

GOLOBZESKIE

STUDIA

KOBYLAŃSKO

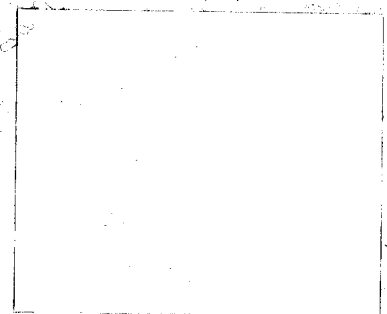
KOBIERZESKIE

1912

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE  
WYŻSZY INSTYTUT WIEDZY RELIGIJNEJ

**STUDIA  
KOSZALIŃSKO -  
KOŁOBRZESKIE**

**NR 2**



**KOSZALIN 1993**

## KOLEGIUM REDAKCYJNE

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

Projekt okładki:

Marek Perepeczo

Imprimatur: C 2 – 793

Koszalin, dnia 4. 08. 1993

† Czesław Domin

Biskup Koszalińsko-Kołobrzeski

ISSN 1230–0780

Redakcja techniczna, skład:

Jarosław Sawka

Adres redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne

Wilkowo 18 A

75 - 950 Koszalin, skr. poczt. 136

STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIE  
NR 2 (1993)

## „MŁODZIEŻ W SYTUACJI ZAGROŻENIA” MATERIAŁY Z SYMPOZJUM PSYCHOLOGICZNO – PASTORALNEGO

W dniach 11 - 12 maja 1992 r. staraniem Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie odbyło się sympozjum psychologiczno - pastoralne dla kleryków i księży Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej oraz zaproszonych gości z sąsiednich seminariów (z Gościkowa - Paradyża, Szczecina, Gdańska, Poznania i Obry) nt. „Młodzież w sytuacji zagrożenia”. Było to pierwsze spotkanie tego typu w seminarium w Koszalinie. Złożyły się na nie wykłady i dyskusje.

Otwarcia sympozjum dokonał ks. Rektor dr Marian Subocz, który powitał uczestników, a szczególnie gości i życzył wszystkim owocnych spotkań. W problematykę sympozjum wprowadził ks. dr Zdzisław Kroplewski (organizator spotkania). Wykłady wygłosili: ks. prof. dr hab. Czesław Cekiera (KUL) – „Formy zagrożenia współczesnej młodzieży”, prof. dr hab. Krystyna Ostrowska (ATK) – „Wspólnota parafialna wobec niedostosowanych społecznie”, dr Aleksandra Gała (KUL) – „Wychowanie ku wolności od nałogów”, dr Piotr Oleś (KUL) – „Kryzys wartości u współczesnej młodzieży” oraz ks. Józef Walusiak (Bielsko - Biała) – „Program resocjalizacji i wychowania młodzieży w katolickim ośrodku »Nadzieja« w Bielsku - Białej”. Po każdym z wykładów była dyskusja. Odbyło się także jedno odrębne spotkanie dyskusyjne pt. „Konfrontacja: Duszpasterstwo młodzieży – ideały i rzeczywistość”. Udział w nim wzięli: ks. Antoni Zieliński (duszpasterz diecezjalny Ruchu Światło-Życie z Lipia), ks. Andrzej Skibiński (wikariusz parafii katedralnej w Koszalinie, pierwszy rok po święceniach), ks. Józef Walusiak (założyciel i prowadzący ośrodek resocjalizacji dla młodzieży „Nadzieja” w Bielsku - Białej). Dyskusję prowadził ks. lic. Andrzej Bartos.

Sympozjum miało także swój wymiar modlitewno-liturgiczny. W pierwszym dniu Ksiądz Biskup Senior Ignacy Jeż odprawił Mszę św., podczas której wygłosił kazanie. W drugim dniu koncelebrowanej Mszy św. przewodniczył Ksiądz Rektor Marian Subocz, a kazanie wygłosił Ojciec duchowny ks. Jan Nowak. Natomiast na koniec pierwszego dnia wszyscy uczestnicy zbrali się na modlitwę brewiarzową ze słowem Ojca duchownego ks. Ludwika Chodźdło. W modlitwach szczególnie pamiętano o młodzieży zagrożonej.

Niniejszy numer „Studiów Koszalińsko - Kołobrzeskich” zawiera m. in. telety z odbytego sympozjum. Nie oddała na piśmie swojego wystąpienia dr Aleksandra Gała, stąd też zamieszczamy jedynie streszczenie jej wykładu.

ks. Zdzisław Kroplewski

## WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ SYMPOZJUM

Gdy w psychologii wymienia się czynniki rozwojowe człowieka mówi się o trzech ich grupach: wyposażeniu genetycznym, środowisku i własnej aktywności. Można je w efekcie ograniczyć do układu: człowiek – środowisko. Tego typu relacja jest szansą ludzkiego rozwoju, ale w wielu sytuacjach jest też zagrożeniem. W każdej bowiem sytuacji rozwojowej, pozytywnej i negatywnej, występuje człowiek i zewnętrzne wobec niego czynniki. Czasami środowisko może być zagrożeniem dla rozwoju. Jednakże wielu ludzi będąc w niekorzystnej sytuacji nie ulega jej i wychodzi zwycięsko, inni natomiast w tych samych warunkach rujną swoje życie, zaprzeczając szanse rozwojowe.

Ludzie młodzi zaś, ze względu na cechy psychiczne okresu młodości, są szczególnie narażeni na wszelkie zagrożenia współczesnej cywilizacji. Chodzi tu głównie o niedojrzałość wyrażającą się w braku stałych, ukształtowanych cech osobowościowych oraz o wynikające stąd trudności decyzyjne i nieumiejętność poprawnej oceny sytuacji.

Wydaje się, że dzisiejsza sytuacja w Polsce szczególnie nie sprzyja prawidłowemu rozwojowi młodzieży. I tak np. dotykające duże grupy młodych ludzi bezrobocie tworzy sytuację podatności na zagrożenie. Przy braku pracy bowiem występuje zaburzenie aktywności, celu w życiu, czy też w ogóle jego sensu, stąd też rodząca się frustracja i stres. W efekcie bezczynność może powodować wybranie aktywności zastępczej, dającej pewne rekompensaty. Przy niekorzystnych warunkach może być to sięganie po narkotyki, alkohol, czy też udział w grupach przestępczych. Dalej charakterystyczne dla dzisiejszych czasów zaburzenie życia rodzinnego powoduje wiele niebezpieczeństw rozwojowych. Chodzi tu zwłaszcza o różnego rodzaju patologie rodziny, a więc jej rozbiecie, błędne metody wychowawcze i negatywne postawy rodzicielskie.

Główne zagrożenia, którym młody człowiek może w dzisiejszym świecie ulec i które zostaną podczas sympozjum omówione to:

- wszelkiego rodzaju uzależnienia (alkoholizm, narkomania, nikotynizm),
- niedostosowanie społeczne,
- źle pojęta wolność (samowola),
- nieformalne, o charakterze destrukcyjnym, grupy młodzieżowej subkultury.

Są to tylko niektóre zagrożenia współczesnego młodego człowieka. Dokładniej tym zagadnieniom jest poświęcone sympozjum. Z tego krótkiego wprowadzenia widać już, że warto na różny sposób próbować zrozumieć

zjawisko zagrożenia, aby zastanowić się nad środkami zaradczymi, głównie profilaktyczno-wychowawczymi i terapeutycznymi. Szczególnie Kościół, jako wspólnota ludzi ogarniętych przykazaniem miłości i troszcząca się o wszystkich swoich członków, a szczególnie tych w potrzebie, powinien być inspiratorem i organizatorem takiej wszechstronnej pomocy. Dlatego też duszpasterze powinni to wyzwanie podjąć. Pomoc, której młodzież potrzebuje dotyczy zarówno człowieka, jak i środowiska. Stąd też wezwanie do troski o młodego człowieka i o środowisko, w którym on wzrasta. Klerycy kształcący się w seminariach duchownych do tego zadania duszpasterskiego powinni też się wszechstronnie przygotować. To sympozjum stawia więc sobie cele informacyjno-formacyjne.

Krystyna Ostrowska

## WSPÓLNOTA PARAFIALNA WOBEC NIEDOSTOSOWANYCH SPOŁECZNIE

*1. Niedostosowani społecznie - kim są? rozmiary, nasilenie, dynamika, uwarunkowania; 2. Wspólnota parafialna w świetle nauczania Kościoła, cele i zadania; 3. Działania wspólnoty związane z zaspokajaniem potrzeb swoich członków; 4. Wnioski*

Otton Lipkowski (1971) pisze, „niedostosowanie społeczne jest właściwością osobowości, która polega na trudności w dostosowaniu się do warunków społecznych” (s. 3). M. Grzegorzewska, która spopularyzowała w Polsce termin niedostosowanie społeczne pisała: „niedostosowani społecznie to zespół wszystkich nieletnich wymagających specjalnych metod wychowawczych, medyczo-psychologicznych i medycznych; tych wszystkich, wobec których z jednej strony pracodawca i urzędy publiczne muszą stosować metody specjalne, z drugiej zaś strony wychowawcy muszą się uciekać do sposobów specjalnych; tych wszystkich, dla których trzeba czegoś innego niż dla zespołu innych; tych wszystkich, którzy jeśli się respektuje zasadę „równości”, potrzebują czegoś więcej niż „równości”, żeby osiągnąć poziom swoich rówieśników” (1960).

Wielu autorów używa zamiennie terminów „niedostosowanie społeczne” i „nieprzystosowanie społeczne”. Pierwszy, jak to wskazałam wyżej bardziej akcentuje ogół właściwości psychicznych, które powodują pewien rodzaj zakłóceń w społecznym funkcjonowaniu jednostki. Drugi akcentuje przede wszystkim te właściwości, które sytuują jednostkę poza marginesem życia społecznego. Nie wchodząc w polemiczne dyskusje, który z terminów jest bardziej adekwatny i płodny poznawczo w niniejszym opracowaniu będę używać terminu „niedostosowanie społeczne”, na określenie pewnego zjawiska, które może być i jest przedmiotem szczegółowej analizy socjologicznej i terminem „niedostosowani społecznie” na określenie konkretnych osób, u których obserwuje się specyficzne właściwości psychiczne, formy relacji interpersonalnych, specyficzne odnośnienie się do wartości i norm moralnych uznawanych i cenionych w danej społeczności. Zachowanie osób społecznie niedostosowanych naruszać może wiele dóbr innych ludzi, może prowadzić do zadawania bólu i cierpienia osobom z dalszego i bliższego otoczenia. Jednocześnie społeczna reakcja na niedostosowanie społeczne dziecka, młodzieńca może być źródłem jego cierpienia (N. Christie 1991).

Niedostosowanymi społecznie mogą być osoby w różnym wieku, najczęściej jednak w literaturze psychologicznej, pedagogicznej i socjologicznej pisząc o niedostosowanych społecznie ma się na uwadze dzieci i młodzież do 21 roku życia.

Powszechnie przyjmuje się kilka kryteriów klasyfikowania osób, o których się orzeka, że są niedostosowane społecznie. Najbardziej rozpowszechnionym modelem jest tzw. medyczny model diagnozy, oparty o zespół objawów zewnętrznych naruszania przyjętych w danej kulturze form społecznych zachowań. Inne kryterium odnosi się do oceny określonych właściwości psychospołecznych np. empatii, samokontroli, wyrażania stanów emocjonalnych, podatności na stres, tendencji do ryzyka itp. Niektórzy stosują kryteria oparte na ocenach zewnętrznego zachowania i wewnętrznych właściwościach psychospołecznych osoby.

Wielu autorów stosuje tzw. kryterium operacyjne (por. L. Pytka 1991), które obejmuje symptomy i sposoby pomiaru odsyłając jednocześnie do konkretnego narzędzia pomiaru psychospołecznego np. testu, kwestionariusza, skal szacunkowych. Na tym kryterium przez wiele lat funkcjonowała definicja niedostosowania społecznego opracowana w Ministerstwie Edukacji Narodowej, która służyła ocenie poziomu niedostosowania uczniów szkół podstawowych. Przyjmowano, że „Niedostosowani społecznie - to dzieci i młodzież, u których na skutek zaburzeń wewnętrznych lub niekorzystnych warunków środowiskowych występują utrwalone (powtarzające się) zaburzenia w zachowaniu. Natomiast zagrożeni niedostosowaniem społecznym - to dzieci i młodzież wychowująca się w warunkach niekorzystnych dla rozwoju psychospołecznego, na który negatywny wpływ wywierają takie środowiska wychowawcze, jak rodzina (własna), grupa rówieśnicza i inne, a także u której rejestrowane przejawy zaburzeń występują sporadycznie” (za L. Pytką 1991).

Wykaz objawów, które świadczą o niedostosowaniu społecznym różnego stopnia to: nagminne wagary, ucieczki z domów i włóczęgostwo, sporadyczne lub systematyczne picie alkoholu, odurzanie się (jego próby i faktyczne zażywanie środków odurzających), niszczenie cudzego mienia, stosowanie przemocy, bójki, przywłaszczanie cudzej własności, udział w grupach negatywnych oraz usiłowane i dokonywane samobójstwa. Uwzględnia się także inne dodatkowe formy zachowań, które określa się mianem demoralizacji seksualnej i różnych form przestępczości czyli naruszanie prawa stanowionego.

Przyjęta przez MEN definicja obejmowała bardzo szeroki zakres zachowań i tym samym osób, które można było zaliczyć do grupy niedostosowanych społecznie. Mogły to być osoby, które piją alkohol, zachowują się agresywnie, mają poważne trudności w realizacji nauki, uciekają z domu, przebywają wiele godzin poza domem bez wyraźnego celu, narkotyzują się, popełniają przestępstwa.

W latach 1977 - 1986 w oparciu o tzw. kartę ewidencyjną MEN określało się rozmiary niedostosowania społecznego i rozmiary zagrożenia niedostosowaniem. L. Pytka (1991) przytacza te dane por. tabela 1, 2, wykres oraz mapa.

Te, jak się wydaje, optymistyczne dane są niższe od uzyskiwanych w oparciu o badania naukowe, które przygotowywane są z większym rygorystycznym metodologicznym, oraz od danych pochodzących ze statystyk policyjnych.

Tabela 1

Nieprzystosowanie społeczne uczniów i zagrożenie nim w latach 1984 - 1986 w liczbach bieżących i wskaźnikach na 10 000 uczniów w Polsce

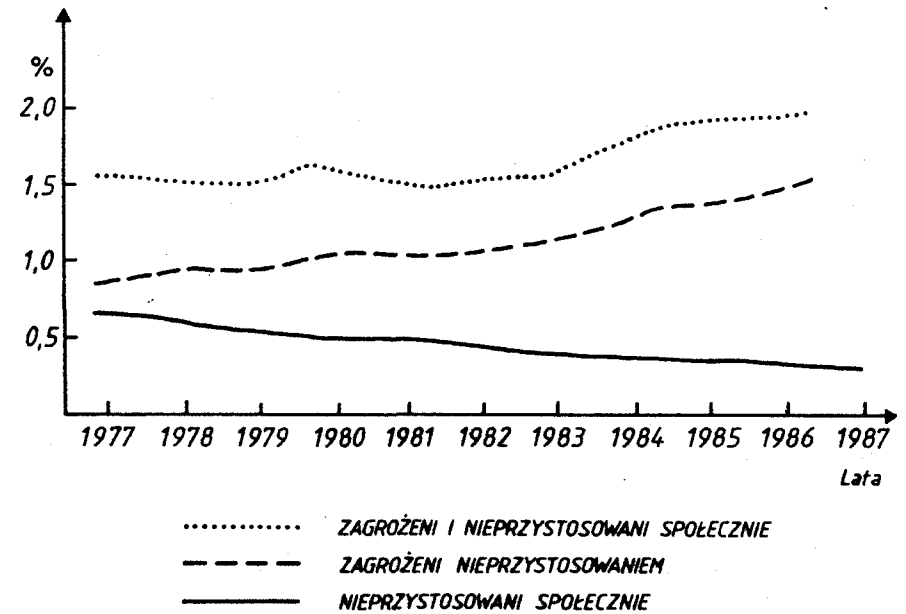
Lata	Razem	Wskaźnik	Typy szkół			
			szkoły podstawowe	szkoły zawodowe	licea ogólnokształcące	Poza szkołą
1984	123 513	192,2	85 403 179,6	33 490 149,7	268 981,4	1931
1985	127 664	194,1	90 755 186	32 128 236,1	298 488,3	827
1986	129 774	197,3	94 428 193,5	30 756 226,2	299 688,6	699

Tabela 2

Nieprzystosowanie społeczne dzieci i młodzieży wyrażone w procentach w stosunku do ogółu uczniów w latach 1977 - 1986

Lata	1977	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986
Zagrożeni i nieprzystosowani	1,7	1,7	1,6	1,8	1,7	1,7	1,8	1,9	1,9	1,97
Zagrożeni	0,9	1,0	1,0	1,2	1,1	1,2	1,3	1,4	1,4	1,5
Nieprzystosowani	0,8	0,7	0,6	0,6	0,6	0,5	0,5	0,5	0,5	0,47

W badaniach Z. Ostrihanskiej i D. Wójcik oszacowano np. na terenie Warszawy 6,5 % dzieci w klasach III - VIII (chłopcy - 10 %, dziewczynki - 2,7 %). Wraz z wiekiem liczba nieprzystosowanych społecznie wzrasta i tak w klasach VIII, Autorki oszacowały ją na 15,4 %, co oznacza, że co szósty chłopiec ujawniał w klasie VIII objawy nieprzystosowania społecznego (D. Wójcik 1984). B. Hołyst (1991) wykorzystując statystyki policyjne, podaje że w skali rocznej ponad 20 tys. nieletnich (w wieku 13 - 17 lat) jest zagrożonych demoralizacją, ponad 20 % popełnianych wykroczeń w latach 1983 - 1986 dopuścili się osoby przed 24 rokiem życia. Z rozmów z osobami pracującymi w Ośrodkach Diagnostyczno-Konsultacyjnych Sądów Rodziny, wynika, że obniża się wiek ujawniania się symptomów niedostosowania społecznego i jednocześnie zwiększa się liczba obserwowanych objawów niedostosowania. Już siedmioletnie dzieci są wciągane w działalność przestępczą np. kradzieże



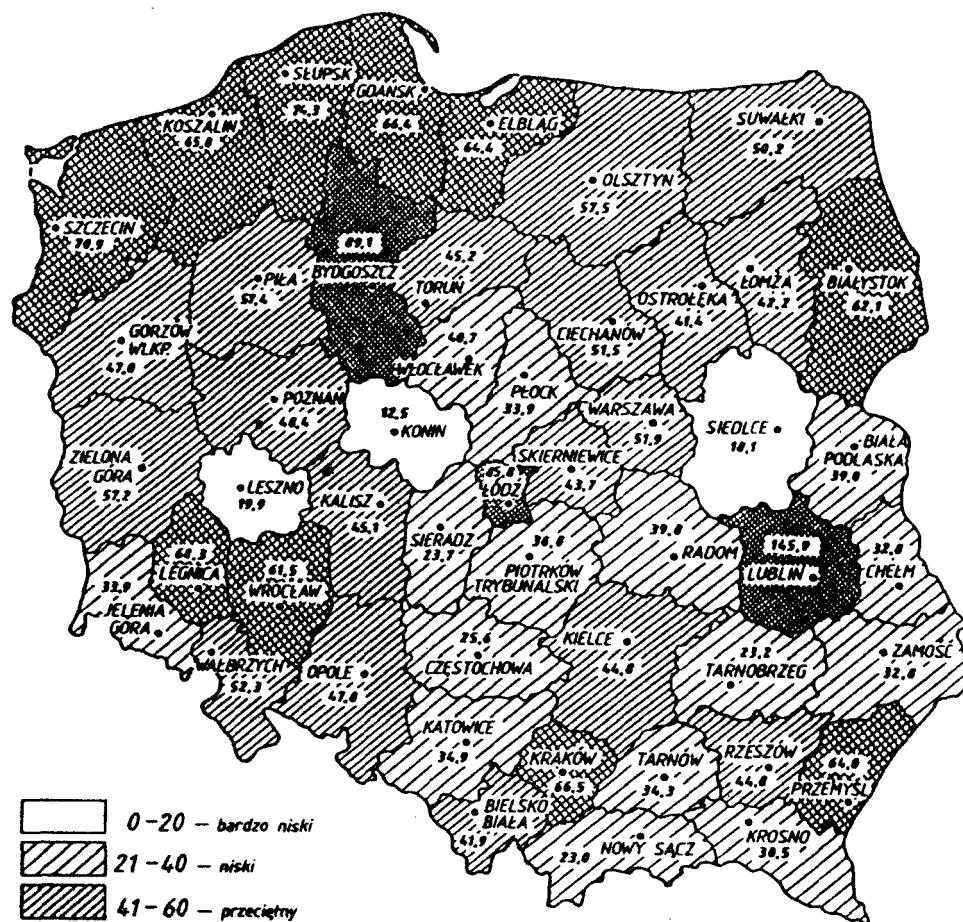
Rys. 1. Dynamika nieprzystosowania społecznego dzieci i młodzieży w latach 1977 - 1987

samochodów, kieszonkowe i inne. Zdarzają się także przypadki wykorzystywania osób (szczególnie dzieci i młodzieży) z wyraźnie obniżonym intelektem do uczestniczenia w zorganizowanych przestępstwach, którymi kierują osoby dorosłe (na podstawie informacji od pracowników warszawskich hoteli). Te właśnie zewnętrzne zachowania: wandalizm, kłamstwa, kradzieże, przemoc, agresja, nieposłuszeństwo, lenistwo w nauce, często wulgarny sposób odzywania się do innych, niszczenie siebie przez narkomanię i alkoholizm, ostentacyjne odrzucanie wartości i norm cenionych przez ogół społeczeństwa i angażowanie się w ruchy, u których podłoża leży nienawiść, przemoc, agresja, stają się źródłem zaniepokojenia, lęków i cierpienia przede wszystkim osób najbliższych, ale także innych członków społeczeństwa.

Jednakże społeczeństwo odczuwając lęk, zagrożenie a nieraz faktyczne cierpienie (fizyczne, moralne, psychiczne) ze strony osób niedostosowanych społecznie jest raczej skoncentrowane na obronie własnych interesów, zabezpieczeniu się przed negatywnymi skutkami działań niedostosowanych niż na dążeniu do poznania przyczyn i chęci pomocy tym osobom, w kierunku ich rozwoju psychicznego, społecznego i duchowego.

Jak się wydaje cały system resocjalizacji, w ostatnich dziesiątkach lat, był ukierunkowany na ograniczanie owych społecznych szkód i cierpienia, jednakże z pominięciem faktu, że sami niedostosowani również podlegają swoistemu cierpieniu, szczególnie w odniesieniu do poszanowania ich ludzkiej godności i miłości.

Najwcześniejsze badania nad dziećmi moralnie zaniedbanymi, które prowadzono pod kierunkiem St. Batawii, a także prace Han-Ilgiewicz, choć nie wpłynęły w zasadniczy sposób na programy wychowawcze (z przyczyn politycznych),



Mapa 1. Wskaźniki nieprzystosowania społecznego w Polsce (według województw) w 1985 r.

to jednak domagały się traktowania niedostosowania społecznego, jako reakcji na zaniedbanie podstawowych potrzeb dziecka, nieposzanowanie jego godności, odebranie mu nadziei, zubożenie jego ludzkiej egzystencji o wymiar duchowy. Wiele badań dawnych i aktualnych ukazuje dzieci i młodzież niedostosowanych społecznie, jako pragnących tego samego dobra, miłości, życzliwości, sprawiedliwości, jak ich rówieśnicy, którzy nie są zakwalifikowani do grona niedostosowanych (por. K. Ostrowska 1977; D. Wójcik 1984; St. Batawia 1984; B. Pilecka 1991; M. Braun - Galkowska 1991).

B. Pilecka, która badała trzy grupy młodzieży: narkomanów, dokonujących zamachu samobójczego i studentów, uzyskała wyniki w pełni potwierdzające tezę, że niedostosowani i dostosowani społecznie chcą się rozwijać, być dobrymi, zasłużyć na szacunek i miłość innych. B. Pilecka pisze: „W świetle badań rodzi się inny obraz narkomana – człowieka cierpiącego, niedostosowanego, z poczuciem wyobcowania, często jednak twórczego, wrażliwego, obdarzonego niejednokrotnie pewnym potencjałem intelektualnym” (s. 153). Oni sami o sobie mówią, że chcą być spokojni, mądrzy, godni zaufania, pełni humoru, zdrowi, stanowczy, mili, skryci, systematyczni, aktywni, sumienni, ambitni, towarzyscy, niezależni. Natomiast uważają, że są agresywni, zmienni, roztargnieni, niedbali, nerwowi, zniechęceni, buntowniczy, leniwi, porywcy. Także osoby usiłujące poznać życie, choć mają lepszy obraz siebie niż narkomani wymieniają wiele cech, które chcieliby posiadać i które na pewno pomogłyby im w kontaktach interpersonalnych są to: ambicja, wesołość, humor, zdolności, odwaga, inteligencja, aktywność, delikatność, opanowanie, spokój, stanowczość. Można postawić hipotezę, że zarówno narkomani, jak i niedozrli samobójcy, z jednej strony pragną być kimś innym niż są, a jednocześnie nie wierzą, że sami mogą to osiągnąć. Nie wierzą również, że inni chcą im w tym pomóc. Jak twierdzi Beck, narasta w nich poczucie beznadziejności, które ukierunkowuje ich działanie na niszczenie siebie.

Wielu badaczy zajmujących się negatywną podkulturą młodzieżową zwraca uwagę, że wielu młodych ludzi cierpi na brak poczucia tożsamości i dlatego są targani różnymi sprzecznościami. Są to, z jednej strony dążenie do realizacji ogólnoludzkich ideałów miłości, sprawiedliwości, solidarności, prawdy, z drugiej bunt przeciwko tym, którzy w ich mniemaniu w swoim dorosłym życiu nieustannie głosząc ideały, jednocześnie je zdradza. Młodzi nie mogą bezpośrednio zaatakować rodziców, nauczycieli, duchownych, przywódców, wybierają drogi pośrednie, przystając do różnych grup nieformalnych jak: sataniści, skini, Rastafarianie i innych.

Dzieci i młodzież niedostosowana społecznie to również ci, co popełniają różnego rodzaju przestępstwa, najczęściej przeciw mieniu, ale także przeciw życiu i zdrowiu. E. Żabczyńska napisała kiedyś, że przestępstwo jest ostatnim ogniwem w długim procesie nieprzystosowania społecznego. Popelnienie przestępstwa, które zostaje wykryte i ujawnione poprzedza wiele zachowań, które zostały wymienione, jako objawy niedostosowania. Wprawdzie, nie każdy kto popełnił przestępstwo jest niedostosowany społecznie, to jednak każdy niedostosowany

społecznie prędzej czy później może zostać przestępcą, jeśli nie zostanie objęty opieką wychowawczą, miłością i szacunkiem otoczenia.

Wszystkie badania na przestrzeni wielu lat wskazują na sytuację rodzinną, jako na podstawowy czynnik, który doprowadza do zaburzeń w rozwoju psychicznym, społecznym i duchowym dziecka.

Wymowny obraz sytuacji rodzinnych znajdujemy w pracy H. Kołakowskiej-Przełomiec (1990) *Nieletni sprawcy zbrodni*. Tak Autorka opisuje jedną z rodzin „Leszek jest dzieckiem pozamałżeńskim, ojciec alkoholik, nigdy się nim nie interesował, płacił alimenty. Chłopiec wychowywał się początkowo u dziadków w mieście B., ponieważ matka wyszła za innego mężczyznę, gdy dziecko miało rok. Później kilkuletniego chłopca wzięła do siebie. Ojczym z zawodu kierowca, alkoholik, znęcał się nad chłopcem, bił go bez powodu, wrzucał do piwnicy, bił również żonę. Skazany za znęcanie się nad żoną i pasierbem przebywał w więzieniu, wówczas żona rozwiodła się z nim i razem z Leszkiem zamieszkała znów w domu dziadków. Jednak z czasem powróciła do rozwiedzionego męża. Natomiast Leszek, jeśli nie przebywał w zakładach, mieszkał u dziadka, ale właściwie nikt go nie chciał. Sprawiał kłopoty wychowawcze od najwcześniejszych lat. W 8 roku życia uciekał z domu, wałęsał się, spał gdzieś w piwnicach, wyjeżdżał do dalszych miejscowości. W szkole kradł od pierwszej klasy. Krótko przebywał w Domu Dziecka. W 12 roku życia umieszczony w zakładzie wychowawczym, sprawiał tam też duże trudności. Po roku zwolniony na prośbę matki, powrócił do domu dziadka. Po kilku miesiącach uciekł i nie było go przez 9 miesięcy, przebywał podobno gdzieś w Warszawie, kradł. Wcześniej zaczął pić alkohol. Za kradzieże i włamania do kiosków, sklepu itp. Leszek został umieszczony w 15 roku życia w zakładzie poprawczym w S., skąd uciekał dwukrotnie, przeniesiony do zakładu poprawczego w L., ukończył V klasę mając już 16 lat. W czasie wakacji otrzymał urlop z zakładu i w tym czasie dokonał zabójstwa” (s. 92 - 93).

Opis historii życia 16 letniego chłopca, jest moim zdaniem równie wstrząsający, jak jego czyn przestępczy. Nikt go nie chciał, nikt prawdziwie nie kochał, nikt nie wzbudził jego zaufania, nikt nie pochylił się nad nim z czułością, wyrozumiałością, szacunkiem, wreszcie nikt nie ukazał mu innych duchowych wartości, nie rozbudził w nim przeżyć religijnych, które w trudnych i nieformalnych warunkach zewnętrznych mogą dać człowiekowi poczucie godności, sensu życia i znalezienia dla siebie miejsca. Droga życiowa Leszka jest tragiczna, stał się zabójcą, ale nie jest beznadziejna i On na wzór „dobrego lotra” może stać się człowiekiem żyjącym w zgodzie z innymi, pomagającym innym i cieszącym się swoim życiem. Ale nie jest w stanie sam sobie poradzić, potrzebuje pomocy innych.

Nie każdy niedostosowany społecznie dochodzi do aż tak tragicznego finału, ale bardzo wielu z nich doświadcza braku miłości, odtrącenia, zaniedbania, zagrożeń psychicznych, fizycznych i moralnych. Oni także są ofiarami naszej obojętności, naszego lęku, naszej hipokryzji i instrumentalnego traktowania innych.

Nikt nie rodzi się przestępcą, ale każdemu należy uświadomić, że człowiek podlega ograniczeniu złem, ograniczeniu w swoich możliwościach poznawczych, szczególnie odróżnianiu dobra od zła i ograniczeniu w osiąganiu szczęścia. Lekceważenie tej wiedzy uniemożliwia prawidłowe kształtowanie osobowości, powoduje zaniedbanie pracy nad sobą i czujności wobec swoich dążeń i nacisków ze strony innych. Również powoduje złudne poczucie, że istotą ludzkiej egzystencji jest życie łatwe, lekkie, przyjemne bez cierpienia, wyrzeczeń i ofiary. Aktualnie badacze zgodnie przyjmują, że zachowanie człowieka jest funkcją jego właściwości psychofizycznych i duchowych oraz przeszłych i aktualnych wpływów środowiska. Nikt też nie twierdzi, że takie środowiska jak, grupa koleżeńska, szkolna, pracownicza, środowisko lokalne, religijne, środki masowego przekazu współuczestniczą w kształtowaniu tak pewnych właściwości psychicznych (postaw, systemu wartości, emocji), jak i konkretnych zachowań ale niewątpliwie znaczenie środowiska rodzinnego jest pierwszoplanowe i bezdyskusyjne. Środowisko rodzinne jest filtrem dla wszystkich innych, bardzo rozbudowanych i zróżnicowanych wpływów pozarodzinnych środowisk. Co warto także zaznaczyć, realizujących z reguły konkurujące ze sobą cele (każdy chce pozyskać danego człowieka dla siebie). Rodzice są pierwszymi i najważniejszymi nauczycielami życia, są nimi w sposób najbardziej bezinteresowny, zatroskani jedynie o dobro swoich dzieci. Uczą miłości, życzliwości, cierpliwości, współczucia, szacunku dla innych, troski o drugiego człowieka, czasem słabszego, chorego, nieszczęśliwego, odpowiedzialności, uczciwości, sprawiedliwości, zrozumienia, pracowitości, wiary i miłości Boga. Rodzice są pierwszymi modelami, które dziecko naśladuje. Stąd płynie wielka godność i wielka odpowiedzialność bycia rodzicem. Przeprowadzono wiele badań, których celem było udowodnienie tezy o wpływie modelowania na zachowanie człowieka. Dziś wiemy, że wpływ ten jest niewątpliwym, że może być bezpośredni, natychmiastowy i odroczony, zakodowany w postaci symbolicznej i jest tym większy, im większa jest więź emocjonalna z modelem, im model zajmuje wyższą pozycję w hierarchii społecznej i im skuteczniejsze, przynoszące korzyści jest dane zachowanie.

W zdecydowanej większości rodzin dzieci niedostosowanych społecznie dokonuje się negatywne modelowanie tzn. rodzice i bardzo często rodzeństwo, a także środowisko rówieśnicze dostarczają negatywnych wzorców zachowań, negatywnych przekonań, emocji. Gdy piszę o negatywnych wzorcach, to przeciwstawiam je takim wzorcom, które stymulują osobowy rozwój jednostki, akcentują rozwój duchowy, strategię współdziałania a nie rywalizacji i podporządkowania jednych osób drugim.

Niedostosowanie społeczne, jako zjawisko, trzeba to z całą mocą powiedzieć jest zjawiskiem złożonym, niejednorodnym, obejmuje wiele różnorodnych utrwalonych form zachowania i postaw, jak również dotyczy dzieci i młodzieży pochodzącej z różnych (zawodowych, kulturowych, społecznych) środowisk. Każda osoba, o której na podstawie przyjętego kryterium zaburzeń w zachowaniu i strukturach osobowości orzekamy iż jest niedostosowana społecznie ma swoją niepowtarzalną i nieporównywalną (przez subiektywny odbiór) historię



życia. Każda z tych osób (dzieci, młodzież) wymaga tylko jej właściwej troski, życzliwości, zainteresowania, wykorzystania jej możliwości i umiejętności a także narzucenia odpowiedniej porcji dyscypliny i samodyscypliny.

Dzieci i młodzież niedostosowani społecznie żyją wśród nas, są nie tylko członkami własnych rodzin, ale także członkami wspólnot parafialnych, na mocy włączenia ich w Kościół mocą Sakramentu Chrztu, I Komunii św. Tak więc przede wszystkim wspólnoty parafialne mogłyby włączyć się w proces kształtowania pozytywnych postaw społecznych i międzyludzkich, gdy zadania te zaniedbuje rodzina. Wspólnota parafialna jest bowiem traktowana, jako rodzina rodzin. Rodzina jest Kościołem domowym, a parafia Kościołem obejmującym na pewnym terytorium wiele Kościołów domowych.

Wspólnota, to zespół osób akceptujących ten sam cel i środki zmierzające do jego osiągnięcia, między którymi interakcje mają charakter osobisty i bezpośredni, w którym akceptuje się wybór przewodnika i w którym występuje wyraźna troska o dobro wszystkich członków wspólnoty, w którym jest wyraźny układ praw i obowiązków. Św. Łukasz takimi słowami opisał wspólnotę pierwszych chrześcijan: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie ... Ci wszyscy co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeb. Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga i byli życzliwi wszystkim ludziom. A Pan pomnażał codziennie tych, którzy mieli być zbawieni (Dz 2, 42 - 47). Jeden duch i jedno serce ożywiało wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne. Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa, a wszyscy mieli wielką łaskę. Nikt z nich nie cierpiał niedostatku” (Dz 4,32 - 35).

Taki opis wspólnoty wiernych znajdujemy na kartach Pisma św. Jest to wspólnota osób zdążających do zbawienia, z mocą i wyraziście akcentująca ten cel, ku któremu zmierza, wspólnota osób pomagająca sobie nawzajem, w której wszyscy są równi ze względu na cel, ale każdy ma swoje zadanie do wypełnienia. Apostołowie świadczą o zmartwychwstaniu (nauczają), inni czynią miłosierdzie, a jeszcze inni poprzez codzienne swoje obowiązki napelnieni łaską ukazują sens i wartość zwykłego, ludzkiego bytowania.

Ks. Biskup K. Romaniuk (1979) pisze o pierwszych chrześcijanach, że tworzyli wspólnotę modlitwy, łamania chleba, wspólnoty dóbr materialnych i wspólnoty cierpienia. M. Żurowski natomiast pisze, że parafia od dawien dawna w ten czy inny sposób posiada charakter wspólnotowy. Jest wspólnotą Ludu Bożego ze swoim własnym pasterzem. „W każdej wspólnocie parafialnej wykonywane są podstawowe funkcje kościelne: przepowiadania, kultu i troski pasterskiej. Nawet we współczesnych przemianach parafia zawsze pozostaje miejscem modlitwy, liturgii, pojednania, ewangelizacji i czynnej miłości” (s. 53). L. Bouyer (1977) zauważa, że rozwijające się różnorodne duszpasterstwo zawodowe, stanowe, grupowe w żadnej mierze nie świadczy o zmierzchu wspól-

noty parafialnej, jako społeczności opartej na miejscu zamieszkania. Negując zmierzch rodziny należy przeciwstawić się zmierzchowi parafii, jako formy oddziaływań i wspólnoty. Wspólnota parafialna czerpie swoje uzasadnienie we wspólnocie rodzinnej. Wspólnota parafialna oparta na wspólnym miejscu zamieszkania stwarza lepsze warunki dla wspólnoty wszczepionej w Chrystusie, choć różnej ze względu na zawody, stopień zamożności, upodobania, umiejętności itp... Wspólnota parafialna przez swoje osobowościowe i materialne zróżnicowanie daje nieporównywalnie więcej możliwości wzajemnego wspierania się, okazywania życzliwości, serdeczności, troski niż każda inna wspólnota, gdyż daje także możliwość poznania ludzkich potrzeb, słabości i wartości. Sądzę, że te wartości tkwiące we wspólnocie parafialnej, w wielu wypadkach zostały zagubione, już to z racji rozmiarów parafii (jej anonimowość), już to z braku troski o podtrzymywanie bliskich i bezpośrednich więzów pomiędzy członkami wspólnoty, już to z braku zachęcania do podejmowania wspólnych działań na rzecz członków wspólnoty i wreszcie co w Polsce stało się swoistym symptomem zaangażowania się bez reszty wielu duszpasterzy w budowanie świątyń, domów katechetycznych, parafialnych i innych. Na obowiązki członków Kościoła zwraca uwagę R. Sobański (1979) „Pojmowanie Kościoła jako wspólnoty każe nam każdego z wiernych widzieć nie inaczej, jak właśnie w ramach wspólnoty, w jego relacjach do innych wiernych, jako osobę realizującą wartości osobowe w powiązaniu ze społecznością” (s. 70). Jeżeli przyjmiemy, że osobą w Kościele jest człowiek, który w sakramencie chrztu dał wyraz wierze i stał się podmiotem łask tego sakramentu to także stał się podmiotem praw i obowiązków zgodnie z Kan. 67 KPK Od momentu chrztu człowiek zostaje zanurzony w Chrystusie i z Chrystusa czerpie swoje moce i siły, ma też obowiązek troski o utrzymanie tej szczególnej więzi, co więcej ma również obowiązek troski o innych, którzy podobnie jak on zostali zanurzeni w Chrystusie w sakramencie chrztu. Na tym prawie możemy wywieść obowiązek troski o niedostosowanych społecznie zamieszkujących teren danej wspólnoty parafialnej. „Człowiek ochrzczony jest podmiotem praw i obowiązków dlatego właśnie, że jest podmiotem obdarowanym przez Boga” (R. Sobański 1979). Te obowiązki, to dawanie świadectwa rzeczywistości duchowej, która we chrzcie stała się udziałem człowieka. To także będąc samemu obdarowanym obdarowywać innych miłością, życzliwością i miłosierdziem.

Na nadzwyczajnym Konsystorzu Kardynałów ks. kard. Francis Arinze mówił: ... jeżeli nie zostanie podjęty świadomy wysiłek poszukiwania takich sposobów działania, które pozwolą każdej osobie mieć świadomość, że jest kochana i doceniana i które pozwolą jej odgrywać jakąś aktywną rolę we wspólnocie — to człowiek nadal będzie czuł się zagubiony” (za Osserv. Rom. s. 16). A Jan Paweł II na spotkaniu z laikatem w Olsztynie w 1991 r. powiedział: „Szczególnym znakiem czasu jest dzisiaj wzrastająca potrzeba przynależności do jakiejś wspólnoty. Zwłaszcza w wielkim mieście człowiek często czuje się dotkliwie samotny i jakby pozbawiony możliwości aktywnego współtworzenia życia społecznego, jakby przymuszony do bierności. Wejście do wspólnoty

pomaga mu przelamać te braki i odnaleźć siebie poprzez głębsze życie z innymi i dla innych. Również Kościół polski wzbogacił się o wiele nowych wspólnot. [...] Można jednak zaryzykować twierdzenie, że dopóki ten nowy styl bycia członkiem Kościoła nie zstąpi do parafii (możliwie do każdej parafii), tak długo większość wiernych nawet go nie zauważy" (za Osserv. Rom. 5 (132) 1991).

Zagubionemu, odtraconemu, poszukującemu tożsamości, nie ufającemu sobie i innym, targanemu poczuciem winy i krzywdy dziecku czy młodemu człowiekowi o których mówimy, że są niedostosowani społecznie, Kościół terytorialny (parafia) jako wspólnota międzyludzka włączona w Chrystusa nie tylko może ale i powinna przyjść z pomocą.

Jak jednak ożywić wspólnotę parafialną, która dla wielu wiernych jawi się jedynie jako zbiorowisko osób uczestniczących w sprawowaniu kultu. Parafia zaś jawi się jako instytucja, w której załatwia się sprawy, tyle tylko że dotyczące chrztu, pogrzebu, I komunii. I którą niektórzy określają jako instytucję wydającą licencje na korzystanie z Bożej Miłości i Miłosierdzia. Jeśli nawet wielu parafian uznaje swoje obowiązki względem parafii, to sprowadzają się one najczęściej do materialnego wsparcia, a nie do współodpowiedzialności za wspólnotę Ludu Bożego, za każdego ochrzczonego, za jego trwanie w Chrystusie i dawanie świadectwa Prawdzie.

Sobór Watykański II w KDK ukazuje najważniejsze kierunki działań Kościoła jako wspólnoty. Są to: ukazywanie człowiekowi jego powołania przez Boga we wspólnocie, ukazywanie niewystarczalności człowieka, jego ograniczeń i płynącą stąd potrzebę więzi międzyludzkich, uczenie i obowiązek poszanowania drugiego człowieka, ukazywanie równości ludzi wynikającej z ich osobowej natury, rozwój solidarności społecznej.

M. Braun - Galkowska w zakończeniu książki *Młodzież w ruchu satanistycznym* (1991) pisze: „Jak dla innych złych duchów, takich jak narkomania czy alkoholizm, wystarczy mu puste miejsce. Tym pustym miejscem stać się mogą domy nie wypełnione wzajemną miłością, czułością i ciepłem i sale katechetyczne, jeśli będzie się w nich tylko uczyć religii, zamiast głosić Dobrą Nowinę (s. 83)”. Cytat ten w pełni ukazuje istotę problemu dzieci i młodzieży określanej mianem niedostosowanej społecznie. Ich niedostosowanie społeczne pod postacią wagarów, ucieczek z domów, braku postępów w nauce, porzucania nauki w szkole, alkoholizmu, narkomanii, włączania się w grupy nieformalne, agresji, wulgarności, przestępstw wypełnia owo puste miejsce, które pozostało „na polu duszy ludzkiej, gdzie zasiane było ziarno Boże podczas Chrztu św., ale obumarło lub obumiera, gdyż zapomniano o Nim, ziarno nie wypuściło pędów, może leży i czeka. A pole jest puste i inni ludzie rzucają na nie swoje ziarno”.

Wykazałam obszar i złożoność potrzeb dzieci i młodzieży i nakaz płynący z nauczania Chrystusa i Kościoła. Nakaz, który zobowiązuje wspólnotę parafialną do troski o każdego człowieka, a szczególnie o tego, który został włączony w Chrystusa mocą chrztu św.

Przychodzi wskazać kierunki i konkretne działania.

Fundamentalnym założeniem działań dla osób niedostosowanych społecznie, jest przekonanie, że osoby mieniające się przystosowanymi muszą wyjść naprzeciw tym, słabszym niedostosowanym. Potrzeba nam postawy Dobrego Pasterza, który porzuca 99 sprawiedliwych i idzie szukać jednej, „która była zginęła”. Odrzuceni, zagubieni, niepewni siebie choć hałaśliwi, brutalni, bezwzględni, chcący w ten sposób zagłuszyć swoje wołanie o miłość, ciepło, dobro, spokój, nie przyjdą do nas, gdyż często nas się boją, wstydzą. To my musimy wyjść naprzeciw. Musimy ich szukać. Musimy im zanieść miłość, przywrócić wiarę w człowieka i ukazać miłującego Boga. To podstawowe i fundamentalne zadanie: znaleźć i pokazać miłość Boga i ludzi, dać im doświadczyć miłości.

Może być wiele form konkretnych działań, które pozwolą odnaleźć tych, którzy zagubili się, zeszli z drogi osobowego rozwoju. Trudno jest podać jedną receptę, ale na pewno można scharakteryzować pewne niezbędne zasady socjotechniczne, dające pewną gwarancję sukcesu:

1. Rozpoznanie problemu tzn. zgromadzenia informacji ile osób na terenie danej parafii jest niedostosowanych społecznie lub zagrożonych, jakie są przejawy niedostosowania, czy jest coś specyficznego, charakterystycznego dla dzieci i młodzieży zamieszkującej ten teren (np. grupy nieformalne, alkoholizowanie się, narkomania, przestępczość, wałęsanie itp.), jakie grupy wiekowe dzieci i młodzieży są najbardziej zagrożone ?

2. Rozpoznanie możliwości działania tzn. ustalenie jakimi środkami dysponuje wspólnota parafialna. Chodzi o środki podmiotowe i przedmiotowe. Ustalenie jacy specjaliści na terenie parafii mieszkają, których wiedza i doświadczenie mogą być przydatne np. nauczyciele, psychologowie, resocjalizatorzy, prawnicy, asystenci socjalni a także osoby dobrej woli, którzy chcieliby poświęcić swój czas dzieciom i młodzieży.

3. Przygotowanie stałego miejsca, do którego zawsze można przyjść o określonej porze i zostanie się przyjętym, i w którym spotka się z życzliwością i zainteresowaniem. Jest to też miejsce, w którym w sposób zorganizowany, kontrolowany i stymulowany można spędzić czas wolny (grając w ping-ponga, gry umysłowe itp.).

4. Bycie z danym dzieckiem lub młodym człowiekiem w jego codziennych kłopotach, oznacza to przyjęcie na siebie roli przyjaciela domu. W pierwszym okresie muszą być wyznaczone stałe dni i godziny spotkań i muszą być z bezwzględną konsekwencją przestrzegane. Dzięki temu osoba, której chcemy pomóc nabiera przekonania, że traktujemy naszą pomoc poważnie, że rzeczywiście coś jej ofiarujemy, coś najcenniejszego - nasz czas. Jednocześnie dostarczane są wzorce zachowań systematycznych, odpowiedzialnych i bezinteresownych. To jest najważniejsze.

5. Jasno wyrażona podstawa naszego zainteresowania się problemami rodziny, której przychodzimy z pomocą. Może to być w następującej formie: Mieszkamy na terenie tej samej parafii, wyznajemy tego samego Boga, chodzimy do tego samego Kościoła, jesteśmy braćmi w wierze, nie mogą patrzeć obojętnie

na wasze problemy, kłopoty — chcę Wam pomóc. Ale musimy działać razem. Powiedzcie (powiedz) co można zrobić, by lepiej wykorzystać Twoje zdolności, umiejętności. Przecież Ty sam nie chcesz robić czegoś co Tobie szkodzi. A czy wódka, narkotyki, różne bójki, lekceważenie szkoły przynosi Ci korzyść? Istotnym jest przekonanie młodych ludzi, że działamy w imię ich autentycznego, osobowego dobra, a nie dla własnej korzyści czy sławy, nagrody.

6. Jedna rodzina, jeden opiekun będący w łączności z innymi osobami dysponującymi niezbędnymi kwalifikacjami i kompetencjami do rozwiązania pojawiających się problemów.

7. Nie liczyć na szybkie rezultaty, nie gonić za statystykami, przyjąć Freudowską zasadę, że gdyby przez całe życie tylko jednej osobie się pomogło w jej rozwoju, życie i ta praca miałyby nawspanialszy sens.

8. Organizowanie spotkań i odczytów dla całej wspólnoty wiernych, w celu przybliżenia problemów niedostosowania społecznego, poczucia godności dziecka Bożego, szacunku dla człowieka itp. Przybliżenie wiedzy na temat funkcji laikatu w Kościele i współodpowiedzialności za całą wspólnotę.

9. Pomoc i praca dla niedostosowanych społecznie winna być przepojona duchem zrozumienia, solidarności i szacunku dla tych osób, z jednoczesnym wyraźnym odrzuceniem ich negatywnych form realizacji życia.

Przygotowując swoje wystąpienie chciałam zwrócić uwagę na niektóre konsekwencje płynące z faktu bycia chrześcijaninem, a jednocześnie członka wspólnoty parafialnej.

Traktując parafię jako wspólnotę osób zdążających do zjednoczenia z Bogiem można zauważyć iż winny cechować ją takie właściwości jak: akceptacja tego ogólnego celu przez wszystkich członków, akceptacja środków, które pozwolą osiągnąć cel, uznanie kierownictwa wspólnoty, wzajemna pomoc i nastawienie na najsłabszych członków. Niedostosowani społecznie są najsłabszymi członkami wspólnoty parafialnej, ale także są źródłem napięć i konfliktów jakie targają wspólnotą terytorialną - parafią. Pomoc niedostosowanym społecznie może przynieść im samym określone korzyści, w postaci rozwoju osobowego ale także ułatwi życie całej wspólnoty, wprowadzając wewnętrzny ład, harmonię, solidarność. Z tych właśnie powodów sędzę, że przed wszystkimi wspólnotami parafialnymi w Polsce stoi nowe zadanie - włączyć się w nurt pomocy resocjalizacyjnej, niezależnie od tego czy na danym terenie działają powołane do tego instytucje społeczne czy państwowe, czy też nie.

## LITERATURA

Arinze F., *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, „L'Osservatore Romano” 7(134) 1991, s. 12 - 16.

Batawia St., *Wstęp do nauki o przestępcy*, Wrocław 1984, Ossolineum.

Bouyer L., *Kościół Boży*, Warszawa 1977, PAX.

Braun-Gałkowska M., *Młodzież w ruchu satanistycznym*, Warszawa 1991, Michaelinum.

Christie M., *Granice cierpienia*, Warszawa 1991, Wiedza Powszechna.

Grzegorzewska M., *Dążenie do odnowy dróg resocjalizacji młodzieży niedostosowanej społecznie*, „Szkoła Specjalna” 1960, nr 6.

Holyst B., *Problemy młodego pokolenia, studium z zakresu profilaktyki społecznej*, Warszawa 1991, Wyd. Prawnicze.

Jan Paweł II, *Kościół jest naszym wielkim wspólnym dobrem. Spotkanie z przedstawicielami polskiego laikatu w konkatedrze św. Jakuba w Olsztynie*. „L'Osservatore Romano” 5(132) 1991, s. 62 - 64.

Kołąkowska-Przełomiec H., *Nieletni sprawcy zbrodni*, Warszawa 1990.

Kuczkowski S., *Strategie wychowawcze*, Kraków 1985, Wyd. Apostolstwa Modlitwy.

Lipkowski O., *Dziecko społecznie niedostosowane i jego resocjalizacja*, Warszawa 1971, PZWS.

Ostrowska K., *Ukierunkowanie osobowości młodocianych więźniów sprawców przestępstw o charakterze chuligańskim*, [w:] *Studia Kryminologiczne, Kryminalistyczne i Penitencjarne*, t. 6, Warszawa 1977, s. 271 - 294.

Ostrowska K., Wójcik D., *Teorie kryminologiczne*, Warszawa 1986, ATK.

Pilecka B., *Koncepcja własnej osobowości u osób uzależnionych od środków odurzających*, Rzeszów 1991, Wyższa Szkoła Pedagogiczna.

Pytka L., *Pedagogika resocjalizacyjna*, Warszawa 1991, WSPS.

Romaniuk K. Bp., »Przebywali razem i wszystko mieli wspólne«, [w:] *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, ATK.

Sobański R., *Człowiek - podmiot praw i obowiązków we wspólnocie Kościoła*, [w:] *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, ATK.

Szuman S., *Afirmacja życia*, Lwów 1930.

Wójcik D., *Nieprzystosowanie społeczne młodzieży*, Wrocław 1984, Ossolineum.

Żurowski M., »*Communio Ecclesiarum*«, *Człowiek w kościelnej wspólnocie wspólnot*, *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, ATK.

ks. Czesław M. Cekiera

## FORMY ZAGROZEŃ WSPÓLCZESNEJ MŁODZIEŻY

Zagrożenia z jakimi spotyka się współczesna młodzież, a także dzieci i dorośli, nigdy dotychczas nie występowały tak powszechnie i z taką dynamiką. Problem zagrożeń z jakimi spotyka się człowiek końca XX wieku jest zagadnieniem bardzo aktualnym i niepokojącym. Cywilizację współczesną charakteryzuje gwałtowny rozwój techniki, spadek kultury i powszechne zagrożenie nie tylko egzystencji ludzkiej, lecz także życiu w ogóle. Paradoksem jest to, że sam człowiek jest współautorem tej totalnej zagłady — destrukcji i autodestrukcji. Człowiek, którego antropologowie nazwali *Homo sapiens* zaczął produkować środki masowego niszczenia życia. Niepokojąca jest powszechność i dynamika zachorowań na niektóre choroby nie tylko wśród młodzieży (AIDS, alkoholizm, narkomania). Niepokojący jest wzrost samobójstw wśród młodzieży, wzrost przestępczości notowany w wielu krajach, w tym również w Polsce. Poważne obawy budzi skażenie ekologiczne, intoksykacja i toksykomania wśród dzieci i młodzieży. Wyraźnie obserwowany jest w wielu krajach kryzys cywilizacji, kultury i życia rodzinnego. W obecnej sytuacji — walki konkurencyjnej różnych systemów, politycznych, ekonomicznych, światopoglądowych, religijnych na linii Wschód - Zachód, Północ - Południe należy poddać pilnej obserwacji przyczyny tych zagrożeń z jakimi spotykają się dzieci i młodzież w aktualnej rzeczywistości. Masowa eksploatacja złóż geologicznych i przestrzeni kosmicznej, konsumpcyjny model życia, mają niewątpliwie wpływ na patologię współczesnej młodzieży. Zagrożenia płynące z nieodpowiedzialnej aktywności człowieka i z zagrożonej biosfery można podzielić na trzy grupy: indywidualne, społeczne i zagrożenia gatunku ludzkiego wraz z zagładą życia na naszej Planecie.

### 1. ZAGROŻENIA EKOLOGICZNO - CYWILIZACYJNE

Coraz bardziej odkrywane i poznawane zagrożenia naturalne płynące z geosfery, z wnętrza naszego globu i z atmosfery, z przestrzeni kosmicznej nie napawają nadzieją. Wręcz przeciwnie — nieodpowiedzialna ingerencja człowieka w równowagę tektoniczną skorupy ziemskiej — próbami atomowymi, niewłaściwą eksploatacją złóż węglowych, pierwiastków promieniotwórczych, ropy naftowej, gazu, może wywołać samoistne tektoniczne katastrofy

o niespotykanych dotychczas rozmiarach. Katastrofy takie zbierały już nieraz obfite żniwo ofiar ludzkich. Pomimo groźby unicestwienia, człowiek jednak stale udoskonala sztukę niszczenia przyrody i zabijania ludzi środkami masowego rażenia czy zanieczyszczania atmosfery. Zdaje się jakby był już bezsilny w przeciwdziałaniu niszczenia i zagłady już nie tylko ludzi, narodów lecz całej przyrody. Na przykładzie skażenia olbrzymich połaci ziemi ludzkość przekonała się jaką groźbę niesie promieniowanie jonizujące i jak straszliwą broń otrzymał człowiek do dyspozycji (Hiroszima, Czarnobyl, Region Bieguna Północnego, Zatoka Perska). W tym skażeniu przyrody giną bezpowrotnie gatunki roślin, zwierząt lądowych i morskich. Czy człowiek zdoła uratować się od zagłady? Czy młode pokolenie ma szansę na przetrwanie i w jakich warunkach egzystencji?

Do tych naturalnych zagrożeń na jakie narażona jest współczesna młodzież, pomimo wspaniałych odkryć medycyny, należy doliczyć również choroby zakaźne, wirusowe, nieuleczalne, nowotworowe, zawały, cholera, AIDS itp. Skażone wody pitne, chemizacja środowiska, żywność pozbawiona biopierwiastków (żelaza, magnezu, potasu oraz wielu innych) wywołują u dzieci i młodzieży szczególnie zaburzenia w rozwoju, patologie w stanach psychofizycznych, osłabienia, wyczerpania, zmęczenia, apatie. Zmniejszona odporność, dysfunkcje organizmu ludzkiego, obniżenie naturalnych barier ochronnych, prowadzą do większego ryzyka i podatności na wiele chorób dotychczas nieznanymi. Powszechne dziś skażenia i zatrucia nie mogą pozostawać bez wpływu na rozwój dzieci i młodzieży. Chemia stała się dziedziną wiodącą w wielu gałęziach przemysłu. Zagrożenia chemiczne i toksyczne są tak powszechne, że praktycznie żadne dziecko, czy dorosły nie mogą się od nich uwolnić. Rozwinięty obecnie przemysł hutniczy, komunikacji, przetwarzanie węgla, ropy, produkcja broni chemicznej i nuklearnej, wydobywanie związków promieniotwórczych, budowa reaktorów atomowych, produkowane metale śmierci (rtęć, ołów, beryl, kadm), odpady w gospodarce przemysłowej, ścieki, to tylko niektóre zagrożenia ekologiczne. Ich szkodliwość najbardziej odczuwają młode organizmy dzieci i młodzieży. Młode pokolenie staje dziś wobec realnego zagrożenia biosferycznego w sytuacji drastycznego zachwiania bilansu tlenowego i innych pierwiastków koniecznych dla życia i rozwoju człowieka (Aleksandrowicz - Duda, 1988, s. 76 - 83; Aleksandrowicz 1988).

Środowisko ekologiczne nie jest jednak jedynym środowiskiem w którym wychowuje się człowiek. Każdy człowiek od najwcześniejszych lat przebywa nie tylko w mniej lub bardziej sprzyjającym środowisku ekologicznym, lecz rozwija się również w różnych sytuacjach wychowawczych i w konkretnych warunkach cywilizacyjnych. Już na poziomie rodziny czy szkoły oraz różnych organizacji społecznych czy instytucji państwowych z którymi się styka w procesie rozwoju nie zawsze dziecko czy młody człowiek ma możliwość zaspokajania podstawowych potrzeb i realizowania swoich ideałów życiowych. Przyjmowanie określonych wartości, norm, celów może być wyraźnie narzucane przez ideologie, partie, systemy polityczne, ekonomiczne, państwowe. W procesie rozwoju i zaspokajania różnych potrzeb dziecko napotyka na różne ograniczenia i braki, czuje się

często zagrożone. To zagrożenie może mieć różne źródła płynące między innymi z ujemnych przejawów współczesnej cywilizacji technokratycznej i zdehumanizowanej w stosunkach międzyludzkich. Przystępczość, dysfunkcjonalność instytucji, gospodarki narodowej, zagrożenie etosu pracy, wandalizm, prymitywizm w kontaktach międzyludzkich, chuligaństwo, terroryzm, agresja mają niewątpliwie ujemny wpływ na kształtowanie postaw młodzieży.

W obecnej cywilizacji obserwuje się dziwny paradoks. Mianowicie im bardziej człowiek podbija kosmos i opanowuje prawa przyrody, rozwija technikę, tym bardziej czuje się zagrożony ze strony samego siebie i tego co sam wyprodukował. Młode pokolenie żyjąc obecnie w ustawicznej obawie o życie zagrożone wynalazkami, żyje w strachu przed gwałtem, utratą wolności, zniewoleniem. Im bardziej walczy o życie i wolność dla człowieka dorosłego, tym częściej próbuje odmawiać prawa do życia dzieciom nienarodzonym. Im bardziej dorabia się tego, aby „mieć” dużo i dobrze, tym bardziej przestaje „być” - być człowiekiem ceniącym sobie wartości humanistyczne. Cywilizacja współczesna proponuje młodzieży bardzo bogaty wybór wartości materialnych, konsumpcyjnych w rezultacie czego młody człowiek może zbyt szybko i łatwo dużo mieć - przestaje jednak być człowiekiem uczciwym, sprawiedliwym, wrażliwym na dobro, piękno, prawdę, wartości społeczne. W efekcie szybkiego dorabiania się i osiągnięcia tego czego chciał czuje się znudzonym, wyizolowanym, traci kontakty z ludźmi na rzecz dóbr materialnych, traci sens życia, odczuwa pustkę życiową, znajduje się o krok od samobójstwa. Młody człowiek żyjąc w ciągłym strachu i zagrożeniu, z lękiem o przyszłość dorobił się nerwicy, którą K. Horney określiła jako „nerwica cywilizacyjna” dwudziestego wieku (Horney 1976). I to jest najbardziej niebezpieczne zagrożenie dla dzieci i młodzieży obecnego pokolenia doby postkomunistycznej.

W sytuacji gwałtownych przemian jakie dokonały się w ostatnich latach we Wschodniej Europie, w tym także w Polsce, która była ich inicjatorem, pojawia się wiele nowych cech społecznie niepożądanych oraz wiele zagrożeń szczególnie niebezpiecznych dla młodego pokolenia. Zagrożenia te w dużej mierze są dziedzictwem dwóch totalitarnych systemów (hitlerizm i stalinizm), które przekreślały podstawowe zasady wolności i sprawiedliwości wobec jednostek i grup społecznych, wobec innych narodów, negowały podstawowe prawo do życia. Doprowadziły do zagłady nie tylko poszczególnych jednostek lecz całe narody. Rasizm i komunizm zdeprawowały tysiące ludzi, posiały jad nienawiści, wyzbycia się norm etycznych i moralnych. Masowo produkowały broń, niszczyły środowisko ekologiczne. Ten rozwój cywilizacji prowadził do patologii społecznej i zagłady ludzi stojących poza tymi systemami lub usiłujących walczyć z nimi. To była cywilizacja nienawiści, w której ginęły miliony ludzi w więzieniach, obozach koncentracyjnych, w lagrach i obozach śmierci. Działo się to nie tylko w okresie wojny, lecz także w czasach powojennych. Oba systemy musiały upaść bo były skierowane przeciw Bogu i przeciw człowiekowi. Ujemne skutki tych systemów długo jeszcze będą zagrażały młodemu pokoleniu. Pokolenie które przeżyło ten okres nosi na sobie piętno nerwicy więziennej, nerwicy lagru, jest

często wyalienowane, bez entuzjazmu i optymizmu, pozostał człowiek często zastraszone, ponizany, odarty z poczucia godności, niewolnik pragnący za wszelką cenę tylko przetrwać kolejne kryzysy społeczne, polityczne, przetrwać dyktatorów i ekipy rządzące. Tym dziedzictwem dotknięta jest dziś młodzież i zagrożone są dzieci. Brak wrażliwości, znieczulica moralna, niedorozwój lub zanik uczuć wyższych, dotyczą coraz szersze kręgi młodzieży. Na to zjawisko wskazuje wzrost agresywności, przestępczości nieletnich, alkoholizm, narkomania, wzrost przestępstw seksualnych, wzrost zachorowań na AIDS oraz wzrost liczby młodzieży w domach poprawczych. Zdeprawowanie i spustoszenie moralne odziedziczone po wspomnianych dwóch systemach nie mogło nie pozostawić negatywnych skutków na młodym pokoleniu. Dziś dopiero wyraźniej ujawniają się skutki tego okresu - poczucie bezsensu, zagubienie, brak motywacji do życia, poczucie izolacji, relatywizm norm, nieufność, dzieci niechciane, poczucie sieroctwa, podejrzliwość, wandalizm, brutalizm itp.

Obecnie obserwuje się nowe niebezpieczeństwo i nowe zagrożenie wobec młodzieży. Źłe pojęta wolność, kierowanie się w życiu modą i zasadą przyjemności a nie powinności i odpowiedzialności, postawy roszczeniowe a nade wszystko postawy konsumpcyjne, dużo i dobrze mieć, pogoń za modną aparaturą nagłośnieniową, antenami satelitarnymi, nowoczesnymi samochodami, zanik motywacji do nauki i pracy fizycznej. Znaczna część młodzieży stawia żądania, wymagania nie dając nic z siebie lub niewiele. Nie chce się chcieć to jeszcze jedno i to poważne zagrożenie wśród młodzieży. Wielkie ale puste hasła minionego okresu przynosiły tylko kolejne zubożenie i rozczarowania, brak perspektyw. Oczywiście jest to obraz młodzieży i sytuacji w jakiej jej przyszło żyć, nieco uogólniony ale te tendencje wyraźnie są obserwowane. Obecnie u części młodzieży obserwuje się nieopanowaną chęć bogacenia się i możliwości dorabiania się a nawet pazerność w zdobywaniu wartości materialnych. Tendencje te dzięki otwierającym się różnym możliwościom handlu w wolnym kraju i możliwości wyjazdu za granicę wzrastają. Wielu uczniów i studentów porzuca szkołę lub studia, zajmuje się pokątnym lub legalnym handlem: kasetami, wideokasetami, wydawnictwami porno, zakładaniem seks shopów a także paserstwem. Wielu z nich łatwo schodzi na drogę przestępstwa. Łatwy obecnie dostęp do źródeł informacji sprzyja upowszechnianiu się bardzo szybko wątpliwych niekiedy przekonań i propagowania wątpliwych wartości czy postaw świadczących o degeneracji - wolna miłość, naturyzm (nudyzm), homoseksualizm coraz częściej propagowane w naszym kraju z silną tendencją do ich legalizacji. To tylko niektóre z wielu zagrożeń stanowiących niebezpieczeństwo dla młodzieży.

## 2. ZAGROŻENIA W ŚRODOWISKU RODZINNYM I SZKOLNYM

Rodzina w Polsce przeżywa kryzys. Wszyscy o tym wiedzą, piszą a tysiące dzieci doświadczą skutków tego kryzysu na sobie. Tysiące młodzieży żyje w ustawicznym zagrożeniu, że ich rodzina się rozpadnie. Konflikty w rodzinie są

najczęstszymi problemami z którymi przychodzi młodzież i rodzice do naszej Poradni w Warszawie. Jak wygląda polska rodzina obecnie w świetle kilku danych statystycznych ?

W ciągu statnich 90 lat środowisko rodzinne uległo wielu przemianom. Na te zmiany wpłynęły niewątpliwie dwie wojny światowe, rozbijające i dezorganizujące stabilność życia rodzinnego. Migracje i emigracje ludności przymusowe, polityczne i ekonomiczne za chlebem, w poszukiwaniu pracy, wolności, w poszukiwaniu lepszej sytuacji ekonomicznej nierzadko pogarszały i rozbijały więź rodzinną. Przymusowe deportacje, zsyłki, aresztowania, rozstrzeliwania, dziesiątkowały polską rodzinę. Po wojnach rozwój przemysłu, urbanizacja, industrializacja wpływały na poluzowanie więzi rodzinnych. Demoralizowanie, rozpijanie, skłócanie dzieci z rodzicami na tle ideologicznej walki narzucanej nam ze Wschodu, propagowanie rozwodów, wolności seksualnej, aborcji to tylko niektóre determinanty ujemnie wpływające na trwałość rodziny, rozbijające jej jedność, torujące drogę do patologii społecznej w rodzinie. Struktura i funkcje rodziny, dawnej i obecnej, różnią się obecnie bardzo pod wieloma względami.

Dawna rodzina typu patriarchalnego, w której dominującą rolę odgrywał ojciec, była to rodzina trwała, liczna, wielopokoleniowa, o silnych więziach, z dużym autorytetem ojca, który zabezpieczał byt materialny rodziny i troszczył się również o jej potrzeby duchowo-kulturalne, patriotyczne, religijne, społeczne. Była to rodzina niezależna, materialnie zabezpieczona, często z własnym domem lub mieszkaniem, stałym miejscem zamieszkania i pracy, na własnej ojcowiźnie lub z własnym warsztatem pracy z silnymi tradycjami patriotycznymi i religijnymi. Rolę wychowawczą spełniali oboje rodzice, matka najczęściej nie pracowała poza domem zawodowo. Była opiekunką i stróżem ogniska rodzinnego. Jednoczyła wszystkich członków rodziny. Symbolem tej więzi rodzinnej było wspólne mieszkanie, jedno światło rodzinne, centralne, wspólny stół, posiłki przy jednym stole, przy którym omawiano się wszystkie ważne sprawy nie tylko rodziny, lecz ojczyzny, kościoła. Były to rodziny głęboko patriotyczne, religijne, w których pielęgnowało się tradycje i obyczaje rodzinne, narodowe, rodowe, kulturalne i religijne; sprawy zdrowia, wychowania i wykształcenia były przedmiotem wspólnych dyskusji. Wzajemne odwiedziny były wielką radością i przeżyciem w rodzinie. Obecnie rzadkością są tego typu rodziny.

Współczesna rodzina jest z reguły nietrwała, rozbita lub zagrożona rozbiciem, często jest trójkątna lub czworoboczna, nieliczna, z jedynakiem lub bezdzietna. Rodzina obecna jest materialnie zależna od państwa i wielu instytucji, często bez własnego mieszkania, czasem i coraz częściej bez pracy, w wielu wypadkach dotknięta patologiami społecznymi, kalectwem, inwalidztwem, alkoholizmem, narkomanią. Oboje małżonkowie najczęściej pracują, nie mają dla siebie ani dla dzieci czasu. Dom rodzinny traktowany jest często jak hotel, do którego członkowie rodziny wpadają, aby się przespać. Rodzice zapracowani w swoich instytucjach i organizacjach tracą autorytet u dzieci. Dzieci izolują się od rodziców, wyprowadzają się lub uciekają od nich.

Więzi rodzinne są bardzo luźne; coraz częściej jest to rodzina skłócona. Ojciec nie liczy się już jako autorytet, matka też go nie posiada. Mówi się, że to rodzina partnerska, demokratyczna, ale w której najczęściej rodzicami manipulują dzieci (pajdokracja). Symbolem takiej rodziny rozbitej, o ile łączy ją jeszcze wspólne mieszkanie, dom, są podzielone mieszkania, kąty w mieszkaniu, boczne kinkietowe oświetlenie, kąciaki odizolowane, zamykane przed rodzicami, różne godziny pracy i posiłków. Już rzadkością jest wspólny stół, bo są stolówki i kawiarnie, jadalnie i własne diety. W tej samej rodzinie coraz częściej obserwuje się odmiennosc postaw lub nawet wrogość poglądów politycznych, religijnych, patriotycznych. Poza wyjątkami rodzina przestała być kuźnią wartości duchowych, kulturalnych, patriotycznych, religijnych. Wcześniej czy później taki model rodziny lansowany w naszej epoce musiał prowadzić do kryzysu, kończącego się nierzadko rozpadem rodziny. W najbliższej rodzinie zanikają więzi: odwiedziny, wspólne spotkania, dialogi, wspólne posiłki są rzadkością i często są zakrapiane alkoholem. Ojciec ma swój zakład pracy, stolówkę w terenie lub za granicą, matka ma swoje biuro lub swoje środowisko pracy, w którym żyje bardziej zaabsorbowana niż domem. Rodzice często swoje trudne problemy środowiska pracy przenoszą na własną rodzinę, w formie monologów rzucają sobie wzajemne rozkazy, żale, pretensje, żyją nie wzajemnym zrozumieniem lecz nerwami. Dziecko ma swoją szkołę i też swoje problemy - nie lubi podenerwowanych kłócących się rodziców, czuje się zagrożone, woli środowisko kolegów, gdzie jest bardziej akceptowane, pod byle pozorem ucieka z domu do rówieśników, podobnie jak ze szkoły. Czasem jeszcze oscyluje mniej lub bardziej zbuntowane, z pretensjami między kościołem, domem a szkołą, ale z żadnym z tych środowisk tak naprawdę nie czuje się związane.

Rodzice zapracowani, z gatunku homo ledwo sapiens, nie mają czasu dla dzieci, unikają ich kłopotliwych pytań, utracony autorytet usiłują wygzekwować podporządkowaniem sobie dziecka. Narzucony system filozoficzny, ekonomiczny, materialistyczny, wątpliwa ideologia bezsensu sprawiły że jest właśnie tak jak jest. Wytworzyła się sytuacja rodziny nietrwałej, zależnej, ubogiej duchem bez dachu nad głową, bez perspektyw - rodziny nieprzytulne, skłócone, z której każdy chce się jak najszybciej wydostać. Rodzina przestała być oazą, przystanią, do której się zawsze chętnie wraca i tęskni gdy jej brak. Może to trochę wyostrzony i zgeneralizowany obraz rodziny ale niestety dominujący w naszej rzeczywistości. Aż nazbyt wyraźnie daje się go obserwować w gabinetach różnych poradni i przez pryzmat domów dziecka i sierot społecznych. Jak wskazują liczne badania duży wpływ na społeczną patologię młodzieży niedostosowanej ma nietrwałość małżeństwa i rodziny.

Od 1960 r. statystyki notują znaczny wzrost rozwodów w Polsce. W 1986 r. zarejestrowano w Polsce 258 tysięcy związków małżeńskich i równocześnie w tym samym roku orzeczono 51 tysięcy rozwodów, a więc co piąte małżeństwo rozpadło się (Mały Rocznik Statystyczny 1990, s.36). Konsekwencją tego rodzaju faktów były między innymi wzrost narkomanii, przestępczości w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych - np. narkomanii z 1100 w 1970 r. do 18 000

w 1989 r., a przestępczości (kradzież z włamaniem) z 3723 w 1980 r. do 313 691 przestępstw w 1990 r. przy czym w znacznym stopniu spadła ich wykrywalność w tym okresie, z 76 % do 19 %. A problem alkoholizmu z 15 litrami wypijanego spirytusu na głowę każdego Polaka; co szósty wymaga leczenia, a co trzeci truje się również nikotyną. A inne zagrożenia - zdrowotne, grup nieformalnych, kryminogenne? Rozwody i rozbite małżeństwa to nie tylko małżeństwa to są często rodziny posiadające już po dwoje lub troje dzieci. Aż 95 % dzieci umieszczanych w domach dziecka ma naturalnych rodziców, którzy jednak z różnych powodów nie zajmują się wychowaniem swego dziecka. To są realne zagrożenia dla dzieci i młodzieży w środowisku rodzinnym. Jak mogą się dobrze wychowywać dzieci w tak spatologizowanym środowisku? Najwyżej można je w rodzinie hodować a nie wychowywać! Rodzina polska jest osłabiona z powodu słabych więzi między członkami rodziny. Zbyt wczesne zawieranie małżeństw, przez osoby fizycznie rozbudzone ale emocjonalnie i społecznie niedojrzałe, życie dla przyjemności, prowadzą do powierzchownych kontaktów, braku odpowiedzialności za partnera i za przyszłą rodzinę. Patologie społeczne szerzą się najczęściej, jak wykazują to liczne badania, w rodzinach zdekompletowanych, skłóconych niż w rodzinach stabilnych i harmonijnych.

Badane obszary konfliktowe w rodzinach osób uzależnionych (Cekiera, Szczepańska, Gałązka, Pohorecka) wykazały, że toksykomani w zdecydowanej większości pochodzili najczęściej z rodzin rozbitych, konfliktowych, małodzieńskich, lub byli jedynakami (21 % - 30 %), w grupie kontrolnej 3 % - 8 %. W rodzinach narkomanów pracujących zawodowo matek było 71 %. Praca obojga rodziców, brak czasu dla dzieci nie sprzyjały prawidłowemu wychowaniu dzieci. W oparciu o badania własne (150 narkomanów) można było stwierdzić brak więzi w rodzinie i częste sytuacje konfliktowe między rodzicami i dziećmi. Jednym z najbardziej zaburzonych obszarów konfliktowych były postawy wobec rodziny. Wskaźnik nasilenia konfliktów badanych metodą projekcyjną (TZN Sacksa - Levy'ego) był najwyższy w grupie narkomanów (38) w porównaniu do grupy alkoholików (29) oraz grupy kontrolnej (12). Nasilone konflikty w rodzinie były często powodem opuszczania tego środowiska i szukania sobie towarzystwa w grupach nieformalnych (Cekiera 1985, s. 147). Konfliktowe postawy do rodziców przejawiało 60 % narkomanów, a do rodziny w ogóle 54 % badanych. Wyrażali je najczęściej w takich stwierdzeniach jak: „Moja rodzina ... jest skłócona ... jest nieudana ... prymitywna ... zwariowana ... jest rozbita ... traktuje mnie jak idiotę ... jak kogoś obcego ... jak bandytę ... jak wykolejonego ... Gdy byłem dzieckiem moja rodzina ... rozpadła się ... źle mnie traktowała ... w rodzinie były awantury ... była rozbita”.

Postawy wobec ojca i matki badani określali w następujących słowach: „Mój ojciec ... był bez serca ... zimny jak glaz ... jest bardzo nerwowy ... jest nieodpowiedzialny ... jest bardzo złym człowiekiem ... zakłamany ... alkoholik ... rzadko trzeźwy ... chciałbym aby był w domu ... aby powrócił do matki ... aby żył i zajmował się mną”. „Moja matka ... jest okropna ... stale się kłócimy ... mam do niej żal ... jest nerwowa ... nigdy nie rozumiemy się ... mamy przeciwne poglądy”.

Nasilone konflikty w rodzinie były często powodem ucieczek z domu i przystawania do melin i grup przestępczych, co z kolei prowadziło do jeszcze większego zagrożenia patologią społeczną. To są realne zagrożenia dla młodzieży w środowisku rodzinnym i szkolnym. Nie należy się zatem dziwić, że te odepchnięte przez rodzinę dzieci powiększają liczbę społecznych sierot, a z czasem domy poprawcze zapełniają się właśnie nimi po wyrokach sądowych. Obecnie rocznie rozpatruje się od 70 do 80 tysięcy spraw nieletnich, którzy weszli w kolizję z prawem. Część tej młodzieży wędruje do poprawczaka lub innych ośrodków wychowawczych, część poddawana jest nadzorowi pedagogicznemu. W 1988 r. orzeczono kary w stosunku do 4484 nieletnich przestępców, a w 1989 - 4543 takich orzeczeń (Rocznik Statystyczny 1990, s. 62).

Poważnym zagrożeniem w rodzinach dla młodzieży jest relatywizm norm etycznych, bierna postawa do życia z tendencją do postaw autodestrukcyjnych (nikotynizm, alkoholizm, narkomania, lekomania, tendencje samobójcze, samobójstwa). Godność osoby ludzkiej często redukowana jest do sfery popędowej, seksualnej. Znaczna część młodzieży preferuje model życia oparty o zasadę „maksimum przyjemności przy minimum wysiłków”. A zatem są to często postawy egoizmu, agresji, pęd do niszczenia przedmiotów, napadów, brak poczucia powinności i odpowiedzialności, propagowanie wolnej i nieodpowiedzialnej miłości, wolnych związków partnerskich i tendencja do zabijania poczętego życia.

Propagowane w środkach masowego przekazu wolna miłość, seks, rozwody, godzą w trwałość małżeństwa i rodziny. Etos rodziny uległ wyraźnemu zachwianiu. W 1982 r. powstało Polskie Towarzystwo Naturystyczne (nudystyczne) ze swoim programem ideowym, szerzącym się nudyzmem, nie tylko na plażach. Bez ograniczeń rozwija ono swoją działalność. Obecnie naturyzm wraz z homoseksualizmem przybiera coraz bardziej powszechny charakter. Obok nagiego wypoczynku na plażach proponuje się zwolennikom ruchu różnego typu działania, np. organizowane są atrakcyjne kluby, kawiarnie, spotkania, wspólne sauny, mitingi, seanse uwrażliwiające sferę seksualną dla małżeństw ale z partnerami pozamałżeńskimi, wspólne zabawy itp. Nierzadko udział w tych programach kończy się rozpadem małżeństw i rodzin oraz formacją postaw zbyt liberalnych, nieodpowiedzialnych za życie i współżycie seksualne, jak wskazują na to przypadki z naszej Poradni, jak również badania sondażowe Ministerstwa Edukacji Narodowej

Według sondażu MEN najczęstszym zagrożeniem dla młodzieży w ostatnich latach były:

- alkoholizm i prymitywizm w środowisku rodzinnym,
- spadek autorytetu rodziców,
- rozwody, praca zawodowa matek,
- brak dostatecznych świadczeń opiekuńczo-wychowawczych ze strony rodziny, co w konsekwencji powodowało zwiększanie liczby sierot społecznych (Sprawozdanie Ministerstwa Edukacji Narodowej, Warszawa 1989, s. 10).

Jednym z wielu zagrożeń w rozwoju młodego pokolenia jest ludyczne podejście do życia, do nauki i studiów — brak etosu studiów i pracy. Gotowe recepty na łatwe i szczęśliwe życie biernie odbierane przez telewizję i inne środki społecznego przekazu formują bierne postawy, zanik u młodzieży samodzielności myślenia i działania, słabą znajomość kultury i historii Polski, zubożenie słownictwa co przejawia się w wulgaryzmie językowym obserwowanym w szkołach, na ulicy, w pociągach.

W środowisku pozarodzinnym i pozaszkolnym tkwi obecnie wiele zagrożeń dla młodzieży. Jednym z nich są młodzieżowe podkultury społeczne, które od czasu drugiej wojny światowej bardzo się nasiliły w wielu krajach a także i w Polsce. Świadczą one o stanach frustracji i niezaspokojonych potrzebach. Wadliwie funkcjonujący system oświatowo-wychowawczy nie spełnił w wystarczającym stopniu swoich podstawowych zadań wobec dzieci i młodzieży. Różnego rodzaju ruchy młodzieżowe wyrastały na kanwie represyjno-frustracyjnych warunków w rodzinie i w szkole. Młodzież porzucała naukę i dom rodzinny i przystawała do grup nieformalnych. Tam czuła się wolna i akceptowana. Poważnym zagrożeniem dla dzieci i młodzieży były i nadal są takie grupy nieformalne jak: chuligani, gitowcy, punki, skiny, zadymiarze, szpanerzy, sataniści i wiele innych. Grupy te przyciągają młodzież modnymi hasłami i obietnicami wolności, oferują mocne i nocne przeżycia wzmacniane alkoholem i narkotykami.

Wnioski. Rodzina polska jest osłabiona. Słaba jest więź między małżonkami, luźne są więzi między rodzicami i dziećmi. Powierzchność kontaktów, rozwody, życie dla przyjemności, brak czasu na pogłębione kontakty w rodzinie prowadzą do poważnych zagrożeń takich jak: alkoholizm, narkotyki, przestępczość, trójkąty małżeńskie, dewiacje seksualne a nierzadko także tendencje samobójcze. Te przejawy patologii społecznej, jak wykazują badania w Katedrze Psychoprofilaktyki Społecznej KUL, występują zdecydowanie częściej w rodzinach niepełnych, skłóconych, zagrożonych rozbięciem niż w rodzinach stabilnych i harmonijnych. W takiej sytuacji część młodego pokolenia przestaje „chcieć mieć” i „chcieć być”. Stało się wobec pustki egzystencjalnej. I to jest największe zagrożenie dla młodzieży przelomu XX/XXI wieku, pokolenia cywilizacji postkomunistycznej i pokolenia Czarnobyli. Wartość życia wobec tak licznych i różnorodnych zagrożeń wyraźnie zmalała w oczach młodzieży. Młodzi ludzie coraz częściej mówią i myślą o samobójstwie, o ucieczce od takiej rzeczywistości i wcale nierzadko popełniają je wprost bądź na raty (automutylacje, autoagresje, toksykomanie itp.). Nie tylko badania amerykańskie wykazały, że samobójstwo zajmuje wśród przyczyn śmierci szóste miejsce dla wieku 15 - 24 lat; także polskie badania wykazały podobne tendencje wśród młodzieży (Cekiera 1975, s. 9; Pilecka 1981, s. 156; Hołyst 1991, s. 49). Samobójstwa wśród młodzieży w Polsce znacznie wzrastają i te tendencje utrzymują się nadal. Na przykład w 1951 r. odnotowano 61 samobójstw w wieku

10 - 19 lat, a w 1978 było ich już 326 by w 1986r. przekroczyć 500 osób (Jarosz 1980, s. 148; Hołyst 1991 s. 71).

Źródła analizowanych postaw i zagrożeń młodzieży tkwią niewątpliwie w rodzinie i w wadliwym systemie wychowania w domu i w szkole oraz we współczesnej cywilizacji, które wydaje się niekiedy, że jest heideggerowskim biegiem ku śmierci (Lauf zum Tod). Jak stwierdza Jan Paweł II „świat, w którym działa Kościół poddany jest różnym formom zagrożeń aż po perspektywę samozniszczenia” (Redemptor hominis 8). Podobnie jak na świecie tak i w narodzie polskim nie brakuje niepokojących objawów zagrożenia szczególnie niebezpiecznych dla młodego pokolenia. Solidna wiedza o nich może dać dopiero podstawę do opracowania bardziej skutecznych metod psychoprofilaktyki, reedukacji, resocjalizacji i terapii objawów patologii społecznej. Interdyscyplinarne badania jak i oddziaływania społeczne powinny skierowane być i skoncentrowane na rodzinie, aby przywrócić jej stabilność i harmonijność, jako podstawy wychowania i wartości społecznych w kraju, bo „Zawsze takie Rzeczypospolite będą, jakie ich młodzieży chowanie”(Jan Zamojski).

## BIBLIOGRAFIA

- Aleksandrowicz J., Duda H., *U progu medycyny jutra*. Warszawa 1988, PZWL.  
Aleksandrowicz J., *Sumienie ekologiczne*. Warszawa 1988. WP.  
Cekiera Cz., *Etiologia i motywacja usiłowanych samobójstw*. Warszawa 1975, ATK  
Cekiera Cz., *Toksykomania: narkomania, lekomania, alkoholizm, nikotynizm*. Warszawa 1985, PWN.  
Gałązka T., *Poziom neurotyzmu u toksykomanów, alkoholików i palaczy*. Lublin 1986, KUL (praca dyplomowa).  
Hołyst B., *Przywrócenie życia*. Warszawa 1991, PWN.  
Horney K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*. Warszawa 1976, PWN.  
Jan Paweł II, *Redemptor hominis*. Rzym 4. 03. 1979. Encykliki i Adhortacje 1979 - 1981. Warszawa 1982, PAX.  
Jarosz M., *Samozniszczenie: samobójstwo, alkoholizm, narkomania*. Wrocław 1980. Ossolineum.  
Pohorecka E., *Samoakceptacja u osób uzależnionych lekowo*. Lublin 1986 KUL (praca dyplomowa).  
Pilecka B., *Osobowościowe korelaty prób samobójczych*. Rzeszów 1981, Wydawnictwo Uczelniane WSP.  
Szczepańska B., *Retrospektywny, realny i idealny obraz siebie u toksykomanów*. Lublin 1986, KUL (praca dyplomowa).



Piotr Oleś

### KRYZYS WARTOŚCI U WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY

Okres młodości pełni w życiu człowieka bardzo ważną a niekiedy decydującą rolę, posiadając istotny wpływ na całe dorosłe życie. W cyklu ludzkiej egzystencji przypada on na lata pomiędzy dzieciństwem a dorosłością i nazywany bywa okresem adolescencji. Młoda osoba wchodzi w ten czas burzliwych przemian psycho-fizycznych z dość dużym już doświadczeniem życiowym, głównie rodzinnym i interpersonalnym uzyskanym w grupach rówieśniczych. Posiada pewien zasób wiedzy o świecie, w tym lepszą lub gorszą znajomość norm moralnych, religii, kulturowych wzorców myślenia i zachowania. Do pewnego stopnia uformowany jest system wartości, głównie na bazie przekazów rodzinnych, które początkowo akceptowane i przyswajane są automatycznie, bez własnej refleksji i ich osobistego przetworzenia. Sam okres młodości charakteryzuje się początkowo intensywnym rozwojem intelektualnym, za którym jakby nie nadążają rozwój emocjonalny i społeczny. W stosunkowo krótkim czasie osoba dochodzi do szczytu sprawności intelektualnej, ma wysoce rozwiniętą zdolność kojarzenia, chłonną pamięć, dużą zdolność do uczenia się, potrafi szybko i efektywnie myśleć dochodząc często do oryginalnych rezultatów. Potem zwiększa już tylko zasób wiedzy oraz umiejętność stosowania określonych strategii myślenia, czasem, wraz z nabywaniem dojrzałości osobowościowej, rośnie możliwość korzystania z nabywanego doświadczenia. W okresie adolescencji wysoka sprawność umysłowa nie łączy się najczęściej z dojrzałością emocjonalną, społeczną, czy moralną. Jest to czas dużej wrażliwości emocjonalno-uczuciowej, chwiejności uczuć, przy braku umiejętności kontrolowania ich, a niekiedy nawet rozumienia. Samokontrola, która nie jest już wypełnianiem nakazów i zakazów rodzicielskich, ale zdolnością do autonomicznego wyboru i do realizacji, tworzy się dopiero, oscylując pomiędzy skrajnościami: od rygoryzmu i ascezy po liberalizm i postępowanie na zasadzie „prób i błędów”. Liczne perturbacje dotyczą kontaktów interpersonalnych i zaangażowania społecznego osoby. W okresie młodości kształtują się podstawowe zręby przekonań dotyczących świata, ludzi, samego siebie; formuje się światopogląd i stosunek do wartości. Podstawowym problemem staje się określenie kim jednostka jest i kim chce być, odkrywanie i uświadamianie sobie własnych cech i możliwości, dążenie do kierowania swym losem i autonomii. Młody człowiek zostaje postawiony wobec konieczności radzenia sobie z nowymi problemami, do których nie jest przygotowany nie posiadając

odpowiedniego doświadczenia. To czas, kiedy wiele rzeczy robi się po raz pierwszy. Dążenie do niezależności miesza się z dużą podatnością na uleganie wpływom ze strony otoczenia społecznego. Nieśmiałość współwystępuje z gotowością do ryzyka; niekonsekwencja w zachowaniu z rygorystycznym ocenianiem innych. Swoiste zagubienie tak w zakresie samopoznania, jak również w świecie wartości, bardzo często obserwowane u ludzi młodych, nazwane zostało przez Eriksona (1968) „pomieszaniem tożsamości”. Poczucie tożsamości osoby buduje się właśnie poprzez konieczny kryzys, a dramatyczne niekiedy przewartościowania sprzyjają ostatecznie zaakceptowaniu pewnego systemu wartości i wypracowaniu wierności tym wartościom, jak również wynikającym z nich normom. Wszystkie te procesy dokonują się na tle społecznych kontaktów jednostki, i to właśnie osoby bliskie, lub grupy mogą mieć na nią bardzo silny wpływ — konstruktywny, czyli sprzyjający osiągnięciu integracji i harmonii wewnętrznej, albo destruktywny, podsycający wewnętrzne konflikty, a czasem nawet zaburzenia w zachowaniu.

Sposób przeżywania wartości jest specyficzny w tym okresie życia. Na gruncie psychologii rozwojowej pisze się nawet o okresie „idealizmu młodzieńczego”. Idealizm młodzieńczy, to proces tworzenia ideałów i wizji doskonałej rzeczywistości przez młodzież w wieku dorastania. Idealny obraz świata miałby służyć zaspokojeniu potrzeb uczuciowych oraz budowaniu poczucia oparcia w rzeczywistości (wykreowanej), która jest zgodna z akceptowanymi normami moralnymi. W dawniejszych ujęciach idealizmu młodzieńczego wyróżniano jego trzy fazy. Idealizm antycypacyjny występuje na początku okresu dojrzewania (12 - 14 lat) i polega na kształtowaniu się ideałów głównie poprzez odkrywanie wartości obiektywnych, często na drodze identyfikacji z autorytetem, albo pozytywnym bohaterem literackim lub historycznym. Ta faza idealizmu charakteryzuje się wiarą w istnienie i możliwość spełnienia szczęścia, dobra, prawdy, świętości; a także silną skłonnością do marzeń. Druga faza, to idealizm kompensacyjny, który następuje na skutek rozczarowań i konfliktów występujących w kontaktach z ludźmi dorosłymi. Wywołują one chęć ucieczki od rzeczywistości, dzięki czemu młodzież ratuje się przed pesymizmem i zniechęceniem. Czasem konfrontacja ideałów z realiami życia prowadzi do buntu przeciw otaczającej rzeczywistości, czego przejawem jest ostry krytycyzm wobec dorosłych. Normatywna, lub praktyczna faza idealizmu występuje pod koniec okresu dorastania i polega na samokrytycznym dostosowaniu uznawanych ideałów do posiadanych możliwości i poszukiwaniu sposobów naprawy rzeczywistości oraz przynajmniej częściowej realizacji ideałów (Szuman, Pieter, Weryński, 1933).

We współczesnych ujęciach psychologii rozwojowej coraz częściej odchodzi się od poglądu, że idealizm młodzieńczy jest zjawiskiem powszechnym, a jeśli już występuje, to często towarzyszą mu postawy egoizmu, trzeźwego realizmu, konformizmu wobec norm i stylu życia określonej grupy, subkultury, lub klasy społecznej. Nawet dość pobieżna obserwacja socjo-psychologiczna pozwala zauważyć, że — posługując się terminologią Szumana — najczęściej można

spotkać idealizm kompensacyjny. Posiadanie idealów i dążenie do perfekcjonizmu moralnego przeplata się z cynizmem i różnymi formami agresji skierowanej przeciw dorosłym oraz społecznie ukształtowanym zasadom współżycia społecznego.

Jeśli w nastawieniu młodego człowieka do rzeczywistości dominuje krytyka, rezygnacja, brak mobilizacji do stawiania sobie coraz poważniejszych celów i podejmowania coraz trudniejszych zadań; jeśli odkrywane wartości i rozczarowania nie prowadzą do stopniowej integracji przekonań światopoglądowych i formowania się filozofii życia; jeśli w miejsce poczucia sensu życia pojawia się pustka i nuda — to trudno już mówić o idealizmie, a należy poważnie zastanowić się nad kryzysem wartości u młodzieży. Przejawami kryzysu wartości będą również pesymizm i poczucie beznadziejności, zanik ambicji, dążenie do unifikacji i wtopienia się w grupę, brak zainteresowań, gotowość do sięgania po alkohol lub środki odurzające oraz inne formy zachowań autodestrukcyjnych. O ile idealizm młodzieńczy, właściwie na każdym etapie, zawierał twórczy potencjał entuzjazmu i gotowości do realizacji prospołecznych dążeń w połączeniu z celami osobistymi, to kryzys wartości oznacza zagubienie, „zakopywanie talentów”, bezrefleksyjne uleganie modzie, bierność, albo agresję.

Kryzys wartości jako zjawisko socjologiczne to przede wszystkim odchodzenie ludzi, albo nawet całych społeczności, od systemów wartości zakorzenionych w tradycji. Jako zjawisko psychologiczne, kryzys wartości to stan napięcia i dezintegracji psychicznej, spowodowany niemożnością uporządkowania systemu wartości osobistych, znaczącym przewartościowaniem, dezorganizacją procesu wartościowania, albo silnym poczuciem nierealizowania w życiu przyjętych i zaakceptowanych wartości.

Jak wynika z badań nad osobowościowymi korelatami kryzysu wartości u młodzieży z występowaniem kryzysu łączy się:

- 1/ podniesiony niepokój,
- 2/ negatywny obraz siebie,
- 3/ frustracja potrzeb związanych z osiągnięciami,
- 4/ bierność i zależność w kontaktach interpersonalnych,
- 5/ frustracja egzystencjalna i brak poczucia sensu życia,
- 6/ pesymizm i postawa braku nadziei wobec przyszłości (Oleś, 1992).

Osobowościowe skutki kryzysu są więc bardzo poważne i trudno się dziwić, że wielu młodych ludzi nie mogąc znieść przykrego napięcia popada w różne formy nieprzystosowania lub autodestrukcji.

Silny związek kryzysu wartości z osobowością wynika zapewne z faktu, że przekonania dotyczące wartości należą do najważniejszych i najbardziej centralnych struktur osobowości, są blisko związane z koncepcją siebie. Zaburzenia dotyczące wartościowania muszą więc wiązać się z istotnymi konsekwencjami dla całej osobowości. Z drugiej strony — jak się zdaje — istnieją osobowościowe predyspozycje do przeżywania kryzysu wartości. Chodzi w tym wypadku o połączenie cech małej refleksyjności i niekonwencjonalizmu, gotowości do nieprzemysłanych i zmiennych działań z intuicyjno-

wyobraźniowym stylem przeżywania. Taka konfiguracja cech osobowości wiąże się z przewagą czynników natury emocjonalnej nad czynnikami racjonalnymi w funkcjonowaniu psychicznym i motywacji zachowań.

W kryzysie wartości można wyróżnić po pierwsze to, jakich wartości kryzys dotyczy, po drugie można skoncentrować się na tym, jakie trudności lub zaburzenia występują w procesie wartościowania. Najpoważniejsze kryzysy dotyczą wartości etycznych, religijnych, interpersonalnych. Kryzysy związane z wartościami teoretycznymi, estetycznymi, czy ekonomicznymi, są przeważnie mniej ostre, chyba że wartości te zajmują naczelne miejsce w hierarchii wartości osoby. Podsumowując wyniki badań psychologicznych, przeprowadzonych w różnych grupach młodzieży ze szkół średnich oraz młodzieży akademickiej, wypada stwierdzić, że osoby kryzysujące odznaczają się obniżoną akceptacją takich wartości jak: dobro moralne, miłość, rozwój duchowy, wiara w Boga, zbawienie, patriotyzm, prawda, mądrość, rodzina, kształtowanie charakteru, szczęście, wolność osobista ... Charakteryzują się również obniżonym poczuciem realizacji tych wartości w życiu. Cenią natomiast zastanawiająco wysoko wygodne życie, spryt życiowy, a także wartości materialistyczne (Oleś, 1989, 1992).

Charakteryzując kryzys wartości od strony strukturalnych i funkcjonalnych właściwości systemu wartości osobistych oraz przebiegu samego procesu wartościowania należałoby wskazać na brak uporządkowanej i wewnętrznie spójnej hierarchii wartości u osoby. Zapewne jest tak, że w zależności od czynników podmiotowych i sytuacyjnych różne wartości odgrywają dla jednostki pierwszoplanową rolę w różnych okolicznościach. Niemniej osoba na ogół wie, że istnieją dla niej pewne wartości i wynikające z nich zasady postępowania, z których nie może zrezygnować. Co więcej, w razie konfliktu tych głównych wartości, potrafi określić, co jest ważniejsze od czego, a więc posiada wypracowaną, gotową hierarchię. Kryzys charakteryzuje się tym, że zbiór wartości nie jest uporządkowany, że brak jest wartości naczelnej lub orientacji wartościującej, co łączy się z konfliktami między różnymi wartościami i prowadzi do wzajemnie sprzecznych tendencji w zachowaniu. Brak uporządkowania systemu wartości osobistych może wynikać z niedostatecznej refleksji nad wartościami, czyli z faktu, że nie zostały one odkryte i zinterioryzowane przez osobę; może być też skutkiem przejmowania wartości od osób znaczących i otoczenia społecznego bez ich osobistego przepracowania, ale na zasadzie wchłaniania gotowych wzorców, czyli na drodze introjekcji. Mechanizm ten szczegółowo opisał Rogers (1964) wykazując, że to pragnienie akceptacji i doznawania miłości motywuje dziecko, a potem osobę w wieku dorastania, lub nawet dorosłą do podporządkowania się życzeniom i oczekiwaniom innych, przejmowania ich wartości i wzorców zachowań, które nie tylko bywają między sobą niezgodne, ale mogą też nie przystawać do indywidualnych możliwości i biologiczno-psychicznych predyspozycji człowieka. Nie trzeba dodawać, że osoba, której wartości ukształtowane są na drodze introjekcji, nie jest zdolna do autonomicznego wyboru i realizacji celów życiowych, a jej własne wartości

stanowią dla niej samej źródło wewnętrznych konfliktów i zagrożeń, które przez młodego człowieka przeżywane są szczególnie silnie.

Dla młodzieży ze szkół średnich bardzo charakterystycznym symptomem kryzysu wartości są gruntowne przewartościowania. Czasem mają one pozytywne znaczenie, kiedy okresowa dezintegracja psychiczna spowodowana jest odkrywaniem nowych wartości. Częściej jednak przewartościowania mają charakter negatywny i polegają na kwestionowaniu i odchodzeniu od wartości, na utracie poczucia sensu obrony i realizacji określonych wartości w życiu. Kiedy przewartościowanie dotyczy wartości, które do czasu kryzysu pełniły funkcję wartości naczelnych w systemie wartości osobistych, kryzys przybiera dla młodego człowieka apokaliptyczne rozmiary, wydaje się być swoistym „końcem świata”. Zawalenie się tego, w co do tej pory człowiek wierzył, co uznawał i szanował, co próbował realizować w życiu, nie może nie odbić się na zachowaniu, a sam sposób przeżywania przesycony intensywnymi uczuciami wiąże się z poczuciem, że nikt nie jest w stanie zrozumieć tych przeżyć. Stąd pomoc osobie kryzysującej jest bardzo trudna i wymaga dużego talentu i umiejętności psychologicznych.

Proces wartościowania jest procesem złożonym. Wymaga zaangażowania funkcji poznawczych (wiedza o wartościach), emocjonalno-uczuciowych i motywacyjnych, związanych z wyborem wartości. Wzajemna zgodność między tymi komponentami warunkuje sprawność i skuteczność wartościowania, które przebiega bez zbędnych i nadmiernych napięć. Kryzys wartości charakteryzuje się dysharmonią między wymienionymi elementami. Młody człowiek wie, że wiedza i wykształcenie mają wartość, ale samo uczenie się wywołuje w nim negatywne uczucia. Posiada hobby i lubi coś robić, ale brak mu wystarczającej motywacji do rozwijania tych zainteresowań. W gruncie rzeczy palenie nie sprawia mu przyjemności, ani nawet nie uznaje tego za szczególnie wartościowe, a potrafi jednocześnie wykazać silną motywację, by rozpocząć i kontynuować tego rodzaju aktywność. Lubi muzykę i poświęca jej bardzo wiele czasu, a jednocześnie deklaruje, że w jego życiu jest wiele spraw znacznie ważniejszych – i na nie czasu nie starcza. To wszystko przykłady dezintegracji procesu wartościowania, które mają swe osobowościowe skutki, gdyż prowadzą do formowania się nawyków, których osoba nie akceptuje, wywołują poczucie winy, negatywnie rzutują na poczucie własnej wartości i sprawczości, utrudniają rozwój osobowy i realizację własnych możliwości oraz zadań życiowych.

Dezintegracja procesu wartościowania jest czasem przyczyną silnego poczucia nierealizowania czegoś istotnego w życiu. Poczucie to może być nieokreślone, na zasadzie „nie jestem na swoim miejscu, ale równocześnie nie wiem, co mam robić w życiu”. Może też odnosić się do konkretnych wartości, które osoba uznaje i akceptuje, ale których nie realizuje w życiu, albo tak jej się tylko wydaje. W tym ostatnim przypadku, poczucie nierealizowania wartości może wynikać z idealistycznego i nadmiernie rygorystycznego pojmowania wartości, które pozostają za wsze bardzo odległe od życia. W każdym przypadku poczucie nierealizowania wartości polega na poczuciu lub uświadomieniu sobie

przez osobę rozbieżności między systemem wartości osobistych a postępowaniem. Przyczyną tej rozbieżności mogą też być konflikty wewnętrzne, albo słaba motywacja do realizowania wartości w życiu, niekiedy też sfrustrowane potrzeby, które uniemożliwiają życie według wartości, czy też presje środowiskowe lub kulturowe, którym młody człowiek ulega. Przykładem takich presji są różnego rodzaju mody młodzieżowe. Poczucie nierealizowania wartości może wynikać też z obaw przed pełnym zaangażowaniem w jakiś rodzaj działalności. W skrajnych przypadkach brak realizacji wartości sprowadza się do zachowań, które im przeczą, są z nimi całkowicie niezgodne, tak jak kłamstwo jest zaprzeczeniem prawdy. Tego rodzaju gwałt na wartościach, o ile staje się permanentny, prowadzi do różnych nieprawidłowości wewnętrznych lub interpersonalnych; Maslow (1969) opisał je jako specyficzne metapatologie.

Uogólniając powiedzieć można, że w kryzysie wartości na plan pierwszy wybijają się dwie główne właściwości. Pierwsza to fakt, że przekonania dotyczące wartości są na tyle nieukształtowane lub nieuporządkowane, że zachowania osoby motywowane są głównie jej potrzebami, a nie celami i zadaniami, oraz w bardzo dużym stopniu uwarunkowane są czynnikami sytuacyjnymi, które są w dużej mierze przypadkowe. Druga właściwość polega na tym, że system wartości sprowadza się do przekonań, które nie mają wpływu na zachowanie się w konkretnych sytuacjach życiowych. W kategoriach psychologii poznawczej powiedzielibyśmy, że wartości nie mają mocy regulacyjnej. Pierwsza właściwość jest bardziej charakterystyczna dla młodszej części młodzieży, podczas gdy drugą można zaobserwować szczególnie często u studentów. Warto dodać, że problemy i trudności związane z wartościowaniem przybierają często postać chroniczną. Jak wynika z badań, około 25 % młodzieży przeżywa kryzys wartości w formie przewlekłej, czemu towarzyszą i inne trudności osobowościowe.

Jak powiedziano na wstępie, ostre kryzysy wartości są konieczne w normalnym, zdrowym rozwoju człowieka, bez nich osiągnięcie dojrzałości osobowościowej wydaje się niemożliwe. Niemniej, gdy przechodzą one w fazę chroniczną i wiążą się z poważnymi problemami osobowościowymi, jak np. nasilony niepokój i negatywny obraz siebie, oraz z zaburzeniami w zachowaniu, trudno traktować je jako zjawisko rozwojowe, stanowią wówczas jeden z rodzajów trudności i zaburzeń zdrowia psychicznego. W tym kontekście należy postawić pytanie o przyczyny kryzysów wartości u młodzieży: co sprzyja ich powstawaniu i co utrudnia ich szybkie rozwiązywanie?

Pierwszą i podstawową przyczyną wydaje się być słabość współczesnej rodziny. Powierzchnowe kontakty, zbyt wątłe lub patologicznie ukształtowane więzi emocjonalne, brak okazji do współodświadczenia różnych sytuacji życiowych z powodu podziału i różnorodności ról, obowiązków i zadań, nawyki spędzania wolnego czasu, które nie prowadzą do integracji i wyciszenia, ale wzmagają napięcie, różne formy samorealizacji członków rodziny, w których gubi się współodpowiedzialność za wspólnotę – wszystkie te zjawiska utrudniają a nawet zaburzają przekaz wartości, który dokonuje się w osobistym kontakcie, nacechowanym autentycznością i możliwym na bazie trwałej więzi

emocjonalnej. Atmosfera wielu współczesnych rodzin sprawia, że członkowie rodziny nie wiedzą, co jest dla każdego z nich ważne, cenne, wartościowe i dopiero nadzwyczajne lub tragiczne wydarzenia wybijają ich z tego stanu interpersonalnego znieczulenia. Młody człowiek często naprawdę nie wie, jakie wartości rodzice uznają za godne akceptacji i realizacji w życiu. Sam musi wynajdywać sobie przewodników we własnych poszukiwaniach wartości życiowych, a jego rozwój w tej sferze przybiera postać „chodzenia po omacku”.

Drugą przyczyną wydaje się być obserwowana u osób dorosłych rozbieżność między wartościami deklarowanymi a realizowanymi w życiu. Zjawisko to jest powszechne zarówno w rodzinach — rozczarowanie a często bunt dorastającego dziecka w stosunku do rodziców, kiedy dostrzega i reflektuje ich postępowanie zestawiając je z zasadami, które głoszą — jak i w szkole, na katechezie, w kontakcie z różnymi osobami, organizacjami i instytucjami, które wychowują. Przekaz wartości nie może być skuteczny, jeśli nie jest podbudowany świadectwem życia; a odkrywanie wartości jest bardzo trudne, gdy trzeba się przebijać przez niespójność słów i czynów osób uważanych za autorytety. Tu właśnie tkwi główna przyczyna odrzucania wartości przez młodzież, cynizmu i zniechęcenia.

Ciągle aktualną przyczyną jest niespójny przekaz wartości przez rodzinę, kościół, szkołę, grupy rówieśnicze, mass-media. Oferta wartości jest bogata i różnorodna, a proponowane wzorce życia są przeważnie wzajemnie niezgodne. Sytuacja taka sprzyja formowaniu się etyki sytuacyjnej: różne systemy wartości i odmienne wzorce zachowania na różne okazje. Można dzięki temu uniknąć wielu konfliktów, nie można jednak wypracować „jednoczącej filizofii życia”.

Przechodząc do skali makrosocjalnej trzeba by wskazać na niekorzystne zjawiska, typowe dla okresu przejścia od starego do nowego systemu polityczno-socjalno-ekonomicznego, których wpływu na młodzież można się jak na razie domyślać, ale które już wkrótce mogą być wyraźnie obserwowalne. Dziedzictwo komunizmu, ujmowane w perspektywie psycho-socjalnej to przede wszystkim bierno-rozszczeniowe postawy dominujące w społeczeństwie, nierzetelność w pracy, nieufność wobec władzy. Postawy te udzielają się również młodzieży. Można powiedzieć, że odzwierciedlają one obronny styl życia, gdzie mało jest miejsca na własną inicjatywę, twórczą aktywność, gotowość ponoszenia ryzyka, które jest nieodłącznym elementem zmiany, czy gotowość do brania odpowiedzialności za siebie i innych. Obronny styl życia charakteryzujący się biernością i oczekiwaniem na stymulację i gratyfikacje z zewnątrz nie sprzyja indywidualnemu rozwojowi, w tym kształtowaniu się systemu wartości. Stanowi natomiast podatny grunt dla bezrefleksyjnego przejmowania ideologii konsumpcyjnego stylu życia. To spotkanie postkomunistycznej mentalności z wartościami lansowanymi przez Zachód wydaje się niebezpieczne z psychologicznego punktu widzenia. Mała przedsiębiorczość w połączeniu z rosnącymi aspiracjami nasila stany frustracyjne. Następuje oddzielenie potrzeb i oczekiwań konsumpcyjnych od spostrzegania efektów własnych działań. Idea wolności osobistej rozumiana bywa jako uwolnienie od wszelkich zasad i norm. Zjawiska te sprzyjają raczej burzeniu systemów wartości osobistych, niż ich budowaniu.

Kolejną przyczyną młodzieżowych kryzysów wartości jest oddziaływanie mass - mediów oraz wolnego rynku. Gdyby chcieć na podstawie różnego typu publikatorów odtworzyć najpowszechniej lansowany system wartości, to tworzyłyby go najprawdopodobniej: bogactwo, luksus, wygoda, przyjemność i radość życia, młodość, siła i sprawność fizyczna, seks, indywidualizm, swoboda wyboru, doskonała jakość i świeżość ... — wszystko z całkowitą niemal ignorancją wartości wyższych. Są to silne i efektowne przekazy, podbudowane często fachową wiedzą z zakresu psychologii percepcji i motywacji, propagandy, reklamy i manipulacji. Stąd ich skuteczność, sprawdzona zresztą w społeczeństwach zachodnich. Z kolei złudzenie wolnego rynku w okresie przemian ustrojowych, który z założenia ma odzwierciedlać społeczne zapotrzebowanie na dobra i wartości, a faktycznie manipulowany jest przez producentów i handlarzy dążących do maksymalnego zysku, może prowadzić do błędnego przekonania, że o wartości i sensie życia decyduje jego poziom materialny. Przegięcie w stronę wartości ekonomicznych nie tylko skłania ludzi do gromadzenia dóbr materialnych, ale w niezauważalny sposób zmienia ich kategorie myślenia, kryteriami oceny stają się użyteczność i korzyść. Oznacza to, że jeden rodzaj wartości, zresztą instrumentalnych, zostaje znacząco przeakcentowany, kosztem wartości wyższych. I to sprzyja budowaniu systemów osobistych wartości, ale nie takich, w których naczelnymi wartościami są świętość, dobro, prawda, piękno, godność osoby. Wartości mniej obecne mogą wydawać się mniej ważne. Co więcej, oddziaływanie na popędy i w sumie prymitywne potrzeby człowieka prowadzi do jego zniewolenia, a lansowane jest jako przejaw wolności. Presja kulturowa jest bardzo silna, a młody człowiek nie ma przecież gotowych sposobów przeciwstawiania się jej.

Innym zjawiskiem z życia społecznego, które wywiera negatywny wpływ na młodych ludzi nastawionych idealistycznie, jest zagubienie wartości integrujących społeczeństwo lub jego znaczącą część w okresie dążenia do wolności i demokracji. Tamten okres wytworzył pewien zespół wartości, nazwany nawet „etosem Solidarności”, który był dla młodzieży znaczącą propozycją. Dziś mamy indywidualizm zamiast współdziałania, konflikty zamiast solidarności, pogłębiające się różnice między ludźmi zamiast sprawiedliwości społecznej. Różnice ekonomiczne zaczynają limitować dostęp do dóbr innych rodzajów, jak możliwości kształcenia, poznanie świata, kontakt z literaturą i sztuką, przebywanie w zdrowym środowisku. Takie zmiany w sferze wartości i to na skalę społeczną muszą mieć swoje konsekwencje w doświadczeniu pojedynczego człowieka, szczególnie gdy cechuje się on dużą wrażliwością. Sprzeniewierzenie się wartościom przez dorosłą część społeczeństwa, a w szczególności przez elity polityczne, może stanowić dla znacznej części młodzieży wystarczający powód, by odrzucić i inne wartości przekazywane im przez dorosłych.

Trzeba wreszcie dodać, że panujące obecnie nastroje społeczne, charakteryzujące się rozgorzčeniem, poczuciem zagrożenia, pesymizmem, a nawet agresją, również oddziałują destrukcyjnie na młodzież. Nie można spokojnie

planować przyszłości i szukać dróg spełnienia życiowych zadań w „kraju ludzi przegranych i nielicznych cwaniaków”, w „kraju bez przyszłości”. Sprawa jest tym poważniejsza, że mamy do czynienia z sytuacją zawiedzionej nadziei. Zawiedziona nadzieja oznacza, że obiektywnie trudna sytuacja kraju spostrzegana jest w kategoriach straty i zagrożenia, a nie szansy i wyzwania. To wszystko demobilizuje, godzi w poczucie sensowności działania na rzecz jakiegoś szerszego dobra, niż własny interes.

Na koniec trzeba postawić pytanie o środki zaradcze, jak pomagać młodzieży w zmaganiu się z kryzysem wartości? Wiele z wymienionych przyczyn leży poza zasięgiem oddziaływania osób, które mają kontakt z młodzieżą. Wpływ pojedynczego człowieka, a nawet organizacji, czy instytucji na zjawiska makrospołeczne jest znikomy. Możliwe i potrzebne jest natomiast indywidualne świadectwo życia według wartości. Z punktu widzenia skuteczności oddziaływania psychologicznego jest ono dużo ważniejsze od wszelkich deklaracji, czy zabiegów wychowawczych. Przekaz wartości dokonuje się najlepiej na bazie prawdziwych więzi emocjonalnych, stąd tak ważne jest budowanie tych więzi, czemu dobrze służy wspólne przeżycie, wspólnie spędzany czas. Niebagatelną rolę odgrywa tu talent i umiejętności psychologiczne osób pracujących z młodzieżą. Chodzi szczególnie o umiejętność słuchania i rozumienia, dawania wsparcia emocjonalnego, okazywania akceptacji i empatii. Wiele z tych umiejętności można stosunkowo szybko rozwinąć w ramach zajęć z psychologii, treningu interpersonalnego, czy grup spotkaniowych. Osoby przygotowujące się do pracy z młodzieżą coraz częściej korzystają z tych form uczenia się.

Wobec swobodnego zagubienia młodzieży w świecie wartości, szczególnie potrzebne i sensowne wydają się oddziaływania klaryfikujące. Istnieje szereg gotowych wzorców opracowanych przez psychologów i pedagogów, sprawdzonych w krajach zachodnich i możliwych do zastosowania i u nas. Chodzi przede wszystkim o dostarczenie młodzieży rzetelnej wiedzy dotyczącej wartości, chodzi o pobudzenie procesu refleksji i myślenia o wartościach, chodzi wreszcie o trening umiejętności wybierania i decydowania w odniesieniu do wartości oraz umiejętności realizowania tych wyborów w działaniu. Wydaje się, że zadania te dość dobrze spełnia system klaryfikacji wartości (Raths, Harmin, Simon, 1978; por. Oleś, 1983). Wiele z wypracowanych w ramach tego podejścia technik zostało opublikowanych w wydanej ostatnio książce Simona, Hawley'a i Brittona (1992). Odnoszą się one do pracy z młodszą częścią młodzieży i służą rozwijaniu świadomości wartości oraz umiejętności dokonywania racjonalnych, wolnych i autonomicznych wyborów, po rozważeniu różnych możliwości postępowania w danej sytuacji wraz z ich spodziewanymi konsekwencjami. Proponowana refleksja nad wartościami odwołuje się również do uczuć i poczucia moralnego, obejmuje również odniesienie do innych ludzi – ich dobra i oczekiwanej oceny konkretnego zachowania. Klaryfikacja wartości służy ponadto redukowaniu rozbieżności między wartościami deklarowanymi a realizowanymi w życiu, prowadząc tym samym do lepszej integracji wewnętrznej. Z badań wynika, że stosowanie klaryfikujących technik w pracy z młodzieżą

powoduje rozwój sprawności decydowania, jak też skuteczności w stawianiu i realizowaniu celów, nie ma natomiast gwarancji, że prowadzi do większej dojrzałości moralnej. Wynika to zapewne z faktu, że system klaryfikacji wartości rozwinięto i stosowano w Stanach Zjednoczonych przyjmując założenia neutralizmu aksjologicznego. Uważano, że człowiek sam jest zdolny do wyboru wartości, o ile zostanie przetrenowany w umiejętności wybierania i o ile będzie miał okazję do refleksji nad wartościami. Wydaje się, że połączenie podejścia proponowanego przez klaryfikację wartości, która okazała się być doskonałym narzędziem do kształtowania i rozwijania szeroko rozumianego wartościowania, a rzetelną prezentacją wartości, może przynieść szczególnie dobre efekty.

Problem jest bardzo istotny, gdyż dotyczy sprawy koncepcji człowieka, a także wartości. Rozstrzygnięcia antropologiczne i aksjologiczne mają poważne konsekwencje w dziedzinie psychologii i pedagogiki. Wychodząc od kwestii wartości – jeśli przyjmujemy stanowisko subiektywistyczne co do sposobu ich istnienia, zakładając, że to człowiek je tworzy, że są one wynikiem jego przeżyć, reakcji emocjonalnych, ocen, to rzeczywiście przekaz wartości nie wydaje się konieczny. Każdy człowiek, każde pokolenie może budować własne systemy aksjologiczne, i na tym być może polega postęp. Przyjęcie stanowiska obiektywistycznego – zakładającego, że wartości wraz z ich hierarchią są niezależne od czynności poznawczych podmiotu, że należą do obiektywnego porządku bytowego i człowiek może je tylko odkrywać – implikuje konieczność przekazu wartości lub pomocy młodym ludziom w ich poznawaniu i odkrywaniu (por. Stróżewski, 1981; Oleś, 1984).

Jeśli przyjmujemy koncepcję człowieka, według której w naturze ludzkiej tkwią złe skłonności, a osoba nie jest zdolna do racjonalnego i samodzielnego kierowania sobą – jak zdaje się sugerować psychoanaliza – to nic nie pozostaje, jak wpisywać w kształtującą się osobowość wartości i wynikające z nich zasady moralne. Odwrotnie, przyjęcie założenia o „dobroci natury ludzkiej” (Rogers, 1961), zwalnia od takiego obowiązku, pozostawienie osobie nieograniczonej wolności pomoże jej w realizowaniu wrodzonych moralnych i prospołecznych tendencji, przekaz wartości zdaje się raczej w tym przeszkadzać. Jeśli uznamy natomiast, że natura ludzka odznacza się z jednej strony słabością i skłonnością do zła, ale równocześnie zawiera twórczy potencjał rozwojowy i gotowość podążania ku dobru, to znaczy, że można i należy pomagać osobie w odkrywaniu wartości, a także można i należy tworzyć takie warunki dla jej wzrostu i rozwoju, które sprzyjają realizacji tych wartości. Odnosząc rzecz do pracy z młodzieżą – jeśli przyjmujemy, że młody człowiek nie jest zdolny do samodzielnego poznania wartości i do kierowania sobą na podstawie własnych autonomicznych wyborów, to wszelkie formy indoktrynacji wartości i wywierania nacisków na młodzież są uzasadnione. Inna rzecz, że reakcją będzie raczej bunt, niż akceptacja i interioryzacja tak przekazywanych wartości. Jeśli przyjąć, że młody człowiek na bazie własnej wrażliwości jest zdolny do odkrywania prawdziwych wartości, co więcej, może i potrafi rozwijać własną zdolność wyboru i zgodnego z nim postępowania, to najbardziej pożytecznym oddziaływaniem osób dorosłych

byłoby dzielenie się własnym doświadczeniem i rozeznaniem wartości oraz klaryfikowanie wartości poprzez stymulowanie refleksji własnej u młodego człowieka i pomoc w samodzielnym kształtowaniu umiejętności życia zgodnie z akceptowanym systemem przekonań. Wydaje się, że taki styl pomocy w rozwiązywaniu kryzysów wartości u młodzieży najlepiej spotyka się z koncepcją osoby jako wolnej i odpowiedzialnej.

## BIBLIOGRAFIA

- Erikson E. H. (1968), *Identity: Youth and crisis*. New York: Norton.
- Maslow A. H. (1969). *A theory of metamotivation: The biological rooting of the value-life*. [w:] A. J. Sutich, M. A. Vich (Eds.), *Readings in humanistic psychology* (153 - 199). New York: Free Press.
- Oleś P. (1983), *System klaryfikacji wartości: Założenia, zastosowanie, przegląd niektórych technik*. „Roczniki Filozoficzne”, T. XXXI, z. 4 „Psychologia”, 87 - 105.
- Oleś P. (1984), *Dojrzałość systemu akceptowanych wartości*. Referat wygłoszony na Sympozjum nt. Interdyscyplinarne podejście do problemów dojrzałości osobowości, Tyniec.
- Oleś P. (1989), *Wartościowanie a osobowość: Psychologiczne badania empiryczne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Oleś P. (1992), *The value crisis of our time and its solution*. Referat wygłoszony na Konferencji „Comenius' Heritage and Education of Man for the 21st Century, Praga.
- Raths L. E., Harmin M., Simon S. B. (1978), *Values and teaching* (Ed. 2). Toronto, London, Sydney: Columbus.
- Rogers C. R. (1961), *On becoming a person*. Boston: Houghton, Mifflin.
- Rogers C. R. (1964), *Toward modern approach to values: The valuing process in the mature person*. „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 68, 160 - 167.
- Simon S. B., Hawley R. C., Britton D. D. (1992), *Krystalizacja wartości: Ćwiczenia pisemne dla rozwoju osobowego*. Toruń - Poznań: Wydawnictwo „Edytor”.
- Stróżewski W. (1981), *Istnienie i wartość*. Kraków: Znak.
- Szuman S., Pieter J., Weryński H. (1933), *Psychologia światopoglądu młodzieży*. Lwów - Warszawa: Naukowe Wydawnictwo Pedagogiczne.

ks. Józef Walusiak

## DUSZPASTERSTWO WŚRÓD MŁODZIEŻY UZALEŻNIONEJ

Na wstępie chcę zaznaczyć, że moje wystąpienie będzie miało charakter nie tyle wykładu, co raczej świadectwa na temat pracy z młodzieżą uzależnioną i zagrożoną narkomanią. Uważam, że takie świadectwo będzie przydatne klerikom, którzy już niedługo staną twarzą wobec podobnych problemów życia kapłańskiego.

Jestem księdzem już nowej diecezji bielsko-żywieckiej, a do niedawna – archidiecezji krakowskiej. Obecnie od roku z ramienia Fundacji „Nadzieja” (powołana przez Ks. prof. Cz. Cekierę, w celu pomocy młodzieży uzależnionej), jestem kierownikiem Katolickiego Ośrodka Wychowania i Resocjalizacji Młodzieży w Bielsku-Białej. Jest to ośrodek dla dzieci i młodzieży obojga płci, uzależnionej bądź zagrożonej uzależnieniem od środków toksycznych: narkotyków, leków, kleju, alkoholu czy tytoniu. Do Ośrodka przyjmowana jest młodzież w wieku do 19 lat. Do chwili obecnej jest to jedyna placówka katolicka tego typu w Polsce. Wprawdzie jest podobna – wspólnota chrześcijańska w Mstowie k/Częstochowy – lecz przeznaczona jest ona dla starszej młodzieży (powyżej 18 roku życia).

Przyjmujemy do ośrodka osoby zarówno wierzące jak i niewierzące, jednakże cały proces wychowania oparty jest na zasadach wartości chrześcijańskich a wszyscy wychowankowie biorą udział w codziennych praktykach religijnych Mszy św., modlitwie, katechezie itp. Ci którzy uważają się za niewierzących, biorą udział na zasadzie „biernych uczestników”. Pragniemy, aby ośrodek funkcjonował na zasadzie życia rodzinnego – wspólnoty wychowanków i wychowawców. Gdy powstał, niepokoje okolicznych mieszkańców trwały prawie miesiąc. Gwałtownych reakcji na miarę Lasek czy Józefowa nie było. Może dlatego, że w Ośrodku mieszka na stałe kapłan, a młodociani pensjonariusze nie kojarzą się miejscowym mieszkańcom z dorosłymi narkomanami, tłumami hałaśliwych długowłosych, gwałtami, rozbojami, kradzieżami itp. W okolicy jest spokój, a sąsiedzi z radością przychodzą do naszej kaplicy na Mszę św. Przez całą dobę dyżuruje jeden z czterech świeckich wychowawców. Pomagają młodzi ludzie z różnych wspólnot jak: Oaza, Odnowa w Duchu Świętym, Młodzieżowy Ruch Franciszkański. Na wakacje czy ferie przyjeżdżają klerycy diecezjalni i zakonni.

Dzień w Ośrodku zaczyna się o 6<sup>30</sup>. Modlitwę w kaplicy prowadzą sami wychowankowie. Od 8<sup>00</sup> do 14<sup>00</sup> Ośrodek zamienia się w szkołę podstawową

rozbudowaną o I kl. szkoły średniej. Od 16<sup>00</sup> do 18<sup>00</sup> wychowawcy i opiekunowie pomagają w odrabianiu lekcji. Młodzież ma ogromne zaniedbania szkolne – czasem nawet 3 - 5 lat opóźnienia w nauce. Później godzina na Eucharystię, bądź nabożeństwo Słowa Bożego. Po kolacji spotykają się zespoły zainteresowań, można oglądać video, czytać. Na koniec o 21<sup>30</sup> wieczorna refleksja służąca pojednaniu i cisza nocna. W soboty staramy się wyjeżdżać w góry lub inne ciekawe miejsca, Niedziele zarezerwowane są na odwiedziny. Przyjeżdżają rodzice, rodzeństwo i znajomi.

Z chorobą trzeba walczyć długo, rok lub dwa. Efekty ostateczne można poznać po ok. 5 latach, kiedy młodzi ludzie znajdują się w swoich dawnych środowiskach i rodzinach.

Do podstawowych zasad życia wspólnotowego Ośrodka należą: całkowita abstynencja od środków narkotycznych, alkoholu i tytoniu. Bardzo ważną rzeczą jest znalezienie dla wychowanków zajęć, prac, rozbudzenie zainteresowań, twórczości. Dlatego też młodzież sama porządkuje dom, wykonuje pod okiem fachowców różne prace w ogrodzie, remontuje dom, pełni dyżury w kuchni. Uzupełniają wszystko zajęcia sportowe i rekreacyjne. Jest sala gimnastyczna, boisko sportowe a w lecie mały basen kąpielowy.

Początkowo wychowanek jest przyjmowany na okres próbny (1 miesiąc). W tym czasie nie ma on możliwości odwiedzin, korespondencji, wyjścia poza Ośrodek. Chodzi o całkowite i zdecydowane zerwanie z przeszłością narkomańską. W miarę upływu czasu i uzyskanych postępów w resocjalizacji nabywa on stopniowo przywileje i prawa. Pobyt w Ośrodku jest bezpłatny. Nieustannie zwracamy się do ludzi dobrej woli o pomoc finansową, gdyż rodziny naszych wychowanków bardzo często, nie istnieją, albo same wymagają pomocy.

Chcę jeszcze zwrócić uwagę na religijne wychowanie naszej młodzieży. Kiedy powstał nasz dom, zdawałem sobie sprawę, że nie może to być kolejny ośrodek państwowy czy typu MONAR. Narkomania jest chorobą nie tylko ciała i psychiki, ale i duszy człowieka. Podkreśla to często Ojciec św. w rozmowach z terapeutami czy ludźmi uzależnionymi. Przyczyną narkomanii jest bardzo często zagubienie wartości, sensu życia, jakiś ogromny głód prawdy, Boga – jakkolwiek się Go nazywa. Widzimy to nieustannie w Ośrodku zwłaszcza wtedy, gdy przyjmujemy nowych wychowanków. Dlatego też kładziemy duży nacisk na wiarę w Jezusa Chrystusa, który może zaspokoić ten głód człowieka. Centralnym miejscem Ośrodka jest kaplica z Najświętszym Sakramentem, dwa razy w roku prowadzone są rekolekcje. Prawie dla każdego wychowanka jest to pierwsze w życiu spotkanie z Kościołem, kapłanem. Wielu z nich dopiero u nas przygotowuje się do I Komunii św., prawie wszyscy do Sakramentu Bierzmo-wania. Dotąd religia i wiara kojarzyły im się z negatywnymi przeżyciami, niezrozumieniem, instytucjonalizmem.

W Ośrodku pomaga się wychowankom odkryć i ukazać prawdziwą wartość wiary chrześcijańskiej i etyki ducha Dekalogu. Są to często trudne rozmowy, katechezy, wymaga to od nas wiele cierpliwości i indywidualnego podejścia do każdego wychowanka. Zabronione jest czytanie literatury wulgarnej, brutalnej

czy pornograficznej. Są przypadki, że trafia do nas młodzież, która była zaangażowana w ruchu satanistycznym. I dla nich trzeba mieć miłość, cierpliwość i wiele czasu na osobiste, jakże nieraz bardzo dramatyczne rozmowy. Zauważamy, że coraz częściej trafiają do Ośrodka dzieci i młodzież bezdomna, z „dworca”, z domów dziecka. Ich rodziny są w zupełnym rozkładzie lub w ogóle przestały istnieć (alkoholizm, rozwody, więzienia). Tym dzieciom staramy się znaleźć rodzinę zastępczą, szkołę z internatem, tak aby młody człowiek po wyjściu z Ośrodka nie musiał wracać na ulicę czy też do dawnego, patologicznego środowiska.

W drugiej części mojej refleksji podzielę się wspomnieniami z początków działalności i pracy z tego typu młodzieżą. W roku 1980 zostałem skierowany do pracy w parafii miejskiej, w Bielsku-Białej na duże osiedle zamieszkałe głównie przez rodziny pracujące w FSM. Rodziny te w poszukiwaniu pracy, a przede wszystkim mieszkania, ściągały tutaj z całej Polski. Wyrwane z tradycji, najczęściej wiejskiej, zajęte pracą, dorabianiem się, szybko gubiły się w nowej wielkomiejskiej rzeczywistości. Cierpiały na tym zwłaszcza dzieci i młodzież, która niedługo potem stawała się pierwszą ofiarą zniewoleń XX wieku. Wyrastali chłopcy i dziewczęta, którzy tworzyli grupy nieformalne, powstawał młodzieżowy świat „marginesu”. Coraz częściej pojawiało się tajemnicze słowo „narkoman”. Ponieważ w mojej parafii nie było jeszcze, ani kościoła, ani plebanii, mieszkając w bloku miałem bardzo ułatwiony kontakt z tą kontestującą i zagubioną młodzieżą.

Kilka razy brałem udział w „złotach”, raz w pielgrzymce organizowanej przez ks. Szpaka. Uznałem jednak, że te formy nie wystarczą. Są to spontaniczne, dorywcze akcje. Jeżeli się chce pomóc człowiekowi uzależnionemu trzeba z nim być dłuższy czas, należy go bezwzględnie wyrwać z zagrożonego środowiska. Zaczęły wtedy w Polsce powstawać pierwsze domy MONAR-u. Narkomania stawała się coraz bardziej jawna.

W 1985 r. miałem okazję zobaczyć włoskie placówki prowadzone przez Ks. Mario Picchi, zbierałem informacje o ośrodkach chrześcijańskich w Niemczech, Szwajcarii. Aby poszerzyć fachową wiedzę nt. uzależnień podjąłem naukę na dwuletnim Studium Psychoterapii przy KUL.

Po ukończeniu Studium wspólnie ze świeckimi współpracownikami założyliśmy w Bielsku katolicki telefon zaufania, który jest czynny codziennie od 16<sup>00</sup> – 21<sup>00</sup>. Przy telefonie powstała poradnia dla rodziców i młodzieży. Dzięki Opatrzności Bożej na KUL-u zetknąłem się z Ks. Prof. Cz. Cekierą. On był inicjatorem powstania w 1990 r. Fundacji Zapobiegania i Resocjalizacji Uzależnień „Nadzieja”, która dzięki ogromnej ofiarności ludzi dobrej woli mogła zakupić dom na przedmieściu Bielska. Ten obiekt stał się po pracach readaptacyjnych tak bardzo potrzebnym ośrodkiem katolickim. Program wychowania Ośrodka opracował Ks. Prof. Cz. Cekiera.

Ufamy Bogu, że to dzieło zrodzone w wielkim trudzie będzie dobrym znakiem i świadectwem życia Kościoła w Polsce, który odpowie na ten „znak” naszych trudnych czasów, jakim jest narkomania. Pozostaje życzyć wszystkim, aby jak najczęściej powstawało takich domów w Polsce.

Aleksandra Gała

### WYCHOWANIE KU WOLNOŚCI OD NAŁOGÓW

(Streszczenie dokonane przez ks. Zdzisława Kropiewskiego  
w oparciu o zapis magnetofonowy)

Dr Aleksandra Gała skupiła się w swym referacie na wychowywaniu do wolności od nałogów. Potraktowała ona uzależnienia szeroko, nie tylko jako uzależnienie od używek, ale też od rzeczy (np. pieniędzy, telewizora), sytuacji, osób. Uzależnienie jest szczególną ucieczką od rozwoju. Dotyczy ono właściwie każdego człowieka. Nasze życie jest bowiem łańcuchem zdarzeń, które mogą stanowić pułapkę zatrzymującą rozwój. Istnieją jednak ludzie, którzy są bardziej zagrożeni. W potocznych opiniach mówi się, że uzależnienie jest spowodowane sytuacją zewnętrzną: ktoś spotkał złe towarzystwo, które go nauczyło pić, itd. Jednakże są też tacy, którzy przebywają w złych szkołach, niekorzystnym środowisku, a jednak w uzależnienie nie wpadają. Jest więc to proces bardziej skomplikowany.

Wszyscy badacze problemu zgadzają się z tym, że wielką rolę w procesie profilaktyki uzależnień odgrywa rodzina i to głównie w dzieciństwie. W tym okresie bowiem jest bardzo duża podatność na nabywanie nowych cech. Wytwarza się wtedy ogólna postawa „ku światu” albo „od świata”. Zwłaszcza doświadczenie odrzucenia powoduje ukształtowanie postawy typu „moje życie nie ma sensu, inni mnie nie chcą”. Jest to jakieś zachwianie pewności siebie, sensowności tego, co się robi. Może się wtedy wytworzyć nienasycona potrzeba kochania (swoistego rodzaju okrzyk „kochaj mnie”, „zaopiekuj się mną”, „doceń mnie”), która może towarzyszyć człowiekowi przez całe życie. W efekcie jednak prowadzi to do odrzucenia przez innych, gdyż ludzie nie lubią nachalnego dopominania się o zaspokojenie potrzeb, o zauważenie.

Autorka referatu twierdzi, że wydaje się, iż istnieje silny związek nałogów z pierwszymi niezaspokojonymi potrzebami z dzieciństwa. Nałogi są jakby przedłużonym samobójstwem. Człowiek uzależniony jest bezradny wobec życia. Jedyna aktywność na jaką się decyduje jest związana ze zdobywaniem tego, co zaspokaja jego głód. Uzależnienia są odzwierciedleniem ciemnej strony sfrustrowanych potrzeb z okresu dzieciństwa. Nałóg daje zaś pewne odczucie zaspokojenia, zmienia uczucia, pozwala przez chwilę chociaż żyć, doświadczyć znaczenia.

Dla profilaktyki uzależnień wydaje się ważne, żeby nauczyć człowieka radzić sobie ze swoimi uczuciami. Z jednej strony istnieje bowiem u ludzi zagrożenie wychłodzenia uczuć, z drugiej coś, co można by nazwać „rozlaniem uczuć”, czyli

przeżywaniem uczuć dla uczuć. Dla zapobiegania nałogom należałoby bronić ludzi przed jedną i drugą skrajnością. Niektóre tzw. zwyczajne środki wychowawcze mogłyby tu pomóc. I tak np. od strony wychowawczej dla rozwoju uczuć ważna jest zabawa, zwłaszcza tematyczna. Warto także wykorzystywać baśnie w procesie kształcenia dziecka. Jest w nich wiadome, kto jest kto, stąd też są one przekąźnikami jasnych wartości. W późniejszym okresie rozwoju ważna jest też odpowiednia literatura z dobrymi wzorami, takimi jednak, które są osiągalne w procesie naśladowania.

Ważne dla profilaktyki uzależnień jest także nauczenie się przeżywania dojrzałych kontaktów międzyludzkich. Ludzie, którzy nie umieją kontaktować się z innymi, są poddani częściej uzależnieniom. Błędem wychowania jest tzw. wychowanie rywalizacyjne. Lepsze jest wychowanie nastawione na współdziałanie, gdzie człowiek uczy się, w czym jest słabszy, a w czym lepszy. Dalej ważne jest stwarzanie możliwości różnorodnych kontaktów. Nie zawsze kontakt musi być maksymalny, ludzie zaś często nie umieją stopniować kontaktów międzyludzkich.

Ludźmi specjalnego ryzyka są ci, którzy doświadczyli znaczących niepowodzeń, dzieci tzw. nieudanych rodziców (zwłaszcza tych, którzy są już uzależnieni). Dr A. Gała podkreśliła też, że wśród ludzi jest rozpowszechnione zdanie o dziedziczności alkoholizmu. Czym innym jest jednak osłabienie związane z alkoholizmem, natomiast czym innym dziedziczność genetyczna. Wtedy gdy komuś wmawiamy, że alkoholizm jest dziedziczny, to ten kto ma np. ojca pijaka, nie ma innego wyjścia, jak upić się z rozpacy. Wprawdzie dzieci alkoholików stają się częściej od innych alkoholikami, ale to jest wynik dziedziczenia społecznego, a więc procesu uczenia się. Tego natomiast, czego człowiek się nauczył, tego może się oduczyć.



## DYSKUSJA NA TEMAT „KONFRONTACJA: DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY – IDEALY I RZECZYWISTOŚĆ

W spotkaniu udział wzięli:

- Ks. Antoni Zieliński** – wieloletni duszpasterz młodzieży, diecezjalny duszpasterz Ruchu Światło-Życie z Lipia w Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej;  
**Ks. Andrzej Skibiński** – neoprezbiter, pracujący w parafii katedralnej w Koszalinie, katecheta w Liceum Ogólnokształcącym i Liceum Muzycznym;  
**Ks. Józef Walusiak** – współzałożyciel i prowadzący katolicki ośrodek „Nadzieja” dla nieletniej młodzieży uzależnionej w Bielsku - Białej;  
**Ks. Andrzej Bartos** – pastoralista, prowadzący spotkanie.

**Ks. Andrzej Bartos:** *Moja rola będzie polegała na prowadzeniu dyskusji. Dobrze jest czasami zaprosić kogoś, kto się na czymś nie zna, bo wtedy zadaje się takie bardzo proste, dziecinne pytania. Na dziecinne pytania natomiast należy odpowiadać w sposób prosty i prawdziwy. Kiedy czytamy temat naszego spotkania, to nasuwa się szereg pytań, które skierujemy do naszych gości. Stwierdzamy mianowicie, że czymś innym jest teoria, ideały, zwykle trafne, a czym innym rzeczywistość, codzienna praktyka. Rzeczy te się normalnie nie pokrywają. U nas dzisiaj są one wyjątkowo rozbieżne. Dlatego prosimy księży, aby na początku podzielili się z nami refleksjami, jakie mieli skojarzenia, gdy czytali temat: duszpasterstwo młodzieży – ideały i rzeczywistość.*

**Ks. Antoni Zieliński:** Napis z tematem sympozjum od razu mnie uderzył. Spróbuję to trochę jednak poprzestawiać, bo to nie zgadza się z tym, co chcę powiedzieć. Spróbuję to zrobić po swojemu. Moim założeniem byłoby raczej to, żeby powiedzieć, jak na mnie młodzież wpływała. Tyle się tu mówiło, że to my mamy młodzieży coś pokazywać, a ja powiem odwrotnie, jak na mnie wpływała młodzież. I to będzie też przy okazji ideał. Najpierw jednak kilka zdań z historii.

Na pierwszych dwóch parafiach, na których byłem po trzy lata, zajmowałem się piłką nożną. W tej chwili też powinienem mieć trening trampkarzy na boisku w parafii. To było jednak takie poważne zajmowanie się piłką. W detalach nie będę o tym mówił, jedynie tyle, że co roku drużyna awansowała klasę wyżej. Zaczęło się to od tego, że jak przychodziłem na boisko, to mówiłem: „Dajcie chłopaki piłkę” i strzeliłem „w okno”, później w drugie, potem dziesięć na dziesięć jedenastek. Chłopaki mówią więc: „A może ksiądz wierzy no., że Pan Jezus może

ksiądz w tej chwili uzdrowić?” Mnie? A po co? Dlaczego mnie? Dlaczego w tej chwili? Człowiek musi wtedy odpowiadać na pytania, czy naprawdę wierzy, że to co w Piśmie św. jest powiedziane jest prawdą? Czy naprawdę w to wierzy? Zasadniczą sprawą jest nasza odpowiedź, czy rzeczywiście wierzymy. Tutaj wchodzi sprawa Ducha Świętego. Nasze sprawy duszpasterskie powinniśmy „ustalać” z Duchem Świętym, tzn. modlić się, żeby wiedzieć, jak je organizować. Z duszpasterstwem jest jak z samochodem, do którego trzeba mieć różne klucze, żeby np. przykręcić śrubę. Nie można starać się zrobić wszystkiego jednym kluczem. Ksiądz musi być poddany Panu Bogu, Duchowi Świętemu, przynajmniej próbować, wtedy dopiero wiele rzeczy się uda.

Powiem jeszcze, jak jest w tej chwili, np. w parafii. Wspomniałem już o piłce. Dwa lata temu zobaczyłem, że chłopcy są na boisku i klną. Przeraziłem się. Pomyślałem, że coś trzeba z nimi zrobić, trzeba zacząć od nowa. Byli na boisku, więc trzeba zacząć od piłki. Zgłosiliśmy w Koszalinie drużynę trampkarzy juniorów. Z początku przegrywali, później zaczęli wygrywać. Wtedy zaczęły im jednak wychodzić „rogi”. Zaczęli się znowu źle zachowywać. Zresztą zachowywali się cały czas nie za dobrze: „Przykręciliśmy więc śrubę”. Starsi nie mogli grać. Wzięliśmy maluchów z III – IV klasy. Znowu zaczęliśmy od początku, najpierw więc przegrywali. Na wiosnę jednak przyszli ci chłopcy, których odsunęliśmy. Zapytałem, a jak będzie teraz, czy będziecie grzeczni? „No będziemy, na treningi też będziemy chodzić”. W sobotę nie mogłem jechać na mecz, sami przyszli po stroje, trampki. Zdejmowali siatki z bramki. Przedtem, sam musiałem to robić. Widać więc, że się zmieniło. Wcześniej jednak z wikariuszem, jednym i drugim, musieliśmy włożyć wiele wysiłku, a przede wszystkim być cierpliwymi, żeby nie robić tak samo jak oni, żeby się nie denerwować. Myślę, że podobnie jest w sprawach duchowych. Nieraz trening porównujemy do życia duchowego. Dlatego mówiłem tyle o piłce. Trzeba być cierpliwym, trzeba być z ludźmi, trzeba tworzyć wspólnotę z innymi. Nie może ksiądz być sam: „tu” ksiądz, plebania, a „tam” ludzie. Nie możemy być oddzieleni. W seminarium się czasami tego uczymy, chociaż powinno ono być wspólnotą.

Dzisiaj podczas sympozjum mówiono na temat więzi i problemów ludzkich. Ja chciałbym powiedzieć, że w wielu takich sytuacjach trzeba mówić prawdę. Prawda was wyzwoli. Nie ma innej możliwości. Np. alkoholik, żeby się wyleczyć, musi się przyznać, że jest alkoholikiem. Bez tego przyznania się nic nie wyjdzie. Podobnie jest z więźniami. Nie chodzi zawsze o to, żeby oni koniecznie wyszli z więzienia. Oni tam też mogą być wolni. Pierwsi chrześcijanie także byli w więzieniu, i stamtąd szli do nieba. W dodatku jako męczennicy. Nie należy więźniowi mówić, jaki on jest biedny, bo jak wyjdzie z więzienia, to będą go nazywali kryminalistą. On nim przecież jest? Nie chodzi o to, żeby traktować go negatywnie, ale prawdziwie. Tylko wtedy on się nie wyzwoli. Jeżeli człowiek ma być wyzwolony, musi dojść do prawdy. Na początku Mszy św. mówimy: „uznajmy, że jesteśmy grzeszni”. Można powiedzieć więcej: wszyscy jesteśmy chorzy. Musimy więc wszyscy się leczyć, bo wszyscy jesteśmy uzależnieni.

**Ks. Andrzej Bartos:** *Myszę, że istnieją też sytuacje, gdy jesteśmy uzależnieni od dobrych rzeczy. Wśród nas jest jeszcze młody wikariusz, który powinien być jeszcze uzależniony od idealów.*

**Ks. Andrzej Skibiński:** Do tych informacji, które ksiądz Andrzej podał o mnie dodam, że uczę w dwóch szkołach: liceum ogólnokształcącym i liceum muzycznym. W sumie mam 25 klas, 4 poziomy. Czy to dużo, czy to mało? Gdy się przychodzi do parafii i neoprezbiter dostaje coś takiego, to jest fajnie.

Gdy byłem w seminarium, to nieraz się pytałem w kaplicy: „Panie Boże, jakim mam być, żeby dawać Ciebie innym, żeby potrafić działać w jakiś sposób z młodzieżą”? Kiedyś w tygodniku „Niedziela” przeczytałem wypowiedź, wówczas jeszcze kłeryka, że najważniejsze jest, żeby z młodzieżą po prostu być, mieć dla niej czas. Takie miałem założenie, żeby być. Szukałem też formy, na której mógłbym się oprzeć. Wtedy, gdy jeszcze byłem w seminarium, to takiego np. kontaktu z oazą nie mieliśmy. Dzisiaj wiecie już więcej na ten temat. Macie większe możliwości. Ja się zastanawiałem nad formą, materiałami, programem, według którego mógłbym z młodzieżą pracować. Jeden z moich starszych kolegów w seminarium miał taką ideę, że jeżeli zostanie proboszczem, czy wikarym i będzie mu na to pozwalał proboszcz, to będzie miał zawsze otwarty dom. I ja też z czymś takim wyszedłem z seminarium.

Akurat w roku, w którym zacząłem pracować jako ksiądz wprowadzono religię do szkoły. Pierwszy dzień w szkole. Taki szmerek. Będzie nas uczył taki młody ksiądz. Przez pierwsze dwa miesiące, gdy trwała dyskusja na temat religii w szkole, a później wynikła sprawa ustawy o ochronie życia poczętego, w szkole było mnóstwo dyskusji.

Wówczas zrodziły mi się patrząc na cały Koszalin takie ideały:

1. W każdej parafii, każdy ksiądz musi mieć grupę młodzieży wokół siebie. Nie chodzi tu o wzajemną adorację, tylko o grupę modlitewną.
2. W każdym kościele jest Msza św. dla młodzieży, na której młodzież czyta, jest bliżej ołtarza, jest trochę inny śpiew, nie wyłączając jednak śpiewów tradycyjnych.
3. Raz w miesiącu Msza św. dla młodzieży z wszystkich parafii. Angażują się w nią wszystkie grupy, księża i katecheci świeccy. Angażujemy także klasy VII i VIII, bo już tam pojawiają się ludzie, którzy myślą poważnie.
4. Na parafii jest pomieszczenie, gdzie można przyjść, zrobić herbatę, posłuchać muzyki, poczytać, pogadać. Niekoniecznie musi tam być obecny ksiądz. Młodzież sama sobie da radę. Większa powinna być inicjatywa samej młodzieży.
5. Ideałem byłoby, gdybym miał mniej godzin katechezy niż obecnie i był odpowiedzialny przede wszystkim za katechezę.
6. Myślałem też o dniach skupienia dla poszczególnych klas ze szkoły. Młodzież zbierałaby się w piątek wieczór, nocuje w salkach katechetycznych, które są wolne. W sobotę jest dzień skupienia, w niedzielę o godz. 10<sup>00</sup> Msza św. Potem wyjazd do domu.

7. Planowałem też indywidualne rozmowy z każdym uczniem. Jest ich 700. Więc ograniczyłem to do klas maturalnych.
8. Ostatnia rzecz to spotkania z rodzicami. Gdy organizuję je w szkole, to na nie przychodzi najwyżej 1/3 rodziców. Ale myślałem, że jak ja ich poproszę, to na pewno przyjdą wszyscy.

### Rzeczywistość:

Młodzież, której uczę w szkołach jest z całego Koszalina. Cieszyłbym się, gdybym pracował w parafii, gdzie mieszka ok. 5 – 8 tys. ludzi, jest jedna szkoła średnia, wszyscy się znają. Tu jest zupełnie inaczej. W niektórych szkołach jest nawet 70 % młodzieży spoza Koszalina.

Tak naprawdę ludzi związanych z Kościołem jest bardzo niewielu. Jeżeli do katedry przychodzi w niedzielę na Mszę św. tylko 1/5 mieszkańców parafii, to trudno wymagać, żeby młodzieży przychodziło więcej. W rzeczywistości przychodzi jej mniej. Patrząc na moją szkołę, gdzie na religię chodzi 66 % uczniów, to z tej liczby na niedzielną Mszę św. przychodzi tylko 35 %.

Nie zawsze jestem w stanie tak solidnie przygotować katechezę. Zdarzyło się, że siedłem tak, że co będzie, to będzie. Przykre jest, ale to zależy od nas, że nie ma współdziałania księży, którzy się zajmują młodzieżą w Koszalinie. Jakaś forma współpracy jest, ale tak naprawdę nie ma takiego księdza, który by to wszystko jednoczył. Nie miałby on tyle katechezy, co inni, natomiast scalałby duszpasterstwo młodzieżowe.

Młodzież jest mądra, ocytana, dlatego chciałbym mieć trochę więcej czasu, żeby poczytać, pomyśleć. Chodzi bowiem o to, żeby więcej dawać młodzieży treści. W tej chwili jest bardziej rozbudowana forma.

Niewielu w klasie potrafi wstać i obronić stanowisko Kościoła, księdza. Gdy jest jedna osoba, która wstanie i powie, że ksiądz miał rację, to trzeba się z tego cieszyć. Jeżeli przez duszpasterstwo będziemy rozumieli jakieś celowe, ustabilizowane działanie, mające pewną formę, to moim zdaniem duszpasterstwo młodzieży w Koszalinie nie istnieje. Takie są moje obserwacje, z którymi może się ktoś nie zgodzić.

Mówi się o nowym programie katechetycznym. Wtedy, gdy wprowadzano religię do szkół, obiecano, że otrzymamy nowy program katechetyczny. Jest stary, ale on się nie nadaje do tego, co się dzieje w szkole. Ja z niego nie korzystam. To jest teoria.

W Koszalinie jednak dla młodzieży coś próbujemy zrobić. Są apele, niektórzy z was w nich uczestniczą. Są raz w miesiącu Msze św. dla całego Koszalina. Każda parafia ma jakąś grupę młodzieżową. Coś więc jest, ale teraz trzeba by popracować nad treścią. A w ogóle to młodzież jest wspaniała i kochana. Może tak niektóre rzeczy skrytykowałem, ale tak naprawdę, to młodzi ludzie by chcieli, by ich w jakiś sposób pociągnąć, wlać w nich wiarę, że naprawdę można. Nie należy bać się tego, że ci młodzi ludzie będą stanowili 5 % tych, tych którzy żyją jakimiś wartościami.

Kończąc chęć powiedzieć, że powinniśmy bić się w piersi, bo bardzo wiele zależy od nas. Nie bójmy się młodzieży. Jeśli się modlimy, a przez to rozumiem moje indywidualne spotkanie z Jezusem, to można pracować ze wszystkimi, do wszystkiego będziemy się nadawali. Młodzież zawsze wszystko wyczuje.

**Ks. Andrzej Bartos:** *Ks. Józef Walusiak wcześniej dzielił się z nami refleksjami na temat pracy z młodzieżą zagrożoną. Będzie więc oczekiwał tylko na pytania z sali. Pytania można kierować do poszczególnych księży lub do wszystkich biorących udział w spotkaniu. Mamy do dyspozycji następujących księży: proboszcza, który jednocześnie opiekuje się ośrodkiem dla młodzieży, wikariusza oraz księdza, który opiekuje się ośrodkiem dość szczególnym, dla młodzieży uzależnionej.*

**Pytanie:** *Kiedy ksiądz Zieliński nawiązał do tego, o co zapytałem wcześniej Panią Profesor Ostrowską przyznam się, że zrodził się we mnie wewnętrzny sprzeciw. Pozwolę sobie nie zgodzić się z tym, co powiedział ksiądz Zieliński i proszę, żeby ksiądz się do tego ustosunkował. Przyklejanie ludziom etykietek po wyjściu z zakładu karnego nie jest najwłaściwsze. Otóż, gdy przechodzę obok sklepu, gdzie jest szyld „sklep chemiczny”, to wiem, że tam mogę kupić pastę do butów, czy proszek do prania. Ten szyld mnie o tym informuje. Jeśli jednak spotykam człowieka, któremu przypięto się etykietkę kryminalista, to od razu zakładam, że nie znajdę w nim nic dobrego. Mówienie prawdy na tym nie polega. To, dlaczego on się takim stał jest bardzo skomplikowanym procesem, o którym staraliśmy się mówić na tym sympozjum. Na pewno trzeba ludziom mówić prawdę, ale ... Dlaczego w więzieniu np. spotyka się ministrantów? Dzisiaj chyba preferowana jest częściej praca z młodzieżą łatwą, która sama lgnie do Kościoła. Młodzież trudniejsza pozostaje gdzieś na peryferiach Kościoła. Nie szuka się młodzieży trudnej. Duszpasterstwo elitarne nie zawsze daje efekty. Stąd też ci ministranci spotykani w więzieniach.*

**Ks. Antoni Zieliński:** Nie tylko ministranci są we więzieniach, ale i księża. W Stanominie (ośrodek odwykowy dla alkoholików – przyp. red.) jest teraz dwóch księży. Ja nawiążę do tego, o czym mówił ks. J. Walusiak, bo długo pracowaliśmy także z narkomanami. Otóż nie pomoże się ani narkomanowi, ani alkoholikowi, ani nikomu innemu, jeśli damy się oszukać. Alkoholizm jest chorobą zakłamania. Trzeba z tego sobie zdawać sprawę. Nazwałem tych ludzi kryminalistami, bo tak ich na tym sympozjum w innych referatach nazywano. Chodzi o tego, kto był w więzieniu. Temu nie można zaprzeczyć. Z alkoholikami jest jeszcze gorzej, bo alkoholikiem jest się do końca do końca życia. Cały kłopot jest w tym, żeby uznać, że się nim jest. To jest najważniejsza sprawa. Cały problem polega na tym, że takiemu człowiekowi jest ciężko to uznać. Wtedy, gdy uzna, to zaczyna się proces zdrowienia, czyli leczenia. To nie chodzi o to, żeby komuś przypinać etykietkę

**Pytanie:** *Jednak przypisanie etykietki przynosi konkretne skutki.*

**Ks. Antoni Zieliński:** Ale to zależy od tego, jak to się powie. Trzeba do tego doprowadzić tak, żeby dany człowiek sam to uznał. Nie mówię, że jak się przyjeżdża do zakładu karnego, to się mówi: Wy kryminaliści. Ale nie można nie być świadomym, kto jest kto. Nie dlatego, żeby go przekreślić, ale żeby można prowadzić dalej rozmowę. Trzeba budować od stanu faktycznego. Nie można zamykać oczu i mówić, że to nie jest kryminalista, czy że on nie jest w więzieniu.

**Pytanie:** *Jeżeli ja ubiorę sutannę, to inni mają prawo mnie traktować tak, jak kleryka i to jest pewien znak. Ale jeżeli innym przykleję etykietkę – kryminalista, to jest to coś innego, tworzy się pewne nastawienie wobec tego człowieka.*

**Ks. Antoni Zieliński:** Ja nie mówię, żeby przyklejać etykietkę. Wśród alkoholików jest Ruch Anonimowych Alkoholików. Tam się nie przykleja etykietki. W telewizji filmuje się tyłem alkoholików. Ale mówi się, że to jest problem alkoholizmu. Dopóki ci ludzie nie przyznają się, to nie wychodzą z alkoholizmu. Może być anonimowość. Nikt nie mówi, że po więzieniu trzeba przystawiać stempel.

Alkoholika trzeba czasami zostawić na łasce losu. Np. żona nie może się alkoholikiem zajmować, bo on musi na siebie wziąć odpowiedzialność. Dotychczas wszyscy za niego brali odpowiedzialność i go pouczali: idź, lecz się, nie pij. A trzeba sprawić, żeby on brał na siebie odpowiedzialność. Nie płacić za niego kary, ani za niego nie pracować, tylko żeby on zaczął myśleć.

**Ks. Andrzej Bartos:** *Dyskusja rozgrywa się w tej chwili o słowa. Jakoś tych ludzi trzeba nazwać. To my nadaliśmy negatywne znaczenie słowu kryminalista. Istnieje ono także w języku francuskim, w którym oznacza tego, kto popełnił jakąś zbrodnię, wykroczenie. A to jest prawdą. Jeżeli są inne słowa mniej obraźliwe, to możemy ich używać.*

**Pytanie:** *Pytanie do księży, którzy obecnie pracują w duszpasterstwie. Będąc rok temu na sympozjum podczas wykładu na temat „Dlaczego młodzież odchodzi od Kościoła?” spotkałem się z taką tezą: to nie młodzież odchodzi od Kościoła, ale Kościół od młodzieży”. Proszę o ustosunkowanie się do tej wypowiedzi.*

**Ks. Antoni Zieliński:** Gdy byłem pierwszy rok proboszczem w parafii, to wydawało mi się, że podczas katechezy dla młodzieży będzie tak samo jak np. było w Kołobrzegu, gdzie byłem wikariuszem: młodzież będzie słuchać, przychodzić na spotkania. Na pierwsze spotkanie przyszło 20 osób. Powiedziałem im: „Słuchajcie, znam sposoby szybkiego dojścia do Pana Boga. Jeżeli chcecie, to zaczniemy pracę”. Na następnej katechezie pytam, czy spróbujemy. Wtedy zapadła cisza. Na jednej z kolejnych katechez mi powiedzieli, że nie chcą. Jak widać różnie jest z tym odchodzeniem. Czasem młodzież odchodzi, a zdarza się też, że księża nie chcą być z młodzieżą.

**Ks. Andrzej Skibiński:** Myślę, że trzeba spojrzeć na to z dwóch stron. Po pierwsze to zależy od nas. Niedługo odejdziecie z seminarium i każdy z was będzie uczył w szkole. Zobaczycie, jak to jest. Ze swojego doświadczenia chciałem powiedzieć, że przez pierwsze pół roku po seminarium człowiek miał taką olbrzymią siłę, fizyczną i duchową. Później był okres kołedy, potem Wielki Post. W tym czasie po przyjściu ze szkoły, rzucałem teczkę i kładłem się spać. Jeszcze raz to jednak podkreślam, zależy to od nas księży. Po drugie zależy to od młodzieży. Myślę, że młodzi ludzie bardzo potrzebują wspólnot, żeby się mogli otworzyć. Poza tym w tej chwili wielu ludzi ma takie zdanie, że religia, Pan Bóg niewiele znaczą. Wystarczy spojrzeć na to, co młodzież czyta i ogląda. Oczywiście niektórzy są wspaniali, walczą o wartości. Jednak gdybym chciał zadać coś do domu, to jak mogę to zrobić, gdy oni nie mają nawet gazety. Nie ma czegoś, co nazywamy mentalnością religijną. Problem więc tkwi zarówno w księżach, jak i w młodzieży. Możemy się nawzajem oskarżać, ale trzeba znaleźć metodę rozwiązania.

**Ks. Andrzej Bartos:** *Jak wygląda typowy dzień księdza, czy jest tam czas, żeby realizować ideały, które sobie człowiek postawił? Jak wygląda np. zwykły dzień wikariusza?*

**Ks. Andrzej Skibiński:** Zależy to od wielu rzeczy np., o której mam Mszę św. Załóżmy, że mam rano. Rzadko mi się udaje przeczytać dzień wcześniej Ewangelię na następny dzień. Zawsze jednak mam przygotowany wstęp do Mszy św. Po Mszy św. o 6<sup>30</sup> idę do konfesjonatu. Przeważnie zdążę w tym czasie odmówić jutrznię, nieraz jeszcze dziesiątkę różańca. Zależy to od tego, czy są penitencje. Potem jest śniadanie. Jeżeli mam rano zajęcia w szkole, to jadę autobusem (mam jakieś 17 minut pieszo). W szkole jestem do ok. godz. 14<sup>40</sup>. Przeważnie prowadzę 7 katechez, czasami mam okienka. W międzyczasie odmówię brewiarz. Jem obiad, potem często idę na lody, albo wśród wikariuszy sobie siadamy, wypijemy kawę. Czasami idę się położyć, jeżeli się źle czuję. Przeważnie około 17<sup>00</sup> zaczyna się już coś dziać w parafii. Jeżeli mam trochę czasu, to pomyślę, o tym co będę robił następnego dnia. Uzupełniam dziennik i patrzę, ile muszę na jutro przygotować. Po Mszy św. jest kolacja i o godz. 19<sup>00</sup> jestem wolny. Najczęściej ktoś przychodzi, albo zaraz po kolacji, albo jeszcze wcześniej przed Mszą św. Są różne sprawy. Staram się, żeby te spotkania były wartościowe, żeby nie było tak, że przyszli sobie do mnie pogadać. Później siadam, żeby przygotować katechezę. Nieraz jest tak, że jest godz. 11<sup>00</sup> w nocy a ja zaczynam resztę brewiarza. Tak mniej więcej wygląda dzień. Gdy są dodatkowe zajęcia, np. kołeda, czy okres Wielkiego Postu, to trochę jest inaczej.

**Ks. Antoni Zieliński:** Na temat mojego planu powiem to, jak było dzisiaj. O godz. 8<sup>00</sup> miałem katechezę, później pojechałem do Koszalina, bo miałem w sklepach pozalać różne rzeczy, byłem też w Domu Samotnej Matki, w Domu Rekolekcyjnym, a teraz jestem tu na symposium i potem jeszcze jadę na spotkanie do Stanomina, gdzie mam Mszę św. ok. godz. 20<sup>00</sup>. W domu będę ok.

godz. 23<sup>00</sup>. Tak wygląda dzisiejszy dzień. Gdybym nie był tutaj, to byłbym na treningu. Dzień jest uzależniony od tego, o której się odprawia Mszę św. i jaka jest sytuacja, czy są rekolekcje, czy jest spotkanie, czy są inne zajęcia w domu. Chciałbym jeszcze zaznaczyć, że oprócz księży są jeszcze siostry.

**Ks. Andrzej Bartos:** *Może teraz ks. Józef powie, jak wygląda jego dzień.*

**Ks. Józef Walusiak:** Powiem to krótko. W ośrodku, który tworzymy jestem dopiero od roku. Stąd też i mój program nie jest uporządkowany. Mój dzień się zaczyna o 6<sup>30</sup>, rano staram się odmówić część brewiarza, później o godz. 7<sup>30</sup> wspólnie z młodzieżą prowadzę modlitwy. Potem oczywiście wspólne śniadanie w ośrodku. Następnie udaję się do zajęć w mieście. Jest wiele spraw związanych z młodzieżą z ośrodka, załatwianie ich problemów, np. w szkole. Obiad jest wspólny o godz. 14<sup>00</sup>. Po południu z reguły staram się z nimi rozmawiać. Trwa to aż do kolacji. Chodzi o rozmowy indywidualne, żeby stworzyć odpowiednią atmosferę. Wieczorem wspólna kolacja, a potem z reguły oglądamy wspólnie „Wiadomości”, później jakaś gra, zabawa, piłka na podwórku. Wieczorem staram się coś poczytać, popisać. Jest to dzień taki trochę rozbity, ale na razie nie jest możliwe stworzenie innego planu. Jest to dopiero rozruch ośrodka, dlatego trudno o harmonogram mojego dnia. Na pewno brakuje mi czasu na osobistą modlitwę, na studium, osobistą formację.

Znam w Paryżu ks. Gilberta autora książki *Ulica moim kościołem*. Jest on już właściwie legendą Paryża. Swoje duszpasterstwo prowadzi w metrze, całe swoje życie oddał ludziom z ulicy, młodzieży. Warto go poznać, o nim poczytać. Był u mnie w Bielsku. Początkowo był odrzucony przez cały Kościół francuski, dopiero niedawno został zaakceptowany. Wykonuje niesamowitą pracę, chodzi do największej nędzy, do ludzi z „największego dna”. Ten ksiądz raz w miesiącu wyjeżdża na 3 - 4 dni w góry, po to żeby naładować się modlitwą, ciszą. Jest to bardzo potrzebne każdemu kapłanowi, który pracuje w duszpasterstwie, zwłaszcza specjalnym. Każdemu księdzu, pracującemu także na parafii, polecam takie chwile wyciszenia. Jest trudno oczywiście znaleźć sobie taki dzień.

Chcę jeszcze dopowiedzieć do tematu: to nie młodzież odchodzi od Kościoła, to Kościół od młodzieży. Znam takie parafie, gdzie młodzież kapitalnie pracuje z księdzem, z nim współdziała, są różne grupy, gdzie wszystko jest wspaniałe. Ale znam też takie parafie, gdzie księża oddzielili się od młodzieży. To wszystko zależy od kapłana, od jego osobowości, od jego świętości. Wiele będzie zależało od nas, czy młodzież odejdzie czy zostanie.

Jeszcze jedna uwaga. Kiedyś też byłem młodym księdzem, młodym klerykiem, startowałem 14 lat temu i miałem wiele uwag do proboszcza, że mi zabraniał, że powstrzymywał od pracy. Gdybym dzisiaj był proboszczem, robiłbym to samo. Tak to widzę teraz z perspektywy. Nieraz młody kapłan, zaraz po święceniach rzuca się w wir pracy, jakby w tym momencie wszystko od niego zależało. Wszystko w parafii chce naprawić, bo poprzednie było złe. Nie dosypia, goni, wydaje mu się, że jest gwiazdą w parafii. W rzeczywistości po jakimś czasie

okazuje się, że jest pusty. Za nim idzie taka młodzież, której imponuje ksiądz z gitarą, wesoly, bawiący towarzystwo. Jednakże po odejściu jego z parafii wszystko się rozwała, bo on odszedł. Ksiądz musi mieć czas na osobistą modlitwę, na posługę sakramentalną, na osobistą formację. Każdy musi pamiętać, że Pan Jezus powiedział, że „beze mnie nic nie możecie uczynić”. Celem naszej pracy kapłańskiej jest bycie duszpasterzami. Musimy więcej oddać wiele pracy ludziom świeckim, do tego przygotowanym, nie wszystko musimy robić sami. Pracujmy bardziej jako duszpasterze. Tam gdzie nie mogą być świeccy, tam bądźmy: w konfesjonale, podczas rozmów, czasami w poradnictwie, a przede wszystkim przy ołtarzu.

**Ks. Antoni Zieliński:** Jeszcze trochę do tego dodam. Niedawno było spotkanie księży, wszyscy narzekali na sytuację, jaka jest w tej chwili. Zwłaszcza na to, że Kościołowi dzieje się krzywda. Ktoś zapytał, a jakie jest wyjście z tej sytuacji? Jeden z nich odpowiedział: Dać się ukrzyżować. Przemiana nie nastąpi przez naszą mądrość, czy przez nadaktywność, tylko przez ukrzyżowanie. Trzeba zdać sobie sprawę z tego, co to jest ukrzyżowanie. To, co Pan Jezus przeżywał przed ukrzyżowaniem jest podobne do tego, co jest w tej chwili. Później było jednak zmartwychwstanie. To, co przed chwilą powiedział ks. J. Walusiak chciałbym wzmocnić liturgią, Mszą św. Myślę, że każdemu o to chodzi, żeby wychowywać przez liturgię. To robi ruch oazowy. Nic innego nie wymyślimy. Wszystko inne bowiem będzie tylko metodami, chwytami. Nas jedynie może wychowywać Jezus, który jest obecny podczas Mszy św., który przychodzi, rozwiązuje problemy. Od Niego wszystko zależy. Nie trzeba się bać ani młodzieży, ani obecnej sytuacji. Jeżeli będziemy wierzyć, że wszystko zależy od Jezusa, to nie ma problemu. Nie mówię w szczegółach, ale to co powiedziałem jest istotą. Nie może się zresztą wydawać inaczej, bo przecież mówimy, że Msza św. jest najważniejsza. Można się jedynie zapytać, jak to robić. Są materiały na ten temat, wszystko dokładnie opracowane. Wszystkie inne techniki zawiodą, bo będą tylko technikami.

**Pytanie:** *Sluchając tych świadectw mam wrażenie, że nie jesteśmy na sympozjum „Młodzież w sytuacji zagrożenia”. Okazuje się, że to księża są w sytuacji zagrożenia. Chciałbym zadać pytanie ks. A. Zielińskiemu, Czy byłby ksiądz w stanie zasugerować linię wyjścia z tego problemu. Powiedział już ksiądz, że jest Jezus Chrystus, liturgia, ruch Światło - Życie. Dla nas w seminarium jest to o tyle ważne, że tutaj kształcą się ludzie, którzy już niedługo będą pracować z młodzieżą. Czy są może jakieś inicjatywy w skali diecezji.*

**Ks. Antoni Zieliński:** Od kilkunastu lat próbujemy robić to, co jest w Ruchu: dni wspólnoty dla księży, dla kleryków, także dla całego Ruchu. Różnie to wygląda. Kiedyś było lepiej, więcej księża przyjeżdżalo. Niedawno poprosiliśmy księdza biskupa o wyznaczenie dwóch dni na spotkanie księży pracujących z młodzieżą. Ktoś nie może przyjechać jednego dnia, to niech przyjedzie innego. Nawet nie

nazwalimy tego spotkaniami oazowymi, tylko zaprosiliśmy tych, którzy chcą się zajmować problemami młodzieży. Księża nie przyjechali. Nie jest dobrze pod tym względem. Duszpasterstwo oprócz na Mszy św. można też i bez Ruchu Oazowego, czy też bez innego ruchu. Każdy może to robić, zbierze młodzież i będzie to robił po swojemu, ale tak jak to Chrystus mówi. I to będzie dobrze. Mnie akurat zmobilizował Ruch Oazowy.

**Ks. Andrzej Bartos:** *Kończąc dyskusję warto zrobić podsumowanie. Ks. Józef wczoraj powiedział, że wtedy, gdy miał wszystkiego dość, to przypowieść ewangeliczna o Dobrym Pasterzu dodawała mu sił: Dobry Pasterz bowiem zaczyna ciągle od nowa, szuka wytrwale zagubionej setnej owcy. W Polsce zadawałamy się tymi 99. Jednak z tego, co ks. Andrzej powiedział okazuje się, że już zostały nam tylko 33, a reszta jest do poszukiwania. Poza tym mnie się wydaje, że w pracy z młodzieżą dobrze jest także wracać do rozmowy ewangelicznej z młodzieńcem i pytać: » Mistrzu, co mam czynić? « Chodzi o to, żeby młodzież miała łatwy dostęp do księdza, tak jak tamten uczeń miał łatwy przystęp do Chrystusa. Należałoby tak budować plebanie, żeby tam było również miejsce dla młodzieży. Szkoda, że nie wykorzystaliśmy szansy, jaką dało nam wejście do szkół. Wtedy zwolniło się tyle salek, pomieszczeń. Pan Jezus z miłością spojrzal na młodzieńca. Takie spojrzenie miłości powinno także nam towarzyszyć w pracy z młodzieżą.*

(Oprac. Ks. Zdzisław Kroplewski)

# Z ZAGADNIENÍ FILOZOFICZNYCH I PSYCHOLOGICZNYCH

STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIE  
NR 2 (1993)

ks. Lucjan Dolny

## LEIBNIZA KONCEPCJA GRZECHU

Użycie terminu „grzech” w tytule opracowania z dziedziny filozofii może budzić zdziwienie. „Grzech” jest bowiem terminem właściwym dziedzinom teologiczno-religijnym. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę fakt, że przedmiotem opracowania jest myśl G. W. Leibniza, „człowieka, który wiedział wszystko”<sup>1</sup>, to zastosowanie tego terminu należy uznać za usprawiedliwione.

Współcześnie rozważania o grzechu prowadzi się prawie wyłącznie w ramach dyskusji teologicznych, pożyteczne zatem może być przedstawienie poglądów wielkiego filozofa, który tematem tym był zainteresowany i rozważał go głównie jako problem filozoficzny. Pożyteczne być może tym bardziej, że dociekania Leibniza są bardzo wszechstronne. Są bowiem próbą wyjaśnienia istnienia faktu grzechu w tym świecie, jednocześnie są próbą obrony Boga Stwórcy przed oskarżeniem Go za istnienie grzechów w świecie przez Niego stworzonym. Zawierają więc wypowiedzi pochodzące z różnych dziedzin filozoficznych: etyki, antropologii, teodycei.

Zapewne ze względu na specyfikę problematyki, liczba opracowań tego tematu jest niewielka. Zwykle są one zawarte w ramach opracowań szeroko pojętej teodycei Leibniza.

Źródłem dla niniejszego opracowania są dwa dzieła Leibniza wydane w polskim przekładzie w zbiorze *Wyznanie wiary filozofa*<sup>2</sup>, a mianowicie: *Wyznanie wiary filozofa* oraz *Dialog faktyczny o wolności ludzkiej i o źródle zła*. Zasadnicza zbieżność poglądów filozofa zawartych w dziełach odległych od siebie czasowo ponad 20 lat (*Wyznanie ... 1673, Dialog ...1695*) pozwoliła na komplementarne ich traktowanie.

### 1. OKREŚLENIE GRZECHU

Leibniz w swoich dziełach, które są źródłem dla niniejszego opracowania, nie podaje pełnego i jednoznacznego określenia grzechu. Należy przypuszczać, że przyjął określenie powszechnie funkcjonujące w jego czasach. Nie chcemy jednak prowadzić naszych rozważań budując je na przypuszczeniach, stąd lepiej będzie

gdy postaramy się wyeksplikować określenie grzechu ze sformułowań samego Leibniza.

Na grzech można spojrzeć z różnych aspektów: od strony człowieka popełniającego grzech, od strony Boga Stwórcy, jak również od strony rzeczy, które stanowią ogólny kontekst grzechu. Połączywszy wyniki tychże spojrzeń otrzymamy możliwie kompletne określenie grzechu.

Człowiekowi jawią się grzechy jako akty spełniane świadomie i wolne wbrew woli Boga. Grzechy to „złe akty stworzeń”<sup>3</sup>. Zło tych aktów bierze się „z możliwości i woli człowieka”<sup>4</sup>. Wolę Boga może człowiek poznać poprzez naturę rzeczy oraz Objawienie. Jest więc grzech swego rodzaju odmową spełnienia obowiązku wyznaczonego mu przez Boga<sup>5</sup>.

Leibniz podaje rozróżnienie grzechów na śmiertelne i lekkie: „kto popełnia grzech śmiertelny jest w nim [...] nienawistny do Boga, to znaczy do dobra powszechnego; [...] kto popełnia grzech lekki [popełnia go] z nierozwagi raczej niż ze złości”<sup>6</sup>. Rozróżnienie to jednak nie jest istotne w rozważaniach, w których grzech jest rozumiany bardzo szeroko, tak iż obejmuje oba te rodzaje.

Grzech rozpatrywany od strony Boga jawi się jako efekt aktu człowieka, jako rzecz. „Grzechy nie należą do rzeczy, których Bóg chce albo które stwarza, a to, rozumie się, dlatego, że gdy je rozważa oddzielnie, czyli same w sobie, to nie znajduje jakoby były dobre”<sup>7</sup>. Dla Boga więc grzech jest obiektywnie istniejącym złem, które powstaje za sprawą człowieka. Jeśli zły akt człowieka dotyczy przedmiotów zewnętrznych, efektem jego staje się zła rzecz, jeśli natomiast przedmiotem złego aktu jest sam grzesznik, efektem staje się on sam jako zły człowiek.

Grzechy rozpatrywane w oderwaniu od człowieka i Boga tworzą wraz z innymi rzeczami „ten oto ciąg rzeczy”<sup>8</sup>, czyli świat, który istnieje i jest harmonijną całością właśnie dzięki temu, że rzeczy go tworzące są różnej doskonałości.

### 2. GRZECH W RELACJI DO CZŁOWIEKA

Co jest racją grzechu analizowanego jako akt człowieka? Która władza duchowa człowieka jest odpowiedzialna za grzech? Leibniz w swej analizie bierze pod uwagę powszechnie wyróżniane władze duchowe człowieka: rozum i wolę. Wolną wolę określa jako „moc działania albo niedziałania, założony istnienie wszystkich rekwizytów działania, mianowicie zewnętrznych”<sup>9</sup>. Stwierdza również, że „ściśle mówiąc, nie mamy nigdy doskonałej wolności. Mimo to cieszymy się jednak pewnym stopniem wolności, jakiego nie mają zwierzęta, mamy bowiem zdolność rozumowania oraz wyboru podług tego, co się nam wydaje”<sup>10</sup>. Wola, zatem nie jest wolna w stopniu doskonałym, jest wolna na miarę człowieka. Ponadto akcentuje Leibniz zależność, powiązanie woli z poznaniem, które jest także pewnym ograniczeniem jej wolności. „Do obrony przywileju wolnej woli wystarczy, żeśmy w taki sposób postawieni zostali na

skrzyżowaniu dróg życia, iż możemy czynić tylko to, co chcemy, chcieć tylko tego, co uważamy za dobre, a tego, co uważać należy za dobre, dociekać, ponieważ dano nam możliwie największy użytek rozumu<sup>11</sup>. Widać tu wyraźnie, że Leibniz traktuje wolę w aspekcie jej natury [woluntas ut natura], akcentując naturalne nastawienie woli na dobro. Tak pojęta wola nie może być racją grzechu. Leibniz wyklucza wolę z kręgu podejrzanych poprzez krótkie rozumowanie: „nikt dobrowolnie nie czyni się złym, bo w przeciwnym razie byłby zły, zanim stał się zły; nikt nie jest dobrowolną przyczyną swojej woli, bo jeśli ktoś chce czegoś, to już tego chce”<sup>12</sup>.

Skoro wola człowieka okazała się być niewinna, należy przyjrzeć się roli rozumu w popelnianiu grzechu. W jakiż jednak sposób może on być racją grzechu? „Wolność tedy wywodzi się z użytku rozumu, a stosownie do tego, czy rozum jest czysty, czy skażony, idziemy albo prosto naprzód królewską drogą powinności, albo utykamy po bezdrożach”<sup>13</sup>. Sam w sobie rozum [rozum czysty] jest zatem niewinny. W poszukiwaniu racji grzechu oczyściliśmy z zarzutów i tę władzę duchową człowieka. Cóż pozostaje? Otóż owo skażenie czyli afekty. „A gdyby tych właśnie afektów nie było, błędzić myśleniem i grzeszyć chceniem byłoby dla nas równie niemożliwe jak natężyć uwagę i stworzyć nie osłabione żadną wadą oczy nie widzieć zabarwionego przedmiotu mającego odpowiednią wielkość i znajdującego się w odpowiedniej odległości w otoczeniu przezroczystym i oświetlonym”<sup>14</sup>. Zatem afekty odbierają rozumowi czystość poznania, rozum przez to przedstawia woli fałszywy obraz rzeczywistości, a wola wybiera zło, uważając je za dobro, i tak rodzi się grzech. „[Judasz] zgrzeszył wydając Mistrza, ponieważ chciał i mógł zgrzeszyć. To, że mógł, sprawił Bóg. Chciał – ponieważ uważał to za dobro”<sup>15</sup>.

Reasumując, racją grzechu popelnianego przez człowieka jest niedoskonała natura człowieka. To, że człowiek ma możliwość popelniania grzechów ma zatem swe źródło w Bogu, który takim stworzył człowieka – istotę obdarzoną wolą, ale nie doskonałą wolą, obdarzoną rozumem, ale nie doskonale czystym. Człowiek będąc częścią stworzenia jest niedoskonałym bytem i ta niedoskonałość jest racją grzechu. „Przed wszelkim grzechem we wszystkich stworzeniach tkwi pierwotna niedoskonałość, pochodząca z ich ograniczenia. [...] Toteż z braku uwagi pierwszy człowiek mógł się odwrócić od najwyższego dobra i ograniczyć się do jakiegoś stworzenia, przez co popadł w grzech, tzn. przez niedoskonałość, która na początku była tylko prywacyjna popadł w zło pozytywne”<sup>16</sup>.

## GRZECH W RELACJI DO BOGA

Skoro dotychczasowe rozważania doprowadziły nas do człowieka jako stworzenia niedoskonałego, a jego niedoskonałość okazała się racją grzechu, dalsze nasze dociekania prowadzą w stronę Stwórcy. Czy Bóg-Stwórca jest racją grzechu? Leibniz odpowiada: „Nie mogę zaprzeczyć, że Bóg jest racją ostateczną rzeczy, a więc i aktu grzechu [...] mimo to zaś twierdę, że grzechy nie pochodzą

od woli Boga”<sup>17</sup>. Innymi słowy, Bóg nie chce grzechów dla nich samych, czyli nie jest sprawcą grzechów. Jakaż jest więc relacja Boga do grzechów, które przecież istnieją w tym świecie przez Boga stworzonym? Jeśli Bóg nie chce grzechów dla nich samych, to jakie są powody tego, że dopuścił ich istnienie? Otóż zbliżamy się do wyjaśnienia kwestii. Najpierw ściśle określenie: „dopuszczać znaczy nie chcieć, ani nie chcieć, ale jednak wiedzieć”<sup>18</sup>. I teraz jasno pojmujemy stwierdzenie Leibniza: „o Bogu trzeba powiedzieć, że grzechów samych przez się, jeśli by je rozumieć tak, że nie istnieją, nie chce; jeśli zaś istnieją bo tego wymaga harmonia rzeczy, to je dopuszcza, to znaczy ani chce, ani nie chce”<sup>19</sup>. Osiągnięcie harmonii rzeczy, które istnieją w tym najlepszym z możliwych światów, wymagało pewnych ofiar. Grzechy zaistniały wtedy mocą konsekwencji, ponieważ wrosnięte są w ten istniejący świat. „Co się zaś tyczy całego ciągu rzeczy, to trzeba powiedzieć o Bogu, że go nie dopuszcza, lecz chce go, a przez to także i grzechów – o tyle o ile rozważa się je nie same w sobie z osobna, lecz wtopione w cały ten ciąg. [...] Bóg stwierdza, że w całej wybranej przez niego najlepszej harmonii rzeczy zachodzą one [grzechy] mocą konsekwencji; a ponieważ w całym harmonijnym ciągu ich istnienie powetowane jest większymi dobrami, przeto je toleruje, czyli dopuszcza”<sup>20</sup>. Myliłby się jednak ten, kto z dotychczasowych rozważań wyciągnąłby wniosek, że grzechy są konieczne i nawet sam Bóg nie mógłby sprawić iżby ich nie było. „Grzechy [...] i cały pozostały ciąg rzeczy przygodnych nie jest konieczny, choć jest następstwem rzeczy koniecznej; istnienia Boga, czyli harmonii rzeczy”<sup>21</sup>. Istnienie grzechów jest związane z istnieniem Boga i stworzoną przezeń harmonią rzeczy. Wyeliminowanie więc grzechów byłoby równoznaczne z odrzuceniem tego świata, w którym z woli Boga panuje harmonia rzeczy doskonałych i niedoskonałych, dobrych i złych. „Konsekwencją więc zaprzeczenia lub zmiany tego oto ciągu rzeczy, w którym mianowicie zawierają się grzechy, będzie zaprzeczenie lub zmienienie Boga [...]”. A zatem grzechy zawarte w całym tym oto ciągu rzeczy, zawdzięczamy samym ideom rzeczy, czyli istnieniu Boga; jeśli się założy to istnienie, to się zakłada i grzechy, jeśli się znosi, znosi się i grzechy”<sup>22</sup>. A zatem ostateczną racją grzechów jest niedoskonałość stworzeń tego świata. „Niedoskonałość pochodzi z istot, czyli samych natur stworzeń. [...] Winić trzeba jedynie ich ograniczenia lub granice, to znaczy to, że uczestniczą w nicości, jeśli są niedoskonałe”<sup>23</sup>. Ta zaś niedoskonałość jest koniecznym warunkiem harmonii i doskonałości całości świata rzeczy.

W tym miejscu naszych rozważań przypomnijmy sobie rozróżnienie: grzech rozpatrywany z punktu widzenia Boga [rzecz istniejąca w tym oto świecie]; grzech rozpatrywany z punktu widzenia grzesznika [akt człowieka]. Znaleźliśmy rację grzechu jako rzeczy. Jest nią niedoskonałość stworzeń, partycypacja w nicości. Wróćmy zatem do rozważań nad grzechem pojętym jako akt człowieka. Dotąd powiedzieliśmy, że racją grzechu od strony człowieka jest niedoskonałość jego władz duchowych; rozumu i woli, a ściśle mówiąc ich ograniczenie przez afekty. Afekty osłabiają jednak tylko władze duchowe człowieka, stąd grzesznik nie może być całkowicie zwolniony od odpowie-

działności za swoje grzeszne akty. Leibniz nie zajął się szczegółową analizą aktu grzesznika, stąd jego stwierdzenie jest dość lakoniczne: „Bóg dopuszcza nawet grzechy, ponieważ wie, że to, co dopuszcza, nie jest wbrew dobru powszechnemu, przeciwnie, ten dysonans jest powetowany w inny sposób. Człowiek natomiast grzesząc śmiertelnie wie, że to, co czyni jest przeciwko dobru powszechnemu – wie na tyle, na ile potrafi to sam osądzić”<sup>24</sup>. Kwestia dopuszczania istnienia grzechów łączy się z tematem przedwiedzy Boga. Temat ten krótko omawia Leibniz zwracając uwagę na fakt, że przedwiedza Boska w niczym nie determinuje, ani nie kępuje człowieka. Stwierdza bowiem, że „cała dysputa o przedwiedzy, fatum, predestynacji, celu życia nie ma żadnego znaczenia dla kierowania życiem. Wszystko należy czynić tak właśnie, jakbyśmy o tych rzeczach nawet nie myśleli”<sup>25</sup>.

Reasumując nasze rozważania nad Leibniza koncepcją grzechu, możemy stwierdzić, że nasz autor zajmuje się tematem grzechu przede wszystkim na „terenie” swojej metafizyki i teodycei. Dla Leibniza grzech to fakt – rzecz, która pojawia się w ciągu innych rzeczy za sprawą działalności człowieka. Stosunek Boga do grzechu – rzeczy określa Leibniz z perspektywy całości bytu: harmonia rzeczy tworzących ten świat jest kategorią [wartością] cenniejszą niż niedoskonałość pojedynczych faktów – rzeczy będących skutkiem działania grzesznika. Grzechy, widziane od strony Boga, pojawiają się zatem przede wszystkim przy rozważaniu tematu przedwiedzy Boga, nie zaś jako element planu stwórczego. Bóg bowiem grzechów samych w sobie ani chce, ani nie chce, ale ich istnienie dopuszcza, czyli wie o nich. Trzeba przyznać, że to wyjaśnienie Leibniza jest nieco enigmatyczne. Można bowiem postawić pytanie kategoryczne: czy grzechy, pojęte jako fakty będące efektem działań grzesznych, pojawiły się w planie stwórczym? Jeśli tak to są przedmiotem woli Boga. Jeśli nie to jaka jest ich przyczyna? Czyżby Bóg miał plan stwórczy świata innego niż ten, który istnieje; ten bowiem świat zawiera fakty będące efektem czynów grzesznych. Poprzestańmy na posianiu wątpliwości byśmy przypadkiem nie postawili się w pozycji doradców Boga, albo też, kolejny raz w historii grzechu i zbawienia nie uważali siebie za takich, którzy wiedzą wszystko o Bogu i Jego sposobie działania. Niech to nasze rozważanie, a raczej referowanie pewnych myśli wielkiego filozofa, będzie dla nas okazją, aby skłonić się przed tajemnicą stworzenia, grzechu i zbawienia.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> S. Cichowicz, *Leibniz i jego niewyznana wiara*, [w:] G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1969, s. IX.

<sup>2</sup> G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1969.

<sup>3</sup> G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, dz. cyt., s. 11.

<sup>4</sup> Tamże, s. 10.

<sup>5</sup> Zob. G. W. Leibniz, *Dialog faktyczny o wolności ludzkiej i o źródle zła*, [w:] *Wyznanie wiary filozofa*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1969, s. 151.

<sup>6</sup> G. W. Leibniz, *Wyznanie ...*, s. 25.

<sup>7</sup> Tamże, s. 15.

<sup>8</sup> Tamże, s. 14.

<sup>9</sup> Tamże, s. 28.

<sup>10</sup> G. W. Leibniz, *Dialog ...*, s. 150.

<sup>11</sup> G. W. Leibniz, *Wyznanie ...*, s. 29.

<sup>12</sup> Tamże, s. 37.

<sup>13</sup> Tamże, s. 32.

<sup>14</sup> Tamże, s. 32.

<sup>15</sup> Tamże, s. 9.

<sup>16</sup> *Dialog ...*, s. 153 - 154.

<sup>17</sup> *Wyznanie ...*, s. 11.

<sup>18</sup> Tamże, s. 19.

<sup>19</sup> Tamże, s. 24.

<sup>20</sup> Tamże, s. 15.

<sup>21</sup> Tamże, s. 21.

<sup>22</sup> Tamże, s. 14.

<sup>23</sup> *Dialog ...*, s. 154.

<sup>24</sup> *Wyznanie ...*, s. 26.

<sup>25</sup> *Wyznanie ...*, s. 23.



Ks. Zdzisław Kroplewski

OBRAZ KAPŁANA, JAKO OSOBY POMAGAJĄCEJ,  
U LUDZI UZALEŻNIONYCH  
(sprawozdanie z badań pilotażowych)<sup>1</sup>

PODSTAWY TEORETYCZNE BADAŃ

Według wielu teorii psychologicznych u ludzi występują tendencje do przypisywania innym charakterystycznych cech, nadawania im etykiet. Tego typu skłonność występuje w stosunku do poszczególnych ludzi, jak też i grup ludzkich. Dzieje się tak dzięki schematom poznawczym (ich odmianą są tzw. skrypty poznawcze), które są swoistego rodzaju stereotypem rzeczywistości. Na tym tle powstało też wiele psychologicznych teorii próbujących wytłumaczyć zjawisko spostrzegania innych osób, a także przypisywania ludziom charakterystycznych cech, stereotypowo im właściwych. W ramach zaś poszczególnych badań ustalono, jakie cechy nadajemy postrzeganym ludziom i jakie prawa tymi procesami kierują<sup>2</sup>.

Takimi osobami, wobec których trudno jest przechodzić obojętnie, są księża. Dlatego też im indywidualnie, jak też i całej grupie przypisuje się pewne wspólne cechy. Mogą one dotyczyć realnych, spostrzeganych atrybutów, jak też i oczekiwań związanych ze spełnianą religijną i społeczną rolą<sup>3</sup>. Cechy przypisywane kapłanom składają się w efekcie na obraz księdza u współczesnych ludzi.

Niewątpliwie nie każda grupa ludzi zauważa u osób duchownych te same cechy, czy też oczekuje od nich podobnych form zachowań. Obraz innych ludzi jest bowiem zależny od tego, kto ten obraz tworzy. Na obraz drugiego człowieka wpływają też tzw. podmiotowe uwarunkowania<sup>4</sup>. Specyficzną grupą ludzi są osoby uzależnione od alkoholu, czy też narkotyków. Fakt uzależnienia nie pozostaje bez wpływu na sposób patrzenia na świat i ocenę ludzi, zwłaszcza w aspekcie wyjścia z sytuacji uznawanej za niekorzystną.

Na tym tle widać jasno postawiony problem niniejszego artykułu: obraz księdza, jako osoby pomagającej, u osób uzależnionych. Chodzi więc autorowi o to, jak jest spostrzegany ksiądz przez alkoholików i narkomanów, a zwłaszcza, jakie cechy chcieliby u niego widzieć, żeby mógł jak najlepiej pomóc im wyjść z zaistniałej sytuacji.

To co zostanie przeze mnie przedstawione mieści się w ramach tzw. poznawczego patrzenia na człowieka. Wielu psychologów tzw. nurtu

poznawczego twierdzi, że każdy człowiek w swoim umyśle tworzy poznawcze struktury spostrzeganej rzeczywistości. W strukturze takiej istnieją zarówno oceniające (a więc efektywno-wartościujące), jak też i deskryptywne (logiczno-racjonalne) poziomy. W zależności od tego, kto dany sąd wydaje, w jakiej sytuacji i czego on dotyczy, zmienia się poziom nasycenia struktury oceniającym lub też opisującym czynnikiem<sup>5</sup>.

Struktury te nie są oczywiście czymś stałym, jak np. taśma magnetofonowa, czy też filmowa, lecz czymś co się nieustannie zmienia pod wpływem nowych doświadczeń i przeżyć. Schemat poznawczy tworzy się nie na zasadzie biernej rejestracji napływających informacji, lecz poprzez ich interpretację, ocenę, organizowanie, przekształcanie i uzupełnianie, stosownie do spostrzeganych treści i przeżyć z tym związanych. Teorie schematów poznawczych nawiązują do filozofii Kanta, zwłaszcza jego koncepcji kategorii apriorycznych a w psychologii do teorii francuskiego psychologa J. Piageta, dotyczącej m. in. rozwoju schematów poznawczych. Teorie schematów poznawczych są dzisiaj jednymi z najbardziej prężnie rozwijających się koncepcji człowieka<sup>6</sup>.

Próbne wyniki przeprowadzonych badań, które zrelacjonuję, mogą być oparte o teorie struktur poznawczych. Obraz drugiego człowieka bowiem jest swoistego rodzaju umysłową strukturą o drugiej osobie. I tak jak to jest w strukturach poznawczych w ogólności, tak też i w obrazie drugiej osoby znajdują się zarówno afektywne jak i deskryptywne informacje. Można zatem wysunąć przypuszczenie, że spostrzeganie drugiego człowieka, obraz innej osoby jest zawsze silniejszym źródłem emocji i wartościowań niż otaczający nas świat fizycznych obiektów. Nie oznacza to jednak, że w obrazie drugiego człowieka nie znajdują się informacje opisowe, logiczne, które określają drugiego człowieka niezależnie od emocjonalnego stosunku do niego.

W trakcie tworzenia się obrazu drugiej osoby dochodzi do pewnej selekcji informacji i to zarówno na poziomie deskryptywnym jak i afektywnym. Ta selekcja informacji jest zdeterminowana przez trzy kategorie czynników:

1. czynniki leżące po stronie osoby, której cechy podajemy (zwłaszcza chodzi tu o siłę i treść emocji wzbudzanych w podmiocie, gdy ma opisywać obraz drugiego człowieka);

2. czynniki istniejące w sytuacji, w której dochodzi do wytworzenia obrazu danej osoby (będą to cechy sytuacji w trakcie wypełniania testu, jak i stereotypu istniejącego wśród ludzi na temat danych osób);

3. czynniki leżące po stronie osoby opisującej drugiego człowieka (jej stan emocjonalny, jak też i umiejętność obiektywnego opisu)<sup>7</sup>.

Z opisanego tu wstępu teoretycznego widać, że stan psychiczny podmiotu poznającego, jak i przyjmowane przez niego stereotypy stanowią swoistego rodzaju filtr odbioru informacji o innych ludziach. Obraz drugiego człowieka nie jest obiektywnym schematem, lecz jest zbiorem informacji o danej osobie przepuszczonym przez filtr własnych przekonań, postaw, ocen, emocjonalnego stanu.

W ten sam sposób tworzy się obraz księdza u współczesnych ludzi. Na strukturę obrazu kapłana u osób uzależnionych będzie się więc składała sytuacja

psychiczna badanych osób, ich posiadane stereotypy, bieżąca informacja o księdzu istniejąca wśród ludzi. Nie bez wpływu na ten obraz będzie też stan psycho-społeczny uczestniczących w badaniach osób związanych z uzależnieniem i oczekiwaniami w tym względzie od innych. Opisany poniżej obraz księdza nie jest więc taki, jaki jest naprawdę, także nie taki, jaki jest postulowany w ramach nauczania kościelnego, ale jaki jest subiektywnie utworzony u osób uzależnionych.

Warto też zaznaczyć, że badania tego typu, jednak nie wśród osób uzależnionych, były już przeprowadzane. I tak np. na KUL-u została napisana praca doktorska na temat obrazu księdza u osób wierzących i niewierzących. W miesięczniku „W drodze” natomiast ukazał się artykuł, wprowadzając o nastawieniu socjologicznym, jednakże dotyczący tych samych treści, mianowicie obrazu kapłana w oczach wiernych<sup>8</sup>.

#### OPIS PRZEPROWADZENIA BADAŃ

Badania, które opisuję są jedynie badaniami pilotażowymi, przeprowadzonymi w ramach seminarium naukowego z psychologii pastoralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie przez Krzysztofa Zalewskiego i Jacka Lewińskiego<sup>9</sup>. Stanowią one małą część większego zagadnienia dotyczącego roli wartości religijnych w leczeniu narkomanów i alkoholików. W ramach obszernego testu badanym postawiono pytanie: „Jakie cechy powinien mieć kapłan, aby mógł Tobie pomóc w wyleczeniu z narkomanii (alkoholizmu)”. Pytanie to dotyczyło więc idealnego, oczekiwanego, a nie realnego (jaki naprawdę uważasz, że jest) obrazu księdza. Badania dotyczą więc tylko takich cech kapłana, które są przypisywane mu jako osobie pomagającej człowiekowi uzależnionemu, a nie cech kapłana w ogóle.

Zadane pytanie było typu otwartego. Osoby uczestniczące w badaniach nie miały zawężonego pola odpowiedzi do wytypowanych cech. Taki sposób postawienia pytania dawał możliwości zbadania tych cech księdza, które badani spontanicznie uznali za ważne. Jednakże tak skonstruowana metoda ma swoje wady. Dotyczą one głównie tego, że rodzą się wtedy trudności w dokładniejszym statystycznym opracowaniu wyników. Zwłaszcza trudno jest znaleźć kryterium klasyfikacji, grupowania cech podanych przez biorących udział w badaniach.

Osobami biorącymi udział w badaniach byli, albo alkoholicy, albo narkomani. Wszyscy oni byli w czasie leczenia lub jakiś czas po jego zakończeniu, jeżeli można mówić w tym wypadku o pełnym wyleczeniu. Jednakże wszyscy mieli świadomość, że są alkoholikami, albo też narkomanami. Narkomani przebywali, bądź to w ośrodkach prowadzonych przez MONAR (jedna grupa), bądź w ośrodku o charakterze religijnym (druga grupa). Alkoholicy natomiast w większości należeli do grup AA (Anonimowych Alkoholików), lub też uczęszczali do klubów abstynenckich, część z nich przebywała na oddziałach dziennych dla alkoholików prowadzonych przez poradnię odwykową, część była

w trakcie pobytu w zakładzie leczącym alkoholików. Nie podaję celowo nazw ośrodków, gdzie badania były przeprowadzone, aby zachować anonimowość osób biorących udział w badaniach.

W badaniach uczestniczyło 42 mężczyzn i 3 kobiety z grupy alkoholików oraz 17 mężczyzn i 4 kobiety z grupy narkomanów. Nierównomierność grup ze względu na płeć badanych wynika z tego, że w ośrodkach w których przeprowadzono badania taka była struktura grupy tam znajdującej się. Z drugiej też strony jest to spowodowane także tym, że mężczyźni częściej podlegają nalogom alkoholizmu i narkomanii niż kobiety. Ze względu na taką strukturę grupy dla opracowania wyników nie będę uwzględniał czynnika, jakim jest płeć. Zdaję sobie jednak sprawę z faktu, że zmienna ta może mieć znaczenie. Zwracają na to uwagę chociażby badania dotyczące obrazu kapłana przeprowadzone na KUL przez ks. Regmunta, z których wynika, że mężczyźni i kobiety mają inny obraz księdza.

Ważnym dla moich rozważań czynnikiem jest stosunek do wiary wśród osób badanych. Otóż wśród respondentów znalazło się 10 narkomanów oraz 8 alkoholików w grupie deklarujących się jako niewierzący, obojętni lub niezdecydowani wobec wiary (grupa ta będzie określana jako obojętna), natomiast w grupie deklarujących się jako wierzący i zdecydowanie wierzący było 11 narkomanów i 37 alkoholików (ta grupa będzie określana jako wierząca). Przedstawia to tabela nr 1. Warto też zaznaczyć, że wśród uczestniczących w badaniach tylko 1 osoba – alkoholik i 2 osoby – narkomani określili siebie jako zdecydowanie niewierzących. Opisana tu struktura grupy nie oddaje prawidłowości wyrażającej stosunek do wiary religijnej wśród osób uzależnionych, pokazuje jedynie to, jaki był stan wśród osób uczestniczących w badaniach.

Tabela 1

Stosunek do wiary religijnej wśród badanych

Grupa \ Stosunek do wiary	Obojętni	Wierzący
Alkoholicy	8 (18 %)	37 (82 %)
Narkomani	10 (48 %)	11 (52 %)

Tabela 2

Grupy wiekowe wśród badanych

Grupa \ Wiek badanych	do 25 lat	25 - 35 lat	powyżej 35 lat
Alkoholicy	0	11 (24 %)	34 (76 %)
Narkomani	8 (38 %)	13 (62 %)	0

Od strony wiekowej badana grupa wyglądała następująco: do 25 lat – 8 narkomanów i żaden alkoholik; pomiędzy 25 – 35 lat – 13 narkomanów i 11 alkoholików a powyżej 35 lat żaden narkoman i 34 alkoholików. Zależności te pokazuje tabela nr 2. Różnica wiekowa w obu grupach jest związana ze strukturą uzależnienia od alkoholu i narkomanii. W narkomanii uzależnienie następuje o wiele szybciej i młodszy ludzie sięgają po narkotyki. Poza tym narkomani bardzo często nie są w stanie dożyć zbyt długich lat życia ze względu na niszczący wpływ narkotyków na zdrowie. Alkoholizm natomiast zanim stanie się chorobą wymaga długiego okresu nadużywania alkoholu, stąd też i wiekowo badani alkoholicy byli starsi.

#### ANALIZA WYNIKÓW BADAŃ

Wyniki przedstawionych badań nie mają charakteru wyczerpującego, są jedynie próbą charakterystyki obrazu księdza, jaki mają osoby uzależnione biorące udział w badaniach. Wnioski ogólniejsze z tego typu badań, które mają tylko próbny charakter mogą być stawiane bardzo ostrożnie. Obraz kapłana nie jest rzeczywistym, realnym obrazem księdza, ale oczekiwanym, tj. opartym o takie pożądane cechy, które osoby badane uważają, że pomogłyby im w wyleczeniu się z nałogu. Poniższa charakterystyka będzie przedstawieniem wyodrębnionych grup cech księdza, jako osoby pomagającej.

Wśród odpowiedzi można zauważyć grupę cech obrazu księdza związanych typowo z wiarą religijną. I tak wśród wszystkich cech jakościowo różnych podawanych przez badanych (wyodrębniłem ich 52) tylko 6 jakości odnosi się wprost do życia religijnego (jest to ok. 12 %). Natomiast w całości podawanych określeń, często jakościowo identycznych (było ich razem 187) jedynie 13 odnosiło się do wiary (to jest ok. 7 %). Przy czym określenia te podawały tylko te osoby, które w większym stopniu identyfikowały się z wiarą religijną. Omawiane tu cechy księdza zauważały osoby, które określały siebie jako głęboko wierzące.

W grupie alkoholików znalazło się 8 osób tego typu. Połowa cech przez nie podawanych dotyczyła bezpośrednio wiary religijnej. Osoby te wskazywały, że ksiądz powinien być głęboko wierzący, wskazywać drogę do Boga, pomagać w odkrywaniu wiary. Dla tych osób obraz księdza jest więc typowo religijny. Te wartości też zapewne uważają za ważne w przezwyciężaniu nałogu.

Natomiast bardzo charakterystyczne jest to, że osoby niezdecydowane w stosunku do wiary religijnej i określające się jako niewierzące (grupa obojętna) nie zauważały w ogóle takich cech w obrazie księdza. Niektóre z tych osób nawet wprost negowały potrzebę księdza w procesie terapii. Np. u osób deklarujących się jako niewierzące znalazły się wypowiedzi, aby ksiądz zachowywał się tak, żeby nie można było poznać, że jest księdzem, lub żeby nie wtrącał się w osobiste sprawy uzależnionych. Zależność ta nie jest charakterystyczna tylko dla osób uzależnionych, jest ona widoczna także w innych badaniach tego typu, np. ks. Regmunt stwierdził, że osoby niewierzące zauważają w obrazie księdza w ogóle więcej cech negatywnych niż osoby wierzące<sup>10</sup>.

Opisywaną tu prawidłowość można wytłumaczyć w ramach podanej w pierwszej części artykułu teorii, według której cechy spostrzeganych osób przechodzą przez filtr własnych poglądów i ocen. W tym wypadku własny stosunek do świata zostaje wprost przerzucony na obraz księdza. W subiektywnych więc ocenach większości ludzi uzależnionych i leczących się ksiądz jest w małym stopniu spostrzegany jako osoba pomagająca w odnowie życia religijnego. Tak go widzą jedynie ludzie głęboko wierzący.

Następną grupą cech wymienianych przez biorących udział w badaniach są te, które można by nazwać psychologiczno-terapeutycznymi. Tego typu cechy wymieniają obie grupy badanych: osoby identyfikujące się z wiarą religijną i te, które się z nią w pełni nie identyfikują. Na czoło wśród tych cech pożądanых u księdza, aby mógł pomóc w wyleczeniu z narkomanii, czy alkoholizmu jest wiedza na temat uzależnień. Badani wymagają od księdza, który miałby im pomagać, aby znalazł się na tym, czym jest choroba alkoholowa, albo czym jest narkomania. Tego typu właściwości księdza są wymieniane aż przez 17 osób z badanych grup, co stanowi 25 % ogółu biorących udział w badaniach. Niektórzy nawet żądają, aby ksiądz który chce im pomagać sam był kiedyś alkoholikiem lub narkomanem. W ten sposób najlepiej od strony własnego przeżycia będzie według badanych znalazł problem i będzie mógł najlepiej pomóc. Na tę cechę zwraca uwagę 7 osób z całej grupy, co stanowi 11 % badanych. Jednakże zaznaczyć też trzeba, że część z osób wymagałaby, aby ksiądz chcąc pomagać osobom uzależnionym sam był osobą nie pijącą. Widać więc na tym tle, że pożądane cechy księdza, podawane przez badanych, czasami wzajemnie się wykluczają. Wśród tej grupy cech wymienia się, ale już nie tak powszechnie, takie właściwości kapłana jak: doświadczenie, umiejętność kontaktu, oddanie pracy.

Następną, najbardziej liczną grupą cech widzianą u księdza przez osoby uzależnione są te, które można by nazwać ogólnoludzkimi. Wśród nich na pierwsze miejsce wysuwa się oczekiwanie, aby ksiądz był osobą uczciwą, prawą, wiarygodną, a także autentyczną. Aż ok. połowy respondentów zwraca uwagę na

tego typu cechy. Następnie badani mówią o wyrozumiałości, życzliwości i dobroci księdza, a także o jego otwartości i cierpliwości.

#### PODSUMOWANIE

Przedstawiony tu obraz księdza jako osoby pomagającej jest oczywiście niepełny, oparty jest bowiem jedynie o próbne, pilotażowe badania. Więcej i dokładniejszych informacji można by uzyskać dzięki badaniom przygotowanym obszerniej na podstawie opisanych tu cech księdza. Tego typu badania byłyby o tyle przydatne, oprócz oczywiście ich naukowego charakteru, że wskazałyby na ten wymiar obrazu księdza, jakim jest oczekiwanie innych ludzi. W takich oczekiwaniach mieszczą się często różne sprzeczności i nie oznacza to, że powinny one wyznaczać kierunek wychowania współczesnego księdza. Jednakże dzięki tego typu informacjom księża otrzymują niewątpliwie pomoc do lepszego kontaktu z człowiekiem w różnych sytuacjach życiowych.

#### BIBLIOGRAFIA

- Baniak J., *Kapłan w oczach wiernych*, „W drodze”, 9, 1992, s. 90 - 95
- Januszewski A., *Niektóre uwarunkowania zdolności poznawania samego siebie i drugiej osoby*, Lublin 1988, RW KUL
- Kropiewski Z., *Próby psychologicznej charakterystyki procesu rozumowania. Studium krytyczno-analityczne*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, tom XXXIX - XL, z. 4, 1991 - 1992, s. 1 - 24
- Lewicka M., *Afektywne i deskryptywne mechanizmy spostrzegania innych ludzi*, [w:] M. Lewicka, J. Trzebiński (red.), *Psychologia spostrzegania społecznego*, Warszawa 1985, Książka i Wiedza
- Lewiński J., *Wartości religijne w terapii alkoholików. Badania empiryczne*, Poznań 1993, Papieski Wydział Teologiczny, (niepublikowana praca magisterska)
- Mądrzycki T., *Deformacje w spostrzeganiu ludzi*, Warszawa 1986, PWN
- Regmunt W., *Postawa religijna a psychospołeczne aspekty modelu kapłana*, Lublin 1991, Archiwum KUL (niepublikowana praca doktorska)
- Skarżyńska K., *Spostrzeganie ludzi*, Warszawa 1981, PWN
- Trzebiński J., *Rola schematów poznawczych w zachowaniach społecznych*, [w:] M. Lewicka, J. Trzebiński (red.), *Psychologia spostrzegania społecznego*, Warszawa 1985, Książka i Wiedza, s. 257 - 346

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Artykuł ten jest zmienioną wersją wykładu inauguracyjnego wygłoszonego przez autora w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej dnia 17. 10. 1993.

<sup>2</sup> Por. przegląd teorii dotyczących procesów spostrzegania innych ludzi m. in. w: K. Skarżyńska, *Spostrzeganie ludzi*, Warszawa 1981, PWN, s. 7 - 13; T. Mądrzycki, *Deformacje w spostrzeganiu ludzi*, Warszawa 1986, Książka i Wiedza, s. 16 - 24; A. Januszewski, *Niektóre uwarunkowania zdolności poznawania samego siebie i drugiej osoby*, Lublin 1988, RW KUL, s. 21 - 47.

<sup>3</sup> W teoriach psychologicznych mówi się o przypisywaniu cech ludziom ze względu na role społeczne, które oni pełnią, por. np. K. Skarżyńska, *Spostrzeganie ludzi*, dz. cyt., s. 117 - 123.

<sup>4</sup> Por. K. Skarżyńska, *Spostrzeganie ludzi*, dz. cyt., s. 150 - 187.

<sup>5</sup> Por. M. Lewicka, *Afektywne i deskryptywne mechanizmy spostrzegania innych ludzi*, [w:] M. Lewicka, J. Trzebiński (red.), *Psychologia spostrzegania społecznego*, Warszawa 1985, Książka i Wiedza, s. 19 - 78. Por. także model procesu rozumowania w: Z. Kropiewski, *Próba psychologicznej charakterystyki procesu rozumowania. Studium krytyczno-analityczne*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, tom XXXIX - XL, z. 4, 1991 - 1992, s. 1 - 24.

<sup>6</sup> Por. J. Trzebiński, *Rola schematów poznawczych w zachowaniach społecznych*, [w:] M. Lewicka, J. Trzebiński (red.), *Psychologia spostrzegania społecznego*, Warszawa 1985, Książka i Wiedza, s. 257 - 346.

<sup>7</sup> Por. M. Lewicka, *Afektywne i deskryptywne ...*, dz. cyt., s. 35 - 36.

<sup>8</sup> Por. W. Regmunt, *Postawa religijna a psychospołeczne aspekty modelu kapłana*, Lublin 1991, Archiwum KUL (niepublikowana praca doktorska); J. Baniak, *Kapłan w oczach wiernych*, „W drodze”, 9, 1992, s. 90 - 95.

<sup>9</sup> Na podstawie tych badań powstała praca magisterska: por. J. Lewiński, *Wartości religijne w terapii alkoholików. Badania empiryczne*, Poznań 1993, Papieski Wydział Teologiczny, (niepublikowana praca magisterska).

<sup>10</sup> Por. W. Regmunt, dz. cyt.

ks. Jan Turkiel

### DZIAŁANIE BOGA W HISTORII NA PRZYKŁADZIE 2 KRL 3,1-27

Biblijni autorzy natchnieni dostrzegają w dziejach ludzkich działanie Boga. Historia, każdy jej epizod, w ich ujęciu ma sens i cel religijny. Bóg jest tym, który przewyciężając wszelkie zawiłości życia, spowodowane występami ludzi, realizuje swój plan zbawienia wobec narodu wybranego. Plan, który polega nie tylko na objawieniu Słowa, w teofaniach, poprzez usta proroków, czy w osobie Jezusa Chrystusa, ale przejawia się też w sposób dynamiczny w historii. Prawdę tę potwierdza Sobór Watykański II<sup>1</sup>.

Również dziś, czytając Pismo Święte, starajmy się odczytywać historię biblijną jako znak istnienia i działalności Boga. Często jednak działanie Boga opisane na kartach Pisma Świętego wydaje się nam nieuchwytnie. Dopiero głębsze wczytanie się w dany fragment tekstu, pozwala nam odkryć ingerencję Boga w historię narodu wybranego. Przykładem tego może być epizod opisany w 2 Krl 3,1 - 27.

„Mesza, król Moabu, był hodowcą trzód i dostarczał królowi izraelskiemu sto tysięcy owiec i wełny ze stu tysięcy baranów. Lecz po śmierci Achaba król Moabu zbuntował się przeciw królowi izraelskiemu” (2 Krl 3,4 - 5). Tak rozpoczyna się opis wojny, w której z jednej strony wzięła udział koalicja izraelsko-judejsko-edomska, a po drugiej stronie stanął Moab. Cały opis tej wojny zawarty jest w 2 Krl 3,4 - 27.

Początek tego epizodu z dziejów narodu wybranego, jak również opis jego przebiegu, wydawać by się mogło, bardziej nadaje się do opracowań traktujących o historii Izraela i Judy, niż do Pisma Świętego.

Wczytanie się w treść opisaną historię 2 Krl 3,1 - 27 pozwoli nam jednak dostrzec prawdę o ingerencji Boga w dzieje narodu wybranego. Taką prawdę zamierzał przedstawić Autor Natchniony.

Aby móc głębiej wniknąć w prawdy zawarte w interesującym nas rozdziale 2 Krl 3,1 - 27, podzielmy opisaną historię na części:

- Przygotowanie do wojny (3,6 - 8),
- Marsz wojsk przez pustynię (3,9 - 10). Zabłądzenie, brak wody, zwątpienie,
- Prorok Elizeusz, cud (3,11 - 20),
- Opis zwycięstwa nad Moabitami (3,21 - 25),
- Oblężenie Kir - Chareszet (3,26 - 27a),
- Odstąpienie wojsk izraelskich od zdobywania miasta (3,27b).

Zanim zaczniemy analizować przebieg wydarzeń składających się na opis wojny z Moabem, powiedzmy krótko o przyczynie tej wojny. Był nią bunt króla Moabu przeciwko królowi izraelskiemu. Konkretnym przykładem zależności było dostarczanie królowi izraelskiemu stu tysięcy owiec i wełny ze stu tysięcy baranów (3,4) istniało więc poważne obciążenie gospodarcze Moabu. Jego król zbuntował się przeciwko tej niesprawiedliwej zależności, wykorzystując śmierć Achaba, króla izraelskiego. Liczył zapewne na chaos w Izraelu po śmierci władcy oraz osłabienie państwa po walkach z Aramejczykami, o których wspomina 1 Krl 22. Król Jotam zbiera sily w Izraelu, oraz postanawia wciągnąć do koalicji Judę, na którą również napadli Moabici (2 Krn 20,1). Zwróćmy teraz uwagę na zastanawiające fakty.

Wojnę planuje król Izraela (3,7). Drogę do Moabu wybiera jednak król Judy (3,8), król judzki wybiera drogę wbrew logice. Po pierwsze, ma ona wieść przez terytorium jego kraju. Wiemy, z jakimi konsekwencjami dla danego kraju jest związany przemarsz wojsk idących na wojnę. W tamtych czasach sprawy te były oczywiście znacznie mniej uregulowane niż dzisiaj. Król Judy okazał tu ponadto daleko idące zaufanie, gdyż wojny izraelsko-judejskie<sup>2</sup> toczyły się niemal nieustannie i chwilowy sojusz przeciw Moabitom wcale nie musiał okazać się trwały. Wpuszczenie wojsk Izraela w głąb kraju było dość ryzykowne. Wadą drogi wybranej przez króla judzkiego Jozafata było też to, że była ona dłuższa, odpadał więc element zaskoczenia, czyli słabiej zorganizowanej obrony Moabu (zaznaczyć jednak trzeba, że według tzw. steli Meszy, znalezionej w 1868 r. w Dibon, północna granica Moabu była silnie ufortyfikowana. Przy okazji — tu jeszcze jeden dowód na to, że Pismo Święte przekazuje obraz epoki, w której powstawało — stela Meszy, choć nie wspomina o wojnie z Izraelem, potwierdza jednak, że Mesza był uzależniony od państwa izraelskiego).

Złą stroną tej drogi było też to, że prowadziła przez pustynię (na zachód od Morza Martwego). Jest to droga trudna, wyczerpująca, szczególnie, gdy idzie nią wielu ludzi. W tym wypadku tak było. Tempo marszu przez pustynię jest znacznie wolniejsze. Brak wody stwarza liczne problemy zaopatrzeniowe, a surowy klimat wyczerpuje siły ludzi i zwierząt. Trudno przypuszczać, aby po długim marszu w tak trudnych warunkach wojska koalicji zdolne były skutecznie walczyć. Dlatego decyzja o wyborze trasy zachodniej wydaje się nieprzemysłana. Można jej wybór tłumaczyć chęcią wciągnięcia Edomu do koalicji, ale zwróćmy uwagę, że o ile Joram pyta Jozafata o zdanie, to o Edomie nie ma ani słowa, jakby jego udział w wojnie był czymś oczywistym. W istocie Edom był zależny od Judy. Można dłuższą i trudniejszą drogę tłumaczyć zgromadzeniem przez Moab sił na wschodniej granicy, ale przeczy temu wiersz 3,21. Zdziwiałoby wydawać się również, czemu król Izraelski nie próbował wpłynąć na zmianę decyzji Jozafata, być może nie chciał zrażać sojusznika.

„Zatem wyruszyli w drogę: król izraelski, król judzki i król Edomu” (3,9). Stało się to, czego można było się spodziewać. Zabrakło wody dla wojska i bydła, które szło z wojskiem jako aprowizacja (3,9). Wojsko skazane było na zagładę, bądź z pragnienia, bądź z ręki Moabu, który miałby ułatwione zadanie przy

ataku. Zdaje sobie z tego sprawę Joram, gdy narzeka: „Oto Jahwe zwołał tych trzech królów, aby ich wydać w ręce Moabu” (3,10). Dlaczego jednak Edomici zabłądzili, choć przecież przechodzili przez swoje tereny? Dlaczego krążyli po pustynnych drogach przez siedem dni? (przypomnijmy, że liczba siedem oznaczała w starożytności doskonałość lub całość, dlatego błądzenie przez siedem dni oznaczało poważne zagubienie). Nasuwa się tu myśl, że Edomici, będący w zмовie z Moabem, celowo wprowadzili w błąd wojska izraelsko-judzkie. Mogą na to wskazywać dalsze wiersze: 3,22 - 23; 3,26. Wróćmy do tego problemu nieco później.

Reakcja króla izraelskiego Jotama na zaistniałą sytuację jest bardzo gwałtowna. Cytowane już były jego słowa, które podaje 3,10. Zwróćmy jednak uwagę na to, że choć król powołuje się na zrządzenie Jahwe, wiara jego była czysto formalna. Są to czasy, kiedy w Izraelu powszechny jest kult Baala, a Jotam „trwał w grzechach Jeroboama (...) i nie odstąpił od nich” (3,3). Grzech Jeroboama polegał właśnie na kulcie złotego cielca jako symbolu Boga Jahwe w Betel i Dan (1 Krl 12,28 n). Zauważmy też, że przed wyruszeniem na wojnę król nie pyta Boga, czy ma zaatakować Moab<sup>3</sup>. Zawołanie więc Jotama (3,10) jest tylko powiedzeniem formalnym, nic nie znaczącym.

Reakcja króla Jozafata jest natomiast reakcją wskazującą na to, że wierzy on głębiej, że nie jest tylko formalistą, jeśli chodzi o jego stosunek do Boga. Również z innych fragmentów Biblii, m.in. 2 Krn 17,3 wiemy, że Jozafat starał się o poszanowanie dla prawa Bożego w podległym mu kraju. Dlatego naturalne dla króla judzkiego są słowa: „Czy nie ma tu proroka Jahwe, abyśmy przez niego zasięgnęli rady Jahwe?” (3,11). Odpowiedź pada z ust sługi króla izraelskiego: jest taki prorok<sup>4</sup>. To Elizeusz, niegdyś sługa proroka Eliasza<sup>5</sup>. Następne stwierdzenie króla Jozafata znów potwierdza jego wiarę. Król mówi: „On (prorok) ma słowo Jahwe” (3,12). Uznaje zatem realną obecność i działanie Boga wśród ludzi, objawiającego swe zamiary poprzez słowo. Królowie zstąpili<sup>6</sup> więc do proroka. Elizeusz nie udziela jednak odpowiedzi, lecz zwraca się bezpośrednio do króla Jotama: „Cóż ja mam do ciebie, a ty do mnie? Idź do proroków ojca twego, do proroków twojej matki” (3,13). Prorok odsyła go więc do wieszczów jego rodziców<sup>7</sup>, choć, jak zostało zaznaczone w 3,2 Jotam „usunął stelę Baala, którą zrobił jego ojciec”. Elizeusz daje w ten sposób do zrozumienia, że choć król nie popełnia jawnego bałwochwalstwa, serce jego tkwi nadal w religii pogańskiej (por. także 3,3). Jotam jednak nie ustępuje, lecz domaga się odpowiedzi na pytanie, czy Bóg chce wydać trzech królów w ręce Moabu? (3,13). Tutaj możemy się już doszukiwać reakcji osoby, która mimo słabej wiary i popełnianego zła zaczyna uznawać zrządzenia Boga. Prorok nakazuje przyprowadzić harfiarza i zaczyna prorokować, przekazując słowo Boga. Jego odpowiedź Jotamowi zawarta jest w wierszach 3,14 nn. Prorok zapowiada, że Bóg<sup>8</sup> uczyni cud, bo choć nie będzie ani wiatru, ani deszczu, wykopane przez Izraelitów doły wypełnią się wodą (3,17). Zastanówmy się przez chwilę nad znaczeniem tego cudu. Zaczynamy powoli dostrzegać, że choć wyprawę zorganizował król izraelski, decydującą rolę zaczyna w tej historii spełniać Bóg, który ma moc ingerować w porządek

przyrody i w sposób cudowny. Da wodę spragnionym na pustyni wojskom. Wobec działania Boga, Jotam — człowiek, słabej wiary, może być tylko biernym uczestnikiem wydarzeń. Król izraelski jest na tyle nieważny, że nawet prorok Elizeusz udziela mu odpowiedzi „ze względu na króla Judy” (3,14). Prorok „nie widziałby” Jotama, tak jak nie widział jego wiary. Przyjęta natomiast została wiara Jozafata. Teraz widać, że Jozafat spełniał rolę pośrednika Boga wobec Jotama, wyprowadzając go na pustynię. Na pustyni zaś pośrednikiem staje się Elizeusz — prorok. Możemy zauważyć, że spełnienie się prorockiej zapowiedzi cudownego zaopatrzenia w wodę jest dla Jotama znakiem istnienia i działalności Boga. Skoro Bóg przez proroka zapowiada cud i rzeczywiście ma on miejsce, to najwyraźniej Bóg Izraela jest Bogiem prawdziwym. Znak ten ma zatem pogłębić wiarę króla Jotama. Jozafatowi natomiast cud ten w takim wymiarze był niepotrzebny, gdyż wierzył on cały czas w Boga. Cud ten posiada jeszcze dwa inne aspekty: pierwszy z nich jest jasny. Bóg daje wodę w sytuacji — po ludzku sądząc — bez wyjścia. Ratuje w ten sposób wojsko od śmierci z pragnienia. Drugi aspekt tego cudu jest jeszcze ciekawszy. Bóg wyda Moab w ręce koalicji, krzyżując tym samym plany Edomu i Moabu, które zakładały zniszczenie wojsk izraelsko-judzkich (sygnałem tego planu było niezrozumiałe krążenie przez siedem dni po pustyni — 3,9). Należy się spodziewać, że Moabici i Edomici liczyli na to, że brak wody stanie się przyczyną walk między Judą i Izraelem wskutek wzajemnych pretensji i podejrzeń o spowodowanie trudnej sytuacji a przede wszystkim kłótni przy rozdziale resztek wody. Zwróćmy uwagę, że kiedy Moabici zobaczyli z oddali wodę czerwoną jak krew (gdy Bóg uczyniwszy cud dał wodę wojskom koalicji) nie pofatygowali się sprawdzić, co się stało, lecz będąc pewnymi, że: „królowie powycinali się nawzajem, uderzywszy jeden na drugiego” (3,22 - 23) zaczęli atak. Taki brak ostrożności jest charakterystyczny dla ludzi pewnych siebie. A przecież ludzie pustyni, a takimi byli Moabici, musieli wiedzieć, że woda może zmienić kolor w zależności od tego, jak jest oświetlona przez słońce.

Autor natchniony zwraca na to uwagę: „Kiedy rano wstali i kiedy słońce rozblysło nad wodami” (3,22). Musieli też zdawać sobie sprawę z tego, że ziemia tamtejszych okolic posiada czerwone zabarwienie (świadczy o tym choćby sama nazwa „Edom” — niektórzy wywodzą ją od hebrajskiego „adam” czyli „czerwony”). Niesione przez wodę pył i piasek mogły robić wrażenie rozlanej krwi. Widzimy więc bardzo wyraźne aspekty Bożego działania w zwykłych wydarzeniach historii:

- cud ma nawrócić Jotama, unaoczniając bezpośrednio wszechmoc Bożą,
- cud ma pokazać, w sensie pozytywnym, że to Bóg decyduje o wszystkim, choć ludzie mają własne plany,
- Bóg uratuje jedność Izraela i Judy, tak bardzo zagrożoną zarówno w tej konkretnej sytuacji, jak i w ogóle w epoce wojen i podziałów religijnych,
- bez względu na odstępstwo Izrael pozostaje narodem wybranym przez Boga, który w swej wierności troszczy się o niego<sup>9</sup>,
- cud niweczy zamiary Edomu i Moabu, które chciały zniszczyć wojska Izraela i Judy.

Potwierdzeniem takiego rozumowania może być drugie proroctwo Elizeusza, które mówi: „A jeszcze to mało w oczach Jahwe, wyda bowiem Moab w ręce wasze” (3,18). To już zapowiedź nie tyle doraźnego wybawienia od klęski, lecz zmiany sytuacji politycznej regionu. Zwycięstwo nad Moabem oznaczać mogło dłuższy okres pokoju, poprawę sytuacji gospodarczej, może nawet miałoby wpływ na ewentualne zjednoczenie państwa? W każdym razie nie byłoby tylko kwestią prestiżu, choć i ten liczyłby się bardzo. Proroctwo to jednak posiada obok wspomnianego wyżej aspektu jeszcze jeden. Ma ono szczególne znaczenie dla Jotama, do którego Bóg chce dotrzeć, aby rozbudzić wiarę. Gdy rowy wypełniły się wodą według zapowiedzi, Jotam mógł bowiem sobie tłumaczyć, że Bóg uczynił ten cud ze względu na Jozafata. Pamiętał przecież o słowach Elizeusza: „... gdybym nie miał względu na Jozafata, króla judzkiego, to ani bym na ciebie nie zważał, ani bym na ciebie nie spojrział” (3,14). Zwróćmy uwagę, że cud miał miejsce „w porze składania ofiary pokarmów” (3,20)<sup>10</sup>. Ofiara ta składana była w Jerozolimie, a więc w królestwie Jozafata. Jotam mógł więc uważać, że Bóg wejrzał na ofiarę Judy i stąd cud wody. Teraz, po tej drugiej zapowiedzi Boga, już nie zostało mu nic innego jak uwierzyć w Boga. Szczególnie, że ta zapowiedź (o oddaniu Moabu w wasze ręce – 3,18), dotyczy tak bardzo Jotama. On przecież tę wyprawę planował, był jej powodzeniem najbardziej zainteresowany.

W czasie dramatycznych wydarzeń, rozgrywających się na pustyni, Moabici organizują obronę, obstawiając zachodnią granicę kraju (3,21). Podejmują jednak przedwczesny atak (3,24) i przegrywają potyczkę. Woda, która ratuje wojska koalicji<sup>11</sup>, dla Moabitów staje się znakiem, prowadzącym do zguby. Moabici dostrzegają wodę czerwoną jak krew (3,22). Myślą, że jest to krew wojsk sprzymierzonych, pomiędzy którymi mogło dojść do bratobójczej walki o rozdział wody. Ruszają by zdobyć obóz po rozbitych wojskach, ale ich założenie okazuje się błędne. Ich wojska zostają pokonane przez wojska izraelskie (3,24). Uciekając, pozwolili na wkroczenie wojsk koalicji w głąb terytorium Moabu, zgodnie z zapowiedzią proroka (3,18). Izraelici postępują również według wskazówek zawartych w tym proroctwie (3,19). Bardzo charakterystyczne może okazać się zestawienie: 3,18; 19 - 3,25 a. b. c. d., w którym autor natchniony pokazuje jak Izraelici realizowali polecenie Boga odnośnie zdobycia ziemi Moabitów.

Bardzo charakterystyczne w opisie wojny jest również to, że walczą z Moabitami tylko wojska izraelskie, raz tylko autor wspomina o wojskach Edomu (3,26) i to jako sprzymierzeńcach Moabu. Można to tłumaczyć tym, że była to wojna, w którą był przede wszystkim zaangażowany Izrael (3,5; 3,7). Przeciw niemu ostatecznie zbuntował się Mesza. Juda natomiast brała udział w walkach jako sojusznik, gdyż taka była ówczesna sytuacja polityczna. Patrząc zaś z perspektywy autora natchnionego, Juda była potrzebna Bogu jako ktoś, kto nawróci Izraela, przede wszystkim Jotama (Jozafat – jego plan drogi przez pustynię). Można też wyciągnąć wniosek, że Izrael sam, bez żadnej pomocy zewnętrznej, a nawet mając zdrajców w szeregach koalicji (Edom – 3,26),

zwycięży Moab, bo Bóg tak obiecał (3,18). Przypomina się tu scena z Sdz 7, kiedy to Bóg nakazuje Gedeonowi odprawić zbyt liczne wojska „ażeby się Izrael nie chełpił (...) mówiąc: Moja to ręka wybawiła mnie”. W istocie, Gedeon wraz z trzystu mężami pokonał wtedy wojska Madianitów. Występuje tu ten sam zwrot: „wydaję (lud Madianitów) w twoje ręce” (Sdz 7,8). Tak więc autor natchniony, mówiąc tylko o Izraelu prowadzącym wojnę, chce powiedzieć, że król Jotam uwierzył Bogu i przejawem tej wiary jest ściśle wykonywanie poleceń Boga (3,18 - 19 - 3,25 a. b. c. d.), zaś widowym dowodem jest cud wody i zwycięstwo nad Moabitami.

Izraelici, w pogoni za uciekającymi wojskami Moabu zbliżają się do twierdzy Kir-Chareszet, stolicy Moabu (dzisiejszy El-Kerak). Schronił się w tym mieście również Mesza. Rozpoczyna się oblężenie. Uderzenie Izraelitów jest tak silne, że sytuacja Moabitów staje się tragiczna. Król Moabu zdecydował się zatem na przebiecie do Edomitów (3,25 d - 26). Tym posunięciem rzuca negatywne światło na Edom jako sprzymierzeńca Izraela i Judy<sup>12</sup>, oraz potwierdza możliwość istnienia porozumienia między Edomem a Moabem, o którym była mowa wyżej<sup>13</sup>. Próba przebiecia jednak się nie udaje i zdesperowany król Moabitów decyduje się złożyć bożkowi Kamosz ofiarę ze swojego pierworodnego syna – następcy tronu (3,27). Reakcja Izraelitów tak bliskich zwycięstwa jest dziwna. Przerwywają oblężenie miasta (3,27). Zanim jednak zastanowimy się nad przyczyną tego posunięcia, zwróćmy uwagę na nakaz dany przez Boga na pustyni: „zburzycie wszystkie miasta obwarowane, wytniecie wszystkie drzewa użyteczne, zasypiecie wszystkie źródła wód, wszystkie zaś pola uprawne spustoszyć narzucając kamieni” (3,19). Przyjrzyjmy się teraz, jak autor przedstawia realizację nakazu Boga: „zburzyli miasta. Każdy rzucał kamienie na wszelkie pola uprawne. Zasypali wszystkie źródła wody. Wycięli wszelkie drzewa użyteczne. Wreszcie pozostało tylko Kir-Chareszet, osaczyli je i zaczęli na nie miotać kamienie” (3,25). Jak widzimy, Izraelici dokładnie realizują nakaz Boga. Tak dokładnie, że postępują wbrew przyjętym przez siebie zwyczajom. Prawo Mojżeszowe zabraniało bowiem wycinania drzew owocowych (por. Pwt 20,10 - 20). Bezwzględność postępowania Izraelitów przypomina raczej najeźdźców asyryjskich. Dlaczego więc wycofują się spod Kir-Chareszet? Przecież i ono miało zostać zniszczone według polecenia Boga: „zniszczycie wszystkie miasta warowne” (3,19). Aby odpowiedzieć na to pytanie, przeanalizujmy wiersz 3,27. Mówi on o ofierze z syna królewskiego Moabitów. Niewykluczone, że spowodowała ona trwogę przed zemstą bóstwa. Wszak kult Kemosza przeniknął do Palestyny jeszcze za panowania Salomona (por. 1 Krl 11,7 - 33 i 2 Krl 23,13). Król Jotam jako spoganiąły, uczestniczył być może w kulcie bóstwa, wierzył w jego moc. Możliwe także, że wojska koalicji ogarnęła litość wobec króla Moabu i straszliwie spustoszonej ziemi wobec czego Juda i Edom wystąpiły z koalicji. Dosłowne tłumaczenie 3,27 brzmi: „i stał się wielki gniew przeciw Izraelowi i odstąpili od niego”, potwierdzałoby więc taki powód odwrotu.

Niektórzy tłumaczą to wybuchem epidemii w obozie sprzymierzeńców, czytając hebrajskie kcf „gniew” jako ktb „epidemia”. Inni uważają, że Moabici

zdobyli się na rozpaczliwy zryw po stracie następcy tronu. Możliwy jest również atak ze strony innych plemion czy państw. Wiersz 3,27 jest więc niezbyt jasny. Jedno łączy wszystkie przedstawione powyżej wytłumaczenia. Dającą się zauważyć ich cechą wspólną jest brak wiary Jotama w daną przez Boga obietnicę. Zważył, że Bóg jest potężniejszy od bożków pogańskich, zważył w Boga, który objawił mu się na pustyni przez proroka. Nie uwierzył w zapowiedzi zwycięstwa nad Moabem. Nie uwierzył też, że Bóg jest w stanie wspomagać go. Myślał, że nie potrafi wygrać, mając za sobą Boga, który nie żąda nic za wyjątkiem wiary? Mimo oczywistych znaków, wiara Jotama okazała się zbyt słaba.

Odpowiedzmy sobie jeszcze na jedno pytanie. Jakie wnioski mógł wyciągnąć Żyd, człowiek narodu wybranego, słuchając tej historii lub czytając ją? Najpierw utwierdzał się w przekonaniu, że Edom nie jest przyjacielem Izraela. Jest wrogiem, z którym trzeba walczyć (zapowiedź konfliktów między tymi dwoma państwami znajdujemy już w Rdz 25,23 w wyroczni, jaką otrzymała Rebeka). Przypomnijmy też, że Edom odmówił przejścia narodowi wybranemu, gdy ten szedł do ziemi obiecanej (w tym okresie Edom był już skonsolidowanym królestwem). Czytamy o tym w Księdze Liczb 20,14-21. Czyż Edom nie sprzymierzył się z Egiptem przeciw Izraelowi, jak mówi 1 Krl 11,14-22? Czyż nie szukał kontaktów z Moabem, aby osłabić Izraela, o czym świadczy powyższa historia wojny? A i Moab: król Moabu wezwał Balaama, aby ten przeklął naród wybrany (por. Lb 22,1-25). Jest to więc próba wzmocnienia świadomości narodowej w i tak podzielonym narodzie.

Następnie odczytujemy sprawę pustyni. Czy Żyd nie mógł skojarzyć wędrówki Izraela i Judy na wojnę poprzez piaski pustyni Negeb z wędrówką przez pustynię Synaju po wyjściu z Egiptu? Przecież i na Synaju i w tym wypadku (też na pustyni) Bóg chciał w sposób szczególny wzmocnić wiarę narodu wybranego. Działo się to wśród ekstremalnych warunków, w których pomocną okazywała się Opatrzność. Po wyjściu z Egiptu Bóg, za pośrednictwem Mojżesza dał Izraelitom wodę. Tu, zapowiadając swoje działanie ustami proroka, ratuje wojsko od śmierci z pragnienia, również zsyłając wodę. Sama woda była przecież przyczyną zguby Egipcjan w czasie pościgu za Izraelitami, tak jak przyczyną klęski Moabitów. Tam było Morze Sitowia, tutaj woda czerwona jako krew (3,22). W obu wypadkach Bóg zapowiadał, że to za Jego sprawą naród wybrany odniesie zwycięstwo, mimo pozornie mniejszych możliwości. Potem – karą za niewierność było błąkanie się po pustyni przez czterdzieści lat, tutaj najpierw zabłądzenie, potem zaś niepowodzenie wojny. Jak widzimy, przez całe to opowiadanie (3,4-27) przewija się bardzo wyraźnie historia wyjścia z Egiptu. Morze Sitowia odpowiada czerwonej wodzie, Pustynia Synaj – Pustyni Negeb, ci sami pozostali przeciwnicy Izraela: Edom i Moab. Bóg zsyła karę za nieposłuszeństwo i brak wiary. Autor natchniony tak przedstawia przebieg wydarzeń, aby przez analogię pokazać przede wszystkim działanie Boga, który chce nawracać, który zbawia, Boga, który troszczy się o królestwo Izraela. Sam je przecież „założył”, gdyż władza królewska, przez czynność namaszczenia króla na „Pomazańca Bożego” ma charakter religijny. Król, jako przedstawiciel Boga

powinien żyć według zasad Bożej sprawiedliwości. Odstępstwo pociągało za sobą karę. Salomon stał się winny rozpadowi królestwa przez niewierność, Jotam, przez słabą wiarę nie zdobył Kir-Chareszet. W ten sposób raz jeszcze objawiła się Izraelitom sprawiedliwość Boga. Zastanawia też zestawienie Mojżesza z Jozafatem. I Mojżesz i Jozafat wyprowadzają Izraela na pustynię. Nie wiedzą, co ich czeka, ale wiedzą, że powinni postępować zgodnie z planami Boga. W chwilach trudnych Jozafat zwraca się do proroka, tak jak Mojżesz zwracał się do Boga. Wiara ich wystawiana jest ciągle na próbę. Izraelici szemrali przeciw Mojżeszowi i odwrócili się od Jedynego Boga, teraz boją się ofiary, złożonej Kemoszowi. Skutki tego są podobne: Mojżesz za karę nie wszedł do Ziemi Obiecanej (por. Lb 20,12), Jozafat związał się z bezbożnym królem izraelskim Achazem, co spowodowało rozbitcie się jego floty (2 Krn 20,35). Wydaje się, że autor natchniony mówiąc o Jozafacie królu Judy, chciał nawiązać do błogosławieństwa Jakuba (Rdz 49,8-12)? Jakub zapowiada, że Judę słać będą pozostałe plemiona, ale można tekst błogosławieństwa odnieść do czasów znacznie wcześniejszych. Wszak okres panowania Jozafata uważa się za jeden z bardziej korzystnych dla państwa Judzkiego. Dbał on o reformę religijną, zapoczątkowaną przez ojca, troszczył się o douczanie ludu w zakresie znajomości Prawa, zreformował sądownictwo. Tak więc, mimo fatalnych czasem posunięć w polityce zewnętrznej, okres jego władzy wydaje się jaśniejszym punktem w historii Judy, która i tak dobrze znosiła niebezpieczeństwa, w porównaniu z Izraelem.

My, którzy czytamy Pismo Święte w XX wieku i dowiadujemy się o wydarzeniach, toczących się prawie tysiąc lat przed Jezusem Chrystusem, jakie wyciągniemy z nich wnioski dla siebie. Czy nie dostrzeczemy w postawie Jotama postawy człowieka, który zamyka serce na działanie Boga? Mimo oczywistych znaków również my często postępujemy jak on – wolimy udać się do naszych bóstw odwracając się od Słowa Bożego. Nas również Bóg często wzywa do wiary, do zaufania Mu. Wiemy, jakie są konsekwencje nieposłuchania tego wezwania. A mimo to człowiek nieraz pozostaje głuchy.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 2.

<sup>2</sup> Przypomnijmy, że po podziale państwa Dawidowego po śmierci Salomona, powstały dwa państwa: północne - zwane Izraelem miało stolicę w Sychem, mniejsze - południowe, w Jerozolimie. Do tego dochodzi rozłam religijny (ośrodki kultu Dan i Betel w Izraelu a Jerozolima w Judzie).

<sup>3</sup> Był to zwyczaj wówczas praktykowany. Odnajdujemy go choćby w 1 Krl 22,6; 1 Sm 14,39.

<sup>4</sup> W otoczeniu Jotama wiedziano o proroku. Dlaczego nie miałby wiedzieć o tym i król Jotam?



<sup>5</sup> Tyle właśnie oznacza zwrot „polewał wodą ręce Eliasza”. Elizeusz był jednak nie tylko sługą, ale i następcą Eliasza (por. 2 Krl 2,9 nn).

<sup>6</sup> Słowo „zstąpili” sugerować może pokorę, rezygnację u Jotama, który znalazł się w trudnej sytuacji i pełną ufności u Jozafata, który wierzy w Boga.

<sup>7</sup> Ojcem Jotama był Achab, matką - Izebel. Pełny opis rządów tego króla, niezbyt chlubnych w dziejach Izraela ze względu na bałwochwalstwo można znaleźć w 1 Krl 16,29 - 22,40.

<sup>8</sup> „żyjący Jahwe Zastępów” - a więc Jedyny, Prawdziwy Bóg, w przeciwieństwie do martwych bożków pogańskich (por. Ps 115,4: „Ich bożki to srebro i złoto, dzieło rąk ludzkich.”

<sup>9</sup> por. Ps 89,29: „wierne będzie moje z nim przymierze”

<sup>10</sup> Nie wspomina o tym *Biblia Tysiąclecia*, odnajdujemy jednak to stwierdzenie w *Biblii Poznańskiej*.

<sup>11</sup> Jak wskazuje m. in. *Biblia Poznańska*, olbrzymia ilość wody, która pojawiła się w dopływach potoku Zared (dzisiejsza Wadi El-Chesa) pochodziła najprawdopodobniej z burzy nad płaskowyżem, nie zauważonej przez będących w dolinie Izraelitów.

<sup>12</sup> Przypomnijmy, że Edom był wasalem Judy.

<sup>13</sup> Zaangażowanie Edomu w walkach było małe, gdyż nie był on zainteresowany wojną.

ks. Romuald Jankiewicz

## PROBLEM ATEIZMU NIEZAWINIIONEGO WEDŁUG KARLA RAHNERA

Istnieją ludzie, którzy jak się wydaje, odrzucają Boga i Jego propozycję zbawienia udzieloną w Chrystusie, ludzie, którzy przez swoją świadomą niewiarę i odrzucenie Kościoła zamykają się na Jego łaskę, skazując siebie tym samym na wieczne niezabawienie. Jeśli człowiek niewierzący mógłby być zbawiony, to - jak uczy *Vaticanum II* - tylko pod warunkiem, że „bez własnej winy” nie zna on Ewangelii, Kościoła i Boga (KK 16). Czy zatem jest możliwe, z teologicznego punktu widzenia, aby niewierzący nie był w istotny sposób winny swej niewiary?

Teologia czasów nowożytnych podjęła szeroko problem ateizmu, jako zagadnienia szczególnie aktualnego. Stara się wyodrębnić różne jego postacie oraz uwarunkowania. Dokonuje teologicznej oceny i krytyki ateizmu, pojmując go słusznie jako poważne zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej współczesnego człowieka. Podejmuje się też próby interpretacji wypowiedzi ostatniego Soboru odnośnie możliwości zbawienia ludzi niewierzących<sup>1</sup>.

Jednym z teologów szukających odpowiedzi na pytanie o ateizm i jego zawinienie był Karl Rahner SI (1904 - 1984). Przeświadczenie Rahnera, że nie ma dziś dla Kościoła sprawy bardziej naglącej jak duchowa i pastoralna konfrontacja z ateizmem, znajduje szerokie odzwierciedlenie w jego pismach teologicznych. Zamiarem autora niniejszego artykułu jest przedstawienie Rahnerowej teologii niewiary i ateizmu, ze szczególnym uwzględnieniem tego, co dotyczy kwestii możliwości istnienia ateizmu niezawinionego.

### 1. TEOLOGICZNE ROZUMIENIE I OCENA ATEIZMU

Na zjawisko i postawę ateizmu można spojrzeć z różnych punktów widzenia. Można go rozważać od strony filozoficznej, a więc jako fenomen umysłowo-światopoglądowy, a także od strony teologicznej, czyli w świetle Objawienia — Pisma św. i Tradycji Kościoła. Ograniczymy się tutaj do owego drugiego ujęcia ateizmu według Rahnera.

Teolog niemiecki podkreśla, że przez Kościół ateizm był oceniany zawsze w sposób jednoznacznie negatywny. Nauka Kościoła potępiająca zdecydowanie ateizm znajduje swe oparcie, jak stwierdza Rahner, głównie w Piśmie św. Biblia przyjmuje istnienie Boga jako fakt najbardziej oczywisty. Mniemanie „głupiego”,

że Boga nie ma (Ps 10, 4; 14, 1; 53, 2), nie odnosi się tam nawet do samego istnienia Boga, lecz wyraża zaprzeczanie Jego opatrności nad światem. Pismo św. nie zajmuje się bezpośrednio ateizmem ani walką z nim. Uwaga tak Starego, jak Nowego Testamentu zwraca się przede wszystkim na obronę monoteizmu, na wyznawanie doświadczanego w konkretnej historii zbawczego działania żywego Boga Przymierza i Ojca Jezusa Chrystusa, jako Boga prawdziwego i jedyne (np. Pwt 4, 35; Mk 12, 29; J 17, 3; Rz 3, 30). Objawienie – zaznacza dalej Rahner – wyraźnie naucza o naturalnej poznawalności Boga (Mdr 13; Rz 1, 20). Człowiek nie tylko może poznać istnienie Boga, ale również na to jest stworzony, aby Boga szukać, znaleźć i zgłębić, ponieważ nie jest On daleko od człowieka (Dz 17, 27). Dlatego właśnie, podług Pisma, niewierzących nie da się usprawiedliwić, bo ich wzbranianie się przed tym, aby Boga poznać i uznać, polega na utrzymującej się zasadniczej „glupocie” człowieka, który Boga właściwie poznaje, a jednak Go w praktyce nie uznaje i zamienia Go na coś innego (Rz 1, 21nn), który narzucającej się w sposób oczywisty prawdzie w sposób wolny i zawiniony „nakłada pęta” (Rz 1, 18). Pismo św. nie zna ateizmu, który oznaczałby jakąś postawę czysto neutralną wobec problemu Boga. Ateizm, o jakim mówi Biblia, leży między nabożnym, bezimiennym czczeniem „nieznanego Boga” (Dz 17, 22) a zawinioną nieznaną Tego, którego się przecież właściwie zna (Rz 1)<sup>2</sup>.

Rahner podkreśla, że również Ojcowie Kościoła uważają zasadniczo naturalne poznanie Boga za łatwe, niemal nieuniknione i w tym sensie „wrodzone”. Opierając się na świadectwie Pisma św. i Tradycji, Kościół przeciwstawił się fideizmowi, tradycjonalizmowi i agnostycyzmowi metafizycznemu. Według fideistów poznanie Boga jest możliwe tylko przez wiarę; tradycjonalizm podkreśla, że całe poznanie religijne dane jest wyłącznie w czysto historycznym objawieniu słowa, negując tym samym również zdolność rozumu ludzkiego do poznania Boga; agnostycyzm zaś utrzymuje, że o Bogu ani o Jego istnieniu nie da się w ogóle nic powiedzieć. Kościół w szczególny sposób zdefiniował naturalną poznawalność Boga jako pewną; Sobór Watykański I podał jako dogmat, że człowiek „naturalnym światłem rozumu” może z pewnością poznać Boga na podstawie stworzonego świata, zaznaczając jednak zarazem, że jest On ponad wszystkim, co poza Nim istnieje i co może być przez człowieka pomyślane (DS 3004n, 3026). Materialistyczny ateizm określono jako „hańbę”; ateizm, jako zaprzeczanie istnieniu jedyne, prawdziwego Boga – Stwórcy i Pana rzeczy widzialnych i niewidzialnych, a także panteizm w jego rozmaitych odmianach obłożono anatamą. Potępiono też jako błąd teologiczny twierdzenie, że może istnieć grzech, który stanowiłby wykroczenie tylko wobec natury człowieka, ale nie wobec Boga. Również Sobór Watykański II ocenia ateizm jako „owe zgubne nauki i działalności, które sprzeciwiają się rozumowi i powszechnemu doświadczeniu ludzkiemu i pozbawiają człowieka jego przyrodzonej wielkości i które są przez Kościół z całą stanowczością potępiane, jak zawsze dotąd” (KDK 21)<sup>3</sup>.

Z całej tej nauki Objawienia i Kościoła na temat ateizmu wynika dość jednoznaczna jego ocena w aspekcie osobistej winy człowieka niewierzącego:

„Wobec tej (względnie łatwej: Mdr 13, 9) poznawalności Boga i »niewybaczalności« »nieroztropnego« ateizmu (Mdr; Rz 1) teologowie katolicy w ogólności reprezentują naukę, że niezawiniony negatywny (tzn. nie zmierzający do żadnego sądu o problemie Boga) ateizm jako taki (tzn. w normalnych ludzkich stosunkach) nie jest u poszczególnego człowieka na czas dłuższy możliwy. Ateizm pozytywny (tzn. pozytywnie negujący istnienie Boga czy głoszący Jego niepoznawalność) uznaje się jako fakt możliwy, a także jako stan trwały [...], lecz kwalifikuje się go jako zawiniony”<sup>4</sup>. Aż po najnowsze czasy – konkluduje Rahner – teologia szkolna niemal jednomyślnie, aczkolwiek z różnymi kwalifikacjami teologicznymi, broniła owej tezy, że bez osobistej winy pozytywny ateizm nie jest u normalnego, dorosłego człowieka możliwy na dłuższy czas.

Sam Rahner nie jest skłonny nie uznawać wewnętrznej racji powyższej tezy: „Poznawalność Boga wydaje się być w Piśmie św. dana tak wyraźnie, ateizm zaś narzuca się tak jasno jako straszliwy błąd człowieka, że chciało by się go rozumieć tylko jako następstwo takiej winy, w której człowiek w »mysterium iniquitatis« odwraca się w sposób wolny od Boga”<sup>5</sup>. Z drugiej jednak strony, jak zaznacza Teolog, teologowie tradycyjnej – tak jak zresztą i Pismu świętemu – nie było dotąd dane doświadczenie ateizmu powszechnego, ateizmu żyjącego w społeczeństwie jako pewnego rodzaju oczywistość ani tym bardziej ateizmu walczącego. Dawniej odczuwano powszechną teistyczną „opinię publiczną” jako coś, co jest konieczne, co jest dane po prostu jakby wraz z naturą człowieka, co zawsze zachowuje swą ważność. Właśnie dlatego, jego zdaniem, odbierano wspomnianą wyżej tezę jako oczywistą<sup>6</sup>.

Nie dla wszystkich wszakże teologów nowszych czasów teza ta przedstawia się jako zrozumiała sama przez się. Jak zauważa Rahner, niektórzy teologowie katolicy, i to już na długo przed Soborem Watykańskim II, wyrażali opinie wręcz przeciwne. Na przykład L. Billot (1846 - 1931) tak bardzo podkreślał społeczną i kulturową zależność jednostek od ich środowiska, że był zdania, iż być może niemało spośród tych, których nazywamy dorosłymi, pozostaje nieletnimi, niedojrzałymi wobec problemu Boga. Wobec takiego poglądu Rahner wysuwa zastrzeżenie, że teologicznie patrząc, nie można przyjąć – wobec powszechnej woli zbawczej Boga – iż tak wielu ludzi pozostawałoby oddalonymi od swego właściwego, nadprzyrodzonego przeznaczenia w sposób niezawiniony. Inni, jak np. M. Blondel (1861 - 1949) i H. de Lubac (1896 - 1991), do tego stopnia podkreślali radykalne odniesienie człowieka do Boga, jako należące do istoty człowieka, że uważali, iż w gruncie rzeczy właściwie nie istnieją ateści, lecz tylko tacy, którzy jedynie są d z a, że nie wierzą w Boga. Odnośnie tej opinii Rahner zaznacza, że ateizm empiryczny, zgodnie z nauką Pisma św., nie może być jednak tylko nieszkodliwą ostatecznie, błędną interpretacją ukrytego teizmu<sup>7</sup>.

Rahner nie ogranicza się do samej tylko oceny poglądów dotychczasowej teologii na temat ateizmu i winy człowieka niewierzącego ani do stwierdzenia aktualności i wagi całego zagadnienia. Zasadnicza będzie tu jego własna refleksja teologiczna i opinia w tej kwestii. Oparł on ją przede wszystkim na wypowiedziach ostatniego Soboru.

Owa opinia Teologa niemieckiego streszcza się w następującej jego tezie: „Według Soboru Watykańskiego II nie każdy pozytywny ateizm w człowieku jako jednostce jest wynikiem i wyrazem jego osobistej winy”<sup>8</sup>. Z tezy tej widać już, że Rahner nie będzie usiłował stwarzać jakiegokolwiek radykalnie nowej nauki ani też iść obok oficjalnego nauczania Kościoła. Stanowi ona jednak owoc jego własnej teologicznej interpretacji i refleksji nad tym, co zostało już przez Urząd Nauczycielski Kościoła w ogólny sposób wyrażone. Przedmiotem uwagi Rahnera, a zarazem materiałem teologicznym, w oparciu o który uzasadnia on swój, wyrażony wyżej pogląd, stają się więc przede wszystkim teksty *Vaticanum II* wyrażające świadomość i postawę dzisiejszego Kościoła wobec zjawiska ateizmu. Najważniejszymi tekstami soborowymi o ateizmie, na które zwraca tu Rahner uwagę, są KK 16, KDK 19 - 21 i DM 7.

Otóż Rahner stwierdza przede wszystkim, że Sobór, choć dość szczegółowo zajął się ateizmem, nie posługuje się już tradycyjną tezą teologii szkolnej mówiącą, że ateizm pozytywny nie może istnieć przez dłuższy czas u normalnie rozwiniętego człowieka bez jego winy. W ogóle nie stosuje używanych zazwyczaj rozróżnień ateizmu pozytywnego i negatywnego czy ateizmu na czas dłuższy bądź krótszy. Nasz Teolog twierdzi jednak też więcej: „Sobór nie tylko tej tezy zaniechuje, lecz zakłada tezę przeciwną, tzn. jest zdania, że może istnieć u normalnego dorosłego człowieka przez czas dłuższy, nawet aż do końca jego życia, ateizm *explicite*, który jeszcze nie oznacza dowodu winy moralnej po stronie takiego niewierzącego”<sup>9</sup>.

Tezy tej nie wyraża Sobór wprost, lecz, jak zostało powiedziane, raczej ją tylko zakłada. Teksty soborowe uzasadniają ją, wedle Rahnera, z jednej strony wskazaniem na to, że dziś ateizm (*explicite*) istnieje na dużą skalę społeczną, jako postawa w pewnym sensie oczywista i „normalna”. Wobec owego dzisiejszego, wcześniej nie doświadczanego zjawiska ateizmu powszechnego, uwarunkowanego nie bezpośrednio czynnikami moralnymi, lecz umysłowymi i socjologicznymi, nieprawdopodobne byłoby przypuszczenie, że byłby on w każdym przypadku spowodowany przez osobistą winę. Z drugiej strony, na gruncie ogólnych zasad chrześcijańskich nie mamy przecież prawa osądzać wszystkich ateistów jako żyjących jednoznacznie w ciężkiej winie moralnej. Nie można bowiem i nie wolno osądzać w sposób ostateczny żadnego człowieka na podstawie zewnętrznych przejawów jego egzystencji, ponieważ każdy empiryczny stan rzeczy dotyczący człowieka, będąc sam w sobie niejednoznaczny, odwołuje się ostatecznie do sądu samego Boga<sup>10</sup>. Sobór w każdym razie — podkreśla Rahner — nie daje rozstrzygającego orzeczenia o ateizmie, jakim by

mogła ewentualnie być tradycyjna teza teologii szkolnej. W KDK 19 twierdzi się wprawdzie jako coś oczywistego, że ateizm jest zawiniony, lecz mówi się tam też, jak zauważa Teolog, że „[...] zawiniony jest wtedy, kiedy człowiek celowo <<broni Boga dostępu do swego serca >> lub naumyślnie i z własnej winy wyłącza problemy religijne ze świadomości. Nie jest tam jednak wcale powiedziane, że postawa ateizmu, utrzymującego się u kogoś przez dłuższy czas, może mieć miejsce tylko i wyłącznie w wypadku, gdy zachodzi takie zawinione odpychanie od siebie Boga lub problemów religijnych”<sup>11</sup>. Można by wprawdzie twierdzić, że taki ateizm jest zawsze powodowany przez winę, a potem mógłby się ewentualnie utrzymywać nawet w przypadku, gdyby sama wina została zniesiona przez moralne nawrócenie. Takie jednak rozumowanie byłoby tu, zdaniem Rahnera, dość sztuczne.

Rahner zaznacza, że pewna powściągliwość Soboru odnośnie problemu winy u ateisty nie oznacza bynajmniej bagatelizowania ateizmu przez Kościół. Przeciwnie — Sobór podkreślił, że ateizm należy do najpoważniejszych spraw doby obecnej i dlatego winien być starannie badany (KDK 19). Dziś jednak, jak stwierdza Teolog, nie będziemy już mogli występować nawet przeciw zdecydowanym ateistom tak, jak byśmy mieli przed sobą tylko głupców albo złoczyńców, ponieważ, jak mówi Konstytucja *Gaudium et spes*, zjawiska określane mianem ateizmu różnią się między sobą w wysokim stopniu, a ich przyczyny i bodźce je wywołujące są również niezwykle odmienne jedne od drugich (nr 19). Stąd teologia musi się dziś pytać w sposób całkiem nowy, jakie są rzeczywiste przyczyny współczesnego ateizmu. Sam Sobór wskazuje, bardzo zresztą skrótowo, na te uwarunkowania. Podkreśla wpływ stosunków socjologicznych. Wspomina o ateizmie pozytywistycznym uważającym samo pytanie o Boga za bezsensowne oraz o ateizmie „postulatywnym”, który dopatruje się dowodu na nieistnienie Boga w absurdalności egzystencji i złu panującym w świecie. Mówi, że ateizm może mieć też przyczyny społeczne i bywa bądź to wynikiem fałszywej interpretacji samego w sobie słusznego dążenia współczesnego człowieka do wolności i autonomii czy jego pragnienia wyzwolenia się ze zniewolenia gospodarczego i społecznego, bądź to wyrazem absolutyzowania wartości ludzkich. Stwierdza też, że ateizm jest często tylko odrzucaniem 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. Ubolewa też nad tym, że niestety również chrześcijanie ponoszą w jakimś stopniu winę za dzisiejszy ateizm (KDK 19-20). *Vaticanum II* dostrzega też wyraźnie, że zależność jednostki od społeczeństwa, w którym tkwi, jest większa, niż to przyjmowano dawniej<sup>12</sup>.

Widać więc, że Sobór Watykański II potrafił spojrzeć na problem ateizmu i jego genezę w sposób odmienny niż cała teologia tradycyjna. To nowe spojrzenie *Vaticanum II* stanowi dla Rahnera podstawę i potwierdzenie jego przedstawionej wyżej tezy, to znaczy przeświadczenia, że nie każdy pozytywny ateizm musi polegać na osobistej winie danego człowieka. Wszystko to nie

zmienia jednak również i dla samego Rahnera faktu, że „[...] *explicite* wątpiący czy negujący ateizm (obojętnie, co leży u jego »podstaw«) jest czymś najstraszniejszym w świecie, objawieniem głupoty i winy ludzkości oraz znakiem eschatologicznie radykalizującego się oddzielania się losu ludzi od Boga”<sup>13</sup>. Kościół i chrześcijaństwo muszą walczyć z ateizmem, gdyż sprzeciwia się on chrześcijańskiej wierze i egzystencji. Jest zagrożeniem dla egzystencji chrześcijańskiej, ponieważ stwarza niebezpieczeństwo, że człowiek zacznie uznawać posłuszeństwo swojemu sumieniu za nieistotne<sup>14</sup>.

Przedstawione wyżej stwierdzenia Rahnera nie stanowią jeszcze wystarczającej i pełnej odpowiedzi na pytanie o winę niewierzącego. Jeśli zakłada się, że w ogóle może faktycznie istnieć świadomy ateizm niezawiniony lub taki, który nie został zawiniony w sposób istotny, to trzeba odpowiedzieć na pytanie, dlaczego – ujmując rzecz w sposób ściślej teologiczny – w jednym przypadku wolno by mówić o ateizmie rzeczywiście niezawinionym, podczas gdy inny ateizm zawsze już trzeba by określić jako zawiniony. Na jakiej więc płaszczyźnie należałoby widzieć fakt właściwej winy w postawie ateizmu?

Odpowiedzi Rahnera na te pytania można znaleźć w tym, co mówi on o istocie ludzkiej otwartości na transcendencję, o istocie i działaniu wolności człowieka, a przede wszystkim w jego teorii ateizmu kategorialnego i transcendentnego.

### 3. CZŁOWIEK JAKO BYT TRANSCENDENCJI

Człowiek niewierzący odrzuca swym rozumem pojęcie Boga. Jednak, o czym była już wcześniej mowa, ateizm może polegać na odrzuceniu takiego pojęcia Boga, które nie odpowiada Jego autentycznej rzeczywistości. Powstaje zatem pytanie, gdzie rodzi się i w jakiej sferze mieści się najbardziej pierwotne poznanie i doświadczenie bytu Bożego (które następnie może zostać przez człowieka ewentualnie zanegowane w rzeczywistym ateizmie).

Próbując dociec, gdzie leży istota pozytywnego bądź negatywnego odniesienia człowieka do Boga, Rahner zwraca uwagę na fakt absolutnej transcendencji człowieka. Rozwija swą antropologiczno-teologiczną koncepcję człowieka jako bytu odniesionego do transcendencji, stosując przy tym również pewne założenia teoriopoznawcze dotyczące natury ludzkiego poznania i wolności jako aktów duchowych.

Otóż człowiek jest istotą obdarzoną zdolnością transcendencji. Wyjaśniając to twierdzenie, Rahner podkreśla najpierw, że doświadczenie transcendencji nie oznacza doświadczenia jakiegoś pojedynczego określonego przedmiotu, którego doświadcza się obok innych przedmiotów poznania, lecz jest pewną podstawową sytuacją egzystencjalną, która uprzedza i przenika wszelkie doświadczenie przedmiotowe, każdy akt poznania i woli. Stanowi ona aprioryczną otwartość podmiotu na byt w ogóle. To, że człowiek jest istotą transcendentną, oznacza dla Rahnera, iż całe ludzkie poznanie oraz działanie wolności opierają się na

pewnym „przed-ujęciu” [Vorgriff] rzeczywistości jako takiej: „Człowiek jest bytem transcendencji o tyle, że wszelkie jego poznanie i jego poznawcza aktywność mają swą podstawę w przed-ujęciu »bytu« w ogóle, w nietematycznej, lecz nieuniknionej wiedzy o nieskończonym charakterze rzeczywistości”<sup>15</sup>. Każde więc poznanie ludzkie kształtuje się w procesie owego przed-ujęcia, ogarniającego całość rzeczywistości. Indywidualny przedmiot ujmowany jest zawsze wewnątrz nieskończonego „horyzontu” obecnego w sposób nieprzedmiotowy i niewyraźny w każdym poznaniu. Ta nietematyczna i nieprzedmiotowa wiedza stanowi aprioryczny warunek możliwości wszelkiego poznania jednostkowego; bez niej nie byłyby możliwe żadne operacje porównywania, odnoszenia do czegoś ani wydawania sądów absolutnych. Jest ona obecna również w przeżyciu bezwarunkowej miłości, tęsknoty, lęku, pytania o całość rzeczywistości. Z doświadczeniem transcendencji ma się zatem do czynienia zawsze wtedy, gdy w codziennym życiu doświadcza się siebie samego w aktach poznania i wolności<sup>16</sup>.

Wystąpiły powyżej określenia: „byt w ogóle”, „nieskończony charakter rzeczywistości”. W filozofii stosuje się też pojęcie „byt absolutny”. Byt absolutny jest w rozumieniu Rahnera właśnie owym kresem, owym „dokąd” tego apriorycznego przed-ujęcia poznania i miłości, przed-ujęcia, które pozwala jednocześnie odróżniać i łączyć ze sobą poszczególne przedmioty jednostkowe i które jest ukierunkowane na pierwotną całość możliwego poznania i możliwej miłości. W takim pojęciu bytu założony już jest charakter jego nieskończoności. Gdyby bowiem byt rozumieć jako sam w sobie skończony, byłby on już uchwytny i tym samym zrozumiały wewnątrz jeszcze szerszego horyzontu, który byłby dopiero rzeczywistym horyzontem bytu absolutnego. Byt absolutny stanowi więc podstawę wszelkiego poznania i miłości, jak również wszelkiego istnienia jednostkowego. To, co nazywa się *actus purus*, bytem absolutnym, Bogiem, nie jest, w rozumieniu Rahnera, abstrakcyjnym pojęciem bycia utworzonym aposteriorycznie, lecz ową pierwotną nieskończonością absolutnego istnienia, na które ukierunkowana jest transcendencja człowieka w każdym jego akcie poznania, niezależnie od możliwości uświadomienia sobie tego, i które jest podstawą poznania i istnienia każdego bytu<sup>17</sup>.

Człowiek, jako osoba duchowa i wolna, jest zatem – mówi Rahner – z istoty swej otwarty na byt absolutny. Do istoty bowiem ducha jako takiego należy właśnie otwartość na byt, na to, czym sam jest i czym nie jest. Z otwartości ducha na byt uniwersalny i na samego siebie wynikają jego dwie podstawowe cechy: transcendencja i samorefleksja. Duch może w sposób wolny ustosunkowywać się do jakiegokolwiek, dowolnie wybranego przedmiotu dzięki oddaleniu od tego, co przedmiotowo obce, oraz na podstawie możności i zdolności myślenia o całym bycie i poznawania go jako takiego. Tym samym może też samookreślać własną istotę. Ponieważ zaś człowiek stanowi jedność duchowo-cieleśną, duch jest w swym myśleniu, poznawaniu i chceniu zdany na sferę zmysłów, a tym samym na doświadczenie. Tego rodzaju doświadczenie ducha ludzkiego nie jest jednak nigdy w stanie wypełnić owej otwartości, która z racji nieskończonej

transcendencji ducha jest dla niego koniecznym i stałym warunkiem tego doświadczenia; zawsze skończone myśli ducha ludzkiego nie wypełniają nigdy owej perspektywy, na którą otwarty jest duch, i nigdy nie mogą w pełni dorównać jego absolutnemu i nieskończonemu oczekiwaniu. To nieskończone źródło i zarazem kres transcendencji obejmuje i podtrzymuje całe poznanie i wolność ducha ludzkiego<sup>18</sup>.

Mimo że nieskończona otwartość ducha jest apriorycznym, transcendentalnym warunkiem poznawania i chcenia, to jednak, według Rahnera, w każdym człowieku istnieje to, co można nazwać świadomością własnego ukierunkowania na nieskończoność. Niekoniecznie musi to być świadomość refleksyjna; w sposób jednak nieunikniony jest ona współobecna w każdym działaniu wolności ducha ludzkiego. „Przedmiotowa świadomość ducha ludzkiego, która zawsze pozostaje w tyle za dążeniem tego ducha, wie (choćby może nawet nie dopuszczając czegoś takiego albo w sposób nietematyczny), że jest to umożliwiane przez podtrzymujące jego transcendencję »dokąd« jego nieskończonego dążenia, które jako takie jest podstawą skończonego ducha ludzkiego”<sup>19</sup>. Człowiek poznając i korzystając ze swej wolności ma więc do czynienia zawsze z czymś więcej niż tylko z tym, o czym mówi w słowach i pojęciach i ku czemu odnosi się jako ku konkretnemu przedmiotowi swego działania. Tę subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomość poznającego podmiotu i jego otwartość na nieskończony zakres możliwej rzeczywistości nazywa Rahner „doświadczeniem transcendentalnym”. Każde duchowe poznanie i każdy akt wolności są po stronie podmiotu takim doświadczeniem transcendentalnym. Doświadczenie transcendentalne jest, inaczej mówiąc, właśnie doświadczeniem bezgranicznego odniesienia ludzkiego ducha do bytu w ogóle, do bytu absolutnego<sup>20</sup>.

To, co Rahner mówi o człowieku jako o bycie transcendencji, oznacza zatem dla niego istotową otwartość człowieka na ów byt, który określa się mianem „Bóg”. Owo istotowe odniesienie człowieka do Bytu Najwyższego, do Boga, jest właśnie współzałożone i współobecne w każdym duchowym akcie poznania i miłości — właśnie jako warunek możliwości tych aktów.

#### 4. KWESTIA POZNANIA, BOGA

Jeśli chodzi o kwestię poznania Boga, Rahner zgadza się z tradycją scholastyczną, która знаła wprawdzie aprioryzm (ontologizm), ale opowiadała się bardziej za aposteriorycznością wiedzy o Bogu, to znaczy oparciem jej na tym, co zostaje zaczerpnięte z doświadczenia.

Rahner uzasadnia to w oparciu o naturę tego, co nazywa „doświadczeniem transcendentalnym”. Otóż transcendentalnych struktur danych wraz ze swą podmiotowością człowiek doświadcza tylko wtedy, gdy odnosi się w konkretny sposób do świata — zarówno biernie, jak i aktywnie. Każde transcendentalne

poznanie czy doświadczenie jest zarazem aposterioryczne, ponieważ zawsze jest przekazywane przede wszystkim za pośrednictwem kategoryjnego spotkania z konkretną rzeczywistością świata ludzi i rzeczy. Doświadczenie transcendentalne, jako ostatecznie doświadczenie tego, co absolutne, jest zatem zawsze poznanie aposteriorycznym — w tym sensie, że człowiek doświadcza swej wolnej podmiotowości tylko w spotkaniu ze światem, a przede wszystkim z innymi ludźmi. To samo będzie się więc odnosić również do poznania Boga. Według Rahnera, poznanie Boga jest zawsze aposterioryczne, ponieważ realizuje się na podstawie i za pomocą spotkania ze światem, do którego należy w sposób nieunikniony również i sam poznający podmiot. I w tym sensie nie jest to poznanie, które opierałoby się wyłącznie na samym sobie, ale nie jest też jakimś mistycznym procesem zachodzącym w osobowej, wewnętrznej istocie ani też, z tego punktu widzenia, nie ma charakteru osobowego samoobjawienia się Boga<sup>21</sup>. (Teolog pozostawia tu na boku kwestię religijnego objawienia się Boga i jego poznawalności; rozpatruje tutaj na razie poznanie Boga, jakie dane jest od strony samej tylko transcendentalności człowieka. W tym właśnie sensie twierdzi, że nie jest ono skutkiem zewnętrznej interwencji Boga, samoobjawienia się ze strony Boga).

Rahner podkreśla, że ów aposterioryczny charakter poznania Boga należy jednak koniecznie połączyć z obecnym w nim momentem transcendentalnym. Poznanie Boga ma bowiem zupełnie inny charakter niż wszelkie aposterioryczne poznanie każdego dowolnego przedmiotu, w którym to poznaniu przedmiot ten pochodzi całkowicie z zewnątrz i zostaje uchwycony przez zdolność poznawczą człowieka. Poznanie Boga nie dokonuje się w ten sposób, że człowiek może wniknąć w świat za pomocą jakiejś neutralnej zdolności poznawczej, a następnie pośród rzeczywistości, które przedstawiają się mu w sposób przedmiotowy, odkryć bezpośrednio lub pośrednio również Boga albo tą drogą udowodnić Jego istnienie. Bóg nie jest dany z zewnątrz jako tylko przedmiot naszego poznania. Pierwotne doświadczenie Boga nie jest spotkaniem z pojedynczym przedmiotem danym obok innych przedmiotów<sup>22</sup>. Zdaniem Rahnera — i to jest tutaj niezmiernie ważne — owo pierwotne doświadczenie Boga jest czymś zawsze obecnym, zawsze danym transcendentalności człowieka. „[...] Poznanie Boga jest poznaniem transcendentalnym, ponieważ pierwotne ukierunkowanie człowieka na absolutną Tajemnicę, stanowiące podstawowe doświadczenie Boga, jest stałym egzystencjałem człowieka jako podmiotu duchowego”<sup>23</sup>. Pierwotne poznanie Boga nie polega więc uchwyceniu przedmiotu, który pośrednio czy bezpośrednio jawi się z zewnątrz w sposób przypadkowy, ale ma charakter doświadczenia transcendentalnego.

Mówiąc o istotowym odniesieniu człowieka do transcendencji, o doświadczeniu transcendentalnym, Rahner wykazuje następnie, że w owym doświadczeniu transcendentalnym, jako zawsze współobecnym w ludzkim poznaniu i wolności, obecna jest (w sposób transcendentalny) wiedza o Bogu. Człowiek jest istotowo otwarty na poznanie Boga. To pierwotne i samo w sobie atematyczne doświadczenie transcendencji własnego ducha zawiera pewne odniesienie do

Boga, pewną milczącą, atematyczną wiedzę o niezgłębionej Tajemnicy, w której wszystko ma swoją podstawę. „[...] Wraz z tym doświadczeniem transcendentalnym dana jest niejako anonimowa i atematyczna wiedza o Bogu”<sup>24</sup>; nawet więcej: „Transcendencja jako taka w ścisłym znaczeniu zna [...] zawsze tylko Boga i nic ponadto”<sup>25</sup>. To transcendentalne odniesienie do Boga dane w poznaniu i wolności jest zarazem stale obecnym warunkiem możliwości każdego ludzkiego poznania i wolnego czynu.

Rzeczywiste poznanie Boga przez człowieka opiera się na doświadczeniu własnej transcendencji i na doświadczeniu transcendentalnym. Owo transcendentalne doświadczenie, które jest zawsze przekazywane za pośrednictwem kategoriałnego doświadczenia poszczególnych, konkretnych, światowych, przestrzenno-czasowych danych całego naszego doświadczenia, w tym również tak zwanego „świeckiego”, nie jest jakąś neutralną zdolnością, dzięki której można między innymi poznać również Boga. Jest ono raczej najbardziej pierwotnym sposobem poznania Boga, i to do tego stopnia, że owo poznanie Boga stanowi wręcz istotę owej transcendencji samej w sobie. Nie można jednak transcendencji, w której Bóg jest już dany — chociaż tylko w sposób atematyczny i niepojęciowy — rozumieć jako autonomicznego i aktywnego sposobu zdobycia wiedzy o Bogu, a więc również ujęcia samego Boga<sup>26</sup>.

Z powyższych stwierdzeń wynika dla Rahnera bardzo istotny wniosek. Otóż owo pierwotne poznanie Boga obecne w doświadczeniu transcendentalnym jest czymś innym niż obiektywizująca refleksja nad owym transcendentalnym odniesieniem człowieka do Boga, jakkolwiek obiektywizacja ta zachowuje także swą konieczność i ważność: „[...] To wyraźne, pojęciowo-tematyczne poznanie, o którym myślimy zwykle, gdy mówimy o poznaniu Boga albo wręcz o dowodach na istnienie Boga, jest wprawdzie w pewnym stopniu konieczną refleksją nad owym transcendentalnym ukierunkowaniem człowieka na Tajemnicę, ale samo nie jest pierwotnym i ugruntowującym sposobem transcendentalnego doświadczenia Tajemnicy”<sup>27</sup>. Poznanie Boga jest zatem już zawsze dane ludzkiemu duchowi w sposób nietematyczny i nie nazwany, nie zaś dopiero od tej chwili, kiedy zaczyna się o Bogu mówić. Rahner ma tu na myśli, że to, co nazywamy zwykle poznaniem Boga, jest zobiektywizowaną już na drodze pojęć i twierdzeń interpretacją tego, co zawsze już człowiek wie o Bogu w sposób nierrefleksyjny. „[...] M ó w i e n i e o Bogu jest refleksją, która odsyła do pierwotnej, nietematycznej, nierrefleksyjnej wiedzy o Bogu”<sup>28</sup>. Nie oznacza to, że istnieje jakaś wrodzona idea Boga w sensie posiadania pojęciowej treści o Bogu, lecz że pojęciowe poznanie Boga jest obiektywizacją zawsze już obecnej w duchowej transcendentalności człowieka transcendencji ducha ku Absolutowi<sup>29</sup>.

Rahner uważa, że atematyczne i stale obecne doświadczenie i poznanie Boga stanowi grunt, z którego wyrasta wszelkie tematyczne poznanie Boga - to, które obecne jest w religii oraz w refleksji filozoficznej dotyczącej Bytu Bożego. Każde wyraźne poznanie Boga tak w religii, jak i w metafizyce może być zrozumiałe i sensowne jedynie wtedy, gdy wszystkie słowa, jakimi to poznanie zostaje tam przedstawione, odsyłają do owego atematycznego doświadczenia ukierunko-

wania człowieka na niewyraźną Tajemnicę. W działaniu religijnym, które jest jednoznacznie i świadomie nastawione na Boga, w modlitwie czy w refleksji metafizycznej człowiek zaczyna tylko wyraźnie zdawać sobie sprawę z tego, co w głębi swej osobowej samoaktualizacji już uprzednio wiedział o Bogu w sposób nie zwerbalizowany<sup>30</sup>.

Z owym atematycznym, transcendentalnym poznaniem Boga — mówi dalej Rahner — mamy do czynienia rzeczywiście zawsze, i to również wtedy, „[...] kiedy myślimy o wszystkim innym i zajmujemy się wszystkim innym niż Bogiem”<sup>31</sup>. Takie twierdzenie mógł Teolog postawić wychodząc z pewnego podstawowego założenia teoriopoznawczego. Otóż kiedy człowiek myśli i korzysta z wolności, wtedy zajmuje się i ma do czynienia zawsze z czymś więcej niż tylko z tym, o czym mówi za pośrednictwem słów i pojęć i do czego odnosi się jako do konkretnego przedmiotu swego poznania i działania. Poznanie i wolność posiada więc w pewnym sensie charakter dwubiegunowy: istnieje świadomość „przedmiotowa” i świadomość „podmiotowa”, wola „chciana” i wola „chcąca”<sup>32</sup>. Oznacza to fakt istnienia w człowieku pewnej „nie uświadomionej” świadomości, nietematycznej, lecz całkowicie realnej wiedzy dotyczącej najgłębszych struktur transcendentalnych współdoświadczanych w sposób konieczny w każdym akcie duchowym: „[...] Wiemy o naszej podmiotowej wolności, o naszej transcendencji i nieskończonej otwartości ducha nawet wtedy, kiedy w ogóle ich nie tematyzujemy, a nawet wtedy, kiedy być może taka pojęciowa, obiektywizująca, wyrażająca się w twierdzeniach tematyzacja tej pierwotnej wiedzy wcale się nie udaje albo udaje się w sposób bardzo niedoskonały i zniekształcony; a nawet i wtedy jeszcze, kiedy człowiek wzbrania się przed tym, aby w ogóle zajmować się taką tematyzacją”<sup>33</sup>.

Tutaj właśnie Rahner dostrzega możliwość odrzucenia Boga przez człowieka, jakie dokonane zostaje właśnie w sferze najbardziej pierwotnego ukierunkowania ducha ludzkiego na Boga: „[...] Podobnie jak istota transcendującego ducha w jego przedmiotowej, doczesnej strukturze [...] zawsze udziela możliwości — i to w sposób teoretyczny i praktyczny — aby uciec od tej powierzonej sobie w wolności własnej podmiotowości, tak człowiek może również ukryć przed samym sobą swe transcendentalne ukierunkowanie na absolutną Tajemnicę — zwaną »Bogiem« — i w ten sposób stłumić swoją najbardziej autentyczną prawdę, jak mówi Pismo święte (por. Rz 1,18). Pojedyncze rzeczywistości, jakimi zajmujemy się normalnie w naszym życiu, stają się zawsze jasno zrozumiałe, możliwe do przeniknięcia i do manipulowania, ponieważ możemy je odgraniczyć od innych. Nie istnieje taki sposób poznania Boga. Ponieważ Bóg jest czymś całkowicie innym niż jakkolwiek z poszczególnych rzeczywistości występujących w obszarze naszego doświadczenia [...] i ponieważ poznanie Boga ma całkiem określony, jedyny w swoim rodzaju charakter, nie jest zaś tylko przypadkiem poznania w ogóle, przeto jest bardzo łatwo przeoczyć Boga. Pojęcie »Bóg« nie jest uchwyceniem Boga, przez które człowiek zdobywa władzę nad Tajemnicą, lecz jest zgodą na to, by dać się pochwycić przez obecną i ciągle usuwającą się Tajemnicę”<sup>34</sup>.

Z takiego rozumienia kwestii poznania Boga wynika dla Rahnera również i to, że nie można najpierw stworzyć sobie pojęcia Boga we właściwym sensie tego słowa, a dopiero następnie pytać, czy coś takiego istnieje również w rzeczywistości. Oczywiście na gruncie refleksji nad owym pierwotnym doświadczeniem Boga pojawia się następnie słowo „Bóg”, Jego pojęcie, wyraźne mówienie o Bogu czy „dowody” na Jego istnienie. Teolog zaznacza nawet wyraźnie, że człowiekowi nie wolno uchylać się od podjęcia takiej refleksji i od trudu z nią związanego. Aby jednak cała ta zwerbalizowana ontologia Boga była prawdziwa – podkreśla – musi zawsze powracać do swojego źródła: do transcendentalnego doświadczenia ukierunkowania na absolutną Tajemnicę i do egzystencyjnego, wolnego przyjęcia owego ukierunkowania. Autentyczne i pełne doświadczenie Boga polegać będzie na odpowiedzi człowieka właśnie na to, czego doświadczą oni w swej transcendentalności. Akt religijny oznacza ostatecznie właśnie zdanie się człowieka na transcendencję swej własnej istoty<sup>35</sup>.

## 5. ODNIESIENIE DO BOGA OBECNE W AKCIE WOLNOŚCI

W każdym akcie poznania i czynie wolności, zdaniem niemieckiego Jezuity, dokonuje się, choćby tylko *implicitie*, rzeczywiste odniesienie człowieka do Boga. Z kolei zmierza on do tego, by wykazać, że człowiek z racji swej istotowej wolności może w sposób wolny albo przyjąć, albo odrzucić tę rzeczywistość, która jest dana jego duchowi, a więc swą absolutną transcendencję i Boga spotykanego w doświadczeniu transcendentalnym. W ten sposób Rahner dochodzi też – na drodze filozoficzno-antropologicznej – do tego, czym jest wina w sensie teologicznym.

Na czym polega podmiotowa wolność człowieka w ogóle? Rahner stwierdza, że tym, co stanowi warunek umożliwiający wolność i podmiotowość ducha ludzkiego, jest ponownie, ukierunkowanie na absolutną Tajemnicę, udzielającą mu się, a zarazem oddalającą się od niego. Człowiek jest podmiotem, i to podmiotem wolnym, tylko dzięki temu, że jego aktywność duchowa rozgrywa się w owym horyzoncie transcendentalności absolutnej stanowiącym jej „skąd” i „dokąd”, jej źródło i cel – czyli w Bogu. Gdyby nie miało miejsca takie odniesienie do owego nieskończonego horyzontu, dany byt byłby już wewnętrznie ograniczony, będąc więźniem samego siebie, sam nawet nie będąc tego wyraźnie świadomy, i w rezultacie także nie byłby wolny<sup>36</sup>.

Wolność podmiotu względem siebie samego, wolność osiągnięcia tego, co ostateczne, oraz wolność wobec Boga są ze sobą najściślej związane. Jak w każdym poznaniu jest współobecna transcendencja ku bytowi absolutnemu, tak również z tego samego powodu „[...] wolność w sposób pierwotny i nieunikniony ma do czynienia z Bogiem”<sup>37</sup>. Wolność jest wolnością wobec samej siebie z tego powodu, że ostatecznie jest wolnością powiedzenia „tak” albo „nie” wobec Boga. Ponieważ podmiotowość jest podtrzymywana przez transcendentalną bezpośredniość względem Boga i ponieważ wolność dotyczy

podmiotu jako takiego i w jego całości, to podmiotowa wolność może spełniać się tylko w „tak” albo „nie” powiedzianym ostatecznie samemu Bogu. To odniesienie do Boga współobecne w każdym akcie wolności jest, jako struktura transcendentalna, dane w sposób konieczny i zarazem niezależnie od jego refleksyjnego uświadomienia sobie przez człowieka. „Wolność jest wolnością podmiotu wobec samego siebie i w jego definitywności, i tym samym wolnością wobec Boga, choćby owa podstawa wolności była najmniej tematyczna w poszczególnym akcie wolności”<sup>38</sup>.

Wolność realizuje się konkretnie zawsze za pośrednictwem ognia ludzkiego, obiektywnego, historycznego. Musi ona zawsze być wolnością wobec jakiegoś przedmiotu kategorialnego; spełnia się za pośrednictwem zewnętrznego świata, a przede wszystkim za pośrednictwem innych osób. Jednak owa wolność w postaci „tak” bądź „nie” wobec wszelkich rzeczywistości kategorialnych świata pociąga za sobą nieuchronnie także wolność wobec jej własnego horyzontu, jako że ów transcendentalny horyzont wolności jest nie tylko warunkiem umożliwiającym tę wolność, ale także jej właściwym przedmiotem. Pojedyncze bowiem byty tego świata, które spotykane są wewnątrz horyzontu transcendencji, są jakby historyczną konkretyzacją transcendencji podtrzymującej ludzką podmiotowość. Stąd wolność wobec spotykanych przez człowieka pojedynczych bytów jest zawsze również wolnością wobec owego horyzontu i zarazem podstawy, dzięki którym owe rzeczywistości mogą się stać wewnętrznym momentem wolności. Wolność zatem podmiotu jest zawsze wolnością nie tylko wobec konkretnego przedmiotu doświadczenia kategorialnego, ale tym samym zawsze również wolnością wobec samego Boga<sup>39</sup>. „Ponieważ [...] w każdym akcie wolności, który kategorialnie zajmuje się całkiem określonym przedmiotem, całkiem określonym człowiekiem, zawsze obecna jest jeszcze, jako warunek możliwości takiego aktu, transcendencja ku absolutnemu »dokąd« i »skąd« wszystkich naszych aktów duchowych – a więc ku Bogu – przeto w każdym takim akcie może i musi być dane a tematyczne »tak« albo »nie« wobec owego Boga pierwotnego doświadczenia transcendentalnego. Wraz z podmiotowością i wolnością dane jest to, że wolność ta jest nie tylko wolnością wobec przedmiotu doświadczenia kategorialnego wewnątrz absolutnego horyzontu Boga, lecz – chociaż zawsze tylko w sposób pośredni – wolnością rozstrzygającą rzeczywiście wobec Boga i ku Niemu samemu ukierunkowaną”<sup>40</sup>.

W swej podmiotowej wolności, w swym stosunku do świata i do drugich człowiek wypowiada więc zarazem „tak” albo „nie” wobec nieskończonej rzeczywistości swej transcendencji, czyli wobec samego Boga. Działając w sposób wolny wewnątrz horyzontu transcendencji, który jest punktem wyjścia dla spotkania w wolności tak z samym sobą, jak i z otaczającym go światem ludzi i rzeczy, nigdy w tym akcie wolności nie ma do czynienia tylko z samym sobą ani tylko z innymi ludźmi i ze światem. „W tym sensie spotykamy w radykalny sposób Boga wszędzie, jako pytanie skierowane do naszej wolności, spotykamy Go w sposób niewypowiedziany, a tematyczny i nie zobiektywizowany we

wszystkich rzeczach świata i dlatego przede wszystkim w bliźnim”<sup>41</sup>. Podobnie jednak jak pierwotne poznanie Boga jest zupełnie innej natury niż wszelkie poznanie przedmiotów kategoryalnych świata, tak i odniesienie do Boga w akcie wolności nie jest tego samego rodzaju, co stosunek do konkretnej rzeczywistości zewnętrznej. „[...] Bóg nie jest dowolnym przedmiotem, wobec którego człowiek mógłby » również jeszcze « zająć stanowisko, ponieważ człowiek ze swej istoty jest ukierunkowany na tajemnicę Boga”<sup>42</sup>. Mimo to ostatecznie właśnie w czynie wolności wobec świata i siebie samego spełnia się pierwotne odniesienie do transcendentnej rzeczywistości Boga.

Rahner nie twierdzi bynajmniej, że jest obojętne, czy człowiek uświadomi sobie refleksyjnie owo doświadczenie i jego treść, czy też nie. Fakt, że wolność człowieka spotyka się z Bogiem wszędzie, nie zwalnia go z obowiązku tematyzacji tego odniesienia. Teolog wyraża wszakże przekonanie, że pozostaje ostatecznie sprawą mimo wszystko drugorzędną, czy rzeczywistość ta będzie istnieć w człowieku *implicite*, w sposób nierefleksyjny, czy też zostanie właściwie zobiektywizowana, zinterpretowana i nazwana. Sama bowiem tematyzacja doświadczenia transcendentalnego jako taka nie jest jeszcze tym, co określa ludzką wolność jako pierwotny związek z Bogiem, lecz tylko obiektywizacją odniesienia tej wolności do Boga, która to wolność należy do pierwotnej natury podmiotu jako takiego<sup>43</sup>.

## 6. MOŻLIWOŚĆ ABSOLUTNEJ WINY WOBEC BOGA

Mówiąc o istocie i działaniu wolności ludzkiej jako odnoszącej się ostatecznie do samego Boga, Rahner twierdzi, że istnieje realna możliwość również takiego sprzeciwu wolności człowieka względem Boga, który trzeba by nazwać sprzeciwem absolutnym.

Teolog zauważa, że prawda o możliwości absolutnego sprzeciwienia się człowieka wobec Boga bywa niekiedy negowana albo podważana. Problem w istocie nie jest prosty. Czy nieskończony Bóg mógłby obiektywnie ocenić skończone wypaczenie skończonej rzeczywistości, jaką jest człowiek, wykroczenie przeciw jakiemuś konkretnemu i tylko skończonemu bytowi inaczej niż jedynie według tego, jakie jest ono samo, to znaczy niż ostatecznie jako również tylko skończone? Ponadto, czy można twierdzić, że grzech taki uchylałby woli samego Boga, nie popadając w ten sposób w trudność, że traktuje się ową wolę jako jakąś osobną rzeczywistość kategoryalną istniejącą w Bogu? Można by też słusznie zapytać, jak to się dzieje, że stosunek człowieka do Boga wyrażający się w ostatecznym „tak” i „nie” wobec Niego samego zostaje zawsze z konieczności zaktualizowany i zobiektywizowany w skończonym tylko materiale ludzkiego życia, w czasie i przestrzeni, będąc przekazany za pośrednictwem tegoż skończonego materiału. Powstaje wobec tego pytanie, skąd pochodzić ma owa radykalna powaga wolnych decyzji człowieka, przynajmniej, jak ostrzega wiara chrześcijańska, w odniesieniu do całości ludzkiej egzystencji.

Odwołując się raz jeszcze do swego pojęcia podmiotowej wolności ludzkiej, Rahner twierdzi: „A jednak istnieje taka możliwość uchybienia swemu ostatecznemu » dokąd « transcendencji w zajmowaniu się rzeczywistością doświadczenia kategoryalnego w wolności w sposób sprzeczny z jej istotą [...]. Gdyby nie istniała ta możliwość, to w gruncie rzeczy nie mogłoby być mowy o rzeczywistej podmiotowej wolności, o jej charakterze wyrażającym się w tym, że chodzi w niej o sam podmiot, a nie o taką czy inną rzecz”<sup>44</sup>. Możliwość absolutnego sprzeciwu względem Boga wynika więc z definitywnego charakteru samej wolności, w której podmiot realizuje się jako taki.

Na poparcie powyższego twierdzenia Rahner przytacza jeszcze jeden argument. To, że człowiek może wypowiedzieć rzeczywiście „nie” samemu Bogu, mając konkretnie do czynienia tylko ze sobą i z otaczającym go światem, wynika również z faktu samoudzielenia się Boga. Wolność wobec samego siebie i wobec rzeczywistości skończonych, a tym samym wobec horyzontu własnej transcendencji, czyli wobec Boga, zyskuje nowy, radykalny wymiar ze względu na rzeczywistość łaski jako osobowego udzielenia się samego Boga ludzkiemu duchowi w absolutnej bliskości. Stąd konkretne odniesienie do transcendencji jest czymś więcej, niż wynikałoby to z tego, co można o nim powiedzieć z analizy jej samej jako takiej. Dlatego wolność w swym „tak” i „nie” wobec swej transcendentnej podstawy uzyskuje szczególną bezpośredniość względem Boga, dzięki czemu staje się najbardziej radykalnie zdolnością powiedzenia „tak” i „nie” w sposób, jaki nie wynikałby jeszcze z abstrakcyjno-formalnego pojęcia transcendencji<sup>45</sup>. „Człowiek zatem, jako istota obdarzona wolnością, może zanegować siebie samego w taki sposób, że rzeczywiście powie » nie « Bogu, i to samemu Bogu, a nie tylko jakimś zniekształconemu czy dziecięcemu wyobrażeniu Boga; Bogu samemu, nie zaś jedynie wewnątrzświatowej formule działania, którą słusznie czy niesłusznie podajemy jako » prawo Boże «”<sup>46</sup>.

Opowiedzenie się przeciwko Bogu dokonywać się może w każdym pojedynczym akcie wolności, lecz uzyskuje swą definitywną wartość w skali całego życia człowieka. Wynika to dla Rahnera z definicji wolności jako jednej, całościowej możliwości wyboru tego, co ostateczne, a nie tylko możliwości dokonywania i zmieniania kolejnych, poszczególnych wyborów tego, co doczesne. Z natury wolności wypływa, że „nie” powiedziane Bogu jest pierwotnie i przede wszystkim „nie” powiedzianym wobec Niego w jednej i całościowej aktualizacji egzystencji człowieka dokonanej w jego jednej wolności. Takie „nie” względem Boga nie jest więc jedynie moralną sumą powstałą z dodania poszczególnych dobrych i złych czynów, traktowanych bądź wszystkich jednakowo, bądź w ten sposób, że w podsumowaniu tym liczy się tylko jeden, chronologicznie ostatni akt w życiu danego człowieka. Jeśli nawet ten ostatni posiada szczególne znaczenie, to nie dlatego, że był ostatni czasowo, ale przede wszystkim dlatego, że streszcza i zawiera w sobie całe wolne działanie całego życia człowieka<sup>47</sup>.

Rahner podkreśla z dużym naciskiem to, że mimo wszystko nie da się postawić na równi owych „tak” i „nie” powiedzianych Bogu. Owo bowiem „nie” jest wprawdzie z jednej strony możliwością wolności na równi z „tak”, ale



z drugiej strony ów rezultat działania wolności jest właśnie tym, co zarazem nieudane, zniekształcone, zaprzepaszczone, tym, co niejako samo sobie zaprzecza i samo siebie znosi, tym, co oznacza wolne samozniszczenie podmiotu i wewnętrzną sprzeczność w jego akcie. Dlatego owo „nie” nie jest możliwością wolności, która by pod względem egzystencjonalno-ontologicznym dorównywała możliwości powiedzenia Bogu „tak”. Ponadto warunkiem możliwości nawet tego aktu, który polega na zaprzeczeniu Boga, jest w istocie transcendentalne potwierdzenie Boga, jako zawsze obecne w każdym akcie wolności. „[...] Takie »nie«, chociaż – widziane w wymiarze kategoriałnym – może przedstawiać ów absolutny charakter decyzji lepiej niż »tak« powiedziane Bogu, nie jest jednak jeszcze z tego powodu równoprawne i o równej mocy z »tak« powiedzianym Bogu, ponieważ wszelkie »nie« zawsze zapożycza swoje życie od »tak«, ponieważ »nie« staje się zrozumiałe zawsze tylko patrząc od strony »tak«, a nie odwrotnie”<sup>48</sup>. Sprzeczność sama w sobie tkwiąca w takim „nie” polega więc na tym, że Bóg w owym akcie zaprzeczającej wolności zostaje jednocześnie zaprzeczony i potwierdzony: zaprzeczony jako „atematyczny” przedmiot wolności, a nieuchronnie potwierdzony jako warunek umożliwiający wolność, jako warunek możliwości powiedzenia „nie” w odniesieniu do Niego samego.

Tu właśnie, zdaniem Rahnera, można szukać odpowiedzi na ten rodzaj ateizmu, który zuchwale bądź rozpaczliwie odrzuca Boga w imię absurdalności egzystencji i dumnej pychy z samotności człowieka we wszechświecie. Przez swoje totalne „nie” człowiek może sprawiać i odnosić wrażenie, jak gdyby rzeczywiście zdołał siebie potwierdzić w sposób ostateczny i radykalny. Ustanawia sobie w wolności jakiś cel kategoriałny jako absolutny i następnie mierzy jego miarą wszystko inne zamiast bezwarunkowo powierzyć się niewyraźnej, nie dającej sobą rozporządzać świętej Tajemnicy<sup>49</sup>.

## 7. ATEIZM KATEGORIAŁNY I TRANSCENDENTALNY

Opierając się na wszystkich przedstawionych wyżej założeniach i przesłankach teologicznych i filozoficzno-antropologicznych, Rahner próbuje z kolei teologicznie opisać różne postacie możliwego odniesienia człowieka do Boga. Tworzy pewną klasyfikację zasadniczych postaw, jakie w ogóle może zająć człowiek wobec obecnej w jego życiu transcendencji ku Bogu.

Swój podział Rahner opiera na następującym założeniu: Owa transcendencja, która jako transcendentalny warunek każdego duchowego poznania i wolnego czynu *implicite* odnosi człowieka do Boga i odniesienie to realizuje w każdym poznaniu i czynie wolności, może być dana: po pierwsze, jako albo posłusznie przyjęta, albo zaprzeczona; po drugie, jako albo obecna jedynie *implicite* i w sposób nierefleksyjny, albo także ujęta tematycznie i tym samym w sposób wyraźny nazywana „Bogiem”<sup>50</sup>. Z założenia tego wynika, że istnieć mogą cztery zasadnicze postawy człowieka wobec Boga<sup>51</sup>:

a) Właściwym pod każdym względem stosunkiem człowieka względem Boga jest teizm przyjęty i potwierdzony przez wolność człowieka w dwóch wymiarach: kategoriałnym i transcendentalnym. Transcendentalne doświadczenie Boga, które istnieje w każdym człowieku, zostaje zobiektywizowane w sposób wystarczający i właściwy w pojęciowym teizmie *explicite*, a nadto również zostaje przyjęte w sposób wolny w moralnej aprobacie wiary w praktyce życia.

b) Człowiek również wie o Bogu w swym transcendentalnym doświadczeniu i właściwie je ujmuje refleksyjnie (teizm kategoriałny), lecz neguje to poznanie w swej moralnej wolności (ateizm transcendentalny). „Może istnieć teizm nominalny, który jednak mimo przedmiotowego mówienia o Bogu albo (jeszcze) nie spełnia w sposób prawdziwy właściwej istoty transcendencji ku Bogu w osobowej wolności, albo jej w gruncie rzeczy ateistycznie, czyli bezbożnie zaprzecza”<sup>52</sup>. To odrzucanie Boga może polegać na grzesznym życiu, na praktycznej bezbożności albo też na odrzuceniu ponadto Boga, który został właściwie ujęty pojęciowo, w wolnej, właściwej niewierze, w ateizmie teoretycznym. W tej kategorii mieści się również taki ateista, o jakim zakładało się – w dotychczasowych warunkach religijnych i chrześcijańskich – że posiada on wystarczająco zobiektywizowane i właściwe pojęcie Boga.

c) Transcendentalne doświadczenie Boga istnieje (jako nieodzowne), ale nie zostaje we właściwy sposób zobiektywizowane ani zinterpretowane. Jest jednak przyjmowane w wolności w pozytywnej decyzji wierności własnemu sumieniu. Pojęcie Boga, które jest niewystarczające, błędne albo wprost nieobecne, może być również z kolei w sposób wolny potwierdzone lub odrzucone, co jednak nie ma już istotnego znaczenia. Ma tu miejsce przypadek, w którym w człowieku koegzystuje ateizm na poziomie refleksji kategoriałnej z potwierdzanym równocześnie w wolności teizmem transcendentalnym. (Możliwość takiej koegzystencji w ogóle wynika dla Rahnera z analizy aktu duchowego jako takiego, która mówi, że podmiotowa transcendentalność jest czymś innym, aniżeli kategoriałna obiektywizacja dokonywana w pojęciach i twierdzeniach). I otóż właśnie dlatego, że możliwe jest takie współistnienie transcendentalnego teizmu i kategoriałnego ateizmu, to jest również możliwy niezawiniony ateizm. Taki stosunek człowieka do Boga polegałby z jednej strony na wolnym przyjęciu swego transcendentalnego odniesienia do Boga, co dokonuje się zwłaszcza w moralnym akcie absolutnego respektowania wymogów sumienia (teizm „w głębi serca”), z drugiej zaś strony na wolnym odrzuceniu niewłaściwie zobiektywizowanego pojęcia Boga (ateizm na poziomie refleksyjnej świadomości), czego jednak nie można zakwalifikować jako winy. „Może istnieć ateizm, który jedynie sądzi, że nim jest, ponieważ transcendencja w niewyraźny sposób jest posłusznie przyjmowana, nie udaje się jednak podmiotowi uczynić jej tematycznie dość wyraźną”<sup>53</sup>.

d) Transcendentalne odniesienie do Boga jest interpretowane w sposób niewystarczająco właściwy lub całkiem błędny w kategoriałnym ateizmie i jednocześnie samo jest negowane poprzez poważnie zawinioną niewierność wobec własnego sumienia. Może być ono negowane przez zawinioną fałszywą interpretację egzystencji ludzkiej, np. jako absurdalnej,

pozbawionej absolutnego znaczenia itp. Chodzi tu nie tylko o odrzucenie tego, co zostało fałszywie zinterpretowane odnośnie transcendentальной istoty człowieka, lecz o odrzucanie samej tej istoty, czyli poprzez to również samego Boga. Zachodzi w tym przypadku zawiniony ateizm transcendentálny połączony z kategorialnym. „Może istnieć ateizm totalny (jednak przez to też w sposób konieczny zawiniony), w którym w trwożliwie zarozumiałym samozamknięciu się zaprzecza się transcendencji, co jest również refleksyjnie ujmowane jako tematycznie wyraźny ateizm”<sup>54</sup>.

To, która z tych możliwych czterech postaci stosunku człowieka do Boga istnieje u konkretnego poszczególnego człowieka, pozostaje oczywiście ostatecznie tajemnicą osądu samego Boga. Od razu też zaznacza Rahner, że jest to tylko bardzo schematyczne ujęcie podstawowych typów postawy człowieka. Rozróżnienie właściwego oraz błędnego pojęciowego zobiektywizowania transcendentálnego odniesienia do Boga zostało tu również znacznie uproszczone w stosunku do konkretnej, możliwej rzeczywistości. Podobnie w czynie wolności człowieka można wyobrazić sobie nie dające się ściśle określić płynne przejścia i granice. Rahner uważa jednak, że przedstawiony wyżej schemat daje pomimo to wystarczające wyjaśnienie istoty problemu<sup>55</sup>.

Z takiego rozumienia kwestii ateizmu i teizmu wynikają też pewne dalsze wnioski. Podkreśla więc Rahner, że istniejący w człowieku ateizm — w formie niezawinionej — wcale nie wyklucza istnienia u niego właściwego stosunku do Boga — jako stosunku danego na płaszczyźnie transcendentálnego odniesienia człowieka do Absolutu. Z drugiej zaś strony ateizm zawiniony polegałby nie tyle na winie wobec jakiegoś poszczególnego przedmiotu moralnego, ile raczej na „nie” człowieka w stosunku do swego najbardziej istotowego odniesienia do Boga, na „nie” wolności wobec samego Boga<sup>56</sup>. Z kolei nasuwa się Rahnerowi wniosek, że kategorialne przyjmowanie Boga jako rodzaju teorii oraz kategorialna decyzja nie stanowią jeszcze same z siebie gwarancji na to, że człowiek rzeczywiście i w sposób szczerzy przyjmuje swe odniesienie do Boga również na gruncie swej transcendentálnego decyzji woli. „Może być tak, że człowiek, nawet »chrześcijanin«, przyjmuje Boga w obiektywizacji swego poznania i wolności, twierdzi też, że jest »teistą«, oraz sądzi, że przestrzega moralnych norm Bożych, a mimo to w głębi swego serca neguje Go w sposób amoralny i bez wiary. Jest to możliwe tak samo, jak to, że kategorialny ateizm może koegzystować z transcendentálnym teizmem jako przyjętym w wolności”<sup>57</sup>. I przeciwnie, „[...] mogą istnieć ludzie, którzy sądzą, że są ateistami, podczas gdy w rzeczywistości potwierdzają oni Boga (na przykład w bezwarunkowej decyzji uczciwego poszukiwania prawdy, w wierności absolutnemu wymogowi sumienia) — tak samo jak, odwrotnie, istnieją chrześcijanie, którzy potwierdzają istnienie Boga na poziomie teoretycznej pojęciowości, a zaprzeczają mu w samym centrum swej egzystencji jako realizującej samą siebie w wolności”<sup>58</sup>. Wolność, jak już wcześniej zostało zaznaczone, jest zawsze również wolnością wobec konkretnego przedmiotu kategorialnego; spełnia się za pośrednictwem konkretnego przedmiotu,

a zwłaszcza się za pośrednictwem innych osób. Zdaniem Rahnera, jest tak zawsze, i to nawet wtedy, kiedy owa wolność zamierza być bezpośrednio i tematycznie wolnością wobec Boga. „[...] Również w takim akcie tematycznego »tak« albo »nie« wobec Boga owo »tak« nie jest jednak wyrażone bezpośrednio wobec Boga pierwotnego doświadczenia transcendentálnego, lecz tylko wobec Boga tematycznej, kategorialnej refleksji, wobec Boga ujętego w pojęcia, być może nawet tylko wobec Boga w postaci bożka, ale nie bezpośrednio i wyłącznie wobec Boga transcendentálnego obecności”<sup>59</sup>.

Rahner sądzi, że dokonane przez niego rozróżnienie transcendentálnego i kategorialnego ateizmu oraz teizmu pozwala zrozumieć teoretycznie problem ateizmu zawinionego i niezawinionego. Ateizm, który musimy nazwać zawinionym, jest rzeczywiście zawsze odniesiony do samego Boga. Może jednak istnieć ateizm niezawiniony, co więcej, dający się pogodzić z wiarą i zbawieniem. „Ateizm, który jest niezawiniony, jest zawsze ateizmem tylko kategorialnym, ateizmem na poziomie pojęciowej i twierdzeniowej obiektywizacji, przy czym jest wtedy w sumie obojętne, czy człowiek samą tę ateistyczną obiektywizację jako taką przyjmuje, czy w wolności odrzuca, o ile wolność ta odnosi się tylko do przedmiotowości kategorialnej jako takiej. Z drugiej strony rzeczywiście możliwy ateizm transcendentálny jest zawsze i koniecznie ateizmem zawinionym, ponieważ w wymiarze transcendentálności człowieka Bóg jest zawsze obecny, a więc może być odrzucony tylko przez wolność, a nie przez poznanie jako takie. W tym wymiarze jako takim »przedmiot«, mianowicie Bóg, jest dany koniecznie w sposób właściwy, nie może zatem dać uzasadnionej lub przynajmniej w sposób domniemany uzasadnionej podstawy do jego odrzucenia, tak jak niewystarczająco czy błędnie zobiektywizowane pojęcie Boga w wymiarze refleksji kategorialnej”<sup>60</sup>.

Rahner wykazuje też w ten sposób, że niezawiniony ateizm kategorialny może być w istocie przyjmowanym w wolności transcendentálnym teizmem. Wtedy mianowicie, gdy potwierdzany jest absolutny obowiązek moralny, istnieje — choćby w sposób niewyraźny i nieuświadomiony — afirmacja Boga w Jego właściwej istocie i rzeczywistości, która jest zawsze dana ludzkiemu duchowi. Zastosowane przez Teologa pojęcie kategorialnego i transcendentálnego rodzaju odniesienia do Boga pozwala więc nie tylko ściśle teologicznie uzasadnić możliwość istnienia ateizmu niezawinionego jako takiego, ale również zrozumieć, że może on oznaczać i kryć w sobie zupełnie pozytywny — chociaż z pewnością jeszcze niepełny — stosunek do Boga<sup>61</sup>.

Wobec powyższej teorii można by odnieść wrażenie, że dla Rahnera jest obojętne, czy akceptowanie Boga dokonujące się *implicite* wyraża się ostatecznie również w teizmie *explicite*, czy nie. Tak jednak nie jest. Wszelki przejaw ateizmu uważa on za coś jednoznacznie niepożądanego i wręcz niezgodnego z naturą człowieka: „[...] Z istoty człowieka i z istoty chrześcijaństwa (w którym Absolut sam wszedł »inkarnacyjnie« w wymiar ziemski i w ten sposób tematycznie kategorialny) transcendencja tylko wtedy jest realizowana i przyjmowana w sposób pełny, gdy w sposób wyraźny nazywa i wzywa Boga w tematycznej »religii«”<sup>62</sup>.

## PODSUMOWANIE I OCENA

Dokonane przez Rahnera rozróżnienie ateizmu kategoriałnego i transcendentalnego stanowi, jak się wydaje, ściśle i zarazem przejrzyste wyjaśnienie teologiczne kwestii możliwości ateizmu niezawinionego. Schemat tego rozwiązania jest prosty i zrozumiały. Założenia wszakże, na których oparł się tutaj Autor *Geist in Welt*, nie muszą być dla każdego w pełni oczywiste. Teolog przyjął mianowicie w swej koncepcji:

a) obecność pierwotnego poznania Boga w każdym akcie ludzkiej wolności i poznania;

b) pierwszeństwo momentu transcendentalnego nad kategoriałnym w każdym egzystencyjnym akcie człowieka jako odnoszącym go do Boga;

c) założenie, że refleksyjną, pojęciową świadomość można uznać za to, co ostatecznie drugorzędne, gdy idzie o ostateczne relacje człowieka do Boga.

Jeśli chodzi o kwestię pierwotnego poznania Boga danego w aktach poznania i wolności, a więc o teorię „doświadczenia transcendentalnego”, to widać tu przede wszystkim wpływ zastosowanej przez Ucznia Heideggera metody zwanej transcendentalną. Metoda ta, przejęta z kantyzmu, polega na szukaniu koniecznych transcendentalnych, czyli apriorycznych i podmiotowych, warunków możliwości ludzkich aktów intencjonalnych danych w świadomości, aby następnie wydedukować z tych aktów cechy strukturalne przedmiotów tych aktów. Nie jest zadaniem niniejszego opracowania dokonanie krytyki filozoficznej tego rodzaju koncepcji poznania ludzkiego w ogóle czy poznawalności istnienia i natury bytu Bożego w szczególności. Można jednak zwrócić uwagę na przynajmniej niektóre implikacje przyjętej przez Rahnera metody.

Rahnerowa teoria „doświadczenia transcendentalnego” jest ściśle zależna od przyjętych przezeń założeń filozoficznych i teoriopoznawczych. Chodzi tu mianowicie o orzekanie o bycie Boga i relacji człowieka do Niego na podstawie analizy podmiotowego aktu poznania i woli. Rahner przyjmuje wprawdzie treść idei Boga przede wszystkim na podstawie Objawienia. Widać jednak u niego dość wyraźne rozgraniczanie filozoficznego poznania Boga od poznania teologicznego, możliwego na podstawie Objawienia. W przypadku argumentacji teorii teizmu i ateizmu transcendentalnego punktem wyjścia staje się dla Rahnera analiza ściśle filozoficzna, a więc dociekanie prowadzone na razie niezależnie od teologicznych treści objawionych — na podstawie samej tylko filozoficznej analizy podmiotowego aktu poznania. Jest to proces filozoficzny mieszczący się, ogólnie rzecz biorąc, w nurcie filozofii podmiotu. Rahner nie uprawia oczywiście czystej filozofii podmiotu, czyli teoriopoznawczego idealizmu subiektywnego, wychodzi bowiem przede wszystkim z tomistycznej koncepcji bytu Bożego. Jednakże w powyższej kwestii widoczny jest u niego przede wszystkim wpływ filozofii transcendentalnej. Nasuwa się więc pytanie, jakie mogą być konsekwencje tworzenia systemu filozoficzno-teologicznego opartego na takich założeniach, gdy chodzi o kwestię teizmu bądź ateizmu czy kwestię uznawania

albo nieuznawania przez człowieka realnego bytu Bożego. Inaczej mówiąc: czy ateizm bądź teizm ujęte za pomocą metody transcendentalnej oznaczają to samo, co, odpowiednio, ateizm i teizm rozumiane w świetle założeń klasyczno-tomistycznych? Jak się wydaje, Rahner, używając terminu „teizm” (transcendentalny czy kategoriałny), zakłada jego tożsamość z określeniem „teizm” rozumianym tradycyjnie. Tymczasem gdy Rahner mówi o teizmie bądź ateizmie (w ujęciu transcendentalnym), to nie oznacza to, ściśle rzecz biorąc, tego samego, co ma się na myśli, gdy mówi się o teizmie i ateizmie w rozumieniu tradycyjnym, np. w oficjalnej, dogmatycznej nauce Kościoła.

Gdy więc Rahner mówi o „doświadczeniu transcendentalnym”, w którym dane jest pierwotne poznanie i doświadczenie Boga, to oznacza to dochodzenie do rzeczywistości Boga bez odwoływania się do Objawienia, na bazie samego tylko rozumu i doświadczenia, a więc na drodze czysto filozoficznej. Jakkolwiek Rahner zwykle popiera rezultat swego procesu rozumowego danymi Objawienia, zestawiając poznanie filozoficzne z teologicznym, to jednak w tym przypadku — to znaczy, gdy zajmuje się transcendentalnym poznaniem i afirmacją bądź negacją Boga — pierwotne i zasadnicze jest dlań w istocie owo filozoficzne podejście do Boga; Bóg Objawienia pozostaje jedynie potwierdzeniem tego, co wynika z analiz czysto filozoficznych. W związku z tym rodzi się pytanie, czy Rahner ma prawo na takiej właśnie podstawie określać w ogóle istotę tego, co nazywamy ateizmem i teizmem jako postaw w rozumieniu teologicznym, oraz przeprowadzać ich ostateczną ocenę jako takich. Wydaje się, że wychodząc z założeń czysto filozoficznych, można oceniać fenomen ateizmu czy teizmu rozumianych tylko w sensie właśnie filozoficznym. Tymczasem Rahner stosuje swoje rozwiązanie do ateizmu takiego, o jakim mowa w Objawieniu i w nauce Kościoła. Mimo iż może się to wydawać niewłaściwe metodologicznie (jakkolwiek w ramach przyjętej metody całkowicie konsekwentne), to pozostaje faktem, że jest to właściwie z konieczności chyba jedyna droga, na jakiej można by w ogóle dojść do definitywnego, teoretycznego, formalnego rozwiązania problemu ateizmu zawinionego i niezawinionego. Tak właśnie niemiecki Teolog na gruncie przyjętej przez siebie metody filozoficznej podał wyjaśnienie nauki teologicznej Kościoła o możliwości ateizmu niezawinionego.

Założenie pierwszeństwa momentu transcendentalnego przed kategoriałnym, jeśli chodzi o relację człowieka do Boga, należy do całości zastosowanej przez Rahnera metody. To, co transcendentalne, ma być z istoty swej ważniejsze niż to, co kategoriałne (aczkolwiek jedno nie może istnieć bez drugiego), ponieważ właśnie to pierwsze wyraża już rzeczywiste odniesienie do Boga. Takie założenie wprowadza radykalnie nowe rozumienie istoty osobowego stosunku człowieka do Boga. Staje ono, jak się zdaje, w całkowitej opozycji do tego, co zwykle się przyjmowało w nauce i praktyce Kościoła. Przyjmuje się przecież — od nauki Pisma św. począwszy — że to właśnie konkretna religijna postawa człowieka, a więc jego czyny, słowa, myślenie — czyli to, co w terminologii Rahnera określić trzeba jako „kategoriałne” — ma decydujące znaczenie dla jego

relacji do Boga. Trudno byłoby znaleźć jakąś styczność pomiędzy Rahnerowym „teizmem transcendentalem” (jako obecnym u niewierzącego) a takim teizmem, do jakiego zobowiązuje człowieka nauka Objawienia i Magisterium Kościoła, chyba że co najwyżej poprzez pojęcie czczenia Boga „w duchu” czy oddawania czci Bogu bez znajomości Go (por. Dz 17, 23). Doszukiwanie się zresztą w źródłach poznania teologicznego takiego odpowiednika transcendentalego odniesienia człowieka do Boga byłoby nawet bezcelowe, gdyż wchodzi tu w grę określona koncepcja i terminologia ściśle filozoficzna.

Rozróżnienie tego, co transcendentale, i tego, co kategoriale, jest rozróżnieniem dwóch stron, dwóch różnych aspektów jednego aktu poznawczego lub wolitywnego. Zgodnie z przyjętym przez Rahnera pojmowaniem treści transcendentalej i treści kategoriale, jest rzeczywiście możliwe współistnienie transcendentalego potwierdzenia przedmiotu poznania (tzn. Boga) z kategoriale jego zaprzeczaniem. Skoro jednak to, co kategoriale, i to, co transcendentale, są dwoma absolutnie nie dającymi się rozdzielić od siebie momentami jednego aktu, czyli, mówiąc inaczej, skoro poznanie transcendentale jako takie nie może być dane samoistnie, w oderwaniu od kategoriale, i odwrotnie, to oznaczałoby to, że w twierdzeniu: „teizm transcendentale może współistnieć z ateizmem kategoriale” pojęcia „teizm” i „ateizm” leżą na zasadniczo różnych płaszczyznach, jeśli mają stanowić określenie czy opis dwóch aspektów jednego aktu czy jednej postawy egzystencyjnej. A zatem koegzystencja ateizmu z teizmem w tak właśnie sformułowanym twierdzeniu jest rzeczywista tylko w pewnym, szczególnym aspekcie. Innymi słowy, koegzystencja tego, co transcendentale, z tym, co kategoriale, jest koegzystencją w innym znaczeniu, niż koegzystencja „ateizmu” i „teizmu” jako wyrażona w jednym i tym samym twierdzeniu. Nie rezygnując z powyższego zastrzeżenia, trzeba by wszakże przyznać, że jeśli mają tu zostać zachowane właśnie określenia „ateizm” i „teizm”, to być może nie ma innej drogi do wykazania możliwości istnienia ateizmu niezawinionego jako takiego, jak właśnie ta, którą poszedł Rahner.

Z przyjętych przez Rahnera założeń kontrowersyjne — przynajmniej w porównaniu z tradycyjnym pojmowaniem religijnej relacji człowieka do Boga — może się również wydawać założenie, że refleksyjna, pojęciowa świadomość ma ostatecznie drugorzędne znaczenie, jeśli chodzi o realizowanie się rzeczywistego stosunku człowieka do rzeczywistości transcendentnej. Czy możliwe jest pozytywne odniesienie człowieka do Boga — i to rozumiane jako już właściwie wystarczające, prawdziwe, niejako kompletne — w którym by zabrakło uświadomienia sobie tego, czego się rzeczywiście dokonuje? Jeśli takie nie uświadomione, ale realne potwierdzenie Boga jest rzeczywiście możliwe, to czy byłoby możliwe, aby w takim przypadku utrzymywała się ciągle owa ignorancja umysłowa, i to jako poniekąd niepokonywalna, mimo że chodzi tu przecież o normalnie rozwiniętego człowieka? Ponadto — zgodnie z założeniem Rahnera — ten właśnie wymiar, to znaczy wymiar kategoriale, ma ostatecznie wartość drugorzędną, znaczenie wtórne; dlaczego więc tam, gdzie Bóg byłby już w istocie afirmowany, afirmacja ta nie mogłaby niejako znieść nieświadomości

pojęciowej jako tego, co nie należałoby przecież do sfery decydującej o realności odniesienia do Boga, co miałyby niejako mniejszą siłę w porównaniu z tym, co decydujące? Rahner podkreśla, że o fakcie pozytywnego bądź negatywnego stanowiska człowieka, jakie zajmuje on ostatecznie względem Boga, decyduje wolność, a nie poznanie, że odniesienie do Boga realizuje się w akcie podmiotowej wolności, nie zaś w poznaniu refleksyjnym. Trzeba jednak zauważyć (na co zresztą zwraca uwagę sam Teolog, gdy mówi o tym, że niemożliwe jest zrekonstruowanie na podstawie refleksji jako takiej pierwotnego aktu wolności, który był źródłem tej refleksji<sup>63</sup>), że poznanie pojęciowe nie da się zupełnie oddzielić od wolności. Dokonuje się ono przecież także jako akt wolności i jest jej owocem; i o takie poznanie chodzi bez wątplenia również w tym kontekście. Wynika stąd, że kategoriale odrzucenie Boga, ateizm pojęciowy, zanegowanie wszelkich twierdzeń o rzeczywistości transcendentnej jest również aktem wolności. Czy jednak może zachodzić w tej dziedzinie sytuacja tego rodzaju, że ów akt wolności odnosiłby się jedynie do przedmiotowości kategoriale jako takiej, jak zakłada Rahner, podczas gdy, jak twierdzi on wyraźnie innym razem, w każdym akcie wolności współobecne jest realne odniesienie do Boga? Czy zatem, przy rozumieniu poznania jako uwarunkowanego wolnością, brak właściwej świadomości refleksyjnej w kwestii aprobaty Boga może być faktycznie czymś ostatecznie drugorzędnym?

Te różne pytania i zastrzeżenia odnośnie założeń przyjętych przez Rahnera w kwestii możliwości istnienia ateizmu niezawinionego nie negują wszakże ogólnej wartości zaproponowanego przezeń rozwiązania. Rozwiązanie to bowiem jest jedynie formalne — i tylko takim w rzeczywistości w tym przypadku być może. Jego teoria możliwości istnienia ateizmu nie będącego wynikiem istotnej winy wobec Boga jest próbą teologicznego uzasadnienia twierdzenia, które zawarte jest w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Dziś oficjalna nauka Kościoła przyznaje, że może istnieć taki ateizm, który w istocie nie jest ciężko zawiniony. Nawet jeśli przekonanie takie nie zostało wyrażone przez *Vaticanum II* wprost w podobnych słowach, to wynika jednoznacznie z podkreślenia odmienności przyczyn współczesnego ateizmu, a przede wszystkim z przyznawania niewierzącym możliwości zbawienia. Rahner podjął się próby określenia, jak to jest możliwe, w jaki sposób można to sobie — patrząc od strony ściśle teoretycznej — w ogóle wyobrazić. W sensie formalnym jego odpowiedź jest spójna i kompletna. Być może rzeczywiście ostateczne uzasadnienie możliwości ateizmu niezawinionego jest realne jedynie dzięki wprowadzeniu nowej metody, to znaczy systemu filozoficznego, mającego stanowić ośnowę prowadzonych analiz teologicznych. Rahner połączył tomizm z filozofią transcendentale, czy też uzupełnił go tą filozofią. W ten sposób uzyskał nowe spojrzenie, które, jak się wydaje, jest niedostępne dla teologii o nastawieniu klasycznym.

Uzyskane w ten sposób rozwiązanie nie zaprzecza wszak temu, że, jak podkreśla to niejednokrotnie sam Teolog, nie istnieje w praktyce możliwość stwierdzenia, czy określony, konkretny niewierzący jest w istotny sposób winny swej niewiary, czy nie. Podobnie pozostaje zresztą do końca niemożliwa

jednoznaczna i pewna ocena nie tylko ostatecznego stosunku do samego Boga jakiegokolwiek drugiego człowieka, także w pełni akceptującego wszelkie dogmaty wiary i zasady moralne, ale nawet i ocena samego siebie dokonana w indywidualnym rachunku sumienia.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Zob. np.: E. Biser, *Atheismus und Theologie*, [w:] *Die Frage nach Gott*, red. J. Ratzinger, Freiburg i. Br. 1973<sup>2</sup> (QD 56), s. 89 - 115; E. Borne, *Gott ist nicht tot. Über das Ärgernis und die Notwendigkeit des Atheismus*, Graz 1965; J. Figl, *Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart* (Thübingen Theol. Stud. 9), Mainz 1977, s. 31 - 81; J. Girardi (red.), *L'Ateismo Contemporaneo*, Turin 1967; R. Kostecki, *Zbawienie niewiernych według Vaticano II*, RBL 21 (1968), s. 209 - 220; P. Ladrière, *L'Athéisme au Concile Vatican II*, ArSR 16 (1971), nr 32, s. 53 - 84; J. Ratzinger, *Kommentar zu Gaudium et spes* 19 - 22, 2Vat III, s. 336 - 354; G. Siewerth, *Atheismus*, HTG I, s. 120 - 130; J. Splett, *Gestalten des Atheismus*, ThPh 43 (1968), s. 321 - 337; H. Vorgrimler, *Der Atheismus in der neuern katholischen Theologie*, LR 16 (1966), s. 38 - 54; tenże, *Theologische Bemerkungen zum Atheismus*, MySal III/2, s. 582 - 603. (Wszystkie skróty bibliograficzne podano za *Encyklopedią Katolicką*, t. I, Lublin 1973, s. 8\* - 44\*).

<sup>2</sup> K. Rahner, *Atheismus*, LThK I, s. 985 - 986; tenże, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, współaut. H. Vorgrimler, Freiburg i. Br. 1976<sup>10</sup> (dalej cytowane jako KThW), s. 39 (tłum. pol.: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987). (Wszystkie poniżej zamieszczone przypisy odnoszą się do pism autorstwa Rahnera - o ile nie zaznaczono inaczej).

<sup>3</sup> *Atheismus*, s. 985 - 987; KThW, s. 39. Por.: *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, [w:] *Schriften zur Theologie*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1954 - 1984 (dalej cytowane jako *Schriften* ...), t. VIII, s. 165 - 186, zvl. s. 180 - 181; *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, *Schriften* ...XV, s. 185 - 186. Na temat możliwości poznania Boga przez świat stworzony zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 191 - 197.

<sup>4</sup> *Atheismus*, s. 986; por. KThW, s. 39.

<sup>5</sup> *Atheismus und implizites Christentum*, *Schriften* ... VIII, s. 189.

<sup>6</sup> Tamże; por. *Kirche und Atheismus*, *Schriften* ... XV, s. 139 - 141.

<sup>7</sup> *Atheismus*, s. 986 - 987; KThW, s. 39.

<sup>8</sup> *Atheismus und implizites Christentum*, s. 189.

<sup>9</sup> Tamże, s. 190; por.: *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie*, Conc 2 - 3 (1966 - 1967) s. 86; *Bemerkungen zum Problem des »anonymen Christen«*, *Schriften* ... X, s. 535; *Kirche und Atheismus*, s. 145; *Vergessene Anstösse dogmatischer Art des Zweiten Vatikanischen Konzils*, *Schriften* ...XVI, s. 132 - 133; KThW, s. 39.

<sup>10</sup> *Atheismus und implizites Christentum*, s. 190, 195; *Nauka II Soboru* ..., s. 86.

<sup>11</sup> *Nauka II Soboru* ..., s. 87; por.: *Atheismus und implizites Christentum*, s. 190 - 191.

<sup>12</sup> *Nauka II Soboru* ..., s. 89; *Atheismus und implizites Christentum*, s. 205; *Atheismus*, s. 987; KThW, s. 39 - 40. Por.: *Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus*, *Schriften* ... IX, s. 183 - 186; *Kirche und Atheismus*, s. 139; *Vergessene Anstösse* ..., s. 134.

<sup>13</sup> *Atheismus*, s. 988; por.: *Vergessene Anstösse* ..., s. 133.

<sup>14</sup> *Kirche und Atheismus*, s. 148 - 149.

<sup>15</sup> *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976 (dalej cytowane jako *Grundkurs* ...), s. 44 (tłum. pol.: *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987).

<sup>16</sup> *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1963 (wyd. rozszerzone), s. 68 - 69; *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (Im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz)*, München 1964<sup>3</sup>, s. 153 - 156; *Grundkurs* ..., s. 42 - 45; KThW, s. 381 - 382; por.: *Die Forderung nach einer »Kurzformel« des christlichen Glaubens*, *Schriften* ...VIII, s. 159.

<sup>17</sup> *Geist in Welt*, s. 189 - 192; KThW, s. 381 - 382.

<sup>18</sup> KThW, s. 138; *Geist in Welt*, s. 284 - 287; por. tamże, s. 392 - 399.

<sup>19</sup> KThW, s. 138. Por.: *Hörer des Wortes*, s. 71; *Geist in Welt*, s. 79 - 90.

<sup>20</sup> *Grundkurs* ..., s. 31 - 32, 62; por.: *Hörer des Wortes*, s. 70 - 73.

<sup>21</sup> *Grundkurs* ..., s. 61 - 62; *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, *Schriften* ... XII, s. 588.

<sup>22</sup> *Geist in Welt*, s. 388 - 391; *Grundkurs* ... s. 62 - 64; *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*, *Schriften* ...XII, s. 392; *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, s. 587 - 588.

<sup>23</sup> *Grundkurs* ..., s. 61; por.: *Hörer des Wortes*, s. 73.

<sup>24</sup> *Grundkurs* ..., s. 32 (Podstawowy wykład wiary, s. 24). Por.: *Hörer des Wortes*, s. 75 - 76, 99 - 102; *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, s. 588; KThW, s. 439 - 440.

<sup>25</sup> *Grundkurs* ..., s. 67.

<sup>26</sup> Tamże; *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, s. 174 - 175.

<sup>27</sup> *Grundkurs* ..., s. 61 - 62.

<sup>28</sup> Tamże, s. 62, por.: s. 32.

<sup>29</sup> *Grundkurs* ..., s. 32 - 34; *Atheismus und implizites Christentum*, s. 199 - 200; *Nauka II Soboru* ..., s. 91.

<sup>30</sup> *Grundkurs* ..., s. 62 - 63.

<sup>31</sup> Tamże, s. 62.

<sup>32</sup> Tamże; por.: *Hörer des Wortes*, s. 71; *Geist in Welt*, s. 79 - 90. Zob. także *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*, *Schriften* ...X, s. 21 - 40.

<sup>33</sup> *Grundkurs* ..., s. 63; por.: *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, s. 589.

<sup>34</sup> *Grundkurs* ..., s. 63 (Podstawowy wykład wiary, s. 50). Zob. na ten temat także *Gotteserfahrung heute*, *Schriften* ...IX, s. 161 - 176.

<sup>35</sup> *Grundkurs* ..., s. 63 - 64; KThW, s. 14. Na temat bytowej otwartości człowieka na transcendencję zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 186 - 191.

<sup>36</sup> *Theologie der Freiheit*, *Schriften* ...VI, s. 216 - 217; *Grundkurs* ..., s. 105.

<sup>37</sup> *Grundkurs* ..., s. 107.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> *Theologie der Freiheit*, ss. 218; *Grundkurs* ..., s. 105 - 107.

<sup>40</sup> *Grundkurs* ..., s. 105. Por.: *Theologie der Freiheit*, s. 218 - 219, 228; *Hörer des Wortes*, s. 74.

<sup>41</sup> *Grundkurs* ..., s. 105 (Podstawowy wykład wiary, s. 86); por.: *Theologie der Freiheit*, s. 219 - 220.

<sup>42</sup> KThW, s. 14.

<sup>43</sup> *Grundkurs* ..., s. 105.

<sup>44</sup> Tamże, s. 106 - 107; por.: *Schuld - Verantwortung - Strafe in der Sicht der katholischen Theologie*, *Schriften* ...VI, s. 247 - 248.

<sup>45</sup> *Theologie der Freiheit*, s. 220 - 221; por.: *Schuld — Verantwortung — Strafe* ..., s. 252 - 258.

<sup>46</sup> *Grundkurs* ..., s. 107 - 108.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 108.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 109.

<sup>49</sup> *Tamże*.

<sup>50</sup> *Atheismus*, s. 987; *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, s. 589.

<sup>51</sup> *Atheismus und implizites Christentum*, s. 200 - 202; *Nauka II Soboru* ..., s. 91 - 92.

<sup>52</sup> *Atheismus*, s. 987; por.: *KThW*, s. 40.

<sup>53</sup> *Atheismus*, s. 987; por.: *KThW*, s. 40.

<sup>54</sup> *Atheismus*, s. 987; por.: *KThW*, s. 40.

<sup>55</sup> Na temat tego schematu zob. także: *Atheismus*, SM I, s. 372 - 383; W. Kasper, *Die Frage nach Gott heute*, [w:] *tenże, Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, s. 75 - 76.

<sup>56</sup> *Atheismus und implizites Christentum*, s. 203; *Nauka II Soboru* ..., s. 93.

<sup>57</sup> *Atheismus und implizites Christentum*, s. 203; por.: *Nauka II Soboru* ..., s. 93.

<sup>58</sup> *Was ist Häresie?*, *Schriften* ...V., s. 535.

<sup>59</sup> *Grundkurs* ..., s. 105.

<sup>60</sup> *Atheismus und implizites Christentum*, s. 203 - 204; por.: *Nauka II Soboru* ..., s. 95.

<sup>61</sup> *Vom irrenden Gewissen*, *Schriften* ...XVI, s. 22; por.: *Die Forderung nach einer*

*>> Kurzformel <<* ..., s. 159.

<sup>62</sup> *Atheismus*, s. 987 - 988.

<sup>63</sup> *Grundkurs* ..., s. 110 - 111, 138.

ks. Antoni Badura

## CHRYSOLOGICZNY WYMIAR ESCHATOLOGII W UJĘCIU KARLA RAHNERA (cz. I)

### WSTĘP

W polskim piśmiennictwie teologicznym po Soborze Watykańskim II można zauważyć znaczny wzrost zainteresowania eschatologią. Jest to przejaw i rezonans wzrostu zainteresowania tą problematyką na całym świecie. Źródłem przelomu, w wyniku którego traktat ten, dotąd umieszczany na końcu wykładu teologii, zyskał tak wielkie znaczenie, można szukać w samej teologii i poza nią. Przełom został zapoczątkowany pracami liberalnych teologów protestanckich (J. Weissa, A. Schweitzera, M. Wenera) z końca XIX i początku XX wieku. Trwałość tego impulsu staje się jednak bardziej zrozumiała, gdy uwzględni się jego zgodność z przemianami i wydarzeniami na świecie. Rozwój nauk przyrodniczych i techniki, pozwalający przekształcać w stopniu dotąd niespotykanym środowisko i samego człowieka; marksizm z jego wizją „doczesnej” eschatologii, realizowanej również przy pomocy środków politycznych i militarnych; współczesne kierunki filozoficzne (egzystencjalizm, strukturalizm) kształtujące nową wizję czasu i historii; a także doświadczenia egzystencjalne, zwłaszcza wojny obejmujące swym zasięgiem całe kontynenty, zagłada całych narodów i nowe rodzaje broni — wszystko to sprawiło, że pytanie o przyszłość, jej wymiar, „miejsce” i sposób realizacji, stało się pytaniem doniosłym. Ten egzystencjalny kontekst teologii sprawił, że eschatologia znalazła się „na linii zainteresowań człowieka współczesnego”<sup>1</sup>. Te same przyczyny sprawiły, że również w dokumentach *Vaticanum II* daje się zauważyć („jak nigdy dotychczas”) uwypuklenie rysu eschatologicznego, by dać w ten sposób odpowiedź na najbardziej natarczywe pytania człowieka<sup>2</sup>.

Gwałtowny rozwój dyskusji, kwestionowanie dotychczasowych ujęć, stosowanie nowych, nie zawsze pewnych metod, grożące naruszeniem integralności eklesjalnej i wprowadzeniem zamętu wśród wiernych, spowodowały ogłoszenie 17 V 1979 roku Listu Kongregacji Doktryny Wiary *W sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią*<sup>3</sup>. List ten odrzuca niewłaściwe ujęcia, zakreśla granice ortodoksji, a jednocześnie zachęca teologów do pogłębiania i wyjaśniania prawd dotyczących życia wiecznego w duchu wierności nauce Chrystusa i Kościoła. Mimo upływu ponad dziesięciu lat, sytuacja, która spowodowała ogłoszenie tego dokumentu, nie uległa zasadniczej

zmianie; co więcej, szerząca się sekularyzacja z jednej strony, z drugiej – tendencje teologiczne podkreślające znaczenie tzw. eschatologii doczesnej, spowodowały częste przemilczanie bądź błędną interpretację prawd dotyczących chrześcijańskiej nadziei w odniesieniu do śmierci i życia po śmierci. Reakcją na tę sytuację w teologii, przepowiadaniu i katechezie jest dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej opublikowany w marcu 1992 r.: „*Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące eschatologii*”<sup>4</sup>.

Można chyba stwierdzić, że nieprzypadkowo właśnie w roku 1979 daje się zauważyć wzrost publikacji z zakresu eschatologii w języku polskim<sup>5</sup>. Publikacje te dotyczyły najczęściej różnych aspektów problematyki śmierci, co było przejawem szerszego (także pozateologicznego) zainteresowania fenomenem i sensem śmierci. Ukazało się także kilka artykułów przeglądowych – orientujących w aktualnych tendencjach w eschatologii oraz formułujących postulaty nowoczesnego jej uprawiania<sup>6</sup>. Na gruncie polskim przez kilkanaście lat widoczny był niedostatek całościowych ujęć tego traktatu; od czasu ukazania się w r. 1962 podręcznika ks. Wincentego Granata *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*<sup>7</sup>, dopiero po 1980 r. opublikowano syntetyczne opracowania autorów polskich (ks. J. Zaremby, ks. J. Buxakowskiego i O. A. Jankowskiego) oraz tłumaczenia prac autorów zagranicznych (J. Ratzingera i G. Martelela).

W związku z potrzebą mówienia współczesnemu człowiekowi prawdy o jego ostatecznym powołaniu, a jednocześnie wobec swoistych trudności w tym względzie, opublikowano artykuły, w których poddawano analizie stan rozwoju eschatologii i formułowano cały szereg wymagań, którym powinna ona odpowiadać. Wśród cech, jakimi powinna charakteryzować się współczesna eschatologia, teologowie najczęściej wysuwają postulat ścisłego jej powiązania z chrystologią i soteriologią. Od strony metodologicznej postulat „chrystologicznej koncentracji eschatologii” opracował bp Alfons Nossol. Autor ten wskazał, że przejawem takiej koncentracji od strony formalnej jest chrystologiczne sformułowanie definicji eschatologii i jej struktury, od strony merytorycznej zaś – chrystocentryzm wszystkich procesów, stanów i aktów eschatycznych<sup>8</sup>; podkreślił także doniosłe znaczenie takiego właśnie ujęcia eschatologii dla jej ściśle teologicznego uprawiania oraz dla zapewnienia jej łączności z oczekiwaniami i potrzebami współczesnego człowieka.

Jednym z czołowych przedstawicieli współczesnej teologii, dostrzegającym potrzebę chrystologicznego ujmowania zagadnień eschatologii, był Karl Rahner (1904 – 1984)<sup>9</sup>.

Obfita, bo licząca blisko 5000 tytułów<sup>10</sup>, twórczość tego Autora (obejmująca zarówno liczne artykuły zamieszczone w czasopismach<sup>11</sup> i hasła encyklopedyczne<sup>12</sup>, jak również opracowania syntetyczne<sup>13</sup> i monograficzne), która zapewniła mu miano klasyka współczesnej teologii, znaczenie jego myśli dla dalszego rozwoju eschatologii<sup>14</sup>, takie cechy jego publikacji jak: umiejętność stawiania pytań i interpretacji, twórcze włączanie się w nurt Tradycji (a nie: zrywanie z nią) oraz podejście duszpasterskie, tzn. troska o to, by teologia

rozsjaśniała<sup>15</sup> wiarę współczesnego człowieka, a wreszcie względnie niewielkie upowszechnienie twórczości teologicznej tego Autora w naszym kraju – to motywy skłaniające do podjęcia próby przedstawienia, jak ten wybitny teolog rozumie chrystologiczny wymiar eschatologii i jak takie jej ujęcie znajduje odbicie w jego twórczości, ze szczególnym zwróceniem uwagi na konsekwencje takiego ujęcia w dwóch sferach: w sferze hermeneutyki wypowiedzi eschatologicznych i w zakresie treściowych wypowiedzi na temat rzeczywistości eschatycznej.

Stąd w pierwszej części, wychodząc od znaczenia Jezusa Chrystusa w Rahnerowskiej koncepcji samoudzielania się Boga, poprzez Jego rolę w dziejach świata i ludzkości, a zwłaszcza w obecnej fazie historii, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego – i w jaki sposób – w interpretacji Rahnera Jezus Chrystus jest hermeneutyczną zasadą eschatologii. W drugiej zaś, bez wchodzenia w całość problematyki eschatologii szczegółowej, zilustrowane zostanie, jak ów wymiar chrystologiczny przejawia się w Rahnerowskim ujęciu „materialnych” wypowiedzi eschatologii w odniesieniu do spełnienia człowieka jako jednostki i do ostatecznego spełnienia całych dziejów ludzkości i kosmosu.

Wydaje się, że wymiar chrystologiczny Rahnerowskiego ujęcia eschatologii nie znalazł dotąd szerszego opracowania. Próbą całościowego ujęcia eschatologii tego Autora jest studium P. C. Phana, *Eternity in Time: a Study of Karl Rahner's Eschatology*<sup>16</sup>. Ponadto opublikowano szereg prac analitycznych i porównawczych uwzględniających myśl tego teologa, a dotyczących interpretacji niektórych zagadnień szczegółowych z zakresu eschatologii bądź jej konsekwencji w życiu chrześcijańskim<sup>17</sup>.

Zarówno niepozostawienie przez K. Rahnera syntezy eschatologii<sup>18</sup> i – w konsekwencji – rozproszenie jego wypowiedzi w wielu artykułach i opracowaniach (w bardzo niewielkiej jak dotąd części tłumaczonych na język polski), jak i specyfika terminologii (i frazeologii!) jego języka teologicznego, skłoniły do obfitego cytowania tekstów źródłowych.

## I. JEZUS CHRYSZTUS JAKO ZASADA HERMENEUTYCZNA WSZYSTKICH WYPOWIEDZI ESCHATOLOGICZNYCH

Dla chrześcijaństwa podstawowym źródłem wypowiedzi eschatologicznych jest Pismo św. Od początku, dla potrzeb teologii i przepowiadania, dokonywano interpretacji wypowiedzi biblijnych, przekładano je na inny język pojęć, przenoszono na inny obraz świata. Rozwój nauk przyrodniczych i związane z nim przemiany w obrazie świata (stacynny obraz świata został zastąpiony dynamicznym), filozoficzny zwrot ku podmiotowi, a na terenie teologii – problem demitologizacji, zwróciły uwagę na zagadnienie hermeneutyki eschatologicznych wypowiedzi Pisma św.<sup>19</sup>

Karl Rahner w wielu swych publikacjach podkreślał, że w obszarze wypowiedzi ściśle eschatologicznych nie mogą wystarczyć ani zasady

hermeneutyki ogólnej, ani specjalne, ale nierrefleksyjnie stosowane zasady hermeneutyczne, które nie są w stanie zastąpić „braku wyraźnych, refleksyjnie ujętych i sformułowanych teologicznych zasad hermeneutyki” takich wypowiedzi, oraz wskazywał na brak takich zasad w dotychczasowych ujęciach eschatologii<sup>20</sup>. Podjął także, jedną z pierwszych ze strony katolickiej, próbę ich sformułowania na drodze rozważań dogmatycznych<sup>21</sup>.

Wśród siedmiu tez proponowanej przez Autora hermeneutyki eschatologicznych wypowiedzi Pisma św.<sup>22</sup> znajduje się stwierdzenie, iż „sam Chrystus jest hermeneutyczną zasadą wszystkich wypowiedzi eschatologicznych”; z wyjaśnieniem, że to, „co nie może być rozumiane i czytane jako wypowiedź chrystologiczna, nie jest też prawdziwą wypowiedzią eschatologiczną, lecz wróżbiarstwem i apokaliptyką, bądź niezrozumiałym sposobem mówienia, który nie dostrzega tego, co jest rozumiane chrystologicznie...”<sup>23</sup>. Teza ta nie tylko zainspirowała tytuł tej części, ale też, dla jej przybliżenia i interpretacji, skierowała uwagę na te obszary, których niedostateczne dotąd opracowanie niekorzystnie ciążyło na stanie eschatologii (dotyczy to zwłaszcza teologii historii, przyszłości i nadziei<sup>24</sup>), oraz z zakresu traktatów szczególnie związanych z eschatologią – chrystologią i soteriologią<sup>25</sup>.

U podstaw Rahnerowskiego rozumienia eschatologii tkwi najpierw stwierdzenie, że nie jest ona „reportażem antycypującym później następujące wydarzenia, z nich i o nich (co jest podstawowym poglądem fałszywej apokaliptyki odróżniającym ją od autentycznego proroctwa)”. Po czym Autor przechodzi do tezy pozytywnej, że eschatologia jest „koniecznym dla człowieka, w jego duchowej decyzji wolności i wiary, spojrzeniem z jego sytuacji historiozbowczej określonej przez wydarzenie Jezusa Chrystusa (jako etiologicznego fundamentu poznania) na definitywne spełnienie się tej jego własnej, już eschatologicznej, sytuacji bytowej, dla umożliwienia mu (podjęcia) własnej, rozjaśnionej, a jednak wierząc ryzykującej decyzji ku temu, co dostępne niejasno...” Celem zaś tej decyzji – a więc i owego „spojrzenia” – jest, „by chrześcijanin zaakceptował swą teraźniejszość jako moment w urzeczywistnieniu założonej od początku (którym ostatecznie jest Chrystus) możliwości, i jako już teraz skrycie obecną i definitywną przyszłość, która wtedy daje się jako zbawienie, jeśli zostaje zaakceptowana jako czyn Boży całkowicie wolny co do czasu i sposobu [...], i jeśli w ten sposób skandal istniejącej jeszcze opozycji wobec zbawienia już danego w Chrystusie [...] jest znoszony w [pełnej] nadziei cierpliwości jako uczestnictwo w zwycięskim i zbawiającym krzyżu Chrystusa”<sup>26</sup>.

W świetle tak chrystologicznie skoncentrowanego rozumienia eschatologii, w którym zbawienie „już dane” w Chrystusie jest zarówno „możliwością” czekającą na urzeczywistnienie, jak i „podstawą jej poznania”, koniecznym jest przyjrzenie się „wydarzeniu Chrystusa” – zwłaszcza w aspekcie jego znaczenia eschatologicznego, miejsca w dziejach ludzkości i świata oraz specyfiki jego obecności w czasie biegnącym „po” Chrystusie.

## 1. Wydarzenie Jezusa Chrystusa – szczytem samoudzielania się Boga

W różnych perspektywach i kontekstach można odczytywać chrystologię prezentowaną przez Karla Rahnera<sup>27</sup>. Wydaje się, że dla potrzeb omawianego tematu najważniejszą jest perspektywa „samoudzielania się Boga”, gdyż uzasadnieniem cytowanego już zdania, iż sam Chrystus jest hermeneutyczną zasadą wszystkich wypowiedzi eschatologicznych, jest stwierdzenie, że w Nim „sam Bóg całkowicie i dlatego maksymalnie udzielił się światu”<sup>28</sup>.

Pojęcie „samoudzielania się Boga” jest jednym z kluczowych terminów Rahnerowskiego języka teologicznego, gdyż rzeczywistość nim ujęta stanowi, jak pisze, „fundament, najbardziej wewnętrzny rdzeń rzeczywistości wiary, do którego odnoszą się wszystkie inne rzeczywistości i zdania”, a rdzeniem tym są wzajemnie implikujące się rzeczywistości: Trójcy, Łaski i Chrystusa<sup>29</sup>.

Za istotne dla chrześcijaństwa Rahner uważa, że „Bóg nie jest tylko ciągle utrzymującym dystans twórcą i gwarantem ludzkiej egzystencji i ostatecznego wypełnienia, lecz On sam jest spełnieniem tej skończonej egzystencji, która jest rzeczywistością *capax infiniti* ...”. Bóg jest tym, który „w niepojętej i nieprawdopodobnej ekstazie swej miłości udziela siebie – ze swoją najbardziej własną rzeczywistością – stworzeniu, i jako Stwórca zatroszczył się o to, żeby to skończone stworzenie, bez spalania się w ogniu boskości, mogło otrzymać życie Boże, samą jego wspaniałość, jako własne spełnienie”<sup>30</sup>. Samoudzielania się Boga nie można pojmować jako udzielania się przez byt stworzony (różny od Boga), który by Go objawiał i reprezentował, ani jako samej informacji, lecz jako ontyczne i osobowe udzielenie się siebie, w którym Bóg jest Dawcą i Darem. To samoudzielanie się Boga, które Autor ujmuje w modelu przyczynowości formalnej, ma dwie fazy: Łaski i widzenia Boga, które to fazy uwarunkowane są przez wolną historyczność i czasowość człowieka<sup>31</sup>. Jest ono aktem najwyższej wolności i miłości Boga, i w wolności może być przez człowieka odrzucone bądź przyjęte; przy czym, przyjęcie przez stworzenie, a więc posiadanie i poznanie Boga w bezpośrednim widzeniu i miłości, nie oznacza jednak sprowadzenia Boga do poziomu tego, co stworzone, gdyż Bóg udziela się jako Tajemnica, która zawsze, także w Łasce i w bezpośrednim widzeniu, pozostaje Tajemnicą. Chrześcijaństwo głosi więc, „że pierwotny horyzont może stać się przedmiotem, że nieosiągalny przez człowieka cel może jednak stać się prawdziwym punktem wyjścia dla samospełnienia i samoaktualizacji człowieka”, bo „Bóg chce w bezpośrednim widzeniu udzielić ludziom samego siebie jako spełnienie duchowej egzystencji człowieka”<sup>32</sup>.

Samoudzielenie się Boga jest absolutnie niezasłużone przez człowieka, nadnaturalne, co nie znaczy jednak, że jest czymś zewnętrznym, przypadkowo dodanym do istoty człowieka, gdyż „stworzenie duchowe jest już z góry założone jako możliwy adresat takiego samoudzielania się”<sup>33</sup>.

Człowiek jest w swej podmiotowości otwarty na samoudzielenie się Boga. W aktach poznania i wolności doświadcza siebie jako wykraczającego poza swoje „ja”, a jednocześnie jako skończonego i tego, który sobą nie dysponuje.



W swej transcendencji otwiera się więc na absolutną tajemnicę, poszukując „dokąd” — które jest zarazem „skąd” — swej wolności i miłości. Ta transcendencja „jest już z góry zamierzona jako miejsce samoudzielania się Boga, w którym jako jedynym owa transcendencja znajduje swoje absolutne spełnienie”<sup>34</sup>. Dzięki „ofercie” Bożego samoudzielania się, pierwotna transcendentalna podmiotowość człowieka posiada strukturę nadnaturalną. „Transcendentalne dążenie ducha w poznaniu i wolności ku absolutnej tajemnicy jest podtrzymywane przez samego Boga w Jego samoudzielaniu siebie w taki sposób, iż owo dążenie ma swoje „dokąd” i „skąd” nie w świętej tajemnicy jako wiecznie odległym, zawsze tylko asymptotycznie osiągalnym celu, lecz raczej w Bogu absolutnej bliskości i bezpośredniości”. Można zatem powiedzieć, że cel dynamizmu i dążenia ducha, przez poznanie i miłość, do bezpośredniego kontaktu z Bogiem, jest zarazem siłą tego ruchu, a więc „obdarzony łaską duch porusza się wewnątrz celu (dzięki samoudzielaniu się Boga) w kierunku celu (*visio beatifica*) ...”<sup>35</sup>.

Takie, korelatywne, ujęcie założonej w stworzeniu otwartości człowieka na samoudzielanie się Boga (jako, używając terminu stosowanego przez Rahnera, *potentia oboedientialis*) i nadprzyrodzonego egzystencjału<sup>36</sup>, jakim jest to samoudzielenie się, pozwala dostrzec związki protologii, antropologii i charytologii z eschatologią, a w treści samej eschatologii zaakcentować personalizm ostatecznego spełnienia.

Transcendentalna otwartość człowieka szuka swego spełnienia, potrzebuje takiego wydarzenia historycznego, takiej osoby, w których absolutna nadzieja staje się nieodwołalna. Człowiek poszukuje Zbawiciela absolutnego, „w którym, po pierwsze, występuje w sposób nieodwołalny wydarzenie absolutnego samoudzielenia się Boga duchowemu światu jako całości, po drugie, jest obecne to wydarzenie, w którym samoudzielenie się Boga może być jednoznacznie rozpoznane jako nieodwracalne, i po trzecie, jest obecne to wydarzenie, w którym samoudzielenie się Boga osiąga swą kulminację ...”<sup>37</sup>. W osobie absolutnego Zbawiciela następuje szczytowe udzielenie się Boga światu a zarazem jego przyjęcie przez świat, co stanowi punkt przelomowy; pomimo dalszego swego trwania dialog między Bogiem a ludzkością jest już nieodwracalnie skierowany ku zwycięskiemu spełnieniu w absolutnym samoudzieleniu się Boga i domaga się wolnej jego akceptacji. Chrześcijanin wyznaje, że to w Jezusie Chrystusie Bóg maksymalnie udzielił siebie człowiekowi i światu, i to w sposób „historycznie namacalny i nieodwołalnie zwycięski”<sup>38</sup>. Prawda ta należy do najważniejszych i K. Rahner właśnie tę prawdę umieszcza w opracowanych przez siebie „krótkich formułach wiary chrześcijańskiej”<sup>39</sup>.

Jezus Chrystus jest nie tylko szczytem, kulminacją samoudzielania się Boga, lecz także najbardziej radykalnym spełnieniem człowieczeństwa, a więc otwartości na Boga. Chrystologia staje się więc uwieńczeniem, spełnieniem antropologii, a one obie, transponowane na sposób wypełnienia, określają eschatologię<sup>40</sup>.

W idei Zbawiciela absolutnego zawarte jest pojęcie unii hipostaticznej między Bogiem a człowiekiem, stanowiące treść dogmatu o Wcieleniu<sup>41</sup>. Autor wiele uwagi poświęcił reinterpretacji tajemnicy Wcielenia. Uważa on, że dla odparcia fałszywego, mitologicznego rozumienia Wcielenia, w którym człowieczeństwo Jezusa Chrystusa — jako obce, zewnętrzne wobec Boga „narzędzie” — byłoby pewnym „przebraniem” czy sygnałem, trzeba widzieć Wcielenie „jako absolutnie najwyższe (aczkolwiek wolne, niezasłużone i jednoznaczne) spełnienie tego, co oznacza „człowieka”<sup>42</sup>. W Jezusie Chrystusie można widzieć kulminacyjny punkt ewolucji, „w którym świat w sposób absolutny dochodzi do samego siebie i do absolutnego kontaktu z Bogiem”, ponieważ „w akcie wcielenia Logosu Bóg przyjmuje materię [...], której nigdy nie można uważać za oderwaną od jedności świata. Sam boski Logos ustanawia stwórczo tę cielesność jako część świata i jednocześnie przyjmuje jako swoją własną rzeczywistość, a więc ustanawia ją jako to, co inne niż on sam, tak żeby właśnie owa materialność wyrażała jego samego, Logos, i żeby umożliwiła jego obecność w świecie. Przyjęcie przez Logos tej jednej jedynej części duchowo-materialnej rzeczywistości świata można niewątpliwie uznać za najwyższy punkt owego dynamizmu, w którym Słowo Boże podtrzymuje samotranscendencję świata jako całości”<sup>43</sup>.

W związku z takim rozumieniem Wcielenia powstają pytania o relację unii hipostaticznej do spełnienia transcendencji człowieka: czy mianowicie unia hipostaticzna jest szczególnym, jednorazowym przypadkiem spotkania się transcendencji człowieka i samoudzielania się Boga, czy też, mimo swej niepowtarzalności, jest sposobem realizacji przebóstwienia duchowego stworzenia i momentem „ogólnego nadania łaski”? Rahner podtrzymuje tezę, iż „unia hipostaticzna, jakkolwiek wydarzenie jedyne w swoim rodzaju i nie mające sobie równego, jest jednocześnie wewnętrznym momentem całego procesu nadania łaski wszystkim stworzeniom duchowym”. Została więc ona zrealizowana, ponieważ Bóg chciał udzielić się wszystkim ludziom w łasce i chwale. W ten sposób Wcielenie można ujmować jako cel i szczyt rozwoju rzeczywistości świata, bo w nim faktem-obietnicą i jej przyjęciem w sposób maksymalny i ostateczny stało się to, „co jest przypisane wszystkim ludziom jako ich cel i spełnienie”, tzn. bezpośrednio widzenie Boga<sup>44</sup>. Stworzenie i Wcielenie są momentami, fazami jednego procesu, który — choć wewnętrznie zróżnicowany — jest jednym procesem samoudzielania się Boga. Proces ten jest chrystocentryczny, a jego eschatologiczne spełnienie może być ujęte na kształt „panchrystyzmu”<sup>45</sup>.

Nie tylko jednak Wcielenie, a więc pośrednictwo typu ontologicznego, ma znaczenie dla człowieka i jego eschatologicznego spełnienia. Rahner stwierdza, iż niepowtarzalne i ostateczne, najwyższe i jedyne pośrednictwo między Bogiem a człowiekiem dokonuje się w „osobowej rzeczywistości Jezusa Chrystusa (unia hipostaticzna) i w Jego dziele (krzyż, odkupienie i zmartwychwstanie)”<sup>46</sup>. Nie można oddzielać dzieła odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa od Jego bytu, przeciwnie — konieczne jest ściślejsze niż dotąd powiązanie chrystologii i soteriologii<sup>47</sup>.

Powstaje jednak pytanie: skoro już Wcielenie samo w sobie jest najwyższym samoudzieleniem się Boga światu, a więc najwyższym urzeczywistnieniem relacji między Bogiem a duchowym stworzeniem, to jakie znaczenie ma Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa, zwłaszcza że – z drugiej strony – Autor mówi o jedności i wzajemnym uwarunkowaniu Wcielenia i Misterium Paschalnego<sup>48?</sup>

Zarówno transcendentalność człowieka, jak i samoudzielenie się Boga dokonują się za pośrednictwem historii<sup>49</sup>. Skoro Jezus Chrystus – jako ich szczyt – jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem, a centrum wiary chrześcijańskiej jest przekonanie, że właśnie w Nim spełnia się historycznie idea poszukiwanego Zbawiciela absolutnego, to i życia Jezusa dotyczy stwierdzenie, że „historia i całe życie [...] człowieka [...] osiąga swój ostateczny sens w śmierci”<sup>50</sup>. Całe życie Jezusa osiąga swój cel i jedność w śmierci i zmartwychwstaniu, które z kolei stają się zrozumiałe w świetle ich wewnętrznego związku, wewnętrznej jedności. Sama śmierć – a nie jej szczególny rodzaj – poprzez Wcielenie stała się w Jezusie Chrystusie nie objawem, wyrazem i przejawem grzechu, ale czynem miłującego posłuszeństwa i przekazaniem Bogu całego Jego stworzonego istnienia; stała się taką akceptacją Woli Ojca, która zanegowała grzech. „Inność” Jego śmierci polega bowiem na tym, że dokonał tego „w absolutnej wolności, jako aktu i manifestacji Łaski Bożej, która przebóstwiając jego człowieczeństwo w naturalny sposób przysługuje Mu z racji Jego bycia osobą boską”<sup>51</sup>. Dlatego też można powiedzieć, że „funkcjonalne, »merytoryczne« Odkupienie trzeba rozumieć jako wewnętrzny, istotny i zasadniczy moment i szczyt Odkupienia, które jest dane przez Wcielenie”<sup>52</sup>.

Z kolei śmierć Jezusa Chrystusa „osiąga swoje ostateczne spełnienie i staje się dla nas historycznie widzialna dopiero przez zmartwychwstanie”, ponieważ ono wskazuje, że „tak” powiedziane Bogu przez Jezusa zostało przyjęte<sup>53</sup>. Zmartwychwstanie Jezusa jest tym cudem, w „którym koncentruje się i staje się dla nas widoczne całe autentyczne znaczenie tego życia w jego radykalnej jedności”<sup>54</sup>. Jest ono jednak nie tylko „uwierzytelnieniem” Syna w sensie apologetycznym, lecz ostatecznym zbawieniem konkretnej ludzkiej egzystencji Jezusa Chrystusa, przyjęciem jej z Jego cielesnością i historią do chwalebного spełnienia, które nie jest zwykłym przedłużeniem ludzkiej egzystencji<sup>55</sup>. A jako takie – z uwagi na związek cielesnego człowieczeństwa Jezusa z całością świata – „jest ono nie tylko ideologicznie »przyczyną wzorcą« zmartwychwstania wszystkich, lecz obiektywnie początkiem przemienienia świata jako ontologicznie ciągłego stawania się”<sup>56</sup>.

Tutaj wyraża się właśnie jedność poszczególnych momentów Misterium Paschalnego. Przez śmierć Jezusa, stwierdza Rahner, Jego duchowa rzeczywistość stała się trwałą, realno-ontologiczną cechą świata w jego podstawie, zmieniając świat jako całość oraz dając ludziom nowe, realno-ontologiczne możliwości. Odtąd „do najbardziej wewnętrznej rzeczywistości świata należy to, co nazywamy Jezusem Chrystusem w Jego życiu i śmierci, co rozlane zostało po całym świecie w tym momencie, gdy naczynie Jego ciała zgasło w śmierci, i Chrystus stał się realnie – także w swoim człowieczeństwie – tym, czym już

zawsze był ze względu na swą godność: sercem świata, najbardziej wewnętrznym centrum całej rzeczywistości stworzonej”<sup>57</sup>.

Z pojmowaniem śmierci w ogóle – i jej urzeczywistnieniem w Chrystusie, tak jak ją wyżej scharakteryzowano ze względu na skutki dla człowieka i świata – Rahner wiąże biblijne wypowiedzi o zstąpieniu Chrystusa do otchłani. Skoro śmierć nie oznacza zerwania związków duszy ze światem, lecz ich poszerzenie i pogłębienie aż do wymiarów pankosmicznych przez bliższy związek z „realną podstawą jedności świata”, jednoczącą wszystkie rzeczy, przez co dusza staje się „współokreślającą przyczyną świata”<sup>58</sup>, to ten aspekt śmierci Jezusa wyraża tajemnica Jego zstąpienia do otchłani. „Zstąpienie do piekieł nie jest [...] żadnym nowym, niezależnym od Jego śmierci aktem zbawczym”, ale „jest właśnie Jego umieraniem”; przez śmierć przyjętą i spełnioną w posłuszeństwie Jezus mógł „sięgnąć po władzę nad kosmosem i historią, gdyż śmierć nie zniszczyła Jego więzi z całym stworzeniem, ale uczyniła ją jawną i ukazała jako istniejącą „w łonie ziemi”<sup>59</sup>.

Z drugiej zaś strony Rahner wiąże nowy, bliski stosunek Chrystusa do świata z Jego zmartwychwstaniem, przy czym Autor ujmuje również wniebowstąpienie jako moment zmartwychwstania, gdyż nie jest ono wejściem w istniejącą już wcześniej, nadziemską „przestrzeń”, ale jej „stwarzaniem”, dzięki fizyczno-instrumentalnej przyczynowości przemienionego człowieczeństwa Chrystusa<sup>60</sup>. Wniebowstąpienie, będące wyrazem trwałej ważności człowieczeństwa Jezusa, oznacza Jego „nowy, radykalnie władczy stosunek do świata”, który jest Nim wypełniony. Dla nas jest ono „sposobem nowej obecności Boga pośród nas – w Duchu Świętym udzielonym Kościołowi [...] oraz otwarciem nieba, ostatecznym ocaleniem ludzkości, ale równocześnie wskazaniem, że ostateczne zbawienie jeszcze się nie ziściło”, że „dopelnienie świata [...] dopiero realizuje się w sposób tajemny”<sup>61</sup>.

Wcielenie więc i Misterium Paschalne w jego jedności, jako jedno wydarzenie udzielenia się Boga światu i przyjęcia tego samoudzielenia się, stanowią „nie dający się powstrzymać początek odkupienia świata”<sup>62</sup>. „Początkiem nieodwracalności, nośną podstawą procesu, centrum jego sensu, jego szczytem i trwałą podstawą wypełnienia jest sama rzeczywistość Zmartwychwstałego”, co stanie się widoczne w Paruzji Chrystusa<sup>63</sup>. Spełnienie obiecanie w Jezusie Chrystusie jest więc „siłą, która w ukryciu już działa w naszej sytuacji zbawienia”, siłą nieodwołalnie zwycięską; dlatego „wszystko to, co jest jeszcze zaległe, jest tylko realizacją i odsłonięciem tego, co wydarzyło się w zmartwychwstaniu”, tak że spełnienie człowieka jako jednostki, i całego świata, okazuje się zakorzenione w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, w którym Bóg nieodwołalnie udzielił siebie światu. W Nim jest początek i podstawa tego spełnienia jako procesu, gwarancja jego zwycięstwa oraz podstawa rzeczywistości spełnienia<sup>64</sup>.

To szczytowe i nieodwołalne samoudzielenie się Boga wydarzyło się w historii. Karl Rahner wielokrotnie podkreślał konieczność wiązania ujęć transcendentalnych z historią, gdyż „rozstrzygająca i ostateczna kwestia dla chrześcijaństwa nie sprowadza się do tego, czy zasadniczo jest możliwe do

pomyślenia pojęcie absolutnego Zbawiciela, historycznej manifestacji absolutnego i ostatecznego samoudzielenia się Boga, jego obietnicy oddania światu samego siebie; chodzi raczej o to, czy historyczna obietnica już się spełniła, czy też jest tylko zrealizowanym, asymptotycznym punktem, do którego dąży nasza nadzieja, i wreszcie, czy i dlaczego możemy naprawdę wierzyć, że to wydarzenie absolutnego Zbawiciela, historyczna konkretyzacja absolutnego samoudzielenia się Boga światu zrealizowała się właśnie i tylko w Jezusie z Nazaretu<sup>65</sup>. Dlatego w następnym paragrafie przeanalizujemy eschatologiczne znaczenie samoudzielenia się Boga w Jezusie Chrystusie dla historii ludzkości i świata.

## 2. Przyszłość dana w Jezusie Chrystusie jako obecna

Pytanie o przyszłość należy do podstawowych pytań ludzkich, zwłaszcza w czasach nam współczesnych, kiedy to dla wielu ludzi przyszłość (a z nią: technika, środowisko, a nawet sam człowiek) – z przedmiotu oczekiwań – stała się czymś, co można (lub przynajmniej wydaje się, że można) zaplanować i wytworzyć. Nie tylko jednak z tego względu, ale także z samej istoty teologii, pytanie o przyszłość jest problemem teologicznym. Wiara i nadzieja kierują chrześcijanina ku absolutnej przyszłości, którą jest Bóg radykalnie udzielający się człowiekowi<sup>66</sup>. Odpowiedzią na pytanie o absolutną przyszłość jest eschatologia. Przyszłość nie jest jednak według Rahnera czymś zupełnie odrębnym od teraźniejszości, o czym eschatologia informowałaby na sposób reportażu z wydarzeń, które mają się wydarzyć w przyszłości. W uwagach hermeneutycznych, jak i w swym określeniu eschatologii, Autor ten wskazuje, iż podstawą wiedzy o przyszłości jest chrześcijańskie doświadczenie teraźniejszości; eschatologia jest bowiem w jego ujęciu „koniecznym dla człowieka [...] spojrzeniem z jego sytuacji historiozbawczej określonej przez wydarzenie Jezusa Chrystusa (jako etiologicznego fundamentu poznania) na definitywne spełnienie się tej jego własnej, już eschatologicznej, sytuacji bytowej”. Na uwagę zasługują też dalsze stwierdzenia mówiące o tym, iż owa teraźniejszość jest momentem „w urzeczywistnieniu założonej od początku (którym ostatecznie jest Chrystus) możliwości”, a zarazem „już teraz skrycie obecną i definitywną przyszłością, która daje się jako zbawienie ...”<sup>67</sup>.

Takie ujęcie eschatologii, w którym w teraźniejszości już obecna jest przyszłość, a ona z kolei jest przyszłością teraźniejszości, każe zwrócić uwagę na miejsce „wydarzenia Chrystusa” w historii, ponieważ to ono tak określa historiozbawczą (już eschatologiczną) sytuację człowieka, iż może ona być etiologiczną podstawą poznania przyszłości.

W swoich uwagach na temat teologicznych zasad hermeneutyki wypowiedzi eschatologicznych Rahner stwierdza, iż „zakres wypowiedzi eschatologicznych, a więc także ich hermeneutyki, jest konstytuowany i ograniczony przez dwie wypowiedzi stanowiące dialektyczną jedność: 1. że Bóg nie objawił ludziom dnia

wypełnienia, i 2. że należy brać pod uwagę istotną historyczność człowieka”<sup>68</sup>. Jest to o tyle ważne, że właśnie na podstawie tych stwierdzeń Autor formułuje dwie ważne tezy hermeneutyczne, dotyczące treści wiedzy o właściwej przyszłości i źródła wypowiedzi eschatologicznych, zawierające charakterystyczne dlań określenie eschatologii<sup>69</sup>.

Historyczność człowieka jest jego szczególnym i fundamentalnym przymiotem, sytuującym go w czasie i w świecie. W tych wymiarach realizuje się transcendentalność i wolność człowieka, tak że problem zbawienia nie może pomijać historii<sup>70</sup>. Historia człowieka nie jest czymś będącym „obok” transcendencji ku Bogu, lecz to właśnie w niej człowiek urzeczywistnia swą transcendencję; a ponieważ ta jest skierowana – i podtrzymywana, i wypełniona – przez samoudzielenie się Boga, można powiedzieć, że historia jest historią samoudzielenia się Boga, a zarazem historią transcendencji człowieka, historią wolności Boga i wolności człowieka<sup>71</sup>.

„Przyczyną świata” (a więc i początku jego historii), „stałą podstawą podtrzymującą jego historię i celem tej historii oraz treścią jej ostatecznego spełnienia” jest samoudzielenie się Boga<sup>72</sup>.

„Wszelkie stworzenie jest stworzeniem założenia i środowiska samowypowiedzi Boga”, a ten początek świata, czasu i historii jest podstawą ich całości. Jeśli się weźmie pod uwagę, że samoudzielenie się Boga dochodzi do swego szczytu w Jezusie Chrystusie, to zrozumiałym staje się zdanie Rahnera, że „czas i historia są zawsze, ze swej konkretnej istoty chrystocentryczne”, gdyż „wydarzenie Chrystusa nie jest zdarzeniem na pewnej neutralnej scenie czasu, przestrzeni i historii, lecz ukazuje się w nim – namacalnie w dziejach – tylko to, co zawsze i wszędzie było już ich sensem: być dziejami samego Boga ...”<sup>73</sup>. Zawsze i wszędzie – gdyż samoudzielenie się Boga dotyczy ludzkości jako całości; i w całych dziejach, i wszystkim ludziom, Bóg ofiaruje, przynajmniej w formie propozycji, swoje zbawienie. Tak więc ta ogólna powszechna historia zbawienia współistnieje z historią w ogóle. Powszechna historia zbawienia jest jednocześnie historią objawienia także w sensie nadnaturalnym. Rahner wyróżnia również szczególną, kategoriałną historię zbawienia i objawienia, na którą składają się te wydarzenia, które są obiektywizującą, historyczną samointerpretacją doświadczenia transcendentalnego. Tę samointerpretację „trzeba uważać za pozytywnie zamierzoną i kierowaną przez Boga z powodu jego rzeczywistej woli zbawczej”, i to nie na sposób zewnętrzny, lecz jako „wewnętrzna moc owego samoudzielenia się Boga”<sup>74</sup>.

Interpretacja dziejów jako dziejów zbawienia (przez samoudzielenie się Boga) dochodzi do swego szczytu w Jezusie Chrystusie, w którym wydarzenie objawienia jest identyczne z wydarzeniem zbawienia. W Nim „udzielenie się Boga człowiekowi w łasce i jednocześnie kategoriałna samointerpretacja owego samoudzielenia się w wymiarze tego, co uchwytnie i społeczne, dochodzi do punktu kulminacyjnego, do objawienia w sensie absolutnym” i stanowi jedyną cezurę w historii zbawienia i objawienia. W ten sposób w Chrystusie także objawienie eschatologiczne dochodzi do swego szczytu<sup>75</sup>.

Rahner stwierdza, że Jezus w swoim nauczaniu w jednym zasadniczym punkcie wykracza poza całe dotychczasowe objawienie eschatologiczne, gdy proklamuje, że „On sam jest osią dziejów świata, dawcą zbawienia w osobie, a nie tylko prorokiem”<sup>76</sup>. Całe dzieje człowieka „przed Chrystusem”, co więcej, dzieje całej natury, jeśli wziąć pod uwagę związek ducha i materii, są Jego prehistorią i do Niego prowadzą. Widoczne jest to zwłaszcza w Rahnerowskiej próbie ukazania chrystologii w ramach ewolucyjnego poglądu na świat. Wychodząc z jedności całego stworzenia, poprzez pojęcie aktywnej samotranscendencji ku Bogu — z i ku Jego samoudzieleniu się i przyjęciu tego udzielenia siebie — dochodzi do pojęcia Zbawiciela absolutnego jako podmiotu historycznego, w którym — w pewnym momencie powszechnej historii ludzkości — samoudzielenie się Boga całemu światu duchowemu osiąga swój szczyt, staje się nieodwracalne i jako takie daje się rozpoznać<sup>77</sup>.

Nieodwracalność tego wydarzenia nie oznacza, „że tym samym historia samoudzielenia się Boga ludzkości musi osiągnąć swój cel i zakończyć się zarówno co do swego trwania, jak i pluralistycznego charakteru historii ludzkości w czasie i przestrzeni”. Jest to raczej ten punkt w historii dialogu Boga i ludzkości, „w którym samoudzielenie się Boga światu wprawdzie nie jest jeszcze zakończone, ale w którym jest już jednoznacznie obecny fakt tego samoudzielenia się i w którym uwidoczniły się powodzenie, zwycięstwo i nieodwracalność tego wydarzenia [...], pomimo dalszego trwania” tego dialogu. A więc wraz ze Zbawicielem absolutnym nadchodzi „pełnia czasu”, a historia zbawienia i objawienia — przynajmniej globalnie — traci swój otwarty charakter. W koncepcji tej widać także, jak „cały proces samoudzielenia się Boga ludziom jest realizowany przez Zbawiciela nawet przed tym wydarzeniem w historii, w którym stał się (w osobie Zbawiciela) nieodwracalnym”<sup>78</sup>.

Mówiąc o prawdziwej, historycznie uchwytnej, nieodwracalności samoudzielenia się Boga, a zarazem jego przyjęcia, wyrażamy zdaniem Rahnera to, co głosi dogmat chrystologiczny o unii hipostatycznej: że Jezus jest naprawdę człowiekiem — „częścią kosmosu, momentem jego historii” (gdyż inaczej samoudzielenie się Boga byłoby czymś wyłącznie zewnętrznym, a jego przyjęcie — odbywające się „poza” kosmosem i historią — nie miałyby znaczenia dla człowieka i świata)<sup>79</sup> i naprawdę Bogiem, a nie tylko kimś skończonym, choćby ustanowionym przez samego Boga jako samowrażenie się (gdyż inaczej to samoudzielenie się nie stanowiłoby nieprzewyższonej i ostatecznej obietnicy). Rahner prezentuje też tezę, że aby uważać Wcielenie za cel i szczyt rzeczywistości świata (ku któremu w duchowych stworzeniach zmierza jako całość), trzeba ujmować unię hipostatyczną — jakkolwiek jest wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju — jako wewnętrzny i konieczny moment całego procesu nadania łaski wszystkim stworzeniom duchowym, który — jeśli ma osiągnąć spełnienie — musi mieć swój konkretny wyraz w historii. Stąd, unia hipostatyczna została zrealizowana w historii, „ponieważ Bóg chciał udzielić się wszystkim ludziom w łasce i chwale”<sup>80</sup>. W ramach chrystologii transcendentalnej Autor wykazuje też w jaki sposób (jako kategoriałność nieodwracalnej samoobietnicy Boga wobec

świata jako całości, umożliwiającą tej obietnicy obecność w historii) śmierć i zmartwychwstanie jednego człowieka, Zbawiciela absolutnego, mają znaczenie dla całości świata i historii; podkreśla wszakże konieczność wiązania takiej transcendentalnej chrystologii z „aposteryoryczną chrystologią historycznego doświadczenia Jezusa jako Chrystusa”<sup>81</sup>.

Transcendentalne odniesienie człowieka ku Bogu (jako transcendentalna nadzieja zmartwychwstania czy jako „poszukująca memoria każdej wiary”) kieruje się ku historii i szuka w niej swego potwierdzenia. Musi więc ono być historycznie uchwytne, by mogło być rozpoznane i by mogło apelować do decyzji wolnych stworzeń, ku którym jest skierowane<sup>82</sup>.

Nieodwracalność Bożego samoudzielenia się osiąga historyczną uchwytność przez śmierć i zmartwychwstanie absolutnego Zbawiciela, Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa. Śmierć jest wyrazem radykalnego oddania się Bogu, natomiast zmartwychwstanie jest historycznym przejawem przyjęcia przez Boga tego poddania się śmierci. Ważne jest przy tym, charakterystyczne dla Rahnera, rozumienie śmierci i zmartwychwstania oraz ich jedności w wydarzeniu Chrystusa. Człowiek osiąga spełnienie swego życia i swej historii tylko w śmierci, a śmierć Jezusa „znajduje swoje spełnienie i staje się dla nas historycznie uchwytne dopiero przez zmartwychwstanie”, które nie jest prostą kontynuacją ani początkiem nowego okresu życia, ale oznacza „wieczną, zbawioną ostateczność jednego i niepowtarzalnego życia Jezusa, który uzyskał tę wieczną ostateczność swojego życia właśnie przez śmierć dobrowolnie przyjętą w posłuszeństwie Ojcu”<sup>83</sup>.

Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa nie są jednak tylko „potwierdzeniem roszczenia”, że jest On absolutnym Zbawicielem; nie są potwierdzeniem słów tylko, ale potwierdzeniem eschatologicznego i uniwersalnego wydarzenia zbawczego, którym jest mimo swej jednorazowości i niepowtarzalności<sup>84</sup>.

Śmierć i zmartwychwstanie, jako spełnienie zbawczego wydarzenia Jezusa, są początkiem nowego eonu, nie w tym sensie, że całość historii zbawienia już się zakończyła, lecz że „dzieje zbawienia jako całość wstąpiły w nieistniejącą uprzednio fazę, w której zbawienie (a nie: niezabawienie) stało się nieodwracalne jako koniec dziejów ...”, zachowując jednak w wymiarze indywidualnym charakter dziejów wolności<sup>85</sup>.

Z Chrystusem „rozpoczęła się już definitywna przyszłość, [...] w swoim ostatecznym sensie i treści jest już rozstrzygnięta i tylko musi zostać jeszcze objawione to, co już jest i trwa; chrześcijaństwo, w ostatecznym sensie, nie zna już żadnej otwartej historii zbawienia, lecz wyjaśnia, że od Jezusa Chrystusa, który jest wczoraj, dziś i na wieki, właściwie jest już tutaj obecny koniec czasów, a więc żyjemy w czasach ostatecznych, w pełni czasu ...” — On jest więc „centrum”, „szczytem” historii zbawienia<sup>86</sup>. To, co jest celem: samoudzielenie się Boga w *visio beata*, już się dokonało — a więc historia nie jest już tą samą, ona już teraz „porusza się we własnym celu” i „orientuje się wewnątrz niego ku celowi ostatecznemu”, przy czym dynamizmem ukierunkowującym i prowadzącym do ostatecznego spełnienia jest rzeczywistość Jezusa Chrystusa — egzemplaryczna, a zarazem produktywna<sup>87</sup>.

W kontekście biblijnych wypowiedzi o zstąpieniu Chrystusa do otchłani Rahner podkreśla, że przez śmierć Jezusa świat jako całość i jako przestrzeń działania osób stał się innym światem; światem, któremu — w jego podstawie — „zaszczepiona” została duchowa rzeczywistość Chrystusa, zmieniając realno-ontologiczne określenie świata. Píše, że przez to „Chrystus stał się realnie — także w swoim człowieczeństwie — tym, czym już zawsze był ze względu na swą godność; sercem świata, najbardziej wewnętrznym centrum całej rzeczywistości stworzonej”<sup>88</sup>.

Dynamiczny aspekt wpływu Chrystusa na „nowość” świata i ukierunkowanie jego historii ukazuje się jeszcze wyraźniej, gdy Rahner analizuje soteriologiczne znaczenie zmartwychwstania i wywyższenia. Stwierdza, iż zmartwychwstanie — ze względu na trwałą przynależność człowieczeństwa Jezusa (poprzez Jego cielesność) do jednego świata mającego jednolitą dynamikę — jest nie tylko „przyczyną wzorczą” zmartwychwstania wszystkich ludzi, lecz — obiektywnie — początkiem przemienienia świata, ponieważ już w tym początku los świata zasadniczo się rozstrzygnął i już się rozpoczął<sup>89</sup>. Proces przemiany nie obejmuje zresztą wyłącznie człowieka, ale i cały świat materialny, gdyż historia zbawienia jest podstawą historii naturalnej i w niej się rozgrywa. Fakt uwielbienia Jezusa Chrystusa „oznacza nie dający się już powstrzymać początek odkupienia świata, ponieważ owa rzeczywistość uwielbiona [...] stanowi nieodłączną część jednego świata Bożego i dlatego nie może pozostawić reszty świata absolutnie innemu losowi”. Ten aspekt widoczny jest także, gdy Autor przedstawia prawdę o wniebowzięciu Maryi<sup>90</sup>.

Końcem tego procesu, ujawniającym zarówno jego początek, jak i spełnienie historii jednostek i ludów, jest Paruzja i — związany z nią — Sąd Ostateczny jako „ujawnienie wiecznego rezultatu historii, bo w tym ujawnieniu staje się jasne, że historia ta była dziełem Boga, które miało centrum swego sensu w Jezusie Chrystusie”. To ujawnienie chrystocentryzmu rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach można nazwać Sądem Chrystusa<sup>91</sup>.

Ponieważ jednak historia zbawienia jeszcze się toczy — konieczny jest Kościół. Konieczność ta nie wynika tylko ze społecznego wymiaru człowieka, ale także z faktu eschatologicznej kulminacji historii zbawienia. Nieodwracalność historycznego samoudzielenia się Boga w Jezusie Chrystusie musi pozostać trwale obecna w świecie, w historycznej uchwytności, jako wspólnota wierzących, „która jest świadkiem eschatologicznie zwycięskiego samoudzielenia się Boga światu i historycznie je wciąż uobecnia”<sup>92</sup>.

W kontekście eschatologicznego trwania rzeczywistości Chrystusa w historii, trzeba — zdaniem Rahnera — widzieć problematykę związaną z Pismem św., Urzędem Nauczycielskim Kościoła, sakramentami<sup>93</sup>.

Kościół w tym ujęciu jest prasakramentem — „znakiem, historyczną manifestacją zwycięsko realizującego się samoudzielenia się Boga” przez to, że jako „owoc zbawienia” nie może ulec już zniszczeniu, a jako „środek zbawienia” jest widzialnym pośrednictwem, przez które Bóg „oferuje swoje zbawienie również w wymiarze społecznym i historycznym”<sup>94</sup>. Przez takie rozumienie

Kościola Rahner nie wyklucza wszakże danej wszędzie (także poza chrześcijaństwem i stematyzowaną religijnością) indywidualnej i zbiorowej historii zbawienia, gdyż Łaska — przez stworzenie sobie w Kościele definitywnego i maksymalnego wyrazu historycznego — nie przestała być „najbardziej wewnętrzną, przebóstwiająca dynamiką całych dziejów ludzkości”<sup>95</sup>. Bóg udziela siebie jako zbawienia „w każdym wolnym przyjęciu tego udzielenia, które nazywamy wiarą, nadzieją i miłością, w wolności człowieka ...”, a zdarza się to „we wszystkich wymiarach ludzkiego istnienia — zawsze w spotkaniu ze światem (a nie tylko w kręgu sacrum, kultu, „religii”), w spotkaniu z bliźnimi, z zadaniem historycznym, z tzw. codziennością i z tym, co nazywamy dziejami jednostki i wspólnoty [...]. We wszystkim, co człowiek czyni i co go zajmuje, człowiek działa na rzecz swego zbawienia bądź niezbawienia”<sup>96</sup>, gdyż także nieświadomie można spotkać i przyjąć Chrystusa jako Zbawiciela<sup>97</sup>.

Wszystkie te uwagi na temat miejsca „wydarzenia Jezusa Chrystusa” w historii, służą eschatologii i hermeneutyce wypowiedzi eschatologicznych. Przyszłość, by mogła wpływać na teraźniejszość, musi być w jakiś sposób rzeczywiście obecna. Ta obecność jest możliwa dzięki temu, że zbawienie (przez które dokona się spełnienie całego człowieka) już jest nam dane w Chrystusie. Ponieważ Jezus Chrystus jest kulminacją historii zbawienia i objawienia, dlatego też objawienie trynitarnego samoudzielenia się Boga, dokonującego się już i teraz w łasce Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, jest także szczytem objawienia eschatologicznego. Stąd „wydarzenie Chrystusa” tak określa historiozbowczą sytuację człowieka, że może ona być — i jest — podstawą spojrzenia w przyszłość<sup>98</sup>. Dlatego to Rahner stwierdza, iż „wiedza o eschatach jest dana tylko w wiedzy o zbawczej teraźniejszości w Chrystusie”, a więc w wiedzy o obecności „już dokonanego Eschatonu, którym jest Chrystus”<sup>99</sup>.

Konsekwencją hermeneutyczną tego wniosku jest sprzeciw wobec stawiania na jednej płaszczyźnie wypowiedzi o zbawieniu i o potępieniu, a więc wobec traktowania eschatologii jako przedłużenia nauki o dwu drogach, gdyż „centralną jest tylko wypowiedź o zwycięskiej i doprowadzającej świat do spełnienia Łasce Chrystusa”, która jest nie tylko propozycją samej możliwości działania zbawczego, ale łaską zwycięską. Chrystologiczną podstawę ma też inny wniosek hermeneutyczny: o konieczności odnoszenia wypowiedzi eschatologicznych do „całości” człowieka — jako jednostki i jako istoty społecznej, jako osobowego ducha i istoty cielesnej, a także o niemożności mówienia o zasadniczym i absolutnym przeciwieństwie między oczekiwaniem bliskiego bądź bardzo dalekiego końca świata<sup>100</sup>.

Wszystkie te stwierdzenia prowadzą Autora do tezy, której brzmienie zainspirowało całą pierwszą część tej pracy: „Skoro [...] właściwa (zaległa) przyszłość jest poznawana — w jej prospektywnym zarysie, dla prawidłowego zrozumienia naszej własnej teraźniejszości — na podstawie teraźniejszego doświadczenia zbawczego, i skoro to zbawcze doświadczenie — jako adekwatne źródło eschatologicznych wypowiedzi wiary — jest dane we Wcieleniu Logosu,

w Śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa jako wydarzeniach historycznych, które są trwające, definitywne i maksymalne, ponieważ w nich Bóg całkowicie i dlatego maksymalnie udzielił światu samego siebie, to można także powiedzieć, że sam Chrystus jest zasadą hermeneutyczną wszystkich wypowiedzi eschatologicznych<sup>101</sup>.

Pozostaje jeszcze do rozpatrzenia „swoistość” zbawczej obecności Chrystusa w czasie biegnącym „po Nim” i jej wpływu zarówno na hermeneutykę wypowiedzi eschatologicznych, jak i na eschatologiczne rozumienie tego czasu.

### 3. Doświadczenie Jezusa Chrystusa w obecnej fazie historii

Przez Misterium Paschalne Jezus Chrystus otwiera każdemu człowiekowi i całemu światu prawdziwą i ostateczną przyszłość — nie tylko jako możliwość, ale jako rzeczywistość już zapoczątkowaną i trwającą, choć z pozoru jeszcze nieobecna<sup>102</sup>. Swoistością eonu, w którym żyjemy — czasu biegnącego „po Chrystusie” — jest ta dwoistość: obecność Eschatonu, jakim jest Chrystus, a zarazem jego zakrytość.

Skoro — zgodnie z założeniem Rahnera — spojrzenie eschatologiczne jest określone przez wydarzenie Jezusa Chrystusa, wobec tego perspektywa „już i jeszcze nie” musi znaleźć odbicie w zasadach interpretacji wypowiedzi eschatologicznych. Ta perspektywa widoczna jest w stwierdzeniu Rahnera, iż „zakres — i hermeneutyka — wypowiedzi eschatologicznych jest konstytuowany i ograniczony przez dwa stwierdzenia stanowiące dialektyczną jedność ...”: 1. że wypełnienie ma dla nas charakter tajemnicy, i 2. że należy uznać „istotną historyczność człowieka”<sup>103</sup>. Takie ujęcie każe odrzucić — z jednej strony — fałszywą apokaliptykę, rozumianą jako „reportaż z przyszłości” pragnący ukazać przyszłość w jej wymiarze zjawiskowym, z drugiej zaś — równie fałszywą, absolutnie egzystencjalizującą interpretację wypowiedzi eschatologicznych<sup>104</sup>.

Tylko perspektywa respektująca obie powyższe tezy pozwala właściwie ująć absolutną przyszłość, którą jest sam Bóg, jako niepojętą tajemnicę, rozświetloną (ale teraz jeszcze nie odkrytą w tym, co jest właściwe definitywnemu wypełnieniu) przez „wydarzenie Jezusa Chrystusa”, jako wyłączny dar Boga; dar, którym człowiek nie rozporządza, którego nie może doświadczyć ani wytworzyć własnymi siłami w swej przestrzeni empirycznej. Dzięki temu wiara i nadzieja mogą być tym, czym są — otwartością na działanie Boga. Uznanie zaś istotnej historyczności człowieka zapobiega — z drugiej strony — traktowaniu go tylko jako „biorcy”. Gdyby bowiem przyszłość była już „dokonaną przestrzenią”, do której człowiek tylko wkracza, nie miałyby znaczenia dynamizującego ludzką aktywność w świecie, zbawienie nie dokonywałoby się bowiem tu, gdzie żyje człowiek i gdzie może — tutaj właśnie — przyjąć w wolności absolutną przyszłość<sup>105</sup>. W tej perspektywie traci sens absolutyzowanie sprzeczności między oczekiwaniem bliskiego albo bardzo oddalonego momentu spełnienia świata i człowieka; właściwie pojęta eschatologia musi odnosić się do

teraźniejszości (jako zaczątkowo zrealizowana i realizująca się) — bo zbawienie dokonuje się teraz, i zarazem do nieznanie odległego (chroniąc w ten sposób tajemnicę) ostatecznego wypełnienia<sup>106</sup>.

W takim eschatologicznym rozumieniu teraźniejszości koncentrują się więc paradoksy przenikania się bliskości i oddalenia, dzieła Boga (dar) z aktywnością człowieka, tajemnicy wolności obdarowującego Boga i wolności człowieka.

Podstawowym założeniem chrześcijańskiej eschatologii jest według Rahnera, stwierdzenie, iż punktem wyjścia spojrzenia człowieka ku definitywnemu spełnieniu jego sytuacji bytowej jest wydarzenie Jezusa Chrystusa, określające historiozbawczo jego aktualną sytuację; Chrystus jest bowiem „już dokonanym Eschatonem” i „materialną zasadą eschatologii”<sup>107</sup>.

W poprzednim paragrafie przedstawiono obecność Jezusa Chrystusa w dziejach człowieka i całego świata, która to obecność (przez Wcielenie, całe życie, Śmierć i Zmartwychwstanie) jest obecnością realno-ontologiczną; jest ona podstawą dziejów, ich dynamizmem i celem<sup>108</sup>. Obecność ta nie jest jednak w obecnym eonie zupełnie jawna. Najlepiej tę dwoistość widać w fakcie Wniebowstąpienia. Ono wskazuje, że „ostateczne zbawienie jeszcze się nie ziściło i musi być oczekiwane z wiarą ...”, gdyż „Jezus znalazł się poza sferą naszej percepcji zmysłowej, a dopełnienie świata [...] dopiero realizuje się w sposób tajemny”<sup>109</sup>. Stąd obecny etap historii zbawienia można także nazwać zakrytą fazą Paruzji. Nie będzie ona bowiem powtórzeniem tego, co już miało miejsce, lecz jego uwidocznieniem w wymiarze pełni<sup>110</sup>. W tej fazie szczególne miejsce przypada Kościołowi, który głosi i uobecnia w świecie eschatologicznie zwycięskie zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie; ale i on — dotknięty przez instytucjonalizację, rozłamy i podziały, a także ze względu na grzeszność swych członków — zaciemnia swe znaczenie skutecznego znaku<sup>111</sup>.

Nie tylko jednak obecność Chrystusa — jako zbawienia — nie jest jeszcze obecnie zupełnie jawna i nie jest doskonała w zewnętrznej stronie jego świadectwa, lecz, co więcej, istnieje jeszcze skandal sprzeczności, opozycji wobec zbawienia danego już w Jezusie Chrystusie. Przejawami tego skandalu, który zdaje się przeczyć definitywności i obecności zbawienia, są: grzeszność świata, podziały wśród ludów, brak harmonii między człowiekiem a przyrodą, pożądlivość oraz śmierć<sup>112</sup>. Dlatego to w odniesieniu do obecnego czasu, „po Chrystusie”, można mówić o trwałej obecności elementu rywalizacji. Na podstawie doświadczenia Chrystusa wiemy nie tylko, że ów antagonizm między obecnym w świecie osobowym złem (które jest skonkretyzowane w antyteistycznych potęgach i ich reprezentantach) a Chrystusem zaostrza się w miarę zbliżania się ku końcowi, lecz również, że ostateczne zwycięstwo należy już nieodwołalnie do Boga<sup>113</sup>.

Ludzie żyjący w tak określonej przestrzeni podejmują wolną decyzję „tak” albo „nie” wobec łaski danej w Jezusie Chrystusie. Autor, którego poglądy analizujemy, bardzo mocno podkreśla decyzyjny rys eschatologii, jej celem jest bowiem przygotowanie przyjęcia już teraz realizującego się zbawienia. Decyzja człowieka, podejmowana w swoistych warunkach obecnego eonu, nosi jego

cechy: jest rozjaśniona, a zarazem ryzykująca, kierująca się ku temu, co dostępne w sposób niejasny<sup>114</sup>. Jednakże świadomość eschatologicznego wymiaru teraźniejszości nie stanowi łatwej pociechy w cierpieniach i nie daje prostych recept na życie. Chrześcijanin nie zamyka oczu na skandal istniejących ciągle sprzeczności wobec zbawienia dokonanego już w Chrystusie, ale znosi go cierpliwie jako udział w Krzyżu Chrystusa. I nie tylko nie poprzestaje na znoszeniu tego, co go spotyka, lecz aktywnie włącza się w budowanie ziemskiej przyszłości, „bez której – twierdzi Rahner – Bóg nie spełniłby absolutnej, ostatecznej przyszłości (eschatologia produktywna)”<sup>115</sup>.

Chrześcijańska eschatologia nie jest utopią zamykającą się w wymiarach obecnego świata, jej cele i zadania nie ograniczają się do kręgu doczesności. Jednak, zwłaszcza w obecnej sytuacji, staje przed problemem wzajemnego stosunku przyszłości wewnątrzświatowej i przyszłości absolutnej<sup>116</sup>. Nasz autor stwierdza, iż chrześcijański stosunek do Boga jako absolutnej przyszłości „nie zmniejsza ani nie znosi odpowiedzialności za przyszłość wewnątrzświatową, lecz ją radykalizuje”, ponieważ otwartość na absolutną przyszłość sprawdza się egzystencjalnie tylko w pozytywnym, a zarazem krytycznym stosunku odpowiedzialności i czynu wobec ciągle nowej przyszłości wewnątrzświatowej”<sup>117</sup>. Z jednej więc strony eschatologia chrześcijańska krytycznie ocenia każdą próbę absolutyzowania przyszłości wewnątrzświatowej i relatywizuje każdy konkretnie istniejący stan rzeczy, z drugiej zaś – ukazuje zaangażowanie na rzecz przyszłości wewnątrzświatowej jako zadanie autentycznie religijne, odnoszące się nie tylko do pojętego indywidualistycznie „wnętrza” człowieka, ale także do sfery życia społecznego<sup>118</sup>.

W eschatologicznej postawie człowieka szczególne miejsce zajmuje wiara, nadzieja i miłość. W nich bowiem – już teraz – dokonuje się w wolności przyjęcie Boga udzielającego się jako zbawienie<sup>119</sup>. Wiara i nadzieja otwierają na absolutną przyszłość, która w nich – dzięki łasce – może być już teraz realnie antycypowana. W nich już teraz doświadczamy w ludzkiej egzystencji obecności sądu, zbawienia i zmartwychwstania<sup>120</sup>. Rozstrzygającą jednak o losie każdego z nas jest miłość rozważana w aspekcie jedności miłości Boga i bliźniego. Ta jedność, uzasadniona chrystologicznie, pozwala (nawet tam, gdzie jest ona uświadomiona) widzieć miłość do Boga w akcie miłości do człowieka, a na podstawie powszechności zbawczej woli Boga i jej obecności, pozwala zdaniem Rahnera dostrzec akceptację Boga w bezwarunkowym, ufym przyjęciu swej egzystencji nawet wtedy, „gdy człowiek bez własnej winy, założywszy jego historyczne uwarunkowania, interpretuje swoją egzystencję inaczej, w sposób niechrześcijański, a może nawet ateistyczny”<sup>121</sup>.

Akceptacja bądź odrzucenie Boga dokonuje się w wolności, która jako konstytutywny element natury ludzkiej nie zostaje zniesiona przez fakt, iż w Jezusie Chrystusie spełnienie świata jest już zainicjowane i zwycięsko rozstrzygnięte, a świat jako całość i jako przestrzeń działania osób stał się „innym światem”<sup>122</sup>. W tym – już eschatologicznie ukierunkowanym – świecie człowiek, podejmując wolne decyzje, które w obliczu Boga nabierają ostatecznej

ważności, gdyż ich owocem może być szczęśliwe spełnienie ziemskich dziejów wolności bądź wieczna zatrać. Autor, którego poglądy analizujemy, podkreśla jednak wiele razy, iż wypowiedzi o „niebie” i „piekle” nie leżą na tej samej płaszczyźnie, bo choć – indywidualnie – człowiek musi się liczyć z realną możliwością odrzucenia tej łaski, musi więc brać pod uwagę powagę obecnej sytuacji i ostateczną ważność swych wolnych decyzji, to zwycięską i ostatecznie skuteczną jest łaska Chrystusa<sup>123</sup>.

Można – podsumowując – stwierdzić, że absolutne samoudzielenie się Boga, które wydarzyło się już nieodwołalnie i zwycięsko w Jezusie Chrystusie, jest obecne w dziejach człowieka i świata jako ich podstawa, dynamizm i cel. Jednak teraz, w czasie biegnącym „po Chrystusie”, owa obecność istnieje tylko „w napięciu ku przyszłości”<sup>124</sup>. Zarówno to napięcie, cechujące obecną fazę historii, przejawiające się (do czasu ujawnienia obecnego już w sposób zakryty zwycięstwa) w jej antagonistycznym charakterze, jak i hermeneutyka wypowiedzi eschatologicznych (między aktualizacją a rysem misteryjnym) oraz cała postawa człowieka, zawierająca moment aktywności i wolności, a jednocześnie otwartość na przyjęcie daru Bożego, oparte są ostatecznie na doświadczeniu Jezusa Chrystusa – w napięciu między „już” i „jeszcze nie” – obecnego i powracającego Eschatonu<sup>125</sup>.

#### WYKAZ SKRÓTÓW

- |       |  |
|-------|--|
| AAS   | – „Acta Apostolicae Sedis”, Roma   |
| AK    | – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek  |
| CS    | – „Colloquium Salutis”. Wrocławskie Studia Teologiczne, Wrocław  |
| Conc  | – „Concilium”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań   |
| CT    | – „Collectanea Theologica”, Warszawa   |
| KKWD  | – „Koszalińsko-Kołobrzeszkie Wiadomości Diecezjalne”, Koszalin   |
| LThK  | – <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , Bd. I - X, 2 völlig neu bearbeitete Auflage, Hrsg. von J. Höfer, K. Rahner, Freiburg, Sonderausgabe 1986   |
| MST   | – K. Rahner, H. Vorgrimler, <i>Mały Słownik Teologiczny</i> , przełożył T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987   |
| MySal | – <i>Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik</i> , Bd. I - V, Hrsg. von J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln, 1965 - 1976   |
| PWW   | – K. Rahner, <i>Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa</i> , przełożył T. Mieszkowski, Warszawa 1987   |
| QD    | – seria Quaestiones disputatae, Hrsg. von K. Rahner, H. Schlier, Freiburg  |
| Schr. | – K. Rahner, <i>Schriften zur Theologie</i> , Bd. I - XVI, Zürich ... (wielokrotnie wznawianej); w pracy tej wykorzystano: t. I <sup>2</sup> 1967, t. II <sup>8</sup> 1968, t. III <sup>7</sup> 1967, t. IV <sup>5</sup> 1967, t. V <sup>3</sup> 1968, t. VI 1965, t. VII <sup>2</sup> 1971, t. VIII 1967, t. IX <sup>2</sup> 1972, t. X 1972, t. XII 1975, t. XIII 1978, t. XIV 1980, t. XV 1983, t. XVI 1984 |
| SM    | – <i>Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis</i> , Bd. I - IV, Hrsg. von K. Rahner, A. Darlap, Freiburg ..., 1967 - 1969   |

PRZYPISY

<sup>1</sup> M. Rusecki, *Eschatologia na linii zainteresowań człowieka współczesnego?*, AK 74(1982) z. 1, s. 67 - 76; R. Rogowski, *Tendencje współczesnej eschatologii*, ib., s. 16 - 32; K. Rahner, *Die Frage nach der Zukunft*, Schr. IX, s. 520 nn.

<sup>2</sup> E. Schillebeeckx, B. Willems, *Od redakcji*, Conc 1 - 5(1969), s. 9. Zob. także: K. Wojtyła, *Perspektywy człowieka — integralny rozwój człowieka a eschatologia*, CS 7(1975), s. 133 - 145 i J. Alfaro, *Riflessioni sull'eschatologia del Vaticano II*, [w:] *Vaticano II: bilancio e prospettive, venticinque anni dopo (1962 - 1987)*, R. Latourelle (red.), Assisi 1987, t. II, s. 1049 - 1060.

<sup>3</sup> AAS 71(1979), s. 939 - 943. Tekst polski opublikowano również w KKWD 8(1979), nr 8, s. 230 - 233.

<sup>4</sup> „La Civiltà Cattolica”, nr 3401, 1992, t. I, s. 458 - 494.

<sup>5</sup> Novum (1979) nr 11; AK (1980) nr 429, (1981) nr 433, (1982) nr 438 n; Communio (1984) nr 22.

<sup>6</sup> A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, [w:] *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, L. Balter (red.), 1979, s. 449 - 461; A. Skowronek, *Eschatologiczny kształt przyszłej teologii*, AK 64(1972) nr 381n, s. 142 - 151; R. Rogowski, op. cit.; A. Nossol, *Postulaty teologicznego uprawiania eschatologii*, AK 74(1982) nr 438, s. 33 - 43.

<sup>7</sup> W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VIII, 1962, następnie, część dotycząca eschatologii [w:] tegoż, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. II, 1974, s. 471 - 663.

<sup>8</sup> Op. cit., zwi. s. 38 - 42.

<sup>9</sup> Na temat jego życia i twórczości: K. Lehmann, *Karl Rahner. Ein Porträt*, [w:] *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahners-Lesebuch*, K. Lehmann, A. Raffelt (red.), Freiburg 1979, s. 13 - 52.

<sup>10</sup> *Bibliographie Karl Rahner 1924 - 1969*, R. Bleistein, E. Klinger (red.), Freiburg ... 1969; *Bibliographie Karl Rahner 1969 - 1974*, R. Bleisten (red.), Freiburg ... 1974; bibliografia za lata 1974 - 1979, którą oprac. P. Imhof i H. Tretziak, została opublikowana [w:] *Wagnis Theologie. Erfahrungen der Theologie Karl Rahners*, H. Vorgrimler (red.), Freiburg ... 1979.

<sup>11</sup> Część z nich wydano w 16 tomach *Schriften zur Theologie*.

<sup>12</sup> Wykorzystano m. in. hasła zawarte w: 10-tomowym *Lexikon für Theologie und Kirche*; 4-tomowym *Sacramentum Mundi*, oraz K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, którego polskie wydanie (*Mały Słownik Teologiczny*) ukazało się w r. 1987. W tym ostatnim brak informacji o autorstwie poszczególnych haseł; mimo to, zbieżność z innymi opracowaniami tego Autora, pozwala w wielu wypadkach traktować je jako wykładnik jego koncepcji.

<sup>13</sup> Np. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, który w tłumaczeniu polskim opublikowano w roku 1987 pod tytułem *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*.

<sup>14</sup> Zob.: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit* (QD 90), Freiburg 1975, s. 19 - 21; H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung* (QD 90), Freiburg 1980, s. 84nn, 111nn, 131, 152.

<sup>15</sup> A. Skowronek, *Słowo wstępne do wydania polskiego*, MST, s. V - XV.

<sup>16</sup> London - Toronto, Associated University Presses 1988.

<sup>17</sup> M. in.: M. Kehl, *Aktualisierte Apokalyptik*: K. Rahner, J. B. Metz, E. Drewermann, *Theologie und Philosophie* 64(1989), s. 1 - 22; J. N. King, B. J. Whitney, *Rahner and Hartshorne on Death and Eternal Life*, *Horizons* 15(1988), s. 239 - 261; J. Sánchez de Murillo, *Dimensión escatológica de la vida cristiana según Karl Rahner; aportación a la teología de la esperanza*, [Ex Diss., Teresianum] Romae 1971; S. Zucal, *La teología della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982.

<sup>18</sup> Pewną próbą ujęcia syntetycznego jest rozdział IX PWW, s. 348 - 360. Jednak sam Autor zdawał sobie sprawę z jego szkieletowego tylko charakteru — zob. *Przedmowa*, PWW, s. 6n.

<sup>19</sup> K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, Schr. IV, s. 401 - 403.

<sup>20</sup> Ib., s. 401n. Zob. *Eschatologie*, LThK III, s. 1095, i *Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil*, Schr. VIII, s. 32.

<sup>21</sup> Artykuł cytowany w przypisie 19. Zob. E. Schillebeeckx, *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, Conc 1 - 5(1969), s. 31nn.

<sup>22</sup> Zob.: W. Granat, *Eschatologia ...*, *Dogmatyka katolicka*, t. VIII, s. 11 - 13.

<sup>23</sup> „... Christus selbst das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen ist” *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 425.

<sup>24</sup> *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, Schr. I, s. 21.

<sup>25</sup> Por. *Eschatologie*, SM I, s. 1191, gdzie Autor podkreśla konieczność wiązania eschatologii z innymi traktatami teologicznymi i uwidocznienia istniejących między nimi relacji („... Einschluss- und Erhellungsverhältnis ...”).

<sup>26</sup> Z całej bardzo długiej definicji przytaczamy jej sedno: „Eschatologie ist [...] der für den Menschen in seiner geistigen Freiheits- und Glaubensentscheidung notwendige Vorblick aus seiner durch das Ereignis Christi bestimmten heilsgeschichtlichen Situation heraus (als den ätiologischen Erkenntnisgrund) auf die endgültige Vollendung dieser seiner eigenen, schon eschatologischen Daseinsituation ...” (*Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 414n). Podobne sformułowanie zawarte [w:] *Eschatologie*, LThK III, s. 1096 i SM I, s. 1187n określone jest jako „der richtige und einheitliche Problem- und Verständnisansatz der ganzen Eschatologie ...”. Zob. wyjaśnienie tego zagadnienia w PWW, s. 348 - 350.

<sup>27</sup> Por. A. Nossol, *Per Christum et in Christo. Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*, CT 45(1975), f. IV, s. 5 - 28, zwi. 10 - 13; D. Wiederkehr, *Christologie im Kontext*, *Theologische Berichte* VII(1978), zwi. s. 48 - 56; Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 104nn.

<sup>28</sup> „... Gott selbst sich ganz und darum unüberbietbar der Welt mitgeteilt hat ...” (*Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 424n).

<sup>29</sup> *Theologie und Anthropologie*, Schr. VIII, s. 53nn.

<sup>30</sup> *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, Schr. XV, s. 190.

<sup>31</sup> PWW, s. 101nn; *Samoudzielenie się Boga*, MST, s. 411.

<sup>32</sup> PWW, s. 103n.

<sup>33</sup> Ib., s. 106nn. Por. *Selbstmitteilung Gottes*, LThK IX, s. 627.

<sup>34</sup> PWW, s. 107. Zob. też ib., s. 32 - 41 i 53 - 61.

<sup>35</sup> Ib., s. 11n i 113.

<sup>36</sup> Zob. wyjaśnienie tych pojęć w MST, s. 104n i 347.

<sup>37</sup> PWW, s. 161n. Na temat uniwersalnego poszukiwania absolutnego Zbawiciela - ib., s. 260 - 262.



<sup>38</sup> „In Jesus Christus ist für uns Gott mit seiner ganzen Selbstmitteilung geschichtlich greifbar und irreversibel siegreich da” (*Vom Geheimnis des Lebens*, Schr. VI, s. 178).

<sup>39</sup> PWW, s. 361 - 369.

<sup>40</sup> *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 415. Zob. *Antropologia*, MST, s. 17 oraz *Rzeczy ostateczne*, ib., s. 400.

<sup>41</sup> *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube*, Schr. VII, s. 70.

<sup>42</sup> „... kann die Inkarnation erscheinen als die [...] absolut höchste Erfüllung dessen, was »Mensch« überhaupt besagt ...” (*Jesus Christus*, LThK V, s. 956).

<sup>43</sup> PWW, s. 162 - 164.

<sup>44</sup> *Ib.*, s. 165 - 168.

<sup>45</sup> *Wcielenie*, MST, s. 533.

<sup>46</sup> Zob. hasła *Pośrednik* i *Tajemnice życia Jezusa*, MST, s. 364 i 462n.

<sup>47</sup> „Das Werk der Erlösung durch Jesus Christus darf nicht von seinem Sein getrennt werden. [...] Jesus Christus ist sein Werk” (*Jesus Christus*, LThK V, s. 958); zob. *Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute*, Schr. XV, s. 230nn.

<sup>48</sup> Zob. choćby: *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 424n; *Nowy Testament*, MST, s. 278.

<sup>49</sup> PWW, s. 195; także *Intellektuelle Redlichkeit ...*, Schr. VII, s. 69n.

<sup>50</sup> PWW, s. 232n. Na temat dwuznaczności śmierci jako bezsilności, a zarazem osobowej samoaktualizacji zob. *Śmierć*, MST, s. 449nn.

<sup>51</sup> *Śmierć*, MST, s. 452. Por. *Tod Jesu*, LThK X, s. 231n.

<sup>52</sup> *Jesus Christus*, LThK V, s. 958n.

<sup>53</sup> *Śmierć*, MST, s. 452n; PWW, s. 175, 232n.

<sup>54</sup> PWW, s. 216. Por. *Cud*, MST, s. 68.

<sup>55</sup> PWW, s. 218n; *Auferstehung Christi*, LThK I, s. 1038n.

<sup>56</sup> *Ib.*, s. 1040. Zob. także: *Zmartwychwstanie Jezusa*, MST, s. 570n.

<sup>57</sup> „Zur innersten Wirklichkeit der Welt gehört das, was wir Jesus Christus in seinem Leben und Tod nennen, [...] was er seiner Würde nach immer schon war, das Herz der Welt, die innerste Mitte aller geschaffenen Wirklichkeit” (*Tod Jesu*, LThK X, s. 232). Podobnie: *Śmierć*, MST, s. 452.

<sup>58</sup> *Śmierć*, MST, s. 450; *Tod*, LThK X, s. 223n.

<sup>59</sup> *Zstąpienie Jezusa do piekiel*, MST, s. 573.

<sup>60</sup> *Auferstehung Christi*, LThK I, s. 1040n, gdzie Rahner pisze m. in.: „Dort, wo die Theologie [...] eine physisch-instrumentale Ursächlichkeit der verklärten Menschheit Christi auf das übernatürliche Leben des Menschen mit Recht annimmt, [...] ist ein Ansatzpunkt gegeben für eine genauere Auslegung der soteriologischen Bedeutung des Auferstandenen und Erhöhten als solchen”. Por. *Zmartwychwstanie Jezusa*, MST, s. 571.

<sup>61</sup> *Wniebowstąpienie Jezusa*, MST, s. 547n.

<sup>62</sup> *Teorie zadośćuczynienia*, MST, s. 494; *Paruzja*, ib., s. 318n.

<sup>63</sup> W Paruzji „für alle offenbar ist [...], daß der Anfang der Irreversibilität, der tragende Grund des Prozesses, seine Sinnmitte, sein Höhepunkt und bleibender Grund der Vollendung selbst die Wirklichkeit des Auferstandenen ist ...” (*Parusie*, LThK VIII, s. 123n). Zob. także: *Letzte Dinge*, SM III, s. 223.

<sup>64</sup> *Cud*, MST, s. 68; *Auferstehung Christi*, LThK I, s. 1038. Na temat znaczenia człowieczeństwa Chrystusa dla *visio beatifica* zob. choćby: *Zur Theologie des Symbols*, Schr. IV, s. 302n.; od nieco innej strony: *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, ib., VI, s. 296.

<sup>65</sup> PWW, s. 188n, 190. Zob. także na temat chrystologii zawartej w PWW: *Grundkurs des Glaubens*, Schr. XIV, s. 56 - 58.

<sup>66</sup> *Die Frage nach der Zukunft*, Schr. IX, s. 519 - 540. Aspekt przyszłościowy stał się podstawą sformułowania jednej z proponowanych przez Rahnera „krótkich formuł wiary”: PWW, s. 366n. Na ten temat także: *Das Christentum und der »neue Mensch«*, Schr. V, s. 159 - 179.

<sup>67</sup> *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 415. Por. *Eschatologia*, MST, s. 108; PWW, s. 348nn.

<sup>68</sup> Obie tezy wraz z ich rozwinięciem: *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 408 - 411.

<sup>69</sup> *Ib.*, teza 4. i 5., s. 412 - 419.

<sup>70</sup> *Historyczność*, MST, s. 143; PWW, s. 39 - 41, 119 - 122.

<sup>71</sup> *Grundkurs des Glaubens*, Schr. XIV, s. 54; PWW, s. 120 - 122.

<sup>72</sup> *Samoudzielenie się Boga*, MST, s. 411.

<sup>73</sup> *Jesus Christus*, LThK V, s. 957; *Początek*, MST, s. 337; PWW, s. 119; *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 115 - 135, zvl. 134n.

<sup>74</sup> PWW, s. 122 - 133; *Historia zbawienia*, MST, s. 142; *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 121nn.

<sup>75</sup> PWW, s. 134, 139 - 143, 147; *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 414: „... der Fortschritt der eschatologischen Offenbarung in der Geschichte der vorchristlichen und christlichen Offenbarung bis zu ihrem Höhepunkt in Christus identisch ist mit dem Fortschritt der Offenbarung der aktuellen Heilsgeschichte ...”.

<sup>76</sup> *Theologie im Neuen Testament*, Schr. V, s. 45. Zob. także uwagi na temat eschatologicznego przepowiedania Jezusa [w:] *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 419, przyp. 13.

<sup>77</sup> PWW, s. 161n, szerzej: 149 - 168. Zob. *Die Einheit von Geist und Materie ...*, Schr. VI, zvl. s. 206n.

<sup>78</sup> PWW, s. 162.

<sup>79</sup> *Ib.*, s. 162 - 167.

<sup>80</sup> *Ib.*, s. 165 - 168.

<sup>81</sup> *Ib.*, s. 172 - 175. Uwagi na temat chrystologii cytowanej pracy zob.: *Grundkurs des Glaubens*, Schr. XIV, s. 48 - 62, zvl. 56n. Także PWW, s. 195n.

<sup>82</sup> PWW, s. 220, 260 - 262. Rahner często podkreśla ten właśnie moment historycznej uchwytności.

<sup>83</sup> PWW, s. 175, 209, 232n, 218.

<sup>84</sup> *Ib.*, s. 244n; także 191n.

<sup>85</sup> *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. XV, s. 18. Zob. także PWW, s. 161n, 244n, 351n.

<sup>86</sup> *Das Christentum und der »neue Mensch«*, Schr. V, s. 159; *Kirche und Parusie Christi*, ib., VI, s. 348.

<sup>87</sup> PWW, s. 143, 243. *Über den Absolutheitsanspruch ...*, Schr. VI, s. 181.

<sup>88</sup> „Durch den Tod Jesu ist seine geistige Wirklichkeit [...] offen geworden für die ganze Welt, ist sie eingestiftet worden dem Ganzen der Welt und zur bleibenden Bestimmung real-ontologischer Art für diese Welt in ihrem Grund geworden ...” (*Tod Jesu*, LThK X, s. 232); podobnie: *Śmierć*, MST, s. 451 - 453.

<sup>89</sup> *Auferstehung Christi*, LThK I, s. 1040.

<sup>90</sup> *Maryja*, MST, s. 226; *Wniebowzięcie Maryi*, ib., s. 548; *Materia*, ib., s. 227nn; *Das Christentum und der »neue Mensch«*, Schr. V, s. 172n; *Chrystocentryzm*, MST, s. 49n.

<sup>91</sup> *Parusie*, LThK VIII, s. 123n. Także: *Dzień Pana*, MST, s. 100.

- <sup>92</sup> PWW, s. 262n, 268 - 270, 278 - 283.
- <sup>93</sup> Zob. te hasła w MST; por. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 129.
- <sup>94</sup> PWW, s. 333.
- <sup>95</sup> *Kirche, Kirchen ...*, Schr. VIII, s. 364.
- <sup>96</sup> *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 116.
- <sup>97</sup> Zob. na ten temat choćby PWW, s. 254 - 262; *Chrześcijaństwo anonimowe*, MST, s. 60n; w aspekcie chrystologicznym: *Jesus Christus*, LThK III, s. 959n.
- <sup>98</sup> Zob. teza 4. (zwl. b) i 5. [w:] *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 412 - 419 (także przypis 11).
- <sup>99</sup> *Ib.*, s. 417. Także przypis 12: „... das, was [...] von den Eschate noch sagen kann und tatsächlich sagt, ist eben dann dasjenige, was man aus der Gegenwart des schon geschehenen Eschatons, das Christus ist, heraus davon sagen kann”.
- <sup>100</sup> *Ib.*, p. 6. a - c, s. 420 - 424.
- <sup>101</sup> „... Christus selbst das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen ist” (*ib.*, s. 424n).
- <sup>102</sup> *Przyszłość*, MST, s. 380.
- <sup>103</sup> *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 408; analiza obu tez do s. 411.
- <sup>104</sup> *Ib.*, s. 417n; na temat obu tych błędnych perspektyw – s. 404 - 424.
- <sup>105</sup> Na temat obu aspektów przyszłości zob. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 115 - 135 (zwl. 115 - 118), i *Die Frage nach der Zukunft*, *ib.*, IX, s. 519 - 540 (zwl. 520 - 526).
- <sup>106</sup> *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 423n.
- <sup>107</sup> *Ib.*, s. 416, przypis 12, i s. 425, przypis 17.
- <sup>108</sup> *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, s. 348.
- <sup>109</sup> *Wniebowstąpienie Jezusa*, MST, s. 548. Owo „nie ziszczenie się” ostatecznego zbawienia należy rozumieć w sensie wyrazu – i percepcji – przez człowieka. Por. *Nowy Testament*, *ib.*, s. 280.
- <sup>110</sup> *Parusie*, LThK VIII, s. 123nn; *Paruzja*, MST, s. 318n; *Letzte Dinge*, SM III, s. 223. „... die Parusie Christi müßte deutlicher als das Endstadium der einen Ankunft Christi gesehen werden ...”.
- <sup>111</sup> PWW, s. 283n. Na ten temat także: *Kirche der Sünder*, Schr. VI, s. 301 - 320, *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, *ib.*, s. 321 - 347, a zwł. *Kirche und Parusie Christi*, *ib.*, s. 348 - 367.
- <sup>112</sup> *Eschatologie*, LThK III, s. 1096; W artykule *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 415 dodaje jeszcze: „Herrschaft der Mächte und Gewalten”.
- <sup>113</sup> *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 425; *Antichrist*, LThK I, zwł. s. 636, oraz *Zwierzchności, Władze i Moce*, MST, s. 574.
- <sup>114</sup> *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 415; także *Eschatologie*, LThK III, s. 1096.
- <sup>115</sup> *Ib.*, oraz *Eschatologia*, MST, s. 108.
- <sup>116</sup> *Die Frage nach der Zukunft*, Schr. IX, s. 519 - 540, odróżnienie obu pojęć: s. 522 - 525. Również *Przyszłość*, MST, s. 379n.
- <sup>117</sup> *Die Frage nach der Zukunft*, Schr. IX, s. 529.
- <sup>118</sup> Zob. choćby: *Marxistische Utopie und christliche Zukunft der Menschen*, Schr. V, s. 77 - 88. Ogólnie na temat ograniczeń przyszłości wewnątrzświatowej: *Das Christentum und der »neue Mensch«*, *ib.*, zwł. s. 165 nn. W *Letzte Dinge*, SM III, s. 222 R a h n e r pisze: „Die Christen sollen ja ihre (eschatologische) Hoffnung [...] den gesellschaftlichen Strukturen der Welt einprägen ...”.
- <sup>119</sup> *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 115 - 135, zwł. 116n.
- <sup>120</sup> *Letzte Dinge*, SM III, s. 221n.

- <sup>121</sup> PWW, s. 324; *Miłość*, MST, s. 236; *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, Schr. VI, s. 277 - 298, zwł. 296.
- <sup>122</sup> *Świat*, MST, s. 455; *Tod Jesu*, LThK X, s. 232.
- <sup>123</sup> *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 420nn; *Piekło*, MST, s. 325; PWW, s. 351, 357n.
- <sup>124</sup> Terminu tego Rahner używa pisząc o eschatologicznej obecności rzeczy ostatecznych w egzystencji człowieka: „... diese Gegenwart nur in der Spannung auf eine unterschiedene Zukunft hin existiert” (*Letzte Dinge*, SM III, s. 222).
- <sup>125</sup> Taki właśnie rys eschatologii w ujęciu Rahnera podkreśla A. Zuberbier, art. cyt., podobnie R. Rogowski, art. cyt., stwierdza, że u K. Rahnera najpełniej ujawniły się założenia eschatologii paradoksalnej. Warto też zwrócić uwagę na zbieżność myśli Rahnera i W. Pannenberg: A. Grillmaier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg ... 1975, s. 508.

ks. Antoni Kloska

## ZMARTWYCHWSTANIE JEZUSA JAKO FAKT HISTORYCZNY I WYDARZENIE ZBAWCZE (Studium z zakresu teologii fundamentalnej)

Mija prawie 2000 lat od zmartwychwstania Chrystusa i od tylu lat toczy się polemika wokół tego wydarzenia. Sceptycyzm, niewiara, ośmieszanie, litość i współczucie stanowią często jeszcze dzisiaj reakcje, które budzi ten temat.

Niewątpliwie zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa stanowi centralne wydarzenie w historii zbawienia, a zarazem podstawową tajemnicę wiary chrześcijańskiej. Problem zmartwychwstania uważany jest również za jeden z najważniejszych i najtrudniejszych tematów refleksji teologicznej.

Chrześcijananie nie przestają głosić, że Jezus z Nazaretu rzeczywiście zmartwychwstał, a w swej wierze wyznają, iż jest on Panem w chwale Ojca. Usprawiedliwienie, które przytoczył św. Paweł jest nadal dzisiaj aktualne *Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara* (1 Kor 15.14).

Można powiedzieć, że wokół tego wydarzenia teologia prowadzi swoją zasadniczą refleksję naukową, to właśnie tutaj zdaje sprawę ze swego istnienia i wartości<sup>1</sup>. Zmartwychwstanie jest faktycznie szczytem tajemnicy Wcielenia i jako takie staje się przedmiotem refleksji teologicznej, aczkolwiek i tu teologia podchodzi w sposób zróżnicowany. Dopiero wszechstronność i wielość przyczynków pozwala na pełniejsze uchwycenie tej Tajemnicy.

Wydaje się, iż potrójne przybliżanie się do niej winno być rozstrzygające a zarazem pozwalające zachować własną specyfikę:

- badania na polu egzegezy i teologii biblijnej,
- badania na odcinku teologii fundamentalnej,
- refleksja teologii dogmatycznej.

Teologia biblijna i egzegeza powinny gwarantować doskonale zrozumienie tekstów odnoszących się do zmartwychwstania oraz okoliczności jemu towarzyszących. Powinny one badać najbardziej pierwotne warstwy tradycji literackich celem dotarcia do pierwszych formuł wiary wydarzenia paschalnego.

Zadaniem teologii fundamentalnej będzie zbliżenie się do Tajemnicy paschalnej w podwójny sposób. Przede wszystkim ma ona odsłonić fundament historyczny opowiadań paschalnych w taki sposób, ażeby człowiek został wprowadzony w rzeczywistość kerygmy. Ponadto, teologia fundamentalna powinna wskazać, do jakiego stopnia owo wydarzenie wielkanocne jest siłą

wiarygodności objawienia, w znaczeniu ustanowienia z niego znaku oryginalnego i specyficznego, który sam niezależnie zapewnia znaczenie objawieniu. W naszej refleksji teologicznej ograniczymy się do tych dwóch aspektów.

Pozostaje nam jeszcze specyfika teologii dogmatycznej, która powinna objąć swoją refleksją Tajemnicę zmartwychwstania jako zwornik ukazując w jaki sposób wychodząc od niej, Kościół rozpoczął swe istnienie i pochod historyczny. Powinna ona wskazać, że zmartwychwstanie nie było jakimś wydarzeniem wykluczającym, albo samym tylko dla siebie, lecz że domaga się ono czynnego włączenia wszystkich wierzących, powołanych przez Chrystusa do nieśmiertelności poprzez zmartwychwstanie ostateczne.

## TEMAT ZMARTWYCHWSTANIA W DAWNEJ TEOLOGII

Krótkie i pobieżne spojrzenie na temat zmartwychwstania pozwala stwierdzić, że dawna apologetyka zbyt zajmowała się potwierdzaniem cudownych aspektów wydarzeń, pozostawiając niejako w cieniu ich znaczenie w kontekście ekonomii zbawienia.

Zmartwychwstanie było manifestacją natury autentycznie boskiej, życia i śmierci Jezusa z Nazaretu. Chodziło o uwydatnienie doświadczeń, które uczyniły z niego Mesjasza w znaczeniu wypełnienia i zrealizowania się *roszczeń* jego przepowiedni. Krótko, apologetyka powinna była zwalczać na licznych odcinkach różne teorie dewiacyjne jak: mityczne, symboliczne, pozornej śmierci, zbiorowej halucynacji za pomocą dowodzenia historyczności faktu. Jej zdaniem Zmartwychwstanie powinno być przedstawione jako niepodważalne wydarzenie historyczne. Dowodzenia te obracały się zasadniczo wokół pustego grobu oraz wiarygodności uczniów stwierdzających widzenie Zmartwychwstałego.

Wiele wieków takie podejście definiowało studium zmartwychwstania, redukując je do zewnętrznego wskazywania na boski charakter świadectwa Jezusa, a które było na równi stawiane z cudami, wypełnieniem się prorocत्व, cudownym rozprzestrzenianiem się pierwotnego Kościoła, obecnością wielkiej liczby męczenników<sup>2</sup>. Pascha była postrzegana jedynie jako wydarzenie już przeszłe, spełnione bez większego jej wpływu na teraźniejszość wierzącego. Metoda taka nie mogła przetrwać. Coraz częściej odsłaniała swe liczne ograniczenia. Nacisk większy na zjawisko cudu aniżeli na tajemnicę Zmartwychwstania ostatecznie doprowadził do zaniechania tego podejścia teologicznego. Odnowa studiów biblijnych i hermeneutycznych, usytuowanie Zmartwychwstania w centrum chrystologii oraz pojawienie się nowych metod i kategorii poszukiwań w teologii fundamentalnej doprowadziło do zaniku zadowolenia z prostego dowodzenia historycznego, jeśli ono kiedykolwiek było możliwe, aby w rezultacie pogłębić jej wymiar specyficznie teologiczny. Odnowa ta obraca się wokół historyczności wpisanej w wymiar, który dotyka *sensu* wydarzenia i jego znaczenia dla wierzącego w odniesieniu do kerygmy pierwotnej.

R. Bultmann

Na szczególne wyróżnienie zasługują badania w środowiskach teologów protestanckich, będących impulsem do tworzenia nowych teorii i prądów teologicznych. Prace R. Bultmanna i jego szkoły zaczynają zadawać poważny cios dotychczasowym koncepcjom podręcznikowym teologii katolickiej. Wydaje się więc być rzeczą konieczną przeprowadzić tutaj krótką analizę ich stanowiska w odniesieniu do tematu zmartwychwstania, aby zrozumieć późniejsze poszukiwania i specyfikę myśli katolickiej. Szczególnie charakterystyczny jest tu tekst R. Bultmanna *Nowy Testament i mitologia*<sup>3</sup>, w którym autor uważa zmartwychwstanie za wydarzenie czysto mityczne. Jego zdaniem nie jest to w żadnym wypadku wydarzenie historyczne i jako takie, nie może być badane na tej płaszczyźnie. Zmartwychwstanie Chrystusa wyraża jedynie znaczenie krzyża. Mówi ono, że śmierć Jezusa na krzyżu nie może być uważana jako śmierć zwykłego człowieka, lecz jako osąd uwalniający, ogłoszony przez Boga nad światem, sąd Boga, który odebrał władzę śmierci. Prawdę, taką chciałoby się wyrazić, gdy mówi się, że Ukrzyżowany nie pozostał w śmierci, lecz powstał z martwych. W rzeczywistości Krzyż i Zmartwychwstanie jako wydarzenie kosmiczne stanowią jedno, jeden i ten sam fakt kosmiczny poprzez, który świat został osądzony i ujawniła się możliwość, aby żyć, życiem autentycznym. Bultmann zainteresowany kwestią sensu jaki kerygmat powinien mieć dla człowieka współczesnego, odrzuca wszelką możliwą argumentację historyczną<sup>4</sup>. Spotkanie ze Zmartwychwstałym może dokonać się wyłącznie w wierze. Kto chciałby odszukać lub wskazać obiektywność faktu, uczyniłby bezskutecznym przepowiadanie apostoelskie. Cieleśne zwłoki nie mogą powrócić do życia<sup>5</sup>. Nawet z tłumem świadków powołanych przez sąd, fakt ten pozostanie mitem. Zresztą, zdaniem Bultmanna nie ma to większego znaczenia dla chrześcijanina. Natomiast ważnym jest to, że zrealizowała się eschatologiczna interwencja Boga, który kieruje całą historią ku jej wypełnieniu. Wskazaliśmy, że Krzyż i Zmartwychwstanie stanowią wydarzenie kosmiczne, znaczy to, iż wskazują one charakter ostateczny sądu Boga. Pośród uczniów, również wszędzie tam gdzie znajdują się ludzie, którzy w krzyżu Chrystusa pozwalają się prowadzić przez Boga, dokonuje się zmartwychwstanie, ponieważ wtedy zbawienie jest realizowane a wiara pobudzana<sup>6</sup>. Zmartwychwstanie jest tu ograniczone do prostego pytania postawionego człowiekowi, by zrozumiał swoje istnienie.

W. Marxsen

W. Marxsen, uczeń Bultmanna, zasadniczy cel swych badań będzie wiązał z poszukiwaniem dróg dla weryfikacji autentyczności zmartwychwstania. Jego praca zawiera trzy zasadnicze elementy<sup>7</sup>.

Pierwszy stanowi przekonanie, że zmartwychwstanie nie może być uważane w pełni za wydarzenie historyczne; byłoby takim tylko wówczas, gdyby składniki

analizy historiograficznej były w stanie w pełni dostarczyć wyczerpujące jego treści. Otóż dla zmartwychwstania, tego typu analiza jest niemożliwa: nikt nie był bezpośrednim świadkiem zmartwychwstania, jak to potwierdza Nowy Testament.

Drugi element analizy Marxsena dotyczy świadectwa uczniów o ich doświadczeniu Zmartwychwstałego. To świadectwo jest interpretowane jako legitymizacja dzieła wspólnoty, która kontynuuje głoszenie posłannictwa Jezusa po jego śmierci.

Trzeci element, to zinterpretowane głoszenie zmartwychwstania polegające na umożliwieniu, ażeby dzisiaj fakt Jezusa dalej mógł być głoszony człowiekowi w celu jego nawrócenia i wiary. Powyższe elementy poszukiwań Marxsena nieznacznie odbiegają od refleksji Bultmanna. Pascha i zmartwychwstanie ujmowane są jako kategorie lingwistyczne, jako mity, konieczne uczniom dla wyrażenia zgodnie z ich własną kulturą doświadczenia zmartwychwstania<sup>8</sup>.

To co wydaje się ważnym, to umożliwienie współczesnemu człowiekowi nawiązania kontaktu z posłaniem wiary uczniów, bez zaplątania się w starożytną i ówczesną wizję świata w świetle której treść ta została zawarta, a która dzisiaj staje się już mało czytelna. Teoria Marxsena dotyczy w pierwszym rzędzie idei pewnej formy interpretacyjnej zmartwychwstania, która rozgrywa się na dwóch płaszczyznach: przeszłości — mamy tu początek chrystologii, w której Jezus głoszący staje się Chrystusem głoszonym, ten który przyniósł zbawienie staje się zidentyfikowany ze zbawieniem: przyszłości — tu będziemy mieli pewną formę interpretacji funkcjonalnej, tzn. interpretacji przeznaczonej do podtrzymania faktu zmartwychwstania Jezusa, dla którego to Kościół został ustanowiony i wokół niego się odnajduje, jako istotnego dla własnej egzystencji historycznej<sup>9</sup>. Teoria ta wywołała wiele dyskusji. Chociaż brała ona pod uwagę rzeczywistość tekstów biblijnych, popadła jednak w wizję fatalistyczne i psychologiczne zmartwychwstania i świadectwa apostoelskiego. Uczynić z chrystofanii zwykły przypadek życiowy, coś co przydarzyło się uczniom, to zarówno nie doceniać jak i niszczyć realizm opowiadań, które obstają przy fakcie realnego spotkania między Jezusem i jego uczniami<sup>10</sup>.

H. R. Schlette

H. R. Schlette traktuje temat bardziej bezpośrednio w perspektywie teologii fundamentalnej<sup>11</sup>. Poszukuje on nowego sposobu prezentacji Objawienia, które jest odczytywane w świetle historii w znaczeniu, że objawienie Boże wyraża się w elementach całej rzeczywistości działania historycznego. Jeśli pragnie się zrozumieć Objawienie, należy pochylić się nad różnymi działaniami Boga w historii<sup>12</sup>. Działania te odczytywane są i interpretowane w sposób szczególnie przez Izrael lub Wspólnotę Pierwotną jako wydarzenia pozwalające uchwycić ich głębsze znaczenie. Autor je interpretuje jako epifanie, tzn. wydarzenia o wymiarze historycznym, ale które równocześnie wymagają jak i pozwalają na interpretację<sup>13</sup>. Znaczy to, że wydarzenie objawione jest takim, gdy może być epifanią, jest więc historycznym, ale także interpretowane jako objawione.

Z metodą tą związane jest pytanie: *Co się wydarzyło podczas Paschy? Otóż - zdaniem Autora - nie można a priori niczego pewnego przesądzać. Można byłoby zastosować równocześnie do Paschy kategorię epifanii jako historię.* Po śmierci Jezusa, jego uczniowie posiadali różne doświadczenia, takie jak: spotkania, wspomnienia, modlitwy ... które pozwalają im zrozumieć, kim był faktycznie dla nich Jezus: *jaka była dla nich Jego ważność, na ile jego idee były nowe i przewyższające dotychczas znane. To właśnie w ten sposób odczuwali oni rodzenie się w nich przekonania do coraz silniejszego poświęcenia się faktowi Jezusa, jemu pozostania wiernym.* Za każdym razem gdy są oni zgromadzeni, nawet w zupełnie zwykłych chwilach dnia jak spożywanie posiłku, nie mogli oni zrobić mniej jak tylko myśleć, że sam Jezus był z nimi. *Myśleli, że Jahwe, który go posłał, pozwalał mu żyć pośród nich.* Tutaj autor przyznawał, że to odczucie uczniów mogło być potwierdzone przez znaki wyjątkowe i jedyne, interpretowane jako *wskazujący głos Boga.*

Jednak jego podstawowa teza głosi, że Pascha nie może być przypisana Jezusowi, znana i rozumiana ciągle jako największa epifania Boga, obecnie interpretowana przez uczniów wychodząc ze słów i idei, na których osadzały się tysiącletnie nadzieje Izraela. To tak narodziła się pierwotna chrystologia, jako interpretacja historycznego faktu Jezusa. Jest on nowym Adamem. W nim rozpoczyna się czas eschatologiczny, ponieważ Jahwe ogłosił go Panem. *Jest on żyjącym i jest słowem Jahwe, ale jako że on sam jest tym słowem. Uczniowie mają świadomość prawowitości własnej interpretacji, ponieważ w fakcie historycznym Jezusa spotkali oni epifanię, którą odnoszą do Jahwe, na poziomie ich własnego zaangażowania w interpretację, ale którą z drugiej strony, ze względu na swą nowość i wyjątkowy charakter, nie mogą inaczej wyjaśnić, jak uciekając się do obrazów i zaangażowania wiary w zmartwychwstanie<sup>14</sup>.*

Przedstawione powyżej trzy próby poszukują; każda w swoim zakresie odpowiedzi, którą nie można jednak się zadowolić. Wspomniani autorzy ujawniają określony sceptycyzm, nieusprawiedliwiony i niewybaczalny odnośnie tekstu świętego, a zarazem możliwość historycznej rekonstrukcji wydarzeń. Z pewnością, poszukiwanie i historyczna analiza dają bogate możliwości, lecz pełnia tajemnicy zaprasza tu do analizy bardziej ogólnej i integralnej.

## ZMARTWYCHWSTANIE W ŚWIETLE TEKSTÓW NOWEGO TESTAMENTU

Jeśli pragnie się zrozumieć zmartwychwstanie posługując się wyłącznie instrumentami analizy historyczno - naukowej, to fakt ten pozostaje w każdym przypadku nierozwiązany, niekiedy pozbawiony znaczenia, a często niezrozumiały (Dz 17,32). Aby zrozumieć dane wydarzenie nie można wyrzec się wpisania w samą jego logikę tj. pozwolić mu się wypowiedzieć, wyjaśnić i samousprawiedliwić<sup>15</sup>. Można tego jedynie dokonać rozumiejąc, iż wyłącznie

oczywista wiary potrafi się autentycznie uchwycić to co znaczy fakt, że Jezus zmartwychwstał.

Twierdzenie to, dalekie od akceptacji naiwnego fideizmu równa się uznaniu, iż fakt zmartwychwstania nie jest ani ograniczony, ani wyłączny dla wierzącego, dla którego Jezus zmartwychpowstał i przebywa w chwale Ojca, a znajduje się On w tej sytuacji nawet niezależnie od wiary<sup>16</sup>. Innymi słowy, wiara nie stanowi „początku” zmartwychwstania. Fakt, że Jezus zmartwychwstał wskazuje wprawdzie, iż Bóg zainterweniował w historię ludzką, a w tym przypadku w sposób jedyny i rozstrzygający. Spostrzeżenie to zmierza do wyciągnięcia Paschy ze sfery subiektywnej, ażeby nadać jej formę obiektywną, popierając uprzednie rozumienie tekstów Nowego Testamentu, czyli wiarę uczniów głoszących Jezusa zmartwychwstałego, która nie jest zbudowana na prostym subiektywnym doświadczeniu wewnętrznym, ani na wizjach mistycznych. Przeciwnie, wiara ich osadza się na wydarzeniu rzeczywistym wymagającym doskonałej identyczności między Jezusem z Nazaretu a Chrystusem zmartwychwstałym.

Byłoby iluzją uważać, iż można uchwycić treść tekstów nowotestamentowych, bez jakiegokolwiek ich wcześniejszego zrozumienia, wiedząc iż Pisma te stanowią lektury ożywione wiarą w Zmartwychwstałego. Słusznie więc, w zależności od tego można zrekonstruować w wyniku poważnej analizy bazę historyczną tego wyznania wiary. Można więc usiłować przybliżyć się do Nowego Testamentu szanując jego własną dynamikę i strukturę, pozwalając mu wyrazić to, o czym rzeczywiście świadczy: doświadczenie historyczne faktu jedynego w swoim rodzaju, dochodzącego do granic historii ludzkiej i boskiej, mając zarazem świadomość, że język N. Testamentu nie pozwoli w pełni opisać i wyrazić tego wydarzenia.

Ogólnie można odkryć teologiczną intencję poszczególnych autorów. Wkład każdego z nich wskazuje na realizm opisu pozwalający na bardziej ogólne odczytanie zdarzenia. Niemniej jednak, będzie się zawsze odesłaniem do odczytania bardziej głębszego, tego co być może jedynie język doksologiczny i poezji potrafi wyrazić zadowalając ludzkie poszukiwania<sup>17</sup>.

### Święty Paweł

Cały Nowy Testament jest świadectwem zmartwychwstania Jezusa. Bez niego nie zostałyby prawdopodobnie nigdy napisane. Pierwszym celem egzegezy jest poszukiwanie identyfikacji podłoża, warstw najstarszych, które pozwalają uchwycić, wyłączwszy refleksję teologiczną, to co rzeczywiście się wydarzyło. Z różnych tekstów rozrzuconych w Nowym Testamencie dotyczących zmartwychwstania, najstarszym z pewnością jest formuła — *Chrystus zmartwychwstał* (por. Rzym 6,9; 7,4; 8,34; 2 Kor 5,15; 1 Tes 1,10; 4,14; Łk 24,34; Dz 3,15; 4,10; 13,37 ...). W formule tej lub jej wariantach zawarty jest istotny rdzeń wydarzenia i kerygmy paschalnej. To właśnie do 1 Kor 15,3-5 należy się odnieść, aby odnaleźć centralne świadectwo obwieszczenia zmartwychwstania Chrystusa. Badania tej perykopy osłoniły jej wartość<sup>18</sup>. To tu z pewnością dotyka się

pierwszego tekstu zredagowanego, który uwydatnia narodziny wiary paschalnej<sup>19</sup>.

*Przekazałem wam na początku to co przejąłem;  
że Chrystus umarł — zgodnie z Pismem T— za nasze grzechy,  
że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem;  
i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu.*

Reasumując dotychczasowe wyniki badań możemy stwierdzić:

a) Tekst jest przedpawłowy i wskazuje na jego sformułowanie hellenistyczne u podstaw którego znajduje się formuła aramejska. Data jego powstania mieści się prawdopodobnie między 35 a 38 r., czyli w czasie nawrócenia św. Pawła i jego pierwszej wizyty w Jerozolimie<sup>20</sup>.

b) Struktura tekstu odzwierciedla *paralelizm syntetyczny*: Jezus zmarły i pogrzebany, zmartwychwstały i ukazujący się oraz *paralelizm antytetyczny*: śmierć i zmartwychwstanie, pogrzebanie i ukazanie się.

Można tu uwydatnić dwa elementy decydujące: wyliczenie zasadniczych faktów, stanowiących istotny przedmiot kerygmy oraz zamiar ukazania pełnej i dokładnej identyczności między Jezusem zmarłym i pogrzebanym oraz Chrystusem zmartwychwstałym, który się ukazał. Identyczność między Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym staje się tu bardzo oczywista. Jest ona gwarancją prawdomówności dla tego, który ją ogłasza, oraz pewności dla tego, który chce przynależać do kerygmy.

c) Świadczenie Pawła o zmartwychwstaniu jest przedstawione jako Dobra Nowina (1 Kor 15,1-2). Mówiąc inaczej Paweł czyni z tej zapowiedzi świadectwa fundament wiary, podstawową syntezę na której opiera się cała nowość życia chrześcijańskiego oraz poręczenie uzyskania przyszłego zbawienia. Intencją św. Pawła zdaje się być bardziej podkreślenie prawdy zmartwychwstania wierzących, aniżeli Chrystusa, którą ukazuje jako fakt już znany, nie potrzebujący być na nowo wskazywany. Najstarszy tekst o zmartwychwstaniu Chrystusa - 1 Kor 15 zaprasza ażeby pójść jeszcze dalej i głębiej niż samo wydarzenie, aby połączyć jego znaczenie z życiem chrześcijańskim oraz tymi, którzy pragną stać się wierzącymi<sup>21</sup>.

#### Święty Marek

Ewangelię św. Marka wyróżnia spośród pozostałych jej zwięzłość, jednak znajduje się w niej opis wydarzeń bardzo znaczących w charakteryzowaniu Wielkanocy:

- powrót do życia Jezusa ukrzyżowanego,
- pusty grób,
- świadkowie wydarzenia.

Wydarzenia te powinny być odczytywane w świetle całej ewangelii, w kontekście jego intencji teologicznej. Pierwszym zamiarem teologicznym św. Marka jest tzw. *sekret mesjański*. W nim odsłania się wymiar tajemnicy otaczającej fakt zmartwychwstania oraz jego wewnętrzną dialektykę, która

jakby zaprasza, aby patrzeć ciągle jeszcze głębiej. Aby w pełni zrozumieć sens opisu św. Marka, należy przeczytać zakończenie jego Ewangelii: *One wyszły i uciekły od grobu; ogarnęło je bowiem zdumienie i przestach. Nikomu też nic nie oznajmiły, bo się bały* (Mk 16,8). Ewangelista próbuje tu jakoby dotknąć ręką i doświadczyć tajemnicy Chrystusa. Równoległe do ucieczki uczniów w chwili męki, opisuje ucieczkę kobiet przed faktem zmartwychwstania. Motyw wydaje się oczywisty, że nie można się znaleźć wobec tajemnicy Chrystusa i pozostać obojętnym; należy zmienić swoje życie.

Tajemnica powinna pozostać w *milczeniu* aż do chwili gdy zostanie wyjaśniona przez samego Boga. Nie tylko kobiety, lecz każdy czytelnik tej Ewangelii wie, że powinien pozostać w oczekiwaniu do chwili, gdy tajemnica ta zostanie w pełni objawiona w stosownym czasie. To co interesuje Ewangelistę, to nie tyle cisza lub strach kobiet, lecz bardziej fakt, że Bóg mimo ciszy objawia wielkość swego dzieła oraz, że sama Tajemnica zmartwychwstania jest głoszona. Technika literacka stosowana przez Marka przy konstrukcji swego opowiadania zaprasza czytelnika do osobistego zaangażowania i wczucia się w interpretację wydarzenia. Każdy zbliżając się do grobu jest wezwany, nie po to by tam trwać, lecz w pewnym sensie by zostać stąd odpędzonym i aby stać się głosicielem orędzia życia i nadziei: jest się wysłanym do *Galilei*, gdzie Pan nas wyprzedza i tam nas oczekuje<sup>22</sup>.

#### Święty Mateusz

Wartość apologetyczna redakcji Mateusza nie ma sobie równej w odniesieniu do pozostałych tekstów nowotestamentowych. Odczytuje się tu polemiki odnośnie Wielkanocy pomiędzy Żydami a chrześcijanami. W rozdz. 27 wierszach 62 do 66 poprzedzającym opowiadania o zmartwychwstaniu, ujawniają się one jako naturalny scenariusz, w którym odczytuje się wydarzenia świadczące o zmartwychwstaniu Chrystusa, jednak zawsze tkwi w nich zamiar apologetyczny (por. Mt 28,4.11.15). Opowiadanie Mateusza jest zgodne z Markowym w tym co dotyczy charakteru drobiazgowej oszczędności informacji. Kładzie on nacisk na opowiadanie kobiet, o których mówi w odróżnieniu od Marka, że *pospiesznie więc oddaliły się od grobu, z bojaźnią i wielką radością, i biegły oznajmić to Jego uczniom* (Mt 28,8), i na polecenie dane uczniom by powrócili do Galilei. Znajdujemy tu również dwa ukazania się Zmartwychwstałego Pana: niewiastom (28,9) i uczniom (26,16).

Poza tymi faktami chodzi tu o próbę zrekonstruowania teologicznego zamiaru Ewangelisty, który poza celem apologetycznym, przedstawia rzeczywistość zmartwychwstania jako wydarzenie wzbudzające wiarę, mającą na względzie jakąś szczególną misję. Opis Chrystusa zmartwychwstałego z jego atrybutami władzy kosmicznej i powszechnej jest bardzo specyficzny dla Mateusza: *Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi* (28,18). Odtąd przebywa on w chwale Ojca. Przyjmuje on ostatecznie na siebie cechy Syna Człowieczego z Księgi Daniela (7,14) dosłownie zacytowanego. W wyniku

zmartwychwstania staje się on źródłem i treścią zapowiedzi, że uczniowie zostają zaproszeni, aby zanieść to orędzie aż na krańce ziemi, do wszystkich narodów (28,19). Wierny swej koncepcji ewangelii, Mateusz dopisał ostatni rys charakterystyczny dla zmartwychwstałego Chrystusa, że nie wstąpił On do Ojca, jak u Łukasza, ale pozostaje razem ze swoimi uczniami w wypełnianiu ich misji. Jezus zmartwychwstały nie tylko jest Panem wszechświata, lecz także Panem historii, ponieważ trwa w ciągu wieków, w przepowiadaniu uczniów i w Kościele, który z wolna zaczyna się konstituować z nowymi uczniami ochrzczonymi w imię Trójcy świętej (28,19)<sup>23</sup>.

### Święty Łukasz

W odróżnieniu od dwóch poprzednich Ewangelistów, Łukasz dopełnia ramy strukturalnych opowiadań o zmartwychwstaniu. Łukasz jest równocześnie ewangelistą i kompozytorem<sup>24</sup> i – jak to ogłosił w prologu – postanowił zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać po kolei (1,3). Zamiar ten został podtrzymany odnośnie faktów zmartwychwstania, nie wyłączając jednak tego, aby podać tu interpretację teologiczną w zgodzie z całą ewangelią. Toteż w tym kontekście uwidaczniają się dwa elementy jemu specyficzne: nacisk na rzeczywistość cielesną Zmartwychwstałego oraz na wartość świadków.

Co dotyczy pierwszego, Łukasz stale akcentuje oczywistość faktu, iż w wizji Zmartwychwstałego nie chodzi o zwykle rozpoznanie jakiejś tajemniczej i nieznannej postaci, ale naciska bardziej na realizm cielesny, na fakt, że on wziął i jadł wobec nich (24,43), że pozwalał się dotknąć i zobaczyć przez swoich (24,39), że rozmawia z nimi i wyjaśnia znaczenie Pism (24,25). Z pewnością nie można tego interpretować jakoby Łukasz chciał jedynie opisać rzeczywistość Zmartwychwstałego Pana, toteż aby tego uniknąć ciągle powtarza, że *oczy ich były niejako na uwięzi, tak że Go nie poznali* (24,16). Chodziło tu raczej Autorowi o zamiary apologetyczne, aby przeciwstawić się tym, którzy uważali Jezusa zmartwychwstałego jako ducha lub przewidzenie<sup>25</sup>.

Drugi element specyficzny a teologicznie ważniejszy dotyczący języka o cielesności Zmartwychwstałego podany przez świadków. Ci ostatni formułują przekonanie, począwszy od niewiast do Piotra, od dwóch uczniów w drodze do Emaus do Jedenastu (*Warto zauważyć, że Łukasz zastępuje dwóch mężczyzn przez »młodzieńca« u Marka a Mateusz »dwóch aniołów«, aby nadać swemu opowiadaniu wartość i charakter jurydyczny*). Świadczenie Apostołów, które pochodzi z bezpośredniego kontaktu ze Zmartwychwstałym, dla Łukasza stanowi źródło całej wiary Kościoła i jego rozwoju, który opisał w Dziejach Apostolskich. Potwierdzenie tego znajdujemy w słowach, jakie Apostoł każe głosić Zmartwychwstałemu przed Jego wstąpieniem na prawicę Ojca: *To wy jesteście tego świadkami* (24,28). Świadczenie o zmartwychwstaniu staje się istotne dla Kościoła. Jest ono podjęte w Dziejach Ap. 1,21 *Trzeba więc, aby jeden z tych, którzy towarzyszyli nam przez cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał z nami ..., stał się razem z nami świadkiem Jego zmartwychwstania*. Ważność tego elementu

w ekonomii ewangelii Łukasza nie budzi wątpliwości. Zmartwychwstanie Jezusa jest potwierdzone przez autentycznych świadków, którzy byli z Mistrzem począwszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty od nas (Dz 1,22). Oni Go spotkali i widzieli żyjącego. Oni to stają się więc gwarantami kerygmy paschalnej i jedynymi wiarygodnymi świadkami zdolnymi potwierdzić identyczność między Chrystusem zmartwychwstałym a Jezusem męki i śmierci. Autor Dziejów Apostolskich oznajmia, że Bóg w zmartwychwstaniu Syna na zawsze zniszczył śmierć. Żyjący jest więc tym, który przewyciężył śmierć. Odtąd będzie On towarzyszył im wprowadzając ich w centrum Historii zbawienia (Łk 24,25).

### Święty Jan

Jest rzeczą trudną w kilku zdaniach podsumować bogactwo i wartość wkładu Jana w naświetlenie wydarzeń paschalnych. Można jednak zsyntetyzować oryginalność jego świadectwa odwołując się do kilku tematów zasadniczo jemu charakterystycznych. Rozdział 20 Ewangelii Jana może być interpretowany przy pierwszej jego lekturze jako żywa apologia wiary w Jezusa Zmartwychwstałego<sup>26</sup>, mimo że zamiar apologetyczny nie jest do tego stopnia podkreślony jak u Mateusza<sup>27</sup>. To co nasuwa się wprawdzie, to wrażenie, że rozdział ten został napisany właśnie po to, aby uzyskać myśl Ewangelisty, iż zmartwychwstanie Jezusa osadza się na realnej wizji uczniów, nawet jeśli ona dokonuje się w kontekście pełnej tajemnicy. *Zobaczyć i uwierzyć*: to nierozdzielny dwumian opowiadań o zmartwychwstaniu. Jan *zobaczył i uwierzył*: (20,8), Maria *zobaczyła Mistrza* (20,14) i pobięła zanieść tę nowinę o zmartwychwstaniu. *Ujrzawszy Pana*, uczniowie byli pełni radości (20,20) i opowiedzieli wszystko natychmiast nieobecnemu Tomaszowi: *widzieliśmy Pana* (20,25). A konkluzja opowiadania brzmi: *Błogosławieni, którzy nie widzieli a uwierzyli* (20,25). Dla Jana więc świadectwo uczniów, którzy widzieli Pana, zostało zdeterminowane przez Wielkanoc. *Zobaczyć grób pusty i widzieć chwałę Zmartwychwstałego*, to także zobaczyć i stwierdzić obecność Tajemnicy, której nie można zrozumieć inaczej jak tylko będąc powołanym z rzeczywistości Ojca. Maria nie może rozpoznać Pana w ogrodniku zanim nie wypowiedział jej imienia (20,16). Uczniowie uradowali się dopiero gdy im pokazał *swe ręce i bok* (20,20). Tomasz potrzebuje szczególnego *zawołania*, aby potwierdzić swoją wiarę (20,27). Opowiadania te obracają się wokół idei centralnej, którą Jan już, kiedyś wyraził: *Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przez Mnie* (cf. 6,4-6; 14,6). Jedynie wiara i dar od Ojca pozwalają rozpoznać autentyczne cechy Zmartwychwstałego. Poza tym istnieje tajemnica, którą *oczy same nie są zdolne rozpoznać*.

Pozostaje jeszcze jeden element do rozpatrzenia, a który jedynie Jan, uczeń umiłowany przez Jezusa, może podkreślić to *miłość*, to ona pozwala na dokładne rozpoznanie Pana. W opisie wylaniania się wiary paschalnej znajduje się wzmianka o *miłości więcej sugerowanej aniżeli wyraźnej*<sup>28</sup>, która konkretnie pozwala zweryfikować dokładny zasięg zmartwychwstania. Jan odczytuje zmartwychwstanie jako zaproszenie do miłości, a która to powinna znaleźć i otrzymać odpowiedź miłości.

Tak więc rzeczywistość zobaczyć może prowadzić do uwierzyć, ponieważ te dwa elementy są połączone w jednym źródle miłości. Poza tą perspektywą pytania postawione przez Jana pozostawałyby bez odpowiedzi. Jeszcze dzisiaj byłyby one próżnym poszukiwaniem: *Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono* (20,2).

Teksty natchnione nakładają się więc jedne na drugie, aby dostarczyć ramy jak najbardziej realnie możliwe zmartwychwstania Jezusa. Marek kładzie akcent na tajemnicę. Łukasz nalega na funkcję świadków. Jan podkreśla widzenia uczniów. Paweł dostarcza najstarsze świadectwo wiary w zmartwychwstanie. Wszędzie uwidacznia się tu pragnienie wyrażenia w formie języka ludzkiego najważniejszych elementów faktu rzeczywistego i konkretnego, którego jednak nie podobna w pełni wyrazić. Dla autorów Nowego Testamentu zmartwychwstanie jest faktem; rzeczywistością, która może być opisywana w różny sposób, jednak powinno ono trwać nienaruszone w swojej istocie, a jego głoszenie równocześnie domaga się i wywołuje wiarę. Połączyć w jedno realizm doświadczenia boskiego i charakter ograniczony języka ludzkiego jest przedsięwzięciem, jak już zauważono, trudnym nawet dla autorów natchnionych.

Niemniej jednak pewne cechy wydają się wspólne w tej różnorodności opowiadań: wszyscy oni nalegają, by stwierdzić, że *prawdziwie* Pan zmartwychwstał. Wszyscy poświadczają, że Jezus pozwolił się zobaczyć rzeczywiście swoim uczniom i innym świadkom. Ponadto wszyscy zgodni są co do faktu *pustego grobu*, w którym ciało Ukrzyżowanego zostało złożone. Każdy z nich opisuje towarzyszące Zmartwychwstaniu *zjawiska*, które zostały zebrane i zawarte w pierwotnej kerygmie.

Wobec tych faktów duch ludzki nie może pozostać neutralny, staje on przed możliwością nadania sensu swojemu życiu i śmierci. To właśnie tutaj rozchodzą się drogi prowadzące bądź to do sceptycyzmu i banalizowania bądź to do wiary i nadziei zmartwychwstania.

## TEOLOGICZNA INTERPRETACJA WYDARZEŃ PASCHALNYCH

Opowiadania nowotestamentalne, aczkolwiek przedstawiają wydarzenie paschalne jako *rzeczywistość*, są jednak one już refleksjami teologicznymi. W niczym nie odbiera to im charakteru historycznego relacjonowanych wydarzeń. Chodzi tu bardziej o stwierdzenie, iż wiara odgrywa w nich rolę decydującą. Jednak zmartwychwstanie nie było wyłącznie przedmiotem wiary. Było ono również wyzwaniem wywołującym wiarę. Te dwa elementy pozwalają nam stwierdzić, że cała teologia pragnąca rozważać wydarzenia wielkanocne nie może poszukiwać motywów weryfikacji i sensu tej rzeczywistości poza światłem wiary, lecz zawsze i wyłącznie wewnątrz niej, ponieważ stanowi ona jedyny środek pozwalający przeniknąć jej tajemnicę. Nasza wiedza o Wielkanocy pochodzi ze świadectw tekstów natchnionych, które relacjonują w sposób historyczny

i teologiczny bezpośrednio świadectwo uczniów. Zrozumienie teologiczne Zmartwychwstania pozostaje zawsze uzależnione od świadectwa priorytetowego, które nam się prezentuje jako jedynie możliwe odniesienie. Uczynić z tego abstrakcję to pomnażać dane i ich zrozumienie. Innymi słowy, zmartwychwstanie Jezusa nie znajduje swej pełnej żywotności i znaczenia jak tylko w świetle wiary. Poza jej wymiarem pozostaje to wydarzenie jedynie jako fakt pobudzający ciekawość bez wpływu na życie, czego przykład odnajdujemy w przypowieści o bogaczu i Łazarzu — *choćby kto z umarłych powstał, nie uwierzą* (16, 19-31). Ten język jest symptomatyczny odnośnie zmartwychwstania Jezusa. Bez wiary ukazanie się Zmarłego pozostawiłoby człowieka współczesnego prawdopodobnie przestraszonego, lecz ciągle sceptycznego i gotowego powrócić do stałej rutyny swego życia, ponieważ nie czułby się w swym wnętrzu egzystencjalnym sprowokowany do radykalnej jego przemiany. Pewne elementy Nowego Testamentu wzywają do nowego zrozumienia, któremu pomaga wiara wierzącego, a zarazem daje mu *pewność* zdolną do odpowiedzi, jakiej domaga się wiara w zmartwychwstanie.

## Zmartwychwstanie jako fakt wyjątkowy

To co natychmiast rzuca się w oczy w opowiadaniach ewangelijnych i wyznaniach wiary Wspólnoty pierwotnej, to charakter wyjątkowy i jedyny zmartwychwstania Jezusa. Wielkanoc nie jest jednym z wielu wydarzeń, ani cudem pośród wielu, lecz wydarzeniem, które zmieniło życie kilkunastu osób i począwszy odtąd również bieg historii. Wyjątkowość i jedyność tego wydarzenia stają się już motywami, które historyk bardziej aniżeli teolog powinien wziąć pod uwagę. Zmartwychwstanie jest wydarzeniem wyjątkowym, które równocześnie posiada cechy historyczne i metahistoryczne. Wniknąć w zmartwychwstanie Jezusa to zrozumieć wydarzenie usytuowane zarazem w historii oraz ją transcendujące. Ono istotnie wyróżnia się spośród pozostałych wydarzeń historycznych z życia Jezusa, ponieważ oznacza punkt wyjścia do nowego sposobu bycia z ludźmi, które jest czytelne jedynie w świetle wiary. Autorzy natchnieni są tego doskonale świadomi przedstawiając Chrystusa w jego ludzkich zachowaniach, przy tym całkowicie uwydatniając jego wyjątkową wolność wobec praw, którymi kieruje się natura i ludzkie życie, o czym dyskretnie poświadczą Marek (16,1-14). Jest to ewidentny znak realnej niemożliwości połączenia elementów, które wzajemnie się wykluczają. A tymczasem, mimo swej niepowtarzalności, Wielkanoc nie jest faktem wyizolowanym z całego kontekstu Objawienia. Jest to przybycie z długiej drogi wywodzącej się ze Starego Testamentu aż do męki i śmierci Jezusa. Zmartwychwstanie jest kluczem hermeneutycznym dla zrozumienia działania Ojca i jego logiki. Obietnice, które prowadziły historię Ludu Starego Testamentu, schodzą się w zmartwychwstaniu Syna. One ten Lud wybrany i zwoływany do Niego prowadziły. Jest to ostateczna obietnica Ojca, który równocześnie obiecuje i realizuje, wierny danemu słowu Przymierza.



Zmartwychwstanie jest także elementem determinującym, *koniecznym wyjaśnieniem*, niektórych faktów swoistych z życia Jezusa i Kościoła, które pozostałyby zagadkowe i niewytłumaczalne. Mowy Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy, gdzie pojawia się oczekiwanie uwielbienia, pierwotna kerygma zasadniczo uformowana z chrystologii paschalnej, powołanie Pawła pod Damaszkiem, oczekiwanie eschatologiczne wspólnoty Kościoła pierwotnego pozostałyby niezrozumiałe, jeśli odebrano by im światło zmartwychwstania<sup>29</sup>.

Zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu nie ma w historii żadnej analogii. Wszelkie usiłowania i próby interpretacji tego wydarzenia w oparciu o podobne historie zaczerpnięte z mitologii lub innych opowiadań o powstaniu z martwych, skazane jest na niepowodzenie. Zmartwychwstanie Jezusa stanowi paradygmat i formę wszelkiego innego przyszłego zmartwychwstania<sup>30</sup>. Wielkanoc to tajemnica, ale tajemnica zdolna wyjaśnić istnienie i historię. Jedyność tego wydarzenia pozwala stale aktualizować to orędzie, wcielać je w sposób ciągle nowy w egzystencjalne warunki człowieka. To właśnie tutaj można jakby ręką dotknąć znaczenia faktu, że Bóg na zawsze uwolnił człowieka od strachu śmierci (1 Kor 15,54n).

#### Ukazywania się Zmartwychwstałego

Fakt zmartwychwstania jako taki nie miał świadków naocznych. Posiadane świadectwa ograniczają się jedynie do wskazania jego skutków. Ukazywania się Jezusa zmartwychwstałego stanowią część uprzywilejowaną wydarzeń wielkanocnych, w znaczeniu bycia siłą *napędową*, która jakby prowadzi uczniów do wyznania wiary w zmartwychwstanie, by następnie stać się jego głosicielami oraz by umieć zweryfikować i zrozumieć pytanie: *dłaczego pusty grób?*<sup>31</sup>.

Wcześniej już wskazaliśmy na jednomyślność autorów natchnionych dotychczas ukazywań się Chrystusa zmartwychwstałego. Zgodnie z ich własnymi założeniami teologiczno-apologetycznymi, faktem pewnym jest: świadectwo tych osób, które stwierdzają *widzieliśmy Pana*. Użycie określenia ukazał się (*of the*), które ma znaczenie pasywne *był widziany* jasno wskazuje na brzmienie i cechy tych zjawień.

Powyższe rozważania obracają się wokół trzech uwag teologicznych, a mianowicie:

– autorzy natchnieni pragnęli uwydatnić dzieło Boga bez jego określenia. Czasownik znaczyłby zatem: *Bóg uczynił je widzialnym*;

– chcieli oni także opisać wolność Zmartwychwstałego, która mu pozwala dać się zobaczyć, czyli ukazać się tylko tym, którym chce. Nie pozostaje On już podlegającym żadnemu prawu fizycznemu. Nie można już więcej nim dysponować jak to czyniono przed zmartwychwstaniem;

– zakłada się, iż uczniowie i inni doznali rzeczywistego i historycznego doświadczenia tych chrystofanii.

Ten, który ukazał się nie jest *zjawą, widmem*. Ukazanie się Zmartwychwstałego jest potwierdzone jako doświadczenie możliwe do usytuowania w szczegól-

nym momencie historycznym jego życia. Jest tam powiedziane, iż chodzi tu o spotkanie rzeczywiste, dostępne w przestrzeni i czasie, nawet jeśli opis Zmartwychwstałego Pana nie daje się uprościć do opowiadania czysto ludzkiego. Nas interesuje to, że świadomość tych świadków potwierdza widzenie i rozpoznanie Jezusa, ich Mistrza, który spędził z nimi trzy lata swego życia, aż do śmierci. Co więcej, czynią oni z tego doświadczenia decydujące kryterium, które ich uwierzytelnia jako świadków zmartwychwstania (Dz 2). Przykład Pawła staje się tu symptomatyczny. Odwołuje się on do ukazywań się Pana, aby usprawiedliwić zarówno sam fakt bycia Apostołem, jak i swój autorytet wobec Kościołów (1 Kor 9,1) – *Czy nie jestem Apostołem? Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego* (Paweł nie zaprzeczając obiektywnej wartości wizji odsyła do podobnego doświadczenia zawartego w Liście Ga 1,15).

Na czym zasadza się owa wyjątkowość doświadczenia ukazywań się Zmartwychwstałego? Rozumie się, że tego rodzaju pytanie jest cechą człowieka współczesnego, dalekiego od ducha i mentalności biblijnej; chciałby on wiedzieć coś więcej o tego rodzaju doświadczeniach. Aby pozostać wiernym danym biblijnym, należałoby przemilczeć pytanie i odnieść się jeszcze raz do tego co wiemy: zjawienia te, wyrażone w różnych językach używanych przez autorów, są autentycznymi spotkaniami kilkunastu osób z Jezusem uwielbionym. Spotkania, które radykalnie przekształciły świadków w celu wypełnienia określonej misji jaka została im powierzona. Uczniowie z Emaus, Jedenastu, Piotr, Maria Magdalena, Paweł są całkowicie przekonani i poświadczają iż mówią prawdę, skoro widzieli Pana. Z całą pewnością to zmieniło ich życie. Zaczęli również rozumieć, że nowy porządek ujawnił się w świecie, nowa rzeczywistość, która prowadzi całe stworzenie ku definitywnemu spotkaniu eschatologicznemu z Chrystusem uwielbionym. Nic więcej nie można powiedzieć o ukazywaniach się, nie chcąc oddalić się od ducha Nowego Testamentu, a pójść drogami, które mogą jedynie zadowolić wyobraźnię, jednak nie szanują realizmu danych świadectw.

#### Zmiana życia uczniów

Stwierdzenie radykalnej przemiany uczniów jest wewnętrznie związane z chrystofaniami. Historyk znajduje się tutaj wobec oczywistego dowodu, który nasuwa się w sposób niezbit<sup>32</sup>. Postawa uczniów przed Wielkanocą i natychmiast po relacji niewiast to strach i sceptycyzm. Beznamiętna analiza tekstów prowadzi do realistycznej interpretacji: kiedy Jezus został schwyty, sądzony i skazany na śmierć, dla uczniów łączyło się to z końcem ich przygód z Mistrzem z Nazaretu. Ucieczka (Mk 14,50), powrót do życia codziennego (J 21,3), sceptycyzm wobec relacji kobiet (Łk 24,11) i strach przed reakcją Żydów (J 20,19) stanowią stałą cechę znajdującą się w opowiadaniach ewangelijnych, która charakteryzuje uczniów wobec Wielkanocy. Dla nich zmartwychwstanie musiało być doświadczone jako zdarzenie zupełnie nieprzewidziane, jako coś przekraczające ich schematy myślowe. Przepowiadania Jezusa z pewnością

dostarczyły im *coś z przypuszczeń*<sup>33</sup>, które nie pozostawiły ich zupełnie *ogolonych* wobec treści Wielkanocy. Jednak zmartwychwstanie przedstawiało się uczniom jako fakt bulwersujący, który to ostatecznie spowodował radykalną przemianę ich życia. W każdym razie to wydarzenie każe Jedenastu wyznawać i głosić co było po ludzku nie do pomyślenia: Ukrzyżowany powrócił do życia.

To przepowiadanie i świadectwo, które wypełnia całe ich życie, naznacza punkt wyjścia i depozyt pierwotnego Kościoła stanowiąc zarazem zadanie misyjne, jakie będą musieli wypełnić w świecie w imię swego Mistrza (Mt 28,16-20; Łk 24,46-52). Jezus paschalny to Pan, który wysłał ich do świata, aby głosić Dobrą Nowinę powszechnego zbawienia. Stając przy Zmartwychwstałym, to stać się misjonarzem Ewangelii (Dz 9,6; Rzym 1,5). Ponieważ wszystko to dokona się w wierności słowu Pana, gwarancją Kościoła w tej misji będzie stała obecność daru Ducha Chrystusa zmartwychwstałego, który nakreślał będzie im coraz to nowe przeznaczenia (Rz 8).

### Pusty grób

Przez dziesięciolecia apologetyka koncentrowała swoje dowodzenie zmartwychwstania Jezusa na odkryciu pustego grobu. Współcześnie egzegeza i teologia fundamentalna są zgodne, by przekroczyć ten dowód w sensie pozytywnym, nadając mu pełne znaczenie w świetle chrystofanii. Pusty grób nie może być, jako taki, dowodem zmartwychwstania. Opowiadania ewangelijne, jeśli czyta się je w ich kontekście realnym, na to nie pozwalają. Pragną one bardziej podkreślić fakt, że Zmartwychwstały, zidentyfikowany jako Ukrzyżowany nie może więcej znajdować się w grobie.

Należy jednak przebadать wartość pustego grobu, w całym wymiarze zmartwychwstania. Trzeba wpięrow ustalić czy i jak Jezus został pochowany, oraz czy jego grób był możliwy do rozpoznania z pewnością ogłoszenia go pustym po zmartwychwstaniu. Żadna hipoteza ewentualnej pozornej śmierci Jezusa nie może dzisiaj być traktowana poważnie<sup>34</sup>. Jest faktem niezaprzeczalnym, że Jezus nie został zdjęty z krzyża zanim nie stwierdzono jego śmierci. Ani Żydzi, którzy pierwsi domagali się, aby ukrzyżowani zostali ściągnięci z Golgoty z racji Święta Paschy (J 19,30; — *Paweł pisząc o tym odwołuje się na Pwt 21,23: na tekst ten powoływali się Żydzi*) ani Pilat, który sam był zaskoczony, że Jezus już umarł (Mk 15,43-45), nie zaprzeczają faktowi śmierci Jezusa. Aby pozostać pewnym śmierci Jezusa, w chwili gdy łamano nogi dwom innym skazanym, jeden z żołnierzy przebił go uderzeniem włóczni. Pojawienie się krwi i wody wskazywało im, że śmierć rzeczywiście już nastąpiła (J 19,32-34)<sup>35</sup>. Zatem faktycznie Jezus umarł na krzyżu, a każda inna hipoteza nie zasługuje na uwagę<sup>36</sup>.

Na uwagę zasługuje jednak złożenie ciała Jezusa do grobu. Porównanie ze zwyczajami epoki, potwierdza prawdę tekstów nowotestamentowych. Dla oskarżonych w czasach starożytnych prawo przewidywało karę aż poza śmierć, tj. nie dopuszczało obrzędów pogrzebowych. Troska o ciało skazańca nie powinna mieć miejsce jak tylko dzięki łasce udzielonej przez odpowiedni urząd.

Można przypuszczać, że taka praktyka z pewnością obowiązywała w Palestynie za czasów Jezusa, tym bardziej, że prawo żydowskie przewidywało tu podobną karę. (*Praktyka ta ma swoje źródło w Pwt 21,22, ona to nie pozwalała zarówno na lamentacje pogrzebowe jak i inne akty związane z normalnym pochowaniem zmarłego*). Dla mentalności żydowskiej zostać pochowanym w grobie rodzinnym (Grób Ojców — Rodz 47,30; 2 Mch 5,10) było ostatnim pragnieniem i największym honorem, jaki można oddać zmarłemu. Było to jednak zabronione skazańcowi (Pwt 21,22 nn), ponieważ mógłby on grób uczynić nieczystym. Napotykamy te same elementy w szczegółach Ewangelii pozornie bez większego znaczenia, lecz w tym wypadku nabierają one swoistej ważności. Można byłoby więc w przypadku Jezusa zrekonstruować historycznie fakty bezpośrednio następujące po Jego śmierci na krzyżu. Józef z Arymatei, członek Sanhedrynu (więcej danych o Józefie u Mk 15,43; Mt 27,57; Łk 23,50) w miejsce matki i rodziców Jezusa, prosi w odpowiednim urzędzie o Jego ciało, aby je pochować. Pilat po otrzymaniu wiadomości o śmierci od centuriona (Mk 15,44; J 19,38) nie uważając Jezusa w pełni winnego pozwala, aby zwłoki zmarłego zostały przekazane rodzinie. Józef z Arymatei mógł zatem przewodniczyć obrzędowi grzebania. Marek podaje nam najstarszy opis tego wydarzenia, streszczając to w jednym zdaniu *Ten kupił płótno, zdjął Jezusa z krzyża, owinął w płótno i złożył w grobie, który wykuty był w skale. Przed wejście do grobu zatoczył kamień* (Mk 15,46).

Zestawiając tę wersję z podanymi przez innych Ewangelistów, można streścić następująco te wydarzenia:

— Jezus po śmierci został zawinięty w kosztowny całun (sindon), niedawno zakupiony przez Józefa (Mt 27,59), prawdopodobnie zrobiony z lnu i bawełny, a tłumaczy to fakt, iż był jemu dany grób nie mniej godny. (W odróżnieniu od synoptyków Jan więcej mówi o płótnach w które zawinięto ciało Jezusa — 19,40-; są to te same, które odnaleźli Piotr i Jan. Płótna dla Jana mają wartość apologetyczną — 20,3-9-).

— Następnie ciało Jezusa złożone w grobie wykutym w skale (Mk 15,46). Grób był nowy, nikt tam nie został jeszcze złożony (Mt 27,60; Łk 23,53; J 19,41; Mk 15,46). Szczegół ten można zrozumieć tylko wówczas, gdy znany jest fakt, iż ciało skazańca było uważane za *przekłete* oraz, że nie powinno się *zanieczyszczać* i pozbawiać czci innych zmarłych spoczywających w grobowcu. Świadczy to również na korzyść faktu, iż Jezus nie był pogrzebany we wspólnym grobie, jaki był przeznaczony dla złoczyńców.

— Liczne szczegóły, podane zwłaszcza przez Jana, pozwalają dokładnie zidentyfikować grób bez większego ryzyka pomyłki.

— Kilka kobiet staje się milczącymi, aczkolwiek ważnymi świadkami miejsca złożenia ciała Jezusa. Ich milczenie jest wynikiem prawa rzymskiego i żydowskiego zabraniającego oplakiwania skazańca<sup>37</sup>.

Powyższe dane pozwalają skonkludować, iż kilka osób (kobiety i Józef z Arymatei) знаły z pewnością miejsce pochowania Jezusa po jego zdjęciu z krzyża. Jest to ten sam grób, który uczniowie i niewiasty odnajdują pusty po

trzech dniach. Datowanie to jest zrozumiałe począwszy od ukazania się uczniom i odkrycia pustego grobu. Poza danymi apologetycznymi różnych redakcji można przyjąć, iż jest rzeczą nie do pomyslenia, aby uczniowie mogli wykraść ciało i w ten sposób wytworzyć rzeczywistość zmartwychwstania, które uprzednio przekraczało całkowicie ich możliwości wyobrażenia. Poza tym zachowanie się uczniów, o którym była już mowa, oddala tę hipotezę, nadto należy dodać, że prawo rzymskie było wyjątkowo surowe wobec profanacji grobu, aż do skazania na śmierć<sup>38</sup>.

Grób Jezusa odnaleziono pusty niezależnie od uczniów i nie należałoby ich podejrzewać o takie przestępstwo.

### Zmartwychwstanie jako wydarzenie eschatologiczne

Wyżej wzmiankowane elementy, pobieżnie przeanalizowane, pozwalają uważać Zmartwychwstanie jako znak uznawający wielkość tej tajemnicy wobec ducha ludzkiego. Zmartwychwstanie jest wydarzeniem eschatologicznym i właśnie jako takie powinno być postrzegane, powiązane z uwielbieniem i Darami Ducha Świętego, oznaczające początek czasów ostatecznych zbawczego zamysłu Ojca. Wobec tego wydarzenia, kategorii przestrzenno-czasowe potrzebne ludzkiemu zaangażowaniu, aby się w nich wyrazić, mogą spełniać jedynie charakter przybliżenia<sup>39</sup>. Nikt nie wie kiedy i jak dokonało się zmartwychwstanie. Teksty natchnione skłaniają jedynie do przyjęcia, iż miało ono miejsce między złożeniem do grobu a odkryciem go pustym, nikt jednak tego nie opisał. Formuła wiary z 1 Kor 15,3-5 zawiera szczegół bardzo interesujący dla teologicznej refleksji; Paweł posłużył się słowem *zmartwychwstał* (był zmartwychwstały) używając czasu dokonanego — *perfektum*, podczas gdy mówi *umarł, został pogrzebany, ukazał się* używając tzw. *aorystu*, czyli czasu przeszłego dokonanego dla czynności, która doszła do skutku bez względu na to, czy jej rezultat trwa nadal. Użycie *perfectum*, który przeciwstawia się trzem *aorystom* chce wyrazić treść pewnego wydarzenia — faktu, który stale się realizuje. Zmartwychwstanie Chrystusa jakie wyznawane jest przez Kościół, nie jest wydarzeniem zamkniętym w przeszłości, lecz jest ono działaniem, które trwa dalej bez przerwy w historii<sup>40</sup>.

Pascha oznacza początek nowego stworzenia odnajdując swój ostateczny charakter w chwalebny powrocie Pana na końcu czasów. Nacisk na wymiar eschatologiczny Zmartwychwstania nie powoduje uszczerbku dla jego wymiaru historycznego. Przeciwnie, nadaje mu on znaczenia historycznego i realnego, w pełni zrozumiałego w świetle wydarzeń ostatecznych.

Nasuwa się tu kilka uwag:

— W jakim znaczeniu zmartwychwstanie jest wydarzeniem historycznym? Z całą pewnością nie w perspektywie analizy historycznej. Taka analiza, jak już wyżej zaznaczono, skazana jest na porażkę. Zmartwychwstanie Jezusa jest historycznym w znaczeniu, że było ono „przeżyte” przez człowieka historycznego

- Jezusa z Nazaretu i doświadczone przez historycznych świadków. Rozpoznanie i identyfikacja Zmartwychwstałego nie ulega wątpliwości — to Jezus, Nauczyciel z Galilei przybity na krzyżu. (J 20,27). Świadcstwo uczniów, którzy Go widzieli zmartwychwstałego w określonym momencie ich życia, w miejscu i czasie staje się wiarygodne i rozstrzygające.

— Druga uwaga dotyczy pojęcia historii, której należy nadać wymiar ogólny, jak czynią to autorzy natchnieni, dla których jest ona historią zbawienia. Znaczy to, iż nie podobna czytać wydarzeń Paschy jako wydarzenia historycznego, bez uwzględnienia jej idei biblijnej, która zawiera jej teologiczne wyjaśnienie. Historia jest u początków Objawienia jako opis działania Boga. Historia jest tym wszystkim co Bóg dokonał z ludem a równocześnie dla ludu. Jest ona miejscem weryfikacji wierności Boga danym obietnicom oraz znakiem wiecznej miłości Ojca. W tym właśnie kontekście można powiedzieć, że zmartwychwstanie jest historyczne. Jest ono włączeniem się Boga w historię ludzką, stając się zarazem centrum historii zbawienia. Jest ono syntezą Starego i Nowego Testamentu. Co więcej, okazuje się do jakiego stopnia trudnym jest zespolić w jedno czyn ludzki i boski. Wyjątkowość i jedyność Jezusa Chrystusa ukazują się przez wydarzenia paschalne w całej swej wielkości. Historia nie będzie nigdy potrafiła przedstawić oczywistych dowodów zmartwychwstania. Ona zatrzymuje się przy śmierci i złożeniu do grobu Jezusa. To co nastąpiło później pisane jest w logice wiary. Niemniej jednak badanie historyczne jest nieodzowne. Otwiera ono bowiem wierzącemu nową perspektywę widzenia powodując, że staje się ono bardziej zrozumiałym i konkretnym a jednocześnie czyni wolnym jego wiarę. Historia powinna wskazać prawdę opowiadań ewangelijnych, lecz nie jest zdolna do dokonania ich wewnętrznej analizy i weryfikacji historycznej. Dla człowieka wierzącego, jedynie wiara konkretyzuje rzeczy tkwiące w jego nadziei oraz upewnia, że miłość Boga pozwoliła Jezusowi powstać z martwych w zamiarze umożliwienia zmartwychwstania człowiekowi i całemu stworzeniu. Pascha zatem koresponduje z ostatnim dniem Jezusa na ziemi i pierwszym dniem Chrystusa wyniesionego na prawicę Ojca.

### WYKAZ SKRÓTÓW

- DBS — Dictionaire de la Bible, Supplement
- FrZPPhTh — Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
- MS — Mysterium Salutis
- RHist — Revue Historique
- RTK — Roczniki Teologiczno-Kanoniczne

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Z ogromnej literatury na temat Zmartwychwstania podajemy m. in.: J. Chmiel, *Interpretacja Starego Testamentu w kerygmie apostoelskiej o zmartwychwstaniu Jezusa*, Kraków 1979; G. Ghiberti, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesu (1920 - 1973)*, [w:] *Resurrexit. Actes du symposium international sur la resurrection de Jesus*, Rome 1 - 5 VI 1970; P. de Haes, *La resurrection de Jesus dans l'apologetique de cinquante dernieres annes*, Roma 1953; W. Kasper, *Jezus*, Warszawa 1983; E. Kopeć, *Problematyka zmartwychwstania Chrystusa w apologetyce współczesnej*, RTK 7(1960), z. 1, s. 120 - 123; *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako realny fakt i wydarzenie zbawcze*, [w:] *Jezus Chrystus*, Lublin 1988, s. 246 - 285; W. Marxsen, *Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gutersloh 1966; *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gutersloh 1968; J. Myśków, *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986, s. 143 - 199; L. Schewczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984; H. R. Schlette, *Epiphany als Geschichte*, München 1966; J. Schmitt, *Jesus ressuscite dans la predication apostolique. Etude de theologie biblique*, Paris 1949.

<sup>2</sup> Wystarczy skonsultować dawne klasyczne podręczniki do teologii fundamentalnej, m. in. S. Tromp, *De Revelatione christiana*, Roma 1950, s. 272 - 289.

<sup>3</sup> R. Bultmann, *Nouveau Testament et mythologie*, w *L' Interpretation du Nouveau Testament*, Paris 1955, s. 165 - 166.

<sup>4</sup> Zdaniem Bultmanna „Chrześcijanin, który posiada wiarę paschalną nie jest zainteresowany problematyką historyczną”: tamże, s. 170 - 171.

<sup>5</sup> R. Bultmann, *Theologie des N T*, Tubingen 1961, s. 48.

<sup>6</sup> Dz. cyt., R. Bultmann, *Nouveau Testament et mythologie*, s. 170 - 172. Bardziej ogólnie temat potraktowany u K. Kienzler, *Logik der Auferstehung*, Freiburg Br. 1976, s. 22- 67.

<sup>7</sup> W. Marxsen, *Die Auferstehungen Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gutersloh 1956; także, *Die Auferstehungen Jesu von Nazareth*, Gutersloh 1968.

<sup>8</sup> Zdaniem Autora, doświadczenie zmartwychwstania opisane w innych tradycjach wymagałoby użycia innych wyrażen, np. w tradycji greckiej zostałyby napisane „Jezus pozostawił lub opuścił swoje ciało”.

<sup>9</sup> Praca zbiorowa: *Dibattito sulla risurrezione di Gesu*, Brescia 1979, s. 51 - 56.

<sup>10</sup> Poglębienie tej teorii znajdziemy w: E. Ruchstuhl, J. Pfammatter, *La risurrezione di Gesu Cristo*, Roma 1971, s. 57 - 72.

<sup>11</sup> H. R. Schlette, *Epifania come storia*, Brescia 1969.

<sup>12</sup> Zasadnicza zasada — fundament objawienia zasadza się na interwencji Boga w historię poprzez fakt historyczny i zbawczy czyn Boga. H. R. Schlette, dz. cyt., s. 33.

<sup>13</sup> H. R. Schlette, dz. cyt., s. 45 - 46.

<sup>14</sup> H. R. Schlette, dz. cyt., s. 72 - 77.

<sup>15</sup> K. Lehmann, *Zur frage nach dem »Wesen« der Erscheinungen des Herrn*, [w:] E. Dhanis, *Resurrexit*, Cita del Vaticano 1974, s. 297 - 314.

<sup>16</sup> G. O. Collins, *Gesu pasquale*, Assisi 1975, s. 107: „Wiara chrześcijańska istnieje tylko w więzi między podmiotem i przedmiotem, czyli między wierzącym a Chrystusem zmartwychwstałym, któremu poddaje się on w uległości. Jego zmartwychwstanie jest niezależne od nas. Jest ono rzeczywistością, którą poznajemy jeśli w niej trwamy”.

<sup>17</sup> Należy zauważyć, że w tekstach Nowego Testamentu istnieje kilka sposobów opisanego zmartwychwstania. Wymieńmy choćby trzy z nich: *techniczna, gloryfikacyjna,*

*interpretacyjna*. Każdy ze sposobów jest w pewnym sensie nieprzystosowany, aby w pełni opisać tę rzeczywistość przekraczającą możliwości wyrażeniowe języka. Cf. G. Ghiberti, *La resurrection de Jesus dans la problematique actuelle*, Latourelle - O. Collins, *Problemes et perspectives de theologie fondamentale*, s. 303 - 305.

<sup>18</sup> Można konsultować m. in., H. Hempelmann, *Die Auferstehung Jesu Christi. Eine historische Tatsache*, Düsseldorf 1982; R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, [w:] *FrZPhTh*, 30(1982), s. 73 - 80; J. Schmitt, *Resurrection de Jesus dans le Kerygme, la Tradition, la Catechese*, [w:] *DBS*, X, col. 487 - 580; J. Chmiel, *Interpretacja Starego Testamentu w kerygmie apostoelskim o zmartwychwstaniu Jezusa*, Kraków 1979, s. 135 - 161; L. Schewczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, s. 132 - 144.

<sup>19</sup> R. Brown, *La concezione verginale e la risurrezione corporea di Gesu*, Brescia 1977, s. 112 - 115.

<sup>20</sup> J. Schmitt, *Resurrection de Jesus*, col. 511.

<sup>21</sup> Cf. G. Ghiberti, *La risurrezione di Gesu nella problematica attuale*, s. 287 - 288. „Cała literatura pism pawłowych wskazuje, iż Apostoł nie miał zamiaru angażować się w obronę twierdzenia o zmartwychwstaniu Jezusa”.

<sup>22</sup> X. Leon-Dufour, *Resurrection de Jesus et message pascal*, Paris 1971, s. 175 - 186.

<sup>23</sup> J. Schmitt, *Resurrection de Jesus*, col. 560 - 563.

<sup>24</sup> X. Leon-Defuor, *Resurrection de Jesus et message pascal*, s. 199.

<sup>25</sup> C. M. Martini, *Apparizioni agli apostoli in Lc 24,36 - 43, nel complesso dell' opera lucana* [w:] E. Dhanis, *Resurrexit*, s. 230 - 242: to nastawienie apologetyczne jest bardzo widoczne u Łk 24,36 - 42.

<sup>26</sup> D. Mollat, *La foi pascale selon Jean 20*, Dhanis, *Resurrexit*, s. 316.

<sup>27</sup> X. Leon-Defuor, *Resurrection de Jesus et message pascal*, s. 190 - 191.

<sup>28</sup> D. Mollat, *La foi pascale selon Jean 20*, s. 320 - 321.

<sup>29</sup> E. Dhanis, *La resurrection de Jesus et l'histoire. Un mystere eclairant*, [w:] *Resurrexit*, s. 586 - 623.

<sup>30</sup> H. U. von Balthasar, *Le Mystere Pascal*, [w:] *MS*, 12, s. 186.

<sup>31</sup> R. Brown, *La concezione verginale e la risurrezione*, s. 132 - 151.

<sup>32</sup> H. Schiller, *Uber die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968, s. 15.

<sup>33</sup> H. Schurmann, *La tradizione dei detti di Gesu*, Brescia 1966, s. 31 - 59.

<sup>34</sup> Istnieje na ten temat sporo literatury. Aby mieć wyobrażenie licznych teorii można m. in. zapoznać się: C. Guignebert, *Jesus*, Paris 1933; G. Baldensperger, *Le tombeau vide*, Paris 1935.

<sup>35</sup> A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1957, s. 334 - 336.

<sup>36</sup> H. Hempelmann, *Die Auferstehung Jesu Christi*, s. 25 - 27.

<sup>37</sup> Więcej na ten temat: J. Blinzer, *Die Grablegung Jesu in historische Sicht*, [w:] *Resurrexit*, s. 56 - 102; G. Ghiberti, *La sepoltura di Gesu*, Roma 1982.

<sup>38</sup> J. Schmitt, *Nazareth (inscription de)*, [w:] *DBS* VI, col. 334 - 363; F. Cumont, *Un rescrit imperial sur la violation de sepulture*, [w:] *RHist*, 163 - 165(1930), s. 16 - 266. (W odkrytej *Inscription de Nazareth*, chodzi o epigraf mówiący o dyspozycji Augusta a dotyczący *crimen sepulcri*. Kto popełniłby wspomniany *crimen sepulcri* będzie skazany na *damnatio capitis*).

<sup>39</sup> Paweł VI. *L'Osservatore Romano*, 5 kwiecień 1972. (Refleksja Papieża, *Ta nowa rzeczywistość jest do tego stopnia przewyższająca nasze zdolności poznawcze a nawet wyobrażeniowe, że może jedynie wpisać się w nasze dusze przez wiarę*).

<sup>40</sup> J. Kremer, *La testimonianza di 1 Co 15,3 - 8 sulla risurrezione di Cristo*, [w:] *Dibattito sulla risurrezione di Gesu*, Brescia 1959, s. 26 - 27.

ks. Jan Nowak

## FUNKCJE KAPLAŃSKIE W „DIALOGU O KAPLAŃSTWIE” ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

### WSTĘP

Adhortacja Apostolska Papieża Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* ukazuje przygotowanie i misję współczesnego duszpasterza jako nauczyciela, kapłana i pasterza. Ojciec święty pisze: „Duch Święty dany w sakramencie kapłaństwa jest źródłem świętości (...), upodabnia kapłana do Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła i powierza mu misję prorocką, kapłańską i królewską”<sup>1</sup>.

W życiu współczesnego Kościoła na różne sposoby podkreśla się to potrójne posłannictwo, które ma swoje źródło w misji Jezusa Chrystusa. Najczęściej *tria munera* — zadania nauczycielskie, kapłańskie i królewskie mają odniesienie do kapłanów i do Ludu Bożego. Jakkolwiek zastosowanie tego ujęcia do całego Kościoła jest dziełem ostatnich wieków — czyni to zwłaszcza Sobór Watykański II<sup>2</sup> — to jednak sama idea sięga do czasów starożytnych. Już od pierwszych wieków w *tria munera* ujmowano funkcje Chrystusa i mniej lub bardziej wyraźnie odnoszono je do ludzi sprawujących w Kościele obowiązki kapłańskie.

Z tego też względu spróbuję przeanalizować pod tym kątem jedną z najbardziej znanych starożytnych rozpraw o kapłaństwie, traktat Jana Chryzostoma *O kapłaństwie*. Wprawdzie autorem nie jest, jak niektórzy sądzili, biskup lecz kapłan Jan Chryzostom. Podkreśla to ksiądz Marek Starowiejski: „Cztery lata pracy kapłańskiej i pięć diakońskiej pozwoliły Janowi poznać do głębi realia kapłaństwa”<sup>3</sup>. Dialog o kapłaństwie wspaniale ukazuje ideał mający odniesienie do każdego biskupa i kapłana. Podejmowano próby zwrócenia uwagi w oparciu o tę rozprawę na ideał kapłana w publikacjach w języku polskim<sup>4</sup>, ukazując, że podstawą tego ideału jest wielka godność kapłana, nie wchodząc w dokładne omówienie poszczególnych jego funkcji.

Zwróć uwagę w tym opracowaniu nie tyle na świętość kapłana lecz na jego zadania. Interesują mnie dwa pytania: Co mówi Jan Chryzostom w swojej rozprawie o funkcjach kapłańskich? Jak, widzi ich wzajemne relacje? Rozważanie to przeprowadzę o nowe wydanie *Dialogu o kapłaństwie* w tłumaczeniu księdza W. Kani i opracowaniu ks. M. Starowiejskiego<sup>5</sup>. Dzieło Jana Chryzostoma zasługuje na uwagę gdyż nauczanie, liturgia i pasterzowanie jest głównym zadaniem Kościoła, a w nim duszpasterza i każdego należącego do wspólnoty chrześcijańskiej.

### NAUCZANIE

Jan Chryzostom w swym traktacie „O kapłaństwie” mimo, że koncentruje uwagę na wielkości i świętości samego ideału kapłańskiego, to jednak tu i ówdzie podaje konkretne uwagi odnoszące się do poszczególnych funkcji kapłańskich. W niniejszym studium spróbujemy zebrać te uwagi i nakreślić — w miarę możliwości — pewien całościowy obraz funkcji, o których jest mowa w tym traktacie.

Ponieważ autor najwięcej uwagi poświęca kapłanowi jako nauczycielowi, przeto naszą analizę rozpoczniemy od ustalenia danych dotyczących tego tematu.

Funkcję nauczania rozumie Chryzostom bardzo szeroko. W księdze IV mówi jasno: „właściwym celem nauczania jest czynami i słowami wprowadzać uczniów w święte życie, jakie nakazał Chrystus”<sup>6</sup>. W zacytowanym fragmencie warto zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Jan Chryzostom bardzo jasno określa cel nauczania. Nie jest to tylko informowanie, przekazywanie wiadomości tym, którzy słuchają. Kapłan jako nauczyciel wiary ma „wprowadzić słuchaczy w święte życie”, to znaczy w życie według wskazań Ewangelii. Przy takim podejściu staje się zrozumiałe określenie użyte przez Jana. Autor nie mówi o „słuchaczach” ale o „uczniach”, a więc o tych, którzy uczą się żyć według Ewangelii.

Przy tej okazji widać, że nauczyciel — według niego — to nie tylko wykładowca, ale to pedagog, który uczy życia. Jako pedagog nie może ograniczyć się tylko do słów, musi pokazać uczniom w sobie wcielone, zrealizowane święte życie, którego wymaga Chrystus. Stąd to bardzo jasne i mocne podkreślenie roli czynów nauczyciela w głoszeniu Ewangelii, a może nawet coś więcej, wagi i harmonii jego czynów z jego słowami.

Jan pisze wyraźnie, że „celem nauczania jest czynami i słowami wprowadzać w święte życie, jakie nakazał Chrystus”.

Trzeba przy tej okazji zaznaczyć, że autor zasadniczo nie podaje bliższych szczegółów, co do treści nauczania. Ogranicza się do ogólnych stwierdzeń, takich jak w analizowanym przez nas zdaniu: „wprowadzać w święte życie, nakazane przez Chrystusa”. Zresztą biorąc pod uwagę cały dorobek literacki Jana Chryzostoma, w którym zdecydowany prym wiodą homilie, łatwo zrozumieć, że — według autora — głoszenie Ewangelii, a mówiąc dokładniej Objawienia, zawartego w Piśmie św., jest podstawowym zadaniem kaznodziei. Widocznie autor uważał to za rzecz tak oczywistą, że nie trzeba o niej mówić.

Nie podając wyjaśnień, co do treści nauczania, Jan precyzuje różne jego cele. I tak obok „wprowadzania w święte życie” wiernych stawia przed nauczycielem konieczność obrony religijnych przekonań wierzących przed niebezpieczeństwem podejrzanych lub wprost błędnych doktryn.

W księdze IV pisze: „gdy jednak chora dusza grzęźnie w błędach, wtedy niezbędne jest ustne pouczenie, nie tylko dla dobra wiernych, ale i przeciw napaści zewnętrznych wrogów”<sup>7</sup>. Chryzostom zdaje sobie sprawę z tego, że kapłan sprawujący urząd nauczycielski w Kościele musi mieć oczy otwarte, musi

widzieć ludzi, którzy błędzą, musi na błąd reagować. Warto zauważyć, że łacińskie określenie *spuria dogmata* określa nauki heretyckie dalekie od prawowiernej doktryny wykładanej i przechowywanej w Kościele. W tym też znaczeniu autor używa tego terminu w odniesieniu do zasad Ariusza i Sabeliusza: „To znów szaleni zwolennicy Sabeliusza i zuchwali stronnicy Ariusza — jedni i drudzy z braku umiaru odpadli od prawdziwej wiary; jedni i drudzy zatrzymują wprawdzie nazwy chrześcijan, kto jednak zbada ich zasady, zobaczy, że pierwsi wcale nie są lepsi od Żydów i tylko różnią się nazwą”<sup>8</sup>.

Na podstawie powyższych fragmentów możemy stwierdzić, że — zdaniem Jana — celem nauczania w Kościele jest zachowanie prawowiernej nauki wśród wiernych i umiejętność ukazania niebezpieczeństw, które czyhają ze strony różnych herezji.

Wewnątrz gminy zdarzają się niewłaściwe podejścia do nauki i życia chrześcijańskiego. W tej samej IV księdze autor opisuje, przed czym winien kapłan przestrzegać wiernych: „Któż zdoła przedstawić nasze wewnętrzne spory? (...). Jedni z ciekawości, lekkomyślnie chcą zgłębić wszystko, czego znajomość nie jest ani pożyteczna, ani możliwa do osiągnięcia, inni znów żądają od Boga sprawozdania z jego sądów (...). Mało znajdziesz takich, którzy by się starali o wiarę i życie cnotliwe”<sup>9</sup>.

Autor podkreśla, że kapłan winien przestrzegać wiernych przed chęcią przesadnej znajomości tajemnic wiary. Wykazuje, że przesadne zagłębianie się w tajemnice jest nie tylko niepożyteczne, ale i niemożliwe. Ponadto zbyt duża ciekawość odwraca uwagę od rzeczy najważniejszych, to jest od życia według Ewangelii.

Zaznaczyliśmy już wyżej, że autor nauczanie rozumie bardzo szeroko. Kapłan winien nauczać całą swoją osobą. Dla Chryzostoma ważna jest sama osoba kaznodziei, jej walory, bogactwo, postawa. Dlatego nie dziwimy się, że usprawiedliwiając swoją ucieczkę przed obowiązkami kapłańskimi bardzo wiele uwagi poświęca omówieniu zalet, jakie winien mieć dobry kaznodzieja. Tymi właśnie przymiotami, które autor traktuje często jako warunki konieczne do dobrego spełnienia funkcji nauczania, zajmiemy się obecnie.

Na pierwszym miejscu Jan stawia roztropność. Uważa, że jest ona szczególnie potrzebna wtedy, gdy trzeba bronić wiernych tak przed obcymi naukami, jak i przed niebezpieczeństwami grozącymi gminie od wewnątrz, wskutek przesadnego zgłębiania tajemnic wiary. Zwłaszcza w tym ostatnim wypadku autor twierdzi, że „przełożony musi być bardzo przezorny”<sup>10</sup>.

Następny przymiot to odpowiednia wiedza, aby walczyć z różnymi wrogami zwłaszcza z szatanem, który może odwieść wiernych od prawdziwej nauki. „Nie czyni jednak tego, gdy zobaczy, że pasterz ma odpowiednią wiedzę i zna dobrze jego zasadki”<sup>12</sup>.

Obok roztropności, doświadczenia i odpowiedniej wiedzy — zdaniem Jana — kapłana winna cechować pewna obojętność tak wobec pochwał, jak i krytyki. Píše o tym wyraźnie: „Nieuzasadnionych zarzutów (...) nie należy ani się bać przesadnie ani też zupełnie lekceważyć”<sup>13</sup>. A na innym miejscu: „Komu zbyt

zależy na pochwałach głupców, temu nic nie da ani praca, ani zdolności w wymowie”<sup>14</sup>.

Wielką wagę autor przypisuje odwadze i wewnętrznej sile nauczyciela. „Mówca kościelny winien mieć wiele hartu ducha (...), aby mógł zwyciężyć nieuporządkowaną i zgubną namiętność tłumu, a skłonić go do pożyteczniejszego słuchania, tak by lud poszedł za nimi i był mu posłuszny, a nie żeby on szedł po linii jego namiętności”<sup>15</sup>.

Bogactwo i piękno wymowy to jeszcze jedna doskonałość, którą winien zdobyć dobry kaznodzieja. „Choćby bowiem mówca gardził pochwałami, jeśli jednak nie będzie głosił nauki miłej i solą zaprawianej, spotka się z lekceważeniem”<sup>16</sup>.

Wszystkie te przymioty muszą być wsparte na pracowitości i cierpliwości mówcy. W księdze V czytamy: „A prócz pracowitości winien on mieć dużo cierpliwości”<sup>17</sup>.

Reasumując musimy przyznać, że w rozprawie Jana nie znajdziemy konkretnych danych o tym kto, kiedy i w jaki sposób naucza w Kościele w czasach Chryzostoma. To, co jest, pozwala na zorientowanie się, jak wielkie wymagania stawia autor kapłanom, którzy w Kościele zajmują się nauczaniem.

## PASTERZOWANIE

Mając ciągle na uwadze zasadniczy cel, dla którego autor redaguje traktat o kapłaństwie, nie dziwimy się, że również w opisie funkcji pasterskiej wiele uwagi poświęca on nie tyle obowiązkom spoczywającym na barkach pasterza, ile raczej jego przygotowaniu i całemu bogactwu wnętrza, które stanowi warunek dobrego wypełnienia funkcji. Nasze rozważania jednak skoncentrujemy na konkretnych uwagach odnoszących się do funkcji zarządzania kościołem. Funkcję pasterza w gminie zwykle w owych czasach spełniał biskup. Spróbujemy rozważyć ową posługę kapłańską z perspektywy obowiązków pasterskich biskupa.

### 1. Biskup odpowiedzialny za obsadę urzędów kościelnych

#### a/ Wybór kandydata

Wśród różnych obowiązków i zadań biskupa jako zarządcy najwięcej miejsca i uwagi poświęca Jan roli biskupa w wyborach kandydata na urząd kościelny. W księdze III czytamy: „Idź oto i rzuć okiem na publiczne uroczystości, na których wybierają przełożonych kościelnych (...). Wszyscy, z prawem wyboru, dzielą się na liczne stronnictwa i można zobaczyć, że zebrani kapłani nie zgadzają się ani między sobą, ani z mającym być wybranym biskupem”<sup>18</sup>. A nieco dalej autor pyta: „Co ma robić biskup z tą nawałnicą? (...), nie nadającego się (do kapłaństwa) należy z całą stanowczością odsunąć, choćby go wszyscy polecali. Jedno tylko trzeba mieć na oku — budowanie Kościoła”<sup>19</sup>.

Z całego kontekstu wynika, że chodzi tu o wybór do godności biskupiej. Autora interesuje przede wszystkim podejście do wyborów i do wybieranego. Nie jest łatwo powiedzieć, jaką rolę spełnia w czasie samego zebrania, kiedy to kandydat ma być już wybrany.

Na podstawie omawianego traktatu nie da się również rozstrzygnąć czy chodzi o biskupa metropolitę, który obsadza jedno z biskupstw sobie podległych, czy o biskupa uczestniczącego w obsadzaniu sąsiedniej gminy, choć więcej danych przemawia za pierwszym. Jedno jest pewne – rola biskupa w wyborach jest decydująca. Biskup bowiem nie tyle zatwierdza wybory, dokonane przez zgromadzenie, ile w jakiś sposób decyduje o wyborze kandydata. Biskup – zdaniem Jana – nie może się zgodzić, aby godność tę otrzymał człowiek, który do niej nie dorósł. Tego domaga się od niego troska o Kościół. Stąd też zanim biskup zdecyduje, kto dostąpi tej godności, musi najpierw poznać kandydata. W księdze IV autor stwierdza: „kto więc chce na drugiego włożyć ręce, ma obowiązek dokładnie zbadać jego zdatność”<sup>20</sup>.

Samo przekazanie biskupiej godności wybranemu – jak wynika z wyżej cytowanego tekstu – dokonuje się przez włożenie rąk. Warto zaznaczyć, że Jan przestrzega przed ujemnym wpływem kobiet przy obsadzie urzędów kościelnych. Mogą one i potrafią tak wpłynąć na biskupa, że ten dla ich przypodobania wybiera ludzi, którzy się nie nadają<sup>21</sup>.

#### b/ Złożenie z urzędu

Troska o odpowiedni dobór kandydatów na urząd kościelny to nie jedyny obowiązek przełożonego – biskupa. Jego zadaniem jest także złożenie z urzędu człowieka, który okazał się niegodny. W księdze III Jan tak ustawia to zagadnienie: „Trzeba być (...) w tym względzie tak szlachetnym, by raczej (...) w razie dopuszczenia się czynu, za który należy się złożenie (z urzędu), nie czekać na wyrok przełożonych lecz samemu się usunąć”<sup>22</sup>.

Wprawdzie z przytoczonych słów wynika, że w imię uczciwości autor domaga się rezygnacji z tego, kto niewłaściwie sprawuje urząd kościelny, niemniej zaznacza, że jeśli to nie nastąpi – o losach takiego kapłana zadecyduje „wyrok przełożonych”, przy czym z kontekstu wynika, że decydujący głos ma tu biskup.

## 2. Troska o dziewice i wdowy

Obok troski o właściwe funkcjonowanie urzędów kościelnych obowiązkiem biskupa – zdaniem Jana – jest także troska o dziewice i wdowy. Wielka wartość i doniosła rola grona dziewic poświęconych Bogu w gminie chrześcijańskiej zmusza biskupa do tym większej odpowiedzialności za nie.

W księdze III czytamy: „Dziewica wybrała większą doskonałość i mądrość pochodzącą z wysoka, przyrzekła prowadzić anielskie życie (...). Nie przystoją jej tedy częste spacerki, próżne mowy, a kłótni oraz próżności nie powinna nawet znać z nazwy. Potrzeba więc tu troskliwej straży i większej pomocy, bo wróg świętości zawsze na nie najbardziej czyha, gotów pożyć, gdy któraś się potknie

i upadnie. Zagraża im też wielu złych ludzi oraz zepsuta natura”<sup>23</sup>. W zacytowanym fragmencie widać jasno, że zadaniem pasterza jest bronić ten „skarb” gminy przed niebezpieczeństwami. Do tych niebezpieczeństw zalicza przede wszystkim szatana, złych ludzi i własną „zepsutą naturę”. Biskup – zdaniem Chryzostoma – winien przed nimi przestrzegać dziewice, gdyż są to przeszkody do zdobycia „mądrości pochodzącej z wysoka”. Z racji tych niebezpieczeństw autor sugeruje, że „należałoby jej (dziewicy) zabronić uczęszczania nawet na pogrzeby i nocne nabożeństwa (...). Trzeba przeto dziewczynę pilnować i rzadko w roku pozwalać jej na wychodzenie z domu i to tylko w koniecznych wypadkach”<sup>24</sup>.

Autor zwraca uwagę nie tylko na niebezpieczeństwa, jakie grożą dziewczicom, ale i na poważne trudności biskupa w kierowaniu nimi. Wzywa go do dużej ostrożności i nieustannie przestrzega przed możliwością zgorznięcia<sup>25</sup>.

Obok dziewic niemalą rolę odgrywały w gminie wdowy. Kolejnym więc zadaniem biskupa – według Jana – jest kierowanie wdowami. W księdze III czytamy: „Już samo wpisanie ich na listę wdów wymaga poważnego namysłu, bo gdy się to zrobi nieroztropnie, pociągnie za sobą wiele złego. Niejednokrotnie niszczyły one rodziny, rozrywały małżeństwa (...). Wspomaganie takich z zasobów kościelnych ściąga kary od Boga i surową naganę od ludzi, a ofiarodawców zniechęca (...). Należy uważać, aby (...) które potrafią sobie radzić, nie nadużywały stołu ubogich”<sup>26</sup>.

W powyższych zdaniach Jan przedstawia dwa zasadnicze pasterskie obowiązki biskupa wobec wdów. Na pierwszym planie umieszcza wpisanie ich na listę, przy czym domaga się od biskupa roztropnego zastanowienia i zbadania kandydatek, o ile na to zasługują. Drugim zadaniem wobec wdów kanonicznych – czyli wpisanych na listę – jest pomoc materialna. Rozdział dóbr materialnych – zdaniem Jana – odbywa się ze wspólnej kasy gminy, przeznaczonej dla biednych. Autor i tu zaznacza, że środki do życia należy rozdzielać tym wdowom, które rzeczywiście potrzebują.

## 3. Biskup sędzią gminy

Mówiąc o roli biskupa w gminie autor podkreśla, że jego obowiązkiem jest wydanie wyroków. W III księdze tak mówi o trudnej funkcji biskupa: „Trudną bowiem jest rzeczą ocenić to co sprawiedliwe a odkrywszy trzymać się tego - trudniejsze (...). Ludzie o słabym charakterze, popadłszy w zatargi i nie znalazłszy skutecznej pomocy, chwieją się w wierze. Wielu pokrzywdzonych nie mniej nienawidzi tych, którzy im nie przyszli ze skuteczną pomocą, niż samych krzywdzicieli”<sup>27</sup>.

W powyższych zdaniach ujętych w szerszym kontekście autor z jednej strony przedstawia, że biskupa obowiązuje zasada nienaruszalności prawa, które w odpowiedniej sytuacji winno być nie zmienione. A z drugiej, licząc się z reakcją sądzonych, szukających pomocy i sprawiedliwości u biskupa – sędziego, widzi niebezpieczeństwo załamania w wierze. Rola biskupa jako sędziego – mówi

Chryzostom — nie kończy się na wyroku. On musi takim pomóc i to pomóc „skutecznie”.

W ramach troski o dobro całej wspólnoty do biskupa jako sędziego należy również decyzja o wykluczeniu tych, którzy na to zasługują. W księdze III czytamy: „A któż zdoła wyrazić przykrości, jakie trzeba znieść przy wykluczeniu kogoś ze społeczności kościelnej (...). Dlatego potrzeba tu wielkiej roztropności, aby to, co miało pomóc, jeszcze bardziej nie zaszkodziło”<sup>28</sup>. Autor podkreśla, że biskup ma nie tylko ukarać grzesznika wykluczeniem, ale winien ukazać leczący charakter ekskomuniki. Biskup ma mu dopomóc, aby zrozumiał jej wartość, a nie wpadł w przygnębienie.

Obowiązkiem biskupa w ramach funkcji sądowniczej jest także nakładanie pokuty. W księdze II Jan pisze: „Gdy chodzi o ludzkie słabości, to przede wszystkim nielato je człowiekowi poznać (...). Jakże kto tedy przepiśże lekarstwo na chorobę, jeżeli nie zna jej rodzaju, a często nie potrafi jej nawet stwierdzić? A choćby i poznano chorobę, to i wtedy tak jeszcze więcej kłopotu, bo nie można nikogo leczyć przemocą (...), lecz przekonaniem sprowadzać drugiego na lepszą drogę (...). Nie można tedy wymierzać pokuty bezwzględnie równie grzechom, lecz należy wziąć pod uwagę usposobienie grzeszących”<sup>29</sup>. Jan jasno określa, że zadaniem biskupa jest nałożenie odpowiedniej pokuty. Pokutę — stwierdza autor — należy nałożyć po zbadaniu usposobienia penitenta i rozpoznaniu jego grzechów. Ponadto obowiązkiem biskupa jest przekonanie grzesznika o wartości nałożonej pokuty, w razie gdyby miał zastrzeżenia i nie chciał jej przyjąć.

#### 4. Biskup kierownikiem akcji charytatywnej

W księdze III czytamy: „Należy zatem dołożyć wiele starań, aby zasoby kościelne nie były ani za duże, ani za małe, a wszystko, co zebrano, trzeba zaraz oddać potrzebującym (...). A ileż jest wydatków pieniężnych, jakiej trzeba pilności i roztropności w przyjmowaniu podróżnych i pielęgnowaniu chorych ! (...). Przełożony musi więc być w przyjmowaniu delikatny i roztropny”<sup>30</sup>.

Z tekstu wynika jasno, że biskup w swojej gminie jest odpowiedzialny za kasę kościelną i że on kieruje akcją charytatywną, zwłaszcza opieką nad podróżnymi i chorymi.

Na końcu trzeba jeszcze wspomnieć o odwiedzaniu wiernych. W tej samej księdze III Jan pisze: „Oto jeżeli kapłan nie chodzi codziennie po domach, (...) wynika stąd wiele żalu. Nie tylko chorzy, ale i zdrowi chcą być odwiedzani, a wymagają tego nie z życzliwości lecz z chęci własnego wyróżnienia. Gdy zaś z konieczności odwiedzi kapłan kogo bogatego i możnego, choćby tylko dla ogólnego dobra Kościoła, zaraz spadnie na niego zarzut służalczości i schlebiania”<sup>31</sup>. Obowiązkiem pasterza jest nawiedzanie wiernych. Nie określa autor jasno celu wizyt biskupa. Najprawdopodobniej chodzi tu zarówno o potrzeby materialne, jak i duchowe. W tego rodzaju kontaktach z wiernymi dostrzega niebezpieczeństwo poróżnień, plotek a nawet oszczerstw.

## LITURGIA

Ponieważ kolejność rozdziałów naszego opracowania została podyktowana ilością miejsca, jakie Chryzostom poświęca na omówienie poszczególnych funkcji kapłana w odniesieniu do gminy chrześcijańskiej, na samym końcu naszych rozważań znalazła się funkcja ściśle kapłańska — liturgiczna. Należy jednak zaznaczyć, że — według Jana — z punktu widzenia istoty, zajmuje ona miejsce naczelne.

Najważniejszą czynnością liturgiczną kapłana jest — według Chryzostoma — składanie ofiary. W księdze III czytamy: „Gdy bowiem widzisz Pana, ofiarowanego i złożonego i kapłana składającego ofiarę oraz modlącego się i wszystkich naznaczonych czerwieńią drogocennej krwi, czy sądzisz, że jesteś jeszcze z ludźmi i że na ziemi pozostajesz, a nie raczej, że zostałeś przeniesiony do nieba i odrzuciwszy z duszy wszelką myśl, wolną duszą i czystym umysłem spoglądasz na rzeczy niebieskie”<sup>32</sup>.

W zacytowanym fragmencie warto zwrócić uwagę na kilka szczegółów. Przede wszystkim na jasne ukazanie kapłana jako osoby składającej ofiarę i zanoszącej do Boga modlitwy. Następnie trzeba podkreślić dość ciekawe podejście Jana Chryzostoma do zgromadzenia eucharystycznego. Autor pyta uczestniczącego w liturgicznej celebrze: „Czy sądzisz, że jesteś jeszcze z ludźmi i że na ziemi pozostajesz?”. Po czym bezpośrednio wyjaśnia: „zostałeś przeniesiony do nieba i spoglądasz na rzeczy niebieskie”. Wydaje się, że w takim podejściu do Eucharystii możemy dostrzec mocny wpływ studiów Jana w szkole antiocheńskiej. Antiocheńczycy bowiem — zwłaszcza Teodor z Mopswestii uważali, że liturgia sprawowana na ziemi jest uczestnictwem w liturgii sprawowanej w niebie. Oczywiście nie trudno zauważyć, że takie podejście do liturgii rzutowało również na kapłana, który jako pośrednik wprowadzał zgromadzenie w uczestnictwo w tajemnicy liturgii niebieskiej.

Drugim elementem, który w spojrzeniu Jana na Eucharystię zasługuje na podkreślenie, jest wielka jej moc przemieniająca całe zgromadzenie. I w tym wypadku kapłan — zdaniem Jana — jest pośrednikiem. W tej samej III księdze czytamy: „bo tu stoi kapłan, który już nie ogień, ale Ducha Świętego ściąga z nieba, modli się długo (...), żeby łaska spływająca na ofiarę rozpała serca wszystkich i czyniła je jaśniejsze od oczyszczonego w ogniu srebra”<sup>33</sup>.

Z tym ściśle łączy się podkreślenie roli kapłana w rozdawaniu Komunii św. We wspomnianej księdze Chryzostom notuje: „życia wiecznego zostanie pozbawiony, kto nie pożywa Ciała Pana naszego i nie pije Krwi Jego. A przecież to wszystko dzieje się nie inaczej, jak przez ręce kapłana”<sup>34</sup>. Tekst jasno określa, że zadaniem kapłana jest karmienie wiernych Ciałem i Krwią Pańską. Obowiązek ten jest o tyle ważny, że od spożywania Eucharystii uzależnione jest zbawienie wiernych, co do czego Chryzostom idąc za wypowiedzią Chrystusa z Ewangelii nie ma żadnych wątpliwości.

Następnym obowiązkiem kapłana, na który zwraca on uwagę, jest udzielanie chrztu. Autor mówi o tym w księdze III: „Kapłanom powierzono duchowe



rodzenie i odnowienie przez chrzest. Przez nich oblekamy się w Chrystusa, zostajemy pogrzebani z Synem Bożym i stajemy się członkami onej świętej Głowy (...), kapłani są sprawcami naszego Bożego życia”<sup>35</sup>.

Do funkcji ściśle kapłańskiej należy również władza odpuszczania grzechów. „Czyż nie dał im On wszelkiej niebieskiej władzy? Powiedział bowiem: Którym grzechy odpuszczicie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane. Któraż władza większa jest od tej? Cały sąd dał Ojciec Synowi, a Syn oddał kapłanom”<sup>36</sup>.

Modlitwa, oto jeszcze jeden obowiązek kapłana. W księdze VI Chryzostom podkreśla, że kapłan modli się „w imieniu całego świata i błaga o zmiłowanie za grzechy wszystkich żywych i umarłych (...); błaga o pokój, pomyślność, o szybkie odwrócenie wszelkich nieszczęść grożących każdemu z osobna i wszystkim razem”<sup>37</sup>. Jan stwierdza, że kapłan winien błagać przede wszystkim o przebaczenie grzechów zarówno ludzi żywych, jak i umarłych. Przedmiotem jego modlitwy winny być takie dobra jak: „pokój, pomyślność, odwrócenie wszelkich nieszczęść”.

## ZAKOŃCZENIE

Jan Chryzostom pisał rozprawę *O kapłaństwie* w oparciu o bogate doświadczenie zdobyte przez pełnienie funkcji diakona i prezbitera w Kościele Antiocheńskim. Przedstawił w niej wspaniały ideał Chrystusowego Kapłana. Nasze rozważanie, skoncentrowane na funkcjach kapłańskich, pozwoliło pełniej dostrzec związek wymagań, jakie Chryzostom stawia kandydatom do kapłaństwa i czekającej ich w przyszłości pracy.

Kapłan – według Jana – to nauczyciel, który życiem i słowem wprowadza ludzi w ewangeliczne prawo. Taka funkcja wymaga wszystkich przymiotów dobrego nauczyciela i autor przede wszystkim na nie zwraca uwagę. Podkreśla jednak, że kapłan to nie tylko nauczyciel, to również pasterz – rządca Kościoła. To nowe zadanie wymaga nowych zalet. Jan wskazuje na różnorodność zadań kierownika wspólnoty chrześcijan i przy tej okazji wymienia różne przymioty i cnoty, które kapłan winien posiadać. Wreszcie kapłan to sługa ołtarza. Funkcja ta jeszcze bardziej potęguje wymagania. Posługa ołtarza wymaga świętości.

Wydaje się, że wciąż potrzebna jest głębsza refleksja nad poszczególnymi funkcjami kapłańskimi tak w życiu poszczególnych kapłanów, jak i całego Kościoła. W takiej szczegółowej refleksji ujawnia się bowiem całe bogactwo, wielkość i wartość Chrystusowego Kapłaństwa, które trwa w Jego Kościele.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, nr 27.

<sup>2</sup> Dokumenty Soboru Watykańskiego II zwracają uwagę na udział Kościoła w poszczególnych funkcjach Chrystusa: „Posłannictwo więc Kościoła uskutecznia się działalnością, przez którą Kościół posłuszny rozkazowi Chrystusa, poruszony łaską i miłością Ducha Świętego, staje się w pełni obecny dla wszystkich ludzi czy narodów, aby ich doprowadzić do wiary, wolności i pokoju Chrystusowego przez przykład życia, głoszenie słowa oraz przez sakramenty święte i inne środki łaski, tak aby stała dla nich otworem wolna i pewna droga do pełnego uczestnictwa w misterium Chrystusa.

Ponieważ to posłannictwo trwa nadal i rozwija w ciągu dziejów posłannictwo samego Chrystusa, który został posłany, aby nieść ubogim dobrą nowinę, Kościół winien kroczyć tą samą drogą pod działaniem Ducha Chrystusowego, jaką kroczył Chrystus, mianowicie drogą ubóstwa, posłuszeństwa, służby i ofiary z siebie aż do śmierci, z której przez zmartwychwstanie swoje powstał Chrystus zwycięzca. Tak bowiem z nadzieją kroczyli wszyscy Apostołowie, dopełniając wielu udrękami i cierpieniami braki cierpień Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół. Często też krew chrześcijan była posiewem”: DM 5; por. KK 5; 10; 12.

<sup>3</sup> Św. Jan Chryzostom, *Dialog O kapłaństwie*, Kraków 1992, s. 23.

<sup>4</sup> Ks. W. Kania, *Ideal kapłana wg św. Jana Chryzostoma*, AK 1936, t. 36, s. 105 - 130; Ks. W. Kania, *Ideal mówcy wg św. Jana Chryzostoma*, AK 1947, t. 47, s. 113 - 131; 225 - 240; 329 - 339.

<sup>5</sup> Św. Jan Chryzostom, *Dialog O kapłaństwie*, Kraków 1992.

<sup>6</sup> Tamże, s. 114.

<sup>7</sup> Tamże, s. 107.

<sup>8</sup> Tamże, s. 109.

<sup>9</sup> Tamże, s. 110.

<sup>10</sup> Tamże, s. 110.

<sup>11</sup> Tamże, s. 115.

<sup>12</sup> Tamże, s. 108.

<sup>13</sup> Tamże, s. 123.

<sup>14</sup> Tamże, s. 126.

<sup>15</sup> Tamże, s. 122.

<sup>16</sup> Tamże, s. 122.

<sup>17</sup> Tamże, s. 125.

<sup>18</sup> Tamże, s. 86.

<sup>19</sup> Tamże, s. 88 - 89.

<sup>20</sup> Tamże, s. 104.

<sup>21</sup> Tamże, Biskup „dla przypodobania się kobietom czyni wiele, czego mówić się nie przystoi (...) zdobywają one tak wielką siłę, że nawet kapłanów wybierają lub usuwają”, s. 79.

<sup>22</sup> Tamże, s. 80.

<sup>23</sup> Tamże, s. 92 - 93.

<sup>24</sup> Tamże, s. 94.

<sup>25</sup> Tamże, Biskup „nie może jej (dziewicy) trzymać przy sobie w domu, gdyż wspólne mieszkanie nie odpowiada przyzwoitości, ani nie jest bezpieczne. Choćby nawet nie

ponieśli szkody (...), to jednak zaciągnęliby odpowiedzialność za tych, dla których byli zgorznięciem", s. 95.

<sup>26</sup> Tamże, s. 90.

<sup>27</sup> Tamże, s. 94 - 95.

<sup>28</sup> Tamże, s. 96.

<sup>29</sup> Tamże, s. 60 - 61.

<sup>30</sup> Tamże, s. 92.

<sup>31</sup> Tamże, s. 95.

<sup>32</sup> Tamże, s. 73.

<sup>33</sup> Tamże, s. 74.

<sup>34</sup> Tamże, s. 75.

<sup>35</sup> Tamże, s. 75.

<sup>36</sup> Tamże, s. 74 - 75.

<sup>37</sup> Tamże, s. 132.

## BIBLIOGRAFIA

Św. Jan Chryzostom, *Dialog O kapłaństwie* (tłum. ks. W. Kania), Opracowanie ks. M. Starowiejski, Kraków 1992.

### Literatura pomocnicza

Altaner B., *Patrologia*, Warszawa 1990.

Campanhausen von H., *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1967.

Czuj J., *Patrologia*, Poznań 1957.

Hamman A., *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978.

Kania W., *Ideal kapłana według św. Jana Chryzostoma*, Ateneum Kapłańskie, t. 46, 1936, s. 105 - 130.

Kania W., *Ideal mówcy kościelnego według św. Jana Chryzostoma*, Ateneum Kapłańskie, t. 47, 1947, s. 113 - 131; 225 - 240; 329 - 339.

Quasten J., *Initiation aux Pères de L'Eglise*, t. III, Paris 1963.

Pieszoch Sz., *Patrologia*, Poznań 1964.

Sinko T., *Zarys historii literatury greckiej*, t. II, Warszawa 1959.

*Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, J. M. Szymusiak, M. Starowiejski, Poznań 1971.

*Sobór Watykański II, Konstytucje-Dekrety-Deklaracje*, Poznań 1968.

ks. Józef Turkiel

## PRAWDA BOŻA ODKRYWANA PRZEZ CZŁOWIEKA PODSTAWA ODNOWY MORALNEJ

„My ludzie jako Kościół i jako wszystkie  
bytujące w tym jednym Kościele - kościoły -  
musimy wciąż odnajdywać tę Drogę jedyną,  
jaką jest Chrystus”.

JAN PAWEŁ II  
Warszawa - 1991

### WSTĘP

II Sobór Watykański akcentując w wielu swych wypowiedziach powołanie<sup>1</sup>, wskazuje ideę przewodnią, która nadaje głęboki sens moralności chrześcijańskiej. W sposób szczególny podkreśla to Dekret o formacji kapłańskiej (DFK 1<sup>6</sup>) „Optatum totius” gdzie czytamy: „Szczególną troskę należy skierować ku doskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma Świętego, niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”. Dlatego zapewne wielu polskich teologów moralistów postuluje, w oparciu o tę właśnie ideę „uprawianie” teologii moralnej. Ks. S. Olejnik, który najpełniej ten postulat zrealizował wydając sześciotomowy podręcznik teologii moralnej<sup>2</sup>, stwierdził: „wprawdzie Sobór nie polecił wyraźnie tworzyć według niej (idei powołania: J. T.) nowych kształtów postulowanej przez siebie odnowy teologii moralnej, sugeruje ją jednak wyraźnie teologom mającym dokonać tej odnowy”<sup>3</sup>.

Mówiąc o soborowej idei powołania, jako podstawie odnowy teologii moralnej, nie chodzi oczywiście tylko o odnowę tej dziedziny teologicznej. Chodzi bardziej o odnowę chrześcijańskiej wizji życia moralnego w ogóle, którą teologia moralna ujmuje na sposób systemu. Ma ono ukazywać się w jego pozytywnym wymiarze. Odchodzić od negatywnego widzenia moralności, koncentrującego się na pewnych granicach, jako wyznacznikach moralności, przekroczenie których jest grzechem (tzw. moralność granic).

Idea powołania, która jest ideą biblijną, podkreśla personalną relację człowieka do Boga - Stworzyciela i Boga - Zbawiciela. To dzięki tej relacji

człowiek ustawicznie odczuwa potrzebę poszukiwania prawdy i dobra, aby ostatecznie spotkać się z Bogiem. Człowiek stworzony, a więc obdarzony rozumną naturą, wyposażony w zdolności odkrywania prawdy Bożej, rozpoznaje swoje powołanie do życia w tej prawdzie na drodze swojego życia. Dobitnie to podkreśla Ojciec Święty Jan Paweł II w orędziu na XXIV Światowy Dzień Pokoju 1.01.1991 roku, gdzie czytamy; „Istotnie, Bóg stwarzając osobę ludzką, wpisał w jej serce prawo, które każdy może odkryć (por. Rz. 2,15), a sumienie jest właśnie tą zdolnością rozróżnienia dobra i zła i działania zgodnie z tym prawem. Posłuszeństwo wobec tego prawa stanowi o godności człowieka”<sup>4</sup>.

Tej zdolności odkrywania powołania do życia zgodnego z prawem Bożym nie zniszczył nawet grzech pierworodny. Mówi o tym Ojciec Święty we wspomnianym Orędziu na Światowy Dzień Pokoju; „przeciwnie, pomimo swej słabości człowiek nie jest pozbawiony zdolności poszukiwania i poznawania dobra w sposób wolny oraz rozpoznawania i odrzucania zła, wyboru prawdy i przeciwstawiania się błędom”. Można łatwo więc z powyższych tekstów, nawiązujących do soborowej konstytucji „GAUDIUM et SPES” odczytać obowiązek spotkania się w naszym życiu i działaniu z rzeczywistością wartości Bożych, z wezwaniem, jakie one nam stawiają i z powinnością, by na nie odpowiedzieć<sup>5</sup>. Realizacja tej powinności stanowi bowiem o godności człowieka. Ten obowiązek, dla chrześcijanina staje się jeszcze wyraźniejszym, wtedy gdy uświadamia sobie, że jego godność to godność dziecka Bożego od chwili wszczęcia w Jezusa Chrystusa przez chrzest święty. Dlatego specyfiką chrześcijańskiego powołania jest ustawiczne współdziałanie z działaniem Chrystusa w świecie. Razem z Nim, jako powołani przez Niego, możemy tworzyć dobro, odkrywać prawdę, czynić miłość<sup>6</sup>. Podejmowanie tych zadań, będących odpowiedzią na wezwanie Boże, oto właściwie pojęta wizja chrześcijańskiego życia moralnego. Wynika z tego nieodzowność kształtowania odpowiednich postaw moralnych. Chrześcijanin wszczęty w Chrystusa musi kształtować siebie na Jego wzór. Chrystus bowiem jako wcielony Bóg – Człowiek w najdoskonalszy sposób ukształtował w sobie ideał moralny stając się wzorem do naśladowania. Oczywiście musi być ono właściwie pojmowane. Nie chodzi o jakiś sposób odtwarzania sposobu zachowania Jezusa Chrystusa w zmieniających się różnych okolicznościach i sytuacjach. Chodzi o naśladowanie postawy Chrystusa. Charakterystyczne rysy Jego postawy to: nastawienie na wypełnienie woli Ojca, stała modlitwa, ubóstwo i pokora, a przede wszystkim miłość do człowieka posunięta do zaparcia się siebie. Stąd chrześcijanin, który chce naśladować Chrystusa w swym życiu moralnym jest zobowiązany do życia tymi wartościami i ocenami, do przyjęcia takiej samej postawy moralnej gotowości, by wypełniać wolę Ojca powołującego do realizacji miłości. Wyraża się to w akceptacji stylu myślenia ewangelicznego w zakresie spraw moralnych. Właśnie dzięki temu stajemy się nowym stworzeniem, przyoblekamy się w nowego człowieka. Inaczej mówiąc moralność staje się moralnością chrześcijańską.

## KU MORALNEJ ODNOWIE

Wracamy tu jeszcze raz do tych słów, które widnieją na początku tego artykułu; „mój ludzie jako Kościół i jako wszystkie bytujące w tym jednym Kościele kościoły – musimy wciąż odnajdywać tę Drogę jedyną, jaką jest Chrystus”. Do nich dołączamy i dalsze; „wciąż poniekąd musimy sprawdzać, czy On jest właśnie tą drogą, którą idziemy, którą idziemy we wspólnocie”<sup>7</sup>.

Słowa, które przytoczyliśmy, a które są jakby mottem tego artykułu, wypowiedział Ojciec Święty Jan Paweł II. Zachęca nas byśmy snuli refleksje nad drogą naszego powołania i zaangażowaniem w realizację tych zadań, które stają przed nami będąc implikacją powołania. To świadome widzenie swej drogi życiowej w świetle Jedynej Drogi jaką jest Jezus Chrystus, ma stać się podstawą odnowy moralnej w narodzie polskim, odnowy wyzwalającej w nas, jako członkach wspólnoty kościelnej, potrzebę świadectwa.

II Polski Synod Plenarny podjął zadanie odnowy moralnej. Ojciec Święty otwierając go w Warszawie powiedział; „czy można powiedzieć, że Synod jest także czasem nawrócenia? Czasem – a może raczej procesem? Tak. Trzeba to stwierdzić zaraz na początku. Cała egzystencja chrześcijańska jest procesem nawrócenia. Synod w sposób szczególny wyraża tę egzystencję”.

Zadanie odnowy moralnej to przede wszystkim konieczność odbudowania w idących pokoleniach umiłowania prawdy i prawa Bożego. Odczytywać na nowo prawo Boże – prawo miłości, realizować je w życiu, oto istota powołania jakim nas Bóg obdarza, byśmy mogli osiągnąć kres wspólnego nam przeznaczenia. Szczególną rolę w odnowie przypisuje II Synod ludziom świeckim, którzy muszą odczytywać swoje powołanie w odniesieniu do porządku doczesnego, który ma być przez nich odnawiany w świetle Ewangelii i w duchu Kościoła. To zadanie przypomina Synod w świetle nauczania II Soboru Watykańskiego<sup>8</sup>.

II Synod Plenarny przypomina, a raczej zakłada jako fundament odnowy moralnej, konieczność głębokiego odczytywania i recepcji nauczania II Soboru Watykańskiego. Ojciec Święty podkreślając wymiar historyczny II Synodu powiedział; „naprzód – od strony Kościoła powszechnego – Synod Wasz rozpoczyna swe prace po Soborze II Watykańskim (który był Soborem Stulecia), a zarazem w obliczu początku trzeciego tysiąclecia po Chrystusie. Same te okoliczności przesądzają o charakterze Synodu Plenarnego oraz o jego zadaniach. Nie może bowiem nie odzwierciedlać się w nim całe novum soborowe związane z Vaticanum II”.

Śledząc teksty robocze synodalne<sup>9</sup> przygotowane przez 200 ekspertów zauważamy, że obok wielu problemów - tematów, które jakby wytyczają drogi odnowy moralnej zaakcentowana jest w nim potrzeba formacji postaw moralnych.

Rzeczywistość ziemską, w której człowiek żyje i ma się uświęcać, realizując powołanie do twórczej miłości, wymaga dzisiaj od chrześcijanina jeszcze baczniejszego zwrócenia uwagi na kształtowanie właściwej postawy moralnej. Jest to o tyle ważny problem, iż zagrożenia, które stają na drodze życiowej,

wydają się być coraz większe. Mówi o nich w wielu swych dokumentach Ojciec Święty Jan Paweł II.

Dlatego II Polski Synod Plenarny poświęca tej sprawie oddzielny dokument roboczy zatytułowany „Formacja postaw moralnych w narodzie”<sup>10</sup>. Wskazówką dla niego jest nauczanie Kościoła zawarte w soborowych Konstytucjach, dekretach i deklaracjach. Z nimi trzeba ten tekst zestawić.

Idea powołania i odpowiedzi na nie, którą wskazuje Kościół posoborowy – jako ideę przewodnią do budowania chrześcijańskiej wizji moralności – jest punktem wyjścia dla właściwego widzenia formacji postawy moralnej. Jest to aspekt teologiczny kształtowania postaw moralnych. Nad nim chcemy się zatrzymać.

Tekst roboczy mówiąc o formacji postaw moralnych w narodzie polskim (jak stwierdzają eksperci w 95% przyznających się do wiary w Boga) podkreśla „potrzebę dokonywania głębokiej refleksji i jeszcze głębszych odkryć - trwałych zasad, niezmiennych praw i prawd stanowiących ideę wiodącą w rozwoju człowieka”<sup>11</sup>.

Jakie to zasady? Podręcznik mówi o następujących:

- prawda o Bogu Jedynym w Trójcy Świętej,
- prawda o człowieku,
- prawda o grzechu pierworodnym,
- prawda o Synu Bożym,
- prawda o Łasce Bożej,
- prawda o sakramentach świętych,
- prawda o Kościele jako Ludzie Bożym,
- prawda o Najświętszej Maryji Pannie,
- prawda o świętych Kościoła powszechnego,
- prawda o sumieniu człowieka.

Są to prawdy, które możemy rozważać pojedynczo, ale należy je widzieć zawsze komplementarnie, bo wszystkie stanowią prawdę jedną – Bożą. Nie można pominąć którejs z nich, a pomijanie wszystkich, wtedy gdy się chce rozważać o problemie odnowy moralnej, jest naturalizowaniem problemu, co nie może przynieść oczekiwanych owoców w życiu chrześcijanina i każdego innego człowieka.

Bóg stwarza i zachowuje wszystko w istnieniu, objawiając swoją bezinteresowną i miłosierną Miłość. Jego plan miłości to stworzenie świata i powołanie człowieka do współtworzenia. Porządek moralny, który wraz z aktem stwórczym został „zapisany” w stworzeniu objął całego człowieka. Realizując ten porządek, człowiek w sposób rozumny i wolny wypełnia swoje odwieczne przeznaczenie.

Tę realizację zakłócił grzech pierworodny. Naruszył bowiem porządek nadprzyrodzony i doczesny w człowieku. Zaciemnił poznanie rozumne dobra i osłabił wolę pragnienia tego dobra. Zachwiał w ten sposób porządek moralny w nim, odzwierciedlającym Mądrość Bożą. W konsekwencji rozprzestrzenił się nieporządek moralny wokół człowieka, w nim samym, w jego relacji do drugiego człowieka i otaczającego świata.

Bóg nie pozostawił jednak człowieka samego sobie. „Tak umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy kto w niego wierzy miał życie wieczne”(J 3,16). Jezus Chrystus – Odkupiciel człowieka, posłuszny Ojcu aż do śmierci krzyżowej, stał się wzorem postawy moralnej. „Miłujcie się – tak jak Ja was umiłowalem (J 15,12). Ta prawda w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II jest prawdą centralną. Ma ona również swoje centralne miejsce w tekście roboczym II Synodu „Formacja postaw moralnych” (w aspekcie teologicznym).

Jezus Chrystus wysłużył nam Łaskę Bożego życia umierając na krzyżu i zmartwychwstając. Dzięki Niemu powołanie, do którego Bóg wzywa każdego człowieka w akcie stwórczym i które przez grzech zostało zachwiane, nabrało nowego blasku. Jesteśmy więc, jakby na nowo powołani do przyjaźni z Bogiem, ludźmi i światem. Te trzy relacje; człowiek - Bóg, człowiek - człowiek, człowiek - świat, które naprawił Jezus Chrystus, wymagają zaangażowania człowieka, jeśli ma dokonać się rzeczywiście odnowa moralna.

Jezus Chrystus – Odkupiciel, który jest objawieniem Ojca – stwórcy, gdy skończył się czas Jego historycznego objawienia, pozostał w sposób niewidzialny w sakramentach świętych. Jeśli przyjmowane są z wiarą, nadzieją i miłością, jeśli postrzegane są jako źródło zobowiązań moralnych, które należy wypełnić, to stają się najskuteczniejszym środkiem formacji moralnej.

Wymaga to pełnej przynależności do Kościoła – prasa-kramentu. Jako społeczność doskonała daje człowiekowi szanse życia w pełnej prawdzie o Bogu Ojcu – Stworzycielu człowieka, o Jezusie Chrystusie – Zbawicielu i Duchu Świętym – Uświęcicielu. Prawdę tę Kościół głosił i jej pozostaje wierny. Jej przepowiadanie i dawanie jej świadectwa w życiu, które przebiega w zmieniających się warunkach historii, jest drogą do przewyciężenia wszystkich rozłamów i zjednoczenia w Chrystusie.

Niedościgłym wzorem zawierzenia Bogu, posłuszeństwa i ofiary jest dla nas wszystkich Niepokalana i Najświętsza Maryja Panna. Jest matką Kościoła i naszą matką. Józef Kardynał Ratzinger mówi, że wobec kryzysu koncepcji Kościoła, kryzysu moralności jest Maryja jedynym ratunkiem<sup>12</sup>. „Należy powrócić do Maryji, jeżeli chcemy powrócić do prawdy o Chrystusie, o Kościele, o człowieku”<sup>13</sup>.

Na koniec, podręcznik synodalny w części o „Formacji postaw moralnych” wymienia prawdę o sumieniu człowieka. Numer 16 Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym przedstawia sumienie jako sanktuarium w którym człowiek spotyka się z Bogiem. Człowiek odkrywa tu prawo Boże, nakazujące czynić dobro.

Niezbędnym elementem właściwej formacji postaw moralnych jest formacja sumienia. Może się ona dokonywać tylko przez zwiążanie z prawdą niezmienną i obiektywną. „Gwarancją istnienia obiektywnej prawdy jest Bóg, Prawda absolutna, a poszukiwanie prawdy utożsamia się – na płaszczyźnie obiektywnej – z poszukiwaniem Boga”<sup>14</sup>.

Głoszenie tych prawd, o których syntetycznie mowa wyżej, a które są fundamentem według ekspertów II Polskiego Synodu Plenarnego, to szczególne zadanie Kościoła.

Józef Kard. Ratzinger mówi o deformacji oblicza Europy przez dwie wielkie schizmy epoki nowożytnej. Chodzi o reformację XVI wieku i laicyzm wywodzący się z Oświecenia<sup>15</sup>. „Co powinien robić Kościół w takim kontekście?” - pyta wybitny teolog. „Powiedziałbym, że Kościół i Kościoły najpierw i przede wszystkim muszą być prawdziwie sobą. Nie mogą pozwolić na to, by zostały zdegradowane do roli zwykłego narzędzia moralizującego społeczeństwo, tak jak tego życzyliby sobie państwo liberalne (...). Kościół musi nade wszystko, z całą stanowczością pełnić właściwą sobie funkcję; wykonywać zadanie, które stanowi o jego tożsamości; głosić prawdę o Bogu i Jego Królestwie. Właśnie tak i tylko tak kreuje ową przestrzeń duchową, wewnątrz której może na nowo rozkwitnąć życie moralne, i to w o wiele większej grupie osób, niż ta złożona tylko jedynie z wierzących”<sup>16</sup>.

Jeśli więc Kościół, będzie konsekwentnie realizował swoje podstawowe zadanie — głosząc prawdę Bożą, pomoże tę prawdę człowiekowi odkrywać, przeżywać ją we wspólnocie i żyć nią na codzień. Tylko wtedy możemy mówić o właściwym formowaniu postaw moralnych a przez to o odnowie moralnej.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> KDK 3, 10, 11, 13, 19, 21, 22, 25, 27.

<sup>2</sup> Ks. S. Olejnik, *Teologia moralna. Dar, wezwanie, odpowiedź*. Warszawa 1988.

<sup>3</sup> Ks. S. Olejnik, dz. cyt., s. 172.

<sup>4</sup> por. KDK 16.

<sup>5</sup> Ks. S. Rosik, *Przeznaczenie i powołanie człowieka oraz ich teologiczna wiarygodność*, RTK 3 (1980), s. 60.

<sup>6</sup> Ks. S. Rosik, dz. cyt., s. 60.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Bazylika NSPJ Msza św. otwierająca II Synod Plenarny* — Warszawa 8. 06. 1991.

<sup>8</sup> DA 7, 8, 13, 14, 16, 29.

<sup>9</sup> *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*. Poznań - Warszawa 1991.

<sup>10</sup> *II Polski Synod Plenarny*, dz. cyt., s. 377.

<sup>11</sup> *II Polski Synod Plenarny*, dz. cyt., s. 378.

<sup>12</sup> J. Kard. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, Kraków-Warszawa-Struga 1968, s. 88.

<sup>13</sup> J. Kard. Ratzinger, *Raport ...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Oroędzie na XXIV Światowy Dzień Pokoju*, 1. 01. 1991.

<sup>15</sup> J. Kard. Ratzinger, *Prowadzić dialog ze wszystkimi*, „Znaki Czasu” 26(1992), s. 60.

<sup>16</sup> J. Kard. Ratzinger, *Europa na zakręcie*, „Znaki Czasu” 26(1992), s. 67.

ks. Stanisław Wojnar

URZĄD DZIEKAŃSKI W ŚWIETLE USTAW JÓZEFIŃSKICH  
NA PRZYKŁADZIE DIECEZJI PRZEMYSKIEJ  
W LATACH 1786 – 1824

Lata 1786 - 1824 w diecezji przemyskiej to lata rządów biskupa Antoniego Gołaszewskiego. W tym czasie prawodawstwo józefińskie w Austrii doszło niemal do perfekcji w swoich ograniczeniach działalności instytucji kościelnych.

Praca niniejsza ma na celu przedstawić stopień ingerencji władz józefińskich w działalność dziekanów. Prawodawstwo józefińskie bowiem uczyniło z dziekanów niższych urzędników państwowych, którzy musieli wiernie wypełniać polecenia władz państwowych.

## 1. ORGANIZACJA DEKANALNA W DIECEZJI PRZEMYSKIEJ

Utrzymuje się, że podziału na dekanaty dokonał już pierwszy ordynariusz diecezji przemyskiej<sup>1</sup>. Z czasem zaniechano dzielenia na dekanaty i stanowienia dziekanów. Dopiero synod prowincjonalny w 1561 r. postanowił, aby biskupi wznowili podział na dekanaty — gdzie ich brak, winni je zaprowadzić, a gdzie są, należy pomnożyć ich liczbę w miarę potrzeby. Synod określił także prawa i obowiązki dziekanów<sup>2</sup>.

Zgodnie z uchwałą wyżej wspomnianego synodu, biskup Gośliński (1591 - 1600) przeprowadził reorganizację dekanalną w diecezji, określając na synodzie przemyskim w 1594 r. granice siedmiu dekanatów<sup>3</sup>.

Synod przemyski z 1723 r. wymienia dziewięć dekanatów. Biskup Sierakowski z okazji wprowadzenia podziału diecezji na archidiaconaty, dekretem z 24 marca 1751 r. w miejsce dawnych dziewięciu dekanatów (Dynów, Jarosław, Krosno, Leżajsk, Mościska, Przemyśl, Rzeszów, Sambor, Sanok), utworzył trzy nowe dekanaty w Nowym Mieście, Pruchniku i Tarnogrodzie. Taki podział utrzymał się do 1782 r.<sup>4</sup>.

Cesarz Józef II wprowadził nowy podział administracyjny na cyrkuly. Żądał on, aby do tego podziału administracyjnego biskupi dostosowali też granice dekanatów<sup>5</sup>. Z tej racji biskup Betański w 1783 r. zniósł archidiaconaty, a zarazem pomnożył liczbę dekanatów i przeprowadził nowe rozgraniczenie.

Przybyły w ten sposób dekanaty: grabowiecki, hrubieszowski, leski, przeworski, rymanowski, sokalski i zamojski<sup>6</sup>.

W związku z kilkakrotnymi zmianami granic diecezji, za rządów biskupa Golaszewskiego dokonano w ślad za tym dalszej rozbudowy systemu dekanalnego. W 1787 r. przybyły dekanaty: drohobycki i jaworowski, zaś w 1807 r.: biecki, jasielski, mielecki, pilzneński, radomyski, ropczycki, strzyżowski i żmigrodzki. Odpadły natomiast w tym czasie z dawnych dekanatów: lubaczowski i sokalski<sup>7</sup>.

Ostatecznie diecezja przemyska liczyła w owym czasie trzydzieści jeden dekanatów z czterystoma ośmioma parafiami, leżącymi w siedmiu cyrkulach. Szczegółowy wykaz przedstawiał się następująco:

1. Cyrkuł jasielski: 78 parafii w pięciu dekanatach: Biecz (19), Jasło (16), Krosno (8), Strzyżów (20), Żmigrod (15).

2. Cyrkuł przemyski: 43 parafie w 5 dekanatach: Jarosław (7), Jaworów (8), Mościska (11), Pruchnik (9), Przemysł (8).

3. Cyrkuł rzeszowski: 82 parafie w 6 dekanatach: Głogów (10), Leżajsk (14), Miechocin (12), Przeworsk (16), Rudnik (10), Rzeszów (20).

4. Cyrkuł samborski: 25 parafii w 2 dekanatach: Drohobycz (9), Sambor (16).

5. Cyrkuł sanocki: 61 parafii w 5 dekanatach: Brzozów (17), Dobromil (8), Lesko (8), Rymanów (12), Sanok (16).

6. Cyrkuł tarnowski: 78 parafii w 4 dekanatach: Mielec (16), Pilzno (26), Radomyśl (21), Ropczyce (15).

7. Cyrkuł zamojski: 41 parafii w 4 dekanatach: Hrubieszów (7), Tarnogród (10), Tyszowce (11), Zamość (13).

Po odpadnięciu cyrkulu zamojskiego (1811 r.), zostało w diecezji przemyskiej 27 dekanatów w 6 cyrkulach. Zaś po odpadnięciu cyrkulu tarnowskiego (1823 r.), pozostały 23 dekanaty w 6 cyrkulach<sup>8</sup>.

## 2. PRAWA I OBOWIĄZKI DZIEKANÓW

Władze zaborcze bardzo przychylnie potraktowały instytucje dziekanów, ale uważały ich za niższych urzędników administracji państwowej<sup>9</sup>, głównie w sprawach dotyczących duchowieństwa i parafii. Pośredniczyli więc oni między duszpasterzami a władzami cyrkularnymi.

Rząd przyznał biskupom prawo mianowania dziekanów, z obowiązkiem powiadomienia o tym Gubernium<sup>10</sup>. Władze gubernialne miały prawo odrzucenia decyzji biskupiej. Zdarzało się to jednak rzadko. W przypadku, gdy mianowany przez biskupa dziekan nie budził zastrzeżeń natury politycznej, Gubernium powiadamiało konsystorz „o przyjęciu do wiadomości” tego faktu<sup>11</sup>.

Dziekani mieli pomocników w osobie wicedziekanów. Kandydatów na to stanowisko wysuwali zwykle sami dziekani, biskup zaś mianował ich bez zgłaszania do Gubernium<sup>12</sup>.

Józefińskie ustawodawstwo określało szczegółowo obowiązki dziekanów<sup>13</sup>. Szereg ustaw w tym zakresie wykorzystał w 1783 r. biskup Betański i zestawiał w swoim liście pasterskim obowiązki i zadania dziekanów w nowej rzeczywistości<sup>14</sup>. Główny nacisk położył na obowiązki dziekanów jako urzędników

administracji zaborczej. Mieli oni zatem czuwać nad dyscypliną kleru, także zakonnego, nad ogłaszaniem ludowi mandatów cesarskich i gubernialnych, nad sprawowaniem sakramentów świętych, troskę duchownych o chorych, zachowaniem instrukcji rządowej odnośnie mówienia kazań, ponadto donosić do konsystorza o stratach w majątku beneficjalnym oraz o występkach duchowieństwa. Do tej kontroli służyć miały między innymi wizytacje dziekańskie<sup>15</sup>.

Widocznie jednak dziekani zaniedbywali drobiazgowej kontroli nad życiem i moralnością księży, skoro biskup Golaszewski zmuszony był przypominać im obowiązki w tym zakresie<sup>16</sup>.

W okresie józefińskim, dziekani zostali ponadto zobowiązani do przekazywania podległemu duchowieństwu wszystkich zarządzeń otrzymanych wprost od cyrkulów lub konsystorza, przy czym należy zaznaczyć, że te ostatnie zawierały w większości zarządzenia cesarskie i gubernialne<sup>17</sup>. Dziekani mieli również obowiązek zadbać, aby podległe im duchowieństwo nie tylko ogłaszało wszystkie zarządzenia, ale także je wypełniało. Opornych zaś proboszczów w tym zakresie byli obowiązani zgłaszać do cyrkulów<sup>18</sup>.

Niezależnie od tego narzucono dziekanom funkcję informacyjno-sprawozdawczą w zakresie wszelkich spraw życia kościelnego. Swoje informacje opracowywali według szczegółowych formularzy rządowych i przesyłali je periodycznie do cyrkulu i konsystorza. W zakresie nadzoru nad całokształtem prac duszpasterskich znalazły się między innymi takie obowiązki: nadzór nad treścią kazań i czuwanie, by nie występowało w nich przeciwko władzom politycznym, kontrola czynności liturgicznych pod kątem ich zgodności z poszczególnymi przepisami józefińskimi itp.<sup>19</sup>.

W przypadku zawakowania parafii, dziekan był zobowiązany jak najspieszniej donieść o tym miejscowemu *dominium*, które z kolei zawiadamiało patrona kościoła o potrzebie prezentacji<sup>20</sup>. Następnie dziekan powiadamiał urząd cyrkularny w celu zaopiekowania się *beneficjum* proboszczowskim i jego dochodami interkalarnymi. Wreszcie powiadamiał konsystorz, aby ten rozpiisał konkurs.

Instalacja proboszczowska zarówno *quoad temporalia quam spiritualia*, należała według prawa kościelnego wyłącznie do dziekanów lub ich zastępców. Józef II podporządkował cyrkulom *beneficja* proboszczowskie z racji kongrualnego wynagrodzenia. W konsekwencji ograniczył instalacyjną władzę dziekanów tylko *quoad spiritualia*<sup>21</sup>. Przekazywania *beneficjum* dokonywali zawsze urzędnicy cyrkularni. O przeprowadzonej instalacji dziekani informowali konsystorz i urząd cyrkularny<sup>22</sup>.

Troskę o majątek kościelny interpretował rząd w swoisty sposób. W wypadku zrujnowania jakiegokolwiek budynku kościelnego dziekani byli zobowiązani donieść o tym do cyrkulu, który z kolei interweniował u patronów o przeprowadzenie potrzebnych remontów. Żadnej zaś odpowiedzialności nie ponosili proboszczowie. Dziekani mieli także obowiązek dopilnować, czy poszczególne parafie wywiązały się z oddania precjozów kościelnych na potrzeby wojenne. Poza tym dziekani łącznie z przedstawicielami dominiów musieli

potwierdzać roczne wykazy rachunkowe, dotyczące zarówno dochodów kościelnych, jak i przychodów z *beneficjum*, zapobiegając w ten sposób wszelkim „nadużyciom” finansowym ze strony proboszczów.

Biurokracja józefińska podchodziła w swoisty sposób do wizytacji dziekańskich oraz kongregacji dekanalnych. Narzuciła również dziekanom zupełnie nowy obowiązek nadzoru nad szkolnictwem elementarnym. Zagadnienia te wymagają jednak bardziej szczegółowego omówienia.

### 3. WIZYTACJE DZIEKAŃSKIE

Prawo kościelne zaliczało wizytacje parafii do podstawowych obowiązków dziekańskich. Miały one na celu bezpośredni wgląd w dyscyplinę duchownych, w sprawy duszpasterskie i beneficjalne. Toteż polskie ustawodawstwo synodalne nieustannie przypominało o tym obowiązku, żądając przesyłania szczegółowych sprawozdań do biskupa<sup>23</sup>.

Władze józefińskie zaakceptowały wizytacje dziekańskie w całej pełni, ale miały na uwadze głównie względy polityczne<sup>24</sup>. Wizytacje te miały być po prostu organem bezpośredniej kontroli i wglądu rządu w całokształt życia kościelnego w terenie. Józef II nie dowierzając polskiemu duchowieństwu, spośród którego rekrutowali się ówczesni dziekani, wydał zarządzenie 10 marca 1778 r., aby w czasie wizytacji dekanalnych towarzyszył dziekanom zawsze urzędnik cyrkularny<sup>25</sup>. W późniejszym czasie zarządzenie to zostało nieco zmodyfikowane, gdyż coroczne wizytacje urzędników państwowych oddzielono czasowo od dziekańskich<sup>26</sup>.

Według wymienionego wyżej dekretu, w wizytacjach dziekańskich miał brać udział także urzędnik miejscowego dominium. Ponieważ władze dominikalne ociążały się niekiedy z wypełnieniem tego obowiązku, na interwencję rządową konsystorz przypominał dziekanom, aby w czasie wizytacji dobierali sobie tegoż urzędnika<sup>27</sup>.

Chociaż ani władze rządowe ani kościelne nie przyznawały dodatkowego wynagrodzenia dziekanom z racji uciążliwych wizytacji parafii<sup>28</sup>, to jednak biskupi przemyscy bezwzględnie nakazywali wypełnianie tego obowiązku<sup>29</sup>. Dodajmy, że wizytacje dziekańskie nabierały w tym czasie szczególnego znaczenia także z tej racji, że Józef II utrudniał ordynariuszom galicyjskim dokonywanie wizytacji kanonicznych<sup>30</sup>.

Biskup Betański uwzględniając dotychczasowe rozporządzenia rządowe ułożył nowy porządek wizytacji dziekańskich. Ogłosił go w liście pasterskim 14 sierpnia 1783 r. i powtórzył 10 września 1784 r. Program wizytacji sformułował w postaci trzydziestu pytań, które miały być podstawą indagacji duszpasterzy. Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że szły one całkowicie po linii rozporządzeń józefińskich<sup>31</sup>. Obowiązywały one także w okresie rządów biskupa Gołaszewskiego.

Ten ostatni wykazał jeszcze większą gorliwość od biskupa Betańskiego w dziedzinie egzekwowania wizytacji dziekańskich. Przykładem tego są nieustanne przypomnienia ogłaszane w kurendach<sup>32</sup>. Słusznie bowiem

poczytywał bezpośredni nadzór dziekański za jeden ze skutecznych sposobów zapobiegania rozluźnieniu dyscypliny wśród kleru i zaniedbaniom w dziedzinie duszpasterskiej<sup>33</sup>.

Nieustanna presja biskupa podyktowana troską o wizytacje dziekańskie spowodowała, że za jego rządów odbywały się one regularnie. Dowodzi tego ogromny zasób protokołów owych wizytacji przeprowadzonych w tamtejszym okresie, które przechowuje Archiwum Diecezjalne w Przemyślu<sup>34</sup>.

O terminie zamierzonej wizytacji dziekan informował poszczególnych proboszczów na kilka dni wcześniej. Przybywszy na miejsce, rozpoczynał wizytację od nawiedzenia kościoła, przy czym jednocześnie stwierdzał stan następujących obiektów: tabernakulum, chrzcielnicę, skrytki na oleje święte oraz pisciny<sup>35</sup>.

Następnie udawał się na plebanię i przeprowadzał dochodzenie w oparciu o instrukcję biskupa Betańskiego. Obejmowały one następujące kwestie:<sup>36</sup>  
1/ Charakterystykę kazań i katechizacji na podstawie pisanych na bieżąco konspektów; 2-3/ pilność w udzielaniu sakramentów świętych, zwłaszcza niemowlętom i chorym; 4/ zgodność nabożeństw kościelnych z przepisanim czasem i rubrykami józefińskimi; 5/ obowiązkowość księży w odprawianiu rekolekcji kapłańskich, składanie programowych egzaminów i prywatne dokształcanie się, zwłaszcza w zakresie prawa<sup>37</sup>; 6/ istnienie szczegółowych inwentarzy obiektów sakralnych oraz beneficjum gruntowego; 7/ dołączanie modlitw za cesarza we Mszy św.; 8/ konskrypcja w księdze parafialnej mandatów cesarskich i zarządzeń biskupich; 9/ wymuszanie opłat stęły od biednych; 10/ samowolne zawyżanie ze strony proboszczów legalnych dziesięcin i danin; 11/ opieka nad sierotami i chorymi; 12/ statystyka specyfikacyjna katolików w parafii i duch tolerancji w stosunku do nich; 13/ stan budynków beneficjalnych i kościelnych; 14/ istnienie bractw zniesionych i fundacji dotąd nie przekazanych do kasy funduszu religijnego; 15/ istnienie witryków i ich obowiązki; 16/ istnienie klasztorów w parafii<sup>38</sup>; 17/ kaplice prywatne, ich urządzenie i prawny dokument ich istnienia; 18/ istnienie szpitala parafialnego i przestrzeganie w nim przepisów cesarskich; 19/ rezydencja i strój proboszcza; 20/ istnienie cmentarza zgodnie z dekretami józefińskimi; 21/ sposób grzebania zmarłych na cmentarzu i w obrębie kościoła; 22/ legalność kultów cudownych obrazów w parafii; 23/ autentyczność relikwii; 24/ stan kapliczek i figur przydrożnych; 25/ walka z zabobonami i gusłami; 26/ istnienie szkoły, personelu i wyposażenia; 27/ funkcyjne kwalifikacje położnych; 28/ osobowy wykaz bluźnierców, gorszycieli i zaniedbujących Komunię św. wielkanocną; 29/ podanie odległości parafii od Przemyśla i Brzozowa<sup>39</sup>.

Dziekani sporządzali na miejscu protokoły wizytacji, który potwierdzał własnoręcznym podpisem. Na podstawie tychże protokołów zebranych z całego dekanatu, wizytator układał ogólne sprawozdanie statystyczne, po czym przysyłał je do konsystorza.

#### 4. KONGREGACJE DEKANALNE

Obok wizytacji dziekańskich ważną rolę w utrzymywaniu dyscypliny i podnoszenia kwalifikacji umysłowych wśród duszpasterzy stanowiły kongregacje dekanalne. Tradycja ich sięga w Polsce synodu prowincjonalnego z 1561 r.<sup>40</sup>.

Duże zasługi na tym polu położyli biskupi przemyscy. Biskup Gościński nakazał odbywać je na synodzie w 1594 r. Program ich omawiał biskup Piotr Gembicki (1636 - 1643) na dwóch synodach przemyskich w 1638 i 1641 r. Biskup Jan Krzysztof Szembek (1718 - 1724) po wielokrotnym omawianiu tej kwestii na synodach w 1720 i 1723 r., ustalił ostateczny ich program, który wydał w specjalnym okólniku. Pewne szczegóły uzupełnił biskup Sierakowski<sup>41</sup>.

Kongregacje odbywały się dwa razy w roku, a w razie przeszkód przynajmniej raz<sup>42</sup>. Mieli obowiązek brać w nich udział wszyscy kapłani diecezjalni i zakonni, którzy pracowali w duszpasterstwie<sup>43</sup>.

Po przepisanych nabożeństwach, obrady odbywały się w kościele lub zakrystii. Czytano ustawy synodalne i rozporządzenia biskupie, omawiano wcześniej wyznaczone kazusy moralne, roztrząsano potrzeby duszpasterskie parafii w dekanacie, przeprowadzano *scrutinium de moribus cleri*<sup>44</sup>. Od 1758 r. biskup Sierakowski przeniósł *scrutinium de moribus cleri* do wizytacji dziekańskich. Porządek kongregacji niewiele odbiegał od obecnego<sup>45</sup>. Akta odbytej kongregacji należało w ciągu dwóch miesięcy odesłać do konsystorza.

Władze józefińskie początkowo tolerowały praktykę kongregacji dekanalnych. Kierując się jednak motywami politycznymi, głównie antykonspiracyjnymi, zaczęły z biegiem czasu nakazywać zgłaszanie terminów oraz treści programowych kongregacji, w celu uzyskania rządowego pozwolenia na nie<sup>46</sup>. Jeszcze za czasów biskupa Betańskiego pozwolenia takie były udzielane na ogół często, dlatego tenże ordynariusz zachęcał, aby nie porzucać tak wartościowej praktyki<sup>47</sup>. Lwowskie władze gubernialne stawały się jednak coraz bardziej ostrożne w udzielaniu zezwoleń. Ostatecznie ślady organizowania zjazdów dekanalnych przypadają na pierwsze lata rządów biskupa Gołaszewskiego<sup>48</sup>. Widocznie Gubernium zajęło już w tym czasie zdecydowanie negatywną postawę, skoro omawiany ordynariusz nie widział możliwości przywrócenia kongregacji dekanalnych<sup>49</sup>.

#### 5. NADZÓR NAD SZKOLNICTWEM

W 1804 r. władze zaborcze narzuciły dziekanom nowy obowiązek nadzoru nad szkolnictwem elementarnym, czyniąc z nich inspektorów szkolnych<sup>50</sup>. Funkcja ta wiązała się z oddaniem władzom kościelnym nadzoru nad szkolnictwem elementarnym w Galicji. Zarówno biskupi, jak i dziekani oraz proboszczowie nie posiadali jednak żadnego wglądu w sprawy szkolnictwa pozaelementarnego.

Przypomnijmy, że Sobór Laterański IV nakazał organizować w parafiach szkolnictwo elementarne. W kilkanaście lat później, synod prowincjonalny z 1233 r. wypracował szczegółowe przepisy w tym względzie, dostosowane do potrzeb Kościoła w Polsce<sup>51</sup>.

Ogromne zasługi w dziedzinie rozpowszechniania szkolnictwa parafialnego posiada Sobór Trydencki oraz potrydenckie synody polskie<sup>52</sup>. Miały one na celu przeciwdziałanie propagandzie protestanckiej.

Na przełomie XVI i XVII w. parafialne szkoły elementarne w Małopolsce stały się zjawiskiem normalnym. Potop szwedzki, a zwłaszcza długotrwałe i rujnujące kraj wojny sukcesyjne doprowadziły do znacznego pomniejszenia liczby szkół parafialnych<sup>53</sup>.

Bezpośrednim zarządcą szkoły elementarnej był proboszcz. On angażował personel nauczycielski oraz uczniów, dbał o budynki, które wchodziły w skład zabudowy kościelnej, zabezpieczał utrzymanie nauczycielom<sup>54</sup>.

Dziekani w czasie wizytacji parafii mieli obowiązek osobiście zwizytować także szkoły oraz prowadzić *scrutinium* z personelem nauczycielskim. Synod przemyski w 1723 r. poddawał ich nadzorowi także nauczanie prywatne po dworach szlacheckich. Sprawdzali oni kwalifikacje zawodowe i moralne prywatnych nauczycieli i egzaminowali uczniów<sup>55</sup>. To samo zadanie ciążyło również na wizytatorach biskupich.

Ponieważ istnienie szkoły parafialnej w tym czasie było zależne wyłącznie od Kościoła, dlatego służyły one głównie dla potrzeb parafii i miejscowych potrzeb liturgicznych. Z tego powodu nauka katechizmu, śpiewu liturgicznego oraz łaciny kościelnej, stanowiła główny trzon programu nauczania<sup>56</sup>. Pilniejsi uczniowie mogli osiągnąć biegłość w czytaniu, pisaniu i rachowaniu<sup>57</sup>.

Sytuacja szkolnictwa elementarnego zmieniła się zupełnie po pierwszym rozbiore Polski. Maria Teresa postawiła zasadę, że „szkolnictwo jest i pozostanie zawsze sprawą państwa”. Ideę tę uznawał również jej syn Józef II oraz ich następcy<sup>58</sup>. W 1774 r. została utworzona w Austrii tzw. *Studienhofkommission* (Nadworna Komisja Naukowa), której przekazano wszelkie kompetencje nad szkolnictwem w Austrii, a więc i w Galicji. Tym samym czynniki kościelne zostały odsunięte całkowicie od spraw szkolnych<sup>59</sup>.

Reformę szkolnictwa ludowego zlecono w Austrii Janowi Ignacemu Felbigerowi, opatowi augustianów w Żaganii. W 1774 r. wszedł w życie we wszystkich krajach cesarstwa *Algemeine Schulordnung* czyli „Ogólny regulamin dla szkół niemieckich”, opracowany przez Felbigera. Przewidywał on trzy rodzaje szkół: normalne, główne i trywialne. Ostatnia kategoria posiadała formę kształcenia elementarnego. Według założeń powyższego regulaminu szkoła elementarna musiała być założona w każdej parafii. Utrzymanie jej spoczywało na gminie i dominium. Wszystkie dzieci od pięciu do dwunastu lat objęto przymusem szkolnym<sup>60</sup>.

Nowy system szkolny miał służyć wyłącznie celom rządowym. W dodatku miał się stać w Galicji rozsądnikiem germanizacyjnym szerokiej rzeszy ludności polskiej, także wiejskiej<sup>61</sup>. Dlatego bezpośredni nadzór nad szkolnictwem



w terenie sprawowali starostowie cyrkularni, którzy w stosunku do szkół ludowych wyznaczali komisarzy cyrkularnych. Najczęściej pełnili tę rolę dyrektorzy szkół głównych, a byli to przeważnie Niemcy<sup>62</sup>.

Powyższe założenia germanizacyjne stały się główną przeszkodą w organizowaniu szkolnictwa trywialnego w parafiach. Ani gminy ani dominia nie chciały bowiem ponosić ciężarów na zorganizowanie i utrzymanie tego rodzaju placówek rządowych. Niewiele pomogły w tym względzie zarządzenia Józefa II oraz kary nakładane na rodziców nie posyłających dzieci do szkoły<sup>63</sup>.

Fiasko usiłowań rządowych zmusiło cesarza do reorganizacji pierwotnych założeń rozbudowy szkolnictwa elementarnego. Ponieważ rząd nie posiadał dostatecznych funduszy do sfinalizowania całej akcji, Józef II wydał patent w 1787 r. ustanawiający tzw. patronaty szkolne. Dekret ten nakładał obowiązek budowy i utrzymania szkół trywialnych na patronów kościoła, mających prawo prezenty na beneficjum kościelne. Odtąd gdzie było 90 - 100 dzieci w wieku szkolnym, musiała powstać szkoła. Wprowadzono język niemiecki, a polskim pozwolono posługiwać się tylko jako językiem pomocniczym<sup>64</sup>.

Nie zdały egzaminu również wyżej wspomniane patronaty szkolne. Szlachta bowiem nie miała przekonania do oświaty „pospółstwa”, ono samo zaś nie było w stanie rozwiązać problemu szkół z braku odpowiednich środków materialnych. Z tego powodu Józef II zaczął pod koniec swoich rządów apelować do biskupów o wszczęcie akcji propagandowej, na rzecz szkolnictwa parafialnego. Znaczne zasługi na tym odcinku położył także biskup Gołaszewski<sup>65</sup>.

Wskutek tych starań, kampania na rzecz szkół trywialnych, zaczęła przybierać na sile, zwłaszcza po śmierci Józefa II. Nie bez znaczenia była także pewna ustępliwość ze strony czynników rządowych zalecających, aby w Galicji nie nadawać im miana szkół niemieckich<sup>66</sup>, ale nazywać je szkołami wiejskimi i miejskimi. Poza tym do szkółek zorganizowanych przez duszpasterzy, władze rządowe przestały się zupełnie mieszać. Pozostawały więc one pod zarządem duchowieństwa. Organizowano je na wzór dawnych szkółek przedrozbiorowych z polskim językiem nauczania<sup>67</sup>.

Przedstawiony stan szkolnictwa utrzymywał się do 1804 roku. Dnia 7 marca 1804 r. ogłoszono dekret rządowy reorganizujący ludowe szkoły trywialne. Dekret ten został powtórzony 11 sierpnia 1805 r. i nazwany „polityczną ustawą szkolną”. Dzielila ona troskę o nie między Kościół i władze cyrkularne. Bezpośrednim opiekunem szkoły stawał się odtąd proboszcz. Dziekani nadzorowali je w swoich dekanatach. Ponad nimi miał stać wizytator diecezjalny, wybierany spośród kanoników kapituły katedralnej. Kompetencje kościelne dotyczyły wszystkich kwestii szkolnych, z wyjątkiem spraw materialnych. Te bowiem zastrzeżono kompetencji urzędów cyrkularnych<sup>68</sup>.

Przed wprowadzeniem w życie powyższego dekretu, w Galicji wprowadzono w nim małe poprawki. A mianowicie, władzy szkolnych inspektorów dekanalnych nie przyznano wszystkim dziekanom w poszczególnych dekanatach, ale tylko niektórym. Stworzono bowiem system okręgów szkolnych w diecezji, które nie pokrywały się z granicami dekanatów, ale je znacznie

przekraczały<sup>69</sup>. Zgodnie z tak zmodyfikowanym zarządzeniem, Gubernium zwróciło się do konsystorza przemyskiego z petycją o wyznaczenie kandydatów na stanowiska inspektorów okręgowych oraz generalnego dla całej diecezji<sup>70</sup>.

Konsystorz przygotował żadaną listę, wyznaczając kandydatów spośród aktualnych dziekanów i wicedziekanów. Funkcja ta bowiem ze względu na uciążliwe obowiązki wizytacyjne była trudna. Z tego względu konsystorz w miejsce starszych dziekanów wyznaczył wicedziekanów<sup>71</sup>. Prawo nominacji inspektorów szkolnych przysługiwało wyłącznie Gubernium, które nie zawsze zgadzało się na przedstawionych kandydatów<sup>72</sup>.

Obowiązki okręgowych inspektorów szkolnych były rozliczne. Mieli oni osobiście uczestniczyć w egzaminach szkolnych w poszczególnych szkołach dwa razy w roku. Musieli corocznie wizytować miejscowe szkoły, sporządzać szczegółowe statystyki i przysyłać je do konsystorza. W wypadku potrzeby remontu budynków, zawiadamiali o tym władze cyrkularne. W razie braku nauczyciela musieli postarać się o mianowanie „prowizorycznego” nauczyciela. Wreszcie oni badali kwalifikacje moralne nauczycieli i wydawali opinie do cyrkulu<sup>73</sup>.

Z okazji prowadzonych wizytacji szkolnych, każda parafia zobowiązana została do uiszczenia corocznej opłaty w wysokości 5 zlr. Pieniądze te nie szły wprost na korzyść wizytującego dziekana, ale odsyłano je do kasy cyrkularnej. Nie udało się stwierdzić, czy inspektorzy otrzymywali od rządu za swe obowiązki cokolwiek z tych opłat<sup>74</sup>.

Do politycznej ustawy szkolnej wprowadzono w 1815 r. pewne zmiany. Szkolnictwo elementarne zostało wtedy całkowicie podporządkowane nadzorowi konsystorzy biskupich. Na proboszczów zaś nałożono obowiązek właściwego utrzymania budynków szkolnych oraz zapewnienia odpowiedniego wynagrodzenia nauczycieli<sup>75</sup>. W zakresie jednak dziekańskich obowiązków wizytatorskich, ustalonych jeszcze w 1804 r. nie wprowadzono istotnych zmian.

## 6. OFICJALATY

Obok urzędu oficjała generalnego istnieli w niektórych diecezjach także oficjałowie terenowi. Tym się różnili od pierwszych, że biskup zlecał im jurysdykcję w pewnej części diecezji<sup>76</sup>.

Po kasacie konsystorza zamojskiego, biskup Betański erygował 20 stycznia 1785 r. dla okręgu zamojskiego swego rodzaju oficjałat, nadając mu nazwę arcydekanatu. Na czele jego stał arcydziekan, w osobie księdza Mikołaja Olgierda. W obręb tej instytucji wchodziły cztery tamtejsze dekanaty: grabowiecki, hrubieszowski, tarnogrodzki i zamojski<sup>77</sup>.

Omawiany twór administracyjny trwał zaledwie dwadzieścia jeden miesięcy. Zaraz na wstępie rządów biskupa Gołaszewskiego w diecezji, Gubernium zażądało cofnięcia pełnomocnictw wspomnianemu arcydziekanowi i podporządkowania Zamojszczyzny konsystorzowi przemyskiemu. Po zawarciu

pokoju między Napoleonem I a Austrią w 1809 r. cała Zamojszczyzna wraz ze skrawkiem województwa ruskiego została włączona do Księstwa Warszawskiego. Nowy kordon graniczny utrudniał komunikację okręgu zamojskiego z Przemyślem. Wówczas to biskup Golaszewski erygował dla Zamojszczyzny nowy system zarządzania i zamianował sędziego surogata z ograniczoną jurysdykcją przejściową.

W następnym roku rząd Księstwa Warszawskiego zwrócił się z petycją do biskupa Golaszewskiego, aby ten przekazał biskupowi lubelskiemu Skwarczewskiemu jurysdykcję nad całą Zamojszczyzną<sup>78</sup>. Ordynariusz przemyski skierował tę sprawę do Gubernium, to zaś do Wiednia. Cesarz dekretem z 11 lutego 1811 r. wyraził zgodę na usatysfakcjonowanie rządu Księstwa Warszawskiego<sup>79</sup>. Papież Pius VII uregulował ostatecznie tę sprawę bullą z 30 czerwca 1818 r. wcielając Zamojszczyznę do diecezji lubelskiej<sup>80</sup>. Po zniesieniu diecezji tarnowskiej 24 września 1805 r. papież Pius VII przyłączył do diecezji przemyskiej dwa cyrkule zachodnie: jasielski i tarnowski. Biskup Golaszewski stworzył 12 listopada 1807 r. dla tego okręgu swoistą administrację pod nazwą *surrogatio pilznensis*. Stanowisku surogata objął ks. Wojciech Zaborski, proboszcz z Pilzna<sup>81</sup>.

Analizując dokumenty i sprawozdania, które przysyłał surogat pilzneński do konsystorza można łatwo stwierdzić, że jego jurysdykcja tylko nieznacznie wykraczała poza normalny zakres kompetencji dziekanów. Był on jakby archidziekanem<sup>82</sup>.

Biskup Golaszewski w swej relacji do Rzymu ze stanu diecezji w 1818 r. podaje obowiązki i prawa surogata pilzneńskiego. Oto one:

1. Czuwanie nad wykonaniem zarządzeń przełożonych.
2. Informowanie o ważniejszych wydarzeniach w terenie.
3. Ogłaszanie i wprowadzanie w życie zarządzeń konsystorskich.
4. Załatwianie spraw konsystorskich i cywilnych dotyczących dyspens, łask, aprobaty, konkursów, beneficjów oraz spraw dotyczących dyscypliny kleru.
5. Branie udziału w cotygodniowych sesjach konsystorskich.
6. Wszystkie sprawy załatwia powagą biskupa<sup>83</sup>.

Z relacji przesyłanych do konsystorza wynika, iż prowadził on w swoim terenie następujące sprawy: przenosił wikariuszy parafialnych<sup>84</sup>, organizował egzaminy konkursowe i powiadamiał o ich wynikach konsystorz<sup>85</sup>, czuwał nad życiem i obyczajami wiernych oraz duchowieństwa tak świeckiego jak i zakonnego<sup>86</sup>, wizytował dziekanów i przysyłał o nich opinie do konsystorza<sup>87</sup>, udzielał jurysdykcji do spowiedzi oraz czuwał nad wykonaniem zarządzeń konsystorskich i rządowych, jak również troszczył się o sprawy materialne i duszpasterskie podległych sobie parafii<sup>88</sup>.

Działalność surogata pilzneńskiego urywa się w 1821 r. W tym czasie bowiem nastąpiła już organizacja diecezji tarnowskiej.

Reasumując przeprowadzone analizy dotyczące dekanatów, należy podkreślić sprowadzenie dziekanów do roli niższych urzędników biurokracji

zaborczej, ograniczenia w przeprowadzaniu wizytacji dziekańskich przez dodanie urzędnika państwowego oraz całkowite sparalizowanie kongregacji dekanalnych.

Nie można tu pominąć pewnych plusów zarządzeń józefińskich, jak np. większa troska o dyscyplinę duchowieństwa i duszpastrstwo parafialne oraz pomnożenie placówek oświatowych najniższego stopnia.

Mimo usilnych nalegań władz rządowych o pomnożenie szkół elementarnych, niewiele zmieniło się w tym względzie, chociaż obserwuje się powolny wzrost zwłaszcza od czasu poddania ich opiece Kościoła. Stan ten uwidaczniają tabela 1 i tabela 2.

Tabela 1

Szkoły w diecezji przemyskiej w latach 1753 - 1824<sup>89</sup>

Lata	Liczba szkół ogółem	w tym:		
		parafialne	trywialne	dla dziewcząt
1753 - 1757	96	brak danych	brak danych	brak danych
1816	97	8	89	brak danych
1819	119	47	75	7
1824	91	26	68	7

Tabela 2

Liczba dzieci uczęszczających do szkół w Galicji i diecezji przemyskiej<sup>90</sup>

Rok 1821	Liczba dzieci w wieku szkolnym	Liczba dzieci uczęszczających	Liczba dzieci nie uczęszczających
W Galicji	372 301	41 290	330 911
W diecezji przemyskiej	85 593	9 730	76 863

Nie wolno jednak zapominać, że wszystkie statystyki z okresu józefińskiego są wątpliwe, gdyż często szkoły istniały tylko fikcyjnie. Podobnie rzecz się miała z ilością dzieci uczęszczających do szkoły<sup>91</sup>.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904, s. 326; F. Pawłowski, *Series et gesta episcoporum r. l. Premislensium*, Kraków 1869, s. 46; T. Silnicki, *Organizacja archidiakonatu w Polsce*, Lwów 1927, s. 142; J. Kwolek, *Prawo diecezji przemyskiej*, Przemyśl 1952 mps, s. 70 przyp. 2.

<sup>2</sup> *Decretales summorum pontificum pro Regno Poloniae et constitutiones synodorum provincialium et dioecesanarum ad summam collectae*, Posnaniae 1869, t. 1, s. 152; J. Kwolek, *Biskupstwa na ziemiach polskich*, Przemyśl 1946, mps, s. 31; W. Müller, *Struktura organizacyjna diecezji rzymsko-katolickich w Polsce w XVI - XVIII w.*, „Znak”, 17 (1965), z. 11 - 12, s. 1526; W. Padacz, *Prawa i obowiązki dziekanów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Ateneum Kapłańskie”, 40/1937, s. 281.

<sup>3</sup> *Decretales* ..., t. 1, s. 152; J. Sawicki, *Synody diecezji przemyskiej ob. łac. i ich statuty*, Concilia Poloniae, t. 8, Wrocław 1955, s. 171 - 174, 341 - 344.

<sup>4</sup> J. Sawicki, dz. cyt., s. 341 - 344; F. Pawłowski, dz. cyt., s. 47 - 49; B. Kumor, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej 1772 - 1850*, „Nasza Przyszłość”, 43 (1975), s. 147 - 148.

<sup>5</sup> Archiwum Watykańskie, Relatio, 1818 r. (W dalszym cytowaniu: AW Relatio z podaniem roku).

<sup>6</sup> J. Kwolek, *Biskupstwa* ..., s. 293; B. Kumor, *Organizacja* ..., s. 147 - 148.

<sup>7</sup> J. Kwolek, *Biskupstwa* ..., s. 294.

<sup>8</sup> *Schematyzm diecezji przemyskiej z lat: 1805, 1816, 1824*.

<sup>9</sup> F. Mass, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Osterreich*, Wien 1951-1961, t. 3, s. 251.

<sup>10</sup> Archiwum Diecezji Przemyskiej nr 33 (w dalszym cytowaniu: ADP), Prothocollon gestionis ex anno 1820, nr 786, 20 VII 1820 r. (w dalszym cytowaniu: Prot. Gest. ex a.); Nr 34 Prot. Gest. ex a. 1821, nr 290, 21 III 1821 r.

<sup>11</sup> Dekret gubernialny z 26 XII 1821 r., nr 64954 (w dalszym cytowaniu: Dekr. guber.); ADP nr 35, Prot. Gest. ex a. 1822, nr 65, 17 I 1822 r.; Dekr. guber. z 25 IV 1823 r., nr 18458; ADP nr 36, Prot. Gest. ex a. 1823, nr 640, 4 V 1823 r.; Dekr. guber. z 11 V 1823 r., nr 23758; ADP nr 36, Prot. Gest. ex a. 1823, nr 733, 22 V 1823 r.

<sup>12</sup> ADP nr 35, Prot. Gest. ex a. 1822, nr 42, 12 V 1823 r.

<sup>13</sup> AW Relatio, 1818 r.; G. Rechberger, *Enchiridion iuris Ecclesiastici Austriaci*, Linci 1824, s. 157 - 160.

<sup>14</sup> Por. ADP Kurenda z 16 I 1783 r. (Kurendy episkopatu przemyskiego, 1783 - 1805. Było to pismo urzędowe diecezjalne).

<sup>15</sup> ADP Kurenda z 16 I 1783 r.

<sup>16</sup> ADP nr 33, Prot. Gest. ex a. 1820, nr 1016, 2 X 1820 r.

<sup>17</sup> O treści zarządzeń konsystorskich łatwo się przekonać przeglądając Kurendy z omawianego okresu, które niemal w komplecie są przechowywane w Archiwum Diecezjalnym w Przemyślu. Poza tym por. ADP nr 703, Prot. Gest. ex a., s. 84.

<sup>18</sup> Dekr. ces. z 28 I 1782 r., ADP nr 88 Litterae guberniales, t. 3, nr 532, s. 63 - 64.

<sup>19</sup> ADP Kurenda z 16 I 1783 r.; Dekr. guber. 9 II 1810 r., Konsystorz 31 V 1810 r. ADP nr 703, Prot. Gest. s. 135.

<sup>20</sup> Dekr. guber. nr 2385. ADP nr Prot. Gest. ex a. 1805, nr 94, 24 II 1805 r.

<sup>21</sup> Biskup Betański 31 V 1785 r.; Biskup Gołaszewski 8 VI 1787 r.; J. Kwolek, *Prawo* ..., s. 332.

<sup>22</sup> ADP nr 20, Prot. Gest. ex a. 1807, nr 493, 24 XI 1907 r.; ADP nr 30, Prot. Gest. ex a. 1817, nr 178, 24 II 1817 r.

<sup>23</sup> Por. Epistola Pastoralis Bernardi ... Maciejowski ... archiepiscopi Gnesnensis, b. m. w. (1607), nlb., De visitatione parochiarum.; Reformationes Generales ... ab ... Martino Szyszkowski ... episcopo cracoviensi ... in synodo dioeciesana sancitae et promulgatae a. D. 1621 Kraków, s. 22; Syn. przemyskiej 1595, 1607 i 1621 r.; *Decretales* ..., t. 1, s. 155; J. Sawicki, dz. cyt., s. 171 - 174, 175 - 179, 200; J. Kwolek, *Prawo* ..., s. 70, przypis 2.

<sup>24</sup> ADP Kurenda z 16 I 1783 r.; G. Rechberger, dz. cyt., s. 139. O tym obowiązku przypomniano także i później, por. dekr. ces. z 29 XII 1803 r.

<sup>25</sup> Dekr. guber. z 10 X 1783 r., Kurenda z 12 XI 1783 r. Przypomnienie tego obowiązku. ADP nr 90, *Litterae guberniales*, t. 5, nr 293, s. 78 - 79. Podobnego asystenta w osobie komisarza rządowego przydzieliło później Gubernium biskupowi Gołaszewskiemu, gdy odbywał wizytację kanoniczną diecezji.

<sup>26</sup> Tego rodzaju urzędnicy dokonywali inskrypcji w księgach metrykalnych. Zob. ADP nr 703, Prothocollon ..., s. 50 - 52, nr 141, s. 54, nr 149.

<sup>27</sup> Dekr. guber. z 3 IV 1810 r. oraz zarządzenie konsystorza z 12 VII 1810 r. ADP nr 703, Prothocollon ..., s. 135; ADP nr 23, Prot. Gest. ex a. 1810, nr 334, 15 V 1810 r. Należy jednak dodać, że w niektórych parafiach tego rodzaju wpisów urzędników cyrkularnych nie spotyka się. (Np. zob. księgi metrykalne w AP Bratkowice).

<sup>28</sup> *Decretales* ..., t. 1, s. 157; Dekr. guber. z 7 XII 1784 r., *Edicta et mandata universalia in regnis Galiciae et Lodomeriae*. Wydawane rocznikami (1772 - 1818), 1784 r., s. 327.

<sup>29</sup> Dekr. guber. z 4 IV 1795 r., nr 8095 zarządził, aby dziekanom nadawano bogatsze beneficja, by mieli na wydatki związane z urzędem dziekańskim.

<sup>30</sup> Dopiero po śmierci Józefa II, rząd pozwolił na odbywanie tego rodzaju wizytacji. Biskup Gołaszewski rozpoczął wizytować diecezję przemyską w 1792 r.

<sup>31</sup> ADP Kurenda z 14 VIII 1783 r. i z 10 IX 1784 r.

<sup>32</sup> ADP Kurendy z 1 XII 1791 r., 19 I 1792 r., 1 IX 1801 r., 1 VII 1804 r., 1 IX 1805 r.; ADP nr 703, Prothocollon ..., s. 135, 140; J. Kwolek, *Archiwa diecezji przemyskiej*, Przemyśl 1927, s. 13.

<sup>33</sup> AW Relatio, 1803 i 1818 r.

<sup>34</sup> Nadto por. AP Bratkowice: Liber natorum, copulatum et mortuorum, t. 2, 3, obejmujące czasy rządów biskupa Gołaszewskiego. Por. również ADP nr 703, Prothocollon ..., s. 58, 63 i in.

<sup>35</sup> Wszystkie protokoły wizytacyjne przechowywane w Archiwum Diecezjalnym w Przemyślu zaczynają się od opisu powyższych przedmiotów. Por. np. ADP nr 336, Prothocollon visitationis decanatus resoviensis, 1787 - 1814 r.

<sup>36</sup> Szczegółowe indagacje zamieszcza się poniżej, zgodnie z treścią poszczególnych punktów instrukcji biskupa Betańskiego z 10 IX 1784 r. Instrukcja ta w odróżnieniu od ogłoszonej 14 VIII 1783 r. posiada nie 30, a 29 punktów. Istotnych różnic między nimi jednak nie ma.

<sup>37</sup> Jako obowiązujący podręcznik do studiów prawa kanonicznego biskup nakazał autora Riegera.

<sup>38</sup> Biskup Betański w swym rozporządzeniu z 16 I 1783 r. podporządkował kontroli dziekanów także zakony. Natomiast w omawianym programie wizytacji mówi, że dziekani nie mogli odbywać wizytacji klasztorów *sine speciali licentia nostra*. Miał natomiast dziekan obowiązek dowiadywać się od osób postronnych *de religiosorum moribus et vita monasteriali, an non aliqui praebeant scandalum? quales devotiones*.

*indulgentiae, consuetudines in divinis peragendis et alia exercitia spiritualia peragantur.*

<sup>39</sup> Biskup Gołaszewski w swej relacji do Rzymu ze stanu diecezji z 1818 r. mówi, że dziekani na wizytacjach corocznych sprawdzają: 1/ zachowanie praw kościelnych i państwowych; 2/ oraz nie tylko obowiązki kapłańskie; czy dają przykład ludowi, pouczają, wypełniają obowiązek miłości bliźniego, ale także - czy dobrze rządzą majątkiem, czy konserwują budynki, czy urzędy cyrkularne zabezpieczają zły stan budynków.

<sup>40</sup> *Decretales* ..., t. 1, s. 152; S. Wysocki, *O kongregacjach dekanalnych w dawnej Polsce*, Lwów 1906, s. 6.

<sup>41</sup> *Decretales* ..., t. 1, s. 152; J. Kwolek, *Prawo* ..., s. 77 przypis 2.

<sup>42</sup> Syn. prow. 1561 r.; *Decretales* ..., t. 1, s. 152; Epistola Pastoralis, De congregationibus cleri per decanos faciendis.

<sup>43</sup> S. Wysocki, dz. cyt., s. 12, przyp. 1.

<sup>44</sup> S. Wysocki, dz. cyt., s. 49 - 114; J. Kwolek, *Prawo* ..., s. 77.

<sup>45</sup> *Reformationes Generales*, s. 8 - 18; *Decretales* ..., t. 1, s. 175 - 183.

<sup>46</sup> Dekr. guber. z 20 XI 1779 r., nr 347 zabraniał odbywania kongregacji dekanalnych bez zezwolenia tegoż Gubernium, ADP nr 87, *Litterae guberniales*, t. 2, s. 146.

<sup>47</sup> ADP Kurenda z 14 VIII 1783 r.; B. Kumor, *Organizacja* ..., s. 149.

<sup>48</sup> Ks. Prof. Bolesław Kumor, w swej publikacji *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej 1772 - 1850*, „*Nasza Przeszłość*” 43(1975), s. 49, postawił tezę, że „jeszcze w pierwszym dwudziestoleciu XIX w. kongregacje te dobywały się z całą pewnością”. Podał tę relację za Rechbergerem, austriackim autorem podręcznika do prawa kanonicznego: *Enchiridion iuris Ecclesiastici Austriaci*, s. 159. Jednak, jak sam zaznaczył, wiadomości tej nie zweryfikował w oparciu o źródła archiwalne. Te bowiem, jak autor zbadał, nie potwierdzają powyższego twierdzenia.

<sup>49</sup> W Archiwum Diecezjalnym w Przemyślu nie znaleziono żadnych materiałów z okresu rządów biskupa Gołaszewskiego (po 1787 r.), które by świadczyły o tym, że takie kongregacje w tym czasie odbywały się. Por. także J. Umiński, *Historia Kościoła*, Opole 1960, t. 2, s. 489.

<sup>50</sup> Dekr. ces. z 7 III 1804 r.; G. Rechberger, dz. cyt., s. 151; T. Fiutowski, *Szkolnictwo ludowe w dobie porozbiorowej*, Lwów 1913, s. 18 - 22; T. Mencil, *Galicja Zachodnia 1795 - 1809*, Lublin 1976, s. 397.

<sup>51</sup> J. Umiński, dz. cyt., t. 1, s. 449.

<sup>52</sup> *Reformationes Generales*, s. 44 in.; Epistola Pastoralis, De scholaribus et scholarum magistris; Syn. przemyski z 1723 r. J. Sawicki, dz. cyt., s. 338.

<sup>53</sup> S. Kot, *Szkolnictwo parafialne w Małopolsce XVI - XVIII w.*, Lwów 1912, s. 107-108.

<sup>54</sup> Syn. przemyski 1641, 1723 r.; J. Sawicki, dz. cyt., s. 333 - 338.

<sup>55</sup> J. Sawicki, dz. cyt., s. 333 - 338.

<sup>56</sup> M. Chamcówna, *Szkolnictwo wiejskie do czasów Komisji Edukacji Narodowej*, [w:] *Historia chłopów polskich*, Warszawa 1970, t.1, s. 409; K. Widman, *Zapiski do historii szkół ludowych w Galicji, a w szczególności we Lwowie (koniec XVIII i początek XIX w.*, Lwów 1891, s. 1, 7.

<sup>57</sup> S. Kot, *Szkolnictwo* ..., s. 106.

<sup>58</sup> A. Knot, *Galicijskie wspomnienia szkolne*, Kraków 1956, s. VII; M. Wawrykowa, *Dzieje Niemiec 1648 - 1789*, Warszawa 1976, s. 208, przypis 36.

<sup>59</sup> A. Knot, dz. cyt., s. VII; T. Fiutowski, dz. cyt., s. 3 - 4; P. Mitrofanow, *Joseph II. Seine politische und kulturelle Tätigkeit*, Wien und Leipzig 1910, t. 2, s. 800.

<sup>60</sup> S. Gruński, *Dzieje szkolnictwa w Galicji*, Lwów 1909, s. 13; S. Kot, *Dzieje wychowania*, Warszawa 1926, s. 259; A. Knot, dz. cyt., s. VII; M. Chamcówna, dz. cyt., t. 2, s. 588.

<sup>61</sup> S. Kot, *Dzieje* ..., s. 259; K. Widman, dz. cyt., s. 1.

<sup>62</sup> K. Zieliński, *Z dziejów szkolnictwa w regionie jasielskim*, [w:] *Studia z dziejów Jasła i powiatu Jasielskiego*, Kraków 1964, s. 534.

<sup>63</sup> M. Chamcówna, dz. cyt., t. 2, s. 588.

<sup>64</sup> A. Knot, dz. cyt., s. VII; S. Gruński, dz. cyt., s. 20; M. Chamcówna, dz. cyt., s. 588.

<sup>65</sup> Por. ADP Kurendy z tego okresu; W. Sarna, *Episkopat przemyski o. l.*, Przemyśl 1902, s. 514, 518.

<sup>66</sup> K. Widman, dz. cyt., s. 11.

<sup>67</sup> A. Knot, dz. cyt., s. XIX; W. Gaj - Piotrowski, *Stan szkolnictwa i oświaty w rejonie Rozwadowa w latach 1772 - 1874*, „*Rocznik Województwa Rzeszowskiego*”, 8(1975), s. 30.

<sup>68</sup> G. Rechberger, dz. cyt., t. 2, s. 151 - 152; S. Kot, *Dzieje* ..., s. 260; L. Finkel, S. Starzyński, *Historia Uniwersytetu Lwowskiego*, Lwów 1869 - 1894, cz. 1, s. 155. Przytoczę tutaj dosłownie wyjątek z dekretu w tej sprawie: *Lex novissima de scholis elementaris lata 7 III 1804 a. ... statutum est, ut inspectio seu cura immediata cuiusvis scholae parocho, dein omnium scholarum in decanatu decano, seu vice decano incumbat, in universa vere provincia, partim a Consistorio episcopali, ubi unum canonicorum referentis et imprimi scholarum inspectoris, locum tenet, partim a praefecturis circulatorum res scholastica dirigatur. Consistorium ea curent quae ipsam institutionem et educationem parvulorum, item officia ludimagistrorum respiciunt, ad praefecturam circuli autem pertineat, quodquid sustentationem ludimagistrorum et conservationem aedium scholasticorum concernit.* R. Rechberger, dz. cyt., s. 151 - 152.

<sup>69</sup> Np. w cyrkule rzeszowskim było sześć dekanatów, a wyodrębniono tylko trzy okręgi szkolne: miechociński, rudnicki i rzeszowski. W. Gaj - Piotrowski, dz. cyt., s. 31.

<sup>70</sup> Dekr. guber. nr 10511, ADP nr 16, Prot. Gest. ex a. 1803 - 1804, nr 222, 16 VI 1804.

<sup>71</sup> ADP nr 18, Prot. Gest. ex a. 1805, nr 90, 20 II 1805 r.

<sup>72</sup> Dekr. guber. nr 9150, ADP nr 18, Prot. Gest. ex a. 1805, nr 168, 26 IV 1805 r.

<sup>73</sup> W. Gaj - Piotrowski, dz. cyt., s. 31 - 32.

<sup>74</sup> Dekr. guber. nr 14142, ADP nr 19, Prot. Gest. ex a. 1806, nr 238, 20 IV 1806 r.

<sup>75</sup> Por. dekr. ces. z 20 VII 1815 r., nr 22060, ADP nr 703, Prothocollon ..., s. 172; Dekr. ces. z 23 VI 1816 r. i guber. z 6 X 1816 r., nr 45297; Zarządzenie konsystorza z 15 XI 1816 r.; ADP nr 703, Prothocollon ..., s. 175, 187 - 188. Generalny inspektor diecezjalny pełni obowiązki dopiero od 1815 r.

<sup>76</sup> Mieli oni czasem jurysdykcję dotyczącą pewnych spraw. T. Pawluk, *Kanoniczny proces małżeński*, Warszawa 1973, s. 54; P. Hemperek, *Oficjalat okręgowy w Lublinie XV - XVIII w.*, Lublin 1974, s. 43.

<sup>77</sup> AW Relatio, 1818 r.; B. Kumor, *Organizacja* ..., s. 146.

<sup>78</sup> ADP nr 24, Prot. Gest. ex a. 1810 r., nr 685; B. Kumor, *Organizacja* ..., s. 147.

<sup>79</sup> ADP nr 24, Prot. Gest. ex a. 1811, nr 98.

<sup>80</sup> B. Kumor, *Organizacja* ..., s. 147.

<sup>81</sup> AW Relatio, 1818 r.; ADP nr 20, Prot. Gest. ex a. 1807, nr 467, 16 XI 1807 r.; B. Kumor, *Organizacja* ..., s. 147.

<sup>82</sup> W Archiwum Diecezjalnym w Przemyślu przechowywany jest akt nominacji ks. Zaborskiego, nie ma natomiast dokumentu określającego szczegółowo jego

uprawnienia jurysdykcyjne. ADP nr 20, Prot. Gest. ex a. 1807, nr 4167, 16 XI 1807 r. W archiwum znajduje się duża ilość materiałów dotyczących jego działalności.

<sup>83</sup> AW Relatio, 1818 r.

<sup>84</sup> ADP nr 22, Prot. Gest. ex a. 1809, nr 10, 31 XII 1808 r.; Nr 23, Prot. Gest. ex a. 1810, nr 568, 16 IX 1810 r.; Nr 25, Prot. Gest. ex a. 1812, nr 152, 18 III 1812 r.; Nr 26, Prot. Gest. ex a. 1813, nr 315, 14 V 1813 r.

<sup>85</sup> ADP nr 27, Prot. Gest. ex a. 1814, nr 799, 6 XI 1814 r.

<sup>86</sup> ADP nr 25, Prot. Gest. ex a. 1812, nr 53, 27 I 1812 r.; Nr 27, Prot. Gest. ex a. 1814, nr 34, 20 I 1814 r.; Nr 29, Prot. Gest. ex a. 1816, nr 1056, 18 XII 1816 r.

<sup>87</sup> ADP nr 26, Prot. Gest. ex a. 1813, nr 735, 16 XI 1813 r.

<sup>88</sup> ADP nr 27, Prot. Gest. ex a. 1814, nr 632, 14 IX 1814 r.; Nr 28, Prot. Gest. ex a. 1815, nr 798 - 805, 14 XI 1815 r.; Nr 31, Prot. Gest. ex a. 1818, nr 736 - 743, 9 IX 1818 r.

<sup>89</sup> H. Błaszkiwicz, *Szkolnictwo parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1636 - 1757 w świetle wizytacji biskupich*, „Nasza Przeszłość”, 46(1976), s. 177; AW Tabella status Dioecesis Premisliensis ritus Latini in anno 1816; Schematyzmy diecezji przemyskiej z 1819 i 1824 r.

<sup>90</sup> Schematyzm diecezji przemyskiej z 1821 r.

<sup>91</sup> I. Charytański, *Życie narodowe w galicyjskiej szkole pierwszej połowy XIX w.*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 4(1966), nr 2, s. 102; A. Chmielińska, *Oświata i praca społeczna w Galicji*, Warszawa 1914, s. 15.

Ks. Lech Bończa-Bystrzycki

## POWSTANIE KATOLICKICH OŚRODKÓW DUSZPASTERSKICH W ARCHIPREZBITERACIE KOSZALIŃSKIM W LATACH 1908 - 1925

Archiprezbiterat koszaliński na początku XX w. należał pod względem administracji kościelnej do diecezji wrocławskiej (delegatury berlińskiej). Schematyzm diecezji wrocławskiej z 1907 r. wykazuje, że w skład archiprezbiteratu koszalińskiego wchodziło 9 ośrodków duszpasterskich (tab. 1).

Tabela 1

Katolickie ośrodki duszpasterskie w archiprezbiteracie koszalińskim w 1907 r.

Nazwa ośrodka duszpasterskiego	Liczba		Duszpasterz			
	katolików	miejsco- wości z ludnością katolicką	Imię i Nazwisko	urodzin	Data święceń	instalacji
Choszczno	1674	46	T. Kocurek	21 IV 1876	23 VI 1900	22 XI 1906
Kołobrzeg	1923	36	E. Sebastian	3 IX 1868	11 VI 1894	18 VII 1904
Koszalin	1231	25	J. Majunke	4 XI 1871	21 VI 1897	7 VIII 1902
Polanów	513	28	J. Majunke	"	"	"
Słupsk	1842	49	B. Mangelsdorff	10 VII 1870	25 VI 1895	4 X 1905
Stargard	3447	56	R. Frenzel	19 VI 1857	15 VI 1892	9 XII 1896
Świdwin	852	38	K. Janitzek	30 XII 1874	21 VI 1899	6 VI 1906
Święciechowo	571	21	J. Gottwald	29 IV 1832	28 VI 1856	23 X 1860
Szczecinek	520	15	F. Ritz	25 II 1876	17 III 1901	6 X 1906

Źródło: *Schematismus ... 1907*, s. 288 - 291; F. Westphal, *Die Aposzolische Administratur Schneidemühl*. Pila 1928, s. [81].

W tabeli 1 liczba ludności katolickiej jest minimalną ponieważ jak podaje schematyzm, w niektórych placówkach duszpasterskich, pracowali polscy robotnicy rolni (katolicy), np. w Stargardzie - ok. 8000, a w Polanowie i Świdwinie - po kilkaset. Liczebność polskich robotników rolnych nie została wliczona do ogólnej liczby katolików. Po wtóre, liczba miejscowości z ludnością katolicką jest również jedynie minimalną cyfrą, gdyż cytowany schematyzm nie określił nazw innych miejscowości, gdzie również zamieszkiwali katolicy, a tylko zaznaczono, że pewna liczba katolików mieszkała w rozproszeniu (po kilku w różnych miejscowościach). Z tego wynika więc, że liczba miejscowości z ludnością katolicką w archidiecezji koszalińskiej była w rzeczywistości na pewno większa. Uzupełnienia wymaga informacja dotycząca „duszpasterzy” w odniesieniu do Polanowa, gdzie stacją duszpasterską zarządzał proboszcz koszaliński, a w Szczecinku - tymczasową posługę duszpasterską sprawował proboszcz z pobliskiego Czarnego (diecezja Chełmińska).

Na stan liczbowy ludności katolickiej w archidiecezji koszalińskiej wpływ miała liczba katolików w poszczególnych powiatach rejencji koszalińskiej (tab. 2). Liczbę katolików w archidiecezji koszalińskiej obrazują dane zawarte w tabeli 3.

Wzrost liczebności katolików w archidiecezji koszalińskiej w latach 1908 - 1925 wpłynął na powstanie nowych placówek duszpasterskich (tab. 4). Liczebność katolików, miejscowości i odległości od macierzystego kościoła do najdalszych miejscowości w ramach jednej parafii (np. według stanu z 1871 r.: Kołobrzeg - 6 mil, Koszalin - 15 do Okonka, Słupsk - 5 i Świdwin - 7) w głównej mierze zdecydowały o powstaniu nowych siedmiu katolickich ośrodków duszpasterskich w archidiecezji koszalińskiej.

1. Polanów. Do początków XX w. na Pomorzu Zachodnim, najrozleglejszą pod względem terytorialnym była parafia koszalińska. Na południu sięgała aż po Okonek, a na wschodzie do Polanowa i Miastka. Przy stale wzrastającej liczebności ludności katolickiej, ten stan organizacyjny był bardzo uciążliwy. Wobec tego przystąpiono do wydzielenia z parafii koszalińskiej nowych okręgów duszpasterskich, w rodzaju stacji duszpasterskich, lokalii czy kuracji. Z parafii koszalińskiej pierwszą wydzieloną stacją duszpasterską (misyjną) był Polanów. Tutaj już od końca XIX w. proboszcz z Koszalina dojeżdżał z posługą duszpasterską. O założeniu w Polanowie osobnego ośrodka duszpasterskiego świadczy również fakt, że zakupiono działkę budowlaną pod budowę przyszłej kaplicy, już w 1901 r. za 3800 mk od Karola Borhardta.

Wzrost liczby katolików w tym okręgu duszpasterskim zdecydował, że w dniu 24 IX 1907 r., biskup wrocławski J. Kopp desygnował do Polanowa osobnego duszpasterza w osobie ks. Karola Herolda (utraquiste - tzn. władającego językiem niemieckim i polskim), który początkowo zamieszkał w Koszalinie. Zajmował się on także duszpasterstwem Polaków w parafii koszalińskiej, kołobrzeszkiej i słupskiej.

W związku z ustanowieniem gminy wyznaniowej w Polanowie w dniu 15 IV 1908 r., zamieszkał na miejscu w Polanowie. Od tego czasu, Polanów stał się

Liczba katolików w poszczególnych powiatach rejencji koszalińskiej w latach 1900, 1905, 1910, 1925 i 1933.

Nazwa powiatu	Rok				
	1900	1905	1910	1925	1933
Białogard	258	480	606	-	658
Białogard miasto	-	-	-	154	-
Białogard wieś	-	-	-	275	-
Bobolice	59	208	220	153	-
Bytów	5 728	6 453	7 279	5 822	6 070
Drawsko	216	337	459	451	912
Kołobrzeg - Karlino	1 006	1 440	1 254	246	315
Kołobrzeg miasto	-	-	-	836	871
Koszalin	684	864	949	-	-
Koszalin miasto	-	-	-	706	666
Koszalin wieś	-	-	-	164	366
Lębork	4 330	5 222	5 697	-	5 654
Lębork miasto	-	-	-	1 849	-
Lębork wieś	-	-	-	3 552	-
Miastko	261	301	377	529	613
Sławno	428	457	700	521	683
Słupsk miasto	769	951	1 100	1 200	1 275
Słupsk wieś	572	990	1 289	873	924
Szczecinek	480	772	943	-	1 527
Szczecinek miasto	-	-	-	443	-
Szczecinek wieś	-	-	-	708	-
Świdwin	98	180	252	158	-
Razem	14 889	18 655	21 125	18 730	20 534

Źródło: *Gemeindelexikon für die Provinz Pommern ... vom 1 Dezember 1905*. Berlin 1908, s. 198 - 199; *Statistik des Deutschen Reichs. N. F.*, t. 150, cz. I, stan z 1 XII 1900 r., s. 109; tamże, t. 240, stan z 1910 r., s. 139; tamże, t. 401, cz. I, stan z 1925 r., s. 360; tamże, t. 451, stan z 1933 r., s. 3/46, 3/47.

Tabela 3

Liczba katolików w archidiecezji koszalińskiej wg stanu z dnia 1 XII 1905 r.

Nazwa ośrodka duszpasterskiego	Liczba katolików
Kołobrzeg	1 923
Koszalin	1 231
Polanów	513
Słupsk	1 762
Stargard	4 870
Świdwin	786
Świętobrowo	571
Razem	11 656

Źródło: Germania, nr 272 z dnia 27 XI 1906 r., *Die Katholiken in der Fürstbischöflichen Delegation*; L. Bończa-Bystrzycki, *Organizacja...*, Rocznik Koszalin, 1982, s. 130 A.

nieformalną kuracją (formalnie dopiero od dnia 1 IV 1923 r.). Z tego powodu, delegat berliński, w dniu 19 IV 1909 r. nadmienił ks. Ryszardowi Schalli (następca ks. K. Herolda), że Polanów nie jest samodzielną stacją duszpasterską, ale ściśle związaną z Koszalinem. Tak więc wszelką działalność religijną w okręgu polanowskim należało uzgadniać z proboszczem koszalińskim. Wyrazem tak pojętego uzależnienia był list delegata biskupiego z Berlina z dnia 2 X 1911 r. skierowany do proboszcza koszalińskiego, ks. dra F. Pionka, w którym wyraźnie nadmienił, że Polanów jest złączony z Koszalinem. W takim układzie, wszelkie sprawy finansowe i budowlane należało ustalać wspólnie. Tak więc można stwierdzić, że w Polanowie do dnia 1 IV 1923 r. właściwie funkcjonowała

Tabela 4

Wykaz katolickich ośrodków duszpasterskich w archidiecezji koszalińskiej erygowanych w latach 1908 - 1925

Nazwa ośrodka duszpasterskiego	Data erekcji
Polanów	15 IV 1908
Szczecinek	30 IX 1910
Gryfice	28 XII 1914
Białogard	14 VIII 1915
Miastko	15 IV 1917
Sławno	8 VI 1924
Drawsko Pomorskie	4 IV 1925

Źródło: *Amtlicher ...* 1938, s. 143, 146, 147, 148, 150, 154, 155.

Tabela 5

Wydatki na budowę kaplicy katolickiej p. w. św. Krzyża w Polanowie w latach 1911 - 1912

Wyszczególnienie	Wartość w markach	Wyszczególnienie	Wartość w markach
fundamenty	80,81	ogłoszenie w gazecie	17,30
materiał budowlany	2 809,54	ogrzewanie	95,55
prace murarskie	1 314,79	znaczki pocztowe i porto	7,40
prace ciesielskie	1 502,00	kierownictwo budowy	616,60
prace dachowe	935,30	koszta podróży	361,30
prace blacharskie	516,65	koszta poświęcenia	78,70
prace stolarskie	263,95	koszta gwarancyjne	92,00
prace ślusarskie	379,90	dniówki	158,93
prace szklarskie	354,29	nadzwyczajne	271,85
prace malarskie	181,15	razem	10 217,61
dzwony	179,60		

Źródło: APSK Polanów - 10 Acta ..., pismo ks. F. Pionka z 6 IX 1912 r.

stacja duszpasterska (ośrodek duszpasterski), posiadająca własnego duchownego, całkowicie uzależnionego od parafii macierzystej - Koszalin. Dlatego w schematyzmie diecezjalnym z 1907 r. po raz pierwszy zaznaczono, że w Polanowie znajduje się stacja duszpasterska (*Seelsorgstelle*), natomiast już w 1908 r. - kuracja (*Kuratie*)<sup>1</sup>. Podkreślić tu trzeba, że nie miała ona charakteru pełnoprawnej kuracji. Różnica między tą stacją duszpasterską a nieformalną kuracją wynikała z faktu zamieszkiwania duchownego najpierw w Koszalinie, potem w Polanowie.

Już pod koniec XIX w., proboszczowie koszalińscy starali się w Polanowie utworzyć samodzielną placówkę duszpasterską. Zanim do tego doszło, pod koniec XIX w. nabożeństwa katolickie odprawiano w pobliżu Polanowa (11 km) w prywatnym pomieszczeniu konwertytki Natalii von Riepenhausen w Krągu. Punkt ten nie był wygodny dla okolicznych katolików (niewielkie pomieszczenie oraz niekorzystne dla katolików położenie tej miejscowości, zwłaszcza dla żyjących w okolicy Bobolic i Miastka), dlatego starano się zdobyć korzystniejsze miejsce kultu Bożego w Polanowie (na skrzyżowaniu dróg do Miastka, Koszalin, Sławna i Bobolic). Od 1900 r. (zakup domu misyjnego) nabożeństwa już nie odprawiano w Krągu lecz w nowym pomieszczeniu - dwa pokoje, na pierwszym piętrze domu mieszkalnego. To pomieszczenie miało także charakter tymczasowy, gdyż zdawano sobie sprawę z tego, że w nim nie pomieszczą się wszyscy uczestnicy nabożeństw. Dlatego rozpoczęto starania o zakup działki

budowlanej, na której można by wybudować kaplicę. Już w 1901 r. zakupiono działkę w pobliżu domu misyjnego przy ul. Sławieńskiej 28. Związek św. Bonifacego z Wrocławia ofiarował na ten cel 600 mk. W 1908 r. do Polanowa przybył energiczny duszpasterz, ks. R. Schalla. Od samego początku, czynił usilne starania w sprawie budowy nowej kaplicy. Również proboszcz koszaliński, ks. dr F. Piontek (instalowany 2 VIII 1910 r.) wykazywał sporo troski o budowę kaplicy w Polanowie. Wstępne zezwolenie na jej budowę uzyskano w sierpniu 1910 r., 11 III 1911 r. władze rejencji koszalińskiej przesłały wniosek do ministerstwa wyznań religijnych. W dniu 5 IV 1911 r. do Polanowa przybył ks. F. Piontek, w towarzystwie 3 członków dozoru kościelnego, w celu oceny działki budowlanej pod kaplicę. Uznali oni, że wprawdzie teren działki nie stanowił miejsca reprezentacyjnego na budowę kościoła czy kaplicy, to należało jednak brać pod uwagę również koszty działki (zakupiono ją stosunkowo niedrogo w porównaniu z innymi) oraz jej położenie (w sąsiedztwie plebanii). Ocena komisji kościelnej wypadła pozytywnie, dlatego ks. R. Schalla powierzył natychmiast sporządzenie kilku planów (rysunków) nowej kaplicy, miejscowemu mistrzowi budowlanemu Kusserowi.

Przedstawione przez niego rysunki (projekty), jednak nie satysfakcjonowały stronę kościelną, przede wszystkim pod względem artystycznym. Wywołało to nieporozumienia pomiędzy ks. R. Schallą a Kusserowem, sprawa dotarła do sądu, chodziło w niej o zapłacenie pieniędzy za niezrealizowane projekty. Wobec tego proboszcz koszaliński, ks. dr F. Piontek zaproponował opracowanie planu kaplicy polanowskiej znanemu architektowi koszalińskiemu Czesławowi Tarce, (wcześniej zaprojektował on plebanię koszalińską). Opracowany w krótkim czasie nowy projekt, został zatwierdzony przez komisję kościelną w dniu 2 VI 1911 r. W oparciu o projekt minister wyznań religijnych wyraził ostateczną zgodę na budowę kaplicy w Polanowie dnia 22 VIII 1911 r. Projekt Cz. Tarki, po nieznacznym uzupełnieniu (chodziło o kształt fasady) był gotowy dnia 21 IX 1911 r. Na tę drobną zmianę zgodzili się władze diecezjalne, przekazując swą decyzję w dniu 20 X 1911 r. Wobec tego już od 24 X 1911 r. rozpoczęto budowę kaplicy. Pod kierunkiem Cz. Tarki, budowę realizował miejscowy murarz R. Mischke, a pozostałe prace wykonywali również polanowscy rzemieślnicy.

Budowa kaplicy postępowała szybko i już w dniu 10 XI 1911 r. można było wmurować kamień węgielny — ks. F. Piontek umieścił dwa dokumenty w błazanej kasecie. Prace budowlane prowadzono do około połowy grudnia 1911 r. Prace zatrzymały bardzo niesprzyjające warunki atmosferyczne — ostra zima. Do tego czasu kaplica w zasadzie była gotowa w stanie surowym. Wczesną wiosną 1912 r. dokończono jej budowę, tak że już 28 III 1912 r. odbyło się jej poświęcenie, dokonane przez ks. F. Piontkę. Kaplica została wybudowana w stylu neogotyckim i posiada następujące wymiary: 12,5 m długa, 10,5 m szeroka (wnętrze 12,0 na 9,74 m), wysokość do wieżyczki (bez krzyża) — 18 m. Jest murowana z cegły, na rzucie prawie kwadratu, o stropie drewnianym z dachem dwuspadowym (belkowany), nad którym wystaje niewielka wieżyczka, zakończona ostrosłupowo, a okna i drzwi zakończone zostały ostrołukowo.

Łączny koszt jej budowy wyniósł 10 217,61 mk, a zebrano na ten cel sumę 10 307,44 mk (Związek św. Bonifacego z Wrocławia — 3000 mk, kolektka diecezjalna — 4901,69 mk, od delegatury — 1004,60 mk, zbiórka ks. R. Schalli — 700 mk, ofiara N. von Riepenhausen — 500 mk, podatek kościelny z 1911 r. — 201,15 mk), a później nawet 10 815,84 mk. Wydatki poniesione na budowę kaplicy w Polanowie przedstawia tabela 5.

Pozostała z rozliczenia posiadanych funduszy — sumę 598,22 mk, przeznaczono na wyposażenie wnętrza kaplicy. Składały się na to następujące obiekty: ołtarz główny (przścienny, architektoniczno-rzeźbiarski z centralną białą Grupą Ukrzyżowania, półplastyczna na tle kobierca), Grupa Ukrzyżowania (krucyfiks 1,50 m ugrowy z marmurkami, figury Matki Bożej i św. Jana Ewangelisty o wys. 1,60 m), 6 witraży (symbole: IHS, Alfa i Omega, Krzyż z koroną cierniową, chusta Weroniki oraz symbole Najśw. Serca Pana Jezusa i Eucharystii), konfesjonal (przścienny, skrzyniowy) i lampa wieczna (odlew mosiężny wykonany z kadzielnicy, składał się z kołistej czaszy i pokrywy). Niektóre obiekty wyposażenia wnętrza kaplicy pochodziły z darów np. kupiec z Koszalina Cz. Buza ofiarował duży dywan ołtarzowy, żydowski kupiec z Polanowa — dwa świeczniki, niejaki Clare w testamencie zapisał na dobro kaplicy — 2000 mk<sup>2</sup>.

2. Szczecinek. Z parafii koszalińskiej wydzielono nie tylko Polanów ale z uwagi na najdalszą odległość od Koszalina — Szczecinek. Pewne "opóźnienie" w jego oddzieleniu wynikało z dylematu, czy okręg szczecinecki należał do diecezji chełmińskiej czy wrocławskiej. Zdecydowała tu decyzja biskupa wrocławskiego J. Kopy z dnia 14 XII 1906 r., jednoznacznie stwierdzająca, że Szczecinek należy terytorialnie do delegatury berlińskiej. Wobec tego od tej chwili rozpoczęto przygotowania do wyodrębnienia okręgu szczecineckiego z parafii koszalińskiej. Biskup wrocławski, J. Kopp o konieczności powstania tutaj osobnego punktu duszpasterskiego był głęboko przekonany (z uwagi na liczbę parafian i poważną odległość od Koszalina). Dlatego już w schematyzmie diecezji wrocławskiej z 1907 r., po raz pierwszy osobno figurował Szczecinek, jako "okręg duszpasterski" (*Seelsorgsbezirk*). Zastępczo duszpasterzował w nim proboszcz z sąsiedniego Czarnego (diecezja Chełmińska). Wówczas nie było tu samodzielnego kapłana. Dopiero w dniu 30 IX 1910 r. biskup wrocławski, J. Kopp w Szczecinku ustanowił osobny punkt duszpasterski, zwany nieformalnie „kuracją” (formalnie dopiero dnia 1 X 1926 r.) z jednoczesną nominacją pierwszego duchownego, ks. Brunona Horzina (*Schematyzm wrocławski z 1911 r.* po raz pierwszy nazywa Szczecinek kuracją).

W okręgu szczecineckim pracowali również polscy robotnicy sezonowi (katolicy), z tego powodu liczebność parafian znacznie powiększyła się (łącznie było około 1800), dlatego w 1914 r. władze kościelne wystąpiły z wnioskiem do władz państwowych o erygowanie w Szczecinku parafii katolickiej. Jednakże landrat szczecinecki, negatywnie ustosunkowany do Kościoła katolickiego w dniu 27 III 1914 r. poinformował naczelnego prezesa prowincji pomorskiej, że w Szczecinku nie ma konieczności powołania parafii katolickiej, gdyż polscy



robotnicy sezonowi, jako element fluktuacyjny nie mógł stać się podstawą powołania nowej parafii. Tym bardziej, że dyrekcja kolei państwowych w Gdańsku w dniu 9 V 1914 r. oświadczyła naczelnemu prezesowi prowincji pomorskiej, że w Szczecinku zamieszkuje tylko niewielka liczba katolików, wywodząca się przede wszystkim spośród pracowników kolejowych, w ogóle nie wspomniano o polskich robotnikach sezonowych. Widocznie te argumenty przekonały naczelne władze prowincjonalne i ministerialne, żeby w Szczecinku nadal pozostała tylko katolicka gmina wyznaniowa, zwana nieformalnie kuracją, podporządkowana całkowicie parafii koszalińskiej<sup>3</sup>.

Pierwszym znacznie większym katolickim obiektem sakralnym wybudowanym na Pomorzu Zachodnim po pierwszej wojnie światowej był kościół w Szczecinku. Jeszcze we wrześniu 1910 r., na krótko przed przybyciem pierwszego duszpasterza do Szczecinka, Związek św. Bonifacego z Wrocławia zakupił działkę budowlaną o powierzchni 35 ar 81 m<sup>2</sup> za 7722,52 mk. W dniu 26 X 1910 r. do Szczecinka przybył kapłan - ks. B. Horzin, od tego czasu tymczasowe sprawowanie liturgii odbywało się w dużym warsztacie - fabryce - naprawy samochodów na piętrze, gdzie urządzono kaplicę. Potrzebne utensylia do sprawowania Eucharystii, przywieziono z pobliskiej parafii Czarne. Tę informację podał proboszcz koszaliński, ks. dr F. Piontek w dniu 27 X 1910 r. delegatowi biskupiemu, ale jednocześnie wówczas zaznaczył, że w Szczecinku, między dworcem kolejowym a centrum miasta została zakupiona już działka budowlana pod przyszły kościół. W krótkim czasie swego urzędowania, ks. B. Horzin w kaplicy ustawił ołtarz główny z obrazem Matki Boskiej i wówczas w dniu 2 XI 1910 r. poinformował ks. dra F. Piontkę, iż kaplica szczecinecka została na tyle urządzona, iż można było już w niej odprawiać nabożeństwa. Ponadto ks. B. Horzin zawiadomił w dniu 22 IX 1911 r. ks. dra F. Piontkę, że Związek św. Bonifacego w głównej mierze przejął na siebie wspieranie finansowe budowy nowego kościoła. Z tego wynika, że od samego początku pobytu ks. B. Horzina w Szczecinku zabiegano nie tylko wokół urządzenia tymczasowej kaplicy, ale przede wszystkim wokół budowy nowego kościoła, a tym samym zaczęto na ten cel gromadzić specjalny fundusz kościelny. Jak wynika ze stanu kuracji szczecineckiej z dnia 31 VII 1912 r., już wówczas fundusz budowlany wynosił około 12 000 mk, w tym mieściła się pomoc Związku św. Bonifacego i kolekta diecezjalna. Ks. B. Horzin w dniu 6 I 1914 r. opublikował specjalną ulotkę, w której poinformował, że już od trzech lat prowadzone są starania wokół budowy nowego domu Bożego. A przy tym dodał, że wierni stale go pytają, kiedy rozpocznie się jego budowa, bowiem składali już na ten cel pieniądze. Kapłan wówczas im odpowiadał, że to zależy od wysokości zebranego funduszu budowlanego. Potrzeby budowlane tej placówki duszpasterskiej dobrze rozumiał biskup wrocławski, J. Kopp, który jeszcze przed swoją śmiercią (zmarł 4 III 1914 r.) zorganizował specjalną kolektę diecezjalną na kościół szczecinecki. Gromadzony fundusz budowlany przed pierwszą wojną nie został wykorzystany, przeszkodziła temu wojna. Dlatego należało tę sprawę odłożyć na czas

późniejszy. Mimo tego stale przypomniano o budowie kościoła (np. dr fil. Rappenecker ze Szczecinka w dniu 1 X 1914 r.).

Po zakończeniu działań wojennych, można było kontynuować budowę świątyni szczecineckiej. Władze diecezjalne dobrze rozumiały to zadanie, dlatego przysłały do Szczecinka na stanowisko kuratusa, znanego, przedsiębiorczego w kwestiach budowlanych i finansowych ks. Leo Schmitza (inst. 1 I 1921 r.). Tenże kapłan od chwili swego przybycia do Szczecinka, natychmiast zabrał się do budowy kościoła. W 1922 r. władze powiatowe i komunalne, do inicjatywy ks. L. Schmitza odniosły się przychylnie. Wobec tego, kapłan po zebraniu odpowiednich funduszy (100 000 mk - m. in. ofiary również składali niekatolicy), oczekiwał gotowego projektu budowy świątyni od znanego architekta berlińskiego Kühna. Projekt był gotowy w lipcu 1923 r. i natychmiast przystąpiono do jego realizacji. Pracami budowlanymi kierował szczecinecki mistrz budowlany F. Zalewski. Budowa postępowała sprawnie, tak że jej ukończenie zostało uwieńczone konsekracją przez biskupa wrocławskiego, A. Bertrama w dniu 20 XII 1923 r. Kościół ten o kubaturze 3830 m<sup>3</sup> i powierzchni zabudowy - 441,2 m<sup>2</sup> i użytkowej - 391,3 m<sup>2</sup> (bez powierzchni poddasza), został usytuowany prostopadłe do ul. Klosterweg 23 (obecnie Buczka), wzniesiony na planie prostokąta o wymiarach 30,2 m na 12,4 m o dachu dwuspadowym, zakończony od ulicy sygnaturką o wysokości 17 m. Ściany zbudowano z kamienia polnego i cegły ceramicznej pełnej. Jego wnętrze ma charakter jednoprzestrzenny. Według oceny ks. L. Schmitza z dnia 20 IV 1926 r., budowa tego kościoła i plebanii (wówczas jeszcze nie ukończonej), kosztowała 103 000 mk (on sam zebrał 102 000 mk). Mimo tego, po ukończeniu budowy, pozostał jeszcze do spłacenia dług - 36 000 mk i kredyt - 17 000 mk związany przede wszystkim z urządzeniem wnętrza<sup>4</sup>.

3. Gryfice. Nowo obrany biskup wrocławski, A. Bertram, ustanowił w 1914 r. wikarię lokalną w Gryficach. Proboszcz dywizyjny z Kołobrzegu (powiat gryficki należał do parafii kołobrzeskiej), ks. Walenty Morawitz w 1871 r. odprawiał nabożeństwa katolickie w kościele protestanckim. Na początku 1883 r. nowo instalowany proboszcz wojskowy w Kołobrzegu, ks. Emil Sukatsch informował, że dwa razy w roku odprawiał nabożeństwa w Gryficach, gdzie zamieszkiwała niewielka liczba katolików (Niemców i Polaków). *Schematyzm diecezji wrocławskiej z 1895 r.* podaje, że w Gryficach mieszka tylko 21 katolików, a w 1897 r. - 16. Liczba katolików gryfickich zaczęła znacznie wzrastać od końca XIX wieku a zwłaszcza w początkach XX. Np. w 1902 r. było tam już 81 katolików, a w 1912 r. - 99 (nie wliczając katolików zamieszkałych w innych miejscowościach powiatu gryfickiego). Ten znaczący wzrost katolików powiatu gryfickiego spowodował, że proboszcz kołobrzeski ks. Emil Sebastian w listopadzie 1911 r. zakupił na rzecz Kościoła katolickiego w Gryficach działkę budowlaną. Na niej wkrótce postawiono kaplicę, której poświęcenie odbyło się w dniu 13 V 1912 r. Okresowe nabożeństwa w nowej siedzibie sprawował wikariusz kołobrzeski, ks. Franciszek Haase (utraquista). Katolicka gmina w Gryficach wkrótce liczyła około 200 katolików miejscowych oraz 2000

polских robotników sezonowych. W tej sytuacji w dniu 28 XII 1914 r. w Gryficach założono wikarię lokalną, podporządkowaną parafii kołobrzeskiej<sup>5</sup>.

Lokalista w Gryficach, ks. E. Wende (kuratus od 21 II 1930 r.), gromadził sumy pieniężne na budowę miejscowego kościoła. W 1911 r. zakupiono działkę budowlaną a w domu parafialnym urządzono kaplicę. Jednakże z biegiem lat, kiedy liczba katolików stale się zwiększała, to pomieszczenie już nie wystarczało, dlatego ks. E. Wende przystąpił do budowy nowego kościoła gryfickiego (doświadczenia wyniósł z budowy kościoła w Torgelow). Już w dniu 3 VII 1932 r. wmurowano w zalany fundament nowego kościoła kamień węgielny, by w dniu 16 XI 1932 r. dokonać jego poświęcenia. Kościół wybudowano według planów reencyjnego mistrza budowlanego z Berlina — Hirschgartena oraz Józefa Daniela, poświęcony był Sercu Jezusowemu<sup>6</sup>.

**4. Białogard.** Podobnie jak w Gryficach, również w Białogardzie już w 1871 r. odprawiano nabożeństwa katolickie (pierwsze nabożeństwo odprawiono w 1867 r.) i to przede wszystkim dla miejscowego garnizonu wojskowego. Tutaj nabożeństwa odprawiał duszpasterz wojskowy z Kolobrzegu. Następnie dla katolików cywilnych od 1869 r. sprawował liturgię (kilka razy w roku) proboszcz koszański (część powiatu białogardzkiego, z miastem Białogard należała bowiem do parafii koszańskiej). W 1871 r. zamieszkiwało tam 30 katolików cywilnych i 170 katolików wojskowych. Według oceny proboszcza koszańskiego, ks. J. Wahnera z 1872 r., w Białogardzie uczestniczyło przeciętnie we mszy św. niedzielnej od 15 do 20 cywilów. Dopiero od 1873 r. w Białogardzie miesięczną Eucharystię sprawował proboszcz koszański i to przede wszystkim dla tamtejszej gminy cywilnej, aż do 1915 r. (bowiem od 1873 r. do Białogardu przybywało coraz więcej katolików z Prus Zachodnich i Poznańskiego). Początkowo odprawiano nabożeństwa w wynajętych pomieszczeniach. Proboszczowie koszańscy starali się wynajmować w Białogardzie godniejsze pomieszczenia na sprawowanie liturgii. W 1869 r. proboszcz ks. F. Schmidt znalazł lokal w domu prywatnym, pomieszczenie to jednak nie satysfakcjonowało ani księdza ani wiernych. Z dniem 1 X 1873 r. zrezygnowano z odprawiania nabożeństw u oberżysty Raabe, wynajmując pokój na piętrze u cieśli Thimme. Do znaczniejszych katolików należeli: miejscowy major piechoty, sędzia powiatowy i rendant magazynu. Mimo regularnego odprawiania nabożeństw w Białogardzie od 1873 r., proboszcz koszański nie był zadowolony z liczebności uczestników tych nabożeństw. Np. według jego oceny z dnia 2 XI 1874 r., jedynie rodzina Wickelów gorliwie korzystała z nabożeństw białogardzkich, a pozostali bardzo słabo. Z uwagi na wzrost liczby katolików w Białogardzie, dotychczasowe pomieszczenie na odprawianie nabożeństw było za małe, dlatego z dniem 1 XI 1876 r. wynajęto większy pokój w protestanckim domu murarza Ziamera. Wkrótce okazało się, że z powodu dalszego wzrostu liczby katolików i ten lokal na nabożeństwa był za mały. Od 1878 r. wydatnie wzrastała tam liczba uczestników nabożeństw. W 1880 r. poważnie rozważano sprawę budowy własnej kaplicy, rozpoczęto starania o przyznanie legatu w wysokości 2000 tal. ze Związku św. Bonifacego z Padeborn. Spodziewanych

pieniędzy jednak nie otrzymano. Rozgoryczenie było tym większe, że w 1881 r. różne sekty wybudowały sobie w Białogardzie własny dom Boży, a katolicy takim nadal nie dysponowali.

Od dnia 5 XI 1883 r. zawiązaną parafią świnińską administrował proboszcz koszański. Nowy proboszcz z Koszalina, ks. J. Lehnert (1888 - 1894), ze względu na dodatkową pracę duszpasterską w Świdwinie, zabiegał o przyłączenie Białogardu do parafii kołobrzeskiej. Jednakże jego starania nie powiodły się. Proboszcz koszański, ks. M. Jüttner (1884 - 1885) odprawiał nabożeństwa w Białogardzie o godz. 11<sup>15</sup>. W samym Białogardzie liczba katolików nie ulegała poważnym zmianom. Według *Schematyzmu diecezji wrocławskiej*, w Białogardzie zamieszkiwało w 1891 r. — 105 katolików, w 1895 — 130, 1897 — ok. 120, w 1902 — 109, w 1907 — 132. Według spisu ludności z dnia 1 XII 1910 r. w powiecie białogardzkim, należącym w części do parafii koszańskiej, należało tylko 281 katolików. Widać z tego, że znaczniejszy przyrost katolików nastąpił na początku XX w., kiedy to w okolicy Białogardu przybywali sezonowi robotnicy rolni. Tak więc łącznie do 1914 r. do Białogardu należało aż ponad 1700 dusz (200 stałych mieszkańców, około 500 wojskowych i ponad 1000 robotników rolnych). W tej sytuacji społecznej, liczba uczestników niedzielnych i świątecznych nabożeństw znacznie się powiększyła (dla żołnierzy kilka razy w roku odprawiano osobne nabożeństwa). Mszę św. wówczas odprawiano w sali restauracyjnej u Falka. W trzy niedziele każdego miesiąca, katolicy z Białogardu (i najbliższej okolicy), udawali się pociągiem do Koszalina na nabożeństwa (o godz. 7<sup>30</sup> uczestniczyli we mszy św.). Przeciętnie na początku XX w. było ich — 116 (a w Białogardzie — 152). W tej trudnej sytuacji lokalowej, zaczęto poważnie rozważać budowę nowego kościoła w Białogardzie. W tym celu wydzierżawiono nawet specjalny plac za 60 mk od zduna Pawła Gromolca. Na wiosnę 1912 r. proboszcz koszański, ks. dr F. Piontek zebrał u swoich znajomych w Lüsterfildie 100 mk na budowę kościoła białogardzkiego. Na ten cel rozpisano specjalne listy drukowane (ks. dr F. Piontek wysłał w dniu 1 IX 1912 r. 100 000 listów z prośbą o ofiary — *Bittbriefe*), które jednak nie przyniosły większego sukcesu. Również kardynał wrocławski, J. Kopp polecił zebrać specjalną kolektę kościelną po diecezji, przeznaczoną na ten cel.

Proboszcz koszański w specjalnym drukowanym cyrkularzu zwrócił się do proboszczów i kuratusów o zebranie kolekty na budowę kościoła w Białogardzie.

W diecezji wrocławskiej zebrano 5200 mk, w delegaturze — 1281,65 mk. Ponadto wrocławski oddział Związku św. Bonifacego wyasygnował — 3000 mk, a koloński — 500 mk, generalny zarząd z Padeborn — 3000 mk, arcybiskupi ordynariat w Bambergu — 100 mk oraz archidiakon z Głogowa, ks. Himmel (poprzednio proboszcz w Kolobrzegu) — 10 000 mk. W 1913 r. rozsyłano dalsze listy z prośbą o zebranie funduszy na budowę kościoła, nawet do klasztorów w diecezji wrocławskiej, trewirskiej, kolońskiej i monastyrskiej, a także do poszczególnych księży. Z różnych źródeł, proboszcz koszański w marcu 1913 r. zebrał łącznie na budowę kościoła białogardzkiego — 26 124 mk, a do końca października 1913 r. — 43 000 mk. Nadto biskup wrocławski, J. Kopp w dniu

24 XII 1913 r. doniósł proboszczowi koszalińskiemu, że zmarły proboszcz F. Scholz w testamencie przeznaczył na budowę kościoła w Białogardzie kwotę 10 000 mk. Na ten cel w 1914 r. zarząd główny Związku św. Bonifacego z Padeborn przesłał proboszczowi koszalińskiemu 2500 mk. Plan budowy kościoła w Białogardzie miał przedstawić architekt z Koszalina, Cz. Tarka. Budowa kościoła stawała się sprawą coraz pilniejszą, bowiem stale wzrastała liczba katolików. Np. w 1913 r. w nabożeństwie w Białogardzie uczestniczyło przeciętnie 186 osób, a w 1914 – 272.

Niestety wybuch I wojny światowej, uniemożliwił zrealizowanie budowy (Cz. Tarka poszedł na wojnę). Podczas wojny poważnie wzrosły koszty robocizny i materiałów, tak że dozór kościelny w Koszalinie postanowił, że dalszy ciąg sprawy budowy kościoła białogardzkiego odłożono na okres powojenny. Mimo tego, proboszcz koszaliński, nie mógł dłużej czekać na usamodzielnienie się Białogardu, a posługa duszpasterska z Koszalina podczas wojny, stawała się coraz trudniejsza. Ponadto wielu katolików leczyło się w lazarecie białogardzkim, potrzebowali więc własnego księdza. Dlatego ustanowienie kapłana w Białogardzie było rzeczą niezmiernie pilną. Wobec tego w dniach 16 lutego i 5 czerwca 1915 r. proboszcz koszaliński, ks. dr F. Piontek zwrócił się do biskupa wrocławskiego z prośbą o ustanowienie osobnego księdza w Białogardzie (to oznaczałoby również utworzenie samodzielnej stacji duszpasterskiej). Biskup wrocławski odpowiedział 21 VI 1915 r., że jeśli będzie dla księdza w Białogardzie wyasygnowana odpowiednia pensja, to wówczas będzie mógł do Białogardu posłać księdza i założyć tam samodzielną gminę kościelną. Wobec tego ks. dr F. Piontek w dniu 24 VI 1915 r., zwrócił się do wrocławskiego oddziału Związku św. Bonifacego o pomoc materialną dla przyszłego księdza w Białogardzie. Jednakże kasa związku nie dysponowała wówczas wystarczającą kwotą na utrzymanie kapłana w Białogardzie. W tej trudnej sytuacji, koszaliński dozór kościelny postanowił wyasygnować dla księdza w Białogardzie 600 mk rocznego uposażenia, pochodzącego z czynszów funduszu budowy kościoła białogardzkiego oraz zapłacenie mieszkania. Nadto z kasy delegatury berlińskiej, proboszcz koszaliński otrzymywał na koszt dojazdu do Białogardu rocznie 150 mk (które przeznaczono na pensję dla księdza w Białogardzie). W takim układzie wrocławski oddział Związku św. Bonifacego wyasygnował brakujące 1050 mk, tak że łączny dochód księdza w Białogardzie wynosił 1800 mk rocznie. Wysokość tej pensji ostatecznie ustalono na posiedzeniu koszalińskiego dozoru kościelnego w dniu 30 VII 1915 r. Skoro sprawa uposażenia została pomyślnie załatwiona, biskup wrocławski w dniu 14 VIII 1915 r. powołał do Białogardu kapłana ze Śląska, Fryderyka Radka (utraquistę) – w charakterze kapłana lokalnego z tytułem „kuratusa” (do Białogardu przybył 31 VIII 1915 r.). W dniu 1 IX 1915 r. przejął on urządowanie stacji duszpasterskiej w Białogardzie (zamieszkał w wynajętym mieszkaniu przy ul. Wilhelma 61).

Równocześnie z powołaniem ks. F. Radka, w dniu 14 VIII 1915 r. w Białogardzie założono lokalnię w dniu 14 VIII 1915 r. Ta gmina kościelna

rozciągała się na przestrzeni około 1000 km<sup>2</sup>. Jako tymczasowa kaplica, służyła wówczas miejscowa wozownia (szopa do wozów – *Wagenschuppen*) przy Gertrudstr.<sup>7</sup> Jako ołtarz służył zwykły stół, a świeczniki – puszki po konserwach, za ławki służyły deski. Monstrancję ofiarowała panna Groche.

Po zakończeniu wojny, w dalszym ciągu zbierano potrzebne fundusze na kaplicę białogardzką. Mimo tego, miejscowy magistrat był tej budowie przeciwny (władza protestancka). Dopiero w 1920 r., udało się rozpocząć budowę kaplicy, według projektu miejscowego architekta Bendera. Kamień węgielny wmurowano dnia 12 XI 1920 r. Budowa posuwała się w szybkim tempie, tak że już w dniu 16 XII 1920 r. zorganizowano uroczystość założenia wieńca na wieźbie dachowej. W następnym roku dokończono budowę kaplicy pod wezwaniem Najsw. Serca Pana Jezusa a w dniu 24 VIII 1921 r. ks. dr F. Piontek dokonał jej poświęcenia.

Obiekt ten kosztował 140 000 mk (o wartości marek w zlocie – 14 000). Kaplica została połączona z plebanią, jednakże nie przedstawia większej wartości artystycznej. Zresztą prawie wszystkie kościoły czy kaplice budowane w diasporze miały charakter skromny, tani, bowiem miejscowych katolików, na ogół biednych, nie stać było na wystawianie bardziej okazałych obiektów sakralnych. Do czasów obecnych zachowało się częściowo wyposażenie jej wnętrza, ołtarz z obrazem Serca Jezusowego, ambona, rzeźba Chrystusa, dwa krucyfiksy – jeden z 1700 r. oraz dwa witraże – wykonane przez firmę z Berlina C. Buscha w 1921 r. a przedstawiające św. Małgorzatę Alacoque i św. Ottona<sup>8</sup>.

5. Miastko. Świetny organizator życia religijnego w parafii koszalińskiej, ks. dr F. Piontek po usamodzielnieniu się w 1915 r. lokalii w Białogardzie, przystąpił do dalszego podziału swej bardzo rozległej parafii, a mianowicie do utworzenia kuracji w Miastku. Tutejszymi katolikami, pod względem jurysdykcyjnym do początków XX w. zajmował się proboszcz koszaliński, ale faktycznie – ze względu na dużą odległość do Koszalina – sąsiednie parafie z diecezji chełmińskiej, a zwłaszcza najbliższa – Koczala z jej filią Starżno. Następnie z chwilą osadzenia ks. K. Herolda w Polanowie (24 IX 1907 r.), a zwłaszcza ustanowienia polanowskiej kuracji (15 IV 1908 r.), terenem powiatu miastecckiego zajmował się kuratus z Polanowa. Od tego czasu, ze względu na wzrost liczby katolików w powiecie miasteckim (w 1871 r. – 97, 1885 – 185, 1895 – 277, 1900 – 261, 1905 – 301, 1910 – 377), utworzenie kuracji w Miastku stało się pilną potrzebą. Zresztą *Schematyzm diecezji wrocławskiej z 1907 r.* dobitnie zaznaczył, że w Miastku zamieszkuje 62 katolików oraz że *Gottesdienst soll eingerichtet werden*. Proboszcz koszaliński, ks. dr F. Piontek, charakteryzując sytuację życia religijnego w okręgu miasteckim informował w liście skierowanym do delegata biskupiego w Berlinie w dniu 18 XII 1910 r., że obsługa duszpasterska Miastka przez kuratusa z Polanowa jest bardzo trudna, z uwagi na znaczną odległość. Kuratus polanowski odbywa podróż do Miastka powózką w ciągu 3 lub 3,5 godziny. Dlatego ks. dr F. Piontek uznał, że opieka duszpasterska Miastka ze strony Polanowa miała charakter tylko tymczasowy.

W tym układzie zaproponował, by Miastkiem zajmował się duchowny ze Słupska lub z Prus Zachodnich: Koczala lub Starżna czy Białego Boru,

a najchętniej kuratus ze Szczecinka (erekcja tejże kuracji — 30 IX 1910 r.), ponieważ ze Szczecinka do Miastka było najlepsze połączenie kolejowe. Wprawdzie z Koczaly lub Starzna czy Białego Boru było bliżej do Miastka niż ze Szczecinka, ale za to była gorsza komunikacja łącząca te miejscowości. Ze Szczecinka kuratus mógł wyjechać pociągiem do Miastka o godz. 8<sup>29</sup> i powrócić o godz. 12<sup>43</sup>. Poza tym kuratus ze Szczecinka mógłby raz w tygodniu dojeżdżać do Miastka, by tamtejszym dzieciom udzielać nauki religii (odjazd ze Szczecinka o godz. 11<sup>25</sup> i przyjazd do Miastka — 12<sup>45</sup> oraz odjazd z Miastka o godz. 16<sup>35</sup> i przyjazd do Szczecinka — 17<sup>43</sup>). Dalej ks. dr F. Piontek wyjaśniał, że wprawdzie w Miastku było wówczas zaledwie 5 dzieci katolickich, ale uważał, że skoro kuratus ze Szczecinka będzie dojeżdżał do Miastka, to jeszcze więcej katolików się odnajdzie. Zresztą ks. dr F. Piontek, przebywając osobiście w Miastku dnia 24 XI 1910 r., odkrywał coraz to nowe rodziny katolickie. Zapewne przez brak należytej opieki duszpasterskiej, wielu katolików z Miastka i okolicy, stopniowo traciło swoją przynależność wyznaniową. Przyniesione argumenty księdza dra F. Piontka widocznie nie przekonały delegata biskupiego, dlatego w liście z Berlina, skierowanym do ks. B. Horzina w Szczecinku w dniu 9 II 1911 r., delegat biskupi zaznaczył, że urządzenie nabożeństwa w Miastku przez księdza ze Szczecinka nie wchodzi w rachubę. Dlatego dalej opiekę duszpasterską nad Miastkiem sprawował kuratus z Polanowa<sup>9</sup>.

Mimo rozbieżności poglądów między ks. dr F. Piontkiem a delegatem biskupim w Berlinie, odnośnie obsługi duszpasterskiej nad Miastkiem, stale rosnąca liczba katolików w tym okręgu, zmuszały władze kościelne do erygowania tam samodzielnej stacji duszpasterskiej. Ponownie w 1912 r. proboszcz koszaliński, ks. dr F. Piontek wspominał o ustanowieniu w Miastku osobnego kuratusa. Uznał on, że w tej miejscowości i okolicy zamieszkuje dość rozproszona, ale już znaczna liczba katolików. Ponadto odległość do Koszalina (65 km) i do sąsiednich samodzielnych ośrodków duszpasterskich była zbyt duża, np. do Słupska — 59 km, Szczecinka — 46 i Polanowa — 28 km.

Starania ks. dra F. Piontka z 1912 r. o utworzeniu kuracji w Miastku, całkowicie popierał biskup wrocławski, J. Kopp. Jego następca — A. Bertram, w piśmie skierowanym do rejencji koszalińskiej w dniu 8 V 1917 r. wyraźnie zaznaczył, że jego poprzednik (J. Kopp zmarły 4 III 1914 r.) już od kilku lat, zamierzał dla lepszej obsługi duszpasterskiej w Miastku, dla rozproszonych tam katolickich mieszkańców i robotników wędrownych, utworzyć samodzielną stację misyjną. Nadto dla jego uzasadnienia można podać za historykiem Kościoła Pomorskiego, L. Jablonskim, że w 1913 roku w Miastku było już 50 dzieci katolickich, które z braku należytej opieki duszpasterskiej, nie uczęszczały na naukę religii. Od tego czasu ks. dr F. Piontek rozpoczął poszukiwanie w Miastku odpowiedniego pomieszczenia na kaplicę wraz z mieszkaniem dla księdza oraz odpowiednie dla niego uposażenie. Problemy te można było rozwiązać dopiero w 1916 r. Z tej okazji, ks. dr F. Piontek napisał specjalne artykuły o Miastku — *Rummelsburg in Pommern* oraz *Rummelsburg, die jüngste Missionsstation in Hinterpommern* w 1916 i 1917 r. W 1916 r. udało się zakupić

w Miastku dom od pani Anny Weigt przy ul. Zillmer 3, z następującym przeznaczeniem: parter na kaplicę, a piętro na mieszkanie dla księdza. Do tego domu należał nie tylko ogród, ale i ziemia orna. W przyszłości można byłoby na tej ziemi wybudować większą kaplicę. Koszt zakupu tej posesji wynosił 24 800 mk, 11 800 mk zapłacono gotówką, a 13 000 mk zapisano na hipotekę. Na zapłacenie należności 11 800 mk złożyły się następujące kwoty: dar biskupa wrocławskiego — 3000 mk, kuratus K. Schier z Polanowa wpłacił 3000 mk ze składek zebranych w swoich rodzinnych stronach, generalny zarząd Związku św. Bonifacego z Padeborn — 3000 mk, komitet diecezjalny Związku św. Bonifacego z Kolonii — 1000 mk, z Münster — 750 mk, z Rottenburg — 50 mk. Resztę uzbierano z podatku obrotowego i opłaty (należności) stempłowej. Zakupienie domu w Miastku nie oznaczało jeszcze, że natychmiast duszpasterz będzie mógł w nim zamieszkać, bowiem wymagał on remontu i przystosowania na cele kultu (kaplica). Stało się to dopiero w 1917 r. pomimo drożyzny okresu wojny. Inny bardzo ważny problem przy ustanowieniu kuratusa w Miastku dotyczył jego uposażenia. Wreszcie zostało ono wyasygnowane od diecezjalnego komitetu Związku św. Bonifacego z Wrocławia w wysokości 2000 mk rocznie oraz na trzy lata oprocentowanie z sumy 12 000 mk przeznaczone na spłacenie hipoteki domu zamieszkania kuratusa. Po spełnieniu podstawowych problemów niezbędnych dla erekcji kuracji, biskup wrocławski A. Bertram w dniu 15 IV 1917 r. nominował dotychczasowego kapłana z Raciborza, Karola Stottko na kuratusa do Miastka. W dniu 16 IV 1917 r. przejął urządowanie, a następnego dnia odbyło się poświęcenie kaplicy, by w dniu 22 IV 1917 r. można było odprawić pierwszą mszę św.

Przyjmuje się, że założenie kuracji w Miastku nastąpiło w dniu nominacji ks. K. Stottko. Utworzona kuracja miastecka podlegała parafii św. Józefa w Koszalinie. O tym fakcie napisano wyraźnie w schematyzmie diecezji wrocławskiej z 1919 r. *Im Pfarrverband mit Köslin*<sup>10</sup>. Kaplica miastecka została wyposażona w konieczne utensylia, sprowadzone po zmarłym w 1916 r. pralacie z Baden - Baden, Adolfe Franz (pochodzące z jego kaplicy prywatnej). Następnie biskup wrocławski ofiarował obraz „Madonna Sykstyńska”, a delegat biskupi z Berlina, przekazał spadek po zmarłym proboszczu Elsnerze (z pow. Nysa). M. in. znalazła się tam rzeźba Matki Bożej, kaplica ta została właśnie poświęcona Matce Bożej<sup>11</sup>.

6. Sławno. W Sławnie z uwagi na stale wzrastającą liczbę katolików w tym powiecie: w 1871 r. było ich 182; 1885 — 287; 1895 — 313; 1900 — 428; 1905 — 457; 1910 — 700; 1925 — 521; 1933 — 683, istniała pilna potrzeba powołania samodzielnego ośrodka duszpasterskiego. Większość katolików sławieńskich wywodziła się z rodzin urzędniczych i pracowników etatowych *Angestellten* oraz wojskowych, a na terenie powiatu latem pracowało wielu polskich robotników sezonowych. Już od 1864 r. duszpasterz ze Słupska sporadycznie sprawował Eucharystię w zwykłym pomieszczeniu, bowiem do czasu powstania lokalii sławieńskiej w 1924 r., większość powiatu sławieńskiego należała do parafii słupskiej. W 1871 r. w Sławnie zamieszkiwało tylko 40 katolików w tym 20

żołnierzy — nabożeństwo wojskowe odprawiano dwa razy w roku w miejscowym kościele protestanckim. Stopniowy wzrost liczby katolików w powiecie sławieńskim sprawił, że już w schematyzmie diecezji wrocławskiej z 1891 r. podano, że w Sławnie już wówczas znajdowała się sala modlitwy *Betsaal*, a w schematyzmie z 1895 r. — kaplica, by znowu w latach 1897, 1902, 1907, 1912 — sala modlitwy. W tych przypadkach chodziło o jedno pomieszczenie przeznaczone na nabożeństwa, które powszechnie nazywano salą modlitw a niekiedy kaplicą. W Sławnie, ksiądz ze Słupska od lat 90-tych XIX w. dość regularnie odprawiał nabożeństwa, co najmniej 8 razy w roku. Ta praktyka stosowana była do lat 20-tych XX w. Nabożeństwa odprawiano w pomieszczeniu zduna Laske i kupca Pawła Jütten w narożniku Runkenstr. i Böttcherstr. Latem na nabożeństwach, wszyscy katolicy nie mogli się pomieścić, bowiem brała w nich udział spora grupa polskich robotników rolnych. Podczas pierwszej wojny światowej w Sławnie stacjonowało wojsko — 81 regiment artylerii polowej (konnej). Ich obsługą duszpasterską, zajmowali się dwaj księża z Kolmaru (Alzacja), którzy zamieszkali w miejscowym szpitalu. Równocześnie otaczali opieką duszpasterską ludność cywilną. Autor monografii o delegaturze biskupiej Brandenburgii i Pomorza, L. Jablonski w 1929 r. zaznaczył, że już w 1923 r., biskup wrocławski skierował do Sławna księdza. Jednak z powodu wrogiego nastawienia miejscowych protestantów, nie znalazł on mieszkania w Sławnie, i zamieszkał u swojej matki w Słupsku. Z tego względu, jego kontakty z katolikami sławieńskimi były sporadyczne. Odprawiał on tylko nabożeństwa w niedziele i święta oraz w tygodniu (jednego dnia) udzielał dzieciom nauki religii. Dopiero jego następcą, z pochodzenia berlińczyk, wykształcony we Wrocławiu, ks. Franciszek Niering otrzymał nominację na kuratusa do Sławna w dniu 23 IV 1924 r. Przybył w dniu 6 VI 1924 r. Zamieszkał na przedmieściu zwanym słupskim, u rodziny kolejarskiej Malottke, a swoje małe biuro urządził w sąsiedztwie, u strzelca Jagli. Wówczas w samym Sławnie zamieszkiwało około 100 katolików, w Darłowie — 50, a pozostali w przeszło 200 miejscowościach. Ks. F. Niering uzyskał od władz kościelnych w dniu 8 VI 1924 r. zatwierdzenie powstałej lokalii, złączonej ze Słupskiem, w dniu 1 X 1929 r. powstała kuracja. Utworzona w 1924 r. lokalność w Sławnie, rozciągała się na znaczną część tego powiatu, za wyjątkiem Sianowa i części przyległej do kuracji w Polanowie, oraz małej części powiatu miastecckiego — do Korzybia włącznie<sup>12</sup>. Powstanie ośrodka duszpasterskiego w Sławnie stało się koniecznością, bowiem dość liczne rodziny katolickie, zamieszkałe przede wszystkim w Sławnie i Darłowie, nie były w stanie regularnie korzystać z posługi religijnej odległego, odpowiednio o 27 i 48 km, Słupska. Ponadto konieczność ta wynikała również z rozwoju w powiecie sławieńskim różnych sekt, przez co katolicy byłiby narażeni na ewentualną utratę swej wiary.

Ks. F. Niering w Sławnie odprawiał nabożeństwa w małym pokoju u kupca Pawła Jüttena, pomieszczenie to już od kilku lat służyło jako tzw. *Betsaal*. Ze względu na bardzo skromne wyposażenie, nie można było je nazwać nawet kaplicą. Wobec tego ks. F. Niering, natychmiast po przybyciu do Sławna podjął

decyzję o budowie własnego kościoła i plebanii. Przy pomocy miejscowego architekta, D. Suhra i murarza Kellera, wstępnie w dniu 24 IX 1924 r., a rzeczywiście 25 X 1924 r. udało się kupić za 9617,91 mk działkę budowlaną 55 ar 65 m<sup>2</sup>, od handlarza bydła Karola Trabandta, w dzielnicy polanowskiej, przy linii kolejowej Szczecin — Gdańsk. Wówczas dla zmylenia ewangelików, zakupił ją murarz Keller, a notarialnie na własność gminy katolickiej przeszła dopiero w dniu 29 I 1925 r. Ks. F. Niering poinformował o tym parafian publicznie, w grudniu 1924 r., jak również o zamiarze podjęcia budowy kościoła. Wybuchła wrzawa wśród społeczności protestanckiej. Twierdzono bowiem, że Sławno zawsze było terenem wybitnie protestanckim. Uważano bowiem, że dla Kościoła katolickiego w Sławnie nie ma miejsca. Katolików uważano za wrogów niemczyzny oraz intruzów w rozwoju protestantyzmu. Przeciw koncepcji budowy kościoła katolickiego w Sławnie, ostro wystąpił przede wszystkim Kościół ewangelicki z pastorem Stavenhagenem oraz miejscowy magistrat, wspierany przez władze rejencyjne. Również gazety podjęły ataki na budowę kościoła, a byłego właściciela działki, K. Trabandta władze i społeczeństwo bojkotowały.

Mimo wrogiej postawy protestantów w Sławnie, ks. F. Niering tym się nie zraził i od samego początku swego pobytu, rozpoczął zbierać fundusze na budowę kościoła. Przy pomocy młodych ludzi przygotowywał, a następnie rozsyłał setki listów z prośbą o pieniądze *Bettelbriefe*, np. 16 IV 1925 r. wysłał taki list do zakładu produkcji wapna i cementu w Gorasde. Poza tym, sam osobiście zbierał fundusze, podróżując po różnych diecezjach niemieckich — Berlina, Śląska, Nadrenii. Szczególnie dużo pracował w Berlinie. Pochodził z tego miasta i tam pracował jako ksiądz, był tam bardzo znany, stamtąd przywiózł najwięcej pieniędzy. Łącznie sprawował liturgię w 159 parafiach, głosił kazania i zbierał kolekty na budowę kościoła sławieńskiego. Z tej okazji zebrał prawie 80 000 mk. Ale nie wolno nam zapominać, że koncepcję budowy kościoła w Sławnie wydatnie wspierały także różne instytucje i osoby prywatne. Szczególnie duże zasługi miały diecezjalne komitety Związku św. Bonifacego. Spośród osób prywatnych, należy tu zwłaszcza wspomnieć o dworze książęcym von Hohenzollern-Sigmaringen (Sławno należało do ich posiadłości), np. ofiarował on drzewo na budowę kościoła (czy niektóre elementy wyposażenia wnętrza). Również biskup wrocławski, A. Bertram ofiarował ołtarz gotycki i ławkę komunijną, a także firma z Berlina — Brenninkmeyer sprawiła inne przedmioty ruchome.

Od jesieni 1924 r. Kościół katolicki w Sławnie posiadał już działkę budowlaną. Projekt nowego budynku kościelnego połączonego z plebanią, opracowany został przez architekta D. Suhra. W dniu 21 II 1925 r. projekt był gotowy do zatwierdzenia. Kościół został tak zaprojektowany (100 miejsc siedzących), że w każdej chwili, można było przystąpić do jego rozbudowy. Kościół i plebania miały być zbudowane z cegły czerwonej i klinkierowej. Według załączonego wstępnego kosztorysu, koszt budowy kościoła obliczono na 55 000 mk. Po zatwierdzeniu projektu, przystąpiono późną wiosną 1925 r. do

jego realizacji, pod kierownictwem D. Suhra. Po założeniu fundamentów, wmurowano kamień węgielny w dniu 2 VI 1925 r. Prace budowlane przebiegały bardzo sprawnie, tak że już dnia 30 VII 1925 r. plebania była gotowa, urządzono w niej tymczasową kaplicę. W dniu 27 VIII 1925 r. założono na kościele wieniec na wieżbie dachowej, a w grudniu 1925 r. był ukończony w stanie surowym. Przez zimę 1925/1926 urządzano jego wnętrze. Wreszcie w dniu 3 V 1926 r. był już gotowy, a 4 V 1926 r. można było odprawić pierwszą mszę św.

Zbudowano kościół murowany, neogotycki, halowy, z wyodrębnionym prezbiterium, zakończonym trójbocznie, zastosowano strop drewniany, belkowany.

Najcenniejszym dziełem artystycznym związanym z architekturą kościoła jest portal. Architekt D. Suhr poprzez swego znajomego radcę miejskiego W. Hahna, dotarł do znanego profesora Fritza Theilmanna w Kilonii, wystawcy i architekta w tamtejszym zakładzie ceramiki budowlanej. Artysta kilonński dla kościoła sławieńskiego wykonał w ceramice ozdobne ościeża portalowe, a w tympanonie umieścił płaskorzeźbę św. Antoniego z Dzieciątkiem. Poza tym dziełem, spotykamy w oknach witraże, które przedstawiają świętych, w kolejności od strony południowej: Barbara, P. Kamizjusz, Elżbieta turyńska, Otton; po stronie północnej: Franciszek, Jadwiga, Jan od Boga, Teresa od Dzieciątka Jezus.

Przedstawiona pierwsza grupa świętych wskazuje na rolę chrystianizacji Pomorza oraz świętych pochodzących z terenów wschodnich Niemiec. Druga grupa, odnosi się do osób, które w istotny sposób wyznawały wiarę chrześcijańską. Wewnątrz kościoła, do najcenniejszych obiektów sztuki ruchomej, należy dwuskrzydłowy ołtarz późnogotycki. Otwarty ołtarz ukazuje sceny z życia Matki Bożej, znane już w malarstwie A. Dürera. Po lewej stronie widzimy scenę Zwiastowania i Nawiedzenia; prawe skrzydło – Narodzenie i Pokłon 3 Króli. Scena środkowa przedstawia Pietę oraz po jej bokach dwie figury: po lewej św. Marcina, po prawej św. Maurytiusza. Z chwilą zamknięcia ołtarza, ukazują się inne sceny figuralne od lewej do prawej strony: Jan Chrzciciel, diakon Wywrzyniec, Katarzyna Aleksandryjska i Dorota. Na łuku tryumfalnym wznosi się krucyfiks z bocznymi figurami Matki Bożej i św. Jana. Dwa boczne ołtarze przedstawiają z lewej – patrona kościoła – św. Antoniego i po prawej – statua Matki Bożej. Chrzcielnica została wykonana na kolumnie ceglanej z klinkieru oldenburskiego. Trzy dzwony ofiarowała rodzina Suchalskich z Wejherowa (za 9790,65 mk). Ogółem na budowę kościoła i plebanii, nie wliczając działki budowlanej, wydano 178 562,82 mk, w tym wyposażenie kościoła – 22 999,74 mk, inne – 15 800 mk. Po zakończeniu budowy, pozostał jeszcze do spłacenia dług w wysokości 25 000 mk. Konsekracja jego nastąpiła bardzo późno, bowiem dopiero w dniu 29 V 1928 r. Kościół, nawiązujący do marchijskich kościołów wiejskich, stanowił centralny punkt spotkań polskich robotników rolnych z powiatu sławieńskiego. Ofiarowali oni sporo pieniędzy na jego budowę<sup>13</sup>.

7. Drawsko Pomorskie. W związku z planowanym założeniem parafii katolickiej w Świdwinie, delegat biskupi z Berlina, poinformował naczelnego

prezesa prowincji pomorskiej w Szczecinie w dniu 9 X 1863 r., iż zamieszkali katolicy na obszarze od Świdwina do Łobza i do granicy z prowincją poznańską, żyli bez opieki duszpasterskiej. W dokumencie erekcyjnym parafii świdwińskiej z dnia 7 XII 1867 r. zapisano, że do niej należy m. in. północna część powiatu drawskiego (z m. Drawskiem). Od tego czasu, katolicy większej liczebnie części powiatu drawskiego, jurysdykcyjnie podlegali parafii świdwińskiej. Świdwińska opieka duszpasterska nad katolikami drawskimi była bardzo trudna, z uwagi na odległość (30 km), a przede wszystkim na bardzo uciążliwe połączenie komunikacyjne.

W 1878 r. oddano do użytku linię kolejową z Runowa poprzez Drawsko, Złocieniec, Czaplinek do Szczecinka, dlatego katolicy drawscy najczęściej udawali się koleją do Czaplinka, gdzie uczestniczyli w nabożeństwach, a dzieci uczęszczwały dodatkowo na naukę religii. W powiecie drawskim, począwszy od lat 70-tych XIX w. stale wzrastała liczba katolików, w 1871 r. – 72; 1885 – 82; 1895 – 160; 1900 – 216; 1905 – 337; 1910 – 459; 1925 – 541; 1933 – 912.

Sytuacja ta radykalnie się zmieniła w latach 1918 - 1925. Wówczas z powodu tzw. *Ostflucht* (ucieczka ze wschodu), z ziemi drawskiej wyemigrowało na zachód około 8000 osób. W ich miejsce sprowadzono polskich robotników rolnych, w latach 1918 - 1933 najwięcej Polaków pracowało w trzech majątkach ziemskich: Złocieniec – 43; Stara Studnica – 30 oraz w Osieku Drawskim – 25. Polakom zamieszkałym w poszczególnych majątkach ziemskich było bardzo trudno dojeżdżać na nabożeństwa do Czaplinka, przy jednocześnie drogich biletach kolejowych. Wobec tego proboszcz świdwiński, ks. Albert Cipura w latach 1918 - 1925 intensywnie zabiegał u władz kościelnych i państwowych o założenie osobnego ośrodka duszpasterskiego dla katolików zamieszkałych w okręgu drawskim. Jako siedzibę nowego punktu duszpasterskiego rozważano Drawsko lub Złocieniec.

Z trudem znaleziono odpowiednie mieszkanie dla duchownego w Drawsku, u katolickiego właściciela hotelu, a wkrótce w domu prywatnym. W dniu 4 IV 1925 r. nominację na duchownego do Drawska otrzymał berlińczyk, ks. Gerhard Kunza. Od tej daty przyjmuje się powstanie lokalii w Drawsku. Obejmowała ona swym zasięgiem wówczas około 260 miejscowości w powiecie drawskim, reskim, szackim i częściowo szczecineckim z 280 katolikami. Drawski duszpasterz odprawił mszę św. w swoim mieszkaniu hotelowym po raz pierwszy w dniu 2 V 1925 roku<sup>14</sup>. Jako ołtarz posłużył piękny bufet. Ale to miejsce nie było godne sprawowania Eucharystii, zwłaszcza nabożeństw tygodniowych. Przez pewien czas kapłan odprawiał nabożeństwa we własnym mieszkaniu prywatnym. Ale wkrótce, w 1926 r. znaleziono nowe pomieszczenie do odprawiania nabożeństw, a mianowicie w miejscowej auli seminaryjnej, a potem w auli gimnazjalnej. Te pomieszczenia również miały charakter tylko tymczasowy. Zachodziła pilna potrzeba budowy własnej kaplicy. W tym celu już w 1926 r. zakupiono działkę budowlaną łącznie ze stojącym tam domem i stacją dla koni. Można powiedzieć za ks. G. Kunzą, że była to już „nadzieja”, gdyż Drawsko „był to teren najbardziej opuszczony w diecezji”. Najtrudniejszą sprawą była przebudowa stajni na

kaplicę. Od razu nie można było tego dokonać, gdyż uprzednio należało spłacić zaciągnięte długi w związku z kupnem działki. Następnie należało zebrać fundusze budowlane. Jak sam ks. G. Kunza zaznaczył, największe koszty budowlane pokrył biskup wrocławski oraz Związek św. Bonifacego. Również sporo pieniędzy zebrał kuratus drawski, który wygłaszał kazania i zbierał ofiary w różnych miejscowościach, a przede wszystkim w Berlinie, skąd pochodził. Po zgromadzeniu wystarczających funduszy, w połowie września 1928 r. zabrano się do tej przebudowy. W dniu 30 IX 1928 r. odbyło się uroczyste wmurowanie kamienia węgielnego. Kaplicę według projektu mistrza budowlanego z Berlina Bunninga udało się w połowie następnego roku ukończyć, by w dniu 30 VI 1929 r. uroczystość poświęcić w święto patronalne św. Pawła<sup>15</sup>.

Kończąc rozważania na temat powstawania katolickich ośrodków duszpasterskich w archidiecezji koszalińskiej (1908 - 1925) należy stwierdzić, że na tym terenie, także na całym Pomorzu Zachodnim, Kościół katolicki napotykał na poważne trudności natury polityczno-ideologicznej, społecznej, gospodarczej, topograficznej i czysto kościelnej. Podstawową trudnością był nieprzychylny stosunek protestanckiej władzy państwowej i to zarówno na szczeblu lokalnym i rządowym, wobec Kościoła katolickiego. Z gospodarczych przesłanek, na pierwsze miejsce wysuwał się brak odpowiednich funduszy na rozwój sieci parafialnej.

Biskupi niemieccy zebrani u grobu św. Bonifacego w Fuldzie w 1919 r. stwierdzili w liście pasterskim, że jeśli należałoby wybudować 50 nowych kościołów, to fundusze wystarczają tylko na 10. Z punktu kościelnego, nie udało się bardziej rozwinąć struktury organizacyjnej w zakresie sieci parafialnej z powodu braku kapłanów. Praca kapłańska w archidiecezji koszalińskiej oraz w pozostałej części Pomorza Zachodniego, natrafiała na ogromne trudności z powodu rozległych okręgów duszpasterskich. Tego rodzaju trudności, bardzo trafnie, obrazowo, scharakteryzował biskup z Osnabrück w latach dwudziestych XX w., „kapłan na terenie czysto katolickim, np. w Nadrenii, pracuje w winnicy Pańskiej, natomiast w diasporze np. na Pomorzu, w kamieniolomie Pańskim”.

Dlatego nie dziwimy się, że młody kapłan z Biskupic (Górny Śląsk), ksiądz F. Radek (późniejszy kuratus w Białogardzie) pewnego razu spotkał we Wrocławiu kanonika Herbiga, od którego dowiedział się o propozycji pracy duszpasterskiej na Pomorzu, to wówczas ten pierwszy oświadczył „przeniesienie do diasporę uważano jako przeniesienie karne, a ja wierzyłem, że przecież jeszcze zawsze mogę powrócić do złotego Górnego Śląska z chwałą”<sup>16</sup>.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Archiwum Państwowe Szczecin (cyt. AP Szczecin) - Naczelny Prezydent Prowincji Pomorskiej, (cyt. NPPP), 4399 Katholische Geistliche und Kirchen - Angelegenheiten in Pollnow 1907, (cyt. AP Szczecin - NPPP 4399 Katholische Geistliche ...), pismo (odpis), delegata z Berlina z 19 V 1907 r.; Archiwum Parafii Najświętszej Marii Panny Koszalin,

(cyt. AP NMP Koszalin), 2A Kirchliche Jahresberichte Köslin 1910-1920, (cyt. AP NMP Koszalin - 2A Kirchliche Jahresberichte ...), s. 28; tamże, 4A Kuratien, pismo biskupa z 16 X 1907 r. i delegata z 19 IV 1909 r. i 2 X 1911 r.; Archiwum Parafii Święty Krzyż Polanów, (cyt. AP SK Polanów) -10 Acta betreffend Pfarrkirche Pollnow: Bau der Kapelle, (cyt. AP SK Polanów - 10 Acta ...), pismo ks. F. Piontka z 6 IX 1912 r.; Amtlicher Führer durch das Bistum Berlin, (cyt. Amtlicher ...), 1938, s. 147; *Schematismus des Bistums Breslau und seines Delegatur-Bezirks für das Jahr*, (cyt. *Schematismus* ...), 1871 r., s. 157; tamże, 1907, s. 290; tamże, 1908, s. 101; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kolobrzesckiej, rok 1982*, (cyt. *Schematyzm* ...), s. 291; L. Bończa - Bystrzycki, *Organizacja archidiecezjalna i dekanalna Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1871 - 1945*. „Rocznik Koszaliński” 1992, s. 125 - 36 L. Jablonski, *Geschichte des fürstbischöflichen Delegaturbezirks Brandenburg und Pommern*. Wrocław 1929, (cyt. L. Jablonski, *Geschichte* ...), t. I, s. 423; P. Mielczarek, *Parafie, kuracje, katolickie kościoły oraz punkty duszpasterskie przed 1945 r. na północno-zachodnich terenach obecnej diecezji koszalińsko-kolobrzesckiej*. [w:] *Radość z nadziei*. Koszalin 1985 r., (cyt. P. Mielczarek, *Parafie* ...), s. 165.

<sup>2</sup> AP Szczecin - NPPP 4399 Katholische Geistliche ..., pismo z 25 I 1912 r.; AP NMP Koszalin - 4A Kuratien, rachunki kuracji Polanów za 1911 r., pismo z 1 I 1911 r., 29 III 1912 r., 31 III 1912 r., 24 IV 1912 r.; AP SK Polanów - 10 Acta ..., pismo F. Piontka z 6 IX 1912 r.; Państwowa Służba Ochrony Zabytków Koszalin (cyt. PSOZ Koszalin), - karty inwentaryzacyjne kaplicy św. Krzyża z Polanowa; Amtlicher ... 1935, s. 268; *Schematyzm*..., s. 289, 291; Germania z 2 IV 1912 r.; „Pollnower Zeitung” z 30 III 1912 r., nr 39; Schlesisches Bonifatiusvereins-Blatt (cyt. Schlesisches ...), r. 57, nr 8 z 1 VIII 1916 r., s. 118 - 119; tamże, r. 58, nr 1 z 1 I 1917 r., s. 8; tamże, r. 59, nr 7 z 1 VII 1918 r. s. 113; L. Jablonski, *Geschichte* ..., t. I, s. 423.

<sup>3</sup> AP Szczecin - NPPP 4397 Katholische Geistliche und Kirchen Angelegenheiten in Neustettin 1914, pisma z 27 III 1914 r., 9 V 1914 r.; AP NMP Koszalin - 2A Kirchliche Jahresberichte ..., s. 5; tamże, 4A Kuratien ..., notatki; Amtlicher ... 1938, s. 146; *Schematismus* ... 1907, s. 289; tamże, 1911 r., s. 105; *Schematyzm* ..., s. 359; L. Bończa - Bystrzycki, *Przynależność diecezjalna okręgu szczecineckiego i słupskiego pod koniec XIX wieku i w początkach XX wieku*. [w:] *Studia Koszalińsko-Kolobrzesckie*. Koszalin 1992, nr 1, s. 127 - 135; L. Jablonski, *Geschichte* ..., t. I, s. 424; P. Mielczarek, *Parafie* ..., s. 169 - 170.

<sup>4</sup> AP Poznań - Rejencja w Pile, 10412 Bau einer katholischen Kirche mit Pfarrhaus in Neustettin 1923 - 1928, pisma z 3 III 1925 r., 10 XI 1927 r.; tamże, 10413 Bau und Unterhaltung der Kirche und des Pfarrhauses der katholischen Kirchengemeinde in Neustettin 1924, pismo z 14 VII 1924 r.; AP NMP Koszalin - 4A Kuratien, pisma z 27 X 1910 r., 2 XI 1910 r., 22 IX 1911 r., 31 VII 1912 r., 6 I 1914 r., 9 VII 1923 r., 20 IV 1926 r., 21 V 1926 r.; A Parafii Ducha św. Szczecinek - tablica informacyjna; Amtlicher ... 1935, s. 267; PSOZ Koszalin - opracowanie techniczne i inwentaryzacja architektoniczna kościoła Ducha św. w Szczecinku opracowana przez J. Gasiulę; Katholisches Kirchenblatt der Fürstbischöflichen Delegatur für Berlin, Brandenburg und Pommern, nr 16 z 20 IV 1924 r.; Schlesisches ..., nr 10 z 1 X 1914 r., s. 156 - 147; tamże, r. 59, nr 7 z 1 VII 1918 r., s. 113 - 114; L. Jablonski, *Geschichte* ..., t. I, s. 424 - 425.

<sup>5</sup> Archiwum Parafii św. Marcina Kolobrzeg (cyt. AP M Kolobrzeg - 1 K Chronik), - 1 K Chronik der katholischen Missionsstation zu Colberg seit ihrer Entstehung im Jahre 1861, angelegt von Himmel Missionspfarrer 1861-1940, 1945 - 1959, 1868 - 1869, 1883; tamże, 2 K Protokoll-Buch der Gemeinde Vertretung der katholischen St. Martins-

gemeinde zu Kolberg 1892 - 1924, s. 54 - 55, 56, 59; Amtlicher ... 1938, s. 155; *Schematismus ... 1871*, s. 157; tamże, 1895, s. 214; tamże, 1897, s. 225; tamże, 1902, s. 258; tamże, 1912, s. 310; L. Jablonski, *Geschichte ...*, t. I, s. 427.

<sup>6</sup> Amtlicher ... 1935, s. 262; *Schematyzm Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiego 1987*, s. 151; *Schlesisches ...*, r. 77, nr 2 z 1 II 1936 r., s. 39.

<sup>7</sup> Archiwum Parafii Najświętszej Marii Panny Białogard - Akta parafii. Taufbuch der Kirche Belgard a. d. Persante, w Białogardzie jest kapłan od 1 IX 1915 r.; AP NMP Koszalin - 2 A Kirchliche Jahresberichte ..., s. 2; 9; 25; 33; 38 - 39; 42; 49; 62 - 63; tamże, *Kronika katolickiej parafii w Koszalinie 1852 - 1894* (maszynopis), (cyt. AP NMP Koszalin - *Kronika ...*), s. 18 - 20; 43 - 44; Amtlicher ... 1938, s. 143; *Schematismus ... 1871*, s. 157; tamże, 1895, s. 214; tamże, 1897, s. 225; tamże, 1902, s. 257; tamże, 1907, s. 289; *Schematyzm ...*, s. 101; L. Jablonski, *Geschichte ...*, t. I, s. 425 - 426; P. Mielczarek, *Parafia ...*, s. 158 - 159.

<sup>8</sup> AP NMP Koszalin - 2 A Kirchliche Jahresberichte ..., s. 25 - 26; 38; tamże, *Kronika ...*, s. 17 - 20; PSOZ Koszalin - karty inwentaryzacyjne kościoła Serca Jezusowego w Białogardzie; Amtlicher ... 1935, s. 260; *Schlesisches ...*, r. 57, nr 10 z 1 X 1916 r., s. 157 - 160; tamże, r. 59, nr 8, z 1 VIII 1918 r., s. 126; tamże, r. 68, nr 5 z 1 V 1927 r., s. 141 - 145; L. Jablonski, *Geschichte ...*, t. I, s. 425 - 426.

<sup>9</sup> AP NMP Koszalin - 4 A Kuratien, pismo F. Piontka z 18 XII 1910 r. i delegata z 9 II 1911 r.; *Schematismus ... 1907*, s. 290; L. Jablonski, *Geschichte ...*, t. I, s. 426.

<sup>10</sup> AP NMP Koszalin - 2 A Kirchliche Jahresberichte ..., s. 26, 76 - 77; Staatsarchiv Greifswald - Rep. 60, 2715 Geistliche katholische Kirchenangelegenheiten im Kösliner Regierungsbezirk, t. 3, 1865 - 1930, s. 88; Amtlicher ... 1938, s. 148; *Schematismus ... 1919*, s. 117; *Schematyzm ...*, s. 289; *Slesisches ...*, r. 1916, nr 9, s. 137 - 140; tamże, r. 1917, nr 9, s. 140 - 143; L. Jablonski, *Geschichte ...*, t. I, s. 426 - 427; P. Mielczarek, *Parafia ...*, s. 164 - 165.

<sup>11</sup> AP NMP Koszalin - 2 A Kirchliche Jahresberichte ..., s. 76 - 77; Amtlicher ... 1935, s. 270; Germania, nr 197 Beilage z 28 IV 1917 r.; *Schlesisches ...*, r. 58, nr 9 z 1 IX 1917 r.; tamże, r. 59, nr 5 z 1 V 1918 r., s. 73 - 74; L. Jablonski, *Geschichte ...*, t. I, s. 427.

<sup>12</sup> Archiwum Parafii Antoniego Sławno - 2 C Dokumentacja, akta kościoła 1925 - 1927 (cyt. AP A Sławno - 2 C Dokumentacja ...), pismo F. Nieringa z 20 VII 1924 r. „Bericht über die Lage der Diaspora Seelsorgstation Schlawe in Pommern”; Amtlicher ... 1938, s. 150; *Schematismus ... 1871*, s. 157; tamże, 1897, s. 226; tamże, 1902, s. 259; tamże, 1907, s. 291; tamże, 1912, s. 312; *Schematyzm ...*, s. 324; F. Batke, *Die katholische Kirche Schlawe*. „Die Pommersche Zeitung” z 15 XI 1980 r.; L. Jablonski, *Geschichte ...*, t. I, s. 428; P. Mielczarek, *Parafia ...*, s. 166 - 167; A. Zientz, *Die katholische Kirche im Kreis Schlawe*. [w:] *Der Kreis Schlawe*. Husum 1986 (cyt. A. Zientz, *Die katholische Kirche ...*), s. 341 - 342.

<sup>13</sup> AP A Sławno 2 C - Dokumentacja ..., pisma z 21 II 1925 r., 16 IV 1925 r., 25 XII 1925 r., 14 II 1927 r.; tamże, 1 C Gottesdienst 1928 - 1943, pismo z 28 IV 1928 r.; tamże, 1 C Gottesdienst 1928 - 1943, pismo z 28 IV 1928 r.; tamże, 7 C Visitationsprotokolle 1929 - 1941, pisma z 26 IX 1929 r., 3 I 1939 r.; Amtlicher ..., 1935, s. 271; „Die Pommersche Zeitung” z 24 I 1987 r.; *Schlesisches ...*, r. 59, nr 7 z 1 VII 1918 r., s. 112; tamże, r. 66, nr 2 z 1 II 1925 r., s. 216 - 217; tamże, r. 69, nr 7 z 1 VII 1928 r., s. 226 - 227; L. Jablonski, *Geschichte ...*, t. I, s. 428 - 429; A. Zientz, *Die katholische Kirche ...*, s. 341 - 344.

<sup>14</sup> AP Szczecin - NPPP 4401 Katholische Pfarstelle in Schivelbein 1866, pismo z 9 X 1863 r. i 7 XII 1867 r.; AP M Kołobrzeg - 1 K Chronik ... 1932; Amtlicher ... 1938, s. 154; *Schematismus ... 1926*, s. 125; *Schematyzm ...*, s. 170; *Dzieje Ziemi Drawskiej*, pod red.

T. Gasztolda. Poznań 1972, s. 132 - 133; L. Jablonski, *Geschichte ...*, t. I, s. 429 - 430; J. Lindmayer, *Przemiany gospodarcze na terenie rejencji koszalińskiej w latach 1850 - 1914*. Koszalin - Słupsk 1981, s. 208; P. Mielczarek, *Parafia ...*, s. 171.

<sup>15</sup> AP M Kołobrzeg - 1 K Chronik ..., ks. G. Kunza; Amtlicher ... 1935, s. 261; *Schlesisches ...*, r. 67, nr 6 z 1 VI 1926 r., s. 139 - 141; tamże, r. 69, nr 12 z 1 XII 1928 r., s. 393 - 395; L. Jablonski, *Geschichte ...*, t. I, s. 430.

<sup>16</sup> Archiwum Parafii Katarzyny Bytów - 121 Bonifatiusverein, broszura *Die fünf Wunden der Diaspora*, s. 12; Archiv Pfarrei Dreifaltigkeit Stralsund - Msgr. Radek (wspomnienia); Verordnungen des Fürstbischöflichen General-Vikariat-Amtes zu Breslau, nr VIII, z 15 V 1919 r., s. 66.



## RECENZJE I SPRAWOZDANIA

STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIE  
NR 2 (1993)

*Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Die Evangelien der Sonn- und Festtage; Auslegung und Verkündigung*, hrsg. von Konrad Baumgartner und Otto Knoch, Frankfurt am Main 1987, Verlag Josef Knecht.

*Die neutestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung*, hrsg. von Otto Knoch und Ehrenfried Schulz, Frankfurt am Main 1992, Verlag Josef Knecht.

W wielu recenzjach pozycja *Unsere Hoffnung - Gottes Wort* została określona jako „szteandarowe dzieło katolickie w przepowiadaniu Słowa Bożego”. Pierwsze wydanie *Unsere Hoffnung - Gottes Wort* z 1969 r. opracowane przez zmarłego już Heinricha Kahlfelda i Otto Knocha, okazało się po licznych recenzjach zbyt mało ukierunkowane na praktyczną stronę przepowiadania. Stąd nowe wydanie ukazujące się od 1987 r. jest rozbudowane, przepracowane i praktyczniejsze.

Konrad Baumgartner, wielu teologom i homiletom znany jako wieloletni naczelny redaktor niemieckiego czasopisma homiletycznego *Der Prediger und Katechet*, jest profesorem teologii pastoralnej w Uniwersytecie w Regensburgu.

Otto Knoch jest profesorem introdukcji biblijnej i kerygmatyki w Uniwersytecie w Passau, w latach 1959 - 1971 dyrektor zasłużonego *Katoliches Bibelwerk* ze Stuttgartu, od 1962 do 1978 odpowiedzialny z ramienia niemieckojęzycznych biskupów za tłumaczenie Biblii zwane *Einheitsübersetzung*, autor licznych książek z biblistyki, przepowiadania wiary i duchowości biblijnej. Ehrenfried Schulz jest profesorem chrześcijańskiej nauki społecznej i teologii pastoralnej w Uniwersytecie w Passau, przez wiele lat współpracownik *Der Prediger und Katechet*. To trzech redaktorów dzieła. Do opracowania wszystkich tomów zostało zaangażowanych ponad siedemdziesięciu autorów m. in. bp Franz Kamphaus, Rudolf Pesch, Heinrich Schlier.

*Unsere Hoffnung - Gottes Wort* jest naukowo-praktycznym zbiorem pomocy biblijnych i liturgicznych do głoszenia Słowa Bożego we wszystkie niedziele i święta roku liturgicznego trzech cykli, zgodnie z wydanym w 1981 r. przez Rzymską Kongregację Kultu Bożego nowym *Ordo lectionum Missae*. Pierwsza seria zawiera pięć tomów:

A – *Lesejahr A*, Ewangelie na niedziele i uroczystości w cyklu A (wyd. 1989),

B – *Lesejahr B*, Ewangelie na niedziele i uroczystości w cyklu B (1987),

C – *Lesejahr C*, Ewangelie na niedziele i uroczystości w cyklu C (1988),

F – *Besondere Fest- und Gedenktage*, Ewangelie na święta i wspomnienia świętych (1990),  
R – *Register*, zawiera indeks perykop biblijnych z Liturgii Słowa Bożego (1990), zredagowany przez Josefa Zimmermanna oraz indeks tematyczny (rzeczowy) czytań w opracowaniu Hansa Hobelsbergera.

Seria druga *Unsere Hoffnung - Gottes Wort* ukazuje się od 1992 r. i zapoczątkowano ją tomem: *Die neutestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Lesejahr C*, hrsg. von Otto Knoch und Ehrenfried Schulz. Jest to opracowanie czytań nowotestamentowych liturgii niedziel i świąt w cyklu C.

Układ treści każdego tomu ma określony schemat. Ewangelie niedziel lub uroczystości są opracowane według następujących części:

I. Każda perykopa jest poddana najpierw egzegezie. Autorzy podają jej kontekst, strukturę i gatunek literacki, wykorzystując najnowsze osiągnięcia egzegezy, zwłaszcza metody historyczno-krytycznej, miejsca paralelne i związki z tekstami starotestamentowymi. Potem następuje egzegeza każdego wiersza perykopy, po czym teologiczne znaczenie. Należy zaznaczyć, że nie mamy tu do czynienia z komentarzem homiletycznym, lecz ze zwięzłą egzegezą teologiczną, miejscami nawet z egzegezą filozoficzną. Pozwala to na wydobycie najwięcej danych dla odczytania kerygmatu, orędzia tekstu. Autorzy wysuwają na pierwszy plan najważniejsze idee biblijne wynikające z perykopy, w ten sposób służąc tak ważnej zasadzie kaznodziejskiej, jaką jest postulat biblijności przepowiadania, jego wymiaru kerygmatycznego.

II. Wprowadzenie liturgiczno-homiletyczne ukazuje Ewangelię w kontekście pozostałych czytań Liturgii Słowa, tła roku liturgicznego, z zaakcentowaniem tych treści, które szczególnie w daną niedzielę lub święto dochodzą do głosu. Każde czytanie liturgii, łącznie z psalmem międzylekcyjnym, jest poddane analizie teologicznej. Często podana jest krótka teologia kolekty, modlitwy nad darami lub po komunii, prefacji, antyfony na wejście lub na komunię, by tam szukać inspiracji do homilii. Szczególnie przy wspomnieniach i świętach przytaczane są wypisy z pism OO. Kościoła, historii Kościoła i samego święta. Tajemnice z życia Maryi stawały się tematem wielu dzieł sztuki, co zostaje przywołane we wskazaniach liturgicznych dla plastyczniejszego przepowiadania. Cenne wydają się propozycje do ukształtowania całej liturgii, łącznie ze wstępem do Mszy, modlitwą wiernych i pieśniami, czasem idące bardzo daleko w swej oryginalności, jak np. w liturgicznych wskazówkach na święto Narodzenia Najśw. Maryi Panny (8. IX): *Pieśni mogą być radosnymi pieśniami maryjnymi. Modlitwa wiernych może zawierać wezwania o tematyce »kobieta w Kościele, miłość do dzieci, kształtowanie życia«*. *Przynajmniej czytanie powinna wykonać kobieta. Może również kobieta mogłaby wykonać medytacyjny wstęp do Mszy albo homilię* (*Unsere Hoffnung - Gottes Wort*, t. F, s. 190). Wskazówki homiletyczne są sugestiami, w jakim kierunku powinna pójść homilia i na jakich tekstach, liturgii czy czytań, powinna być oparta. Przy niektórych tekstach pojawiają się bardzo konkretne tematy homilii, np. na I Niedzielę Adwentu roku B autorzy po opracowaniu egzegetyczno-liturgiczno-teologicznym, sugerują kilka tematów:

– planowanie przyszłości przez człowieka (*futurum*) i oczekiwanie chrześcijanina (*adventus*);

– podwójnie ukierunkowane oczekiwanie Adwentu (na święta Bożego Narodzenia i ponowne przyjście Jezusa);

– chrześcijanin między zadaniem świata a oczekiwaniem zbawienia;

– Adwent: to nie czekanie w przedpokoju wieczności, lecz czujne oczekiwanie Pana.

III. Propozycja homilii. Najczęściej są to już wcześniej publikowane homilie lub ich szkice. Niektórym autorom nie udało się uniknąć niebezpieczeństwa biblicyzmu

kaznodziejskiego, gdzie treści biblijne zdominowały lub wyeliminowały całkowicie problem słuchacza. Aktualizacja treści teologicznych, kerygmatu Ewangelii należy jednak już do kaznodziei głoszącego homilię w określonej wspólnotcie i za każdym razem w innej sytuacji słuchacza (*hic et nunc, hodie* kaznodziejskie).

*Unsere Hoffnung - Gottes Wort* jest godnym polecenia z dwóch powodów:

— jest jednym z najlepszych, najnowszych i naukowych opracowań egzegetyczno-liturgicznych do przepowiadania. Ciągłe wzrastające zapotrzebowanie na Słowo Boże, powrót do Biblii pociągają za sobą zainteresowanie wszelkiego rodzaju materiałami pomocniczymi do liturgii. W języku polskim nie ukazuje się zbyt wiele fachowych pomocy naukowych do homilii, zwłaszcza łączących wiedzę biblijną z liturgiczną<sup>1</sup>. Jedynym wyjściem pozostaje nieraz poszukiwanie komentarzy rozproszonych w wielu pozycjach; — może pomóc wielu kaznodziejom, duszpasterzom, lektorom, grupom modlitewnym i kręgom biblijnym w ich przygotowaniu do Liturgii, zwłaszcza wszystkim stojącym wobec zadania głoszenia Słowa Bożego.

Można stwierdzić, że obydwie serie stanowią przykład, jak wyglądać powinien warsztat współczesnego kaznodziei i jak praktycznie trzeba wykorzystać żmudne badania egzegety i znajomość liturgii do owocnego głoszenia orędzia Ewangelii. Bez takich pomocy trudno dziś sprawić, by głoszone kazania spełniły oczekiwania słuchacza wyrażone przez Sobór: „Tak wielka zaś tkwi w Słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego”(KO 21).

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Opracowania polskie mają raczej charakter komentarzy biblijno-liturgicznych lub tylko biblijnych, nie licząc sporo ukazujących się zbiorów kazań i homilii, por. np. „Ateneum Kapłańskie”; Głosie Ewangelii; Pomoc liturgiczno-homiletyczne, praca zbiorowa, Włocławek 1990; serie: ks. E. Sztáfrowski, *Komentarze liturgiczne do mszy niedzielnych i świątecznych*, Warszawa 1987; czy ks. Roman Bartnicki, *Biblia w liturgii dni powszednich. Krótkie komentarze do czytań mszalnych*, Warszawa 1989.

Ks. Krzysztof Zadarko

J. Korczak, *Jak kochać dziecko*,  
Jacek Santorski & Co, Warszawa 1992

*Nie ma dzieci — są ludzie*  
(Janusz Korczak)

Od czasów J. J. Rousseau w księgach o wychowaniu wypisano na samym początku fundamentalne prawo: „pozwólcie dziecku żyć według jego własnej natury”. Ten ideał stał się podstawą dla doktryn pedagogicznych pod koniec XIX i na początku XX w. Miarą wszystkich poczynań wychowawczych miało być dziecko.

Tak też było w systemie wychowawczym Janusza Korczaka, którego heroiczna śmierć w Treblince wraz z dziećmi wychowanymi, stała się symbolem oddania i poświęcenia się wychowawcy sprawom dziecka aż do ostateczności.

Janusz Korczak ukazuje w swej książce sposób budowania wiedzy o dziecku. Jego kierunki poszukiwań dotyczą: równouprawnienia dziecka, sprzeciwu wobec wychowania według przyjętego przez wychowawcę wzoru osobowości, uznania doświadczeń dziecka jako podstawowej drogi poszukiwania prawdy o człowieku i wartościach. Głównym zadaniem wychowawcy ma być dokładne poznanie powierzonego mu dziecka i siebie samego. Dzięki temu można stać się dobrym rozumnym wychowawcą.

Warto sięgnąć do tego eseju napisanego przez lekarza, wychowawcę i psychologa, określanego mianem pedagogicznego wyznania Korczaka. On sam zwykł mawiać: „dziecinne lata są górami, w których rzeka życia bierze swój początek, rozpęd i kierunek”.

Zachętą do sięgnięcia po książkę niech będą słowa nauczyciela, p. A. Waszek: „Nauczyciel bez zetknięcia się z pismami J. Korczaka jest człowiekiem, który nie poznał głębi swego zawodu i nie poczuł swego powołania”.

ks. Zygmunt Czaja

Esteban Urriburu, *Nazywają go Ojcem*,  
przeł. Paweł Pachciarek,  
Wydawnictwo Patris, Warszawa 1991.

„Chcemy uczyć się pod opieką Maryi wychowywać samych siebie w taki sposób, aby ukształtować w sobie silne, wolne i kapłańskie charaktery”.

(O. J. Kentenich)

Poznanie życia założycieli ruchów religijnych jest wielką przygodą. Tak może być również w przypadku biografii O. J. Kentenicha (1885-1968), założyciela Międzynarodowego Ruchu Szensztackiego.

Ten ruch wypracował oryginalny system wychowawczy, którego podstawą jest myślenie organiczne. Cel – „nowy człowiek w nowej wspólnocie” – osiąga się poprzez pedagogikę ideału, pedagogikę zaufania, pedagogikę przymierza, pedagogikę dynamiczną i pedagogikę więzi. Szczególny nacisk kładzie się na samowychowanie.

Dobrze się stało, że w języku polskim ukazała się biografia O. J. Kentenicha, która w bardzo prosty sposób przedstawia założyciela i dzieło. Autor jest Argentyńczykiem i należy do Instytutu Ojców Szensztackich. Biografia pomaga w poszukiwaniu odpowiedzi na szereg pytań, które stawiają sobie ludzie stykający się z Ruchem Szensztackim.

Trzeba mieć nadzieję, że po tej pierwszej publikacji, będą następne, przybliżające Dzieło Szensztackie, które daje konkretną propozycję wychowawczą dla rodzin, mężczyzn, kobiet i młodzieży.

ks. Zygmunt Czaja

## CZY I JAK GŁOSIĆ KAZANIA POLITYCZNE ? (XXI Spotkanie homiletów obszaru języka niemieckiego)

Co dwa lata spotyka się Stowarzyszenie Niemieckich Homiletów (*Arbeitsgemeinschaft für Homiletik*), gromadzące kaznodziejów i zainteresowanych głoszeniem Słowa Bożego w Kościele katolickim i protestanckim, szczególnie ludzi zajmujących się kształceniem homiletycznym w uczelniach i kościelnych instytutach teologicznych. Spotkanie w dniach 28. 9. - 1. 10. 1992 r. w zamku Hirschberg (k. Altmühltal w Bawarii) było wyjątkowe. Przyjechała spora grupa uczestników (ponad 50 osób, m. in. z Niemiec, Szwajcarii, Austrii, Republiki Południowej Afryki), w tym kilka pastorek i pastorów ze wschodniej części Niemiec (byłej NRD). Z Polski obecni byli: ks. dr Jan Prac z KUL-u i ks. Krzysztof Zadarko z Koszalina.

Tematem wiodącym konferencji był problem kaznodziejstwa politycznego: *Schreit es von den Dächern!* (Mt 10,27). *Neue Erfahrungen mit der politischen Predigt*. Inspiracją stały się wydarzenia w 1989 r. w Europie Środkowo-Wschodniej. Cel zatem został bardzo wyraźnie postawiony: wyjaśnić, na podstawie dotychczasowego doświadczenia oraz refleksji, charakter przepowiadania Kościoła na tematy społeczno-polityczne. Już na początku dało się zauważyć, jak nadal ważne jest to zagadnienie, gdyż społeczeństwo Niemiec właśnie w tych dniach żyło pod mocnym wpływem wypadków agresji wobec obcokrajowców w Rostocku, czy głosowania w państwach EWG o układzie w Maastrich, reformą ustawy dopuszczającej przerywanie ciąży albo problemem obecności wojsk Bundeswehry w ONZ. Zjawisko politycznych nocnych czuwań modlitewnych, demonstracje antywojenne, zniszczenie ekologiczne natury, zbrojenia, bezrobocie, zjednoczenie Niemiec, konflikty nacjonalistyczne mają swoje reperkusje w życiu codziennym każdego chrześcijanina i każą mu zająć wobec nich stanowisko. To natomiast staje się wyzwaniem, by stworzyć nowy typ kazania, które zajmie się stosunkiem chrześcijanina do polityki.

Obrazy przebiegały według następującego harmonogramu:

28. 09. – *Nowe doświadczenia w kaznodziejstwie politycznym w środowisku ewangelickim i katolickim* – wprowadzenie, które poprowadzili prof. dr L. Mödl z Luzerny (przewodniczący *Arbeitsgemeinschaft für Homiletik*), prof. dr T. Stählin z Bielefeld, prof. dr R. Zerfuß z Würzburga. Wieczór z poezją Norberta Conrada Kasera (1947 - 1978), młodego poety z Tyrolu i działacza na rzecz ubogich i prześladowanych.

29. 09. – *Nawrócenie – Zwrot – Powrót. Kazanie polityczne jako wyzwanie duszpasterskie w przełomie. Kazanie w NRD przed, podczas i po 1989 r.* Pastorzy: Ch. Führer z Lipska, F. Schorlemmer z Wittenbergi i pastorka R. Misselwitz z Berlina-Pankow, odkryli nieznaną dla wielu doświadczenie Kościoła we wschodnich Niemczech za czasów komunistycznych i właściwie było to świadectwo, co znaczy być chrześcijaninem i znakiem sprzeciwu w systemie totalitarnym. Nieustanna inwigilacja środowisk kościelnych przez agentów Stasi skutecznie wyeliminowała obecność tematyki społeczno-politycznej u prawie wszystkich kaznodziejów. Jednak niektórzy z nich próbowali przełamać napór „Judasów” i motywując swój brak wrogości wobec nich nauką Jezusa, że nie wykluczył Judasza ze swojego grona, próbowali zachęcać ludzi, by swoją wrogość zwyciężali jak Jezus miłością. Jezus zwyciężył nienawiść przez krzyż. Początki zaangażowania się pastorów w problemy społeczne to lata osiemdziesiąte. W 1988 r. zaczęły powstawać w NRD „grupy praw człowieka”. Organizowane

nabożeństwa dla tych grup przyciągały coraz liczniejszych słuchaczy. Tematem spotkań i modlitw było wołanie o pokój i zachowanie go, walka o sprawiedliwość, a więc tematy bardzo — „bezpieczne” w państwach socjalistycznych. Liczba ludzi uczestnicząca w spotkaniach sięgała do 3000. Proboszcz kościoła św. Mikołaja w Lipsku organizował tzw. „nabożeństwa środowe” dla ludzi, którzy nie mieli żadnego kontaktu z Kościołem. W myśl idei, że Kościół powinien być otwarty na zewnątrz, nabożeństwom towarzyszyły wystawy, koncerty, seminaria dla „towarzyszy” i otwarte spotkania dla wszystkich. Otwarcie wewnętrzne to przede wszystkim organizowanie dekad pokoju, w każdy poniedziałek modlitw o pokój, od 1987 r. marsze pokoju, a od 1988 r. organizowanie tzw. „stycznia berlińskiego”. Akcentowany w nich radykalizm ewangeliczny pozwolił, wg pastorów, uniknąć przelewu krwi i strzelaniny w wydarzeniach październikowo-listopadowych 1989 r. Po trzech latach od zjednoczenia Niemiec przyszły nowe problemy. Duszpasterze protestanci szukają teraz innych form opieki duchowej np. nad taką grupą ludzi, którzy są dotknięci przede wszystkim bezrobociem. Udaje się organizować spotkania duszpasterskie pracodawców i robotników.

Pastorzy zauważyli, że przed 1989 r. kazania miały budzić odwagę i męstwo do wytrwania w wierze. Po przełomie zmienił się nie język mocno wcześniej cenzurowany, lecz treść wewnętrzna kazań, gdzie trzeba mówić o agresji i obezwładniającej rezygnacji. Kazania zatem muszą nieść motyw i źródła nadziei. Ma to swoje przyczyny w tym, że społeczeństwo postkomunistyczne raptem zderzyło się z rzeczywistością świata z za „żelaznej kurtyny”. Poczucie bycia społeczeństwem drugiej kategorii (Ossis — Wessis), podwójna moralność wyniesiona z lat socjalistycznego państwa, zagubienie orientacji w społeczeństwie pluralistycznym, które samo jest w sytuacji kryzysowej, ciągle powracające pytanie o historyczną winę niemiecką, neofaszyzm, ubóstwo — wszystko to determinuje tematykę i ton głoszenia Słowa Bożego.

Nieodparcie narzucały się tu skojarzenia z rolą wielkich kaznodziej polskiego Kościoła w konfrontacji z systemem komunistycznym, przede wszystkim Papieża Jana Pawła II, Kardynała Prymasa Stefana Wyszyńskiego czy ks. Jerzego Popiełuszki i całej rzeszy duszpasterzy przez lata głoszących słowo Boże inspirowane wydarzeniami społecznymi i politycznymi. Szkoda, że nie przewidziano zaproszenia prelegentów (może przynajmniej jednego) z Polski, skoro udało się zorganizować przyjazd gości aż z Republiki Południowej Afryki.

Prof. dr H. G. Soenfiner z Bonn mówił o *głosie Kościołów w wyścigu o wspólną przyszłość społeczeństwa*. Prelegent wyszedł od podstawowego rozróżnienia w zakresie problemu i wyznaczył trzy fenomeny dochodzące do głosu: Kościół, religia i religijność. Kaznodzieja dotyczący problemów społeczno-politycznych porusza się w sferze religii i religijności, nawet gdy mówi o systemie gwałcącym podstawowe prawa człowieka. Dzisiejsze kaznodziejstwo musi się liczyć z tym, że realizuje się w społeczeństwie poddanym działaniu środków społecznego przekazu. Kto nie zaistnieje w mass-mediach, nie może liczyć na obecność w świadomości ludzi. Czym różni się mowa polityczna nagłośniona przez media od politycznego kazania? To ostatnie dokonuje się w tzw. momencie charyzmatycznym, którego czasem nie da się przewidzieć, bo „Duch wieje kędy chce”. Skuteczność przepowiadania Ewangelii jest zasadzona w wierze w moc Słowa Bożego, przepowiadanego w ciągłej, szarej codzienności słuchacza. Stara się ono reprezentować poszczególnego człowieka z jego problemami, obawami czy oczekiwaniami. Nie gubi jednostki lecz szanuje jej autonomię. Codziennosc społeczna (polityczna) słuchacza jest opisana w pewnej filozofii życia, o określonych pryncypiach moralnych.

Kazanie staje się mową polityczną, gdy ma w sobie coś z przemocy, opiera się o mechanizm perswazji i zaplanowane działanie. Relatywizuje uniwersalne idee i skierowane jest przede wszystkim do anonimowego słuchacza masy. Najczęściej reprezentuje określone interesy grupy politycznej, które w pewnym momencie mogą być ukazywane jako wartości nadrzędne, podstawowe. Tu już jest tylko jeden krok do fundamentalizmu, ideologicznej i politycznej karykatury radykalności religijnej (ewangelicznej).

Dzień zakończył się referatem prof. dr. Ch. Burbach z Hanoweru, która na podstawie literackich analiz wysłuchanych i drukowanych kazań przedstawiła *Obraz świata w politycznych kazaniach*. Treść kazań zdradza pewien stały schemat świata, w którym występują najczęściej następujące elementy:

- obraz ideału, określony przez dobór bardzo konkretnych autorytetów i bohaterów,
- obraz wroga to anty-autorytet i anty-bohater,
- ofiara działania wroga,
- do głosu dochodzi kaznodzieja określonej religii,
- wspólnota religijna,
- społeczeństwo uwikłane w rozgrywki polityczne.

W centrum tak opisanego świata stoi rozumienie Boga działającego w układzie protagonista - antagonisty. Bohaterowie są pośrednikami między Bogiem a człowiekiem i najczęściej są jednocześnie ofiarami (por. M. L. King, abp O. Romero, Mandela, Róża Luxemburg czy św. Franciszek z Asyżu). Celem takich kazań jest zachęta do naśladowania bohaterów, męczenników. Rodzi się pytanie — po co dziś? Słuchacze staną w konfrontacji z takimi problemami jak militaryzacja świata, kapitalizm, rozwój gospodarczy, rasizm, które wciągają ich w negatywne skutki tych zjawisk. W języku polityki dominują negatywy. Potrzebny nam jest zatem dystans i sięgnięcie do języka archetypów. Pozwoli to nabrać pewnego dystansu do takiego świata polityki. Wywołane uczucia negatywne i agresja są mocniejsze od uczuć pozytywnych. Stąd rodzi się postulat, by kazania o tematyce społeczno-politycznej nie niosły na sobie śladów politycznej retoryki i obrazu świata mów politycznych.

30. 09. — Dzień ten był poświęcony przede wszystkim pracy w grupach roboczych, które zostały utworzone przez organizatorów na podstawie uprzednich zgłoszeń. Temat przewodni: *Verborgene und offene Interessen unserer Predigt. Fallanalysen zu Inhalt und Argumentationsmuster kirchlicher Stellungnahmen*. Uczestnicy otrzymali wcześniej materiały w postaci tekstów kazań z następujących dziedzin życia społeczno-politycznego:

- apartheid w Południowej Afryce,
- reforma §218 (o dopuszczalności przerywania ciąży w Niemczech),
- rocznica odkrycia Ameryki 1492 - 1992,
- problem azylantów i obcokrajowców,
- wojna w Zatoce Perskiej.

Najbardziej liczne były grupy pracujące nad problematyką §218, rocznicy odkrycia Ameryki i obcokrajowców i azylantów. W dyskusjach dał się zauważyć dominujący wpływ protestantów, którzy w tak kontrowersyjnych tematach jak np. §218 reprezentują znane teraz już u nas stanowisko maksymalnej liberalizacji prawa jak i nauczania kościelnego, miejscami przechodzące wyraźnie w atak pod adresem Kościoła rzymsko-katolickiego, a zwłaszcza hierarchii z obecnym Papieżem na czele.

Ostatnim punktem dnia był referat prof. dra P. Cornehla z Hamburga *O duchowości politycznej w końcu drugiego tysiąclecia*.

01. 10. — Przedpołudnie wypełnione było referatami i wymianą doświadczeń na temat: *Politisch predigen — Wo kann man das lernen? Wie kann man das lernen?* Przewodniczyli temu dr W. Kratz z Herborn i dr H. G. Schöttler z Trier. Biblia jest pierwszorzędnym źródłem widzenia rzeczywistości społecznych problemów i konfliktów. Szczególnie Księga Wyjścia pokazuje napięcia społeczne narodu wybranego, dziś przez analogię nieobce nam, Ludowi Wybranemu (Bożemu), społeczności chrześcijan. Wolność, wyzwolenie, solidarność, przełamywanie barier wrogości, są aktualne w działalności Kościoła, by wymienić jego rolę w procesie wyzwolenia w byłej NRD, Polsce, Południowej Ameryce. Takie kazania są mocno osadzone w lekturze Starego Testamentu. Jedynie szczególne związanie nabożeństwa ze świętowaniem wolności, jak proponuje H. G. Schöttler, nadaje im sens. Gdzie się zapomina o historii wyzwolenia Izraela (człowieka) przez Boga, tam wolność jest w największym zagrożeniu.

Czterodniowa konferencja została uzupełniona wycieczką do zabytkowego i uniwersyteckiego (Uniwersytet Katolicki) miasteczka Eichstätt.

ks. Krzysztof Zadarko

## VI SYMPOZJUM DLA KSIĘŻY REKOLEKCYONISTÓW OJCÓW DUCHOWNYCH I SPOWIEDNIKÓW

W dniach 25 - 29 stycznia 1993 roku odbyło się w Częstochowie na Jasnej Górze sympozjum zorganizowane przez Komisję Episkopatu d/s Duchowieństwa. Jego celem było podkreślenie wagi ciągłej formacji kapłańskiej. Formacja ta ma zmierzać do świętości. Szczególną pomocą służyła w tym Adhortacja Apostolska *pastores dabo vobis*.

W pierwszy dzień przed rozpoczęciem sympozjum odbyła się sesja diecezjalnych ojców duchownych. Przewodniczył jej bp P. Socha, który sygnalizował różne rozwiązania formacji ciągłej. Próbowano opracować także w oparciu o *Pastores dabo vobis* posłuszeństwo, ubóstwo, celibat kapłana diecezjalnego. Były to krótkie wypowiedzi panelowe. Na uwagę zasługuje wykład O. J. Augustyna: *O sposobie prowadzenia dialogu w kierownictwie duchowym*. Autor podkreślił, że jest ono dzieleniem się doświadczeniem duchowym i dlatego wymaga modlitwy, szacunku dla działania Bożego i człowieka. Szczególnie zaznaczył, że spowiednik-kierownik duchowy ma słuchać penitenta, aby on wypowiedział swoje uczucia i wziął za siebie odpowiedzialność. Penitent, aby był zrozumiany, często potrzebuje pytań. Zawsze wymaga wiary, modlitwy i świadectwa, iż Bóg działa.

Spotkanie rozpoczęło się 25 stycznia Liturgią Nieszporów i konferencją ascetyczną. Każdy wieczór miał podobny program. Oczywiście nie zabrakło Apelu Jasnogórskiego na zakończenie dnia. W każdy poranek była liturgia Jutrznii i medytacja. W programie każdego dnia były dwa wykłady i Eucharystia.

Przejdźmy do wykładów, które z Eucharystią w centrum stanowiły istotę spotkań. Dnia 26 stycznia ogłoszono dwa wykłady. Pierwszy na temat: *Ubóstwo kapłańskie w kontekście zmaterializowanego świata* — ks. dra J. Jakubczyka. Ukazał on szereg dokumentów — począwszy od Pisma św., które mówią o ubóstwie. Zakończył praktycz-

nymi przykładami z życia kapłanów troszczących się o ubogich. W dyskusji udział wzięło 10 kapłanów. Zwrócili uwagę, że nadeszły czasy większej troski o ubogich niż o ogromnie kosztowne kościoły-kolosy. Zwrócić należy uwagę na przyjęcia, jubileusze i uroczystości z przebogato zastawionym stołem. Kilku księży podjęło problem lęku kapłanów o starość. Pomocą stają się domy emerytów oraz troska biskupa i współbraci w kapłaństwie. Inni mówili o ubóstwie języka, ambicjach, żądaniach finansowych za posługi. Zasadniczym świadectwem wiarygodności Ewangelii jest ubogi kapłan — chyba wszyscy to podkreślali. Drugi wykład abpa H. Muszyńskiego — *Kapłaństwo jako wspólnota życia i posługi z Chrystusem*. Mówca rozpoczął od Ewangelii o powołaniu Apostołów, aby byli z Jezusem, ciągle przez Niego formowani. Więż z Jezusem — podkreślał arcybiskup — to uczestniczyć w życiu i czynach Chrystusa podejmując formację ludzką, chrześcijańską i kapłańską. Przez udział w życiu Mesjasza kapłan otrzymuje władzę prorocką, kultyczną i pasterską. To wymaga zawierzenia i całkowitego oddania miłości pasterskiej. Aby kapłan był żywym wzorem konieczne jest posłuszeństwo, ubóstwo i czystość. Po wykładzie rozpoczęła się dyskusja. Stawiano wiele pytań, gdyż mówca był członkiem rady synodu poświęconego formacji kapłańskiej, np. w trosce o konfratrów — jak przekazywać treści ubóstwa, posłuszeństwa i czystości ludowi kapłańskiemu? Jaki był udział laikatu w debacie synodalnej? Prelegent podkreślił, że laikat domagał się synodu o formacji kapłanów. Inne pytania dotyczyły niskiej liczby powołań, braku księży i możliwości przyjęcia święceń przez *virii probati* — mężczyzn żonatych o głębokiej wierze, zdolnych podjęcia obowiązków kapłańskich? Świadectwo biskupów Wschodu o wierności Kościołowi w celibacie spowodowało, że dyskusji nie podjęto — zawierając sprawę powołań Duchowi Świętemu.

Dnia 27 stycznia ogłoszono także dwa wykłady na temat formacji. Bp St. Szymecki w referacie *Formacja ciągła kapłanów* — zwrócił uwagę na młodych kapłanów. Ukazał rolę struktur w formacji. Należą do nich: częste spotkania z odpowiednim programem, trwające nawet kilka dni, odpowiedni wykładowcy i konferencjoniści, którzy zdynamizują młodych kapłanów do miłości pasterskiej. W tym celu konieczne są domy formacyjne. Po wykładzie rozpoczęła się dyskusja. Wielu mówiło o roli proboszcza i dobrej atmosfery na plebanii w życiu młodego kapłana. Podkreślano również, że mimo wielu zajęć konieczna jest praca nad sobą, modlitwa i studium. Ważne jest także, jak przyjmą go wierni i jak poradzi sobie z samotnością.

W tym samym dniu miał miejsce także drugi wykład ks. dra Pawła Cieślaka: *Czytanie, medytacja i głoszenie Słowa Bożego*. Słuchający, (lud Boży) — jak podaje Pismo — przyrzekali wierność Bogu wobec proroków, którzy czytali długo i dobitnie. Według prelegenta celem lektury Słowa Bożego była więż czytającego z Bogiem. Ostatecznie chodzi o to, by dać świadectwo, dążąc do świętości. Kapłan ma zatem zastępować Chrystusa — wzięwszy Księgę czytać, głosić — by Lud doprowadzić do poznania, modlitewnej zażyłości i życia z Chrystusem. Tyle wykładowca. W krótkiej dyskusji podkreślano potrzebę egzegetycznych opracowań i ogromną rolę czytania Pisma Świętego. W trzech panelach kapłani archidiecezji katowickiej poruszyli problem diecezjalności w świetle *Pastores dabo vobis*. Eucharystię wraz z homilią o ofierze sprawował bp W. Jędruszek.

Z Czech przybył 28 stycznia bp V. F. Lobkowicz, który celebrując Eucharystię dał świadectwo jej roli w życiu kapłana. Później wygłosił dwugodzinny wykład — *Eucharystia drogą duchowej formacji kapłana w świetle Pastores dabo vobis*. Prelegent w sposób prosty i serdeczny ukazał czym jest Msza św. i jakie etapy życia wymagają szczególnej formacji. Ostatni wykład sympozjum należał do abpa St. Nowaka — *Adhortacja Pastores dabo*

vobis w kontekście współczesnej formacji kapłana. Mówca podkreślił, że kapłan jest stale formowany przez Chrystusa. Ta formacja ma wymiar misyjny, aby w komunii z Jezusem stawał się dynamicznym prorokiem. Formacja związana jest nie tylko z powołaniem do kapłaństwa ale i z powołaniem w kapłaństwie. W tym ostatnim istnieje ciągle wezwanie do nawrócenia, co jest konieczne w służebnym spełnianiu funkcji nauczania, kultu i pasterzowania. Ostatecznie chodzi o zjednoczenie z Chrystusem Głową i Pasterzem Kościoła, które doprowadzić może do dojrzałości ludzkiej, duchowej i duszpasterskiej we wspólnocie kapłańskiej. Krótka dyskusja zwróciła uwagę na źródło uświęcenia – Eucharystię, oraz obowiązek formacji w młodym, dojrzałym i starszym wieku.

Kapłani diecezji pelplińskiej przygotowali trzy wypowiedzi panelowe na temat: *Wspólnoty, ruchy i stowarzyszenia kapłańskie dzisiaj*. Do wspólnoty i ruchów należą Wspólnota Kapłanów Chrystusa Sługi związana z ruchem Światło – Życie, Focolare kapłańskie z ruchem Focolarini. Wspólnota Kapłańska z ruchem Rodzin Nazaretańskich oraz kapłanów charyzmatyków z ruchem Odnowy w Duchu Świętym. Natomiast stowarzyszeniem, które przetrwało do dzisiaj jest Unia Apostolska, która kładzie nacisk na indywidualną formację. Zwrócono uwagę na nieistniejące takie jak Sodalitas Ignacjana, Księży Adoratorzy, Unia Misyjna Kieru, Diecezjalne Koło Prefektów. Istnieją obecnie stowarzyszenia, które są instytucjami świeckimi kapłanów: *Opus Dei* i Liga Księży Diecezjalnych Schoenstatt. Instytuty te w oparciu o rady ewangeliczne dążą do doskonałości i apostołują bez praktyki życia wspólnego. Opierają się na konstytucjach.

Na zakończenie Sympozjum (29 I) Mszy Świętej koncelebrowanej przewodniczył Nuncjusz Apostolski arbp St. Kowalczyk. W homilii ks. arbp zwrócił uwagę na bogactwo treści i metod<sup>o</sup> duszpasterskich jakie daje nowa adhortacja papieska. Optymizmem napawa fakt, że konieczna jest ona szczególnie w naszej polskiej sytuacji. Pragnienia i oczekiwania wielu kapłanów spełniły się, bo pogłębili spojrzenie na kapłaństwo przez *Pastores dabo vobis*.

Było to sympozjum przepelnione nie tylko referatami i dyskusjami, ale też medytacjami i modlitwą. To było ogromną radością dla kapłanów odjeżdżających z Jasnej Góry.

ks. Jan Nowak

## SPIS TREŚCI

### „MŁODZIEŻ W SYTUACJI ZAGROŻENIA” Materiały z sympozjum psychologiczno-pastoralnego

Ks. Zdzisław Kroplewski – Wprowadzenie w problematykę sympozjum . . . . .	6
Krystyna Ostrowska – Wspólnota parafialna wobec niedostosowanych społecznie . . .	8
Ks. Czesław M. Cekiera – Formy zagrożeń współczesnej młodzieży . . . . .	22
Piotr Oleś – Kryzys wartości u współczesnej młodzieży . . . . .	32
Ks. Józef Walusiak – Duszpasterstwo wśród młodzieży uzależnionej . . . . .	43
Aleksandra Gała – Wychowanie ku wolności od nalogów . . . . .	46
Dyskusja na temat „Konfrontacja: Duszpasterstwo młodzieży – idealy i rzeczywistość (Oprac. Ks. Zdzisław Kroplewski) . . . . .	48

### Z ZAGADNIENŃ FILOZOFICZNYCH I PSYCHOLOGICZNYCH

Ks. Lucjan Dolny – Leibniza koncepcja grzechu . . . . .	58
Ks. Zdzisław Kroplewski – Obraz kapłana, jako osoby pomagającej, u ludzi uzależnionych (sprawozdanie z badań pilotażowych) . . . . .	64

### Z ZAGADNIENŃ TEOLOGICZNYCH

Ks. Jan Turkiel – Działanie Boga w historii na przykładzie 2 Krl 3,1-27 . . . . .	72
Ks. Romuald Jankiewicz – Problem ateizmu według Karla Rahnera . . . . .	81
Ks. Antoni Badura – Chrystologiczny wymiar eschatologii w ujęciu Karla Rahnera (cz. I) . . . . .	107
Ks. Antoni Kloska – Zmartwychwstanie Jezusa jako fakt historyczny i wydarzenie zbawcze (Studium z zakresu teologii fundamentalnej) . . . . .	132
Ks. Jan Nowak – Funkcje kapłańskie w „Dialogu o kapłaństwie” św. Jana Chryzostoma . . . . .	152
Ks. Józef Turkiel – Prawda Boża odkrywana przez człowieka podstawą odnowy moralnej . . . . .	163

## Z ZAGADNIEN HISTORYCZNYCH I PRAWNYCH

- Ks. Stanisław Wojnar — Urząd dziekański w świetle ustaw józefińskich  
na przykładzie diecezji przemyskiej w latach 1786-1824 . . . . . 169
- Ks. Ks. Lech Bończa-Bystrzycki — Powstanie katolickich ośrodków  
duszpasterskich w archidiecezji kosczańskiej 1908-1925 . . . . . 185

## RECENZJE I SPRAWOZDANIA

- Ks. Krzysztof Zadarko — *Unsere Hoffnung — Gottes Wort. Die Evangelien  
der Sonn- und Festtage: Auslegung und Verkündigung:  
Die neutestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Auslegung  
und Verkündigung* . . . . . 208
- Ks. Zygmunt Czaja — J. Korczak, *Jak kochać dziecko* . . . . . 211
- Ks. Zygmunt Czaja — Esteban Uriburu, *Nazywają go Ojcem* . . . . . 212
- Ks. Krzysztof Zadarko — Czy i jak głosić kazania polityczne?  
(XXI Spotkanie homiletów obszaru języka niemieckiego) . . . . . 213
- Ks. Jan Nowak — VI Sympozjum dla księży rekolekcyjistów  
ojców duchownych i spowiedników . . . . . 216