

**WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
WYŻSZY INSTYTUT WIEDZY RELIGIJNEJ**

**STUDIA
KOSZALIŃSKO -
KOŁOBRZESKIE**

NR 1

KOSZALIN 1992

**STUDIA
KOSZALIŃSKO –
KOŁOBRZESKIE**

20 lat Diecezji Koszalińsko – Kołobrzeskiej

**Biskupowi Ignacemu Jezowi
z okazji 55 - lecia kapłaństwa**

KOLEGIUM REDAKCYJNE

Ks. LUCJAN DOLNY, Ks. FRANCISZEK KNUTELSKI, Ks. ZDZISŁAW KROPLEWSKI (red. naczelny)

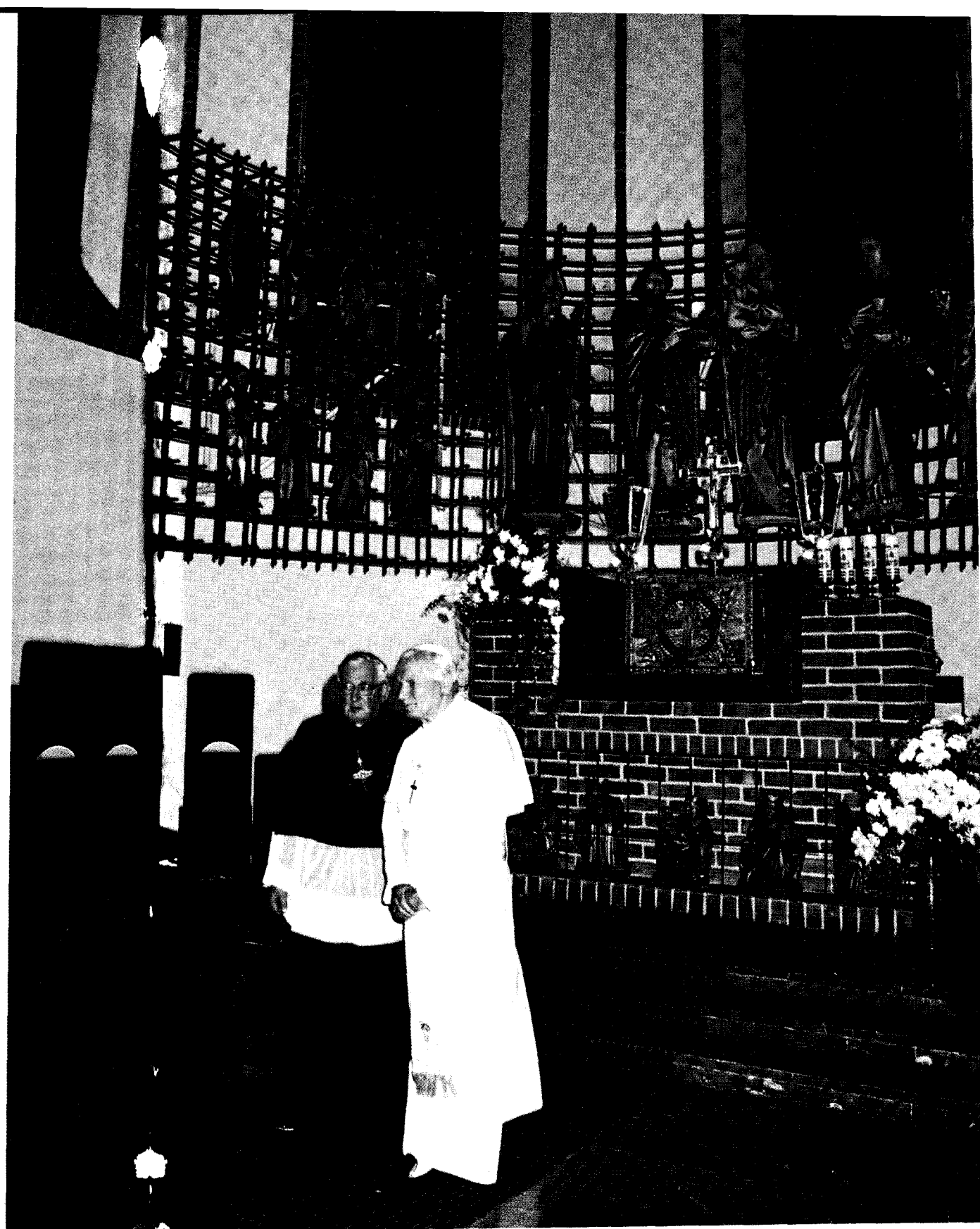
Ks. Bp PIOTR KRUPA, Ks. MARIAN SUBOCZ

**Redaktor techniczny :
Jarosław Sawka**

**Projekt okładki :
Marek Perepeczo**

**Imprimatur : C 2 - 6/92
† Czesław Domin
Biskup Koszaliński - Kołobrzegi**

**Adres redakcji :
Wyższe Seminarium Duchowne
Wilkowo 18 A
75 - 950 Koszalin, skr. poczt. 136
Druk: PZGraf. Spółka z.o.o. w Koszalinie C-344**



Na zdjęciu obok :
Ojciec św. Jan Paweł II z ks. Biskupem Ignacym Jeżem
w katedrze koszalińskiej dnia 1 czerwca 1991 roku

OD REDAKCJI

Diecezja Koszalińsko - Kołobrzeska istnieje 20 lat. Wśród wielu instytucji diecezjalnych, które w tym krótkim czasie powstały na wyróżnienie zasługują Wyższe Seminarium Duchowne (erygowane 25. 03. 1981 r.) i Wyższy Instytut Wiedzy Religijnej – studium teologiczne dla świeckich (erygowane 7. 03. 1987 r.). Instytucje te mają już własną kadrę wykładowców.

Studia Koszalińsko - Kołobrzeskie, których pierwszy numer właśnie się ukazuje, są okazją do prezentowania dorobku rodzącego się środowiska naukowego.

Niniejszy numer Studiów ma szczególny charakter. Jest on bowiem dedykowany Biskupowi Ignacemu Jeżowi, pierwszemu Ordynariuszowi Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeskiej, który w tym roku obchodzi 55-lecie kapłaństwa. On kładł podwaliny nie tylko pod organizacyjną stronę Diecezji, ale też niestrudzenie zabiegał o wykształcenie kadry wykładowców dla Seminarium i WIWR-u.

Dzieło to kontynuuje obecny Biskup Ordynariusz Czesław Domin, którego błogosławieństwo z pewnością pomoże w realizacji planów.

Zamierzeniem redakcji jest bowiem, aby Studia Koszalińsko - Kołobrzeskie ukazywały się raz w roku. Na ich zawartość mają się składać artykuły, recenzje, polemiki, a także dorobek sympozjów i seminariów naukowych organizowanych w naszym środowisku. Pierwszy jednakże numer, także ze względu na swój uroczysty charakter, zawiera jedynie artykuły wykładowców Wyższego Seminarium Duchownego i Wyższego Instytutu Wiedzy Religijnej w Koszalinie. Zostały one ułożone w cztery działy: filozofia i psychologia, teologia, historia Kościoła i prawo kanoniczne, zagadnienia pastoralne.

Redakcja wyraża nadzieję, że Studia spotkają się z życzliwym przyjęciem, a może też okażą się pomocą w pracy duszpasterskiej.

Z wielkim uznaniem trzeba podkreślić fakt, że Diecezja Koszalińsko - Kołobrzaska — chociaż istnieje dopiero od dwudziestu lat — posiada dwa wyższe instytuty naukowe: Wyższe Seminarium Duchowne oraz Wyższy Instytut Wiedzy Religijnej. Wszystkie inicjatywy, które sprzyjają rozwojowi tych instytutów naukowych należy powitać z radością. Jedną z takich okazji rozwoju jest niewątpliwie wydawanie czasopisma naukowego, w którym będzie można publikować prace teologiczne, prawnicze, filozoficzne i historyczne pracowników naukowych i absolwentów tych instytutów.

Wyrażam przekonanie, że pierwszy numer Studiów Koszalińsko - Kołobrzeskich jest tego dowodem. P. T. Redaktorom oraz Autorom życzę Bożego błogosławieństwa i szczególnego wstawiennictwa św. Jana Kantego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie i patrona Koszalińskiego Wyższego Seminarium Diecezjalnego.

Szczęśliwą okazją wydania pierwszego numeru Studiów jest dwuzestolecie istnienia Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeskiej, a równocześnie dwuziesta rocznica pasterzowania w tej diecezji Księdza Biskupa Ignacego Jeza oraz 55-lecie Jego kapłaństwa. Niech pierwszy numer Studiów będzie jednym z ważnych dokumentów rozwoju Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeskiej w czasie posługiwania pasterskiego Księdza Biskupa Ignacego. Oby wszyscy członkowie ludu Bożego diecezji, a więc zarówno biskupi, kapłani, osoby zakonne, jak i świeccy wierni stałą modlitwą i życzliwością okazywali Biskupowi Seniorowi swoją wdzięczność za tę posługę.

Niech dobry Bóg wynagradza czcigodnemu Jubilatowi Jego pracę dla Kościoła na Pomorzu Środkowym trwałym zdrowiem oraz radością z owoców tej posługi pasterskiej.

† Czesław Domin
Biskup Koszalińsko - Kołobrzski

Koszalin, dnia 21. 03. 1992 r.

20 LAT DIECEZJI KOSZALIŃSKO - KOŁOBRZESKIEJ 55 LAT KAPŁAŃSTWA KSIĘDZA BISKUPA SENIORA IGNACEGO JEŻA

Diecezja Koszalińsko - Kołobrzaska obchodzi dwudziestolecie swojego istnienia. Jest to równocześnie dwudziestolecie posługi pasterskiej pierwszego Ordynariusza, Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Ignacego Jeża, który 20 czerwca 1992 r. obchodzi 55 - lecie swoich święceń kapłańskich. Tym dwom jubileuszom pragniemy poświęcić niniejszy zbiór artykułów, a w tym rozdziale wstępnym pragniemy przybliżyć czytelnikowi osobę Dostojnego Jubilata i Diecezję Koszalińsko - Kołobrzeską.

W samej nazwie diecezji mieści się współczesność i historia. Koszalin jest siedzibą władz wojewódzkich i centrum administracji państwowej, co nie jest bez znaczenia dla siedziby biskupa diecezjalnego. Kołobrzeg natomiast to pierwsza diecezja, która powstała na ziemiach północno - zachodnich Polski. Utworzona została wraz z pierwszą polską metropolią w roku 1000 i była sufraganią Gniezna wraz z diecezją krakowską i wrocławską. Pierwszym i jedynym jej biskupem był Reinbern z Merseburga. Działalność biskupa Reinberna nie trwała jednak długo i nie zdołała utrwalić chrześcijaństwa na Pomorzu, które oderwało się od związków z Polską. Nastąpiła reakcja pogańska i biskupstwo w Kołobrzegu upadło. Biskup Reinbern opuścił Kołobrzeg i udał się na dwór Bolesława Chrobrego, skąd został wysłany z misją dyplomatyczną na wschód, do Kijowa, skąd już nie powrócił. Chociaż upadło biskupstwo w Kołobrzegu, to jednak jego istnienie i związek z metropolią gnieźnieńską, jako fakt historyczny zaważył na decyzji papieża Pawła VI, gdy 28 VI 1972 r. bullą „Episcoporum Poloniae coetus” powoływał do istnienia Diecezję Koszalińsko - Kołobrzeską. Nowa diecezja w swej nazwie nawiązuje do historii sprzed 1000 lat i ma konkatedrę w mieście, które było siedzibą biskupa Reinberna.

Do tego czasu, tj. do 28 czerwca 1972 r., istniała od zakończenia II wojny światowej Administracja Apostolska w Gorzowie Wielkopolskim. Obejmowała ona teren tak wielki, jak niemal cała Szwajcaria i z niej, po podziale, powstały trzy diecezje: Gorzowska, Szczecińsko - Kamieńska i Koszalińsko - Kołobrzaska. Administracja Apostolska w Gorzowie była tworem przejściowym, wynikającym z nowych granic powojennej Polski. Względy historyczne, racja stanu i względy duszpasterskie domagały się uregulowań trwałych, wynikających z nowej sytuacji. Do tego zmierzały wytrwale zabiegi Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski i Episkopatu. Długo nie dawały one rezultatu, aż wreszcie 22 lata po wojnie, po zawarciu i ratyfikowaniu układów państwowych pomiędzy PRL i RFN, Ojciec Święty Paweł VI podjął odważną decyzję o trwałej regulacji administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych. Chociaż było to zgodne z polską racją stanu, gdyż stanowiło kościelną aprobatę zachodniej granicy

Polski, władze komunistyczne przyjęły tę decyzję z wielkim niezadowoleniem.

Pierwszym biskupem nowej diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej został dotychczasowy biskup pomocniczy z Gorzowa J.E. ks. bp Ignacy Jez.

Dostojny Jubilat urodził się dnia 31 VII 1914 roku w Radomyślu Wielkim, w diecezji tarnowskiej, jako syn Jana i Jadwigi z d. Liszkowska. Miał troje starszego rodzeństwa, dwie siostry i brata. Szkołę podstawową rozpoczął w roku 1921 w Ostrowie Poznańskim, gdzie w tym czasie mieszkali Jego rodzice. Dwa lata później, w roku 1923, rodzina Księdza Biskupa przeniosła się do Katowic, do parafii św. Piotra i Pawła.

Po ukończeniu szkoły podstawowej w roku 1924 wstąpił do Gimnazjum Państwowego typu neoklasycznego w Katowicach, które ukończył świadectwem dojrzałości 31 maja 1932 r. W tym samym roku rozpoczął studium filozofii i teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, przygotowując się w ten sposób do kapłaństwa. Studia ukończył w roku 1937 z tytułem magistra teologii z zakresu Historii Kościoła. Ponieważ do kanonicznego wieku do święceń kapłańskich brakowało Mu ponad rok, Św. Kongregacja Sakramentów udzieliła dyspensy. Święcenia przyjął dnia 20 czerwca 1937 r. w Katowicach. Pracę duszpasterską neoprezbiter rozpoczął jako wikariusz parafii Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny w Hajdukach Wielkich, która trwała aż do roku 1942. Dnia 17 VIII 1942 r. został aresztowany przez Gestapo w Katowicach i oskarżony o to, że przez odprawienie Mszy św. żałobnej za śp. ks. dziekana Józefa Czempieła, który zmarł w Dachau, urządził manifestację przeciwko okupantom. Wkrótce po aresztowaniu i On znalazł się w Dachau, by dzielić losy więźniów obozu koncentracyjnego aż do 29 IV 1945 r., kiedy to obóz został wyzwolony przez wojska amerykańskie. W obozie chorował na tyfus, a kiedy wyzdrowiał, zgłosił się przed Bożym Narodzeniem 1944 roku na blok zarazy tyfusem, gdzie pozostał aż do wyzwolenia. Tu mógł opiekować się chorymi i nieść im kapłańską posługę duchową.

Po wyzwoleniu i opuszczeniu obozu wyjechał do Göppingen w Württembergii, gdzie przez rok kierował ośrodkiem opieki duszpasterskiej dla przebywających tam ok. 4000 Polaków - jako ich kapelan i proboszcz. Z Göppingen powrócił do kraju w czerwcu 1946 roku i został mianowany tymczasowym administratorem parafii w Radlinie II. W lipcu 1946 roku podjął pracę wikariusza w parafii pw. św. Szczepana w Katowicach - Bogucicach.

4 IX 1946 r. otrzymał dekret nominacyjny na katechetę w Gimnazjum i Liceum Katolickim im. św. Jacka w Katowicach oraz na prefekta internatu dla młodzieży męskiej. 1 października 1946 r. rozpoczął jednocześnie pracę nauczyciela religii w Męskim Gimnazjum i Liceum w Katowicach oraz katechety siostr zakonnych.

W 1950 roku przekształcono Szkołę Ogólnokształcącą im. św. Jacka na Niższe Seminarium Duchowne i Ks. Ignacy Jez został mianowany jego dyrektorem. Urząd ten piastował do dnia 7 IX 1955 r., kiedy to objął funkcję wicerektora Śląskiego Seminarium Duchownego w Tarnowskich Górach.

W 1957 r. ponownie wrócił do Katowic, by objąć stanowisko rektora Niższego Seminarium Duchownego im. św. Jacka. Pozostawał na nim aż do nominacji biskupiej, do dnia 20 IV 1960 roku.

Oprócz pracy w Gimnazjum i Seminarium Duchownym podejmuje się chętnie zadań duszpasterskich i apostolskich. W roku 1946 został diecezjalnym moderatorem Sodalitacji Mariańskiej Młodzieńców. Jego maryjna pobożność ułatwiała Mu spełnianie tej funkcji. Jako alumn należał do Harcerstwa Polskiego, brał udział w obozach harcerskich, a przez dwa lata (1938 - 1939) był kapelanem Hufca Męskiego w Świętochłowicach. Chętnie podejmował się prowadzenia rekolekcji, zwłaszcza dla młodzieży uczącej się i dla inteligencji. Jego pełne ducha religijnego, a zarazem pogodne konferencje trafiały łatwo do serc słuchaczy. Bardzo kochał konfesjonał. Zwykle w soboty ostatni kończył spowiadanie, a miał opinię wytrawnego, cierpliwego i roztropnego spowiednika. Lgnęli do Niego ludzie widząc w Nim człowieka wiary i dobrego kierownika dusz. Koledzy wspominają Go jako pełnego optymizmu i wewnętrznej pogody. Rozsiewał wokół siebie radość jako kolega i przełożony. Nic więc dziwnego, że nominacja Ks. Rektora Ignacego Jeza na biskupa pomocniczego w Gorzowie wywołała ogólną radość wśród duchowieństwa i wiernych. Żał im tylko było, że musi odejść do innej diecezji.

Sakry biskupiej udzielił Nominatowi ks. kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski, w dniu Zielonych Świąt 5 czerwca 1960 r. w Gorzowie Wielkopolskim. Współkonsekratorami byli ks. bp ordynariusz gorzowski Wilhelm Pluta i ks. abp wrocławski Bolesław Kominek.

Tak rozpoczął się nowy okres w życiu Dostojnego Jubilata, okres gorzowski, który trwał do roku 1972. Dwanaście pracowitych lat biskupa pomocniczego w największej polskiej diecezji, obejmującej 1/7 obszaru Polski. Gdy erygowano Diecezję Koszalińsko - Kołobrzeską Bp Ignacy Jez został jej Ordynariuszem.

Trzeba więc było przystąpić do organizowania nowej diecezji - utworzyć Kurię Biskupią i dobrać sobie współpracowników. Trudności były ogromne, bo brak było stosownych pomieszczeń, a grono kapłanów bardzo szczupłe (215 kapłanów diecezjalnych i 119 zakonnych na ok. 900 tys. mieszkańców).

Ksiądz Biskup zamieszkał na plebanii parafii św. Krzyża i przystąpił z energią do pracy. Powstała Kuria Biskupia z kancelarią i podstawowymi wydziałami: duszpasterskim, katechetycznym i gospodarczym. Mieściła się początkowo również na plebanii, gdzie mieszkał Ks. Biskup. Po pewnym czasie uzyskano osobny budynek na Kurię Biskupią i rezydencję. Praca organizacyjna miała na celu zachowanie tego, co już się sprawdziło za czasów Administracji Apostolskiej w Gorzowie, dokonania koniecznych zmian i rozwój nowych kierunków działań. Pierwszym krokiem w tym kierunku było przypisanie prawem kościelnym ogłoszenie decyzji Stolicy Apostolskiej w obecności kapłanów. Dokonało się to dnia 8 VII 1972 r., 10 dni po opublikowaniu bulli papieża Pawła VI *Episcoporum Poloniae coetus*. Potem ksiądz biskup ordynariusz mianował pierwszych pracowników Kurii Biskupiej i innych współpracowników, złożył wizytę wielu 11

księżom omawiając z nimi bieżące sprawy, a dnia 22 X 1972 r. odbył ingres do katedry i przyjął homagium kapłanów diecezji. Warto tu może przytoczyć kilka cyfr dla ukazania obrazu nowej diecezji:

	przed 20 laty	obecnie ¹
obszar	19 245 km	bez zmian
ludność	ponad 900 tys.	ok. 1 mlion
dekanatów	16	26
parafii	139	246
kapłanów diecezjalnych	215	348
kapłanów zakonnych	119	115
kościół	548	592
kaplic	34	56
alumnów	52	120

¹ stan na dzień 15 III 1992 r.

W pasterskiej posłudze na pierwszy plan wysunęły się sprawy organizacyjne i duszpasterskie. Stopniowo powstawały wszystkie instytucje diecezjalne, począwszy od Kurii Biskupiej, poprzez powołanie Rady Kapłańskiej, Rady Duszpasterskiej, aż po rady parafialne. Ze zbyt dużych terenowo i liczebnie parafii utworzono mniejsze, zwiększyła się liczba dekanatów, tak by kapłan był bliżej wiernych i mógł im pełniej służyć. Ważną sprawą, przy malej stosunkowo liczbie kapłanów było uaktywnienie laikatu i włączenie go do czynnego udziału w życiu Kościoła, stąd tak wielka troska pasterza diecezji o służbę liturgiczną, rady parafialne, poradnictwo rodzinne, katechetów i katechetki. Udało się w tym czasie, pomimo znanych trudności, doprowadzić do powstania trzech Klubów Inteligencji Katolickiej.

Niemniej uwagi poświęcał Dostojny Jubilat sprawom katechizacji, którymi kierował Wydział Nauki Katolickiej przy Kurii Biskupiej. Liczne punkty katechetyczne rozrzucone po odległych wioskach wymagały stosunkowo dużej liczby katechetów. Powstał więc cały system ich przygotowywania, poprzez kursy, seminaria i zajęcia praktyczne. Wzięło w nich udział kilkaset osób. Wyższy Instytut Wiedzy Religijnej, wyższa uczelnia teologiczna dla świeckich, też ma specjalizację katechetyczną, co powinno przyczynić się do podwyższenia kwalifikacji przyszłych nauczycieli religii i laikatu przygotowanego do podjęcia odpowiedzialnych zadań w Kościele.

Odrębnym i specyficznym problemem w pracy Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych jest budownictwo sakralne. Sieć kościołów poprotestanckich była stosunkowo gęsta, ale często nie odpowiadała powojennym potrzebom wiernych. Są to przeważnie małe świątynie wiejskie, wymagające remontów i konserwacji. Nierzadko jeden kapłan obsługiwał

3 - 4 kościoły filialne. Stąd potrzeba wielu kapłanów i potrzeba budowy nowych kościołów w nowych osiedlach i rosnących - zwłaszcza w latach siedemdziesiątych Państwowych Gospodarstwach Rolnych. Podana wyżej statystyka obrazuje dobrze osiągnięty rozwój materialnych i organizacyjnych podstaw pracy duszpasterskiej Kościoła Diecezjalnego.

Ale jedną z najważniejszych spraw było zapewnienie diecezji możliwości przygotowania i formacji nowych kapłanów. Ich liczba na Ziemiach Zachodnich i Północnych była ze zrozumiałych względów niewystarczająca. Dlatego też biskup Ignacy od samego powstania diecezji zabiegał u władz państwowych o założenie diecezjalnego Seminarium Duchownego. Starania te długo nie dawały rezultatu. Klerycy musieli przebywać poza diecezją i przygotowywać się do kapłaństwa w różnych seminariach, głównie w Seminarium Gorzowskim, a później w Poznaniu, Gnieźnie i Pelplinie.

Wreszcie, po prawie dziesięciu latach, udało się pomyślnie doprowadzić do powstania Seminarium w Koszalinie. Zakupiono teren, małe gospodarstwo w Wilkowie pod Koszalinem i z entuzjazmem rozpoczęła się budowa: najpierw budynku tymczasowego, a następnie gmachu głównego. Po dziesięciu latach istnienia diecezji, gdy zaczęło się rozwijać własne Seminarium Duchowne, Pan Bóg zaczął „wysyłać robotników na żniwo swoje”, przybywało alumnów. Jeśli w roku powstania diecezji było ich 52, to dziesięć lat później, gdy już było seminarium na miejscu, było ich 147. I ta liczba się utrzymuje z małymi zmianami. Szybka budowa Seminarium była możliwa dzięki wielkiemu wysiłkowi i ofiarności kapłanów i wiernych, którzy wspierali to dzieło, ale również dzięki niezwykle zaangażowaniu samego Biskupa Ordynariusza i Jego niestrudzonym zabiegom w zdobywaniu środków i ludzi. Duża liczba kapłanów wysyłanych na studia krajowe i zagraniczne daje teraz dobre owoce - Seminarium ma już własną, samowystarczającą kadrę naukową i wychowawczą.

Innym ważnym zadaniem podjętym i zrealizowanym przez Biskupa Ignacego Jeza było zorganizowanie i przeprowadzenie I Synodu Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeskiej. Synod ten rozpoczęty dnia 10 maja 1986 r. w katedrze koszalińskiej zakończył się 9 grudnia 1989 r. zatwierdzeniem przez Biskupa Ordynariusza statutów synodalnych regulujących całość życia diecezjalnego.

Niewątpliwie szczytowym momentem w historii diecezji był pobyt Ojca św. w Koszalinie, gdzie rozpoczęła się Jego IV pielgrzymka do Polski. Poświęcenie nowego Seminarium, Msza św. przy Kościele Ducha Świętego, poświęcenie kaplicy na Górze Chełmskiej, różaniec w katedrze i spotkanie z wojskiem na lotnisku wieńczą tę krótką, bo zaledwie dwudziestoletnią historię diecezji i pasterskiej posługi Ks. Biskupa Ignacego Jeza. Przy poświęceniu Ojciec św. m.in. powiedział: „Patronem Waszego Seminarium jest św. Jan Kanty. Wasz Biskup przypomniał mi niedawno, że przed laty podarowałem mu czcigodne relikwie tego świętego. Wówczas to Wasz Biskup ze smutkiem mi powiedział, że nie posiada własnego Seminarium. I dzisiaj ma już diecezja Koszalińsko - Kołobrzeska własne Seminarium... Raduję się wspólną radością Was

wszystkich, którzy jesteście Ludem Bożym tego Kościoła nad Bałtykiem - Kościoła, który nawiązuje do tradycji biskupstwa w Kołobrzegu sprzed tysiąca lat. Raduję się Twoją radością, Drogi Bracie Ignacy”.

Jest z czego się radować. Po dwudziestu latach, w czasach bardzo dla Kościoła trudnych, umiał ks. Biskup Ignacy, pełen Bożego zapалу, tak pasterzować, że dziś diecezja Koszalińsko - Kołobrzaska jest już w pełni diecezją. Ma swoje oblicze, swoje struktury i początki własnej tradycji. Można też chyba powiedzieć bez przesady, że też swój styl duszpasterstwa, styl określany niekiedy jako „duszpasterstwo zwyczajne sprawowane w sposób nadzwyczajny”, zawdzięcza diecezja swemu Dostojnemu Pasterzowi. To on ze swoją niezwykłą pracowitością i delikatnością był wzorem dla duszpasterzy i wiernych. Często obecny wśród kapłanów i wiernych, gdy wizytował parafie, bierzmował, poświęcał kościoły, plebanie, salki katechetyczne, itd., zapalał ów „święty ogień”, jak to wyraził w swoim biskupim zawołaniu *Veni ignem mittere*.

W dwudziestą rocznicę powstania diecezji życzymy Dostojnemu Jubilatowi i diecezji, by ten płomień boży, któremu poświęcił On swoje życie, płonął jasnym, zbawiennym blaskiem.

† Piotr Krupa

Biskup Pomocniczy Diecezji
Koszalińsko - Kołobrzaskiej

BYĆ NARZĘDZIEM BOGA

„Z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga” - tak charakteryzuje kapłana list do Hebrajczyków (5,1).

„Z ludzi brany” - to jest chyba problem środowiska: Katowice. Rodzina urzędnika sądowego, mądry życiowo ojciec, dobra - chyba święta - matka, starszy brat i starsze dwie siostry. Szkoła podstawowa, Gimnazjum im. A. Mickiewicza, Seminarium w Krakowie z wykładami mądrych profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wszystko to odegrało swoją rolę w kształtowaniu młodego chłopca. Dzięki temu był dobrze przygotowany do tego, co go czekało. Wyświęcony 20 czerwca 1937 roku w kościele świętych Piotra i Pawła przez księdza Biskupa Stanisława Adamskiego. Dzisiaj można powiedzieć, jakie to ważne w drodze do kapłaństwa: dom, rodzina, szkoła, środowisko.

Dla młodego księdza bardzo ważna jest pierwsza placówka. Hajduki Wielkie (Chorzów Batory), parafia przy kościele NMP Wniebowziętej i z pewnością wspaniałą - chyba też świętą - proboszcz, późniejszy męczennik obozów koncentracyjnych Ks. Dziekan Józef Czempiel. Trzech wikarych z prawdziwego zdarzenia, każdy inny, dwóch starszych - Ks. Emanuel Bąk i Ks. Leopold Wolf - oraz kolega z rocznika Ks. Jan Rzepka. Dwa lata cudownie zgodnej współpracy kończy wybuch wojny. Zaczyna się koszmar spowodowany tragiczną pod każdym względem zmianą.

„Dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga” - jako jedyny polski, po zmianach personalnych, wikary służy temu ludowi do 17 sierpnia 1942 roku. Aresztowany w uroczystość św. Jacka, patrona Diecezji Katowickiej, za urządzenie Mszy św. za zmarłego w czerwcu w obozie Proboszcza. Przybywa „za niego” do Dachau 7 października, w uroczystość Matki Boskiej Różańcowej. Uważając, że „w sprawach odnoszących się do Boga” i w obozie koncentracyjnym można służyć ludowi - realizuje swoje zadanie aż do dnia uwolnienia w niedzielę 29 kwietnia 1945 roku.

Rok pracy duszpasterskiej w Göppingen koło Stuttgartu wśród zgromadzonych w koszarach na lotnisku Polaków przygotowujących się do transportu do kraju. Potem placówka wikariuszowska w Radlinie i Bogucicach.

Od jesieni 1946 roku aż do roku 1960 - 14 lat wyczerpanej pracy pedagogicznej: prywatne katolickie Gimnazjum im. św. Jacka, przekształcone następnie - ze względu na trudności z władzami komunistycznymi - w Niższe Seminarium Duchowne; kurs wstępny w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowskich Górach; nauka religii w klasach licealnych przy kościele garnizonowo - szkolnym pod wezwaniem św. Kazimierza. Wszystko to stanowi bezpośrednie przygotowanie do sakry biskupiej kandydata. On sam oczywiście nie był tego absolutnie świadomy. Tak można to ocenić dzisiaj, nie można się bowiem nadziwić drogom Bożej Opatrzności prowadzącej przez 23 lata człowieka „z ludzi branego, dla ludzi ustanawianego w sprawach odnoszących się do Boga”.

Następne 32 lata to posługa biskupia dla ludu: 12 lat biskupa pomocniczego

w Gorzowie i 20 lat biskupa koszalińsko - kołobrzeskiego. Gdyby się dziś pytać, jak się to stało, że po okresie tak głębokiego ponizenia człowieka i jego godności w obozie koncentracyjnym, następuje wyniesienie aż do takiej godności, jaką jest urząd biskupa, to odpowiedź może być tylko jedna: przedziwne są drogi Bożej Opatrzności. W *Dogmatyce* ks. W. Granat (Lublin 1962, t.1, s.262) pisze: „Nie pozostawił On stworzeń - po wytyczeniu im celu, własnemu losowi, ale jako ostateczna przyczyna istnienia wszystkich rzeczy udziela im ciągle wsparcia”. Nie ma innego wytłumaczenia - jakkolwiek by myśleć - dla tego wszystkiego, co się stało, szczególnie przez ostatnie 20 lat służby biskupiej w Koszalinie.

Pierwsze 12 lat biskupstwa było wspaniałym przygotowaniem przy boku niezwykłego człowieka, Ks. Biskupa Wilhelma Pluty. W kazaniu przy jego trumnie Ks. Arcybiskup Jerzy Stroba - przez 14 lat biskup pomocniczy w Gorzowie - powiedział, że „dla niego rzeczywistość nadprzyrodzona była bardziej realna niż ta przyrodzona”. To najlepsza i najbardziej lapidarna charakterystyka człowieka, u którego boku przygotowaliśmy się do przyszłych zadań, by na nie patrzeć właśnie z tej nadprzyrodzonej perspektywy. Podczas pobytu w Dachau ze spotkań z Ojcem Kentenichem, twórcą ruchu szensztackiego, wyniosłem jedno: umieć być narzędziem, narzędziem jak najsprawniejszym w ręku Mistrza. Wszystko jedno, w jakich się jest w życiu warunkach. On swoje robi! Księża międzynarodowej grupy pod koniec pobytu w obozie, gdy już dyscyplina nieco zelżała, spotykali się jako krąg „Ręki”, która jest symbolem wspaniałego narzędzia.

Nowa Diecezja Koszalińsko - Kołobrzeska powstała 28 czerwca 1972 roku w warunkach dla Kościoła bardzo trudnych dzięki śmiałej decyzji Ojca św. Pawła VI. Władze świeckie czuły się zmuszone przyjąć decyzję Stolicy świętej, gdyż podkreślała ona akt uznania granicy na Odrze i Nysie, o co te same władze zabiegały od wielu lat. Niechęć władz jednak trwała. Po trzech miesiącach czekania uznano jednak, że istnieje nowe biskupstwo i jest nowy biskup. Nie pomagano, ale przecież krok po kroku, czasem szybciej, czasem wolniej udawalo się załatwić wszystko, co było konieczne: mieszkanie, Kuria Biskupia, współpracownicy, dziekani, nowe parafie, kościoły, plebanie, Seminarium... Jak? Bardzo różnie.

Wnieśliśmy podanie o utworzenie nowej parafii w Charzynie w dekanacie kołobrzeskim. Powstała ona jeszcze przed Reformacją i pojawiła się w Schematyźmie Ks. Biskupa Nowickiego z 1948 roku, pierwszym jaki się ukazał na tym terenie po wojnie. Zgłoszono zastrzeżenia. Odwołaliśmy się do Warszawy z argumentacją: „umieszcza się na drogach hasła: BYLIŚMY - JESTEŚMY - BĘDZIEMY, chcemy to udowodnić z perspektywy kościelnej, a Koszalin odmawia”. W końcu Warszawa zmienia decyzję władz wojewódzkich. Gdy po pewnym czasie, na tej samej podstawie, z tym samym uzasadnieniem, zwróciliśmy się o ustanowienie 5 nowych parafii - nie wniesiono zastrzeżeń. Tak ich powstało ponad 50.

Gdy przyjechał Ksiądz Prymas Wyszyński, by konsekrować Ks. Biskupa Tadeusza Werno w 1974 roku, otrzymałem dzień przedtem od władz województwa „Dom Biskupi”, chociaż dotychczas znajdowały się tam pomieszczenia

Archiwum Wojewódzkiego. A gdy na uroczystości 975 - lecia biskupstwa w Kołobrzegu przyjechał wraz z całym Episkopatem ponownie Ksiądz Prymas otrzymaliśmy nawy konkatedry na własność diecezji, mimo, że mieściło się w nich Muzeum Wojska Polskiego. „Oni tak robią, żeby nie mógł na nich narzekać, bo ich muszą za to pochwalić” - wyjaśnia Ksiądz Prymas. „To będę musiał częściej Księdza Prymasa zapraszać do nas” - odpowiedziałem.

Starać się być jak najlepszym narzędziem w ręku Bożej Opatrzności - może to jednak najważniejsza refleksja, gdy myślę o tych 55 latach kapłaństwa ?

† Ignacy Jez, bp

Koszalin, 8 marca 1992

Z ZAGADNIENÍ FILOZOFICZNYCH I PSYCHOLOGICZNYCH

STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁBRZESKIE
NR 1 (1992)

ks. Lucjan Dolny

EDYTY STEIN KONCEPCJA FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Problem filozofii chrześcijańskiej nie jest już dziś tak żywo dyskutowany jak na początku naszego stulecia. Wydaje się bowiem, że nic więcej nie da się powiedzieć ponad to co już zostało powiedziane. Za klasyczne i wyczerpujące uważa się wypowiedzi J. Maritaina, czy E. Gilsona¹. Przedstawienie przemyśleń Edyty Stein może być jednak interesujące z dwóch powodów:

a/ koleje życia i działalności naukowej Stein wiodące od fenomenologii poprzez filozofię chrześcijańską do mistyki,

b/ niestrudzone poszukiwanie „terenu” poznawczego spełnienia się osoby ludzkiej.

Badacze spuścizny filozoficznej Stein dość zgodnie wyróżniają trzy fazy w jej rozwoju. Jako przewodników - mistrzów wymienia się kolejno: Husserla, św. Tomasza i św. Jana od Krzyża. Każdy jednak, kto zetknął się z jej twórczością musi przyznać, że aczkolwiek podział ten jest słuszny to jest on zarazem zbyt schematyczny. Nie sposób bowiem nie zauważyć wpływu innych myślicieli na taki a nie inny kształt poglądów Stein. Bardziej adekwatnym kryterium podziału wydaje się być, podane przez L. Gelber², preferowanie w poszczególnych fazach działalności naukowej różnych źródeł poznania. I tak w pierwszej fazie jedynym dopuszczalnym źródłem poznania był naturalny rozum (naturalne dla człowieka „wyposażenie” poznawcze). Sięgnięcie do wiary i teologii, przyjęcie światła Objawienia jako dopełnienia światła rozumu, charakteryzuje drugą fazę w twórczości Stein. Faza trzecia to włączenie w zakres przyjętych źródeł poznania doświadczenia mistycznego.

Z punktu widzenia metodologii filozofii dzieła drugiej i trzeciej fazy, na skutek korzystania z Objawienia i doświadczenia mistycznego, nie należą już do czysto filozoficznej spuścizny Stein. Zdanie to podziela Roman Ingarden twierdząc, że „Stein zrezygnowała z uprawiania filozofii, i to z uprawiania filozofii w ten sposób, jak to jako sztandar wysuwał Husserl, i co ona także przyjmowała [...]. Nie wolno w filozofii przyjąć niczego, czego absolutnej oczywistości po dokonanej analizie nie uzyskamy”³. Sama Stein, mimo iż wraz z Ingardenem należała do grona uczniów Husserla nie podzielała zdania swego kolegi. Nie zrezygnowała z analiz właściwych fenomenologii, atoli bez wahania sięgnęła po

inne źródła poznania niż naturalny rozum i mimo to była przekonana, że nadal uprawia filozofię. Kluczem do zrozumienia jedności myśli filozoficznej Stein może być sformułowany przez nią samą program: poszukiwanie prawdy i to prawdy pojętej maksymalistycznie; takiej prawdy nie jest w stanie odsłonić zdany tylko na własne siły rozum. Dla Stein osiągnięcie wyznaczonego sobie celu zdaje się być ważniejsze niż troska o metodologiczną „czystość” dociekań.

Zagadnienie filozofii chrześcijańskiej pojawiło się w kręgu zainteresowań Stein nie jako problem teoretyczny, który należy rozważyć w kategoriach formalno - metodologicznych⁴ ale raczej jako kwestia usprawiedliwienia pewnego sposobu uprawiania filozofii. Sposobu, z którym się zetknęła wchodząc w świat myśli św. Tomasza. Przemyślenia Stein nawiązują do toczącej się wówczas żywo dyskusji nad sensem i możliwością filozofii chrześcijańskiej⁵. Jako uczennica Husserla zna czysto racjonalistyczne nastawienie „nowoczesnej filozofii, która jako jedyne źródło poznania uznaje naturalne doświadczenie i rozum”⁶. Stąd dokonując próby „rzucenia pomostów” między filozofią współczesną a filozofią scholastyczną Stein była przekonana o potrzebie przedstawienia współczesnym filozofom, na czym polega chrześcijańskość filozofii scholastycznej. Powołując się na historię filozofii Stein wykazuje, iż nie da się zaprzeczyć, że w średniowieczu i w okresie nowożytnym powstały systemy filozoficzne, których istnienia nie można by wytłumaczyć bez istnienia religii chrześcijańskiej⁷. Należy zatem określić wpływ chrześcijaństwa na filozofię, czyli wskazać na czym polega chrześcijańskość filozofii. By tego dokonać, Stein powołuje się na rozwiązanie Maritaina i jego rozróżnienie natury i stanu filozofii⁸. Natura filozofii, czyli to, czym filozofia jest sama w sobie, jest określona przez jej przedmiot i metodę. Przedmiot filozofii określa Maritain jako to, co jest dostępne przyrodzonym władzom ludzkiego umysłu⁹. Przyrodzony i racjonalny charakter (natura) filozofii wyraźnie odróżnia ją od wiary i wiedzy teologicznej¹⁰. Stan filozofii, w rozumieniu Maritaina, to pewien sposób filozofowania, który bywa związany z warunkami bytu i działania konkretnego myśliciela¹¹. Chrześcijański sposób filozofowania to taki, w którym uznaje się objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu, tudzież, w konsekwencji przekonania o słabości natury ludzkiej, przyjmuje się wewnętrzne pobudzenie i dodatkowe światło jakie rozum otrzymuje od wiary¹². Chrześcijaństwo będąc kontekstem życia filozofa może stać się źródłem inspiracji dla jego czysto filozoficznych poszukiwań, może stać się przewodnikiem, „gwiazdą oświetlającą” pewne przedmioty, które dla naturalnych władz poznawczych człowieka są ukryte w cieniu¹³. Zdaniem Maritaina chrześcijański sposób uprawiania filozofii nie tylko nic jej nie ujmuje, ale raczej czyni ją bardziej rzetelną¹⁴.

Stein przyjmując Maritaina rozróżnienie na naturę i stan filozofii, samą naturę filozofii pojmując jednak inaczej. W duchu neoplatonickim nazywa ją ideą filozofii. Ta idea filozofii, albo raczej filozofia jako idea, to filozofia w swoim idealnym wypełnieniu, to w pełni doskonała, kompletna teoria wyjaśniająca całość rzeczywistości i wszelki byt zarazem¹⁵. Filozofia jako idea to nie proces dochodzenia do prawdy, ale raczej posiadanie prawdy - posiadanie poznania,

które obejmuje wszelki byt. Stein wprost nazywa ten ideał poznania „wiedzą boską”¹⁶. Tak pojęta natura - idea filozofii określa naturalne jej dążenie - możliwie najlepsze poznanie swojego przedmiotu¹⁷. Dążenie do pełni poznania może się dokonywać, zdaniem Stein, na dwa sposoby. Pierwszym jest korzystanie z naturalnego poznania, które w świecie rzeczy odkrywa racjonalność - logos świata. Drugi sposób polega na przyjęciu (wiara) prawd objawionych. Objawienie zawiera bowiem, nie tylko prawdy nieosiągalne dla naturalnego poznania ale także prawdy dostępne temu poznaniu, atoli bez pomocy wiary dociera do nich niewiele i to nie osiągając wystarczającej pewności¹⁸. Wiara poszerza niejako obszar badania filozofii, już to odkrywając przed nią nieznaną jej przedmioty, już to oświetlając przedmioty przez nią samą ujmowane niewyraźnie. A zatem w naturze filozofii dążącej do osiągnięcia ostatecznej jasności wyjaśnienia wszelkiego bytu zawarty jest postulat korzystania z wszelkich możliwych pomocy. Skoro zaś filozofia korzysta niekiedy z osiągnięć nauk przyrodniczych, dlaczego miałyby się zamykać przed pomocą, jaką może otrzymać od wiary? Rozum sprzeniewierzyłby się sobie, gdyby z uporem „zamykał oczy” przed tym co mu przedstawia światło wiary¹⁹. Filozofia, która dąży do osiągnięcia swego celu: *perfectum opus rationis*, nie jest w stanie, zdaniem Stein, osiągnąć go opierając się jedynie na naturalnym rozumie²⁰. W dziejach filozofii znajdujemy bowiem przykłady zagadnień, w wyjaśnieniu których bez wątpienia pomocne okazały się prawdy wiary. I tak: nauka o Eucharystii stała się okazją do pełniejszego wypracowania pojęć substancji i przypadłości; nauka o Trójcy Świętej i o Wcieleniu była inspiracją do odróżnienia natury i osoby; zaś nauka o stworzeniu przyczyniła się do odróżnienia istoty od konkretnego (*Wesen und Dasein*)²¹. Korzystając ze światła wiary filozofia nie traci swojej natury, nie traktuje bowiem prawd objawionych, jako objawionych lecz jako prawdy. Nie można jej wprawdzie uważać za w pełni czystą i autonomiczną, nadal jednak pozostaje filozofią. Nazwanie takiej filozofii filozofią chrześcijańską jest zaakcentowaniem jej maksymalistycznego charakteru. Taka bowiem filozofia dąży do ujęcia w całość wiedzy dostarczanej nam tak przez naturalny rozum jak i przez objawienie chrześcijańskie, a przez to najlepiej realizuje postulat *perfectum opus rationis*²². Tak pojęta filozofia chrześcijańska uznaje swoją materialną zależność od wiary przez to, że włącza w zakres swego przedmiotu prawdy, które są osiągalne tylko na drodze wiary, a także przez to, że przejmując z wiary obraz rzeczywistości jako organicznie powiązanej całości²³. Owo odniesienie do całości sprawia, że dociekania filozoficzne, które często obejmują jakiś fragment rzeczywistości można ująć w integralną jedność²⁴. Akcentowanie przez Stein materialnego (przedmiotowego) aspektu chrześcijańskości filozofii odróżnia jej pogląd od poglądów Maritaina i Gilsone. Dla obu tych myślicieli wiara jest raczej tylko kontekstem życia i działalności filozofa chrześcijańskiego, zaś działanie łaski strzeże go przed błędem, niosąc także pomoc w pracy rozumu²⁵. Podzielając pogląd o umocnieniu przez wiarę podmiotu filozofującego, Stein akcentuje przede wszystkim pewność poznawczą jaką zawiera w sobie wiara. Pewność ta ma swój fundament w Bogu, który objawia prawdy wiary²⁶. Filozof

chrześcijański wierząc w prawdy objawione przez Boga, wierzy jednocześnie Bogu, który jest dla niego najwyższym autorytetem. Stąd też, wiara zawierając w sobie gwarancję pewności może stać się archimedesowym punktem odniesienia dla dociekań filozoficznych²⁷. W tym widzi Stein formalną zależność filozofii od wiary: filozofia chcąc osiągnąć najwyższą pewność musi pewność wiary uczynić swoją własną i wszystkie prawdy poddawać kryterium prawdy oferowanemu jej przez wiarę²⁸. Samą wiarę pojmuje Stein jako łaskę sprawiającą zetknięcie się człowieka z prawdą²⁹. Aktywność podmiotu wiary polega jedynie na otwarciu się na dar. Pewność poznania przez wiarę płynie przede wszystkim od sposobu dania (łaska) przedmiotu, i choć nie jest to pewność właściwa poznania typu wglądowego, jest ona największą z możliwych do osiągnięcia przez człowieka w tym życiu (*in statu viae*)³⁰. Maritaina i Gilsona określenie (łaski) wiary jako „niezbędnej pomocy w pracy rozumu”, Stein pojmuje na sposób kryterium, które przynosi bądź potwierdzenie, bądź zaprzeczenie efektów poznawczych uzyskanych na drodze naturalnej. Korzystanie z tego kryterium przynosi myślicielowi pewien spokój poznawczy. Ponadto wiara, jako poznanie nadnaturalne wskazuje na granice poznania naturalnego; myśliciel korzystając z wiary wyraźniej widzi ograniczonność swoich naturalnych możliwości poznawczych. Naturalny niedosyt poznawczy poszukiwacza prawdy znajduje w wierze z jednej strony swoje potwierdzenie, z drugiej zaś strony, wiara otwiera myślicielowi nową drogę ewentualnego zaspokojenia owego niedosytu³¹. Myśl o filozoficznym niedosycie poznawczym podmiotu jest w całej koncepcji usprawiedliwienia filozofii chrześcijańskiej czymś co wyróżnia pogląd Stein spośród innych. Już bowiem obserwując koleje jej życia i fazy twórczości można dojść do wniosku, który sama sformułowała: „Moje poszukiwanie prawdy było moją jedyną modlitwą”³². Właśnie szukanie prawdy ostatecznej upoważnia myśliciela do przekraczania granic poszczególnych dziedzin wiedzy. Skoro bowiem filozof badając dostępną mu rzeczywistość napotyka na pytania, na które nie potrafi znaleźć odpowiedzi w obrębie filozofii, to lepiej, zdaniem Stein, niech sięga po rozwiązania z innych dziedzin wiedzy, niżby miał pozostać w niedosycie poznawczym³³. Filozof chrześcijański sięgając do objawienia nie staje się przez to teologiem. Teologiczne rozwiązania o tyle mogą zostać przyjęte przez filozofa, o ile może on je na gruncie filozofii pojąć³⁴. Objawienie i teologia są dla szukającego prawdy filozofa raczej kopalnią pomysłów i inspiracji, nie zaś skarbnicą odpowiedzi. Wiara uskrzydla filozofa chrześcijańskiego. Pomaga mu przekraczać bariery i przepaście, na które napotyka naturalny rozum³⁵. Wiara pomaga zrozumieć paradoks ludzkiego ducha rozciągniętego niejako między skończonością a nieskończonością. Paradoks poznania człowieczego nastawionego na nieskończoność, której to nieskończoności człowiek będąc w swej ziemskiej postaci nie jest w stanie pojąć. Właśnie wiara mówiąca nam, że duch ludzki osiągnie wypełniające go poznanie w świetle chwały, daje nam podstawy do pojęcia paradoksu ducha ludzkiego i niejako wyjaśnia nam obecność owego niedosytu poznawczego, którego nie jest w stanie zaspokoić coś skończonego³⁶. I choć wiara sama nie pretenduje do zaspokojenia naturalnego człowiekowi

niedosytu poznawczego, to przynajmniej wskazuje na jego przyczynę. Zawiera także w sobie obietnicę, że ludzka tęsknota za poznaniem pełnym i jasnym kiedyś się spełni.

Podsumowując powyższe przedstawienie koncepcji filozofii chrześcijańskiej w ujęciu Stein należy zauważyć, że ubogacenie wiarą rozważań filozoficznych wydaje się być dla niej czymś nie tylko dopuszczalnym ale wręcz pożądanym. Szczególnie widoczne jest to w tych partiach jej rozważań, gdzie powołuje się na św. Anzelma: *Credo ut intelligam*³⁷, czy też na św. Augustyna sposób filozofowania³⁸. Tak jak św. Augustyn, Stein uprawia filozofię w kontekście wiary i osobistych doświadczeń religijnych. Podmiotem filozofującym jest dla niej człowiek wierzący. Ten typ filozofii tłumaczy się nie właściwym jej przedmiotem, ale raczej osobą myśliciela, w której uzyskuje swoją jedność.

Charakterystyczne dla takiej koncepcji tezy można by sformułować następująco:

- filozofia ze swej natury (*perfectum opus rationis*) może w pewnych wypadkach korzystać z prawd wiary³⁹.

- filozofia, która dąży do osiągnięcia najwyższej pewności, powinna pewność wiary uczynić swoją własną⁴⁰.

Oceniając taką koncepcję filozofii należy mieć świadomość, że spotykamy się tu z przekroczeniem metodologicznych granic wiary i filozofii - pojętej jako dziedziny poznania naukowego. Wprawdzie wiara, bazując na objawieniu, dostarcza niekiedy odpowiedzi na pewne pytania rodzące się na gruncie filozofii, ale filozof jako filozof nie może z nich wprost korzystać chcąc być w zgodzie z wymogami własnej dyscypliny. To zaś, że jedna osoba może w swoich poczynaniach poznawczych korzystać z różnych dziedzin wiedzy, które przez to w niej niejako się schodzą, nie upoważnia do mieszania tychże dziedzin, czy też ich kompleksowego traktowania⁴¹. Zatarcie granic między odrębnymi źródłami poznania, z których spotykamy się w filozofii Stein, powoduje niwelację sposobu i specyfiki asercji właściwej dla każdego z nich. W konsekwencji traci się możliwość sprawdzalności tez uzyskanych w oparciu o tak uprawianą filozofię.

PRZYPISY

¹ Zob. np: J. Maritain, *O filozofii chrześcijańskiej*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988; E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, Warszawa 1958; tenże, *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960.

² L. Gelber jest wydawcą dzieł E. Stein.

³ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [w:] E. Stein, *O zagadnieniu uczucia*, przeł. D. Gierulanka, J. Gierula (aneks), Kraków 1988, s. 167 - 168.

⁴ S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 279; „Z punktu widzenia formalno - metodologicznego nie ma filozofii chrześcijańskiej, lecz jest po prostu filozofia.” Rozwinięcie tego twierdzenia można znaleźć w artykule E. Morawca, *Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) nr 1, s. 43 - 72.

⁵ Posiedzenie Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego (21. 03. 1931 r.) - dyskusja

nad zagadnieniem filozofii chrześcijańskiej. Głos zabierali między innymi Gilson i Maritain. Dyskusja Towarzystwa Tomistycznego na ten sam temat (Juvisy 11.09.1933 r.). Na rozbudzenie dyskusji z pewnością miała wpływ encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* (1879), w której czytamy: „Kto łączy naukę filozofii z głęboką uległością wobec wiary chrześcijańskiej uprawia filozofię w sposób najlepszy, ponieważ blask prawd Bożych rozświetlający duszę wspomaga intelekt i nie tylko w niczym go nie zubaża, lecz obdarza go mocą, dostojnością i przenikliwością”.

⁶ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, Freiburg 1986, s. 13. W dalszym ciągu artykułu będziemy stosowali skrót EeS.

⁷ tamże, s. 13. Na temat różnorodnego wpływu religii chrześcijańskiej na filozofię zob. P. Chojnacki, *Czy istnieje filozofia chrześcijańska?* tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1987, s. 140 - 159.

⁸ E. Stein, EeS, s. 14.

⁹ J. Maritain, *O filozofii chrześcijańskiej*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum J. Fenrycho, Kraków 1988, s. 134.

¹⁰ tamże, s. 135.

¹¹ tamże, s. 134.

¹² tamże, s. 137.

¹³ Ten pogląd Maritaina w pełni podziela E. Gilson: „Wędrowiec, którego przewodnik zaprowadził na szczyt góry, mimo to własnymi oczami ogląda widok, który się przed nim rozciąga, sam zaś widok nie jest mniej prawdziwy przez to, że ów szczyt został osiągnięty z pomocą przewodnika”. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 36.

¹⁴ J. Maritain, *O filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 139.

¹⁵ E. Stein, EeS, s. 16.

¹⁶ E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Edmund Husserl zum 70 Geburtstag, Ergänzungsband 1929*, s. 318; EeS, s. 27: „Die vollendete Erfüllung dessen, vorauf die Philosophie, als Streben nach Weisheit, abzielt, ist allein die göttliche Weisheit selbst, die einfache Schau, mit der Gott sich selbst und alles Geschaffene umfasst”.

¹⁷ W określeniu ideału poznania filozoficznego nawiązuje Stein do fenomenologicznej koncepcji poznania wypełnionego. Celem takiego poznania jest osiągnięcie stanu naoczności wypełnionej, w którym adekwatnie ujmujemy przedmiot poznawany. Zob. E. Stein, EeS, s. 363.

¹⁸ E. Stein, *Husserl Phänomenologie ...* dz. cyt., s. 318: „Im allgemeinen ist es so, dass nur das Glaubenssache ist, was prinzipiell unserer irdischen Erkenntnis entzogen ist. Doch ist auch manches durch Offenbarung mitgeteilt, was auf dem Wege der Erkenntnis nur von wenigen oder nicht mit genügender Sicherheit erkannt werden könnte”.

¹⁹ E. Stein, EeS, s. 23; „Die Vernunft würde zur Unvernunft, wenn sie sich darauf versteifen wollte, bei dem stehen zu bleiben, was sie mit ihrem eigenen Licht entdecken kann, und die Augen vor dem zu schliessen, was ein höheres Licht ihr sichtbar macht”.

²⁰ tamże, s. 23.

²¹ tamże, s. 24.

²² tamże, s. 27.

²³ E. Stein, *Husserls Phänomenologie ...* dz. cyt., s. 320.

²⁴ tamże, s. 321. W tym stwierdzeniu Stein znajdujemy echo dążeń fenomenologów by zbudować jedną filozofię. Zob. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 76.

²⁵ J. Maritain, *O filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 137 nn; E. Gilson, *Duch*

filozofii średniowiecznej, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 9 - 43; tenże, *Tomizm*, dz. cyt., s. 35 nn.

²⁶ E. Stein, *Husserls Phänomenologie ...* dz. cyt., s. 321.

²⁷ tamże, s. 319. Doniosłość tego stwierdzenia można ocenić śledząc krytykę jaką przeprowadza Stein w związku z zagadnieniem fundamentalnego znaczenia „czystego ja” u Husserla (w tymże artykule, s. 325 - 327) i „Dasein” u Heideggera (*Martin Heideggers Existentialphilosophie*, [w:] *Edith Steins Werke*, Bd VI, Louvain - Freiburg 1962, s. 110 - 116).

²⁸ E. Stein, *Husserls Phänomenologie ...* dz. cyt., s. 320.

²⁹ E. Stein, EeS, s. 28.

³⁰ E. Stein, *Husserls Phänomenologie ...* dz. cyt., s. 320.

³¹ tamże, s. 319.

³² E. Stein, *Wie ich in den Köner Karmel kam*, cyt. za: T. Renata od Ducha Świętego, *Edyta Stein filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paris 1973, s. 61.

³³ E. Stein, EeS, s. 25

³⁴ tamże, s. 116.

³⁵ tamże, s. 107.

³⁶ tamże, s. 106: „Unser Geist hinauszielt über alles Endliche. [...] Kein Endliches vermag ihn zu erfüllen, auch alles Endliche zusammengenommen nicht. Aber das, was ihn zu erfüllen vermöchte, vermag er selbst nicht zu fassen. Es entzieht sich seiner Anschauung. Der Glaube verheißt uns, daß wir es im Glorienlichte schauen werden.

³⁷ EeS, s. 103.

³⁸ tamże, s. 58. O św. Augustyna koncepcji filozofii chrześcijańskiej Gilson pisze: „Filozofia, która chce być prawdziwą przyjaciółką mądrości, powinna wychodzić z wiary, której będzie zrozumieniem. [...] To właśnie św. Augustyn nazywa filozofią chrześcijańską; to jest, według jego rozumienia, umysłowym oglądaniem chrześcijańskiego objawienia.” (*Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 42 - 43).

³⁹ Rozważania, w których Stein traktuje prawdy wiary jako możliwe rozwiązania problemu, zob. EeS, s. 22; 57; 78; 103; 115.

⁴⁰ Przykłady powoływania się na prawdy wiary, by potwierdzić wyniki filozoficznych dociekań: EeS, s. 246; 301; 324; 480.

⁴¹ M. A. Krąpiec, *Nauka i religia*, [w:] tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*; oprac. A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 185: „Wszelkie próby podporządkowania jednej dziedziny drugiej dziedzinie są nie tylko mieszaniami różnych rzeczywistości, są zarazem sprzeczne z postawą człowieka nauki i człowieka religii. [...] Rozróżniając te dwie dziedziny życia ludzkiego, winniśmy sobie zdawać sprawę, że obie one uszlachetniają człowieka i wzajemnie służą sobie przez to, że poszerzają i doskonalą ludzką osobę i uczulają na wartości nieogarnione bądź to przez samą naukę, bądź przez samą religię”.

BIBLIOGRAFIA

Chojnacki P., *Czy istnieje filozofia specyficznie chrześcijańska?* [w:] tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1987, s. 140 - 159.

Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, Warszawa 1958.

Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958.

- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Ingarden R., *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [w:] E. Stein, *O zagadnieniu uczucia*, przeł. D. Gierulanka, J. F. Gierula (aneks), Kraków 1988, s. 155 - 180.
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Póitawski, Warszawa 1974.
- Kamiński S., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981.
- Krąpiec M. A., *Nauka i religia*, [w:] tenże, *Człowiek, kultura, uniwersytet*; wybór i opracowanie A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 175 - 204.
- Maritain J., *O filozofii chrześcijańskiej*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 81 - 98.
- Morawiec E., *Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej*. „*Studia Philosophiae Christianae* 17 (1981), nr 1, s. 43 - 72.
- Stein E., *Endliche und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg 1986.
- Stein E., *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*. „*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Edmund Husserl zum 70 Geburtstag*”, *Ergänzungsband* 1929, s. 315 - 338.
- Stein E., *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, [w:] *Edith Steins Werke* Bd VI, Louvain - Freiburg 1962, s. 69 - 135.
- Teresa Renata od Ducha Świętego, *Edyta Stein - filozof i karmelitanka*, przeł. M. Kaczmarkowski, Paris 1973.

Ks. Zdzisław Kroplewski

**INTERAKCJE SFERY EWALUATYWNO - PRZEKONANIOWEJ
I PROCESÓW POZNAWCZYCH
(Przegląd badań psychologicznych)**

Jedną z podstawowych czynności psychicznych człowieka jest poznawanie. W skład tego typu zachowań wchodzi m.in. takie procesy jak: spostrzeganie, pamięć, myślenie, a zwłaszcza różne formy rozumowania. Jednakże w trakcie czynności poznawania ludzie nie są wolni od swych postaw, przekonań, uznawanych wartości. Stąd też wydaje się, że sfera poznawcza człowieka jest w korelacji ze sferą ewaluatywno - przekonaniową. Zależność tę psychologowie próbowali zbadać już od dawna. Warto więc prześledzić, w jaki sposób prowadzili badania i do jakich wniosków doszli. Jest to problem, który jest interesujący także ze względu na wzajemne relacje przekonań religijnych i procesów poznawczych. Wiara religijna wymaga bowiem od człowieka zarówno poznania jak i emocjonalnego ustosunkowania się do rzeczywistości, w którą się wierzy. Cenna jest więc, na tle opisanych w tym artykule zagadnień, próba odpowiedzi na pytanie: na ile ewaluatywno - emocjonalna sfera życia człowieka wpływa na umysłową ocenę rzeczywistości. Tych zagadnień dotyczących zetknięcia się procesów poznawczych i przekonań dotyczy ten artykuł.

Zadanie to zostanie osiągnięte poprzez analizę i ocenę krytyczną wielu badań psychologicznych dotyczących wspomnianego wyżej problemu. Najpierw będą opisane interakcje sfery przekonaniowej i procesów spostrzegania, potem pamięci, a na koniec najszerzej procesów rozumowania. Zostaną też omówione sposoby, w jaki psychologowie badali opisywane zjawisko. W sposób bardzo syntetyczny autor pokaże obraz człowieka, który zarazem poznaje, jak i przeżywa świat. Obie te sfery w całości tworzą portret racjonalnej jednostki ludzkiej. Na koniec zaś zostanie przedstawiona krótka próba aplikacji tych wyników badań psychologicznych do poznawczych i emocjonalnych relacji w aktach wiary religijnej.

1. PRZEKONANIA I SPOSTRZEGANIE

Najpierw opisane zostanie zagadnienie interakcji przekonań i procesu spostrzegania. Klasyczne badania dotyczące tego zagadnienia zostały przeprowadzone przez Brunera i Goodmana. Psychologowie ci starali się stwierdzić, jak wartości i potrzeby organizują spostrzeganie. Badania przeprowadzono z dziesięcioletnimi dziećmi z rodzin bogatych i biednych. Zadaniem badanych dzieci była ocena wielkości spostrzeganych monet i kartonowych krążków. Ogólnie rzecz biorąc wyniki tych badań wykazały, że dzieci z rodzin ubogich bardziej przeceniały wielkość monet w stosunku do rzeczywistości niż dzieci z rodzin bogatych. Bruner i Goodman zinterpretowali ten fakt w oparciu o uznawane potrzeby i wartości. Potrzeba pieniędzy w rodzinach ubogich jest tak duża, że powoduje u dzieci zniekształcenia spostrzegania w kierunku zgodnym z pragnieniami. Pieniądze będąc codziennym tematem rozmów i zabiegów stają się naczelną wartością życia. W efekcie powodują zmianę w procesach poznawczych człowieka¹.

Niedociągnięciem opisanych eksperymentów jest niewątpliwie fakt, iż interpretacja przedstawiona przez Brunera i Goodmana jest tylko prawdopodobna. Zmienna, jaką są wartości uznawane przez dzieci biorące udział w badaniach jest tylko dopasowana do eksperymentu, nie była ona w żaden kontrolowany sposób mierzona. Jest to więc tylko jedna z możliwych interpretacji wyników uzyskanych przez tych psychologów.

Do podobnych wniosków, jak wyżej opisane, doszli w swych badaniach Bruner i Postman. Wykazują oni, że zwykła obecność symbolu wartości, jak chociażby znaku dolara, czy swastyki na krążkach jest przyczyną podobnych, jak wyżej opisane, zniekształceń w ocenie wielkości².

Jeszcze inne badania, mające jednak nieco odmienny charakter, przeprowadzone przez Luchinsa³ i Ascha⁴ w ramach psychologii społecznej także potwierdzają występowanie opisywanej tu zależności. W badaniach tych wykazano, że wartość jaką jest przynależność do grupy, liczenie się z opiniami może zniekształcić proces spostrzegania⁵.

Jednakże powyższe wnioski, tak jak to wyżej przedstawiono sformułowane radykalnie, spotkały się z krytyką. I tak np. Carter i Schooler⁶ stwierdzili, że teza o dużym wpływie wartości i potrzeb na spostrzeganie jest przesadzona. Przeprowadzili oni eksperymenty z dziećmi biednymi i bogatymi polegające na ocenie wielkości krążków aluminiowych i monet. Wyniki ich badań świadczą o tym, że nie ma różnic w ocenie wielkości monet pomiędzy obu grupami. Wykazują oni, że ta zależność występuje jedynie wtedy, gdy oszacowania są czynione z pamięci, a więc oceniany przedmiot nie jest bezpośrednio obecny w czasie oceny. Natomiast nie stwierdzają występowania dużego wpływu potrzeb i wartości na bezpośrednie spostrzeganie. Podobnego typu krytykę, lecz jeszcze bardziej kategorię, przeprowadzili Klein, Schlesinger i Meister⁷.

Z przeglądu tych badań wynikają pewne rozbieżności w stosunku do omawianego tu zagadnienia. Świadczy to o tym, że zwłaszcza pierwsze, ogólne

stwierdzenia Brunera i Goodmana były zbyt kategorię. Sam jednakże wpływ uznawanych wartości na spostrzeganie wydaje się być niepodważalny, jedynie jego zakres podlega dyskusji.

Stąd też nowsze badania zajmują się w sposób bardziej dokładny wpływem wartościowania na spostrzeganie. Tak np. Ravlin i Meglino⁸, wykazują zależność spostrzegania od miejsca wartości w hierarchii. W eksperymencie przez nich przeprowadzonym badani mieli za zadanie odczytywanie bezsensownych słów ukazujących się na ekranie. Okazało się, że osoby badane nadawały słowom znaczenie zgodne z uznawanymi przez siebie wartościami. Dokładniej zaś mówiąc, statystycznie częściej wybierano takie słowa, które były zgodne z wartościami znajdującymi się na szczycie hierarchii u danej osoby. Z tych badań wyłania się bardziej ogólny wniosek: sytuacje, które nie są jednoznaczne, a więc pozwalają na różne interpretacje, są zdominowane przez wartości, które ludzie sobie cenią. Niejasność sytuacji sprawia, że jest ona spostrzegana zgodnie z uznawanym systemem wartości⁹.

2. PRZEKONANIA I PAMIĘĆ

Następną dużą grupę badań, odnoszących się do omawianej tu tendencji, stanowią te, które dotyczą wpływu postaw, przekonań i wartości na proces pamięci. Klasyczne eksperymenty w tym względzie zostały przeprowadzone przez Levine'a i Murphy'ego¹⁰. Polegały one na tym, że 10 osób (5 komunistów i 5 antykomunistów) uczyło się dwóch tekstów: proradzieckiego i antyradzieckiego. Okazało się, że komuniści lepiej zapamiętywali tekst proradziecki, a antykomuniści antyradziecki. Przebieg zapominania natomiast był odwrotny. Bardzo interesujące są tu też badania Watsona i Hartmana¹¹. Ich uczestnikami byli studenci seminarium teologicznego i „postępowej” szkoły nauczycielskiej. Zadaniem osób badanych było przeczytanie, a potem odtworzenie z pamięci tekstów zawierających argumenty za i przeciw istnieniu Boga. Okazało się, że lepiej zapamiętywano, ilościowo i jakościowo, materiał zgodny ze swymi postawami.

W Polsce natomiast podobne badania przeprowadzał Mika¹². Uczestniczyły w nich osoby wierzące i niewierzące, które miały zapamiętać po dwukrotnym przeczytaniu 7 tekstów (3 teksty promaterialistyczne, 3 proreligijne i 1 neutralny). Teksty te różniły się siłą, jaką atakowały religię, czy też materializm. Wyniki tych badań potwierdziły występowanie podobnych zależności do opisanych poprzednio, jednakże nie aż tak silnie zaznaczonych i nie jednoznacznych. Mika próbując zinterpretować wyniki swych badań wysunął hipotezę, iż człowiek lepiej zapamiętuje to, co jest „dogodne” z punktu widzenia postawy. Według niego natomiast „dogodnym” jest taki tekst, który jest przydatny do dyskusji, do walki ze stroną przeciwną. Tego typu teksty zapamiętuje się łatwiej.

Istnieje bardzo duża liczba badań dotycząca wpływu postaw na procesy pamięci¹³. Jednakże wystarczy tu stwierdzenie, które jest eksperymentalnie

niepodważalne, że takie wzajemne relacje istnieją między obu opisywanymi procesami.

3. PRZEKONANIA I MYŚLENIE (ROZUMOWANIE)

Psychologowie twierdzą, że system przekonań człowieka jest „czynny” cały czas, także podczas najbardziej skomplikowanego ludzkiego procesu poznawczego, jakim jest myślenie. Wielu badaczy uważa, że ludzie nie potrafią się uwolnić od swych przekonań, od uwarunkowań społecznych nawet wtedy, gdy rozwiązują zadania matematyczne, czysto abstrakcyjne, które nie zawierają żadnej treści mogącej bezpośrednio pobudzić system przekonaniowy. Np. przekonania ludzi na temat tego, co jest użyteczne w matematyce może determinować procesy poznawcze podczas rozwiązywania zadań matematycznych¹⁴. Także przekonania o prawdziwości zasad, które się stosuje rozwiązując problemy logiczne może wpływać na ułatwienie procesu rozumowania i większą zgodność rozwiązań z logiką¹⁵.

Największą jednak ilość badań przeprowadzono nad wpływem przekonań na temat zewnętrznego świata, a zwłaszcza zasad moralnych, społecznych, a także religii i światopoglądu na proces rozumowania. Mimo to nie jest do końca znany mechanizm tych zależności, a zwłaszcza poziom i forma interakcji pomiędzy stosowanymi przez jednostkę regułami logicznymi a uznawanymi przekonaniem. Ogólny wniosek jest jednak przyjmowany przez większość psychologów. Można go wyrazić następująco: jeżeli zadania poprzez swą treść wzbudzają przekonania, wartości i postawy jednostki, to ich rozwiązanie jest w jakimś sensie przez te czynniki zdeterminowane¹⁶. Jednakże psychologowie w swych badaniach stosowali różne metody i procedury badawcze, dotyczące jakościowo różnych postaw, przekonań i wartości, używali też zadań różnych od strony formy logicznej. Warto więc usystematyzować te badania i ich wyniki, które są najbardziej znaczące.

Jednym z podstawowych czynników różnicujących te badania jest zawarta w zadaniach treść, której celem było wzbudzenie odpowiednich przekonań, postaw, wartości, czy emocji. Tak np. Wilkins zastosowała treści związane z codziennym życiem. Jedna grupa zadań została przez nią tak skonstruowana, aby przekonania osób badanych wynikające z ich wiedzy ogólnej były przeciwstawione logicznej poprawności sylogizmów. A więc, jeżeli wnioski wynikały logicznie z przesłanek, to były niezgodne z doświadczeniem (czyli fałszywe) oraz odwrotnie, jeżeli nie wynikały, to były zgodne z doświadczeniem (czyli prawdziwe). Oprócz tych rozumowań badani otrzymali także takie, w których nie było opisanego przeciwstawienia. Okazało się, że w pierwszej grupie zadań wystąpiła mniejsza liczba poprawnych odpowiedzi niż w drugiej. Różnica była jednakże niewielka, poprawnych odpowiedzi było odpowiednio 80% - 84% dla obu grup sylogizmów. Jednakże należy tu zaznaczyć, że chociaż

Wilkins pisze, że jej badania dotyczą wpływu przekonań na proces rozumowania, to w rzeczywistości dotyczyły one interakcji wiedzy badanych i rozumowania¹⁷.

Dużą, chyba największą grupę badań, dotyczących omawianych tu zależności stanowią prace, w których zastosowano materiał o treści społecznej lub politycznej, związany z ogólną sytuacją w świecie, czy też z sądami o różnych grupach społecznych. I tak np. Janis i Frick zastosowali zdania związane z postawami wobec różnych grup narodowościowych (np. Niemców, Chińczyków, Rosjan). Wykazali oni istnienie zależności między akceptacją treści zdań a tendencją do uznawania danych wniosków za poprawne. Dla przeprowadzenia porównania użyli sylogizmów o materiale symbolicznym¹⁸.

Morgan i Morton dostosowali treść sylogizmów do nastrojów wśród ludzi podczas II wojny światowej. Stąd też tematyka zadań dotyczyła takich spraw jak: nazizm, rządy Vichy we Francji, stosunek do Japończyków, Hindusów. Uzyskane przez tych psychologów wyniki potwierdziły występowanie tendencji do uznawania za poprawne wniosków zgodnych z przekonaniem. Tendencja ta okazała się nawet tak silna, że zniwelowała efekt atmosfery¹⁹, który w tych badaniach był kontrolowany²⁰.

Lefford w skonstruowanej przez siebie metodzie użył sylogizmów o treści dotyczącej spraw moralnych i społecznych takich jak: kontrola urodzeń, małżeństwa ludzi różnych ras, komunizm. Okazało się, że oceny sylogizmów o treści neutralnej były bardziej poprawne, zgodne z zasadami logiki niż tych angażujących emocje i przekonania dotyczące wymienionych wyżej spraw. Badacz ten zauważył także uzależnienie nasilenia tej tendencji od kolejności rozwiązywania danej grupy sylogizmów. Okazało się, że jeżeli badani rozwiązywali najpierw zadania neutralne, a potem angażujące emocje, to opisywany tu efekt był mniejszy. Gdy natomiast kolejność była odwrotna, to zauważono zwiększenie ogólnej ilości błędów, a więc zwiększenie wpływu czynnika emocyjnego²¹.

Thistlewaite wykorzystał w swych badaniach materiał dotyczący spraw społecznych, np. stosunku do Murzynów, Żydów, innych tematów związanych z grupami mniejszościowymi, roli kobiet w społeczeństwie. Wyniki badań wykazały, że ludzie o silnym etnocentryzmie (o szywnych negatywnych przekonaniach wobec innych grup narodowościowych, o dużej liczbie uprzedzeń) popełniali większą liczbę błędów oceniając poprawność rozumowań o tematyce zgodnej z posiadanymi przez siebie uprzedzeniami niż ludzie o małym etnocentryzmie²².

W innych badaniach przeprowadzonych przez Gordena oraz Henle i Michaela treść sylogizmów dotyczyła postaw wobec Rosji. Sprawy te wydawały się być bardzo żywe w tamtych czasach w Stanach Zjednoczonych. Gordon²³ starał się kontrolować dwa czynniki: efekt atmosfery (dotyczący strukturalnej części zadań) i efekt postawy. Według postawionej przez niego hipotezy silne postawy powinny wyeliminować działanie atmosfery przesłanek na wybór wniosku. Wyniki jednak nie potwierdziły w pełni postawionej hipotezy. Tendencja do bycia logicznym wzięła górę nad emocjonalnym nastawieniem badanych wobec treści zawartych w sylogiz-

mach. Podobne wyniki w swych badaniach otrzymali Henle i Michael²⁴. Nie stwierdzili oni istnienia tendencji przekonaniowych podczas procesu rozumowania. Np. gdy w badaniach zamieniono wyrażenie „ludzie Rosji” na „ludzie Indii” nie zauważono żadnych istotnych różnic w ocenie poprawności wniosków. Wydaje się jednak, że brak tendencji przekonaniowych w przedstawionych tu dwóch badaniach nie świadczy o braku wpływu tego czynnika, lecz jedynie o małej sile postaw mających ten mechanizm uruchomić.

Podobnie brak efektu przekonaniowego stwierdza Thouless, który użył specjalnego, standaryzowanego testu rozumowań dotyczącego takich treści jak: socjalizm, życie po śmierci, wojna. Według tego autora test ten wzbudzał u badanych zbyt dużą czujność na mogącą się znaleźć w teście „pułapkę”. Pogłębione to jeszcze było wykonywaniem jako pierwszego testu postaw, który wzbudzał czujność podczas rozwiązywania testu²⁵.

W niewielu badaniach dotyczących wpływu przekonań, postaw i wartości na proces rozumowania psychologowie stosowali zadania o treści związanej z religią. Znane są badania dotyczące tej tematyki prowadzone przez Feathera i Mądrzyckiego oraz tego typu badania przeprowadził autor tego artykułu. Feather²⁶ stwierdził istnienie związku między postawą proreligijną a rozwiązywaniem testów sylogistycznych, natomiast nie zauważył tego związku przy postawie antyreligijnej. Osoby religijne rozwiązujące zadania sylogistyczne były w swych ocenach stronnicze, oceniały poprawność wniosków zgodnie z własnymi postawami.

Mądrzycki²⁷ natomiast przeprowadził obszerne badania dotyczące wpływu postaw wobec religii, ruchu feministycznego i zawodu nauczyciela na rozumowanie sylogistyczne oraz na proces przewidywania. Doszedł on m.in. do wniosku, że nie ma dostatecznych podstaw do twierdzenia o istnieniu wyraźnego związku między postawami wobec religii a oceną poprawności sylogizmów. Jeżeli te zależności w ogóle istnieją, to są według niego niewielkie. Mądrzycki²⁸ twierdzi, że osoby religijne ogólnie rzecz biorąc rozumują gorzej niż osoby o postawie obojętnej wobec religii. Ludzie z grupy osób wierzących bowiem rozwiązali wszystkie zadania gorzej, bez względu na ich treść. Najmniejsze zależności oceniania poprawności sylogizmów od postaw proreligijnych zauważono w stosunku do sylogizmów o prostej strukturze, w większym stopniu wpływ ten jest widoczny przy sylogizmach o strukturze bardziej skomplikowanej²⁹.

Kroplewski natomiast badał, jaki jest kierunek procesu rozumowania (deskryptywny czy afektywny) w zależności od deklaracji wobec wiary i miejsca wartości religijnych w hierarchii. Najogólniej rzecz ujmując na podstawie wyników jego badań można stwierdzić, że pomiędzy sferą przekonaniową a procesem rozumowania istnieje faktyczna interkorelacja, przekonania w rzeczywisty sposób ukierunkowują proces rozumowania zmieniając jego deskryptywny, logiczny charakter na bardziej afektywny, angażujący pozainformacyjne czynniki. Największą korelację efektu przekonaniowego i poprawności ocen sylogizmów stwierdzono w stosunku do zadań o treści

religijnej, i to zarówno ułożonych według poprawnego, jak i niepoprawnego schematu logicznego. Przekonania w decydującym stopniu wyznaczały więc kierunek procesu rozumowania. Natomiast zadania o treści ateistycznej nie wywołały tak silnego efektu przekonaniowego, chociaż wyraźnie był on istotny w stosunku do zadań niepoprawnych. Zadania o treści neutralnej nie wykazały pobudzenia i wpływu sfery przekonaniowej na wynik procesu rozumowania³⁰.

We wszystkich opisanych tu wyżej badaniach treść rozumowań jest czynnikiem mającym wywołać efekt związany z posiadanymi postawami, przekonaniem, czy wartościami. Stosowany materiał był zróżnicowany, czasami może nie w pełni angażujący pożądane struktury. Treść czasami była zbyt blaha, aby wywołać oczekiwany skutek. Stąd też nie ma jednoznacznych wyników w przedstawionych wyżej badaniach. Jednakże sam efekt, który można nazwać efektem postawy wydaje się być niepodważalny.

4. METODY POMIARU WPLYWU PRZEKONAŃ NA PROCESY ROZUMOWANIA

Warto także prześledzić, jakiego rodzaju metod używano w tych badaniach dla pomiaru czynnika ewaluatywno - afektywnego. Morgan i Morton³¹ nie wskazują na użycie jakiegokolwiek metody do mierzenia przekonań, czy postaw osób badanych. Treść zadań dotyczyła spraw żywych w czasie II wojny światowej (nazizm, Japończycy), stąd też badacze ci z góry założyli występowanie określonych postaw u badanych. Niewątpliwie jednak taki sposób badań z apriorycznie przyjętą zmienną niezależną posiada wadę, zmienna taka nie jest w ogóle kontrolowana, stąd też i wyniki nie mogą być w pełni wiarygodne. Thistlewaite³², podobnie jak wyżej wspomniani psychologowie, nie dokonywał bezpośredniego pomiaru postaw, lecz przyjął na podstawie badań społecznych, że ludzie mieszkający w stanach północnych i zachodnich USA charakteryzują się niskim etnocentryzmem, a mieszkający w stanach południowych - wysokim. Za inną, wtórną do poprzedniej, miarę postaw uznał on same zadania rozumowe. Wszystkie bowiem sylogizmy, które zawierały czynnik emocjogeny miały dokładne odpowiedniki w zadaniach neutralnych. Różnice więc w rozwiązaniu identycznych co do struktury sylogizmów miały świadczyć o etnocentryzmie badanej osoby. Taki jednak arbitralny podział na grupy może nieść w sobie zbyt duże niebezpieczeństwo. Zdziałania niekontrolowanych zmiennych zakłócających badania.

Większość jednak psychologów badających te zagadnienia zastosowała pomiary czynników przekonaniowych. Najczęściej spotykaną metodą jest test zawierający wnioski używane w badanych sylogizmach. Zadaniem osób badanych jest określenie stopnia akceptacji danych zdań użytych w tak skonstruowanym teście. Takie metody zastosowali: Janis i Frick, Lefford, Gorden, Thouless, Feather³³. Do takiego sposobu badania można mieć jednakże pewne zastrzeżenia. Wydaje się, że wypełnienie jednego testu może wpływać na wyniki drugiego. Test postaw, przekonań, czy też wartości może wpływać na

rozwiązania testu rozumowań, lub też odwrotnie. W teorii dysonansu poznawczego znane jest prawo mówiące, iż pobudzenie ludzi do zachowania się w jakiś szczególny sposób powoduje uaktywnienie się postawy prowadzącej do wyrażenia zgodności z poprzednim zachowaniem. Osoby badane rozwiązujące te dwa zadania (test przekonań i test rozumowań) łącznie mogą temu prawu podlegać³⁴.

Próba uniknięcia tego rodzaju niezamierzonych i niekontrolowanych wpływów są badania przeprowadzone przez Feathera³⁵. Psycholog ten badał postawy testem skonstruowanym w omówiony wyżej sposób, jednakże dopiero tydzień po przeprowadzeniu badań procesu rozumowania. W tym wypadku jednak można mieć wątpliwości, czy wyrażone w tydzień po badaniach postawy są takie same, jak te, które byłyby wyrażone wcześniej. Ważne jest bowiem w tego rodzaju eksperymentach uchwycenie stosunku do treści sylogizmów w czasie ich rozwiązywania.

Kaufman i Goldstein próbują świadomie wykluczyć niekontrolowany efekt wpływu badania przekonań na proces rozumowania tak, by badał on zarazem proces rozumowania jak też i emocjonalne ustosunkowanie się do treści zawartych w rozumowaniach. Włączyli do metody badającej rozumowanie tylko takie zadania, które w pilotażowych badaniach otrzymały 80% akceptacji oraz 80% odrzucenia. Stworzyli w ten sposób dwie grupy sylogizmów: wywołujących pozytywne i negatywne emocje. Wyniki tych badań okazały się jednak zaskakujące. Otrzymano bowiem odwrotną zależność niż zakładano. Psychologowie ci zanotowali więcej popełnionych błędów przy rozwiązywaniu sylogizmów neutralnych niż sylogizmów angażujących pozytywne lub negatywne wartości emocjonalne. Natomiast, gdy chodzi o tzw. sylogizmy „emocjogenne” zależność ta wyglądała następująco: istniała większa tendencja do akceptowania niepoprawnych wniosków, w które badani mocno wierzyli. Wystąpiła także tendencja odwrotna, mianowicie wybrano większą ilość jako poprawnych wniosków tych, w które nie wierzono. W efekcie tak skonstruowana metoda nie dała rozwiązania postawionego problemu. Prowadzi to do wniosku, że należy mierzyć przekonania osób badanych w jakiś bardziej bezpośredni sposób w tego typu eksperymentach³⁶.

Mądrzycki natomiast rozwiązał ten problem w następujący sposób: po przeprowadzeniu testu rozumowań mierzył ogólne postawy wobec religii, płci i pracy w zawodzie nauczyciela. W stosunku do religii badani mieli się zadeklarować jako:

- wierzący praktykujący
- wierzący niepraktykujący
- niezdecydowany religijnie
- niewierzący³⁷.

Wydaje się, że postawy badane w tak ogólny sposób nie prowadzą do interferencyjnego wpływu wypełnionych poprzednio zadań rozumowych, nie dotyczą bowiem bezpośrednio treści sylogizmów wcześniej rozwiązywanych.

Podobnego typu procedurę zastosował Kroplewski. Jako metodę mierzącą

sferę przekonaniową zastosował on siedmiostopniową samodeklarację religijną. Tego typu metoda dawała możliwość mierzenia osobistych przekonań, a więc tego co dany człowiek sam o sobie myśli, czyli subiektywnego obrazu badanych. Zastosował też metodę wspierającą samodeklarację, którą była skala mierząca system wartości badanych osób. Pomiar sfery przekonaniowo - wartościującej był przeprowadzany po rozwiązaniu testu rozumowań, co chroniło przed wpływem nadmiernego wzbudzenia tego czynnika na wynik badań³⁸.

W badaniach nad afektywno - ewaluatywnymi wpływami na proces rozumowania starano się także kontrolować tendencje psychologiczne związane bezpośrednio z samym procesem rozumowania. Chodzi tu o następujące efekty: atmosfery, konwersji, figury, itd³⁹. Morgan i Morton⁴⁰ badali wpływ postaw na efekt atmosfery. Okazało się, że tendencja do wybierania wniosków zgodnych z przekonaniami zmniejszyła wpływ tego efektu. Tę samą zależność badał też Gorden⁴¹. Wykazał on, że jeżeli wnioski były wybierane w sprzeczności z efektem atmosfery, to zdarzało się to dwa razy częściej w sylogizmach, w których wzbudzone były jednocześnie tendencje przekonaniowe. Psychologowie na podstawie m.in. tych badań zaczęli twierdzić, że przekonania nie tylko zakłócają formalną strukturę zadań, ale także tzw. strukturę psychologiczną rozumowań.

Thistlewaite⁴² próbował wyznaczyć strukturę psychologiczną poszczególnych zadań (na materiale neutralnym) i zbadać zakłócenia w tej strukturze spowodowane przekonaniami. Uzyskał on 7 różnych grup rozumowań ze względu na psychologiczną ocenę poprawności. Rangę 0 otrzymały sylogizmy, które należały w badaniach wstępnych do grupy sylogizmów, która w całości była oceniana jako niepoprawna; 3 - te, które w połowie były oceniane jako poprawne i w połowie jako niepoprawne; 6 - natomiast te, które w całości były oceniane jako poprawne. W następnej fazie badań Thistlewaite otrzymał następujące wyniki: najmniejszą ilość błędów badani popełnili wtedy, gdy struktura psychologiczna była sprzeczna z ich postawami, natomiast największą - gdy była zgodna. Chociaż sam zamysł badań tego typu jest godny uwagi, to zastrzeżenia budzi ocena psychologicznej struktury zadań. Wydaje się, że takie badanie oceny poprawności zadań poprzez statystyczne wyliczenie stopnia poprawnego rozwiązania nie daje jeszcze psychologicznej struktury zadania. Przy dzisiejszym stanie wiedzy tego typu program badawczy byłby dokładniejszy, gdyż powstało wiele psychologicznych koncepcji rozwiązywania zadań rozumowych⁴³.

W badaniach nad wpływem sfery przekonaniowo - ewaluatywnej uwzględniano bardzo małą różnorodność form rozumowań. Właściwie prawie wszystkie badania tego zagadnienia przeprowadzono w oparciu o sylogizmy kategoriowe⁴⁴. Jedynie Thistlewaite⁴⁵ bazuje w swych badaniach na rozumowaniach z rachunku zdań, a Thouless⁴⁶ wykorzystywał specjalnie skonstruowany test, na który składały się argumenty zakończone wnioskiem nie podpadające pod żaden schemat wnioskowania logicznego. Niewątpliwie zadania sylogistyczne są najbardziej łatwe do przeprowadzania badań tego typu. Ich struktura logiczna jest łatwa do kontrolowania. Dają one jednakże tylko

ograniczony zasób informacji. Kropiewski zastosował bardziej rozszerzony zestaw rozumowań, co dało możliwości zbadania bardziej ogólnych tendencji psychologicznych związanych z rozumowaniem dedukcyjnym⁴⁷.

5. IMPLIKACJE TEORETYCZNE

Z opisanych wyżej zależności wylania się obraz człowieka, który zarazem poznaje, jak i przeżywa świat. Wzajemnym powiązaniem tych sfer zajmują się nie tylko psychologowie, ale także filozofowie i teologowie. Opisywany problem dotyczy bowiem bardzo ogólnej sprawy, jaką jest racjonalność człowieka. Na tle opisywanych wyżej badań psychologicznych i ich wyników powstaje pytanie, czy człowiek jest racjonalną istotą? Odpowiedź na nie zależy od pojęcia racjonalności⁴⁸. Jeżeli za racjonalnego człowieka uznamy tego, kto logicznie, obiektywnie ocenia świat, wtedy zaś gdy myśli „wylacza” swój świat przeżyć, to jednostka opisana na podstawie eksperymentów psychologicznych taką nie jest. Jednakże byłby to XIX wieczny obraz człowieka opisywanego przez skrajny neopozytywizm. W tym wypadku zrelacjonowane wyniki badań eksperymentalnych świadczą o nieracjonalności istoty ludzkiej. Gdy jednak, przyjmiemy różne poziomy racjonalności i uznamy, że wtedy, gdy jednostka ludzka spostrzega, zapamiętuje, rozumuje i myśli, to także „włącza” swoje emocje, przekonania, wartości. Mimo to nadal jest racjonalna. Wszystkie bowiem czynniki razem wzięte współorganizują obraz świata.

Proces poznawczy można więc opisywać jako kontinuum, na którego jednym końcu znajduje się logiczna, obiektywna, deskryptywna ocena, a na drugim świat przeżywanych emocji, uznawanych wartości i przekonań. Każdy człowiek podczas różnego rodzaju zadań poznawczych znajduje się w jakimś miejscu tego kontinuum, raz bliżej deskryptywnego, raz afektywnego brzegu, to znowu w środku. Proces poznawania jednakże z tego powodu, że jego wynik współtworzą ewaluatywno - przekonaniowe czynniki nie może być uznawany za nieracjonalny. Do racjonalności bowiem człowieka należą obydwa bieguny opisanego kontinuum.

Tego typu podejście do procesów umysłowych człowieka pozwala też na bardziej całościowe, psychologiczne spojrzenie na przebieg procesów psychicznych składających się na wiarę religijną. Akt wiary powinien być spostrzegany zarówno ze swej poznawczej, jak i przeżyciowej strony. Zwłaszcza pozytywne aplikacje opisanego wyżej spojrzenia istnieją dla myślenia religijnego. Otóż tak jak w ogóle na wiarę religijną nie można jedynie patrzeć jako na pewne nie do końca sprecyzowane przeżycia, tak też i na proces rozumowego argumentowania dotyczącego spraw religijnych nie należy patrzeć jedynie z „logicznej” strony, ale też i ewaluatywno - przekonaniowej. Przeżywana przez człowieka intensywnie wiara religijna będzie sprzyjała dwuwymiarowej, a więc logiczno - emocjonalnej argumentacji. Człowiek wierzący nie ma bowiem możliwości ustrzec się przed afektywnym nastawieniem np. do dowodów na

istnienie Boga, życia modlitewnego, czy argumentacji moralnej wtedy, gdy jest do tego głęboko przekonany. Dla człowieka wierzącego oprócz argumentów typowo logicznych, deskryptywnych istnieją także przeżyciowe, emocjonalne, które będą wzmacniały słuszność akceptowanych wniosków, czasami nawet powodując nie zauważenie błędów od strony formalnej. Wiara religijna domaga się bowiem obu - deskryptywnych i afektywnych - poziomów argumentacji. Przy takim podejściu przestałby istnieć problem wiara a nauka, tak jak to w Polsce formułował przed wojną Witwicki⁴⁹.

Wiara religijna ze swej natury wpływa więc także na sposób widzenia świata. W teologii ascetycznej mówi się wprost o patrzeniu „oczami wiary” na świat. Tego typu patrzenie z punktu widzenia zimnego racjonalizmu prowadzi do swoistego rodzaju zniekształcenia spostrzeganej rzeczywistości. Jednakże takie „zniekształcenie” nie jest brakiem racjonalności człowieka wierzącego, lecz jego wielopoziomowym widzeniem świata, przenikniętego przeżywanymi głęboko wartościami religijnymi.

* * *

Wyżej przedstawione analizy badań psychologicznych dotyczące interakcji sfery przekonaniowo - afektywnej i poznawczej wykazały istnienie dwubiegowości procesów umysłowych człowieka. Tego typu stwierdzenie wydaje się być uprawomocnione na podstawie większości empirycznych badań przedstawionych w niniejszym artykule. Badania te były na tyle wielokierunkowe, dotyczyły wielu aspektów procesów poznawczych i ewaluatywno - przekonaniowych, że wynika z nich, iż człowiek poznając świat poznaje go przez pryzmat swych przekonań i uznawanych wartości.

Wniosek taki ma też swoje teoretyczne implikacje dla zrozumienia istoty racjonalności człowieka. Nie jest ona jedynie funkcją formalnej poprawności wykonywania zadań umysłowych, czy też znajomości wszystkich okoliczności i celów postępowania człowieka, lecz polega na współdziałaniu obiektywnych, formalnych procesów z subiektywnymi przeżyciami, emocjonalno - przekonaniowymi, człowieka.

PRZYPISY

¹ J. S. Bruner, C. C. Goodman, *Value and need as organizing factors in perception*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1947, 42, s. 33 - 44.

² J. S. Bruner, L. Postman, *Symbolic value as organizing factor in perception*, „Journal of Social Psychology”, 1948, 27, s. 203 - 208.

³ A. S. Luchins, *Social influence on perception of complex drawings*, „Journal of Social Psychology”, 1945, 21, s. 257 - 273.

⁴ S. E. Asch, *Nacisk grupy na modyfikacje i wypaczenia sądów*, [w:] J. A. Malewski, *Zagadnienia psychologii społecznej*, Warszawa 1962, PWN.

⁵ Dla zapoznania się z wieloma badaniami dotyczącymi wzajemnych zależności

spostrzegania i wartości zob.: C. Matusewicz, *Wpływ wartościowania na spostrzeganie*, „Przegląd Psychologiczny”, 1974, s. 219 - 234; tenże, *Psychologia wartości*, Warszawa 1975, s. 128 - 142; T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977, s. 76 - 81.

⁶ L. F. Carter, K. Schooler, *Value, need, and other factors in perception*, „Psychological Review”, 1949, 56, s. 200 - 207.

⁷ G. S. Klein, H. J. Schlesinger, D. E. Meister, *The effect of values on perception: an experimental critique*, „Psychological Review”, 1951, 58, s. 96 - 112.

⁸ E. C. Ravlin, B. M. Meglino, *Effect of values on perception and decision making: a study of alternative work values measures*, „Journal of Applied Psychology”, 1987, 72, s. 666 - 673.

⁹ na temat wpływu wartości na spostrzeganie niejednoznacznych sytuacji por. C. Matusewicz, *Psychologia wartości*, dz. cyt., s. 128-142.

¹⁰ J. Levin, G. Murphy, *The learning and forgetting of controversial material*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1943, 38, s. 507 - 517.

¹¹ W. S. Watson, G. W. Hartman, *The rigidity of basic attitudinal frame*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1939, s. 314 - 335.

¹² S. Mika, *Postawy a zapamiętywanie*, „Studia Psychologiczne”, 1966, 7, s. 69 - 136.

¹³ por. np. A. L. Edwards, *Political frame of reference as a factor influencing recognition*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1941, 36, s. 34 - 50; V. Seeleman, *The influence of attitude upon remembering of pictorial material*, „Archives of Psychology”, 1940, 258. Natomiast dla zapoznania się z przeglądem badań dotyczących zależności zapamiętywania od postaw i przekonań zob. S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1982, s. 72 - 80 oraz J. Czapiński, *Wartościowanie - zjawisko inklinacji pozytywnej (O naturze optymizmu)*, Wrocław 1985, s. 124 - 149.

¹⁴ por. A. H. Schoenfeld, *Beyond the purely cognitive: belief systems, social cognitions, and metacognitions as driving forces in intellectual performance*, „Cognitive Science”, 1983, 7, s. 329 - 363.

¹⁵ por. P. C. van Duyne, *Realism and linguistic complexity in reasoning*, „British Journal of Psychology”, 1974, 65, s. 59 - 67.

¹⁶ por. J. St. B. T. Evans, *The Psychology of deductive reasoning*, London 1982, s. 106 - 111; P. C. Wason, P. N. Johnson - Laird, *Psychology of reasoning. Structure and content*, Cambridge - London 1972, s. 241 - 242.

¹⁷ M. C. Wilkins, *The effect of changed material on the ability to do formal syllogistic reasoning*, „Archives of Psychology”, 1928, 16, s. 1 - 83.

¹⁸ J. L. Janis, F. Frick, *The relationship between attitudes toward conclusions and errors in judging logical validity of syllogisms*, „The Journal of Experimental Psychology”, 1943, 33, s. 73 - 77.

¹⁹ Efekt atmosfery to wykryta w badaniach tendencja do uznawania wniosków zgodnych z formą przesłanek (np. przesłanki ogólnotwierdzące stwarzają atmosferę przyjęcia za poprawny wniosek o tej samej strukturze); zob. szerzej na ten temat w: Z. Kroplewski, *Psychologiczne zasady rozumowania*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, z. 4, (w druku).

²⁰ J. Morgan, J. T. Morton, *The distortions of syllogistic reasoning produced by personal convictions*, „The Journal of Social Psychology”, 1944, 20, s. 39 - 59.

²¹ A. Lefford, *The influence of emotional subject matter on logical reasoning*, „The Journal of General Psychology”, 1946, 34, s. 127 - 151.

²² D. Thistlewaite, *Attitude and structure as factors in the distortion of reasoning*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1950, 45, s. 442 - 458.

²³ R. L. Gorden, *The effect of attitude toward Russia on logical reasoning*, „The Journal of Social Psychology”, 1953, 37, s. 103 - 111.

²⁴ M. Henle, M. Michael, *The influence of attitudes on syllogistic reasoning*, „The Journal of Social Psychology”, 1956, 44, s. 115 - 127.

²⁵ R. H. Thouless, *Effects of prejudice on reasoning*, „British Journal of Psychology”, 1959, 50, s. 289 - 293.

²⁶ N. T. Feather, *Acceptance and rejection of arguments in relation to attitude strength, critical ability and intolerance of inconsistency*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1964, 69, s. 127 - 136.

²⁷ T. Mądrzycki, *Wpływ postaw na rozumowanie*, Warszawa 1974.

²⁸ tamże, s. 109 - 117.

²⁹ tamże, s. 120 - 121.

³⁰ por. Z. Kroplewski, *Przekonania jako wyznaczniki kierunku procesu rozumowania. Psychologiczne badania empiryczne*. Lublin 1990, KUL (niepublikowana praca doktorska).

³¹ J. Morgan, J. T. Morton, *The distortions of syllogistic reasoning produced by personal convictions*, art. cyt.

³² D. Thistlewaite, *Attitude and structure as factors in the distortion of reasoning*, art. cyt.

³³ zob. J. L. Janis, F. Frick, *The relationship between attitudes toward conclusions and errors in judging logical validity of syllogisms*, art. cyt.; A. Lefford, *The influence of emotional subject matter on logical reasoning*, art. cyt.; R. L. Gorden, *The effect of attitude toward Russia on logical reasoning*, art. cyt.; R. H. Thouless, *Effects of prejudice on reasoning*, art. cyt.; N. T. Feather, *Acceptance and rejection of arguments in relation to attitude strength, critical ability and intolerance of inconsistency*, art. cyt.

³⁴ por. nt. wpływu poprzednio rozwiązanego tekstu na następny w: J. St. B. T. Evans, *The Psychology of deductive reasoning*, dz. cyt., s. 109 oraz H. Kaufman, S. Goldstein, *The effects of emotional value of conclusions upon distortion in syllogistic reasoning*, „Psychonomic Science”, 1967, 7, s. 367 - 368.

³⁵ N. T. Feather, *Acceptance and rejection of arguments in relation to attitude strength, critical ability and intolerance of inconsistency*, art. cyt.

³⁶ H. Kaufman, S. Goldstein, *The effects of emotional value of conclusions upon distortion in syllogistic reasoning*, art. cyt.

³⁷ T. Mądrzycki, *Wpływ postaw na rozumowanie*, dz. cyt., s. 89.

³⁸ por. Z. Kroplewski, *Przekonania jako wyznaczniki kierunku procesu rozumowania*, dz. cyt.

³⁹ Dla zaznajomienia się z tego typu badaniami psychologicznymi i ich efektami zob. Z. Kroplewski, *Psychologiczne zasady rozumowania dedukcyjnego*, art. cyt.

⁴⁰ J. Morgan, J. T. Morton, *The distortions of syllogistic reasoning produced by personal convictions*, art. cyt.

⁴¹ R. L. Gorden, *The effect of attitude toward Russia on logical reasoning*, art. cyt.

⁴² D. Thistlewaite, *Attitude and structure as factors in the distortion of reasoning*, art. cyt.

⁴³ Badania te zostały zebrane w artykule: Z. Kroplewski, *Psychologiczne próby wyjaśnienia istoty procesu rozumowania. Studium krytyczno - analityczne*. „Roczniki Filozoficzne KUL”, z. 4, (w druku).

⁴⁴ N. T. Feather, *Acceptance and rejection of arguments in relation to attitude strength, critical ability and intolerance of inconsistency*, art. cyt.; R. L. Gordon, *The effect of attitude toward Russia on logical reasoning*, art. cyt.; M. Henle, M. Michael, *The influence of attitudes on syllogistic reasoning*, art. cyt.; T. L. Janis, F. Frick, *The relationship between attitudes toward conclusions and errors in judging logical validity of syllogisms*, art. cyt.; H. Kaufman, S. Goldstein, *The effects of emotional value of conclusions upon distortion in syllogistic reasoning*, art. cyt.; A. Lefford, *The influence of emotional subject matter on logical reasoning*, art. cyt.; T. Mądrzycki, *Wpływ postaw na rozumowanie*, dz. cyt.; J. Morgan, J. T. Morton, *The distortions of syllogistic reasoning produced by personal convictions*, art. cyt.; M. C. Wilkins, *The effect of changed material on the ability to do formal syllogistic reasoning*, art. cyt.

⁴⁵ D. Thistlewaite, *Attitude and structure as factors in the distortion of reasoning*, art. cyt.

⁴⁶ R. H. Thouless, *Effects of prejudice on reasoning*, art. cyt.

⁴⁷ por. Z. Kroplewski, *Przekonania jako wyznaczniki kierunku procesu rozumowania*, dz. cyt.

⁴⁸ Dyskusję nad różnym pojęciem racjonalności i możliwościami eksperymentalnego badania tego problemu przedstawia artykuł: L. J. Cohen, *Can human irrationality be experimentally demonstrated?*, „Behavioral and Brain Sciences” 1981, 4, s. 317 - 370.

⁴⁹ Por. krytyczną analizę W. Witwickiego teorii dotyczącej wiary ludzi „oświeconych” w: Z. Kroplewski, *Przekonaniowy aspekt wiary religijnej. Studium krytyczne W. Witwickiego teorii przekonań*, [w:] *Radość z nadziei* (praca zbiorowa), Koszalin 1985, s. 190 - 212.

BIBLIOGRAFIA

- Asch S. E., *Nacisk grupy na modyfikacje i wypaczenia sądów*, [w:] A. Malewski, *Zagadnienia psychologii społecznej*, Warszawa 1962, PWN.
- Bruner J. S., Goodman C. C., *Value and need as organizing factors in perception*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1947, 42, s. 33 - 44.
- Bruner J. S., Postman L., *Symbolic value as organizing factor in perception*, „Journal of Social Psychology”, 1948, 27, s. 203 - 208.
- Carter L. F., Schooler K., *Value, need, and other factors in perception*, „Psychological Review”, 1949, 56, s. 200 - 207.
- Cohen L. J., *Can human irrationality be experimentally demonstrated?*, „Behavioral and Brain Sciences” 1981, 4, s. 317 - 370.
- Czapiński J., *Wartościowanie - zjawisko inklinacji pozytywnej (O naturze optymizmu)*, Wrocław 1985, Ossolineum.
- Duyn P. C. van, *Realism and linguistic complexity in reasoning*, „British Journal of Psychology”, 1974, 65, s. 59 - 67.
- Edwards A. L., *Political frame of reference as a factor influencing recognition*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1941, 36, s. 34 - 50.
- Evans J. St. B. T., *The Psychology of deductive reasoning*, London 1982, Routledge & Kegan.
- Feather N. T., *Acceptance and rejection of arguments in relation to attitude strength, critical ability and intolerance of inconsistency*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1964, 69, s. 127 - 136.

- Gorden R. L., *The effect of attitude toward Russia on logical reasoning*, „The Journal of Social Psychology”, 1953, 37, s. 103 - 111.
- Henle M., Michael M., *The influence of attitudes on syllogistic reasoning*, „The Journal of Social Psychology”, 1956, 44, s. 115 - 127.
- Janis J. L., Frick F., *The relationship between attitudes toward conclusions and errors in judging logical validity of syllogisms*, „The Journal Of Experimental Psychology”, 1943, 33, s. 73 - 77.
- Kaufman H., Goldstein S., *The effects of emotional value of conclusions upon distortion in syllogistic reasoning*, „Psychonomic Science”, 1967, 7, s. 367 - 368.
- Klein G. S., Schlesinger H. J., Meister D. E., *The effect of values on perception: an experimental critique*, „Psychological Review”, 1951, 58, s. 96 - 112.
- Kroplewski Z., *Przekonaniowy aspekt wiary religijnej. Studium krytyczne W. Witwickiego teorii przekonań*, [w:] *Radość z nadziei* (praca zbiorowa), Koszalin 1985, WSD, s. 190 - 212.
- Kroplewski Z., *Przekonania jako wyznaczniki kierunku procesu rozumowania. Psychologiczne badania empiryczne*. Lublin 1990, KUL, (niepublikowana praca doktorska).
- Kroplewski Z., *Psychologiczne zasady rozumowania dedukcyjnego*. „Roczniki Filozoficzne KUL”, z. 4, (w druku).
- Kroplewski Z., *Psychologiczne próby wyjaśnienia istoty procesu rozumowania. Studium krytyczno - analityczne*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, z. 4, (w druku).
- Lefford A., *The influence of emotional subject matter on logical reasoning*, „The Journal of General Psychology”, 1946, 34, s. 127 - 151.
- Levin J., Murphy G., *The learning and forgetting of controversial material*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1943, 38, s. 507 - 517.
- Luchins A. S., *Social influence on perception of complex drawings*, „Journal of Social Psychology”, 1945, 21, s. 257 - 273.
- Matuszewicz C., *Wpływ wartościowania na spostrzeganie*, „Przegląd Psychologiczny”, 1974, 17, s. 219 - 234.
- Matuszewicz C., *Psychologia wartości*, Warszawa 1975, PWN.
- Mądrzycki T., *Wpływ postaw na rozumowanie*, Warszawa 1974, PWN.
- Mądrzycki T., *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977.
- Mika S., *Postawy a zapamiętywanie*, „Studia Psychologiczne”, 1966, 7, s. 69 - 136.
- Mika S., *Psychologia społeczna*, Warszawa 1982, PWN.
- Morgan J., Morton J. T., *The distortions of syllogistic reasoning produced by personal convictions*, „The Journal of Social Psychology”, 1944, 20, s. 39 - 59.
- Ravlin E. C., Meglino B. M., *Effect of values on perception and decision making: a study of alternative work values measures*, „Journal of Applied Psychology”, 1987, 72, s. 666 - 673.
- Schoenfeld A. H., *Beyond the purely cognitive: belief systems, social cognitions, and metacognitions as driving forces in intellectual performance*, „Cognitive Science”, 1983, 7, s. 329 - 363.
- Seeleman V., *The influence of attitude upon remembering of pictorial material*, „Archives of Psychology”, 1940, 258.
- Thistlewaite D., *Attitude and structure as factors in the distortion of reasoning*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1950, 45, s. 442 - 458.
- Thouless R. H., *Effects of prejudice on reasoning*, „British Journal of Psychology”, 1959, 50, s. 289 - 293.

Wason P. C., Johnson - Laird P. N., *Psychology of reasoning. Structure and content*, Cambridge - London 1972, Harvard University.
 Watson W. S., Hartman G. W., *The rigidity of basic attitudinal frame*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1939, 34, s. 314 - 335.
 Wilkins M. C., *The effect of changed material on the ability to do formal syllogistic reasoning*, „Archives of Psychology”, 1928, 16, s. 1 - 83.

Z ZAGADNIENŃ TEOLOGICZNYCH

STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIE
 NR 1 (1992)

Ks. Jan Turkiel

ANTROPOLOGIA RDZ 1-4 W ŚWIETLE KSIĄG MĄDROŚCIOWYCH

„Pierwszym wejściem Boga w bezpośredni kontakt z ludzkością był akt stworzenia człowieka przedstawiony w Księdze Rodzaju”¹. Opis powstania człowieka jako dzieła Bożego przedstawiony jest tam w dwóch odmiennych wersjach, kapłańskiej (1,26 - 28) oraz jahwistycznej (2,7)². Naukę o tym doniosłym fakcie kontynuują autorzy natchnieni w całym Piśmie Świętym. W Starym Testamencie jedną z grup tworzą Księgi Mądrościowe³. Mówią one dwadzieścia osiem razy o fakcie stworzenia człowieka przez Boga⁴:

Job 10,8; 10,9; 31,15; 33,4; 33,6; 40,15;

Koh 7,29;

Mdr 2,36; 6,7; 9,2; 15,11;

Syr 4,6; 7,30; 15,14; 17,1; 17,3; 33,10; 33,13; 38,1; 38,12; 39,5; 47,8;

Ps 8,6; 86,9; 89,48; 95,6; 100,3; 119,73.

Zajmiemy się egzegezą teologiczną wyżej wymienionych tekstów. Zbadamy również opinie egzegetów na temat interesujących nas miejsc. Pomoże to nam ukazać w pełnym świetle myśl antropologiczną tych tekstów: fakt stworzenia człowieka przez Boga i konsekwencje etyczne tego faktu.

Na określenie stworzenia człowieka przez Boga autorzy natchnieni wyżej wymienionych miejsc używają określonych terminów, oto one:

Miejsce w Księdze	Czasownik określający człowieka	Fakt stworzenia
Job 10,8	⊂ <i>sb</i>	⊂ <i>śh</i>
Job 10,9	⊂ <i>śh</i>	
Job 31,15	⊂ <i>śh</i>	⊂ <i>śh</i>
Job 33,4	⊂ <i>śh</i>	
Job 33,6	<i>grs</i>	
Job 40,15	⊂ <i>śh</i>	
Koh 7,29	⊂ <i>śh</i>	
Ps 8,6	<i>hsr</i>	
Ps 86,9	⊂ <i>śh</i>	
Ps 89,48	<i>br</i> ⊃	

Ps 95,6	⊂ śh	
Ps 100,3	⊂ śh	
Ps 119,73	⊂ śh	
Mdr 2,23	κτιξω	Ποιεω
Mdr 6,7	Ποιεω	
Mdr 9,2	κατασκευαξω	
Mdr 15,19	Πλασσω	
Syr 4,6	Ποιεω	
Syr 7,30	Ποιεω	
Syr 15,14	Ποιεω	
Syr 17,1	κτιω	
Syr 17,3	Ποιεω	
Syr 33,10	κτιξω	
Syr 33,13	Ποιεω	
Syr 38,1	κτιξω	
Syr 38,12	κτιξω	
Syr 39,5	Ποιεω	
Syr 47,8	Ποιεω	

Omówmy teraz znaczenie wyżej wymienionych terminów, których autorzy natchnieni używają na określenie faktu stworzenia człowieka przez Boga Księgach Mądrościowych ST.

*Bārā*² - Ps 89,48⁵. Najprawdopodobniej czasownik ten wywodzi się od asyryjskiego *birītu*. Oznacza on „pracę”, „aktywność”⁶. F. Zorell tłumaczy *bārā*² przez „czynić”, „robić”⁷.

Hsr - Ps 8,6 W. Gesenius tłumaczy ten rdzeń w najbliższym kontekście w sposób następujący: „du hasst ihm ein Weniges mangeln lassen, dass er nicht Elohim sei” (Ps 8,6 a)⁸. W takim zestawieniu *hsr*, „mangeln lassen”, można oddać przez „uczyniłeś”⁹.

⊂ *sb* - Job 10,8. Czasownik ten oznacza „ukształtować”, „uformować”¹⁰.

⊂ *śh* - Job 10,8; 10,9; 31,15 (2x); 33,4; 40,15; Koh 7,29; Ps 86,9; 95,6; 100,3; 119,73. E. Robinson wywodzi ten termin od *ešēbu*, co oznacza „czynić”, „robić”¹¹. F. Zorell tłumaczy podobnie *fecit*, *affecit*, *produxit*¹².

Qrs - Job 33,6. Komentatorzy oraz egzegeci nie są zgodni, jakie znaczenie ma to słowo. Niektórzy uważają, że oznacza ono „kształt gliny” (od akadyjskiego *qarasu tita*)¹³. Inni sądzą, że termin *qrs* oznacza „uszczerpnąć”¹⁴. Tłumacze jednak bardzo rzadko używają w Job 33,6 słowa „uszczerpnąć” jako odpowiednika *qrs*¹⁵.

κατασκευαξω - Mdr 9,2. Nie jest to termin jednoznaczny. Może on oznaczać „przygotować”, „zbudować”, „zrobić”, „tworzyć”, „doprowadzić do stanu, w jakim coś powinno być”¹⁶. Za najbardziej prawdopodobne można przyjąć tłumaczenie tego słowa przez BT, która oddaje *κατασκευαξω* przez „stworzyć”¹⁷.

κτιξω - Mdr 2,23; Syr 17,1; 33,10; 38,1; 38,12. Termin ten jest bardzo często w LXX tłumaczeniem czasownika hebrajskiego *bārā*²¹⁸. Można przyjąć, że *κτιξω* oznacza „uczynić”, „dokonać”¹⁹.

Πλασσω - Mdr 15,11. Słowo to można przetłumaczyć przez „utworzyć”, „ukształtować”, „formować” i „modelować”²⁰.

Ποιεω - Mdr 2,23; 6,7; Syr 4,6; 7,30; 15,14; 17,3; 33,13; 39,5; 47,8. Podstawowe znaczenie tego terminu to „robić”, „stworzyć”, „wytworzyć”²¹.

Po omówieniu terminów, których autorzy natchnieni używają na określenie faktu stworzenia człowieka w Księgach Mądrościowych Starego Testamentu, prześledźmy teraz naukę o człowieku, stworzeniu Bożym, zawartą na kartach literatury sapiencjalnej Starego Testamentu.

Idea stworzenia człowieka przez Boga zawarta w Rdz 1,26 - 27; 2,7 ma swoje odbicie w Księgach Mądrościowych Starego Testamentu. Syrach nawiązując do opisu Księgi Rodzaju (2,7), kiedy stwierdza: „Wszyscy ludzie są z gleby i z ziemi Adam został uczyniony” (Syr 33,10).

Tekst jest krytycznie pewny²². Zachował się także tekst hebrajski Syr 33,10 - (*wkll*² *js mklly hmr wmn* ⊂ *pr nwsr* ⊃ *dm*²³).

Zestawiając obie wersje tekstu można zauważyć, że termin grecki *εδαφος*, czyli „grunt”, „ziemia”, „gleba”²⁴ jest w tym wypadku odpowiednikiem hebrajskiego *hmr*, który W. Gesenius tłumaczy przez „być czerwonym”²⁵. W rodzaju męskim *hmr* oznacza glinę używaną do wyrabiania cegieł. Termin ten może oznaczać też materię, z której zbudowane jest ciało człowieka²⁶. Tłumaczenia słowo *hmr* oddają najczęściej przez „głina”²⁷. Drugi człon Syr 33,10 w wersji LXX zawiera na określenie materii, z której jest zbudowany człowiek termin *γης* „ziemia”²⁸. Jest on oddany w hebrajskiej wersji Syracha 33,10 przez słowo ⊂ *pr*, wywodzący się od asyryjskiego *epru*, „ziemia”, „proch”²⁹.

Czasownikiem na określenie faktu stworzenia człowieka w Syr 33,10 w wersji LXX jest *κτιξω*, co tekst hebrajski oddaje przez *jsr* „kształtować”, „formować”³⁰.

Termin *Λδαμ* występujący w Syr 33,10b, *κατεκ εκ γης εκτισθη Λδαμ* „I z ziemi został Adam uczyniony”, można uznać w wersji LXX za imię własne pierwszego człowieka stworzonego przez Boga (pisane z dużej litery). Natomiast w tekście hebrajskim Syr 33,10 ⊃ *dm* oznacza „istotę z ziemi”, „istotę z roli”³¹. C. Westermann uważa, że ⊃ *dm* oznacza „być czerwonym”. Użycie tego terminu wskazuje na podobieństwo między kolorem skóry i ziemi, a autor natchniony podkreśla przez użycie tego słowa związek człowieka z ziemią³². Termin ⊃ *dm* w hebrajskiej wersji Syr 33,10 nie jest więc imieniem własnym, ale oznacza „ludzi” (liczba pojedyncza wzięta w znaczeniu liczby mnogiej)³³.

Jak widzimy Syr 33,10 mówiąc o stworzeniu człowieka przez Boga nawiązuje do Rdz 2,7. Wyraża przekonanie, że człowiek został powołany do istnienia przez Boga. Stwierdza fakt, że człowiek pochodzi z ziemi, że jest z ziemią gruntownie związany. Autor natchniony Syr 33,10 przekazuje prawdę o naturze człowieka stworzonego przez Boga. A. Eberharter uważa, że główną ideą Syr 33,10 jest myśl o całkowitej zależności człowieka od Stwórcy³⁴. Zależność ta istnieje od chwili stworzenia³⁵. Oba fakty i materialności i zależności człowieka od Boga wynikają z aktu stworzenia, o którym uczy Rdz 2,7³⁶ a Syr 33,10 naukę tę kontynuuje.

O ile w Syr 33,10 mowa jest wprost o stworzeniu człowieka przez Boga, to

w Job 40,15 autor natchniony mówiąc o tym fakcie posługuje się pewnym zestawieniem porównawczym: „(Patrz), oto *b^ehemot*, com go stworzył jak ciebie: żywi się trawą, podobnie jak trzoda!”. Tekst jest krytycznie pewny³⁷. Egzegeci mają jednak wiele problemów z ustaleniem, jakie zwierzę oznacza termin *b^ehēmôt*. N. H. Tur - Sinai krytykuje wszystkie opinie, które traktują *b^ehēmôt* jako zwierzę realnie istniejące³⁸. Uważa on, że jest to bestia mityczna podobnie jak Lewiatan wspomniany w Job 40,25³⁹. N. H. Tur - Sinai proponuje tłumaczyć w sposób następujący: „Patrz teraz na bestie, które zrobiłem z tobą. To wszystko będzie jadło trawę jak woły, a dla ciebie będzie za mięso”⁴⁰. Cz. Jakubiec uważa, że wyraz *b^ehēmôt* (dosł.: „bydło”, „większe zwierzęta”), to określenie, które można sprecyzować dopiero na podstawie opisu. Tłumaczy on termin *b^ehēmôt* przez „hipopotam”⁴¹.

Jaką myśl zawarł autor natchniony mówiąc o *b^ehēmôt*, którego Bóg stworzył jak Hioba (⊃ *ašer* - ⊃ *siti* ⊃ *immak*, „com go stworzył jak ciebie (z tobą)”) (Job 40,15). Zdaniem egzegetów zwrot ten wskazuje na fakt stworzenia człowieka przez Boga, ale Hiob w takim zestawieniu jawi się jako doradca Boga⁴². Bóg jest Stwórcą wszystkiego, nawet sił pierwotnych (*b^ehēmôt*), które potem zwycięża. Hiob również jako stworzenie doświadcza stwórczej siły Boga, jego jednak pozycja jest uprzywilejowana. Człowiek w Job 40,15 jest jednym ze stworzeń, ale zarazem jest najdoskonalszym dziełem. Autor uczy o godności człowieka i jego wyjątkowej pozycji wśród bytów stworzonych (*b^ehēmôt*), które choć potężniejsze nie dorównują człowiekowi, najdoskonalszemu stworzeniu⁴³.

Fakt stworzenia człowieka przez Boga wyrażony w Syr 33,10 i Job 40,15 pojawi się jeszcze kilka razy w Księdze Hioba. Główny bohater Księgi, Hiob, w uroczystym oświadczeniu o swojej niewinności⁴⁴ powie: „Wszak Ten, który mnie stworzył⁴⁵, stworzył także jego, jeden nas ukształtował w łonie (naszych matek)”) (Job 31,15).

Tekst jest krytycznie pewny⁴⁶. Na określenie stworzenia człowieka jest użyty dwukrotnie termin *šh*⁴⁷.

Słowa wypowiedziane przez Hioba są wspaniałym powiązaniem faktu stworzenia człowieka w Księdze Rodzaju (Rdz 1,26 - 28; 2,7) z aktem zaistnienia każdego człowieka w łonie matki, którego naczelną przyczyną jest Bóg. Hiob wyraża przekonanie, że zaistnienie każdego człowieka, jego istnienie spoczywa w rękach Stwórcy⁴⁸. Niektórzy egzegeci uważają, że Job 31,15 jest implikacją doktryny uniwersalnego ojcostwa Boga, dzięki któremu wszyscy ludzie są dziećmi jednego Ojca⁴⁹. Związek, jaki jest ukazany w tej wypowiedzi pomiędzy Bogiem a każdym człowiekiem jest związkiem życia, który zaistniał w chwili stworzenia pierwszego człowieka i który trwa dzięki stwórczej ingerencji Boga przy zaistnieniu każdego człowieka.

Inny bohater Księgi Hioba, Elihu wyraża przekonanie, że Bóg jest Stwórcą nie tylko pierwszego człowieka: „mnie stworzył duch Boga i tchnienie Wszechmogącego dało mi życie”(Job 33,4).

Tekst wypowiedzi jest krytycznie pewny⁵⁰. Na określenie stworzenia człowieka użyty jest termin *šh*. Przez użycie słowa *n^ešāmah*, „tchnienie”⁵¹

nawiązuje Elihu do Rdz 2,7, gdzie ożywienie pierwszego człowieka stworzonego przez Boga nastąpiło w ten sposób, że Bóg tchnął w niego *niš^emat hajjīf* m, „tchnienie życia”. Tak samo, stwierdza Elihu, Bóg przekazuje życie każdemu człowiekowi: *w^enš^emat šaddaj th^ehajjēnīf*, „tchnienie Wszechmocnego dało mi życie” (Job 33,4b), co według jego przekonania jest nowym aktem stwórczym: *rūah-ēl* *āšār^enīf*, „mnie stworzył duch Boga” (Job 33,4a). Elihu szczeni się tym, że jest dziełem Boga⁵².

Dotychczasowe rozważania Ksiąg Mądrościowych ukazują człowieka jako dzieło Boga (Syr 33,10; Job 40,15). Z opisów stworzenia człowieka zawartych w analizowanych dotąd tekstach literatury sapiencjalnej wynika, że Bóg nie tylko powołał do istnienia pierwszych ludzi, ale że zaistnienie każdego człowieka jest dziełem Boga (Job 31,15; 33,4).

Autorzy natchnieni Ksiąg Mądrościowych wskazują jednak nie tylko na fakt zaistnienia człowieka jako dzieła Stwórcy. Człowiek powołany zostaje do wielkiej godności. Bóg bowiem już w chwili zaistnienia obdarza dzieło rąk swoich specjalnymi przymiotami. Autor Ps w 8 wierszu 6 powie: „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od Boga, chwałą i czcią go uwieńczyłeś”. LXX tłumaczy zamiast *mē^eēlohīm*, „od Boga”, *Παρ^e αγγελου^s*, „od aniołów”⁵³. Na określenie stworzenia człowieka użyty jest termin *hšr*, „uczynił”.

Ps 8,6 wspaniale ilustruje wielkość i wspaniałość Boga, jego chwałę, która objawia się wspaniałością człowieka⁵⁴. Człowiek „z ziemi” *ek yns* (Syr 33,10), a jednak człowiek - król, obdarzony „chwałą”, *kābōd*, „czcią”, *hādār*, pełen godności z woli i mocy Stwórcy⁵⁵. To wywyższenie człowieka, dzięki osobistej ingerencji Boga (*hāsar*, „uczyniłeś”), stawia człowieka w bezpośredniej bliskości Stwórcy, razem z istotami, które otaczają tron Najwyższego (1 Krl 22,19; Iz 6,3). Cała wspaniałość człowieka jest odbiciem boskiego majestatu⁵⁶.

Ps 8,6 to komentarz i pogłębienie nauki o stworzeniu człowieka zawartej w Rdz 1,26 - 27. Uwieńczenie człowieka „chwałą”, *kābōd*, „czcią”, *hādār*, wskazuje nam, na czym polega stworzenie człowieka na „obraz”, *selem* i „podobieństwo”, *d^emūt* Boże (Rdz 1, 26 - 27). Człowiek został stworzony, aby mieć udział w Boskiej chwale i wspaniałości⁵⁷. Człowiek choć drobny pyłek (Ps 8,5: ⊃ *enōš*) w porównaniu z bezmiarem nieba (Ps, 8,4), jest obdarzony wspaniałymi przymiotami (Ps 8,6), które zapewniają mu główne miejsce wśród stworzeń. Podkreślają one bliskość i różnicę między Bogiem a człowiekiem w słowach: *wat^ehass^e rēhū mm^e ⊃ at mē^eēlohīm*, „uczyniłeś go niewiele mniejszym od Boga” (Ps 8,6)⁵⁸.

Idea człowieka, stworzonego i obdarzonego specjalnymi przymiotami powraca w Syr 17,3: „Przyodział ich w moc podobną do swojej i uczynił ich na swój obraz”.

Tekst jest krytycznie pewny. W niektórych manuskryptach występuje tylko termin *αυτου^s* zamiast *αυτου^v*. Podobnie zamiast *αυτου^v* kodeksy Sanaicki i Aleksandryjski podają *αυτου^s*⁵⁹. Nie odnaleziono do tej pory tekstu hebrajskiego Syr 17,3⁶⁰.

Niektórzy egzegeci utrzymują, że Syr 17,3 utrzymany jest w stylu Ps 8,6 a oba teksty stanowią odniesienie do Rdz 1,26 - 27⁶¹.

Należy jednak przyjąć, że Syr 17,3 wnosi pewne nowe elementy do zrozumienia wielkości człowieka jako dzieła Bożego i uzupełnia wypowiedź Ps 8,6. Ten ostatni mówi, że człowiek jest uwieczony „chwałą”, *kābôd*, „czcią”, *hādār*. Syr 17,3 wnosi nowy element, który wskazuje na uprzywilejowane stanowisko człowieka wśród stworzeń.

Człowiek zostaje obdarzony „mocą” *ισχυς*. Natomiast określenie użyte w Ps 8,61: „uczyniłeś go niewiele mniejszym od Boga”, *wat^ehass^e réhū mm^e ḏ élohîm*, Syr 17,3 odda przez ideę „obrazu Bożego”, *και κατ' εικονα αυτου εΠοιησεν αυτους* „i uczynił ich na swój obraz”. Jak widzimy Ps 8,6 oraz Syr 17,3 mówią o tym, jakimi wspaniałymi darami zostaje obdarzony człowiek - stworzenie Boże. „Chwała”, *kābôd*, „cześć”, *hādār* (Ps 8,6), „moc” *ισχυς* (Syr 17,3), uczynienie człowieka niewiele mniejszym od Boga (*mm^e ḏ at mē elohîm*) (Ps 8,6), na „obraz” *εικονα* Boży (Syr 17,3), to wszystko, jak słusznie wskazują egzegeci, podkreśla przynależność człowieka do Boga, bliski związek, jaki istnieje między Stwórcą a człowiekiem⁶². To wszystko daje człowiekowi uprzywilejowaną pozycję wśród stworzeń, aby z ramienia Boga mógł zarządzać powierzona sobie ziemią.

Cóż jednak z tego, że człowiek zyska cały świat, wejdzie w specjalną, bliską (a zarazem daleką) relację z Bogiem. Księga Mądrości precyzuje, na czym polega wielkość człowieka stworzonego przez Boga: „Stworzył bowiem Bóg człowieka ku nieśmiertelności, uczynił go na obraz natury swojej” (Mdr 2,23).

Tekst jest krytycznie pewny. Występują tylko rozbieżności z terminem *αιδιότητα*. W tej chwili jednak przyjmuje się lekcję *ιδιότητα* jako bardziej udokumentowaną⁶³. Na określenie faktu stworzenia człowieka użyte są dwa terminy *κτιζω*, *Ποιεω*.

Nie wchodząc w rozważania szersze nad terminem *αφθαρσια*, czy oznacza on „niezniszczalność” czy „nieśmiertelność”, przyjmijmy, że wskazuje on jakies istnienie wyjątkowe, wskazówkę, pociechę dla sprawiedliwych, których czeka nagroda⁶⁴. Idąc za M. Filipiakiem będą tłumaczył *αφθαρσια* przez „nieśmiertelność”⁶⁵.

Księga Mądrości 2,23 wskazuje na przymiot nieśmiertelności człowieka, wynikający z faktu stworzenia go na „obraz” *εικονα* Boży. Człowiek otrzymał życie nieśmiertelne takie, jakie jest właściwe Bogu⁶⁶. Takie ujęcie wskazuje na doskonałość stworzenia⁶⁷.

W Mdr 2,23 zostaje dodana jeszcze jedna prawda o przymiotach, jakimi Bóg obdarza człowieka w akcie stworzenia. Człowiek niewiele mniejszy od Boga, uwieczony chwałą, czcią, (Ps 8,6), obdarzony mocą, obraz Boga (Syr 17,3), jest nieśmiertelny (Mdr 2,23).

Ludzie stworzeni przez Boga (Syr 33,10; Job 40,15), obdarzeni specjalnymi przymiotami (Ps 8,6; Syr 17,3; Mdr 2,23), stają się specjalną Bożą własnością.

Psalmista wyrazi tę myśl na przykładzie narodu wybranego: „On sam nas stworzył, my jego własnością, jesteśmy jego ludem, owcami jego pastwiska” (Ps 100,3).

Tekst jest krytycznie pewny⁶⁸. Egzegeci uważają psalm 100 za hymn śpiewany w świątyni przez kapłanów, którzy zachęcają pielgrzymów, aby przeszli

przez bramy na dziedziniec wewnętrzny świątyni Jerozolimskiej⁶⁹. Wyznanie wiary: „On sam nas stworzył”, *hū^ḏ - ḏ āšānū*, jest powodem do dumy. Izrael jest specjalną Bożą własnością. Relacja bliskiego związku między ludem a Bogiem wynika z faktu stworzenia. Stwórca jest jednak panem całego świata. Bóg jest Bogiem wszystkich ludzi, znakiem tego jest Izrael chwający Jahwe - Stwórcę w świątyni⁷⁰. Autor natchniony psalmu 100,3 wskazuje na podstawową relację wynikającą z faktu stworzenia: ludzie są własnością Boga.

Człowiek jednak pozostaje gruntownie związany z ziemią, pochodzi z ziemi (Rdz 2,7; 3,19), ma ją uprawiać, wróci do niej po śmierci⁷¹. Człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że będzie kiedyś tym, czym był zanim Stwórca dał mu tchnienie życia - będzie ziemią⁷².

Takie refleksje, refleksje o znikomości ludzkiej, pojawiają się w literaturze sapiencjalnej Starego Testamentu, obok myśli o wielkiej godności człowieka jako dzieła Bożego.

W tym duchu utrzymana jest wypowiedź Ps 89,48: „Pomnij Panie, jak krótkie jest życie, I jak znikomymi stworzyłeś wszystkich synów ludzkich”⁷³.

Kruchość ludzkiego życia skłania psalmistę do pesymizmu⁷⁴. Zdaje on sobie sprawę, że człowiek jest stworzeniem, którego czas na ziemi jest ograniczony. Zdaje sobie sprawę, że Bóg stworzył ludzi znikomymi i śmiertelnymi i dlatego chce za krótkiego życia doświadczyć Bożej Łaski⁷⁵. Jest to tekst rozpacz z iskrą nadziei, że w krótkim życiu człowieka, Bóg jako Stwórca okaże miłosierdzie, dobrodziejstwo. Wyrazem wiary jest błaganie o powrót łaski Boga za życia ziemskiego. Życie bowiem jest krótkie i nikt nie może uciec od śmierci. Autor natchniony wierzy jednak, że Bóg odrestauruje królestwo Dawida, jest to bowiem zgodne z Bożą przysięgą⁷⁶.

Pogląd o człowieku stworzonym - jako istocie śmiertelnej, materialnej a zarazem całkowicie zależnej od Boga wraca również w wypowiedzi cierpiącego bohatera Księgi Hioba: „Twoje ręce ukształtowały mnie i uczyniły całego, jaki jestem, i miałbyć mnie zniweczyć? Pomnij, że ulepiłeś mnie jako glinę, i chciałbyś znowu w proch mnie obrócić” (Job 10,8,9)⁷⁷.

W wypowiedzi tej Hiob zdaje sobie sprawę, że jako stworzenie jest w rękach Stwórcy. Bóg uczynił, ukształtował człowieka i może go zniweczyć, obrócić w proch⁷⁸. Stwierdzenie Hioba zawiera jednak nadzieję, Stwórca nie powinien niszczyć dzieła swoich rąk, które wykonał z taką starannością (10,8b. 9b). Jest Stwórcą, ma nieograniczoną wolę, ale czy musi to oznaczać, że Bóg jest Bogiem zniszczenia?⁷⁹ Człowiek to proch utkany z gliny, uformowany przez Boskiego rzeźbiarza, ale czy jedynym celem stworzenia jest jego unicestwienie?⁸⁰

Innym tekstem, który w sposób niemal klasyczny ukazuje, że człowiek gruntownie zostaje związany z ziemią jest Syr 17,1: „Pan stworzył z ziemi człowieka i znow go jej zwróci”⁸¹.

Tekst ten jest przejściem do „antropologii”, jaką autor natchniony rozwinię w Syr 17,2 - 14⁸². Człowiek zostaje stworzony jak wszystkie uprzednie dzieła⁸³. Naczelnym zadaniem Syr 17,1 jest wykazanie niedoskonałości materialnej człowieka, którego Bóg uczynił „z ziemi” *εκ γης*, „i znow go jej zwróci”.

Z drugiej jednak strony Syr 17,1 podkreśla całkowitą zależność od Stwórcy, bez którego nic się nie dzieje. Człowiek, choć niedoskonały od strony materialnej „z ziemi”, *εκ γης*, wraca do niej, bo Pan „go jej zwróci”. To odróżnia człowieka od zwierząt, które są materialne jak każdy człowiek, ale wrócą do ziemi jakby mimochodem (Syr 16,30b).

Z dotychczasowej analizy Ksiąg Mądrościowych można wyciągnąć wniosek, że człowiek, dzieło Boga, jest najdoskonalszym stworzeniem. Jest jednak również jednym ze stworzeń. Istnieje ściśle powiązanie człowieka ze światem i świata z człowiekiem. Człowiek jest dogłębnie zależny od środowiska materialnego, ale także nie może rozwijać swojego człowieczeństwa bez wchodzenia w kontakt ze światem. Człowiek doskonali siebie samego działając w świecie i na świecie. W relacji człowiek - świat, główną rolę odgrywa człowiek, jest kimś kto poznaje i opanowuje świat, gdyż przekracza całą rzeczywistość, która go otacza. Ludzkość została przez Boga uprawniona oraz uzdolniona do dysponowania, przekształcania świata zgodnie z wolą Boga - Stwórcy (Rdz 1,28)⁸⁴.

Literaturze sapiencjalnej Starego Testamentu nie jest obca myśl o człowieku, stworzonym przez Boga, człowieku posiadającym mandat władania światem. Księga Mądrości powie: „i w Mądrości stworzyłeś człowieka by panował nad stworzeniami przez Ciebie uczynionymi” (Mdr 9,2).

Tekst jest krytycznie pewny. Tylko kodeks Synajski, Aleksandryjski i Efrema mają lekcję *κατασκευασας* zamiast *κατασκευασας*⁸⁵.

Exegeci uważają, że zawarta w tej wypowiedzi myśl wskazuje na człowieka jako na pana stworzenia, pana całego świata⁸⁶. Świat, który Bóg stworzył, niebo, ziemia, oraz to wszystko, co się na nich znajduje, podlega władzy człowieka. Ludzie otrzymali od Stwórcy pozwolenie na działanie, dzięki któremu świat zostaje człowiekowi podporządkowany. Chodzi tu o kształtowanie otaczającej rzeczywistości, aby stawała się ona „coraz wygodniejszym mieszkaniem rodzaju ludzkiego”⁸⁷.

K. Romaniuk uważa, że: „Bóg daje człowiekowi już w dniu stworzenia potencjalną możliwość rządzenia. Wówczas chodziło o panowanie nad stworzeniami nierozumnymi (*κρισματα*) (Rdz 1,26 - 28; Ps 8,6 - 9; Syr 17,2 - 4). Autor zaś wyprowadza z tego miejsca niejako wszelką władzę królewską”⁸⁸.

Jak widzimy, pojawia się w nauce o człowieku w Księgach Mądrościowych człowiek nie tylko jako dzieło rąk Stwórcy, ale pojawia się człowiek, któremu przypada również władza nad światem, najwyższa, nieograniczona, królewska.

Powołanie człowieka do panowania nad całą rzeczywistością, wynikającą z faktu stworzenia zakłada odpowiedzialność za swe czyny. Człowiek jest jedynym stworzeniem, któremu Bóg daje nie tylko nakaz, aby czynił sobie ziemię poddaną, ale również daje pewne podstawowe prawa (przykazania), aby człowiek mógł swoją misję na ziemi, misję mandatariusza Bożego dobrze wypełnić. Ludzie stają się odpowiedzialni za realizację powierzonego im zadania.

Charakterystycznym jest również, że od samego początku istnienia człowieka została przewidziana możliwość odmowy, odwrócenia się człowieka od tego, co Bóg nakazuje, przykazuje⁸⁹.

Człowiek stworzony, który ma panować nad światem (Mdr 9,2) jest zdolny odpowiedzieć na Boże przykazania realizując je, ale może też odrzucić to, czym Bóg chce pomóc człowiekowi w wypełnianiu jego misji na świecie.

Człowiek może prosić Boga, aby pomógł mu być odpowiedzialny za świat, przez realizację tego, co zawarte jest w przykazaniach.

Psalmista powołujący się na fakt stworzenia człowieka modli się o to, by spełniane obowiązki były zgodne z wolą Boga: „Twe ręce mnie uczyniły i postawiły:”⁹⁰ obdarz mnie mądrością bym się nauczył Twoich przykazań” (Ps 119,73).

Tekst jest krytycznie pewny⁹¹. Na określenie faktu stworzenia człowieka użyty jest termin *sh*.

Autor natchniony w modlitwie wyraża pełne ufności przekonanie, że Bóg nie zostawi swojego stworzenia bez opieki, obdarzy mądrością. Człowiek choć grzeszny może modlić się o łaskę powrotu do Boga. Bóg może obdarzyć swoje stworzenie mądrością, aby poznało wolę Stwórcy⁹².

Należy zauważyć, że wypełnianie przykazań, dobre spełnianie swoich obowiązków, staje się możliwe dzięki Bożej pomocy. Bóg, który obdarza mądrością, w przekonaniu psalmisty staje się nauczycielem tych wartości, które człowiekowi są niezbędne w jego misji panowania nad światem (Mdr 9,2).

Autor natchniony w swojej wypowiedzi wskazuje na wartość, która w doktrynie ksiąg Starego Testamentu, szczególnie w Księgach Mądrościowych, jest przewodnikiem całego postępowania ludzkiego. Tą wartością jest mądrość (w tym psalmie określana terminem *binah*), która w odniesieniu do człowieka określa umiejętność rozpoznawania, co w danej sytuacji dobre, a co złe (Prz 3,5; 16,16; Job 20,3; 34,16)⁹³. O taką mądrość z głęboką wiarą, że zostanie wysłuchany, prosi człowiek (psalmista) swojego Stwórcę.

Człowiek stworzony przez Boga (Syr 33,10; Job 40,15), obdarzony specjalnymi przymiotami, które zapewniają mu główne miejsce wśród stworzeń, władzę nad światem (Ps 8,6; Mdr 2,23; Syr 17,3), obdarzony mądrością przez Boga, aby mógł nauczyć się jego przykazań (tego co dobre i złe) (Ps 119,73) - tenże człowiek został obdarzony przez Boga według Syr 15,14 wolnością wyboru⁹⁴: „On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygnięcia”⁹⁵.

Syr 15,14 stwierdza, że już w konkretnym momencie, który nie jest abstrakcją, a który Syrach nazywa „na początku”, *εξ αρχης*, od chwili stworzenia, Bóg zdecydował o tym, że człowiek może decydować o swoim losie, może decydować o wyborze drogi życia⁹⁶. Stoi przed nim droga prawych⁹⁷ (będzie wtedy prosił o mądrość, aby nauczyć się przykazań, Ps 119,73), albo droga zła⁹⁸.

Jedynie człowiek, pomiędzy wszystkimi stworzonymi istotami materialnego wszechświata został obdarzony przez Boga tak wielkim darem, jakim jest wolność. Świadczy to o wielkiej godności człowieka, którą powinien on realizować i pogłębiać we własnym życiu.

Wiemy z dotychczasowych analiz tekstów Ksiąg Mądrościowych Starego Testamentu, jak wielkie rzeczy uczynił Bóg swojemu stworzeniu, jakim jest

człowiek. Uczynił go niewiele mniejszym od Boga, obdarzył chwałą, czią, mocą (Ps 8,6; Syr 17,3), nieśmiertelnością (Mdr 2,23). Chce, aby człowiek był królem świata (Mdr 9,2), obdarzył go rozumem, aby uczył się przykazań, które pomogą zrealizować zaszczytną misję współwładcy świata (Ps 119,73). Zostawił mu wolny wybór drogi życia (Syr 15,14). Cóż z tymi wspaniałymi darami, jakimi są: wspaniałość człowieczeństwa, świat, który leży u stóp człowieka i wolność zrobią ludzie ?

Odpowiedź na postawione wyżej pytanie przynosi Kohelet: „Zobacz ja odkryłem tylko to, że Bóg uczynił ludzi prawymi, lecz oni szukają rozlicznych wybiegów” (Koh 7,29).

Tekst jest krytycznie pewny⁹⁹. Kohelet odkrywa w swoich badaniach istotną równość wszystkich ludzi. Bóg w chwili stwarzania człowieka, obdarza każdego tymi samymi właściwościami umysłu i serca. Wszyscy ludzie są jednakowo prawi (*jāšār*), od chwili stworzenia. Wolą Boga jest, aby ludzie sami byli odpowiedzialni za swoje szczęście (Syr 15,14) : „i zostawił ich własnej mocy rozstrzygania” (*καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβόλου αὐτοῦ*). Ludzie jednakowo prawi (*jāšār*) zamiast zachować porządek ustanowiony przez Boga - „szukają rozlicznych wybiegów”, *biq^ešū hišš^ebōnôt rabîm* (Koh 7,29 c)¹⁰⁰.

Bardzo ciekawie Koh 7,29 uzupełnia myśl Syr 15,14. W zestawieniu wygląda to następująco :

Syr 15,14	Koh 7,29
„On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania”	„... uczynił ludzi jednakowo prawymi lecz oni szukają rozlicznych wybiegów”.

Takie zestawienie wyraźnie odpowiada nam na pytanie, które postawiliśmy: co uczyni człowiek, stworzony przez Boga, niewiele mniejszy od Boga, obdarzony chwałą, czią, mocą (Ps 8,6; Syr 17,3), stworzony ku nieśmiertelności (Mdr 2,23), ku panowaniu nad światem (Mdr 9,2), człowiek, którego Bóg może obdarzyć mądrością, aby poznał co dobre a co złe (Ps 119,73), człowiek obdarzony wolnością wyboru (Syr 15,14) ? Tak ukształtowany człowiek, wspaniałe dzieło - będzie szukał „rozlicznych wybiegów”, *kišš^ebōnôt rabim* (Koh 7,29c). Kohelet nie pyta, dlaczego tak się dzieje ? On szukał i odkrył : podłość i niegodziwość człowieka. I być może jest zdziwiony wynikiem odkrycia, przecież: *ś sāh hā ṣ ḗlōhîm ṣ et-hā ṣ ādām jāšār*, „Bóg uczynił ludzi prawymi” (Koh 7,29b) ? Ludzie powinni umieć określać się w sprawiedliwości. Czyżby przeszkadzała im w tym natura, która nie potrafi korzystać z daru „własnej mocy rozstrzygania” (Syr 15,14) ? Natura, która szuka „rozlicznych wybiegów”, *hišš^ebonot rabim* (Koh 7,29c) ?¹⁰¹. Kohelet na to pytanie nie odpowiada.

Powszechne w Starym Testamencie jest przekonanie, że Bóg jest sprawiedliwy: za dobro wynagradza, za zło karze (Jr 11,10; 17,10; Iz 66,16; Ps 94,2 i inne)¹⁰². Do sądu Bożego nawiązuje wiele tekstów Biblii¹⁰³. W medytacjach Ksiąg Mądrościowych pojawia się również stwierdzenie, że każdy człowiek otrzyma kiedyś to, na co zasłużył¹⁰⁴.

Losy ludzkie mogą iść różnymi drogami. Ludzie choć stworzeni przez Boga prawymi mogą szukać rozlicznych wybiegów (Koh 7,29), ale nie powinni zapomnieć, że Stwórca powoła ich na sąd. Przekonanie o tym wyraża Syr 33,13: „Jak glina w ręku garncarza, który ją kształtuje według swego upodobania, tak ludzie w ręku Tego, który ich stworzył i odda im według swego sądu”¹⁰⁵.

Z wypowiedzi Syracha wynika wyraźnie, że człowiek, niezależnie od tego jak będzie postępował, pozostaje w rękach Stwórcy. Bóg ostatecznie będzie sędził człowieka z jego misji na ziemi¹⁰⁶. Stwórca osądzi postępowanie ludzi, którzy uczynieni zostali niewiele mniejszymi od Boga, obdarzeni chwałą i czią, mocą, nieśmiertelnością. Zostali stworzeni by władać całą ziemią. Zostali stworzeni do wolności, a szukają rozlicznych wybiegów.

Mówiąc o człowieku stworzonym przez Boga nie można zapominać, że człowiek nie jest samotną wyspą. Cały Stary Testament świadczy, że nikt nie może rozwijać się bez drugiego człowieka, oraz że zadaniem jednostki jest odpowiedzialność za los innych.

Tak pojęte powołanie człowieka wobec innych ludzi wynika z potrzeb samego człowieka, który jest zdolny i skłonny do nawiązywania kontaktów międzyludzkich. Człowiek, który by wyrzekł się kontaktów z ludźmi, którzy potrzebują jego pomocy, skazuje się na zahamowanie rozwoju swojej osobowości¹⁰⁷.

Bóg, Stwórca człowieka, wskazał na podstawowe prawo, które powinno leżeć u podstaw kontaktów międzyludzkich. Tym prawem jest miłość bliźniego (Kpł 19,17 - 18; Pwt 10,19)¹⁰⁸.

W literaturze dydaktycznej istnieją również napomnienia, wskazania, ujmowane w kategoriach uniwersalnych, odnoszące się do codziennych problemów życia wspólnego¹⁰⁹. Przed niebezpieczeństwem dominacji człowieka nad człowiekiem chce uchronić ludzi autor natchniony (Mdr 6,7): „A Pan wszystkiego nie będzie miał względów na osobę ani się nie ulęknie wielkości bo on stworzył małego i wielkiego i podobnie troszczy się o wszystkich”¹¹⁰.

Przed Bogiem, przed władcą wszystkiego i wszystkich nie ma ludzi małych, nie ma ludzi wielkich, nie ma królów, nie ma niewolników¹¹¹. Stwórca, który równo troszczy się o wszystkich, jednakowo wszystkich traktuje, przypomina, że z faktu stworzenia wynika równa godność wszystkich ludzi¹¹².

Tekst Mdr 6,7 jest przestrożą dla wielkich tego świata, aby nie wykorzystywali władzy i związanych z nią możliwości do gnębienia tych, którzy są maluczkimi tego świata. Bóg stworzył człowieka. Jest król człowiekiem, jest też nim i niewolnik. Człowieczeństwo otrzymane w chwili stworzenia równa wszystkich ludzi - nie wolno o tym zapomnieć, nie może jeden dominować nad drugim, bo Pan nie ulęknie się wielkości wydumanej przez ludzi, która służy do gnębienia tych, którzy uznani zostaną za przedmiot ujarzmiania¹¹³.

O równości wszystkich ludzi wynikającej z faktu stworzenia zaświadcza również Księga Hioba. Elihu, który wyjaśnia powód cierpień bohaterowi księgi, powie: „Oto obaj jesteśmy równi wobec Boga, ja także z gliny jestem ulepiony”¹¹⁴ (Job 33,6).

Tekst w sposób wyraźny wskazuje na równość wszystkich ludzi wynikającą z faktu stworzenia. Elihu jest wobec Boga taki sam jak Hiob, obaj bowiem zostali w ten sam sposób stworzeni. Cz. Jakubiec uważa na podstawie takiej analizy, że: „Hiob dorównywa Elihu tylko pod tym względem, iż obaj są śmiertelni”¹¹⁵. Należy jednak przypuszczać, że Elihu chce wyrazić w swym stwierdzeniu też inną myśl. Hiob jest zniszczony przez cierpienie fizyczne i duchowe (Job 30,28 - 31). Trawi go gorączka spowodowana chorobą: „Czarna jest cała moja skóra, a koście me spalone z żaru, ^oôřî šāhar mē ^oālāj w^e ^oas^mī - hārāh minnī - hōreb (30,30). Jest cieniem człowieka, który nadaremno wzywa pomocy: „Wśród zgromadzonych wzywam pomocy”, *qam^etī baqā hāl* ^oāšawē^oa (30,18b). Świadkiem tego jest Elihu, zdrowy, pewny siebie (Job 32,1 - 11). Trudno w takim zestawieniu dopatrywać się równości obu mężów, trudno równać cierpiącego ze zdrowym, słabego z pełnym sił. A jednak Elihu powie: *hēn - ^oānī k^efīka lā^o ^oēl* ”Oto obaj jesteśmy równi wobec Boga” (33,6a). Człowiek może cierpieć, może być wrakiem, który czeka tylko na śmierć. Takim jest Hiob (30,16 - 19), a jednak pozostaje na równi ze zdrowym, młodym człowiekiem (Elihu), który wyjaśnia ów paradoks: „ja także z gliny jestem ulepiony” (33,6b). A więc fakt stworzenia człowieka przez Boga czyni ludzi równymi. Może dotknąć człowieka cierpienie - nie jest przez to gorszym od człowieka zdrowego, pełnego sił (33,6). Może zostać wielkim, a mimo to będzie równy małuczkemu - bo wszyscy są stworzeni przez Boga: „On stworzył małego i wielkiego” (Mdr 6,7).

Z faktu stworzenia człowieka według Ksiąg Mądrościowych wynika nie tylko równość wszystkich ludzi (Mdr 6,7; Job 33,6). Człowiek - stworzenie Boże ma również „czynić sobie ziemię poddaną”, to znaczy nie tylko udoskonalać siebie, ale także służyć wspólnocie ludzkiej¹¹⁶.

Tym, którzy w sposób szczególny pomagają ludziom są lekarze. Są oni powołani, aby nieść dobro przez swoją posługę. Ludzie których dotknie choroba powinni korzystać z pomocy lekarza. Syr 38,12 zawiera taką wskazówkę: „Potem sprowadź lekarza, bo jego też stworzył Pan, nie odsuwaj się od niego, albowiem jest ci on potrzebny”¹¹⁷.

Człowiek chory powinien korzystać z pomocy lekarza. Nie powinien odsuwać się od kogoś, kto ma pomagać w cierpieniach, ponieważ lekarz *γὰρ ἐκτίσεν* *κουργίος*, „też stworzył Pan”, tak jak człowieka chorego. Nie można odsuwać się od lekarza, jest on potrzebny ludziom chorym - taki jest bowiem zamiar Stwórcy.

Elihu w Job 33,6 powie: że wszyscy ludzie, tak chorzy (Hiob) jak zdrowi (Elihu), ponieważ zostali stworzeni przez Boga, są równi wobec siebie i wobec Stwórcy.

W Syr 38,12 chorego i lekarza stworzył Pan, ale relacja wynikająca ze stworzenia nie zakłada ich równości: lekarz jest potrzebny aby leczyć, aby pomagać, człowiek chory ma korzystać z pomocy i nie odwracać się od tego, który pomoc nieść może, a który jest stworzony przez Boga.

Syr 38,1 rozwinięciem myśli o wzajemnej relacji człowieka i chorego i lekarza: „Czczij lekarza czią należną z powodu jego posług albowiem i jego stworzył Pan”¹¹⁸.

Jeżeli uznamy, że Syr 38,1 oraz 38,12 uzupełniają się wzajemnie (poruszają ten sam temat), to można powiedzieć, że człowiek powinien korzystać z pomocy lekarza, do czego zachęca Syr 38,12 („i nie odsuwaj się od niego”, *καὶ μὴ ἀποστήτω σου* bo zarówno chory jak i lekarz są stworzeni przez Boga) „bo jego też stworzył Pan” *καὶ γὰρ αὐτὸν ἐκτίσεν κουργίος*). Za taką jednak posługę należy się lekarzowi cześć i o tym mówi Syr 38,1: *τινὰ ἰατρον* „zczcij lekarza”. Oddając cześć lekarzowi oddajemy cześć Bogu, ponieważ on jest Stwórcą lekarza: *καὶ γὰρ αὐτὸν ἐκτίσεν κουργίος* „albowiem jego też stworzył Pan” (Syr 38,1). Lekarz dobrze realizując swoją misję na ziemi, lecząc ludzi spełnia tylko swoje podstawowe posłannictwo, którym obdarzył go Stwórca. Rozumiemy teraz, dlaczego z posługi lekarza nie tylko trzeba korzystać (38,12), ale również trzeba lekarza czcić (38,1), czcząc bowiem lekarza oddajemy cześć Bogu - Stwórcy wszystkiego, który objawia się przez dzieła rąk swoich stworzeń¹¹⁹. Syr 38,1.12 mówi, że zamiarem Boga jest, aby ludzie przez niego stworzeni do niesienia pomocy innym (lekarze), dobrze wypełniali swoją misję na ziemi, aby za to dobro byli poważani i czczeni. Stają się w ten sposób kapłanami, którzy prowadzą innych do Boga. Ludzie bowiem korzystając z pomocy lekarza, czcząc lekarza korzystają z pomocy Boga, czczą Boga, który lekarza stworzył. Syr 38,1.12 ukazuje na przykładzie lekarza misję człowieka stworzonego. Powinien on nieść pomoc innym, będzie za to czczony nie tylko człowiek, ale i Bóg Stwórca.

Szczęście człowieka zależy od zachowania porządku ustanowionego przez Boga. Jednym z elementów tego porządku, jak wykazaliśmy poprzednio, jest fakt stworzenia lekarza i powołania go do niesienia pomocy innym ludziom. Ludzie potrzebujący będą z tego, że ktoś może im taką pomoc zapewnić, korzystali (relacja lekarz - chory Syr 38,1.12). Będą korzystali z tego, że są ludzie przeznaczeni już od chwili stworzenia do niesienia pomocy innym.

Ludźmi, którym w sposób szczególny należy pomagać są biedacy. Syrach wzywa więc, aby nie przechodzić obok człowieka biednego obojętnie: „Synu, nie odmawiaj biedakowi rzeczy niezbędnych do życia” (4,1a). Dlaczego zaś nie można odmawiać biedakowi rzeczy niezbędnych do życia powie Syrach w 4,6: „Gdy bowiem przeklnie cię w gorzkości duszy Ten co go stworzył, wysłucha jego życzenia”¹²⁰.

Człowiek potrzebujący pomocy (biedak: Syr 4,1a), któremu nie udzielono środków niezbędnych do życia, będzie zwracał się do Stwórcy, przeklinając w „gorzkości duszy” (4,6a) ludzi, którzy pomoc nieść powinni. Syrach stwierdza, że Stwórca wysłucha tego głosu rozpaczliwy: „Ten, co go stworzył, wysłucha jego życzenia” (4,6b). Nie można więc okazywać pogardy biedakowi, ponieważ jego też stworzył Bóg, tak samo jak człowieka, który pomoc nieść może (lekarz: Syr 38,1.12). Trzeba biedakowi okazać miłosierdzie, ponieważ Bóg - Stwórca wysłucha głosu przekleństwa człowieka pozostawionego bez pomocy¹²¹.

Można stwierdzić na podstawie dotychczasowych rozważań, że Księgi Mądrościowe nie tylko uczą o fakcie stworzenia człowieka, mówią również o tym, że fakt stworzenia ma określony wpływ na funkcję społeczną człowieka¹²².

Księgi Mądrościowe wskazują na fakt, że ludzie - stworzeni przez Boga rozwijają się we wspólnocie. Literatura sapiencjalna uczy o pewnych prawdach, które pomiędzy ludźmi powinny obowiązywać :

– wszyscy ludzie są równi godnością. Równość ta wynika z faktu stworzenia, bo Bóg „stworzył małego i wielkiego”, *μικρον και μεγαλν εΠοιησεν*, (Mdr 6,7; Prz 22,2). Człowiek, który jest zniszczony przez chorobę, cierpienie (Hiob), nie może być uważany za gorszego od człowieka pełnosprawnego, zdrowego, pełnego sił. Elihu powie : „Oto obaj jesteśmy równi wobec Boga, ja także z gliny jestem ulepiony”, *hen - ʔānī kʿfīkā lāʔēl mēhōmer qōrasʿtī gam - ʔānī* (Job 33,6). Świadczy on tą wypowiedzią o równej godności wszystkich ludzi wynikającej z faktu stworzenia,

– człowiek stworzony przez Boga, powołany jest do niesienia pomocy ludziom tego potrzebującym. Lekarz, którego stworzył Pan ma służyć ludziom. Ludzie zaś, z tej pomocy powinni korzystać. Ludzie powinni również wyrazić wdzięczność lekarzowi, która będzie wdzięcznością wobec Boga, który lekarza stworzył (38,1.12),

– człowiek potrzebujący (biedak), dlatego, że jest stworzony przez Boga powinien doświadczyć pomocy tych, którzy mogą mu jej udzielić : „Synu, nie odmawiaj biedakowi rzeczy niezbędnych do życia” (Syr 4,1a), bowiem ludzie przechodząc obojętnie wobec człowieka potrzebującego pomocy narażają się na gniew ze strony Stwórcy : „Gdy bowiem przeklnie cię w gorzkości duszy, Ten co go stworzył wysłucha jego życzenia (Syr 4,6).

M. Filipiak w zarysie antropologii biblijnej Starego Testamentu zwrócił uwagę na wymowę teologiczną funkcji społecznej człowieka. Mianowicie, z relacji o stworzeniu człowieka wynika, że jest on jedyną istotą na ziemi zdolną do dialogu z Bogiem. Bóg mówi do człowieka przez Słowa i Czyny. Odpowiedź człowieka na Bożą inicjatywę dialogu ma stanowić : „całe istnienie i cała działalność człowieka na rzecz świata i ludzkości. W stosunku człowieka do świata i do innych ludzi jest wewnętrznie zawarta jego relacja do Boga”¹²³.

W ujęciu Ksiąg Mądrościowych, relacja człowieka do Boga, polegająca na wypełnianiu przez niego swojej misji wobec świata i ludzkości, nie wypełnia całości związków człowieka z Bogiem¹²⁴.

Księga Mądrości mówiąc o przewrotności tych, którzy tworzą idole (15,7 - 9), daje wskazówkę jaka powinna być podstawowa relacja człowieka do Boga. Według autora natchnionego są ludzie, którzy czczą bóstwa. Pokładają oni nadzieję w tym, co pomóc nie może, oddają cześć bożkom, które wykonał rzemieślnik z tego samego materiału, z którego lepi się naczynia. Zarówno ludzie oddający cześć tym tworum rąk, jak i tworzący je, godni są pogardy. Przyczyną zaś pogaństwa jest oddawanie czci bożkom i nie poznanie prawdziwego Boga. Mdr 15,11 powie o człowieku, który czyni idole¹²⁵: „Nie poznał bowiem Tego, który go utworzył i (który) tchnął weń działającą duszę i napełnił go duchem życia”¹²⁶.

Powodem lepienia idolów jest to, że człowiek nie chce poznać swojego Stwórcy, który uformował człowieka, tchnął weń działającą duszę, napełnił go duchem życia¹²⁷. Do obowiązków człowieka należy poznanie objawiającego się przez fakt stworzenia człowieka, Boga. Godnym potępienia jest ten, który nie robi nic aby poznać swojego Stwórcę. Prowadzi to bowiem na bezdroża bałwochwalstwa, które przynosi człowiekowi straszliwe szkody : *σΠοδος η καρδια αυτου, και ηης ευτελεστεγα η ελπις αυτου, πελου τε ατιμοτεγος ο βιος* : „Popiołem serce jego, a nadzieja jego bardziej znikoma od pyłu, a życie jego podlejsze niż glina” (Mdr 15,10). Ludzie nie poznający Stwórcy, tworzący idole, czynią siebie godnymi politowania, nieszczęśliwymi. Z Mdr 15,1 wynika, że Bóg już od chwili stworzenia uzdolnił człowieka do poznania Go. Zadaniem człowieka jest poznać Stwórcę, albowiem Bóg wchodzi w związek z człowiekiem już przez akt stworzenia. Człowiek ma „Tego który go stworzył” poznać, aby dialog Boga z człowiekiem mógł być kontynuowany. Nie można bowiem prowadzić w pełni dialogu z kimś, kogo się nie zna. Nie poznanie Stwórcy prowadzi do oddawania się zgubnej idolatrii, do odejścia od Boga.

Izraelici potrafili oprzeć się pokusie bałwochwalstwa, wiedzieli bowiem, że „poznanie Ciebie (Boga) jest pełnią sprawiedliwości *επιστασσαι σε ολοκληγος δικαιοσυνη*” (Mdr 15,3a). K. Romaniuk sądzi, że : „Chodzi w tym wypadku nie tylko o czyste poznanie Boga, lecz także o czynną afirmację tego, czym Bóg jest i czego od ludzi się domaga”¹²⁸. Ważnym jest w tym stwierdzeniu, że w odróżnieniu od bałwochalców są ludzie, którzy chcą poznać Boga, nie dają się uwieść posagom. Poznanemu Stwórcy, który daje się poznać, należy chwala i cześć ze strony człowieka.

Stary Testament wymienia różne motywy wielbienia Boga. Należą do nich : czyny Jahwe, które ratują swój lud (Wj 15,1 - 21; 2 Sm 22; Jr 12,4 - 5), świadomość własnej niewystarczalności (Job 42,1 - 6), uczucie wdzięczności za pomoc Bożą w różnych sytuacjach (Rdz 24,48). Ps 8 odkrywa prawdę, że człowiek, który odkrywa swoją wyższość nad światem powinien za to wielbić Boga¹²⁹. Poza Ps 8 przeznaczenie ludzi do oddawania chwały Bogu wypowiadają inne hymny Psalterza. Autor natchniony Ps 95,6 powie: *bōʔū nišʿ tshāweh wʿnikʿrāʿāh nibbʿrʿkāh lipʿnē-jʿhwah ʿōšēnū* „Wejdźcie, uwielbiamy, padnijmy na twarze, i zegnijmy kolana przed Jahwe, który nas stworzył”¹³⁰.

Bóg w tym wezwaniu jawi się nie tylko jako Stwórca narodu wybranego (który czyni swoją własnością : Wj 19,5). Jahwe jest Stwórcą wszystkich ludzi i o tym należy pamiętać analizując Ps 95,6¹³¹. W hymnie tym autor stwierdza, że człowiek ma stanąć z postawą modlitwy, uwielbienia przed Pasterzem Izraela, Stwórcą świata, ludzi i narodu¹³². Literatura sapiencjalna wskazuje na bardzo ważny motyw uwielbienia Boga, jest nim fakt, że Jahwe jest Stwórcą wszystkich ludzi¹³³. Ps 95,6 można potraktować jako wezwanie do Izraela (narodu), aby oddał cześć swemu Stwórcy w świątyni Jerozolimskiej.

Ps 86,9 mówi, że nie tylko Naród Wybrany, ale wszystkie narody będą wielbiły swego Stwórcę : *kōl-gōjim ʔāser ʿāšīta jābōʔū wʿjišʿtahāwū lʿfānejkā ʔādōnāj wīkabʿdū lišʿmekā* „Przyjdą wszystkie ludy, które stworzyłeś, i Tobie, Panie, pokłon oddadzą, i będą sławiły Twe imię”¹³⁴.

Ps 86 należy do lamentacji jednostki¹³⁵. W trakcie modlitwy ufności w pomoc Bożą w ciężkim położeniu, człowiek, który jest związany z Bogiem szczególnym węzłem przymierza (hasid : w.2)¹³⁶, wyraża przekonanie, że Bogu Stwórcy będzie oddawana najwyższa cześć przez „wszystkie ludy”, *kāl-gofīm* (w. 9). Autor natchniony tym stwierdzeniem rzuca nie tylko światło na eschatologiczną przyszłość, kiedy Bóg będzie czczony przez wszystkie narody, przez wszystkich ludzi, wyraża również przekonanie, że wszyscy ludzie, jako, że są stworzeni przez Boga mają wielbić swego Stwórcę. Motyw uniwersalnego chwaleń Boga jest bowiem zawarty w samej naturze człowieka¹³⁷.

Funkcja teologiczna człowieka, jego związek z Bogiem wynikający z faktu stworzenia, nie wyczerpuje się jednak na poznaniu Boga (Mdr 15,11), na wielbieniu Stwórcy (Ps 95,6; 86,9). Człowiek powinien zwracać się do Stwórcy we wszystkich okolicznościach swojego życia.

W Syr 39,1 - 11 mowa jest o człowieku : „co duszę swoją przykłada do rozważania Prawa Najwyższego” *την ψυχήν αυτού και διανουμένου εν νομω υψιστου* (39,1). Spośród wielu warunków, jakie wymienia Syrach, a które trzeba spełnić, aby wysiłki człowieka chcącego pojąć Prawa Najwyższego nie pozostały bezowocne (39,1 - 5), jest i taki : „Postara się pilnie, by od samego rana zwrócić się do Pana, który go stworzył, i przed Najwyższego zaniesie swą prośbę. Otworzy usta swe w modlitwie i błagać będzie za swoje grzechy”(Syr 39,5)¹³⁸.

Według Syr 39,5 człowiek nie tylko powinien oddać Bogu chwałę (Ps 95,6; 86,9) - jest on powołany do zażyłości ze swoim Stwórcą. Już od samego rana powinien zwrócić się „do Pana, który go stworzył”, *προς κυριον τον ποιησαντα αυτον* (Syr 39,5). Do Stwórcy powinien zanosić prośby, modlitwy, błagania o wybaczenie popełnionych grzechów: *και περι των αμαρτιων αυτον δεηθησεται*, „i błagać będzie za swoje grzechy” (Syr 39,5)¹³⁹. Pojawia się u Syracha nowa płaszczyzna relacji Stwórcy - człowiek (stworzenie). Tą nicią łączącą Boga z człowiekiem jest w Syr 39,5 nie tyle zewnętrzny przejaw wiary w społeczności chwaleń Boga, tak jak to było w Ps 95,6 oraz 86,9, lecz modlitwa w ciszy serca człowieka, który zwraca się do Stwórcy od samego rana w modlitwie, w błaganiu. Jednostka ludzka, pojedynczy człowiek, już nie w grupie błaga za swoje grzechy. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26 - 27). Syrach akcentując bliskie, osobiste spotkanie ze Stwórcą na modlitwie chce podkreślić prawdę o obrazie i podobieństwie Bożym zawartym w człowieku. Chce powiedzieć, że Bóg jest kimś bliskim człowiekowi, z kim można nawiązać dialog. Z drugiej jednak strony jawi się Bóg jako ktoś, od kogo dzieli przepaść, przepaść grzechu, za które trzeba błagać w osobistej modlitwie.

Powołanie człowieka wobec Boga - Stwórcy nie zamyka się tylko w wypełnianiu przez niego swego powołania wobec świata i ludzkości¹⁴⁰. Nie wypełnia się ono również, jeżeli człowiek będzie tylko spełniał praktyki pobożne (Ps 95,6; 86,9; Syr 39,5). Potrzebne jest coś więcej i o tym właśnie mówi Księga Syracha.

Księga ta przedstawiając sławnych mężów Historii Zbawienia (44,1 - 50,21), wymienia wśród nich między innymi Dawida (47,1 - 11). Charakteryzując tę

postać autor natchniony powie : „Każdym swym czynem oddał chwałę, Świętemu i Najwyższemu : słowami uwielbienia z całego serca śpiewał hymny i umiłował Tego, który go stworzył” (Syr 47,8)¹⁴¹.

Najpełniej więc związek człowieka ze Stwórcą realizuje się przez miłość: „z całego serca umiłował Tego, który go stworzył”, *και ηγαπησεν τον ποιησαντα αυτον* (47,8d). Człowiek najdoskonalej realizuje swoją funkcję teologiczną (swój dialog z Bogiem), jeżeli umiłuje Stwórcę¹⁴². Zauważmy jednak, że stwierdzenie, iż Dawid „umiłował Tego, który go stworzył” (47,8d), jest niejako podsumowaniem całej działalności tej wybitnej postaci. Dawid bowiem najpierw przez czyny, przez dobre spełnianie swoich obowiązków „każdym swym czynem oddał chwałę Świętemu i Najwyższemu” (47,8a,b), potem przez cześć oddaną w liturgii, modlitwie : „słowami uwielbienia z całego serca mego śpiewał hymny” (47, 8b,c), zasłużył na określenie go jako człowieka, który umiłował swego Stwórcę (47,8d). Połączył więc Syrach istotne elementy w funkcji teologicznej człowieka. Dialog człowieka ze swoim Stwórcą powinien zamknąć się w dobrych czynach: „każdym swym czynem oddał chwałę Świętemu i Najwyższemu” (Syr 47,8a,b), oraz modlitwie : „słowami uwielbienia, z całego serca swego śpiewał hymny” (Syr 47,8b,c). Człowiek realizujący dialog z Bogiem tak pojęty, jak to czynił Dawid, zdaniem Księgi Syracha zasłużył na określenie człowieka, który umiłował Stwórcę. Można wyciągnąć wniosek, że człowiek przez dobre czyny i modlitwę do Boga realizuje ideał miłości Boga zawarty w poleceniu Jezusa Chrystusa „będziesz miłował Pana Boga swego” (Mt 22,37; Rz 13,8n).

Syr 47,8 mówi nam o Dawidzie, który : „umiłował Tego, który go stworzył” przez dobre czyny i modlitwę. Syr 7,30 określi nam bliżej, jaka powinna być miłość człowieka do Stwórcy : „Z całej siły miłuj Tego, co cię stworzył i nie porzucaj sług jego ołtarza”¹⁴³.

Człowiek „z całej siły”, *εν ολη δυναμει* ma miłować swego Stwórcę. Jeżeli na miłość do Stwórcy składają się według Syr 47,8 : dobre czyny i modlitwa, to odkrywamy, że Syr 7,30 mówiąc : „z całej siły miłuj Tego, co cię stworzył”, chce powiedzieć, aby człowiek z całą mocą czynił dobro, oraz ze wszystkich sił modlił się do Boga, wtedy będzie z całej siły miłował Tego, który go stworzył (Syr 7,30).

Funkcja teologiczna człowieka (powołania do dialogu z Bogiem), wynikająca z faktu stworzenia, w Księgach Mądrościowych Starego Testamentu zakłada :

– **poznanie Stwórcy**. Mówi o tym Mdr 15,10, przedstawiając tragiczny los człowieka, który tworzy bóstwa i jest zwolennikiem idolatrii, „nie poznał bowiem Tego, który go stworzył”, *οτι ηγνωσεν τον πλασαντα αυτον*,

– **uwielbienie Stwórcy**. Oddanie Bogu czci, chwały w modlitwie wspólnoty (Ps 95,6; 86,9),

– **dialog ze Stwórcą**. Człowiek jako jednostka, przez modlitwę, błaganie za grzechy, powinien zwrócić się do Boga (Syr 39,5),

– **umiłowanie Stwórcy**, przez dobre czyny, modlitwę (Syr 47,8), „z całej siły”, *εν ολη δυναμει* (Syr 7,30).

Dotychczas staraliśmy się wykazać, że nauka o stworzeniu człowieka za warła w Rdz 1,26 - 27; 2,7; znajduje swoje odbicie w Księgach Mądrościowych Starego

Testamentu. Autorzy natchnieni są przekonani o tym, że Bóg jest Stwórcą człowieka. Z nauki o tej prawdzie zawartej na kartach literatury sapiencjalnej Starego Testamentu można jednak wyciągnąć wniosek, że jest to nie tylko uzupełnienie czy poszerzenie wiadomości o fakcie stworzenia człowieka przez Boga opisanym w Księdze Rodzaju. Chodzi raczej o aktualizację tego doniosłego wydarzenia oraz przedstawienie jej konsekwencji w życiu indywidualnym każdego człowieka oraz w życiu społecznym. Naukę Ksiąg Mądrościowych Starego Testamentu o stworzeniu człowieka przez Boga należy potraktować jako refleksję nad pierwszymi rozdziałami Księgi Rodzaju, jako katechezę o stworzeniu przez Boga oraz o konsekwencjach z tego faktu wynikających.

Spójrzmy najpierw na opis stworzenia człowieka zawarty w Rdz 1,26 - 27; 2,7 oraz na to, jak ten fakt przedstawiają Księgi Mądrościowe Starego Testamentu.

Rdz 1,26 - 27; 2,7 mówi o stworzeniu pierwszego człowieka (ludzi) przez Boga. Literatura sapiencjalna Starego Testamentu ten fakt przyjmuje, ale w Syr 33,10 powiedziane jest : „Wszyscy ludzie są z mułu, i z ziemi Adam został stworzony”.

Widzimy więc rozgraniczenie na akt Stwórcy pierwszego człowieka oraz wskazanie, że Bóg dalej działa jako Stwórca - stwarza bowiem wszystkich ludzi, którzy od strony materialnej nie różnią się od pierwszego człowieka (Adam) (zob. Rdz 2,7). Zauważamy, że stwierdzenie Syr 33,10 jest stwierdzeniem ogólnym. Mowa jest w nim o naturze wszystkich ludzi stworzonych, którzy jak pierwszy człowiek są prochem z ziemi. W Job 40,15 pada stwierdzenie, które uzupełnia myśl Syr 33,10 oto ono : „Patrz oto *b'hēmôt*, com go stworzył jak ciebie ...”. Wszyscy ludzie, jak pierwszy człowiek, są prochem z ziemi (Syr 33,10), dzieje się tak dlatego, że każdy człowiek jest stworzony przez Boga (Job 40,15). Fakt stworzenia wszystkich ludzi (Syr 33,10), każdego człowieka przez Boga (Job 40,15) sięga korzeniami do Rdz 1,26 - 27; 2,7 i znany jest ludziom. Elihu, jeden z bohaterów Księgi Hioba, powie : „(Przecież) mnie stworzył duch Boga i tchnienie Wszechmocnego dało mi życie” (33,4). Podobnie cierpiący bohater tej księgi - Hiob wypowiada myśl, z której wynika, że znane jest mu to, iż Bóg stwarza wszystkich ludzi : „Wszak Ten, Który mnie stworzył, stworzył także jego, jeden nas ukształtował w łonie (naszych matek)” (31,15).

Można stwierdzić, że literatura mądrościowa Starego Testamentu stwierdza nie tylko fakt stworzenia pierwszych ludzi przez Boga. Nawiązuje do Rdz 1,26 - 27; 2,7; uczy, że Bóg nie tylko stworzył pierwszego człowieka, ale że jest Stwórcą wszystkich ludzi, każdego człowieka (Syr 33,10; Job 40,15), o czym ludzie są przekonani (Job 33,4; 31,15).

Księgi Mądrościowe Starego Testamentu uczą nie tylko o stworzeniu ludzi przez Boga. Z Rdz 1,26 - 27; 2,7; wynika wielka godność osoby ludzkiej. Człowiek jawi się jako uwieńczenie całego dzieła stworzenia, jako najdoskonalsze ze wszystkich bytów stworzonych. O tej wielkiej godności człowieka stworzonego przez Boga uczą nas również autorzy natchnieni literatury sapiencjalnej Starego Testamentu. Trzy z rozważanych w niniejszej pracy tekstów fakt godności człowieka stworzonego przez Boga podkreślają w sposób wyraźny : „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od Boga, chwałą i czią go uwieńczyłeś” (Ps 8,6),

„Przyodział ich w moc podobną do swojej i uczynił ich na swój obraz” (Syr 17,3), „Stworzył bowiem Bóg człowieka ku nieśmiertelności, uczynił go na podobieństwo natury swojej” (Mdr 2,23).

Z zacytowanych miejsc wynika wielka godność człowieka, nie wiele mniejszego od Boga, chwałą i czią uwieńczonego (Ps 8,6), obdarzonego przez Boga wspaniałymi przymiotami (mocą: Syr 17,3; nieśmiertelnością: Mdr 2,23). Oprócz prostego wyliczenia wspaniałych przymiotów człowieka stworzonego przez Boga, można z zestawienia : Ps 8,6; Syr 17,3; Mdr 2,23, wyciągnąć również wniosek następujący: człowiek jest niewiele mniejszy od Boga (Ps 8,6), ponieważ przyodziały jest w moc podobną do mocy Stwórcy (Syr 17,3). Jeżeli dodamy, że jest również stworzony ku nieśmiertelności (Mdr 2,23) to zrozumiemy, że moc człowieka uczynionego niewiele mniejszym od Boga polega na jego nieśmiertelności. Z drugiej strony, moc człowieka to obraz Mocy Boga (Syr 17,3), nieśmiertelność człowieka to obraz Nieśmiertelnej natury Boga (Mdr 2,23). Człowiek stworzony na obraz Boga, na obraz natury Bożej, wskazuje przez moc, którą otrzymał, nieśmiertelność do której został stworzony, na Wszechmoc i Nieśmiertelność Boga. Te wielkie dary człowiek otrzymuje w chwili stworzenia (Ps 8,6; Syr 17,3; Mdr 2,23).

Bóg więc nie tylko stwarza każdego człowieka (Syr 33,10; Job 40,15), o czym ludzie są przekonani (Job 33,4; 31,15). Stwórca obdarza ludzi wspaniałymi darami, przymiotami, które czynią człowieka niewiele mniejszym od Boga (Ps 8,6), bo obdarzony zostaje mocą (Syr 17,3) i uczyniony ku nieśmiertelności (Mdr 2,23), co jest obrazem Mocy i Nieśmiertelności Boga.

Księgi Mądrościowe Starego Testamentu po ukazaniu człowieka jako wspaniałego dzieła Stwórcy, wskazują w dalszej swojej nauce o stworzeniu człowieka przez Boga na relację, jaka z tego faktu wynika. W Ps 100 zawarta jest zachęta do wszystkich ludzi i do całego świata, aby czcił Boga - Stwórcę (w. 1-3): „Wykrzykujcie na cześć Pana, wszystkie ziemie; służcie Panu z weselem ! Wśród okrzyków radości stawajcie przed Nim ! Wiedzcie, że Pan jest Bogiem : On sam nas stworzył, my Jego własnością, jesteśmy Jego ludem, owcami Jego pastwiska”. Ps 100 mówiąc o stworzeniu wszystkich ludzi przez Boga, wskazuje na fakt specjalnej relacji Stwórcy - stworzenie; ludzie stają się specjalną Bożą własnością, owcami Jego pastwiska (w.3).

W Księdze Rodzaju po opisie stworzenia człowieka, ukazaniu jego wielkiej godności z tego faktu wynikającej (1,26 - 27; 2,7), przedstawiony jest opis raju, gdzie człowiek staje się specjalną Bożą własnością, przedmiotem specjalnej troski (2,8 - 25). Zauważmy, że Księgi Mądrościowe Starego Testamentu po omówieniu faktu stworzenia wszystkich ludzi (Syr 33,10; Job 40,15; 33,4; 31,15), wykazaniu ich wielkiej godności otrzymanej od Stwórcy (Ps 8,6; Syr 17,3; Mdr 2,23), czynią analogię do sytuacji pierwszych rodziców, którzy też stali się specjalną Bożą własnością (zostali umieszczeni w raju; Rdz 2,8 - 25). Fakt stworzenia opisany w Rdz 1,26 - 27; 2,7 pociągnął za sobą specjalną relację Stwórcy - człowiek (opis raju 2,8 - 25). Księgi Mądrościowe Starego Testamentu relację tę przenoszą niejako na wszystkich ludzi (Ps 100,3).

Drugi opis stworzenia człowieka (Rdz 2,7) obok prawdy o wielkiej godności człowieka wyraża również inną myśl. Opis ten wskazuje, że człowiek jest istotą z ziemi ($\text{ׁ} \text{āfār min-hā} \text{ׁ} \text{ādāmāh}$), że jego ciało jest złożone z pierwiastka materialnego. Do tej prawdy nawiązują również autorzy natchnieni Ksiąg Mądrościowych, stwierdzając jednak, że obowiązuje ona wszystkich ludzi. Ps 89,48 powie: „Pamiętaj, jak krótkie jest moje życie, jak znikomymi stworzyłeś wszystkich ludzi”. Podobną myśl wypowiada Hiob: „Twe ręce ukształtowały mnie i uczyniły całego, jaki jestem, i miałbyś mnie zniweczyć?” Pomnij, że ulepiłeś mnie jako glinę, i chciałbyś znowu w proch mnie obrócić” (Job 10,8 - 9). Również w Syr 17,1 bardzo mocno podkreślony jest związek człowieka z ziemią: „Pan stworzył człowieka z ziemi i znów go jej zwróci”.

Z tych trzech wypowiedzi (Ps 89,48; Job 10,8 - 9; Syr 17,1) wynika jednak nie tylko znikomość człowieka jako istoty materialnej. Autorzy natchnieni podkreślają również całkowitą zależność człowieka od Boga - Stwórcy. W Ps 89,48; Job 10,9 wyraża się ona przez modlitewną ufność: „Pamiętaj, jak krótkie jest moje życie” (Ps 89,48), „pomnij, że ulepiłeś mnie jako glinę...” (Job 10,9). Podobnie wypowiedź Job 10,8 to stwierdzenie pełne ufności, że ręce stwarzającego nie będą rękami niszczącymi. Syr 17,1 jest tylko stwierdzeniem, że człowiek jest z ziemi stworzony i do niej wraca, ale staje się to za przyczyną Boga, podkreślona jest więc zależność od Stwórcy.

Pierwsza księga Pisma Świętego wskazuje również na misję, jaką człowiek ma do spełnienia w świecie (Rdz 1,26 - 31). Literatura sapiencjalna Starego Testamentu w swoich wypowiedziach nawiązuje i do tej myśli podkreślając fakt wielkiej roli, jaką człowiek odgrywa w świecie, wskazując na zadania postawione człowiekowi przez Stwórcę: „i mądrością Twoją stworzyłeś człowieka, aby panował nad stworzeniami przez Ciebie uczynionymi i wyroki wydawał w prostocie serca” (Mdr 9,2 - 3). Stwierdzenie Mdr 9,2 - 3 aktualizuje wezwanie, które Bóg skierował do pierwszych ludzi: „Po czym Bóg im błogosławił mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludniali ziemię i uczynili ją sobie poddaną, abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28). Nie tylko pierwsi ludzie mieli czynić ziemię sobie poddaną. Wszyscy ludzie jako stworzenia Boże mają spełniać misję rozwijania i udoskonalania świata, misję, którą Bóg przekazuje już w chwili stworzenia każdemu człowiekowi (Mdr 9,2). Myśl o człowieku demiurgu świata literatura sapiencjalna nie tylko aktualizuje, ale wskazuje również na to, co jest warunkiem dobrego jej wypełniania. W Ps 119,73 autor natchniony mówi: „Twe ręce mnie uczyniły i postawiły: obdarz mnie mądrością, bym się nauczył Twoich przykazań”. Aby dobrze wypełnić misję zamierzoną przez Boga (misję władania nad światem), potrzebna jest mądrość, którą człowiek może zdobyć u Stwórcy, a dzięki której nauczy się przykazań i tą drogą zdobędzie rozeznanie, co jest dobrem, a co złem. Mądrość otrzymana od Boga ma pomóc człowiekowi odnaleźć właściwą drogę, drogę przykazań w pełnieniu misji rozwijania i udoskonalania świata.

Zauważmy, że Księgi Mądrościowe Starego Testamentu w dotychczasowej nauce o stworzeniu człowieka trwają na fundamencie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju:

- Syr 33,10; Job 40,15; 31,15; 33,4 to stwierdzenie faktu, że Bóg stworzył nie tylko pierwszego człowieka, ale że jest Stwórcą wszystkich ludzi (Rdz 1, 26 - 27; 2,7),

- Ps 89,48; Job 10,8 - 9; Syr 17,1 podkreślają materialną stronę człowieka (Rdz 2,7),

- Ps 8,6; Syr 17,3; Mdr 2,23 mówią o wielkości człowieka stworzonego przez Boga (Rdz 1,26 - 27; 2,7),

- Mdr 9,2 to ukazanie misji człowieka w świecie, misji, którą wyznaczył mu Bóg (Rdz 1,26 - 31),

- Ps 100,3 mówi o tym, że ludzie stają się specjalną Bożą własnością, co ma być analogią do opisu raju, gdzie człowiek jest również przedmiotem specjalnej troski Boga (Rdz 2,8 - 25).

Czy nauka o upadku pierwszych ludzi z Rdz 3 znajduje swoje reminiscencje w Księgach Mądrościowych, tak samo jak znalazła w nich nauka Rdz 1-2 o stworzeniu i godności człowieka? Wydaje się, że tak.

Autor natchniony Syr 15,14 nawiązuje wyraźnie do sytuacji człowieka umieszczonego w raju, kiedy stwierdza, że wszyscy ludzie zostali postawieni wobec wolności wyboru: „On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania”. Zdaniem Syr 15,14 ludzie sami mogą decydować o tym, czy wspinały plan, jaki Bóg zamierza wobec nich już w chwili stworzenia, zostanie zrealizowany. Czy Syr 15,14 nie nawiązuje do opisu raju, gdzie człowiek został postawiony wobec wolności wyboru: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz niechybnie umrzesz” (Rdz 2,16 - 17)? Wypowiedź ta znajduje odbicie w Syr 15,14: „zostawił go własnej mocy rozstrzygania”. Kohelet, kontynuując naukę o historii ludzi, którzy zostawieni własnej mocy rozstrzygania nie korzystają z tego w sposób właściwy, podobnie jak pierwsi rodzice w raju: „ja odkryłem tylko to, że Bóg uczynił ludzi prawymi lecz oni szukają rozlicznych wybiegów” (7,29). A więc historia człowieka umieszczonego w raju powtarza się. Ludzie stworzeni jako prawi (Koh 7,29), stają się specjalną Bożą własnością (Ps 100,3), a zostawieni własnej mocy rozstrzygania (Syr 15,14), „szukają rozlicznych wybiegów” (Koh 7,29). Wielką zasługą Ksiąg Mądrościowych Starego Testamentu jest wskazanie na fakt, że Bóg wobec każdego człowieka ma taki sam plan, jaki miał wobec pierwszych rodziców, których stworzył na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1,26 - 27), których uczynił swoją własnością (raj) (2,8 - 25), zostawił własnej mocy rozstrzygania (Rdz 2,16 - 17), a oni szukali rozlicznych wybiegów (Rdz 3,1 - 8), odchodząc od Stwórcy przez grzech.

Antropologiczne orędzie Rdz 3 Księgi Mądrościowe kontynuują dalej. Po upadku człowieka w raju (Rdz 3,1 - 8), mowa jest o tym, że człowiek został przez Boga osądzony:

Rdz 3,9 - 13 - przesłuchanie, stwierdzenie winy,

Rdz 3,14 - 20 - wyrok, kara,

Rdz 3,21 - 23 - wykonanie wyroku.

Podobnie jest ze wszystkimi ludźmi, twierdzą Księgi Mądrościowe Starego Testamentu : Bóg uczynił ludzi prawymi (Koh 7,29), oni szukają wybiegów - popełniają zło (Koh 7,29). Za popełnione zło czeka jednak ludzi sąd, kara. Mówi o tym Syr 33,13: „Jak glina w ręce garncarza, który ją kształtuje według swego upodobania, tak ludzie w ręku Tego, który ich stworzył, i odda im według swego sądu”. Można zapytać, jaką karę wymierzy Bóg ludziom, którzy szukają rozlicznych wybiegów (popełniają zło) ? Nie usunie ich z raju, ludzie są już poza nim. Autor natchniony na to pytanie nie odpowiada stwierdzając tylko ogólnie : „Jak obok zła - dobro, a obok śmierci - życie, tak obok bogobojnego - grzesznik” (33,14).

Do tej pory wykazaliśmy, że Księgi Mądrościowe Starego Testamentu nawiązując do Rdz 1 - 3, przedstawiają wykład nauki o stworzeniu człowieka przez Boga, jego wielkiej godności, roli w świecie, specjalnej relacji do Stwórcy. Wskazują również na wolność wyboru drogi postępowania, podkreślając, że za popełnione zło czeka człowieka sąd.

Po refleksji nad Rdz 1 - 3 Księgi Mądrościowe Starego Testamentu nawiązują w swojej nauce o stworzeniu człowieka do Rdz 4. Jeżeli przyjmujemy, że Rdz 4 opisuje skutki grzechu pierworodnego, który przynosi zerwanie relacji międzyludzkich (Kain zabija Abela) oraz odejścia człowieka od Boga („Kain odszedł od Jahwe ...”; 4,16), to należy zwrócić uwagę, że literatura sapiencjalna Starego Testamentu nawiązuje do nauki Rdz 4, ale w sensie pozytywnym. Udziela rad, jak powinny wyglądać relacje międzyludzkie, wskazuje również na warunki właściwej relacji człowieka do Boga. Podstawą stosunków międzyludzkich jak i właściwego stosunku człowieka do Boga jest fakt stworzenia wszystkich ludzi przez Boga.

Pierwszą wypowiedzią, która chce wskazać na właściwe relacje między ludźmi (zerwane przez grzech pierworodny, Rdz 3 - 4), jest stwierdzenie Job 33,6 : „Oto obaj jesteśmy równi wobec Boga, ja także z gliny jestem ulepiony”. A więc u podstaw relacji międzyludzkich stoi równość wszystkich ludzi wynikająca z faktu stworzenia. Podobną myśl wypowiada Mdr 6,7: „bo On stworzył małego i wielkiego i podobnie troszczy się o wszystkich”,

Nie tylko równość wynikająca z faktu stworzenia ma być podstawą relacji międzyludzkich. Na inną zasadę, która powinna obowiązywać między ludźmi, wynikającą z faktu stworzenia, wskazuje Księga Syracha mówiąc o lekarzu i jego wielkiej roli w społeczności ludzkiej: „Potem sprowadź lekarza, bo jego też stworzył Pan, nie odsuwaj się od niego, albowiem jest on ci potrzebny” (Syr 38,12). Z faktu stworzenia wynika równość wszystkich ludzi. Z wypowiedzi Syr 38,12 wynika jednak, że są ludzie, którzy z zamierzenia Stwórcy powinni nieść pomoc innym (lekarz), a ludzie z tej pomocy powinni korzystać. W Syr 38,1 jest jeszcze inna rada : „Czcij lekarza cziłą należną z powodu jego posług, albowiem i jego stworzył Pan”. O ile w Syr 38,12 mowa jest o tym, aby korzystać z pomocy

innego człowieka, specjalnie uzdolnionego przez Stwórcę (lekarz), to w Syr 38,1 jest wezwanie, aby człowiekowi, który dobrze wypełnia swoje powołanie służenia innym okazać cześć, szacunek.

W Syr 4,1 - 6 autor natchniony wskazuje na inną relację między ludźmi. O ile w Syr 38,12 była mowa o korzystaniu z pomocy człowieka do tego stworzonego, to w Syr 4,1 - 6 mowa jest o tym, aby nieść pomoc tym, którzy tej pomocy potrzebują, bo to oni zostali przez Boga stworzeni. Za pozostawienie tych ludzi bez pomocy grozi bowiem przekleństwo, którego Stwórca wysłucha: „Gdy bowiem przeklnie cię w gorzkości duszy, Ten, co go stworzył wysłucha jego życzenia” (Syr 4,6). Fakt stworzenia przez Boga człowieka, który pomocy potrzebuje, powinien skłonić tych, co pomoc nieść mogą do pochylenia się nad człowiekiem, któremu trudno żyć.

Po omówieniu nauki Ksiąg Mądrościowych Starego Testamentu o relacjach, jakie powinny obowiązywać między ludźmi, wynikających z faktu stworzenia (a które zostały zerwane, co przedstawione zostało w Rdz 4), autorzy natchnieni wskazują na prawa, jakie powinny obowiązywać w relacji człowiek - Bóg (która została zerwana według Rdz 4,16: „Kain odszedł od Jahwe”).

Podstawą właściwej relacji człowiek - Bóg, podobnie jak właściwej relacji między ludźmi, jest fakt stworzenia człowieka przez Boga. Mdr 15,11 - 12 wskazuje na pierwszy element właściwej relacji człowieka do Boga : poznanie Tego, który człowieka stworzył.

Tragiczny jest bowiem los ludzi nie poznających Stwórcy, zwolenników idolatrii: „Nie poznał bowiem Tego, który go utworzył i (który) tchnął weń działającą duszę, i napełnił go duchem życia” (Mdr 15,11).

Poznanie Boga nie zamyka w sobie wszystkich aspektów relacji człowiek - Bóg. Stwórcę trzeba wielbić, czcić na modlitwie: „Przyjdą wszystkie ludy, które stworzyłeś, i Tobie, Panie, pokłon oddadzą, i będą sławiły Twe imię” (Ps 86,9), „Wejdźcie, uwielbiajmy, padnijmy na twarze i zegnijmy kolana przed Panem, który nas stworzył” (Ps 95,6), nawiązać z Nim kontakt w modlitwie indywidualnej, błaganu za grzechy: „Postara się pilnie, by od samego ranka zwrócić się do Pana, który go stworzył, i przed Najwyższego zanieś swą prośbę. Otworzy usta swe w modlitwie i błagać będzie za swoje grzechy”(Syr 39,5), umiłować Stwórcę z całego serca: „Każdym swym czynem oddał chwałę Świętemu i Najwyższemu; słowami uwielbienia z całego serca swego śpiewał hymny i umiłował Tego, który go stworzył” (Syr 47,8), „Z całej siły miłuj Tego, co cię stworzył, i nie porzucaj sług Jego ołtarza !” (Syr 7,39).

Jak widzimy, Księgi Mądrościowe nawiązują do Rdz 4, gdzie przedstawione jest odejście człowieka od człowieka, oraz odejście człowieka od Boga, ale wskazują, jak to co złe naprawić. Należy pamiętać, że człowiek jest stworzony przez Boga. To pozwoli zrozumieć wielkość człowieka, jego godność, jego misję, specjalną relację Stwórcy - stworzenie, pozwoli zrozumieć, jakie prawa powinny panować między ludźmi, oraz przyjąć właściwą postawę wobec Boga. To wszystko pozwoli uniknąć tego, co rozegrało się w Rdz 4: zabójstwa brata oraz odejście od Boga.

Jak widzimy, Księgi Mądrościowe w oparciu o Rdz 1 - 4 przeprowadzają wspaniałą katechezę na temat stworzenia człowieka przez Boga. W zestawieniu wygląda to następująco:

Księga Rodzaju	Księgi Mądrościowe Starego Testamentu
Fakt stworzenia (1,26 - 27; 2,7)	Job 31,15; 33,4; 40,15.
Natura człowieka stworzonego na i podobieństwo Boga (Rdz 1,26 -27):	Syr 17,1 - 14; Mdr 2,23; Ps 8,6,
proch z ziemi (Rdz 2,7) :	Job 10,8 - 9; Syr 17,1; 33,10; Ps 89,48.
Zadania człowieka stworzonego (Rdz 1,28 - 31) :	Mdr 9,2; Ps 119,73.
Ludzie specjalną Bożą własnością, opis raju (Rdz 2,8 - 25):	Ps 100,3
wolność wyboru (Rdz 2,16 - 17):	Syr 15,14.
Upadek (grzech pierworodny) (Rdz 3,1 - 8):	Koh 7,29
sąd, wyrok, kara (Rdz 3,14 - 24):	Syr 33,13.
Sytuacja po grzechu pierworodnym (Rdz 4,1 - 16), zerwanie relacji międzyludzkich (Kain zabija Abela):	nauka o właściwej relacji człowiek - człowiek: Job 33,6; Mdr 6,7; Syr 4,6; 38,1.12,
zerwanie relacji człowiek - Bóg (4,16):	nauka o właściwej relacji człowiek - Stwórca: Mdr 15,11; Syr 7,30; 39,5; 47,8; Ps 86,9; 95,6.

Z takiego zestawienia wynika jedna podstawowa różnica. Rdz 1- 4 opisując początki historii człowieka stworzonego pozostawia człowieka w beznadziei. Człowiek zrywa z drugim człowiekiem, odchodzi od Boga. Księgi Mądrościowe Starego Testamentu jako ostatnie w kanonie Pisma Świętego wskazują na drogę, którą należy do Boga wracać, pamiętając, że jest On Stwórcą. Człowiek stworzony przez Boga jest nie po to, by zabijać brata, nie po to, by od Stwórcy odchodzić, ale po to, by Boga z całego serca umiłować.

PRZYPISY

¹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku, zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 71

² M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 71 - 78.

³ Należą do tej grupy: Jb, Ps, Prz, Koh, Mdr, Syr. Wstęp do Starego Testamentu (red. S. Łach), Poznań 1973, s. 631.

⁴ Mam na myśli tylko te teksty, które używają czasownika na określenie faktu stworzenia człowieka przez Boga.

⁵ R. Young, *Analytical concordance to the Holy Bible*, Guilford 1975, s. 210.

⁶ E. Robinson, *Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Oxford 1975, s. 136 - 137; G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, s. 280.

⁷ F. Zorell, *Lexikon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1954, s. 126 - 127.

⁸ W. Gesenius, *Hebraisches und Aramaisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1926¹⁷, s. 113.

⁹ TWAT, Bd. III, s. 89 - 90.

¹⁰ W. Gesenius, dz. cyt., s. 609.

¹¹ W. Gesenius, dz. cyt., s. 793.

¹² F. Zorell, dz. cyt., s. 361; W. Gesenius, dz. cyt., s. 622.

¹³ G. Holscher, *Das Buch Hiob*, Tübingen 1952, s. 80.

¹⁴ N. N. Tur - Sinai (H. Torczyner), *The Book of Job*, Jeruzalem 1957, s. 464.

¹⁵ W. Gesenius, dz. cyt., s. 730; Cz. Jakubiec, *Księga Hioba*, Poznań 1974, s. 205. Termin *grs* oddany jest tu przez „ulepił”.

¹⁶ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko - polski*, T. III, Warszawa 1960, s. 608; K. Schenkl, *Griech - Deutsches Schulwörterbuch*, Leipzig 1911¹³, s. 482 - 483.

¹⁷ Zob. BT³.

¹⁸ TWNT, Bd. III, s. 1025.

¹⁹ Z. Abramowiczówna, dz. cyt., T. II, s. 724; G. E. Benseler, dz. cyt. s. 531 - 532.

²⁰ Termin ten występuje w LXX 50 razy i oddawany jest przeważnie przez hebrajski czasownik *isr*. TWNT, Bd. VI, s. 255.

²¹ Termin ten występuje w LXX 3200 razy. Jego odpowiednikami hebrajskimi są *sh* oraz *br*. TWNT, Bd. VI, s. 457 - 258.

²² Zob. LXX.

²³ P. Boccacio, G. Berardi, *Ecclesiastics*, Roma 1976, s. 20.

²⁴ Z. Abramowiczówna, dz. cyt., T. II, s. 22.

²⁵ Z. Abramowiczówna, dz. cyt., T. II, s. 242.

²⁶ F. Zorell, dz. cyt., s. 251.

²⁷ Zob. BT³.

²⁸ Z. Abramowiczówna, dz. cyt., T. I, s. 463.

²⁹ F. Zorell, dz. cyt., s. 167.

³⁰ W. Gesenius, dz. cyt., s. 313.

³¹ M. Prter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1978, s. 347.

³² THAT, Bd. I, s. 41 - 57.

³³ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 77.

³⁴ A. Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Bonn 1925, s. 114 - 115.

³⁵ J. G. Snaith, *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus son of Sirach*, Cambridge 1974, s. 162.

³⁶ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 74 - 78.

³⁷ Zob. BHS.

³⁸ Dz. cyt., s. 556 - 557.

³⁹ M. H. Pope, *Job*, New York 1965, s. 268 - 271; N. C. Habel, *The Book of Job*, Cambridge 1975, s. 221 - 222.

⁴⁰ Dz. cyt., s. 559.

- ⁴¹ Cz. Jakubiec, *Księga Hioba*, Poznań 1974, s. 234 - 236.
- ⁴² N. C. Habel, dz. cyt., s. 222.
- ⁴³ N. C. Habel, dz. cyt., s. 222.
- ⁴⁴ Cz. Jakubiec, dz. cyt., s. 222.
- ⁴⁵ Dosł.: „w łonie matki uczynił mnie”. Cz. Jakubiec, dz. cyt., s. 196.
- ⁴⁶ Zob. BHS.
- ⁴⁷ Tego samego czasownika używa Rdz 1,26.
- ⁴⁸ G. Hölscher, dz. cyt., s. 77.
- ⁴⁹ M. H. Pope, dz. cyt., s. 204; N. C. Habel, dz. cyt., s. 166.
- ⁵⁰ Zob. BHS.
- ⁵¹ W. Gesenius, dz. cyt., s. 527.
- ⁵² N. H. Pope, dz. cyt., s. 216; Cz. Jakubiec, dz. cyt., s. 205 - 206.
- ⁵³ Zob. LXX, H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968⁵, s. 27, tłumaczy: „od Boga”;
- A. Deissler, *Die Psalmen*, Bd. I, Leipzig 1965, s. 50, tłumaczy: „od istot niebieskich”.
- ⁵⁴ H. Ridderbos, *Die Psalmen*, Ps 1 - 41, Berlin 1972, s. 136 - 138.
- ⁵⁵ E. A. Leslie, *The Psalms*, New York 1949, s. 133.
- ⁵⁶ H. Gross, *Das Buch der Psalmen*, Bd. I, Leipzig 1977, s. 59; H. J. Kraus, *Psalmen*, Bd. I, Neukirchen 1960, s. 70.
- ⁵⁷ H. Gross, H. Reinwelt, dz. cyt., s. 60.
- ⁵⁸ H. J. Kraus, dz. cyt., s. 85.
- ⁵⁹ Zob. LXX.
- ⁶⁰ A. A. di Lella, *The Hebrew text of Sirach*, London 1966; N. Peters, *Liber Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus*, Freiburg 1905; R. Smend, *Weisheit des Jesu Sirach*, Berlin 1906.
- ⁶¹ J. G. Snaith, dz. cyt., s. 87.
- ⁶² M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 85 - 87.
- ⁶³ K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Poznań 1969, s. 112.
- ⁶⁴ K. Romaniuk, dz. cyt., s. 112.
- ⁶⁵ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 86.
- ⁶⁶ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 86.
- ⁶⁷ E. G. Clarke, *The Wisdom of Salomon*, Cambridge 1973, s. 27 - 28; P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Münster 1912, s. 60.
- ⁶⁸ Zob. BHS.
- ⁶⁹ E. A. Leslie, dz. cyt., s. 191.
- ⁷⁰ H. Gros, H. Reinwelt, dz. cyt., Bd. II, s. 190; H. J. Kraus, dz. cyt., Bd. II, s. 687.
- ⁷¹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 75 - 78.
- ⁷² M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 75.
- ⁷³ Zob. BHS. W niektórych manuskryptach początek wiersza Ps 89,48 wygląda inaczej, bowiem termin *zakar* łączy się z przedimkiem *na*. Również zamiast słowa *ani* występuje w niektórych wariantach tekstu słowo *adonaj*. Zob. S. Łach, *Ps 89. Cierpiący przodkowie Mesjasza*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, (red. S. Łach, M. Filipiak), Lublin 1975, s. 44.
- ⁷⁴ H. Gross, H. Reinwelt, dz. cyt., Bd. II, s. 129.
- ⁷⁵ H. J. Kraus, dz. cyt., Bd. II, s. 624.
- ⁷⁶ E. J. Kissane, *The Book of Psalms*, T. II, Dublin 1954, s. 99.
- ⁷⁷ Zob. BHS, G. Beer, *Der text von Hiob. kap. VI - XIV*, Marburg 1895, s. 63. Wszystkie większe kodeksy XXX zamiast lekcji *jehad sabib* podają *ahar sabbota*. Najprawdopodobniej lekcja ta powinna brzmieć: *ahar sabbob*, „potem odwróciłeś się (powziąłeś inną myśl)”. Zob. Cz. Jakubiec, dz. cyt., s. 102.
- ⁷⁸ Rdz 2,7; 3,19.

- ⁷⁹ Cz. Jakubiec, dz. cyt., s. 102 - 103.
- ⁸⁰ N. C. Habel, dz. cyt., s. 58 - 59; F. Horst, *Hiob*, Bd. I, Neukirchen 1968, s. 155 - 156; G. Hölscher, dz. cyt., s. 31; M. H. Pope, dz. cyt., s. 78; N. H. Tur - Sinai, dz. cyt., s. 177.
- ⁸¹ Nie odnaleziono do tej pory tekstu Syr 17,1 w języku hebrajskim. Zob. R. Smend, dz. cyt., s. 20.
- ⁸² M. Möhr, *Bildung aus dem Glauben*, Bonn 1975, s. 54.
- ⁸³ O. Schilling, *Das Buch Jesus Sirach*, Freiburg 1956, s. 79 - 80.
- ⁸⁴ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 89 - 97.
- ⁸⁵ Zob. LXX.
- ⁸⁶ E. G. Clarke, dz. cyt., s. 63.
- ⁸⁷ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 91.
- ⁸⁸ dz. cyt., s. 169; P. Heinisch, dz. cyt., s. 180.
- ⁸⁹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 102.
- ⁹⁰ Termin *kon* oznacza: „stać prosto”. W Ps 119,73 użyty jest w piel perfectum i oznacza „postawić”. W. Gesenius, dz. cyt., s. 337 - 338; Zob. M. Jastrow, *A dictionary of the Targumin*, New York 1950, T. II, s. 621 - 622. BT³ tłumaczy ten termin przez „ukształtował”.
- ⁹¹ Zob. BHS.
- ⁹² E. J. Kissane, dz. cyt., T. II, s. 240.
- ⁹³ *Wstęp do Starego Testamentu* (red. S. Łach), Poznań 1973, s. 632.
- ⁹⁴ A. Eberharder, dz. cyt., s. 61.
- ⁹⁵ Wersja hebrajska tekstu Syr 15,14 jest następująca: *lhm mbrsjt br² h² dm (wjsjtjhw bjd hwtpw) wjtnhw bjd jsrw*. P. Boccacio, G. Berardi, dz. cyt., s. 13.
- ⁹⁶ F. Vattioni, *Genesi 1,1 et Eccli 15,14*, [w:] *Augustinianum 4* (1964), s. 105 - 106; J. B. Bauer, *Sir 15,14 et Gen 1,1 VD 41* (1963), s. 243 - 244.
- ⁹⁷ Prz 2,20.
- ⁹⁸ Prz 28,10.
- ⁹⁹ Zob. BHS, M. Filipiak, *Księga Koheleta*, Poznań 1980, s. 157.
- ¹⁰⁰ Nawet jeżeli w tym wypadku chodzi o mężczyzn, którzy chcą przypisać sobie wyższość nad kobietami, to taka postawa jest również zła. Łamię bowiem porządek założony przez Boga, który zakłada, że zarówno mężczyźni jak i kobiety mają umożliwione w równym stopniu zdobycie prawości moralnej. M. Filipiak, *Księga Koheleta*, dz. cyt., s. 157.
- ¹⁰¹ A. Lauha, *Kohelet*, Neukirchen 1978, s. 143.
- ¹⁰² M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 218.
- ¹⁰³ Iz 14; EZ 31 - 32; Dn 7,9 - 14.
- ¹⁰⁴ Job 34,11; Prz 12,14; 19,17; Syr 16,14.
- ¹⁰⁵ Tekst jest krytycznie pewny. Tylko w kodeksie Aleksandryjskim i Synaickim występuje termin *ny or* zamiast *ny os*. Zob. LXX. Zachował się tekst hebrajski Syr 33,13; (*Khwmr bjd^h jwsr 1 hwz krswn (kn h dm bjd) wsww jhtjsb mnpjw hlq*). P. Boccacio, G. Berardi, dz. cyt., s. 20.
- ¹⁰⁶ J. G. Snaith, dz. cyt., s. 162.
- ¹⁰⁷ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 97 - 98.
- ¹⁰⁸ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 97 - 99.
- ¹⁰⁹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 100.
- ¹¹⁰ Tekst krytycznie pewny. Zob. LXX.
- ¹¹¹ P. Heinisch, dz. cyt., s. 113.
- ¹¹² E. G. Clarke, dz. cyt., s. 45.
- ¹¹³ K. Romaniuk, dz. cyt., s. 142; W. Jaroszyński, *Biblijna motywacja równości ludzi* (maszynopis, Biblioteka KUL), Lublin 1981.

¹¹⁴ Tłumaczenia tego tekstu nie są jednolite. Występują liczne rozbieżności co do niektórych terminów. Zob. BHS.

¹¹⁵ Cz. Jakubiec, dz. cyt., s. 205.

¹¹⁶ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 98.

¹¹⁷ Teksty krytycznie pewne. Zob. LXX. Hebrajska wersja tekstu jest następująca: *wgm lrwp tn jmws kj gm bw swrk*. P. Boccacio, G. Berardi, dz. cyt., s. 25.

¹¹⁸ Tekst krytycznie pewny. Zob. LXX.

¹¹⁹ J. G. Snaith, dz. cyt., s. 184; A. Eberharter, dz. cyt., s. 126 - 127.

¹²⁰ Tekst krytycznie pewny. Zob. LXX.

¹²¹ A. Eberharter, dz. cyt., s. 25 - 26.

¹²² Określenie zaczerpnąłem od M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 97 - 101.

¹²³ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 103 - 107.

¹²⁴ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 105.

¹²⁵ K. Romaniuk, dz. cyt., s. 217.

¹²⁶ Tekst krytycznie pewny. Zob. LXX.

¹²⁷ Rdz 2,7. Zob. K. Romaniuk, dz. cyt., s. 219.

¹²⁸ K. Romaniuk, dz. cyt., s. 216.

¹²⁹ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 105.

¹³⁰ Tekst krytycznie pewny. Zob. BHS.

¹³¹ H. Gross, H. Reifeld, dz. cyt., Bd. II, s. 161.

¹³² E. A. Leslie, dz. cyt., s. 213; H. J. Kraus, dz. cyt., Bd. II, s. 661.

¹³³ E. J. Kissane, dz. cyt., T. II, s. 1223.

¹³⁴ Tekst jest krytycznie pewny. Zob. BHS.

¹³⁵ S. Łach, *Ps 86. Bóg jest szczególnie łaskawy dla pobożnych*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, T. IV (red. S. Łach, M. Filipiak, H. Laangkammer), Lublin 1977, s. 50.

¹³⁶ S. Łach, *Ps 86*, dz. cyt., s. 51.

¹³⁷ M. Filipiak wykazuje to na podstawie Ps 8 (*Biblia o człowieku*, s. 105).

¹³⁸ Tekst jest krytycznie pewny. Zob. LXX.

¹³⁹ A. Eberharter, dz. cyt., s. 130.

¹⁴⁰ M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 105.

¹⁴¹ Tekst jest krytycznie pewny. Zob. LXX.

¹⁴² GG. L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Roma 1975.

¹⁴³ Tekst krytycznie pewny. Zob. LXX.

Ks. Romuald Jankiewicz

SYTUACJA WIARY I NIEWIARY DZISIAJ

Przyczyny współczesnego ateizmu według Karla Rahnera (1904 - 1984)

Sobór Watykański II do „najpoważniejszych spraw doby obecnej” zaliczył ateizm, jako niedostrzeżenie przez ludzi współczesnych wewnętrznej i żywotnej łączności z Bogiem albo też wyraźne jej odrzucenie. Wyraził także życzenie, aby zjawisko to poddać staranniejszym badaniom (KDK 19). Z różnych, złożonych przyczyn ma dziś miejsce ogólnoswiatowy proces odchodzenia ludzi od chrześcijaństwa i Kościoła, a więc i od Boga. Ludzie żyjący w świecie od dawna chrześcijańskim coraz częściej przestają się deklarować jako członkowie Kościoła czy jako wierzący w Boga. Świat staje się coraz bardziej zdesakralizowany, coraz mniej otwarty na Boga. Chociaż liczba tych, którzy wyznają chrześcijaństwo, jest globalnie ciągle jeszcze znaczna, to jednak, patrząc realnie, można się spodziewać, że odsetek chrześcijan w świecie będzie się ustawicznie zmniejszać. Można chyba nie bez słuszności powiedzieć, że dziś już nie jest tak, iż niewierzący żyją wśród chrześcijan, lecz to chrześcijanie żyją pośród ludzi o obojętnym lub wrogim do nich nastawieniu.

Problem ludzi niewierzących jest złożony. Istnieją przecież niewierzący bardzo różnego rodzaju. Z pewnością nie da się też ich wszystkich - patrząc od strony wiary - ocenić jednakowo. Są wśród nich ludzie o wyraźnie złej woli, ale są też przecież ludzie, o których trzeba uczciwie powiedzieć, że są dobrzy i szlachetni. Są ateści wojujący z religią i Kościołem, ale są też i tacy niewierzący, którzy w gruncie rzeczy jakby tęsknią za Bogiem, mimo że odrzucają ideę Jego istnienia. Są ludzie, którym trudno by odmówić ich osobistej winy w tym, że stali się niewierzącymi, ale są i tacy, którzy z przyczyn bardziej obiektywnych nie doszli ostatecznie do wiary. Nasze pierwsze odczucie czy intuicja mówią więc nam, wierzącym, że chyba nie wszyscy niewierzący mają zamkniętą drogę do zbawienia przez sam fakt tego, że są właśnie niewierzącymi. Co więcej, jesteśmy czasem wręcz przekonani, że niektórzy z nich jak najbardziej zasługują na to, by być przez Boga zbawionymi.

Zgodnie z duchem nauczania *Vaticanum II* dzisiaj nie można już występować nawet przeciw zdecydowanym ateistom tak, jakby się miało przed sobą tylko głupców albo złoczyńców, gdyż - jak mówi konstytucja *Gaudium et spes* - zjawiska określane pojęciem ateizmu różnią się między sobą w wysokim stopniu, a ich przyczyny i bodźce je wywołujące są również niezwykle odmienne, jedne od drugich. Dlatego teologia musi się dziś pytać w sposób całkiem nowy,

jakie są rzeczywiste przyczyny współczesnego ateizmu. Sam Sobór wskazuje, bardzo zresztą skrótowo, na te przyczyny. Kładzie nacisk na wpływ stosunków socjologicznych, wzmiankuje o ateizmie egzystencjalnym, o ateizmie pozytywistycznym uważającym samo pytanie o Boga za bezsensowne oraz o ateizmie „postulatywnym”, który dopatruje się dowodu na istnienie Boga w absurdalności egzystencji i zła panującego w świecie. Mówi, że ateizm może mieć przyczyny społeczne i bywa bądź to wynikiem fałszywej interpretacji samego w sobie słusznego poczucia wolności i autonomii współczesnego człowieka czy jego woli wyzwolenia się ze zniewolenia gospodarczego i społecznego, bądź to wyrazem zabsolutyzowania wartości ludzkich. Stwierdza też, że ateizm jest często tylko odrzuceniem takiego Boga, jaki rzeczywiście nie istnieje. Sobór dostrzega także takie trudności dla wiary dzisiejszego człowieka, jak: odczucie braku wszelkiego doświadczenia religijnego, rzekome zagrożenie człowieka przez ideę Boga, spłylenie wyobrażeń, jakie ktoś może łączyć z pojęciem Boga. Podkreśla też, że chrześcijanie niestety również ponoszą w jakimś stopniu winę za dzisiejszy ateizm. *Vaticanum II* dostrzega wyraźnie, że zależność jednostki od społeczeństwa, w którym tkwi, jest większa niż to wcześniej zakładano (KDK 19 -20).

Jednym z tych, których żywo poruszał problem ateizmu, jest niemiecki teolog Karl Rahner, należący do najbardziej znanych i wybitnych teologów dzisiejszej doby. Jako umysł nieprzeciętnej miary obecny jest Rahner w teologii właściwie wszędzie. Wypowiada się w sprawach najbardziej aktualnych i kontrowersyjnych, jak i w tych, co do których niewiele od lat powiedziano nowego. Problemy te zawsze próbuje postawić w nowym świetle, dostrzega ich nowe aspekty, odnosi w nowy sposób do życia człowieka¹. Teologia Rahnera to wyraz jego przeświadczenia, że teolog musi być obecny w samym sednie świata, odczuwać żywo jego problemy i na nie reagować - po to, aby uczynić Prawdę objawioną przez Boga i posłannictwo zbawcze Chrystusa jak najbardziej zrozumiałymi dla człowieka. Wie on, że - być może bardziej niż kiedykolwiek - teologia dzisiaj musi być teologią egzystencjalną, nie może abstrahować od człowieka i jego konkretnej sytuacji. Wszelka refleksja teologiczna musi stać możliwie blisko człowieka, by pomóc mu lepiej zrozumieć własną sytuację i relację wobec objawiającego się mu Boga. Stąd punktem ogniskującym teologię Rahnera jest właśnie człowiek. W jego przekonaniu dzisiejsza teologia dogmatyczna winna stać się antropologią teologiczną. Nie może ona być czysto pojęciowa, wszelkie zaś kwestie dogmatyczne winny być odnoszone do swoistego doświadczenia człowieka².

Rozumiejąc w taki właśnie sposób żądania i sens teologii, uważa Rahner, że teologia dnia dzisiejszego winna stać się teologią dialogu z ludźmi, którzy sądzą o sobie, że nie potrafią wierzyć w Boga. Zaniepokojenie sytuacją współczesnego świata, który, jak się wydaje, chce się obchodzić bez Boga, jest w pismach Rahnera bardzo wyraźne. Sądzi on wręcz, że nie ma dziś dla Kościoła kwestii bardziej palącej i aktualnej, jak właśnie konfrontacja duchowa i pastoralna z ateizmem. Wobec problemu niewiary musi Kościół umieć zająć właściwą postawę. Również teologia musi wyjść naprzeciw zjawisku ateizmu i nie może

unikać próby oceny sytuacji niewierzących. Stąd i w spuściźnie teologicznej samego Rahnera znaleźć można tak wiele uwag i rozważań na temat niewiary i ateizmu w dzisiejszym świecie.

Zamierzeniem niniejszego studium jest przedstawienie poglądów Karla Rahnera na temat przyczyn i uwarunkowań współczesnego ateizmu. Bez trudu można stwierdzić, że świat, w jakim dzisiaj żyje człowiek, nie sprzyja powstawaniu i utrzymywaniu się światopoglądu teistycznego, wierze religijnej. Człowiek dzisiejszy odchodzi zwłaszcza od postaw wiary przejawiających się w jakichś formach zewnętrznych, w Kościele, w religii. Wydaje się, że dziś człowiekowi trudniej jest wierzyć w Boga, niż ludziom dawniejszych czasów. Rodzi się wobec tego szereg pytań. Czy zawsze odchodzenie człowieka od religii, od konkretnej wiary oznacza dla niego jego faktyczną, osobistą i ciężką winę? Czy człowiek zawsze tylko sam osobiście ponosi odpowiedzialność za to, że odrzuca Boga i religię? Czy w konkretnych przyczynach niewiary można doszukać się jakiegoś ewentualnego usprawiedliwienia przynajmniej niektórych niewierzących? Próbą rozjaśnienia tych kwestii będzie dokonana przez Rahnera analiza dzisiejszej sytuacji wiary i niewiary.

A. DESAKRALIZACJA ŚWIATA

Rahner wskazuje na to, że mentalność człowieka doby współczesnej faktycznie różni się wyraźnie od sposobu patrzenia na świat ludzi żyjących dawniej. Sytuację współczesnego człowieka i zarazem całą dzisiejszą epokę charakteryzują, według niego, trzy zasadnicze cechy. Po pierwsze, myślenie współczesnego człowieka zdominowane jest w dużej mierze racjonalno - przyczynowym obrazem świata. Po drugie, człowiek dzisiejszy ma wysoko rozwiniętą świadomość historyczną. Po trzecie, człowiek ten posiada poczucie swych wielkich możliwości: jest przekonany, że on sam jest w stanie planować i manipulować tak światem, jak i samym sobą. To wszystko ma istotny wpływ również na kształt religijności bądź areligijność nowoczesnego człowieka.

Rahner jest więc przekonany, że jedną z decydujących przyczyn, dla których trudno jest dziś ludziom docierać do wiary w Boga, jest, mówiąc najogólniej, fakt, że człowiek w swym historycznym rozwoju osiągnął dziś jednoznacznie i ostatecznie fazę twórczości własnej, stał się w stosunku do swego środowiska, naprawdę i skutecznie, jego racjonalnie planującym panem i władcą³. Ten dający się ogólnie stwierdzić fakt ma, zdaniem Rahnera, istotne znaczenie, jeśli chodzi o dzisiejszą sytuację religijną. Otóż człowiek żył zawsze w swym naturalnym środowisku, otoczony przyrodą. Mimo że zawsze w to swoje naturalne środowisko ingerował - po to, by je wykorzystywać dla celów swego życia - to jednak, aż do najnowszych właściwie czasów, przyroda była dlań czymś potężnym, nie dającym się opanować, czymś, co rządzi się swymi własnymi, groźnymi, nie zawsze łaskawymi dla ludzi prawami. Rządy Boga i prawa przyrody przeżywano jako pewnego rodzaju jedność. Poprzez przyrodę

przemawiał Bóg, dawał się przez nią poznawać w swej łaskawości albo, przeciwnie, w swym gniewie. Wszelkie nieprzewidziane czy groźne zjawiska przyrody przyjmowano jako wyrazy działania samego Boga. Oczywiście przyroda zawsze była dla człowieka również czymś zwykłym, obliczalnym i bliskim i nie zawsze w jednakowym stopniu odczuwano ją jako bezpośrednią obecność boskich rządów. Jednak człowiek jeszcze do niedawna nie potrafił uniezależnić się od jej praw ani podporządkować ich sobie. Dlatego przyroda, choć oczywiście nigdy nie utożsamiano jej z Bogiem, była niegdyś dla ludzi czymś w rodzaju „boskiego namiestnictwa”, a człowiekowi pozostawało tylko być jej posłusznym, w milczeniu i z pokorą, albo modlić się o łaskawość do Tego, który był też i jej Panem⁴.

Tak patrzono na świat jeszcze do nie tak dawna. Dzisiaj zaś sytuacja się zmieniła, i to, jak sądzi Rahner, bardziej radykalnie niż to się potocznie zwykło oceniać. Wprawdzie i dziś istnieje ciągle jeszcze przyroda, którą można odczuwać jako nie skażoną przez ludzką działalność, i wprawdzie dotykają nas ciągle kłęski żywiołowe i nieuleczalne choroby, ale stosunek człowieka do naturalnego środowiska swej egzystencji zmienił się zasadniczo. Człowiek nie jest już tylko tym, który żyje w otoczeniu przyrody, lecz nadto tym, który tę przyrodę aktywnie zmienia i kształtuje. Przyroda została dziś w pewnym sensie przez człowieka zupełnie „zdegradowana” do roli tylko materiału i warsztatu dla jego twórczych działań, potrzebnego mu do budowania sobie według własnych planów własnego świata. Nie jest ona już, jak dawniej, niedosięglym, nie podlegającym mu narzędziem w ręku samego Boga. Człowiek zmuszając przyrodę do służenia sobie zostaje całkiem realnie wydany w swoje własne ręce. „Świat otaczający go staje się jego własnym obrazem, a w swym środowisku spotyka samego siebie”⁵. Nauka dzisiejsza nie zajmuje się już estetyczną - fozoficzną kontemplacją świata, lecz zastanawia się, jak przyrodę opanować, jak załadować jej prawami. Nadto już sam człowiek staje się niemal materiałem do formowania, światem, który ma dopiero zaistnieć, a którego stwórcą chce stać się on sam. Człowiek dnia dzisiejszego i jutrzejszego rzeczywiście stał się podmiotem, który sobie powierzył samego siebie, i to nie tylko w sposób teoretyczny, lecz najzupełniej realnie, przeprowadzając tym samym w praktyce „przewrót kopernikański” od kosmocentryzmu do antropocentryzmu⁶.

Otóż ten właśnie dokonujący się dzisiaj proces upodmiotowienia człowieka z jednej strony i hominizacji świata z drugiej ma, według Rahnera, bardzo istotne znaczenie dla kształtowania się stosunku człowieka do Boga i do religii w ogóle. Konkretnie zaś uważa Rahner, że stanowi on bardzo poważną trudność w dochodzeniu człowieka do postawy religijnej. „Bóg rzeczywiście (tak to w każdym razie wygląda) stał się znacznie bardziej odległy od człowieka, odkąd przyroda wydaje się zdegradowana do materiału ludzkiej twórczości. Świat [...] dostał się wprawdzie pod władzę człowieka, lecz zarazem stał się jakby gęsto utkaną przegrodą, która oddziela od Boga. W przyrodzie i w tym, co z niej sam produkuje, człowiek znajduje w sposób naoczny tylko świat: prawa materii i odbicie samego siebie”⁷.

Jest dla Rahnera faktem niezaprzeczalnym, że dzisiejszy obraz świata sprzyja odchodzeniu człowieka od Boga, czy raczej niedochodzeniu do Niego. Człowiek nie potrafi już odbierać tego, co się dzieje w świecie, jako działania Boga tak bezpośrednio i nieodparcie jak dawniej. Rzeczy „nadzwyczajne” albo przerażające nie skłaniają już do kontemplacji czy do błagalnych modlitw, lecz do wzmoczenia wysiłków w celu ich wyjaśnienia lub przewyciężenia. Świat stał się dla człowieka dnia dzisiejszego odbótwiony i zsekularyzowany. Skutkiem tego Bóg odsuwa się w niepochwytą dal, staje się czymś nieokreślonym, czymś niewartym refleksji. Z tego właśnie odczucia, zdaniem Rahnera, rodzi się widoczny dziś ateizm o światowej już skali oraz, jak się przynajmniej wydaje, spadek uzdolnień do przeżyć religijnych. Doświadczenie Boga bywa zaś w tym nowym obrazie siebie i świata zbyt często już nie czymś, do czego człowiek sam dochodzi, ale „raczej dobrotliwym reliktem przeszłości, który został mu przekazany przez tradycję mniej więcej jak portrety przodków z minionych generacji”⁸.

Pojęcie świata czasów nowożytnych różni się więc zasadniczo od jego wizji czasów dawniejszych. Świat stał się czymś, co samo w sobie daje się zbadać i opanować. Rahner zaznacza, że w istocie ten współczesny obraz świata odpowiada autentycznie chrześcijańskiemu pojmowaniu rzeczywistości stworzonej. Prawdziwa bowiem chrześcijańska nauka o stworzeniu świata i chrześcijańskie rozumienie egzystencji zawierają również prawdę o koniecznym odmitologizowaniu i desakralizacji świata. Świat ustanowiony przez Boga w Jego wolności pochodzi wprawdzie od Niego, ale nie w sposób, w jaki Bóg posiada samego siebie; w tym sensie świat rzeczywiście nie jest Bogiem. Stąd nie można go uważać za naturę „świętą”, ale tylko za tworzywo dla twórczej działalności człowieka. Taki stosunek do świata wyprowadzić można z przesłanek teologicznych: z nauki o stworzoneości całej rzeczywistości świata, jak i z obecnego już u Tomasza z Akwinu zasadniczego twierdzenia, że świat w dużej mierze można wyjaśnić z „przyczyn drugich”, to znaczy z samego siebie⁹.

Ów proces desakralizacji natury jest więc dla Rahnera czymś w sobie pozytywnym z chrześcijańskiego punktu widzenia. Sekularyzacja w rozumieniu teologicznym nie oznacza tylko zeświecczenia treści religijnych albo ich usunięcia z życia publicznego. Stanowi raczej - w sensie pozytywnym - „wynikające z wiary uznanie samoistności i sensowności świeckiego świata”¹⁰. Mimo wszystko ów pozytywny w sobie proces jest zarazem w pewnym sensie realnie niebezpieczny dla wiary: „W ten sposób istnieje tu jednak dla czasów nowożytnych pokusa, aby w »wyjaśnianiu« świata obchodzić się bez Boga. Stąd ceną biblijnego »odczarowania« świata jako stworzenia (...), które jest konieczne dla autentycznego, pełnego czci teizmu, jest ryzyko nowożytnego ateizmu w takiej mierze, w jakiej ono w starożytności nie istniało”¹¹.

Rahner nie wyciąga z tego oczywiście wniosku, że dawny sposób widzenia świata był lepszy od dzisiejszego czy bardziej odpowiadający rzeczywistości tajemnicy Boga. Stwierdza jednak, że jest faktem, iż w dawnym obrazie świata Bóg i człowiek byli bliżej siebie. Człowiek minionych epok mógł szczerzej

spontaniczniej niż człowiek dzisiejszy przyjmować absolutny charakter religii z jej konkretnymi przepisami i praktykami.

B. PRZEŻYCIE TRANSCENDENCJI BOGA

Rozwój nauk przyrodniczych i związany z nim nowy sposób widzenia świata przez dzisiejszego człowieka dotyczy – zdaniem Rahnera – również problemu zdolności odczuwania transcendencji Boga.

Kościół zawsze nauczał, że Bóg jest rzeczywistością, która jest absolutnie różna od świata, mimo, że jest trwała, wszystko przenikającą i wszystko w sobie obejmującą podstawą. Nie można Go pojmować jako sumarycznej formuły wszelkiej rzeczywistości; nie jest jakością tego świata, lecz w sposób absolutny jest w sobie i dla siebie, żadnego swego aspektu bytowego nie dzieli z innym bytem i dlatego nie jest uzależniony od tego, co inne. „Nie można bowiem twierdzić, że między Stwórcą a stworzeniem istnieje jakieś podobieństwo, nie przyjmując jednocześnie, iż zawiera ono w sobie jeszcze większe niepodobieństwo między nimi” - jak uczy IV Sobór Laterański.

Rahner przypomina, że już Tomasz z Akwinu podkreślał, iż Bóg działa przez przyczyny drugie. To właśnie według tomizmu Bóg sprawia świat, ale w istocie w tym świecie nie działa, podtrzymuje ów łańcuch przyczynowości, ale swoim działaniem nie włącza się do tego łańcucha przyczyn jako jedno z jego ogniw. Świat jako całość w swej jedności, ale również w swoim konkretnym zróżnicowaniu i w radykalnej różnorodności całej swej rzeczywistości, stanowi samoobjawienie się jego boskiej podstawy. Tej podstawy samej w sobie nie można jednak znaleźć bezpośrednio w owej całości jako takiej. Podstawa bowiem nie objawia się wewnątrz tego, co się na niej opiera, jeżeli jest to naprawdę podstawa radykalna, a nie tylko funkcja w sieci innych funkcji. Bóg jest apriorycznym założeniem samego świata, a także samej możliwości jego poznania. Człowiek zawsze więc może ujmować Boga tylko pośrednio, jako Nieskończonego i Bezwarunkowego, a nie jako przedmiot, wszelkie zaś skończone przedmioty i doświadczenia mogą jedynie wskazywać na Boga¹². Rahner podkreśla mocno absolutną transcendencję Boga, Jego niedefiniowalność: „(...) horyzont nie może być obecny w samym horyzoncie (...). Ostateczna miara nie może być raz jeszcze zmierzona. Granica, która wszystkiemu nadaje swą „definicję”, nie da się sama znowu określić przez jeszcze dalej położoną granicę. Nieskończona dał, która wszystko obejmuje i wszystko może objąć, nie da się sama raz jeszcze objąć”¹³.

Rahner zaznacza też, że zdanie „Bóg jest” należy do zdań jakościowo zupełnie odmiennego rodzaju niż wszelkie twierdzenia budowane przez naukę. To zdanie jest pierwotne wobec wszelkiego naukowego spotkania ze światem, stanowi wręcz a priori wszelkich innych twierdzeń. Dlatego właśnie może zostać przez wszystkie inne zdania zagłuszone. „Absolutna prawda, że Bóg jest, jest zdaniem, że On jest Niepojętym (...). Ta wiedza nie może mieć owej definitywności, ścisłości,

jaka przysługuje tej wiedzy, która buduje dzisiejszy obraz świata. Nie dlatego, że tamta byłaby bardziej niepewna i niejasna niż ta, lecz ponieważ jest ona wiedzą o tym, co niedefiniowalne, wiedzą, w której treść nami zawłada, a nie my ją ujarzmiamy, w której nie my ogarniamy, lecz jesteśmy ogarniani; w której jest mowa o tym, co jedynie oczywiste, które dlatego dla nas jest niepojęte”¹⁴.

Tymczasem - zauważa Rahner - mimo iż chrześcijaństwo zawsze przyjmowało te twierdzenia o absolutnej transcendencji Boga, to w praktyce życiowej, zwłaszcza dawniej, nie zawsze były one właściwie przeżywane. Obraz świata był bowiem wtedy tak ubogi i jasny zarazem, zbudowany przy tym w sposób wyobrazeniowy, że w konkretnym odczuciu Bóg stawał się mimo wszystko również częścią tego świata. Wprawdzie wiedziano, że Bóg przebywa „w niebie”, ale to niebo było również jakby tylko przedłużeniem przestrzeni światowej. Dzisiaj zaś obraz świata niezmiernie się zmienił i pogłębił. Świat stał się wielkością zamykającą się w sobie i trudno już dzisiejszemu człowiekowi odczuwać w jego zdarzeniach Boga działającego namacalnie jako „rzecz”, a nie właśnie jako transcendentną przyczynę. W ten sposób człowiek dochodzi do wniosku, że świat nie jest Bogiem, że Bóg jest w świecie nieobecny. Ten trafny skądinąd wniosek rodzi już jednak, zdaniem Rahnera, łatwo to, co można by, przynajmniej powierzchownie, zinterpretować jako ateizm. Świat bowiem wskazuje ku Bogu jako swemu a priori tylko jako całość, a „wypowiadając się o sobie mówi Bogu tylko milcząc, tylko poprzez niewypowiedzenie ostatniego słowa. Dlatego łatwo jest nie dosłyszeć głosu milczenia, sądzić, że nie można znaleźć Boga, gdyż im głębiej człowiek drąży badawczo świat, tym częściej napotyka właśnie świat i tylko świat”¹⁵.

Doświadczenie to jest też dla Rahnera w jakiejś mierze potwierdzeniem tego, co zdefiniował Sobór Watykański I, że mianowicie Bóg jest w sposób niewypowiedziany ponad wszystkim, co jest poza Nim i co może być pomyślane. Dzisiaj człowiek, który posiada obraz świata ukształtowany przez nauki przyrodnicze, doświadcza tego, że o Bogu nie można mówić językiem i pojęciami tych nauk, że Bóg jest ponad tym, co może być powiedziane na temat świata, że „z drewna tego świata nie da się wystrugać sobie żadnego obrazu Boga (...). Nie da się już dziś po prostu doświadczać rządów Boga w świecie z taką naiwnością, jak za dawnych czasów. Nie da się nie dlatego, że Bóg umarł, lecz dlatego, że jest większy, bardziej bezimienny, bardziej niepojęty, bardziej poza rzeczami”¹⁶. Prawda Boga i obraz świata to dwie całkowicie różne od siebie rzeczywistości.

Rahner uważa za „bardzo niereligijny” ów pospolity religijny dualizm, który pojmuje różnicę między Bogiem a stworzoną przez Niego rzeczywistością świata w sposób kategorialny. Taki dualizm nie widzi bowiem, czy naprawdę jest Bóg i rozumie Boga tylko jako moment wewnątrz większej całości, jako część rzeczywistości świata. Nie istnieje jednak taki Bóg, który by działał jako indywidualny byt istniejący obok innych bytów i który w ten sposób niejako mieściłby się w jakiejś jeszcze większej całości. „Jeśli ktoś szukałby takiego Boga, to szukałby fałszywego Boga. Ateizm i pospolity rodzaj teizmu cierpią na to samo fałszywe wyobrażenie; tylko że ten pierwszy odrzuca je, podczas gdy ten drugi

uważa, że mimo wszystko może go przyjmować. I jedno, i drugie jest w gruncie fałszywe. To drugie (wyobrażenie pospolitego teizmu) - ponieważ takiego Boga nie ma; to pierwsze (ateizm) - ponieważ Bóg jest przecież rzeczywistością najbardziej radykalną, pierwotną i w pewnym sensie najbardziej oczywistą¹⁷.

Transcendentny Bóg jest rzeczywistością, która nie podlega możności określania przez człowieka. Jest On czymś zawsze obecnym, jako to, co samo określa sobą wszystko inne. Wymyka się wszelkiej, i to nie tylko fizycznej, ale także logicznej, możności określania przez podmioty skończone. Określenie Go bowiem oznaczałoby, że sięga się poza Niego i umieszcza Go w innym, szerszym i wyższym kontekście, co zaprzeczałoby samej naturze owej transcendencji. Jest rozporządzającą nami, nieskończoną i milczącą rzeczywistością, która udziela się człowiekowi w ten sposób, że się oddala, że milczy, że pozostaje niewyraźna. Stąd „wszelkie mówienie o Nim - żeby było zrozumiałe - zawsze wymaga wsluchiwania się w Jego milczenie”¹⁸.

Z chwilą kiedy człowiek właściwie zrozumie i odczuje nieskończoną transcendencję Boga wobec świata - mówi Rahner - samo jego doświadczenie Boga może mieć już inny charakter niż doświadczenie człowieka dawniejszych czasów. Odczucie Boga, które wynika z owego uprawnionego „odbóstwiania” świata, w całym procesie owego transcendowania, które właściwe jest światu i człowiekowi jako skończonemu podmiotowi, może być autentycznym doświadczeniem Boga, zdaniem teologa, charakteryzuje się właśnie stopniowym wyzwaniem się od wyobrażeń sugerujących, jakoby Bóg był jakąś szczególną rzeczywistością tego świata czy jedną z przyczyn pozostającą z innymi rzeczywistościami we wzajemnym oddziaływaniu. Osobisty stosunek do Boga znajduje współcześnie wyraz coraz bardziej w postawie milczącej, w pełnym uwielbieniu doświadczeniu Tego, który jest niepojęty¹⁹.

C. TRUDNOŚĆ PRZYJĘCIA RELIGII W OGÓLE

Przeżywanie przez człowieka transcendencji, a zarazem immanencji Boga względem świata, przybiera w normalnym biegu rzeczy swój konkretny wyraz w praktykowaniu religii. Rahner widzi jednak, że dzisiejszemu człowiekowi nie jest łatwo przyjąć religię jako taką. Konkretna religia, taka jaką mu się proponuje, wywoływać może u niego czasem wewnętrzny sprzeciw wobec religii w ogóle. Dlaczego tak się dzieje?

Rahner jest zdania, że zasadniczym problemem dla człowieka jest możliwość spotkania Boga i Jego działanie wobec nas w naszym konkretnym, historycznym doświadczeniu w świecie. Uważa on, że fundamentalnym problemem dla dzisiejszego rozumienia chrześcijaństwa w ogóle jest pytanie, w jaki sposób Bóg pozostając rzeczywiście Bogiem, a nie po prostu elementem świata, może mimo to być spotykany w religijnej postawie, w religii, jako dostępny w tym świecie.

Jak wynika z poprzednich rozważań Rahnera, Bóg jest podstawą podtrzymującą wszystko, co możemy spotkać wewnątrz ostatecznego

horyzontu, którym jest On sam. Jest Tym, który nie może być włączony razem z tym, co uwarunkowane, do jednego wyższego systemu, ukazuje się nam jako zawsze transcendentny, jako Ten, który jest „przed - ustanowieniem” wszystkiego, co ustanowione, a więc jako Ten, który sam nie może być przez nas pomyślany ani pojęty. I stąd, jak przypuszcza Rahner, płynąć może właśnie zasadnicza trudność, jaką dla dzisiejszego człowieka stwarza konkretne praktykowanie religii. Człowiekowi wydaje się, że Boga, będącego podstawą wszystkiego i niewyraźną tajemnicą, nie można spotkać w świecie; wydaje mu się, że nie można Go w żaden sposób umieścić w świecie, z którym mamy do czynienia, ponieważ w przeciwnym razie stałby się właśnie tym, czym nie jest: jednym z bytów jednostkowych. Gdyby Bóg miał się pojawić w swoim świecie, to natychmiast, jak się zdaje, przestałby być sobą. Tymczasem wydaje się, że Bóg z definicji nie może być w świecie. Wyjaśnienie, że Bóg wcale nie musi być w świecie, lecz, że jest Tym, który jest ponad światem, nie rozwiązuje wcale tej rzeczywistej i radykalnej trudności. Wszelka obiektywizacja Boga w czasie i przestrzeni, wydaje się nie uobecnić Go naprawdę²⁰.

Natomiast konkretna religia, na przykład chrześcijańska, wydaje się tworzyć takie właśnie konkretyzacje Boga. Jest w niej modlitwa o interwencję Boga, jest mowa o cudzie i o historii zbawienia, jest natchniona księga pochodząca od Boga. Pewne osoby otrzymują w odróżnieniu od innych boskie pełnomocnictwo; istnieją więc upoważnieni przez Boga prorocy i pośrednicy objawienia, istnieje papież, którego nazywa się namiestnikiem Jezusa Chrystusa. Taka religia wskazuje więc w sferze doświadczenia na konkretne zjawiska jako obiektywizację i manifestację Boga. Poprzez to Bóg jak gdyby pojawia się wewnątrz naszego doświadczenia kategorialnego w całkiem określonych jego punktach. „Religia, taka jaką konkretnie ludzie praktykują, wydaje się zawsze i nieuchronnie mówić: »Bóg jest tutaj, a nie tam«, »to jest zgodne z Jego wolą, a tamto nie«, »On objawił się tutaj, a nie tam«”²¹. Można faktycznie odnieść wrażenie, że konkretnie praktykowana religia nie chce zrzec się z kategorializacji Boga, a nawet nie może z niej zrezygnować, ponieważ wtedy straciłaby zupełnie swą wyrazistość nie mogłaby praktycznie rodzić postaw religijnych. Istotny problem polega więc na tym, jak pogodzić to z takim pojęciem Boga, które mówi, że Bóg z jednej strony jest wszędzie jako Ten, który stanowi podstawę wszystkiego, co istnieje, a z drugiej strony nie ma Go nigdzie w tym sensie, iż wszystko, co stworzone, jest od Boga absolutnie różne.

Rahner sądzi, że na tym polega jedna z zasadniczych trudności dla dzisiejszego człowieka, tak wierzącego, jak i tego, który porzucił religię. Człowiek uważa, że może być pobożny w tym sensie, iż w milczeniu będzie czcił to, co niewyraźne. Natomiast zbyt łatwo uważa za wręcz brak pobożności fakt, że nie tylko mówi się o tym, co niewyraźne, ale, co więcej, w faktycznej religijności wskazuje się niejako palcem na ten czy inny określony przedmiot ludzkiego doświadczenia i mówi się: tu jest Bóg. Dla Rahnera nie ulega wątpliwości, że dla chrześcijaństwa owa trudność przedstawia najbardziej podstawowe i powszechne zagrożenie²².

D. NIEDOSKONAŁOŚĆ PRZEKAZU OBJAWIENIA

Kolejną trudnością w akceptowaniu wiary przez dzisiejszych ludzi jest, zdaniem teologa niemieckiego, sposób jej przekazu. Kościół wprawdzie usiłuje dotrzeć ze słowem Bożego objawienia do wszystkich, jednak w praktyce nie zawsze ta jego nauka jest właściwie odbierana i rozumiana.

Rahner uważa, że dziś, w sytuacji, gdy trudno już człowiekowi odnaleźć obecność i działanie Boga w świecie, niewiele się mu pomoże w dotarciu do Boga, gdy będzie mu się mówić, że może jeszcze poznać Boga poprzez słowo Bożego objawienia zawarte w Piśmie Świętym. Zanim bowiem ktoś zacznie je czytać lub go słuchać, jest już z góry uwięziony w dzisiejszym świecie. Człowiek współczesny ma bowiem określony obraz świata, jest na ogół racjonalistą i sceptykiem o myśleniu uformowanym przez nauki przyrodnicze i historyczne. I dlatego ma skłonność odbierać również Pismo Święte jako echo świata już nie istniejącego, jako zbiór wypowiedzi światopoglądu dzisiaj już całkiem dla niego obcego. Ogromnie trudno jest więc przełożyć mu Biblię na jego własny język, tak by nie była ona dlań tylko dokumentem dawno przeminionej epoki²³.

Może się tak dzieć tym bardziej, że, jak zauważa dalej Rahner, w samym słownictwie biblijnym występują takie pojęcia i schematy przedstawieniowe, które są dość ściśle związane z przyrodniczym obrazem świata dawnych czasów; i dlatego dzisiejszy człowiek odczuwa je jako szczególnie nieadekwatne do własnego sposobu myślenia. Wyrażenia takie jak: „Bóg jest w niebie”, „Syn Boży”, „zstąpienie do piekieł”, „wstąpienie do nieba”, czy opowiadania o stworzeniu świata lub o wydarzeniach czasów eschatologicznych zakładają pewien obraz świata, który dla dzisiejszego człowieka jest już obcy, aczkolwiek przez teologię uznawany był oficjalnie jeszcze co najmniej do wieku osiemnastego. Skutek tego jest taki - twierdzi Rahner - że tego rodzaju wypowiedzi biblijne, w których użyty został ów obraz, chciałoby się za jednym zamachem włączać w obraz świata dawnych czasów, a nie w nasz²⁴.

Tego rodzaju trudność dotyczy, według Rahnera, nie tylko sformułowań zawartych w Piśmie Świętym, lecz w ogóle pojęć używanych w teologii. Słowa i pojęcia religijne są bowiem przynajmniej częściowo zawsze uwarunkowane przez jakiś złożony uprzednio obraz świata i posługują się zaczerpniętymi z aposteriorycznej sfery ludzkiego doświadczenia, nigdy nie mogąc obejść się całkowicie bez poglądowych wyjaśnień typu obrazowego. Przez to stają się wprawdzie bardziej zrozumiałe i bliższe człowiekowi, ale z drugiej strony nieuniknione są przy tym sprzeczności z każdorazowym nowym obrazem świata. I tak w teologii objawienia znajdujemy takie pojęcia jak na przykład: Synostwo Boże, Boży gniew i przejednanie, trzy Osoby i jedna natura w Bogu itd. Właśnie tu, jak sądzi Rahner, dzisiejszy człowiek wysuwa większe zastrzeżenia pod adresem twierdzeń wiary niż tam, gdzie by chodziło tylko o samą wiedzę o istnieniu Boga²⁵.

Szczególnie wiele kontrowersji może budzić u współczesnego człowieka na przykład dogmatyczna prawda o jednym Bogu w trzech Osobach. Rahner jest

zdania, że oficjalne i klasyczne sformułowania chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej w wydaniu katechizmowym są dla dzisiejszego człowieka prawie niezrozumiałe i niemal nieuchronnie prowadzą do nieporozumień. Jeżeli w chrześcijańskim katechizmie mówi się, że w jednym Bogu są w jedności natury trzy „Osoby”, to przy braku bliższych wyjaśnień teologicznych słuchacz prawie na pewno będzie rozumiał słowo „osoba” w tym sensie, w jakim je rozumie w zwykłym jego użyciu²⁶.

Jeszcze więcej trudności i nieporozumień może dzisiaj, zdaniem Rahnera, stwarzać dogmat o bóstwie Jezusa Chrystusa. Za kryterium ortodoksji uważa się zwykle pozytywną odpowiedź na pytanie: „Czy dla ciebie Jezus jest Bogiem? Jednak może być i tak, że absolutnie prawdziwe twierdzenie chrystologiczne: „Jezus jest Bogiem” zostanie w tej formie zrozumiane również w sensie monofizycznym, a więc mitologicznym i heretyckim. Osoba o tradycyjnym typie pobożności nie odczuwa żadnego niepokoju w przypadku takiej niewłaściwej interpretacji; będzie ją raczej uważała za najbardziej radykalny wyraz swej ortodoksyjnej wiary. Ale człowiek współczesny z różnych powodów skłonny jest traktować właśnie owe fałszywe interpretacje jako elementy autentycznej katolickiej wiary, a następnie, w swej niewierze, odrzucać je jako mitologię (co przy takim założeniu byłoby zresztą całkiem uzasadnione). Rahner wyraża więc przypuszczenie, że nie każdy, kto nie umie zgodzić się ze zdaniem: „Jezus jest Bogiem”, musi z tego powodu błędzić w wierze. Formuły chrystologiczne bowiem, w których występuje łącznik „jest”, pozornie równoznaczne ze zdaniem z „jest” używanymi w języku potocznym, narażone są zawsze na fałszywą interpretację. Stąd gdy ktoś mówi: „Nie potrafię wierzyć, że człowiek jest Bogiem, że Bóg stał się człowiekiem”, to pierwszą właściwą chrześcijańską reakcją na takie oświadczenie nie powinna być, według Rahnera, opinia, że mamy tu do czynienia z odrzuceniem podstawowego chrześcijańskiego dogmatu, ale przypuszczenie, że być może to odrzucone zdanie nie zostało zrozumiane w sposób autentycznie chrześcijański i ortodoksyjny²⁷.

Doktryna chrześcijańska, jako przyjęta i wyznawana przez konkretnych chrześcijan, nie jest więc wolna od fałszywych, mitologicznych interpretacji, od ukrytych herezji. Dlatego Rahner obawia się, „czy ci którzy uważają, że muszą odmitologizować chrześcijaństwo, nie wyobrażają sobie nauki chrześcijaństwa tak samo jak chrześcijanie o pobożności mitologicznej. W swojej demitologizacji opierają się na ukrytej herezji chrześcijan i sądzą, że jest to dogmat chrześcijaństwa i że - w takim przypadku słusznie - należy go odrzucić. Ale w istocie rzeczy nie odrzucili oni przez to wcale dogmatu chrześcijaństwa, lecz tylko jego mitologiczne uproszczenie”²⁸.

Trudności w akceptowaniu różnych prawd wiary przez dzisiejszego człowieka wynikają więc, zdaniem Rahnera, często przede wszystkim z kwestii czysto językowych, a nie ze złej woli człowieka. Trudność ta związana jest z nieuniknionym rozwojem języka. Terminy, jakimi Kościół posługiwał się początkowo w swej teologii, podlegają dalszemu rozwojowi historycznemu, który wymyka się spod kontroli Kościoła. Może się więc zdarzyć, iż dany termin nabierze takiej

nowej treści, że jego zastosowanie w dawnych sformułowaniach, samych w sobie całkowicie poprawnych, może sugerować fałszywe, mitologiczne, i dlatego niemożliwe do przyjęcia ich znaczenie. Rahner zarzuca językowi teologii, często lękającej się mówić o starych prawdach po nowemu, że dzisiejszemu człowiekowi zaciemnia prawdy wiary czy wręcz budzi wrażenie, że same te prawdy są przestarzałe. Postuluje zatem odnowienie tradycyjnych formuł dogmatycznych, zwłaszcza chrystologicznych. Zadania tego - podkreśla teolog - nie da się jednak wykonać tylko przez werbalne powtarzanie dawnych formuł i ich wyjaśnianie, jak to częstokroć się dzieje w uczonych kręgach teologicznych, ani przez odrzucenie starych formuł. Jako pilną konieczność widzi Rahner pewne poszerzenie horyzontów, sposobów wyrażania i aspektów w sformułowaniu dawnych dogmatów chrześcijańskich²⁹.

Rahner uważa też, że odnośnie skuteczności przekazu objawienia, a zatem i trudności, jakie może mieć dzisiejszy człowiek w jego zaakceptowaniu, istotna jest nie tylko kwestia terminologii, ale również powiązanie tego przekazu z życiem człowieka. Za wady w sposobie głoszenia Słowa Bożego jest, zdaniem Rahnera, częściowo odpowiedzialna ta teologia, która porusza się w obrębie abstrakcyjnych kwestii i naukowych wypowiedzi, a nie zajmuje się sprawami ostatecznej decyzji religijnej człowieka i egzystencjalnej akceptacji zasad wiary. Sposób przekazywania treści chrześcijaństwa stwarza może dla współczesnego człowieka poważną trudność w podjęciu decyzji wiary. Ludzie odnoszą wrażenie, że głosi się im doktrynę wprawdzie interesującą, lecz bardzo abstrakcyjną, dostępną tylko dla nielicznych, niezdolną pociągnąć zwykłych ludzi. Zdaniem Rahnera dzieje się tak dlatego, że w kościelno - urzędowym nauczaniu i w działalności kaznodziejskiej nie odzwierciedla się należycie ani momentu teologiczno - teoretycznego, ani egzystencjalno - praktycznego. „Wszyscy (...) uzasadniają wiarę w sposób fundamentalno - teologiczny, powołując się na formalny autorytet Kościoła”³⁰. Nie kładzie się dostatecznego nacisku na samą treść wiary; przekazywana jest ona tak, jak gdyby formalny autorytet Kościoła był bardziej przekonujący niż sama treść Bożego Słowa. Tymczasem zdaniem teologa, ludziom jest dziś o wiele trudniej zaakceptować ów formalny autorytet aniżeli wiele innych treści wiary. „Nie umiemy dobrze głosić chrześcijaństwa, bo uchwyciliśmy zeń tylko jedną połowę, a w miejsce drugiej podstawiamy potęgę tradycji. A ponieważ owa tradycja w nas samych działa jeszcze skutecznie (...), sądzimy, że i dla innych powinna mieć tę samą siłę przekonywania”³¹.

E. UTRATA POCZUCIA GRZECHU

Człowiek jest istotą radykalnie zagrożoną przez winę i jako grzeszny potrzebuje zbawienia ze strony Boga. Zdaniem Rahnera temat ten stwarza dla człowieka dzisiejszych czasów kolejną szczególną trudność.

Współczesny człowiek żyje bowiem często w poczuciu własnej niewinności. Już nie traktuje na serio grzechu, a więc i potrzeby własnego zbawienia. Nie

można, zdaniem Rahnera, powiedzieć, żeby świadomość dzisiejszego człowieka w jakiś bezpośredni i wyraźny sposób zaprzątnięta była pytaniem, czy i jak on jako grzesznik w swym indywidualnym życiu może znaleźć miłosiernego Boga, w jaki sposób może być usprawiedliwiony w obliczu Boga i przez Niego. W tym sensie człowiek nie boi się dzisiaj Boga i kwestia jego indywidualnego usprawiedliwienia, która dawniej stała w centrum świadomości wierzących, nie porusza już tak bardzo dzisiejszego człowieka, a może nawet wcale go nie obchodzi.

Zgadza się Rahner z tym, że w głębi indywidualnego sumienia i w rzeczywistości rozstrzygających momentach życia danej osoby sytuacja może się przedstawiać zupełnie inaczej. Jednak na ogół w życiu codziennym współczesny człowiek nie ma jasnej świadomości tego, że stoi w obliczu Boga obciążony swą osobistą winą jako ten, który zasługuje na potępienie, ale który mimo to jest zbawiony i przyjęty przez Boga na mocy Jego łaski. Tak myśleli i przeżywali to ludzie dawniejszych czasów. Natomiast nie można by, zdaniem Rahnera, powiedzieć, że dzisiejszy człowiek ma jeszcze podobne bezpośrednie odczucia. Doświadczenie moralności jako takie oczywiście bynajmniej nie znika z życia ludzkiego. Dzisiejszy człowiek mimo wszystko nie ma zbyt dobrego mniemania o swym moralnym obliczu, doświadcza całej swej skończoności, kruchości i niepewności również w sferze zasad moralnych, czując, że w niektórych wymiarach swej egzystencji popada w konflikt z samym sobą. Jednak nowoczesne nauki społeczne i sam człowiek mają tysiące środków i sposobów, żeby „zdemaskować” przeżycie winy człowieka w obliczu Boga i usunąć je, uważając wiele norm moralnych za normy przekazane przez społeczeństwo, za tabu, które powinno się rozszyfrować i zburzyć. W ten sposób doświadczenie moralności wypierane jest z wyraźnej świadomości człowieka³².

Nawet doświadczenie śmierci nie jest już, jak zauważa Rahner, w stanie uprzytomnić człowiekowi jego moralnej kruchości w obliczu Boga. Śmierci nie traktuje się już zwykle jako momentu nieubłaganego i nieodwołalnego ujawnienia się dobra albo zła panującego w życiu danego indywidualnego człowieka. Dla współczesnego człowieka nie jest sądem Bożym, lecz albo momentem, w którym cała gmatwanina ludzkiej egzystencji ulega wreszcie rozwikłaniu, albo ostatecznym nagim spełnieniem się absurdałności egzystencji, która nie posiada żadnego rozwiązania.

Zauważa też Rahner, że zjawisko grzechu w świecie staje się dzisiaj dla człowieka raczej powodem czynienia wyrzutu wobec Boga bądź przyczyną zwątpienia w sens własnej egzystencji, niż źródłem poczucia własnej winy i potrzeby zbawienia. Dzisiejszy człowiek wyposażony w badawcze spojrzenie psychologa, analityka i socjologa nie staje już wobec dobra i zła z owym patosem, z jakim ongiś głoszone było orędzie o winie i o jej odpuszczeniu. W miarę, jak nauki traktujące o człowieku wnikają w przyczyny zła moralnego, człowiek coraz bardziej widzi w tym, co nazywa się winą, część owej ogólnej nędzy i absurdałności ludzkiej egzystencji, wobec której on sam nie jest podmiotem. I stąd „człowiek dzisiejszy odnosi raczej wrażenie, że to Bóg musiałby

usprawiedliwić przed człowiekiem ten niewesoły stan świata, że człowiek jest raczej ofiarą, a nie przyczyną takiego stanu świata i historii ludzkości, nawet i wtedy, gdy cierpienie wydaje się wprawdzie być spowodowane przez człowieka jako wolny podmiot, ale on sam działając jest raz jeszcze produktem swej własnej *physis* i swej sytuacji społecznej³³. Takie podejście dzisiejszego człowieka do kwestii zła stanowi powód, dla którego odnosi on niejednokrotnie wrażenie, że to wręcz Bóg musiałby zostać przed nim usprawiedliwiony, a nie że on sam potrzebowałby przemiany w obliczu Boga i przez Boga z istoty niesprawiedliwej w usprawiedliwioną³⁴.

Rahner uważa, że cała ta postawa współczesnego człowieka wobec jego własnej winy moralnej oznacza w swej istocie zbagatelizowanie ludzkiej egzystencji w jej głębi i w jej zagrożeniu, czego my, chrześcijanie, nie możemy odczuwać jako czegoś zrozumiałego samo przez się. Taki stosunek człowieka do problemu grzechu i winy wskazuje, zdaniem teologa, również na to, jak dalece wina może wnikać w głębi człowieka aż do korzeni jego egzystencji, powodując tam zniszczenie.

Rahner chce jednak nawet w tym negatywnym procesie odczytać moment pozytywny. Sądzi mianowicie, że istnieje coś takiego jak rzeczywista historia wiary, a tym samym, że można w niej dostrzec następujące po sobie różne fazy świadomości wiary. W tych zmieniających się etapach historii wiary taki lub inny aspekt chrześcijańskiej egzystencji może mniej lub bardziej stać w centrum. Wolno by zatem było też przyjąć - mówi Rahner - że tej zmiany akcentów jako przejawu historyczności człowieka może chcieć sam Bóg. Toteż jednej fazy nie trzeba w stosunku do drugiej uważać koniecznie za „diabelską” tylko dlatego, że jest inna niż poprzednia. I tak, nie da się na przykład zaprzeczyć, że dzisiejsze kaznodziejstwo na wszystkich szczeblach mniej mówi o piekle niż dawniejsze. Nie uważa tego Rahner za chwalebny postęp, ale też nie jest zdania, że należy z góry twierdzić, iż jest to przejaw upadku autentycznego chrześcijaństwa. Chrześcijańskie pojęcie zbawienia ma również - według niego - w nieunikniony sposób swą historię. Katolicka teologia pojmująca zbawienie tradycyjnie odróżnia natomiast „zbawienie” od „wybawienia od winy”, które to pojęcia mają ze sobą wiele wspólnego, ale nie są jednoznaczne³⁵.

F. GRZESZNOŚĆ KOŚCIOŁA

Rahner dostrzega też inne jeszcze zahamowanie i zagrożenie wiary dzisiejszego człowieka. Jest nim sama wspólnota wierzących - Kościół. Jest to problem, którego nie powinno się, zdaniem teologa, bagatelizować ani tuszować, ale o którym trzeba otwarcie mówić.

Kościół jest oczywiście zawsze „Kościółem Świętym znakiem, wyniesionym ponad narody przez swe nieprzewyciężone owocowanie wszelką świętością i stanowi sam w sobie świadectwo tego, że jest dziełem Boga. Lecz Kościół jest też grzesznym Kościołem grzeszników³⁶. Rahner wie, że ta grzeszność Kościoła będzie się odbijać na tym, co można ogólnie nazwać postępowaniem Kościoła.

Ów naznaczony rysą grzeszności Kościół widzi Rahner w swej przenikliwej krytyce jako Kościół, który „w kwestiach nauki nie tylko posuwa się naprzód pomalą, bacząc na czystość i integralność wiary, lecz czeka o wiele za długo lub nawet (...) zbyt pochopnie mówi »nie« tam, gdzie powinien już dawno powiedzieć »tak« (...)» często zanadto trzymał stronę możnych i był zbyt rzadko rzecznikiem ubogich, jego krytyka władców tego świata była wypowiedziana zbyt cicho, tak, że wyglądało, jakby chciał sobie tylko zapewnić jakieś alibi (...). Często staje po stronie biurokratycznego aparatu kościelnego, niż po stronie swego ducha i jego porywów, często woli spokój niż burzę, to, co z dawna wypróbowane, niż śmiałą nowość. Nieraz krzywdził za pośrednictwem swych urzędowych rzeczników świętych, myślicieli, ludzi, którzy stawiali bolesne pytania (...). Często dawał własną opinię publiczną (...). Wobec ludzi z zewnątrz (...) zbyt często występował w roli rzucającego anatemy sędziego, a nie kochającej matki (...). Bardzo często (...) zdarzało się Kościołowi przeoczać momenty kluczowe dla jego zadania lub dostrzegać je dopiero wówczas, gdy chwila - wezwanie już przeminęła. Nierzadko, sądząc, że reprezentuje królewską niezłomność prawa Boga (co jest oczywiście jego świętym obowiązkiem), grał w rzeczywistości rolę zrzędnej drobnomieszczańskiej guwernantki, usiłując w ciasnocie serca i przeciętności wyobrażeń o życiu reglamentować rzeczywistość według wzoru z konfeksjonu, akurat odpowiedniego dla małomiasteczkowej paniąki z »dobrze ułożonego« dziewiętnastego wieku. Pytał nieraz zbyt często o ład i nieskazitelność obyczajowości, zamiast żądać męstwa ducha, kochającego serca, odważnego życia. Do wielu umysłowości nie umiał wcale zwrócić się z zaufaniem, tak jakby po przeciwnej mu stronie istniała tylko wina i nieodwracalny fatalizm³⁷.

Grzeszność i skończoność wyraźnie widoczna w całej historii Kościoła w jego członkach jest faktem, wobec którego staje i dzisiejszy człowiek. Stąd obciążeniem nie tylko Kościoła dawnych czasów, lecz również dzisiejszego jest jego niedoskonałość, skończoność, krótkowzroczność, nienadążanie za wyzwaniem czasu czy brak zrozumienia dla jego potrzeb i zadań. Kościół w osobach swych urzędowych przedstawicieli i dziś może się dopuszczać przekraczania pewnych granic w sposób nie usprawiedliwiony przez normy chrześcijańskie i potem być oskarżonym przez sąd historii. Wszystkie te bowiem ludzkie ułomności są także dzisiaj właściwościami ludzi piastujących kościelne urzędy, jak i wszystkich członków Kościoła. Można więc powiedzieć nie tylko, że w Kościele są grzesznicy, że jest on Kościołem grzeszników, lecz również, że grzeszny jest sam Kościół i że dlatego sam Kościół potrzebuje nieustannej odnowy i oczyszczenia³⁸.

To wszystko staje się jednak, zdaniem Rahnera, poważnym powodem zakwestionowania wiary, ciężarem, który dla poszczególnych ludzi może okazać się ponad siły. „Jedno jest bowiem szczególnie dzisiaj trudne, a zarazem konieczne: odróżnienie właściwego chrześcijaństwa, właściwej wiary w Jezusa Chrystusa od tego wszystkiego, co stanowić może dziedzinę dużych różnic poglądów i ciężkich nieraz, zaciekłych, tragicznych nawet walk³⁹.

Nie mniej istotną trudnością dla tych, którzy patrzą na Kościół, jest grożąca mu, zwłaszcza w ostatnim stuleciu, jak to określa Rahner, „mentalność getta”. Wydaje się, że Kościół żyje niekiedy złudzeniem, iż istnieją tylko chrześcijanie; niechrześcijanie zaś traktowani są jak ci, do których wezwanie Boga się nie odnosi. Może się zamykać w swym kręgu jak w ciasnej skorupie, nie umiając dostrzec w tym świecie niczego pozytywnego ani wartościowego. Może być przeświadczony, że on, Kościół, to wyłączny lud wybrany, powołany do samowystarczalności, i to nawet w świeckich dziedzinach życia, jak polityka, kultura czy życie społeczne. Przy takim rozumowaniu rację będzie miała zawsze partia chrześcijańska, katolickie czasopisma będą zawsze lepsze od pozostałych, a sztuka religijna będzie zawsze wartościowsza niż świecka. Taka postawa może, jak mniema Rahner, wyrażać reakcję Kościoła, który nie potrafi się pogodzić z faktem, że dziś również niechrześcijanie żyją wśród chrześcijan, czy też raczej że chrześcijanie żyją obecnie w środowisku niechrześcijan będąc w sytuacji diaspory. Stąd, zdaniem Rahnera, jeśli życie Kościoła i chrześcijan nie będzie skierowane szczerze ku niewierzącym, jeśli będzie się próbowało wszystko bez wyjątku zamknąć w łonie Kościoła, to konsekwencją tego musi być widoczny wokół, rosnący antyklerykalizm pociągający za sobą niechęć do religii chrześcijańskiej w ogóle⁴⁰.

Rahnera nie dziwi to, że jeśli ludzie z zewnątrz mają powody, by utożsamiać chrześcijaństwo z rodzajem zamkniętego getta, to nie chcą doń wchodzić. Człowiek bowiem, który jest wewnątrz, czuje się w nim dobrze, ale dla ludzi z zewnątrz „pochodzi z innego wieku”. Dzisiaj Kościół - twierdzi Rahner - nie może sobie już pozwolić na „formowanie typu człowieka świeckiego o mentalności staroświeckich »dobrze myślących mieszczan«”. Próbując nawracać ludzi na Chrystusa, wciąż nawraca się ich na kulturowy styl życia, jaki odziedzyczyliśmy po poprzednich pokoleniach, który może być naszym stylem, ale nie jest stylem ich. Namaszczony ton kościelnej retoryki, mierny poziom popularnych akcji religijnych, ciasnota naszych drobnomieszkańskich nieraz horyzontów mogą, w opinii Rahnera, stanowić poważną trudność w przyjmowaniu chrześcijaństwa przez dzisiejszego człowieka⁴¹.

Prawdziwemu i skutecznemu głoszeniu objawienia przeszkadzają też zdaniem Rahnera, pewne opory natury wewnątrzkościelnej, zwłaszcza nierozwiązane pytanie, jak pogodzić zachowanie tożsamości Kościoła co do jego posłannictwa z pluralizmem kształtującym dziś coraz wyraźniej oblicze Kościoła i świata. Rezultatem tego jest nazbyt obowiązujący w urzędowym Kościele model uniformizmu, zbyt szeroki zakres tego, co Kościół chce swoim autorytetem określać jako obowiązujące, przy jednoczesnej niepewnej postawie wobec owego pluralizmu w Kościele i świecie. Jednak ów pluralizm jest obecny we wszystkich wymiarach egzystencji ludzkiej i stąd także w sferze społecznej nie może istnieć żadna jedna i określona instancja, która kierowałaby w sposób adekwatny wszystkimi społecznymi i ludzkimi działaniami, ponieważ taką instancją może być tylko suwerenny Bóg. Kościół nie może więc uznawać siebie jako takiego za instancję jedyną, wszystkim rozporządzającą i wszystko inne

traktującą jako swoją własną ekstrapolację, ponieważ nie reprezentuje on Boga w Jego absolutnej, uniwersalnej mocy i pełnej władzy nad światem⁴².

Dzisiejszy człowiek, któremu z tych wszystkich, przedstawionych wyżej powodów nie jest łatwo przyjąć słowo Bożego objawienia, staje, jak sądzi Rahner, przed jeszcze jednym poważnym zahamowaniem. Otóż temu człowiekowi trudno jest zrozumieć, dlaczego musi on podjąć absolutną religijną decyzję, skoro inni ludzie decyzji takiej nie podejmują lub podejmują decyzję inną. Może bowiem żyć w otoczeniu chrześcijan, którzy w praktyce chrześcijanami nie są, lub w otoczeniu niechrześcijan, których mimo to uważa za ludzi uczciwych, wiernych własnemu sumieniu i nawet zasługujących na zbawienie. Chrześcijanie zaś, jak zauważa Rahner, w dzisiejszych czasach chyba wyjątkowo zatracili poczucie swej misji apostołskiej i obowiązku dawania światu świadectwa. Autentyczna religijna odpowiedzialność za dusze innych ludzi, za ich zbawienie, nie może przecież polegać tylko na „uprzejmości i walce o postęp społeczny”. Trudność w świadczeniu o Bogu widzi Rahner nawet w takiej społeczności, jaką jest rodzina. Rodzice stracili dziś już pewność, czy mają wychowywać swoje dzieci w duchu religijnym. Mają zahamowania we wpajaniu dzieciom praktyki modlenia się. Nie uważają już, jak dawniej, że koniecznie trzeba dziecko ochrzcić, aby dostało się do nieba. W ten sposób religijności i wierze zagraża dziś poważne niebezpieczeństwo, że znikną one z ludzkiej świadomości. Brak świadectwa ze strony chrześcijan czy wręcz świadectwo negatywne bywają dla człowieka z zewnątrz trudnością nieraz decydującą w zaakceptowaniu wiary chrześcijańskiej⁴³.

G. ATEIZM „ZATROSKANY”

Rahner stara się pójść jeszcze głębiej w zrozumieniu, dlaczego człowiek dzisiejszy tak często odrzuca wiarę w Boga, przynajmniej tę wyrażaną w jakichś zewnętrznych formach, a także dlaczego to odrzucenie nie zawsze musi być wynikiem jego winy moralnej, a wręcz przeciwnie, może nawet zawierać w sobie autentyczne doświadczenie Boga.

Powierzchny, naiwny ateizm praktyczny i teoretyczny, taki, jaki panował zwłaszcza w ostatnich paru wiekach, utrzymujący z całkowitą pewnością, iż Boga nie ma, był to, w opinii Rahnera, ateizm „karygodnie naiwny w sposób zawiniony powierzchowny”. Należy on już właściwie do przeszłości, choć i dziś bywa jeszcze dogmatem wojującego światopoglądu politycznego. Czym innym jest jednak, jego zdaniem, dające się dzisiaj coraz częściej obserwować zjawisko dotyczące problemu wiary i doświadczenia Boga, które określa on bardzo charakterystycznie i wymownie mianem „ateizmu zatroskanego”⁴⁴.

Ateizm „zatroskany” to postawa płynąca z przeżycia oddalenia Boga, z doświadczenia życia, które jest doświadczeniem ciemności, milczenia Boga i samotności. I tutaj widzi Rahner główną przyczynę odchodzenia człowieka od

Boga. „Prawdziwym argumentem przeciw chrześcijaństwu staje się doświadczenie życia - to, że jest ono doświadczeniem ciemności”⁴⁵.

Człowiek może mianowicie odnosić wrażenie, że Bóg pozostaje czymś najbardziej nierzeczywistym, że nieprzychylnie milczy, że jest tylko pustym, dalekim horyzontem, w którym myśli i pragnienia ludzkich serc błądzą bez wyjścia, że budzi On człowieka do bezmiernej tęsknoty, której człowiek sam nigdy nie jest w stanie wypełnić i której On też wydaje się nie wypaścić. „(...) człowiek pozostaje sam, jakby w próżni, jakby zagarnięty w bezkresne spadanie w ciemności, wydany tylko swej wolności, a przecież i jej nawet niepewny, jakby w morzu nieprzejrzanego mroku nocy, chwytając się już tylko, jak źdźbeł trawy, wciąż nowych rzeczy przemijalnych, kruchy, bezradny, na wskroś strawiony bólem przypadkowości, wciąż na nowo doznający swych uzależnień od czystej biologii, od bezmyślnych nacisków społecznych (...). Człowiek czuje wtedy, jak w nim mieszka, jak się lęgnie w samym wnętrzu życia - śmierć, granica ostateczna już, której przekroczyć sam z siebie nie może”⁴⁶.

Dla Rahnera owo doświadczenie ciemności ludzkiej egzystencji, które bywa dla niektórych ludzi subiektywnie decydującym argumentem opowiedzenia się przeciw Bogu, staje się jednak jednocześnie argumentem za tym, że to odejście od Boga może się czasem dokonać jedynie w sferze rozumowego pojęciowania, nie musi zaś oznaczać zawsze faktycznego zanegowania Boga w Jego istnieniu i w Jego najgłębszej transcendentnej istocie. „Przerażenie nieobecnością Boga w świecie, uczucie, że boskość stała się nierzeczywista, zdetonowanie milczeniem Boga, Jego zamknięciem się w swej własnej nieprzystępności, brakiem sensu w sekularyzowaniu się świata, ślepa i anonimowa rzeczowością jego praw, tam nawet, gdzie nie o przyrodę już idzie, lecz o człowieka - wszystkie te doświadczenia, które - jak się mniema - trzeba interpretować teoretycznie jako ateizm, są po prostu doświadczeniami największej głębi istnienia (nawet gdy wiążą się z tym fałszywe interpretacje)”⁴⁷. Doświadczenie to bowiem mówi, zdaniem Rahnera, jedynie o tym, że Bóg nie jest częścią składową obrazu świata, że w naturalnym obszarze rzeczywistości Bóg wszystko czyni poprzez przyczyny, którymi On sam nie jest. „To doświadczenie zatroskanego ateizmu jest w gruncie rzeczy tylko rośnięciem Boga w umyśle ludzkości”⁴⁸.

Zdanie „Bóg jest”, które ma charakter absolutnie niepowtarzalny, stanowiące wręcz a priori wszelkich innych twierdzeń, może zostać przez inne zdania zagłuszone i właśnie dlatego Bóg może się wydawać taki daleki. I również dlatego - stwierdza Rahner - doświadczenie życia staje się dla człowieka doświadczeniem ciemności, oddalenie Boga, przysparza duchowi ludzkiemu najgłębszego cierpienia. To odczucie dalekości Boga nie oznacza tu jednak, według Rahnera, koniecznie, że ktoś w rzeczywistości zaprzecza przez to istnieniu Boga albo że czyni je w swym życiu obojętnym. To bowiem oddalenie i milczenie Boga oznacza raczej coś, co może przeżywać również, a może i przede wszystkim człowiek wierzący, tęskniący za światłem Boga i Jego bliskością. Także chrześcijanie muszą często tego doświadczać - mówi teolog: to doświadczenie, ta moc ducha, staje się udziałem także pobożnych, ci jednak często nie przyznają się do tego, bo

sądzą, że nic takiego nie mogłoby przecież mieć miejsca w ich życiu⁴⁹. Wobec przeżycia niedoskonałości egzystencji i świata i poczucia głębi własnej winy rozwinąć się może u człowieka głęboki pesymizm. Jednak w mniemaniu Rahnera nie każda postać pesymizmu oznaczać musi to samo: „Jeżeli to usposobienie nie urasta do rangi czegoś absolutnego, ale ostatecznie w milczącym posłuszeństwie powierza się największej tajemnicy, która jako jedyna wszystko »wyjaśnia«, sama pozostając niezgłębioną tajemnicą, to taki pesymizm jest uzasadniony i stanowi nawet jedną z form bliskości Boga”⁵⁰. Pesymizm jednak, dla którego wewnętrzna, najgłębsza istota egzystencji i świata jest bezsensowna, zła i absurda, sam jest absurdem, będąc nieuzasadnioną absolutyzacją jakiegoś negatywnego doświadczenia, nie dostrzegając w egzystencji już żadnej nadziei, błędnie upatrując w tym, co skończone, jedynie pustkę, zamiast otwartość na to, co nieskończone.

W takim doświadczeniu ciemności i oddalenia Boga - stwierdza Rahner - różna więc może być reakcja człowieka. Może on w swej goryczy mówić, że nie ma Boga, bo nie będzie potrafił swym rozumem rozwikłać niepojętej zagadki, a jego serce zwątpi w nie wysłuchane modlitwy i będzie chciał uważać słowo „Bóg” za słowo, pod którym ludzie ukrywają raz jeszcze swoją rozpacz. Może też pójść jeszcze dalej: może stać się dumny z siebie samego, z tego, że przynajmniej gorycz jego serca jest nieskończona, może mówić o sobie, że rozpacz czyni większym serce człowieka niż szczęście. „Uczynić dalekość Boga dumną szlachetnością człowieka (jak to interpretuje filozofia egzystencjalna) jest grzechem, dumnym i przewrotnym zarazem”⁵¹.

Nie wszystkich jednak, według Rahnera, wolno by w ten sposób osądzić. Dostrzega on jaskrawie to, co jest rzeczywiście wspólne w doświadczeniu nas, chrześcijan, i w przeżyciu „zatroskanych” ateistów: „Nas chrześcijan łączyć może uczucie naprawdę braterskie nie z wujującymi ateistami wprawdzie, lecz z tymi, którzy są ludźmi cierpiącymi na problem Boga: którzy milczą, zamknęli w sobie, nieprzychylni otrąbionym z hałasem pewnością. Wołaliśmy, i my i oni, w niepojęte milczenie Boga, po imieniu lub bez imienia; i w nich i w nas najdokładniejszy nawet obraz świata jest - jako całość - pytaniem, na które sam przez się nie odpowiada; coś z doświadczenia, o którym mówi pismo: »Boże mój, czemuś mnie opuścił?« - jest naszym wspólnym udziałem. Myślimy o nich - bo nie mamy wszak prawa ich sądzić - że im się tylko zdaje, iż nie wierzą”⁵².

To, że danemu człowiekowi może się tylko zdawać, że nie wierzy w Boga, jest dla Rahnera również dość prostą konsekwencją tego, co można nazwać posiadaniem nieprawdziwego pojęcia Boga. Jeśli ktoś przestaje wierzyć w Boga, którego sobie dotąd fałszywie wyobrażał, to nie musi to oznaczać, że w istocie stracił w swym sercu wiarę w Boga prawdziwego, niewysłowionego i niepojętego. Przeciwnie, Rahner uważa, że w rzeczywistości byłby to pozytywny w swej istocie, choć bolesny, proces oczyszczenia, nie zaś właściwy ateizm w swej zawinionej postaci. Ateizm - twierdzi on - żyje głównie właśnie z niewłaściwego pojęcia Boga, co zresztą bywało niestety cechą teizmu w jego faktycznych, historycznych postaciach⁵³.

Rahner teolog jest przeświadczony, że ludzie zawsze tworzą sobie do pewnego stopnia nieprawdziwe, wąskie i prowizoryczne obrazy Boga w miejsce żyjącej, nieskończonej, niepojętej, niewypowiedzianej rzeczywistości i Osoby. Może to być na przykład słodki Bóg pojmowany infantylnie, ciasny Bóg faryzeusza czysto wiernego prawu, Bóg uznany za ostatecznie poznanego i dającego się zdefiniować, oczywisty Bóg tak zwanych „dobrych chrześcijan”, nie potrafiących pojąć poszukujących ateistów, a wszystkich niewierzących uznających za ludzi głupich bądź złej woli, wreszcie Bóg jako zbiorowy tytuł dla religii - takiej, która by jednak w końcu sama chciała Jego kształtować, a nie dać się kształtować przez Niego. Człowiek posiada fałszywy obraz Boga również wtedy, gdy sądzi, że wszystko można pojąć, że zawsze w życiu wszystko musi się dobrze i w sposób jasny układać, że życie musi upływać bez tarć, skoro się opanowało wszystkie właściwe zasady moralne, i że jeśli i ponieważ my służymy Bogu, to On też musi być nam do usług⁵⁴.

Dla Rahnera jest oczywiste, że gdy wszystkie te obrazy zostają zburzone (przez samego Boga), wtedy ginie nie Bóg, lecz bożek. Jednak człowiek, który znalazł się nagle w ciemności istnienia, pozbawiony swego dotychczasowego oparcia, które dawało mu doczesną pewność, może wtedy wpaść w rozpacz. Nienawidząc siebie i świata ludzie będą wtedy mówić, że żadnego Boga nie ma. „Mówią, że nie ma Boga, bo myślą Tego, który jest, z czymś, co mieli za własnego Boga, dla siebie. I w tym, o co im rzeczywiście chodzi - mają rację. Tego Boga, którego mają na myśli, nie ma rzeczywiście. Bóg ziemskiego bezpieczeństwa, Bóg, który chroni od rozczarowań życia, Bóg pilnujący, by dzieci nigdy nie płakały i by sprawiedliwość nastąpiła na ziemi, kojąc jej ból, Bóg, który strzeże od zawodu miłość ludzką ...Nie ma tego Boga”⁵⁵.

Zdaniem Rahnera dzisiejszy zdeklarowany praktyczny i teoretyczny ateizm wielu ludzi można właśnie uznać za błędną - bo niecierpliwą i zuchwałą - interpretację Bożej tajemnicy. Rodzi się on nieraz z niedojrzałości religijnej człowieka, który jako warunku wielbiącego uznania przez siebie Boga wymaga przeżycia Jego bliskości. Gdy zaś takie przeżycie się nie pojawia, wtedy z problemem Boga nie może sobie poradzić i dochodzi do wniosku, że Bóg nie istnieje. Taki ateizm byłby upartym opieraniem się przed tym, aby w tym „nocnym czyścicu zaspanego serca” dojrzywać dla Boga, który jest zawsze większy, niż przedtem został pomyślany⁵⁶.

Sumując swe refleksje o egzystencjalnej trwodze człowieka, o poczuciu oddalenia Boga, o niedoli naszej wiary, zauważa Rahner, że to doświadczenie jest w wyraźny sposób udziałem właśnie zachodniej ludzkości dnia dzisiejszego. Jest on jednak przeświadczony, że nie jest to niczym przypadkowym, lecz, że posiada to swe głębsze znaczenie. W odczuciu tego teologa jest mianowicie możliwe, że w życiu całych narodów i kontynentów, podobnie jak w życiu jednostek, obok czasu błogosławionego, kiedy Bóg jest blisko, istnieją „moce zmysłów i ducha”, w których Bóg zbliża się do człowieka przez to, że wydaje się dalszy i bardziej niedostępny. Coś takiego może być „świętym losem wszystkich”, mogłoby być *felix culpa*, nawet gdyby było to winą samej epoki, że wpadła w tę sytuację. „Jeśli

w wielkich procesach duchowych, mimo całej winy i całego głupstwa ludzi (...) jest jakiś sens i obietnica, to ma też sens współczesna niedola wiary: egzystencjalna trwoga epoki, że mogłaby utracić Boga. Dławiąca trwoga, która z pewnością wyrasta nie tylko ze złości i powierzchowności, z pychy, z moralnej winy człowieka. Jest jakiś sens w tym wszystkim: Bóg staje się większy. Cofa się w dal, która dopiero pozwala dojrzeć, jak jest Nieprzejrzany”⁵⁷.

* * *

Rahner spróbował spojrzeć na problem ateizmu i niewiary z różnych stron, tak aby uniknąć krzywdzącej jednostronności i fałszywych uproszczeń. Wniknął w problem przyczyn, dla których zjawisko ateizmu staje się w dzisiejszym świecie coraz bardziej powszechne. Rozważył problem winy człowieka niewierzącego odnośnie jego niewiary. Starał się dostrzec to, co w istotny sposób odróżnia od siebie różne rodzaje ateistyczności. Podjął też próbę teologicznego wyjaśnienia i potwierdzenia naszego odczucia, że nie każdy konkretny przypadek ateizmu można ocenić jednakowo, a nawet, że niektórych niewierzących wolno by usprawiedliwić.

W swoich poglądach i spostrzeżeniach co do ogólnych przyczyn współczesnego ateizmu Rahner jawi się nam jako teolog - egzystencjalista. Próbuje on wejść w doświadczenie życia dzisiejszego człowieka - człowieka, który doświadcza ciemności wiary i istnienia, oddalenia od Boga i niepewności, czemu ostatecznie ma zawierzyć. Widać żywą troskę duszpasterską teologa o człowieka dnia dzisiejszego, któremu przypadło żyć w epoce wyjątkowo nie sprzyjającej wierze. Analizując obraz współczesnego świata oraz człowieka w nim żyjącego, wykazuje, że oddalenie się człowieka od Boga i religii, jakiego jesteśmy świadkami, nie jest dziełem przypadku, a także i to, że przyczyny obecnego ateizmu nie muszą zawsze leżeć w złości człowieka ani nawet w jego nierozumności. Przyczyny te często są dane przez obiektywne warunki, w jakich człowiekowi dzisiejszemu przychodzi żyć i podejmować decyzje egzystencjalne. Według Rahnera nie wszystkie też z tych przyczyn posiadają - jeśli patrzeć na nie od strony wiary - znamię ewidentnej szkodliwości; przeciwnie, mogą być zupełnie naturalną i nawet pozytywną w sobie konsekwencją rozwoju cywilizacji. Cenny jest optymizm teologa przekonanego o tym, że specyfika dzisiejszego świata nie tylko nie jest niczym przypadkowym, ale raczej czymś nieuniknionym i posiada o wiele głębszy sens, niż można by powierzchownie sądzić; że ta obecna sytuacja jest pewnego rodzaju koniecznością, i to nie tylko historyczną, ale i historiozabawczą, „koniecznością nieodłącznie od historii zbawienia”⁵⁸. W owym doświadczeniu egzystencjalnym współczesnego człowieka, które jest doświadczeniem oddalenia Boga, istnieje dla Rahnera głęboki sens, niepojęte działanie Boga i Jego łaski, która sięga głębiej, niż oceniać to może nasz ludzki osąd. Rahner usiłuje przekonać nas, wierzących, o tym, że trzeba o tym wszystkim pamiętać, gdy staje przed nimi ateista, człowiek, który mówi, że Boga

nie ma, człowiek, którego jednak nas, wierzących, łączy z nim doświadczenie ciemności istnienia, człowiek, którego możemy zwać ateistą „zatroskanym”.

PRZYPISY

* Karl Rahner urodził się 5 marca 1904 r. we Freiburgu im Breisgau. W roku 1922 wstąpił do zgromadzenia jezuitów. Po odbyciu studiów filozoficznych i teologicznych (1924 - 1934) pogłębiał swe studia filozoficzne jako uczeń M. Heideggera. W roku 1936 uzyskał doktorat w zakresie teologii, a w rok później, po zdobyciu habilitacji, został docentem dogmatyki na uniwersytecie w Innsbrucku. Po zajęciu Austrii przez okupantów nazistowskich w roku 1938 nie zezwolono mu na dalsze wykonywanie funkcji uniwersyteckiej. Do czasu zakończenia wojny był duszpasterzem w Wiedniu w jednej ze wsi bawarskich. Od roku 1949 wykładał dogmatykę jako profesor zwyczajny na uniwersytecie w Innsbrucku. W roku 1962 powołany został przez Jana XXIII do udziału w pracach Soboru Watykańskiego II jako członek komisji teologów. Od roku 1964 objął jako następcą R. Guardiniego kierowanie katedrą światopoglądu chrześcijańskiego i filozofii religii na uniwersytecie w Monachium, a do roku 1967 był profesorem dogmatyki i historii dogmatów w Münster. W roku 1971 przeszedł w stan spoczynku, pozostając profesorem honorowym w Wyższej Szkole Filozoficznej w Monachium. Od roku 1972 był członkiem papieskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Posiadał tytuł doktora *honoris causa* nadany mu przez wiele znanych uniwersytetów na całym świecie. Zmarł w Innsbrucku 30 marca 1984 r. Wykaz własnych jego publikacji obejmuje bez mała 4000 pozycji, w tym 50 książek.

¹ Na temat teologicznej sylwetki K. Rahnera zob. B. van der Heiden, *Karl Rahner, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973; H. Vorgrimler, *Karl Rahner, Leben - Denken - Werke*, München 1963; tenże, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg 1985; K. H. Weger, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg 1978.

² Zob. na ten temat np.: K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br. 1974; J. Speck, *Karl Rahner theologische Anthropologie*, München 1967.

³ K. Rahner, *Człowiek dzisiejszy a religia*; tenże, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983, s. 42. (Wszystkie pozycje, które będą cytowane dalej, są autorstwa K. Rahnera.)

⁴ Tamże, s. 43 - 44.

⁵ Tamże, s. 46.

⁶ Tamże, s. 44 - 47.

⁷ Tamże, s. 49.

⁸ Tamże, s. 50.

⁹ *Atheismus*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche I*, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg i. Br. 1957, s. 985; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 28; *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. z 1984, s. 88 (tłum. pol.: *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987).

¹⁰ *Mały słownik teologiczny*, s. 415.

¹¹ *Atheismus*, s. 985 - 986; por. *Mały słownik teologiczny*, s. 28 - 29.

¹² *Grundkurs ...*, s. 93 - 94; *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, [w:]

Schriften zur Theologie XV, Einsiedeln 1983, s. 193 - 194; *Nauka jako „wyznanie”?*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 66 - 67.

¹³ *Grundkurs ...*, s. 72.

¹⁴ *Bekümmertes Atheismus?*, [w:] *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner - Lesebuch*, red. K. Lehman, A. Raffelt, Freiburg - Zürich 1979, s. 132; por. *Nauka jako ...*, s. 70.

¹⁵ *Nauka jako ...*, s. 67; por. *Glaubende Annahme der Wahrheit Gottes*, [w:] *Schriften zur Theologie XII*, Einsiedeln 1975, s. 215 - 216.

¹⁶ *Nauka jako ...*, s. 69; por. *Bekümmertes Atheismus?*, s. 132.

¹⁷ *Grundkurs ...*, s. 72.

¹⁸ Tamże, s. 73.

¹⁹ Por. *Gotteserfahrung heute*, [w:] *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, s. 161 - 176.

²⁰ *Grundkurs ...*, s. 88 - 89.

²¹ Tamże, s. 89.

²² Tamże, s. 90.

²³ *Człowiek dzisiejszy ...*, s. 50 - 51.

²⁴ *Nauka jako ...*, s. 74 - 75. *Glaubende Annahme ...*, s. 221.

²⁵ *Nauka jako ...*, s. 72; *Glaubende Annahme ...*, s. 219 - 220.

²⁶ *Grundkurs ...*, s. 139.

²⁷ Tamże, s. 284 - 285.

²⁸ Tamże, s. 224.

²⁹ Tamże, s. 139 - 140; *Kościół w świecie sekularyzowanym. Rozmowa z prof. Karlem Rahnerem*, *Novum* 2(1979), s. 67.

³⁰ *Kościół w świecie ...*, s. 64 - 65.

³¹ *Jednostka w Kościele*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 175; por. *Kościół w świecie ...*, s. 67 - 68.

³² *Grundkurs ...*, s. 98.

³³ Tamże, s. 99.

³⁴ Tamże, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, [w:] *Schriften zur Theologie XV*, s. 243.

³⁵ *Das christliche ...*, s. 243.

³⁶ *O możliwości wiary dzisiaj*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 31; zob. na temat: *Kirche der Sünder*, [w:] *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, s. 301 - 320; *Sündige Kirche nach Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, [w:] tamże, s. 321 - 345; *Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit”*, [w:] tamże, s. 381 - 384; *Sündige Kirche*, [w:] *Rechenschaft des Glaubens*, s. 286 - 289.

³⁷ *O możliwości wiary ...*, s. 31 - 33.

³⁸ Tamże, s. 31; por. *Mały słownik teologiczny*, s. 460.

³⁹ *O możliwości wiary ...*, s. 34.

⁴⁰ *Satuacja diaspory*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 214 - 215; por. *Der Christ und seine ungläubigen Verwandten*, [w:] *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln 1956, s. 419; *Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens*, [w:] *Schriften zur Theologie VI*, s. 481.

⁴¹ Tamże, s. 218 - 219.

⁴² *Mały słownik teologiczny*, s. 334 - 335; *Kościół w świecie ...*, s. 67 - 68.

⁴³ *Apostolat współczesny*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 257 - 258; *Kościół w świecie ...*, s. 61 - 61, 64; por.: *Der Christ und seine ...*, s. 419 - 429; *Die heidnischen Christen und die christlichen Heiden*, [w:] *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg i. Br. 1966.

- ⁴⁴ *Glaubende Annahme* ..., s. 216; *Bekümmerte Atheismus?*, s. 131; *Nauka jako* ..., s. 67 - 68.
- ⁴⁵ *O możliwości* ..., s. 20.
- ⁴⁶ *Tamże*.
- ⁴⁷ *Nauka jako* ..., s. 68; por.: *Glaubende Annahme* ..., s. 216; *Bekümmertes Atheismus?*, s. 131.
- ⁴⁸ *Glaubende Annahme* ..., s. 216; por.: *Bekümmertes Atheismus?*, s. 131; *Nauka jako* ..., s. 68.
- ⁴⁹ *Bekümmertes Atheismus?*, s. 132; *Gottesferne*, [w:] *Rechenschaft des Glaubens*, s. 134; *Nauka jako* ..., s. 70.
- ⁵⁰ *Mały słownik teologiczny*, s. 323.
- ⁵¹ *Gottesferne*, s. 133.
- ⁵² *Nauka jako* ..., s. 70; por. *Bekümmertes Atheismus?*, s. 133.
- ⁵³ *Atheismus*, s. 984 - 985.
- ⁵⁴ *Götzenbilder*, [w:] *Rechenschaft des Glaubens*, s. 130.
- ⁵⁵ *Czyn serca*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 90.
- ⁵⁶ *Gottesferne*, s. 134.
- ⁵⁷ *Nauka jako* ..., s. 70; por. *Gottesferne*, s. 134.
- ⁵⁸ *Sytuacja diaspory*, s. 198.

Ks. Jan Nowak

ROLA SANKTUARIÓW W ŻYCIU MODLITWY
Studium przemówień papieskich
wygłoszonych podczas czterech pielgrzymek do ziemi ojczyściej

*Ojcu Świętemu
w duchu wdzięczności
za pielgrzymkę do Koszalina*

Prostym - choć niesłychanie trudnym - jest pytanie: Czym jest modlitwa? Św. Teresa od Jezusa podkreśla, że modlitwa jest *przyjacielskim obcowaniem z Bogiem i wielokroć powtarzaną rozmową z Tym, o którym wiemy, że nas kocha*¹.

Istniała ciągle potrzeba mistrzów modlitwy. W chrześcijaństwie pierwszym i najważniejszym nauczycielem modlitwy jest Jezus Chrystus. Pozostawił on najpiękniejszą modlitwę, która nie ma równej sobie - *Ojcze nasz*. W ciągu dwudziestu wieków chrześcijaństwa, a w Polsce dziesięciu, nie przestano żyć modlitwą. Uczyły modlitwy przede wszystkim rodziny, kapłani, biskupi. Podjął się tego zadania także Papież Jan Paweł II. W Polsce w Kalwarii Zebrzydowskiej wygłosił orędzie o modlitwie. Była to pierwsza pielgrzymka do Ojczyzny. Orędzie miało charakter wezwania do modlitwy ludzkości i całego narodu. *Niech z tego miejsca (...) przemówi proste i zasadnicze wezwanie do modlitwy. A jest to wezwanie najważniejsze*². Orędziem tym Ojciec Święty zaprosił do modlitwy pielgrzymując po sanktuariach Ojczyzny.

Celem tego artykułu jest pielgrzymowanie razem z Ojcem Świętym po niektórych sanktuariach, by wejść w Jego szkołę modlitwy i nauczyć się tej przedziwnej harmonii między działaniem i modlitwą, którą żyje Jan Paweł II. W czasie czterech pielgrzymek do Polski Papież prowadzi przez Kalwarię, Częstochowę, Mogilę, Piekary, Górę Św. Anny oraz Górę Chełmską. W tych sanktuariach chce nas nauczyć modlitwy, której sam doświadczył.

KALWARIA - SANKTUARIUM KRAKOWSKIEJ ARCHIDIECEZJI

W kontekście papieskiego orędzia o modlitwie pragniemy zwrócić uwagę na wpływ modlitwy w sanktuariach na życie osobiste i społeczne.

Nazwa miasta *Kalwaria* kojarzy się z męką Jezusa. Wiele pokoleń pielgrzymuje do Kalwarii Zebrzydowskiej. Przybywają zwłaszcza na

uroczystości Wniebowzięcia i Wielki Tydzień Męki Pańskiej. Chodzą po drózkach Pana Jezusa i Maryi, nawiedzając kaplice położone na wzgórzach i w dolinach, rozważając życie Jezusa i Maryi. Kilka dni przebywają w Kalwarii, by nabrać sił duchowych. Takim kalwaryjskim pielgrzymem był także Papież Jan Paweł II: *Nawiedzałem je wiele razy, począwszy od lat moich chłopięcych i młodzieńczych. Nawiedzałem je jako kapłan. Szczególnie często nawiedzałem sanktuarium kalwaryjskie jako arcybiskup krakowski i kardynał. Przybywaliśmy tu wiele razy z kapłanami, koncelebując przed Matką Bożą (...). Przybywaliśmy też w dorocznej pielgrzymce sierpniowej (...) na te zwłaszcza główne uroczystości: pogrzebu Matki Bożej, Wniebowzięcia (...). Przybywaliśmy tu także w pielgrzymkach stanowych na wiosnę i w jesieni (...). Ja zawsze podziwiałem te tradycyjne modlitwy, które na drózkach kalwaryjskich odmawiali ze swoimi kompaniami przewodnicy świeccy (...) teraz wydają nowy podręcznik na dróżki kalwaryjskie - można i trzeba żyć tymi modlitwami³.*

Papież często był pielgrzymem i dlatego podkreśla różne aspekty społecznej modlitwy. Pierwszą jest Msza św. koncelebrowana z kapłanami. Bierze w niej udział Lud Boży tworząc wspólnotę modlitwy Kościoła. Następną, procesję jako formy modlitwy wspólnej. Wreszcie, modlitwa na drózkach. Jan Paweł II jako młodzieniec, kapłan czy kardynał przyjeżdżał do Kalwarii sam z różnymi sprawami na modlitwę osobistą: *najczęściej przybywałem tu sam (...) i wędrowałem po drózkach Pana Jezusa i jego Matki (...). Tajemnica zjednoczenia Matki z Synem i Syna z Matką na drózkach Męki Pańskiej, a potem na szlaku Jej pogrzebu do kaplicy Zaśnięcia do grobu Matki Bożej. A wreszcie: tajemnica zjednoczenia w chwale na drózkach Wniebowzięcia i Ukoronowania (...), stanowi szczególny rezerwuar, żywy skarbiec wiary, nadziei i miłości Ludu Bożego tej ziemi. Zawsze, kiedy tu przychodziłem, miałem świadomość, że zanurzam się w tym rezerwuarze wiary, nadziei i miłości, które naniósł na te wzgórza, na to sanktuarium, całe pokolenia Ludu Bożego ziemi, z której pochodzę i że ja z tego skarbcza czerpię (...). I zawsze też miałem świadomość, że owe tajemnice Jezusa i Maryi, które tu rozważamy modląc się za żywych albo za zmarłych - są istotnie niezgłębione. Stale do nich powracamy i za każdym razem nie mamy dość. Zapraszają nas one, aby tu wrócić na nowo - i na nowo się w nie zagłębić. W tych tajemnicach wyrażone jest zarazem wszystko, co składa się na nasze ludzkie, ziemskie pielgrzymowanie na »dróżki« dnia powszedniego⁴.*

Kalwaria pomaga dotknąć i przeżyć istotę modlitwy - zjednoczenia z Bogiem. Niemożliwe jest ono bez rozważenia tajemnicy spotkania Maryi z Jezusem. U podstaw zjednoczenia jest wejście w tajemnicę spotkania Matki z Synem w życiu ziemskim, a zwłaszcza na drodze krzyżowej Męki Pana.

Według Ojca Świętego, nie można sobie wyobrazić tego spotkania z Bogiem - modlitwy, zjednoczenia - bez codziennego życia. To życie przynosimy, całe pielgrzymowanie ziemskie oddajemy Bogu. To jest istota tego zjednoczenia. A równocześnie życie ziemskie, jego problemy, wymagają spotkania z Bogiem. *Wszystko to, co składa się na te dróżki ludzkiego dnia powszedniego, zostało przyjęte przez Syna Bożego i za pośrednictwem Jego Matki jest człowiekowi wciąż*

oddawane na nowo: wychodzi z życia i wraca do życia ludzkiego. Ale oddawane już jest w nowej postaci, jest przeświecone nowym światłem⁵.

Dzięki temu obcowaniu z Bogiem życie nabiera sensu. Wprawdzie Papież nie mówi wprost, jaki to ma związek z życiem wiecznym, ale słowa *przeświecone nowym światłem* wskazują, że czyny człowieka już nie tylko są ludzkimi czynami, ale Bożymi, mającymi wartość wieczną. Drogi życia ludzkiego dzięki temu zjednoczeniu prowadzą ku wieczności. W tym celu rozważa się Mękę Chrystusa, Tajemnicę Wniebowzięcia czy Ukoronowania Matki Bożej, aby drogi ludzkiej męki wraz z człowiekiem zostały wzięte do Boga.

Jeszcze jeden wymiar zjednoczenia z Bogiem. Droga do spotkania z Bogiem wiedzie przez Maryję. Przez Nią przyszedł Bóg na świat i przez Nią do nas przychodzi. Wszystkie sprawy życia są zabrane do nieba przez Wniebowziętą. Tej drogi Papież nauczył się w Kalwarii i tę drogę na co dzień proponuje ludzkości. To istotne wezwanie tego orędzia do zjednoczenia z Bogiem przez Maryję. Ten wymiar maryjny będzie widoczny w prośbach, bo Ona jest Matką, która wszystko rozumie.

Jeśli mamy żyć tym słowem, słowem Bożym, trzeba nie ustawać w modlitwie! Może to być nawet modlitwa bez słów⁶. Dotykając istoty modlitwy, Papież zwraca uwagę na rolę słowa Bożego. W kalwaryjskich kaplicach, zawierających obrazy ewangeliczne, rozważane jest słowo Boże. Trzeba myśleć o tych ewangelicznych obrazach, o słowie Pana. Jest modlitwa milczenia, rozmyślenia.

Papież ludzkich spraw w przemówieniu kalwaryjskim wyakcentował mocno potrzebę przychodzenia do tego miejsca, aby modlić się za żywych i umarłych. Do Kalwarii trzeba przynosić wszelkie sprawy ludzkie: Polecałem Panu Jezusowi przez Maryję sprawy szczególnie trudne i sprawy szczególnie odpowiedzialne w całym moim posługiwaniu biskupim, potem kardynalskim. Wiedziałem, że coraz częściej muszę tu przychodzić, bo po pierwsze, spraw takich było coraz więcej, a po drugie, dziwna rzecz, one się zwykle rozwiązywały po takim moim nawiedzeniu po drózkach. Mogę wam dzisiaj powiedzieć, moi drodzy, że prawie żadna z tych spraw (...) nie dojrzała inaczej, jak tutaj, przez domodlenie jej w obliczu Wielkiej Tajemnicy wiary, jaką Kalwaria kryje w sobie⁷.

Osobista modlitwa w postaci prośby wypełniała serce biskupa i kardynała. Miała ona charakter służebny i wspólnotowy. Nie prosił dla siebie, ale dla bliźnich. Przychodził z troskami swojej owczarni. Wypełniał Ewangelię, by prosić i szukać, i kołatać, i ufać, że Bóg wysłucha. A kiedy doświadczał, że prośba została spełniona, to tym bardziej do niej śpieszył. Jan Paweł II po raz kolejny staje się doskonałym nauczycielem każdego człowieka. Uświadamia, iż nie tylko wszystkie sprawy swojego życia, ale i sprawy bliźnich trzeba domodlić. Stwierdza, że po tej modlitwie sprawy się *rozwiązywały*. Wyraźnie wskazuje, że Bóg kieruje naszym życiem - trzeba tylko Mu zawierzyć. To istota modlitwy zawierzenia. Szczególny charakter tej modlitwy ukaże w Częstochowie. W Kalwarii się jej nauczył i dlatego z tego miejsca prześle światu najważniejsze orędzie o modlitwie.

Podsumowując powyższy tok rozważań, należy stwierdzić, że Papież wyraźnie zwraca uwagę na rolę zjednoczenia z Bogiem w życiu indywidualnym

i społecznym. Modlitwa społeczności Ludu Bożego w kalwaryjskim sanktuarium jest bogactwem Kościoła, z którego osobiście może czerpać każdy pielgrzym. Modlitwa - zarówno indywidualna, jak i społeczna - angażuje, staje się potrzebą, aby do sanktuarium wrócić ponownie, by oddać, polecić i rozwiązać wszystkie sprawy w świetle słowa Bożego, w świetle tajemnicy zjednoczenia Matki z Synem i Syna z Matką. I jeszcze jeden aspekt tej modlitwy wydaje się być istotny - modlitwa osobista arcybiskupa krakowskiego prowadziła innych kapłanów i wiernych do Kalwarii. Później zaś te same rzesze wiernych wzywały pasterza dusz, by przybył raz jeszcze do tego miejsca na wspólną modlitwę.

2. CZĘSTOCHOWA - SANKTUARIUM NARODU

Wszystkie cztery pielgrzymki papieskie zmierzały do Częstochowy. Wobec Matki i Królowej staje Ojciec Święty jako ten, który Jej zaufał i oddał się bezgranicznie. Papież tak ukazuje rolę tego sanktuarium w życiu indywidualnym i społecznym: *Przyzwycaili się Polacy, niezliczone sprawy swojego życia, różne jego momenty ważne, rozstrzygające, chwile odpowiedzialne, jak wybór drogi życiowej czy powołania, jak narodziny dziecka, jak matura, (...) wiązać z tym miejscem (...), aby mówić o wszystkim swojej Matce (...), która tutaj w jakiś szczególny sposób jest. Jest obecna w tajemnicy Chrystusa i Kościoła - uczy Sobór. Jest obecna dla wszystkich i dla każdego, którzy do Niej pielgrzymują (...) choćby tylko duszą i sercem, choćby tylko ostatnim tchnieniem życia (...). Okazało się, że Jasna Góra jest wewnętrznym spoidłem życia Narodu, jest siłą, która chwyta głęboko za serce i trzyma Naród cały w pokornej a mocnej postawie wierności Bogu, Kościołowi i jego hierarchii⁸.*

Trzy sprawy wydają się być istotne dla sanktuarium częstochowskiego: najpierw obecność Matki; następnie potrzeby, z jakimi przychodzą Polacy i wreszcie przyzwyczajenie pielgrzymowania. Najważniejsza jest ta szczególna obecność Matki, która stwarza przyzwyczajenie. Ta obecność stwarza możliwość znalezienia odpowiedzi na dręczące pytania, troski i potrzeby. Matka Boża zwołuje i zaprasza potrzebujących. Modlitwa w Częstochowie ma zawsze wymiar społeczny i indywidualny. Ona uczy Polaka i naród pokory, związku z Kościołem, uczy odniesienia do tajemnicy Chrystusa.

Na Jasnej Górze Papież szczególnie eksponuje dwie formy modlitwy maryjnej - Oddanie w Macierzyńską Niewolę Miłości i Apel.

Czym jest modlitwa zawierzenia i jaka jest jej rola w życiu osobistym i społecznym? Ojciec Święty tak ją charakteryzuje: *Jest to akt oddania w macierzyńską niewolę (...). Znaczenie tego słowa »niewola« kryje w sobie podobny paradoks, jak słowa Ewangelii o własnym życiu, które trzeba stracić, ażeby je uzyskać. Miłość stanowi spełnienie wolności, a równocześnie do jej istoty należy przynależność - czyli nie być wolnym albo inaczej: być wolnym w sposób dojrzały (...). Oddanie w niewolę wskazuje więc na »szczególną zależność« na »świętą zależność« i na »bezwzględną ufność«. Bez tej zależności świętej, bez tej ufności heroicznej życie ludzkie jest nijakie!⁹.*

Bez właściwego zrozumienia słowa *niewola* w ujęciu Papieża, trudno wejść w modlitwę oddania w Macierzyńską Niewolę Miłości. Chodzi o aspekt ufności, *świętą zależność*. Oczywiście tę *świętą zależność* rozumiemy na linii człowiek - Bóg. Człowiek jest zależny od Boga. Wszystko stracić oznacza wszystko oddać Bogu, by On pokierował naszym życiem; zaufać, że Pan ma takie rozwiązanie, iż życie nie będzie stracone, *nijakie*, lecz odzyskane w miłości, bo *miłość stanowi spełnienie wolności*. Ta zależność i zaufanie jest fundamentem modlitwy oddania. Dzięki tej modlitwie życie nabiera sensu. Oddanie, zawierzenie należy do zasadniczych treści i sensu modlitwy.

Dlaczego przez Maryję? Przecież można oddać wszystko bezpośrednio Bogu. Zwróćmy uwagę na odpowiedź: *Przenajświętsze bowiem Ojcostwo Boga samego posłużyło się w swej zbawczej ekonomii tym dziewiczym macierzyństwem swojej pokornej Służebnicy, aby dokonać w synach ludzkich dzieła Boskiej wolności¹⁰.* Taka jest *ekonomia zbawienia*. Taki też jest wymiar modlitwy - przez Maryję. Niemniej rodzi się pytanie o rolę *zawierzenia* - dla Kościoła, Papieża, narodu czy wreszcie dla życia osobistego człowieka. Odpowiedź na to pytanie jest w samej treści aktu oddania: *Wielka Boga - Człowieka Matko, Najświętsza Dziewico i Pani Jasnogórska (...). Niech mi wolno będzie dzisiaj od tych słów rozpocząć nowy, jasnogórski akt oddania, który rodzi się z tej samej wiary, nadziei i miłości, z tradycji ojczyźnej, w której przez tyle lat uczestniczyłem, a równocześnie z nowych zadań, które za Twoją sprawą, o Maryjo, zostały powierzone przeze mnie¹¹.* Ojciec Święty podkreśla, że powołanie, do którego Bóg go wezwał winno być przeżywane jako modlitwa oddania.

Skoro Papież wychowując do modlitwy podkreśla aspekt osobisty i społeczny, warto odczytać treść tego zawierzenia. Stać się ono winno wzorem modlitwy każdego człowieka Kościoła. Papież podkreśla, iż wiele lat uczestniczył w życiu narodu i ma świadomość wartości tego aktu: *I dlatego zawierzam Ci, o Matko Kościoła, wszystkie sprawy tego Kościoła (...). O Matko zjednoczenia, ucz nas stale tych dróg, które do zjednoczenia prowadzą! Pozwól nam nadal wychodzić na spotkanie wszystkich ludzi i wszystkich ludów, które na drogach różnych religii szukają Boga i pragną Mu służyć (...). Matko Dobrej Rady! Wskazuj nam zawsze, jak mamy służyć człowiekowi i ludzkości w każdym narodzie, jak prowadzić go na drogi zbawienia. Jak zabezpieczyć sprawiedliwość i pokój w świecie (...). Pomóż nam ujrzeć na nowo całą prostotę i godność chrześcijańskiego powołania! Spraw, aby nie brakowało »robotników winnicy Pańskiej«. Uświęcaj rodziny. Czuwaj nad duszą młodzieży i sercem dzieci. Pomóż w przewycięzaniu wielkich zagrożeń moralnych (...). Ten kościół cały, w świecie współczesnym i przyszłym, Kościół postawiony na drogach ludzi, ludów, narodów i ludzkości, ja, Jan Paweł II, jego pierwszy sługa, oddaję tutaj Tobie, Matce i zawierzam z bezgraniczną ufnością. Amen.*

To jest wzór modlitwy, której nie są obce sprawy całego świata i Kościoła, także każdej osoby ludzkiej.

W czasie drugiej pielgrzymki Papież znów zawierzył Maryi w Jasnogórskiej Ikonie wszystkie sprawy Ojczyzny: *O Matko i Pani Jasnogórska, pragnę*

- w zjednoczeniu ze wszystkimi - zawrzeć Tobie jeszcze raz mój Naród. Pragnę Tobie Samej zawrzeć to wszystko, co zostało wypracowane w trudnym okresie ostatnich lat, zwłaszcza od sierpnia 1980 roku, te wszystkie prawdy, zasady, wartości i postawy (...). Z tą odnową Naród słusznie wiąże nadzieję (...). Spraw, aby na nowo, z odwagą podjęty został dialog społeczny (...). Nienawiść bowiem jest siłą niszczącą, a my nie możemy ani niszczyć, ani dać jej się zniszczyć (...). Dziękujemy Ci za każde zwycięstwo miłości w roku kanonizacji Ojca Maksymiliana Marii oraz beatyfikacji sług Bożych: Rafała, Alberta i Urszuli (...). O Matko, uproś nam w tym Świętym Roku Odkupienia gotowość pojednania (...). Matko! Wszystko moje jest Twoim! Cóż Ci mogę więcej powiedzieć. Jak inaczej jeszcze zawrzeć tę Ziemię, tych ludzi, to Dziedzictwo. Zawierzam tak, jak umiem¹³. Nie wystarczy polecić Matce spraw Kościoła, narodu, czy osobistych. Oddanie w 1982 roku wymaga przebaczenia. Dlatego Ojciec Święty prosi Matkę o gotowość przebaczenia i pojednania narodowego.

Trzecią pielgrzymkę Jan Paweł II nazaczy kolejną modlitwą zawierzenia: *Przybywam tutaj, ażeby przynieść Matce Najświętszej wszystko to dobro, które składa się na całość Kongresu Eucharystycznego w całym naszym kraju, we wszystkich wspólnotach, diecezjach, parafiach, środowiskach i rodzinach (...). Przybywam jako człowiek zawierzenia, żeby to wszystko, te wszystkie wielkie sprawy naszego polskiego życia, prześwietlone tajemnicą Eucharystii, (...) tutaj przynieść, tutaj zawrzeć Tej, która jest naszą Matką¹⁴.*

Trzecia pielgrzymka była przeżywana jako Narodowy Kongres Eucharystyczny. W związku z tym Ojciec Święty zwrócił uwagę, że *sprawy naszego polskiego życia winny być zawsze prześwietlone Eucharystią*. To jest spojrzenie na zawierzenie przez Eucharystię. Zawsze należy tę modlitwę łączyć z Eucharystią. W ten sposób, w Akcie Oddania Matce Bożej, Papież zwrócił uwagę na trzy elementy. Najpierw, że akt zawierzenia Bogu całego świata, Kościoła, i wszystkiego czym Kościół żyje dokonuje się przez Maryję. Następnie, że warunkiem istotnym tej modlitwy jest przebaczenie i wreszcie, że zawierzenie dokonuje się zawsze w łączności z Eucharystią.

W czasie czwartej pielgrzymki w Częstochowie aktu zawierzenia dokonała młodzież. Wnikliwie starała się oddać to, co poznała w poprzednich pielgrzymkach Ojca Świętego do Ojczyzny. Oto najistotniejsza treść Oddania: *My, młodzież całego świata przychodzimy do Ciebie, Matko Chrystusa i Matko Kościoła. Matko wiary, nadziei i miłości. (...) Dziś ten Twój dom stał się domem nas wszystkich. (...) Powierając Tobie to, co w nas najlepsze i zdrowe, powierzamy Ci się także z tym, co w nas zagrożone od wewnątrz i od zewnątrz. (...) Zawieramy Ci tych, którzy znajdują się w obliczu bezrobocia, braku mieszkania, strachu przed przyszłością. (...) Powieramy Ci, Matko, młode rodziny, (...) powierzamy powołanie każdego człowieka. (...) Naucz nas Twojego zawierzenia, (...) naucz nas służyć życiu od jego poczęcia, (...) wyzwól nas z lęku, byśmy nie bali się ubogich, (...) naucz nas być obecnymi w Kościele i życiu społecznym. (...) tworzenia takiej kultury i cywilizacji, która opierając się na prawach Bożych służyłaby człowiekowi¹⁵.*

Powyższe zawierzenie Matce Bożej zawiera najważniejsze problemy życia młodzieży. To, czym żyje młodzież, oddaje Matce Bożej, a przez nią Jezusowi. Prosi także o to, by mogła wypełnić wszystko, co jest zadaniem młodzieży w naszej epoce w Kościele. W tym sanktuarium ludzie młodzi uczą się łączenia wiary z życiem, uczą się harmonii czynów z modlitwą. Uczą się tego od papieża, czego dowód daje On w tej modlitwie oddania. Młodzież wzywa wszystkich do sanktuarium w Częstochowie, bo tu z papieżem nauczyła się prawdziwej modlitwy.

Modlitwą, którą prowadzi Papież w Częstochowie jest Apel Jasnogórski: *Maryjo, Królowo Polski, jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam! Powtórzyliśmy przed chwilą te słowa, które od czasu Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu stały się Apelem Jasnogórskim Kościoła w Polsce¹⁶*. Modlitwę tę Papież odmawia w czasie każdej pielgrzymki do Ojczyzny. Dzieli ją na trzy części: *jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam*.

Podczas pierwszej pielgrzymki Papież przeżywa Apel z chorymi i rodziną polską; podczas drugiej z młodzieżą i jest to zarazem Apel wdzięczności za sześćset lat obecności Maryi w obrazie Ikony Jasnogórskiej; podczas trzeciej pielgrzymki Ojciec Święty wzywa na spotkanie z Królową całego Narodu, różnych stanów, zawodów, ruchów, słowem każdego człowieka, braci i siostry ze wszystkich stron ziemi ojczystej i spoza niej; podczas czwartej Jan Paweł II modli się z młodzieżą z całego świata. Papież podkreśla więc wyraźnie rolę tej modlitwy dla Narodu. Każdy Apel zawiera pewną najważniejszą myśl, która jest przedmiotem modlitwy. W pierwszej pielgrzymce woła Papież, by strzec wiary, godności człowieka, rodziny i dziedzictwa tysiącletniej kultury chrześcijańskiej. W czasie drugiej pielgrzymki podkreśla umiłowanie nas przez Boga. W trzeciej, prosi Maryję o nadzieję i świadomość, że dobro zwycięży. Drugi etap czwartej pielgrzymki do Częstochowy jest wielkim wezwaniem młodych podczas Światowego Dnia Młodzieży. Papież pragnie, aby młodzież słuchała, czuwała i wypełniała słowa modlitwy *Jestem, Pamiętam, Czuwam*.

Najwięcej uwagi w czasie pierwszej pielgrzymki poświęca Ojciec Święty słowu: *czuwam*. *Przy sposobności Tysiąclecia Chrztu uświadomiliśmy sobie z nową siłą, jak wielkim dobrem jest nasza wiara i jak wielkim dobrem jest całe to dziedzictwo ducha (...). Czuwać - tzn. pamiętać o tym wszystkim (...), jak troszczyć się o każde dobro człowiecze (...). Nie można pozwolić na to, by marnowało się to, co polskie, to co chrześcijańskie na tej ziemi (...). Nie ulegajcie słabościom! (...). Pomyśl więc, drogi bracie i siostrzo, w tej godzinie narodowej szczerości wobec Matki (...), czy lekkomyślnie nie bierzesz na swoje sumienie wad albo nalogów, które przez ciebie zaciągają inni (...). Młodzi (...) może nawet twoje własne dzieci (...). Czuwać zaś i pamiętać w ten sposób (...) tzn. być przy Maryi. Jestem przy Tobie! Nie mogę być przy Niej, przy Pani Jasnogórskiej, nie czuwając i nie pamiętając w ten sposób¹⁷*. Jakie bogactwo kryje zatem słowo *czuwam*? Przede wszystkim troskę o wiarę i dziedzictwo tysiąclecia, czyli o człowieka i jego chrześcijańskie sumienie. A to, co przeciwne - to wady, nalogi, słabości, zgorzenia. Modlić się *czuwam*, to wraz z Maryją uświadamiać sobie i pamiętać, jakie wartości należy wypracowywać i jakie wady niszczyć.

W czasie drugiej pielgrzymki Jan Paweł II poszerzył rozumienie słowa *czuwać* ukazując konkretne wartości: *Co to znaczy: »czuwać«? Tzn., że staram się być człowiekiem sumienia, że tego sumienia nie zagłuszam, nie zniekształcam. Nazywam po imieniu dobro i zło, a nie zamazuję. Wypracowuję w sobie dobro, a ze zła staram się poprawiać, przewyciężając je w sobie (...). »Czuwać« - tzn.: miłość bliźniego - tzn.: podstawowa międzyludzka solidarność (...). »Czuwać« - tzn. także: czuję się odpowiedzialny za to wielkie, wspólne dziedzictwo, któremu na imię Polska (...). Nie pragniemy takiej Polski, która by nas nic nie kosztowała¹⁸.*

W czasie trzeciej pielgrzymki Ojciec Święty rozwija tę myśl w błagalnej prośbie: *Maryjo, Królowo Polski, bądź z nami, czuwać nad każdym człowiekiem (...). Niech żyją (Polacy) ze świadomością wszystkich Bożych przykazań, a zwłaszcza tego, które mówi: »nie zabijaj«. Nie zabijaj dziecka poczętego w łonie matki! Nie niszcź siebie! Wszyscy znamy ten nałóg, który tak wiele nam zaszkodził w przeszłości (...). Szkodzisz twojej rodzinie, twoim dzieciom. Osłabiasz społeczeństwo, które liczy na twoją trzeźwość, zwłaszcza przy pracy¹⁹.* Papież prosi Matkę Bożą, aby obroniła nas przed alkoholizmem i zabijaniem nienarodzonych. Są to bowiem dwie tragedie, które niszczą człowieka, sumienie, rodzinę, bliźniego, solidarność, Polskę.

Czwarta pielgrzymka jako Światowy Dzień Młodzieży przeszła wszelkie oczekiwania. Noc czuwania razem z Ojcem Świętym zaczyna się od słów Papieża *W czasie tego czuwania, czuwania modlitewnego pragnę zwrócić Waszą uwagę, na trzy słowa, które są naszymi przewodnikami: jestem - pamiętam - czuwać²⁰.* Bogactwo Apelu Jasnogórskiego mieści się w tych trzech słowach: *jestem - pamiętam - czuwać.* Przeżył je i wsłuchał się i według nich postępował Papież - Polak. Chce dziedzictwo tej modlitwy przekazać młodzieży całego świata. Na następujące sprawy szczególnie zwrócił uwagę Papież w swoim rozważaniu: *Jestem: imię Boga. (...) Z tym imieniem posłał Jahwe Mojżesza do Izraela (...) aby zawrzeć z nim przymierze. (...) Pośrodku naszego czuwania stanął krzyż. Wnieśliście ten krzyż i ustawiliście w środku. W tym krzyżu objawiło się Boskie Jestem nowego i wiecznego Przymierza. (...) »Jestem« paschalnej tajemnicy. »Jestem« Eucharystii. (...) Patrzcie na krzyż, w którym Boże jestem znaczy Miłość. (...) Niech słowem kluczowym Waszego życia pozostanie »Jestem przy Tobie«²¹.*

Na podstawie Pisma Świętego zwłaszcza prawdy o przymierzu, Ojciec Święty ukazał młodzieży sens słowa i modlitwy *jestem*. Ta modlitwa zawiera najważniejsze treści ewangeliczne i najistotniejsze elementy życia ludzkiego. Jest to modlitwa o Miłość, bo w niej człowiek odnajduje sens swego życia. Dlatego młodzież ustawiła krzyż, znak Miłości.

Papież tłumaczy także słowo *Pamiętam*. *Obok krzyża Chrystusowego (...) została ustawiona Biblia. (...) Uczynmy Pismo Święte źródłem natchnienia dla nas samych. Uczynmy je źródłem naszego wewnętrznego życia²².*

Papież ukazuje księgę Pisma Świętego jako księgę Prawdy, Drogi i Życia. *Należy pamiętać o tym, a wówczas Biblia stanie się przedmiotem poznawania, poszukiwania i modlitwy.*

Poświęca Ojciec Święty swoje rozważania także słowu *Czuwać*. *Obok Krzyża i Biblii - Ikona: trzeci symbol naszego modlitewnego spotkania. (...) Czuwać oznacza postawę matki. (...) Kościół zabrał z sobą to macierzyństwo czuwania Maryji. Dał mu wyraz w tylu sanktuariach na całej ziemi. Żyje nim na codzień. (...) Stąd z Jasnej Góry czuwa Ona nad całym narodem, nad wszystkimi. (...) Trzeba nam uczyć się Jej czuwania²³.*

Papież myśli o słowach czuwania, które tłumaczył w poprzednich pielgrzymkach. Było to czuwanie na modlitwie, czuwanie nad sumieniem i czuwanie jako walka ze złem. Przykład czuwającej matki zawiera także powyższe elementy, ale mieści w sobie jeszcze coś więcej, przedziwną troskę o każdego i modlitwę za każdego. W ten sposób Papież w słowach *Jestem, Pamiętam, Czuwać* ukazał piękno modlitwy, którą żył naród, modlitwy w pełni ewangelicznej.

3. MOGIŁA, PIEKARY, GÓRA ŚW. ANNY

Z naszego punktu widzenia na uwagę zasługują wypowiedzi Ojca Świętego w Sanktuarium Świętego Krzyża w Mogile, Sanktuarium Matki Bożej w Piekarach Śląskich i Sanktuarium na Górze św. Anny. Inne Sanktuaria Jan Paweł II tylko wymienia, nie wnosząc nowych treści w rozważania na temat modlitwy. W Sanktuarium św. Krzyża w Mogile zwrócił uwagę na rolę Krzyża w chrześcijańskim życiu: *Oto jestem znowu przy tym Krzyżu, do którego tak często pielgrzymowałem, przy Krzyżu pozostawionym nam wszystkim jako najdroższa relikwia naszego Odkupiciela (...), do której od wieków pielgrzymował Kraków i Ziemia Krakowska, od północy, od strony Kielc, i od wschodu, od strony Tarnowa, i od zachodu, od strony Śląska (...). Wspólnie pielgrzymujemy do Krzyża Pańskiego, od niego bowiem rozpoczął się nowy czas w dziejach człowieka. Jest to czas łaski i czas zbawienia. Poprzez Krzyż człowiek zobaczył na nowo perspektywę swego losu, swego na ziemi bytowania. Zobaczył, jak bardzo go umiłował Bóg. Zobaczył i stale widzi w świetle wiary, jak wielka jest jego własna wartość (...), tam, gdzie stawia się krzyż, powstaje znak, że rozpoczyna się ewangelizacja (...). Z tą myślą postawiono też ów pierwszy krzyż w podkrakowskiej Mogile (...). Kiedy postawiono opodal tego miejsca nowy drewniany krzyż, było to już w okresie Milenium. Otrzymaliśmy znak, że (...) - w te nowe czasy i nowe warunki - wchodzi na nowo Ewangelia (...). Dziękujemy dzisiaj przy krzyżu mogiłskim, a zarazem przy krzyżu nowohuckim, za ten nowy początek ewangelizacji, który tutaj się dokonał. I prosimy wszyscy, ażeby był tak samo owocny - owszem, jeszcze bardziej owocny, jak pierwszy²⁴.*

Sanktuarium w Mogile jest ostoją wiary i ono doprowadziło do nowego. To nie było proste, dlatego jest Krzyż. Dlatego też pielgrzymujemy do tego Krzyża. Ale nie tylko do tego, ale też do każdego krzyża idziemy, by spotkać się z Bogiem, z jego Miłością i odkryć wielkość swego człowieczeństwa. Modlitwa pod Krzyżem mogiłskim i nowym Krzyżem nowohuckim jest drogą ewangelizacji

Nowe czasy i nowe warunki wymagają takiej modlitwy - osobistej i społecznej - o nową ewangelizację w oparciu o Krzyż. Papież po to przybywa do Sanktuarium św. Krzyża, aby zaznaczyć, że jest to podstawowa sprawa w życiu człowieka i narodu.

Związek modlitwy z pracą, akcentuje Jan Paweł II w Sanktuarium Matki Bożej w Piekarach Śląskich. Ojciec Święty pragnął odwiedzić Śląsk w czasie pierwszej pielgrzymki. Doszło do tego dopiero w czasie drugiej. Spotkanie odbyło się na lotnisku w pobliżu Katowic. Zamieniło się ono w wielką modlitwę Kościoła katowickiego. Modlitwa ta trwała od ostatniej niedzieli maja 1983 r. W tę właśnie niedzielę wizerunek Pani z Piekar Śląskich wyruszył w kierunku miejsca spotkania z Ojcem Świętym, nawiedzając różne parafie. Jan Paweł II w swych wypowiedziach na Śląsku podkreślał szczególnie walor modlitwy. Modlitwa jest przygotowaniem na słuchanie Słowa Bożego, na spotkanie z Bogiem we wspólnocie Ludu Bożego. Ta modlitwa jednoczy wspólnotę diecezjalną: *Wchodzę tutaj w wielką modlitwę, która trwa nie tylko od ostatniej niedzieli maja, nie tylko dziś od rana - ale trwa od pokoleń (...). I dlatego gorąco prosimy Matkę sprawiedliwości społecznej, ażeby pracy wszystkich ludzi pracy w Polsce przywróciła sens, poczucie sensu. Równocześnie zaś wzywamy Maryję jako Matkę miłości społecznej (...). Trzeba więc, ażeby naprawdę miłowany był człowiek, jeżeli w pełni mają być zabezpieczone prawa człowieka. To jest pierwszy i podstawowy wymiar miłości społecznej. Wymiarem drugim jest rodzina. (...) musi być na tyle silna Bogiem - czyli miłością wzajemną wszystkich, którzy ją tworzą (...). Dalszym wymiarem miłości społecznej jest ojczyzna: synowie i córki jednego narodu trwają w miłości wspólnego dobra, jakie czerpią z kultury i historii²⁵. Wezwanie Papieża do modlitwy jeszcze raz ukazuje rolę sanktuariów w życiu narodu, rodziny, człowieka i w tworzeniu wszelkiego dobra, które zostało zbudowane w Ojczyźnie.*

Podobnie ujmuje Papież rolę Sanktuarium Opolskiego: *Tu na Górę Świętej Anny, przychodziły i przychodzą całe pokolenia pielgrzymów po to, aby nauczyć się tego wołania. Aby nauczyć się modlitwy, która następnie przenika ludzkie życie - przenika i kształtuje je po Bożemu. A ta modlitwa zespalając obok siebie rodziców i dzieci, dziadków i wnuków, stwarza zarazem najgłębszą więź pokoleń. Czyż w tej więzi nie przetrwało wielkie dziedzictwo Boże i ludzkie aż do czasów piastowskich: od czasów świętej Jadwigi i Władysława Opolskiego, Fundatora Jasnej Góry?*²⁶.

Święta Anna, Matka Maryi i babka Jezusa, jest symbolem więzi pokoleń. Te wszystkie pokolenia tu przychodzą, aby się modlić. Proszą o to, aby po Bożemu i w zgodzie układać życie osobiste i rodzinne. Nadto to Sanktuarium łączy wszystkie pokolenia Polaków.

4. SANKTUARIUM MARYJNE NA GÓRZE CHEŁMSKIEJ

1 czerwca 1991 roku przybył Jan Paweł II do Koszalina. Tutaj rozpoczęła się czwarta pielgrzymka. Między innymi odwiedził stare sanktuarium na Górze Chełmskiej. Najpierw był tutaj pogański ośrodek kultu od X do XII wieku. Od

XIII do XVI wieku Góra Chełmska stała się sanktuarium świętego Krzyża i Matki Bożej²⁷. Z dawnego sanktuarium niewiele pozostało. Obecnie wybudowano kaplicę, którą poświęcił Ojciec Święty 1 czerwca. W tym dniu w homilii podczas Mszy świętej odprawionej przy kościele Świętego Ducha powiedział: *Kiedyś dalecy przodkowie, którzy żyli tutaj nad Bałtykiem, nie znali Boga żywego i prawdziwego. Szukali Go niejako po omacku w pierwotnych kultach i ofiarach. A kiedy przyszedł czas, że Słowo Boże znalazło tutaj miejsce, w Kołobrzegu za czasów Bolesława Chrobrego, po niewielu latach pierwszy biskup Reinbern został wygnany - i stare wróciło na kilka jeszcze pokoleń. Dopiero misjonarz - biskup Otto z Bambergu utrwalił chrześcijaństwo nad Bałtykiem (...). Jako synowie Bożego przybrania podążamy na Górę Chełmską (...) przychodzimy ze światłem wiary. Przychodzimy nosząc w naszym ciele konanie Chrystusa, aby Jego życie objawiło się w naszym ciele²⁸.*

W kontekście pogańskiego kultu na Górze Chełmskiej Ojciec Święty wskazuje na naturalną dążność człowieka do spotkania z Bogiem. Po omacku szukał człowiek na tej Górze kontaktu z Panem świata, natomiast *my synowie Bożego przybrania* nie musimy szukać Boga po omacku, bo posiadamy „światło wiary”. Mówi nam ono o spotkaniu z Bogiem w Chrystusie. Całe nasze życie porównuje Ojciec Święty z życiem Chrystusa i uobecnieniem się męki Chrystusa w naszym życiu. W ten sposób życie ma sens a styl naszego życia jest stylem życia Chrystusa. Dzieje się to dzięki Chrystusowi - na modlitwie. To Jezus uczy nas modlitwy, czyli spotkania z Bogiem a my ten dar przyjmujemy. W sanktuarium dokonuje się to spotkanie z Bogiem i dlatego do niego pielgrzymujemy.

* * *

Mając na uwadze rolę sanktuariów trzeba podkreślić, iż Papież uczył w nich przede wszystkim modlitwy *zawierzenia* oraz zjednoczenia z Bogiem. Ukazywał rolę modlitwy indywidualnej i wspólnotowej, ustnej i myślniej. Głównie podkreślał znaczenie sanktuariów w potrzymywaniu ducha modlitwy w całej historii naszego narodu. W nich wątek i patriotyzmu i religii łączy się w organiczną całość.

Sanktuaria zawsze służyły odkrywaniu sensu i godności człowieka na modlitwie. Dzięki Nim człowiek właściwie się rozwija i jak doświadcza tego Papież - pozwalają one doskonale uchwycić równowagę działania i modlitwy.

PRZYPISY

¹ J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 207.

² *Przemówienia i homilie. Jan Paweł II w Polsce*. IW PAX, Warszawa 1989, s. 189.

³ Tamże, s. 186 - 187.

⁴ Tamże, s. 187 - 188.

⁵ Tamże, s. 188.

⁶ Tamże, s. 189.

- ⁷ Tamże, s. 187.
⁸ Tamże, s. 65.
⁹ Tamże, s. 69 - 70.
¹⁰ Tamże, s. 71.
¹¹ Tamże, s. 72.
¹² Tamże, s. 73 - 74.
¹³ Tamże, s. 391 - 394.
¹⁴ Tamże, s. 666 - 667.
¹⁵ Jan Paweł II. *Drugi etap czwartej pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1991, s. 52 - 54.
¹⁶ *Przemówienia i homilie*, dz. cyt., s. 137.
¹⁷ Tamże, s. 137 - 138.
¹⁸ Tamże, s. 553 - 555.
¹⁹ Tamże, s. 670.
²⁰ Jan Paweł II, *drugi etap czwartej pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 39.
²¹ Tamże, s. 39 - 40.
²² Tamże, s. 40 - 41.
²³ Tamże, s. 42.
²⁴ *Przemówienia i homilie*, dz. cyt., s. 232 - 233.
²⁵ Tamże, s. 410 - 414.
²⁶ Tamże, s. 441.
²⁷ H. Janocha, W. Lachowicz, *Góra Chełmska*, Koszalin 1991, s. 12 - 38.
²⁸ *Czwarta podróż Jana Pawła II do Polski*, „L'Osservatore Romano”, (wydanie specjalne), Rzym 1991.

Ks. Józef Turkiel

**BIBLIA JAKO ŹRÓDŁO ARGUMENTACJI W POLSKIEJ TEOLOGII
 MORALNEJ XVII WIEKU NA TLE TEOLOGII
 ZACHODNIOEUROPEJSKIEJ**

WSTĘP

Nulli satis eruditi videntur quibus res olim gestae innotae sunt - ta myśl szesnastowiecznego teologa hiszpańskiego Melchiora Cano (*De locis theologicis*, 1560) wymownie uzasadnia celowość podejmowania badań historycznych, także w zakresie teologii moralnej. O wiele bliższa jeszcze jest nam zachęta, którą w dniu 4 października 1966 roku, podczas inauguracji roku akademickiego w ATK, wypowiedział Kardynał Stefan Wyszyński „Zamiast pisać bez końca monografie i historyczne rozprawy o Hiszpanach, Francuzach czy Niemcach, zacznijcie, drodzy Akademicy, pisać o Polakach, którzy dotychczas pochowani w archiwach nie mogą ujrzeć światła dziennego” (STV 5, 1967, nr 1, s. 8). Sięgnięcie do skarbnicy polskiej myśli teologicznomoralnej i próba naświetlenia problemu zastosowania Biblii jako źródła inspiracji w polskiej teologii moralnej XVII w. jest podjęciem tego apelu.

Typowy dla Vaticanum II akcent spoczywający na Piśmie świętym, a w szczególności na jego idei centralnej, tj. zbawczym planie Boga, wyraził się w sposób jednoznaczny w „Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym”. W dokumencie tym stwierdzono, że całe nauczanie Kościoła powinno się żywić i kierować Pismem św. oraz, że teologia „w nim znajduje najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa”¹.

Powołując się na słowa św. Hieronima, iż „Nieznajomość Pisma św. jest nieznajomością Chrystusa”, ojcowie soborowi stwierdzają, że studiowanie Starego i Nowego Testamentu winno być „duszą teologii”, jej sednem i źródłem. Problem ten w odniesieniu do teologii moralnej został mocno zaakcentowany w „Dekrecie o formacji kapłańskiej” w słowach: „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowej wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma św. niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”². Głębokie zakorzenienie teologii moralnej w Piśmie św. winno wyrażać się nie tylko w formie argumentów zaczerpniętych z Biblii na poparcie poszczególnych zasad i norm moralnych, ale w nadaniu biblijnej orientacji przemyśleniom i wywodom natury teologicznomoralnej.

Wskazania Soboru Watykańskiego, dotyczące odnowy moralnej, owocują szeregiem przedsięwzięć oraz ciekawych prac naukowych, podejmujących problematykę powołania wiernych w Chrystusie w świecie współczesnym. Na pierwszy plan wysuwa się koncepcja biblijnego ujmowania moralności, zachowania pierwszeństwa ewangelicznego spojrzenia na sprawę Bożego powołania. Stwierdzenie kard. F. Königa, że „wiosna biblijna w Kościele katolickim jest już faktem”, można bez wątplenia odnieść do całokształtu poczynić w obrębie teologii moralnej.

Dla pełnego zrozumienia dzisiejszego stanu teologii oraz sposobu jej uprawiania niezbędna jest znajomość ujęć dotychczasowych, a więc dogłębne poznanie historii teologii moralnej. Analiza pojęć, rodzenia się idei, kształtowania różnorodnych poglądów i koncepcji oraz ich wzajemna zależność i przenikanie na tle długotrwałego procesu historycznego pozwala dostrzec to, co ma wartość niezmienną. Jest też pomocą w zrozumieniu problemów współczesnych, pomaga ustrzec się błędów oraz wpływa na poszukiwanie dojrzalszych rozwiązań. Uwypukla tę kwestię B. Häring pisząc, że nieustającą potrzebą przy uprawianiu teologii moralnej jest weryfikowanie dawniejszych ujęć i znajomość przemian, jakie zachodziły na przestrzeni wieków³. Podobny pogląd wyraża F. Greniuk pisząc, że wymiar aktualny teologii moralnej „uwarunkowany jest całą jej przeszłością, wszystkim tym, co miało miejsce w jej dziejach”⁴. Ponieważ podstawę refleksji dla współczesnych teologów moralistów stanowi przede wszystkim Pismo św., dlatego i w badaniach historyków teologii moralnej ten problem jest bardzo istotny. Aby pokusić się o ujęcie syntetyczne, trzeba przyjrzeć się poszczególnym etapom w całokształcie rozwoju, uwzględniając zakres i sposoby sięgania do biblijnych źródeł w różnych okresach chrześcijaństwa. Końcowe lata XVI w. i pierwszą połowę wieku XVII stanowią w tym względzie etap szczególny. Pod presją luteranckiego hasła *sola Scriptura* Sobór Trydencki był zmuszony dowartościować znaczenie ustnej Tradycji, przy czym pojawiła się dążność do przyjmowania prawd wyłącznie przekazanych przez Tradycję, a nie zawartych w Piśmie św. Równocześnie z wyodrębnieniem się teologii moralnej nastąpiło oderwanie jej od podstaw teologicznych i metafizycznych a zbliżenie do dziedziny prawa i sprowadzenia do rozwiązywania kazuśw sumienia. Wszystko to sprawiło, że powszechnie obowiązującymi podręcznikami stały się w krajach europejskich *Institutiones morales*, ujmujące sprawę chrześcijańskiej moralności w aspekcie obowiązków i przykazań, nie zaś w perspektywie biblijnej⁵. W XVII wieku niemal powszechnie zrezygnowano z Pisma św. jako źródła moralnych treści, co sto lat wcześniej postulował z całą żarliwością Erazm z Rotterdamu (+ 1536).

Polscy historycy teologii moralnej, których badania ożywiły się znacznie w związku z Soborową odnową, stwierdzają podobne tendencje oderwania się naszych teologów moralistów XVII wieku od argumentacji skrypturystycznej. Stwierdzenia takie znaleźć można zarówno w ujęciach podręcznikowych⁶ jak i w pracach monograficznych. Np F. Greniuk w obszernej rozprawie poświęconej Tomaszowi Młodzianowskiemu jako teologowi moralistcie stwierdza: „Pismo św.

w argumentacji teologicznej Młodzianowskiego pełni rolę zdecydowanie podrzędną. Nie stanowi rzeczywistego źródła poglądów i inspiracji, lecz jedynie - jako to co się określa obecnie - *dicta probantia*”⁷. Podobny sąd wydaje Andrzej Dziuba odnośnie twórczości teologicznomoralnej Mikołaja z Mościsk. Pisze on, że „dominikanin krakowski nie korzysta z tekstów biblijnych jako argumentów teologicznych *sensu stricto*”⁸.

Natomiast powszechne jest przekonanie, że pozytywnym wyjątkiem w zakresie szerokiego i pogłębionego uwzględnienia depozytu moralnego zawartego w Biblii jest Szymon Stanisław Makowski (+ 1683). Autor monografii o tym moralistcie, W. Wicher, twierdzi np., że Makowski „opiera całą argumentację i wyjaśnienia o Pismo św. i patrystykę”⁹. Podobne sądy znaleźć można w późniejszych pracach współczesnych badaczy przedmiotu¹⁰.

1. TEOLOGIA MORALNA NA ZACHODZIE EUROPY W XVII WIEKU

Wiek XVII zapisał się w rozwoju europejskiej myśli teologicznej ostatecznym wyodrębnieniem się teologii moralnej jako dyscypliny samodzielnej. Problem ten narastał powoli, a jego podstawy znajdują się już w „Summie teologicznej” św. Tomasza, który drugą część swego dzieła poświęcił całościowemu ujęciu teorii życia chrześcijańskiego, co zapoczątkowało kompleksowe ujmowanie zagadnień moralnych¹¹.

Ważnym etapem na drodze do usamodzielnienia się teologii moralnej był przede wszystkim nominalizm Ockhama, który podkreślał potrzebę zajęcia się konkretnymi czynami człowieka. Skierował uwagę moralistów na zagadnienia życiowe, praktyczne i dał podstawę etyki powinności¹². Wzmożenie zainteresowania sprawami bliskimi życiu, naturą człowieka i historią w epoce odrodzenia prowadziło do intensywnych rozważań problematyki moralnej w wieku XVI i stało się ważnym etapem na drodze ku wyodrębnieniu się teologii moralnej jako dyscypliny samodzielnej. Przemiany gospodarcze i polityczne, tworzenie się społeczeństwa nowożytnego oraz ruchy reformacyjne spowodowały wielkie ożywienie intelektualne w całej Europie, równocześnie zaś przyniosły różnorodność stanowisk w traktowaniu kwestii moralnych. Na szczególną uwagę zasługuje nawoływanie do powrotu do źródeł, zapoczątkowane przez Erazma z Rotterdamu, który nie tylko przez wydanie oryginalnego tekstu Nowego Testamentu oraz pism Ojców Kościoła (w szczególności św. Hieronima) ale także przez liczne wypowiedzi zainicjował odnowę chrześcijaństwa i stworzył teologię, określaną później mianem „erazmiańskiej”. Niechęć autora *Pochwały głupoty* do teologii późnoscholastycznej, przy równoczesnym zachowaniu inspiracji klasycznej scholastyki, a zwłaszcza tomizmu, wyrażała się w ostrych słowach wobec tych, którzy zanurzali się w jałowe spekulacje, odchodząc od życiodajnych źródeł Słowa Bożego. W „Paraklezie, to jest zachęcie do uprawiania filozofii chrześcijańskiej” pisał, że chrześcijaństwo powinno być „bardziej życiem niż dysputą, natchnieniem raczej niż uczonością, przemianą wewnętrzną niż rozumowa-

niem¹³. W *Metodzie teologii* oburzał się na tych teologów spekulatywnych, którzy posługiwali się Pismem świętym wyłącznie dla udowadniania własnych koncepcji. Pisał np: „Niektórzy występują z własnymi przekonaniem i zarażeni popolicie panującymi poglądami, wprzęgają w ich służbę Pismo święte, zamiast w nim raczej szukać źródła dla tych osobistych przekonań¹⁴. Jakkolwiek Sobór Trydencki, aby przeciwstawić się protestantom, nie dowartościował roli Pisma świętego w teologii, to jednak dzieła Erazma były zacznem, który przygotował ruch teologiczny w Hiszpanii¹⁵. Ruch ten w XVI wieku był bardzo prężny i jego owocem było przede wszystkim wyodrębnienie się z całości teologii jej części w postaci teologii fundamentalnej oraz narodziny teologii ascetycznej i mistycznej. Ogromną rolę odegrało w tym względzie dzieło Melchiora Cano *De locis theologicis*. Było to pierwsze całościowe ujęcie metodologii teologii. Akcentowało rolę źródeł teologicznego poznania. Sama reformacja wpłynęła również pośrednio na wyodrębnienie się teologii moralnej. Atakowano bowiem głównie dogmaty, a nie zasady chrześcijańskiej moralności i przez to utrwalało się przekonanie o konieczności oddzielenia tych dwóch dziedzin teologii. Przygotowaniem do ostatecznego usamodzielnienia się były także reformy organizacyjne nauczania teologii, przyjęte od połowy XVI wieku przez najbardziej aktywne wówczas zakony, tj. dominikanów i jezuitów.

Wyodrębnienie jednak kazuistyki i powierzenie jej oddzielnemu profesorowi zrodziło potrzebę odpowiednich podręczników¹⁶. Zapoczątkowała je praca hiszpańskiego teologa jezuitskiego, Jana Azora, wydana w Rzymie w latach 1600 - 1611 *Institutiones morales*. Jej ukazanie się uważane jest przez badaczy przedmiotu za początek całkowitego usamodzielnienia się metodologicznego teologii moralnej¹⁷. Podręcznik J. Azora odegrał ogromne znaczenie w dziejach europejskiej moralistyki. Nastawienie prawno - kanoniczne, które w nim dominuje, rzutowało w zasadniczy sposób na dalsze dzieła tego typu. Sprowadzały się one przede wszystkim „do ustalania granic między tym, co jest grzechem, a tym, co jeszcze nim nie jest¹⁸ i w sposób encyklopedyczny ujmowały problemy moralne, z którymi stykano się w pracy duszpasterskiej.

W ten sposób stały się praktycznymi podręcznikami dla spowiedników. Tak było w wypadku książki *Opus morale in praecepta Decalogi* Tomasza Sáncheza (+1610) oraz dzieł Wincentego Figliucciego (+1622) *Morales quaestiones de christianis officiis et casibus conscientiae*. W obydwu podręcznikach (nie ukończonych z powodu śmierci autorów) na pierwszy plan wysuwa się pojęcie grzechu, prawa i sumienia. Nie ujmują one całości problematyki, a przedstawiane zagadnienia traktują w aspekcie powinności i przykazań, nie zaś w perspektywie biblijnej¹⁹. Tą samą drogą poszedł Paweł Laymann (+1635) w swym dziele *Theologia moralis*. Laymann zadbał też o duszpasterzy, dając im materiał do zwalczania przeciwników w postaci licznych kanonów, wypowiedzi Ojców Kościoła oraz cytatów z Pisma św. Były to jednak tylko „dodatki”, nie zapewniające dziełu specyfiki biblijnej i personalnego charakteru ujmowanych problemów moralnych.

Praktyczny, duszpasterski charakter siedemnastowiecznych dzieł moralistycznych zaciążył poważnie na ujmowaniu tematów i sprowadził je - w miarę upływu czasu - wyłącznie do analizy poszczególnych „przypadków”. Oznaczało to wyraźny kryzys katolickiej moralistyki, która wprawdzie uzyskiwała samodzielność, ale zawężała swą rolę do kwestii cząstkowych i skupiała się na niesłuchanie drobiazgowych polemikach wokół zagadnień niezwykle szczegółowych. Wyplýwało to niewątpliwie z potrzeb, które zrodziło ówczesne życie i radykalnie zmieniające się warunki gospodarcze i społeczne na przełomie XVI i XVII wieku. Kształtujące się burżuazyjno - mieszczańskie społeczeństwo potrzebowało od Kościoła pomocy w rozwiązywaniu zupełnie nowych kwestii moralnych, innych niż te, które przez długie wieki utrwaliły się w społeczeństwie feudalnym. Spowiednicy, wychodząc tym potrzebom naprzeciw²⁰, musieli mniej rygorystycznie rozstrząsać szczegółowe przypadki, głównie w konfesjonale. Teologia moralna, która stała się w pewnym sensie służebna wobec tych trudnych problemów, sprowadziła się w XVII wieku do rozstrzygania kwestii spornych, do ustalania granicy grzechu i „ograniczania perspektyw życia chrześcijańskiego do tego, co jest ścisłym obowiązkiem²¹. Stąd zdecydowana dominacja metody kazuistycznej, która w ciągu wieku była coraz częściej stosowana jako wyłączna, co w negatywny sposób zaciążyło na kształcie ówczesnej moralistyki.

Drobiazgową analizą wszystkich możliwych sytuacji przekroczenia prawa naturalnego sprowadziła teologię moralną do rozpatrywania ogromnej liczby kazusów, czego przykładem może być wielotomowe dzieło Antoniego Diana (+1663) *Resolutiones morales* rozstrząsające w sposób niezwykle drobiazgowy aż 20 tysięcy różnych przypadków na tle najrozmaitszych okoliczności danego czynu²². Sprowadzając teologię moralną do celów pastoralnych autorzy siedemnastowiecznych podręczników traktowali bardzo pobieżnie problematykę ogólną tak, że w zasadzie oderwała się ona od dogmatyki i odeszła daleko od „Summy” św. Tomasza, w której wskazania moralne były ściśle powiązane z całością teologii. Miało to zdecydowanie ujemne konsekwencje. Przede wszystkim pozbawiło teologię moralną perspektywy biblijnej chrystocentrycznej, natomiast mocno powiązało ją z dziedziną prawa. Ekspozycja nastawienia jurystycznego miała swe początki wcześniej i było związane z ogólną popularnością problemów prawnych od późnego średniowiecza począwszy, poprzez fascynację prawem rzymskim w czasach humanizmu oraz koniecznością znajomości zagadnień prawnych w nowych warunkach społeczno-politycznych państw nowożytnych. Jednak najistotniejszym czynnikiem było potraktowanie Sakramentu Pokuty jako aktu sądowiczego przez Sobór Trydencki. Od jego uchwał coraz szerzej rozpowszechnia się pojmowanie grzechu jako przekroczenia przykazań i tak jest ta sprawa przedstawiana przez autorów *Institutiones* od J. Azora począwszy. Tak pojęta teologia moralna polegała nie tyle na badaniu postępowania dyktowanego wiarą, życiem chrześcijańskim i zobowiązaniami Przymierza, ile przede wszystkim na kazuistycznym poszukiwaniu właściwego wyjścia z sytuacji, zgodnego z przepisami²³.

2. TEOLOGIA MORALNA NA TERENIE POLSKI W XVII WIEKU

Polska myśl teologicznomoralna była od swych początków ściśle powiązana z teologią zachodnią i miała charakter raczej odtwórczy niż nowatorski. Zdecydowana większość naszych profesorów i autorów kształciła się za granicą i była doskonale zorientowana w ówczesnych tendencjach, dysputach, trendach. Np. Mikołaj z Mościsk (+1632) studiował w Bolonii, Adam z Opatowa (+1647) zdobył doktorat teologii w rzymskiej Sapienzy, Jan Morawski (+1700) odbył studia teologiczne w Collegium Romanum, zaś Wojciech Tylkowski (+1695) uważany był za „najuczniejszego scholastyka XVII wieku”. Funkcje wykładowców w Akademii Krakowskiej (Szymon Stanisław Makowski), Adam z Opatowa), w Akademii Wileńskiej (Wojciech Tylkowski), w Krakowskim Studium Dominikańskim (Mikołaj z Mościsk) czy w Collegium Poznańskim (Tomasz Młodzianowski +1686) zobowiązywały do dogłębnej znajomości przedmiotu, języków obcych, bibliistyki itp. Mimo to twórczość moralistów XVII wieku nie wyróżnia się oryginalnością.

W XVI wieku wyodrębnia się kilka ośrodków, których atmosfera kształtuje osobowość i poglądy moralistów. Są to: szkoła krakowska, szkoła dominikańska i szkoła jezuitska.

2. 1. Szkoła krakowska

Po okresie humanistycznego ożywienia, które miało miejsce w I połowie XVI wieku, głównie dzięki przyjmowaniu idei erasmiańskich, już w drugiej połowie tegoż wieku obserwuje się stopniowy regres ogólnego poziomu Krakowskiej Almae Matris. W dziedzinie teologii widoczne jest odchodzenie od metody dedukcyjnej i od szukania źródeł w Objawieniu.

Jakkolwiek tradycje „złotego wieku” polskiej bibliistyki przetrwały w Akademii Krakowskiej, to jednak poziom studiów biblijnych był bez porównania niższy. Ks. Wł. Smereka stwierdza wręcz, iż w XVII w. w uczelni krakowskiej „bibliastyka traktowana była po macoszemu”²⁴. W latach 1612 - 1615 powstała wprawdzie katedra grecożytyki i odbywały się wykłady z języka hebrajskiego, jednak badania skrypturystyczne nie były już tak żywe i twórcze. W swych pracach teologicznomoralnych profesorowie Almae Matris wykazują na ogół małą oryginalność. Próby własnych przemyśleń widoczne są jedynie w rozwiązaniach szczegółowych. Przykładem są prace dwóch najwybitniejszych przedstawicieli „szkoły krakowskiej”, profesorów i - okresowo - rektorów uczelni: Adama z Opatowa oraz Szymona Stanisława Makowskiego.

Pierwszy stosował np. własny schemat wykładu, ale w metodologii nie wyróżniał teologii moralnej jako samodzielnej dyscypliny. W dziełach *Tractatus de sacramentis* oraz *Tractatus theologici* w oparciu o „Summę teologiczną” św. Tomasza dał dość szeroką syntezę zagadnień teologicznomoralnych. Uczeń Opatowczyka, Szymon Stanisław Makowski, uważany jest za najwybitniejszego polskiego moralistę XVII wieku. Na tle „plejady akademików wartości prze-

ciętej lub nawet mniej”, wyróżnia się zdecydowanie, jak stwierdza ksiądz Władysław Wicher²⁵ pisząc, że „nie jest to umysł o europejskim znaczeniu jako filozof, ale jako teolog nie mniejszy od szeregu pisarzy zagranicznych, których imiona są znane, a dzieła cytowane”. Główne dzieło Makowskiego *Explanatio Decalogi* jest komentarzem „Summy” Akwinanty, przeprowadzonym pod wyraźnym wpływem moralistów hiszpańskich.

2.2. Szkoła dominikańska

Liczne w Polsce szkoły dominikańskie ze Studium Generalnym w Krakowie na czele skupiały wokół siebie teologów przejmujących wzory stworzone przez mistrzów hiszpańskich. Wywierały też w XVII wieku spory wpływ na środowisko akademickie, które - pozostając w sporze z jezuitami i przeżywając intelektualny regres - przyjmowało życzliwie myśli teologiczne, ukształtowane przez dominikanów. W polskiej szkole dominikańskiej kazuistyka łączyła się ściśle z pozytywnym wykładem moralności. Znalazło wyraz w pracach najwybitniejszego, teologa dominikańskiego Mikołaja z Mościsk. Jego główne dzieło to *Theologia moralis*, które wydał w 1683 roku F. Ohm - Januszowski (+1712), jako pomoc dla spowiedników.

Zespoleńie się tendencji kazuistycznych z ascetycznomistycznymi widoczne jest także u drugiego znaczącego teologa dominikańskiego tych czasów - Samuela z Lublina. Jego obszerne dwutomowe dzieło *Summula casuum...* ma układ treści według cnót i wad.

2. 3. Szkoła jezuitska

Środowisko jezuitów wykazuje w omawianym okresie znaczną prężność na polu teologii moralnej. Zakon ten, realizujący konsekwentnie dekryty Soboru Trydenckiego i prowadzący aktywnie polemikę z odłamami reformacji, przywiązywał ogromną rolę do wykładania Pisma świętego jako oddzielnego przedmiotu w swych szkołach. Jednak gruntowną znajomość skrypturystyki wykorzystywano głównie dla polemicznej obrony wiary. Natomiast teologia moralna w ośrodkach kierowanych przez jezuitów nie znajduje oparcia w bibliстыce i patryстыce. Przybiera ona, zgodnie z tendencjami ogólnoeuropejskimi, formę praktyczno - kazuistyczną. Na uwagę zasługuje fakt, iż w trakcie toczących się długich dyskusji nad projektem *Ratio Studiorum* polscy jezuiti krytykowali podział na teologię scholastyczną i polemiczną oraz postulowali ubiblijnienie teologii moralnej, co - niestety - nie zostało uwzględnione przez kapitułę generalną w Rzymie²⁶. Polskie środowisko jezuitskie, jakkolwiek mocno uzależnione od narzuconego kierunku w pracach badawczych, wydało kilku moralistów o znaczącym dorobku. Są to: Tomasz Młodzianowski, Marcin Śmiglecki (+1618), Wojciech Tylkowski i Jan Morawski.

Pierwszy z wymienionych jest niewątpliwie najwybitniejszą indywidualnością, autorem wielu dzieł, które - zdaniem ks. F. Greniuka - można uznać za jedyne rodzime prawie całościowe ujęcie teologii moralnej²⁷.

Inni moralisci z kręgu jezuickiego są autorami prac monograficznych, ujmujących problemy cząstkowe. Marcin Śmiglecki skupił się na sprawie lichwy i dziesięciny. Jego dzieła są oceniane wysoko i były znane w Europie Zachodniej ze względu na wnikliwość badacza. Jan Morawski jest autorem komentarza do moralnej części „Summy”. W dziełku *Duchowa teologia albo Kościół Ducha Św., to jest człowiek doskonały z nauki Pisma Św. i Ojców S. S. opisany* zajął się czynami ludzkimi oraz sakramentologią, podkreślając w interesujący sposób rolę Biblii i patrystyki w teologii moralnej. Wojciech Tylkowski, uprawiający teologię moralną łącznie z elementami ascetyki, jest autorem ciekawych rozważań o grzechu i o spowiedzi, przy czym nie poprzestaje na samej technice działania „trybunału sprawiedliwości”. Daje próbę roli duchownego kierownictwa i traktuje grzech nie w sposób obiegowy jako przekroczenie prawa, lecz jako wyraz niewierności względem Boga.

ZAKOŃCZENIE

Reasumując skrótowny obraz polskiej myśli teologicznomoralnej trzeba stwierdzić, że jest ona na ogół odtwórcza i nawiązuje do teologii zachodniej Kościoła łacińskiego.

Uderzającą cechą polskiej teologii moralnej XVII wieku jest zbyt małe i spłycone wykorzystywanie w argumentacji źródeł biblijnych i patrystycznych. Mimo znajomości dzieł mistrzów z Salamanki, szczególnie zaś Melchiora Cano, który w swojej *De locis theologicis* na naczelnym miejscu jako źródło argumentacji postawił Pismo święte, nasi pisarze moralisci w niewielkim stopniu czerpali uzasadnienia dla swych wywodów ze Starego i Nowego Testamentu. Potwierdzają to badania najwybitniejszych dzieł.

Analiza dzieł wspomnianych tu polskich teologów moralistów XVII wieku pod kątem argumentacji biblijnej potwierdza powszechne przekonanie, że Pismo św. nie stanowiło dla nich twórczych, inspiracyjnych impulsów dla całości wykładu treści moralnych. Jakkolwiek w swoich dziełach Makowski bardzo często odwołuje się do postaci, zdarzeń i wypowiedzi biblijnych, to jednak rzadko są one potraktowane jako źródło treści moralnych. Uderzająca jest obfitość przytaczania Pisma św. przez tego autora w stosunku do sporadycznego nawiązywania do Biblii w dziełach innych pisarzy. Na łączną ogólną liczbę 4121 miejsc 2886, czyli sporo ponad połowę, przypada na prace Makowskiego, podczas gdy np. Młodzianowski wykorzystuje Pismo św. tylko 120 razy a Mikołaj z Mościsk zaledwie 70 razy. Ten fakt bardzo częstego w *Explanatio Decalogi* powoływania się na Księgi święte doprowadził Wł. Wichra do niezwykle pochlebnych ocen, powtarzanych przez późniejszych historyków, którzy nie dysponowali badaniami szczegółowymi tekstów. Tymczasem uważne ich prześledzenie wskazuje na potrzebę zweryfikowania sądów, jakoby teolog ten zawarł w swym dziele „głęboko biblijną wizję życia chrześcijańskiego”²⁸, a jego twórczość teologiczno - moralna była „mocno oparta na Piśmie św. i czerpała z niego argumentację ze szczególnym upodobaniem”²⁹.

Fakt, że niemal na każdej stronie dzieła Makowskiego znajdujemy nawiązanie do Starego lub Nowego Testamentu, wydaje się tylko pozornym (a w najlepszym razie - częściowym) argumentem przemawiającym na jego korzyść. W istocie bowiem Pismo św. jest w małym stopniu podstawą dla rozważań moralnych tego autora, podobnie jak ma to miejsce u wszystkich pozostałych. Duża częstotliwość posługiwania się zdarzeniami, postaciami i wypowiedziami biblijnymi przez Makowskiego a także - choć w mniejszym stopniu - u Adama z Opatowa i Samuela z Lublina - nie wynikała z koncepcji świadomego uwzględniania depozytu moralnego zawartego w Piśmie św., ale raczej z powszechnego w XVII wieku zwyczaju powoływania się na nie dla wykazania własnej erudycji. Sposób ten był przede wszystkim typowy dla ówczesnego kaznodziejstwa, pisarstwa homilijowego - ascetycznego i duszpasterstwa, co podkreśla np. M. Brzozowski³⁰. W dziedzinach tych Biblia traktowana była jako zbiór budujących przykładów moralnego postępowania, a nie przekaz autentycznego orędzia Bożego. Taka tendencja widoczna jest również w pracach polskich siedemnastowiecznych teologów moralistów. Stary i Nowy Testament jest dla nich ilustracją analizowanych kwestii, nie zaś podstawowym źródłem argumentacji. Marginalne i powierzchowne korzystanie z materiału skrypturystycznego wobec mocnego opierania się na autorytetach teologicznych dziwi szczególnie u teologów dominikańskich - Samuela z Lublina i Mikołaja z Mościsk, choć jeśli się zważy, że polscy jezuici postulowali ubiblijnienie teologii moralnej, gdy ustalano *Ratio Studiorum* - można by oczekiwać głębszego sięgania do Pisma św. także w kręgu jezuitów. Trudno sądzić, by wybitni profesorowie uniwersytetu, wykształceni najczęściej za granicą, nie czytali dzieła Melchiora Cano, jednak brak jest dotąd szczegółowych badań nad percepcją jego pracy na naszym terenie. Postulaty dowartościowania Biblii w płaszczyźnie inspiracji moralnej nie mogły być im obce, jednak kierowali się w swych pracach tendencją charakterystyczną dla *Institutiones morales*, gdzie nastąpił wyraźny rozbrat między dogmatem a moralnością. Np. Mikołaj z Mościsk, który w bardzo małym stopniu odwoływał się w dziełach teologicznomoralnych do Pisma św., „potrafił wykorzystywać je w twórczy sposób w pracach ascetycznomistycznych”³¹. Musiało więc być głęboko zakorzenione przekonanie, że wywody teologicznomoralne powinny iść inną drogą, skoro - mając poważne doświadczenia warsztatowe - nie spożytkował ich w swoich publikacjach. Postawa Mikołaja z Mościsk wskazuje na panujące w XVII wieku przekonanie o braku powiązań między warstwą moralno - normatywną a biblijno - dogmatyczną i mistyczną. Była to cena, którą płacono za usamodzielnienie się teologii moralnej, a która wpłynęła na fakt, że mimo dobrej znajomości Biblii teologowie moralisci wykorzystywali ją w sposób ilustracyjny, a nie inspirujący do przeprowadzanych wywodów. Tendencje te są powszechne w ówczesnej Europie zachodniej. Jakkolwiek bowiem w popularnych wtedy podręcznikach, np. w dziele Pawła Laymanna, pojawiają się cytaty z Pisma świętego, to jednak ujęcie problematyki nie ma biblijnej specyfiki a sposób interpretacji kwestii moralnych jest od niej daleki. W powszechnej praktyce dzieła teologów moralistów były wręcz

pozbawione argumentacji biblijnej, podczas gdy w pracach o charakterze dogmatycznym była ona stosowana szeroko³².

Różnorodność zapisów tytułów poszczególnych Ksiąg, skrótów czy oznaczania miejsc cytatów, tak uderzająca w pracach omawianych teologów moralistów, potwierdza przypuszczenie, że w posługiwaniu się Starym i Nowym Testamentem stosowano memoryzację. Jest to uzasadnione faktem, że chodzi o profesorów seminariów lub uniwersytetów oraz o kaznodziejów. Świadczy to jednak o nieco mechanicznym kojarzeniu przykładów z przedstawianymi kwestiami moralnymi, nie zaś o naukowej analizie, w której zdarzenia, postacie czy wypowiedzi biblijne byłyby impulsem lub sensem wywodów. Chociaż bowiem cytaty są na ogół dobierane trafnie do danego zagadnienia, nie mają one właściwie wpływu na jego rozwiązanie. Szczegółowe prześledzenie tekstów wykazuje, że częste są przykłady zbyt szerokiej interpretacji Pisma św. lub jego akomodacji, nie brak też wypadków całkowicie błędnego wykorzystania materiału skrypturystycznego. Można przypuszczać, że stan ten jest związany w dużej mierze ze specyfiką stylu barokowego, charakterystycznego dla różnych form twórczości tamtych czasów. Zwyczaj alegoryzacji Pisma św. i jego swobodnego wykorzystywania w celu pobudzenia wyobraźni był wówczas bardzo rozpowszechniony. M. Brzozowski pisze, że „w duchu alegorycznym prowadzono wykład treści biblijnych”³³ i stwierdza, że wybitni kaznodzieje „rzadko brali za treść nauki teksty przypadającej perykopy, woleli raczej czerpać z Pisma św. luźne oderwane od kontekstu zdania, a nawet poszczególne słowa. Przyjmując je jedynie jako motto można było rozwijać różne, najbardziej śmiało pomysły i koncepcje”³⁴. Równocześnie M. Brzozowski stwierdza, że znani kaznodzieje epoki, np. Makowski, posługiwali się na ambonie wywodami scholastycznymi i budowali kunsztowne syllogizmy. Jeśli tak, to można przypuszczać, że było i odwrotnie, tzn. że do dzieł teologicznomoralnych przenoszono w sposób mechaniczny pewną dowolność interpretacji, przykładów czy wypowiedzi biblijnych, charakterystyczną dla barokowej twórczości kaznodziejskiej.

Zdarzają się wypadki wykorzystywania w wywodach naszych teologów postaci i sytuacji całkowicie wymyślonych, zrodzonych z wyobraźni. Powszechnie uprawiany barokowy styl wypowiedzi spowodował zapewne skłonność do hiperbolizacji a nawet wciągania w poczet postaci biblijnych osób spoza tego kręgu. Zauważa się również preferowanie przede wszystkim Ksiąg historycznych zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, które bardziej oddziałują na wyobraźnię niż np. Księgi prorockie czy Listy apostołskie.

Analiza dzieł wybitniejszych siedemnastowiecznych polskich teologów moralistów wykazuje, że zawarte w nich przemyślenia na ogół nie były inspirowane Biblią. Być może, że bardziej wnikliwe przebadanie rękopisów źródłowych może wnieść pewne modyfikacje do otrzymanego obrazu, nie wydaje się jednak, by w sposób zasadniczy zmieniło poglądy zaprezentowane w niniejszym artykule.

PRZYPISY

- ¹ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym. Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje.*, Poznań 1968, s. 361.
- ² *Dekret o formacji kapłańskiej. Sobór Watykański II*, dz. cyt., s. 297.
- ³ B. Häring, *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie*, „*Studia Moralia*” 1962, 1, s. 21.
- ⁴ F. Greniuk, *W poszukiwaniu tożsamości polskiej teologii moralnej. Szkice o teologii polskiej*, Poznań 1988, s. 32.
- ⁵ J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur selbständigen Disziplin*, Regensburg 1970, s. 280 - 289.
- ⁶ Por. J. Pryszmont, *Historia teologii moralnej*. Warszawa 1987, s. 337.
- ⁷ F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski teolog - moralista*, Lublin 1974, s. 119 - 126.
- ⁸ A. Dziuba, *Pismo święte w twórczości teologicznomoralnej Mikołaja z Mościsk (1559 - 1632)*. „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 1983, s. 403.
- ⁹ Wł. Wicher, *Ks. Szymon Stanisław Makowski, teolog polski z XVII wieku*. Poznań 1925, s. 4.
- ¹⁰ Por. A. Dziuba, dz. cyt., s. 402.
- ¹¹ Por. J. Pryszmont, dz. cyt., s. 95.
- ¹² Por. J. Bajda, *Teologia moralna (kazuistyczna) w XVII - XVIII wieku*. [w:] M. Rechowicz (red.) *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, Lublin 1975, s. 272.
- ¹³ Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*. Warszawa 1960, s. 52.
- ¹⁴ Tamże, s. 252.
- ¹⁵ F. Greniuk, *Usamodzielnienie się teologii moralnej*, „*Roczniki Teologiczne - Kanoniczne*” 1980, 27, z. 3, s. 39.
- ¹⁶ J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970, s. 241 - 242.
- ¹⁷ Por. L. Vereecke, *Préface à l'histoire la Théologie morale moderne*. „*Studia Moralia*” 1962, 1, s. 89 - 90.
- ¹⁸ Por. F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski*, s. 122.
- ¹⁹ Por. J. Theiner, dz. cyt., s. 280 - 289.
- ²⁰ Por. J. Pryszmont, dz. cyt., s. 128.
- ²¹ St. Olejnik, *Teologia moralna*, t. I, Warszawa 1988, s. 93.
- ²² Por. J. Pryszmont, dz. cyt., s. 129.
- ²³ J. Bajda, dz. cyt., s. 273.
- ²⁴ Wł. Smereka, *Bibliotyka polska (wiek XVI - XVIII)*. [w:] M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii ...*, dz. cyt., s. 262.
- ²⁵ Wł. Wicher, dz. cyt., s. 4.
- ²⁶ Por. F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski*, s. 114 - 115.
- ²⁷ F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski*, s. 136.
- ²⁸ J. Pryszmont, dz. cyt., s. 337.
- ²⁹ A. Dziuba, dz. cyt., s. 402.
- ³⁰ M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (w. XVI - XVII)*. [w:] M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii ...*, dz. cyt., s. 401.
- ³¹ A. Dziuba, dz. cyt., s. 405.
- ³² Por. E. Hamel, *Lusage de l'Écriture sainte en théologie morale*. „*Studia Moralia*” 1962, 1, s. 11 - 48.
- ³³ M. Brzozowski, dz. cyt., s. 399.
- ³⁴ Tamże, s. 403.

ks. Lech Bończa – Bystrzycki

ŹRÓDŁA ARCHIWALNE DO DZIEJÓW KOŚCIOŁA W XIX WIEKU NA OBECNYCH TERENACH DIECEZJI KOSZALIŃSKO - KOŁOBRZESKIEJ¹

Kompleksowy stan badań nad dziejami Kościoła w XIX w. na obecnych terenach Diecezji Koszalińsko - Kołobrzesckiej nie został dotychczas opracowany. Wynika to ze słabo zaawansowanych badań naukowych nad historią Kościoła Pomorza Zachodniego, bowiem przez wiele lat nie interesowano się tą kwestią, pozostającą w cieniu zagadnień odnoszących się do spraw politycznych, społecznych i gospodarczych tego regionu. Z uwagi na ograniczony charakter niniejszego referatu podejmujemy się próby scharakteryzowania jedynie źródeł rękopiśmiennych w formie ogólnego zarysu w oparciu o dotychczas przeprowadzoną fragmentaryczną kwerendę archiwalną.

Ustalenie źródeł archiwalnych do dziejów Kościoła w XIX w. na obecnych terenach Diecezji Koszalińsko - Kołobrzesckiej ma charakter złożony, z uwagi na niejednorodny jego rozwój. W XIX w. na terytorium Pomorza Zachodniego funkcjonował Kościół Rzymskokatolicki i Kościół Ewangelicki (oraz w niewielkim zakresie nieliczne inne religie, sekty czy związki kościelne).

I. Kościół Rzymskokatolicki w XIX w. na obecnych obszarach naszej Diecezji rozwijał się w strukturach organizacyjnych mieszczących się w ramach archidiecezji gnieźnieńskiej, a od 1821 r. metropolii gnieźnieńskiej i poznańskiej oraz kilku diecezji (chełmińskiej, poznańskiej, wrocławskiej i wrocławskiej).

W skład archidiecezji gnieźnieńskiej, do czasu wydania bulli papieskiej *De salute animarum* w dniu 16 VII 1821 r., wchodziły parafie znajdujące się w ówczesnym dekanacie człuchowskim i złotowskim. Do nowo powstałej w 1821 r. metropolii gnieźnieńskiej i poznańskiej (biskupstwo w Poznaniu zostało wyniesione do rzędu archidiecezji i metropolii i połączone *aeque principaliter* - na równych prawach unią personalną z archidiecezją metropolią gnieźnieńską) przynależał dekanat walecki, który do 1821 r. należał do diecezji poznańskiej. Parafie katolickie położone w rejencji koszalińskiej jako część składowa Apostolskiego Wikariatu Północy w latach 1789 - 1811/1812 były pod jurysdykcją biskupa z Paderborn, a następnie przeszły we władanie biskupa

wrocławskiego. W jego imieniu władzę nad tym terenem w myśl bulli *De salute animarum* sprawował proboszcz parafii p.w. św. Jadwigi w Berlinie (jako delegat biskupa wrocławskiego). Wkrótce teren Pomorza Zachodniego wszedł w skład „Książęco - Biskupiej Delegatury Brandenburgii i Pomorza” (w 1851 r. stała się ona częścią składową diecezji wrocławskiej).

Parafie położone w dekanacie bytowskim i lęborskim do 1821 r. stanowiły część składową diecezji wrocławskiej, lecz w tym roku zostały od niej odłączone i włączone wraz z dekanatami człuchowskim i złotowskim (należącym dotychczas do archidiecezji gnieźnieńskiej) do diecezji chełmińskiej z siedzibą w Pelplinie.

Przedstawione struktury organizacyjne Kościoła Rzymskokatolickiego w XIX w. na obecnych obszarach Diecezji Koszalińsko - Kołobrzesckiej z punktu widzenia administracji państwowej należały do dwóch z dziesięciu pruskich prowincji (Pomorza Zachodniego i Prus Zachodnich) oraz wchodziły w skład dwóch mniejszych okręgów terytorialnych zwanych rejencjami (koszalińskiej i kwidzyńskiej).

Źródła archiwalne dotyczące spraw Kościoła Rzymskokatolickiego pochodzące z XIX w. na obecnych terenach naszej Diecezji zostały zdeponowane przede wszystkim w archiwach centralnych i terenowych. Spośród tych pierwszych znaczna część zasobów kościelnych znalazła się poza granicami naszego kraju. W byłej NRD odnajdujemy je w dwóch centralnych archiwach państwowych, a mianowicie w Merseburgu (Zentrales Staatsarchiv der Deutschen Demokratischen Republik Merseburg), a częściowo i w Poczdamie (Zentrales Staatsarchiv der Demokratischen Republik Potsdam). Na terenie dawnej RFN zawarte są w zbiorach centralnego archiwum państwowego w Koblencji (Bundesarchiv Koblenz). Natomiast w dawnym Berlinie Zachodnim znaczną część dokumentów proveniencji kościelnej przechowuje Tajne Archiwum Państwowe Pruskiego Dziedzictwa Kulturowego (Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz Berlin - Dahlem).

W Merseburgu znajdują się dokumenty dotyczące Kościoła Katolickiego m. in. z terenu prowincji pomorskiej (w tym m. in. odnośnie rejencji koszalińskiej - obecne tereny diecezji Koszalińsko - Kołobrzesckiej) przede wszystkim w zespole „Rep.76IV”. (Kultus Ministerium, Katolische - Geistliche Angelegenheiten) Również w Merseburgu znaleziono m. in. 15 tomów faszcykułów dotyczących spraw duchowieństwa, służby kościelnej, spraw kościelnych w Prowincji Pomorze Zachodnie (z lat 1828 - 1847). Odnaleźć tam można sprawy dotyczące zarówno Kościoła Rzymskokatolickiego jak i Kościoła Ewangelickiego. Mniejsze znaczenie posiadają dwa faszcykuły dotyczące stosunku Kościoła Katolickiego w Prowincji Pomorza Zachodniego (z lat 1845 - 1848) oraz tzw. duchownych ćwiczeń lub odwrotu katolickich kapłanów (z lat 1840 - 1841)².

Znacznie większe zasoby archiwalne z terenu naszej Diecezji zdeponowano w archiwum berlińskim. Znalazły się tutaj akta rękopiśmienne, które stanowiły korespondencję władz państwowych w rozmaitych sprawach Kościoła Rzymskokatolickiego z poszczególnymi parafiami rejencji kwidzyńskiej, czyli

według dziewiętnastowiecznej struktury organizacyjnej pochodziły z trzech dekanatów (człuchowskiego, waleckiego i złotowskiego). Między innymi w zespole Prowincji Prusy Zachodnie (Rep. 181) w dziale drugim dotyczącym spraw kościołów i szkół odnaleźliśmy m. in. około 300 tomów dziewiętnastowiecznych faszcykułów pochodzących z 74 parafii katolickich położonych w dekanacie człuchowskim, waleckim i złotowskim oraz kilka tomów z wizytacji kościołów, spraw majątkowych, ustanowienia i zaprzysiężenia urzędników kościelnych pochodzących z dekanatu człuchowskiego i waleckiego.

Sporo dziewiętnastowiecznych materiałów rękopiśmiennych dotyczących Kościoła Rzymskokatolickiego na omawianym obszarze odnajdujemy również w kilku archiwach terenowych, zarówno kościelnych jak i państwowych. Do tych pierwszych zaliczamy przede wszystkim Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu, w którym bogato są reprezentowane zarówno akta spraw ogólnodekanalnych jak i z poszczególnych parafii dekanatu waleckiego (około 100 tomów). Zostały one zdeponowane w zespole Ordynariatu Arcybiskupiego oraz Konsystorza Arcybiskupiego. Niektóre dokumenty dotyczące spraw kościelnych do 1821 r., a pochodzące z dekanatu człuchowskiego i złotowskiego, umieszczone są w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie (zwłaszcza w zespole Konsystorza Gnieźnieńskiego). Również pojedyncze akta kościelne dekanatu bytowskiego i lęborskiego, odnoszące się do tych lat, zawiera Archiwum Diecezjalne we Włocławku. Również w Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu zdeponowane są liczne faszcykuły, odnoszące się przede wszystkim do stanu materialnego parafii katolickich.

Ostatnim archiwum kościelnym skupiającym dokumenty archiwalne od 1821 r. z czterech dekanatów (bytowskiego, człuchowskiego, lęborskiego i złotowskiego) jest Archiwum Diecezjalne w Pelplinie (diecezja chełmińska).

Ponadto aktami Kościoła Rzymskokatolickiego rozporządzają również terenowe archiwa państwowe. Do nich zaliczamy Archiwum Państwowe w Gdańsku (dla rejencji kwidzyńskiej), Słupsku, Koszalinie, Szczecinie (dla rejencji koszalińskiej) i Greifswaldzie. W Archiwum Państwowym w Koszalinie niektóre sprawy kościołów katolickich zawiera zespół Wydziału Kościołów i Szkół (łącznie w sprawach Kościoła Rzymskokatolickiego oraz Ewangelickiego zachowało się aż 4753 woluminów). W Archiwum Państwowym w Szczecinie nieliczne dziewiętnastowieczne źródła archiwalne dotyczące Kościoła Rzymskokatolickiego z obecnego terenu naszej Diecezji znajdują się przede wszystkim w zespole Naczelnego Prezesa Prowincji Pomorskiej.

Materiały archiwalne do dziejów Kościoła Rzymskokatolickiego z XIX w., pochodzące z obecnych terenów Diecezji Koszalińsko - Kołobrzesckiej, odnaleźć można nie tylko w archiwach diecezjalnych i państwowych, ale również i w archiwach parafialnych. Sporo woluminów rękopiśmiennych, o bardzo zróżnicowanym stanie zachowania, posiadają jeszcze parafie położone przede wszystkim na terenach wschodnich i południowych naszej Diecezji. Jest to w pełni zrozumiałe z uwagi na rozbudowę sieci parafialnej w dekanatach, które od kilku wieków terytorialnie przynależały do diecezji polskich. Trudno jest

określić dokładną liczbę fascykułów przechowywanych w poszczególnych parafiach naszej Diecezji, ponieważ nie zostały one dotychczas zinwentaryzowane. Na ogół materiały rękopiśmienne znajdujące się na plebaniach są dwójakiego rodzaju: są to księgi metrykalne i akta poświęcone sprawom ogólnym i specjalnym.

Księgi metrykalne zostały wprowadzone w kancelariach parafialnych dopiero po soborze trydenckim (koniec XVI w.). Przy okazji udzielania chrztu, ślubu i rejestrowania pogrzebu notowano w nich obfity materiał genealogiczny. Wiadomo więc, że księgi metrykalne odnoszą się do zapisów chrztów, ślubów i pogrzebów. Wybrane przykłady zachowanych ksiąg metrykalnych prowadzonych w parafiach katolickich naszej Diecezji podał autor niniejszego referatu³ oraz ks. Władysław Szulist⁴. W osobnej krótkiej monografii podałem w 1983 r. stan zachowania ksiąg metrykalnych pochodzących z 57 parafii (ośrodków duszpasterskich). Z dotychczasowych badań wynika, że księgi metrykalne zachowały się przede wszystkim dla XIX i XX w. i to na terenach byłego dekanatu bytowskiego, człuchowskiego, łęborskiego, słupskiego, waleckiego i złotowskiego. Na ogół dotrwały w dobrym stanie. Również ks. W. Szulist przytoczył stan zachowania ksiąg metrykalnych pochodzących jedynie z trzech powiatów: bytowskiego, człuchowskiego i słupskiego. Według jego relacji, np. w parafii Ugoszcz (k/Bytowa) po dwa poszyty dotyczą księgi chrztów, ślubów i pogrzebów. Wykazał także, że do parafii, które posiadają najwięcej ksiąg metrykalnych należą Główny (łącznie 17). Można także zaobserwować, że głównie od początków XIX w. w księgach metrykalnych zastępowano język łaciński niemieckim.

Jeśli chodzi o drugą grupę woluminów rękopiśmiennych to zaliczyć tu należy różnorodne zbiory akt, np. dotyczących wizytacji parafialnych, spraw majątkowych, budowlanych, remontów kościołów, ksiąg kasowych, szkolnictwa elementarnego, bractw kościelnych itd. Do zasobniejszych zbiorów archiwalnych znajdujących się w poszczególnych parafiach katolickich zaliczyć trzeba przede wszystkim Bytów i Łębork, a potem Ugoszcz, Tuchomie, Koszalin (NMP) i Rozłazino. I tak np. w sprawach społeczno - gospodarczych parafii ugojskiej (k/Bytowa) z lat 1827 - 1943 znajduje się w tamtejszym archiwum parafialnym aż 37 poszytów. W podobnym zakresie w Głubczynie (dekanat Złotów) odnaleziono ich jeszcze więcej, a mianowicie około 100. Również w parafii Główny (dek. Łupawa) znajduje się kilkanaście poszytów dotyczących szczegółowych spraw kościelnych. W niektórych archiwach parafialnych znalazły się także dokumenty rękopiśmienne pochodzące z różnych innych parafii - np. w Wierchowiu Człuchowskim zdeponowano „recess tyczący się regulacji zniesienia wspólności i ablucji w dobrach w Kluczewie powiatu kościańskiego” (z lat 1820 - 1843). Najczęściej obce fascykuly dotarły do sąsiednich zbiorów archiwalnych w drodze kasacji parafii, w której zamieniono kościół parafialny na filialny. Tak było w Dębicy Kaszubskiej (k/Słupska), w której znajdują się księgi zmarłych z pobliskiego Dobieszewa (z lat 1863 - 1925). Podobnie w archiwum główczyckim odnaleziono różne dokumenty

rękopiśmienne pochodzące z kościoła filialnego z Izbicy. Niektóre materiały archiwalne zdeponowane w archiwach parafialnych uległy poważnemu zniszczeniu podczas drugiej wojny światowej. Całkowicie utraciły swoje zbiory archiwalne siedziby obecnych parafii: Łupawa, Zagórzycze, Kobylnica, Słupsk św. Ottona i św. Rodziny.

Źródła rękopiśmienne pozostające jeszcze w gestii poszczególnych parafii należałoby skatalogować i udostępnić badaczom naszych dziejów. W tym głównie celu wysuwany jest postulat, by te zbiory akt znalazły się w naszym Archiwum Diecezjalnym i tym samym mogli z nich korzystać zarówno klerycy naszego Seminarium Duchownego jak i studenci WIWR - u.

II. W XIX w. na obecnych terenach Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeszkiej oprócz Kościoła Rzymskokatolickiego rozwijał się również Kościół Ewangelicki. Struktura organizacyjna tego ostatniego związku religijnego zasadniczo rozwijała się w ramach podziału administracyjnego państwa pruskiego, a więc w postaci prowincji. W stolicy każdej prowincji pruskiej sprawami Kościoła zajmował się Konsystorz Ewangelicki (Prowincjonalny), na czele którego stał Generalny Superintendent (w 1826 r. w miejsce Generalnego Superintendenta powołano biskupa ewangelickiego). W latach 1747 - 1815 w Koszalinie działał Konsystorz Ewangelicki, jednakże o ograniczonych kompetencjach. Po 1815 r. utworzono dla całej Prowincji Pomorza *Provinz Pommern* nową władzę kościelną w postaci Konsystorza do Spraw Kościelnych i Szkolnych z siedzibą w Szczecinie. Również w tym samym czasie całą prowincję podzielono na nowe obwody kościelne zwane synodami (tzw. ustrój synodalny) w układzie terenowym odpowiadającym na ogół wielkości powiatów (wyjątkowo w największym powiecie „Księstwo” utworzono aż cztery synody: bobolicki, karliński, kołobrzeski i koszaliński). Na czele każdego synodu stał superintendent. Superintendenci jako władza nadzorczą czuwali nad działalnością administracyjną i życiem religijnym kościołów i parafii ewangelickich w swoich synodach. Do ich kompetencji należało także nadzorowanie wykonywania zarządzeń Konsystorza, rozstrzyganie spraw spornych oraz wprowadzanie w urząd nowych duchownych. W ramach rejencji koszalińskiej (której obszar w całości wchodził w skład Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeszkiej). W 1831 r. było 16 synodów, w 1837 - 17, a w 1843 - 18 (Białogard, Bobolice, Bytów, Czaplínek, Darłowo, Drawsko, Karlino, Kołczygłowy, Kołobrzeg, Koszalin, Łębork, Miastko, Okonek, Sławno, Słupsk, Słupsk Stare Miasto, Szczecinek i Świdwin). Poza wymienioną rejencją koszalińską w XIX w. do terytorium naszej Diecezji należały jeszcze trzy synody z rejencji kwidzyńskiej (Człuchów, Wałcz i Złotów). Na obszarze każdego synodu znajdowało się na ogół niewiele ponad 10 parafii ewangelickich (w zależności od wielkości synodu). Wyjątkowo synod koszaliński w XIX w. liczył aż 19 parafii wiejskich (ten stan liczbowy nawiązywał do porządku kościelnego - *Kirchen Ordnung* z 1563 r., według którego okręg kościelny składał się od 15 do 20 parafii). Zasadnicze instytucje kościelne ukształtowane w pierwszej połowie XIX w. przetrwały aż do wybuchu drugiej wojny światowej.

Podobnie, jak to miało miejsce ze źródłami archiwalnymi Kościoła Rzymskokatolickiego, również dziewiętnastowieczne zasoby rękopiśmienne Kościoła Ewangelickiego z obecnych terenów Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeskiej znajdują się przede wszystkim w archiwach centralnych oraz terenowych (zarówno w gestii kościelnej jak i państwowej). W byłej NRD zdeponowano je zwłaszcza w dwóch państwowych archiwach centralnych w Merseburgu i w niewielkim zakresie w Poczdamie. Również w dawnej RFN w państwowym archiwum centralnym w Koblencji oraz w Tajnym Państwowym archiwum Pruskiego Dziedzictwa Kulturowego w Berlinie - Dahlem odnaleziono niektóre akta dotyczące Kościoła Ewangelickiego.

Jak już wspomniano, w Merseburgu znajduje się m.in. 15 tomów woluminów poświęconych duchowieństwu, służbie kościelnej, sprawom kościelnym z Prowincji Pomorza Zachodniego (z lat 1828 - 1847) dotyczących Kościoła Ewangelickiego. Ponadto odszukano również kilka tomów fascykułów w spawach tzw. prawa stuyły czy wykazania pobożnych konwentów (z lat 1821 - 1846).

W mniejszym zakresie odnotowano także ewangelickie zbiory we wspomnianym już archiwum berlińskim: np. dotyczące ustanowienia władz kościelnych z powiatów człuchowskiego, waleckiego i złotowskiego (z lat 1818 - 1871), spraw majątkowych superintendentur z Wącza i Złotowa (z lat 1821 - 1823) czy wizytycji kościołów i szkół z superintendentury waleckiej (cztery tomy z lat 1827 - 1877) i złotowskiej (sześć tomów z lat 1819 - 1877) oraz 33 tomy woluminów pochodzących z pojedynczych parafii ewangelickich.

Dziewiętnastowieczne źródła rękopiśmienne dotyczące Kościoła Ewangelickiego z terenu naszej Diecezji odnajdujemy nie tylko w archiwach centralnych, ale również w archiwach terenowych, zarówno kościelnych jak i państwowych. Spośród tych ostatnich sporo materiału badawczego znajdujemy w Archiwum Państwowym w Szczecinie i to przede wszystkim w dwóch zespołach: Naczelnego Prezesa Prowincji Pomorskiej oraz Konsystorza Szczecińskiego. Z zespołu pierwszego na uwagę zasługuje kilka tomów fascykułów dotyczących duchowieństwa oraz kościołów i szkół (z lat 1816 - 1934), a także zebrania powiatowych synodów (z lat 1855 - 1914). W drugim zespole spotykamy nie tylko sporo tomów archiwaliów dotyczących ogólnych spraw Kościoła Ewangelickiego, ale także i pojedynczych parafii czy kościołów ewangelickich.

Jednakże najbogatszy zbiór archiwalny dotyczący tego Kościoła z obszarów dziewiętnastowiecznej rejencji koszalińskiej mieści się w Archiwum Państwowym w Koszalinie (tutaj rezydowały władze rejencyjne, które poważnie ingerowały w bardzo wielu sprawach kościelnych z uwagi na uzależnienie Kościoła Ewangelickiego od państwa pruskiego). Jak już wspomniano, szczególnie bogato reprezentowany jest zespół Wydziału Kościołów i Szkół (aż 4753 woluminów dotyczących najróżniejszych spraw przede wszystkim Kościoła Ewangelickiego). Zachował się tu bardzo bogaty zespół problemów dotyczących Kościoła Ewangelickiego, zarówno natury ogólnej jak i szczegółowej, oraz

poszczególnych parafii czy kościołów. Reprezentowane są w nim sprawy nie tylko pochodzące z obecnego województwa koszalińskiego, ale także i słupskiego. Problematyka tego zespołu dotyczy organizacji i administracji Kościoła, majątku i personelu kościelnego. Spośród tych zagadnień do przewodnich należą sprawy organizacyjne i administracyjne parafii, gmin kościelnych, cmentarnictwo, opłaty i daniny na rzecz kościoła, obsadzanie stanowisk duchownych czy sprawy personelu pomocniczego. Akta kościelne superintendentury koszalińskiej liczą 15 tomów fascykułów (z lat 1749 - 1811), bobolickiej aż 90 tomów (XVIII - XX w.), ewangelickiej gminy wyznaniowej w Sianowie 50 tomów (z lat 1642 - 1888), a największą ilość woluminów posiada urząd parafialny w Debrznie - 70 (z lat 1809 - 1940) oraz 106 tomów poniemieckich akt kościelnych z różnych 32 parafii ewangelickich (w tym zebrano przede wszystkim wszystkie księgi metrykalne).

W Archiwum Państwowym w Koszalinie sprawy Kościoła Ewangelickiego spotykamy również w innych zespołach i to najczęściej łącznie z innymi problemami. I tak np. w zespole Oddziału Spraw Wewnętrznych znajduje się więcej materiałów archiwalnych proveniencji kościelnej niż w zespole Biura Prezydialnego. W obu tych zespołach szczególnie cenne są ogólne statystyczne zestawienia spraw kościelnych.

Pewną liczbę fascykułów dotyczących Kościoła Ewangelickiego z terytorium dziewiętnastowiecznej rejencji koszalińskiej odnajdujemy również w Archiwum Państwowym w Słupsku. Nieliczne kościelne materiały archiwalne pochodzące z rejencji kwidzyńskiej z trzech synodów: człuchowskiego, waleckiego i złotowskiego przechowywane są w Archiwum Państwowym w Gdańsku (siedziba Naczelnego Prezesa Prus Zachodnich).

Poza archiwami państwowymi pewną liczbę dziewiętnastowiecznych fascykułów dotyczących spraw Kościoła Ewangelickiego gromadzi także magazyn archiwalny diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej znajdujący się we wieży konkatedry kołobrzeskiej. Zdeponowano tutaj przede wszystkim akta superintendentury karlińskiej, zawierające wiele cennych informacji na temat kształtowania się Kościoła Ewangelickiego w Synodzie Karlino. Ogółem z tego zespołu autor niniejszego referatu przejrzał dotychczas 65 poszytów. Łącznie zespół ten liczy około 120 woluminów rękopiśmiennych. Największa liczba fascykułów dotyczy parafii ewangelickiej w Rzesznikowie (k/Rymania). Na ich podstawie opracowałem monografię tejże gminy wyznaniowej - 280 stron maszynopisu⁵. Do najważniejszych zagadnień omówionych w tej monografii należą posługi religijne oraz stan duchowo - moralny parafii Rzesznikowo, pastory, niższa służba kościelna, budownictwo sakralne oraz budynki szkolne, zabudowania mieszkalne i gospodarcze pastora a także szkolnictwo elementarne. Wykaz tych problemów wskazuje na charakter zdeponowanych poszytów i to nie tylko w odniesieniu do parafii w Rzesznikowie, ale również i do pozostałych parafii z tego synodu.

Poza archiwaliami superintendentury karlińskiej magazyn archiwalny w Kołobrzegu dysponuje jeszcze w mniejszym zakresie zespołem akt

superintendentury świdwińskiej i kołobrzeskiej. Ponadto w tym magazynie archiwalnym złożono również księgi metrykalne pochodzące z parafii ewangelickich. Pośród nich znajdują się księgi zmarłych z Kołobrzegu (1841 - 1853, 1863 - 1881, 1914 - 1929), czy z Walcza (1912 - 1936), a także księga konfirmowanych z Kołobrzegu (1836 - 1856).

Podobnie jak to miało miejsce z katolickimi dokumentami rękopiśmiennymi znajdującymi się w archiwach parafialnych, również źródła archiwalne proveniencji ewangelickiej przechowywane są jeszcze w licznych archiwach parafialnych naszej Diecezji. Na przykład w Wierchowiu k/Szczecinka znajdują się księgi metrykalne, w Karlinie przechowywana jest księga chrztów z dawnej parafii ewangelickiej w Karścinie (z lat 1868 - 1927), oraz sporo poszytów archiwalnych odnajdujemy w Świdwinie (M. B. Nieustającej Pomocy).

Oceniając źródła archiwalne do dziejów Kościoła w XIX w. na obecnych terenach Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeskiej należy stwierdzić, że są one rozproszone w różnych archiwach. Obecnie znajdujemy się na etapie rozpoznawania dotychczas nie udostępnionych zbiorów archiwalnych. Diecezję naszą czeka jeszcze wiele pracy nad odnajdywaniem, gromadzeniem, opracowywaniem i udostępnianiem nieznanych dokumentów rękopiśmiennych. Jest to praca na długie lata, ale jej efekty trwać będą całe wieki. Dlatego sądzimy, że po wybudowaniu Seminarium Diecezjalnego, diecezja nasza przystąpi niezwłocznie do erygowania Archiwum Diecezjalnego.

PRZYPISY

¹ Referat wygłoszono podczas inauguracji roku akademickiego WTWRu w Koszalinie, dnia 29 X 1988 r.

² L. Bończa - Bystrzycki, *Kwerenda archiwalna zbiorów kościelnych pochodzących z terenu Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeskiej XIX - XX wieku*. „Rocznik Koszaliński 1982, nr 18, s. 117 - 122. tenże, *Organizacja archiprezbiterialna i dekanalna na Pomorzu Zachodnim w latach 1871 - 1945*, Rocznik Koszaliński, (w druku).

³ Tenże, *Stan zachowania ksiąg metrykalnych parafii katolickich Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeskiej według stanu z dnia 8 maja 1945 r.*, „Rocznik Koszaliński 1983, nr 19, s. 154 - 161.

⁴ W. Szulist, *Archiwa parafialne powiatu bytowskiego*. „Rocznik Koszaliński” 1970, nr 6, s. 214 - 218; tenże, *Archiwa parafialne powiatu człuchowskiego*. „Rocznik Koszaliński” 1973, nr 9, s. 194 - 200; tenże, *Archiwa parafialne powiatu słupskiego*. „Rocznik Koszaliński” 1974, nr 10, s. 198 - 205.

⁵ L. Bończa - Bystrzycki, *Parafia Kościoła Ewangelickiego w Rzesznikowie na terenie powiatu Kołobrzeg - Karłino w XIX wieku*, Koszalin 1988 (maszynopis).

Ks. Lech Bończa - Bystrzycki

PRZYNALEŻNOŚĆ DIECEZJALNA OKRĘGU SZCZECINECKIEGO I SŁUPSKIEGO POD KONIEC XIX WIEKU I W POCZĄTKACH XX WIEKU

Proklamowanie dnia 18 I 1871 r. (data oficjalnego proklamowania Cesarstwa Niemieckiego) w Wersalu króla pruskiego Wilhelma I „niemieckim cesarzem” (Deutscher Kaiser) zakończyło proces tworzenia się Drugiej Rzeszy. Wówczas na terytorium pruskim, w granicach teraźniejszej diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej, Kościół katolicki rozwijał się w ramach trzech Kościołów partykularnych: książeobiskupiej diecezji wrocławskiej, diecezji chełmińskiej i archidiecezji poznańskiej.

Północno - zachodnia część obecnych ziem diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej (prowincja pomorska bez dekanatu lęborskiego i parafii Czaplinek - dek. walecki) wraz z Brandenburgią, dotychczas wchodząca w skład Apostolskiego Wikariatu Północy, została w dniu 30 IV 1811 r. przez biskupa z Paderbornu przekazana biskupowi wrocławskiemu. W sprawie zarządu tych ziem, w następnym roku (23 VI), rząd pruski poczynił uzgodnienia z biskupem wrocławskim. Ustalono wówczas, że terenem Pomorza (bez dekanatu lęborskiego i parafii czaplinceckiej) i Brandenburgii w imieniu biskupa wrocławskiego zarządzać będzie każdorazowy prepozyt kościoła św. Jadwigi w Berlinie (w randze delegata biskupiego). Następnie papież Pius VII za pośrednictwem Kongregacji Rozkrzewienia Wiary, w oparciu o dekret *Cum Venerabilis* z dnia 27 XI 1819 r. potwierdził, że Apostolski Wikariat Północy jurysdykcyjnie podlega biskupowi wrocławskiemu. Bulla cyrkumskrypcyjna *De salute animarum* z dnia 16 VII 1821 r. ustaliła granice i zasady administracji kościelnej w obrębie państwa pruskiego. Usankcjonowała ona dekret z dnia 27 XI 1819 r. Jednocześnie m. in. znaczną część prowincji Pomorze (*Provinz Pommern*) w imieniu biskupa wrocławskiego administrował w/w prepozyt w ramach utworzonej tzw. „Książęco - Biskupiej Delegatury Brandenburgii i Pomorza” (zwana ona była również okręgiem Delegatury Berlińskiej lub Delegaturą apostolską biskupa wrocławskiego, czy delegaturą wrocławską na Pomorze i Brandenburgię). Delegatura wówczas była złączona tylko z osobą biskupa wrocławskiego, natomiast z książęco - biskupią diecezją wrocławską, jako jej część dopiero od 1851 roku¹.

Bulla cyrkumskrypcyjna *De salute animarum* z dnia 16 VII 1821 r. określiła granice delegatury berlińskiej w sposób ogólny. Z tego względu m. in. w prowincji

pomorskiej nie ustalono dokładnie podziału przynależności terytorialnej między diecezją wrocławską i chełmińską oraz archidiecezją poznańską w okręgu duszpasterskim Szczecinka oraz Słupska. Uznano bowiem, że tereny te miały charakter misyjny (nie znajdowały się tam ośrodki życia religijnego). Wobec tego ostateczne rozstrzygnięcie ich organizacji kościelnej pozostawiono do czasu erygowania tam nowych stacji duszpasterskich (kuracji, lokalii czy parafii). Poza tym, początkowo władze państwowe na obszarze delegatury w stosunku Kościoła katolickiego interesowały się przede wszystkim duszpasterstwem wojskowym, a nie cywilnym (a niekiedy nawet w pełni je ignorowały). Były to bowiem tereny zamieszkałe przez protestantów, stąd też władze z wielką niechęcią zajmowały się zatwierdzaniem granic terytorialnych nowych parafii katolickich, by tym samym nie zrażać sobie ludności ewangelickiej. A jeśli to czyniły, to jedynie był to znak szczególnej łaski wobec katolików (w celu opieki charytatywnej). Działo się to jednakże w późniejszym okresie (od drugiej połowy XIX w.), kiedy to już zgadzały się na uznawanie prawne parafii katolickich. Jeżeli więc władze pruskie sankcjonowały pracę duchowieństwa katolickiego jedynie w dziedzinie charytatywnej, stąd w początkowym stadium rozwoju delegatury nie było potrzeby tworzenia nowych, stałych ośrodków duszpasterskich, np. w rodzaju kuracji czy parafii, a tym samym ustalenia dla nich granic przynależności terytorialnej.

Odnosnie terenów delegatury (w części obecnej diecezji koszalińsko - kołobrzesckiej) stykających się z diecezją chełmińską i archidiecezją poznańską, władze państwowe uważały, że opiekę charytatywną nad nielicznymi katolikami mieszkającymi pośród ludności ewangelickiej mogą z powodzeniem spełniać duchowni z parafii katolickich innych Kościołów partykularnych, przylegających do granicy delegatury. Tego rodzaju duszpasterstwo charytatywne dotyczyło przede wszystkim powiatu szczecineckiego oraz powiatu słupskiego i miastecckiego. Z tym, że w tym ostatnim powiecie, przynależność kościelna była niewątpliwie ustalona - jako obszar należący do delegatury. Np. znana jest rozległa działalność misyjna wieloletniego katolickiego proboszcza z Czaplinka (archidiecezja poznańska - dekanat walecki), ks. Jakuba Klucka (urodzony w 1798 r., święcony w 1822 r., instalowany w Czaplunku w 1834 r., zmarł tam dnia 28 IX 1874 r.). On to, zanim powstały nowe ośrodki duszpasterskie w rejencji koszalińskiej w drugiej połowie XIX w., urządzał misyjne wyprawy na cały ten teren, aż po Kołobrzeg. (Podczas takiej wyprawy pragnął on złożyć wizytę internowanemu arcybiskupowi Marcinowi Duninowi 1839 - 1840). Skoro odwiedzał on katolików zamieszkałych nad morzem bałtyckim w rejencji koszalińskiej, to zapewne szczególną opiekę duszpasterską roztaczał nad tymi, którzy mieszkali w pobliżu jego parafii, a zwłaszcza w powiecie szczecineckim, którego przynależność diecezjalna była wówczas bardzo wątpliwa (powiat szczecinecki w dniu 1 XII 1871 r. liczył 300 katolików, z tego m. in. w samym Czaplunku - 145, Szczecinku - 53, Barwicach - 11, Okonku - 7, a parafia czaplinecka w 1870 r. liczyła tylko 168 dusz). Tym bardziej, że Szczecinek na mapie parafii czaplineckiej został zaznaczony przez arcybiskupa poznańskiego,

Leona Przyłuskiego dnia 31 V 1851 r., jako należący do archidiecezji poznańskiej. Później się okazało, że było to błędne stwierdzenie.

Wspomniany ks. J. Kluck mógł duszpasterzować w Szczecinku do swojej śmierci (28 IX 1874 r.). Po nim, z powodu Kulturkampfu, parafia w Czaplunku wakowała aż do 1887 r., kiedy to stanowisko wikariusza objął ks. Teodor Wenzel. W okresie wakansu parafii czaplineckiej, jej administracją zajmował się dziekan dekanatu waleckiego (sąsiedni proboszcz z Sypniewa, ks. M. Friske). Zapewne nie duszpasterzował on w całym powiecie szczecineckim, miał bowiem sporo zajęć jako proboszcz w Sypniewie, zastępca w Czaplunku i dziekan walecki².

Poza tym proboszcz czaplinecki, ks. J. Kluck mógł uważać, że miał prawo do obsługi duszpasterskiej nad katolikami w całym powiecie szczecineckim, w oparciu o dekret parafii misyjnej w Koszalinie z dnia 27 VIII 1856 r. oraz jego cyrkumskrypcyjny akt z dnia 11 XI 1857 r. (zatwierdzony przez władze państwowe w dniu 1858 r.). W tych bowiem dokumentach, biskup wrocławski, Henryk Foerster wyraźnie stwierdził, że okręg szczecinecki nie należał do delegatury berlińskiej, gdyż katolicy w powiatach: łęborskim, bytowskim i szczecineckim są obsługiwani przez duchownych katolickich z diecezji chełmińskiej i archidiecezji poznańskiej. Z tego wynikałoby, że misyjną ziemią szczecinecką mieli się zajmować księża z archidiecezji poznańskiej. Zapewne w pierwszym rzędzie miał to czynić ks. J. Kluck z Czaplinka (z jego parafii na terenie powiatu szczecineckiego znajdowało się 12 miejscowości), oraz księża z Jastrowia: ks. Józef Riebschleger (w Jastrowiu od 1851 r.) i ks. Fr. Fengler (od 1858 r.), którzy mieli również jedną wioskę - Podgaje, leżącą w powiecie szczecineckim³.

Pomimo stwierdzenia przez arcybiskupa Leona Przyłuskiego dnia 31 V 1851 r., iż okręg szczecinecki należał do archidiecezji poznańskiej, trudno przyjąć, by w całości był obsługiwany przez księży poznańskich, skoro z łatwością mogli w nim pracować misyjnie także księża z diecezji chełmińskiej. Tym bardziej, że w 1868 r. sędzia powiatowy ze Szczecinka, złożył wniosek do księcia biskupa wrocławskiego w sprawie przynależności kościelnej rejonu szczecineckiego. Z Wrocławia nadeszła odpowiedź, że Szczecinek należy nie do diecezji wrocławskiej, lecz poznańskiej, jednak z powodu braku wiarygodnych dokumentów, przynależy do diecezji chełmińskiej. Trudno było się zgodzić z tą opinią, skoro Szczecinek nigdy nie figurował w schematyzmie diecezji chełmińskiej. Poza tym, już biskupi chełmińscy w 1851 r. i 1861r., a także w latach następnych wspominali, że Szczecinek nie należał do diecezji chełmińskiej, ale do wrocławskiej. Również biskup chełmiński z Pelplina, Leon Redner w 1892 r. z naciskiem zaznaczył na mapie diecezjalnej, że Szczecinek nigdy nie należał do diecezji chełmińskiej, ale do delegatury berlińskiej. Ponadto nadmienił on wówczas, że proboszcz katolicki z parafii Czarne (diecezja chełmińska), jedynie tymczasowo duszpasterzował w Szczecinku z braku tam księdza (do Szczecinka najbliższej z diecezji chełmińskiej było właśnie z parafii Czarne). Wreszcie ostateczną decyzję w tej sprawie podjął biskup wrocławski, Jerzy Kopp w dniu 14 XII 1906 r. stwierdzając, że Szczecinek przynależy terytorialnie do delegatury berlińskiej.

Jednakże z powodu niedoboru duchowieństwa wrocławskiego i trudności zamieszkania księdza w Szczecinku, w dalszym ciągu duszpasterzował tam proboszcz z Czarnego. Już w następnym roku, po ogłoszeniu przez biskupa J. Kopy dnia 14 XII 1906 r. w/w decyzji, po raz pierwszy szczecinecki okręg duszpasterski zanotowano w urzędowym schematyzmie diecezji wrocławskiej (1907 r.). Znalazł się on wówczas w granicach archidiecezji wrocławskiej z zaznaczeniem, że rejon duszpasterzowania w tym okręgu znajduje się w granicach biskupstwa wrocławskiego, poznańskiego i chełmińskiego. Widocznie wówczas nie wiadomo było, z jakiej diecezji będzie tymczasowo duszpasterzował ksiądz katolicki w Szczecinku. Ponadto w tym schematyzmie zaznaczono, że nabożeństwa i naukę religii w Szczecinku prowadzi proboszcz z Czarnego. W następnych wykazach diecezji wrocławskiej (schematyzmach) z lat 1908 - 1910 już nie zanotowano, że okręg duszpasterski Szczecinka leży na granicy trzech diecezji, lecz na terenie delegatury berlińskiej z tym jednak, że pieczę duszpasterską sprawuje tam nadal proboszcz z Czarnego (Prusy Zachodnie) ks. Riss. Dopiero w schematyzmie diecezji wrocławskiej z 1911 r. zapisano, że w kuracji szczecineckiej (erygowanej w dniu 30 IX 1910 r.), pracuje duchowny pochodzący z diecezji wrocławskiej, kuratus ks. Bruno Horzin.

Na podstawie dotychczasowych rozważań nad kościelną przynależnością powiatu szczecineckiego (poza częścią południowo - zachodnią, należącą do parafii Czaplina i południowo - wschodnią do Jastrowia), należy stwierdzić, że tenże okręg duszpasterski nigdy nie przynależał do diecezji chełmińskiej. W tym rejonie, diecezja chełmińska ograniczała się do terenu prowincji Prusy Zachodnie (Westpreussen), a nie prowincji Pomorze (Pommern). Również Szczecinek nigdy nie należał do archidiecezji poznańskiej, gdyż w schematyzmach dziewiętnastowiecznych tejże archidiecezji nigdy nie figurował jako część parafii czaplina. Ponadto w wykazie dochodów parafii Czaplina z dnia 28 III 1896 r. bardzo wyraźnie zaznaczono, że Szczecinek nie przynależał do parafii czaplina. Z tych uzasadnień wynika, że Szczecinek zawsze wchodził w skład diecezji wrocławskiej (delegatury berlińskiej). Chociaż jeszcze katolicka gazeta „Germania” dnia 27 XI 1906 r. podała, że w 1900 r. i 1905 r. w skład delegatury berlińskiej nie wchodził powiat szczecinecki (decyzja biskupa wrocławskiego J. Kopy odnośnie Szczecinka pochodziła dopiero z dnia 14 XII 1906 r.). Jednakże z braku opieki duszpasterskiej ze strony Wrocławia, w Szczecinku mogli pracować księża poznańscy (z Czaplina i Jastrowia), a z całą pewnością z diecezji chełmińskiej (z niedaleko oddalonego Czarnego). Zresztą dnia 30 IX 1910 r. ks. Bruno Horzin został mianowany duszpasterzem w Szczecinku, nie znajdując tam mieszkania, początkowo zamieszkiwał właśnie w Czarnem (za roczną opłatą 300 mk). Podobnie jak księża z diecezji chełmińskiej pracowali w powiecie szczecineckim, tak było również w powiecie miasteckim, który bezsprzecznie należał do diecezji wrocławskiej. Mianowicie powiat miasteczki należał do parafii koszalińskiej, a później od dnia 15 IV 1908 r. został przyłączony do kuracji polanowskiej. Pomimo tego, jeszcze w dniu 25 II 1911 r. proboszcz z Bytowa, ks. Paweł Panske uznał, że katolicy z Miastka i okolic (z powodu

znacznej odległości do Koszalina czy Słupska) obsługiwani byli przez księży z diecezji chełmińskiej (z dekanatu człuchowskiego, przede wszystkim z parafii Koczala wraz z filią Starzno i częściowo z Brzezia z filią w Białym Borze)⁴.

W powiecie szczecineckim terytorialną przynależność diecezjalną rozstrzygnięto między trzema Kościołami partykularnymi: diecezją wrocławską, chełmińską i archidiecezją poznańską, a w powiecie słupskim pomiędzy dwoma: diecezją wrocławską i chełmińską. Wspomniany już ks. J. Kluck z Czaplina, gdy starał się złożyć wizytę arcybiskupowi M. Duninowi, (internowany w Kolobrzegu w latach 1839 - 1840 r.), odprawiał już okresowe nabożeństwa w Słupsku. W 1841 r. katolicy z grodu nad Słupią zapragnęli utworzyć własną gminę kościelną i dlatego zwrócili się o przysłanie im księdza nie do Poznania (widocznie o tym poinformował ich ks. J. Kluck), ale do Pelplina (diecezja chełmińska). Tutaj im oświadczono, że Słupsk nie należy do diecezji chełmińskiej, jednocześnie odsyłając ich do Poznania. Zapewne tamtejszy arcybiskup poinformował ich, że Słupsk również nie stanowi części składowej archidiecezji poznańskiej, a ks. J. Kluck, jedynie misyjnie pracuje w Słupsku. Ten stan trwał przez 10 lat. Dopiero gdy do Koszalina przybył przy końcu 1851 r. kapłan misyjny z diecezji wrocławskiej, rozpoczął on także duszpasterzować w Słupsku (z Czaplina do Słupska była zbyt duża odległość). Od tego czasu Słupsk znalazł się w orbicie zainteresowań diecezji wrocławskiej.

Decydującym momentem dla słupskiej przynależności diecezjalnej był dokument erekcyjny (akt cyrkumskrypcyjny) misyjnej parafii koszalińskiej z dnia 11 XI 1857 r. Wówczas biskup wrocławski, Henryk Foerster stwierdził w nim, że katolicy z następujących powiatów: lęborskiego, bytowskiego i szczecineckiego są obsługiwani przez księży z diecezji chełmińskiej i archidiecezji poznańskiej. Z tego wynikało, że powiat słupski przynależał do diecezji wrocławskiej. Jednakże dopiero kiedy powstała parafia misyjna w Słupsku (dokument erekcyjny z dnia 12 II 1866 r.), to się okazało, że jej granice nie pokrywają się dokładnie z granicami powiatu słupskiego. W tym akcie erekcyjnym wyraźnie zaznaczono, że na północnym wschodzie Słupska parafia misyjna sięgała aż do jeziora Gardno (czyli granica wschodnia rozciągała się od tego jeziora w kierunku południowym, biegiem rzeki Łupawy aż do powiatu bytowskiego). Z tego wynikało, że miasto Słupsk i przyległy teren powiatu do rzeki Łupawy należał bezsprzecznie do delegatury berlińskiej. Ponadto w Słupsku, od tego czasu, zawsze rezydowali księża przysłani z diecezji wrocławskiej. Natomiast kwestią sporną do rozwiązania co do przynależności diecezjalnej (między Wrocławiem a Pelplinem) pozostawał teren powiatu słupskiego w dorzeczu rzeki Łupawy i Łeby. Z tego terenu najbardziej palącą sprawą do rozwiązania pozostawała część południowa, stykająca się z granicą powiatu lęborskiego i bytowskiego (od Karwna przez Kozin do Rokit). Na tym bowiem obszarze, spośród całego terenu dorzecza Łupawy i Łeby, zamieszkiwała największa liczba katolików. W dniu 1 XII 1871 r. w całym powiecie słupskim mieszkało 539 katolików (w samym Słupsku - 230), spośród których m. in. w Karwnie było 62, w Kozinie - 18 i w Rokitach - 74. Z tego wynika, że poza Słupskiem, na terenie

południowym w dorzeczu Łupawy i Łeby, katolików mieszkało nieco ponad połowę z całego stanu powiatu słupskiego (bez m. Słupska). Niewielki teren na samym południu w rejonie Rokit (8 miejscowości) należał wprawdzie do powiatu słupskiego, ale pod względem kościelnej administracji przynależał do parafii Gowidlino w diecezji chełmińskiej, której siedziba mieściła się już w Prusach Zachodnich. W świetle tego przykładu widać jasno, że ocena biskupa wrocławskiego H. Foerstera z dnia 11 XI 1857 r., iż jedynie w powiecie łębskim i bytowskim, katolicy są obsługiwani przez księży z diecezji chełmińskiej, nie była ścisła.

W związku z pracami związanymi z podniesieniem misyjnej parafii słupskiej do pełnoprawnej (samodzielnej) w latach 80 - tych XIX w., wyłoniła się kwestia rozwiązania przynależności diecezjalnej niektórych miejscowości położonych w rejonie Rokit (powiat słupski), dotychczas należących do parafii Gowidlino, której siedziba znajdowała się w sąsiedniej prowincji Prusy Zachodnie (diecezja chełmińska). Władzom pruskim po rozbiorach Polski (1772 - 1793 - 1795) zależało na tym, by w ramach zniszczeń terytorialnej organizacji dawnej Rzeczypospolitej, również niszczyć ustroj Kościoła polskiego, całkowicie podporządkowując go własnym celom. Stąd też często samowolnie decydowały one o zmianach kościelnych struktur organizacyjnych. Zaborca pruski pragnął przerwać więzy ustrojowe Kościoła katolickiego na dawnych ziemiach polskich ze starymi prowincjami pruskimi. Władzom państwowym chodziło o to, by powiat słupski (prowincja Pomorze) na terenie którego znajdowały się nieliczne miejscowości, należące pod względem kościelnym do parafii gowidlińskiej (z siedzibą położoną na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej) jak najszybciej oderwać od niej. W ten sposób chciały one jak najbardziej ograniczyć wpływ Kościoła polskiego na ziemiach czysto niemieckich (powiat słupski), nie tylko pod względem kościelnym, ale przede wszystkim narodowościowym. Obawiano się bowiem wpływu Polaków, a tym samym języka polskiego na ludność zamieszkałą na ziemiach niemieckich. Mimo, że obie prowincje: Pomorze i Prusy Zachodnie przynależały do jednego państwa niemieckiego, to władze pruskie starały się przyłączyć miejscowości z rejonu Rokit do parafii słupskiej, chociaż, z Rokit do Gowidlina jest tylko 8 km, a z Rokit do Słupska aż 47 km. Pewnym usprawiedliwieniem jest fakt, że protestancka władza państwowa (na wzór Kościoła ewangelickiego) w miarę możliwości, starała się dostosowywać katolicką organizację kościelną do granic państwowej administracji terytorialnej. Sprawniej bowiem jeden organ państwowy wpływa na kościelną organizację parafialną niż kilka. Poza tym ludność katolicką z powiatu słupskiego można było łatwiej germanizować i ewentualnie sprostestantyzować, jeśli była oderwana od czysto polskiej parafii, a przy tym znajdowała się w środowisku niemieckim i jednocześnie ewangelickim.

Spośród 8 miejscowości (właściwie czterech z przyległymi 4 koloniami) położonych w powiecie słupskim z rejonu Rokit, należących do parafii Gowidlino, dwie z nich a mianowicie nadgraniczne kolonie Wilhelmenthal i Wildberghof (obie oddalone od Gowidlina, odpowiednio 3,6 km i 5 km) nawet już w 1880 r.

zaliczono do parafii słupskiej (ale okazało się to przedwczesne). Tym bardziej, że schematyzm diecezji wrocławskiej z 1887 r. podał, że misyjna parafia słupska (28 mil² powierzchni) obejmowała jedynie część zachodnią powiatu słupskiego, do rzeki Łupawy. Najdalsza odległość od siedziby parafii wynosiła tylko 6 mil. Również pomimo nowego nakreślenia na mapie granicy delegatury berlińskiej z diecezją chełmińską przez proboszcza Liszke w 1886 r. na rzece Łebie oraz wydanego przez biskupa wrocławskiego Jerzego Kopy dekretu erekcyjnego samodzielnej parafii słupskiej w dniu 9 II 1889 r., dopiero od dnia 11 XII 1899 r. wskutek układu między ordynariatem Wrocławia i Pelplina, delegatura berlińska rozciągnęła swój obszar na cały powiat słupski. W oparciu o ten układ, biskup chełmiński, A. Rosentreter wydał dekret w dniu 20 XII 1899 r., wskazując na powiat słupski, jako teren delegatury. Wskutek tego, obszar parafii słupskiej wzrósł z 28 mil do około 60 mil². Przy czym tereny w powiecie słupskim, przylegające do parafii łębskiej i gowidlińskiej nadal będą przez nie duszpasterzowane, ale nie jako ich część składowa, lecz jedynie w postaci pomocy charytatywnej. Z tego wynika, że wprawdzie pod względem kościelnym te tereny odtąd należały do parafii słupskiej, ale wskutek niedoboru duchowieństwa w delegaturze (w Słupsku duszpasterzował tylko jeden kapłan) oraz znacznej odległości do Słupska, obsługiwali je duszpasterze parafii łębskiej, w której pracowało dwóch księży - proboszcz i wikariusz. Stało się tak ze względu na niedaleką odległość, z Łęborka do parafii słupskiej. Księża z Łęborka obsługiwali głównie rejon Kozina, gdyż tam znajdowała się największa liczba katolików. Proboszcz z Gowidlina również duszpasterzował w rejonie Rokit (około 8 km od Gowidlina).

W świetle nowego układu z dnia 11 XII 1899 r., umieszczenie 8 miejscowości z obszaru Rokit w schematyzmie diecezji chełmińskiej z 1904 r., miało znaczenie tylko ściśle kościelne, gdyż jeszcze nie nastąpiły ostateczne ustalenia prawne, dotyczące ich przeniesienia do parafii słupskiej (umowa z 11 XII 1899 r. miała charakter tylko czysto kościelny). Wprawdzie już schematyzm wrocławski z 1907 r. pośród większych miejscowości pod względem liczebności katolików należących do parafii słupskiej, wymienia już Wielkie i Małe Rokity, jednakże urzędowo państwowe przekazanie tych miejscowości nastąpiło dopiero w dniu 15 VII 1908 r. Widocznie wrocławskie władze kościelne pospieszyły się z tą decyzją, bowiem było już wiadome, że dłużej te miejscowości nie mogły przynależać do parafii gowidlińskiej. Władzom państwowym zależało na tym, nie tyle z powodów czysto kościelnych, ale przede wszystkim ze względów narodowościowych. Zresztą landrat słupski w dniu 21 I 1908 r. nie ukrywał, że okręg czterech miejscowości w pobliżu Rokit (Nowa Wieś, Otnoga, Rokitki i Rokity) łącznie z przylegającymi koloniami, w których zamieszkują Polacy, przez przyłączenie do parafii słupskiej prędzej będą ulegać procesowi germanizacji niż gdyby należały do Gowidlina. Uważano, że w pierwszym rzędzie będzie to czynił proboszcz słupski. Argumentował bowiem, że katolicyzm jest mocno powiązany z polskością (*überall der Katholizismus mit dem Polentum Hand in Hand geht*). Zapewne w tej sprawie się nie pomylił. Można więc przyjąć, że układ z dnia

11 XII 1899 r. właściwie już przesądził o kościelnej przynależności okręgu Rokit, ale jego ostateczna decyzja należała do władzy państwowej, która opowiedziała się za tym w 1908 r.

Powracając do rejonu Kozina, to w oparciu o umowę z dnia 11 XII 1899 r., parafia lęborska, najczęściej w osobie wikariusza, tymczasowo duszpasterzowała na tym terenie aż do 1928 r., czyli do czasu budowy tam kościoła, poświęconego w dniu 8 IX 1929 r. Dojeżdżający ksiądz otrzymał wynagrodzenie za obsługę duszpasterską i kosztą dojazdów pochodzących ze związku św. Bonifacego z Wrocławia po 200 mk rocznie. Rozstrzygnięcie problematyki terytorialnej przynależności diecezjalnej powiatu słupskiego między Wrocławiem a Pelplinem świadczy, że na terenach przylegających do innych Kościołów partykularnych, gdzie nie utworzono katolickich ośrodków duszpasterskich, trudno było ustalić granicę międzydiecezjalnych wpływów, bowiem obszar powiatu słupskiego był wówczas bardzo słabo zaludniony przez katolików.

Na zakończenie wywodów o kościelnej przynależności terytorialnej do diecezji wrocławskiej w trzech pomorskich powiatach: szczecineckim, miasteckim i słupskim należy zaznaczyć, że schematyzm diecezji chełmińskiej z 1904 r. podał, że biskup wrocławski, J. Kopp, udzielił kanonicznej jurysdykcji księżom z dziewięciu parafii, wchodzących w skład diecezji chełmińskiej, a mianowicie: Borzyszkowy, Brzezie, Czarne, Gowidłino, Koczała, Lębork, Niezabyszewo i Szlacheckie Brzeźno, do prowadzenia duszpasterstwa w pasie nadgranicznym⁵. Z tego wynika, że biskup wrocławski z uwagi na rozległy obszar misyjny swej diecezji w delegaturze berlińskiej, przy jednoczesnej małej liczbie ośrodków duszpasterskich i duchowieństwa, nie był w stanie zapewnić katolikom w tych nadgranicznych powiatach, należytej posługi duszpasterskiej, wobec tego poprosił o pomoc księży z sąsiedniej diecezji chełmińskiej.

PRZYPISY

¹ Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1172 - 1864, opr. Otton Beiersdorf. Wrocław 1960, s. 284, nr 69; Schematyzm Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeskiej, rok 1982. Koszalin 1982, s. 57; L. Jablonski, *Geschichte des fürstbischöflichen Delegatur bezirks Brandenburg und Pommern*. Wrocław 1929, t. I, (cyt. L. Jablonski, *Geschichte ...*), s. 204 - 207; I. Jeż, *Szkic historyczny przynależności kościelnej terytorium diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej*. „Koszalińsko - Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne”, (cyt. KKWD), 1977, 5 - 6, s. 127; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich*. [w:] *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, (cyt. B. Kumor, *Granice ...*), 1969, 18, s. 344; 1970, 20, s. 371; tenże, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772 - 1918*. Kraków 1980, s. 188 - 189; W. Szulist, *Katolicka organizacja kościelna na obecnych obszarach diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej od reformacji do 1945 r.* „KKWD”, 1977, 5 - 6, s. 135 (cyt. W. Szulist, *Katolicka organizacja ...*); tenże, *Z kościelnej historiografii Pomorza Środkowego 1945 - 1974*. KKWD, nr 6 - 8 z 1975 r., s. 158; Z. Szultka, *Z życia religijnego Polaków na Pomorzu Zachodnim w okresie Republiki Weimarskiej*. „Rocznik Słupski 1982/1983”, s. 55.

² Archiwum Parafii Najświętszej Marii Panny Koszalin, (cyt. APNMP Koszalin) - 4A Kuratien, pismo (odpis) biskupa wrocławskiego z dnia 14 XII 1906 r. do delegata berlińskiego; *Die Gemeinde und Gutsbezirke der allgemeine Volkszählung vom 1 December 1871*. Berlin 1874, (cyt. *Die Gemeinde ... 1871*), s. 95 - 105, 220 - 221; *Elenchus universi Cleri Archidioecesis Posnaniensis pro anno Domini*, (cyt. *Elenchus Posnaniensis ...*), 1870, s. 40; L. Jablonski, *Geschichte ...*, s. 2 - 4, 423.

³ Archiwum Państwowe Szczecin, (cyt. AP Szczecin), - Naczelny Prezydent Prowincji Pomorskiej, (cyt. NPPP), 4388 *Überweisung einer Kirche an die katholische Gemeinde in Köslin 1828 - 1921*, (cyt. AP Szczecin - NPPP, 4388 *Überweisung ...*), s. 79 - 82; APNMP Koszalin - 4A Kuratien, pismo ks. F. Piontka z Koszalina z dnia 21 VI 1911 r. do ks. B. Horzin w Szczecinku; *Elenchus Posnaniensis ...*, 1855, s. 30; tamże, 1860, s. 30.

⁴ Archiwum Państwowe Poznań, Rejencja w Pile, 10412 *Bau einer katholischen Kirche mit Pfarhaus in Neustettin 1923 - 1928*, pismo ks. Schier z 23 V 1925 r.; AP Szczecin - NPPP, 4412 *Besetzung der katholischen Pfarre zu Tempelburg und die Aufsicht auf diesen Geistlichen*, vol. II 1874, „Nachweisung des Einkommens der katholischen Pfarrstelle zu Tempelburg Oficilat Deutsch - Crone”; APNMP Koszalin - 4A Kuratien, pismo (odpis) biskupa J. Kopy z 14 XII 1906 r., pismo delegatury z 4 X 1910 r., pismo ks. F. Piontka z 18 XII 1910 r., pismo ks. P. Panske z 25 II 1911 r.; *Germania*, nr 271 z 27 XI 1906 r., art. *Die Katholiken in der Fürstbischöflichen Delegatur; Schematismus des Bisthums Breslau und seines Delegatur - Bezirks für das Jahr*, (cyt. *Schematismus ...*) 1907, s. 289 - 290, 1908, s. 100, 1909, s. 101, 1910, s. 101, 1911, s. 105; L. Jablonski, *Geschichte ...*, s. 423 - 424; W. Szulist, *Katolicka organizacja ...*, s. 136.

⁵ Archiwum Państwowe Koszalin, Rejencja w Koszalinie, Wydział Kościołów i Szkół, 6650 *Acta betr. die Anstellung eines katholischen Geistlichen in Stolp 1866 - 1902*, pismo biskupa wrocławskiego z dnia 12 II 1866 r., pismo landrata ze Słupska z dnia 2 VIII 1882 r., pismo (odpis) ministra wyznań religijnych z dnia 6 VI 1902 r.; AP Szczecin - NPPP, 4388 *Überweisung ...*, s. 79 - 82; tamże, 4410 *Katholische Pfarrstelle in Stolp 1886*, dokument erekcji parafii z dnia 12 II 1866 r., pismo rejencji koszalińskiej z dnia 7 IX 1882 r. i z dnia 12 VIII 1908 r., pismo ministra wyznań religijnych z dnia 5 III 1909 r. i z dnia 12 III 1912 r.; APNMP Koszalin - 1A *Umfang und Statistik der Pfarrei Köslin 1852 - 1943*, dokument biskupa wrocławskiego z dnia 11 XI 1857 r.; Archiwum Parafii św. Jakuba Lębork, *Francoszkanie Lębork, 17 Einnahme - Journal der Pfarr - Vermögen 1897 - 1944*, s. 17 - 52; *Die Gemeinden ... 1871*, s. 150 - 161, 200 - 221; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofsitze in Pelplin 1904*, s. 205, 310; *Schematismus ... 1887*, s. 198, 1891, s. 210, 1895, s. 215, 1897, s. 226, 1902, s. 259, 1907, s. 291, 1912, s. 312; L. Jablonski, *Geschichte ...*, s. 421 - 422; B. Kumor, *Granice ...*, s. 364; W. Szulist, *Katolicka organizacja ...*, s. 136.

ks. Stanisław Wojnar

**STAN PRAWNY PARAFII W DIECEZJI PRZEMYSKIEJ
ZA RZĄDÓW BISKUPA ANTONIEGO GOŁASZEWSKIEGO
W ŚWIELE USTAW JÓZEFIAŃSKICH**

Wzrastająca po wojnach religijnych w XVI i XVII wieku władza monarsza doszła w końcu do skrajnego absolutyzmu i zgotowała Kościołowi prawdziwą niewolę. Jej przejawem stał się na terenie ziem austriackich - józefinizm, który przyjął zasady gallikanizmu i febronianizmu. Swoją nazwę wziął od cesarza Józefa II (1780 - 1790), który dzieło swojej matki Marii Teresy (1740 - 1780) rozwinął i doprowadził niemal do absurdu. Zasadniczym celem swej działalności uczynił dokonanie z różnorodnych etnicznie i językowo ziem swoich poddanych jednolitego państwa austriackiego, uniezależnienie go od wszelkich, a więc także papieskich „wpływów klerykalnych”. W rozporządzeniach swoich zmierzał do całkowitego podporządkowania Kościoła państwu i uczynienia z niego narzędzia absolutyzmu.

Zarządzenia józefińskie stosowano w całej rozciągłości również na ziemiach polskich zaboru austriackiego, które na skutek rozbiorów Polski dostały się pod panowanie Austrii. Łącznie z niewolą, w którą zaprzągnięto Kościół, poddano jego wiernych także procesowi wynaradawiania, a więc w Austrii germanizacji.

Prawie czterdziestoletnie rządy biskupa Antoniego Gołaszewskiego (1786 - 1824) przypadły właśnie na czasy, w których diecezja przemyska znajdowała się pod zaborem austriackim. Józefińskie reformy kościelne w Galicji doszły wtedy do zenitu. Ustawodawstwo państwowe wkraczało w kompetencje Kościoła, nie licząc się zupełnie z prawem kanonicznym i dążąc do całkowitego poddania Kościoła władzy cesarskiej¹.

Niniejszy artykuł jest jednym z rozdziałów pracy p.t. *Instytucje kościelne w diecezji przemyskiej za rządów biskupa Antoniego Gołaszewskiego (1786 - 1824) na tle ustaw józefińskich*. Jest to studium prawnohistoryczne, które ma na celu ukazanie na przykładzie diecezji przemyskiej, w jakim stopniu ustawodawstwo józefińskie krępowało działalność instytucji kościelnych. Jedną z takich instytucji kościelnych jest parafia i właśnie na jej przykładzie spojrzymy jak dalece ustawodawstwo państwowe wkraczało w kompetencje Kościoła.

I. EREKCJA PARAFII

Przepisy kościelne zastrzegały prawo tworzenia nowych parafii wyłącznie biskupom. W szczególny sposób podkreślił to Sobór Trydencki, przydając dwa niezbędne warunki przeprowadzenia tego przedsięwzięcia. Uwzględniały one zarówno potrzeby wiernych, jak i miejscowego duszpasterstwa. W pierwszym wypadku chodziło o umożliwienie wiernym spełnienia podstawowych obowiązków katolickich bez „dużych trudności”, głównie ze względu na „odległość”. Po wtóre, należało zabezpieczyć odpowiednie uposażenie parafii. Część uposażenia należało wziąć z macierzystej parafii, według uznania biskupa, resztę uzupełnić ofiarnością parafian².

W praktyce kościelnej w Polsce istniała reguła, że podstawą uposażenia parafii był majątek rolny oraz dziesięciny. Beneficjum gruntowe fundowali zwykle dobrodziejcy Kościoła, przez co zyskiwali prawa patronackie. Dziesięciny przeznaczali zwykle biskupi z nowizm - *ex novalibus*³.

Założenia systemu józefińskiego, zwłaszcza za życia Józefa II, szły po linii potrzeb duszpasterskich parafii. Nie były one pozbawione dużej dozy humanizmu. Jednym z głównych motywów była dogodność parafian w uczestnictwie w nabożeństwach parafialnych⁴. W Galicji parafie były rozległe, system komunikacyjny bardzo utrudniony z powodu braku odpowiednich dróg, mostów itp. Z powyższych względów już 16 stycznia 1782 r. cesarz Józef II polecił, aby biskupi wypowiedzieli się, w jakich miejscowościach ze względu na odległość winny być założone nowe parafie. Następnie 4 lutego 1782 r. nakazał urzędnikom cyrkularnym sporządzić dokładną statystykę parafii i wiernych w granicach cyrkułu.

Zarówno powyższe zarządzenia cesarskie, jak i szereg innych przekonuje, że cesarz Józef II odmówił biskupom kompetencji w zakresie erekcji nowych parafii. Prawa te przeniósł wyłącznie na władze rządowe. Biskupom przyznał jedynie głos doradczy na równi z urzędnikami cyrkularnymi.

Ponieważ dawne przepisy kościelne kształtujące warunki potrzebne do erekcji nowej parafii nie porządkowały tej kwestii w sposób konkretny, Józef II opracował i ogłosił patentem z 20 października 1782 r. szczegółowe wytyczne dotyczące tworzenia nowych parafii. Nie od rzeczy będzie przytoczyć je w dosłownym brzmieniu:

I. Na wsi:

1. Jeżeli parafianie nie mogą dostać się do kościoła parafialnego wskutek rwącej lub wzbierającej rzeki, wysokiej góry, zamieci śnieżnych lub złej drogi.
2. Jeżeli odległość wynosi więcej niż jedną godzinę drogi.
3. Jeżeli gmina liczy więcej niż 900 dusz, tam gdzie są akatolicy - 500 dusz.
4. Jeżeli istnieje kościół, a przy nim od dawna kapłan i są pewne warunki utrzymania dla niego.
5. Jeżeli kapłan, aby dostać się do swego kościoła, musi przechodzić przez teren innej parafii.

6. Jeżeli proboszcz ma parafian w miejscu, gdzie jest inny duszpasterz.
7. Jeżeli parafianie mają bliżej do innego kościoła, albo droga do kościoła parafialnego jest uciążliwa.

II. W miastach zalecono:

Pomnożyć parafie, aby żadna nie miała za wiele dusz, aby w mieście na 1000 dusz było dwóch kapłanów, a na przedmieściach na 700 dusz jeden kapłan. Dotacje należy pokrywać ze źródeł miejscowych⁵.

Powyższe wytyczne Gubernium podało do wiadomości biskupom 8 listopada 1782 r. Równocześnie poleciło konsystorzom wykonanie dokładnych map parafii i szczegółowych statystyk⁶. Prace w tym zakresie trwały prawie trzy lata. Dopiero w 1785 r. Gubernium zatwierdziło projekt nowych parafii dostarczony przez biskupa Betańskiego⁷. Planowano w nim utworzenie pięćdziesiąt jeden nowych parafii, przy czym dziewięć jednostek miało powstać przy istniejących już kościołach filialnych, pozostałe należało tworzyć od podstaw⁸.

Powyższy projekt nie znalazł jednak potwierdzenia w Wiedniu. Musiano więc ponownie opracować plan, który dopiero 30 marca 1787 r. został zatwierdzony przez cesarza. Tym razem przewidywano utworzenie czterdziestu parafii oraz trzydziestu dziewięciu kapelanii lokalnych. Wiązała się z tym konieczność budowy pięćdziesięciu siedmiu nowych kościołów i powiększenie trzech istniejących. Pozostałą resztę miano erygować przy niektórych filiach oraz przy kościołach zniesionych klasztorów⁹.

Rządowe założenia regulacji parafii z 1787 r. nigdy nie zostały w pełni zrealizowane. Na przeszkodzie temu stanęły trudności uposażeniowe. Cesarz przewidywał tworzenie nowych parafii w oparciu o „źródła miejscowe” już istniejące, względnie nowopowstałe. Słabą stroną tych klauzuli była ich niekonkretność oraz brak wszelkiej partycypacji ze strony rządu, który w tym czasie nałożył na duchowieństwo i świeckich przeróżne podatki, a fiskalnym nadzorem kontrolował wszelkie dochody.

W całej Austrii został wprowadzony kongrualny system uposażeniowy dla duchowieństwa. Czynniki rządowe ustaliły stałe pensje dla każdej kategorii duszpasterzy. Wysokość pensji była uzależniona od dochodów danej parafii. Była ona sumą wyrównawczą do łącznego dochodu 300 zlr. rocznie¹⁰. W parafiach cesarskiego nadania i nowoutworzonych, Gubernium, a nawet sam cesarz określał wysokość pensji w poszczególnych wypadkach¹¹. Oczywiście nie można było mieć dwóch pensji np. proboszcza i katechety¹². W zamian za skromną kongrue, objęto kontrolą wszelkie dochody duchowieństwa, łącznie z opłatami stuly¹³.

W przypadku, kiedy dochody były większe ponad stawkę kongrualną, każdy kapłan był zmuszony powstałą nadwyżkę przekazać do kasy funduszu religijnego. W przeciwnym zaś razie niedobór taksy kongrualnej uzupełniał fundusz religijny. W tej sytuacji utworzenie nowych parafii uzależnione było od przygotowania dostatecznie dużego gospodarstwa rolnego, tak, aby ono w całości zapewniało kongrue dustpasterzowi. Czynniki państwowe bowiem nie

chciały wypłacać uposażenia proboszczowskiego wyłącznie z funduszu religijnego, żeby go zbyt nie uszczuplać. Natomiast dziedzice uciskani fiskalnym wyzyskiem nie widzieli żadnej korzyści, ani osobistej potrzeby mnożenia kościołów, nawet za cenę nabycia przywilejów prezenty proboszczów. Prawo bowiem patronatu w systemie józefińskim nakładało poważne ciężary na kolatorów w postaci budowy i remontów kościoła, zabudowań plebańskich, szkół i szpitali parafialnych¹⁴.

W konsekwencji erekcje nowych parafii za rządów biskupa Gołaszewskiego następowały rzadko. W granicach diecezji z 1824 r. czyli do końca rządów wspomnianego biskupa utworzono parafie: Bircza (1789), Bukowsko (1789), Dylągowa (1789), Iwonicz (1789), Kosina (1818), Kurzyna (1818), Majdan (1791), Stany (1818), Stara Wieś (1789), Stobierna (1789), Strzałkowice (1789), Tarnowiec (1812), Trzeboś (1795), Trześniów (1789)¹⁵.

2. OBSADZANIE PARAFII

2. 1. Tytuł do święceń.

W dawnych wiekach do otrzymania probostwa wystarczyło, aby kandydat ukończył dwadzieścia cztery lata i był klerykiem mającym tonzurę. Święcenia kapłańskie miał obowiązek przyjąć w ciągu roku od instalacji. Praktyka ta wynikała z potwierdzonego także przez Sobór Trydencki¹⁶ starodawnego zakazu udzielania święceń komukolwiek bez beneficjum lub w ogóle stałego utrzymania¹⁷. Kandydat do kapłaństwa musiał postarać się przed święceniami o beneficjum lub inny urząd kapłański, który miał mu zapewnić utrzymanie. Warunek ten zwano prowizją. Dokonywano tego aktu w konsystorzu biskupim. Była to umowa między kandydatem do kapłaństwa, a proboszczem pragnącym zatrudnić neoprezbitera. Dzisiaj takim tytułem jest służba diecezji¹⁸.

Rząd józefiński przyznał tzw. tytuł stołu przyjmującym święcenia oraz zabezpieczył księżom utrzymanie na wypadek niezdolności do pracy duszpasterskiej z funduszu religijnego¹⁹. Ten tytuł do święceń, praktykowany od dawna w Austrii, choć nie bardzo zgodny z przepisami prawa kanonicznego, przyjął się i u nas w Polsce i zastąpił praktykowaną prowizję²⁰. W diecezji przemyskiej konsystorz wnosił prośbę do Gubernium o przyznanie ordynandom „tytułu stołu”, który na ogół przyznawano²¹.

2.2. Administrator tymczasowy

W razie wakansu parafii dziekan lub surogat powiadamiał cyrkuł i konsystorz o śmierci beneficjanta. Sam zaś wyznaczał tymczasowego administratora, o czym również powiadamiał cyrkuł i konsystorza²². W omawianym okresie przepisy józefińskie rozpatrywały ten problem wyłącznie pod kątem wynagrodzenia, które początkowo potrącano z dochodów beneficjalnych. Przed 1810 r. władze rządowe przyznawały każdorazowo

różnorakie pensje miesięczne. We wspomnianym roku ukazało się zarządzenie gubernialne normujące tę kwestię według następujących zasad: w intratniejszych parafiach, gdzie dochód beneficjalny przekraczał 300 flr., administratorzy otrzymywali po 23 flr. miesięcznie, co w stosunku rocznym dawało 276 flr. W uboższych parafiach przyznawano cały dochód beneficjalny, wypłacając mu jednak tę sumę w poborach miesięcznych²³.

W ostatnich latach kadencji biskupa Gołaszewskiego czynniki rządowe powróciły do pierwotnej zasady, wyznaczając poszczególnym administratorom uznane przez siebie pensje miesięczne²⁴.

2.3. Egzamin konkursowy i prezenta

O beneficja proboszczowskie mogli się ubiegać kandydaci po złożeniu egzaminu konkursowego. Sobór Trydencki postawił tę sprawę zdecydowanie, nakazując biskupom mianować w tym celu przynajmniej sześciu egzaminatorów w każdej diecezji. Mieli oni być wybierani na synodzie diecezjalnym lub mianowani poza nim przez ordynariusza²⁵.

Synody przemyskie w 1641 i 1723 r. omawiały kwestię egzaminatorów synodalnych zgodnie z wytycznymi Soboru Trydenckiego²⁶. Sprawę tę regulowały także synody prowincjonalne. Synod prowincjonalny w Piotrkowie z 1628 r. mówi, że obsadzanie parafii winno się odbywać wyłącznie na drodze egzaminu konkursowego²⁷.

Ustawę trydencką o konkursach proboszczowskich uzupełniły późniejsze konstytucje. Papież Benedykt XIV w konstytucji z 1742 r. *Cum illud* podał szczegółowe przepisy w tym względzie. Obowiązywał egzamin pisemny i ustny, ponadto specjalna komisja badała inne uzdolnienia kandydata na beneficjum, szczególnie zaś jego morale. Przy beneficjach nadania papieskiego i biskupiego, biskup nadawał je najgodniejszemu. Przy beneficjach patronatu świeckiego nie było konkursu. Prezentowany miał się poddać tylko egzaminowi, który zresztą nie różnił się od egzaminu konkursowego. Egzamin na wakujące probostwo należało składać za każdym razem od nowa²⁸. Również w diecezji przemyskiej obowiązywała ta zasada, że zdany egzamin był ważny tylko na jedno beneficjum.

Prawo józefińskie zaakceptowało konieczność egzaminów konkursowych, ale przeprowadziło w tym względzie pewne zmiany. Przede wszystkim sprawę tę przejęło w swoje ręce²⁹. Rola biskupa i egzaminatorów diecezjalnych została sprowadzona do funkcji wykonawczej określonych przez rząd wymogów. Józef II uchylił dawne ograniczenia egzaminów proboszczowskich, wprowadzając w to miejsce restrykcje czasowe³⁰. A mianowicie raz zdany egzamin był ważny na wszelkie beneficja, początkowo na okres trzech lat, a od 1792 r. ważność ich przedłużono do sześciu lat³¹.

Od 1785 r. ustaliła się praktyka stałych terminów składania egzaminów konkursowych. Józef II, a za nim biskup Gołaszewski podali do wiadomości, że będą się one odbywać zawsze 10 maja i 27 sierpnia³². Powyższe terminy uległy zmianie na prośbę biskupa Gołaszewskiego. W 1821 r. Gubernium przyzwoliło, aby egzaminy odbywały się w pierwszych dniach maja i sierpnia³³.

Biskup Gołaszewski często upominał, aby księża składali egzaminy konkursowe tylko w oznaczonych terminach. Zdarzało się bowiem, że księża przyjeżdżali z daleka zupełnie w innym terminie, aby zdać egzamin, podając fikcyjne powody niemożności przyjazdu w przepisany czas. Biskup upominał, że tylko w wyjątkowych wypadkach będzie można zdawać egzamin konkursowy poza terminem³⁴. Oczywiście na egzamin poza terminem przepisany trzeba było uzyskać zezwolenie Gubernium, które czasem takich zezwoleń udzielało³⁵, albo też odmawiało zgody³⁶.

Od egzaminu konkursowego można było uzyskać w poszczególnych wypadkach zwolnienie wydawane przez Gubernium. Biskup nie miał na to żadnego wpływu. Czynniki zaś gubernialne powodowały się w tym względzie swoistymi racjami³⁷.

Po porozumieniu się z władzami rządowymi, biskup ustalił początkowo dwa miejsca składania egzaminów tj. w Przemyślu i Brzozowie. Wkrótce scentralizował je wyłącznie w Przemyślu. W 1810 r. zaś uzyskał zezwolenie Gubernium na organizowanie egzaminów konkursowych także w Pilźnie, w siedzibie surogata jasielsko - tarnowskiego³⁸.

Według dyrektyw rządowych egzaminy konkursowe były pisemne i ustne: z dogmatyki, teologii moralnej, pastoralnej i prawa kanonicznego. Od 1792 r. obowiązywał także egzamin z Pisma św³⁹.

Ponadto trzeba było napisać i wygłosić kazanie na określony temat oraz przedstawić pisemną katechezę.

Władze polityczne przypominały często, aby egzaminatorzy diecezjalni przestrzegali ściśle skali ocen przy egzaminach konkursowych⁴⁰, oraz dokładniej i staranniej przeprowadzali egzaminy⁴¹. Urzędy zaś cyrkularne miały czuwać nad dokładnym przeprowadzeniem tychże egzaminów i wszelkie zaniedbania zgłaszać do Urzędów Krajowych⁴².

Wybór kandydatów spośród egzaminowanych przysługiwał patronom kościoła. W diecezji przemyskiej wszystkie beneficja proboszczowskie były patronackiego nadania. Istniały patronaty prywatne, biskupie oraz królewskie, które stały się w Galicji patronatami cesarskimi.

Listę aktualnych kandydatów dostarczał biskup kolatorom, którzy spośród wyszczególnionych wybierali jednego. Zgodnie z dyrektywami rządu, początkowo na liście figurowało tylko trzech kandydatów. Od 1793 r. biskup miał obowiązek przedstawić wszystkich zdolnych, tak na beneficja prywatnego nadania jak i monarchicznego. Dopiero w 1847 r. cesarz ograniczył do trzech⁴³. Procedura ta obowiązywała przy nadaniu probostw prywatnego nadania, kapelanii lokalnych, jak również na beneficja monarchiczne. Przy tych ostatnich miejsce kolatora prywatnego zajmowało Gubernium lub nawet sam cesarz⁴⁴. Jeśli kolator prywatny nie wybrał kandydata w oznaczonym terminie, tracił prawo wyboru na ten raz, a biskup mógł nadać beneficjum proponowanemu na pierwszym miejscu⁴⁵.

2. 4. Kumulacja beneficjów

W okresie rządów biskupa Gołaszewskiego, władze józefińskie z zasady nie dozwalały aktualnym proboszczom na ubieganie się o nowe beneficja. Prawo to nie było obce w Kościele, Sobór Trydencki zniósł bowiem kumulację beneficjów⁴⁶. Specyficzne warunki w Polsce spowodowane brakiem księży i ubóstwem wielu beneficjów, skłoniły Stolicę Apostolską do ustępstw. Synody przemyskie wymagały od ubiegających się o drugie beneficjum specjalnego indultu papieskiego oraz zapewnienia, że w kumulowanych parafiach proboszcz zapewni właściwą opiekę duszpasterską, utrzymując w nich swoich wikariuszy⁴⁷.

Na kumulację beneficjów nie godziła się już Maria Teresa. Cesarz Józef II zniósł kategorycznie zwyczaj kumulacji dekretami z 15 sierpnia 1784 r. i 10 lutego 1785 r⁴⁸. Znaczny brak księży w Galicji oraz przekupność urzędników józefińskich dopuszczały możliwość uzyskania pozwolenia ze strony Gubernium na kumulację. W tym zakresie ukazało się na wet zarządzenie, że „jeden proboszcz nie może mieć dwóch beneficjów bez zgody Gubernium”⁴⁹.

2. 5. Instalacja proboszcza

Józef II ustanowił również nowy porządek instalacji proboszczów. Dawne prawo kościelne, jak to wyżej wspomniano, nie wymagało święceń kapłańskich do objęcia beneficjum. Wystarczyło ukończenie dwudziestego czwartego roku życia i posiadanie tonsury. Tego rodzaju kandydat musiał jednak przyjąć święcenia kapłańskie w ciągu roku od instalacji⁵⁰. W XVIII stuleciu tego rodzaju przypadki zdarzały się sporadycznie⁵¹.

Ponieważ józefinizm wprowadził nową prowilję kanoniczną, tym samym zniósł tego rodzaju praktyki. Beneficjum kościelne mógł otrzymać tylko prezbiter. Władze rządowe czyniły rozróżnienie między sprawami duchowymi a temporaliami każdego beneficjum i te ostatnie rezerwowały wyłącznie dla siebie. Z tych też względów instalacji dokonywał dziekan i urzędnik cyrkularny⁵². Obie te czynności mogły być dokonywane oddzielnie, co wcale nie należało do rzadkości. Istniało bowiem zarządzenie, że wprowadzać na probostwo może dziekan dopiero wtedy, gdy kandydat zda komisyjnie temporalia z poprzedniego beneficjum i otrzymał od specjalnej komisji odbiorczej, złożonej z komisarza rządowego i przedstawiciela miejscowego dominium, zaświadczenie o przeprowadzeniu tego aktu. Komisja z kolei przygotowywała protokół zdawczo - odbiorczy do cyrkulu, w celu wydania zainteresowanemu tak zwanego absolutorium⁵³.

Cyrkuły często zwlekały z wydawaniem wspomnianych absolutorium. Z tego powodu konsystorz przemyski interweniował wielokrotnie w Gubernium, które reskryptem z 24 lutego 1815 r. nr 6811 doniosło wreszcie do Przemyśla, iż nakazano urzędnikom cyrkularnym, aby bez trudności wydawały absolutoria proboszczom, zwłaszcza tym, którzy zostali już instalowani na nową placówkę⁵⁴. Mimo tego zarządzenia zdarzały się wypadki objęcia parafii *quoad spiritualia*,

a dopiero po kilku miesiącach przekazywano im beneficjum czyli w dalszym ciągu urzędy cyrkularne nie śpieszyły się z wydawaniem absolutorio⁵⁵.

Warto też dodać, że ważnie instalowany proboszcz i wprowadzony na beneficjum, które było cesarskiego nadania, nie mógł być pozbawiony tego probostwa przez władzę Kościelną bez zgody Gubernium⁵⁶.

2. 6. Wikariusze parafialni

Józefińskie władze interesowały się również obsadą wikariuszy parafialnych. Zgodnie z dawną praktyką Kościoła, proboszczowie sami starali się o księży pomocników i zatrudniali ich na własną rękę, co potwierdzał biskup lub wikariusz generalny. Utrzymywali się oni z prowizji wypłacanej im przez proboszczów⁵⁷. W omawianym okresie proboszczowie albo prosili konsystorz o przydzielenie im wikariusza, albo jeśli sami znaleźli kandydata, wnosili prośbę o potwierdzenie go. Konsystorz wydawał zgodnie z zarządzeniem państwowym takie potwierdzenie dopiero po zbadaniu przynależności narodowej kandydata, jego moralności oraz złożeniu wymaganych egzaminów. Potwierdzenie władz państwowych w tym wypadku nie było potrzebne⁵⁸.

Do kompetencji Gubernium, a niekiedy nawet samego cesarza należało wyrażenie zgody na zaangażowanie wikariusza w tych parafiach, gdzie dotąd duszpasterzował sam proboszcz. Również władze polityczne musiały wyrazić zgodę na powiększenie liczby wikariuszów w parafii⁵⁹. W powyższych wypadkach chodziło bowiem o przyznanie nowym współpracownikom pensji z funduszu religijnego. O wysokości wynagrodzenia wikariuszów decydowały czynniki rządowe⁶⁰.

3. DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE

3. 1. Obowiązek rezydencji

Skuteczność pracy duszpasterskiej uzależniona jest w dużej mierze od zachowania rezydencji. Sobór Trydencki nałożył na wszystkich beneficjatorów, nie wyłączając nawet kardynałów, obowiązek „rezydencji personalnej przy swoim kościele”⁶¹. Sprawą tą zajęły się również synody polskie. W liście pasterskim biskupa Maciejowskiego postanowiono, iż kuratorzy *ex gravi tantum causa* i za zezwoleniem oraz pozostawieniem zastępcy mogą przebywać poza swoim terenem dwa lub najwyżej trzy miesiące w roku. Inne ustawy synodalne zabraniały kategorycznie opuszczania beneficjum w niektórych okresach roku. Synody nie omieszczały także przypomnieć proboszczom obowiązku rezydencji nawet w czasie zarazy⁶².

Cesarz Józef II nie godził się ze zbyt swobodnymi zwyczajami duchowieństwa polskiego, żądając bezwzględnie przestrzegania rezydencji przez beneficjanta. Wydał w tym zakresie kilka zarządzeń obostrzających tę powinność, a nawet specjalne dyrektywy odnośnie warunków wyjazdu duszpasterzy do miejsc

uzdrowiskowych⁶³. Ponieważ władze świeckie dość surowo i konsekwentnie pilnowały przestrzegania rezydencji⁶⁴, biskup Gołaszewski nie poświęcił tej sprawie większej troski. W swojej instrukcji przedwizytacyjnej pytał: *an penes beneficium resideat?*⁶⁵.

Maria Teresa i Józef II oraz ich następcy kierując się swoistą pobożnością pragnęli, aby parafialna praca duszpasterska rozwijała się należycie. Z drugiej jednak strony hołdując założeniom germanizacyjnym i biurokratycznym, usiłowali wprzągnąć pracę parafialną w całokształt polityki zaborczej. Dlatego Józefinizm podporządkowując sobie Kościół, rozciągnął też drobiazgowy nadzór nad całością duszpasterstwa parafialnego. Sprowadzając duszpasterzy do rangi najniższych urzędników państwowych, żądał od nich bezwzględnego posłuszeństwa nawet w sprawach liturgicznych. Całą działalność na polu duszpasterskim skrępował ogromną ilością przepisów rządowych. W konsekwencji praca duszpasterska została zidentyfikowana z akuratywnym wypełnieniem dyrektyw józefińskich⁶⁶. Analizując te przepisy nietrudno dostrzec nowe aspekty narzucone przez józefinizm duszpasterstwu parafialnemu. Proboszczowie mieli funkcję urzędników stanu cywilnego, opieki społecznej, oświaty i wychowania, a także wykonywać prace o charakterze ściśle religijnym. W konsekwencji została stworzona nowa hierarchia ważności obowiązków duszpasterzy.

3. 2. Urząd stanu cywilnego

Obowiązki związane z działalnością urzędu stanu cywilnego stanowiły dla kościoła w Galicji zupełne novum. Wprawdzie synody polskie nakazywały prowadzić archiwum parafialne⁶⁷, łącznie z księgami metrykalnymi, czyniono to jednak tylko dla potrzeb Kościoła.

Józefinizm poszerzył znacznie zakres tej działalności wyłącznie pod kątem interesów państwa. Wymienić tu należy: obowiązek ogłaszania ludowi ze szczególną pilnością wszystkich zarządzeń rządowych, skrupulatne prowadzenie ksiąg metrykalnych według rubryk ściśle ustalonych przez administrację józefińską, sporządzanie statystyk o ruchu ludności i wyciągów z ksiąg metrykalnych, osobiste stawianie się na spisy poborowych itp.⁶⁸.

Jak dalece zakres tej działalności przybrał charakter świecki, świadczą józefińskie przepisy prawa małżeńskiego. Cesarz wydał w 1783 r. konstytucję małżeńską, która zapoczątkowała całkowite poddanie instytucji małżeńskiej władzy państwowej⁶⁹. Ona ustanowiła przeszkody małżeńskie, podporządkowała sądom świeckim orzecznictwo w sprawach małżeńskich, kompetencji Kościoła pozostawiono jedynie formę małżeństwa⁷⁰.

3. 3. Opieka społeczna

Funkcja opieki społecznej nie była obcą duszpasterstwu parafialnemu w Kościele. Duże zasługi w tym względzie położył Sobór Trydencki, który przyczynił się w Polsce do rozbudowy systemu szpitalnictwa parafialnego⁷¹.

Kościół nie interesował się w zasadzie teoretycznym rozwojem medycyny, lecz zabiegał o aktualne przyjsie z pomocą biednym i chorym przez organizowanie szpitali czyli przytułków dla obłożnie chorych i starców⁷².

Józefinizm narzucił parafialnej akcji charytatywnej zupełnie nowe formy. Cesarz dążył przede wszystkim do likwidacji problemu żebractwa⁷³, które w owym czasie było powszechną plagą w Polsce⁷⁴. Upaństwowiając i częściowo zagarniając dawne uposażenie szpitalne, zaplanował rozwiązanie problemu opieki nad małoletnimi sierotami, obłożnie chorymi i pozbawionymi opieki, przez umieszczanie ich w domach prywatnych pod opieką właścicieli⁷⁵, w przytułkach gminy oraz szpitalach parafialnych, dla których przewidywał nowe środki utrzymania⁷⁶.

Główny ciężar tego rodzaju akcji narzucony został terenowym instytucjom: gminom, dominiom i parafiom. Dziedzinę swoistej opieki leczniczej przekazywano dominiom. Im także oraz gminom polecono walkę z nagminnym żebractwem przez tworzenie więzień i domów pracy oraz akcję zatrudnieniową⁷⁷.

Duszpasterze mieli rozwijać akcję propagandową, służyć opieką duchową i zarządzać szpitalami parafialnymi, łącznie z zapewnieniem środków utrzymania, gdyby inne zawiodły⁷⁸.

Szpitala co do kontroli dzielono na dwie klasy: 1/ jeśli dochód szpitala nie przekraczał 100 flr., rachunki kontrolował dziekan; 2/ jeśli przekraczał tę kwotę, prowizorzy mieli obowiązek dawać sprawozdania przez cyrkuł do Gubernium. Cały zarząd był poddany władzom cywilnym, proboszczów zaś zmuszano, aby kierowali szpitalami na zasadzie miłości bliźniego⁷⁹.

Rządowa akcja charytatywna mimo szczegółowych przepisów okazała się nieskuteczna, głównie dlatego, że problem materialnego zabezpieczenia jej był tylko teoretyczny i pozbawiony rządowej pomocy finansowej. Nawet motywacja, jaka miała skłaniać społeczeństwo do ofiarności na rzecz potrzebujących była czysto świecka⁸⁰.

Biskup Gołaszewski był świadom nieskuteczności nowego systemu charytatywnego. Publikując więc w swoich Kurendach zarządzenia cesarskie, dodawał zawsze od siebie szereg zachęt idących po linii dawnych wymogów prawa kościelnego z motywacją nadprzyrodzoną. Uzupełniał też w zarządzeniach rządowych luki dotyczące opieki religijnej.

3. 4. Przekazywanie prawd wiary

O przejęciu szkolnictwa przez władze józefińskie będzie mowa w następnym opracowaniu. Tutaj należy wspomnieć, że państwo rościło sobie prawo do nadzorowania całokształtu spraw oświatowo - wychowawczych. Dotyczyło to zarówno katechizacji szkolnej, jak i pozaszkolnej, a nawet prywatnej⁸¹.

Podobnie jak i w innych akcjach, tak i w katechizacji szkolnej i parafialnej władzom józefińskim przyświecały cele polityczne. Nauka religii miała bowiem wychowywać wiernych poddanych cesarzowi. Dlatego na lekcjach religii

nakazano uczyć między innymi o posłuszeństwie dla cesarza i władz zaborczych, o potrzebie rekrutacji i konieczności płacenia podatków, szczególnie nadzwyczajnych⁸².

Powyższe motywy zdecydowały o podporządkowaniu proboszczów w zakresie katechizacji pod nadzór kolatorów, magistratów i policji. Zaniedbujących się duszpasterzy miał donosić do Gubernium nawet sam biskup. Opornym kapłanom grożono surowymi karami, łącznie z pozbawieniem beneficjum⁸³.

Skoro katechizacja odgrywała tak wielką rolę, nakazano ją nie tylko dzieciom objętym przymusem szkolnym, ale także młodzieży do lat osiemnastu. Ponieważ młodzież w tym wieku zajęta była pracą zarobkową, dlatego przepisano dla niej tzw. katechizację niedzielną. W związku z tym nakazano rodzicom, opiekunom i pracodawcom, aby zwalniali pastuchów oraz innych zajętych przymusową pracą w niedziele. Zaświadczenie odbytej katechizacji kontrolowali proboszczowie, którzy niepoprawnych mieli donosić do cyrkułów. Bez takiego zaświadczenia nie wolno było cechowi „wyzwolić” czeladnika. Katechizacją niedzielną objęto również więźniów⁸⁴.

Wiarę i zasady moralne przekazywał Kościół między innymi poprzez głoszenie kazań. W myśl światłego absolutyzmu Józef II pragnął z jednej strony, aby kaznodziejstwo stało na właściwym poziomie, z drugiej zaś bał się antyrządowej propagandy ze strony duchowieństwa oraz starał się o wyrugowanie wykroczeń przynoszących szkodę monarchii⁸⁵.

Władze polityczne polecały wielokrotnie duchowieństwu omawianie w kazaniach tematyki służącej interesom państwa. W 1784 r. biskup Betański zebrał zarządzenia cesarskie w tej materii i w dwudziestu ośmiu punktach wyszczególnił tematykę kazań. Oprócz zagadnień dogmatycznych i moralnych znalazły się tam następujące kwestie: „wierność, miłość i posłuszeństwo w stosunku do cesarza”, wywiązywanie się z podatków, przestrzeganie nakazów rządowych obowiązujących w sumieniu, urządzenie pogrzebów zgodnie z przepisami rządowymi, zbędność pielgrzymek do miejsc odpustowych, pielęgnacja ogrodów i zakładanie sadów itp⁸⁶.

Dodać należy, że zarówno tematykę, jak i treść kazań oraz miejsce ich wygłoszenia proboszczowie mieli notować w specjalnych księgach. Kontrolował je nie tylko dziekan, ale i urzędnik cyrkularny⁸⁷.

Zarządzenia cesarskie sięgały też bezpośrednio w sprawy liturgii i nabożeństw parafialnych. Cesarz Józef II układał szczegółowe przepisy liturgiczne, zakazywał szeregu nabożeństw, wydawał różne normy odnośnie udzielania sakramentów św., określił sposób przestrzegania spoczynku niedzielnego itp. Biskup Gołaszewski uwzględniając powyższe rozporządzenia, wprowadził nowy porządek nabożeństw w całej diecezji, który obowiązywał również w kościołach zakonnych⁸⁸.

3. 5. Bractwa

Ważną rolę w dawnych społecznościach parafialnych odgrywały bractwa i stowarzyszenia religijne⁸⁹. Józef II uważał je za zbędny przerost dewocji. Ponadto bractwa posiadały zwykle różne fundacje, które stały się w systemie józefińskim obiektem godnym pożądania dla władz. Jeszcze w 1771 r. Maria Teresa rozciągnęła w Austrii nad nimi kontrolę rządu. Dekretem z 15 kwietnia 1776 r. zabroniła przyjmowania nowych członków do trzeciego zakonu⁹⁰. W dniu 21 grudnia 1781 r. zniesiono bractwa kościelne⁹¹. W diecezji przemyskiej 13 maja 1782 r. biskup Kierski, na rozkaz Gubernium, zniósł tercjarstwo⁹². Ostatecznie Józef II patentem z 22 maja 1783 r. zniósł wszelkie dotychczasowe bractwa i stowarzyszenia religijne oraz zabronił zakładania ich na przyszłość. Członkowie dotychczasowych bractw kościelnych i stowarzyszeń mogli przystąpić do nowego, które założył cesarz. W razie nie przejścia do „bractwa czynnej miłości bliźniego” cały majątek bractwa dzielono na trzy części, z czego jedna miała iść na fundusz religijny, druga na powiększenie funduszu szkolnego, a trzecia na ubogich⁹³. W diecezji przemyskiej ogłosił powyższy dekret poprzednik biskupa Gołaszewskiego w 1784 roku⁹⁴.

W miejsce zniesionych bractw Józef II nakazał erygować jedno rządowo - kościelne „bractwo czynnej miłości bliźniego”. Sam cesarz przepisał temu bractwu regulę. Zgodnie z jego nazwą nakreślił mu zadania, mające na celu głównie wzmożenie aktywności w rządowej walce z żebractwem i opieką nad biednymi, sierotami, chorymi itp. Przemawia za tym program cesarski:

1. Cel - pomoc i opieka nad ubogimi i chorymi.
2. Wszelkich odpustów dla bractwa udziela ordynariusz i do niego należy się po nie zwracać z prośbą, a nie do Rzymu.
3. Nie wolno wybierać na patronów bractwa żadnych świętych, bo jedynym patronem jest Jezus Chrystus.
4. Coroczne zebrania i uroczystości mają się odbywać w rocznicę utworzenia zakładu dla ubogich.
5. Członkowie bractwa nie mają żadnych praw, ale mogą żądać kontroli rachunków.
6. W razie nadużyć należy powiadomić głównych zwierzchników.
7. Wszystkie dotychczasowe bractwa zostają rozwiązane, a członkowie mogą wstąpić do nowego bractwa. Termin do zastanowienia się - dwa miesiące.
8. Sami członkowie zadecydują, czy cały ich majątek lub tylko jego część przejdzie na ubogich w razie przejścia do nowego bractwa.
9. Gdy członkowie nie zdecydują się przejść do nowego bractwa, cały dotychczasowy majątek przejdzie na pomoc dla szkół.
10. Bractwa należy skupiać przy klasztorach i kościołach parafialnych.
11. Wśród członków bractwa należy zaproponować dziełko pt. „Myśli o zlikwidowaniu żebraków i opiece nad chorymi”.
12. Proponuje się, aby dotychczasowe datki członków bractwa przeznaczyć na różne praktyki pobożne, procesje lub pomoc potrzebującym.

13. Projekty nabożeństw i pielgrzymek opracują poszczególne bractwa i przedłożą do zatwierdzenia⁹⁵.

Biskup Gołaszewski propagował wyżej wspomniane bractwo w Kurendzie z 21 lipca 1788 r. Ponieważ program jego zrywał z wszelkimi tradycjami dotychczasowych stowarzyszeń religijnych oraz nie przewidywał żadnego realnego uposażenia, stało się ono niepopularne⁹⁶.

W wielu jednak parafiach wegetowały dawne bractwa w sposób konspiracyjny, z pominięciem zewnętrznych form organizacyjnych⁹⁷. Częściową ustępliwość okazał rząd w tej kwestii dopiero w 1812 r. Wówczas oznajmiono biskupom galicyjskim, że: „cesarz rozkazał, aby bractwa, jeśli nie mają nic szkodliwego były bez przeszkód pozostawione”⁹⁸. Jednakże już w następnym roku dodano zastrzeżenie, zabraniające wstępowań do bractw⁹⁹. Zakazy w tym względzie zostały całkowicie zniesione dopiero w kilka lat po śmierci biskupa Gołaszewskiego.

Na koniec warto wspomnieć, iż od 1801 r. wszyscy urzędnicy, a więc i proboszczowie oraz zakonnicy, musieli co roku składać na piśmie przysięgę, że nie należą do żadnych tajnych związków religijnych. Kapłani składali ją u dziekana, a ten przysyłał do konsystorza¹⁰⁰.

4. MAJĄTEK KOŚCIELNY

Do spraw związanych z majątkiem kościelnym należało: budownictwo sakralne i beneficjalne, majątek rolny, dochody w naturze i pieniądze zarówno kościoła jak i proboszcza. Kwestie te w omawianym okresie przedstawiały się następująco.

Prawo kościelne czyniło rozróżnienie między kasą kościelną a dochodami beneficjalnymi. Pierwsza posiadała dochody ze składek, puszek kościelnych, legatów i fundacji. Natomiast proboszczowie czerpali dochody z beneficjum, dziesięcin, opłat stuly, kołedy i missaliów¹⁰¹. Zaznaczyć trzeba, że właściwym i bezpośrednim gospodarzem obu kas był każdorazowy proboszcz, podlegający jedynie kontroli zwierzchnich władz kościelnych.

Obydwie kasy łączone były w parafiach słabo uposażonych¹⁰², natomiast Józef II połączył je w jedno we wszystkich parafiach, podporządkowując je równocześnie ścisłemu nadzorowi rządowemu poprzez urzędy fiskalne¹⁰³. Dopiero w 1818 r. cesarz Franciszek I nakazał ponownie oddzielić je. Wtedy zostały określone jakościowo przychody kościelne. Należały do nich: ofiary do puszek z dzwonkiem, dochody od miejsc na cmentarzu, chyba, że cmentarz był utrzymywany przez gminy, opłaty za światło przy pogrzebach, egzekwiach, ślubach, wywodach, legaty, dobrowolne ofiary na rzecz kościoła i trzecia część majątku po zmarłym kapłanie bez testamentu¹⁰⁴.

Przez cały okres rządów biskupa Gołaszewskiego właściwym gospodarzem kasy kościelnej i beneficjalnej były urzędy fiskalne. Proboszcz był tylko zarządcą zarówno przychodów pieniężnych, jak i dóbr materialnych. Do niego należało

rejestrowanie wszystkich przychodów, sumowanie ich, sporządzanie szczegółowych wykazów wszelkich wydatków zwyczajnych i nadzwyczajnych, zarówno na potrzeby kościoła jak i beneficjum. Od 1783 r. były opracowane szczegółowe rubryki, według których należało robić zestawienia czyli tzw. fasje. Zgodność z faktycznym stanem rzeczy tego rodzaju fasji potwierdzało dominium, po czym proboszcz wysyłał fasje do urzędu cyrkularnego do kontroli¹⁰⁵.

Po zgonie proboszcza dziekan sporządzał dokładne inwentarze parafialne, wykazy przychodów i rozchodów, zarówno kościelnych jak i beneficjalnych, a w razie braku testamentu spisywał także całą masę spadkową po zmarłym kapłanie i spis przysyłał do cyrkułu. Stanowiło to podstawę regulacji spraw materialnych w czasie instalacji nowego proboszcza¹⁰⁶.

Władze rządowe pragnąc zapobiec nadużyciom, ustaliły dokładnie stawki opłat stałych. W 1785 r. cesarz Józef II wydał dekret, w którym ustalił opłaty stule. Dekret ten był opracowany bardzo drobiazgowo. Między innymi rozróżniał kilka klas pogrzebów, ustanawiając dla każdej oddzielne opłaty. Podobnie rzecz się miała w zakresie innych posług kapłańskich. Patent ten ogłoszony ponownie w 1819 r. obowiązywał przez całe pierwsze półwiecze XIX stulecia. Podobne normy zostały ogłoszone w zakresie opłat kancelaryjnych, a także missaliów¹⁰⁷.

Rząd traktował majątek kościelny i beneficjalny niemal jak swoją własność. Dekret cesarski z 5 października 1782 r. zakazywał surowo sprzedaży wszelkich dóbr kościelnych i klasztornych, pod sankcją nieważności tego rodzaju kontraktów. Gdyby ktoś mimo tego nabył jakąkolwiek rzecz, ulegnie ona likwidacji. Ten zaś kto doniósł o takiej transakcji miał otrzymać jako nagrodę 4% wartości danej rzeczy, a za precjoza 4% przez trzy lata¹⁰⁸.

Również przy erygowaniu nowej parafii głos decydujący w sprawach majątkowych posiadało Gubernium. Ono polecało konsystorzom odłączenie pewnej części beneficjum macierzystego na korzyść nowoerygowanego. Jeśli konsystorz nie warzął zgody lub zgłaszał jakieś zastrzeżenia, wówczas Gubernium zastrzegało sobie prawo ostatecznej decyzji¹⁰⁹.

Władze zaborcze uzurpowały sobie również prawo do spadków po zmarłych księżach. Już Maria Teresa zarządziła, że po śmierci beneficjanta królewskiego nadania, cały spadek podlegał zawsze czynnikom fiskalnym, które nakładały sekwestr na prywatną własność zmarłego i poddawały ją nadzorowi świeckiego administratora¹¹⁰. Po księżach zaś prywatnego lub biskupiego nadania, dysponowanie spadkiem zastrzegało sobie Gubernium w przypadku zgonu bez testamentu. Całą masę spadkową dzielono wówczas na trzy części: jedną otrzymywała rodzina zmarłego, drugą miejscowy kościół, trzecią zaś fundusz religijny¹¹¹.

Dawne ustawodawstwo kościelne przeznaczało dochody z kasy kościelnej na konserwowanie obiektów sakralnych i potrzeby kultu¹¹². Tymczasem władze józefińskie zagarnęły pod swój nadzór dochody kościelne i pozwalały na pokrywanie z nich jedynie zwyczajnych wydatków na potrzeby kultu i bieżące

remonty. Wszelkie budowy i znaczniejsze remonty, nawet w przypadku, gdy można je było pokryć z aktualnych przychodów kościelnych, wymagały zezwolenia władz cyrkularnych. Cyrkuł z zasady nie pozwalał na pokrywanie tego rodzaju wydatków wyłącznie z pieniędzy kościelnych. Istniała bowiem ustawa dotycząca prac remontowo - budowlanych i to nie tylko obiektów sakralnych, ale i plebańskich, która nakładała na właścicieli gruntów obowiązek dostarczenia wszelkich materiałów, na parafię robocizny konnej i pieszej, natomiast patron był zobowiązany pokrywać wszelkie wydatki pieniężne¹¹³.

Zdarzało się niejednokrotnie, że wszystkie strony konkurujące w pracach remontowo - budowlanych ociągały się. W konsekwencji za rządów biskupa Gołaszewskiego sporo kościołów i budynków plebańskich, szkolnych i szpitalnych chyliło się ku ruinie¹¹⁴.

Władze cyrkularne informowane przez dziekanów o stanie budynków parafialnych, składały odpowiedzialność za ten stan rzeczy na proboszczów, nie przydzielając im żadnej subwencji na ten cel z funduszu religijnego. Tymczasem rządcy parafii nie byli w stanie przeprowadzić na własną rękę jakichkolwiek poważniejszych remontów¹¹⁵, ponieważ rząd ograniczył ich dochody z beneficjum stawką kongrualną.

Mówiąc o kongruach należy zaznaczyć, że były one skromne. Dla proboszczów przewidywano 300 złr.¹¹⁶, a dla niezdolnych do pracy około 150 złr. Przy czym w ostatnim przypadku decyzja należała do Gubernium zarówno odnośnie przydziału, jak i wysokości pensji¹¹⁷.

Dla zobrazowania dochodów i rozchodów proboszczowskich niech nam posłuży parafia Rozwadów.

Dochody beneficjalne z 1821 r.:

1/ meszne - za dziesięcinę pławską	30 złr.
2/ z gruntów plebańskich	232 złr. 48 i 1/2 kr.
3/ z pańszczyzny	78 złr.
4/ z dziesięcin w naturze	489 złr. 5 i 1/4 kr.
5/ za dziesięcinę dworską wg umowy	225 złr.
6/ za dziesięcinę stawu przyszowskiego	50 złr.
7/ z lasów dominikalnych 59 fur a 6 kr.	5 złr. 54 kr.
8/ z iura stolae	5 złr. 54 kr.
razem:	1116 złr. 42 kr.

Rozchody zaś łącznie wynosiły 946 złr. 50 kr. czyli na kongrę pozostawało 169 złr. 52 kr.

Takie zaś płać podatki w 1821 r.:

1/ gruntowy	25 złr.
2/ urbialny	11 złr. 39 kr.
3/ dziesięcinny	76 złr. 33 kr.
4/ domowy	2 złr.
5/ tabliczkowy	1 złr. 20 kr.
6/ sukcesjonalny	3 złr. 7 kr.
7/ szkolny	11 złr. 12 kr.

Reasumując powyższy przekrój zagadnień związanych z parafią, w diecezji przemyskiej, za rządów biskupa Golaszewskiego, nie trudno zauważyć kontrolę państwa nad całokształtem duszpasterstwa parafialnego. Parafia została potraktowana jako instytucja państwowo - społeczna najniższego stopnia w administracji państwowej. Proboszczowie jako najniżsi urzędnicy państwowi w terenie podlegali miejscowym dominiom. Poza tym stali się urzędnikami stanu cywilnego. W zakresie beneficjum sprowadzono ich do roli zarządców majątków kościelnych. Otrzymali w zamian stałą kongruę proboszczowską, niższemu zaś duchowieństwu parafialnemu zapewniono stałe wynagrodzenie. Sprawy budownictwa sakralnego i plebańskiego podporządkowano urzędowi cyrkularnym.

Wytworzone przez józefinizm stosunki w życiu parafialnym były sprzeczne z obowiązującym ustawodawstwem Kościoła.

PRZYPISY

¹ Por. B. Łoziński, *Z czasów józefińskich*, „Kwartalnik Historyczny”, 19 (1905), s. 43; E. Rittner, *Prawo kościelne katolickie*, Lwów 1912 t. 2, s. 187; W. D. *Władza państwa nad Kościołem w epoce józefińskiej*, „Gazeta Kościelna”, 39 (1933), s. 308.

² Conc. Trid. sess. 21 c. 4 de ref.

³ Syn. prowincjonalny w Piotrkowie 1601 i 1621 r., „wszyscy są obowiązani oddawać dziesięciny pod karą ekskomuniki”. Por. I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1971 r., s. 167; M. Wyszynski, *Ze studiów nad historią dziesięciny w Polsce średniowiecznej*, Lwów 1929 r., cz. 1, s. 41.

⁴ I. Korzeniowski, *Zbiór przepisów odnoszących się do Kościoła i duchowieństwa katolickiego*, Lwów 1900 r., s. 104 - 108.

⁵ I. Korzeniowski, *Nasza Przeszłość*, 43 (1975), s. 156 - 157.

⁶ Archiwum Diecezji Przemyskiej (w dalszym cytowaniu: ADP), nr 89 Litterae guberniales, t. 4, nr 778, s. 56.

⁷ Manuskrypt biskupa Betańskiego nosi tytuł: „*Consignatio generalis Ecclesiarum Parochialium et totius cleri Dioecesis Premisliensis ...*”, ADP, nr 244.

⁸ Zob. B. Kumor, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej (1772 - 1850)*, „*Nasza Przeszłość*”, t. 43 (1975), s. 162., tabela 3.

⁹ B. Kumor, *Organizacja*, s. 161, tabela 4.

¹⁰ Archiwum Watykańskie (w dalszym cytowaniu: AW), Relatio 1818 r.: ADP nr 313 Dec. jaslensis, Tabella parochiae, 1790 r., s. 43 - 53; E. Winter, dz. cyt., s. 169.

¹¹ Np. w Dornbach 400 złr. Guber. 11 XII 1820, nr 60544, ADP nr 33 Prothocollon Gestionis ex a. (w dalszym cytowaniu: Prot. Gest.), 1820, nr 1490, 27 XII 1820 r., w Radawie sam esarz 300 złr., zaś deficyjentowi 116 złr. ADP nr 23 Prot. Gest. ex a. 1810, nr 13, 5 I 1810r., Proboszcz w Stanach 279 złr. Dekret Gubernialny (w dalszym cytowaniu: Dekr. guber.), 7 XII 1822 r., nr 35081; ADP nr 35 Prot. Gest. ex a. 1822 r., nr 1117, 29 VII 1822 r.; Kapelan w Łubnie 300 złr. Dekr. guber. 16 XI 1819 r., nr 53100; ADP nr 32, Prot. Gest. ex a. 1819r., nr 1408, 30 XI 1819 r.; Administrator w Starej Wsi 150 złr.

Dekr. guber. 6 IV 1824r., nr 6902; ADP nr 37 Prot. Gest. ex a. 1824 r., nr 786, 12 V 1824 r.

¹² Dekr. guber. z 31 III 1824 r., nr 16171, ADP nr 37 Prot. Gest. ex a. 1824 r., nr 704, 22 IV 1824 r.

¹³ Ces. Józef II wydał w 1785 r. ustawę o *iura stolae*. Wymienia ona szczegółowo poszczególne czynności kapłańskie z określeniem, za jaką czynność ile należy się proboszczowi. Np. pogrzeby podzielono na cztery klasy, od uroczystych do bardzo skromnych, z wyszczególnieniem wszystkich czynności oraz opłat za nie. Dekr. ces. z 1 VII 1785 r. Edicta et mandata, 1785 r., s. 120 - 125.

¹⁴ Dekr. ces. z 19 XII 1811 r., Dekr. guber. z 17 I 1812 r. Edicta et mandata, 1812 r., s. 16, AW Relatio, 1818 r.

¹⁵ ADP nr 6 Prot. Gest. ex a. 1790, nr 31, 19 I 1790 r.; Nr 7 Prot. Gest. ex a. 1791 nr 5000, 14 IX 1791 r.; Nr 32 Prot. Gest. ex a. 1819 nr 1313, 19 XII 1819 r.; Schematyzm diecezji przemyskiej z 1876 r., ss. 65, 75, 85, 93, 97, 131, 146 i n., 151.

¹⁶ Conc. Trid. sess. 21 c. 2 de ref.

¹⁷ Synody przemyskie, 1554, 1556, 1621 r.; Synod prowincjonalny z 1643 r.; Reformationes Generales ad clerum et populum dioecesis cracoviensis pertinentes ab ... Martino Szyszkowski .. in synodo diecesana sancitae et promulgatae a. D. 1621, Kraków, s. 86; Episzola Pastoralis ... Maciejowski ... archiepiscopi Gnesnensis, b. m. w. (1607), nlb. De ordinatione clericorum; Por. I. Subera, dz. cyt., s. 179.

¹⁸ J. Rąb, *Historia Seminarium Duchownego w dziejach diecezji przemyskiej do 1946 r.*, Iwonicz Zdrój, 1976, mps. s. 22.

¹⁹ Dekr. ces. z 7 I 1792 r. ADP nr 231 Przemysł Seminarium 3, nr 80, s. 35 - 36.

²⁰ W. Kochowski, *Kronika Seminarium Duchownego diecezji przemyskiej, ob. łącz. 1689 - 1895*, Przemysł 1916 - 1917, mps., s. 180; Krajowe władze polityczne były upoważnione do udzielania tytułu stołu dekretami cesarskimi z 17 IV 1800 r., nr 846 oraz z 16 V 1807 r., nr 8807; I. Korzeniowski, dz. cyt., s. 106.

²¹ Dekr. guber. z 30 IX 1797 r. ADP nr 231 Przemysł Seminarium 3, nr 457, s. 157 - 162.

²² ADP nr 3 Prot. Gest. ex a. 1787 nr 436, 3 IX 1787 r.

²³ Dekr. guber. z 7 IX 1810 r. nr 29988, ADP nr 23 Prot. Gest. ex a. 1810 r. nr 588, 26 IX 1810 r.

²⁴ Np. Ks. Wolański adm. w Mrowli w 1823 r. otrzymał od Gubernium 25 flr. miesięcznie. Dekr. guber. z 3 XII 1823 r. nr 64509. ADP nr 36 Prot. Gest. ex a. 1823 nr 1979, 24 XII 1823 r. W innym przypadku ks. Umińskiego przyznano 10 flr. i 50 flr. na wydatki kościelne. Dekr. guber. z 19 X 1823 r. nr 55319. ADP nr 36 Prot. Gest. ex a. 1823 nr 1770, 22 XI 1823 r. oraz nr 1258, 19 IX 1823.

²⁵ Conc. Trid. sess. 24 c. 18 de ref.

²⁶ J. Sawicki, *Synody diecezji przemyskiej*, ob. łącz. i ich statuty, (Concilia Poloniae, t. 8), wyd. Wrocław 1955 r., s. 182, 321.

²⁷ Por. I. Subera, dz. cyt., s. 170.

²⁸ E. Rittner, dz. cyt., s. 252 - 253.

²⁹ Egzamin konkursowe według swoich wymogów wprowadził Józef II 29 I 1782 r. E. Winter, dz. cyt., s. 171.

³⁰ Praktyka egzaminów ogólnych quoad scientiam solam ad quoodcumque beneficium curatum bierze początek w diecezji przemyskiej od dekretu cesarskiego z 9 II 1784 r. oraz instrukcji biskupa Betańskiego z 6 IV 1784 r., a określonych przez dalsze zarządzenia cesarskie. ADP Kurendy z 14 IV 1784 r., 14 VI 1786 r., 30 III 1787 r., 1 V 1792 r., 20 V 1793 r., 26 II 1794 r., 30 XII 1795r., 1 IX 1801 r.

³¹ Dekr. ces. z 24 XII 1785 r., Dekr. guber. z 19 I 1786 r., Edicta et mandata, 1786 e. s.

5 - 5; ADP Kurendy z 14 V i 4 IX 1786 r.; Dekr. ces. z 30 I 1792 r.; Dekr. guber. z 10 VII 1792 r. nr 20705, ADP Kurenda z 20 V 1793 r.

³² Dekr. ces. z 24 XII 1785 r., Dekr. guber. z 19 I 1786 r. Edicta et mandata, 1786 r. s. 5 - 6; Zarządzenie biskupa z 30 III 1787 r. ADP nr 703 Prothocollon, s. 58 nr 167; ADP Kurenda z 28 II 1794 r. W Kurendach, a później w każdym schematyzmie biskup przypominał terminy egzaminów konkursowych.

³³ Dekr. guber. z 26 XII 1821 r. nr 649, Zarządzenie konsystorza z 5 II 1822 r. ADP nr 35 Prot. Gest. ex a. 1821, nr 64, 17 X 1821 r.; ADP nr 703 Prothocollon, s. 268.

³⁴ Kurenda z 30 IX 1795 r.

³⁵ ADP nr 13 Prot. Gest. ex a. 1796, nr 114, 27 III 1798 r.

³⁶ Dekr. guber. nr 46718, ADP nr 31 Prot. Gest. ex a. 1808 nr 663, 4 XI 1808 r.

³⁷ Otrzymał takie zwolenie ks. Topper z racji posiadanego doktoratu. Dekr. guber. nr 5609, ADP nr 13 Prot. Gest. ex a. 1798 nr 104, 20 III 1798 r.; Ponadto otrzymali: ks. Dębicki proboszcz w Laszkach i ks. Winkiel proboszcz w Odrzykomiu. Dekr. guber. nr 685, ADP nr 7 Prot. Gest. ex a. 1791 nr 46, 20 I 1791 r.; Dekr. guber. z 18 III 1817 nr 92362, ADP nr 30 Prot. Gest. ex a. 1817 nr 265, 31 III 1817 r.; Nie otrzymał natomiast takiego zwolenia ks. Jan Suchodolski, proboszcz w Ujkowicach. Dekr. guber. nr 6737, ADP nr 5 Prot. Gest. ex a. 1789 nr 284, 13 IV 1789 r.

³⁸ ADP Kurenda z 1 V 1792 r.; ADP nr 23 Prot. Gest. ex a. 1810 nr 741, 14 XI 1810 r.; Nr 24 Prot. Gest. ex a. 1811 nr 704, 16 XI 1811 r.

³⁹ „Ponieważ Pismo św. jest podstawą wiedzy teologicznej i chrześcijańskiego poznania, dlatego duchowieństwo ma obowiązek nieustannie je studiować. Każdy kandydat na probostwo ma złożyć egzamin konkursowy ze szczególnym uwzględnieniem Pisma św. szczególnie Nowego Testamentu”. Oto wyjątek z dekretu cesarskiego z 31 I 1792 r., Dekr. guber. z 17 II 1792 r., ADP Kurenda z 1 V 1792 r.

⁴⁰ Dekr. guber. nr 25585, ADP nr 19 Prot. Gest. ex a. 1806 nr 347, 18 VII 1806 r.

⁴¹ Dekr. guber. nr 32840, ADP nr 20 Prot. Gest. ex a. 1807 nr 373, 28 IX 1807 r.

⁴² Dekr. ces. z 12 III 1782 r., Dekr. guber. z 12 VII 1782 r.; Dekr. ces. z 9 II 1784 r., ADP Kurenda z 14 IV 1784 r.; ADP Ustawy Austriackie, t. 2, 1772- 1790 f. nlb; Edicta et mandata, 1782 r., s. 95.

⁴³ Dekr. ces. z 11 III 1783 r., Dekr. guber. z 28 III 1783 r.; Edicta et mandata, 1783 r., s. 10; I. Korzeniowski, dz. cyt., s. 96; J. Kwolek, *Prawo diecezji przemyskiej*. Przemysł, 1952 r., mps., s. 85 przyp. 3; Por. W. Kalinka, *Galicja i Kraków pod panowaniem austriackim*, Kraków 1898 r., s. 322.

⁴⁴ ADP Ustawy Austriackie, t. 2 1772 - 1790 r.

⁴⁵ Dekr. ces. z 17 VI 1786 r., Dekr. guber. z 11 VII 1786 r.; Dekr. ces. z 18 VI 1805 r., Dekr. guber. z 10 VII 1805 r. Edicta et mandata, 1786 r., s. 223; I. Korzeniowski, dz. cyt., s. 96.

⁴⁶ Conc. Trid. sess. 24 c. 18 de ref.

⁴⁷ Syn przemyski z 1723 r., De residentia parochorum et pluritate beneficiorum. J. Sawicki, dz. cyt., s. 313; A. Ulman, *Ordynacje przemyskie bpa W. H. Sierakowskiego*,

Jarosław 1951, s. 312, 313, rkps. W diecezji przemyskiej zdarzały się dość często przypadki posiadania dwóch beneficjów. Np. ks. Franciszek Reyman, proboszcz parafii Kolbuszowa, został 1725 r. proboszczem w Zaczerniu. W Zaczerniu utrzymywał on komendarza, który zastępował go *in cura animarum*. AP Zaczernie, *Kronika parafii*, s. 13; J. Kwolek, *Prawo*, s. 86.

⁴⁸ W. Chotkowski, *Historia polityczna Kościoła w Galicji za rządów Marii Teresy*. Kraków 1909 r., t. 1, s. 338; J. Kwolek, *Prawo*, s. 86.

⁴⁹ Dekr. ces. z 5 V 1787 r. ADP nr 703 Prothocollon, s. 59, nr 171. Biskup Gołaszewski w swej relacji ze stanu diecezji do Rzymu w 1818 r. mówi, że nie ma wypadku w diecezji przemyskiej, aby jeden proboszcz miał dwa beneficja, nad czym czuwają władze państwowe.

⁵⁰ Conc. Trid. sess. 21 c. 2 de ref.

⁵¹ Dla przykładu można przytoczyć, że biskup Gołaszewski objął probostwo w Odrzykoniu jeszcze przed przyjęciem święceń.

⁵² AW Relatio, 1818 r.

⁵³ Dekr. ces. z 8 V 1787 r. nr 9990, ADP Kurenda z 8 VI 1787 r. Konsystorz przemyski przypomina 20 IV 1821 r. gubernialne zarządzenie w tej sprawie z 4 XII 1812 r. nr 41681. ADP nr 703 Prothocollon, s. 246.

⁵⁴ Konsystorz, 5 V 1815 r. ADP nr 703 Prothocollon, s. 170.

⁵⁵ Ks. Jan Jarmusiewicz, były proboszcz w Przybyszówce, przeniósł się na probostwo do Zaczernia. W Zaczerniu instalowany na probostwo 9 XI 1823 r., a temporalia przejął dopiero 24 III 1824 r. AP Zaczernie, *Kronika parafii*, s. 14.

⁵⁶ Według rozporządzenia Marii Teresy zw. „Normale” z 14 VI 1776 r. W. Chotkowski, *Historia polityczna*, t. 2, s. 121 -122.

⁵⁷ Conc. Trid. sess. 21 c. 4 de ref.; Epistola Pastoralis, De vicariis; S. Litak, *Zagadnienia parafii w XVI - XVIII w.*, „Znak”, 17 (1965), z. 11 - 12, s. 1543.

⁵⁸ Por. ADP nr 12 Prot. Gest. ex a. 1797 nr 555; Dekr. ces. z 17 III 1791 r., G. Rechberger, *Enchiridion iuris Ecclesiastici Austriaci*, Linci 1824, t. 2, s. 77.

⁵⁹ Dekr. guber. nr 18645, ADP nr 4 Prot. Gest. ex a. 1788 nr 662, 20 VII 1788 r.; Dekr. ces. z 25 IX 1823 nr 29706, Dekr. guber. z 23 X 1823 nr 58756, ADP nr 36 Prot. Gest. ex a. 1823, nr 1701, 16 XI 1823 r.

⁶⁰ Za rządów biskupa Gołaszewskiego kongrua wikariusza wahała się od 150 do 200 flr. ADP nr 15 Prot. Gest. ex a. 1800; Dekr. guber. z 28 XII 1822 nr 70355, ADP nr 36 Prot. Gest. ex a. 1823, nr 1, 2 I 1823 r.

⁶¹ Conc. Trid. sess. 6 c. de ref. et sess. 23 c. 1 de ref.

⁶² Reformationes Generales, s. 52 - 53; Epistola Pastoralis, De residentia parochorum; Syn. przemyski z 1723 r.; Decretales summorum pontificum pro Regno Poloniae et constitutiones synodorum provincialium et constitutiones synodorum provincialium et diocesanarum et summam collectae, Posnaniae 1869, t. 1, s. 257 - 258 i t. 2, s. 116; J. Sawicki, dz. cyt., s. 312; Por. I. Subera, dz. cyt., s. 180.

⁶³ Dekr. ces. z 13 II 1783 r., Dekr. guber. z 7 III 1783 r. i 9 II 1783 r.; ADP Kurenda z 11 VII 1789 r.; W. Chotkowski, *Historia polityczna*, t. 2, s. 126.

⁶⁴ Biskup Gołaszewski w swej relacji do Rzymu ze stanu diecezji w 1818 r. pisał, że jeśli proboszcz np. z powodu choroby chce opuścić beneficjum na jakiś czas, musi mieć zezwolenie konsystorza i urzędu cyrkularnego.

⁶⁵ Instrukcja przedwizytacyjna biskupa Golaszewskiego wydana 19 I 1792 r. Zob. ADP Kurenda z tego dnia. Zdarzały się wypadki, że urzędy fiskalne odmawiały prawa do partycypowania w podziale dochodów tym beneficjantom, którzy przebywali przez dłuższy czas poza swoją parafią. ADP Akta Kons. sygn. 1520, s. 94, z 21 V i 28 IX 1798 r.

⁶⁶ Dekr. ces. z 26 VII 1797 r. głosi: „duszpasterz nie może być tylko duszpasterzem, ale powinien być traktowany jako urzędnik państwowy w Kościele” ze względu na duży wpływ jaki wywiera na społeczeństwo. B. Łoziński, *Z czasów*, s. 44; T. Mencil, *Galicja Zachodnia 1795 - 1809*, Lublin 1976 r., s. 173; H. Wereszycki, *Pod berłem Habsburgów*, Kraków 1975 r., s. 28.

⁶⁷ *Reformationes Generales*, s. 58; *Epistola Pastoralis, De visitatione parochiarum*; Syn. Piotrkowski z 1607 r. oraz przemyski z 1614 r. Por I. Subera, dz. cyt., s. 156; J. Sawicki, dz. cyt., s. 263.

⁶⁸ G. Rechberger, dz. cyt., s. 193 - 194.

⁶⁹ Konstytucję tę modyfikowano wielokrotnie. Ostateczny kształt przepisów prawa małżeńskiego ogłosił cesarz Franciszek I w Powszechnej Księdze Ustaw Cywilnych w 1811 r. W języku niemieckim: *Das allgemeine bürgerliche Gesetzbuch (ABGB)*.

⁷⁰ Konstytucja Małżeńska z 16 I 1783 r., ADP Kurenda z 18 XI 1798. Księga Ustaw Cywilnych, cz. 1 rozdz. 2 § 75; S. Grodziski, *Źródła prawa w Galicji w latach 1772 - 1848*, *Czasopismo Prawno - Historyczne*, 16 (1964), z. 2, s. 178; E. Rittner, dz. cyt., t. 2, s. 212.

⁷¹ Conc. Trid. sess. 7 c. 15 de ref., sess. 14 c. 5 de ref., sess. 22 c. 8 de ref., sess. 25 c. 8 de ref.

⁷² Na synodzie prowincjonalnym w Piotrkowie w 1607 r. sformułowano naczelną zasadę: „każda parafia żywi swoich biednych”. *Reformationes Generales*, s. 98 - 100; *Epistola Pastoralis, De cura et administratione hospitalium*; Zob. I. Subera, dz. cyt., s. 149; P. Śmidoda, *Szpitalnictwo Polski przedrozbiorowej w opiece Kościoła, Caritas*, 4(1948), nr 4/3, s. 97.

⁷³ Dekr. ces. z 22 V 1783 r. W. Bartoszewski, *O zakonach wedle austriackiego prawa kościelnego i prawa kanonicznego*, Lwów 1896, s. 37 - 39.

⁷⁴ Z. Góralski, *Opieka społeczna i szpitalnictwo w dawnej Polsce (na przykładzie Lubelszczyzny)*, *Zeszyty Historyczne Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 3 (1963); W. Tokarz, *Galicja w początkach ery józefińskiej w świetle ankiety rządowej z r. 1783*, Kraków 1903, s. 268.

⁷⁵ Cesarz zarządził patentem z 3 XI 1786 r.; „aby ubogich z żonami i dziećmi najpierw starano się umieścić u krewnych, albo kolejno w domach gminy”. J. Pelczar, *Zarys dziejów miłosierdzia w Kościele Katolickim*, Kraków 1916, s. 142 - 143.

⁷⁶ Cesarz Józef II w 1785 r. nakazał utworzyć w każdej gminie fundusz ubogich. Do zarządu rozporządzania tym funduszem wchodził proboszcz, wójt i dwóch członków gminy. Na ten fundusz składały się: kary pieniężne na ten cel przeznaczone, taksy za imprezy z tańcami, taksy za pozwolenie otwarcia szynków po godzinie policyjnej, skarbona dla ubogich umieszczona w kościele i inne ofiary składane w kościele, zapisy i fundacje na ubogich, trzecia część spadku po zmarłym kapłanie bez testamentu (dekr. ces. z 27 XI 1807 r. nr 828), kwoty zebrane przez dobrowolne składki, dochód przeznaczony w drodze uchwały gminnej, jeden procent ceny kupna przy licytacjach dobrowolnych. J. Pelczar, dz. cyt., s. 143 - 144; J. Majka, *Kościelna działalność dobroczynna w Polsce w XIX w. i pierwszej połowie XX w.*, *Zeszyty Naukowe KUL*, 9 (1960), s. 120.

⁷⁷ „Zwierchności mają czuwać nad tym, aby wszyscy zdolni do pracy, pracę otrzymali. Przez to ubędzie próżniaków i zniknie żebractwo”. Dekr. ces. z 3 XI 1786 r. *Edicta et mandata*, 1786 r., s. 375; Por. także dekr. ces. z 22 V 1783 r. W. Bartoszewski, *O zakonach*, s. 37 - 39.

⁷⁸ W wypadkach gdyby proboszcz zaniedbał powyższych obowiązków, mógł być przez Gubernium ukarany, aż do odjęcia temporaliiów. *Edicta et mandata*, 1786 r., s. 375; Dekr. ces. z 7 III 1806 r., nr 8260, *Cyrkuł rzeszowski*, 14 III 1806 r., nr 1875. ADP nr 703 *Prothocollon*, s. 91; J. Majka, dz. cyt., s. 120.

⁷⁹ *AW Relatio*, 1818 r.

⁸⁰ „Proboszczowie mają pouczać osoby dobroczynne, jakie zyskują sobie łaski u rządu i społeczeństwa opieką nad powierzonymi biednymi dziećmi, (które) do lat piętnastu przez pracę w gospodarstwie częściowo odwdzięczą się (opiekunom)”. Dekr. ces. z 3 XI 1786 r. *Edicta et mandata*, 1786 r., s. 373.

⁸¹ Dekr. ces. z 10 II 1810 r. i 15 VII 1810 r. ADP nr 703 *Prothocollon*, s. 135; Dekr. guber. z 24 XI 1812 r. nr 42897, *Cyrkuł rzeszowski*, 14 III 1813 r., nr 1179. ADP *Prothocollon*, s. 165 - 166.

⁸² Dekr. guber. z 6 II 1795 r., *Konsystorz*, 1 III 1795 r. ADP nr 703 *Prothocollon*, s. 237.

⁸³ Dekr. ces. z 15 II 1810 r. i 15 VII 1810 r. Dekr. guber. z 2 X 1815 r., nr 33605. ADP nr 703 *Prothocollon*, s. 135, 161, 172.

⁸⁴ Dekr. guber. z 22 II 1793 r. nr 884 i 5 VII 1893 r. nr 1711, ADP Kurenda z 29 V 1793 r. i 28 II 1794 r.; Dekr. ces. z 15 VII 1810 r. *Cyrkuł rzeszowski*, 18 X 1808 r. nr 4000; Dekr. guber. z 24 XI 1812 r. nr 42897, *Cyrkuł rzeszowski*, 14 III 1814 r. nr 1179; ADP nr 703 *Prothocollon*, s. 123 - 124, 165 - 166.

⁸⁵ E. Winter, dz. cyt., s. 164; W. Kalinka, *Galicja i Kraków*, s. 307; B. Łoziński, *Z czasów*, s. 53.

⁸⁶ ADP Kurenda z 10 IX 1784 r.

⁸⁷ Dekr. ces. 5 I 1783 r., Dekr. guber. z 28 II 1783 r. ADP Kurenda z 12 IV 1783 r.; Dekr. ces. z 4 II 1783 r.; *AW Relatio*, 1803 i 1818 r.; W. Kalinka, dz. cyt., s. 307; B. Łoziński, *Z czasów*, s. 53.

⁸⁸ ADP Kurenda z 20 III 1787 r.; Dekr. guber. z 12 VII 1783 r. nr 18192, ADP Kurenda z 28 IX 1794 r.; W. Sarna, *Episkopat przemyski o. l.*, *Przemysł 1902 r.*, s. 513; L. Finkel, *Memorial Antoniego hr Pergena, pierwszego gubernatora Galicji, o stanie kraju*, „*Kwartalnik Historyczny*”, 14(1900), s. 34; W. Chotkowski, *Historia polityczna*, t. 1, s. 259 - 260, 264 - 265, oraz t. 2, s. 78.

⁸⁹ Conc. Trid. sess. 22 c. 8, 9 de ref.; *Reformationes Generales*, s. 149.

⁹⁰ W. Chotkowski, *Historia polityczna*, t. 2, s. 298.

⁹¹ W. Sarna, *Episkopat*, s. 589.

⁹² W. Sarna, *Episkopat*, s. 487.

⁹³ Dekr. ces. z 22 V 1783 r. W. Bartoszewski, *O zakonach*, s. 37 - 39.

⁹⁴ ADP Kurenda z 27 VIII 1784 r.

⁹⁵ W. Bartoszewski, *O zakonach*, s. 37 - 39.

⁹⁶ ADP Kurendy z 21 VII 1788 r. i 30 VII 1789 r. Za życia cesarza Józefa II założono je za ledwie w kilku parafiach diecezji przemyskiej, między innymi w Rzeszowie. Nadawano im miano instytutów dla biednych. ADP nr 336 Dec. resoviensis, s. 46 - 51, *Prothocollon visitationis decanatus resoviensis*, 1787 - 1814 r. 1 X 1787 r.

⁹⁷ Przy parafii Sasiadowice jest notatka: „existebant et adhuc existunt”. ADP nr 343 Dec. samboriensis, s. 224. Relacja dziekana do konsystorza z 26 XII 1832 r.; Przetwały więc okres prohibicji w Sasiadowicach bractwa: Szkaplerza NMP i św. Anny. Znajdujemy wzmianki o istnieniu bractwa Różańcowego w Przemysłu w 1821 r. i Samborze w 1823 r. ADP nr 34 Prot. Gest. ex a. 1821 nr 257, 14 III 1821 r.; Nr 34 Prot. Gest. ex a. 1822, nr 1354, 1355, 26 IX 1822 r.

⁹⁸ Dekr. guber. z 25 X 1812 r. ADP nr 233 *Przemysł Seminarium* 3, 1811 - 1820 r., s. 213.

⁹⁹ Dekr. guber. z 2 VIII 1813 r. nr 2845. ADP nr 26 Prot. Gest. ex a. 1813 nr 605, 28 IX 1813 r.

¹⁰⁰ Dekr. ces. z 30 IV 1801 r. nr 988, ADP Kurenda z 1 IV 1801 r.

¹⁰¹ S. Sołtyszewski, *Prawa i obowiązki witykusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Prawo Kanoniczne”, 3 (1960) nr 1- 2, s. 311; Tegoż: *Zarząd majątkiem kościelnym w kanonicznym ustawodawstwie powszechnym*, „Prawo Kanoniczne”, 3 (1960), nr 3 - 4, s. 335

¹⁰² S. Sołtyszewski, *Prawa*, s. 311.

¹⁰³ AW Relatio, 1818 r.

¹⁰⁴ Dekr. ces. z 18 III 1818 r., Dekr. guber. z 8 V 1818 r. nr 20892, Konsystorz, 18 VII 1818 r. ADP nr 703 Prothocollon, s. 211. Praktycznie jednak łączenie obu kas przetrwało jeszcze przeszło pół wieku (do 1874 r.), E. Rittner, dz. cyt., t. 2, s. 169.

¹⁰⁵ Dekr. ces. z 6 VI 1782 r., Dekr. guber. z 28 VIII 1783 r. ADP Ustawy Austriackie, t. 1 nlb; ADP Kurendy z 27 VII, 28 IX i 26 X 1787 r., Dekr. guber. z 10 IV 1821 r. ADP nr 703 Prothocollon, s. 246.

¹⁰⁶ Dekr. guber. z 23 X 1793 r. nr 35022, oraz z 31 VIII 1793 r. ADP Kurenda z 28 II 1794 r.

¹⁰⁷ Dekr. ces. z 1 VII 1785 r. oraz z 22 XII 1819 r. nr 38414, Dekr. guber. z 14 XII 1819 r. nr 61808. ADP Ustawy Austriackie, t. 1 nlb; I. Korzeniowski, dz. cyt., s. 111. Nie bardzo przejęli się duszpasterze przepisami patentu cesarskiego o *iura stolae*, gdyż skarżyło się Gubernium do konsystorza, iż kapłani pobierają wyższe taksy, aniżeli zostały określone we wspomnianym patencie. Dlatego Gubernium nakazało, aby konsystorz przypomniał odnośne zarządzenia cyrkułu z 3 I 1788 r., szczególnie zaś § 1 o pobieraniu taks. Dekr. guber. z 16 II 1792 r., ADP Kurenda z 1 V 1792 r.

¹⁰⁸ ADP Ustawy Austriackie, t. 1 nlb.

¹⁰⁹ Dekr. guber. z 14 VIII 1821 r., Konsystorz, z 14 IX 1821 r. nr 880. ADP nr 703 Prothocollon, s. 262.

¹¹⁰ Dekr. ces. z 24 VI 1775 r., W. Chotkowski, *Historia polityczna*, t. 1, s. 388.

¹¹¹ Biskup Betański 14 I 1784 r., Biskup Gołaszewski 1 IX 1801 r. Dekr. guber. z 17 IX 1807 r., J. Kwolek, *Prawo*, s. 279.

¹¹² S. Sołtyszewski, *Zarząd*, s. 335.

¹¹³ Dekr. ces. z 19 XII 1811 r., Dekr. guber. z 17 I 1812 r., Edicta et mandata, 1812 r., s. 16 - 17.

¹¹⁴ AW Relatio, 1818 r.; W. Sarna, *Episkopat*, s. 517; Np w 1818 r. proboszcz Dobrosielski z Samokłesk skarżył się do konsystorza, że ani dominium ani parafianie nie chcą przyłożyć się do remontu kościoła i budynków parafialnych. ADP nr 31 Prot. Gest. ex a. 1818 r. nr 10, 10 I 1818 r.; Przez całe lata trwają starania u władz zaborczych o przeprowadzenie remontów, ale bezskutecznie. Tak było z kościołami w Białowej, Futomie, Wrocance. Szły pisma do Gubernium, do cyrkułu i tak bez końca. ADP nr 30 Prot. Gest. ex a. 1817 nr 928, 5 XI 1818 r.; Podobnie było ze zniszczonymi kościołami i budynkami parafialnymi w Dylągowej, Harcie, Łubnie, Starej Wsi, Wesołej i Rokietnicy oraz wielu innych parafiach. ADP nr 31 Prot. Gest. ex a. 1821 nr 562, 9 VI 1821 r., Nr 35 Prot. Gest. ex a. 1822 nr 1690, 3 XIII 1822 r.

¹¹⁵ W. Chotkowski, *Historia polityczna*, t. 1, s. 137, 145; B. Łoziński, *Z czasów*, s. 34, 60; Tegoż, *Początki ery józefińskiej w Galicji*, „Kwartalnik Historyczny”, 24 (1910), s. 177

¹¹⁶ AW Relatio, 1818 r.; E. Winter, dz. cyt., s. 169; S. Grodziski, *Historia ustroju społeczno - politycznego w Galicji 1772 - 1848*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1971 r., s. 115

¹¹⁷ Np. inwalida ks. Ignacy Kocielski, komendant w Drohobyczu 150 zlr. Dekr. guber. nr 22924, ADP nr 4 Prot. Gest. ex a. 1788 nr 926, 22 X 1788 r.; Inwalida ks. Jarek w 1794 r. otrzymał od samego cesarza 150 zlr. Dekr. ces. z 5 VII 1794 r., Dekr. guber. nr 20082, ADP nr 9 Prot. Gest. ex a. 1794 nr 409, 25 VIII 1794. Sparaliżowany proboszcz w Turce otrzymał od Gubernium 300 zlr., a także wikariusz swoją kongruę. ADP nr 19 Prot. Gest. ex a. 1806 nr 234, 20 V 1806 r. Ks. Kłosowicz, wikariusz z Leżajska otrzymał od Gubernium pensję deficyjenta 150 zlr. Dekr. guber. z 11 VI 1813 nr 21119. ADP nr 26 Prot. Gest. ex a. 1813 nr 465, 20 VII 1813 r.

¹¹⁸ AP w Krakowie, Teki Schneider a, fasc. 1377.

ks. Grzegorz Fał

**DZIAŁALNOŚĆ DEWOCYJNA I SPOŁECZNO - KULTURALNA
BRACTW RELIGIJNYCH W DEKANACIE BYTOMSKIM
OD KOŃCA XVI WIEKU DO ROKU 1772**

W dekanacie bytomskim, przynależnym wówczas do diecezji krakowskiej, w okresie od XVI wieku do roku 1772 na trzydzieści cztery parafie bractwa religijne istniały w piętnastu. Trzy bractwa posiadały parafie w Siewierzu (Męki Pańskiej, literackie, szkaplerzne) i Koziegłowach (Męki Pańskiej, literackie, różańcowe).

Dwa bractwa znajdowały się na terenie parafii: Bytom (Bożego Ciała i szkaplerzne), Koziegłówek (Szkaplerzne, św. Antoniego) i Mysłowice (różańcowe, św. Anny). Po jednej konfraternii spotykamy w parafiach: Będzin (różańcowe), Chorzów (różańcowe), Chruszczobród (św. Anny), Czeladź (św. Anny), Grodziec (Aniołów Stróżów), Sączów (św. Zofii), Siemunia (św. Izydora), Tarnowskie Góry (św. Barbary), Wojkowice Kościelne (różańcowe) i Woźniki (św. Józefa). W omawianym okresie liczba bractw systematycznie wzrastała, bo gdy w XVI wieku było ich w sumie trzy, to w XVII wieku jest ich już siedemnaście a w XVIII stuleciu dwadzieścia trzy¹. Bractwa te miały okresy rozkwitu, regresu czy wieloletnie przerwy w swej działalności. Jedne z nich przetrwały do dnia dzisiejszego np. szkaplerzne w Koziegłówkach, św. Anny w Czeladzi, św. Józefa w Woźnikach, św. Barbary w Tarnowskich Górach, inne pozostawiły ślady w pewnych formach pobożności np. procesje na św. Izydora w Siemunii, kult Aniołów Stróżów w Grodźcu, cześć do św. Zofii w Sączowie, a jeszcze inne całkiem zanikły: bractwa Męki Pańskiej i Literatów. Wszystkie jednak w jakiś sposób zaznaczyły swój udział w życiu Kościoła i społeczności doczesnej m. in. poprzez działalność dewocyjną i społeczno - kulturalną.

Bractwa jako stowarzyszenia religijne prowadziły działalność dewocyjną. Miała ona różnorodne formy. Niektóre z nich były wspólne dla wszystkich bractw, inne natomiast stanowiły specyfikę poszczególnych stowarzyszeń.

Wspólną dla wszystkich konfraternii była pobożność eucharystyczna. Wyrażała się ona w uczestnictwie we Mszy św., przyjmowaniu komunii św., braniu udziału w procesjach teoferycznych oraz towarzyszeniu kapłanowi udającemu się z Najśw. Sakramentem do chorego. Wstępujący do bractwa musiał wyświadczyć się i Komunię św. przyjąć, a jeśli by nie mógł tego uczynić, to wtedy miał żałować całym sercem za grzechy i wzywać Imienia Jezusowego². Nadto bracia byli zobowiązani do spowiadania się i przyjmowania komunii św. w dni określone przez prawo brackie. Członkowie bractw Męki Pańskiej

przystępowali do Komunii św. w święta Podwyższenia Krzyża św. i stygmatów św. Franciszka oraz w każdą czwartą niedzielę miesiąca³. Członkowie bractwa szkaplerznego w Koziegłówkach komunikowali się w święta maryjne⁴. Bractwo literatów w Siewierzu przystępowало do stołu Pańskiego cztery razy w roku w czasie suchych dni⁵. Podobnie postępowali członkowie pozostałych konfraternii.

Bracia byli zobowiązani do uczestnictwa we wspólnych mszach brackich. Nie obowiązywało to pod sankcją grzechu ciężkiego, lecz ci, którzy nie uczestniczyli w Eucharystii tracili nadane z tej okazji przez prawodawcę kościelnego pewne łaski. Jedne konfraternie miały swoje msze w niedziele i święta np. literatów w Koziegłówkach⁶ i w Siewierzu⁷ i różańcowe w Koziegłówkach⁸, inne w określony dzień tygodnia np. św. Antoniego w Koziegłówkach co wtorek wotywa o św. Antonim⁹, Męki Pańskiej w Siewierzu co piątek wotywa o Męce Pańskiej¹⁰ i różańcowe w Mysłowicach co sobotę¹¹. Nadto członkowie bractwa Męki Pańskiej w Siewierzu byli zobowiązani do uczestniczenia we mszy św. we wszystkie dni Wielkiego Postu¹². Natomiast członkowie podobnego bractwa w Koziegłówkach byli zobowiązani do uczestniczenia we mszach św. we wszystkie niedziele i piątki Wielkiego Postu; msze były odprawiane przy wystawionym Najświętszym Sakramencie¹³. Konfraternia szkaplerzna zbierała się raz w miesiącu na wspólne msze św.¹⁴. Bractwo różańcowe w Będzinie gromadziło się w pierwszą niedzielę miesiąca i po uroczystościach maryjnych na msze św. wotywnie¹⁵. Członkowie bractwa św. Barbary w Tarnowskich Górach zbierali się 10 razy do roku na mszy św. odprawianej w intencji żywych i zmarłych braci i sióstr¹⁶, podobnie praktykowała konfraternia św. Izydora w Siemunii¹⁷. Członkowie bractwa Aniołów Stróżów w Grodźcu zbierali się raz na kwartał na wspólnej mszy św.¹⁸, a członkowie konfraternii św. Anny w Chruszczobrodzie we wtorki i środy suchych dni¹⁹.

Bractwa organizowały procesje teoferyczne z okazji świąt ogólnokościelnych i brackich. Procesje z Najśw. Sakramentem odbywały się najczęściej w święta Paschy, Oktawy Bożego Ciała i w inne uroczystości. Tego typu procesje organizowały bractwa Męki Pańskiej i szkaplerzne w Siewierzu²⁰, różańcowe i św. Anny w Mysłowicach²¹ i św. Józefa w Woźnikach²². Poza tym bractwo Męki Pańskiej w Siewierzu przez cały Wielki Post każdego dnia po południu urządzało procesję eucharystyczną²³. Nadto członkowie konfraternii Męki Pańskiej, szkaplerznych, św. Anny, św. Barbary, św. Józefa i innych byli zobowiązani towarzyszyć kapłanowi udającemu się z Najśw. Sakramentem do chorego. Jeśliby jednak nie mogli sami pójść, wtedy mieli zmówić pewne modlitwy np. 7 Ojciec nasz, 7 Zdrowaś i 7 Wierzę w Boga²⁴.

Bractwa inspirowały wystawienia Najśw. Sakramentu z okazji uroczystości kościelnych lub dla uczczenia tajemnic z życia Chrystusa Pana albo Jego świętych. Tego typu wystawienia organizowały bractwa: Męki Pańskiej, literatów, szkaplerzne, różańcowe, św. Anny i św. Józefa. Zapewniały one przy tym światło na ołtarzu czyli 6 świec oraz starały się o kapłana, który zrobiłby wystawienie²⁵.

Bractwa Męki Pańskiej pielęgnowały pobożność pasyjną. Oprócz wspomnianych wotywnych mszy o Męce Pańskiej, odprawianych co piątek, miały specjalne nabożeństwa pasyjne. W Siewierzu we wszystkie dni Wielkiego Postu śpiewano Oficjum o Męce Pańskiej czyli Gorzkie Żale. Po południu odprawiano kompletę z towarzyszeniem organów. Dzień kończono odśpiewaniem tzw. Gradusów. Były to specjalne modlitwy brackie w liczbie 15, podczas których rozważano mękę i śmierć Chrystusa. Odprawiano je na wzór dzisiejszej drogi krzyżowej. Nazwa gradusy wzięła się stąd, że odmawiano je na stopniach, schodkach. Następnie podczas procesji eucharystycznej śpiewano „Stabat Mater Dolorosa”, a po procesji chór kończył śpiew Pasji Pańskiej, a bracia w tym czasie naśladując Chrystusa cierpiącego szli się biczować²⁶. Członkowie bractwa Męki Pańskiej w Koziegłówkach odprawiali Gorzkie Żale w Wielkim Poście co piątek a po południu tegoż dnia odprawiali tzw. Gradusy.

W Wielki Czwartek w tzw. ogrodzie Getsemani odprawiali Wieczerzę Pańską tzn. szli w procesji do Ogrójca i tam na miejscu odmawiali 30 Ojciec nasz i Zdrowaś Maryjo a następnie bracia się biczowali, po czym wszyscy się rozchodzili do domów. W Wielki Piątek zbierali się na wspólnych modlitwach i procesyjnie obchodzili kaplice św. Krzyża, św. Barbary i św. Anny²⁷.

Rysem charakterystycznym wielu bractw były pobożność maryjna. Pielęgnowały ją przede wszystkim konfraternie maryjne. Jednym z przejawów tej pobożności były odprawiane msze św. ku czci Najśw. Maryi Panny - tak czyniono w bractwach literackich w Koziegłówkach i Siewierzu²⁸.

Z okazji uroczystości maryjnych bractwa różańcowe w Będzinie i Mysłowicach oraz szkaplerzne w Siewierzu urządzały procesje teoferyczne lub wystawienie Najśw. Sakramentu²⁹.

Odmawiany lub śpiewany różaniec św. stanowił inną formę pobożności maryjnej. Bractwa różańcowe w Mysłowicach i Wojkowicach Kościelnych śpiewały nabożnie różaniec w każdą niedzielę i święto, a w Koziegłówkach recytowano część różańca w środy i piątki³⁰. Członkowie konfraternii św. Barbary w Tarnowskich Górach śpiewali różaniec podczas pięciu świąt brackich³¹.

Rozpowszechnioną formą pobożności były śpiewane lub recytowane litanie maryjne. Praktykowały to bractwa różańcowe w Koziegłówkach i Mysłowicach, św. Anny w Chruszczobrodzie i św. Barbary w Tarnowskich Górach³². Natomiast w konfraterniach szkaplerznych w Koziegłówkach i Siewierzu oraz św. Anny w Chruszczobrodzie śpiewano Godzinki ku czci Najśw. Maryi Panny zwane niekiedy Małym Oficjum³³. W Koziegłówkach bractwo Męki Pańskiej specjalnie opłacało nauczyciela i uczniów, aby co tydzień śpiewali hymn Bogurodzica³⁴.

Konfraternie ku czci świętych szerzyły kult swoich patronów. Szczególnie uroczystości obchodzono dzień poświęcony patronowi bractwa. Dzień ten był obchodzony na równi z odpustem parafialnym. Odbywały się wtedy procesje eucharystyczne i wystawienie Najśw. Sakramentu³⁵. Ponadto niektóre dni tygodnia były poświęcone konkretnemu świętemu. Bractwa św. Anny w Czeladzi

i Mysłowicach w każdy wtorek oddawały cześć swojej patronce, uczestnicząc we wspólnych modlitwach i mszach wotywnych³⁶, a w Chruszczobrodzie jedynie we wtorki suchych dni³⁷. Podobnie wtorki były poświęcone św. Antoniemu przez bractwo jego imienia w Kozieglówkach. Promotor tej konfraternii co wtorek odprawiał mszę wotywną ku czci św. Antoniego³⁸. Bractwa św. Anny w Chruszczobrodzie i Czeldzi odprawiały także Godzinki i Koronkę św. Anny³⁹.

Konfraternie prowadziły działalność dewocyjną związaną również z wystrojem świątyń, ołtarzy, sprzętów kościelnych itp. Posiadały własne monstrancje, kielichy, ornaty, bieliznę ołtarzową, obrazy procesyjne i ołtarzowe, feretrony, kapy, peleryny itp. Jak wielka była troska o te sprawy świadczą o tym opisy przedmiotów kultu oraz spisy inwentarzy brackich⁴⁰.

Bractwa oprócz pobożności wspólnotowej zachęcały swoich członków do prywatnych praktyk dewocyjnych. Przykładem takiego postępowania może być zachęta dla członków bractwa szkaplerznego w Kozieglówkach. Mieli oni codziennie odmawiać 7 Ojcze nasz i Zdrowaś oraz 1 Wierzę⁴¹. Członkowie bractwa Aniołów Stróżów odmawiali codziennie modlitwę do Anioła Stróża⁴². Każdego dnia odmawiali 3 Ojcze nasz i Zdrowaś oraz 1 Wierzę bracia i siostry konfraternii św. Anny w Czeladzi⁴³.

Rysem charakterystycznym wszystkich bractw była troska o zmarłych braci i siostry. Każda konfraternia przynajmniej cztery razy do roku i to przeważnie z okazji suchych dni zamawiała mszę św. w intencji zmarłych. Promotorzy lub kapelani niektórych bractw co tydzień lub co miesiąc odprawiali mszę św. za zmarłych⁴⁴. W każdy piątek odprawiano mszę św. za zmarłego fundatora bractwa św. Antoniego w Kozieglówkach a w sobotę za zmarłych z konfraternii różańcowej w Wojkowicach Kościelnych⁴⁵. Natomiast bractwa różańcowe w Będzinie i Mysłowicach oraz szkaplerzne w Siewierzu gromadziły się raz w miesiącu na mszy za zmarłych⁴⁶.

Można stwierdzić, iż bractwa z dekanatu bytomskiego prowadziły różnorodną działalność dewocyjną. Można w niej wyróżnić aspekty: eucharystyczny, pasyjny, maryjny, hagiologiczny, eschatologiczny i eklezjalny,

Wspólnota parafialna odczuwała skutki działalności bractw nie tylko na polu dewocyjnym, ale i na płaszczyźnie życia społecznego i kulturalnego. Stąd też bractwa obok szerzenia chwały Bożej, stawiały przed sobą zadania o charakterze społecznym i kulturalnym. Pragnęły przychodzić z różnorodną pomocą partykularnej wspólnoty. Konfraternie szczególnie zajęły się ludźmi potrzebującymi wsparcia i opieki. Staraly się zaradzać klęskom społecznym. Cele te bractwa starały się realizować w miarę posiadanych środków i możliwości.

Wśród ludzi potrzebujących, którymi zajmowały się bractwa można wyróżnić następujące grupy: ubodzy, chorzy, więźniowie, podróżni i inni. Te grupy ludzi były objęte szczególną działalnością charytatywną konfraternii. Przy czym - jak stwierdzały ustawy bractwa św. Anny w Mysłowicach - „ubóstwo rozumieć się ma nie owi biegunowie, ale ludzie podupadli, rzemieślnicy ubodzy albo też chorobą długą wzięci, o którychby wiadomość pewna była, że nie pijaństwem ani kosterą podupadli”⁴⁷. Bractwa przeprowadzały wspólne akcje,

aby zaradzać biedzie ludzkiej oraz zobowiązywały członków do okazywania miłosierdzia potrzebującym. Bractwo Męki Pańskiej w Siewierzu rozdzielało co tydzień 30 ubogim po 3 grosze⁴⁸. Konfraternia tego samego typu w Kozieglówkach dwa razy do roku rozważała jak przyjść z pomocą ludziom biednym⁴⁹. Od 1678 r. bractwo różańcowe w Mysłowicach co roku miało wypłacać 50 zł pol. dla ubogich przebywających w szpitalu miejskim⁵⁰. Członkowie bractwa św. Józefa w Woźnikach byli zobowiązani udzielać gościny ubogim, szczególnie gdy znajdował się w podróży⁵¹. Natomiast członkowie konfraternii św. Barbary w Tarnowskich Górach nawiedzali biednych przebywających w szpitalu⁵². Na podstawie zachowanych źródeł możemy powiedzieć, że członkowie wszystkich bractw zobowiązani byli troszczyć się o chorych. Wyrazem tej troski miało być towarzyszenie kapłanowi udającemu się z komunią św. do chorego, a jeśliby miał ktoś jakieś przeszkody z wypełnieniem tego obowiązku, to polecano, aby przynajmniej pomodlił się w intencji chorego⁵³.

Konfraternie pamiętały też o tym, aby zająć się grzebaniem zmarłych, zwłaszcza gdy nimi byli ubodzy członkowie stowarzyszenia. Bractwa różańcowe w Będzinie, Kozieglówkach i Mysłowicach gromadziły specjalne fundusze na zorganizowanie pogrzebów brackich oraz troszczyły się o groby swoich członków⁵⁴.

Z działalnością charytatywną ściśle powiązana była troska o podniesienie w społeczeństwie poziomu wiedzy szczególnie religijnej. Znający zasady wiary katolickiej byli nauczycielami dla analfabetów religijnych, dla nieumiejących podstawowych prawd wiary; uczono Modlitwy Pańskiej, Pozdrowienia Anielskiego i Wyznania Wiary, starano się przygotować do świadomego przyjmowania Komunii św. Zadania te podejmowały bractwa Męki Pańskiej, szkaplerzne, św. Anny, św. Barbary i św. Józefa. Nauczanie tych prawd związane było na rzecz wykorzenienia lub przynajmniej ograniczenia wpływów herezji. Bractwa modliły się o wykorzenienie herezji i wywyższenia Kościoła katolickiego. Zobowiązywały swoich członków, aby czynili wszystko w celu „naprowadzenia na drogę zbawienia błądzących”⁵⁵.

Nie tylko brak jedności między wyznaniem chrześcijańskimi utrudniał życie społeczne, ale jeszcze bardziej dotkliwie było rozbieżność poszczególnych grup społecznych. Stąd też bractwa starały się zaradzać, gdy było to tylko możliwe, wszelkim waśnom, kłótniom lub swarom. Jedną z tych, którzy prowadzili spory oraz zapobiegały nowym kłótniom i niezgodom. Tego typu działania należały do pierwszorzędnych w bractwach Męki Pańskiej, szkaplerznych, św. Anny, św. Barbary i św. Józefa.

Problemem tamtych czasów musiało być pijaństwo znacznych grup społecznych, skoro bracia byli zobowiązani nie tylko do zachowania trzeźwości ale i do odwodzenia innych od upijania się. Przepisy brackie nie wspominałyby o tym, gdyby nie było zagrożenia społecznego w tej dziedzinie. Własnym przykładem oraz perswazją na innych członkowie konfraternii tworzyli klimat trzeźwości w społeczeństwie, które nie potrafiło w umiejętny sposób korzystać

z alkoholu⁵⁶. Obok pijaństwa inną plagą społeczną było częste używanie bluźnierstw. Bracia sami ich unikali i innych od tego odwozili. Był to ich wkład w pielęgnowanie piękna i dostojności mowy ojczystej⁵⁷.

Bractwa prowadziły ożywioną działalność kulturalną. Dbaly o estetyczny wygląd i wystrój swoich kaplic i ołtarzy. Staraly się, aby one były pięknie ozdobione różnymi obrazami. Konfraternie, chcąc, aby ołtarze odzwierciedlały rangę stowarzyszenia, staraly się, aby były one jak najbogatsze i jak najpiękniejsze. Niektóre z nich zachowały się do naszych czasów np. ołtarze św. Anny w Czeladzi, Męki Pańskiej w Siewierzu i Koziegłowach⁵⁸.

Konfraternie posiadały oprócz zdobionych ołtarzy artystycznie wykonany sprzęt liturgiczny. Szczegółowy opis monstrancji, kielichów, ampulek itp. zawarty w wizytacji z 1665 r. a dotyczący bractw literatów i Męki Pańskiej w Koziegłowach daje nam próbkę kunsztu sztuki złotniczej, zdobniczej tamtego okresu. Bractwa były fundatorami i właścicielami tego typu dzieł sztuki. Dla przykładu warto podać opis srebrnego krzyża będącego w posiadaniu bractwa różańcowego w Koziegłowach. Był on „gładkiej roboty, miejscami pozłacany, po jednej stronie czterech Ewangelistów pozłacanych, po drugiej stronie kamyków sześć i *Signes Crucifixi* wyzłocone”⁵⁹.

Natomiast dziełami sztuki tkackiej były pięknie haftowane i zdobione ornaty, obrusy, antepedia, chorągwie brackie oraz stroje braci i siostr⁶⁰.

Innym wyrazem działalności kulturalnej bractw są pozostawione przez nie księgi brackie, modlitewniki lub też inne dokumenty pisane. Przyczyniały się one do rozwoju polskiego języka literackiego. Księgi brackie, które były prowadzone w języku łacińskim i polskim, mogą dzisiaj służyć m.in. jako świadectwa dawnego języka⁶¹.

Konfraternie staraly się także o piękno nabożeństw brackich. Dlatego też dla prowadzenia śpiewu angażowano specjalnych kantorów, organistów czy też schole lub chóry a bractwo św. Antoniego w Koziegłówkach posiadało z tej racji ośmiogłosowe organy⁶². Poza tym konfraternia Męki Pańskiej w Koziegłowach pielęgnowała śpiew pieśni polskiej Bogarodzica⁶³. Nie możemy też zapomnieć o wkładzie jaki włożyły bractwa literackie w rozwój kultury umysłowej, a zwłaszcza kultury łacińskiej⁶⁴.

Trzeba stwierdzić, że bractwa staraly się zaradzić niedomaganiom w życiu społecznym, przyczyniały się do ulepszania obyczajów a w dziedzinie kulturalnej były mecenasami sztuki religijnej. Wpływały szczególnie na życie religijne jak i społeczno - kulturalne parafii, w których działały.

PRZYPISY

¹ Opracowano na podstawie akt wizytacyjnych dekanatu bytomskiego znajdujących się w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (Akta wizytacyjne z lat: 1601, 1611, 1657, 1720 - 1721, 1747 - 1748, sygn. AV 30 - dalej Vis. 1748), Archiwum Kapituły Metropolitalnej w Krakowie (Akta wizytacyjne z lat: 1598, 1618), Archiwum

Archidiecezjalnym we Wrocławiu (*Visitatio ecclesiarum Decanatus bythomiensis sub auspiciis Felicis Pauli Turski, episcopi Cracoviensis, per Franciscum Bartuzel, Decanatum Bythomiensem, expedita. Sygn. II b 167 - skrót dalej Vis. 1791*) oraz archiwaliów znajdujących się w archiwach parafialnych. Większość wizytacji wydano drukiem:

Akta Wizytacji dekanatów bytomskiego i pszczyńskiego dokonanej w roku 1598 z polecenia Jerzego Kardynała Radziwiłła, Biskupa Krakowskiego. Wyd. M. Wojtas. Katowice 1938 (dalej Vis. 1598);

Materiały źródłowe do dziejów Kościoła w obecnej diecezji katowickiej. Protokoły wizytacyjne z 1611 r. Wyd. F. Maroń. Śląskie Studia Historyczno - Teologiczne (ŚSHT) t. 6 (1973), s. 317 - 331. (dalej Vis. 1611);

Protokoły wizytacyjne z 1619 r. Wyd. F. Maroń, ŚSHT, t. 7 (1974), s. 309 - 348 (dalej Vis. 1619);

Protokoły wizytacyjne z 1657 r. Wyd. F. Maroń. ŚSHT, t. 8 (1975), s. 293 - 314 (dalej Vis. 1657);

Protokoły wizytacyjne z 1655 r. Wyd. F. Maroń. ŚSHT, t. 9 (1976), s. 275 - 310 (dalej Vis. 1665);

Protokoły wizytacyjne z 1720 i 1721 r. Wyd. F. Maroń. ŚSHT, t. 11 (1978), s. 333 - 370 i ŚSHT, t. 12 (1979), s. 291 - 325 (dalej Vis. 1720);

² Archiwum Parafialne (dalej AP) Czeladź, Księga Bractwa Świętej Anny, AP Tarnowskie Góry, Album Confraternitas Sanctae Barbarae s. 3- 5; AP Woźniki, Księga Bractwa św. Józefa k. 3 - 5 v.

³ *Descriptio officiorum Archiconfraternitas Compassionis Christi.*, s. 87.

⁴ AP KoziegłóWKi, Księga Bractwa Szkapierza Świętego, s. 5.

⁵ Vis. 1598, s. 39.

⁶ Tamże, s. 29; Vis 1619, s. 325.

⁷ Vis. 1598, s. 39; Vis. 1619, s. 321.

⁸ Vis. 1747, s. 376.

⁹ Vis. 1721, s. 320.

¹⁰ Tamże, s. 322.

¹¹ Vis. 1791, s. 70.

¹² Vis. 1747, s. 343.

¹³ Tamże, s. 378.

¹⁴ Vis. 1721, s. 323.

¹⁵ Vis. 1747, s. 258.

¹⁶ AP Tarnowskie Góry, Album ..., s. 11.

¹⁷ Vis. 1747, s. 296.

¹⁸ Tamże, s. 275.

¹⁹ Tamże, s. 420.

²⁰ Vis. 1721, s. 321.

²¹ Tamże, s. 335.

²² AP Woźniki, Księga ..., k. 5.

²³ Vis. 1747, s. 378.

²⁴ *Descriptio officiorum*, s. 89; AP Czeladź, Księga ...; AP KoziegłóWKi, Księga ...i inne.

²⁵ Vis. 1721, *passim*.

²⁶ Vis. 1747, s. 343 - 344.

²⁷ Tamże, s. 378.

²⁸ Vis. 1598, s. 38; Vis. 1619, s. 321; Vis. 1747, s. 234.

²⁹ Vis. 1721, s. 300, 321, 325, 335; Vis. 1747, s. 258.

- ³⁰ *Vis. 1721*, s. 299, 338; *Vis. 1747*, passim; *Vis. 1792*, s. 70.
³¹ AP Tarnowskie Góry, Album ..., s. 11.
³² Tamże, s. 11; *Vis. 1747*, s. 376; *Vis. 1792*, s. 75; AP Chruszczobrod, Jura ecclesiae parochialis Chruszczobrodensis, s. 105.
³³ *Vis. 1747*, s. 335; AP Chruszczobrod, Iura ..., s. 105; AP Kozieglówki, Księga ..., s. 5.
³⁴ *Vis. 1747*, s. 378.
³⁵ *Vis. 1721*, passim; *Vis. 1747*, passim.
³⁶ *Vis. 1721*, s. 304; J. Kudara, *Historia parafii Mysłowickiej*, Mysłowice 1934, s. 235.
³⁷ *Vis. 1737*, s. 420.
³⁸ *Vis. 1721*, s. 320.
³⁹ *Vis. 1747*, s. 422; AP Czeladź, Kronika Parafialna, t. I; AP Chruszczobrod, Iura ..., s. 105.
⁴⁰ *Vis. 1657*, s. 304; *Vis. 1665*, s. 299, 300, 302; *Vis. 1721*, s. 305, 315, 319, 335; *Vis. 1747*, s. 275, 284, 304, 399 - 401.
⁴¹ AP Kozieglówki, Księga ..., s. 5.
⁴² Archiwum OO. Paulinów na Jasnej Górze nr 1859, Liber Confraternitatis S. Angeli Custodis.
⁴³ AP Czeladź, Księga ...
⁴⁴ *Vis. 1598*, s. 28, 39; *Vis. 1611*, s. 320, 322; *Vis. 1657*, s. 307; *Vis. 1747*, s. 275, 416, 420.
⁴⁵ *Vis. 1721*, s. 320; *Vis. 1747*, s. 319.
⁴⁶ *Vis. 1721*, s. 323; *Vis. 1747*, s. 258; *Vis. 1791*, s. 80.
⁴⁷ J. Kudara, dz. cyt., s. 236.
⁴⁸ *Vis. 1721*, s. 32.
⁴⁹ *Vis. 1747*, s. 416.
⁵⁰ *Vis. 1792*, s. 70.
⁵¹ AP Woźniki, Księga ..., k. 5.
⁵² AP Tarnowskie Góry, Album ..., s. 5.
⁵³ *Vis. 1747*, s. 402; AP Kozieglówki, Księga ..., s. 4; AP Tarnowskie Góry, Album ..., s. 5; AP Woźniki, Księga ..., k. 5.
⁵⁴ *Vis. 1598*, s. 93; *Vis. 1747*, s. 272, 410.
⁵⁵ *Vis. 1747*, s. 416; AP Czeladź, Księga ...; AP Tarnowskie Góry, Album ..., s. 5; AP Kozieglówki, Księga ..., s. 5; AP Woźniki, Księga ..., k. 5v; J. Kudara, dz. cyt., s. 236.
⁵⁶ j. w.
⁵⁷ j. w.
⁵⁸ *Vis. 1665*, s. 299, 302; *Vis. 1721*, s. 315, 319, 335; *Vis. 1747*, s. 287, 299, 304, 305, 318, 324, 325.
⁵⁹ *Vis. 1747*, s. 399.
⁶⁰ tamże, s. 402, 426; *Vis. 1665*, s. 300; AP Czeladź, Kronika Parafialna; J. Kudara, dz. cyt., s. 235.
⁶¹ *Vis. 1747*, s. 257, 379, 420; AP Czeladź, Księga ...; AP Tarnowskie Góry, Album ...; AP Woźniki, Księga ...
⁶² *Vis. 1598*, s. 39; *Vis. 1619*, s. 325; *Vis. 1721*, s. 299, 338; *Vis. 1747*, s. 275, 322, 344, 376, 378, 422; *Vis. 1791*, s. 70; AP Chruszczobrod, Iura ..., s. 105; AP Czeladź, Kronika ...; AP Tarnowskie Góry, Album ..., s. 11.
⁶³ *Vis. 1747*, s. 378.
⁶⁴ *Vis. 1598*, s. 29, 39.

Ks. Lech Bończa - Bystrzycki

STATYSTYCZNY PRZEGLĄD ZABYTKOWYCH OBIEKTÓW
SAKRALNYCH W DIECEZJI KOSZALIŃSKO - KOŁOBRZESKIEJ

Diecezja koszalińsko - kołobrzaska położona jest na terenie Pomorza Zachodniego (region Pomorza Środkowego). Na tym terytorium spotykamy się z obiektami sztuki sakralnej, które wykazują niezwykle zróżnicowanie, tak pod względem liczebności, jak i niezwykle różnorodnością stylową i formalną¹. Najogólniej możemy określić, iż sztuka sakralna diecezji koszalińsko - kołobrzaskiej zasadniczo przynależy do kręgu sztuki Pomorza Zachodniego. W głównej mierze zaważyła tu burzliwa historia Pomorza Zachodniego, położonego peryferyjnie, na rubieżach innych dzielnic naszego kraju, jak i niemieckich terenów. Spowodowało to, iż ziemie naszej diecezji podlegały wielorakim wpływom pomorskim, brandenburskim, krzyżackim i polskim, co w dużej mierze odbiło się na sztuce sakralnej tej części Pomorza Zachodniego.

W 1972 r. (rok założenia diecezji koszalińsko - kołobrzaskiej) województwo koszalińskie posiadało 847 obiektów architektury zabytkowej. Jeśli do tej ilości, dodamy 34 zabytki nieruchome z powiatu lęborskiego (woj. Gdańsk), bowiem ten powiat należy również do diecezji koszalińsko - kołobrzaskiej, to się okazuje, że w ramach diecezji koszalińsko - kołobrzaskiej, znalazło się 881 budowli zabytkowych. Spośród tej liczby na architekturę sakralną zabytkową przypada 266 obiektów (255 w województwie koszalińskim i 11 w pow. lęborskim), co stanowi 30,1 %. Jeśli zestawimy sakralną architekturę zabytkową (266) z liczebnością nieruchomości sakralnych w naszej diecezji z 1972 r. - 573 to wynika, że procent tej pierwszej wynosi 46,4. Z tych wyliczeń ustalamy, że w diecezji koszalińsko - kołobrzaskiej, sakralna architektura zabytkowa, w porównaniu z wszelkimi budowlami zabytkowymi, stanowiła zaledwie jedną trzecią, a w stosunku do budowli sakralnych, prawie połowę. Ustalona ilość architektury sakralnej (266), wykazuje następujące rozmieszczenie w poszczególnych powiatach: Białogard - 18, Bytów - 10, Człuchów - 21, Drawsko Pom. - 24, Kołobrzeg - 14, powiat miejski Koszalin - 18, Lębork - 11, Miastko - 15, Sławno - 31, powiat miejski Słupsk - 2, Słupsk - 22, Szczecinek - 21, Świdwin - 18, Wałcz - 25 i Złotów - 15. Z tych 266 obiektów, znajdujących się na terenie diecezji koszalińsko - kołobrzaskiej, żaden nie należy do zabytków architektury o wybitnej wartości w skali międzynarodowej, tzw. grupy zerowej. Natomiast do zabytków architektury sakralnej o wartości w skali krajowej, tzw.

grupy pierwszej, w diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej zaliczamy 15 kościołów katolickich (spośród 35 wszystkich obiektów grupy pierwszej):

Białogard, p. w. Narodzenia NMP, murowany, gotyk z 1310 r., odbudowywany w XVI, XVIII w., restaurowany w latach 1838 - 1840;

Brokęcino, p. w. św. Kazimierza, drewniany z końca XVI w.;

Buczek Wielki, zespół kościoła parafialnego p. w. św. Trójcy: a. kościół ryglowy z ok. 1729 - 1734, restaurowany w 1833 r.; b. dzwonnica drewniana z 1739 r.;

Darłowo, p. w. Wniebowzięcia NMP i Matki Boskiej Częstochowskiej, murowany, gotyk z 1394 r., rozbudowywany XV - XVI w., restaurowany w 1897 r.;

Drawsko Pomorskie, p. w. Zmartwychwstania Pańskiego i NMP, murowany, gotyk z XIV/XV w., sklepienie z początków XIX w.;

Karlino, p. w. św. Michała Archanioła, murowany, późnogotycki z 1510 r., odbudowywany po 1685 r., przebudowany w 1866 r.;

Kołobrzeg - byzylka, p.w. Wniebowzięcia NMP, murowany, gotyk, z XIV-XV w., restaurowany w XIX w., odbudowywany po 1945 r.;

Koszalin - katedra, p. w. Niepokalanego Poczęcia NMP, murowany, gotyk z lat 1300 - 1333, przebudowywany w XV w. - kaplice, restaurowany w XIX i XX w.;

Skrzatusz, p. w. Wniebowzięcia NMP, murowany, barok z 1687 - 1694, restaurowany w 1859, 1878, i 1909 r.;

Sławno, p. w. Wniebowzięcia NMP, murowany, gotyk po 1321 r., restaurowany w XIX w., częściowo zrujnowany w 1945 r.;

Słupsk, p. w. NMP Królowej Różańca św., murowany, gotyk z II połowy XIV w., przebudowywany w latach 1858 - 1860, odbudowany w latach 1945 - 1948;

Słupsk, poddominikański, p. w. św. Jacka, murowany, gotyk z końca XV w., przebudowywany w początkach XVII, XIX i na początku XX w.;

Świdwin, p. w. Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, murowany, gotyk z 1338 r., kaplica z 1475 r.;

Tuczno, p. w. Wniebowzięcia NMP, murowany, późny gotyk z 1522 r., odbudowany po 1581 - 1622, 1641, wieża z 1728 r.;

Złotów, p. w. Wniebowzięcia NMP, murowany, barok z 1660 - 1664².

Łącznie w diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej z grupy pierwszej jest 13 kościołów murowanych, 1 ryglowy, 1 drewniany i 1 dzwonnica drewniana. Uwzględniając styl budowy, należy stwierdzić, że w naszej diecezji, spośród 15 kościołów zabytkowych, należących do grupy pierwszej jest 11 kościołów gotyckich (Białogard, Darłowo, Drawsko Pomorskie, Karlino, Kołobrzeg, Koszalin - katedra, Sławno, Słupsk - św. Jacek, Słupsk - NMP Królowej Różańca św., Świdwin i Tuczno), dwa barokowe (Skrzatusz i Złotów), jeden ryglowy (Buczek Wielki) i jeden drewniany (Brokęcino).

Ustalenie liczebności sakralnych zabytków ruchomych na terenie diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej, jest bardzo trudne, gdyż ilość tych obiektów stale się zmienia, z uwagi na zaliczanie do zabytków sakralnych coraz to nowych dzieł (z czasów najnowszych), a po wtóre, niektóre ruchome dzieła sztuki przepadają

bezpowrotnie. W celu obliczenia tych obiektów, możemy się posłużyć zestawieniem (wszelkich ruchomych zabytków), opracowanym przez Ministerstwo Kultury i Sztuki w 1972 r. odnośnie województwa koszalińskiego, które wynosiły wówczas 2278 (z grupy I - 38 obiektów, II - 430, III - 1828 i IV - 432). Z tego wynika, że spośród tej liczby, ruchomych zabytków sakralnych na terenie naszej diecezji, było jeszcze mniej (pomimo doliczenia pewnej ilości obiektów z powiatu lęborskiego). Można zatem przyjąć, że na terenie diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej, znajduje się ponad 2000 zabytków ruchomej sztuki sakralnej.

Przegląd zabytków sakralnych w diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej, wykazuje dość nierównomierne ich rozmieszczenie. Najbardziej wartościowe dzieła artystyczne spotykamy w nadmorskim pasie od Lęborka na wschodzie w kierunku zachodnim przez Słupsk, Sławno, Darłowo, Koszalin, Białogard do Kołobrzegu. Spotykamy tu najstarsze gotyckie obiekty. Ma to swe uzasadnienie w tym, iż region ten był w zasięgu kultury artystycznej miast nadbałtyckich jak i na drodze dwóch dużych ośrodków kultury Gdańska i Szczecina. Następny zespół kościelnych budowli, tzw. „barokowy”, obejmuje południową część diecezji z ośrodkami w Złotowie, Skrzatuszu i Tucznie (kościół późnogotycki, ale wyposażenie barokowe), gdzie silnie oddziaływały wpływy polskie, a szczególnie wielkopolskie. Natomiast w pozostałych regionach diecezji, a szczególnie w - bytowskim, miasteczkim i szczecineckim i częściowo w innych, występują dość nieliczne obiekty sakralne i to jeszcze bardzo często o przeciętnej wartości artystycznej.

Diecezja koszalińsko - kołobrzeska nie dysponuje tak wielką ilością kościelnych dzieł sztuki jak inne stare polskie diecezje. Spowodowane to było w głównej mierze puryfikacyjną doktryną protestancką, dużym brakiem poważnych ośrodków kulturalnych, a także zakonnych oraz zbyt dużą odległością od twórczych środowisk artystycznych³.

PRZYPISY

¹ L. Bończa - Bystrzycki, *Sztuka sakralna diecezji koszalińsko - kołobrzeskiej*. „Koszalińsko - Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne”, nr 6 - 8 czerwiec - sierpień 1974 r., (cyt. L. Bończa - Bystrzycki, *Sztuka ...*), s. 197 - 215.

² P. Maliszewski, *Zabytki architektury i budownictwa w Polsce, województwo koszalińskie*, Seria A, tom VII, zeszyt 6, s. 3 - 4, 10; 13; 15; 22; 26 - 27; 32; 36; 38 - 39; 40; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeskiej 1982*, Koszalin 1982, s. 99; 105; 155; 167; 191; 208; 313; 322; 340 - 341; 351; 378; 393; 407; 421.

³ L. Bończa - Bystrzycki, *Sztuka ...*, s. 214 - 215.

Ks. Andrzej Bartos

PROWADZENIE WIERNYCH ŚWIECKICH DO ŚWIĘTOŚCI W ŚWIETLE NAUKI II SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO

W ostatnim czasie problem świętości stał się szczególnie aktualny. Wzrasta bowiem społeczne zapotrzebowanie na autentyzm i moralną doskonałość. Ze zrozumiałych względów postulat dążenia do świętości formuluje się pod adresem wyznawców Chrystusa. W tej sytuacji nie może nikogo dziwić, że Sobór Watykański II, podejmując dzieło odnowy Kościoła, poświęcił problematyce świętości życia chrześcijańskiego wiele uwagi. Prawda o doskonaleniu człowieka i chrześcijanina tkwi bardzo mocno w całej nauce Soboru. W sposób szczególny jednak tę problematykę porusza Konstytucja dogmatyczna »*Lumen gentium*« o Kościele (21 XI 1964 r.), która powołaniu do świętości poświęciła cały rozdział V.

Sobór Watykański zwraca uwagę, że wszyscy wierni mają obowiązek dążenia do doskonałości. Ta powinność zatem dotyczy nie tylko osób duchownych, ale również wiernych świeckich. Jest rzeczą zrozumiałą, że laikat w realizowaniu powołania do świętości nie może być zostawiony samemu sobie. Troska o wychowanie i doprowadzenie wiernych do świętości należy do zwyczajnych obowiązków duszpasterstwa. Jeżeli istnieje powszechny obowiązek dążenia do pełni doskonałości chrześcijańskiej, to duszpasterze muszą na serio potraktować pracę wspierającą wiernych w realizacji tego zadania. Praca ta nie jest luksusem, ani nie pozostawia się jej woli i uznaniu duszpasterza¹. Stąd też w każdym wypadku program pracy duszpasterstwa parafialnego powinien w pierwszym rzędzie uwzględniać te działania, dzięki którym wierni mogliby „ochotnie i radośnie postępować w świętości” (por. DA 4).

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie w oparciu o soborowe magisterium podstawowych form prowadzenia wiernych do świętości. Stąd też problem naukowy pracy można by zamknąć w następującym pytaniu: Co według Vaticanum II należy czynić, jakie podejmować inicjatywy i formy działalności duszpasterskiej, by wierni świeccy otrzymali niezbędną im pomoc w urzeczywistnieniu Bożego wezwania do świętości?

1. PROWADZENIE WIERNYCH DO ŚWIĘTOŚCI W RAMACH POSŁUGI LITURGICZNEJ

II Sobór Watykański uczy, że liturgia w swej wewnętrznej istocie jest wykonywaniem „kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka” (por. KL 7). Posługiwanie liturgiczne w realizacji doskonałości chrześcijańskiej wiernych zajmuje pierwsze miejsce, ponieważ liturgia „jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła” oraz „źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (por. KL 10). Vaticanum II zaznacza, że najbardziej odnosi się to do Eucharystii, gdyż z niej „jako ze źródła splywa na nas łaska i z największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie” (por. KL 10). W Soborowej Konstytucji o liturgii czytamy też, że temu samemu celowi służą pozostałe sakramenty (por. KL 59) i sakramentalia (por. KL 61). „Uświęcenie człowieka w Chrystusie” stanowi również podstawowy sens liturgicznego obchodu niedziel i świąt na przestrzeni całego roku: „Z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa, poczynawszy od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Zesłania Ducha Świętego oraz oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pańskiego. W ten sposób obchodząc misteria Odkupienia, Kościół otwiera bogactwa zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia” (KL 102)².

Magisterium soborowe nie ogranicza się jedynie do ogólnych stwierdzeń o uświęceniu przez liturgię. Stara się ono ponadto wyjaśnić, co to uświęcające działanie zstępującego Boga oznacza. Podkreśla więc, że kształtuje ono „ducha prawdziwie chrześcijańskiego” (por. KL 14), jest źródłem pobożności (por. KL 90), prowadzi do modlitwy prywatnej i umartwienia (por. KL 12, 17, i 90), żywi wiarę (por. KL 33, 52, 106 i 122), uczy wypełniać wszystko, co Chrystus nakazał, zachęca do dzieł miłości i apostołstwa (por. KL 9, 48, 52, 59 i 105). To wszystko zmierza do budowania nie jakiejś indywidualistycznej religijności, ale do pogłębienia więzi międzyludzkiej (por. KL 48). Tą drogą liturgia przyczynia się do tego, by wierni życiem swoim wyrażali rzeczywistą naturę Kościoła, przygotowując w ten sposób nadejście Królestwa Bożego (por. KL 2 i 8)³.

Uświęcenie wiernych w ramach liturgii nie dokonuje się jednak w sposób automatyczny. Jeśli posługiwanie liturgiczne ma być w pełni skuteczne, wierni muszą w uobecnianie przezeń misterium paschalne wchodzić „z należytych usposobieniem duszy, myśli swoje uzgodnić ze słowami i tak współpracować z łaską niebieską, aby nie otrzymali jej na darmo” (por. KL 11). Nakłada to na duszpasterzy obowiązek należytej formacji liturgicznej (por. KL 14). Powinni oni „czuwać, aby czynności liturgiczne odprawiano nie tylko ważnie i godziwie, lecz także aby wierni uczestniczyli w nich świadomie, czynnie i owocnie” (por. KL 11). Przede wszystkim należy zadbać o to, aby przyjmując sakramenty święte „łatwo mogli zrozumieć znaki sakramentalne” (por. KL 59). Dar świętości bowiem udzielany w sakramentach nie jest nigdy udzielany tylko *ex opere operato*, bez

udziału czynnika subiektywnego wiary, *opus operantis*. Sensem i celem całego wydarzenia sakramentalnego jest doprowadzenie do spotkania z Chrystusem. Ponieważ takie spotkanie musi objąć obie strony, zaangażowanie religijne przyjmującego, a więc tego, kto wychodzi na spotkanie, należy do istoty sakramentu, będącego osobistym spotkaniem z żywym Bogiem. Jeśli sakrament nie jest przyjęty z osobistym religijnym przejęciem, wówczas uświęcające spotkanie z Chrystusem, w czym sakrament pośredniczy, nie może mieć miejsca. W tym wypadku, przynajmniej jeśli chodzi o przyjmującego, symboliczny znak sakramentalny staje się znakiem bezowocnym, bo sprzecznym z takim wewnętrznym usposobieniem, o jakim obrzęd sakramentalny mówi⁴.

Aby wierni obficie i pełniej mogli czerpać ze świętej liturgii życie nadprzyrodzone, II Sobór Watykański zainicjował wielkie dzieło odnowy obrzędów sakramentalnych. W tym dziele chodzi o to, by sakramenty „jaśniej wyrażały święte tajemnice, których są znakiem, i aby lud chrześcijański, o ile to możliwe, łatwo mógł je zrozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny i społeczny” (por. KL 21). Duszpasterze winni dołożyć starań, aby wprowadzone zmiany zostały w całej rozciągłości spożytkowane dla dobra wiernych. Jeśli podejmą ów trud, z całą pewnością przybliżą Ludowi Bożemu dar świętości. Tym niemniej uświęcenie w stopniu najbardziej podstawowym zależeć będzie od prawidłowej formacji liturgicznej. Nie tylko obrzędy trzeba dostosować do potrzeb i mentalności nowych pokoleń. Należy również „dostosowywać” człowieka do liturgii poprzez odpowiednie wychowanie liturgiczne. W świetle nauki Vaticanum II gorliwa i cierpliwa praca na tym polu, uwzględniająca różnice wieku, rodzaje życia oraz stopnia kultury religijnej wiernych, stanowi „jeden z głównych obowiązków wiernego szafarza Bożych tajemnic” (por. KL 19)⁵.

Szczególną doniosłość w prowadzeniu laikatu do świętości ma formacja eucharystyczna. „W Najświętszej bowiem Eucharystii - czytamy w soborowym dekrete „*Presbyterorum ordinis*” - zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych” (DK 5). Z tej też racji Ofiara Eucharystyczna powinna być ośrodkiem całego życia nadprzyrodzonego wiernych i sercem każdej parafii⁶. Duszpasterze mają obowiązek zatroszczyć się o dopomożenie wiernym w zrozumieniu wartości Mszy świętej w dziele ich uświęcenia. Muszą także systematycznie, cierpliwie i gorliwie uczyć uczestnictwa w Najświętszej Ofierze. Program wychowania eucharystycznego II Sobór Watykański formuluje następująco: „Kościół (...) bardzo się troszczy, o to, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze rozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy Stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz

także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie z sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich” (KL 48). Z punktu widzenia troski duszpasterskiej o świętość laikatu w zarysowanej przez Sobór pracy wychowawczej na szczególną uwagę zasługują dwie rzeczy: przyjęcie Eucharystycznego Daru w Komunii świętej oraz złączenie z Ofiarą Chrystusa trudu swego codziennego życia i wszystkich jego spraw⁷.

Prowadzenie wiernych do świętości drogą pobożności eucharystycznej zakłada najpierw kształtowanie świadomości, że przyjęcie Komunii świętej jest najpełniejszym zjednoczeniem z Chrystusem paschalnym. Przyjmujący w Ofierze Eucharystycznej Ciało Pańskie wszczepiają się w Jego śmierć i zmartwychwstanie (por. KK 11) oraz upodabniają się do Niego (por. DM 36). Przez Komunię świętą dokonuje się w nich nie tylko wertykalne, ale i horyzontalne zespolenie z Chrystusem, czyli społeczne zjednoczenie z Nim uczestniczących w Eucharystii. Komunikujący bowiem wcielają się w Chrystusa, który zespala się z wszystkimi przyjmującymi Ciało Pańskie. Łączą się więc z Chrystusem obecnym w innych współuczestnikach Eucharystii, czyli tworzą wspólnotę eucharystyczną Ludu Bożego (por. DE 22, KK 7 i 11, DM 6, KL 47). Tę jedność proklamuje znak posiłku. Komunia święta bowiem jest ucztą (por. KK 11). Uczta zaś zakłada jedność i miłość pomiędzy jej uczestnikami. To Chrystus wydaje tę ucztę i zaprasza na nią ludzi, którzy w miłości jednoczą się z nim i między sobą. Temu zjednoczeniu przez pożywanie Eucharystii towarzyszy jednoczące działanie Ducha Świętego, który jest zasadą jedności Kościoła (por. KK 4 i 13, DE 2). W Ofierze mszalnej i w związanej z nią Komunii świętej dokonuje się najgłębsze zjednoczenie wiernych z Chrystusem i między sobą w rzeczywistą wspólnotę. To zaś warunkuje świętość i dawanie chrześcijańskiego świadectwa w różnych zakresach życia doczesnego⁸.

Kształtowanie doskonałości chrześcijańskiej za pośrednictwem duszpasterstwa eucharystycznego wskazuje ponadto na potrzebę wychowywania wiernych do rzeczywistego spełniania funkcji kapłańskiej. II Sobór Watykański prawdę o godności kapłańskiej Ludu Bożego wiąże z pojęciem Mistycznego Ciała, w którym „wszyscy wierni stają się świętym i królewskim kapłaństwem, składają Bogu duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa i głoszą wspaniałe dzieła Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (por. DK 2). Uświęcenie wiernych w nader istotnej mierze zależy od tego, czy uczestnicząc w Eucharystii składają na ołtarzu samych siebie i wszystkie swoje dobre dokonania związane z całokształtem ich życia w świecie (por. KK 34). Świętość bowiem, która polega na miłości, jest nie do pomyślenia bez ofiary, a więc bez pełnienia funkcji kapłańskiej. Wzór takiego związku kapłańskiej funkcji ze świętością życia znajdujemy w Jezusie Chrystusie. Jego miłość do Ojca Niebieskiego wyrażana przez całe życie osiągnęła swój szczyt, gdy oddał Mu się całkowicie w Ofierze krzyżowej. Wierni swoją kapłańską służbę spełniają nie tylko w akcie kultu liturgicznego, ale i w poszczególnych dziedzinach życia i pracy. Tym niemniej wszystkie „ich uczynki, modlitwy i apostołskie

przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia żywota, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się ofiarami miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa” i dlatego powinny być składane „z pobożnością Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z Ofiarą Ciała Pańskiego” (por. KK 34)⁹.

Świętość nie polega na bezgrzeszności, ale na przewyciężaniu grzechów. Stąd nader istotne znaczenie w duszpasterskim prowadzeniu laikatu do doskonałości życia chrześcijańskiego ma również sakrament pojednania. Soborowy dekret „*Christus Dominus*” w związku z tym przypomina: „Proboszczowie winni także pamiętać, jak ogromnie przyczynia się do wyrobienia życia wewnętrznego sakrament pokuty; toteż niech się chętnie oddają słuchaniu spowiedzi wiernych, zapraszając w tym celu, w razie potrzeby, również innych kapłanów” (DB 30). Zadań duszpasterskich w tym zakresie nie można jednak ograniczyć wyłącznie do stwarzania wiernym częstych i łatwych okazji do skorzystania z łaski sakramentalnego pojednania. I w tym wypadku, podobnie jak w odniesieniu do każdej posługi sakramentalnej, potrzebna jest ponadto solidna praca wychowująca, mająca na uwadze zabezpieczenie pełnej owocności spowiedzi. Duszpasterz musi zdawać sobie sprawę z konieczności przygotowania wiernych do sakramentu pokuty. Chodzi tutaj nie tylko o przysposobienie do pierwszej spowiedzi, ale również do dalszych, podejmowanych na przestrzeni całego życia. Szczególnie istotną rolę w tym względzie odgrywają wprowadzone w wyniku zainicjowanej przez II Sobór Watykański reformy obrzędu sakramentu pojednania nabożeństwa pokutne. Są one bardzo pożyteczne zarówno z punktu widzenia zabezpieczenia integralności spowiedzi i potrzeby systematycznego kształcenia sumienia, jak również dla osiągnięcia pełnego nawrócenia i oczyszczenia serca. Odnowiony ryt sakramentalny podkreśla walor częstej spowiedzi, nawet w wypadku, gdy wierni nie mają grzechów ciężkich. Przez przyjmowanie sakramentu pokuty nabierają oni bowiem sił, co pozwala im dojść do pełnej wolności dzieci Bożych. Częsta spowiedź to nie tylko „psychologiczne ćwiczenie, lecz nieustanna troska o doskonalenie łaski chrztu, abyśmy nosząc w naszym ciele umartwienie Jezusa Chrystusa, coraz bardziej ukazywali w sobie życie Jezusa” (por. OP 7). Nie ulega wątpliwości, że duszpasterz, który nauczy swych wiernych cenić sobie łaskę sakramentu pojednania i dobrze spowiadać się, uczyni bardzo wiele dla dzieła ich uświęcenia¹⁰.

2. ROLA PRZEPOWIADANIA SŁOWA BOŻEGO W FORMOWANIU ŚWIĘTOŚCI LAIKATU

W soborowej Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* czytamy: „Liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła, gdyż zanim ludzie mogą zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia: „ Jakże wzywać będą tego, w kogo nie uwierzyli? Albo jak uwierzą temu, którego nie usłyszeli? A jak

posłyszają, skoro im nikt nie głosi? I jak będą głosić, jeśli nie byli posłani?" (Rz 10, 14 - 15). Dlatego Kościół niewierzącym głosi orędzie zbawienia, aby wszyscy ludzie poznali jedynego prawdziwego Boga i Jego wysłannika Jezusa Chrystusa i aby nawrócili się od swoich dróg i czynili pokutę. Wierzącym zaś powinien Kościół stale głosić wiarę i pokutę; ma nadto przygotowywać ich do sakramentów, uczyć wypełniania wszystkiego, co nakazał Chrystus, zachęcać do wszelkich dzieł miłości, pobożności i apostołstwa, aby one jasno świadczyły, że jakkolwiek chrześcijanie nie są z tego świata, są jednak światłością świata i oddają chwałę Bogu wobec ludzi" (KL 9). Przytoczony tekst przypomina, że duszpasterstwo wychowujące wiernych świeckich do podjęcia i wielodusznej realizacji wezwania do świętości nie może ograniczyć się jedynie do posługi liturgicznej. Musi ono ponadto przyjść im z pomocą na drodze przepowiadania słowa Bożego.

Ministerium verbi stanowi integralny element działalności pastoralnej nakierowanej na doprowadzenie wyznawców Chrystusa do pełni życia chrześcijańskiego przede wszystkim z tej racji, że Boży plan zbawienia - jak poucza Konstytucja dogmatyczna „*Dei Verbum*” - „urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażane; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą” (por. KO 2). Objawienie przez czyn nie tylko czasowo, ale i ontologicznie uprzedza objawienie za pośrednictwem słowa. Bóg najpierw działa, a potem dopiero objaśnia niejako swoje działanie. Tym niemniej objawienie przez słowo łączy się w sposób konieczny z Bożym działaniem. Gdyby go zabrakło, nawiązanie osobowego kontaktu Boga z człowiekiem przy zachowaniu naturalnego porządku ludzkiej egzystencji byłoby niemożliwe¹¹. W konsekwencji duszpasterstwo liturgiczne domaga się i potrzebuje posługi słowa. Szafarstwo sakramentów pozbawione *ministerium verbi* prowadziłoby do reistycznego, a nawet wręcz magicznego pojmowania znaku sakramentalnego. Jeśli ów znak ma być odczytany prawidłowo, a więc jako wezwanie do nawiązania uświęcającego kontaktu z Bogiem, niezbędne jest przepowiadanie słowa¹². Głoszenie słowa Bożego jest konieczne nie tylko z tej racji, że uświęcenie człowieka zakłada rozpoznanie nadprzyrodzonej rzeczywistości sakramentu, ale i z tej przyczyny, iż owocne jego przyjęcie wymaga stosownej dyspozycji (por. KL 9). Wynika to z zasadniczej zależności skuteczności sakramentów od wiary przyjmującego. Sakramenty działają wprawdzie *ex opere operato*, mocą Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, ale dzieje się to jedynie na gruncie wiary, w ramach wiary i przez wiarę (por. KL 59, KK 48). Wiara zaś nie rodzi się z myślenia ani dociekań filozoficznych lub też pod wpływem jakiegoś rozumowania, nawet najbardziej logicznego. Nie powstaje ona również z poznania empirycznego, czysto doświadczalnego. Wiara ma swoje źródło i podstawę w przepowiadaniu. Podkreślał to dobitnie już św. Paweł, pisząc w liście do Rzymian, że „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). II Sobór Watykański zaznacza, że w tym świetle słowo Boże może i powinno

być „wymagane z całą słusnością z ust kapłanów”, a oni sami muszą pamiętać, iż są „dłużnikami wszystkich, aby się dzielić z nimi prawdą Ewangelii, którą się cieszą w Panu” (por. DK 4)¹³.

Przepowiadanie słowa Bożego liczy się w dziele uświęcenia Ludu Bożego nie tylko z tytułu związku z posługiwaniem sakramentalnym. Ono samo bowiem przyczynia się „do wzbogacenia życia Bożego w ludziach” (por. DK 2). Tak jest dlatego, że głoszona Ewangelia ma charakter nie tylko poznawczy, ale również soteriologiczny. Oprócz informacji, iż „wołą Bożą jest uświęcenie wasze” (por. 1 Tes 4, 3), przepowiadane słowo Boże niesie ze sobą moc odradzającą człowieka. Dzięki *ministerium verbi* uobecnia się dzieło zbawcze Chrystusa, a On sam staje przed ludźmi i ofiarowuje się im jako Pan i Zbawiciel (por. KL 33)¹⁴.

Uświęcająca moc słowa Bożego postuluje wyostrenie poczucia odpowiedzialności za powierzone duszpasterzom zadanie przepowiadania Ewangelii zarówno w postaci posługi kaznodziejskiej jak i katechetycznej. Każdy prezbiter winien wziąć sobie głęboko do serca słowa św. Pawła: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16) wraz z upomnieniem, jakie tenże apostoł pod koniec swego życia skierował do Tymoteusza: „Zaklinam cię wobec Boga i Chrystusa Jezusa, który będzie sądził żywych i umarłych, i na Jego pojawienie się i na Jego Królestwo: głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, w razie potrzeby wykaż błąd, poucz, podnieś na duchu, z całą cierpliwością, ilekroć nauczasz (...) czuwaj we wszystkim, znoś trudy, wykonaj dzieło ewangelisty, spełnij swe posługiwanie” (2 Tm 4, 1 i 5)¹⁵. Duszpasterska gorliwość w prowadzeniu wiernych do świętości poprzez posługę słowa nie tylko nie dopuszcza do zaniedbania głoszenia Ewangelii w niedziele i święta nakazane (por. KL 34, 52 i 106), ale ponadto sprawia, że kapłan chętnie podejmuje trud przygotowania kazania na dni powszednie, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu, kiedy to - jak czytamy w soborowej Konstytucji o liturgii - wierni winni oddawać się „gorliwiej słuchaniu słowa Bożego” (por. KL 109). Co więcej, duszpasterz szczerze zatroskany o udoskonalenie życia wewnętrznego powierzonych sobie wyznawców Chrystusa, będzie zabiegał o to, by niemal każdą okazję zgromadzenia się wiernych wykorzystać na przybliżenie im prawdy Ewangelii. W szczególny sposób dotyczy to tych momentów, w których wspólnota parafialna zbiera się, aby oddać cześć Najświętszej Maryi Pannie czy świętym Pańskim (por. KL 103 i 104).

Poczucie służebności wobec objawionej prawdy Bożej, w nader istotny sposób warunkujące realizację powołania do świętości, poza gorliwością zakłada u duszpasterza nad wyraz jasne zrozumienie, że jego powinnością jest uczyć „nie swojej mądrości, lecz słowa Bożego” (por. DK 4), bo tylko ono zbliża człowieka do Boga i wewnętrznie go ubogaca. Stąd też II Sobór Watykański poleca, „aby całe nauczanie kościelne, tak jak i sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem Świętym” (por. KO 21). Duszpasterz nie może wiernym przedkładać dowolnych treści, szukając jedynie dla nich biblijnego uzasadnienia. Jego zadaniem jest obwieszczanie i wyjaśnianie działania Bożego w historii zbawienia, czyli głoszenie tego, co zawiera Pismo Święte (por. KL 35). Odnosi się

to do każdej formy kościelnego przepowiadania, najbardziej jednak ma zastosowanie w kaznodziejstwie liturgicznym (por. KO 24)¹⁶. Z tej też racji Vaticanum II nakazuje „przywrócić w nabożeństwach czytanie Pisma Świętego dłuższe, bardziej urozmaicone i lepiej dobrane” (por. KL 35), a także „szerzej otworzyć skarbiec biblijny, tak aby w ustalonym przeciągu lat odczytać wiernym ważniejsze części Pisma Świętego” (por. KL 51). Jak wiadomo, postulowana reforma została przeprowadzona i obowiązuje w duszpasterstwie parafialnym od 1969 roku. Jej owocowanie w służbie urzeczywistnienia pełni życia chrześcijańskiego wiernych zależy w poważnym stopniu od zrozumienia przez duszpasterzy wagi komunikatywnej proklamacji czytań biblijnych oraz od dowartościowania kaznodziejstwa homilijnego. Homilia tworzy ścisły związek z czytaniem, stanowiąc jak gdyby ich przedłużenie i konieczne uzupełnienie (por. KL 24). Jakkolwiek bowiem proklamowane natchnione słowo Boże prawdziwie uobecnia Chrystusowe misterium, nie można jednak zapominać, że księgi Pisma Świętego należą do świata innej epoki i kultury, zawierają wyrażenia i pojęcia dzisiaj niezrozumiałe i wykazują sposób myślenia obcy współczesnemu człowiekowi. Wskutek tego same czytania biblijne - chociażby nawet najlepiej zaprezentowane - nie wystarczają, aby całkowicie zaktualizować słowo Boże w świadomości słuchaczy. Potrzebna jest ich odpowiednia interpretacja i wyjaśnienie. Taka właśnie rola przypada homilii. Ma ona bowiem na celu wydobycie z naturalnych, historyczno - kulturowych uwarunkowań zawsze aktualnej i do wszystkich ludzi skierowanej prawdy objawionej i okazania jej słuchaczom słowa Bożego¹⁷.

Gorliwość i zaangażowanie duszpasterza w głoszenie autentycznego słowa Bożego, jakkolwiek w podstawowym znaczeniu warunkuje realizację powołania wiernych do świętości, to jednak nie zabezpiecza jej w pełni. Owocność kapłańskiego *ministerium verbi* zależy bowiem nie tylko od uobecnienia nadprzyrodzonej rzeczywistości Dobrej Nowiny, lecz również od percepcyjnych uwarunkowań słuchaczy. Taki stan rzeczy wskazuje na potrzebę dopełnienia postulowanej wyżej służebności prezbitera wobec zbawczego orędzia służebnością wobec audytorium. Pierwszym wymaganiem w tym względzie jest przystosowanie słowa Bożego do sytuacji i potrzeb jego adresatów. „By zaś przepowiadanie kapłańskie - stwierdza II Sobór Watykański - w tak trudnych często okolicznościach dzisiejszego świata, właściwiej poruszyło umysły słuchaczy, winno ono wyjaśniać słowo Boże nie w sposób tylko ogólny i abstrakcyjny, lecz dostosować odwieczną prawdę Ewangelii do konkretnych warunków życia” (DK 4; por. KDK 4, DM 20 i 22). Potrzeba tego rodzaju adaptacji narzuca się zwłaszcza w odniesieniu do powołania do świętości z uwagi na fakt, że doskonałość chrześcijańskiej egzystencji laikatu winna w całej rozciągłości uwzględnić „konkretne warunki życia”. Duszpasterzowi nie wolno zapomnieć o żywym związku między słowem przepowiadania a ludzkimi przeżyciami i przemyśleniami, wynikającymi z dziejących się wydarzeń oraz z kontaktu słuchaczy z innymi środkami przekazu. Współczesna swoista „eksplozja komunikacji” zobowiązuje go do zdobywania umiejętności teologicznej i pastoralnej

interpretacji tego, co ludzie czytają, oglądają i przeżywają. Jest to tym bardziej ważne, że wskutek specyficznej dla księży duchowości duszpasterz jest człowiekiem innego doświadczenia. Musi zatem uczynić wszystko, aby zbliżyć się do ludzi i spraw, które stanowią treść ich życia, a konsekwentnie podstawowy kontekst urzeczywistnienia powołania do świętości¹⁸.

Niezmiernie ważną postacią służebności przepowiadania Ewangelii w odniesieniu do rozwoju życia wewnętrznego słuchaczy jest uformowanie w nich właściwej - gwarantującej komunikację zbawczą z Bogiem - umiejętności słuchania słowa Bożego¹⁹. Chodzi tu - rzecz jasna - nie tylko o zwykłe przyjmowanie treści przepowiadania do wiadomości, ale o słuchanie, które teologia nazywa egzystencjalnym. Słuchacz słowa Bożego powinien zaktualizować całą swoją osobowość, całe swoje „ja”. Powinien być w pełni obecny, przytomny i gotowy, by przyjąć wezwanie Boże, tak jak to sugerują słowa Pisma Świętego: „Mów, Panie, bo sługa Twój słucha” (1 Sm 3,9). Konsekwencją takiego słuchania jest zrozumienie przez słuchacza, że w kazaniu Bóg zwraca się bezpośrednio do niego, by rozświetlić, naprostować i oczyścić jego konkretną, niepowtarzalną i jedyną w swoim rodzaju sytuację. W uświadomieniu tego faktu duszpasterz powinien wiernym dopomagać na wzór proroka Natana, który powiedział Dawidowi: „Ty jesteś tym człowiekiem” (por. 2 Sm 12, 7)²⁰.

Do zadań głosiciela słowa Bożego należy też uprzytamnianie słuchaczom, że skuteczne w sensie uświęcającym słuchanie jest swoistym darem, łaską Bożą, która łączy się ściśle z kapłańskim posługiwaniem. Tę łaskę trzeba świadomie przyjąć, a potem - zawierając jej - zadbać o wcielenie zawartego w słowie Bożym wezwania w codzienne życie. Nie o wszystkim jednak decyduje Boża łaska. Sporo zależy również od człowieka. Świadczy o tym wymownie przypowieść ewangeliczna o siewcy. Według interpretacji samego Chrystusa do owocnego słuchania konieczna jest pewna głębia i wytrwałość także w niekorzystnych okolicznościach oraz pewne oderwanie się od trosk doczesnych i bogactw, które łatwo „zagłuszają słowo” (por. Mt 13, 1 - 23). Ponadto, podkreśla się, że skuteczne w płaszczyźnie nadprzyrodzonej słuchanie słowa Bożego zakłada wytrwałe ćwiczenie się w milczeniu i skupieniu oraz jakąś zaprawę, jakieś wdrażanie do medytacji „zachowującej” słowo Boże w sercu słuchacza (por. Łk 2, 19 i 51)²¹.

Wszystkie wymienione elementy egzystencjalnego słuchania składają się na program swoistego przygotowania pastoralnego do *Communio Verbi Domini*. Jeśli przepowiadanie Ewangelii ma prowadzić wiernych do świętości, musi być uzupełnione duszpasterską troską o właściwą postawę wewnętrzną, czyli o serce przysposobione do słuchania słowa Bożego²².

3. WYCHOWYWANIE ŚWIECKICH DO ŚWIĘTOŚCI W ASPEKcie DUSZPASTERSKIEGO KIEROWANIA

Pomoc świadczona wiernym przez kapłaństwo ministerialne obejmuje poza szafarstwem sakramentów i przepowiadaniem słowa Bożego również posługę kierowania. W tych ramach możliwości prowadzenia do świętości są równie istotne i nad wyraz rozległe. Obejmują one bowiem to wszystko, dzięki czemu duszpasterze, „wykonując w zakresie swej władzy urząd Chrystusa Głowy i Pasterza, gromadzą w imieniu biskupa rodzinę Bożą, ożywioną braterską jednością i doprowadzają do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym” (por. DK 6).

Wśród różnych w tym względzie zadań na pierwszym miejscu należy wymienić kształtowanie we wspólnocie parafialnej właściwej świadomości i postawy modlitwowej. Poprzez modlitwę wierni pełnią zleconą im na chrzcie świętym misję kapłańską (por. KK 10) i apostołską, ponieważ modląc się wykonują „prawdziwą funkcję macierzyńską wobec dusz, które trzeba doprowadzić do Chrystusa” (por. DK 6). Modlitwa jest - według Vaticanum II - jednym z najgłębszych przejawów prawdziwie chrześcijańskiego stylu życia (por. DE 23). Tak jest dlatego, że w akcie modlitwy odzwierciedla się poziom otwarcia się człowieka na udzielającego się mu Boga. W konsekwencji w modlitwie trzeba upatrywać nader istotne źródło duchowego rozwoju. Soborowe magisterium, uwzględniając ten stan rzeczy, przypomina przebiterom, że w prowadzeniu wiernych do chrześcijańskiej dojrzałości nie wolno zaniedbać troski o uformowanie w nich ducha modlitwy (por. DK 5). Ostatecznie bowiem - jak to już wyżej zaznaczono - uświęcające działanie zarówno słowa Bożego jak i sakramentów w bardzo istotnym zakresie zależy od modlitwonego usposobienia przyjmujących je. Zadanie wychowania do modlitwy nabiera szczególnej doniosłości we współczesnym świecie, w którym zauważa się, jeśli nie pewien kryzys, to przynajmniej specyficzne trudności w tym względzie²³. Człowiek współczesny nie dostrzega śladów Boga w świecie. Oszałamiająco natomiast działa na niego stały postęp nauki i techniki²⁴. Poważnym zagrożeniem dla życia modlitwy jest również aktualna dehumanizacja egzystencji ludzkiej, zjawisko hałasu, pośpiechu, aktywizmu oraz rozluźnienie więzi rodzinnej²⁵. Jakkolwiek modlitwa należy do najwcześniejszych aktów religijnych w życiu każdego chrześcijanina, to jednak zrozumienie jej istoty, a zwłaszcza umiejętność modlenia się w większości wypadków pozostawiają wiele do życzenia. Duszpasterze muszą zadbać, by wierni nie zatrzymywali się na poziomie pacierza. Modlitwa ustna, jeśli ma rzeczywiście wpływać na rozwój życia wewnętrznego, winna ewoluować w kierunku modlitwy myślniej. Medytacja i kontemplacja nie mogą być zastrzeżone tylko dla wybranych chrześcijan²⁶. Aby uczyć wiernych autentycznego i pogłębionego życia modlitwonego, trzeba wykorzystać wszystkie dostępne możliwości, zwłaszcza zaś rekolekcje oraz misje parafialne, nabożeństwa różańcowe i wielkopostne, adoracje Najświętszego Sakramentu, a także przewidziane w ramach liturgii

momenty ciszy²⁷. Nie bez znaczenia jest właściwie przemyślana i konsekwentnie realizowana inicjacja modlitwena młodego pokolenia w ramach katechizacji²⁸. Wszystkie te poczynania w ostatecznym rezultacie winny umożliwić „modlitwę życia”, tj. umiejętność obcowania z Bogiem przez zwyczajny kontakt z ludźmi i światem stworzonym. Nie trudno dostrzec, w jak istotnym związku pozostaje ta „nieustanna modlitwa” z realizacją powołania ludzi świeckich do świętości²⁹.

Duszpasterskie kierowanie zmierzające do doprowadzenia wiernych do dojrzałości chrześcijańskiej obok wychowania do modlitwy winno też uwzględnić formację ascetyczną. W znaczeniu popularnym przez ascezę rozumie się wyrzeczenie, zaparcie się siebie, wstrzemięźliwość i różne praktyki umartwień czy pokuty. W sensie teologicznym asceza oznacza stałe i planowe ćwiczenie się w urzeczywistnianiu doskonałości ludzkiej, z uwzględnieniem nie tylko własnych możliwości, ale także pomocy Bożej³⁰. Potrzebę praktykowania ascezy w urzeczywistnianiu świętości zrozumie bez trudu każdy, kto weźmie sobie do serca naukę Pisma Świętego. Przecież Chrystus w sposób nie budzący wątpliwości stawia jako warunek naśladowanie Go, wyrzeczenie i dźwiganie krzyża (por. Mt 16, 24 - 27, Mk 8, 34 - 38; Łk 9, 23 - 26). Podkreśla też, że każdy kto chce przynieść owoc w Królestwie Bożym, musi obumrzeć, analogicznie do ziarna wsianego w ziemię (por. J 12, 24). II Sobór Watykański konieczność ascezy w życiu chrześcijańskim tłumaczy wewnętrznym rozdarciem człowieka spowodowanym przez grzech. W Konstytucji *Gaudium et spes* czytamy: „Człowiek, stworzony przez Boga w stanie sprawiedliwości, za poduszczeniem Złego już na początku historii nadużył swej wolności, przeciwstawiając się Bogu i pragnąc osiągnąć cel swój poza Nim. (...) To, co wiemy dzięki Bożemu objawieniu, zgodne jest z doświadczeniem. Człowiek bowiem wglądając w swoje serce, dostrzega, że jest skłonny także do złego i pogrążony w wielorakim złu, które nie może pochodzić od dobrego Stwórcy. Wzbraniając się często uznać Boga za swój początek, burzy należyty stosunek do swego celu ostatecznego, a także całe swoje uporządkowane nastawienie czy to w stosunku do siebie samego, czy do innych ludzi i wszystkich rzeczy stworzonych. Dlatego człowiek jest wewnętrznie podzielony. Z tego też powodu całe życie ludzi, czy to jednostkowe, czy zbiorowe, przedstawia się jako walka, i to walka dramatyczna między dobrem i złem, między światłem i ciemnością” (KDK 13). Zadaniem duszpasterzy jest tłumaczyć, jakie ma być miejsce Krzyża w życiu chrześcijańskim i na czym ma polegać świadome jego szukanie. Należy nade wszystko zabiegać o to, by wierni nie rozumieli ascezy w sensie manichejskim czy radykalnie pesymistycznym, bo przekreślałoby to w całej rozciągłości uświęcenie rzeczywistości stworzonej, co jest - jak wiadomo - specyficznym rysem świętości laikatu³¹. Z drugiej strony jednak trzeba im dopomóc, by docenili rolę Krzyża w życiu zawodowym i małżeńskim, a także by nie lekceważyli tradycyjnych praktyk ascetycznych, które na przestrzeni dziejów Kościoła tylu wyznawcom Chrystusa ułatwiły osiągnięcie chrześcijańskiej doskonałości. Vaticanum II szczególnie nacisk kładzie na rozwijanie ducha i cnoty pokuty, co powinno mieć miejsce zwłaszcza w okresie wielkopostnym. Według zaleceń Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*

pokuta wielkopostna winna być nie tylko wewnętrzna i indywidualna, ale również zewnętrzna i zbiorowa (por. KL 110). Wydaje się, że nie bez racji zwraca się uwagę na podstawowe znaczenie w realizacji powołania do świętości ludzi świeckich praktyki postu i wstrzemięźliwości³². Post stanowi istotny czynnik wewnętrznego wyzwolenia i огоłocenia się z samego siebie, bez czego nie można uzyskać właściwego stopnia skoncentrowania się na Bogu. Jest on również elementarną postacią powściągliwości, która pozwala ująć w karby ludzkie pragnienia, tak często nieuporządkowane, oraz przeciwstawić się skutecznie bałwochwalstwu, jakie grozi każdemu, kto zanadto dba o swoje przyjemności, nawet najbardziej godziwe. Duże znaczenie ascetyczne ma praktykowanie wstrzemięźliwości seksualnej. Jest to w całej rozciągłości zrozumiałe, gdy uznaje się, że każdy ze współmałżonków powinien dążyć do osiągnięcia własnej pełni przez podejmowanie starań umożliwiających uzyskanie tej pełni przez współpartnera. Pragnienie i potrzeba przyjemności muszą być trzymane na wodzy i w pewnych momentach hamowane, ponieważ trzeba się liczyć z pragnieniami i potrzebami drugiej osoby. Ten, kto w małżeństwie nie potrafi zdobyć się na okresową wstrzemięźliwość, będzie nieustannie szukał radości w sposób egoistyczny, najpierw niezależnie od drugiej osoby, a potem nawet jej kosztem.

Wychowywanie wiernych do świętości realizowane w ramach posługi kierowania Ludem Bożym wymaga jeszcze uwzględnienia formacji apostołskiej. Apostolat jest zadaniem wszystkich wyznawców Chrystusa, a nie przywilejem niektórych tylko jednostek. Obowiązek ten wyrasta i czerpie swoje uzasadnienie z faktu przyjęcia sakramentów chrztu i bierzmowania. W Konstytucji *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego czytamy: „Wierni, przez chrzest wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu przeznaczeni są do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej, i odrodzeni jako synowie Boży, zobowiązani są wyznawać przed ludźmi wiarę, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła. Przez sakrament bierzmowania jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego, i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronięcia jej” (KL 11). To samo wyraża krócej Dekret *Apostolicam actuositatem*, który stwierdza, że wierni wszczepieni przez chrzest w Ciało Mistyczne Chrystusa, „utwierdzeni mocą Ducha Świętego przez bierzmowanie, są przeznaczeni przez samego Chrystusa do apostołstwa” (por. DA 3). Nie można zatem wyobrazić sobie chrześcijanina, który zmierza do świętości, by w jakikolwiek sposób mógł zlekceważyć swoje apostołskie powołanie³³.

II Sobór Watykański istotę apostołatu świeckich widzi w pracy ukierunkowanej z jednej strony na szerzenie Ewangelii i uświęcenie bliźnich, z drugiej zaś - na przepajanie duchem ewangelicznym oraz doskonalenie porządku spraw doczesnych (por. DA 2). Głównym terenem apostołskiej działalności laikatu jest małżeństwo i rodzina. Chrześcijańscy małżonkowie wypełniają swoje apostołskie zadania, gdy „są wzajemnie dla siebie, dla swoich

dzieci i innych domowników współpracownikami łaski i świadkami wiary” (por. DA 11). Szczególną doniosłość ma spoczywający na nich obowiązek ukazywania i potwierdzania własnym życiem nierozzerwalności i świętości życia małżeńskiego, podkreślania prawa do wychowania chrześcijańskiego dzieci, a także bronięcia godności i należytej autonomii rodziny (por. DA 11). Nie bez znaczenia również jest to, by rodziny chrześcijańskie przez wzajemną miłość swoich członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okazały się domowym sanktuarium Kościoła, by włączały się w kult liturgiczny oraz świadczyły czynne miłosierdzie i poparcie na rzecz sprawiedliwości (por. DA 11).

Bardzo ważnym terenem apostołatu laikatu jest także środowisko społeczne: środowisko pracy czy zawodu, studiów czy miejsce zamieszkania, rozrywki czy spotkań towarzyskich (por. DA 13). To posłannictwo - według nauki Vaticanum II - świeccy wypełniają „przede wszystkim przez zgodność życia z wiarą, dzięki czemu stają się światłością świata; przez swoją rzetelność w każdym zajęciu, dzięki której pociągają wszystkich do umiłowania prawdy i dobra, a wreszcie do Chrystusa i Kościoła; przez miłość braterską, dzięki której biorąc udział w życiu, pracach, cierpieniach i dążnościach swych braci, powoli i niepostrzeżenie przygotowują serca wszystkich na działanie łaski zbawczej; przez ową pełną świadomość swojej roli w budowaniu społeczeństwa, dzięki której z chrześcijańską wielkodusznością starają się wypełnić swoje czynności domowe, społeczne i zawodowe” (por. DA 13).

Olbrzymie pole działalności apostołskiej laikatu stanowi również arena życia publicznego i międzynarodowego. Precyzując wchodzące tutaj w grę zadania, Dekret *„Apostolicam actuositatem”* poucza: „Kochając swój naród i pełniąc rzetelnie powinności obywatelskie, winni katolicy poczuwać się do obowiązku popierania prawdziwego dobra wspólnego; niech swoją opinią wywierają nacisk w tym kierunku, by władza świecka była sprawiedliwie wykonywana a prawa odpowiadały wymogom prawa moralnego i wspólnego dobra. Katolicy biegli w sprawach publicznych, a przy tym utwierdzeni w wierze oraz nauce chrześcijańskiej, niech nie uchylają się od pełnienia funkcji publicznych, ponieważ sprawując je godnie, mogą przyczynić się do wspólnego dobra i zarazem torować drogę Ewangelii. Niech katolicy starają się usilnie współpracować ze wszystkimi ludźmi dobrej woli w popieraniu wszystkiego, co prawdziwe, co sprawiedliwe, co święte, co godne miłości (por. Flp 4, 8). Niech prowadzą z nimi dialog, uprzedzają ich roztropnością i taktem i niech prowadzą badania nad sposobami doskonalenia ustroju społecznego i państwowego w duchu Ewangelii. Spośród znaków naszych czasów zasługuje na szczególną uwagę wzmagające się stale i nieodwracalnie poczucie solidarności wszystkich narodów; zadaniem zaś apostołstwa świeckich jest troskliwe popieranie go i przekształcanie w szczere i prawdziwe poczucie braterstwa. Nadto świeccy winni mieć na oku teren międzynarodowy i zagadnienia, które się tam wylaniają oraz rozwiązania teoretyczne, bądź praktyczne, zwłaszcza w stosunku do narodów będących na drodze rozwoju” (DA 14).

Należy wreszcie zwrócić uwagę i na to, że świeccy, jako uczestnicy funkcji Chrystusa - Kapłana, Proroka i Króla, mają czynny udział w życiu i działalności wspólnoty kościelnej. Soborowe magisterium postuluje, by znalazło to wyraz na wszystkich szczeblach aktywności Kościoła: parafialnym, diecezjalnym i ogólnokościelnym. Oto odnośny tekst, zaczerpnięty z Dekretu o apostołstwie laikatu: „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 rozwiązania; współpracować w miarę sił we wszystkich poczynaniach apostołskich i misyjnych swojej kościelnej rodziny. Niech będą zawsze uwrażliwieni na sprawy diecezji, której parafia jest jakby komórką, gotowi zawsze na wezwanie swego pasterza zaangażować własne siły w przedsięwzięcia diecezjalne. Co więcej, by zadośćuczynić potrzebom miast i okręgów wiejskich, niech nie zacieśniają swej współpracy do granic parafii czy diecezji, ale niech usiłują rozszerzyć ją na tereny międzyparafialne, międzydiecezjalne, narodowe i międzynarodowe, tym bardziej, że nasilający się ustawicznie ruch ludnościowy, wzrastająca współzależność ludzi i łatwość komunikacji nie pozwalają już, aby jakakolwiek część społeczności pozostawała w izolacji. W ten sposób niech troszczą się o potrzeby ludu Bożego rozsianego po całym świecie; przede wszystkim niech za własną sprawę uważają dzieła misyjne, służąc im pomocą materialną lub nawet własną osobą. Jest to bowiem obowiązkiem i zaszczytem dla chrześcijanina oddawać Bogu część dóbr, które od Niego otrzymują” (DA 10).

Zarysowana powyżej treść powołania apostołskiego laikatu z jednej strony ukazuje jasno jego integralny związek z Bożym wezwaniem do świętości, z drugiej zaś - wytycza nader konkretną drogę formacji wiernych w ramach duszpasterstwa parafialnego³⁴. II Sobór Watykański wyraźnie uczy, że obowiązkiem duszpasterzy „jest popierać apostołstwo świeckich, ustalać zasady i udzielać mu pomocy duchowych, kierować jego działalność ku wspólnemu dobru Kościoła, czuwać nad zachowaniem czystości nauki i porządku” (por. DA 24). W doktrynie Vaticanum II kapłani znajdują nader wszechstronne i cenne informacje odnoszące się do prowadzenia wiernych ku dojrzałości chrześcijańskiej poprzez podejmowanie zadań apostołskich (por. DA 28 - 32; DK 6). Na uwagę zasługują zwłaszcza następujące dyrektywy precyzujące zadania duszpasterzy wobec laikatu: a) trzeba uznawać i popierać godność świeckich oraz właściwy im udział w posłannictwie Kościoła; b) szczególnego poszanowania wymaga wolność przysługująca wszystkim; c) należy chętnie wysłuchiwać wiernych, rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenia oraz kompetencję w różnych dziedzinach ludzkiego działania; d) w duchu wiary trzeba odkrywać, uznawać i popierać różne charyzmaty świeckich; e) zachodzi też potrzeba powierzenia wiernym konkretnych zadań w służbie Kościoła oraz zachęcania ich, by przystępowali do tej pracy także z własnej inicjatywy (por. DK 9).

Na koniec należy jeszcze zaakcentować wagę wychowania parafian do świętości na drodze włączania ich w działalność charytatywną. Jeśli miłość

stanowi istotę chrześcijańskiej świętości, to uczestnictwo w dziełach miłosierdzia i wzajemnej pomocy ukazuje się jako *conditio sine qua non* realizacji powołania do doskonałości. Stąd też II Sobór Watykański stwierdza co następuje: „Działalność charytatywna może i powinna dziś ogarniać swym zasięgiem wszystkich bez wyjątku ludzi i wszystkie potrzeby. Gdziekolwiek znajdują się ludzie, którym brak pokarmu i napoju, ubrania, mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty, środków do prowadzenia życia godnego człowieka, ludzie nękani chorobami i przeciwnościami, cierpiący wygnanie i więzienie, tam miłość chrześcijańska winna ich szukać i znajdować, troskliwie pocieszać i wspierać(...) Niech więc świeccy wielce sobie cenią i w miarę sił wspierają dzieła miłosierdzia oraz przedsięwzięcia pomocy społecznej czy to prywatne, czy publiczne, a także międzynarodowe, które niosą skuteczną pomoc jednostkom i narodom, znajdującym się w potrzebie, współpracując na tym polu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli” (DA 8). Z tej też racji duszpasterze powinni zadbać, „aby chrześcijanie nie żyli tylko dla siebie, lecz aby według wymagań nowego prawa miłości, każdy tak jak otrzymał łaskę, służył nią drugiemu” (por. DK 6).

ZAKOŃCZENIE

Znaczenie II Soboru Watykańskiego nie zamyka się w płaszczyźnie doktrynalno - kanonicznej. Zapoczątkował on bowiem proces odnowy Kościoła. Ta odnowa była potrzebą chwili. Wiadomo przecież, że sytuacja chrześcijaństwa od dłuższego czasu była daleka od zadowalającej, zwłaszcza ze względu na stanowczo za słaby wpływ Ewangelii na formowanie życia ludzi wierzących. Dla wielu religia stała się jedynie formalnością lub skostniałym zwyczajem, zamiast być fermentem wewnętrznej przemiany i nieustannego postępu moralnego. Chrześcijaństwo w niektórych krajach stawało się coraz bardziej „świeckie”, a świat, pozostawiony własnemu losowi, starał się wytworzyć sobie własną formę religii, wierząc w samo - wyzwolenie i samo - zbawienie i oddając cześć „dziełom własnych rąk”. W takim świecie nie było miejsca na życie duchowe. Podstawowe zagadnienia ludzkiej egzystencji znalazły się poza zakresem etycznej decyzji i odpowiedzialności, uzależniając los ludzki od wypadkowej deterministycznie działających sił ekonomii i polityki³⁶.

Inicjując odnowę Kościoła, Vaticanum II ze zrozumiałych względów starało się odwołać do tych źródeł i principów, które konstytuują kościelną wspólnotę nie tylko historycznie, ale aktualnie, egzystencjalnie i eschatycznie. W tych wyrunkach zaś nie można było nie dostrzec jako zagadnienia dla odnowy fundamentalnego powołania całego Ludu Bożego do świętości. Jedynie Kościół przyjmujący dar świętości może się odnowić wewnętrznie i dopomóc ludzkości odnaleźć samą siebie. Stąd też działalność duszpasterska, warunkująca w podstawowy sposób duchową płodność Kościoła, musi jak najbardziej na serio potraktować troskę o podjęcie przez ogół wierzących w Chrystusa

wezwanie do pełni życia chrześcijańskiego i jego wielkoduszną realizację. Gdyby takiego ukierunkowania duszpasterstwa parafialnego zabrakło, odnowa posoborowa byłaby problematyczna. W tej sytuacji nie trudno zauważyć wartość przedstawionych w tym artykule rozważań. Wynika z nich zaś, że powołanie do świętości nie wymaga od duszpasterzy jakichś nadzwyczajnych przedsięwzięć. Jego urzeczywistnieniu bowiem ze swej natury służy zwyczajny tok pracy duszpasterskiej. Chodzi jedynie o to, by w całej rozciągłości duchowieństwo parafialne wykorzystало swoją posługę przepowiadania słowa Bożego, sprawowania liturgii i prowadzenia wiernych. Te funkcje bowiem w podstawowym sensie nastawione są na doprowadzenie wszystkich wyznawców Chrystusa do tej pełni życia duchowego, do której przez włączenie w żywy organizm Kościoła zostali wezwani i przysposobieni.

PRZYPISY

¹ Por. Bp W. Pluta, *Powszechne powołanie do świętości w Kościele*, „Ateneum Kapłańskie”, 68(1965), nr 5 - 6, s. 324.

² Por. Ks. B. Lewandowski, *Uświęcenie przez liturgię w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Wnurcie zagadnień posoborowych*, 6(1972), s. 426 nn.

³ Por. B. Nadolski T Chr., *Liturgia a życie chrześcijańskie*, [w:] *Wnurcie zagadnień posoborowych*, 13(1981), s. 418.

⁴ Por. Ks. J. Buxakowski, *Inicjacja chrześcijańska a życie wewnętrzne*, „Ateneum Kapłańskie”, 85(1975), nr 1, s. 8 n.

⁵ Por. Ks. J. Grześkowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s. 190.

⁶ Por. Ks. B. Lewandowski, *Życie wewnętrzne wbudowane w tajemnicę paschalną*, „Ateneum Kapłańskie”, 85(1975), nr 1, s. 20 n.

⁷ Por. Ks. F. Woronowski, *Teologia duszpasterstwa liturgicznego*, Łomża 1977, s. 27 nn.

⁸ Tamże, s. 29; Por. też Ks. J. Bajda, *Wskazania odnowy soborowej dla życia wewnętrznego*, „Ateneum Kapłańskie”, 85(1975), nr 2, s. 188.

⁹ Por. Ks. W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań 1981, s. 151 nn.; B. Nadolski, T Chr., *W stronę pobożności eucharystycznej*, [w:] *Wnurcie zagadnień posoborowych*, 14(1981), s. 97.

¹⁰ Por. na ten temat Ks. A. Skowronek, Ks. S. Czerwik, Ks. M. Czajkowski, *Sakramenty pokuty. Teologia. Liturgia. Pismo Święte*, Katowice 1980.

¹¹ Por. J. - P. de Rudder, *Rola słowa w przekazywaniu Objawienia*, „Concilium”, wydania polskie, 1 - 10 (1968), s. 324.

¹² Por. S. Moysa SJ, *Z problematyki teologii słowa Bożego*, [w:] *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 491 - 495; Ks. F. Blachnicki, *Słowo - wiara - sakrament*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 38 n.

¹³ Por. S. Moysa SJ, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 214; J. Charytański SJ, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, [w:] *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, s. 587 n.

¹⁴ Por. Ks. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, t. 2, Warszawa 1980, s. 53 nn.

¹⁵ Por. Ks. H. Simon, *Odpowiedzialność kaznodziei za głoszone słowo Boże*, „Homo Dei”, 47(1978), nr 3, s. 179.

¹⁶ Por. M. Pisarszak MIC, *Słowo Boże w liturgii*, „Collectanea Theologica”, 48(1978), nr 2, s. 100 n.; Por. też Ks. H. Simon, *Od służebnego do historiozbowczego traktowania Biblii w przepowiadaniu naszego stulecia*, „Studia Teologiczno - Historyczne Śląska Opolskiego”, 7(1979), s. 123 - 138.

¹⁷ Por. E. Sobieraj FDP, *Homilia według teologii posoborowej*, [w:] *Eucharystia w duszpasterstwie*, Lublin 1977, s. 173 nn.

¹⁸ Por. O. Schreuder OFM, *Socjologiczne aspekty przepowiadania*, „Concilium” wydanie polskie, nr 1 - 10 (1968), s. 136.

¹⁹ Por. Ks. R. Zielasko, *Zarys problematyki teologicznej mszalnej liturgii słowa*, „Roczniki Teologiczno - Kanoniczne”, 16(1969), nr 3, s. 106 n.

²⁰ Por. tamże, s. 111 n.

²¹ Por. Ks. R. Kiełczewski, *Teologia mszalnej liturgii słowa*, [w:] *Eucharystia w duszpasterstwie*, Lublin 1977, s. 143 n.

²² Por. F. Szreder CR, *Serce przysposobione do słuchania słowa*, „Collectanea Theologica”, 42(1972), nr 1, s. 102.

²³ Por. J. Majkowski SJ, *Modlitwa jako problem psychologiczny dzisiaj*, „Ateneum Kapłańskie”, 85(1975), nr 2, s. 210.

²⁴ Por. J. Wichrowicz OP, *Modlitwa współczesnego człowieka*, „Collectanea Theologica”, 41(1971), nr 2, s. 115.

²⁵ Por. Bp P. Socha, *Psychologiczno - ascetyczny aspekt modlitwy*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne”, 16(1974), nr 11 - 12, s. 340 nn.

²⁶ Por. Ks. W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, dz. cyt., s. 72 n.; Por. też J. Sulowski, *Od pacierza do medytacji i kontemplacji. Z doświadczeń katechezy w krajach Zachodu*, „Ateneum Kapłańskie”, 91(1978), nr 2, s. 272 - 289.

²⁷ Por. W. Pluta, *Wprowadzenie wiernych w życie modlitwy (rozmodlenie w pracy duszpasterskiej)*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne”, 16(1974), nr 11 - 12, s. 361 n.

²⁸ Por. Ks. J. Nowaczyk, *Wychowanie do modlitwy*, „Katecheta”, 19(1975), nr 1, s. 19 - 25; Ks. W. Koska, *Modlitwa w katechezie*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 2(1978) s. 145 - 153.

²⁹ Por. Bp W. Pluta, *W trosce o życie wewnętrzne*, Poznań - Warszawa 1980, 174 nn.

³⁰ Por. Ks. W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, dz. cyt., s. 198 n.

³¹ Por. L. Bouyer COr., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. z franc., Warszawa 1982, s. 91 n.

³² Tamże, s. 127 nn.

³³ Por. Ks. W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, dz. cyt., s. 193 nn.

³⁴ Por. R. Forycki SAC, *Apostoelskie powołanie Ludu Bożego*, [w:] *Powołanie człowieka*, t. 4, Poznań - Warszawa 1975, s. 149 nn.

³⁵ Tamże, s. 152 nn.

³⁶ Por. Ks. J. Bajda, *Wskazania odnowy soborowej dla życia wewnętrznego*, „Ateneum Kapłańskie”, 85(1975), nr 2, s. 182 n.

- DA Dekret *Apostolicam actuositatem* o apostołstwie świeckich
 DB Dekret *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów
 DE Dekret *Unitatis redintegratis* o ekumenizmie
 DK Dekret *Presbyterorum ordinis* o posłudze i życiu kapłanów
 DM Dekret *Ad gentes divinitus* o działalności misyjnej Kościoła
 KDK Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym
 KK Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* o Kościele
 KL Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* o liturgii świętej
 KO Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum* O Objawieniu Bożym

ks. Ryszard Ryngwelski

MŁODZIEŻOWE RUCHY KONTESTACYJNE W OKRESIE POWOJENNYM

Życie większości dzieci i młodzieży upływa w zasadzie w trzech kręgach społecznych: w domu rodzinnym, w szkole i grupach rówieśniczych. Należy jednak z całą stanowczością podkreślić, że pierwszoplanową rolę w wychowaniu dziecka, w kształtowaniu jego postaw społecznych, moralnych i wprowadzaniu go w role społeczne odgrywa środowisko rodzinne. Niewydolność wychowawcza rodziny ma niewątpliwie decydujący wpływ na kształtowanie się wszelkich form niedostosowania społecznego¹.

Rodziny dzieci i młodzieży nieprzystosowanej społecznie, poświęcają niewiele czasu swoim pociechom, mało o nich wiedzą, nie wykazują zainteresowania ich zadaniami, problemami i funkcjonowaniem społecznym. Najczęściej stosują liberalny styl wychowania, polegający na braku jakiegokolwiek ingerencji w działania dziecka. Nie okazują ciepła emocjonalnego, natomiast ujawniają obojętność emocjonalną i nadmierną tolerancję. Odznaczają się one również niepełną strukturą, występowaniem napięć, konfliktów z objawami patologii społecznej, brakiem wzajemnej akceptacji współmałżonków².

W okresie idealizmu i kształtowania się własnej osobowości młodzieży, brak ciepła rodzinnego, atmosfery zrozumienia i oparcia w gronie najbliższych osób, połączony z niejasną wizją przyszłości, bezradnością wobec zła tkwiącego w systemach społeczno - politycznych, a także brak zrozumienia dla podstawowych wartości i wzorców, może zrodzić w młodym człowieku postawę buntu, pesymizmu i egzystencjalnego znużenia³. Objawia się to w postawach permissywnych, łamaniu barier moralnych, cynizmie, nieposzanowaniu autorytetów, agresji i nonkonformizmie. Młodzi ludzie swoim wyglądem, zachowaniem i stylem życia chcą zwrócić na siebie uwagę i zakomunikować starszemu pokoleniu, że w dotychczasowych strukturach cywilizacyjnych istnieje wiele zła, krzywdy i niesprawiedliwości. Ta szczególna forma protestu znajduje swoje odbicie w różnorodnych ruchach kontestacyjnych, które w większości zrodziły się w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej. I choć z niewielkim opóźnieniem dotarły - niestety - również do Polski.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych obecnego stulecia powstało wiele grup młodzieży niedostosowanej: pacyfiści, chuligani, beatnicy, młodzież asfaltowej jezdni, rewolucjoniści⁴. Hipisi, narkomani i punki pojawili się pod różnymi nazwami np.: wielbiciele słońca (Japonia), ogolone głowy (Anglia), pół mocni (Niemcy), potwory Jezusowe (USA) itp. Najbardziej popularnym z tych

grup okazał się ruch hipisowski. (Słowo „hipis” pochodzi od czas. „to be hip” - żyć na bieżąco, iść z prądem)⁵.

HIPISI

Hipisi wywodzą się z ruchu beatników, którzy pojawili się w San Francisco (USA) pod koniec lat pięćdziesiątych, osiedlili się w North Beach. Grupa młodych ludzi zerwała z dotychczasowym życiem i cywilizacją normalnego społeczeństwa amerykańskiego. Porzucili wygodne warunki życia, porzucili obyczaje i prawo społeczne, zamieszkali w szałasach zbudowanych z bambusa i odpadków cywilizacji: butelek, puszek, starych blach. Rzadko się myli, używali antyperfum, nosili podarte ubrania, długie suknie lub dzinsy, zapuścili długie brody, przestali się golić, chodzili boso. Palili marihuanę, haszysz, prowadzili swobodne życie seksualne. Okoliczni mieszkańcy uważali ich za wykolejenców i margines społeczny. W USA liczbę hipisów określano na ponad milion.

Odrzucili większość norm społecznych, zanegowali zasady moralne i wartości przyjmowane przez ogół ludzi. Wyznawali nieograniczoną wolność osobistą, porzucili naukę i pracę utrzymując się najczęściej z dobroczynności innych lub zajęć dorywczych. Hipisi zerwali z cywilizacją, porzucili bogatych rodziców, głosili powrót do ubóstwa i życia w komunie, w prymitywnych warunkach, znieśli własność prywatną, prowadzili handel wymienny. Ruch hipisowski był protestem młodzieży przeciw luksusowemu życiu bogaczy amerykańskich. Na ogół hipisi byli przyjaźnie ustosunkowani do wszystkich. Ich symbolami były kwiaty, czułość, miłość, radość, równość, pokój⁶.

Głównym ideologiem i organizatorem ruchu hipisów był T. Leary - profesor psychologii klinicznej w kalifornijskim uniwersytecie. Przeprowadzał on badania nad działaniem grzybów meksykańskich mających właściwości halucynogenne oraz nad psychodelikami z grupy LDS. Po raz pierwszy wystąpił w Golden Gate Park w San Francisco 14.01.1967r. przed grupą młodzieży hipisowskiej i natychmiast został obwołany ich „mesjaszem”. Zaczął propagować nowe idee. Głosił hasła: „odpadnij” (od starej cywilizacji), „włącz się i dostrój” (do nowej), „wszyscy ludzie stanowią jedność”, „wszyscy są równi”, „uprawiaj seks zamiast wojować”. Nawoływał do porzucenia szkoły, uniwersytetów, pracy i włączenia się do nowego ruchu rewolucyjnego. Drugim współtwórcą był G. Wright z Uniwersytetu w Yale, który uważał, że winą za osamotnienie współczesnego człowieka, zagubienie w świecie, poczucie zagrożenia, zakłamania, rozczarowania i rozpaczony ponosi współczesne społeczeństwo, ekonomia i polityka⁷.

Początkowo ruch hipisowski był apolityczny, potem - po zamachach na Johna i Roberta Kennedych i pod wpływem wojny w Wietnamie - upolitycznił się. Niektóre grupy zaczęły się degenerować pijąc alkohol i zażywając narkotyki. W komunach zaczęły się szerzyć choroby weneryczne, dróg oddechowych, przewodu pokarmowego, biegunki wirusowe, zapalenie wątroby, awitaminoza,

choroby psychiczne, jako efekt nadużywania narkotyków. Bunt hipisów był buntem przeciw społeczeństwu zmaterializowanemu, konsumpcyjnemu, przeciw ich obecności w takim świecie. Oni chcieli tworzyć wartości duchowe, humanistyczne, pragnęli wolności, szukali prawdy i miłości, chcieli kochać i być kochanymi, nie chcieli walczyć, prowadzić wojen, nie chcieli systemów zniewalających godność człowieka⁸.

W Polsce hipisi pojawili się w 1966r. propagując idee hipizmu amerykańskiego. Ruch ten zmobilizował się po wystąpieniu w Warszawie J. Pyrza - „proroka”. Powstały pierwsze komuny hipisów w Ożarowie, Podkowie Leśnej, w Radomiu, Kielcach, Krakowie, w Bieszczadach, we Wrocławiu i w innych miejscowościach. Niektórzy zaczęli brać narkotyki, wdychać tri, pić alkohol. Wśród młodzieży w wieku 15 - 19 lat, 70% stanowili chłopcy, a ok. 30% - dziewczęta. Pod koniec 1972 roku było ich w Polsce ok. 50 tys. Najczęściej wywodzili się z rodzin inteligenckich i robotniczych, rozbitych, skłóconych, z rodzin alkoholików⁹.

Naczelną ich zasadą było nie uczyć się i nie pracować, żyć chwilą obecną, egzystować bez perspektyw i planów. Hipisi unikali służby wojskowej, przedmioty codziennego użytku w komunach uważali za wspólne, głosili hasła pacyfistyczne, uznawali wolną miłość bez legalizacji związku małżeńskiego, nie uznawali instytucji społecznych i państwowych. Głoszone przez nich zasady były antyspołeczne, antyreligijne i antypaństwowe. Zasady te stały w jawnej sprzeczności z poczuciem odpowiedzialności osobistej i społecznej. Wokół hipisów gromadzili się również: chuligani, przestępcy, git - ludzie, frajerzy i inni agresywni młodzi ludzie.

CHULIGANI

Jedną z postaci wykolejenia się z właściwych dróg życia społecznego jest chuligaństwo - czyli bezsensowna przestępczość, nie mająca ani rozumowej pobudki, ani nie dająca przestępcy rzeczywistych korzyści. Źródłem chuligaństwa jest przede wszystkim zarzucenie chrześcijańskich norm etycznych przez pokolenie dorosłe pod wpływem propagandy antyreligijnej i zubożenia religijnego, brak dostatecznej opieki nad młodzieżą nie uczącą się i jeszcze nie pracującą, migracja młodzieży ze wsi, gdzie żyła pod kontrolą środowiska rodzinnego, do miast, gdzie jest pozostawiona sama sobie, zapatrzona wyłącznie w zarobek, skomasowana w hotelach robotniczych, podlega psychologii masy i wpływowi nie zawsze dodatnim.

Chuligani - chociaż nie oni jedyni - stosują się do szczególnej mody w ubiorze, w wyglądzie, w postawie, w sposobie życia, w zabawie i w erotyce. W ubiorze zadziwiają albo prostactwem w kroju i wykonaniu, albo dziwacznością i zaniedbaniem¹⁰.

Chuligani posługują się swoistym żargonem nieraz prostackim i grubiańskim, czasem wręcz brutalnym i plugawym - by podkreślić swą

niezależność od przyzwoitego mówienia. Tworzą zgrane bandy chłopców i dziewcząt o podobnym nastawieniu do życia, zwłaszcza nocnego. Bandy te są często powiązane z podziemiem spekulacyjnym, seksualnym bądź kryminalnym. Chuligaństwo prowadzi nieraz do tzw. „zagrań” czyli osobistego lub zbiorowego popisu w najbardziej dzikich pomysłach, w zuchwalstwie lub w brutalności, a nawet wielkich bójkach między bandami współzawodniczącymi z sobą o panowanie w danej okolicy. Chuligani często nie liczą się z nikim i z niczym, niszczą, dewastują by pokazać pogardę dla zasad współżycia społecznego¹¹.

NARKOMANI

Narkomania jako zjawisko masowe dotarła do nas z Zachodu w latach 1968 - 1970 na fali ogólnej kontestacji i ruchu hipisów. Początkowo zapanowała moda na branie czegokolwiek: ćpanie, wachanie, wdychanie, wstrzykiwanie w grupie itp., później stała się zjawiskiem patologicznym i tragicznym dla wielu chłopców i dziewcząt. Zasadniczą przyczyną był brak więzi emocjonalnej młodych ludzi ze środowiskiem wychowawczym. Młodzież ta często porzucała dom, szkołę, tworzyła różne grupy nieformalne wędrujące po Polsce. Grupy te prowadziły pasożytniczy tryb życia, młodzież mieszkała w melinach, organizowała seanse narkotyczne, dopuszczała się licznych przestępstw na tle narkomanii. Młodzi narkomani wyznawali swoistą filozofię życia będącą zlepkiem poglądów społecznych, religijnych (hinduizm i chrześcijaństwo) oraz luźnych poglądów liberalnych o zabarwieniu hedonistycznym. Wielu z nich nie ma sprecyzowanego światopoglądu, akceptuje samobójstwo jako jedyne wyjście z trudnej sytuacji, poddaje w wątpliwość sens istnienia, przeżywa egzystencjalną pustkę i ma poczucie zagubienia w świecie¹². Wykazują ponadto wysokie napięcie emocjonalne, nieufność, podejrzliwość, skłonność do obwiniania się i mają niezintegrowaną osobowość.

Polską narkomanię charakteryzuje różnorodność silnych środków odurzających branych w dużych dawkach. W ostatnim okresie - od początku lat 80 - tych - doszedł jeszcze jeden czynnik, który zbiera tragiczne żniwo wśród narkomanów, a mianowicie istnieje b. duże prawdopodobieństwo zarażenia się wirusem HIV poprzez używanie tych samych strzykawek, którymi wcześniej posłużył się człowiek chory na AIDS (lub przez kontakty seksualne).

GITOWCY

Pierwsze doniesienia o działaniu git - ludzi pojawiły się w 1970 r. Do szkół warszawskich i na posterunki milicji kierowano skargi na agresywne zachowanie się niektórych grup młodzieżowych. Przejawy tej agresji miały miejsce w szkołach podstawowych i zawodowych, a wyrażały się między innymi w takich formach jak cięcie zyletkami ubrań, płaszczy, kurtek, palenie dzienników,

niszczenie przedmiotów i aparatury w gabinetach szkolnych. Gitowcy grozili i napadali na wychowawców, terroryzowali kolegów, którzy nie chcieli podporządkować się ich poleceniom. W 1973r. było ich ok. 1000¹³. Najwięcej gitowców było w Warszawie, Wrocławiu, Szczecinie, Gdańsku.

Git - ludzie wylonili się z grupy chuliganów i najwcześniej dali o sobie znać w zakładach poprawczych, w schroniskach, w internatach, w zakładach karnych i w zakładach wychowawczych. Później rozprzestrzeniło się na młodzież szkół podstawowych i średnich.

Głównymi ideami gitowców były: konspiracja wobec dorosłych, solidarność między sobą, odwaga, agresywność, męskość, brutalność, tendencje do dominacji i podporządkowania sobie innych. Siebie uważali za elitę i za najlepszy odłam młodzieży, za „awangardę” powołaną do rządzenia. Niektóre grupy nawiązywały do niemieckiego faszystwu, do Hitlera, a nawet przybierały charakter terrorystyczny. Poszczególne grupy miały swoje zasady, język, tajemnice, styl zachowania. Dzielił się na „ludzi” i „frajerów”¹⁴.

Gitowcy traktowali dziewczęta jak „towar”. Mieli swoje dziewczyny, tolerowali je wokół siebie, ale nie dopuszczali do spraw istotnych w gangu. Zabiegali o „lepsze dziewczyny”, nielojalnie przepędzali, nie tolerowali dziewcząt tatuowanych, agresywnych. Ich kontakty z dziewczętami były nietrwałe i niedojrzałe. Głównymi cechami gitowca są: agresywność, spryt, cynizm, bezwzględność, tendencje do narzucania innym swej woli i wyznawanych zasad. Niektórzy z nich posiadali tatuaże - kropki na powiekach, tzw. „spioszki” na lewym oku lub przegubie ręki. Gitowców charakteryzuje opozycyjna postawa wobec norm społecznych. Egzamin na gitowca zdawało się przez tzw. „prostowanie” - czyn przestępczy (kradzież, napad na kogoś, szantaż, wymuszenie czegoś, podporządkowanie kogoś) będący sprawdzianem lojalności i solidarności wobec grupy¹⁵.

PUNKI

„Punk” (ang.) znaczy odpadek, śmieć, marność. W 1976r. pojawili się w Londynie, chodzili w dużych butach, starych marynarkach, poobrywanych podkoszulkach z wypisanymi hasłami: „Hate and war. No future”. Nosili skórzane kurtki, pasy nabijane nitami. Na szyjach jakieś obroże, łańcuchy, włosy farbowane na pomarańczowo, fioletowo i zielono. Z przodu głowy wysoki czub. W małych klubach podskakiwali w jednym miejscu w rytm wścieklej, przerażającej, głośnej muzyki, spotęgowanej sprzężeniami wzmacniaczy i błyskami świateł. Pluli przed siebie, przeklinali i wyrzaskiwali teksty piosenek, tańcząc nowy taniec punków - pogo¹⁶.

Wywodzili się na ogół z najniższych warstw społecznych, a cały ruch miał być buntem przeciw sytuacji ekonomicznej - społecznej nieprzychylniej dla młodych ludzi. Hasła o świetlanej przyszłości dla młodzieży nie sprawdzały się w rzeczywistości. Wobec powyższego ruch punków wraz z muzyką reggae

zmierzały do jednego celu - stworzenie własnej kultury, alternatywnej do propozycji systemu i całej reklamy. Źródłem była sytuacja społeczna, podział społeczeństwa na tych, którzy mają i na tych, którzy nigdy nie będą mieli, na białych i czarnych, dobrych i złych. Chcą tak żyć, aby każdy robił to, co uważa za słuszne. Ale też negują rzeczywistość i to w sposób agresywny. Uważają, że takie są czasy obecnie, że trzeba ludziom powiedzieć, że jest źle, że ludzie żyją w systemach, które ich gnębią, bo jednostkę gnębi każdy system¹⁷.

Ruch punków w Polsce rozpoczął się w 1978r. Na ulicach Szczecina, Poznania, Warszawy oraz innych wielkich miast pojawili się młodzi ludzie, wyrostki o kolorowych pasmach włosów, podcięci, pół ogoleni, w strzępiastych kolorowych strojach. Ich symbolem były agrafki noszone na nodze, ramieniu, w uchu, w nosie, ich wielkość i miejsce oznaczały stopnie wtajemniczenia i grupy przynależności. Są to grupy bardzo dynamiczne, niekiedy agresywne, dziwacznie pomalowane. Ich program jest na „nie”. Propagują miłość w obrębie grupy, a wobec innych stosują agresję¹⁸.

Do ruchu najczęściej należy młodzież w wieku 15 - 20 lat wywodząca się z dobrze sytuowanych rodzin, najczęściej skłóconych, uczniowie nie uczący się i ludzie nie pracujący. Porzucając własne środowisko szukali zastępczego, w punkowej przyjaźni znajdowali namiastkę zadośćuczynienia za trudne dzieciństwo. Corocznie biorą udział w zlotach np: „Rock - Festiwal” w Jarocinie, między sobą posługują się slangiem młodzieżowym. Ich postawa wobec dziewcząt jest tolerancyjna. Każdy „ma” własną dziewczynę, a jeśli nie należy ona do ruchu, starają się ją wciągnąć. Charakterystyczną cechą niektórych grup punków jest bierność, czekają aż się coś wydarzy. Jedyną formą grupowej aktywności jest obłędny taniec. Specyficzny jest ich stosunek do muzyki, w niej się „spełniają” i jednoczą, z niej czerpią natchnienie. Ci młodzi ludzie lekceważący wszelkie normy społeczne i zupełnie przeciętni w nauce stworzyli własny gatunek muzyki tzw. „punk - rock” oparty na specyficznym zestawie gitar i śpiewie wykonywanym na wysokim piskliwym tonie. Znane są w Polsce zespoły punków o dziwacznych nazwach: „Subs”, „Zwłoki”, „Kasa Chorych”, „Seks Pistols”, „Power” i in. Pod wpływem tej muzyki i śpiewu wpadają w szal, w którym dopuszczają się demolowania sal dyskotekowych, zakłócają spokój głośnymi, niecenzuralnymi okrzykami¹⁹. W ich zachowaniu jest dużo pozerstwa ale i postaw antyspołecznych.

Skrajną odmianą punków o wyraźnie negatywnym nastawieniu do społeczeństwa są „KILERSI”.

Inną grupą o nihilistycznym nastawieniu do świata i nienawistnej postawie do drugich są „SKINY”. Ogoleni na zero, noszą kurtki szarozielone z faszystowskimi i wojennymi emblematami. Głoszą skrajne poglądy pseudopolityczne, szowinistyczne i rasistowskie.

„POPERSI” I „GRZYWACZE”

Popersi i grzywacze stanowią przeciwną odmianę grup młodzieżowych, nastawionych hedonistycznie z tendencją do wygodnictwa. Te grupy okupują dyskoteki, kawiarnie, urządzą prywatki, mają dużo pieniędzy, chcą wygodnie i łatwo żyć bez pracy i wysiłku²⁰.

RASTAFARIANIE

Pochodzenie tej grupy młodzieży niedostosowanej sięga lat trzydziestych XX w. W 1930 r. książę etiopski Ras Tafari przybrał wraz z cesarską koroną imię Haile Selasie I. Murzyni na Jamajce uwierzyli wówczas, że spełnia się przepowiednia wybitnego działacza społecznego i religijnego Marcusa Garveya, który głosił nadejście czarnego króla. Nawoływał także do powrotu do korzeni - czyli do Afryki. Haile Selasie powoływał się często na swe pochodzenie w prostej linii od Dawida i królowej Saby. Dla Murzynów z Jamajki przeznaczył całe połacie ziemi w Etiopii, ale zamiast Etiopii czarni woleli osiąść w Londynie. Tam założyli zespół „Misty in roots”, który skupiał wokół siebie młodzież kolorową, przyciągał egzotyką, głoszonymi ideami i swoistym stylem życia²¹.

Rastafarianie opierają się na Starym Testamencie, między sobą posługują się swoistym językiem biblijnym pochodzącym z ciągłego obcowania z Biblią. Ich religia zabrania zażywania narkotyków, picia alkoholu, spożywania mięsa i nabiału, są wegetarianami, ale nie wszyscy przestrzegają tych zasad. Wyznawcy rastafarianizmu noszą dziwaczne loki, kolorowe czapki (dreadlocks), występują przeciw konformizmowi. Rastafarianie zawdzięczają swoją popularność muzyce reggae Boba Marleya. Jest ona mieszaniną elektronicznego rocka z afrykańską muzyką magów oraz różnych jej odmian tworzonych przez czarnych i białych. Występują na festynach i festiwalach muzycznych. Można ich rozpoznać po zielono - żółto - czerwonych znaczkach i barwności strojów. W Polsce ruch rastafarian istnieje od kilkunastu lat. Biorą udział w zlotach jarocińskich²².

Ruch rastafarian posiada trzy wymiary ściśle ze sobą powiązane: społeczno - polityczny, kulturowy i religijny. Rastafari nie jest organizacją, lecz realnie istniejącą wspólnotą miłości dzieci Jah, skazanych na życie w Babilonie. Od początku lat siedemdziesiątych rastafarianie jako ruch, światopogląd czy religia, stał się ruchem uniwersalnym. W tym okresie ruchy wyzwolenie przybrały na sile. Nie chodziło już wówczas tylko o czarnych i białych lecz o uwolnienie się od różnych gnębiących ludzi systemów politycznych²³.

SATANIŚCI

Jak podaje M. Braun - Gałkowska - różne odmiany kultów satanistycznych istniały od dawna. Satanizm w obecnej formie dotarł do Polski ze Stanów Zjednoczonych, gdzie Anton Sandor La Vey - Amerykanin pochodzenia

cygańskiego z rumuńsko - alzacko - gruzińskim rodowodem - zwany przez swoich wyznawców „czarnym papieżem”, utworzył w nocy 30 IV 1966r. w San Francisco - kościół szatana. Uważa się on za ideologa i przywódcę tego ruchu, co zresztą jak się zdaje przynosi mu znaczne zyski²⁴. Jest on autorem tzw. „Biblii Szatana” wydanej w 1968r., której tekst jest prymitywny i niespójny, głosi jednoznacznie wyzwolenie się od wszelkich norm i zachęca do nieskrępowanej dobrem innych realizacji własnych przyjemności i zaspokajania swoich żądz. Zawiera też opisy obrzędów magicznych i satanistycznych. Wzywa do kultu szatana i występuje przeciw wszelkim religiom, a szczególnie przeciw chrześcijaństwu²⁵.

W Polsce od kilku lat satanizm dawał o sobie znać w łagodnej, zakamuflowanej postaci, a wyraźnie nasilił swoją działalność po 1985r., by w następnym - 1986 - publicznie ujawnić się na Festiwalu Muzyki Rockowej w Jarocinie, gdzie jeden z zespołów (Test Fobii Kreon) w czasie swojego występu przy dźwiękach muzyki heavy metal na scenie połamał i spalił krzyż. Natomiast w nocy na miejscowym cmentarzu odprawiono na trumnie wyjętej z grobowca tzw. czarną mszę szatańską. Inne zespoły festiwalu, między innymi KAT z Katowic, przyniosły akcenty satanistyczne, (satanic rock), co przez niektórych zostało odebrane jako wystąpienie antyreligijne²⁶.

Muzyka heavy metal jest ogromnie głośna, hałaśliwa, ponura i agresywna. Teksty śpiewane z nią lansują treści satanistyczne, bluźniercze i wyrażające nienawiść do ludzi i siebie samego. Miejscem spotkań wielbicieli tej muzyki są koncerty, na które przyjeżdżają w wielkich grupach, zwanych przez nich brygadami. W czasie podróży, koncertów i przed koncertami dochodzi często do bójek między brygadami z różnych miast. Podczas występów bardzo głośna muzyka i zachowanie jej wykonawców wywołują gwałtowne emocje słuchaczy, którzy tańczą i krzyczą a niekiedy skandują satanistyczne hasła²⁷.

Nie wszyscy zwolennicy muzyki heavy metal są satanistami, ale wszyscy sataniści są fanami tej muzyki. Uwierają się jak inni miłośnicy heavy metalu w dzinsowe lub skórzane czarne kurtki, nabijane błyszczącymi nitami i ozdabiane kawałkami materiału (tzw. „plótpo”), na których namalowane są tytułowe okładki płyt ulubionych zespołów. Noszą wysokie skórzane buty z metalowymi kłamrami, których nie zapinają, by przy chodzeniu wydawały metaliczny dźwięk. Sataniści odróżniają się od innych „metalowców” emblematami satanistycznymi. Jest to odwołony krzyż, trzy szóstki (666), pentagram, czyli pięcioramienna gwiazda wpisana w okrąg, a także głowa kozła. Używają też różnych akcesoriów, takich jak kastety, łańcuchy, bagnety. Rozpowszechniają między sobą przepisywaną na maszynie biblię szatana. Ich zasady to kult szatana, pobłażliwość wobec siebie i nienawiść do wszystkich „innych”²⁸.

Według samych satanistów ich liczba w Polsce dochodzi do 12 tysięcy, a główne ośrodki ich działania to: Szczecin, Wrocław, Gdańsk, Olsztyn, Warszawa²⁹.

J. Zbignalski wyróżnia w naszej rzeczywistości dwa typy satanizmu: satanizm ideologii i perwersji oraz satanizm sprzeciwu i mody³⁰.

Pierwszy obejmuje najwyżej wtajemniczonych i jest wyrazem świadomej przyjętej ideologii. Osoby wyznające go, uznają jako zasadę czynienie zła, odrzucenie Boga i kult szatana. Biorą udział w obrzędach ku jego czci, w czasie których dochodzi do profanowania zwłok, zabijania zwierząt i świętokradztwa. Dopuszczają się przemocy i okrucieństwa. Posiadają swoje rytuały z obrzędami wtajemniczenia różnych stopni, nadawania imion, „zdrapania” chrztu świętego, czarnych mszy itp. Mają też struktury z kapłanami i kardynałem prowincji polskiej³¹.

Druga grupa satanistów to młodzież nie przechodząca „wtajemniczeń” i nie znająca głębiej tej ideologii, ale fascynująca się nią i ujawniająca swój związek z nią poprzez zachowania takie jak udział w obrzędach i spotkaniach oraz chuligańskie wyczyny w rodzaju dewastowania kapliczek i cmentarzy, bluźniercze napisy, bijatyki. Wszyscy są fanami muzyki „metalowej”, słuchają jej i starają się brać udział w koncertach. Demonstrowują swoją przynależność do subkultury przez ubranie, emblematy, sposób witania itp. Podobnie jak sataniści z pierwszej grupy nie są ateistami, ale odwracają się od Boga, którego uważają za słabego. Obserwując ogrom zła w świecie, uważają, że jest silniejsze niż dobro i opowiadają się za nim przez swoje zachowanie i oddawanie czci szatanowi. Uważają to za wygodniejsze, gdyż szatan nie stawia im żadnych ograniczeń. Do tego podziału trzeba by dodać trzecią grupę: młodzież, która przez kolegów zetknęła się z ruchem satanistycznym, przejęła okresowo pewne obyczaje, zwłaszcza uwielbienie dla muzyki „metalowej”, ale nie jest głębiej związana z tą ideologią i nie identyfikuje się z nią tak wyraźnie jak grupy pierwsza i druga³².

Wszystkie te grupy młodzieży kontestującej chcą zwrócić na siebie uwagę, swoim wyglądem, stylem bycia i zachowania, pragną wyartykułować swoje niezadowolenie i bunt wobec wielu przejawów zła, kłamstw i niesprawiedliwości jakie istnieją w różnych systemach o strukturach cywilizacyjnych dzisiejszego świata. Charakter i ostrość wyrazu tych grup zmienia się i ewoluje w kierunku coraz bardziej agresywnym i radykalnym, podobnie jak dokonujące się olbrzymie zmiany wśród współczesnych społeczeństw. Dla jednych są szansą i nadzieją, dla innych dramatem i działaniem desperackim. Wspólną cechą dla wszystkich odmian młodzieży kontestacyjnej, zdaje się być - jak zauważa O. Andrzej Madej OMI, jeden z inicjatorów grupy ewangelickiej na Festiwalu Muzyki Rockowej w Jarocinie³³ - wielkie wołanie o miłość, wielki głód miłości, której ci młodzi ludzie, zgorzkniali, odrzuceni i upokorzoni, zostali pozbawieni. Jest to zarazem wielkie wyzwanie jakie staje przed Kościołem naszych czasów, by zdołał trafić poprzez działania duszpasterskie również do tej grupy osób, ukazując im sens życia, wartość miłości i ogrom miłosierdzia znajdującego się w Bogu.

¹ S. Tucholska, *Psychologiczne aspekty nieprzystosowania społecznego dzieci i młodzieży: narkomania, samobójstwo*, „Ateneum Kapłańskie” 1984, z. 2, s. 233.

² K. Ostrowska, E. Milewska, *Diagnozowanie psychologiczne w kryminologii*, Warszawa 1986, s. 80.

³ Por. Bp Lech Kaczmarek, *Postawy duchowe współczesnej młodzieży na zachodzie Europy*, „Katecheta”, 27(1983) 125.

⁴ Ks. Cz. Cekiera SDS, *Nieformalne grupy młodzieży niedostosowanej (hipisi, narkomani, gitowcy, rastafarianie, sataniści)* [w:] *Młodych problemy* 3/1, Warszawa 1988, s. 11.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 12.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 13.

⁹ Tamże, s. 14.

¹⁰ Ks. F. W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Rzym 1976, s. 232 - 233.

¹¹ Tamże, s. 233.

¹² Ks. Cz. Cekiera, art. cyt., s. 16.

¹³ Tamże, s. 19.

¹⁴ Tamże, s. 20.

¹⁵ Tamże, s. 21.

¹⁶ Ks. L. Lemański, *Punki w Jarocinie*, [w:] *Duszpasterstwo młodzieży*, Tarnów 1985, s. 81.

¹⁷ Ks. Cz. Cekiera SDS, *Z problematyki młodzieży niedostosowanej*, [w:] *Młodych problemy*, Warszawa 1986, s. 87.

¹⁸ Ks. Cz. Cekiera SDS, *Nieformalne grupy ...*, art. cyt., s. 23.

¹⁹ Tamże, s. 24.

²⁰ Ks. Cz. Cekiera SDS, *Z problematyki ...*, art. cyt., s. 88.

²¹ Ks. Cz. Cekiera SDS, *Nieformalne grupy ...*, art. cyt., s. 24.

²² Tamże, s. 25.

²³ Tamże.

²⁴ M. Braun - Gałkowska, *Młodzież w ruchu satanistycznym*, Marki - Struga 1991, s. 11.

²⁵ Tamże.

²⁶ Ks. Cz. Cekiera SDS, *Nieformalne grupy ...*, art. cyt., s. 27.

²⁷ M. Braun - Gałkowska, dz. cyt., s. 12.

²⁸ Tamże.

²⁹ J. Zbigmański, *Podzwonne dla Jarocina*, [w:] *Jarocin '86*, Warszawa 1987, s. 75.

³⁰ Tamże, s. 73.

³¹ M. Braun - Gałkowska, dz. cyt., s. 13.

³² Tamże, s. 14.

³³ O. Andrzej Madej OMI, *Bogaci młodością*, Wrocław 1990, s. 224.

Ks. Zygmunt Czaja

AUTORYTET I WOLNOŚĆ W WYCHOWANIU WEDŁUG R. LAMBRUSCHINI

Raffaello Lambruschini (1788 - 1873) należy do grona wybitnych filozofów, teologów, pedagogów i polityków okresu walki o zjednoczenie Włoch. Swoją filozofię życia oparł na konkretnej koncepcji wolności, którą uważał za fundament życia ekonomicznego, politycznego, pedagogicznego i religijnego¹. Na szczególny kształt koncepcji wolności wpłynęło dwuletnie uwięzienie R. Lambruschiniego na Korsyce, w czasie wojen napoleońskich, o czym sam pisze:

„Owoce więzienia i wygnania stała się wolność mojego nauczania i moja niezależność postawy. Posępność więzienia i gorycz wygnania były szkołą dla mojego serca. Moje uczucia, moje zasady wiele skorzystały z lekcji przeciwności”².

Na polu wychowawczym, którym szczególnie się zajmował w San Cerbone (1830 - 1847), był jednym z najbardziej kompletnych i harmonijnych osobowości XIX wieku. W 1836 roku rozpoczął wydawanie *Przewodnika wychowawcy*, pierwszego pedagogicznego czasopisma włoskiego, którego był duszą. Publikował w nim swoje obserwacje, idee o wychowaniu i nauczaniu. W swoich artykułach pedagog z San Cerbone ukazał interesujące rozwiązanie problemu autorytetu i wolności w wychowaniu.

Ponieważ komunikacja pedagogiczna jest bardzo złożonym procesem, być może ten artykuł stanie się pomocnym w budowaniu wzajemnych relacji między wychowawcą a wychowankiem. Punkt pierwszy będzie poświęcony analizie tekstów Lambruschiniego, znajdujących się w „Przewodniku wychowawcy” z lat 1836 - 1846, by ukazać fragment jego teorii formacyjnej dotyczący autorytetu i wolności w wychowaniu. W drugim punkcie nastąpi opis doświadczeń wychowawczych, nabytych w szkole w San Cerbone, co jest konsekwencją ścisłego związku praktyki z teorią w pedagogice Lambruschiniego. Punkt trzeci będzie poświęcony krótkiej ocenie i próbie ukazania oryginalności koncepcji R. Lambruschiniego.

1. AUTORYTET WYCHOWAWCY I WOLNOŚĆ WYCHOWANKA

R. Lambruschini rozwiązał ten fundamentalny problem wychowawczy poprzez zharmonizowanie autorytetu wychowawcy z wolnością wychowanka.

Do harmonijnego rozwoju natury dziecka potrzeba dojrzałej osoby. Dziecku winno się pomóc poprzez inteligentną troskę wychowawczą. Wychowawcza działalność osoby dojrzałej wobec dziecka okazuje się istotną dla jego dalszego wzrostu intelektualnego i moralnego. Prestiż mistrza jest pożyteczny, bo dzięki niemu mogą rozwijać się zdolności istniejące w dziecku, z pomocą autorytetu może ono łatwiej realizować prawo moralne walcząc z namiętnościami. Władza wychowawcy winna służyć oświeceni, dodaniu odwagi, pobudzeniu i odważnemu działaniu ucznia³.

W praktyce wychowanie polega na urabianiu w podmiocie dobrych przyzwyczajzeń w czasie, kiedy podmiot jest jeszcze zdolny do kształtowania. Przyzwyczajenie nie może być rozumiane jako pewien rodzaj mechanicznego i surowego działania. Idzie o duchową formację, polegającą na akceptacji pewnych zasad i stylu życia, które jednostka pod kierunkiem wychowawcy nabywa w wolnym wyborze⁴.

W całości pedagogika Lambruschiniego charakteryzuje się harmonią, która uwidacznia się w samej zasadzie kooperacji autorytetu wychowawcy z wolnością wychowanka. Pedagog z San Cerbone pisze:

„Wychowawca jest więc świadkiem i kooperatorem rozwoju zdolności dziecka; służy macierzyńskiej opatrności, która chciała uzależnić wzajemne oddziaływanie człowieka dla jego intelektualnego i moralnego doskonalenia, tak by więzy rodziny i społeczeństwa mogły się coraz bardziej zacieśniać; i w ten sposób obudzić w nich uczucie braterstwa, które otwiera duszę na miłość Ojca przebywającego w niebie”⁵.

W ten sposób Lambruschini wytycza wielką zasadę dla całego wychowania, według której wychowawca powinien być bardziej kooperatorem niż operatorem w wychowaniu dziecka.

Trudność w sztuce wychowania polega na zachowaniu równowagi między autorytetem wychowawcy a wolnością wychowanka. Z jednej strony stoi uczeń, który dzięki wolnej woli powinien sam działać. Jest to postulat za wychowaniem jako spontanicznym owocem aktywności ucznia. Z drugiej strony stoi wychowawca, który poprzez swój autorytet winien skutecznie działać w obszarze ducha wychowanka⁶. Jak więc może współdziałać autorytet wychowawcy z wolnością wychowanka?

Lambruschini opiera się na zasadach Pestalozziego, Girarda i Navillego i za fundament swojego systemu wychowawczego bierze naturę ludzką, rozpoznawaną w jedności swojego istnienia, w godności swojego początku, w przeznaczeniu pozaziemskim. Bóg obdarzył każdego człowieka nie tylko indywidualnymi zdolnościami, ale i obowiązkiem kooperacji dla własnego dobra i dla dobra wspólnoty⁷. Sztuka wychowania powinna czuć i wzmacniać tę zasadę. Wychowanie nie tworzy zdolności w uczniu, lecz je rozwija. Wychowanie może jedynie obudzić w uczniu świadomość własnego istnienia, działania i wartości.

Wychowawca powinien pielęgnować wewnętrzne możliwości wychowanka tak, by ten był w stanie później działać samodzielnie. Nie wystarczy czuwanie

i zewnętrzna dyscyplina. Wychowawca winien wpływać na wolną wolę i intelekt wychowanka. Mistrz powinien zmierzać do bezpośredniej, wewnętrznej i ciągłej komunikacji z uczniem⁸.

Lambruschini od samego początku podkreśla, że wychowawca jest bardziej kooperatorem niż operatorem wychowania. Wynika stąd, że wychowawca pracuje nad jakością ducha swego ucznia, prowadzi go do doskonałości i doskonali samego siebie. Uczeń podniesiony do godności współpracownika swego mistrza, nie jest już biernym przedmiotem, lecz ma możliwość wpływania na mistrza. Taki układ wzmacnia braterskie więzy. Pod kierunkiem ciągłego kierownictwa uczeń zmierza do coraz większej wolności⁹. Dziecko będzie gotowe do naśladowania, jeśli wychowawca w miejsce surowego autorytetu wstawi miłość i uczucia, jeśli będzie kochał wychowanków także wtedy, gdy oni na to nie zasługują. Prawdziwi przyjaciele ludzi zawsze miłowali a nie straszili. To ostatnie było właściwe niewolnictwu.

W „przyjacielskiej kooperacji”¹⁰ jednoczącą siłą ma być miłość, dzięki której między wychowawcą a wychowankiem tworzy się relacja ciągłości ułatwiająca wzajemne poznanie. Miłość powinna być jedną z istotnych właściwości wychowawcy. Miłość uczy współistnienia autorytetu z wolnością. Wychowawca musi zrezygnować z okazywania uczniowi pewnego rodzaju przewagi na rzecz szacunku i respektu wobec ucznia¹¹.

Z drugiej strony miłość pozwala uczniowi łatwiej być posłusznym bez poczucia unizoności i upokorzenia wobec rozkazującej osoby. Celem wychowania nie jest nauczenie dziecka miłowania tylko siebie, lecz ukazanie dziecku świata innych osób, co często związane jest z ofiarą i rezygnacją z własnej woli. Miłość porusza dziecko ku posłuszeństwu¹².

W ten sposób autorytet nie jest już przeciwieństwem dla autonomii dziecka, lecz staje się instrumentem, który pomaga. Wychowawca, budując z wychowankiem relację przyjaźni, ukazuje mu jego odpowiedzialność za wychowanie. Działając w ten sposób podkreśla godność wychowanka, jego duchową autonomię i sprzyja jego formacji.

Wychowawca, który wchodzi w konflikt z wychowankiem, całkowicie niszczy relację wychowawczą. Nie ukazuje panowania nad sobą ten, kto nie umie kontrolować swoich reakcji uczuciowych¹³. Często wychowawca powołuje się na zasadę autorytetu, by w ten sposób usprawiedliwić nauczanie treści mało interesujących i myli się, kiedy uważa brak posłuszeństwa i jakiegokolwiek akt rozluźnienia dyscypliny za atak na swoją godność.

Dla Lambruschiniego wychowanie nie jest prostym przekazywaniem pojęć uczniowi. Kooperacja winna bazować na: zdolności rozpoznawania, pracowitości i cnotach wychowawcy. Nie ma smutniejszego widowiska nad takie, w którym wychowawca wpadnie w gniew. Lambruschini osądza go surowo i zwięźle:

„Ten, kto pozwala sobie na chwile złości z przyzwyczajenia, będzie godnym pogardy i niechcianym wychowawcą. Człowiek w stanie gniewu przypomina pijaka, staje się przedmiotem pogardy i współczucia. Człowiek w stanie gniewu

nie może być sprawiedliwy, ponieważ jego myśl jest zaślepią, ponieważ jego duch nie jest panem siebie; taki źle ocenia rzeczywistość swego ucznia, taki źle obliczy możliwe napomnienia i kary. Człowiek w gniewie nienawidzi"¹⁴.

Złość u wychowawcy może pojawić się na skutek spotkania upartego wychowanka. Mistrz, powinien wtedy użyć słów przekonujących, mądrych, miłujących i pełnych godności, ponieważ według Lambruschiniego - w kontakcie z uczniem liczy się: spokój, opanowanie, rozsądek i dobroć¹⁵.

Wychowawca łagodny, bez gniewu jest w stanie wejść w wewnętrzny układ z wychowankiem. Dzięki „połączeniu serc”¹⁶, rodzi się wielkie zaufanie pomiędzy wychowawcą a wychowankiem. Każde dziecko potrzebuje osoby znaczącej, której może zaufać i wierzyć. To jest kluczem otwierającym wnętrze dziecka na wychowawcę.

Zaufanie jest najważniejszą sprawą w komunikacji wychowawca - wychowanek. Zaufanie pozwala mistrzowi na poznanie skłonności swego ucznia. Pełne poznanie wychowanka uzyskuje się po długim wspólnym przebywaniu¹⁷. Dzięki czasowi rodzi się „przedziwna komunikacja”¹⁸, w której dwaj protagoniści - wychowawca i wychowanek - wzajemnie się rozwijają i wchodzi w wymianę sądów, ocen, propozycji.

Lambruschini wielkie znaczenie przypisuje środowisku wychowawczemu. Winno się ono charakteryzować uczuciowością, bogactwem cnót rodzinnych i zmierzać do budowania „komunikacji zaufania w każdej przyjemności i w każdym bólu”¹⁹.

Dla zachowania rodzinnego klimatu dobrze jest podzielić dzieci na małe grupy. Tylko w ten sposób wychowawca jest w stanie poznać do głębi swoich wychowanków. Żyjąc w dzień i w nocy z nimi staje się ojcem, który kieruje, łagodzi, ożywia braterstwo. Rodzinna atmosfera pomaga wychowawcy reprezentować autorytet ojcowski, akceptowany zwykle przez wychowanka. Tutaj potrzeba ze strony wychowawcy miłości wychowawczej²⁰.

Przy ocenianiu ucznia należy wzmocnić autorytet mądrym spokojem, uważnym zbadaniem intencji wychowanka. On ma prawo do doskonalenia się w swoim rytmie. Przy poprawianiu należy zachować cierpliwość i pamiętać o całkowitej niezależności wychowanka. Wobec ucznia mistrz winien reprezentować bezstronność sądu. Poprzez nadmierną gorliwość w poprawianiu i napomnieniach może pojawić się u ucznia brak zaufania we własne siły. Lambruschini podaje złotą regułę wobec tak delikatnej sytuacji: „przełożeni nie mają lepszego środka, by ich szanowali podwładni, nad ten jakim jest szacunek okazywany podwładnym”²¹. Siła wychowawcy tkwi w ojcowskiej miłości i okazywaniu szacunku wychowankom. Taki wychowawca może spokojnie realizować swoje zadanie pamiętając słowa Lambruschiniego:

„Autorytetu nie kupuje się i nie dziedziczy; on przychodzi z jakości ducha ukazując się poprzez postawę i maniery”²².

R. Lambruschini często poświęcał rozważania teoretyczne na rzecz działania²³. Dlatego spróbuję opisać jak w praktyce, w San Cerbone, wyglądała relacja wychowawca - wychowanek.

2. WYCHOWAWCA I WYCHOWANEK W INSTYTUCIE SAN CERBONE

Nie ma zbyt wielu informacji o wewnętrznym życiu szkoły w San Cerbone. Te, które są, wystarczają jednak, by zrozumieć atmosferę instytutu.

Miłość była zasadniczą zasadą w działaniu Instytutu San Cerbone. Lambruschini czasami powtarzał, że system wychowawczy pozbawiony ducha rodzinnego wynaturza człowieka. Dlatego liczba uczniów w instytucie rzadko przekraczała 12 osób. Dzięki wprowadzeniu takiego ograniczenia internat przypominał rodzinę.

Życie dzieci w najmniejszym nawet stopniu nie różniło się od życia wychowawcy. Wspólnota uczuć i zajęć tworzyła z czasem coraz mocniejszy pierścień duchowych więzów²⁵.

Wychowankowie oceniali siebie wzajemnie uwzględniając porządek, czystość i życzliwość. Mistrzom zarezerwowano ocenę nauki, karność i doskonałości moralnej²⁶. W każdą niedzielę uczniowie gromadzili się i oceniali zachowanie kolegów w ciągu tygodnia. W ten sposób chciano wprowadzić rodzaj publicznej oceny. Korzystano z rozwiązania Naville w jego instytucie w Vernier. Początkowo Lambruschini przyjął także jego skalę ocen: 1- 6. Później uznał za bardziej precyzyjną: 1 - 12²⁷. Spotkania odbywały się w klimacie wzajemnego zaufania i szacunku. Razem poszukiwano rozwiązań. Wychowankowie byli przecież kooperatorami wychowania. Lambruschini ukazał możliwość współpracy mistrza z uczniem, bazującej na wzajemnej autonomii. Trybunał był czymś na pograniczu rodzinnego spotkania i publicznego sądu, czymś między rozumem a autorytetem, czymś między wolnością a przedmiotowością²⁸.

W tej szczególnej rodzinie dominowała równość osób. Respektowano porządek i dlatego ta wspólnota miała swoją hierarchię. San Cerbone była rodziną mającą swego przywódcę. Głową tej rodziny był R. Lambruschini, który zachowywał się jak ojciec wobec swoich dzieci. Dzięki szczególnym zaletom umysłu i serca stworzył harmonijną wspólnotę²⁹.

Dyscyplina była bardziej surowa niż w rodzinie. Jednak Lambruschini ułożył regulamin, który dotyczył jedynie porządku bez ograniczania działalności ucznia. Z jednej strony wychowanek musiał zaakceptować pewien rodzaj autorytetu moralnego. Z drugiej strony osoby w okresie stawiania się osiągały dojrzałość działając w klimacie wolności.

Uwzględniając autonomię uczniów zgadzano się na ich inicjatywę publikowania gazety instytutu, układanej przez uczniów we współpracy z mistrzami. Za każdym razem publikowano 2 egzemplarze. Jeden egzemplarz pozostawał w San Cerbone, drugi posyłano do Meleto. W ten sposób prowadzono korespondencję międzyszkolną³⁰.

Inną przestrzenią wolności i odpowiedzialności dla uczniów było prowadzenie przez nich własnej rachunkowości. Każdy otrzymywał skromne stypendium, którym rozporządzał na swój sposób. Ten mały kapitał służył czasem do spełnienia jakiejś zachcianki a także wyczuwał na potrzeby innych stwarzając okazje do złożenia jałmużny³¹.

W San Cerbone rozwijała się współpraca między mistrzem a uczniem. Zmierzano do zrealizowania stylu życia religijnego, moralnego, społecznego, stylu wynikającego z przeżywania społeczności, na którą składają się równe osoby. Wielki wpływ na taki styl miała pedagogika Edgeworth, która była wielkim narzędziem przeciw autorytarnemu nauczaniu³².

W Meleto duchowa pozycja mistrza i ucznia nie była identyczna. Ridolfi - dyrektor instytutu w Meleto - miał własną rodzinę. W szkole był profesorem dobrym i mądrym ale nie tak ojcowskim jak jego przyjaciel w San Cerbone. Lambruschini swoją szkołę przekształcił w duchową rodzinę, w swój uczuciowy wszechświat, w swój dom. Meleto było kuźnią dobrych rządców i stanowiło laboratorium dla badań naukowych³³. Ten instytut miał niewątpliwie wielkie znaczenie. Jednak zawsze myślano w nim o pracy, którą trzeba było zaplanować, prowadzić i pilnować³⁴.

San Cerbone chciało być przede wszystkim laboratorium duchowym, kuźnią charakterów. Wynikało to z przekonania o największej wartości osoby, z poczucia równości i wolności osoby. Lambruschini przekształcił swoje życie w przykład do naśladowania. Z uporem coraz bardziej poznawał wychowanków. On i jego współpracownicy cały dzień przeżywali z uczniami: wspólne posiłki, modlitwę, wycieczki. Uczniowie w każdej chwili mogli rozmawiać ze swoimi wychowawcami.

Według Lambruschiniego religia nie może podporządkować człowieka Bogu poprzez strach. Dlatego był entuzjastą rozwijania uczuć religijnych przez wszystko co dobre i piękne, co jest harmonią, porządkiem i jednością. Pisał:

„Jest trudno według mnie, aby dom wychowujący był dobrze prowadzony bez współpracy z mądrym i pełnym cnót sługą Ewangelii”³⁵. W tym instytucie unikało się każdej czynności mechanicznej i opresji tak w nauczaniu jak i w praktykach religijnych. Te ostatnie były krótkie, spontaniczne i wypływające z serca. Lambruschini nie chciał zniewalać ducha dzieci.

Wielu uważa za niemożliwe połączenie autorytetu z dowcipnymi słowami. Lambruschini zmierzał do pogodnego wychowania i pisał: „Dowcipkujcie z waszymi uczniami, ale nigdy ich nie wyśmiewajcie”³⁶. Żart i uśmiech sprzyjały głębokim rozmowom. W instytucie było miejsce na ulubione zabawy i czas na korzystanie z otwartej przestrzeni.

Z problemem autorytetu ściśle związany jest problem kar i nagród. Lambruschini przez długi czas nad tym rozmyślał i wprowadzał różne pomysły w swoim instytucie, akcentując konieczność tego argumentu. Jego obszerność wymaga potraktowania go osobno. Na zakończenie spróbujmy wyłowić to, co oryginalne u pedagoga toskańskiego.

3. ORYGINALNOŚĆ LAMBRUSCHINIEGO

Już w swoim pierwszym artykule w „Przewodniku wychowawcy” Lambruschini podaje rozwiązanie fundamentalnego problemu wychowania dotyczącego relacji wychowawca - wychowanek. Określa wychowawcę jako

„świadka i kooperatora w rozwoju zdolności dziecka”³⁷. W kolejnych artykułach myśliciel z San Cerbone rozwija koncepcję „przyjacielskiej kooperacji”, czyli braterskiego, pogodnego i formującego współżycia autorytetu wychowawcy z autonomią wychowanka.

To oryginalne rozwiązanie ciągle pogłębia na kartach „Przewodnika wychowawcy”. Według niego współpraca powinna uwzględniać osobowość wychowanka i zapewniać mu wszelką pomoc w budowaniu silnej osobowości. Współpraca staje się bardziej efektywna, gdy przez chrześcijańską miłość wychowawca zdobywa zaufanie i gdy wychowanek z czasem coraz bardziej samodzielnie kieruje sobą.

Według Lambruschiniego mistrz zawsze pozostaje protagonistą we wzajemnych relacjach z uczniami. To wymaga wielu zalet u wychowawcy. Myśliciel z San Cerbone wielokrotnie podkreśla, że wychowawca winien charakteryzować się słodką i zarazem męską miłością. Jego pedagogikę możemy nazwać pedagogiką mądrej miłości. Ta miłość żąda ofiary z siebie i ciągłego doskonalenia. Podobne postawy spotykamy u bezpośrednich mistrzów Lambruschiniego - u Girarda, Naville, Necker. Miłość nie wciska się w duszę wychowanka, lecz ją podtrzymuje, staje się bazą dla formacji. Modelem ma być relacja rodzice - dzieci.

Relacja wymaga odpowiedniego środowiska wychowawczego. Lambruschini był przekonany, że akcja wychowawcza powinna przenikać do głębi duszy wychowanka. Przeszkadza temu zbyt wielka liczba uczniów, co zauważyli już wychowawcy z Port - Royal.

Rozwiązania przez Lambruschiniego pewnych problemów wychowawczych idą za Port - Royalistami. Odróżnia go jednak od nich zdecydowanie koncepcja człowieka, odrzucająca pesymizm jansenistów³⁸. W „małych szkołach” kierowano się nieufnością wobec ludzkiej natury, dominowała w nich bierna koncepcja wychowania, karcono każdą spontaniczną manifestację natury, brakowało uczuciowego ciepła i oddechu radości³⁹.

Lambruschini podziwiał Girarda. Obaj cenili nauczanie, któremu oddali życie, obaj widzieli konieczność przewodnika w drodze do dojrzałości. Obaj rozumieli wychowanie jako przygotowanie do wolnego działania. Poprzez Girarda Lambruschini poznał i chwalił szkoły wzajemnego wychowania, gdzie metoda pozwalała na szybkie rozprzestrzenianie się nauczania, bo pozwalała jednemu nauczycielowi gromadzić wielką liczbę uczniów. Przez to jednak ten system mógł przekształcić się w śmiertelny mechanizm w relacji wychowawca - wychowanek. Problem odpowiedniej relacji nigdy nie uciekał przed oczu Lambruschiniemu.

Artykuł pragnę zakończyć słowami A. Gambaro:

„Samo nauczanie nie wystarczy, powinniśmy zwracać się do wewnętrznego człowieka, takie jest nawoływanie Lambruschiniego. San Cerbone była szczególną szkołą nie tylko dzięki proporcji liczebnej mistrzów wobec uczniów, ale przede wszystkim dzięki przedmiotom tam wykładanym, wykraczającym poza *curriculum* normalnej szkoły. Treść wykładu wraz z życiem moralnym

i religijnym, tworzyły wychowanie integralne, obejmujące ciało, inteligencję, wolę i serce. Lambruschini idąc tą drogą, szedł śladem włoskiej tradycji *Vittorino da Feltre*, popierającego harmonijny rozwój ciała, rozumu i charakteru⁴⁰.

Lambruschini polemizował z systemami autorytarnymi w religii, polityce, nauczaniu. Problem relacji autorytet - wolność był centralnym problemem w całym jego życiu. Pedagog z San Cerbone poprzez własne rozwiązanie tego problemu chciał formować pokolenie ludzi świadomych siebie, własnych powinności i praw.

PRZYPISY

¹ Por. A. Gambaro, *L'apporto di R. Lambruschini al Risorgimento Italiano*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino 1962, s. 8 - 9.

² R. Lambruschini, *Scritti di varia filosofia e religione*, La Nuova Italia, Firenze 1938, s. 265 - 266.

³ por. R. Lambruschini, *Proemio e idee generali*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836), 1, s. 22.

⁴ por. ibidem, s. 16 - 17.

⁵ ibidem, s. 24.

⁶ por. R. Lambruschini, *Educazione in comune*, „Guida dell'Educatore”, 4(1839), s. 41 - 42, 143 - 144.

⁷ por. R. Lambruschini, *Mezzi d'azione. Educazione indiretta*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836), s. 3- 4, 80.

⁸ por. R. Lambruschini, *Premj e castighi*, „Guida dell'Educatore”, 2(1837), 17 - 18, s. 156.

⁹ por. R. Lambruschini, *Premj e castighi*, „Guida dell'Educatore”, 3(1838) 29 - 30, s. 139 - 140.

¹⁰ R. Lambruschini, *Azione diretta. Autorità*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 5- 6, s. 144.

¹¹ R. Lambruschini, *Difficoltà vere dell'educare*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 2, s. 44 - 46.

¹² por. R. Lambruschini, *Educazione in comune*, „Guida dell'Educatore”, 4(1839) 41-42, s. 146 - 148.

¹³ por. R. Lambruschini, *Azione diretta. Autorità*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 5- 6, s. 144 - 145.

¹⁴ ibidem, s. 149.

¹⁵ por. R. Lambruschini, *Premj e castighi*, „Guida dell'Educatore”, 2(1837), s. 13 - 14, 15.

¹⁶ R. Lambruschini, *Premj e castighi*, „Guida dell'Educatore” 2(1837), s. 19 - 20, 222.

¹⁷ por. R. Lambruschini, *Azione diretta. Seque dell'autorità*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836), s. 8 - 9, 239.

¹⁸ R. Lambruschini, *Azione diretta. Autorità*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836), 5- 6, s. 140.

¹⁹ R. Lambruschini, *Mezzi d'azione. Educazione indiretta*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 3- 4, s. 78.

²⁰ por. R. Lambruschini, *Premj e castighi*, „Guida dell'Educatore”, 2(1837) 13 - 14, s. 16.

²¹ R. Lambruschini, *Azione diretta. Autorità*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 5- 6, s. 148.

²² R. Lambruschini, *Azione diretta. Seque dell'autorità*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 5 - 6, s. 152.

²³ „W kierunku katolicko - duchowym, do którego należy samotnik z San Cerbone, jest on, tak jak nim będzie Gabelli w szkole pozytywistycznej, człowiekiem opatrnościowym. Taki człowiek w każdym ruchu myśli ofiaruje oryginalność badań naukowych na rzecz praktycznych potrzeb i dobrowolnie schodzi ze stromych szczytów spekulacji filozoficznej zadowolając się chodzeniem po dolinach, gdzie zgłębia dobre ziarna poszczególnych doświadczeń. Dlatego w „mniejszej” dydaktyce angażuje on całą swoją duszę” - pisze M. Casotti w IDEM, *Raffaello Lambruschini e la pedagogia italiana dell'Ottocento*, La Scuola, Brescia 1943, s. 177 - 178.

²⁴ por. A. Gambaro, *Profilo biografico di Raffaello Lambruschini*, Paravia, Torino 1923, s. 8.

²⁵ por. G. Caló, *Pedagogia del Risorgimento*, Sansoni, Firenze 1965, s. 192 - 193.

²⁶ por. R. Lambruschini, *Premj e castighi. Premj*, „Guida dell'Educatore”, 3(1838) 29 - 30, s. 140 - 148.

²⁷ por. ibidem, s. 141 - 145.

²⁸ por. A. Gambaro, *Profilo biografico di Raffaello Lambruschini*, s. 10.

²⁹ por. G. Bonafede, *Introduzione*, [w:] R. Lambruschini, *Della istruzione: dialoghi*, Sansoni, Firenze 1948, s. 20.

³⁰ por. F. Bettini, *S. Cerbone, scuola attiva educatrice* [w:] *Il giornale della scuola di San Cerbone* » *L'Aurora* «, La Scuola, Brescia 1967, s. 13 - 30.

³¹ por. R. Gentili, *Lambruschini un liberale cattolico dell'800*, La Nuova Italia, Firenze 1967, s. 69 - 70.

³² por. M. Casotti, *Raffaello Lambruschini e la pedagogia italiana dell'Ottocento*, La Scuola, Brescia 1943, s. 128.

³³ por. C. Taruffi, *Del marchese Cosimo Ridolfi e del suo Istituto Agrario a Meleto*, G. Barbera, Firenze 1887, s. 35 - 37.

³⁴ por. F. Bettini, *Meleto. Cosimo Ridolfi e la sua scuola del lavoro*, La Scuola, Brescia 1941, s. 8 - 11.

³⁵ R. Lambruschini, *Educazione in comune*, „Guida dell'Educatore”, 4(1839) 41 - 42, s. 152.

³⁶ R. Lambruschini, *Azione diretta*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 8 - 9, s. 235.

³⁷ R. Lambruschini, *Proemio e idee generali*, s. 24.

³⁸ por. G. Giraldi, *Raffaello Lambruschini*, s. 61.

³⁹ por. G. Verri, » *Les Petites Ecoles* « e i tempi de la Salle, [w:] *Rivista Lassalliana*, 24(1957) 1, s. 11 - 53.

⁴⁰ A. Gambaro, *Profilo biografico di Raffaello Lambruschini*, s. 13.

1. Dzieła R. Lambruschiniego:

- Lambruschini R., *Premio e idee generali*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 1, s. 9 - 25.
- *Difficoltà vere dell'educare. Qualità dell'educatore*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 2, s. 41 - 50.
- *Mezzi d'azione. Educazione indiretta*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 3 - 4, s. 73 - 85.
- *Azione diretta. Autorità*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 5 - 6, s. 139 - 158.
- *Azione diretta. Seque dell'autorità*, „Guida dell'Educatore”, 1(1836) 8 - 9, s. 235 - 244.
- *Premj e castighi*, „Guida dell'Educatore”, 2(1837) 13 - 14, s. 3 - 19.
- *Premj e castighi*, „Guida dell'Educatore”, 2(1837) 19 - 20, s. 222 - 241.
- *Premj e castighi. Premj*, „Guida dell'Educatore”, 3(1838) 29 - 30, s. 133 - 149.
- *Educazione in comune*, „Guida dell'Educatore” 4(1839) 41 - 42, s. 139 - 153.
- *Educazione in comune*, „Guida dell'Educatore” 4(1839) 45 - 46, s. 179 - 191.
- *Scritti di varia filosofia e di religione*, La Nuova Italia, Firenze 1939.

2. Inne dzieła:

- Bettini F., *Meleto. Cosimo Ridolfi e la sua scuola del lavoro*, La Scuola, Brescia 1941.
- Bonafede G., *Introduzione*. [w:] R. Lambruschini, *Il pensiero pedagogico*, Galatea, Palermo 1965, s. 5 - 24.
- Caló G., *Pedagogia del Risorgimento*, Sansoni, Firenze 1965.
- Casotti M., *Raffaello Lambruschini e la pedagogia italiana dell'Ottocento*, La Scuola, Brescia 1943.
- Gambaro A., *Profilo biografico di Raffaello Lambruschini*, Paravia, Torino 1923.
- Gambaro A., *Laporto di Raffaello Lambruschini al Risorgimento Italiano*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino 1962.
- Gentili R., *Lambruschini: un liberale cattolico dell'800*, Nuova Italia, Firenze 1967.
- Giraldi G., *Raffaello Lambruschini*, Armando, Roma 1969.
- Il giornale della scuola di S. Cerbone* » *L'Aurora*«, La Scuola, Brescia 1961.
- Taruffi C., *Del marchese Cosimo Ridolfi e del suo Istituto Agrario a Maletto*, G. Barbera, Firenze 1887.
- Verri G., » *Les Petites Ecoles*« e i tempi de la Salle, „Rivista Lasalliana”, 24(1957) 1, s. 11 - 53.

ks. Piotr Jesionowski

SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOŚĆ JAKO ZASADA SPOŁECZNA

Dzieje ludzkie wypełnione są wielką pracą Kościoła Powszechnego nad uszlachetnieniem człowieka i współzycia ludzi z sobą w duchu miłości i sprawiedliwości społecznej. Z drugiej jednak strony, dzieje te są widownią wielu przejawów niesprawiedliwości: wyzysku i krzywd, ucisku i poniżenia godności ludzkiej.

Współcześnie istnieją i pogłębiają się różnice stopy życiowej wśród narodów: od nędzy w krajach Trzeciego i Czwartego Świata do nadmiaru bogactw krajów zachodnich. I mimo wysiłków pokojowych nasilają się zbrojenia i zagrożenia pokoju. Wszystko to świadczy o tym, że współczesny świat jest daleki od zasad Królestwa Bożego, którego urzeczywistnienia oczekuje Pan Bóg od ludzi.

Zasady życia społecznego, a w tym interesujące nas zasady sprawiedliwości i miłości społecznej, wypływają z personalistycznej koncepcji społeczeństwa, która zakłada szereg twierdzeń ogólnych, dotyczących normalnego funkcjonowania społeczeństwa. Tym samym, realizacja tych twierdzeń warunkuje egzystencję życia społecznego i jego normalny rozwój. Są to więc, inaczej mówiąc, ogólne dyrektywy dotyczące istnienia i normalnego funkcjonowania społeczeństwa w takim sensie, że łamanie lub omijanie tych dyrektyw albo musi zagrozić życiu społecznemu, albo oznacza, że mamy do czynienia ze społecznością pozorną.

Przystępując do ukazania dwóch z najważniejszych zasad etyki społecznej Kościoła zajmiemy się najpierw analizą pojęcia sprawiedliwości i miłości społecznej.

1. POJĘCIE SPRAWIEDLIWOŚCI I MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ.

Można mówić o sprawiedliwości jako cnotcie, czyli sprawności moralnej oraz o sprawiedliwości jako zasadzie, podstawowej normie zachowań moralnych, ogólnym nakazie poszanowania i czynienia zadość uprawnieniom każdego człowieka. U podstaw tak rozumianej sprawiedliwości odnajdujemy ideę godności osobowej człowieka, swoistej nienaruszalności jego uprawnień. Godność ta przejawia się praktycznie jako niezbywalność praw osobowych, tak, iż nawet wtedy, kiedy człowiek godzi się na to, żeby był potraktowany niesprawiedliwie, traktowanie takie oceniamy jako krzywdę. Dał temu wyraz

Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*: „Jeśli zatem pracownik zmuszony koniecznością (...) przyjmuje niekorzystne dla siebie warunki (...), wtedy dokonuje się gwałt, przeciw któremu głos podnosi sprawiedliwość”¹.

Teologowie - moralści oraz przedstawiciele etyki katolickiej wprowadzają za starożytnymi filozofami i Tomaszem z Akwinu, podział sprawiedliwości na różne jej rodzaje. Obok podziału ogólnego, wprowadzonego przez Tomasza za Arystotelesem, na sprawiedliwość ogólną i szczegółową, wymienia się tradycyjnie sprawiedliwość prawną, którą identyfikuje się z ogólną oraz kilka rodzajów sprawiedliwości szczegółowej: zamienną, rozdzielczą i karzącą².

Przystępując do omówienia poszczególnych rodzajów sprawiedliwości, należałoby zwrócić uwagę, że jakkolwiek zasada sprawiedliwości odnosi się do wszelkich przejawów działalności człowieka i grup społecznych, to jednak w naszych rozważaniach z konieczności ograniczymy się do działań i zachowań w sferze gospodarczej.

Godność osoby ludzkiej przejawia się najwyraźniej i najbardziej bezpośrednio w zasadzie sprawiedliwości zamiennej. Wyraża się w niej bowiem równa podmiotowość gospodarcza wszystkich ludzi, z której wynika, że w stosunkach gospodarczych między podmiotami życia gospodarczego (niezależnie od tego, czy są to osoby fizyczne czy moralne) obowiązuje zasada równości wzajemnych świadczeń. Dotyczy to zarówno wymiany dóbr, jak i usług³.

Sprawiedliwość rozdzielcza, której podmiotem jest społeczność, działająca jako stróż i dysponent dobra wspólnego, ma również na uwadze godność i dobro osoby ludzkiej. Sama bowiem koncepcja dobra wspólnego nie mogłaby być sformułowana bez uwzględnienia racji dobra osoby. I tu więc wchodzi w grę podstawowa zasada równej godności osobowej wszystkich ludzi, ale sama struktura dobra wspólnego i przyporządkowanie do niego różnych członków społeczeństwa domaga się zastosowania zasady pewnej proporcjonalności, która jest niewątpliwie wyższą, doskonalszą formą równości.

Realizacja zasady sprawiedliwości rozdzielczej byłaby niemożliwa bez uwzględnienia hierarchii wartości i konieczności, regulującej wszystkie stosunki osoby i dobra wspólnego.

Sprawiedliwość rozdzielcza domaga się więc analizy ludzkich potrzeb i proporcjonalnego do nich rozdziału dóbr i możliwości. Jest to więc realizacja równości poprzez uwzględnianie istniejących różnic w odniesieniu zarówno do zadań i celów każdej osoby lub grupy, jak i do realizacji dobra wspólnego całości.

Termin „sprawiedliwość ogólna” odnosi się do cnoty, bo zawiera w sobie wiele cnót⁴, a nie do zasady, ale Tomasz wydaje się identyfikować ją ze sprawiedliwością prawną.

Sprawiedliwość prawną, jako zasadę, domaga się po prostu przestrzegania nakazów prawa, pojmowanego tu jako swego rodzaju uprawnienie władzy, czy raczej jej podmiotu. Takie ujęcie jest, oczywiście, dość nietypowe. Nie każdy bowiem wymóg podmiotu władzy jest prawem, ale tylko taki, który jest zgodny z prawem naturalnym i podyktowany racją dobra wspólnego, a przynajmniej z nim niesprzeczny.

Ten więc rodzaj sprawiedliwości jest w czasach nowszych interpretowany jako nakaz współdziałania ze społeczeństwem, czy też wypełniania zobowiązań wobec społeczności.

Tak rozumiana zasada sprawiedliwości prawnej zakłada, że każdy członek społeczeństwa jest zobowiązany w stosunku do dobra wspólnego tylko do tego, czego od niego władza społeczna wyraźnie wymaga. Takie ujęcie sprawiedliwości legalnej okazało się jednak w nowych układach stosunków społecznych i ustrojowych niewystarczające, zwłaszcza, że państwo liberalne pozostawiało rozległe obszary życia społeczno - gospodarczego poza zasięgiem swego oddziaływania ustawodawczego. Przestrzeganie więc zasad tak pojętej sprawiedliwości legalnej nie eliminowało krzywdy społecznej.

Stawało się coraz bardziej jasne, że zasady sprawiedliwości ogólnej nie można konstruować w oparciu o prawa pozytywne i to nie tylko z tej racji, że zakres tego prawa nie obejmował szeregu zobowiązań i powinności, warunkujących realizację dobra wspólnego, ale także z tej przyczyny, że w wielu państwach nowożytnych sama koncepcja dobra wspólnego została zagubiona lub zafalszowana. Zastąpiła ją koncepcja racji stanu lub interesy określonych grup społecznych, interesy klasowe. Zakres działania państwa, a zatem i ustawodawstwa został w takim stopniu zacieśniony, że sprawiedliwość opierająca się na prawie pozytywnym, nawet gdyby nie pozostawało ono w niektórych wypadkach w sprzeczności z prawem naturalnym, nie była bynajmniej pełną sprawiedliwością.

W tej sytuacji zrodziła się konstrukcja sprawiedliwości społecznej, a wraz z nią trudności z jej zdefiniowaniem. Choć bowiem słowa „sprawiedliwość” i „nakazy sprawiedliwości” mają na ustach wszyscy, to jednak wyrazy te nie mają u wszystkich jednakowego znaczenia, a nawet bardzo często oznaczają one coś wręcz przeciwnego⁵.

Po raz pierwszy użyto tej nazwy w XIX wieku, kiedy istniało wiele krzywd i niesprawiedliwości na tle tworzącego się kapitalizmu. W imię tej sprawiedliwości domagano się zapewnienia szerokim rzeszom ludzi pracy należnych warunków bytu, jak i poszanowania godności ludzkiej. O tę sprawiedliwość upominał się papież Leon XIII w encyklice o sprawie robotniczej- *Rerum novarum*.

I dziś, choć warunki społeczne uległy w wielu krajach zmianom w stosunku do XIX wieku, sprawiedliwość społeczna posiada niemniejsze znaczenia. Warunki te uzyskały jakościowo inny wymiar, sprawiając, że sprawiedliwość społeczna jest stale aktualną zasadą.

W ciągu więc niespełna stu lat funkcjonowania tego pojęcia pojawiło się co najmniej kilkanaście sposobów jego rozumienia, co oczywiście nie mogło tego funkcjonowania ułatwić.

Nie jest naszym celem przytaczanie, czy rozwijanie rozważań na ten temat, zwłaszcza, że starano się już niejednokrotnie zestawiać poglądy w tym względzie, konstruując przy tej okazji najczęściej jakąś inną, nową propozycję⁶, powiększając niemałe już i dotkliwie niewygodne pomieszczenie pojęć. Postaramy

się więc przedstawić jedynie jak, naszym zdaniem, pojęcie to jest rozumiane w dokumentach i społecznym nauczaniu Kościoła.

U podstaw zasady sprawiedliwości społecznej odnajdujemy w tych dokumentach ideę poszanowania praw osoby ludzkiej w życiu społecznym, jako warunku realizacji dobra wspólnego. Innymi słowy wyraża ona tezę, że dobro wspólne nie może być osiągnięte, jeżeli prawa osoby w jakimkolwiek zakresie byłyby łamane. Wyraża się w tym również odniesienie do prawa naturalnego jako podstawy tak rozumianej sprawiedliwości. Podmiotem tak rozumianej sprawiedliwości są zarówno poszczególne osoby, jak i zrzeszenia różnego rodzaju, jak państwa, oraz społeczność międzynarodowa, bo wszystkie te podmioty mogą łamać prawa osoby i rozmijać się z racją dobra wspólnego i wszystkie one powinny przyczyniać się do realizacji jednego i drugich.

Sprawiedliwość społeczna posiada zatem podwójne odniesienie, podwójną rację formalną: racja dobra wspólnego i prawa osoby ludzkiej. Dwoistość jest jednak tylko pozorna, „wspólne dobro wszystkich obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją osobistą doskonałość”⁷.

Poszanowanie praw osoby ludzkiej stanowi cel i element dobra wspólnego, o którego realizację winno starać się państwo i wszyscy jego obywatele. Oznacza to, że państwo powinno wydawać słuszne prawa, niezbędne do realizacji dobra wspólnego, ale też i obywatel nie powinien czekać, aż się takie prawa ukaza, lecz zgodnie z nakazami prawego sumienia realizować nakazy dobra wspólnego nawet wtedy, gdy państwo nie zdążyło lub nie było w stanie wydać odpowiednich ustaw. Nie jest bowiem możliwe określić ustawami całość życia obywateli i zawrzeć w nich wszystkie zobowiązania, jakie ciążyą na obywatelach z tytułu troski o dobro wspólne.

Zasady sprawiedliwości społecznej stwarzają zatem zobowiązania ze strony wszystkich osób składających się na społeczeństwo: zarówno osób fizycznych, jak i moralnych i prawnych. Istnieje, oczywiście, ścisły związek między sprawiedliwością społeczną oraz sprawiedliwością prawną i rozdzielczą, gdyż wszystkie te rodzaje sprawiedliwości zawierają odniesienie do dobra wspólnego. Sprawiedliwość społeczna jest jednak szersza od dwóch ostatnich, opiera się na prawie naturalnym i dlatego jest w stosunku do nich nadrzędna. Podobnie jak prawo naturalne i wynikające z niego prawa osoby ludzkiej są nadrzędne w stosunku do prawa pozytywnego oraz zarządzeń władzy społecznej: „prawo bowiem sprzeczne z prawem naturalnym, jest bezprawiem”⁸.

W czasach pozytywizmu prawnego, kiedy prawo zaczęło coraz częściej mijać się z osobowymi uprawnieniami człowieka, konstrukcja sprawiedliwości społecznej stała się koniecznością. Chodzi już nie o to, ażeby zapełniać luki w ustawodawstwie, i znaleźć uzasadnienie domagania się jego poszerzenia, ale o ratowanie praw ludzkich, a zatem ochronę zagrożonej godności człowieka.

Zagadnienie przybrało nowe rozmiary, kiedy świat stał się jednością i całością nie tylko polityczną, ale także, a może nawet przede wszystkim, społeczno - gospodarczą. Rozszerzyły się w związku z tym wymiary zagadnień, a przede

wszystkim sam problem sprawiedliwości społecznej musi być rozważany w skali globalnej.

Jan XXIII, a także Jan Paweł II w takich właśnie wymiarach widzą problem, który w XIX wieku został określony umownym terminem „kwestii społecznej”⁹ i przedstawiają przesłanki do skonstruowania zasad sprawiedliwości społecznej w skali międzynarodowej¹⁰.

Rozważanie zagadnienia sprawiedliwości we wszystkich jego wymiarach i odniesieniach prowadzi nas do wniosku, że sprawiedliwość jest ostatecznie jedna. Chodzi bowiem o jedno: o ochronę godności człowieka i zabezpieczenie jego naturalnych uprawnień, ale także o zachowanie całej ludzkości. Coraz łatwiej bowiem w ostatnich czasach dochodzimy do wniosku, że od zachowania zasad sprawiedliwości zależy nie tylko integralny rozwój osobowy poszczególnych ludzi, ale także przetrwanie człowieka na naszej planecie i zachowanie ludzkiej egzystencji i cywilizacji, która przecież ten rozwój osobowy zapewnia i warunkuje. Jesteśmy zatem w jakimś sensie skazani na sprawiedliwość.

Przejdźmy z kolei do rozważań nad pojęciem zasady miłości społecznej. Miłość jest pojęciem wysoce wieloznacznym i przy tym bardzo często nadużywanym. Jest przede wszystkim miłością w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli wyborem i dążeniem do dobra lub zespołu wartości, które odnajdujemy w jakiejś osobie lub w których chcielibyśmy z innymi osobami współuczestniczyć. Miłość wyraża zatem postawę dynamiczną, tendencję do uczestnictwa w dobru, czyli do udoskonalenia. Doskonałość jest bowiem pewnym stopniem uczestnictwa w dobru. Możemy więc mówić o różnych poziomach, aspektach czy płaszczyznach miłości:

1. miłości jako uczuciu, dążeniu, pożądaniu czy o wyborze woli;
2. miłości jako udzielaniu z posiadanego, udzielaniu własnej osobowości;
3. miłości jako uczestnictwie, zjednoczeniu, łasce.

Zawsze jednak jest to jedna i ta sama miłość polegająca na zaangażowaniu człowieka w sprawę dobra w celu uczestnictwa, zjednoczenia i udoskonalenia, w celu dopełnienia własnej osobowości.

Interesuje nas tu szczególny rodzaj miłości, który nazywamy miłością społeczną, a w pewnej jej interpretacji - miłością chrześcijańską. Można przy tym postawić tezę, że miłość chrześcijańska jest zawsze miłością społeczną, a jakkolwiek można mówić o miłości społecznej, która nie jest pełną miłością chrześcijańską, to jednak każda miłość społeczna zawiera pewne istotne elementy chrześcijańskie. Nie może wreszcie miłość społeczna osiągnąć pełnej doskonałości, jeżeli nie stanie się w pełni chrześcijańską.

Krótką choćby analiza miłości społecznej sprawia, że teza powyższa nie wydaje się być tak skomplikowaną. Miłość jest formą istnienia istot rozumnych, motorem ich działania, nie przejawiają one bowiem inaczej swej egzystencji jak przez działanie, a nie działają inaczej jak tylko dążąc do uczestnictwa w wartościach transcendentnych (prawda, dobro, piękno), ażeby osiągnąć wyższą doskonałość, ażeby pełniej być.

Miłość społeczna jest formą społecznej egzystencji człowieka, jest według znanego stwierdzenia Piusa XI, duszą porządku społecznego. Sama istota społeczeństwa polega przecież na wspólnym z innymi dążeniu do dobra¹¹; miłość społeczna jest zatem istotnym elementem więzi społecznej.

Otóż miłość jako zasada społeczna oznacza konieczność spotkania i zjednoczenia wielu osób w dobru wspólnym, dzięki temu i przez to, że implikuje ono zawsze dobro osoby, ściślej, dobro wielu osób w nim zjednoczonych. Zasada miłości implikuje więc przede wszystkim właściwą personalistyczną koncepcję dobra wspólnego. Nie może być miłości społecznej tam, gdzie w perspektywie nie widzi się człowieka i to człowieka konkretnego. Miłość w ścisłym tego słowa znaczeniu odnosi się zawsze do osoby i ma na celu jej dobro.

Podmiotem miłości społecznej tak rozumianej jest więc każdy człowiek, członek danej społeczności, a jej przedmiotem bezpośrednim jest wartość, dobro mające się przyczynić do jego udoskonalenia. Wartości te są przeżywane przez poszczególnych ludzi jako wspólne w tym sensie, że można je realizować tylko wspólnie z innymi i że wszyscy są za tę ich realizację współodpowiedzialni, a więc wszyscy je jakoś w sobie noszą i są z nimi wewnątrznie związani. Taka miłość i współodpowiedzialność (jeden za wszystkich - wszyscy za jednego) nazywa się solidarnością. Jest ona prawdziwą miłością, bo wyraża się w trosce o dobro wszystkich, angażuje i usposabia do ofiar.

Powiedzieliśmy, że miłość według Piusa XI jest duszą porządku społecznego. Podobnie jak dusza, przenika ona całą społeczność i ożywia wszystkich jej członków, jest ona czynnikiem ich jedności i spójni wewnętrznej, niezależnej niekiedy od wszelkich wysiłków organizacyjnych, a nawet opierającej się oddziaływaniom rozkładowym.

Jest ona, według słów tego samego papieża, motorem ładu społecznego, w odróżnieniu od sprawiedliwości, która jest jego regulatorem, to znaczy, że pobudza wszystkich do działania i działania te ukierunkowuje, nadaje im wewnętrzny sens oraz skuteczność zewnętrzną.

W tym sensie miłość, jak dusza, jak samo życie, zawiera w sobie coś tajemniczego, wymyka się niejako spod kontroli społecznej, a jednocześnie nie daje sobą manipulować, a w każdym razie nie może być zaprogramowana i narzucona z zewnątrz.

2. SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOŚĆ - ICH WZAJEMNY STOSUNEK.

Obydwe te zasady: sprawiedliwość i miłość, które określa się jako jedne z podstawowych zasad życia społecznego, wymienia się zazwyczaj łącznie i uważa się, że jedna w taki sposób uzupełnia drugą, iż bez każdej z nich życie społeczne byłoby niemożliwe, wzajemnie się bowiem w taki sposób warunkują i uzupełniają, że dopiero razem mogą stworzyć podstawę zdrowego ładu społecznego.

Istnieją jednak dość poważne różnice zdań, gdy idzie o sam sposób tego uzupełniania się, a zatem o stosunek między tymi dwiema zasadami, a w konsekwencji o ich rozumienie.

Według dziewiętnastowiecznych poglądów, miłość zaczyna się tam, gdzie kończy się sprawiedliwość, czyli, że są sprawy, czy nawet zakresy spraw, które są określone przez prawo i tu należy stosować zasady sprawiedliwości, oraz są rozległe obszary życia społecznego, w które prawo nie powinno ingerować, i dlatego należy je pozostawić miłości. Poglądy te zawierały m.in. elementy sporu między katolickimi liberałami, a tak zwanymi katolikami społecznymi o to, jak daleko ma sięgać sprawiedliwość.

Spór ten został już, przynajmniej teoretycznie, przewyciężony i przedstawiona przez nas wyżej koncepcja sprawiedliwości społecznej podważa pogląd, w myśl którego miłość społeczna dotyczy jedynie marginesów sprawiedliwości, wyrównując niejako jej niedostatki. Pogląd taki opiera się na błędnej koncepcji sprawiedliwości, którą można by nazwać koncepcją pozytywistyczną (bo zacieśnia sprawiedliwość ogólną do granic prawa pozytywnego). Jest to również ciasna koncepcja miłości społecznej, gdyż sprowadza się ją tu do wąsko rozumianej miłości bliźniego, identyfikowanej w wielu wypadkach po prostu z miłosierdziem.

Stanowisko Jana XXIII, wyrażone w encyklice *Mater et Magistra*, jak również jego następców, jest w tym względzie jednoznaczne¹². Pisze się i mówi wiele o uczynkach miłości, przekraczających nakazy sprawiedliwości, co stwarza przekonanie, jakoby miłość zaczynała się tam, gdzie kończy się sprawiedliwość. Jest to nieporozumienie. Kiedy mówi się o miłości i sprawiedliwości jako dwóch podstawowych zasadach życia społecznego, to nie w tym znaczeniu, że jedna z nich zastępuje drugą, lecz, że jedna drugą wspiera i uzupełnia, że jedna bez drugiej nie byłaby całkowita.

Sprawiedliwość odnosi się wprawdzie do drugiego człowieka, ale w polu jej widzenia mieści się przede wszystkim ład społeczny, równość i dobro wspólne. Miłość ma na oku dobro wspólne i z nim się liczy, ale w polu jej widzenia znajduje się przede wszystkim osobisty stosunek do Boga i człowieka. Sprawiedliwość utrzymuje ład społeczny, miłość jest podstawą samej więzi między ludźmi. Dlatego to miłość może przekroczyć granice sprawiedliwości, nie łamiąc jej zasad, bo obraca się ona na innej, wyższej płaszczyźnie. Uczynki miłości są rezygnacją ze swoich uprawnień dla uzyskania dóbr wyższych. Dzięki temu wprowadzeniu dóbr wyższych do rozrachunku społecznego, miłość nie łamie równowagi społecznej i nie gubi miary społecznej równowagi.

Miłość jest więc dopełnieniem porządku sprawiedliwości, bo dzięki związkowi miłości jest on w ogóle możliwy i jest jego uzupełnieniem, gdyż wzbogaca go o nowe dobra. Miłość staje się więc pobudką, motorem i racją działania, któremu kształt, granice normatywne wyznacza sprawiedliwość. Jeżeli więc sprawiedliwość można by nazwać normatywną zasadą działania społecznego, to miłość jest jego zasadą dynamiczną. Nie można zatem mówić, że miłość zaczyna się tam, gdzie kończy się sprawiedliwość.

Wszystkie działania ludzkie, o ile są naprawdę ludzkie i mają nas wznosić na coraz wyższy poziom człowieczeństwa, winny pochodzić z miłości. Cała także działalność gospodarcza człowieka, choć w świetle dotychczasowych opinii może to brzmieć paradoksalnie, winna być natchniona i nacechowana miłością.

Miłość może więc przekraczać granice sprawiedliwości w tym sensie, że człowiek daje z siebie więcej niż dać powinien, a ściślej - niż jest obowiązany dać z tytułu ściślej sprawiedliwości. Postępowanie takie usprawiedliwia dynamika miłości, z tym jednak zastrzeżeniem, że dzieje się to w granicach słusznej dalekosiężnej racjonalności. Ta dynamika miłości stanowi potężny czynnik postępu moralnego i może w jakimś sensie zrewolucjonizować współzycie społeczne ludzkości. Jest to dynamika ofiary, drugie przyspieszenie postępu moralnego, opierające się na innych zupełnie zasadach racjonalności, na racjonalności poświęcenia.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że miłość i sprawiedliwość łączy się ze sobą w życiu społecznym w sposób nierozdzielny. Sprawiedliwość wyznacza granice praw i obowiązków, jest więc czynnikiem podziału. Miłość, przeciwnie, jest czynnikiem łączącym, nie wskazuje żadnych praw, lecz tylko jednostronne obowiązki dla swego podmiotu, osoby ludzkiej.

Miłość jest tą siłą, która jednoczy ludzi, łączy ich w jedną całość skierowaną ku wspólnemu dobru. Sprawiedliwość wyznacza porządek prawny w społeczności państwowej.

Można stąd powiedzieć, że miłość i sprawiedliwość uzupełniają się wzajemnie w życiu społecznym, podobnie jak naród i państwo. Miłość zawiera w sobie bez reszty sprawiedliwość, to znaczy, że realizacja zasad miłości jest równocześnie wypełnieniem postulatów sprawiedliwości. Ale w stosunkach społecznych sprawiedliwość wyprzedza miłość, nie w tym sensie jednak, że najpierw musi być zrealizowana zasada sprawiedliwości, jako minimum konieczne, a dopiero później może wystąpić zasada miłości, gdyż obie te zasady idą równoległe ze sobą, ale w tym znaczeniu, że nie można rozwijać zasady miłości tam, gdzie nie została zrealizowana sprawiedliwość. Nie należy więc uważać miłości tylko za uzupełnienie sprawiedliwości. Miłość jest podstawowym czynnikiem moralności, sprawiedliwość zaś jest od niej zależna, sprawiedliwość zostaje przez nią osądzona.

PRZYPISY

¹ Papież Leon XIII, *Encyklika »Rerum novarum«* w kwestii socjalnej o położeniu robotników, Kraków 1931, s. 29.

² Zob. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, w serii: *Chrześcijańska myśl społeczna*, wyd. ODDiS, Warszawa 1980, s. 42.

³ J. Majka, *Umowa o pracę w świetle nakazów sprawiedliwości zamiennej*, „Roczniki Filozoficzne” 5, 1955 - 1957, s. 121 nn.

⁴ J. A. Oesterle, *Etyka*, Warszawa 1972, s. 182.

⁵ Papież Jan XXIII, *Encyklika »Mater et Magistra«*, s. 105.

⁶ T. Ślipko, *Współczesne pojęcie sprawiedliwości społecznej a tradycyjny podział sprawiedliwości*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1966, z. 2, s. 55 nn.

⁷ Papież Jan XXIII, *Encyklika o pokoju między narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności (Pacem in terris)*, Paris 1963, s. 51.

⁸ *Pacem in terris*, nr 51 - 52, s. 48 nn.

⁹ *Mater et Magistra*, s. 50 nn.

¹⁰ *Pacem in terris*, nr 91 - 92, s. 61.

¹¹ Zob. J. Majka, *Społeczna natura człowieka, a istota społeczeństwa*, „Roczniki Teologiczne - Kanoniczne” VI, 1959, z. 1- 2, s. 279 nn.

¹² *Mater et Magistra*, s. 57.

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
Słowo Księdza Biskupa Ordynariusza Czesława Domina	7
Bp Piotr Krupa – 20 lat Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeszkiej. 55 lat kapłaństwa Biskupa Seniora Ignacego Jeża	9
Bp Ignacy Jeż – Być narzędziem Boga	15

Z ZAGADNIEŃ FILOZOFICZNYCH I PSYCHOLOGICZNYCH

Ks. Lucjan Dolny – Edyty Stein koncepcja filozofii chrześcijańskiej	19
Ks. Zdzisław Kroplewski – Interakcje sfery ewaluatywno - przekonaniowej i procesów poznawczych (przegląd badań psychologicznych)	27

Z ZAGADNIEŃ TEOLOGICZNYCH

Ks. Jan Turkiel – Antropologia Rdz. 1 – 4 w świetle Ksiąg Mądrościowych	43
Ks. Romuald Jankiewicz – Sytuacja wiary i niewiary dzisiaj. Przyczyny współczesnego ateizmu według Karla Rahnera (1904 – 1984)	71
Ks. Jan Nowak – Rola sanktuariów w życiu modlitwy (studium przemówień papieskich wygłoszonych podczas czterech pielgrzymek do ziemi ojczyściej)	95
Ks. Józef Turkiel – Biblia jako źródło argumentacji w polskiej teologii moralnej XVII wieku na tle teologii zachodnioeuropejskiej	107

Z ZAGADNIEŃ HISTORYCZNYCH I PRAWNYCH

Ks. Lech Bończa - Bystrzycki – Źródła archiwalne do dziejów Kościoła w XIX w. na obecnych terenach Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeszkiej	119
Ks. Lech Bończa - Bystrzycki – Przynależność diecezjalna okręgu szczecińskiego - go i słupskiego pod koniec XIX wieku i w początkach XX wieku	127
Ks. Stanisław Wojnar – Stan prawny parafii w diecezji przemyskiej za rządów Biskupa Antoniego Gołaszewskiego w świetle ustaw józefińskich	137
Ks. Grzegorz Fąs – Działalność dewocyjna i społeczno - kulturalna bractw religijnych w dekanacie bytomskim od końca XVI wieku do roku 1772	161
Ks. Lech Bończa - Bystrzycki – Statystyczny przegląd zabytkowych obiektów sakralnych w Diecezji Koszalińsko - Kołobrzeszkiej	169

Z ZAGADNIENÍ PASTORALNYCH

Ks. Andrzej Bartos – Prowadzenie wiernych świeckich do świętości w świetle nauki II Soboru Watykańskiego	173
Ks. Ryszard Ryngwelski – Młodzieżowe ruchy kontestacyjne w okresie powojennym	191
Ks. Zygmunt Czaja – Autorytet i wolność w wychowaniu według R. Lambruschini	201
Ks. Piotr Jesionowski – Sprawiedliwość i miłość jako zasada społeczna	211