześcijańskiej Europy. W kontekście głoszenia prawdy i upominania się o nią, stan ducha papieża i świadomość misji jaką ma do spełnienia wobec świata i człowieka, oddają w pełni słowa pieśni, którą wyśpiewał bohater *Don Kichota* Cervantesa:

Śnić sen najpiękniejszy ze snów.
Iść w bój w imię cierpień i krzywd.
I nieść ciężar swój ponad siły.
Iść tam, gdzie nie dotarłby nikt.

Co wyraża się wolą u papieża, iż chce iść tam dokąd zechce zaprowadzić go Bóg. Zachowując w duszy taką świadomość misji swego powołania, Jan Paweł II na każdym kroku i we wszystkim, co czyni, pragnie swoją służbą wielbić Boga.

Wiara w Boga u Ojca Świętego wyraża się przede wszystkim w miłości do Chrystusa – w umiłowaniu Jego prawdy, w nieustannym odczytywaniu Jego woli i realizowaniu jej z całą energią, bez kompromisu. Miłość i zaufanie do Boga, które sam nosi w sercu, Jan Paweł II pragnie zaszczepić w umyśle, duszy i sercu każdego człowieka. Bo na miłość Tego, który Syna swego dał, aby nikt z nas nie zginął, nie można odpowiedzieć inaczej jak tylko miłością.

Na co dzień Jan Paweł II z miłością Boga spotyka się i doświadcza jej w szczególny sposób w Eucharystii i modlitwie. W świętej Hostii widzi żywego Boga.

Jan Paweł II za św. Janem Apostołem stwierdza, że Bóg jest jedyną prawdziwą miłością. I człowiek w pełni może poznać miłość, kiedy spotka Boga. Kiedy będzie przy Nim trwał jak przy lampie, wówczas będzie chodził w świetle. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga – na obraz miłości, musi wciąż czuć, by tego, co jest w nim niepowtarzalne, nie zagubić.

Nie można prawdziwie kochać, nie będąc człowiekiem sumienia. „Człowiek jest sobą – mówi papież – poprzez wewnętrzną prawdę. Jest to prawda sumienia, odbita w czynach. W tej prawdzie każdy człowiek jest zadawany samemu sobie”. Nazywając więc rzeczy po imieniu, wybierając dobro a odrzucając zło, realizujemy w życiu wolność dzieci Bożych. Wolność, która dla nas jest zadaniem, domaga się głębokiej refleksji i podjęcia walki duchowej, by ocalić w nas dobro. A jest to możliwe tylko na drodze pokory.

Zdaniem papieża, najlepszym wzorem miłości do Boga jest Maryja. To Ona w najpełniejszy sposób owoc swej miłości, Jezusa Chrystusa, ofiarowała Bogu. To Ją Chrystus dał nam za Matkę. Jej też powierzył się Jan Paweł II wypowiadając słynne „Totus Tuus” i przez Jej macierzyńskie serce zawierzył siebie, Kościół i świat Bogu. Za przykładem Maryi śpiewa też *Magnificat* swojego życia. Ją stawia nam również jako najpiękniejszy przykład chrześcijańskiego życia i najpewniejszą drogę do Ojca.

Ojciec Święty swoje kapłańskie powołanie realizuje również przez miłość do człowieka, „Do każdego człowieka, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, do człowieka bez względu na rasę, kolor skóry, stan, zawód, kulturę, wyznanie, przekonania, bez względu na to, czy jest on nastawiony przyjaźnie, czy wrogo. Chodzi o miłość do człowieka złączoną z odczytywaniem jego potrzeb i z wolą ubogacania go autentycznymi wartościami, wskazywaniem mu drogi do prawdziwego dobra w perspektywie wieczności” (kard. Z. Grocholewski). Stąd człowiek dla Jana Pawła II to nie statystyczny element rzeczywistości, ale przedmiot wszechstronnych zainteresowań, ogromnej troski serca i poświęcenia.

W tym zadumaniu nad człowiekiem, kiedy Ojciec Święty z takim pietyzmem wczuwa się w stan ludzkiego ducha, pyta się – Dokąd idziesz, człowieku? Kiedy mówię o miłości, słuchaj mych słów, mojego serca. Ty jesteś całym światem dla mnie... Papież patrząc na człowieka z miłością pokłada w nim nadzieję i ufa, że miłość pociągnie go ku światłu.

Jan Paweł II rozumie doskonale, że ludzka miłość, miłość bliźniego znajduje swoje źródło i dopełnienie w miłości, jaką w nasze serca wlewa Pan. Każdy z nas stoi przed szansą, aby na tę miłość otworzyć swoją duszę.

Miłość nie znalazłaby pełnego wyrazu w życiu Jana Pawła II, gdyby nie była skierowana i do natury, zwłaszcza do gór, strumieni, do przyrody – do wszystkiego, co dobry Bóg stworzył. To właśnie natura, dzieła stworzone skłaniają papieża do refleksji nad dziejami zbawienia świata i człowieka. Jan Paweł II czyni to słowami *Tryptyku Rzymskiego*.

Spojrzenie Jana Pawła II na człowieka i świat jest na co dzień kształtowane przez głęboką zażyłość z Bogiem i ma smak miłości. Albowiem „Istnieje tylko jeden poprawny sposób patrzenia na świat: spojrzenie, jakim Bóg darzy świat” (J.H. Newman). A jest to spojrzenie Miłości. Poprzez miłość więc mamy formować nasze odniesienie do Boga oraz drugiego człowieka i świata. Taki sposób życia, jaki odnajdujemy w nauczaniu i postawie Jana Pawła II, ma wymiar świętości. To jest również droga życia każdego z nas, nasze powołanie. O tym wezwaniu do świętości przypomina nam Piotr naszych czasów, Jan Paweł II, przez cały swój pontyfikat.

Ks. Piotr Głowacki

RECENZJE

Ks. Wojciech H a n c: *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003, 967 s.

Pozycja wydawnicza ks. Wojciecha Hanca *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne* zaskakuje zarówno podjętym w niej tematem, jak też swą rozpiętością (w kontekście tego właśnie tematu).

Odnosi się jednak wrażenie, choćby na przykładzie prowadzonych w Polsce przez lata dialogów bilateralnych o chrzcie i małżeństwach mieszanych, że chodzi w tychże dialogach raczej o sprawy mniej istotne w ramach omawianej tak wnikliwie przez ks. Hanca „hierarchii prawd” wiary, niekiedy nawet bardziej dyscyplinarne czy obrzędowe, zakorzenione mocno w świadomości i życiu poszczególnych Wspólnot chrześcijańskich, aniżeli o problemy ściśle teologiczne. Rozprawa ks. Hanca pozwala uświadomić sobie, że w ramach sakramentów chrześcijańskiej inicjacji mieszczą się dwa główne (jak nazwał je swego czasu Y. Congar), czyli najważniejsze: chrzest i Eucharystia, które decydują o Kościele jako takim, a więc – konkretnie – także o jego pojmowaniu (i przeżywaniu) przez daną Wspólnotę eklezjalną. Po wnikliwym zapoznaniu się z tą tak bardzo brzemioną w treść rozprawą wyraźnie można zauważyć, że autor (przeczytałem ją dosłownie „od deski do deski”, a niektóre jej fragmenty nawet po kilka razy) miał o czym pisać i że nawet – mimo pozorów spowodowanych jej układem – bynajmniej się nie powtarza, lecz wydobywa jedynie – jak najbardziej systematycznie – przeróżne fakty i problemy, naświetla je możliwie wszechstronnie, ocenia i sugeruje – w miarę możliwości (o ile takowe w danym konkretnym przypadku w ogóle istnieją) – ewentualne przyszłe rozwiązania.

Sam podział rozprawy, która pod względem metodologicznym i merytorycznym jest bez zarzutu, na dwie części: ogólną i szczegółową, z których każda mogłaby – przynajmniej na pierwszy rzut oka – stanowić odrębną publikację książkową, staje się zrozumiałą z chwilą, gdy się dostrzeże ich komplementarność. W części „ogólnej” mianowicie autor podchodzi do inicjacji chrześcijańskiej całościowo i wydobytą z poszczególnych dialogów doktrynalnych odnośne wątki treściowe stara

się ukazać i omówić możliwie wszechstronnie (dialogowo i ekumenicznie) najpierw (w p. 1) teologiczne fundamenty ekumenicznego wymiaru sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia (świadcstwa Pisma Świętego i tradycji kościelnej, traktowanej przynajmniej – ze względu na protestantów – jako pewien zbiór faktów-wydarzeń historycznych), by na tym tle uwypuklić (w p. 2) podstawowe teologiczne znamiona ekumenicznego wymiaru tychże sakramentów (trynitarno-mysteryjne, chrystopologiczno-zbawcze, pneumatologiczne, eklezjalne – z różnorodnymi ich rozgałęzieniami i odcieniami) oraz uzasadnić (w p. 3) jedność sakramentów inicjacji, opartą na rzeczywistości wiary w inicjacyjnym doświadczeniu sakramentalnym. W części „szczegółowej” natomiast ks. Hanc omawia wnikliwie kolejno każdy z trzech sakramentów inicjacji, systematyzując odpowiednio podejmowane w analizowanych dialogach zagadnienia, zgodnie z wyjaśnionymi dokładnie we Wstępie zasadami hermeneutyki teologicznej oraz „hierarchii prawd”. Zrozumiałą przy tym jest rzeczą, że najwięcej miejsca i uwagi poświęca Eucharystii, będącej ośrodkiem życia Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich.

Pierwsze spostrzeżenie dotyczące obu tych części wiąże się z ilością własnych uwag i sugestii autora: o ile mianowicie w części pierwszej (ogólnej) uwag takich pojawia się stosunkowo niewiele, co jest oczywiste samo przez się, gdyż autor omawia tu – bezdyskusyjne nawet poniekąd – podstawy i przejawy ekumenicznego (czyli wspólnego, zgodnego lub uzgadnianego aktualnie) wymiaru sakramentów chrześcijańskiej inicjacji, to w części drugiej tych uwag krytycznych i własnych głębokich refleksji mamy nie tylko znacznie więcej, ale bywają one nawet tego rodzaju, że nie tylko świadczą o znakomitej znajomości każdego konkretnego dialogu doktrynalnego, lecz mogą z powodzeniem służyć za swoisty punkt wyjścia dla ewentualnych dalszych dialogów, prowadzonych w tej konkretnej kwestii. Warto również zauważyć, że ks. Hanc wykorzystuje wszystkie (dosłownie: wszystkie) dotychczasowe dialogi ekumeniczne, tak bilateralne: prowadzone nie tylko przez Kościół rzymskokatolicki z innymi Kościołami lub Wspólnotami chrześcijańskimi, ale także przez te inne Kościoły lub Wspólnoty między sobą, jak też dialogi multilateralne. Nie trzeba chyba przy tym nadmieniać, bo dla fachowców jest to sprawa oczywista, że omawiane w rozprawie dialogi – o czym sam autor od czasu do czasu przypomina – różnią się między sobą nie tylko merytorycznie, ale zwłaszcza swą rangą i (ewentualnie) recepcją; bez tej ostatniej najwspanialsze nawet uzgodnienia doktrynalne pozostają tylko dokumentem – na papierze; ona natomiast w wielkiej mierze zależy od rangi rozmówców. Poza tym różnice pomiędzy Wschodem chrześcijańskim (prawosławiem) a Zachodem (różne rodzaje protestantyzmu) są w niejednej kwestii tak wielkie, że Kościół rzymskokatolicki, który sytuuje się niejednokrotnie jakby pośrodku, znajduje się przeważnie w bardzo trudnej sytuacji, albowiem każde uzgodnienie (rozumiane jako zbliżenie stanowisk) z jedną ze stron (zwłaszcza z prawosławiem) utrudnia mu, jeśli wręcz nie uniemożliwia prowadze-

nie sensownego dialogu z drugą stroną (dotyczy to zwłaszcza Eucharystii, a w jej ramach – interkomunii, omawianej niezwykle szeroko i wnikliwie przez autora pod nazwą „gościnności” eucharystycznej). Odnoszę przy tym wrażenie, iż sam autor – mimo najlepszych chęci – nie jest w stanie pozytywnie odpowiedzieć na wszystkie pytania dotyczące tejże „gościnności”, czego zresztą nie stara się nawet przed czytelnikiem ukryć.

Nie można mieć ponadto najmniejszej wątpliwości, że rozprawa ks. Hanca jest pierwszą i jedyną, jak dotychczas, monografią problemową, nie tylko w Polsce i Europie (przeglądam bowiem dosyć systematycznie różne bibliografie tematyczne), ale prawdopodobnie także i na świecie, poświęconą w całości ekumenicznemu wymiarowi sakramentów inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Niestęchanie wielką zasługą autora jest nie tylko wydobycie na światło dzienne i niezwykle wnikliwie omówienie tych dialogów, ale dostrzeżenie w nich zagadnień, które uchodzą uwagi przeciętnemu czytelnikowi tychże uzgodnień, usystematyzowanie ich i zespolenie w pewne całości problemowe oraz rzeczowe i krytyczne ich przedstawienie w oparciu o najnowszą literaturę naukową, pozwalającą autorowi zachować pewien dystans i wyraźny spokój wobec dyskutowanych niekiedy burzliwie tematów. Odnoszę ponadto wrażenie, które omawiana rozprawa w pełni potwierdza, że po upadku muru berlińskiego sytuacja zmieniła się na tyle w Europie (i na świecie), iż na plan pierwszy wysunęły się kwestie gospodarczo-polityczne (ustrojowe), spychając gdzieś na dalszy plan problemy ogólnokościelne i ekumeniczne: po wielkim ożywieniu dialogów międzywyznaniowych w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych obserwujemy obecnie, od ponad dziesięciu już lat, wyraźną stagnację na tym właśnie polu. Nie wiadomo, czemu to przypisać, bo sama zmiana sytuacji geo-politycznej wszystkiego jeszcze z pewnością nie wyjaśnia. Czyżby faktycznie ekumenizm się załamał, ale głównie dlatego, że – jak ukazują to wymownie analizowane w rozprawie dialogi – możliwości się wyczerpały, konkretnych wyników nie widać, a wobec istotnych rozbieżności doktrynalnych, występujących na linii: Wschód – Zachód, jakiegokolwiek głębsze autentyczne porozumienie wydaje się po prostu niemożliwe? Gdyby tak faktycznie było, omawiana rozprawa wieńczyłaby znakomicie okres wytężonej pracy ekumenicznej, stanowiąc zarazem dobry i bardzo czytelny punkt wyjścia w podejmowaniu nowych, może już innych, inicjatyw ekumenicznych.

ks. Lucjan Balter

Zdzisław Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa : „Vocatio” 2003, 491 s.

Monografia ks. Pawłowskiego składa się z wprowadzenia (s.13-20), dwóch zasadniczych części: cz. I: *W kierunku nowej hermeneutyki* (s. 21-230); cz. II: *Ku narracyjnej teologii Rdz 1-3*. Każda z części składa się z trzech mniejszych

podjednostek. Dysertację wieńczy zakończenie (s. 463-470), wykaz skrótów (s. 471) oraz bibliografia (s. 472-491).

Punktem wyjścia rozważań autora jest stwierdzenie Papieskiej Komisji Biblijnej zawarte w dokumencie *O interpretacji Biblii w Kościele*, mówiące o niewystarczalności metody historyczno-krytycznej, stosowanej we współczesnej egzegezie Pisma Świętego. Do zasadniczych mankamentów tej metody należą między innymi nieuwzględnienie subiektywnych czynników w interpretacji tekstów biblijnych, takich jak wiara interpretatora, jego uprzedzenia i poglądy, wynikające z przynależności do określonej tradycji religijnej, a przede wszystkim zapoznanie etapu przyswojenia znaczenia tekstów Pisma Świętego (aktualizacji), bez którego Biblia przestaje być słowem Bożym, zawsze aktualnym dla kolejnych pokoleń swoich czytelników, a funkcjonuje wyłącznie jako dokument historyczny, zamknięty w odległej przeszłości. Zdaniem autora wyszczególnione powyżej braki egzegezy historyczno-krytycznej mają swoje źródło w jej założeniach, sformułowanych w kategoriach filozofii Oświecenia, redukującej całe ludzkie poznanie do rozumu podniesionego do rangi absolutnego kryterium prawdy. Egzegeza historyczno-krytyczna, wypracowując poszczególne procedury analizy tekstów biblijnych (krytykę form, tradycji i redakcji), pominięła rozwój hermeneutyki filozoficznej, która zwłaszcza w XX w., w dziełach Hansa Georga Gadamera oraz Paula Ricoeura, rozszerzyła znacznie akt interpretacji tekstów, wyróżniając w nim trzy momenty: rozumienie, wyjaśnienie i przyswojenie oraz definiując tekst nie jako „okno”, dające bezpośredni wgląd w poza-tekstualną rzeczywistość, lecz jako „zwierciadło”, odbijające przed sobą „świat”, możliwy do przyswojenia przez współczesnego czytelnika.

W odpowiedzi na tak postawiony problem ks. Pawłowski podjął wysiłek wypracowania nowych sposobów interpretacji tekstów biblijnych (część metodologiczna), by je następnie zastosować w procesie właściwej egzegezy, co wydaje się spełniać postulat Papieskiej Komisji Biblijnej, która mówi, iż „cała egzegeza tekstów jest powołana do tego, by była uzupełniona przez «hermeneutykę» we *współczesnym* znaczeniu tego słowa” (II, A, 2).

W pierwszej części swojej pracy przedstawił on najpierw zarys nowej hermeneutyki biblijnej, uwzględniającej osiągnięcia współczesnej hermeneutyki filozoficznej, obejmujące ontologiczny wymiar rozumienia (Heidegger), jego przynależność do tradycji (Gadamer) oraz symboliczny charakter języka i nową koncepcję tekstu jako dzieła literackiego (Ricoeur). Z tej perspektywy mógł on bardziej krytycznie spojrzeć na stan dzisiejszej egzegezy. W pierwszym rzędzie zwrócił uwagę na istotne braki metody historyczno-krytycznej, która uwikłała się, jego zdaniem, w pozytywistyczny model nauki, historycyzm oraz redukcjonistyczną koncepcję tekstu biblijnego, pojmowanego wyłącznie jako dokument historyczny, zapoznając tym samym żywotny dla lektury Biblii problem aktualizacji (s. 23-99).

W dalszej części swoich rozważań wykazał również potrzebę wieloaspektowego i zintegrowanego podejścia do interpretacji Pisma Świętego, którą odzwierciedla pluralizm metod, stosowanych obecnie w egzegezie. Według niego, dwie z nich: analiza narracyjna i podejście kanoniczne, w większym stopniu niż inne oddają sprawiedliwość bogatej i złożonej naturze tekstów biblijnych. Postulują bowiem zwrócenie większej uwagi na narracyjny charakter Biblii i podkreślają jej ściste związki z historią i ludzkim działaniem, wbrew strukturalizmowi preferującemu model ahistoryczny, pozbawiony odniesienia do rzeczywistości poza-tekstualnej. Wykorzystując elementy hermeneutyki filozoficznej Paula Ricoeura, ks. Pawłowskiemu udało się pogłębić pojęcie narracyjności o wymiar ontologiczny. Dokonał tego przez dialektyczne połączenie: czasowości ludzkiego doświadczenia, wydobytej z *Wyznań* Augustyna, z koncepcją fabuły przedstawionej przez Arystotelesa w jego *Poetyce*. Te dwa aspekty narracyjności, mianowicie czasowość i fabuła, legły u podstaw integralnej teorii opowiadania, wzbogaconej o osiągnięcia współczesnych badań literackich, które w koncepcji różnych punktów widzenia, statusu narratora i technik anachronii, posłużyły mu do wydobywania nowych jakości w czasowym sposobie przeżywania ludzkiej egzystencji (s. 101-230).

Teoria opowiadania, będąca zwieńczeniem pierwszej, metodologicznej części książki, została następnie praktycznie zastosowana do egzegezy pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju (1-3). Wcześniej jednak, zgodnie z przyjętą przez autora podstawową regułą hermeneutyczną o prymacie całości przed częścią, przedstawił szkielet narracyjnej struktury Pięcioksięgu i określił w niej miejsce i funkcję opowieści w Rdz 1-3. Wykazał on, iż fabuła Pięcioksięgu jest czymś więcej niż chronologicznym uporządkowaniem epizodów. Musi bowiem uwzględnić czasowe zmiany w rytmie opowiadania, różne punkty widzenia, a przede wszystkim wyjaśnić znaczenie prawa w całościowym przebiegu akcji dramatycznej (Wj 19 – Lb 10). Na określenie specyficznego charakteru Rdz 1-3 ma również wpływ odmienny rodzaj literacki rozdziałów 1-11, cechujący się naprzemiennym występowaniem rodzajów i opowieści, osnutych wokół pewnych motywów mitycznych. Wreszcie na końcu podjął ciekawą próbę ustalenia jedności i struktury narracyjnej opowiadania o stworzeniu, które w dotychczas obowiązującej egzegezie dzielono na dwie odrębne relacje: kapłańską w Rdz 1,1 – 2,4a i jahwistyczną w Rdz 2,4b – 3,34. Na podstawie przeprowadzonych analiz autorowi udało się wykazać, że Rdz 1-3 należy traktować jako narracyjny początek wielkiej opowieści obejmującej cały Pięcioksiąg (s. 233-295).

Przechodząc do szczegółowej egzegezy opowiadania w Rdz 1-3 wyróżnił on w nim dwa epizody przedstawione z dwóch różnych punktów widzenia. W pierwszym, w Rdz 1,1 – 2,3 dominuje według niego perspektywa Boga (punkt widzenia „z góry”), w drugim natomiast, tj. w Rdz 2,5 – 3,24) wszystkie wydarzenia ukazane są z perspektywy człowieka (punkt widzenia „z dołu”). Zarówno w pierwszym epizodzie, jak

i w drugim akcent spoczywa nie tyle na „rzeczach” stwarzanych, ile na czynnościach stwórczych Boga i Jego relacji do stwarzanej rzeczywistości. Chodzi więc tutaj nie tyle o świat stworzony, ile o ustanowienie przez Boga stwórczego porządku. Ten aspekt relacji o stworzeniu jest przekazany czytelnikowi za pomocą narratora wiarygodnego. Z kolei w Rdz 2,5 – 3,24 dominuje narrator niewiarygodny, posługujący się zwłaszcza w Rdz 3,1 – 24 ironią, aby ukazać ambiwalentną rolę ludzkości, która przez swoje postępowanie (upadek) sprawiła, iż ustanowiony przez Boga porządek świata stał się porządkiem pękniętym (s. 296-433).

Zgodnie z coraz głośniejszym dzisiaj postulatem aktualizacji, ks. Pawłowski nie zatrzymał się na rozważaniach egzegetycznych, lecz usiłował spojrzeć na opowiadanie w Rdz 1-3 z perspektywy czytelnika, i to nie tylko pierwszego, ale także i dzisiejszego, formułując wnioski dotyczące zmiany jego poglądów zarówno na dotychczasowe interpretacje opowiadania o stworzeniu, jak i jego rozumienie siebie samego.

Co do pierwszych czytelników autor trafnie konkluduje, że „właściwymi adresatami Pięcioksięgu w jego deuteronomistycznej redakcji są ludzie, którzy utracili swoją tożsamość religijną i poczucie przynależności do wspólnoty przymierza”. Słusznie również podkreśla, iż „Rdz 1-3 ukazuje nam dwa epizody, które z dwóch różnych perspektyw przedstawiają jedno wydarzenie narracyjne, opisujące początek świata i ludzkości” (s. 279). Interesujące jest jego porównanie sposobu kompozycji Rdz 1,1 – 2,3 do techniki kamery filmowej w ruchu, przekazującej dynamiczny obraz aktu stworzenia. Pierwsze ujęcia dają ogólny widok całości z dużego dystansu: niebo (firmament), ziemia, morze. Perspektywa narracji w miarę posuwania się naprzód procesu stwarzania, zawęża się, ogniskując się coraz bardziej na ziemi. „Okno kamery” przekazuje tym razem poszczególne sceny z mniejszego dystansu, ale ciągle jeszcze w panoramicznym ujęciu, by w dniu siódmym przywrócić retrospektywnie obraz całości, do którego nawiązuje pierwsza część wiersza 2,4. Ów szósty dzień stworzenia, będący momentem kulminacyjnym w Rdz 1,1 – 2,3, a przedstawiony szczegółowo w Rdz 1, 24-31 zostanie pokazany jeszcze raz w Rdz 2,5 – 3,24, ale z innego punktu widzenia. Ks. Pawłowski przekonująco uzasadnia, iż to drugie opowiadanie należy czytać jako rozwinięcie fabularne opisu szóstego dnia stworzenia. Trafnie przy tym wnioskuję, iż Rdz 1,1 – 2,3 jest w gruncie rzeczy opowiadaniem o ustanowieniu przez Boga fundamentalnego porządku, któremu przypisany jest sens początku (s. 444). Jego zdaniem, Rdz 1-3 należy traktować jako opis początku świata i początku w świecie, który nosi znamiona „porządku pękniętego”. Opowiadanie w Rdz 1-3 w swoich przeobrażeniach konfiguracyjnych objawia więc energię podwójnego początku: początku świata i początku w świecie, poza granice którego nie możemy wykroczyć (s. 462).

Autor postawił sobie ambitne zadanie i zrealizował je dociekle i niezwykle interesująco. Podsumowując całość jego rozważań, możemy powiedzieć, iż rozpo-

czyną swoje dzieło od położenia szerokiego fundamentu (hermeneutyka filozoficzna i biblijna), to zaś gwarantuje stabilność spoczywających na nim kamiennych bloków. W miarę posuwania się w stronę centrum autor niczym budowniczy zawęży stopniowo pole egzegetycznego manewrowania (Rdz 1-3 a Pięcioksiąg, by wreszcie zająć się tylko Rdz 1-3. Z wierzchołka wolnego od natłoku interpretacji jest dobra widoczność dla ukazania badanego problemu. Ks. Pawłowski zajął się tekstem, który budzi we współczesnej egzegezie szczególne zainteresowanie, a proponowana metoda jest słabo znana w polskiej literaturze biblijnej. Do wyjątkowo oryginalnej wartości rozprawy należy zaliczyć jej strukturę kompozycyjną. Odznacza się ona przejrzystością, logicznością i właściwą sekwencją w rozmieszczeniu i następstwie poszczególnych rozdziałów. Godnym uznania jest jasny i czytelny styl. Dysertacja ukazuje autora jako dojrzałego erudyty i znawcę problematyki biblijnej, poruszającego się swobodnie po obszernym materiale.

ks. Bogdan Ponizy

Jan Kujawski, *Zatarty tropem... Harcerstwo i konspiracja we wspomnieniach nowomieszczanina*, Toruń : Fundacja „Archiwum Pomorskie Armii Krajowej” 2002, 184 s.

Związek Harcerstwa Polskiego był w II Rzeczypospolitej najliczniejszą organizacją młodzieżową. Krzewiła ona wśród młodzieży miłość do odrodzonej w 1918 r. ojczyzny i głosiła gotowość jej obrony przed wrogiem zewnętrznym oraz wewnętrznym, jakim mogła być rewolucja. Skupiała głównie młodzież ze środowiska mieszczańskiego i inteligenckiego, a do 1926 r. przeważała w niej orientacja endecka. Z czasem z organizacji akcentującej wychowanie etyczne przekształciła się w organizację kształtującą postawę służby społecznej obywateli. Ze związku elitarnego przemieniła się w organizację masową; ze szkoły średniej wyszła do szkół powszechnych. Wówczas zaczął się rozwijać zainspirowany przez Aleksandra Kamińskiego ruch zachowy.

Znamienne, że harcerstwo stopniowo zaczęło docierać również do środowisk robotniczych i chłopskich. Warto pamiętać, że ZHP działało również wśród ludności polskiej poza granicami kraju, w Czechosłowacji, Francji, Stanach Zjednoczonych, Brazylii, a nade wszystko w Niemczech i Wolnym Mieście Gdańsku. Harcerstwo jako organizacja prężnie działało też na Pomorzu, a zwłaszcza w Nowym Mieście Lubawskim, co przybliży nam w swojej publikacji Jan Kujawski.

Nie zachowała się żadna dokumentacja dotycząca międzywojennej działalności harcerstwa nowomiejskiego, gdyż Niemcy podczas II wojny światowej demonstracyjnie spalili na rynku całe archiwum szkolne i harcerskie.

Dotychczas ukazało się w zasadzie jedno opracowanie poświęcone nowomiejskiemu harcerstwu, a mianowicie Jana Jankowskiego *Harcerstwo Pomorza*

Gdańskiego i Kujaw 1911-1945. Natomiast brak jest jakichkolwiek publikacji na temat struktur Polskiego Państwa Podziemnego w latach 1939-1945 w Nowym Mieście Lubawskim, czego niewątpliwie przyczyną był zakaz pisania na temat Armii Krajowej w okresie PRL. Publikacja Jana Kujawskiego stara się wypełnić tę lukę oraz uzupełnić informację na temat harcerstwa nowomiejskiego.

Autor w latach swojego dzieciństwa i młodości (1926-1939) był aktywnym członkiem ZHP. W czasie II wojny początkowo pełnił rolę kuriera i furmana, przez kilka miesięcy w 1940 r. był zmuszony do pracy w junkierskim majątku w powiecie iławskim, a od grudnia 1940 r. do stycznia 1945 r. pełnił obowiązki księgowego w Neumarker Buchdruckerei w Nowym Mieście Lubawskim.

Niniejsza publikacja stanowi więc niewątpliwie formę wspomnień z dawno minionych lat dzieciństwa i młodości. Autor jednak nie ogranicza się jedynie do przywoływania z pamięci faktów i przeżyć. Stara się je uzupełniać artykułami prasowymi, wydawnictwami źródłowymi i publikowanymi opracowaniami. W rezultacie konfrontacja różnych materiałów przyczyniła się do wyjaśnienia wielu nieścisłych informacji rozpowszechnianych na temat minionych lat. Autor, spisując swoje wspomnienia, chciał przede wszystkim uchronić od zapomnienia postaci i wydarzenia, które na trwałe wpisały się w dzieje Nowego Miasta Lubawskiego.

Publikacja podzielona jest na trzy części: część I – *Śladem harcerskich stóp* dzieli się na siedem rozdziałów; część II – *Ścieżki konspiracji* składa się z czterech rozdziałów; część III – *Bezdroża prawdy* stanowią trzy rozdziały. Całość poprzedza wstęp i wykaz ważniejszych skrótów. Praca zawiera też notki biograficzno-wspominki (dotyczące 9 osób), posłowie, liczne zdjęcia, mapy, fotogramy różnych dokumentów, indeks osób oraz indeks nazw geograficznych.

W I części autor omawia działalność 14 Pomorskiej Drużyny Harcerzy im. ks. J. Poniatowskiego oraz 46 Pomorskiej Drużyny Harcerzy im. Jana III Sobieskiego. Pisze o utworzonej w 1929 r., z myślą o młodzieży uczącej się zawodu lub pracującej, 85 Pomorskiej Drużynie Żeglarskiej im. Zawiszy Czarnego (tzw. „wodniacy” lub „Zawiszacy”). Piszący z sentymentem wspomina działalność harcerskiego folklorystycznego zespołu mikołajkowego, liczne obozy harcerskie, m. in. w Jastrzębiej Górze (1931), w Partęczynach (1934), na wyspie na jeziorze Radomno (1934), w Tyliczkach (1935) oraz wielką rolę w rozwoju organizacji „Domu Harcerskiego”, który organizacja ta otrzymała od władz oświatowych miasta po zlikwidowanej szkole wydziałowej.

Autor podkreśla, że harcerstwo nie tylko pomagało swoim członkom zdobywać kolejne stopnie harcerskie, ale także rozwijało sprawność fizyczną, a przede wszystkim kształtowało ducha narodowego, szczególnie poprzez odtwarzanie dziejów i tradycji grunwaldzkich. Temu też zagadnieniu poświęcony jest rozdział czwarty pt. *W 524 rocznicę grunwaldzkiego zwycięstwa*. Rozdział siódmy części pierwszej omawia działalność autora w Zrzeszeniu Starszoharcerskim Kleryków Seminarium

Duchownego w Pelplinie, gdzie spotkał się także z błogosławionym Stefanem Wincentym Frelichowskim.

W części drugiej *Ścieżki konspiracji* ukazane są wspomnienia z czasów tuż przedwojennych oraz okupacja niemiecka w Nowym Mieście Lubawskim. Omawia też działalność w przededniu wojny Harcerskiego Pogotowia Wojennego, którego członkowie rozwozili rozkazy i meldunki, zapewniali także rezerwową łączność na wypadek uszkodzenia przez Niemców linii telefonicznych. Ze szczególnym sentymentem wspomina p.m. Bronisława Grzymowicza, komendanta Hufca Harcerzy w Lubawie, który zginął w czasie wojny, a który od 1978 r. jest patronem lubawskiego Hufca Harcerzy, wchodzącego w skład Chorągwi Warmińsko-Mazurskiej ZHP im. Grunwaldu.

Autor w tej części opowiada także o sytuacji w Nowym Mieście Lubawskim w pierwszych dniach września, kiedy to Niemcy spalili synagogę, aresztowali księży i wysiedlili licznych mieszkańców z ich domów. Wspomina także wywóz młodej inteligencji do przymusowej pracy w junkierskim majątku na Mazurach (marzec – listopad 1940 r.). Ukazuje również postawę mieszkańców miasta, którzy podejmowali różne formy wzajemnej pomocy, m.in. prowadzili działalność charytatywną, w ramach której zorganizowali zbiórkę żywności dla internowanych księży w Oborach. W tajemnicy przed Niemcami kolportowali również polskie książki i podręczniki, a wybrane osoby organizowały różne formy tajnego nauczania, które na tych terenach nie tylko miało na celu przekazywanie wiedzy, ale także podtrzymywanie poczucia przynależności narodowej. Mieszkańcy miasta starali się na bieżąco śledzić działania wojenne i wydarzenia polityczne, dlatego przez cały okres okupacji ci, którzy nie oddali radiodbiornika Niemcom, nasłuchiwali informacji i przekazywali je innym. Nowomieszcianie tworzyli także tajne organizacje, jak np. Polski Komitet Obywatelski, który współdziałał z Armią Krajową, a którego członkowie znaleźli się później na „czarnych listach” NKWD.

W części trzeciej *Bezdroża prawdy* autor polemizuje z relacjami Władysława Gierskiego znajdującymi się w Fundacji „Archiwum Pomorskie Armii Krajowej”, a głoszącymi, że w Nowym Mieście Lubawskim w czasie wojny istniały zakonspirowane drużyny harcerskie. Autor przytacza wiele faktów, które obalają to stanowisko.

Polemizuje także z poglądami W. Gierskiego dotyczącymi zasięgu i struktury organizacyjnej obwodu Armii Krajowej w Nowym Mieście Lubawskim. Zaprzecza istnieniu w powiecie nowomiejskim dwóch odrębnych obwodów i trzech podobwodów.

W tej części autor omawia także różne formy działalności Polskiego Państwa Podziemnego na tym terenie oraz dokonuje sprostowań dotyczących m. in. niektórych postaci, jak np. Bernarda Piotrowskiego.

Prezentowana książka Jana Kujawskiego ukazuje nie tylko dzieje ruchu harcerskiego na terenie Nowego Miasta Lubawskiego, ale także wrastanie harcerstwa

w kulturę narodową oraz regionalną i tworzenie się harcerskiego stylu życia. Ta cenna publikacja wzbudzi zapewne zainteresowanie wielu regionalistów, a także osób niezwiązanych zawodowo z historią.

Ks. Józef Dębiński

Marian Łysiak, *Szkice biograficzne wojennego pokolenia lekarzy toruńskich 1939-1945*, Toruń : Wyd. A. Marszałek 2001, 194 s.

W opracowaniu tym M. Łysiak postawił sobie za cel prezentację szkiców biograficznych lekarzy toruńskich, a szczególnie ich udział w odbudowie państwowości polskiej w okresie II Rzeczypospolitej, ich wkład w organizację służby zdrowia w tym mieście oraz ich losy w czasie II wojny światowej. Autor zwrócił uwagę na patriotyzm wielu toruńskich lekarzy, którzy uczestniczyli w ruchu oporu, aż do oddania życia włącznie. Wielu spośród nich legitymowało się pochodzeniem inteligentnym, a nawet szlacheckim, choć byli też tacy, którzy pochodzili ze środowiska chłopskiego. Znamienne, że większość z nich kończyła polskie uniwersytety, jak: w Poznaniu, Krakowie, Warszawie, ale niektórzy w Berlinie, Wrocławiu, Gryfii, Królewcu, Petersburgu, Charkowie czy Moskwie.

Praca została przygotowana w oparciu o materiały pochodzące z prywatnych zbiorów archiwalnych, udostępnionych przez rodziny opisywanych osób, z archiwów kościelnych, obozowych, uniwersyteckich, ale również w oparciu o różnego rodzaju opracowania i literaturę pomocniczą.

Szkic ten składa się ze wstępu i czterech rozdziałów, ujętych w układzie problemowym, konstrukcja więc nie budzi większych zastrzeżeń. Brak jest zakończenia i indeksu osób oraz miejscowości. Jest za to wykaz skrótów i spis lekarzy na dzień 31 grudnia 1937 r. Cennym elementem są streszczenia w języku angielskim i niemieckim.

Wstęp wydaje się być nieproporcjonalny w stosunku do całości pracy i jest dość chaotyczny, nie mówiąc już o pewnych błędach rzeczowych (s. 8) czy składniowych.

Pierwszy rozdział dotyczy tych lekarzy, którzy z chwilą wybuchu II wojny pozostali w Toruniu. Należą do nich: Jan Betlejewski, Wanda Błęńska, Anna Maria Dydyńska-Paszkowska, Bernard Hinz, Zofia Kordylewska, Stefan Myszka, Emil Swinarski, Wacław Wrembel i Bernard Zapałowski. Niektórzy z nich zostali osadzeni w obozach, jak np. Anna Maria Dydyńska-Paszkowska, Zofia Kordylewska, Stefan Myszka, inni – pracując w konspiracji – przedostali się na Zachód, np. Wanda Błęńska, jeszcze inni do końca służyli miejscowej ludności.

W drugim rozdziale autor omawia ofiary wojny. Aż dziewięciu spośród niewielkiej przecież grupy lekarzy toruńskich oddało życie w obozach koncentracyjnych lub zaraz po ich opuszczeniu. Należą do nich: Paweł Chojnacki, Józef Czyżak, Antoni Dębski, Jan Antoni Korczakowski, Tadeusz Orzechowski, Jan Pęski, Kazimierz Tarnowski, Władysław Trzaska i Władysław Izidor Woysyn-Antoniewicz.

Trzeci rozdział autor poświęca lekarzom przebywającym w obozach koncentracyjnych i jenieckich w Łodzi, Kutnie, Żaganiu, Sachsenhausen, Potulicach, Alten-Grabow, Grossenheim, Zeithain w Saksonii oraz Hadamar, Bitburg, Stuttgart, Bremie i Dachau. Wśród nich wymienia: Władysława Balewskiego, Stefana Bogusławskiego, Leona Konkolewskiego, Jana Kumelowskiego, Marcelego Łukowicza, Mieczysława Mielżyńskiego, Mariana Mroczkowskiego, Jana Kantego Raszkie, Stanisława Witolda Romana, Józefa Skowrońskiego, Eugeniusza Turyna i Stefana Władysława Smoleńskiego.

Ostatni rozdział pracy dotyczy lekarzy ściganych przez okupanta. Należą do nich: Tamara Berdziejew, Henryk Chyrczakowski, Zdzisław Dandelski, Wieńczyśław Doński, Władysław Franciszek Goławski, Maria Felicja Jachimowska, Bogdan Jasiński, Wojciech Jedlina Jacobson, Bogumił Krippendorf, Tymoteusz Marian Napiórkowski, Leon Olszewski, Stanisław Zmysłony, Zenon Ziółkowski i Marian Franciszek Żurawski.

Doceniając ogrom podjętej przez autora pracy, trzeba zauważyć, że „środowisko lekarskie należy do tych grup społecznych, które zawsze wzbudzają zainteresowanie. Cóż dopiero, gdy chodzi o generację lekarzy, których profesja, sama przez się wystarczająco dramatyczna (o czym świadczy chociażby ilość seriali telewizyjnych, których bohaterami są lekarze), została dodatkowo udratyzowana przez «wielką historię»” (Jerzy Serczyk).

Nie ulega jednak wątpliwości, że praca toruńskiego lekarza Mariana Łysiaka jest ważnym przyczynkiem do dziejów polskiej medycyny okresu II wojny światowej i godna jest zainteresowania szerokiej rzeszy czytelników, zwłaszcza tych, którym bliska jest historia miasta i okolicy.

Ks. Józef Dębiński

Nowa publikacja o kościółku Św. Witalisa we Włocławku*

Po opublikowanej w 2001 r. *Historii Placu Katedralnego we Włocławku* Stowarzyszenie Kolekcjonerów Dziedzictwa Kulturowego Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej oddaje do rąk miłośników zabytków książkę pt. *Historia kościoła pw. św. Witalisa we Włocławku*, „najstarszej, gotyckiej, budowli miasta Włocławka”. Publikacja, oprócz tekstów wstępnych (wśród nich m.in. skrótowy szkic dziejów Włocławka), zawiera omówienie następujących zagadnień: *Historia kościoła św. Witalisa, Szpital katedralny św. Witalisa, Prace restauracyjne w kościele, Cechy architektoniczne kościoła, Zabytki ruchome we wnętrzu kościoła, Dobroczynicy kościoła, Nabożeństwa w kościele pw. św. Witalisa*. Całości dopełnia kalendarium, katalog zamieszczonych ilustracji i bibliografia.

Publikacja została opracowana na podstawie dotychczasowych publikacji o tym obiekcie, nie wnosi nowych ustaleń w tym względzie. Nowy jest układ treści.

Należy jednak zauważyć, że niejako zmusił on autora do, niezamierzonych zapewne, powtórzeń.

Książka jest bogato ilustrowana: 51 ilustracji, w dużej mierze zaczerpniętych z dawnych kart pocztowych. Piękne opracowanie graficzne i typograficzne publikacji, autorstwa Janusza Nowierskiego, nadające jej charakter bibliofilski, zostało jednak w znacznym stopniu zniweczone przez bardzo niewyraźne odbicie ilustracji.

Trzeba też zauważyć sporą liczbę błędów, zarówno merytorycznych (m.in. błędy w nazwiskach osób, w datach), jak i stylistycznych oraz drukarskich. A co myśleć o takim przypadku? Autor pisze, że obraz św. Witalisa „pierwotnie był w 1896 roku umieszczony w kościółku pw. św. Witalisa, obecnie w budynku Seminarium” (s. 53), tymczasem od wielu już lat znajduje się on znowu w kościółku (nad wejściem bocznym). Sugeruje to, że autor sam dawno nie oglądał zabytku, o którym pisze.

Szczególnie dużo błędów dostało się do bibliografii; widocznie nikt nie robił jej korekty. Brak też w niej jedynej do 2003 r. samoistnej (niewielkiej co prawda) publikacji o kościółku: *Pamiętka 600-lecia kościołka seminaryjskiego św. Witalisa we Włocławku 1330-1930*, Włocławek 1930; brak też innych przydatnych pozycji bibliograficznych: [R. Hankowska] A. Olejnik [pseud.], *Kościół Św. Witalisa we Włocławku*, „Ład Boży” 1988, nr 9, s. 6; [H. Brzuski] ks. H.B., *Restauracja kościółka św. Witalisa we Włocławku*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 28(1934), s. 282-283; *Odnowiony kościółek seminaryjski św. Witalisa oddany do użytku*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 56(1973), s. 177-178; S. Librowski, *Tryptyk włocławski*, „Ateneum Kapłańskie” 45(1946), s. 402-406.

Szkoda, że ta na pewno potrzebna i pięknie zaprojektowana publikacja ma tyle niedociągnięć.

K.R.

Andrzej Winiarski: *Historia kościoła pw. św. Witalisa we Włocławku*, Włocławek : Stow. Kolekcjonerów Dziedzictwa Kulturowego Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej 2003, 80 s. + wkładka kolor. ; il. ; 23,5 cm.

„Teologia i Człowiek”

czasopismo Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu

W drugiej połowie listopada 2003 r. ukazał się pierwszy numer nowego czasopisma teologicznego, wydawanego jako półrocznik (w formacie B-5) przez funkcjonujący od 2001 roku Wydział Teologiczny Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu, a już na początku marca 2004 r. pojawił się następny numer za rok 2003. Przyjęty tytuł „Teologia i Człowiek” – według zamysłu twórców czasopisma – ma wyrażać prawdę, że „teologiczna refleksja Kościoła powinna być bliska człowiekowi, z jego kulturą, uwarunkowaniami życia” (nr 1, s. 7); prawdę, o której redakcja

ma zawsze pamiętać, zapraszając do współpracy teologów polskich, nie tylko ze środowiska toruńskiego.

Radę naukową czasopisma tworzą: ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz – dziekan Wydziału Teologicznego UMK, ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski – UKSW i UMK, bp dr hab. Zbigniew Kiernikowski – prof. UMK, ks. prof. dr hab. Helmut Jan Sobeczko – UO, ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski – UKSW, ks. dr Krzysztof Lewandowski – UMK. Funkcję redaktora naukowego pełni ks. dr hab. Krzysztof Konecki, a sekretarza redakcji ks. dr Tadeusz Lewandowski, obaj przez dłuższy czas redagujący teksty do „Ateneum Kapłańskiego” i mający doświadczenie w tym zakresie. Redaktorem wydawniczym jest Mirosława Buczyńska, znana z edytorskiego przygotowania do druku także innych publikacji wydawanych przez UMK. Teksty przeznaczone do publikacji w czasopiśmie poddawane są ocenie merytorycznej przez specjalistów z danej dziedziny wiedzy.

W czasopiśmie dotychczas wprowadzono cztery działy: 1) *Artykuły* (najobszerniejszy), 2) *Sprawozdania*, 3) *Informacje bibliograficzne*, 4) *Recenzje*.

Spośród 13 artykułów opublikowanych w pierwszym numerze najbliższej związane jest z tytułem czasopisma opracowanie ks. Czesława Rychlickiego *Miejsce i rola teologii w formacji chrześcijańskiej* (s. 105-122), które można by uważać nawet za artykuł programowy.

Aż pięć opracowań dotyczy myśli filozoficznej i teologicznej Ojca Świętego Jana Pawła II, co jest zapewne związane z 25-leciem jego pontyfikatu. Ks. Zdzisław Pawlak, specjalista z filozofii, przedstawia genezę antropologii filozoficznej Karola Wojtyły (s. 29-45), a ks. Jacek Szymański, moralista, omawia wyzwolenie charakter ludzkiej wolności według Jana Pawła II (s. 123-133). Trzech autorów podejmuje problematykę zawartą w encyklice *Novo millennio ineunte*: ks. Jerzy Miśurek pisze o sakramentalnym wymiarze duchowości w świetle tej encykliki (s. 135-149), Krystian Wojaczek – o komunii (wspólnocie) małżeńskiej jako podstawie świętości rodziny (s. 163-174), ks. Ireneusz Werbiński – o obrazie świętości odczytanym w tym dokumencie (s. 175-189).

Dwa artykuły dotyczą szeroko rozumianej problematyki liturgicznej: ks. Krzysztofa Koneckiego, redaktora naukowego czasopisma, *Celebracja Liturgii godzin anamnezą Misterium Chrystusa* (s. 71-81) oraz ks. Jana Perszona, kierownika Zakładu Teologii Fundamentalnej i Religiologii WT UMK, *Kaszubska obrzędowość pogrzebowa w świetle Dyrektorium Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów* (s. 217-229).

Poza tym należy odnotować artykuły ks. Mirosława Mroza o heterodoksalnych interpretacjach moralności w kontekście nauki św. Tomasza z Akwinu o pierwszeństwie łaski (s. 83-104); ks. Stanisława Urbańskiego *Spirytualizm modlitwy* (s. 151-162) i ks. Janusza Gręzlikowskiego *Sakramentalność małżeństwa w nauczaniu i ustawodawstwie Kościoła* (s. 191-216); ks. Jerzego Bagrowicza o nowej koncep-

cji podręcznika do nauki religii (s. 11-27); ks. Tadeusza Lewandowskiego o kazaniach maryjnych kardynała Joachima Meisnera (s. 47-69).

Numer drugi przynosi 11 kolejnych artykułów. Dwa pierwsze poruszają zagadnienia etyczne: ks. Paweł Góralczyk wykazuje, że wzgarda dla prawdy lub jej lekceważenie stwarza poważne niebezpieczeństwo zniekształcenia życia ludzkiego (s. 9-15). Ks. Ignacy Dec zastanawia się w swoim artykule nad podstawowymi zasadami etycznymi w uprawianiu nauki (s. 17-29). Problematykę uprawiania nauki podejmuje także ks. Remigiusz Sobański, poruszając w aspekcie prawniczym szczególnie aktualny problem w polskiej rzeczywistości kościelnej: relacji wydziałów teologicznych do seminariów duchownych (s. 31-41).

Problematykę dotyczącą wykorzystania *Katechizmu Kościoła katolickiego* w posłudze katechetycznej Kościoła w Polsce podejmuje ks. Jerzy Bagrowicz (s. 87-101).

W numerze znajdujemy także dwa artykuły poświęcone formacji kapłańskiej: ks. Ireneusz Werbiński pisze o kontemplacyjnym charakterze modlitwy w życiu kapłana (s. 115-137), a ks. Jacek Szymański o funkcjach i zadaniach spowiednika (s. 139-148).

Trzy artykuły zostały poświęcone omówieniu działalności osób, które zaznaczyły się w dziejach Kościoła w Polsce dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Dwa z nich ukazują sylwetki naukowe polskich teologów: ks. Mirosław Mróz pisze o aktualności ostrzeżeń etyczno-moralnych zmarłego przeszło 50 lat temu (1952) ks. Franciszka Sawickiego (s. 43-67), a ks. Jerzy Lewandowski o personalistycznym rozumieniu ludzkiej wolności według ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika (s. 149-156). Natomiast ks. Michał Machał przedstawia wybitnego kapłana Śląska, sługę Bożego ks. Roberta Spiske (1821-1888), założyciela zgromadzenia sióstr jadwizanek, oraz etapy jego procesu beatyfikacyjnego (s. 157-167).

Ks. Adam Durak omawia zagadnienie świętości w tekstach eucharystycznych wybranych formularzy mszalnych o świętych (s. 103-113).

Czasopismo w drugim numerze rozpoczęło praktykę, która – jak można mieć nadzieję – będzie kontynuowana: publikowania na swoich łamach także tekstów autorów spoza środowiska katolickiego. W tym numerze jest nim artykuł wybitnego uczonego i publicyisty protestanckiego, profesora teologii biblijnej na Uniwersytecie w Getyndze, Edwarda Lohse, który w swoim artykule (w języku niemieckim) ukazuje ekumeniczne przesłanie Listu do Rzymian (*Die ökumenische Botschaft des Römerbriefes*, s. 69-86).

W dziale sprawozdań zamieszczane są omówienia konferencji i sesji naukowych organizowanych przez Wydział Teologiczny UMK. W każdym z dwóch pierwszych numerów zostały umieszczone dwa takie omówienia: w pierwszym – z konferencji naukowej „Teologia wobec pluralizmu kultur” (21 XI 2002 r.) oraz sesji naukowej „Człowiek w zjednoczonej Europie” (5 XII 2002 r.); a w drugim –

z XVI Sympozjum Teologicznego „Kościół a żydzi i judaizm” na temat „Ziemia Święta” (6 XI 2003 r.) oraz interdyscyplinarnej konferencji naukowej na temat tajemnicy światła (20 XI 2003 r.).

Poza tym warto odnotować zamieszczoną w numerze drugim informację bibliograficzną, autorstwa ks. Wojciecha Niedźwieckiego, zawierająca zestawienie bibliografii przydatnych do studium liturgiki (s. 183-190).

Nowe czasopismo nie ogranicza się do autorów ze swego własnego teologicznego środowiska toruńskiego. Spośród 18 autorów, których teksty opublikowano w pierwszym numerze czasopisma, przeważają co prawda zdecydowanie autorzy ze środowiska toruńskiego, ale trzech autorów reprezentuje inne środowiska naukowe: lubelskie, warszawskie i opolskie. Natomiast w numerze drugim na 16 autorów, którzy opublikowali w nim swoje teksty, aż ośmiu (50%) to teologowie spoza środowiska toruńskiego.

Wydziały teologiczne w Polsce starają się wypracować swoją specyfikę, o której decyduje ta dziedzina wiedzy teologicznej, w której dany wydział ma najbardziej znaczące osiągnięcia naukowe. W nowym czasopiśmie Wydziału Teologicznego UMK takiej specyfiki jeszcze się nie dostrzega, ale jest na to zapewne jeszcze za wcześnie.

Już z tych pierwszych numerów czasopisma widać jego rozwój, wyrażający się m.in. we wprowadzeniu w drugim numerze nowego działu *Informacje bibliograficzne* (należałoby starać się o jego kontynuowanie), wstępu *Od redakcji*, w którym została zaprezentowana treść tego numeru, oraz poszerzeniu działu recenzji. Należy mieć nadzieję, że w przyszłych numerach czasopisma zostaną wprowadzone spisy treści oraz streszczenia artykułów (publikowanych w języku polskim) w językach obcych. Warto zastanowić się, czy nie należałoby poszerzyć zakresu czasopisma poprzez dodanie działu informacji o działalności Wydziału, w tym o badaniach naukowych i publikacjach jego pracowników.

Zastanawia bardzo niski nakład nowego czasopisma: 350 egzemplarzy. Należy jednak sądzić, że w przyszłości zostanie on powiększony, a przyczynić się do tego może zwiększająca się liczba jego odbiorców.

ks. Kazimierz Rulka

ZMARLI CZŁONKOWIE TTN WSD od 1998 r.

Ks. Bogusław Skowroński (1923-2001). Był kapłanem diecezji płockiej. Studia specjalistyczne z zakresu teologii moralnej odbył na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, uwieńczone doktoratem, na podstawie pracy „Ideal etyczny według Władysława Biegańskiego”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Stanisława Olejnika, w 1979 r.

We włocławskim seminarium duchownym prowadził przez 13 lat (1982-1992 i 1994-1997) wykłady z teologii moralnej ogólnej.

Od 1982 r. uczestniczył w spotkaniach Towarzystwa (jeszcze w formie klubu naukowodyskusyjnego „Krağ”) i wygłosił na nich jeden referat: „Etyka ideału według Władysława Biegańskiego” (9 III 1984). Opublikował też jeden artykuł w czasopiśmie Towarzystwa „Studia Włocławskie”: *Ks. prof. Stanisława Olejnika rozwój koncepcji podręcznika teologii moralnej*, SW 3(2000), s. 20-26. Za zasługi dla włocławskiego seminarium duchownego otrzymał tytuł honorowego członka Towarzystwa.

Zmarł 2 lipca 2001 r. Pochowany został na cmentarzu parafialnym w Bożewie, gdzie przez wiele lat był proboszczem.

Ks. Stanisław Librowski (1914-2002). Studia specjalistyczne z zakresu historii Kościoła odbył na Uniwersytecie Warszawskim. Doktorat uzyskał w 1951 r., habilitację w 1964 roku, tytuł profesora nadzwyczajnego w 1970 r., a profesora zwyczajnego w 1975 r.

We włocławskim seminarium duchownym wykładał w latach 1949-1968 historię Kościoła i diecezji włocławskiej. Był też długoletnim dyrektorem Archiwum Diecezjalnego.

Na KUL-u założył Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych; upamiętnił się też jako założyciel i pierwszy redaktor ogólnopolskiego czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, wydając 60 tomów tego periodyku.

W roku 1992 przeszedł na emeryturę, a w 1993 r. powrócił do diecezji włocławskiej, podejmując tutaj samodzielną pracę badawczą i wydawniczą. W tym czasie kilka razy uczestniczył w spotkaniach Towarzystwa, brał udział w dyskusjach i miał tutaj dwa wystąpienia: 1) dnia 26 października 1995 r. wygłosił referat: „Opublikowane dokumenty instytucji polskich i sprawa druku zbioru diecezji włocławskiej” [omówienie referatu i dyskusji w „Kronice Diecezji Włocławskiej” 79(1996), s. 233-235]; 2) w dniu 23 kwietnia 1998 r. przedstawił komunikat o bulli protekcyjnej pap. Eugeniusza III dla diecezji włocławskiej, z racji 850-lecia jej wystawienia, oraz wygłosił referat pt. „Program prac nad dokumentami diecezji włocławskiej” [omówienie komunikatu, referatu i dyskusji w „Studiach Włocławskich” 1(1998), s. 47-51]. Referaty te w całości nie zostały opublikowane drukiem. Towarzystwo dedykowało mu w 1999 r., z okazji 85. rocznicy

urodzin, drugi tom swego czasopisma „Studia Włocławskie”, który zawiera m.in. jego życiorys oraz wykaz opublikowanych prac (182 poz.).

Zmarł dnia 23 listopada 2002 r. Pochowany został na włocławskim cmentarzu przy Alei Chopina (kwatery kapłańska).

Bp Roman Andrzejewski (1938-2003). Odbił studia specjalistyczne z zakresu filologii klasycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1961-1966. Doktorat zdobył na Uniwersytecie A. Mickiewicza w Poznaniu w 1973 r. W roku akademickim 1974/75 (I półrocze) jako stypendysta Pontificium Institutum Altioris Latinitatis przy Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie rozpoczął zbieranie materiałów do planowanej pracy habilitacyjnej; czasochłonne późniejsze jego zajęcia nie pozwoliły mu na jej ukończenie. Odbił podróże naukowe po krajach Europy Zachodniej.

Nominację na biskupa tytularnego tuliańskiego i biskupa pomocniczego włocławskiego otrzymał 14 XI 1981 r., a święcenia biskupie przyjął 20 XII 1981 r. w katedrze włocławskiej.

W seminarium włocławskim ks. Andrzejewski przez 16 lat (1968-1984) był profesorem, w tym przez cztery lata także moderatorem: w latach 1968-1970 prefektem do spraw wychowania, a potem – w latach 1970-1971 oraz 1981-1982 – prefektem studiów. Uczył tutaj języka łacińskiego (1968-1984) i wykładał literaturę starożytną (1972-1983).

Należał od początku do Towarzystwa, uczestniczył w jego spotkaniach i brał udział w dyskusjach. Wygłosił na nich dwa referaty: 1) „Nad paradoksem stoików: *Omnia peccata paria*” – 12 XII 1980; 2) „Ludność polskiej wsi w obliczu nowych problemów duszpasterskich (refleksje nad wstępnymi ankietami do badań pastoralnych po wyborach prezydenckich '95)” – 15 II 1996 [omówienie referatu i dyskusji w „Kronice Diecezji Włocławskiej” 79(1996), s. 238-239]. Pierwszy z nich nie został opublikowany drukiem; drugi natomiast został wydrukowany w poszerzonej formie w Tygodniku Rolników „Obserwator” – 7(1996) nr 12-19 oraz w samoistnej pozycji pt. *Witosowe dziedzictwo*, Częstochowa 1996 (Zeszyty „Niedzieli”, nr 2).

Poparł myśl wydawania czasopisma Towarzystwa „Studia Włocławskie” i był sponsorem drugiego tomu. Ponadto w czasopiśmie tym opublikował pięć artykułów: 1) *O tradycjach i możliwościach naukowych włocławskiego środowiska kościelnego*, SW 1(1998), s. 7-20; 2) *Nad Litanią do Boga Ojca*, SW 2(1999), s. 33-43; 3) *Chrześcijańska wizja rozwoju wsi i rolnictwa w zjednoczonej Europie. Zarys problematyki*, SW 3(2000), s. 441-445; 4) *Włocławek we wspomnieniach Prymasa Wyszyńskiego*, SW 4(2001), s. 11-28; 5) *Otium cum dignitate. Refleksje nad godnym stylem życia księży emerytów*, SW 5(2002), s. 21-39. Towarzystwo dedykowało mu w 2003 r., na 65. rocznicę urodzin, szósty tom „Studiów”, w którym znaczna część poświęcona jest jego życiu i działalności, włącznie z wykazem licznych jego publikacji (446 poz.; obecnie liczba ich zwiększyła się do 457).

Jako przewodniczący włocławskiej kapituły katedralnej zainicjował w 2002 r. organizowane przez nią oraz Wyższe Seminarium Duchowne wykłady otwarte, co od początku należało do statutowych zadań Towarzystwa (art. 7, c).

Zmarł 7 lipca 2003 r. Pochowany został na cmentarzu w Licheniu – w starej części sanktuarium, w alei zasłużonych.

K.R.

INFORMACJA O KSIĘGOZBIORZE KS. STANISŁAWA LIBROWSKIEGO

Ks. Stanisław Librowski (1914-2002), znany polski historyk, przede wszystkim zaś archiwista i wydawca źródeł historycznych, w ciągu całego swego życia gromadził własny księgozbiór¹ w sposób przemyślany i metodyczny, tworząc zeń warsztat naukowy dla swoich badań, historyka zajmującego się przede wszystkim naukami pomocniczymi. W rezultacie takich zabiegów powstał księgozbiór liczący w całości ok. 4600 woluminów, o szeroko rozumianej tematyce historycznej. Posiadał także publikacje z innych dziedzin, ale takie, które miały jakiś aspekt historyczny.

W ostatnich latach przed śmiercią ks. Librowski przymierzał się do opublikowania drukiem katalogu swego księgozbioru. Zastanawiał się, czy ma go opracować sam, na co nie bardzo miał czas, czy zlecić to komuś innemu, na co też niełatwo było mu się zdecydować.

Po śmierci ks. Stanisława Librowskiego cały jego księgozbiór został przekazany bibliotece seminarium duchownego we Włocławku. Ta z kolei część z nich przeznaczyla dla Archiwum Diecezjalnego we Włocławku (część druków regionalnych oraz wydawnictw źródeł – te, które okazały się dubletami w stosunku do posiadanych przez bibliotekę – oraz z nauk pomocniczych historii wszystkie publikacje z zakresu archiwistyki).

Po przejrzaniu ustawienia księgozbioru na półkach udało się ustalić w przybliżeniu następujący stan ilościowy w poszczególnych działach: encyklopedie i słowniki (ok. 200 wol.), bibliografie (ok. 100 wol.), naukoznawstwo (ok. 30), bibliotekoznawstwo łącznie z katalogami bibliotecznymi (ok. 150), wydawnictwa źródłowe (ok. 500 wol.), nauki pomocnicze historii (ok. 400), historia powszechna (35), historia Polski, w tym poszczególnych regionów (ok. 320), historia Kościoła (ok. 210), historia gospodarcza (ok. 60), historia literatury, filologia (ok. 120), historia sztuki (ok. 80), dzieje szkolnictwa (ok. 130 wol.), nauka i kultura (ok. 120), etnografia i ludoznawstwo (ok. 50), prawo polskie (ok. 50), prawo kościelne (27), biografie (ok. 250); dział regionalny (ok. 900 wol.); czasopisma (ok. 700 wol.), w tym znaczną liczbę kościelnych czasopism włocławskich; publikacje różne (ok. 170).

Następujące działy były szczególnie pieczołowicie traktowane przez ks. Librowskiego: 1) bibliografie, katalogi bibliotek i inwentarze archiwów, 2) nauki pomocnicze historii, 3) wydawnictwa źródeł, 4) druki regionalne, 5) historia nauki, szkolnictwa, oświaty i kultury, 6) historia gospodarcza, 7) biografie.

Dla historii diecezji włocławskiej szczególne znaczenie posiada w księgozbiorze ks. Librowskiego dział regionalny, liczący w sumie około 900 wol., w którym

ksiądz Librowski pomieścił wszystkie publikacje, kościelne i świeckie, dotyczące miejscowości związanych w jakikolwiek sposób z diecezją wrocławską w jej historycznych granicach. Gromadził go przez całe życie. Powiększył się on znacznie po zakupieniu przez ks. Librowskiego księgozbioru po zmarłym Zygmuncie Michale Wiśniewskim, znanym zbieracz wrocławskim, który zgromadził niedużą, ale doborową bibliotekę dotyczącą przede wszystkim historii lokalnej (Wrocławka i Kujaw), którą udało mu się w całości uratować z pożogi wojennej.²

W tym dziale księgozbioru znalazły się przede wszystkim monografie miejscowości, które kiedykolwiek znajdowały się na terenie diecezji wrocławskiej, a także osób związanych z diecezją wrocławską. Dział regionalny traktowany jest bardzo szeroko i znajdują się w nim także pozycje bardzo luźno związane z historią, np. dotyczące miejscowego słownictwa, przemysłu, rolnictwa, flory i fauny itp. Znalazły się tu także pozycje bardzo drobne, np. kilkustronicowe folderki, artykuły wycięte z gazet. Jego szczególną wartością było to, że znajdowało się w nim sporo pozycji unikatowych. Znalazły się tu także niektóre wydawnictwa źródłowe, jeśli ks. Librowski posiadał je w podwójnym egzemplarzu.

Także sam ks. Librowski uważał dział regionalny za szczególnie cenny element swego księgozbioru i opracował dla niego w 1975 r. specjalny katalog.³ Zawiera on w sumie 878 pozycji, w tym 92 pozycje druków dotyczących osób związanych z diecezją wrocławską i 786 poz. druków dotyczących miejscowości związanych z diecezją wrocławską. Najwięcej zgromadził publikacji dotyczących głównych miast należących do diecezji wrocławskiej w różnych jej fazach dziejowych: Wrocławka (218 poz.), Kalisza (77 poz.), Gdańska (57 poz.), Bydgoszczy (26 poz.), Łodzi (26 poz.), Częstochowy (19 poz.), a także regionów: Pomorza (85 poz.), Kujaw (34 poz.) i Wielkopolski (10 poz.). Po 1975 r. dział regionalny był w dalszym ciągu uzupełniany, ale już w znacznie mniejszym stopniu.

Dział regionalny był bardzo często wykorzystywany przez ks. Librowskiego do prac dotyczących historii wrocławskiej. Nawet drobne nowsze pozycje były przydatne na przykład przy opracowywaniu dziejów diecezji wrocławskiej w czasie II wojny światowej.⁴ Miał on też być bardzo przydatny ks. Librowskiemu przy zamierzonej pracy na temat dziejów diecezji wrocławskiej, której plan ogłosił drukiem.⁵

Znamienne dla księgozbioru ks. Librowskiego jest to, że nie gromadził on publikacji dotyczących historii innych krajów, co odbija się także na profilu językowym tego księgozbioru, który jest niemal w całości w języku polskim, z wyjątkiem wydawnictw źródłowych, gdzie spotykamy sporo publikacji w języku łacińskim, a także nieco w języku niemieckim i rosyjskim.

Wydaje się, że ogrom nagromadzonych w tym księgozborze informacji nie został w pełni wykorzystany, ponieważ przekraczało to możliwości jednego człowieka. Sam ks. Librowski pod koniec życia to chyba zrozumiał, ponieważ przestał „zachłannie” gonić za nowymi publikacjami, nawet takimi, które by mu się naprawdę przydały. Doszedł widocznie do przekonania, że wystarczy mu tego, co zgromadził.

Mimo że ks. Librowski był zawsze bardzo przywiązany do swoich książek i traktował je niemal z nabożnym szacunkiem, to przecież nie skąpił ich innym i z jego księgozbioru korzystali m.in. koledzy historycy, jego uczniowie, a także inne osoby.

Ks. Librowski zgromadził też znaczną liczbę wydawnictw kartograficznych, przede wszystkim dotyczących diecezji wrocławskiej, a także pokaźny zbiór muzealny, w tym zbiór pieczęci, odlewów pieczęci (zbiór odlewów pieczęci gnieźnieńskich ks. Librowski odstąpił archidiecezji gnieźnieńskiej po 1992 r.), monet, medali i medalików.⁶ Poza tym znaczny zbiór rękopisów i maszynopisów, własnych i cudzych, wyodrębnionych w tzw. Teki Librowskiego.⁷ Zbiory te zostały przekazane w całości do Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku.

K. R.

¹ Przygotowywany jest o nim szerszy artykuł przedstawiający go jako warsztat pracy historyka.

² R. Ściślak, *Galeria oryginałów wrocławskich*, Wrocław 2002, s. 60.

³ Katalog druków regionalnych treści kościelnej i świeckiej odnoszących się do terytorium diecezji wrocławskiej w jej granicach historycznych będących w posiadaniu ks. Stanisława Librowskiego (zawartość: druki sam[oistne], odbitki, czasopisma, mapy), Wrocław 1973, 40 s. ; 30 cm (mps).

⁴ S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji wrocławskiej czasu wojny 1939-1945*, ABMK 38(1979), s. 189-400; 39(1979), s. 279-400.

⁵ S. Librowski, *Plan dwutomowej monografii historycznej diecezji wrocławskiej*, ABMK 16(1967), s. 285-294.

⁶ Zob. M.L. Jędrzejczak, *Medaliki Matki Boskiej Częstochowskiej (ze zbioru ks. S. Librowskiego)*, ABMK 36(1978), s. 267-348, tabl. X.

⁷ *Inwentarz spuścizny rękopiśmiennej księdza Stanisława Librowskiego (Teki Librowskiego)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 60(1991), s. 5-562.

INFORMACJA O KSIĘGOZBIORZE BPA ROMANA ANDRZEJEWSKIEGO

Biskup Roman Andrzejewski (1938-2003), deklarujący się jako miłośnik książki¹ i tak też postrzegany przez innych, posiadał znaczny księgozbiór, liczący około 4 tys. woluminów, nie licząc czasopism.

Swoją osobistą bibliotekę gromadził przynajmniej od czasów seminaryjnych (1955-1961), a w miarę upływu czasu pasja zbierania książek nieustannie się u niego nasilała. W ostatnich latach każdy wyjazd do większego miasta był dla niego okazją, by wstąpić do napotkanej księgarni i wynieść z niej przynajmniej kilka zakupionych książek. W okresie biskupstwa (1981-2003) sporo publikacji otrzymywał od różnych instytucji i autorów, wiele z nich z osobistymi dedykacjami.

W księgozbiórze bpa Andrzejewskiego dałoby się wyróżnić, w aspekcie treściowym i formalnym, przynajmniej sześć działów:

1) Publikacje z dziedziny klasyki i patrologii, zarówno wydania dzieł z literatury klasycznej i starochrześcijańskiej, jak i opracowania teoretyczne i historyczne z tych dziedzin. Jest to najwartościowszy dział w księgozbiórze bpa Andrzejewskiego, ale jego mankamentem jest to, że nie był uzupełniany systematycznie na bieżąco w ostatnich latach jego życia.²

2) Książki z zakresu szeroko rozumianej historii i literatury, które – zdaje się – były bardzo często przedmiotem jego lektury.

3) Należałoby wyodrębnić dział regionalny, który bp Andrzejewski gromadził ze szczególną gorliwością. Jako biskup, odwiedzając różne parafie oraz instytucje świec-

kie na terenie diecezji włocławskiej, zazwyczaj otrzymywał w darze (czasem wypraszał) publikacje dotyczące tamtejszych miejsc, instytucji, osób.

4) Osobno też należałoby potraktować, niewielki co prawda, dział publikacji o wsi i jej problemach, które bp Andrzejewski gromadził niejako z obowiązku jako zajmujący się z ramienia Episkopatu Polski duszpasterstwem rolników (1988-2001).

5) Książki z niemal wszystkich działów teologii, szczególnie popularnonaukowe i popularne (jest ich najwięcej).

6) Spory dział czasopism, przede wszystkim polskich, niemal komplet numerów włoskiego wydania „L'Osservatore Romano” (od 1992 r.) oraz wydanie polskie, czasopisma wydawane przez KUL: „Roczniki Humanistyczne”, „Roczniki Filozoficzne”, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, „Roczniki Nauk Społecznych”, „Vox Patrum”, a poza tym: „Chrześcijanin w świecie”, „Novum”, czasopisma naukowe (studia) wydawane przez poszczególne diecezje w Polsce, organy rządowe (kroniki) poszczególnych diecezji; niektóre roczniki czasopism „Eos” i „Meander”. Z włocławskich posiadał „Ateneum Kapłańskie”, „Kronikę Diecezji Włocławskiej”, „Studia Włocławskie”, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”.

Jeżeli chodzi o profil językowy, to w księgozbiorze bpa Andrzejewskiego przeważała zdecydowanie język polski. Jedynie w dziale literatury klasycznej i starochrześcijańskiej znalazło się więcej pozycji w językach obcych, przede wszystkim łacińskim, ale także w językach obcych nowożytnych.

Księgozbiór jednak nie był spisany, ani nawet uporządkowany. Przyczyniło się do tego kilkakrotne przenoszenie go z miejsca na miejsce, a także widoczny brak miejsca na książki w kolejnych mieszkaniach bpa Andrzejewskiego (w ostatnim miejscu pobytu książki stały już w kilku rzędach na półkach, a czasopisma leżały w stosach nawet na podłodze). Właściciel nie widział pewnie możliwości uporządkowania swego dużego księgozbioru, zresztą i tak bez tego dobrze się w nim orientował.

Tylko niektóre książki miały znaki własnościowe, dopiero w czasie ich przenoszenia po śmierci Biskupa większość z nich została opieczętowana jego pieczęcią biskupią.

Książki w księgozbiorze bpa Andrzejewskiego nie stały bezużytecznie. Wiele z nich zostało przez niego wnikliwie przeczytanych (o tym zapewne myślał – a nie o porządkowaniu biblioteki – gdy w ankietach pisał, że jego ulubionym zajęciem jest praca we własnej bibliotece).³ Świadectwem tego „ulubionego zajęcia” jest nie tylko cykl publikacji pt. *Z lektury biskupa Romana*, drukowanych w „Ładzie Bożym” (dodatku do „Niedzieli”) w latach 2000-2003, nie tylko kilka zeszytów zebranych wypowiedzi, sentencji, maksym, złotych myśli, aforyzmów itp.,⁴ ale także liczne jego osobiste podkreślenia i uwagi w wielu pozycjach z jego księgozbioru. Ślady tych lektur można by wysledzić zapewne w drukowanych publikacjach bpa Andrzejewskiego,⁵ także w jego kazaniach i przemówieniach.

Księgozbiór, zgodnie z zaleceniem właściciela wyrażonym w testamencie, został podzielony.⁶ Książkami zostały obdarowane instytucje i osoby, z którymi bp Andrzejewski czuł się duchowo silnie związany. Pozycje klasyfikujące się do działu filologii klasycznej otrzymał Zakład Filologii Klasycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie odbył studia specjalistyczne i gdzie pracował jako wykładowca; Zakład przejął jednak tylko najwartościowsze, specjalistyczne dzieła z tej dziedziny wiedzy. Beletryka została przeznaczona dla Gimnazjum i Liceum im. Długosza, których reaktywowa-

wanie stało się jednym z głównych celów jego zabiegów. Pozostała część księgozbioru – poza niewielką częścią przeznaczoną dla rodziny, księży profesorów i innych osób – licząca ok. 3 tys. wol., dostała się Wyższemu Seminarium Duchownemu we Włocławku (numer akcesji: D 66/2003), gdzie był alumnem, a potem moderatorem i profesorem. Z tych kilkadziesiąt pozycji z działu regionalnego zostało przekazanych przez bibliotekę seminaryjną do księgozbioru podręcznego Archiwum Diecezjalnego we Włocławku.

Ogólnie można stwierdzić, że księgozbiór ten przydatny był bardziej dla osobistej lektury i jako pomoc w działalności publicystycznej, mniej natomiast jako warsztat pracy naukowej.⁷ Bp Andrzejewski gromadził bowiem książki niemal „z zachłannością”, po prostu zbierał niemal wszystko, co mu wpadło w rękę, bez troszczenia się o zachowanie jakiegoś specjalistycznego profilu swego księgozbioru, doprowadzając do „przeciążenia” księgozbioru dużą liczbą czasopism, o tematyce ogólnoteologicznej i ascetycznej. Większe znaczenie miałyby dział klasyczny w jego księgozbiorze, gdyby był gromadzony systematycznie do końca życia. Dla badań historycznych nad dziejami diecezji włocławskiej mógłby mieć także pewne znaczenie dział regionalny, gdyby był uporządkowany. Najmniej przydatne będą zapewne publikacje z dziedziny teologii, które zostały przeznaczone dla biblioteki seminaryjnej we Włocławku, a ta posiada je już, niemal w komplecie, w swoich zbiorach.

Z woli samego właściciela księgozbiór jego został rozbity. Niech przynajmniej pozostanie po nim jako całości ta notatka.⁸ A książki niech w różnych miejscach służą nowym spragnionym wiedzy czytelnikom.

K. R.

¹ Na przykład na spotkaniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego w dniu 26 II 2003 r. z racji wrócenia mu szóstego tomu „Studiów Włocławskich”, dedykowanego mu z okazji 65. rocznicy urodzin, bp Andrzejewski wygłosił „Encomium na cześć książki” i złożył dar na – jawiącą się już w jego wizjach – budowę nowego budynku dla biblioteki seminaryjnej.

² Bp Andrzejewski co prawda zapewniał, że do półki filologicznej w swoim księgozbiorze ciągle zagląda (zob. *Być rzetelnym jak łan pszenicy. Rozmowa z Księdzem Biskupem Romanem Andrzejewskim* [prze-prowadzona przez ks. J. Pałuckiego], „Studia Włocławskie” 6(2003), s. 44.), ale nie oznacza to, że znajdowały się na niej także najnowsze publikacje z tej dziedziny wiedzy.

³ Widocznie własny księgozbiór nie wystarczał mu do jego lektur, ponieważ zazwyczaj miał na swoim koncie jeszcze kilkanaście, a czasem nawet kilkadziesiąt książek wypożyczonych z włocławskiej biblioteki seminaryjnej.

⁴ R. Andrzejewski, „*Tempus transit et computatur...*”. *Nad zbiorem inskrypcji łacińskich na zegarach*, w: *Edukacja – Kultura – Teologia. Studia ofiarowane księdzu profesorowi Jerzemu Bagrowiczowi*, pod red. K. Koneckiego i I. Wcrbińskiego, Toruń 2003, s. 425.

⁵ Zob. *Publikacje biskupa Romana Andrzejewskiego*, „Studia Włocławskie” 6(2003), s. 14-36.

⁶ Oto odnoszący się do księgozbioru fragment testamentu bpa Andrzejewskiego z 11 kwietnia 2001 r.: „Książki proszę rozdzielić między rodzinę, Seminarium, Szkołę Długosza, Zakład Filologii Klasycznej KUL, księży profesorów i inne osoby według zainteresowań; pozycje dotyczące Diecezji Włocławskiej – przekazać do księgozbioru, który by służył biskupom włocławskim (marzyłem o Bibliotece Biskupów Włocławskich)”.

⁷ W pełni wartość księgozbioru bpa Andrzejewskiego okazałaby się dopiero po uporządkowaniu go na miejscu, co było jednak niemożliwe.

⁸ Wydaje się uzasadnione zgłosić postulat, aby w księgach pamiątkowych poświęconych ludziom nauki obok życiorysu danej osoby, omówienia jej dokonań i bibliografii znalazł się artykuł przedstawiający jej warsztat pracy naukowej, w którym duże znaczenie ma księgozbiór. Za życia autor może udzielić wielu cennych informacji w tym względzie, a potem może już nie być nawet możliwości całościowego omówienia tego tematu, np. wtedy, gdy właściciel dzieli w testamencie księgozbiór między różne instytucje czy osoby.