

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

**Studia
Koszalińsko-Kołobrzeskie**

**XXX LAT
DIECEZJI**

2002

Studia

Koszalińsko-Kołobrzeskie

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Sekcja w Koszalinie

Studia
Koszalińsko-Kołobrzeskie

Nr 7

Koszalin 2002

Kolegium Redakcyjne

Ks. dr ZYGMUNT CZAJA (Redaktor Naczelny), ks. dr ANTONI KŁOSKA,
ks. dr MARIUSZ KOŁACIŃSKI, ks. dr ZDZISŁAW KROPLEWSKI,
ks. dr EDWARD SIENKIEWICZ, ks. dr MAREK ŻEJMO

Recenzenci numeru:

Ks. prof. dr hab. JANUSZ CZERSKI
Ks. prof. dr hab. WOJCIECH GÓRALSKI
Ks. prof. dr hab. PIOTR JASKÓLA
Ks. prof. dr hab. STANISŁAW KULPACZYŃSKI
Ks. prof. dr hab. IRENEUSZ MROCZKOWSKI
Ks. prof. dr hab. WINCENTY MY SZOR
Ks. prof. dr hab. MARIAN RUSECKI
Ks. prof. dr hab. IRENEUSZ WERBIŃSKI
Ks. prof. dr hab. TADEUSZ ZASEPA

Redakcja techniczna, skład, łamanie
Jarosław Sawka

Adres redakcji: Wyższe Seminarium Duchowne
ul. Seminaryjna 2
75-950 Koszalin
faks 094/342-29-61
telefon 094/342-54-77

SPIS TREŚCI

Ks. BISKUP SENIOR IGNACY JEŻ
Refleksje biskupa seniora diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej na temat trzydzie-
stolecia jej istnienia 7

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

Ks. JANUSZ BUJAK
Eklezjologia trynitarno-eucharystyczna w dokumentach Międzynarodowej Komii
Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Ko-
ściołem prawosławnym 17
ZBIGNIEW DANIELEWICZ
Elementy typologii paruzji Chrystusa w myśl współczesnych teologów katolic-
kich 35
Ks. MARIUSZ KOŁACIŃSKI
W poszukiwaniu sensu moralnej odpowiedzialności 51
Ks. JACEK POPLAWSKI
W stronę paschalnej antropologii. Wydarzenie paschalne jako wyzwanie dla filo-
zofii i teologii 71
Ks. ADAM RYBICKI
Rola pracy i wypoczynku w duchowości chrześcijańskiej w ujęciu biskupa Cze-
sława Domina (1929-1996) 89
Ks. EDWARD SIENKIEWICZ
Naród w perspektywie wiary w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia 101
Ks. WOJCIECH WÓJTOWICZ
Interpretacja rzeczywistości wiary w refleksji teologicznej kardynała Józefa Rat-
zingera 115

TEOLOGIA BIBLIJNA, PATRYSTYCZNA I HISTORYCZNA

ZENON KACHNICZ
Ks. ppłk Józef Wrycza i Tajna Organizacja Wojskowa „Gryf Pomorski” 137
Ks. JANUSZ LEMAŃSKI
Opowiadanie o Arce (1 Sm 4-7; 2 Sm 6) jako klucz hermeneutyczny do teologii
Ksiąg Samuela? 147
Ks. STANISŁAW ORMANTY
Elementy antropologii w orędziu ewangelijnym Jezusa 169
Ks. TOMASZ SZUGALSKI
Uposażenie proboszcza pilskiego w XVI-XVIII wieku 183

TEOLOGIA PRAKTYCZNA I KANONICZNA

Ks. ZYGMUNT CZAJA	
Wychowawcza obecność sanktuarium Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej na Górze Chełmskiej w Koszalinie	195
Ks. KAZIMIERZ DULLAK	
Realizacja zadań w dziedzinie spraw <i>super rato</i> przez Sąd Biskupi w Koszalinie	215
Ks. ROBERT GRUSZOWSKI	
Parafialne Rady Duszpasterskie w prawie partykularnym i praktyce duszpasterskiej diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej	241
Ks. DARIUSZ JASTRZĄB	
Znak czasu – „ponowożytność”	255
Ks. JAROSŁAW KODZIA	
Kongregacje dekanalne w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. i 1983 r. oraz I Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej	267
Ks. ZDZISŁAW KROPLEWSKI	
Rola czynnika afektywnego w rozumowaniu religijnym w aspekcie racjonalności ...	283
MIROSLAWA MANIKOWSKA	
Patriotyzm w ujęciu księdza doktora Bolesława Domańskiego (1872–1939)	303
Ks. RYSZARD RYNGWELSKI	
Działalność Wydziału Katechetycznego Kurii Biskupiej w Koszalinie w okresie 30 lat istnienia Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej	313
Ks. MAREK STĘPNIAK	
Rola szkoły w procesie wychowania w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego	325
PROF. MIKOŁAJ ZYMOMRJA, MIROSLAWA LANDOWSKA	
Teoretyczne podejście do celów recepcji tekstu duchownego w procesie nauczania języka obcego	335
PROF. MIKOŁAJ ZYMOMRJA, Ks. ROMUALD JANKIEWICZ	
Uwagi na temat historii Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej: aspekty interkulturowe	345

REFLEKSJE BISKUPA SENIORA DIECEZJI KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIEJ NA TEMAT TRZYDZIESTOLECIA JEJ ISTNIENIA

W roku 1960 – Ojciec św. Jan XXIII mianował mnie biskupem pomocniczym archidiecezji gnieźnieńskiej z przeznaczeniem do pracy u boku ks. Biskupa Wilhelma Pluty ordynariusza w Gorzowie Wielkopolskim. Teren ordynariatu gorzowskiego, jak na warunki europejskie, był olbrzymi: obejmował jedną siódmą kraju, co przy ówczesnym stanie dróg i posiadaniu bardzo mało sprawnych w tamtych czasach pojazdów mechanicznych, pomijając już inne względy, ogromnie utrudniało wykonywanie obowiązków trzem biskupom działającym na tym terenie. W tych warunkach wypadło mi pracować 12 lat.

O podziale tego terenu „po cichu” mówiło się bardzo często, ale o jego dokonaniu w ówczesnie panującym systemie nie można było nawet myśleć. Ale jednak, jak mówi przysłowie naszych zachodnich sąsiadów: „Boże młyny miały powoli, ale skutecznie”. I tak po zawarciu układu między PRL a NRF mógł Ojciec św. Paweł VI wydać bullę „*Episcoporum Poloniae coetus*”, która poprzez utworzenie nowych diecezji, wśród których znalazła się również diecezja koszalińsko-kołobrzeska, była uznaniem przez Stolicę Apostolską granicy na Odrze i Nysie, o co tak bardzo zabiegał rząd PRL.

Bulla papieska określała granice diecezji i oddawała opiece pasterskiej biskupa wiernych, mieszkających na jej terenie, oraz przypisywała (inkardynowała) tej diecezji księży, którzy na tym terenie aktualnie pracowali. Biskupem nowej diecezji z siedzibą w Koszalinie został dotychczasowy biskup sufragana z Gorzowa Wielkopolskiego, a więc pracujący na tym terenie już 12 lat, dzięki czemu znał teren, znał warunki, w jakich żyją na nim ludzie, a przede wszystkim znał dobrze księży, co było czynnikiem bardzo pozytywnym w momencie rozpoczęcia jego działalności.

Teren diecezji, gdy idzie o jego wielkość, wyznaczony przez bullę papieską, stawia ją na trzecim miejscu wśród diecezji polskich, przy stosunkowo niskiej gęstości zaludnienia, przy względnie małej ilości księży, małej ilości istniejących parafii, a równocześnie dużej ilości kościołów, zwanych filialnymi, przejętych dla obsługi religijnej wiernych. Wszystkie te dane statystyczne musiał brać pod uwagę biskup rozpoczynający organizację życia kościelnego nowej diecezji. Za podstawową komórkę działania w życiu religijnym uważana jest

parafia, co się sprawdziło w długiej już historii Kościoła. Cyfrowo rzecz ujmując, parafii działających było 138 – prawie 600 kościołów przy liczbie ochrzczonych sięgającej 800 000 oraz księży 337, pracujących na terenie około 20 000 km kwadratowych. – Zwiększyć liczbę parafii! – to pierwsze zadanie, jakie stanęło przed diecezją, bo wtedy łatwiej będzie księdzu dotrzeć do wiernych, by ich z Panem Bogiem skontaktować. Największą trudność w realizacji tego zadania stawiły ówczesne władze państwowe, które – niby broniąc ludność przed nowymi wydatkami materialnymi – zgłaszały zastrzeżenia (taka była wówczas używana formułka) przeciwko utworzeniu nowych parafii. Założeniem ideologicznym władz systemu marksistowskiego było doprowadzenie do obumierania Kościoła i niepozwalanie na jego rozrost. Czasem tylko podstęp albo dowcip w argumentacji mógł to stanowisko zmienić. I tak się stało np., gdy Kuria Biskupia wniosła prośbę o utworzenie parafii w Charzynie, w dekanacie kołobrzesckim i otrzymała odpowiedź odmowną, wniesiliśmy odwołanie do Urzędu Wyznań w Warszawie, argumentując faktem umieszczenia tej parafii w schematyzmie Ks. Biskupa Edmunda Nowickiego z roku 1948, jako starej parafii może z czasów Bolesława Chrobrego, która zniknęła dopiero w okresie reformacji. Obok argumentów duszpasterskich dodaliśmy jeszcze uwagę, że istnieje w Koszalinie pomnik z napisem „Byliśmy, jesteście, będziemy” – a my chcemy udowodnić, że kościelnie byliśmy tu od dawna, a Urząd Wojewódzki w Koszalinie jest temu przeciwny. I o dziwo! Po raz pierwszy Warszawa zmieniła decyzję Koszalina! Mogliśmy parafię utworzyć, a Dyrektor Wydziału wręczając wikariuszowi generalnemu nową decyzję, po cichu powiedział, że teraz z takim uzasadnieniem możecie parafię tworzyć ile tylko chcecie. Bo on się po prostu tylko bał, by mu nie zarzucono, że pozwala na rozwój Kościoła. Z tym uzasadnieniem w krótkim stosunkowo czasie można było utworzyć kilkadziesiąt nowych parafii i zagaścić ich sieć. Przykład ten podaję celowo szerzej, by obrazowo zilustrować sytuację, w jakiej trzeba było w tym czasie pracować.

Innego uzasadnienia wymagało wniesienie prośby o pozwolenie na budowę nowego kościoła i stworzenie nowej parafii w miastach, w których na skutek szerzonej propagandy, by ludność przenosiła się ze wsi do miast (bo robotnikami było łatwiej rządzić, niż samodzielni chłopami), powstawały wielkie osiedla mieszkaniowe, oczywiście bez miejsca na kościół, a ludziom do istniejącego kościoła było nieraz bardzo daleko. Tutaj w jako takim rozwiązaniu problemu pomogło dopiero powstanie „Solidarności” w latach osiemdziesiątych.

Ale inną trudnością, tym razem wewnętrzną, był brak wystarczającej ilości księży, bo każda nowa parafia angażowała osobnego księdza, dotychczasowego wikarego, co powodowało, że rosnące miejskie parafie zaczęły narzekać na brak wystarczającej do normalnego duszpasterzowania ilości księży. Pewną pomocą byli księża, od czasu do czasu posyłani do pracy u nas z innych diecezji pol-

skich, ale nigdzie nie było ich przecież za wielu. Na szczęście – przedziwne zjawisko – zwiększyła się i to bardzo znacznie ilość powołań. Coraz więcej młodych ludzi decydowało się, by życie swoje oddać na służbę Bogu w nowych diecezjach. Seminarium w Paradyżu, dotąd obsługujące teren diecezji w Gorzowie, nie mogło już tak zwiększonej liczby kleryków pomieścić i dlatego jeden rocznik posłany został za zgodą Ks. Arcybiskupa Baraniaka do Poznania, a następny za zgodą Ks. Prymasa do Gniezna. Ale nie mogło to sprawy rozwiązać na dalszą metę. Po dziesięciu latach ponawianych co roku próśb o pozwolenie na budowę własnego seminarium, wreszcie – 6 grudnia 1981 roku – (na tydzień przed ogłoszeniem stanu wojennego!) – przyszło pozwolenie od władz państwowych na wybudowanie seminarium w Koszalinie. Radość, a potem zaangażowanie całej diecezji były ogromne, co wyraziło się poparciem dzieła budowy w bardzo rozmaity sposób. Budowa trwała 9 lat i dnia 1 czerwca 1991 roku Ojciec św. Jan Paweł II w czasie swojej pielgrzymki mógł w Koszalinie dokonać poświęcenia nowego gmachu seminarium diecezjalnego. W ten sposób został dla diecezji rozwiązany jeden z najważniejszych problemów zapewnienia dalszego rozwoju życia religijnego, bowiem nie ulega wątpliwości, że to jednak zależy też od ilości posiadanych przez diecezję księży. Trzeba też obiektywnie dodać, że bardzo dużą pomocą w tym względzie była i jest praca księży zakonnych, których pracuje w diecezji przeciętnie około 100. Tuż po roku 1945, na apel Ks. Kardynała Hlonda, ówczesnego prymasa Polski, zareagowały wspólnoty zakonne, szczególnie te, które miały, mimo przejść wojennych, pewną liczbę księży do dyspozycji i oddały je do dyspozycji poszczególnych diecezji. Podjęli oni na początku pracę przede wszystkim w wielkich miastach, bo te były w pierwszej kolejności zasiedlane po ucieczce i po wysiedleniu ludności niemieckiej. W większości wypadków, księża ci pracują w objętych wtedy parafiach po dziś dzień, chociaż w mniejszej ilości placówek. Dzisiaj, dzięki posiadaniu własnego seminarium, diecezja jest już pod tym względem samowystarczalna, a nawet zdobywa się na wysłanie jednego czy drugiego księdza na misje, względnie poza wschodnią granicę, w zależności od powołania, jakie odczuwa poszczególny kapłan.

Gdy idzie o wiernych zamieszkujących teren diecezji, to zdecydowaną większość stanowią ludzie wysiedleni czy przesiedleni zza wschodniej granicy naszego kraju. Jest to grupa bardzo złożona, bo są to też osadnicy wojskowi, ludzie z centralnych dzielnic polskich, szukający tutaj lepszych warunków życia, niż je mieli pierwotnie, a także repatrianci z Niemiec, którzy już nie mogli wracać na tereny, skąd ich na pracę przymusową, czy do obozów zesłano. Jest też pewna część ludności, która ze względów czysto patriotycznych zasiedliła te tereny, ciesząc się, że po wiekach wróciły do Polski. Po przeszło 50-ciu latach, można mówić, że to dzieci tych pierwszych mieszkańców stanowią diecezjan

nowej diecezji. Większość z nich to katolicy rzymskiego i greckiego obrządku, ci ostatni przesiedleni z Bieszczad w ramach smutnej pamięci akcji „Wisła”. Prawosławni i ewangelicy stanowią stosunkowo mały procent ludności, przy czym życie wszystkich tych wspólnot religijnych układa się zgodnie, a nawet w duchu braterstwa. Ten fakt, że ludność zebrana jest z różnych stron Polski decyduje o tym, że nie wytworzyły się jeszcze jakieś silne regionalne tradycje i zwyczaje tak bardzo pomocne w pracy duszpasterskiej dawnych diecezji, chociaż tu i tam można mówić o ich powstawaniu. Tak idzie np. o sprawę śpiewu w kościele, czy też wspólne diecezjalne uroczystości, może poza pielgrzymką na Górę Chełmską w Koszalinie 15 sierpnia, czy miesiąc później organizowaną do Skrzatusza. Na pewno w tradycję wchodzi już piesza pielgrzymka ze Skrzatusza do Częstochowy, w której bierze udział głównie młodzież, tak jak i pielgrzymka maturzystów na Jasną Górę. W wyrównaniu tych różnic, z jakimi przybyła tu ludność, na terenie kościelnym, wielką pomocą okazał się I Synod Diecezjalny, który ustalił niektóre sprawy życia związanego z Kościołem. Natomiast Kościół, a szczególnie powstanie nowej diecezji, niezależnie od roli, jaką odegrał w pierwszych latach pobytu ludności polskiej na tych nowych jednak dla niej terenach, ma swoją ogromną zasługę, gdy idzie o integrację, czyli wytworzenia przekonania, że to już jest naprawdę nasza ziemia, że to nasza Ojczyzna, a „małe ojczyzny” tworzące się w poszczególnych miastach, a nawet wioskach, powstające zespoły regionalne, tworzące się grupy śpiewu i tańca ludowego, kluby sportowe, Ochotnicza Straż Pożarna, Ruchy Kościelne rozmaitego rodzaju – to przekonanie wyraźnie pogłębiają. Ciekawe jak bardzo wyraźnie zaznaczyło się to na tych terenach po roku 1972, jak to zaobserwować można było np. na polu budownictwa nowych rodzinnych domów po wsiach i na przedmieściach miejskich, jakby dopiero wtedy ludzie naprawdę uwierzyli, że tu już żadnych zmian nie będzie. Statystycznie, przeważająca ludność tej 30 już lat istniejącej diecezji, to ludzie na tych terenach urodzeni, w tutejszych kościołach ochrzczeni, tutaj przystępowali do I-ej Komunii św., tutaj brali ślub i na tutejszych cmentarzach pochowali swoich dziadków a nawet rodziców i większość nie wyjeżdża już „na groby” 1 listopada „do Polski”, jak się dawniej mówiło. Dla tego nowego pokolenia już było możliwe stworzyć lapidarium na dawnym cmentarzu żydowskim w Kołobrzegu oraz – ostatnio – na obecnym cmentarzu komunalnym lapidarium z kamieni nagrobnych dawnego cmentarza wyznania ewangelickiego w Koszalinie.

Pasterzem owczarni diecezjalnej, jak to pięknie wyrażają teksty liturgiczne, jest biskup. Na pierwszego z nich, w nowo utworzonej diecezji, spadł ciężar zorganizowania życia religijnego i stworzenia Kurii Biskupiej, Sądu Biskupiego, jak i innych urzędów, odpowiedzialnych za poszczególne działy życia, jak je określamy „duszpasterskiego”. Muszę przyznać, że zapal i życzliwość, z ja-

kimi spotkały się decyzje Ojca św. Pawła VI, tworzące nową diecezję, stały się ogromną pomocą w tym zadaniu, co potwierdziło starą zasadę, że jeżeli za biskupem staną zgodnie jednym frontem wszyscy księża, a za każdym księdzem w parafii wszyscy jego wierni – wtedy osiągnąć można naprawdę bardzo wiele. I tak się chyba stało, czego dowodem była odbudowa wspaniałej konkatedry w Kołobrzegu, budowa gmachu Kurii biskupiej, budowa tyłu nowych kościołów, a może przede wszystkim budowa seminarium diecezjalnego, żeby wyliczyć w tym miejscu najważniejsze inwestycje. Potwierdziła to też pielgrzymka Ojca św. Jana Pawła II do Koszalina w roku 1991, która zebrała przy kościele Ducha św. prawie 300 000 ludzi, co przecież stanowiło jedną trzecią wszystkich jej mieszkańców, mieszkających na tak wielkim jej terenie.

Każdy biskup wnoszący w życie diecezji swoje akcenty, wykorzystuje swoje od Pana Boga otrzymane talenty. Ale sam wszystkiego nie robi! Dlatego trzeba w tej refleksji na 30-lecie diecezji wspomnieć o biskupach pomocniczych, z których pierwszym był i jest po dziś dzień Ks. Biskup Tadeusz Werno, jak go księża określają „poznaniok”, to znaczy zorganizowany, lubiący porządek, mający swoje zdanie i sprawny pod każdym względem. Mając staż duszpasterskiej pracy jako wikariusz i proboszcz, a także Ojciec Duchowny NSD w Gorzowie, okazał się wspaniałą pomocą dla Biskupa Ordynariusza i jest nim po dziś dzień. Po dziesięciu latach po nim, drugim biskupem pomocniczym został Ks. Biskup Piotr Krupa, pochodzący z terenu diecezji, bo z Zakrzewa, niestety w 1992 roku przeniesiony został decyzją Ojca św. do diecezji pelplińskiej. W późniejszym czasie otrzymała diecezja biskupa pomocniczego w osobie Ks. Biskupa Pawła Cieślika, pochodzącego też z Zakrzewa, dobrze rozumiejącego sytuację w naszej diecezji i wspaniale wspomagającego moich następców.

Drugim biskupem diecezjalnym został 1 lutego 1992 roku Ks. Biskup Czesław Domin. Każdy biskup po osiągnięciu 75 roku życia składa na ręce Ojca św. rezygnację ze sprawowanego urzędu i tak trzeba było i mnie ją złożyć w 1989 roku. Pozostawiono mnie na urzędzie jeszcze trzy lata, bym mógł powitać w 1991 roku Ojca św., który mi to osobiście obiecał. Biskup Domin, długoletni Przewodniczący Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski i twórca polskiej „Caritas”, gdy na skutek zmian ustrojowych było to możliwe, skorzystał ze swojego bardzo bogatego doświadczenia w tej dziedzinie i tchnął nowego ducha w ten dział pracy kościoła diecezjalnego. Dotychczas, ze zrozumiałych względów, spadła praca charytatywna na parafialne zespoły, które w niektórych parafiach działały bardzo sprawnie. Nowy rządca diecezji rzucił wiele nowych inicjatyw w tej dziedzinie i one trwają aż po dziś dzień: Ośrodek młodzieżowy w Podczelu i w Kołobrzegu, bursa dla biednej młodzieży wiejskiej w Szczecinku, dom dla samotnej matki w Koszalinie, rozwijająca się i prężnie działająca „Caritas” diecezjalna, która ma już nowo zbudowany dom w siedzibie diecezji,

a ostatnio zyskała taki również w Pile. Niestety śmierć, która zabrała stosunkowo jeszcze młodego biskupa, po czterech latach tak owocnej pracy, przyhamowała nieco ten prężny rozwój, ale przecież nie na długo i praca ta postępuje dzisiaj znowu naprzód.

Trzeci biskup diecezjalny w tym trzydziestoleciu – Biskup Marian Gołębiewski – przyszedł do diecezji opromieniony sławą Rektora jednego z najstarszych seminariów polskich we Włocławku oraz tytułem doktora habilitowanego nauk biblijnych. I tak zjawiał się z nim nowy akcent, ubogacający życie religijne trzydziestoletniej diecezji. W pracy duszpasterskiej rzucone przez Ojca św. hasło: „Wypłyn na głębie” znalazło teraz swoje odbicie w wezwaniu do czytania Pisma św. w każdym domu, w parafiach poprzez organizowanie „Niedzieli Biblijnych” – to sposoby praktyczne pogłębiania życia religijnego, a przy tym angażowanie jak największej grupy katolików świeckich w szeregi „Akcji Katolickiej”, dalsze zagęszczanie sieci parafialnej, popieranie spontanicznie powstających nowych Ruchów Kościelnych i rozwijanie już od dawna działających – Ruchu „Światło – Życie”, charyzmatycznego, neokatechumenalnego, szensztackiego, wprost trudno wszystkie imiennie wyliczyć, bo one są wiosną Kościoła, jako powstające nowe i gromadzące młodych ludzi. Obok Pisma św. ogromnie ważnym jest rozpowszechnianie „Gościa Niedzielnego” z miejscową mutacją i czasopism dla młodzieży oraz dla dzieci, bo katolicka prasa pogłębia znajomość prawd wiary.

W programie duszpasterskiej pracy realizuje diecezja programy przygotowywane przez Komisję Episkopatu do spraw duszpasterstwa ogólnego – obok swoich regionalnych programów, aktualnych „hic et nunc”. O te aktualne dla nas, wraz z organizowaniem imprez ogólnodiecezjalnych stara się Wydział Duszpasterski, tak jak o katechizację i sprawy z tym ważnym działem pracy w diecezji związane – Wydział Katechetyczny. Nie inaczej jest z troską o przygotowanie młodzieży do rozsądnego zawierania związków małżeńskich, o domy rekolekcyjne, o poradnictwo rodzinne i tyle jeszcze innych działów życia religijnego. Nad tym czuwa biskup i księża przez niego delegowani do tej pracy.

„Primum vivere – deinde philosophari” (najpierw żyć, potem można filozofować) – „gratia supponit naturam” (łaska buduje na tym co naturalne) – to stare adagia scholastyczne, wytworzone przez wiekową mądrość, obok których nie można przejść obojętnie i trzeba je brać pod uwagę. Idzie o sprawy społeczne, o sprawy gospodarcze czy ekonomiczne. Nie jest to przedmiot, jakim powinien zajmować się Kościół, ale sprawy codziennego życia rzutują też i oddziałują na życie religijne. W tej dziedzinie spadło na diecezję nieszczęście bezrobocia, bo tak je trzeba nazwać i zaciążyło też na rozwoju życia religijnego. Na terenie diecezji, w przeważającej części rolniczym, bez wielkich zakładów przemysłowych, po upadku słynnych PGR, olbrzymich majątków państwowych, źle za-

ządzanych, deficytowych, do których państwo zwykle musiało wiele pieniędzy dopłacać – ludzie nie mają pracy i nie mają nadziei na jej zdobycie. Bo oni byli tylko robotnikami rolnymi, a nie gospodarzami na własnej ziemi, poza bardzo małymi wyjątkami. I ten stan rzuca cień też na pracę duszpasterską, która nie może rozwinąć swych skrzydeł. Pozostaje rzucone na samym początku istnienia diecezji hasło – zawsze aktualne – „zwyczajne w nadzwyczajny sposób sprawowane”, co mieści w sobie troskę o jak najlepiej ukształtowaną Mszę św., o jak najlepiej przygotowane kazanie i o jak najlepiej metodycznie przeprowadzoną lekcję religii, o doskonałe obsłużenie konfesjonatu, ludzi chorych, kursów przedmałżeńskich czy nauk przedślubnych. Ale powoli chodzi o coś więcej! Idzie o pójście naprzód w metodach duszpasterskich, o rozwiązywanie problemów nowych, o których dotychczas nie było mowy, jak np. zjawisko narkomanii, albo choćby problemy związane z rozwijającym się oddziaływaniem środków masowego przekazu. To wszystko i ileż jeszcze innych spraw staje jako zadanie w świetle refleksji nad mijającymi 30-tu latami życia diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej.

„Refleksje” – jak nazwano to, co powyżej zostało napisane, to nie naukowe opracowanie, które domagałoby się dokładnej statystyki, przytoczenia dokumentów, literatury naukowej, ale to zadanie zostawiamy innym, którzy będą opracowywali historię diecezji z prawdziwego zdarzenia.

† Ignacy Jeż
biskup senior koszalińsko-kołobrzeski

Koszalin, w maju 2002 r.

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

KS. JANUSZ BUJAK
(WT UAM)

**EKLEZJOLOGIA TRYNITARNO-EUCHARYSTYCZNA
W DOKUMENTACH MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI MIESZANEJ
DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM
KATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM**

Celem artykułu jest zarysowanie głównych elementów eklezjologii, wspólnej dla Kościoła katolickiego i prawosławnego, obecnej w dokumentach Międzynarodowej Komisji Mieszanej (=MKM), zwłaszcza zaś w Dokumencie z Monachium *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (= DM)¹ i Dokumencie z Valamo *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła* (= DV)².

1. Trójca Święta fundamentem i wzorem Kościoła – wspólnoty

H. de Lubac podkreślał, że Kościół i wszystkie wymiary doktryny chrześcijańskiej powinny być przeniknięte przez „logikę trynitarną”, charakterystyczną dla Objawienia chrześcijańskiego³. Taką też perspektywę prezentuje Dokument z Monachium, którego eklezjologia, skoncentrowana na Eucharystii i na misterium trynitarnym, określa cały sposób myślenia o Kościele i o sakramentach w dialogu katolicko-prawosławnym⁴.

¹ Był to pierwszy dokument w dialogu teologicznym katolicko-prawosławnym. Został ogłoszony w 1982 podczas drugiej sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu katolicko-prawosławnego, mającej miejsce w Monachium – Freising. Polski tekst Dokumentu zob. A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 280-290; W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny (1980-1991)*, Warszawa 1993, s. 35-44;

² Dokument ten był trzecim z kolei przygotowanym przez MKM, ogłoszony w Uusi Valamo (Finlandia) w 1988. Tekst polski zob. W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, s. 56-66.

³ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 198.

⁴ Por. W. Hryniewicz, *Trinitarisches Kirchenverständnis und Priestertum. Einige Überlegungen zum katholisch – orthodoxen Dialog*, w: *Das Priestertum in der Einen Kirche*, red. A. Rauch, P. Imhof, Aschaffenburg 1987, s. 238; J. Zizioulas, *Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*, „Irénikon” 3 (1987), s. 325.

1.1. Kościół ikoną Trójcy Świętej

Perspektywa eklezjologiczna przyjęta w dokumencie z Monachium, a w konsekwencji w całym dialogu katolicko-prawosławnym, to eklezjologia eucharystyczna. Mówi ona, że istnieje ścisły związek i wzajemny wpływ między misterium Kościoła i misterium Eucharystii, ponieważ celebrując Eucharystię Kościół staje się tym, czym jest: komunią z Bogiem i między ludźmi. Jednakże ani Kościół ani Eucharystia nie istnieją same z siebie i dla siebie, ale odsyłają do misterium większego od nich, gdzie mają swoje źródło, mianowicie do Przenajświętszej Trójcy⁵.

DM II,1 przedstawia Kościół jako owoc planu zbawienia Ojca, zrealizowanego przez Syna i przedłużanego w historii za sprawą Ducha Świętego: „Kościół odnajduje swój wzorzec, swój początek i swój cel w misterium Boga jednego w trzech Osobach”. Bóg w sobie samym jest wspólnotą, komunią, wzajemnym obdarowywaniem się, jak podkreślali to Ojcowie Kościoła⁶. My także możemy stać się uczestnikami tej komunii trynitarniej poprzez uczestnictwo w celebracji eucharystycznej, ponieważ „przez uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa wierni wzrastają w tym tajemniczym przeobstwieciu, w którym dopełnia się ich przebywanie w Synu i Ojcu, przez Ducha” (DM I,4b); „Duch *jednoczy* z Ciałem Chrystusa tych, którzy uczestniczą w tym samym chlebie i tym samym kielichu. Odtąd Kościół ujawnia to, czym jest: sakramentem wspólnoty (*koinonía*) trynitarniej, 'przybytkiem' Boga z ludźmi (Ap 21,4)” (DM I,5d); „celebracja eucharystyczna jako całość uobecnia trynitarnie misterium Kościoła” (DM I,6)⁷.

⁵ W Komunikacie opublikowanym na zakończenie spotkania w Monachium czytamy m.in., że dyskusje w Monachium skupiły się na takich tematach jak natura Eucharystii jako wyraz działania Trójcy Świętej w ekonomii zbawienia, relacja między Eucharystią a Kościołem i centralne znaczenie Eucharystii dla zrozumienia komunii w Kościele lokalnym i komunii między Kościołami lokalnymi w Kościele powszechnym. D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolica – romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Bari 1994, s. 199; W. Hryniewicz, *Kościół siostrzany*, s. 112–113; Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych”*. Studium ekumeniczne, Opole 2000, s. 128–143, gdzie autor ukazuje trynitarnie korzenie teologii „Kościółów siostrzanych”, tzn. Kościoła rzymsko-katolickiego i Kościołów prawosławnych.

⁶ Por. H. Wagner, *Das Amt im Kontext der Communio-Ekklesiologie*, „Catholica” (M) 1 (1996), 34. Autor zauważa, że gdy Wschód chrześcijański podkreślał komunie między trzema Osobami Trójcy Świętej, Zachód akcentował jedność Trójcy, doprowadzając w konsekwencji do dominacji monoteizmu w eklezjologii zachodniej. Ukazanie Kościoła w LG 4 jako ikony boskiej komunii, można widzieć krok w kierunku zjednoczenia obu tradycji chrześcijańskich.

⁷ Por. E.F. Fortino, *Il dialogo teologico fra la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa 1979–1987*, w: *La chiesa cattolica oggi nel dialogo. Aggiornamento: 1983–1987. Corso breve di ecumenismo*, IX, Roma 1988, 9; D. Salachas, *Introduzione al Documento*,

Przekonanie, że misterium Trójcy Świętej jest podstawą dla zrozumienia misterium Kościoła i Eucharystii nie jest wynikiem jakiejś spekulacji teologicznej, podkreśla Hryniewicz, ale wywodzi się z tradycji chrześcijańskiej, potwierdzonej w szczególności w liturgii eucharystycznej obu Kościołów. Rzeczywiście, właśnie liturgia w niezrównany sposób ukazuje charakter trynitarny zbawczego działania Boga w świecie. W niej Kościół oddaje chwałę Ojcu i dziękuje Mu za zbawienie udzielone ludziom w Chrystusie, zbawienie które uobecnia się podczas każdej Mszy św. dzięki działaniu Ducha Świętego. Wszystkie modlitwy eucharystyczne (*anaphorai*) mają z tego względu charakter trynitarny⁸. Dzięki obecności misterium trynitarnego w celebracji eucharystycznej Kościół staje się obrazem, ikoną Trójcy, odbijając w sobie wspólnotę Osób boskich na wszystkich poziomach swego życia, co DM II,1 wyraża w następujący sposób:

„Jednym z głównych tekstów, który należy przypomnieć, jest 1 Kor 10,15-17: jeden jedyny Chleb, jeden jedyny Kielich, jedno jedyne Ciało Chrystusa w wielości członków. To misterium jedności wielu osób w miłości stanowi właśnie nowość trynitarną *koinonía* udzielanej ludziom w Kościele przez Eucharystię (...). Dlatego Kościół odnajduje swój wzorzec, swój początek i swój cel w misterium Boga jednego w trzech Osobach. Co więcej, Eucharystia tak pojęta w świetle misterium trynitarnego stanowi kryterium dla funkcjonowania całego życia kościelnego. Elementy instytucjonalne powinny być jedynie widzialnym odbiciem rzeczywistości misteryjnej”⁹.

Misterium Boga to zatem komunie między Osobami boskimi rzeczywiście różnymi między sobą a jednocześnie połączonymi w nienaruszalną jedność przez jedną naturę boską. W tej komunii rozróżnienie między Osobami jest tak samo ważne jak wspólnota natury, a komunie natury jest tak samo istotna, jak niemożliwe do pominięcia zróżnicowanie między Osobami. Właśnie ta boska rzeczywistość, ta wspólnota między Osobami Trójcy Świętej, jest źródłem i modelem Kościoła – wspólnoty¹⁰.

„Nicolaus” 2 (1983), s. 297; zob. także H. Döring, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, w: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, s. 442–444, gdzie autor przedstawia fundament trynitarny komunii kościelnej w dokumentach Soboru Watykańskiego II.

⁸ Por. W. Hryniewicz, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, s. 240.

⁹ DM II,1.

¹⁰ Por. J. Willebrands, *Le mystère de la Trinité Sainte et celui de l'Église une et diverse*, „Proche Orient chrétienne” 3–4 (1988), s. 274; Giovanni di Pergamo (=J. Zioulas), *La chiesa come comunione: presentazione del tema*, „Il Regno – doc.” 17 (1993), s. 532; Z. Glaeser, *W jednym Duchu jeden Kościół. Pneumatologia eklezjologiczna Nikosa A. Nissiotisa*, Opole 1996, s. 74–79.

Wizja ta ma swój fundament w tekstach Pisma Świętego, jak np. J 17, 21-23, gdzie Jezus podkreśla, że jedność uczniów z nim i między sobą musi kształtować się na wzór tej jedności, która istnieje między Ojcem i Synem.

Dla Kościoła oznacza to przede wszystkim, że jego jedność – *koinonía* – nie ma przede wszystkim charakteru psychologicznego czy socjologicznego, nie jest też związana z rasą, ale pochodzi „z wysoka”; jedność Kościoła jest darem pochodzącym ze wspólnoty (*koinonía*) trynitarnej, w którą Kościół wchodzi wciąż na nowo celebrując Eucharystię¹¹.

Drugą konsekwencją wynikającą z faktu, iż Kościół jest ukształtowany na wzór Trójcy Świętej jest prawda, że komunია trynitarная oznacza zróżnicowanie, pluralizm. W Bogu są bowiem trzy różne Osoby i radykalnej komunii (*koinonía*) trynitarnej odpowiada tak samo radykalna różnica między Osobami boskimi¹². Dlatego właśnie Jezus w J 7, 28-29 podkreśla różnicę między Nim a Ojcem. Ponieważ Kościół jest obrazem Trójcy, także w nim najgłębsza jedność nie neguje różnorodności ludzkiej. Nie istnieje coś takiego jak uniformizm, zaprzeczenie różnorodności, wielości, ani w Trójcy Świętej ani w Kościele, co pokazał już św. Paweł w 1 Kor 12, 1-31. Dlatego należy widzieć misterium jedności Kościoła w świetle misterium Boga, jednego w zróżnicowaniu trzech Osób boskich. W misterium trynitarным bowiem zostało przezwyciężone napięcie między „jednym” i „wielu”: w nim jedność Boga i zróżnicowanie między Osobami boskimi zostało pogodzone w sposób niezrównany¹³. Ta komunია trzech Osób boskich dokonuje się we wzajemnej perychorezie albo współprzenikaniu polegającym na oddawaniu się w miłości drugiej osobie bez żadnego podporządkowania. W tej formie komunii, podkreśla Larentzakis, trzy Osoby boskie istnieją w Trójcy i działają na zewnątrz w historii ludzkości jako Stwórca, Zbawiciel i Uświęciciel. I wyłącznie dzięki swojemu konkretnemu istnieniu w trzech Osobach boskich Bóg może zostać rozpoznany. Dlatego właśnie punktem wyjścia w prawosławnej teologii trynitarnej są zawsze trzy Osoby boskie, a nie natura boska jako taka¹⁴.

¹¹ Por. J. Willebrands, *Le Mystère de la Trinité*, s. 275; Giovanni di Pergamo (=J. Zizioulas), *La chiesa come comunione*, s. 532; R. Małecki, *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000, s. 77nn.; DM II,1: „Istnieje ‘Jeruzalem z wysoka’, które ‘zstępuje od Boga’ – zjednoczenie (*unecommunion*) dające podstawę samej wspólnoty (*communauté*). Kościół tworzy się przez darmowy dar – dar nowego stworzenia”.

¹² Por. J. Willebrands, *Le Mystère de la Trinité*, s. 276–280.

¹³ Por. G. Larentzakis, *Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie*, „Orthodoxes Forum” 2 (1988), s. 235.

¹⁴ Por. G. Larentzakis, *Über die Bedeutung*, s. 236; R. ERNI, który w swoim artykule *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche. Ein Beitrag aus der Sicht der orthodoxen Theologie*, „Una Sancta” 3

Analogicznie można mówić o perychorezie eklezjologicznej w ramach eklezjologii eucharystycznej. Punktem wyjścia będzie tu nie abstrakcyjna wizja Kościoła powszechnego, ale konkretne Kościoły lokalne. To one, będąc Kościołami w pełnym sensie tego słowa, mogą żyć między sobą we wspólnocie dzięki tej samej wierze i wzajemnej miłości, bez podporządkowania, ponieważ wszystkie one mają jednakową wartość, gdy chodzi o eklezjalność. Komunია między Kościołami lokalnymi w tym sensie przekłada się w języku prawosławnym na synodalność lub autokefalię.

Także Zizioulas potwierdza, że jedną z konsekwencji trynitarnej wizji Kościoła jest konieczność realizowania w nim sposobu istnienia Boga¹⁵. To oznacza z jednej strony, że żaden chrześcijanin nie może istnieć jako indywiduum, które żyje w bezpośredniej komunii, jedności z Bogiem, bez zakorzenienia w konkretnej wspólnocie eklezjalnej, zgodnie ze starożytną maksymą łacińską: „unus christianus nullus christianus”. Z drugiej zaś strony konieczny jest szacunek dla różnorodności członków Kościoła oraz świadomość, że potrzebujemy siebie nawzajem właśnie dlatego, że jesteśmy różni. Tak więc struktura Kościoła musi zagwarantować jednocześnie dwie rzeczy: z jednej strony jedność między członkami danej wspólnoty, z drugiej zaś zróżnicowanie między nimi, zachowując zawsze równowagę między tymi dwoma elementami. Troska o to, aby żaden z tych wymiarów nie przeważał w wspólnocie Kościoła lokalnego należy do biskupa¹⁶.

Doniosłość misterium trynitarного dla realizacji komunii eklezjalnej, dla struktury i instytucji kościelnych, takich jak np. prymat i synodalność, nie mogą przysłonić niektórych braków modelu trynitarного Kościoła¹⁷. Według H. de Halleux, obraz Trójcy Świętej jako wspólnoty Osób boskich, które oddają się sobie wzajemnie w miłości, z całą pewnością jest zakorzeniony w tekstach Nowego Testamentu i w myśli patrystycznej. W koncepcji tej obecne jest jednak także pewne ryzyko ukrytego „tryteizmu”, związane ze współczesną koncepcją osoby

(1981), 236-237, mówi o podwójnej analogii, która zachodzi między Kościołem i Trójcą Świętą, analogii, która tłumaczy trynitarный wymiar Kościoła. Pierwsza z analogii dotyczy *natury* i *hipostazy*: Bóg istnieje w trzech *hipostazach* jako Ojciec, Syn i Duch Święty, ale wszystkie Osoby mają tę samą boską *naturę*. Analogicznie także Kościół jest jeden według natury, ale istnieje w wielu Kościołach lokalnych, które są identyczne, gdy chodzi o pełnię wiary i życie sakramentalne. Druga analogia dotyczy *relacji wewnątrztrynitarnych* i *porządku* między Osobami Trójcy Świętej (*Ursprungverhältniss*). Ojciec jest bez początku i jest principium Syna i Ducha. W Bogu istnieje pewien porządek między Osobami boskimi, jednak bez żadnej subordynacji.

¹⁵ Por. Giovanni di Pergamo (=J. Zizioulas), *La chiesa come comunione*, s. 532–533.

¹⁶ Por. tamże, s. 532.

¹⁷ Por. Z. Glaeser, *W jednym Duchu jeden Kościół*, s. 71–73.

pojętej jako świadomość. Już Ojcowie Kościoła niechętnie akceptowali moralne, rodzinne lub społeczne obrazy Trójcy Świętej. Ani Ojcowie Wschodu ani Zachodu nigdy nie szukali fundamentu jedności Trójcy Świętej w principium relacjonalnym między Osobami Boskimi. Ojcowie łacińscy wyrażali monoteizm biblijny kładąc nacisk na jedność boskiej *ousia*, Ojcowie greccy natomiast podkreślali zawsze „monarchię” Ojca w Trójcy. Kiedy mówimy o relacjach między tym, co stworzone i nie stworzone, między ekonomią zbawczą i teologią, trzeba zawsze zachować dystans między nimi; podobnie, gdy mówimy o relacjach Kościół – Trójca Święta. Dystans ten nie pozwala nam ulec pokusie panteizmu i gnozy, aktualnej nie tylko w epoce Ojców Kościoła, ale i dziś, pisze de Halleux¹⁸. Także W. Kasper potwierdza, że problem jedności widzialnej między Kościołami dziś podzielonymi może być rozwiązany wyłącznie na podstawie trynitarnego modelu jedności. Model ten nie może zostać po prostu przeniesiony do Kościoła drogą dedukcji; jako ikona Trójcy, Kościół musi być podobny do wspólnoty trynitarniej w sposób analogiczny, w sensie *vestigium trinitatis*¹⁹.

1.2. Chrystologiczny wymiar Kościoła

Dokument z Monachium wskazuje nie tylko na trynitarny fundament Kościoła, ale także na jego wymiar chrystologiczny. DM I,1 podkreśla, że misterium życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa stanowi wypełnienie planu zbawczego Boga wobec ludzkości. Po Zesłaniu Ducha Świętego osoba Chrystusa i Jego wydarzenie zbawcze istnieje i działa w historii ludzkości aż do Jego powtórnego przyjścia w i poprzez Kościół, który możemy nazwać „sakramentem”, ponieważ jest on zakorzeniony w Chrystusie, sakramencie w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, jak czytamy w DM I,3: „Chrystus, który jest sakramentem *par excellence* danym światu przez Ojca, nadal daje siebie ‘za wielu’ w Duchu Świętym, jedynym Ożywicielu (J 6)”²⁰. Zbawcze dzieło Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie stało się, dzięki Duchowi Świętemu, czymś jednym z sakramentem Eucharystii, podkreśla DM I,2: „W czasie Ostatniej Wieczery Chrystus powiedział, że w Eucharystii daje swoje Ciało uczniom za życie ‘wielu’. W niej udziela Bóg światu tego daru, ale w formie sakramentalnej. Od tego momentu Eucharystia istnieje jako sakrament samego Chrystusa (...). Sakrament wydarzenia Chrystusa przechodzi w ten sposób w sakrament Eucharystii. Jest to sakrament, który w pełni wciela nas w Chrystusa” (DM I,2)²¹.

¹⁸ Por. A. de Halleux, *Catholicisme et orthodoxie. Une étape dans dialogue*, „Revue théologique de Louvain” 13 (1982), s. 333.

¹⁹ Por. H. Döring, *Die Communio-Ekklesiologie*, s. 449.

²⁰ DM I,3.

²¹ Por. DM I, 5b-c; także dokument komisji prawosławno-katolickiej w USA, *Dochiarazione congiunta sull'eucaristia*, w: *Enchiridion oecumenicum* II, Bologna 1988, 1606.

Eucharystia nie tylko pozwala nam uczestniczyć w śmierci i zmartwychwstaniu Pana, ale ma też konstytutywne znaczenie dla Kościoła. Rzeczywiście, misterium Kościoła zapoczątkowane z Zesłaniem Ducha Świętego jest przedłużane w historii poprzez Eucharystię: „przez Eucharystię zaś wydarzenie paschalne przechodzi w Kościół” (DM I,4b); „...Eucharystia buduje Kościół w tym sensie, że przez nią Duch Chrystusa zmartwychwstałego przetwarza Kościół w Ciało Chrystusa. Dlatego Eucharystia jest prawdziwie Sakramentem Kościoła, zarówno jako sakrament całkowitego daru, udzielonego przez samego Pana Jego uczniom oraz jako manifestacja i wzrost Ciała Chrystusa, którym jest Kościół” (DM I,4c).

Po zmartwychwstaniu Pana Kościół dzięki działaniu Ducha Świętego jest przedłużeniem Chrystusa w czasie a Eucharystia jest sakramentem budującym Kościół, Ciało Chrystusa. W obecnym eonie to Oblubienica Chrystusa wzywa ludzi do uczestnictwa w misterium zbawienia dokonanym raz na zawsze w Chrystusie²².

1.3. Pneumatologiczny wymiar Kościoła

W Dokumencie z Monachium Międzynarodowa Komisja mieszana do dialogu katolicko-prawosławnego podkreśliła, że wizja historii zbawienia, którą mają oba Kościoły, nie pozwala rozważać wydarzenia Chrystusa w oderwaniu od pneumatologii. Działania Chrystusa i Ducha Świętego są ze sobą ściśle zjednoczone; tak wydarzenie Zbawiciela, jak i sakrament Kościoła są owocami działania Ducha Świętego. On to określa całą aktywność Ciała Chrystusa i jest obecny w Kościele poprzez sakramenty, w sposób szczególny zaś poprzez Eucharystię i posługę kapłańską. To Duch Święty przygotował przyście Chrystusa na świat, był obecny w misterium Wcielenia Słowa i nadal objawia je światu. Odnośnie do obecności Ducha Świętego w dziele zbawczym Syna DM I,3 mówi: „Wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć i zmartwychwstanie urzeczywistniały się od początku według woli Ojca, w Duchu Świętym. Duch ten, który od wieków pochodzi od Ojca i objawia się przez Syna, przygotował wydarzenie Chrystusa i urzeczywistnił je w pełni w zmartwychwstaniu”²³. Także Dokument z Valamo

²² Por. J.L. Martin, *La doctrina eucarística del documento católico – ortodoxo “Munich 1982”*, „Dialogo Ecumenico” 84 (1991), s. 47.

²³ Por. także DM I,6. W tekstach tych znajdujemy założenia dla rozwiązania problemu *Filioque*. DM I,6 odnośnie pochodzenia Ducha Świętego mówi: „nie chcemy jeszcze rozwiązywać trudności, które powstały między Wschodem a Zachodem na temat relacji między Synem i Duchem. Możemy jednak powiedzieć razem, że Duch ten, który pochodzi od Ojca (J 15,26) jako jedynego źródła w Trójcy, a który stał się Duchem naszego usynowienia (Rz 8,15), ponieważ jest także Duchem Syna (Gal 4,6) – Duch ten udzielony jest nam, zwłaszcza w Eucharystii, przez tegoż Syna, na którym spoczywa,

n. 6 potwierdza, że Duch Święty przygotował przyjście Chrystusa i był obecny we wszystkich wydarzeniach Jego życia, od Wcielenia do zmartwychwstania, w chrzcie Jezusa i w posłudze przepowiadania: „Duch, który odwiecznie pochodzi od Ojca i spoczywa na Synu, przygotował wydarzenie Chrystusa i urzeczywistnił je. Wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć i Jego zmartwychwstanie zostały bowiem dokonane według woli Ojca, w Duchu Świętym”²⁴.

Zarówno Dokument z Monachium, jak i ten z Valamo podkreślają wzajemną zależność dzieła Chrystusa i dzieła Ducha Świętego, pragnąc w ten sposób zachować równowagę między chrystologią a pneumatologią²⁵. Zamiarem autorów tych dokumentów było bowiem podkreślenie, że Kościół w swej pełni jest owocem działania zarówno Syna jak i Ducha, w odniesieniu do Ojca i Jego zbawczego planu (por. DM I,6)²⁶.

Prawosławny teolog, J. Zizioulas, potwierdza, iż równowaga i synteza między chrystologią i pneumatologią jest *conditio sine qua non* dla właściwego zrozumienia misterium Kościoła. Syntezy tej potrzebuje nie tylko Kościół katolicki, którego teologia ma charakter bardziej chrystocentryczny, ale także Kościół prawosławny, który ma tendencje do popadania w pneumatomonizm²⁷.

zarówno w czasie, jak i w wieczności (J 1,32)”; dokument komisji katolicko-prawosławnej w USA, *Commento al documento di Monaco*, EnchOe II, 1641, mówiąc o relacjach Chrystus – Duch Święty w DM podkreśla, że sformułowanie relacji między Synem a Duchem w DM I,6,2, chociaż nie dotyka bezpośrednio kwestii *Filioque*, jest solidnym fundamentem dla późniejszych deklaracji o Duchu Świętym i o Jego misji. Cała sekcja, która mówi o relacji między działaniem Ducha Świętego i historyczną misją Chrystusa oraz misterium Chrystusa zmartwychwstałego (I, 4-6), jest dobrze sformułowana, podkreśla komentarz komisji do Dokumentu z Monachium; przypomnijmy, że w 1985 Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan wydała dokument na temat *Filioque*.

²⁴ DV 6.

²⁵ Por. D. Salachas, *Introduzione al Documento*, s. 293–294.

²⁶ Por. Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych”*, 143nn., gdzie ukazana została rola Ducha Świętego w budowaniu siostrzano-braterskich relacji pomiędzy Kościołami.

²⁷ Por. J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche*, w: *Punti di vista ortodossi sulla chiesa, la preghiera, lo Spirito Santo e il monachesimo*, Reggio Emilia, 1984, s. 41–44; R. Erni, *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie*, 229. 238, gdzie zauważa, iż Duch Święty zajmuje szczególne miejsce w teologii i liturgii Kościoła Wschodniego. Chętnie określa się on jako *Kościół Ducha Świętego* w najwyższym tego słowa znaczeniu, jako Kościół rządzony i prowadzony przez Ducha, co miałyby go odróżniać od innych Kościołów i wyraźnie zaznaczać się w jego strukturze zewnętrznej. J.M.R. Tillard w artykule *We are different*, „One in Christ” 1(1986), s. 63–64, podkreśla, że największa różnica między katolikami a prawosławnymi polega na innym rozumieniu relacji między Chrystusem, Duchem Świętym i Kościołem. Kościoły Wschodnie są przekonane, że dzięki działaniu Ducha Świętego rzeczywistość eschatologiczna jest już obecna na tym świecie poprzez synaksę eucharystyczną. Także Kościół katolicki jest przeoko-

Według Zizioulasa, synteza została osiągnięta w sposób niezrównany w pierwszych wiekach Kościoła, kiedy wobec różnych herezji koniecznym okazało się znalezienie rozwiązania problemu relacji Ducha Świętego do Chrystusa i do Kościoła. Tacy biskupi jak Ireneusz z Lyonu czy Atanazy, wspierani doświadczeniem swoich wspólnot kościelnych, byli w stanie sformułować doskonałą syntezę obu tych wymiarów naszej wiary. Zgodnie z ich nauczaniem chrystologia i pneumatologia muszą istnieć razem, a nie jako dwa oddzielone od siebie elementy w historii zbawienia, podkreśla biskup Pergamonu²⁸.

Aby powrócić do syntezy z pierwszych wieków Kościoła należy, według Zizioulasa, odpowiedzieć sobie na dwa pytania. Pierwsze dotyczy pierwszeństwa, które należy się chrystologii lub pneumatologii, drugie zaś treści tych dwóch wymiarów naszej wiary²⁹.

Gdy chodzi o pierwsze pytanie, grecki teolog potwierdza, że w Piśmie Świętym znajdujemy zarówno fragmenty mówiące o Duchu Świętym jako tym, który jest dany przez Chrystusa, zwłaszcza przez Chrystusa zmartwychwstałego, jak i fragmenty które mówią o działaniu Ducha Świętego w życiu Jezusa Chrystusa. Oba punkty widzenia mogą współistnieć w jednej Ewangelii w sposób bezkonfliktowy, jak widzimy to na przykładzie Ewangelistów Łukasza i Jana. Problemy i nadużycia pojawiają się wtedy, gdy te dwa punkty widzenia nie są brane wspólnie w ramach liturgii i teologii. Do takiego rozdzielenia doszło na Zachodzie, gdzie w pewnym momencie prym wzięła chrystologia, ale również na Wschodzie, gdzie uwaga teologów skupiła się na pneumatologii ze szkodą dla chrystologii. Zizioulas jest zdania, że różne akcenty obecne w obu Kościołach mogą być traktowane jako uprawnione, pod warunkiem, że pozostanie między tymi dwoma wymiarami zachowana jedność³⁰.

Gdy chodzi o treść chrystologii i pneumatologii musimy uważać, by nie oddzielać od siebie tego, co powinno być tylko rozróżnione. Zizioulas proponuje

nany o eschatologicznej naturze Kościoła, ale podkreśla też jego charakter historyczny, pisze Tillard; G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, [w:] *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, red. W. Brenning, Freiburg im Breisgau 1984, s. 93–96, potwierdza, że prawosławie dostrzega fakt, iż w Kościele katolickim od czasu Soboru Watykańskiego II aspekty trynitarne i pneumatologiczne w teologii, wspólne dla obu Kościołów, są bardziej wyraźne. Znakiem zbliżania się obu Kościołów jest też Dokument z Monachium, z jego akcentami trynitarnymi i pneumatologicznymi w eklezjologii, pisze Larentzakis; Z. Glaeser, *W jednym Duchu jeden Kościół*, s. 79nn.

²⁸ Por. J. Zizioulas, *La dimensione pneumatologica della Chiesa*, „Communio” (I) 2(1973), s. 10.

²⁹ Por. tenże, *Cristologia, pneumatologia*, s. 44.

³⁰ Por. tamże, s. 45–46; N. Nissiotis, *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'Unité de l'Eglise*, „Istina” 3–4(1967), s. 329, gdzie pisze o konieczności równowagi między chrystologią a pneumatologią w teologii.

przede wszystkim tradycyjne nauczanie Ojców, według którego działanie Boga *ad extra* jest jedno i nierozdzielne. Z drugiej jednak strony jest prawdą, że tylko Syn przyjął ludzkie ciało, a nie Duch albo Ojciec. Jakie jest zatem zadanie Ducha Świętego w dziele zbawczym Chrystusa? Grecki teolog odpowiada, że jest nim „uwolnienie” Syna od związków z historią i uczynienie z Niego bytu eschatologicznego, „ostatniego Adama”. Pneumatologia ma zatem charakter zasadniczo eschatologiczny³¹. Innym owocem działania Ducha w życiu Zbawiciela są narodziny Kościoła. Dzięki Duchowi bowiem, Jezus objawia się jako byt relacyjny w stopniu absolutnym, jako „osoba korporatywna”, Kościół zaś jest misterium jedności między „Jednym” a „wieloma”, „Jednym”, który w tym samym czasie jest „wieloma” osobami³². Duch objawia się jako ten, który tworzy komunie, wspólnotę, który jedna i jednoczy, w pierw w wymiarze wertrykalnym – ludzi z Bogiem, następnie zaś w wymiarze horyzontalnym – ludzi między sobą, gromadząc ich w Kościele Chrystusa³³.

Obecność Ducha Świętego w dziele Jezusa Chrystusa i w Kościele po dniu Pięćdziesiąticy wyraża się w najpełniejszy sposób w Eucharystii, w miejscu, w którym w sposób modelowy realizuje się synteza między historią i eschatologią, anamnezą i epiklezą. Czytamy w DM I,4a: „Eucharystia i Kościół, Ciało Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego stają się miejscem energii Ducha Świętego”.

Dokument z Monachium mówi o trzech głównych sposobach obecności Ducha Świętego w celebracji eucharystycznej.

Po pierwsze, Duch w anamnezie eucharystycznej czyni obecnym zbawcze dzieło Chrystusa dokonane przez Niego raz jeden (biblijne *ephapax*). Duch Święty bowiem aktualizuje misterium paschalne poprzez epiklezę; dzięki Niemu śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Pana nie są przypomnieniem minionych wydarzeń, ale stają się one także pamięcią o drugim przyjsciu Chrystusa, którego oczekujemy (por. DM I,5b)³⁴.

Po drugie, Duch Święty przemienia święte dary w Ciało i Krew Chrystusa poprzez epiklezę, jak czytamy w DM I,5c³⁵. Przedstawiciele Kościoła Wschod-

³¹ Por. J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia*, s. 46–47.

³² Por. tenże, *Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*, „Irénikon” 3 (1987), s. 330–331; tenże, *La dimensione pneumatologica*, 11.

³³ Por. N. Nissiotis, *La pneumatologie ecclésiologique*, s. 331–332; J.M.R. Tillard, *L'Église de Dieu est une communion*, „Irénikon” 4 (1980).

³⁴ Por. J. Zizioulas, *La dimensione pneumatologica*, gdzie czytamy, iż specyfika wymiaru pneumatologicznego Kościoła polega właśnie na tym, iż przekracza ona historię w sensie linearnym i czyni *eschaton* częścią *anamnesis* (tzn. świadomości historycznej) Kościoła. W ten sposób Kościół może mówić w anamnezie eucharystycznej, że „przypomina ona ... Jego powtórne przyjscie” (zob. anafora w liturgii św. Jana Chryzostoma).

³⁵ DM I,5c: „Duch przemienia święte dary w Ciało i Krew Chrystusa (*metabolè*), aby dokonał się wzrost Ciała, którym jest Kościół. W tym znaczeniu cała celebacja jest

nego w Międzynarodowej Komisji mieszanej bardzo wysoko ocenili ten fragment Dokumentu z Monachium, przede wszystkim dlatego, że zostało w nim uwypuklone jego nauczanie na temat epiklezy eucharystycznej³⁶. Także opinia strony katolickiej Komisji na temat epiklezy eucharystycznej generalnie była pozytywna, nawet jeśli nie zabrakło uwag krytycznych³⁷. Najważniejsze, że obie strony, katolicka i prawosławna, są zgodne co do faktu, iż nie należy szukać decydującego momentu przemiany darów, ale pamiętać, że fakt konsekracji jest wydarzeniem zbawczym, które bazuje się na słowach Chrystusa i na mocy Ducha Świętego³⁸.

Trzeci wymiar działania Ducha Świętego w Eucharystii, to tworzenie wspólnoty kościelnej na wzór Trójcy Świętej, jak czytamy w DM I,5d³⁹. J. Zizioulas mówiąc o założeniu Kościoła podpowiada, że powinniśmy mówić o założeniu go przez Jezusa Chrystusa i współzałożeniu przez Ducha Świętego. Można zatem powiedzieć, że misterium Kościoła narodziło się z wydarzenia chryzologiczno-pneumatologicznego⁴⁰. Obecność Ducha w Kościele jest jego permanentnym współ-zakładaniem, które dokonuje się w sposób szczególnie w celebracji eucharystycznej, uprzywilejowanym miejscu działania energii Ducha Świętego (por. DM I,4a)⁴¹. Dlatego też Dokument z Bari 15⁴² może powiedzieć, że „sam Chrystus ustanawia Kościół jako swoje Ciało. Duch Święty buduje Kościół”.

epiklezą, która staje się bardziej wyraźna w pewnych momentach. Kościół jest ustawicznie w stanie epiklezy”.

³⁶ Por. CH. Konstantinidis, *Valutazione del V colloquio*, „Nicolaus” 2(1983), s. 366; G. Galitis, *Una risposta ortodossa*, „Nicolaus” 2(1983), s. 338.

³⁷ G. Assimakis, *L'Ecclésiologia nei documenti della Commissione mista di dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa nei primi dieci anni della sua attività (1980–1990)*, II, „Oriente Cristiano” 2(1993), s. 31, gdzie autor wyraża przekonanie, iż w pierwszym rozdziale DM jest nadmiernie uprzywilejowana teologia grecka: ciągłe podkreślanie epiklezy zaciemnia słowa Jezusa wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy i obecne w liturgii łacińskiej.

³⁸ Por. J.L. Martin, *La doctrina eucarística*, s. 68–70; H.-J. Schulz, *Iglesia locale y Eucaristía en el documento de consenso de la Comisión Internacional para el Diálogo Católico – Ortodoxo*, „Diálogo Ecumenico” 66(1985), s. 78–79; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego III*, Warszawa 1996, s. 267–290, gdzie autor przedstawia znaczenie epiklezy w starożytności oraz powody kontrowersji między Wschodem i Zachodem w tej materii.

³⁹ Por. DM I,5d: „Duch jednoczy z Ciałem Chrystusa tych, którzy uczestniczą w tym samym chlebie i w tym samym kielichu. Odtąd Kościół ujawnia to, czym jest: sakramentem wspólnoty (*koinonia*) trynitarnej, <przybytkiem Boga z ludźmi> (por. Ap 21,4)”.

⁴⁰ Por. J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia*, s. 56.

⁴¹ Por. tenże, *La dimensione pneumatologica*, 13; J. Meyendorff, *La teologia bizantina. Sviluppo storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, s. 211–214.

2. Kościół budowany w synaksie eucharystycznej według dokumentów Międzynarodowej Komisji Mieszanej

Druga część Dokumentu z Monachium rozwija niektóre idee obecne już w jego pierwszej części (por. I,4) odnośnie tematu Kościoła lokalnego stającego się komunią poprzez celebrację Eucharystii. W DM I,4b czytamy, że „kiedy Kościół sprawuje Eucharystię staje się ‘tym, czym jest’, Ciałem Chrystusa (1Kor 10,17)”⁴³. W DM I,4c ta wzajemna zależność między Eucharystią a Kościołem ukazana jest w sposób jeszcze bardziej jasny: „w ten sposób z jednej strony Kościół celebrowe Eucharystię jako wyraz, tu w doczesności, liturgii niebiańskiej. Z drugiej strony wszelako Eucharystia buduje Kościół (...)”. Komentując ten tekst, Fortino zauważa, że Kościół „czyni”, sprawuje Eucharystię, kiedy posłuszny poleceniu Pana gromadzi się, aby celebrować pamiątkę Nowego Przymierza. Ale dzieje się też coś odwrotnego: to Eucharystia „czyni”, tworzy Kościół, jako uprzywilejowane miejsce działania Ducha Świętego, który jednoczy ludzi i włącza ich w Chrystusa, tworząc z nich Jego Ciało. Dlatego możemy powiedzieć, iż Eucharystia jest sakramentem Kościoła i jego jednością⁴⁴.

Takie rozumienie Eucharystii jako centralnego momentu Kościoła z którego czerpie on życie, jest, wraz ze wspólną wizją posługi biskupa, głównym punktem w którym katolicy i prawosławni zgadzają się ze sobą⁴⁵.

Związek między liturgią eucharystyczną a Kościołem był i jest bardzo mocno podkreślany w teologii prawosławnej. Jak zauważa Salachas, Eucharystia jest według prawosławia fundamentem Kościoła: jest tym, co go konstytuuje jako Kościół. Dlatego tam, gdzie jest wspólnota eucharystyczna, tam też jest Kościół w całej pełni; Kościół lokalny nie jest bowiem doskonały, pełny, ze względu na przynależność do Kościoła powszechnego, ale dlatego, że celebrowe Eucharystię⁴⁶. Takie widzenie relacji Eucharystia-Kościół podziela też prawo-

⁴² Dokument z Bari z 1987 roku, drugi z opracowanych przez MKM, nosi tytuł *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*. Polski tekst dokumentu zob. [w:] W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, s. 45–55.

⁴³ Tłum. własne za: EnchOe I, 1030.

⁴⁴ E.F. Fortino, *La ‘Communio-Koinonía’ nel dialogo teologico cattolico-ortodosso*, w: *L’ecclesiologia trinitaria dopo la «Lumen Gentium»*, red. P. Rodriguez, Roma 1995, s. 186–187.

⁴⁵ Por. D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale*, s. 67; J.Z. Skira, *Ecclesiology in the International Orthodox – Catholic Ecumenical Dialogue*, „Greek Orthodox Theological Review” 4(1966), s. 362.

⁴⁶ D. Salachas, *La professione di fede non piena impedisce la comune celebrazione eucaristica. Quali limiti?*, „Nicolaus” 2(1982), s. 312; Por. N. Afanassieff, *L’Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, s. 196; G. Galitis, *Die orthodoxe Ekklesiologie und der zwischen-kirchliche Dialog*, [w:] *Les Dialogues oecuménique hier et aujourd’hui*, red. D.

sławny teolog Panagopoulos, który podkreśla, że liturgia nie może być widziana jako jeden z wielu aspektów Kościoła, nawet jeśli bardzo ważny; powinniśmy raczej mówić, iż Kościół i liturgia to wydarzenia identyczne. W języku greckim słowo *leitourghía* oznacza dzieło ludu, podczas gdy kościół, *ekklesia*, oznacza zwołane zgromadzenie. Kościół celebrowe liturgię w której, poprzez Ducha Świętego, zostaje on przemieniony w Ciało Chrystusa. Dlatego nie można nigdy i w żaden sposób oddzielać od siebie Chrystusa, Kościoła i liturgii⁴⁷. Zizioulas podkreśla, iż Eucharystia nie jest „jednym z” sakramentów, ale jest sakramentem w najwyższym tego słowa znaczeniu, sakramentem *par excellence*⁴⁸. Można wręcz powiedzieć, że nie jest ona jedynie sakramentem, ale manifestacją wspólnoty eschatologicznej w całej pełni. Nie możemy traktować Eucharystii jako aktu Kościoła istniejącego wcześniej od niej, ponieważ jest ona wydarzeniem konstytutywnym, gdy chodzi o jego powstanie i koniecznym dla jego istnienia⁴⁹. W celebracji eucharystycznej obecne są wszystkie wymiary Kościoła: jego manifestacja i realizacja, jego początki i przyszłość, jedność i różnicowanie, jego charakter historyczny a zarazem eschatologiczny⁵⁰.

Inny charakterystyczny rys Kościoła o którym mówi DM II,1, to jego manifestacja, w i poprzez celebrację eucharystyczną, jako rzeczywistości lokalnej: „Odwołując się do Nowego Testamentu należy najpierw zauważyć, że Kościół oznacza rzeczywistość „lokalną”. Kościół istnieje w dziejach jako Kościół lo-

Papandreou, Chambèsy – Genève 1985, s. 345; J. Meyendorff, *La teologia bizantina*, 251, gdzie podkreśla, iż dla teologów o tradycji bizantyńskiej Eucharystia nie jest „tylko” przemianą chleba i wina, ale centrum misterium soteriologicznego i trynitarnego. Eucharystia jest też dla nich kluczem do zrozumienia Kościoła.

⁴⁷ Por. J. Panagopoulos, *Liturgie und Einheit der Kirche. Der ökumenische Dienst der Orthodoxie*, w: *Ein Laboratorium für die Einheit. 25 Jahre Pro Oriente 1989*, red. R. Kirchschräger – A. Stirnemann, Innsbruck – Wien 1991, s. 345.

⁴⁸ Por. Dokument z Bari 17: „Zaznaczmy, że wszystkie sakramenty mają istotne odniesienie do Eucharystii. Jest ona *par excellence* proklamacją wiary, z której pochodzi wszelkie wyznanie i do której jest skierowane. Tylko ona sama bowiem ogłasza w całej pełni, w obecności Pana dokonanej mocą Ducha, przedziwne sprawy Bożego dzieła”.

⁴⁹ Por. J. Zizioulas *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985, 21; P. McPartlan, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993, s. 199.

⁵⁰ Por. G. Baillargeon, *Jean Zizioulas, porte-parole de l’Orthodoxie contemporaine*, „Nouvelle Revue Theologique” 111(1989), 178; tenże, *Perspectives orthodoxes sur l’Église communion. L’oeuvre de Jean Zizioulas*, Montréal – Paris 1989, s. 67–69, 217–219; podobną opinię nt. nierozdzielności związku Eucharystii z Kościołem reprezentuje kanadyjski teolog J.M.R. Tillard, *Chiesa di chiese. L’ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, 33; s. 37–38; tenże, *Il n’est d’Église qu’eucharistique*, „Nicolaus” 2(1982), s. 237–238.

kalny. W odniesieniu do regionu, mowa jest raczej o Kościele w liczbie mnogiej. Chodzi zawsze o Kościół Boży, ale w danym miejscu (...). Jednakże jest rzeczą jasną, że Kościół, „który jest” w danym miejscu, ukazuje się jako taki wówczas, gdy jest „zgrupowany”. Samo to zgromadzenie (...) jest nim w pełni, kiedy jest zgromadzeniem (*synaxis*) eucharystycznym⁵¹.

Kościół ten, który istnieje w danym miejscu, objawia się w historii jako wspólnota lokalna, widzialna, pisze E.F. Fortino. To Kościół w Koryncie, w Tesalonikach, w Efezie, w Jerozolimie, w Rzymie⁵². Kościół ten w swojej istocie nie jest tworzony, w sensie ostatecznym, przez ludzi: „Istnieje ‘Jeruzalem z wysoka’, które ‘zstępuje od Boga’ – zjednoczenie (*une communion*) dające podstawę samej wspólnoty (*communauté*)” (DM II, 1)⁵³. Zizioulas podkreśla, że słowo *ekklesia*, które powtarza się w Nowym Testamencie 80 razy, przynajmniej 57 razy użyte jest dla opisu Kościoła jako zgromadzenia w konkretnym miejscu. Szczególnie ważne jest, że nie każde zgromadzenie chrześcijańskie nosi określenie *ekklesia*, ale tylko zgromadzenie eucharystyczne. Kiedy apostoł Paweł pisze „do Kościoła Bożego, który jest w Koryncie” (2 Kor 1,1), to słowo „Kościół” odnosi się przede wszystkim do zgromadzenia eucharystycznego na którym są zebrani chrześcijanie tego miasta⁵⁴.

Dokument z Monachium II,2 mówi także o trzech głównych aspektach Kościoła lokalnego rozumianego jako *koinonía*, które stają się widoczne w celebracji eucharystycznej sprawowanej pod przewodnictwem biskupa.

Kościół lokalny zgromadzony na Eucharystii jest przede wszystkim komunią eschatologiczną, ponieważ liturgia prowadzi do „nowego stworzenia” poprzez przemianę serca: „*koinonía* jest eschatologiczna. Jest nowością, która przychodzi w czasach ostatnich. Dlatego wszystko rozpoczyna się – zarówno w Eucharystii, jak i w życiu Kościoła – przez nawrócenie i pojednanie. Eucharystia za-

⁵¹ DM II,1, EnchOe I, 1032; w *Commento al documento di Monaco*, EnchOe II, 1641-42, komisja prawosławno-katolicka Stanów Zjednoczonych zauważa, że sposób, w jaki dokument z Monachium ukazuje centralne miejsce „Kościoła lokalnego” jako konsekwencję eklezjologii eucharystycznej, nie odpowiada aktualnej sytuacji biskupów i ich Kościołów. Choć taki model wskazuje niektóre cenne perspektywy, rozległość geograficzna większości Kościołów lokalnych sprawia, że aplikacja tej wizji staje pod znakiem zapytania.

⁵² Por. E.F. Fortino, *Il dialogo teologico*, 9.

⁵³ Por. G. Limouris, *The Understanding of the Church Emerging in the Bilateral Dialogues – Coherence or Divergence?*, „Greek Orthodox Theological Review” 1 (1991), według którego fakt, iż oba Kościoły, katolicki i prawosławny, mówiąc o Kościele wyszły nie od aktualnej sytuacji podziału, ale raczej od „ideału”, jest faktem bardzo pozytywnym i ważnym dla przyszłości dialogu.

⁵⁴ Por. G. Larentzakis, *Über die Bedeutung*, s. 232.

kląda skruczę (*metánoia*) i spowiedź (*exomologesis*), które gdzie indziej znajdują właściwy sobie wyraz sakramentalny. Jednakże Eucharystia również odpuszcza i leczy grzechy, ponieważ jest sakramentem przebóstwiającej miłości Ojca, przez Syna w Duchu Świętym”, podkreśla J. Meyendorff w swoim dziele na temat teologii bizantyjskiej⁵⁵. Także P. Duprey podkreśla, że synaksa eucharystyczna nie oznacza tylko zgromadzenie wiernych, którzy napełniają się życiem wiecznym Boga Trójjedynego poprzez spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa, ale jest ona także tożsama ze wspólnotą celebrującą liturgię niebieską, jak nam to ukazuje księga Apokalipsy. Synaksa eucharystyczna, podkreśla Duprey, jest także kontemplacją przyszłości już obecnej; to także terażniejszość, która antycypuje przyszłość⁵⁶.

DM II,2 stwierdza następnie, że *koinonía* eucharystyczna ma także wymiar kerygmatyczny: „potwierdza się to w zgromadzeniu eucharystycznym (*synaxis*) nie tylko dlatego, że celebracja ‘zwiastuje’ wydarzenie misterium, ale również dlatego, że aktualizuje je dzisiaj, w Duchu. Pociąga to za sobą przepowiadanie słowa zgromadzeniu oraz odpowiedź wiary daną przez wszystkich. Tak aktualizuje się zjednoczenie zgromadzenia w kerygmie, a więc jedność w wierze. Ortodoksja (poprawna wiara) tkwi w *koinonía* eucharystycznej. Ortodoksja ta wyraża się najbardziej dobitnie przez proklamację symbolu wiary, streszczającego w sobie tradycję apostołską, której świadkiem jest biskup mocą swej sukcesji”⁵⁷. Można zatem powiedzieć, że z jednej strony nie istnieje Eucharystia bez prawdziwej wiary; z drugiej zaś strony wyznanie wiary nie ma zbawczego znaczenia bez komunii eucharystycznej. Kiedy zatem Kościół wyznaje prawdziwą wiarę i celebruje Eucharystię staje się tym, czym jest: Ciałem Chrystusa. W ten sposób Ortodoksja i Eucharystia budują Kościół⁵⁸.

⁵⁵ Por. J. Meyendorff, *La teologia bizantina*, 251–253, gdzie wyjaśnia, iż w teologii bizantyjskiej Eucharystia ma silny wymiar eschatologiczny, który wyraża się tak w liturgii, jak i w sztuce religijnej. Przykładem może być tu teologia Maksyma Wyznawcy, według którego Eucharystia jest zapowiedzią spełnienia eschatologicznego, co w kanonie eucharystycznym wyraża się w przypominaniu drugiego przyjścia Chrystusa jako czegoś, co już się wydarzyło.

⁵⁶ Por. P. Duprey, *L'unità che cerchiamo*, „Oikoumenikon” 267(1977), s. 876.

⁵⁷ DM II,2.

⁵⁸ Por. D. Salachas, *La professione di fede*, s. 312–314, w którym to artykule autor wskazuje, iż dla prawosławnych jedność Kościoła jest przede wszystkim jednością wewnętrzną, która bazuje na jedności wiary, nie zaś na administracji. Dopiero w drugiej kolejności ta wewnętrzna jedność wyraża się w sposób zewnętrzny jako jedność kultu i rządzenia. Taka koncepcja, podkreśla grecki teolog, jest bardzo bliska wizji Kościoła katolickiego. Jedyna rzeczywista różnica to brak w koncepcji prawosławnej prymatu jurysdykcji biskupa Rzymu.

Trzeci wymiar wspólnoty eucharystycznej ma jednocześnie charakter służebny i pneumatyczny, jak czytamy w DM II,2: „całe zgromadzenie, każdy według swojej pozycji, jest sługą (*leiturgos*) owej *koinonia*; dokonuje się to przez Ducha Świętego. Będąc darem Trójjedynego Boga, *koinonia* jest także odpowiedzialnością ludzi”⁵⁹. Wśród różnych charyzmatów szczególne miejsce zajmuje charyzmat *episcopé*, który służy zapewnieniu komunii i jest związany w szczególny sposób z celebracją eucharystyczną, której przewodniczy. W tym fragmencie Dokumentu z Monachium łatwo możemy odnaleźć nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat uczestnictwa wszystkich ochrzczonych w liturgii zgodnie z funkcją, którą może sprawować (por. *Sacrosanctum Concilium* 28,29). Tak ukształtowane zgromadzenie eucharystyczne jest pełną manifestacją Kościoła lokalnego (por. *Sacrosanctum Concilium* 42; *Lumen gentium* 26), w którym Duch Święty wzbudza różne dary i charyzmaty dla budowania mistycznego Ciała Chrystusa. Wśród nich jest charyzmat biskupa, który służy zachowaniu komunii, jedności w Kościele lokalnym⁶⁰.

Możemy zatem powiedzieć, że w przedstawionych Dokumentach Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu katolicko-prawosławnego, zwłaszcza w Dokumencie z Monachium, są obecne dwa modele jedności pomiędzy Kościołami lokalnymi a w szerszej perspektywie między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami prawosławnymi. Pierwszy model ukazuje jedność konkretną, wynikającą z komunii osób i różnych wspólnot. Model ten możemy nazwać „różnorodnością pojednaną”. Jak Kościół lokalny jest komunią wielu różnych osób, tak Kościół powszechny jest komunią wielu Kościołów lokalnych. Wzorem dla tego typu jedności w różnorodności w sposób analogiczny jest Trójca Święta. Drugi model jedności eklezjalnej ma swój fundament w zgromadzeniach eucharystycznych; wszystkie one są w jedności między sobą dzięki Ciału Chrystusa, które sprawia, że każda synaksa eucharystyczna, sprawowana we właściwy sposób, jest w pełni Kościołem Chrystusowym. Jedność Kościoła powszechnego nie pochodzi tu z sumy Kościołów lokalnych, lecz z ich identyczności pochodzącej z celebracji tego samego misterium eucharystycznego.

Dokumenty dialogu teologicznego pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami prawosławnymi pokazują, że w takich kwestiach jak eklezjologia, sakramentologia, teologia episkopatu, więcej jest elementów wspólnych dla

⁵⁹ W tekście tym możemy łatwo rozpoznać elementy doktryny soborowej o eklezjalnym charakterze całej celebracji eucharystycznej (Por. SC 26) oraz o uczestnictwie wszystkich wiernych w liturgii, każdego zgodnie z jego funkcją (Por. SC 28, 29). Tak ukształtowane zgromadzenie, mówi Sobór, jest manifestacją Kościoła w jego pełni (Por. SC 42, LG 26), Kościoła w którym Ducha wzbudzają różne charyzmaty dla budowania Ciała Chrystusa.

⁶⁰ Por. R. Małecki, *Kościół jako wspólnota*, s. 133nn., gdzie ukazana jest Zizioulasa wizja posług kościelnych.

Wschodu i Zachodu, niż tych, które jeszcze dzielą. Trzeba sobie o tym często przypominać, zwłaszcza w wtedy, gdy zdają się powracać nie dobre wspomnienia z dziejów wzajemnych relacji obu Kościołów. Owoce dialogu katolicko-prawosławnego pozwalają żywić nadzieję na to, że chwila, w której będziemy mogli wspólnie celebrować Eucharystię Pana jest już bliska.

ZBIGNIEW DANIELEWICZ
(BWSH Koszalin)

ELEMENTY TEOLOGII PARUZJI CHRYSTUSA W MYŚLI WSPÓŁCZESNYCH TEOLOGÓW KATOLICKICH

1. Hermeneutyka biblijnych wypowiedzi eschatologicznych

Zgłębianie zagadnień eschatologicznych wymaga oparcia się na rzetelnej hermeneutyce przekazu biblijnego w tej dziedzinie. Katolicka hermeneutyka biblijna w najogólniejszym określeniu stanowi wiedzę metodyczną, która podaje zasady rozpoznawania prawdziwego, zamierzonego przez autora sensu wypowiedzi biblijnych. Prawdą w Biblii jest bowiem to, co twierdzi autor natchniony, i to w takim sensie, w jakim Bóg zamierzał swą naukę wyrazić. Pamiętając, że autorami Biblii są równocześnie Duch Święty i człowiek (żyjący w konkretnej epoce, kulturze, w kręgu pewnej mentalności) stosuje ona zasady krytyki rozumowej w odniesieniu do tekstu biblijnego, korzystającej z dorobku nauk filozoficznych, historycznych i językoznawczych. Hermeneutyki katolickie pamiętają też, że Pismo święte jest księgą powierzoną pieczy i interpretacji nieomylnego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (KO* 10)¹. K. Rahner – autor zasadniczego dla eschatologii dogmatycznej opracowania zasad hermeneutyki wypowiedzi eschatologicznych pisze, że prawdy eschatologiczne, z jakimi teolog spotyka się w NT, są w istocie projektowaniem w przyszłość tego, co człowiek doświadcza w swojej teraźniejszości; że eschatologia jest w zasadzie antropologią teologiczną mówiącą o człowieku, który egzystuje ku swojej przyszłości. Katolicka hermeneutyka wypowiedzi eschatologicznych NT widzi w nich rzutowanie teraźniejszości w przyszłość².

* Skróty dokumentów Soboru watykańskiego II i skróty bibliograficzne za: *Encyklopedia Katolicka*. I. Lublin 1985, s. 38–44.

¹ W najnowszych czasach nowe drogi pogłębionej katolickiej hermeneutyki biblijnej wyznaczyły następujące dokumenty magisterialne: encyklika *Providentissimus Deus* (1893) Leona XIII, *Spiritus Paraclitus* (1920) Benedykta XV i *Divino afflante Spiritu* (1943) Piusa XII oraz KO Soboru Watykańskiego II.

² Por. K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, [w:] *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, s. 402–424. Rahner zauważa, że długo sądzono, iż oddzielna hermeneutyka dla wypowiedzi eschatologicznych nie

Hermeneutyka katolicka jest więc „interpretacją interpretacji” (E. Schillebeeckx), wydobywaniem pereł natchnienia zamkniętych i chronionych w muszlach ludzkiej formy przekazu. Wychodzi ona od pewnych oczywistych konstatacji, jak np. tego, że nie należymy już do tej samej kultury, nie myślimy już tymi samymi kategoriami, nie mamy już tej samej wizji człowieka i świata, w których zostały wyrażone pierwotne i późniejsze biblijne i kościelne nauczanie eschatologiczne. W związku z tym chcąc je zrozumieć trzeba wejść w ów świat dawnej mentalności. Skutecznie można to uczynić, wykorzystując metody krytyki tekstu wypracowane i sprawdzone przez nauki humanistyczne³.

2. Paruzja – pojęcie i jego treść

Polski termin „paruzja” jest transkrypcją greckiego *parousia*. W grece ten termin od czasów Ptolemeusza był pojęciem technicznym oznaczającym: 1) przybycie monarchy lub dostojnika albo 2) obecność bóstw manifestującą się w jakiejś mocy lub niewidzialnie w kulcie. W Biblii w pierwszym znaczeniu „paruzja” występuje w kilku miejscach (Jud 10, 18; 2 Mchb 8, 12; 15, 21; 2 Kor 7, 6; 10, 10, Flp 1, 26, 2, 12). Poza nimi terminem tym oddaje się przyjście Chrystusa w chwale (Mt 24, 3.27.37.39; 1 Kor 15, 23; 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15, 2 Tes 2, 1; 2 P 1, 16). Wyjątkiem są: 2 P 1, 16 (może dotyczyć pierwszego przyjścia Pana) i 2 Tes 2,9 (dotyczy przyjścia Antychrysta). Synonimami „paruzji” są: *epifaneia* (ukazanie się – 1Tm 6, 14; 2 Tm 1, 10; 4, 1.8; Tt 2, 13) oraz *apokalypsis* (objawienie – 1 Kor 1, 7; 2 Tes 1, 7; 1 P 1 7.13; 4, 13)⁴. Paruzja, jako ostateczne przyjście Chrystusa Pana w chwale, jest dogmatem wiary „uroczyście określonym” (W. Granat)⁵. Paruzja to nie tylko przyjście Chrystusa skądś

jest w ogóle potrzebna, że wystarczy tu hermeneutyka ogólna. Pogląd taki opierał się na błędnym sądzie, jakoby *eschata* stanowiły taki sam obszar rzeczywistości jak każdy inny i nie wymagały innego podejścia badawczego. Tamże, 402. Por. tenże, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 348–350.

³ Por. E. Schillebeeckx, *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, Conc 5(1969), s. 32–33.

⁴ Por. A. Jankowski, *Paruzja*, PEB, II, s. 211; C.P. Ceroke, *Parousia. I. In the Bible*, NCE, X, s. 1032. *Parousia* pochodzi od imiesłowu czasownika *par-eimi* – „być tam”. *Paruzja*, X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1985, s. 465. Podwójne znaczenie terminu („obecność” i „przyjście”) miało odbicie w jego pojmowaniu w pierwotnym Kościele, w którym paruzję Chrystusa rozumiano jako takie Jego bycie obecnym, które przychodzi, które od początku jest teraźniejszością i przyszłością. E.V. Nagy, *Was heisst „Wiederkunft Christi”?*, w: P. Schütz, *Was heisst „Wiederkunft Christi”?* Analyse und Thesen, Freiburg 1972, s. 49.

⁵ BF (wyd. 1988), s. 636–637; M. Schmaus, *Wiara Kościoła. Bóg udoskonalający przez Chrystusa – Eschatologia*, Gdańsk 1993, s. 94; W. Granat, *Dogmatyka katolicka. VIII. Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, Lublin 1962, s. 262.

(„stamtąd przyjdzie...”, czyli z nieba, to jest, od chwały Bożej), ale również przyjście ludzi i świata do owej chwały dzięki jej pełnemu objawieniu się⁶. W oparciu o traktujące o niej jednoznacznie wypowiedzi NT (Mk 13 i par. 1-2 Tes, 2P i in) Kościół już w pierwszych wiekach zawarł tę prawdę w *Symbolach Wiary*: Ten, który wstąpił do nieba i zasiadł po prawicy Ojca „znowu przyjdzie w chwale sędzić żywych i umarłych” (Symbol Konstantynopolski)⁷. Symbole wiary mówiąc o paruzji na końcu części chrystologicznej, koncentrują się na prawdzie, że przyjście Chrystusa będzie wydarzeniem przyszłym, a jego celem będzie odbycie Sądu nad wszystkimi żywymi i umarłymi. Te dwa elementy wyznania uzupełniane są niekiedy dopowiedzeniami, że będzie to przyjście „w chwale” (Euzebiusza z Cezarei, Epifaniasza, Konstantynopolski, Trydencki), „na końcu wieków” (Laterański), w tym samym cielem, w którym Chrystus zmartwychwstał (Epifaniasza, Synod Rzymski z 382 r.) i razem „ze świętymi Aniołami i ludźmi” (Symbol Toledański). Niektóre Symbole dodają, że zapoczątkowanemu, czy dopełnionemu paruzją królestwu, panowaniu Chrystusa „nie będzie końca” (Epifaniasza, Konstantynopolski, Trydencki)⁸. Uroczystej definicji święta tajemnica paruzji doczekała się na Soborze Laterańskim IV w 1215 roku: „Na końcu wieków przyjdzie sędzić żywych i umarłych i odda każdemu według uczynków jego, zarówno odrzuconym jak i wybranym”⁹.

Mimo tak, zdaje się pewnej i jasnej nauki, paruzja widziana od strony swej zawartości treściowej jest zagadnieniem stosunkowo „mało teologicznie sprecyzowanym”¹⁰. Nie tylko dlatego, że istniejące w języku teologicznym jej synonimy jak: „drugie przyjście” i „powtórne przyjście” są wyrażeniami dość „nieszczęśliwymi” (K. Rahner) i zwodzzącymi. Paruzja nie jest przecież czymś wydarzającym się po raz drugi, ale chodzi tu raczej o dopełnienie tego, co wynika ze Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, o pełne ujawnienie Jego chwały¹¹. Wydaje się, że sprawę tej niejasności rozjaśnia w pewnej mierze

⁶ Por. K. Staniecki, „Stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych”, AK 2(1982), s. 203–205.

⁷ Powtarzają tę naukę inne starożytne i późniejsze Symbole Wiary, jak: Apostolski, Euzebiusza z Cezarei, Nicejski, Epifaniasza, Toledański, Quicumque, św. Leona IX, Wyznanie wiary przypisywane waldensom, Laterański, Lyonński, Michała Paleologa, Trydencki. BF, s. 608, 610, 621–613, 624, 632, 634, 636–637, 644.

⁸ BF, s. 610, 613, 617, 632, 636, 644; W. Łydka, *Eschatologia w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, AK 1(1982), s. 54–55. W przypisywanym św. Augustynowi *Komentarzu do Credo* (VI w.) ukazana jest dwuwartościowa percepcja paruzji. Czytamy tam, że powrót Chrystusa, który nastąpi „z wielką grozą” jest miłowany przez sprawiedliwych, a dla niesprawiedliwych jest przedmiotem lęku. BF, s. 621.

⁹ BF, 636–637; M. Schmaus, *Wiara Kościoła...*, s. 94.

¹⁰ A. Nossol, *Śmierć i zmartwychwstanie człowieka. Szkic współczesnej eschatologii protestanckiej*, CT 3(1973), s. 28.

¹¹ Por. K. Rahner, *Parusie. II. Dogmatisch*, LThK VIII, s. 123.

historia chrześcijańskiej eschatologii. Otóż, o ile w ujęciach tradycyjnych¹² omówienia paruzji można było dokonać dość łatwo i klarownie, gdyż ujmowano ją oddzielnie jako jedno z kilku „samodzielnych” wydarzeń tworzących tzw. eschatologię społeczną, to w ujęciach współczesnych¹³ taki wykład napotyka na

¹² „Tradycyjny” model eschatologii sięga korzeniami procesu kostnienia eschatologii w IV wieku. Zaczęła wtedy zanikać pełna dynamika eschatologia oczekiwania bliskiego końca świata, charakterystyczna dla epoki apostołskiej. Zanikała już wtedy także nadzieja millenarystyczna, dość powszechna w Kościele od II do IV w. Owe usztywnienie czy wyciszenie się eschatologii wiązało się z dojściem do głosu drugiego nurtu eschatologii NT: eschatologii antycypowanej, aktualizującej się w teraźniejszości poprzez Kościół, który już teraz niesie zbawienie i uczestniczy w wieczności. Zakończenie epoki prześladowań chrześcijan sprzyjało ufniejszemu spojrzeniu na rzeczywistość doczesną. Społeczny wymiar oczekiwania paruzji został zastąpiony zainteresowaniem dotyczącym kresu poszczególnej jednostki. Ewangelijna bliskość królestwa Bożego za sprawą *De Civitate Dei* została wyjaśniona jako realizująca się w widzialnym Kościele. P. Müller-Goldkuhle, *Pobiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwojowym myślenia eschatologicznego*, Conc, 5(1969), s. 21–23; N. Cohn, *The Pursuit of Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London 1984, s. 29; św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, Warszawa 1977, II, s. 449–452, 456–460 (XX, 7 i 9); J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 339–343. Ten proces przemianowania doczesności na erę eschatologiczną przy jednoczesnym nieokreślonym wydłużeniu jej trwania w przyszłość pozbawił ją dynamiki, charakterystycznej dla eschatologii pierwszych trzech wieków. Znalazło to z czasem wyraz w średniowiecznym systematycznym ujęciu wiary w paruzję i całej w ogóle eschatologii. Począwszy od Piotra Lombarda (+1160) eschatologia, zamknięta w traktacie teologii systematycznej, aż do obecnego wieku wiodła „kosmiczny”, tj. oderwany od ziemi i spraw jej mieszkańców – żywot na krańcu teologii. Taką tradycyjną, wielowiekową refleksję nad „rzeczami” ostatecznymi cechowały: reizm i depersonalizacja, futurizm i statyczność, oderwanie od całości ciała teologii i brak styczności z duchem pobożności ogółu wiernych, a także zbyt unaukowienie w duchu filozoficznym powodujące jej schematyzację, atomizację i – ze względu na wąski krąg jej odbiorców – ezoteryczność. K. Strzelecka, *Eschatologia. III.A. Doktryna katolicka*, EK IV, s. 1112; Müller-Goldkuhle, *Pobiblijne...*, s. 27–28. Taka „fizyka rzeczy ostatecznych” (Y. Congar) była bardziej nauką kosmologiczno-antropologiczną niż teologiczną. Nossol, *Postulaty teologicznego uprawiania eschatologii*, w: tenże, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984, s. 206.

¹³ Współczesne radykalne przemiany w pojmowaniu zagadnienia paruzji i innych zagadnień z nią związanych w nauce katolickiej wiążą się przyczynowo z wielowątkowym nurtem przebudowy całej eschatologii. Jej postać została dziś przede wszystkim poddana gruntownej teologizacji polegającej na: dereizacji eschatologii, jej personalizacji, uchrystologicznieniu (Eschatologia to nie nauka o „czymś”, ale o „kimś”, o Jezusie

opory, gdyż we współczesnej eschatologii unika się mówienia o paruzji, jako o pierwszym „odcinku” eschatologicznego serialu; eschatolodzy bowiem nie chcą jej traktować jako osobne wydarzenie, ale raczej jako jeden z aspektów większej rzeczywistości, którą najkrócej można nazwać objawieniem się pełni chwały Chrystusa. Z kontekstu tej większej rzeczywistości nie można jej sztucznie wydzielać. Paruzja jest więc w pewnym sensie tożsama, „wewnętrznie zespolona”¹⁴ ze zmartwychwstaniem umarłych, a także sądem ostatecznym i odnowieniem wszechświata. Te wydarzenia tworzą właśnie treść paruzji. Żywiąc nadzieję na paruzję nie chodzi w naszej wierze przecież o sam powrót Chrystusa jako taki, ale o Jego bycie w chwale z ludźmi i to, co ta nowa obecność za sobą pociągnie, czyli zmartwychwstanie, sąd, odnowienie kosmosu. „Wydarzenie paruzji jest punktem jednoczącym” w swej dynamice akty zmartwychwstania, odnowienia świata i sądu¹⁵.

3. Paruzja a czas

Tym, co pozwalało w modelu tradycyjnym traktować o paruzji w oderwaniu od zmartwychwstania, sądu itd., była kwestia czasu jej nastania. Przybliżymy kwestię związku paruzji z czasem, szukając odpowiedzi na kilka pytań. Kiedy nastąpi paruzja? Czy można przepowiedzieć jej nadejście? Czy Nowy Testament daje ku temu jakieś wskazówki (znaki)? Czy coś może ją przyspieszyć?

Chrystusie, który jest pierwszą „rzeczą” ostateczną, właściwym Eschatonem), deidealizacji, dynamicznym powiązaniu z całością dogmatyki (protologią, soteriologią, eklezjologią, antropologią i in.), podkreśleniu w niej aspektu nadziei, a także na szczególnym zaznaczeniu, uwypukleniu niedocenianego elementu „już” rzeczywistości eschatologicznej realizującej się w tym świecie mocą Ducha Świętego, wobec podkreślanego w przeszłości wymiaru „jeszcze nie”. Zauważano, że „ostateczne” to nie tyle ostatnie, co „absolutne”, absolutnie dokonane w Jezusie Chrystusie i przez to obecne już teraz w życiu Kościoła poprzez łaskę. A. Nossol, *Postulaty*, s. 205–214; Strzelecka, *Eschatologia...*, s. 1112.

¹⁴ Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK), s. 1001. Symbol atanażjański bezpośrednio po wyznaniu przyjścia Pana mówi o zmartwychwstaniu, które nastąpi „na Jego przyjście”, i po tym dopiero wzmiankowany jest Sąd. BF, s. 624.

¹⁵ Por. L. Scheffczyk, *Die Wiederkunft Christi in ihrer Heilsbedeutung für die Menschheit und die Kosmos*, LebZ, 18(1963), s. 85. G. Martelet pisze: „To ostateczne objawienie zmartwychwstałego Chrystusa nie może być oddzielone ani od sądu ostatecznego, ani od radykalnego odnowienia świata, co z kolei wymaga zmartwychwstania ludzi, nazywanego również zmartwychwstaniem ciała”. Tenże, *Odnaleźć życie pozagrobowe. Chrystologia rzeczy ostatecznych*, Kraków 1985, s. 162. Podobnie pisze P. Grelot: „Na koniec pojawienie się Syna Człowieczego wyznaczy równocześnie moment Sądu nad światem i zgromadzenie wybranych przeznaczonych do przyszłego świata”. Tenże, *Świat, który ma przyjść*, Warszawa 1979, s. 54.

Czy można mówić o jej opóźnieniu się? Czy przychodzący Chrystus zastanie ludzkość w głębokim upadku, czy raczej na poziomie rozwoju bliskim doskonałości?

Nowy Testament – fundament kościelnej nauki o paruzji, nie zawiera jednolitej, systematycznej i wyczerpującej nauki o niej. Daje się w nim zaobserwować z jednej strony naukę o znakach zapowiadających bliskie przyjscie Pana (co było nadzieją pokolenia apostołskiego, choć raczej nie było przedmiotem nauki NT)¹⁶, a z drugiej – szczególnie w późniejszych jego warstwach – znajdujemy w NT akcent kładziony na „eschatologię antycypowaną” w teraźniejszości, na już występującą obecność zmartwychwstałego Chrystusa w życiu Kościoła oraz na odrzucenie pytania o znaki i koncentrację na zachęcie do czuwania (Mk 13, 37)¹⁷. By stwierdzić, jak te dwa nurty nauczania – na pierwszy rzut oka sprzeczne ze sobą – mają się do siebie, przyjrzymy się im obu. Zapytajmy najpierw: czy należące do tego pierwszego nurtu „znaki” są jakimiś wskazówkami umożliwiającymi „jendnorazowe”, chronologiczne usytuowanie nadejścia Pana? Nasza odpowiedź musi być negatywna, i to z kilku powodów. Przede wszystkim nie było intencją autorów natchnionych udzielanie tego typu wskazówek. Współczesna egzegeza tekstów NT wymieniających prodromy paruzji wykazuje, iż zawierają one wezwanie do czujności (Mk 13 i par.), która sama w sobie już jest czynnikiem przemiany, *metanoi* chrześcijanina, czyli podstawowego zadania, jakie wobec przybliżonego Królestwa Bożego stanęło przed każdym wierzącym (Mk 1,15)¹⁸. Teksty te niosą przestrożę przed obecnym w świecie złem i zapewnienie o zwycięstwie dobra. W tej teologii znaków czasu ważny jest nie konkretny dzień paruzji, ale egzystencjalna, wyrażona już dziś odpowiedź każdego wierzącego na wezwanie do opowiedzenia się wobec tego ostatecznego spełnienia dziejów ludzkości, jakie już wydarzyło się w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa; to opowiedzenie się – według 2P 3, 12 (por. także KKK 2816n) – może dzień paruzji przyspieszyć, a jego brak być może oddalić. „Nie znamy czasu, kiedy ma zakończyć się ziemia i ludzkość” – poucza Sobór (KDK 39) i podobnie Katechizm Kościoła Katolickiego (nr 673), gdyż ten czas znany jest tylko Ojcu (Mt 24, 36). Wobec faktu, iż zbawienie już zostało dokonane, historia wraz z Chrystusem „jakby została zakończona”

¹⁶ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 289–290; J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 259–262; J. Szlaga, *Paruzja – zawód czy nadzieja pierwotnego Kościoła?*, [w:] *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szlaga, Lublin 1980, s. 188.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 213–214; L. Stachowiak, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AK 1(1971), s. 58–59.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 220.

(Scheffczyk), a czasy ostateczne już się rozpoczęły, skupianie się na kwestii, kiedy nastąpi paruzja, jest wyrazem niezrozumienia owej „już” obecności czasów ostatecznych. „Znaki końca” podane na kartach Nowego Testamentu pełnią więc inną rolę niż analogiczne znaki końca świata, jakie możemy znaleźć w międzytestamentalnej literaturze apokaliptycznej¹⁹.

Prodromy paruzji polegające głównie na zapowiedzi nasilenia się zła i nieszczęść tuż przed nią, znajdują swoje wypełnienie w historii, jednakże nie w jakimś jednym jej momencie ale stale, wiek za wiekiem, gdyż zło i nieszczęścia obecne w historii zawsze przekraczały ludzkie wyobrażenie i wytrzymałość wołając do Boga o położenie im kresu poprzez paruzję. Znaki są więc wypełniane permanentnie, wiek za wiekiem. Zapytajmy jednak: Czy taki sposób ich realizacji nie zaciemnia sensu istnienia tych znaków? Jeśli bowiem zawsze się wypełniają, a paruzja nie nastaje, to czy w ogóle pełnią jeszcze funkcję „oznaczania” jej bliskości? Trzeba odpowiedzieć, że wypełniają swoją funkcję i to w trojakim sensie. Po pierwsze, Chrystus przychodzi każdorazowo, wchodzi w życie chrześcijanina, gdy odpowiada się na jego wezwanie do czujności i *metanoi*. Ten, który sam już jest Eschatonem udziela swego życia chwały tym, którzy odpowiadają na powyższe wezwania. Po drugie paruzja, jeśli nie w postaci odpowiedzi na nawrócenie, to jako w swej istocie międzyosobowy, a nie kosmiczno-katastroficzny, akt spotkania jest każdemu bliski w momencie jego śmierci. I po trzecie, gdy są spełniane znaki, gdy trwa się w czujności, to przyście w chwale, „przyście eschatologiczne może nastąpić w każdym momencie” (KKK 673).

Drugi nowotestamentalny nurt nauczania o paruzji odwraca uwagę od pytania o znaki końca, jako kierującego uwagę na jakiś jeden konkretny dzień w bliższej czy dalszej przyszłości i zwraca się ku „eschatologii antycypowanej”. Przyszła paruzja nie może być przedmiotem historycznych spekulacji, gdyż nie jest ona efektem jakkolwiek pojmanego historycznego procesu²⁰. Ważna jest nie jej data, ale obecność tego, co ostateczne już w teraźniejszości, w której widzi się, że Chrystus jest stale *ho erchomenos* – „Przychodzącym”. Już trwa

¹⁹ Por. L. Scheffczyk, *Die Wiederkunft...*, s. 67; R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, 81. W sprawie ustalania daty paruzji Kościół wypowiedział się na Soborze Laterańskim V (1516) nakazując wszystkim kaznodziejom, „aby nie ośmielali się przepowiadać albo naznaczać ustalonego czasu przyszłych nieszczęść lub nadejścia antychrysta, albo pewnego dnia sądu”. Cyt za: Z. Ziolkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1963, s. 348–349. Nowy motyw – przyspieszenie nadejścia paruzji, poprzez nawrócenie, jaki pojawia się w 2P 3, 12, skłania do usilniejszego uświęcania swego życia. F. Gryglewicz, *Drugi List św. Piotra*, [w:] *Listy katolickie*, Poznań 1958, s. 304–305.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia...*, s. 214.

„ostateczna godzina” (1 J 2, 18), już żyjemy w czasach ostatecznych” (1 Kor 10, 11). Tę naukę Kościół rozbudował w życiu sakramentalnym (przede wszystkim w Eucharystii) i wizji Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia (KK48). Powyższy model, w którym akcentuje się eschatologiczne „już” pamiętając i pozostawiając miejsce na to, czego „jeszcze nie” ma, charakteryzuje dzisiejszą teologię i oficjalną naukę Kościoła o paruzji. Sobór Watykański II naucza: „Obiecane tedy odnowienie, którego oczekujemy... [i które nastąpi, gdy Pan wraz ze wszystkimi aniołami] ... przyjdzie w majestacie swoim... już się rozpoczęło w Chrystusie, postępuje dalej w zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele... Już przyszedł zatem do nas kres wieków (por. 1 Kor 10, 11); już ustanowione zostało nieodwołalne odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w doczesności jest ono antycypowane...” (KK 48-49)²¹. Porównując obydwie przedstawione nurty trzeba przyznać, że nie przeczą one sobie, ale wzajemnie się dopełniają odwracając uwagę od spekulacji historycznych, występujących w literaturze apokaliptycznej i podkreślając obecność Eschatonu w teraźniejszości i w związku z tym potrzebę czuwania i *metanoi*²².

Historyczny „międzyczas” jest czasem danym dla Kościoła, w którym ma on wzrastać aż „osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej” (KK 48). Jest to też czas dany ludziom dla rozwijania wiary i nawracania się; czas ostatniej szansy, zyskany dzięki temu, że „przyjście Mesjasza zatrzymane jest w każdej chwili historii do momentu uznania Go przez całego Izraela (Rz 11, 26; Mt 23, 39)” (KKK 674)²³ i w końcu jest to czas działania Ducha Świętego i głoszenia Dobrej Nowiny (KKK 672)²⁴. Temu wzrostowi towarzyszy stała obecność „Antychrysta”, czyli pierwiastka antychrystusowego w dziejach²⁵. Znak poja-

²¹ Por. także: Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (p. 10), „L'Osservatore Romano” 12(1994), s. 7-8.

²² Por. J. Ratzinger, *Eschatologia...*, s. 98-222.

²³ Zagadnienie przyspieszenia paruzji przez nawrócenia, o której wiemy, że jej godzinę zna tylko Bóg Ojciec, a z drugiej strony zatrzymania jej przez Boga do czasu stanowiące zadziwiające misterium współdziałania człowieka obdarzonego wolnością i miłosierdnego Boga. Na temat Rz 11, 25-32 patrz: św. Tomasz z Akwinu, *Wykład listu do Rzymian*, Poznań 1987, s. 178-181; J.-M. Dubois, „Cały Izrael będzie zbawiony”, [w:] *Tajemnica Odkupienia*. Kolekcja Communio 11, Poznań 1997, s. 460-473. Autor artykułu omawia pracę F. Mussnera, *Traktat o Żydach* (wyd. pol. Warszawa 1993) prezentującego ciekawą i inną od klasycznych interpretację omawianej perykopy. Mussner uważa, że zbawienie Izraela nie nastąpi wskutek jego masowego nawrócenia, ale za sprawą wolnej zbawczej inicjatywy Chrystusa w paruzji: sam Bóg pograżył Izrael w zatwardziałości, On też go z niej uwolni.

²⁴ Por. L. Scheffczyk, *Die Wiederkunft...*, s. 77-80; A.L. Moore, *Parousia in the New Testament*, Leiden 1966, 209-213.

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia...*, s. 219. Niemniej jednak trzeba przyjąć, że pod koniec dziejów świata natężenie tej obecności nasili się, wzrośnie moc sił antychrystuso-

wienia się Antychrysta, jak inne znaki, także posiada niejedno wypełnienie. Przez całą przecież historię siły wrogie Chrystusowi i Królestwu Bożemu aktywnie działają, mając tuż obok siebie obecność chwalebego Chrystusa działającego w Kościele. Ponadto, rozumienie prodromu o pojawieniu się sił antychrystusowych wiąże się z wymienionym wyżej pytaniem: czy świat przed paruzją osiągnie stopień rozwoju bliski doskonałości, czy też stanie na skraju upadku? Współczesna teologia i teologiczna tradycja znają stanowiska popierające obie możliwości. Koncepcja pierwsza, „optymistyczna”, posiadała swoich zwolenników w Klemensie Rzymskim, Ireneuszu, czy Leonie Wielkim. Według niej Wcielenie nastąpiło w momencie wybranym przez mądrą pedagogię Bożą, na etapie dziejów, który stanowił pewne optimum działania mądrości Stwórcy (mimo że jednocześnie nad ówczesnym światem mógł zalegać głęboki cień upadku moralności i grzechu). W podobnie szczytowym momencie rozwoju ludzkości, szczególnie moralnego, ma nastąpić paruzja. Jak zauważa Cz. Bartnik, jeden ze zwolenników tej hipotezy, ma tu chodzić nie tyle o ewolucjonizm historii zbawienia, co raczej o proces perfekcjonizmu moralnego, czy proces dojrzewania świata ku takiemu momentowi, w którym – mówiąc słowami P. Teilharda – „iskra paruzji może tylko trysnąć z konieczności fizycznych i organicznych, między niebem a ludzkością, która jako całość osiągnęła już pewien poziom ewolucyjnego dojrzewania”²⁶. obrońcy tej koncepcji dostrzegają jej potwierdzenie w perykopie Mateusza (13, 24-30.39) mówiącej o paruzji jako żniwie, zebraniu tego co dorosło, co dojrzałe. Nie wydaje się to jednak przekonujące. Na przedłużeniu tej koncepcji można ujrzyć wszystkie historyczne próby realizowania królestwa Bożego, czy też jego przedsionka na ziemi (millenaryzm, utopie, mesjanizmy świeckie). Na ich błędność zwraca uwagę Katechizm Kościoła Katolickiego ucząc, że przed przyjściem Chrystusa Kościół musi przejść ostateczną próbę, która zachwieje wiarę wierzących, próbę prześladowań i oszustwa religijnego. „Ten fałsz antychrystyczny zarysowuje się w świecie za każdym razem, gdy próbuje się zrealizować w historii nadzieję mesjaniczną, która może spełnić się tylko ponad nią. [...] Nawet w formie złagodzonej Kościół odrzuca to fałszerstwo Królestwa Bożego, które przyszło pod nazwą millenaryzmu, a w formie politycznej zwane jest mesjanizmem świeckim” (KKK 676)²⁷.

wych, co będzie całkowitym wypełnieniem znaku. K. Romaniuk, *Antychryst. I. W Piśmie świętym*, EK I, 708-709; J. J. Misiurek, *Antychryst II. W dziejach teologii*, EK I, s. 709-710.

²⁶ Cyt. z Teilharda de Chardin za: G. Martelet, *Odnaleźć życie...*, s. 162-163; S.C. Bartnik, *O współczesnej eschatologii*, „Więź” 10(1961), s. 24-40. Tak pojętą koncepcję paruzji według Teilharda obszerniej omawia G.A. Maloney. Tenże, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1986, s. 193-196.

²⁷ Por. Cz. Bartnik, *O współczesnej...*, s. 39-40; O pewnej formie rozwoju świata ku paruzji mówi G. Martelet, jednak chodzi mu raczej o „dojrzewanie Chrystusa w świe-

Druga koncepcja, określana jako „pesymistyczna”, zdaje się mieć więcej zwolenników i silniejsze podstawy biblijne. Wcielenie Chrystusa według tego ujęcia, na przykład św. Augustyna, nastąpiło w momencie najgłębszego upadku ludzkości. Gdyby wtedy ono nie nastąpiło, to plan zbawienia mógłby nie zostać zrealizowany. W analogicznym momencie dziejów nastąpi paruzja. Wskutek najgłębszego upadku dziejów ludzkich historia naturalna obumrze i zacznie się nowa, nadprzyrodzona²⁸. Taki charakter atmosfery końca oddaje większość prodromów NT mówiących o wojnach, kataklizmach, chorobach i upadku moralnym, które znajdując spełnienie w całym biegu historii z pewnością znajdują je także u jej kresu. „To nie dziejowa dojrzałość poprzedza kres”, konstatuje J. Ratzinger²⁹. Wyraźnie nawiązuje do tej drugiej wizji KKK przypominając, że przed przyjściem Pana Kościół musi przejść ostateczną próbę, prześladowania. Do chwały Kościół musi przejść przez paschę, przez śmierć do zmartwychwstania. „Królestwo nie wypełni się zatem przez historyczny triumf Kościoła [...] ale przez zwycięstwo Boga nad rozpętaniem się i buntem zła” (KKK 675-677).

Czy istnieje wszakże możliwość przewycięzania opozycji zawartej w pytaniu o stan świata i Kościoła przed paruzją? A jeśli tak, to czy to przewycięzanie może polegać na uznaniu zarazem głębokiego upadku, nieszczęść i klęsk zacięających panoramę przedparuzyjnego świata, przy jednoczesnym uznaniu osiągnięcia przez ludzkość, czy Kościół pewnego optymalnego stopnia rozwoju. Wydaje się, że jeśli właściwie pojmujemy ów upadek i punkt szczytowy rozwoju, będzie to możliwe. Cytowana przez zwolenników modelu „optymistycznego” perykopa o wzroście zboża i chwastu aż do żniwa, czyli końca świata, nie mówi, że tylko zboże dojrzewa do żniwa. Także i chwast osiągnie swoją dojrzałość przy końcu świata rosnąc w ciągu wieków bez przeszkód (por. Mt 13, 24-30). Taki dwutorowy wzrost obydwu plonów potwierdza historia. Na jej przestrzeni z jednej strony dostrzegamy nieustanne pasmo nieszczęść, klęsk i wojen, które w ocenie niemal każdego kolejnego pokolenia, jakie pojawiało się na ziemi, miały znamiona apokaliptyczne i swym natężeniem zwiastowały koniec świata. Z drugiej strony przez wszystkie wieki, szybciej lub wolniej, trwał rozwój cywilizacji ludzkiej – techniki, medycyny, demokracji, kultury itd. Obydwa nurty były ze sobą nierozdzielnie splecione (odkrycia medycyny czy fizyki bywały przecież dobrodziejstwem lub przekleństwem dla ludzkości).

cie”, a więc o wzrost transcendentny wobec świata. Jego zdaniem nie istnieje ciągłość między ewolucją świata a nastaniem paruzji; taki pogląd byłby sprzeczny z Biblią. Tenże, *Odnaleźć życie...*, s. 144,162. Różnice między chrześcijańską eschatologią a koncepcjami utopijnymi, także pochodzenia chrześcijańskiego, zarysowuje J. Ratzinger. Por. tenże, *Eschatologie und Utopie*, Com (wersja niemieckojęzyczna), 2(1977), s. 97-110.

²⁸ Por. Cz. Bartnik, *O współczesnej...*, s. 38-39.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia...*, s. 217.

Toteż próba wycięcia wyłącznie chwastu nie obyłaby się bez szkód w zbożu. W każdym więc kolejnym wieku wraz z zachodzącym w nim postępowaniem owoce obydwu ziaren było coraz dojrzałsze; na skutek tego niemal każde pokolenie – wzmagając swą czujność – miało podstawy, by uznać je za „dojrzałe” do nadejścia paruzji³⁰. Taka interpretacja perykopy Mt 13, 24-30.39, odnosząca się do zagadnienia znaków, zawierająca wezwanie do czujności i eschatologię antycypowaną, dobrze współbrzmi z całością nauki NT o paruzji, a także z całością historii oczekiwań apokaliptycznych na przestrzeni wieków, nadając im stosowną powagę i ważność, a nie tylko znamię nie spełnionych nadziei.

Czy w naszym stuleciu, idąc dalej za myślą tej perykopy, także mamy podstawy widzieć symptomy bliskiego „żniwa”? Czy zasadnie możemy dziś dostrzegać „dojrzałe zboże” i „dojrzały kłokol”? Wydaje się, że tak. Spoglądając na nasz bez wątpienia wyjątkowy wiek widzimy, że przyniósł on między innymi zjawisko „przemysłowego” i naukowego ludobójstwa (obozy koncentracyjne, aborcja), jak i upowszechnienie się praw osoby ludzkiej, rządów demokratycznych, rozwój nauki i medycyny likwidujący w dużej mierze dziesiątkujące ludzkość od stuleci choroby, głód itd. Nasz wiek wyróżnia się także eksplozją demograficzną i powstaniem cywilizacji czy mentalności przeciwnej życiu (aborcja). Po raz pierwszy w dziejach życia na ziemi jej mieszkańcy stanęli przed realną możliwością zniszczenia na niej życia (bomba atomowa, katastrofa ekologiczna), a właściwie sami ją spowodowali. Rzeczywiście w sercach żyjących w naszym wieku ludzi budzi się zarazem „radość i nadzieja, smutek i trwoga” (KDK 1)³¹. Tak więc oczekiwanie przez katolika końca świata i bliskiej paruzji teraz, pod koniec XX wieku, nie będzie bynajmniej zajęciem postawy „sekciarskiej”, patologicznej socjologicznie czy psychologicznie, o ile tylko w centrum takiej eschatologicznej postawy nie będzie stała sprawa jakiejś „daty”, czy „ostatniego pokolenia”, ale położony będzie akcent na takie oczekiwanie, które przywodzi do *metanoi*, bowiem „przyjście eschatologiczne – jak przypomina Katechizm – może nastąpić w każdym momencie” (KKK 674).

³⁰ Niemal cała starożytność chrześcijańska, poza tworzącym eschatologię zrealizowaną św. Augustynem, odczytywała swoje czasy jako ostatnie. Obszernie zagadnienie omawia: B.E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991. O następnej epoce J. Delumeau pisze, że „przez całe średniowiecze Kościół medytował nad końcem ludzkich dziejów takim, jaki prorokowały liczne teksty apokaliptyczne”. Epoka nowożytna przyniosła nawet wzmożenie gorączkowych oczekiwań bliskiego końca świata. Por. tenże, *Strach w kulturze zachodu XIV-XVIII w.*, tł. A. Szymanowski, Warszawa 1986, s. 187-219.

³¹ Por. także KDK 4-10; U.H.J. Körtner, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalypstik*, Göttingen 1988, s. 197-211.

4. Treść wydarzenia paruzji i jej miejsce w doktrynie katolickiej

Jeśli nie pytamy o czas paruzji, ale o to, na czym będzie polegała, to odpowiedź musi zawierać teologię zmartwychwstania umarłych, sądu ostatecznego i odnowienia wszechświata. Z racji, że szersze omówienie tych zagadnień znacznie wykraczałoby poza temat tej pracy, skupimy się w tym paragrafie tylko na kwestii wykazania nierozzerwalnego związku między paruzją a tymi zagadnieniami eschatologii społecznej.

Nasuwa się pokusa przedstawienia następującego obrazu: najpierw przychodzi Chrystus z aniołami na obłokach, następnie wskrzesza zmarłych, potem dokonuje nad nimi sądu, potem jeszcze dokonuje odnowienia wszechświata, aby na koniec oddać wszystko Ojcu. Jedno wydarzenie logicznie wypływa tu z drugiego, stając się niejako odsłonami wielkiego dramatu, w którym paruzja to pierwszy akt, różny od następnych. Jednak taki scenariusz wydarzeń bazuje na zasadzie przyczynowo-skutkowej oraz istnieniu czasu, w którym wydarzenia zachodzą jedno po drugim. Jednak gdy paruzja nastanie nie będzie już istniał czas, a zasady naszego świata przestaną funkcjonować. Pamiętając o tym i będąc jeszcze na tym świecie, a więc nie wiedząc, jak to będzie wyglądało, możemy odpowiadać na pytanie, czym jest paruzja: jednocześnie i nierozdzielnie paruzja to sąd, paruzja to zmartwychwstanie, paruzja to odnowienie kosmosu. Takie ujęcie znajduje wyraz w oficjalnym nauczaniu Kościoła. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy, że „to zwycięstwo [paruzja] przyjmie postać sądu Ostatecznego” (677). Podobna jest wymowa Credo nicejsko-konstantynopolskiego mówiącego, że Chrystus „przyjdzie sądzić”. Vaticanum II uczy, że Jego przyjsie będzie przemienieniem i upodobnieniem naszych ciał do Jego ciała, albo też, że na to przyjsie na końcu nastąpi zmartwychwstanie (KK48).

Centralną ideą sądu, dla którego zmarli zostaną wskrzeszeni i po którym posiadają życie w przemienionym kosmosie, jest idea miłości, jaką Sędzia żywi do osądzanych oraz idea prawdy – sąd będzie staniem w jej obliczu. NT ukazuje, że sędzią będzie Jezus Chrystus (Dz 10, 42 i in.), a współsędziami Jego święci i aniołowie (Mt 19, 28; Ap 3, 21; 1 Kor 6, 2)³². Jak zauważa H. Urs von Balthasar w myśleniu o sądzie trudno pozostać przy dosłownym obrazie rozdzielenia Sędziego i współsędziów z jednej, a sądzonych z drugiej strony. Przejście między nimi jest raczej płynne. Sądzeni nie są obcy Chrystusowi; oni są „w Nim”, bo wzięli ich winy ze sobą na krzyż i sam został osądzony przez ludzi³³. Sąd już się rozpoczął i trwa w doczesności (por. J 3, 18; 9, 39; 12, 27) od-

³² Por. *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987, s. 400 (wyd. Niemiecka Konferencja Biskupów); Rahner, *Parusie. II. Dogmatisch*, LThK VIII, s. 124.

³³ Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1990, s. 581–585.

bywając się każdorazowo w opowiedzeniu się za lub przeciw Chrystusowi. W istocie to owe wybory dokonywane już za życia tworzą sąd i ustalają jego orzeczenie. Chrystus, choć będzie sędzią, nie będzie potępiał. On jest samym zbawieniem. Wobec sądu dokonującego się za życia, to co nazywamy sądem ostatecznym jest w zasadzie dopełnieniem, objawieniem pełni prawdy o zbawiającym Bogu i ludzkiej odpowiedzi na ten dar³⁴. Dzisiejsza katolicka nauka o sądzie ostatecznym, wychodząc poza literalną wymowę apokaliptycznych obrazów NT, tworzy więc obraz malowany wokół centralnie umieszczonej idei miłości Chrystusa do człowieka, a nie dosłownie pojętego zachowania litery prawa³⁵.

Patrząc z punktu widzenia naszej czasoprzestrzennej logiki, sąd ostateczny będzie poprzedzony zmartwychwstaniem zmarłych. Ten ostatni temat we współczesnej eschatologii należy do najżywiej dyskutowanych. Obok ustalonego w tradycji, prostego i czytelnego dla ogółu wiernych rozumienia powszechnego zmartwychwstania jako następującego na końcu świata podczas paruzji, pojawiło się inne. Utworzono nowe koncepcje zmartwychwstania i paruzji, jako następujących nie na „końcu świata”, ale indywidualnie, w śmierci każdego człowieka (Katechizm holenderski, G. Lohfink, G. Greshake, W. Hryniewicz)³⁶,

³⁴ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia...*, s. 224–225.

³⁵ J. Ratzinger zauważa, że w Credo zagadnienie paruzji „przynajmniej w dosłownym brzmieniu redukuje się do pojęcia o sądzie”. Gdy to wyznanie wiary było formułowane, wizję sądu nieodłącznie współtworzyły jeszcze nadzieja i pamięć o łasce odkupienia, czego wyrazem jest np. radosne wołanie pierwotnego Kościoła o przyjsie Pana – *Maranatha*. Z czasem słowa „stamtąd przyjdzie sądzić „zagubiły gdzieś radość, nadzieję i zaczęły być odczytywane jako mówiące nie o wydarzeniu wypatrywanym z radością, ale oczekiwany z trwogą. Paruzja nabrała kształtów *Dies irae*. Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 321–322; tenże, *Eschatologia*, s. 20–21. Dzisiejsza wizja sądu przywraca należne miejsce nadziei i pamięci o darmowej łasce zbawienia, a co za tym idzie samej radości oczekiwania na „dzień sądu”.

³⁶ Droga myślenia cechująca tę hipotezę wywodzi się z gruntu teologii protestanckiej (O. Cullmann). Wychodząc z jednej strony od antropologii biblijnej podkreślającej niepodzielność człowieka i to, że obce są jej kategorie dualistyczne (dusza–ciała), tak charakterystyczne dla mentalności greckiej, a z drugiej nie chcąc przeczyć istnieniu nieśmiertelnego i duchowego elementu w człowieku konsekwentnie przyjęto tezę, iż paruzja, sąd i zmartwychwstanie następują w śmierci, w momencie przejścia z czasu w wieczność. W. Kasper, *Nadzieja na ostateczne przyjsie w chwale Jezusa Chrystusa*, Com 2(1987), s. 35–36; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. III. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1991, s. 350, 354–358; J. Finkelzeller, *Parusie*, [w:] W. Beinert (red.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg am Breisgau 1987², s. 407; J. Majewski, *Za zasłoną końca*, „Więź” 12(2000), s. 65–74.

nie zostały one wszakże przyjęte przez Magisterium Kościoła. Kongregacja Nauki Wiary 17.05.1979 roku w „Liście w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią” powtórzyła tradycyjną naukę, według której chwalebne ukazanie się Pana naszego Jezusa Chrystusa i wypływające z niego zmartwychwstanie uważa się za „odrębne i późniejsze w stosunku do sytuacji właściwej ludziom zaraz po śmierci” i obejmujące „całego człowieka”³⁷.

Paruzja będzie też odnowieniem kosmosu, niemożliwe jest przecież, aby pozostał on niezmienny, gdy nastanie w nim pełnia obecności Chrystusa. Cały wszechświat jest dla człowieka jako istoty cielesnej jego środowiskiem, dlatego nie może on osiągnąć swej pełni bez osiągnięcia pełni przez świat. Ofiarowanie zmartwychwstałym w przyszłym świecie całego odnowionego stworzenia wraz z darem życia wiecznego i wiecznego oglądania Boga będzie spełnieniem obietnicy: „On ponownie przyjdzie w blasku swej chwały, aby nam udzielić obiecanych darów” (Pierwsza Prefacja Adwentowa)³⁸. Te dary, sygnalizowane w biblijnych obrazach powszechnego pokoju (Iz 2, 4; 11, 6.8.9; Mi 4,3), „nowego nieba i nowej ziemi” (Iz 65, 17; 66, 22; 2P 3, 13; Ap 21, 1) czy „nowego Jeruzalem” (Ap 21, 2-5) i tworzące razem wizję pełni królestwa Bożego, nie są w całej rozciągłości kwestią przyszłości, ale częściowo obecne są już teraz poprzez sakramenty. Nowe stworzenie będzie dopełnieniem pierwszego. Zawarte w NT katastroficzne obrazy końca tego eonu (Mk 13, 24-25 i par; 2P 3, 10) nie stanowią żadnych konkretnych wskazówek co do sposobu przemiany świata. Ich sens zamyka się w stwierdzeniu, że ten skończony i przemijający świat nie może być trwałym oparciem dla człowieka. O konkretnym kształcie przyszłego świata, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 28) nie można nic powiedzieć³⁹. Nasz świat już teraz na mocy całego planu zbawczego Boga otwarty jest na swoje odnowienie⁴⁰.

Mówienie o paruzji, po uświadomieniu sobie literackiego charakteru apokaliptycznych tekstów NT mówiących o niej, jest rzeczywiście zadaniem „najbardziej trudnym”⁴¹. W niej przecież zetknąć ma się świat natury ze światem nadprzyrodzonym, a czas z wiecznością. Paruzji ani sądu „nie potrafimy sobie wyobrazić”⁴², a dokonujące się przez nią wypełnienie świata i historii „jest tajem-

nicą Boga samego”⁴³. Niemożliwe jest więc jakiegokolwiek systematyczne ujęcie tego zagadnienia. O transcendentnej eschatologicznej rzeczywistości (sądzie, ponownym przyjściu Chrystusa itd.) możemy orzekać tylko o tyle, o ile jest ona już obecna w biegu historii, pojmowanej jako historia działalności Bożej⁴⁴. Współczesna katolicka nauka o paruzji winna być więc widziana w dwojakiej perspektywie. Z jednej strony oczyszczany jest język eschatologii z apokaliptycznych wyobrażeń, które dziś są już „niemal bezsensowne”⁴⁵, a przynajmniej „trudne do rozstrzygnięcia”⁴⁶, a z drugiej podkreślany jest charakter Bożego misterium w wydarzeniu paruzji, której szczegółów nawet w przybliżeniu nie dane jest nam poznać. Akcent kładzie się na potrzebę właściwej postawy w życiu (ufna wiara w to, że Bóg będzie wszystkim we wszystkim).

5. Konkluzje

Współczesna katolicka eschatologia i zawarta w niej nauka o paruzji jest piękna. Utworzona przy użyciu biblijnych, historiozobawczych kategorii myślenia, z chrystocentrycznym i personalistyczno-antropologicznym wyczuleniem, doceniająca aktualną „już” obecność tego co eschatyczne – taka teologia budzi radość. Czy jednak w łonie całości katolickiego przepowiadania zajmuje należne sobie miejsce? Czy nie jest niewykorzystanym „talentem” ukrytym pod grubą warstwą innych treści wiary. Zasady katolickiej hierarchii prawd wiary każą niewątpliwie umieszczać paruzję wraz z całą eschatologią pośród prawd nadrzędnych, a więc dotyczących celu, czyli Boga. Eschatologia jest bowiem nauką o Bogu – Bogu doprowadzającym w Chrystusie człowieka i świat do właściwego im wypełnienia⁴⁷. Centralne miejsce nadziei na paruzję, jako idei skupiającej w sobie niemal całą eschatologię społeczną, było wyraźnie widoczne w doktrynie pierwszych wieków⁴⁸. Z taką eschatologicznie wyczułoną doktryną współgrało życie ówczesnego Kościoła, przepojone było nią też duszpasterstwo. A czy dziś, w polskim Kościele paruzja znajduje równie poczesne miejsce w tworzonej w nim teologii i w jego życiu, czy duszpasterstwie? Można wszak-

⁴³ W. Kasper, *Nadzieja...*, s. 42.

⁴⁴ Por. E. Schillebeeckx, *Z hermetycznych...*, s. 38–39.

⁴⁵ W. Kasper, *Nadzieja...*, s. 36.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. A. Nossol, *Postulaty...*, s. 210–211.

⁴⁸ „Wczesne Symbole wyznające wielkie chrześcijańskie tajemnice umieszczają drugie przyjście Pana, jako niezmiennie zasadniczą prawdę wiary, na równi z Wcieleniem, śmiercią i Zmartwychwstaniem Chrystusa [...] Patrystyczna tradycja potwierdzająca centralne miejsce, jakie zagadnienie paruzji zajmowało w umysłach chrześcijan, posiada jasny i stały charakter”. S.J. Duffy, *Parousia. 2. In Theology*, NCE X, s. 1037.

³⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią*, ŻM 11(1979), s. 92–93.

³⁸ Części stałe Mszy świętej, s. 15.

³⁹ Por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 410–414.

⁴⁰ Por. K. Rahner, *Zachowanie świata*, [w:] *Mały Słownik Teologiczny*, K. Rahner, H. Vorgrimler (red.), Warszawa 1987, s. 559.

⁴¹ Por. G. Martelet, *Odnaleźć życie...*, s. 162.

⁴² Por. J. Ratzinger, *Eschatologia...*, s. 224.

że zaryzykować stwierdzenie, że począwszy od ubogiej szufladki z napisem „Eschatologia” w uniwersyteckiej bibliotece, aż po nieobecność eschatologii w kazaniach, wiele różnych zjawisk wskazuje, że nadzieja na paruzję wraz z resztą eschatologii znalazły się na bocznym torze polskiej teologii i życia Kościoła nad Wisłą. Jeżeli hierarchia prawd wiary powinna znajdować jakieś adekwatne odzwierciedlenie w życiu Kościoła – szczególnie w uprawianej weń teologii i duszpasterstwie – to należy zapytać, czy nie nastąpiło jakieś przewartościowanie? Czy nauka o paruzji wraz z całą eschatologią nie zostały zakopane pod warstwą innych tematów i nie stanowi niewykorzystanych „talentów”, których pomnożenie przyniosłoby (w uprawianej teologii, w duszpasterstwie) większy plon niż pomnożenie innych mniej – według hierarchii prawd wiary – ważnych „talentów”?

Pierwsze wieki istnienia Kościoła zawsze stanowiły dla epok późniejszych pewien wzorzec. Choć nigdy nie było idealnego chrześcijaństwa, to jednak miara ewangeliczności, dynamizm i radykalizm chrześcijańskiego życia w tamtej epoce mogą być przykładem dla każdego innego okresu. A przecież jednym z podstawowych wyznaczników takiego właśnie oblicza starożytnego Kościoła była eschatologia – jej obecność w oficjalnym nauczaniu, w teologii, w duszpasterstwie i w życiu codziennym. Można sądzić, że taka wieloraka, integralna obecność eschatologii była w owym czasie wyrazem życia tzw. „etyką paruzijną”, utworzoną przez św. Pawła (Gal 6, 10; Kol 4, 5; Ef 5, 16), i ustawiającą całe życie chrześcijańskie wokół oczekiwania, postawy gotowości na przyjście Pana⁴⁹. Zapewnienie paruzji i eschatologicznej nadziei należącego jej miejsca wśród prawd wiary i w życiu Kościoła, jak poucza przykład pierwszych wieków, zdaje egzamin, poprawia jakość chrześcijańskiego życia, ożywia je, dynamizuje, radykalizuje i koncentruje wokół Ewangelii i Chrystusa. Czyż można wyobrazić sobie lepszą odpowiedź na lęki, cierpienia i udręki każdego pokolenia chrześcijan niż odpowiedź wskazującą na „rzeczy ostateczne”? Czy chrześcijaństwo nie traci czegoś ze swej istoty, gdy mówi za mało o celu naszej trudnej życiowej pielgrzymki, gdy czyni w praktyce swego życia (uprawianej teologii, duszpasterstwie) nadzieję eschatologiczną tematem podrzędnym, tak jakby nie cel, ale środki jego osiągnięcia były ważniejsze?

⁴⁹ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia...*, s. 297.

KS. MARIUSZ KOŁACIŃSKI
(WT UAM)

W POSZUKIWANIU SENSU MORALNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI

1. Status quaestionis

Rozważania moralne są nieodłączną częścią naszego myślenia o otaczającym nas świecie, ale nikt z nas nie jest wolny od wątpliwości co do tego, jak ma postąpić, czy też jaką podjąć decyzję, by odpowiadała ona przyjętym kanonom dobra i słuszności. Ponadto, doświadczenie dnia codziennego pozwala nam stwierdzić, że osoby coraz częściej niezdolne są do podjęcia samodzielnej decyzji, potrzebują one zazwyczaj pomocy, która umożliwiłaby im dokonania wyboru wartości i obowiązku. Pomocą może tu być na przykład konkretny system etyczny, rodzaj wspólnej nieomyślnej teorii.

Czy znaczy to jednak, że bez wahania gotowi jesteśmy wziąć za dobrą monetę dowolny system moralny, byle tylko dał nam upragnioną pewność decyzji? A jeśli przyjęte przez nas normy lub ich uzasadnienie kłócą się z zasadami innego systemu etycznego? Może, zatem struktura teorii moralnej musi podlegać szczególnym kryteriom poprawności, by można było wyprowadzić z nich nie budzące wątpliwości zasady moralnego, odpowiedzialnego postępowania? Czy wahania nasze ustąpią, jeśli argumentację etyczną obwarujemy taką teorią? W jaki sposób możemy zmierzyć obszar odpowiedzialności moralnej? Jaki jest sens moralnej odpowiedzialności w kontekście dobrze sprecyzowanych norm postępowania?

Nieustanne zmiany w życiu konkretnego człowieka sprawiają, że od refleksji etycznej, czy też teologiczno-moralnej wymaga się weryfikacji swoich założeń. Wymóg ten jednak nie może mieć nic wspólnego z mentalnością eklektyczną, która coraz częściej gości w warsztacie uprawiających naukę, osiągając w ten sposób pozorne wyniki poprzez połączenie w jedną całość teorii, koncepcji z różnych systemów filozoficznych i teologicznych, zaniedbując na rzecz koherencji systemu, treść prawdy obiektywnej¹.

¹ K. Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre. Studien zur theologischen Ethik*, Freiburg i. Br. 1989, s. 45–46; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, s. 271–273.

Bez wątpienia wymagania naukowe, a w tym także etyki, teologii moralnej są znacznie większe. W złożonej analizie naukowej – porządkującej otaczający nas świat – powinno się raczej dążyć do refleksji nad formą takich koncepcji, które byłyby zdolne rozwiązać problemy dnia codziennego. To właśnie na tym poziomie dokonuje się autentyczny trud tworzenia podstaw, zasadniczych fundamentów refleksji naukowej. Wymaga to oczywiście od osoby uprawiającej naukę, mam tu na myśli również pracę teologa, wytrwałości i odwagi, ponieważ trudno dojść do rozwiązań, które można by szybko zastosować lub też zamknąć w wygodny system².

Dla współczesnego teologa moralisty – odczuwającego zmęczenie w sporze pomiędzy idealizmem a subiektywizmem – pojawia się trudność określenia prawdy obiektywnej, będącej fundamentem postawy odpowiedzialnej. Zazwyczaj szukał on do tej pory jakiejś tezy czy też myśli przewodniej, która pozwoliłaby mu wytyczyć początkową drogę w gęstwinie problemów. Pomocą było na przykład w takim wypadku tradycyjne rozwiązanie, wyznaczając mu z jednej strony konkretny punkt wyjścia, z drugiej zaś strony, oszczędzając jego siły, by je niepotrzebnie nie rozpraszał lub też nie marnował. Czy jest to jednak wystarczające? Aby zmierzyć się z nowymi zagadnieniami, potrzebna jest bez wątpienia nowa refleksja nad zasadami etycznymi³ – w tym również zasadami, które dotąd pozostawały niewidoczne, albowiem nie miały realnego zastosowania.

² Historia teologii moralnej dostarcza nam wiele przykładów na potwierdzenie tej tezy. Wystarczy wspomnieć tutaj chociażby lata 1300–1550, które rozwijały się pod znakiem „tucjoryzmu”, lub też okres drugiej połowy XVI i XVII wieku, w którym za sprawą dominikanina z Medyny (1528–1580), profesora uniwersytetu w Salamance, oraz jezuity Suareza (1548–1617), nauczającego początkowo w Rzymie, potem zaś w Alcali, Salamance, *probabilizm* – jako nowy system moralny – zyskał sobie prawa obywatelstwa. Należy jednak przy tym pamiętać, że ta nowa postawa moralna była spowodowana wzrostem niepokoju religijnego i skrupułów, znamienych dla cywilizacji XVI–XVII wieku. To samo dotyczy wysiłków reformatorskich Alfonsa de Liguori, który w czasach Oświecenia szukał sposobu połączenia stanowisk ekstremalnych – *probabilizmu* o odmiennych tendencjach laksystycznych i tucjoryzmu, który dążył w kierunku rygoryzmu (jansenizm) – wprowadzając umiarkowany *probabilizm*; por. M. Vidal, *Sant'Alfonso de Liguri moralista*, [w:] *StM* 28(1990), s. 363–390; Th. Rey-Mermet, *Il santo del secolo dei lumi. Alfonso de Liguori*, Assisi 1983.

³ Przykładem mogą być chociażby postulaty ówczesnego metropolity krakowskiego kardynała Karola Wojtyły, który odżegnując się od opisowej teologii oraz od czysto „moralizatorskiego” nauczania moralności, zdefiniował etykę jako naukę „biorącą za swój przedmiot moralność w aspekcie normatywnym (...) zmierzającą do »zobiektywizowania«, a więc przede wszystkim do ostatecznego uzasadnienia – nie do samego tylko wykładu – norm”. W wysiłku poznawczym filozofującego rozumu uwaga jest zatem skierowana na fakt moralności i filozof, sięgając *per ultimas causas*, stara się do końca ją wyjaśnić. Siłą faktu uwaga – Kardynała – koncentruje się przede wszystkim na nor-

Nową inspiracją w pracy teologa jest bez wątpienia myśl Soboru Watykańskiego II, który w poszukiwaniu nadania kształtu przeżywanej prawdy we wspólnocie Kościoła, przyczynił się pośrednio do przełomu w metodzie teologicznej, a który we współczesnej terminologii naukowo-teoretycznej mógłby zostać zdefiniowany jako zmiana paradygmatu. Punktem odniesienia – w kontekście postawy moralnej – nie jest już dłużej abstrakcyjne prawo związane z samą prawdą, lecz konkretne prawo do poszukiwania prawdy i dokonywania oceny na podstawie własnego sumienia. Nowy sposób myślenia został potwierdzony przez ojców soborowych poprzez wprowadzenie kategorii personalistycznych, gdzie w centrum stawia się godność osoby⁴.

W świetle takich paradygmatycznych zmian pojawiają się decydujące pytania będące punktem wyjścia w refleksji teologicznej na temat sensu postawy odpowiedzialnej: W jakim sensie można myśleć o Bogu jako najwyższym Przewodawcy? W jaki sposób wymiar eschatologiczny życia ludzkiego determinuje jego konkretne działanie. Jaka jest zależność pomiędzy faktem Bożego planu zbawienia, pomiędzy Objawieniem prawd przyjmowanych przez wiarę, a naturalnym wysiłkiem poznawczym ludzkiego rozumu, który w ramach etyki filozoficznej przygląda się moralności i szuka jej ostatecznego sensu?

mach moralnych, których uzasadnienia się poszukuje. Wychodząc od zdefiniowania filozofii moralnej, Karol Wojtyła skupił się na teologii moralnej i wyróżnił jej dwie postacie: teologię pozytywną, zajmującą się egzegezą nauczania moralności chrześcijańskiej zawartego w przekazach Objawienia (Pismo Święte i Tradycja), oraz teologię spekulatywną, tj. „etykę teologiczną *stricto sensu*, czyli interpretację zawartą w Piśmie i Tradycji (...) nauki moralności przy pomocy pewnego systemu filozoficznego”. Jako przykład takiej teologii spekulatywnej Wojtyła podał teologię moralną św. Tomasza. Uwzględniając dalszy rozwój filozofii, a zwłaszcza dorobek Kanta, Wojtyła zaproponował korektę tomistycznej teologii moralnej przez zastąpienie osi teleologicznej osią deontologiczną. Wyjaśnienie moralności »do końca« na zasadzie celu ostatecznego ustępuje miejsca wyjaśnieniu i uzasadnieniu na podstawie wartości oraz normy: „Chodzi nam dzisiaj nie tyle o wskazanie ostatecznego celu postępowania moralnego, ile o ostateczne uzasadnienie norm moralności”. Druga proponowana korekta spekulatywnej teologii moralnej dotyczy antropologii. W parze z narastaniem filozofii świadomości i rozwijaniem właściwych dla niej narzędzi poznania (metoda fenomenologiczna) kształtują się nowe niejako warunki dla wzbogacenia koncepcji osoby ludzkiej o cały aspekt subiektywny, »świadomościowy«, zniwelowany w metafizycznym »naturalizmie«. Jest to postulat „ufilozoficznienia” teologii moralnej. Jak zauważył Wojtyła: „wydaje się, że istnieje czysto filozoficzna możliwość zrozumienia i przyjęcia całości kształtu zawartości moralnej przekazu ewangelicznego, w szczególności zaś przykazania miłowania osoby ze względu na przysługującą jej godność”, por. K. Wojtyła, *Etyka a teologia moralna*, ZN 159 (1967), s. 1077–1082.

⁴ Por. KDK, 22.

Tak sformułowane pytania pociągają za sobą inne zagadnienia będące bezpośrednim przedmiotem naszych poszukiwań. Dotyczą one przede wszystkim natury i sensu moralnej odpowiedzialności. A jest to podyktowane faktem, że w dzisiejszym społeczeństwie pluralistycznym obserwuje się coraz częściej ciekawe zjawisko postaw moralnych, które nie odwołują się bezpośrednio do wiary. Konieczność ta zwiększyła się ponadto w następstwie poddania krytyce argumentacji, która dotychczas zdawała się być niezawodną platformą, umożliwiającą spotkanie z wszystkimi ludźmi dobrej woli. Chodzi w tym wypadku o doktrynę „naturalnego prawa moralnego”.

Nie ulega wątpliwości, że doktryna o prawie naturalnym była w refleksji chrześcijańskiej i nie tylko, momentem przełomowym w dyskusji teologicznej na temat prawa Bożego. Pojawienie się tej nowej wyobraźni filozoficzno-teologicznej pozwoliło zapoczątkować dyskusję o człowieku jako protagoniście swoich decyzji.

Ta śmiała personalistyczna koncepcja prawa naturalnego nie była jednak zawsze kontynuowana w refleksji teologicznej. To właśnie tradycja manualistyczna pod wpływem ideału nauk ścisłych sprowadzała bardzo często prawo naturalne do dobrze sprecyzowanych norm. W kontekście takiego ideału osoba jako protagonista swoich poczynań została zdegradowana do fenomenu systemu dobrze zaplanowanego, w którym Bóg postrzegany był jako ostateczna racja istniejącego ponadczasowego porządku⁵. W ten oto sposób – pełna życia – osobowa relacja zachodząca pomiędzy Bogiem a człowiekiem ulegała nieustannie sformalizowaniu. Tym samym straciło swą jednoznaczność scholastyczne uzasadnienie norm przez odwołanie się do prawa naturalnego. Wydawało się coraz bardziej, że tradycyjnego prawa naturalnego nie da się pogodzić z fundamentalną historycznością świata i człowieka. Bezradni i nieufni moralisci stawali coraz częściej przed pytaniem, na czym polega różnica między normatywną naturą istoty rzeczy (*Wesensnatur*) a naturą faktyczno-empiryczną, a więc nienormatywną, będącą również naturą grzeszną.

Zarysowane po części problemy oraz prowokujące pytania dochodzące ze szkoły angielskich empirystów (czy jest możliwe przejście od bytu do powinności), na które nie umiano znaleźć właściwej odpowiedzi, zrobiły swoje i w ten sposób wielu moralistów doszło do przekonania, że tradycyjna doktryna prawa naturalnego już się wysłużyła i może nadal pełnić swe funkcje tylko w zmienio-

⁵ Por. A. Lemkuhl, *Theologia moralis*, I–II, Freiburg i. Br. 1852; H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, I–III, Innsbruck 1912–1910; B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, I–III, Paryż 1919–1935; D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, Freiburg i. Br. 1914; A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, I–IV, Roma 1926–1928.

nej formie⁶. W ten oto sposób w refleksji teologiczno-moralnej pojawił się konkretny dylemat uzasadnienia natury postawy odpowiedzialnej, spowodowany brakiem przemyślanej etyki filozoficznej, często zastępowanej przekonaniem o konieczności znalezienia norm własnymi siłami, a nie tylko na drodze Objawienia. Ta powszechna niepewność umocniła się jeszcze bardziej w następstwie wątpliwości, jakie w coraz większym stopniu zaczęto wysuwać wobec kościelnego autorytetu, a w szczególności wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła⁷.

Przyczyną tak skomplikowanej nieprawdopodobnie sytuacji, w której podmiot coraz częściej traci sens odpowiedzialnego działania, jest również nieustannie wzrastająca złożoność samej materii konkretnego czynu. Wystarczy tutaj wspomnieć o rozwoju struktur społecznych, które coraz wyraźniej mają charakter pluralistyczny, globalny czy też międzynarodowy. Ponadto wszelkiego rodzaju współczesne konflikty potwierdzają niepokojącą tezę, według której cywilizacje coraz częściej są zdominowane: pozytywistyczno-techniczną interpretacją świata materii i ducha; bezgraniczną fascynacją osoby, czy też w końcu prawno-demokratyczną organizacją życia społecznego, która bardzo często przybiera formy technokratyczne⁸. Nie trudno też zauważyć, że teoretyczny pluralizm w kontekście historyczno-politycznym lub też praktyczno-moralnym stał się coraz trudniejszy do zintegrowania.

Mając to wszystko na uwadze, nie ulega wątpliwości, że słowo odpowiedzialność⁹ należy do terminów kluczowych w refleksji etycznej, a to tym bar-

⁶ Por. H. Weber, *Moraltheologie*, s. 10nn. Dawniejsze dyskusje można do pewnego stopnia rozpoznać w prezentacji Helmuta Webera, ale z punktu widzenia filozofii jest ona wysoce niezadowolająca, ponieważ ukazuje scholastyczne prawo w niedopuszczalnie zniekształconej postaci.

⁷ Dla zilustrowania, a równocześnie uzasadnienia takiej kontestacji wysuwano na pierwszy plan te problemy, w których zawsze dopatrywano się szczególnie surowych postaw katolickiej moralności: czy antykoncepcja jest zawsze grzechem? Czy aborcja nie jest w pewnych sytuacjach po prostu nieunikniona, a w konsekwencji również moralnie uzasadniona? Czy wypowiedź niezgodna z prawdą jest zawsze kłamstwem? Spowodowanie swojej śmierci – zawsze samobójstwem? Czy musimy przyjmować, że każdy stosunek płciowy poza lub przed małżeństwem jest niezgodny z prawem Bożym, a tym samym jest obiektywnie grzeszny?

⁸ Por. J. Römelt, *Theologie der Verantwortung im Kontext des kulturellen Konflikts zwischen empirischer Rationalität und personaler Identität*, [w:] Tenże (red.), *Ethik und Pluralismus*, Innsbruck 1997, s. 195.

⁹ W terminologii europejskiej, słowo *odpowiedzialność* po raz pierwszy pojawiło się w drugiej połowie XV wieku i miało przede wszystkim znaczenie jurydyczne (lat. respondere, probare), związane bezpośrednio z oceną postawy konkretnej osoby postawionej przed sądem (lat. apologia, defensio). Należy przy tym pamiętać, że termin *odpowiedzialność* do początku dwudziestego wieku ani w tradycji filozoficznej, ani w tra-

dziej, iż samo w sobie jest ono pojęciem neutralnym, poszukującym swoich podstaw w świecie wartości, które z kolei wymagają uzasadnienia w konkretnej sytuacji działającego podmiotu¹⁰. A powodem tego jest fakt, że *recta ratio*, która jest źródłem odpowiedzialności moralnej konkretnej osoby, wymyka się spod jakiegokolwiek arbitralnej władzy nad nią, lub kaprysu osoby, lub jakiegokolwiek instytucji uzurpującej sobie prawo do jej posiadania¹¹. Taki obraz *recta ratio* zmusza nas do zastanowienia się nad istotą i sensem postawy odpowiedzialnej. A to tym bardziej, iż coraz częściej pojawia się pytanie, czy czasami każdy możliwy do pomyślenia system etyczny, w tak złożonym społeczeństwie pluralistycznym, w którym trudno przewidzieć jakiegokolwiek skutki, nie jest z góry skazany na niepowodzenie¹².

dycji teologicznej nie był przedmiotem bezpośredniej refleksji. Pierwsze lapidarne wzmianki o *odpowiedzialności* pojawiły się w osiemnastym wieku; por. D. Hume (1793), *A Treatise of Human Natur*, Oxford 1992, s. 411; I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, [w:] Tenże, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1928, s. 458; Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1984, s. 100. Dokładniejsze analizy można zaobserwować w znanym eseju Stuarta Milla, „On Liberty”, z 1859 roku. Pierwszą monografię poświęconą problematyce „odpowiedzialności” zawdzięczamy Lèvy-Bruhl, którego dzieło *L'idée de responsabilité* ujrzało w roku 1884 światło dzienne. Trzy lata później podobnego zadania podjął się Friedrich Nietzsche, zobacz: Tenże, *Lange Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit*, [w:] Tenże, *Genealogie der Moral*, München 1966, s. 293–306. Momentem przełomowym była myśl Maxa Webera, próbującego zastąpić pojęcie *obowiązku*, pojęciem *odpowiedzialności*, por. M. Weber, *Politik als Beruf*, [w:] Tenże, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen² 1958, s. 493–548.

¹⁰ Zobacz przede wszystkim: W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1958; G. Picht, *Der Begriff der Verantwortung*, [w:] Tenże, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*. Philosophische Studien, Stuttgart 1959, s. 318–342; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979; K.-O., Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1988; H.-E., Tödt, *Perspektiven theologischer Ethik*, München 1988, s. 21–48; F.-X., Kaufmann, *Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg i. B. 1992; K. Bayertz (red.), *Verantwortung: Prinzip oder Problem*, Darmstadt 1995.

¹¹ Por. J. Simon, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitfrage in der neueren Philosophie*, Berlin 1978.

¹² Pytanie to nurtowało przede wszystkim Niklasa Luhmanna, zobacz na ten temat: N. Luhmann, *Soziologie der Moral*, [w:] Tenże/S.H. Partner (red.), *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt a. M. 1978, s. 8–116; Tenże, *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, [w:] Tenże, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, t. III, Frankfurt a. M. 1993, s. 358–447; Tenże, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt a.M. 1990.

2. Przykład starożytny – w rozmowie z Sofoklesem i Ksenofanese

Poszukiwanie sensu postawy odpowiedzialnej, to nie tylko problem świata współczesnego bombardowanego nieustannymi wynalazkami technicznymi. Już w starożytności niemoc człowieka wobec losu i otaczającej go natury, wyzwalała w umyśle filozofa i etyka uniesienie i niemoc:

„Siła jest dziwów, lecz wszystkie sięga
Dziwy człowieka potęga.
Bo on prze śmiało poza sine morze,
Gdy toń się wzdyma i kłębi,
I z roku na rok swym lemieszem orze
Matkę ziemię do głębi.
Lotny ród ptaków i stepu zwierzęta,
I dzieci fali usidla on w pęta,
Wszystko rozumem zwycięży.
Dzikiego zwierza z gór ściągnie na błonie,
Krnąbrny kark tura i grzywiaste konie
Ujarzmił w swojej uprzęży.
Wynalazł mowę i myśli dał skrzydła,
Od mroźnych wichrów na deszcze i gromy
Zbudował sobie schroniska i domy,
Na wszystko z radą on gotów.
Lecz choćby śmiało patrzył w wiek daleki,
Choć ma na bóle i cierpienia leki,
Śmierci nie ujdzie on grotów.
A sił potęgę, które w duszy tleją,
Popchnie on zbrodni lub cnoty koleją;
Jeżeli prawa i bogów cześć wyzna,
To hołd mu odda ojczyzna;
A będzie jej wrogiem ten, który nie z bogiem
Na cześć i prawość się ciska;
Niechajby on sromu mi nie wniósł do domu,
Nie skałał mego ogniska”¹³.

Przytoczony głos autora starożytnego opowiada o mocy człowieka, o jego gwałtownym i gwałt zadającym wtargnięciu w kosmiczny porządek, o jego zachwałym podboju rozmaitych obszarów natury, dzięki niestrudzonej ludzkiej pomysłowości. Ale opowiada też o wzniesionej przez niego dzięki samodzielnemu opanowaniu zdolności mowy, myślenia i społecznych uczuć budowli – domostwie jego człowieczeństwa i dziele jego rąk, jakim jest miasto. W ten oto sposób gwałt zadawany naturze i cywilizowanie się człowieka idą ręką w rękę.

¹³ Sofokles, *Antygona*, s. 332–337; 345–360.

Oba te procesy przeciwstawiają się żywiołom, jeden przez zapuszczenie się w ich domenę i zapanowanie nad ich stworzeniami, drugi poprzez zbudowanie chroniącej przed nimi twierdzy, którym jest miasto. Człowiek jest w ten sposób twórcą własnego życia, wykorzystując do swej woli i potrzeb warunki zewnętrzne, a jedyną siłą, wobec której zawsze pozostaje bezradny, jest śmierć¹⁴.

Ten właśnie fakt nieodwołalnej śmierci człowieka tonuje zachwyt autora starożytnego nad „cudem” ludzkiego życia. Kryje się za tym oczywista i powszechna w owych czasach prawda, że pomimo swej nieograniczonej pomysłowości człowiek jest w stosunku do żywiołów wciąż zaledwie drobina, i właśnie to czyni jego wyprawy w ich głąb czymś tak śmiałym, owym żywiołom pozwala zaś tolerować jego zuchwalstwo.

Sprawy przedstawiają się w ten sposób, ponieważ w porównaniu do sytuacji obecnej ingerencja człowieka w naturę była czymś powierzchownym, niezdolnym naruszyć jej ustalonej równowagi. Jednakże w chórze z *Antygony* nie ma wzmianki, iż jest to jedynie początek i że większe wytwory pomysłowości i mocy człowieka – podążającego nieskończonym szlakiem podboju – dopiero się pojawiają. Wręcz przeciwnie naoczny świadek tamtych czasów – Sofokles – obserwując człowieka, który pomniejszył panowanie konieczności i nauczył się z natury wiele wydzierać, przeżywa lęk z powodu własnej zuchwałości¹⁵.

Ku zaskoczeniu współczesnego odbiorcy *Antygony* tę załężoną przestrzeń ludzkiego sumienia – tamtych czasów – wypełnia człowiecze miasto, które miało na celu ograniczenie a nie ekspansję wysiłków ludzkich, zmierzając w ten sposób do upragnionej równowagi. Innymi słowy, wszystko, co dobre lub złe, do czego w tym lub owym czasie mogła skłonić człowieka jego wynalazcza zręczność, ma miejsce wewnątrz ludzkiej enklawy i nie narusza natury rzeczywistości. Nienaruszalność całości, której nie niepokoi natręctwo człowieka, stanowiła istotnie oprawę dla wszelkich przedsięwzięć śmiertelnego człowieka, w tym również jego ingerencji w sam ów ład¹⁶.

Starożytny ideał życia konkretnej jednostki ludzkiej rozgrywał się w ten sposób pomiędzy tym, co trwające, a tym, co nieustannie zmienia się. W tym wypadku niezmienna była natura, tym, co zmienia się, są konkretne dzieła ludzkie. W takim kontekście wyobraźni ludzkiego działania, przypadek, szczęśliwy traw i szaleństwo, trzech wielcy „pośrednicy” w ludzkich sprawach, działają niczym swego rodzaju entropia i sprawiają, że ostatecznie wszelkie określone projekty są detronizowane przez niezmiennie prawa natury¹⁷.

Ta starożytna wyobraźnia obecności człowieka w świecie ukształtowała ciekawą myśl etyczną, która usiłowała określić naturę odpowiedzialnego działania.

¹⁴ Por. S. Stabryła, *Sofokles*, [w:] Tenże, *Ajschylos, Sofokles, Eurypides, Antologia*, s. 241nn.

¹⁵ Por. H. Jonas, *Zasada Odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 24.

¹⁶ Por. Tamże, s. 25.

¹⁷ Por. S. Stabryła, *Sofokles*, [w:] Tenże, *Ajschylos, Sofokles, Eurypides, Antologia*, s. 239nn.

Wsluchując się w hymn chóru z *Antygony Sofoklesa*, łatwo zauważyć, że wszelka relacja człowieka ze światem pozaludzkim, to znaczy cała sfera *techne* (za wyjątkiem medycyny) była etycznie neutralna, zarówno w odniesieniu do przedmiotu jak i podmiotu tego rodzaju działania: w odniesieniu do przedmiotu, ponieważ ingerowało ono jedynie nieznacznie w samoistną naturę rzeczy, a tym samym nie stwarzało problemu permanentnego zagrożenia całości; w odniesieniu zaś do działającego podmiotu było ono etycznie neutralne, a to z tego powodu, że *techne* jako pewnego rodzaju aktywność, uznawała samą siebie za określoną daninę złożoną konieczności, a nie za określony, samouzasadniający się postęp ku głównemu celowi Ludzkości, wymagający w jego trakcie maksymalnego wysiłku i troski ze strony człowieka. Jednym słowem, działanie dotyczące przedmiotów pozaludzkich nie stanowi sfery posiadającej autentyczne znaczenie etyczne, które związane było wyłącznie z bezpośrednim stosunkiem człowieka do człowieka, w tym również z jego stosunkiem do samego siebie. Jeżeli chodzi o działanie w tej sferze międzyludzkiej, człowiek i jego zasadnicza kondycja uważane były za istoty niezmiennie i nie stanowiły same przedmiotu przekształcającej *techne*. W takim kontekście wyobraźni etycznej dobro i zło, o które działanie konkretnej osoby musiało się troszczyć, znajdowały się blisko aktu: albo w samej *praxis*, albo w jej bezpośrednim zasięgu i nie były przedmiotem dalekosiężnego planowania. Ta bliskość celów była zarazem bliskością czasową i przestrzenną. Efektywny zasięg działania był mały, zasięg czasowy przewidywania, ustalania celów i odpowiedzialności krótki, kontrola okoliczności działania ograniczona. Właściwe postępowanie posiadało swe bezpośrednie kryteria i dokonywało się niemal natychmiast. Długi ciąg dalszych konsekwencji pozostawiano przypadkowi, losowi bądź opatrności. Była to, zatem etyka możliwych wydarzeń, jakie zachodzą między ludźmi, etyka powtarzalnych, typowych sytuacji życia prywatnego i publicznego. Człowiekiem dobrym był ten, kto w obliczu takich możliwych wydarzeń wykazywał się cnotą i mądrością i pielęgnował w samym sobie zdolność do takiej postawy, poza tym godził się na nieznane i przypadkowe¹⁸.

Duży wpływ na postawę ludzkich zachowań miała również ówczesna teoria poznania, którą grecki filozof w następujący sposób komentował:

„Nie ma takiego i nigdy nie będzie na ziemi człowieka,

Który by sprawę mógł wiedzieć o bogach i o tym, co

[głoszę;

Gdyby się nawet zdarzyło, iż trafne wyrzekłbym słowo,

Sam by nic o tym nie wiedział, bo wszędy pozór

[króluje”¹⁹.

¹⁸ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 22–24.

¹⁹ Ksenofanes, *Niedoskonałość rozumu ludzkiego*, tłum. S. Srebrny, [w:] W. Steffen, *Antologia liriki greckiej*, Wrocław 1955, s. 54. Ksenofanes był pierwszym Grekiem,

Te zaledwie cztery przytoczone strofy zawierają więcej niż tylko teorię niepewności ludzkiej wiedzy. Zawierają również teorię obiektywnej prawdy. Przytoczony tekst Ksenofanesa próbuje przekonać nas, że to co mówię, może być prawdziwe bez mojej lub kogokolwiek wiedzy. A to oznacza, że prawda będąca źródłem odpowiedzialnych decyzji moralnych, jest niczym innym jak zgodnością tego co mówię z faktami; niezależnie od tego, czy teraz wiem czy nie wiem, że ta zgodność istnieje. Dla pełnego zrozumienia teorii prawdy Ksenofanesa, która przez pewien okres czasu kształtowała argumentację etyczną świata starożytnego, ważne jest odróżnienie obiektywnej prawdy od subiektywnej pewności. Obiektywna prawda – jak już podkreślaliśmy jest – jest dla Ksenofanesa zgodnością zdania z faktami, niezależnie od tego, czy o tym teraz wiemy – wiemy z pewnością – czy też nie. Wychowany na Homerze i Hezjodzie – Ksenofanes, sugeruje w ten sposób, że istnieje wiele prawd i to ważnych w naszym życiu, których nikt nie zna z pewnością; co więcej, których nikt nie może znać, chociaż niektórzy je przypuszczają. I dalej sugeruje, że są prawdy, których nikt nawet nie może przypuszczać. A z tego wynika, że istnieje nieskończenie wiele prawd, o których nic nie wiemy, a które istnieją.

Taka próba odnalezienia istoty prawdy przez Ksenofanesa, przedstawiona została w kategoriach relacji, która zachodzi pomiędzy podmiotem a przedmiotem²⁰. Główne znaczenie tej relacji nie znajduje się w podmiocie poznającym, lecz w drugim członie tej relacji – w przedmiocie poznawanym.

Prawda ma w tym wypadku charakter arbitralny, ponadczasowy, człowiek wprawdzie może się do niej przybliżyć w mozolnych poszukiwaniach, nie wykluczając równocześnie błędu. Poznanie to jednak jest zdominowane przez przedmiot poznania. Podmiot poznający jest w tym wypadku wyłącznie środowiskiem ujawniania się przedmiotu. O ile się to udaje, i tylko wtedy, gdy to się udaje, dochodzi do głosu prawda. Problem odpowiedzialności w takim wypadku sprowadza się do pasywnej aplikacji prawdy zdominowanej całkowicie przez przedmiot poznania.

uprawiającym krytykę poznania. Jako pierwszy w świecie starożytnym rozwinął teorię prawdy łącząc ją z ideą ludzkiej omyłności.

²⁰ Taki „relacyjny” sposób interpretowania prawdy wywarł duży wpływ na późniejszy rozwój myśli filozoficzno-teologicznej. I tak np. Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu definiują prawdę jako *adequatio intellectus et rei*, czyli jako zgodność intelektu z przedmiotem. Warto jednak zauważyć, że prawda rozumiana w kategoriach relacji, w odróżnieniu od Ksenofanesa, była interpretowana przez Akwinatę jako wielkość formalnie względna, zakładając zawsze jako warunek swej możliwości ontologiczną prawdę rzeczy, opartą na stwórczej znajomości Boga. Ponadto św. Tomasz, mówiąc o prawdzie, zwraca uwagę na kondycję intelektualną podmiotu poznającego, zdolnego do auto-refleksji; Tomasz z Akwinu, *Questiones Disputatae de Veritate*, q. I a. 1.

Nie wolno jednak w tym momencie zapomnieć, że kształtowanie się opinii publicznej dokonywało się w społeczeństwie, w którym panowała jednomyślność w zakresie tego co fundamentalne: w odniesieniu do spraw religijnych, etycznych, czy też ostatecznie społeczno-politycznych. Taki porządek rzeczy w dzisiejszych czasach jest w większości wypadków nieaktualny.

3. Niklasa Luhmanna²¹ projekt realnej (możliwej) odpowiedzialności

W społeczeństwach, w których aktualnie żyjemy, zazwyczaj występuje ogromna i wieloraka różnica zdań i poglądów. Wymaga ona, jeśli się chce dojść do uzgodnienia wymagań moralnych, wspólnej płaszczyzny spotkania. Jest to jednak coraz trudniejsze w społeczeństwie nieustannie zmieniającym się. Jak dotychczas nigdy, żaden dawniejszy system etyczny nie musiał rozważać z taką powagą demokratycznych, pluralistycznych, czy ostatecznie globalnych warunków życia ludzkiego. Technika nowoczesna wprowadziła działania tak nowe, jeśli idzie o ich skalę, obiekty i konsekwencje, iż ramy etyki dawniejszej nie są już w stanie ich ogarnąć. Innymi słowy chór z *Antygony* opiewający *deinotes*, zadziwiająco potęgę człowieka, dziś musiałby być odczytany inaczej, a jego skierowane do jednostki napomnienie, by uszanowała prawa swego kraju, jest już niewystarczające. Również bogowie odlegli w swych siedzibach od świata ludzkiego, których prawo mogło powstrzymać nierozważne działania człowieka, dawno już przeminęli.

Próbą odnalezienia porządku działania w świecie nieustannie się zmieniającym jest „teoria systemów” Niklasa Luhmanna, który obok Jürgena Habermasa²², uchodzi za najwybitniejszego współczesnego przedstawiciela niemieckiej

²¹ Niklas Luhmann (1927) – wybitny współczesny socjolog niemiecki, autor wielu prac dotyczących głównie teorii społeczeństwa. Istotnym dla rozwoju jego teorii jest artykuł: *Ausdifferenzierung der Religion* opublikowany w trzecim tomie *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1993.

²² Jürgen Habermas jest od lat najczęściej cytowanym współczesnym filozofem niemieckim. Specyfika i doniosłość myśli Habermasa polega na tym, że jest on filozofem współczesnym, który podjął się rehabilitacji tradycji filozofii praktycznej, a zarazem dokonał tego rodzaju jej transformacji, iż okazała się ona w stanie podjąć problemy stawiane przez różnorakie nurty nowożytnej i nowoczesnej myśli filozoficzno-społecznej. Nie jest to zatem antykwaryczna restytucja myślenia, niezdolna adekwatnie uchwycić istotnych zjawisk współczesnej rzeczywistości, lecz rehabilitacja uwzględniająca transformację, jakim uległa sama rzeczywistość oraz myślenie wraz z przejściem od kultury klasycznej do kultury nowożytnej. Zainteresowanie problematyką praktyczną u Habermasa zrodziło się w związku z pokoleniowym doświadczeniem, które starszy od Habermasa o siedem lat jego przyjaciel Karl-Otto Apel określił jako *de-*

teorii społeczeństwa²³. Ta właśnie koncepcja stała się dla świata etyki niewygodnym partnerem w dyskusji na temat: funkcji i kompetencji teologii w kwestiach moralnych, odwołującej się nieustannie do scholastycznej teorii prawa naturalnego. Punktem krytycznym w dyskusji z Niklasem Luhmannem jest Jego teza o antykwaryczności jakiegokolwiek możliwej do pomyślenia etyki w dzisiejszych złożonych społeczeństwach, które niemiecki socjolog próbował zastąpić „teorią społecznych systemów”²⁴.

Świat, który jest środowiskiem podejmowania decyzji, charakteryzuje, zdaniem Niklasa Luhmanna, zjawisko wzrastającej kompleksowości, niepewności i nieprzewidywalności ryzyka. Podjęte działania są w konsekwencji niezrozumiałe, w procesach komunikacji panuje chaos, tworzące zaś świat systemy cząstkowe na skutek niemożności porozumiewania się oraz ze względu na zbyt wielką ilość napływających informacji dezintegrują się, tracąc przy tym zdolności adopcyjne oraz własną tożsamość²⁵.

strukcję samoświadomości moralnej. Zobacz na przykład: J. Habermas, *Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm*, [w:] Tenże, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983, s. 53, 125; Tenże, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I–II, Frankfurt a. M. 1981.

²³ Dzieło Niklasa Luhmanna poświęcone jest przede wszystkim konstrukcji teorii społeczeństwa w oparciu o ogólną teorię systemów komunikacji i najnowsze osiągnięcia cybernetyki. Teoria systemów znajduje również w pracach Luhmanna zastosowanie do zjawisk kulturowych, sztuki, religii oraz prawa, które określa On jako systemy cząstkowe w ramach ogólnego systemu społecznego. Luhmann jest zarazem kontynuatorem myśli innego wielkiego socjologa niemieckiego, Maxa Webera, w tym przede wszystkim tych wątków teoretycznych, które odnoszą się do kwestii wzrastającego zróżnicowania oraz wzrastającej racjonalności społeczeństwa. Należy jednak również podkreślić, że niezależnie od tego, iż teoria Luhmanna nawiązuje do wielkiej tradycji socjologii niemieckiej i że stanowi aplikację do analiz socjologicznych osiągnięć współczesnej cybernetyki, teoria ta odwołuje się też do socjologii fenomenologicznej Alfreda Schutza, traktując systemy jako swego rodzaju całości, konstruujące znaczenia i dokonując typizacji dla redukcji kompleksowości świata, kierując się w procesach wzajemnej komunikacji zakładaną wiedzą o sobie samych (metafora czarnej skrzynki), posiadające horyzonty własnych doświadczeń, w procesie adaptacji konstytuujące świat poprzez przypisywanie mu znaczenia.

²⁴ Teoria Niklasa Luhmanna odbiła się dużym echem refleksji teologiczno moralnej, zobacz na przykład: B.H.-E. Bahr, *Kontingenz im Koffer. Was wir der funktionalen Theorie gegenwärtiger Religion danken*, ThPr 1975, s. 220–224; Chr. Frey, *Theologische Ethik*, Neukirchen-Vluyn 1990, s. 114–118; M. Welker, *Die neue –Aufhebung der Religion – in Luhmanns Systemtheorie*, [w:] Tenże (red.), *Theologie und Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion*, Frankfurt a. M. 1985, s. 93–119.

²⁵ Por. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, t. III, Frankfurt a. M. 1989; Tenże, *Soziologische*

Jest to jednocześnie świat, w którym poszczególne jego części składowe, jak polityka, prawo, religia, etyka, sztuka, gospodarka, dążą przede wszystkim do utrzymania własnej tożsamości, co skutkuje nie tylko w opisywanym przez Maxa Webera zjawisku zaniku hierarchii, ale także w procesach rozdzielania się etyki i polityki, prawa i moralności, gospodarki i polityki, nauki i religii²⁶.

Dla Niklasa Luhmanna, zgodnie z jego matateoretycznym, neofunkcjonalistycznym i systemowym podejściem do zjawisk społecznych, zainteresowanie polityką, religią czy ostatecznie etyką jako cząstkowymi systemami ogólnego systemu społecznego, jest pytaniem o funkcję tych systemów w redukcji kompleksowości świata składającego się z coraz większej liczby systemów cząstkowych oraz o wyjaśnienie jego kontyngencji, a zatem nieoznaczoności ryzyka, niepewności i przypadkowości w procesie jego rozwoju. Poznanie procesów redukcji jest zarazem punktem odniesienia w weryfikacji sensu moralnej odpowiedzialności konkretnego podmiotu, podejmującego decyzje.

Kompleksowość w ramach „teorii systemów” oznacza, że w świecie składającym się z coraz większej liczby systemów cząstkowych istnieje więcej możliwości działania, przeżywania a przede wszystkim konstruowania znaczeń aniżeli możliwości ich aktualizacji i sensownego porozumiewania się. A zatem konieczne jest wytworzenie się takich mechanizmów społecznych, które pozwalają zredukować nieskończoną kompleksowość do kilku alternatyw, w ramach których systemy cząstkowe mogą się porozumiewać, nie będąc przeciążone wielością możliwych znaczeń i interpretacji. Przewycięzanie kontyngencji polega w takim przypadku na tworzeniu programów działania w niepewnym świecie w oparciu o skonstruowane znaczenia²⁷.

Aufklärung zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987; Tenże, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984.

²⁶ Por. N. Luhmann, *Vom Sinn religiöser Kommunikation*, [w:] K. Gabriel, A. Hertl, K. P. Strohmeier (red.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung. Für Franz Xaver Kaufmann*, Freiburg, Basel, Wien 1997.

²⁷ W ramach tej koncepcji wszystkie systemy społeczne pełnią funkcje analogicznie, przyczyniając się do redukcji kompleksowości, a zatem również niepewności, umożliwiając ludziom swego rodzaju bezpieczeństwo ich przeżyć oraz zachowań. Kształtowanie się swoistego języka oraz struktur znaczących w takim wypadku pozwalało na formowanie się ustabilizowanych oczekiwań w międzyludzkiej komunikacji oraz idącym za nią wzajemnym oddziaływaniu. Dla ludzi stanowiących według Niklasa Luhmanna środowisko systemu społecznego, oraz jego systemów cząstkowych, kontyngencja przybiera formę wielu możliwych znaczeń oraz charakterystycznych i nierozwiązywalnych paradoksów, których nie potrafimy przewyciężyć, a które systemy komunikacyjne starają się rozwiązać w swoisty dla siebie sposób, posługując się swoistą semantyką – kodowaniem – oraz programując własny rozwój. Rozwój tak rozumianego systemu

Utworzenie się systemów – zdaniem Niklasa Luhmanna – obojętnie na jakim poziomie, również tym etycznym, wymaga przede wszystkim odgraniczenia od środowiska nienależącego do systemu. Środowiskiem systemu jest w takim wypadku wszystko, co pozostaje przez system odgraniczone, a więc wszystko, co do niego nie należy. Zatem pojęcie środowiska jest zawsze zdefiniowane w relacji do systemu; każdy system ma środowisko wyjątkowe przynajmniej pod tym względem, że sam nie stanowi części swojego środowiska. Stąd też środowiska różnych systemów nie są identyczne, co najwyżej mogą się na siebie w dużym stopniu nakładać. Razem wzięte nie stanowią one systemu globalnego, są one tylko rezyduami, względem których systemy kształtują się każdorazowo w procesie, który dotyczy środowisk innych systemów i jednocześnie je zmienia²⁸.

Biorąc pod uwagę, iż każdy proces powstawania systemu dotyczy środowisk wielu innych systemów, wiąże się okoliczność, że środowisko jest zawsze bardziej złożone niż system. Z tego wynika, że żaden system nie może oprzeć

społecznego, jego odpowiedź na wyzwania kompleksowości i kontyngencji polega na wyróżnicowaniu się coraz to nowych komunikacyjnych systemów funkcjonalnych, kształtujących swoisty język, swoistą semantykę na własny użytek, w celu opanowania kompleksowości i kontyngencji coraz bardziej różnicującego się świata, a jednocześnie umożliwiającą komunikację z innymi systemami, wykorzystywanie otrzymywanych z otoczenia informacji. Warto przy tym zauważyć, że systemy społeczne dla – Niklasa Luhmanna – w raz z rozwojem „wyzwalają się” w coraz to większym stopniu od konieczności reakcji na każdorazową zmianę i nowe informacje, uzyskując swego rodzaju zobiektywizowaną, anonimową i abstrakcyjną formę, która wyraża się poprzez poszczególne wypowiedzi oraz reguły. Wyodrębnianiu się systemów społecznych oraz konstrukcji przez nie ich własnej tożsamości, koniecznej z uwagi na procesy selekcji informacji spośród ich nieskończonej liczby, służą kody binarne: *sacrum – profanum*; *prawo – bezprawie*; *prawda – fałsz*; *dobro – zło*. Kody te umożliwiają, a jednocześnie ograniczają pole operacji systemu. Ponadto, jak wszelkie binarne opozycje, upraszczają rzeczywistość, eliminują „szarą strefę” niepewności, eliminują ryzyko komunikacji o rzeczach niedookreślonych, nieprecyzyjnych, nie dających się uporządkować w postaci kontrastowych przeciwstawień, absorbują niepewność czy też dokonują przekładu nieokreślonego w określane. Tego rodzaju rozwój i utrzymanie własnej tożsamości możliwe jest zdaniem niemieckiego socjologa, dzięki samoobserwacji i kształtowaniu teorii na własny użytek konkretnego systemu cząstkowego. Przykładowo, prawo na swój własny użytek rozwija teorię prawa, polityka teorię polityki, ekonomia wolnorynkową teorię rynku i pieniądza. Teorię dla moralności daje etyka. Socjologia etyki jest w tym wypadku dla Luhmanna swego rodzaju „zewnątrznym obserwatorem”, czyli stanowi metateorię zarówno rozwoju moralności, jak i jej teorii. St. Breuer, *N. Luhmann Ökologische Kommunikation*, Merkur 40(1986), 7nn.

²⁸ N. Luhmann, *Komplexität*, [w:] Tenże, *Soziologische Aufklärung*, t. 2, Opladen 1975, s. 204–220.

swoich operacji wyłącznie na wiedzy o determinacji swojego środowiska. Oznacza to w praktyce, że każdy system musi postępować selektywnie, to znaczy musi uogólniać, agregować i upraszczać te elementy i relacje, które decydują o kompleksowości danego środowiska, lub przeprowadzić selekcję, aby w ten sposób wzbudzić uwagę i wywołać reakcję. Aby móc nadać selektywność swojemu środowisku, system musi – zdaniem niemieckiego socjologa – zastosować „raster”, który „wdefiniuje” go w środowisko i dzięki któremu wydarzenia uzyskają dopiero wartość informacyjną. Tylko w ten sposób środowisko staje się czytelne, możliwe jest podejmowanie prób wywierania wpływu i korektury, zachodzą procesy uczenia się. To, co nieoczekiwane, zaskakujące, rozczarowujące, przestaje być interpretowane jako „strzał za plecami”, ale dzięki redukcjom, typizacjom, strategiom normalizującym staje się konkretnym wydarzeniem weryfikującym i ubogacającym dotychczasowy sposób myślenia i działania²⁹.

W ten oto sposób selektywne przyswajanie informacji ze środowiska za pomocą procesów dyskretyzacyjnych³⁰ otwiera przed podmiotem – w ramach konkretnego systemu – horyzonty odpowiedzialnego działania. Procesy te umożliwiają mianowicie omijanie możliwych zależności w ramach środowiska, którymi są oddalone, mało wyraźne fakty, nieprawdopodobne możliwości czy w ostateczności makroskopijne szczegóły. Nie oznacza to jednak, że systemy wysoko rozwinięte, a mianowicie społeczeństwa, a w konsekwencji konkretne podmioty, mogą dobrowolnie zmieniać formy procesów dyskretyzowania, typizacji i ustawiania relacji. Wręcz przeciwnie muszą one przy tym postępować historycznie, nawiązywać do doświadczeń i, o ile to możliwe, konstruować skuteczniejsze typizacje³¹.

Szczególną formą redukcji kompleksowości konkretnego środowiska – wpływającą na konkretną postawę – jest „znaczenie” (Sinn), które w żadnym

²⁹ W określonych warunkach systemy mogą zmieniać horyzonty swojego środowiska: mogą na przykład uprościć wzorzec kompleksowości środowiska poprzez podniesienie własnej złożoności, rozszerzyć pole analizy i włączyć w obszar swoich reakcji także to, co jest relatywnie nieprawdopodobne.

³⁰ *Dyskretyzacja* – proces upraszczania, przekształcanie zbiorów zdarzeń o charakterze ciągłym, prowadzące do ich podziału na nieskończoną liczbę elementów dyskretnych (nieciągłych, przedzielonych skończonymi interwałami); dyskretyzowanie informacji: przekształcanie informacji ciągłej na komunikaty o ustalonej długości; por. M. Kempista (red.), *Mały słownik cybernetyczny*, Warszawa 1973.

³¹ Podobne rozważania wypracowane zostały przez psychologiczne teorie rozwoju osobowości. Psychologia Piageta stanowi tego przykład. Bardziej świadomie w myśl teorii systemów argumentuje teoria „kognitywnej kompleksowości”. Jako wprowadzenie zobacz: Th.B. Seiler (red.), *Kognitiwe Strukturiertheit: theorien, Analysen, Befunde*, Stuttgart 1973.

wypadku nie stanowi uzasadnienia, samousprawiedliwiającego się faktu; nie daje też punktu oparcia skargom na utratę i pozbawienie sensu, na oddalenie się sensu świata czy współczesnego społeczeństwa³². Znaczenie (Sinn) jest w tym wypadku przez Niklasa Luhmana ujęte bardzo szeroko, to znaczy nie zostaje przeciwstawione naturze³³, ani nawet nie zdefiniowane jako podmiotowa wizja świata, pozostaje natomiast kategorią skonstruowaną w kontekście relacji system – środowisko, narzucającą działaniu formę wymuszającą selektywność, jawiąc się jako *symultaniczna prezentacja* tego, co możliwe i rzeczywiste. W ten oto sposób znaczenie konstytuujące świat odsyła za każdym razem podmiot podejmujący decyzję do wielu więcej możliwości, niż te, które mogą aktualnie być ujęte w przeżywaniu i działaniu. Dotyczy to konkretnych wydarzeń, poglądów innych ludzi i celów, lecz także zjawisk negatywnych – takich jak nieobecności, zaniedbania, błędne opinie. Innymi słowy w każdym przeżyciu i działaniu *aprezentacja* nieustannie przeważa nad reprezentacją³⁴. Dlatego też już w trakcie następnego kroku, to jest w sekwencjonowaniu własnego przeżycia czy działania, konkretny podmiot zmuszony jest do wybierania i odrzucania³⁵. Źródłem selekcji pozostaje współdziałający, aprezentowany horyzont, bez którego przeżywanie, a tym bardziej działanie nie mogłoby ani uzyskać konkretnego przejawu, ani zostać usytuowane w świecie.

W tej zasadniczo nieprzezwycięzalnej dla podmiotu sytuacji narzuca się pytanie: jak w otwarciu aprezentowanych horyzontach znaczenia, możliwe są selektywne, określone intencje będące ostatecznie nieodzownym elementem odpowiedzialnego działania? Innymi słowy jak można przeskoczyć przepaść pomiędzy nadmiarem tego, co możliwe, a określonymi formami znaczenia. Podstawę dla odpowiedzi odnajduje Niklas Luhmann w tej właściwości intrapsychicznych i społecznych procesów komunikacji, jaką jest ich zdolność do odno-

³² Por E. Herms, *Das Problem von Sinn als Grundbegriff der Soziologie bei Niklas Luhmann*, [w:] *Zeitschrift für evangelische Ethik* 18(1974), s. 341–459. Zobacz na ten temat również: M. Müller, *Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins*, [w:] Tenze, *Erfahrung und Geschichte: Gründzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg – München 1971, s. 124–157.

³³ Co, jak wiadomo stanowi usus językowy filozofii humanistycznej.

³⁴ Niklas Luhmann przejął daną terminologię od Edmunda Husserla, który odnosi wyrażenie *aprezentacja* do odtwarzania i przyswajania doświadczeń *alter ego*; por. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, [w:] *Husserliana*, t. I, Den Haag 1950, s. 138 i n. Ten szczególnie przypadek można sprowadzić do bardziej ogólnego pojęcia *aprezentacji*, które oznacza po prostu implikowaną w każdym temacie sensu dostępność innego tematu, a które musi potem ulec specyfikacji w zależności od tego, czy *aprezentacja* zachodzi w wymiarze rzeczowym, czasowym czy społecznym.

³⁵ Dotyczy to również procesu komunikacji systemów społecznych.

szczenia się do siebie samych. Owa właściwość procesów komunikacji umożliwia „domknięcie” tego, co możliwe dzięki sformułowaniu punktu widzenia, które ostatecznie w danej sytuacji konstytuuje tożsamość podmiotu działającego.

Ta krótka analiza teorii systemów – Niklasa Luhmanna – otwiera przed nami niespodziewanie nowe perspektywy interpretacji sensu moralnej odpowiedzialności podmiotu działającego. Wyraża się ona przede wszystkim na przekształcaniu świata nieokreślonego, bo niedomykalnego na zewnątrz (środowisko) i do wewnątrz (system), w dający się określić świat decyzji, w którym system i środowisko połączone są stosunkami wykluczającymi po obu stronach dowolność przeobrażeń. Innymi słowy celem aktu moralnego, w świetle teorii systemów, jest wzięcie odpowiedzialności za wydarzenia i uczynienie ich „znośnymi”. Przy czym, wszystkie autoidentyfikacje, wszystkie kategoryzacje, wszystkie konstrukcje oczekiwań mają charakter redukcji, które podlegają procesom nieustannej weryfikacji.

4. Teologiczno-moralne implikacje moralnej odpowiedzialności – uwagi końcowe

Nie ulega wątpliwości, że próba zdeterminowania złożonego świata decyzji w nawiązaniu do analiz Niklasa Luhmanna wychodzących od teorii systemów i odnoszących się do znaczenia (Sinn) jako formy działania, daje możliwość weryfikacji teologiczno-etycznych fundamentów moralnej odpowiedzialności³⁶. To, co w tradycji manualistycznej przedstawiane było jako fundament etycznej argumentacji (prawo naturalne), zrozumieć można zatem, jako rezultat procesu redukcji, dzięki któremu to, co nieokreślone w danej sytuacji zostaje przekształcone w to, co określone, bądź w to, co jest określane. Normy, którymi posługuje się etyka, a w konsekwencji konkretny podmiot, nie są w tym wypadku symbolami, a już na pewno nie są znakami lub wyłącznie pojęciami. Nie są one też pomyślane i przeżywane tylko jako wskazania na coś, co jest niedostępne lub nie jest dostępne bezpośrednio. Wręcz przeciwnie ich znaczenie i operatywność konstytuuje wiedza i przeżycie konkretnych wartości, które w sensie etycznym prezentują się jako nieuchronność. Innymi słowy, wartości, a w konsekwencji konkretne normy postępowania, w wyniku procesów redukcji, w etycznej formie znaczenia [sensu] dają się jednocześnie doświadczyć jako całość i różnica. To, co nie poznane i nie przeżyte pozostaje pustym horyzontem; nie posiada w kontekście konkretnej decyzji żadnej realności³⁷. Rozważania tak sformułowane potwierdzają tezę niemieckiego socjologa, dla którego za-

³⁶ Mam tu na myśli przede wszystkim teorię prawa naturalnego

³⁷ Por. N. Luhmann, *Normen In soziologischer Perspektive*, [w:] *Soziale Welt*, 20 (1969), s. 28–49; Tenze, *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtstheorie*, Frankfurt 1981.

sady etyczne w kontekście społecznym nie mają statusu logicznych uniwersaliów, pojęć ważnych *a priori*, absolutnych idei, które byłyby niezależne od społeczeństwa i według których społeczeństwo musiałoby się orientować. Wręcz przeciwnie, zdadne do strukturyzowania społecznych przeżyć i działań, powstają one raczej w toku ewolucji i ze swej strony podlegają zmianom ewolucyjnym³⁸.

Rezultatem tak przeprowadzonej refleksji, jest radykalna zmiana spojrzenia na doświadczenie i poznanie, które są niezbędne w podejmowaniu odpowiedzialnych decyzji. Poznanie nie jest w tym wypadku pasywną recepcją wydarzeń, lecz ich interpretacją, zapośredniczoną zawsze poprzez znaki. W tym sensie diadyczny schemat poznania zmienia się na triadyczny, w którym między podmiotem a przedmiotem zjawia się obszar znaków i interpretacji. Podmiot działania jest w takim wypadku interpretatorem³⁹. W sensie etycznym, jego rola polega na zrozumieniu znaczeń wartości moralnych w konkretnych sytuacjach. Jak łatwo zauważyć ten nowy paradygmat epistemologiczny nie tylko przedstawia radykalnie nowe zasady filozofowania i stwarza nowe pole dla epistemologii, ale też równie radykalnie zmienia stabilne kategorie prawa naturalnego, będącego w tradycji manualistycznej fundamentem jakiegokolwiek podjętej decyzji. Jego uniwersalny, ponadczasowy charakter zostaje poddany weryfikacji na poziomie „procesów redukcji”, odnoszących się do różnych obszarów kultury, zróżnicowany ze względu na różne dziedziny życia.

W kontekście takich interpretacji prawo naturalne ma przede wszystkim charakter podmiotowy; natura ludzka nie przedstawia się wyłącznie w kategoriach niezmiennych i uniwersalnych, lecz jest doświadczana jako rzeczywistość dynamiczna⁴⁰, otwarta w swym wymiarze osobowym na transcendencję⁴¹, w któ-

³⁸ Por. N. Luhmann, *Evoluzione del diritto*, [w:] Tenże, *La differenziazione del diritto*, Milano 1990, s. 35–60; Tenże, *Über die ethische Reflexion der Moral*. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt 1990.

³⁹ Dosty często filozofowie – idąc tropem Nietzschego – wskazują, że wszystko, co jest, to tylko interpretacja. W naszych rozważaniach opieramy się jednak na myśli Hansa Lenka, który wyprowadza swą filozofię od innej tezy. Zakłada on, że wszystko, co jest (świat, rzeczywistość, sens), ujmowane jest tylko jako interpretacja. Oznacza to, że interpretacja musi być rozpoznana jako aktywność interpretującego podmiotu. Lenk odróżnia sześć szczebli interpretacji, które pojawiają się jako konstrukt podmiotu, który sam jest konstruktorem samego siebie. Są to: interpretacje pierwotne, które są umożliwione wraz z naszą konstrukcją biologiczną; interpretacje wzorcowe; interpretacja społeczna i kulturowa; interpretacja porządkująca; interpretacja rozumiejąca i wreszcie „metainterpretacja”, odkrywająca, że wszystko, co jest, ujmowane tylko jako interpretacja, por. H. Lenk, *Filozoficzny zarys transcendentnego interpretacjonalizmu*, [w:] Tenże, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonalizmu*, Warszawa 1995, s. 26.

⁴⁰ Problem ten był żywo dyskutowany w świecie teologicznym: J. Arntz, *Naturrecht und Geschichte*, Conc 1(1965), s. 383–391; A.G.M. Melsen, *La legge naturale ed*

rej człowiek (egzystencja) odkrywa siebie samego jako konieczność przekroczenia skończoności świata przedmiotów i ustosunkowania się do nieskończoności. W przekraczaniu samego siebie podmiot nie jest oczywiście osamotniony, pozostawiony sam sobie, ale od samego początku ma on udział w rozumności intersubiektywnej, społecznej. W takim świetle odpowiedzialność prezentuje się jako praktyka komunikacyjna, którą argumentujący muszą zakładać, jeśli chcą, aby powiodła się ich działalność argumentacyjna.

W obrębie tak szeroko zakreślonych horyzontów konstytuujących środowisko ważnych i słusznych decyzji, teoria moralnej odpowiedzialności odchodzi od rozumienia natury ludzkiej – będącej fundamentem prawa naturalnego – w kategoriach abstrakcyjnej metafizyki, zdominowanej żądaniem dotarcia do bezwarunkowych, ponadczasowych konieczności⁴². Formy myślenia metafizycznego, w świetle „redukcji procesów” Niklasa Luhmanna, przybierają w refleksji teologiczno-moralnej charakter transcendentálny i personalistyczny. Ta nowa jakość w refleksji teologicznej, będąca tylko odwróceniem się od abstrakcyjnej metafizyki bytu, a nie od problematyki ostatecznego uzasadnienia, sprzeciwia się zarówno tendencjom relatywistycznym⁴³, jak też sceptycyzmowi⁴⁴. Te nowe perspektywy oznaczają w praktyce, że refleksja teologiczno-moralna zwraca się ku konkretnej osobie, będącej „obszarem” możliwego doświadczenia wartości sensu moralnej odpowiedzialności. To właśnie w niej odnajdujemy ostatecznie warunki i możliwości moralnego działania⁴⁵.

evoluzione, Conc 6(1967), s. 61–67; J. David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine Kritische Neubestimmung*, Köln 1967; F. Böckle – E.W. Böckenförde (red.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973; K. Tanner, *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalistische Untersuchung*, Stuttgart – Berlin – Köln 1993; M. Kołaciński, *Dio fonte del diritto naturale. Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto*, Roma 1997; E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.

⁴¹ Por. K. Demmer, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Milano 1989.

⁴² Habermas śledząc aspekty myślenia metafizycznego, wskazuje na trzy jego momenty, są nimi: myślenie identyczności (Identitätsdenken), nauka o ideach (Ideenlehre) i mocne pojęcie teorii (starkę Theoriebegriff); por. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1988, s. 36 nn. Droga jej weryfikacji w czasach nowożytnych wiodła od wskazania niemożliwości metafizyki jako poznania teoretycznego i przesunięciu w stronę filozofii praktycznej (Kant), przez fenomenologiczne przekształcenie w naukę o sensie i znaczeniu (Husserl), wreszcie egzystencjalną przebudowę w analitykę Dasein (Heidegger).

⁴³ Czyli przekonaniom o całkowitej zależności poglądu na świat od historycznych okoliczności.

⁴⁴ Kierunek forsujący przekonanie o niemożliwości dotarcia do prawdy.

⁴⁵ Por. H. Kreß, W.E. Müller, *Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997.

Ks. JACEK POPLAWSKI

W STRONĘ PASCHALNEJ ANTROPOLOGII.
WYDARZENIE PASCHALNE JAKO WYZWANIE
DLA FILOZOFII I TEOLOGII

Wstęp

Niewątpliwie jednym z najbardziej fundamentalnych pytań, jakie kiedykolwiek pojawiły się w dziejach myśli ludzkiej, jest pytanie o początek istnienia, w tym szczególnie o początek istnienia człowieka. Nie należy sądzić, że refleksję wywołaną tym pytaniem, można będzie kiedykolwiek uznać za zamkniętą. Wyrwa się ona bowiem ze zwyczajnego czasowo-przestrzennego schematu myślenia zmierzając wprost do poznania i wyrażenia ostatecznego sensu istnienia, który dziś nie wydaje się być mniej tajemniczy niż kiedyś. Warto zauważyć, że refleksja taka, chociaż rodzi się z natury filozoficznego (czy nawet przed-filozoficznego¹) zdziwienia, że wszystko ma swój początek i wszystko do czegoś zmierza, zawiera w sobie intuicję, iż to, co było na początku bytu, będzie na jego końcu, a przede wszystkim, że jest w nim „tu i teraz”, i to w sposób konstytutywny, rozstrzygający o najgłębszej istocie rzeczy. Wydaje mi się, że tej właśnie intuicji, nie zawsze wyraźnie obecnej w filozofii, wychodzi naprzeciw nie znające precedensu w tym świecie chrześcijańskie objawienie skoncentrowane wokół paschalnego wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Jego pierwszym i najgłębszym przesłaniem jest przekonanie, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa należą do każdego czasu i każdego miejsca tego świata. Oznacza to, że w szczególny sposób przynależą one do każdego człowieka, a każdy człowiek związany jest z nim nie dopiero wtedy, gdy wierzy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, „ale już wtedy, kiedy sam nie jest jeszcze niczym więcej jak tylko możliwością bycia tym właśnie jednym i jedynym człowiekiem, którym on tylko może być”². Jeśli tak właśnie jest, to można zaryzykować twierdzenie, że w refleksji o ludzkim początku, owo paschalne wydarzenie „staje się prawdziwym łącznikiem i przestrzenią spotkania między myślą filozoficzną, a teologiczną w ich wzajemnych odniesieniach”³.

¹ Por. J. Maritain, *Approches de Dieu*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 163.
R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, Kraków 2000, s. 176, przyp. 15.

² T. Węclawski, *Abba wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 281.

³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 79.

W artykule niniejszym chciałbym zastanowić się nad możliwością zbudowania takiej, paschalnej antropologii, która podejmując wyzwanie zrozumienia tajemnicy człowieka „do końca” w wydarzeniu paschalnym, zdolna byłaby to czynić w rzeczywistym dialogu z toczącą się przez wieki refleksją filozoficzną i teologiczną. Możliwość taka pojawia się wraz ze zrozumieniem paschalnego wydarzenia jako „aktu i miejsca stworzenia”⁴, co oznacza wprost uznanie jego metafizycznego zasięgu. Poprawne uchwycenie i sprecyzowanie tego ostatniego, może okazać się pomocne w niewątpliwie koniecznym już dziś rozerwaniu ciasnego kręgu schematów myślowych, do których przywykliśmy w refleksji nad tajemnicą istnienia w ogóle, a nad tajemnicą istnienia osoby w szczególności⁵.

1. Ludzki początek wobec filozofii i teologii

Rozpocznę od przytoczenia dość mocno prowokującego stwierdzenia, że mianowicie wydarzenie paschalne jest wydarzeniem, „o które rozbijają się wszelkie podejmowane przez umysł próby zbudowania wystarczającego uzasadnienia sensu istnienia”⁶. W zdaniu tym na najwyższą uwagę zasługuje jednoznaczne i mocne powiązanie w istocie filozoficznego pytania o ostateczny sens istnienia z wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa: tajemnica istnienia nie może być do końca wyjaśniona poza wydarzeniem paschalnym. Oznacza to jednak zarazem, że może być ona wyjaśniona, ponieważ Jezus umarł i zmartwychwstał. Nie wynika stąd oczywiście jakiegokolwiek umniejszenie znaczenia dorobku myśli ludzkiej tak w zakresie ontologii, jak i antropologii filozoficznej czy teologicznej, który przecież w wybitnym stopniu przyczynia się do rozjaśnienia tajemnicy istnienia. Wynika natomiast sugestia, że wydarzenie paschalne zdolne jest ujawnić to, co wciąż nie ujawnione sprawia, iż zarówno ontologia, jak i antropologia błąkają się po bezdrożach nie wyjaśniając tej tajemnicy do końca.

Dzieje się tak w pierwszym rzędzie dlatego, że pytanie owo (o ostateczną tajemnicę bytu) nie jest pierwotnie własnym pytaniem ani filozofii, ani teologii, w zwyczajnym rozumieniu tych dyscyplin⁷, lecz pytaniem każdego istniejącego

⁴ T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 115.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Fidest et ratio*, 23.

⁶ Por. tamże: „Ukrzyżowanie Syna Bożego jest wydarzeniem historycznym, o które rozbijają się wszelkie podejmowane przez umysł próby zbudowania – na fundamencie czysto ludzkich argumentów – wystarczającego uzasadnienia sensu istnienia. Problemem węzłowym, stanowiącym wyzwanie dla każdej filozofii, jest śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu”.

⁷ Staje się takim, gdy słowo o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa uznane będzie za ich *primum dictum*.

bytu, w sposób zaś oczywisty każdej ludzkiej osoby. Właściwe i konsekwentne zrozumienie tego, skądinąd oczywistego faktu, z całą mocą skłania, by odpowiedzi na to pytanie szukać właśnie w człowieku, być może odważniej niż dotąd podążając za nim „dokądkolwiek on idzie” (Ap 14,4), gdziekolwiek sam tej odpowiedzi szuka. W tym sensie trzeba powiedzieć, że żadna poważna filozoficzna czy teologiczna refleksja nie może zwyczajnie pominąć tego ludzkiego doświadczenia, które zapisane w Ewangeliu i potwierdzone powagą chrześcijańskiego świadectwa, związane jest ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. To prawda, że jego niezwykłość nie jest wprost i z oczywistością uchwytana ani dla naturalnych sił rozumu, ani nawet dla rozumu oświeconego wiarą, o czym powiem nieco dalej. Chodzi tu bowiem „o wydarzenie zupełnie i pod każdym względem wyjątkowe, z żadnym innym nie porównywalne i dlatego w istocie poza wszystkim, co potrafimy opisać, pojąć i znać”⁸. Prawdą jest jednak również i to, że ludzkie paschalne doświadczenie rzeczywiście obecne jest w tym świecie i, jak wolno wierzyć, nigdy w tym świecie nie braknie jego świadków. Zarówno zatem filozofia, jak i teologia mogą i powinny potraktować je jako „wyzwanie”, a nawet jako swój „węzłowy problem”⁹.

Zasadnicza kwestia, którą trzeba wobec powyższego rozważyć, dotyczy tego, czy rzeczywiście i w jaki sposób możliwe jest powiązanie wydarzenia paschalnego ze stawianym na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej pytaniem, o ostateczną tajemnicę bytu; w jaki sposób wydarzenie to może być węzłowym problemem i wyzwaniem dla obu tych dyscyplin. Sprawa jest obiektywnie trudna. Domaga się bowiem uznania ontologicznego pierwszeństwa paschalnego wydarzenia, a w konsekwencji i paschalnego doświadczenia człowieka, względem każdego innego możliwego przejawu istnienia. Tylko bowiem wtedy można mówić o nim jako o początku istnienia w najmocniejszym i każdym znaczeniu tego słowa, początku, którego jednak nigdy nie można byłoby się domyśleć¹⁰, gdyby Jezus nie umarł i nie zmartwychwstał i który odkrywa się od razu jako etyczny¹¹ (osobowy) fakt o zasięgu prawdziwie metafizycznym.

Niezależnie od trudności, jakie muszą wiązać się z tak radykalną zmianą perspektywy spojrzenia, sugerowane tu „przed-ustawienie wydarzenia paschalnego”¹² jako „Słowa wszystkich słów”, ma przynajmniej tę zaletę, że już w punkcie wyjścia nie pozwala ani filozofii, ani teologii zredukować tajemnicy począt-

⁸ T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 177.

⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 23.

¹⁰ Por. tamże, 73.

¹¹ Por. T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 121.

¹² T. Węclawski, *Bóg w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym. Elementy ontologii paschalnej*, „Znak” 10/1998, s. 45.

ku istnienia do ich ograniczonych przecież możliwości poznawczych. Nie pozwala zatem wypowiadać się o nim tak, jakbyśmy z góry wiedzieli lub choćby mogli wiedzieć, co właściwie dla ludzkiej osoby oznacza, że umarły Jezus zmartwychwstał¹³. I znów, nie wynika stąd, że ludzki rozum siłą swojej natury (w poznaniu filozoficznym) czy oświecony wiarą (w poznaniu teologicznym), nie ma już żadnej możliwości dotarcia do obiektywnej prawdy, do pełnego i prawdziwego znaczenia tego wydarzenia. Jednakże cała nasza uwaga kieruje się teraz właśnie ku temu, co „zdarzyło się w pierwszym spotkaniu wybranych ludzi” z tym wydarzeniem, ku ich paschalnemu doświadczeniu. Wyrastające z niego ludzkie słowo o Jezusie umarłym, który żyje¹⁴, stanowi tu wszakże nie tyle i nie tylko przedmiot poznania, co raczej pierwsze własne słowo (doświadczenie) każdego istniejącego bytu. Dlatego właśnie mamy prawo mówić, że to, co zdarzyło się tym wybranym ludziom, może zdarzyć się także i nam, że więc spotkanie takie jest dzisiaj możliwe nie mniej niż wówczas. Paschalne doświadczenie urasta tu zatem do rangi formalnego środka poznania¹⁵ i zrozumienia ostatecznego sensu istnienia.

Taki stan rzeczy rzutuje oczywiście w istotny sposób¹⁶ na koncepcję filozofii i teologii oraz ich wzajemnych odniesień, przynajmniej w tym zakresie, w którym mogą one być pomocne w wyjaśnieniu metafizycznej treści paschalnego wydarzenia¹⁷. O ile bowiem są one naukami usiłującymi zgłębić ostateczny sens istnienia, to pierwsze własne słowo każdego istniejącego bytu, winny uczynić swoim własnym pierwszym słowem. Jakkolwiek takie zadanie może wydać się ryzykownym i trudnym¹⁸, dopiero wtedy pojawia się możliwość, aby podejmowane przez umysł ludzki próby uzasadnienia sensu istnienia, nie rozbiły się o to historyczne wydarzenie, którym jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Dzieje się tak bowiem wtedy, gdy filozofia czy teologia nie rozumiejąc do końca tego pierwszego ludzkiego słowa i nie mając przez to pełnego dostępu do jedynie wyjaśniającego je wydarzenia, usiłuje lub twierdzi, że może takie uzasadnienie

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Świadectwo to, choć samo w sobie jest już metaforą, to jednak metaforą w najmocniejszym znaczeniu. Por. tamże, s. 46.

¹⁵ Por. J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, [w:] *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 98.

¹⁶ Świadectwo paschalne nie ma oczywiście prawa wyznaczać wewnętrznej zasady, jaką kieruje się filozofia. Chodzi jednakże o to, że pewna inspiracja, która ze strony tego świadectwa płynie w stronę filozofii, jest doskonale zgodna z jej najgłębszą zasadą. Por. J. Maritain, *The Human Person and the World of Values. A Tribute to Dietrich von Hildebrand by His Friends in Philosophy*, [w:] *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 132–141.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 79.

¹⁸ Por. tamże, 85.

zbudować. Dlatego też wydarzenie paschalne zawsze stanowić będzie nie kończące się wyzwanie dla obu tych i dla każdego innego sposobu poznania, nie pozwalając jednocześnie zamknąć się w żadnym abstrakcyjnym pojęciu. Do każdego bowiem objaśniającego je filozoficznego czy teologicznego twierdzenia stosować się musi zasada, że to *quod*, które istnieje jest inne niż *quid*, które pojmujemy¹⁹. Twierdzenia te są po prostu swoistą redukcją (co nie znaczy, że błędną operacją poznawczą) wydarzenia, do którego zostają odniesione, a które z zasady przekracza i rozsada kategorie, w których o nim mówimy²⁰.

W jaki zatem sposób wydarzenie paschalne może stanowić wyzwanie dla teologii i dla filozofii? Pytanie to otwiera szeroki horyzont refleksji, który spróbuję tu zaledwie zarysować. Jeśli chodzi o teologię, może się w pierwszej chwili wydać, że wyzwanie to nie jest niczym szczególnym, jest w niej bowiem nieustannie obecne. Byłoby to jednak wrażenie złudne. Przekonuje o tym choćby tylko historia, kształtującego się przez wieki w dużym stopniu bez związku z tym wydarzeniem, pojęcia Boga i pojęcia stworzenia oraz ich wzajemnej relacji²¹. Skutkiem tego jest nie dająca się wciąż przezwyciężyć sytuacja, w której myślimy o Bogu osobno i o świecie (a w nim o człowieku) osobno; o Bogu i o świecie, jakimi są najpierw niezależnie od wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a dopiero następnie w świetle tego wydarzenia²², tak jakby nie ono było tym jedynym miejscem – początkiem – w którym wyjaśnia się tajemnica istnienia Boga i świata (a w nim człowieka). A skoro takim właśnie to wydarzenie jest, to dlatego rozbija się o nie każda próba pełnego uzasadnienia sensu istnienia Boga bez człowieka i człowieka bez Boga. Uznanie przez teologię wydarzenia paschalnego i apostołskiego o nim świadectwa, jako jej *primum dictum*, nie jest zatem zadaniem ani łatwym, ani oczywistym. Obok bowiem gruntownego „przeredagowania” całego niemal wykładu teologicznego tak, aby słowo o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa było w nim rzeczywiście pierwszym słowem i jego wewnętrzną zasadą, wynika z niego następne ważne wymaganie. Na terenie teologii wydarzenie paschalne trzeba konsekwentnie uznać jako wydarzenie o zasięgu prawdziwie metafizycznym. Oznacza to przede wszystkim i wprost, uznanie go jako aktu i miejsca stworzenia, a następnie jego ontologicznego, konstytutywnego dla tego świata charakteru, czyli jako wydarzenia stanowiącego początek każdego istnienia, w każdym możliwym znaczeniu tego słowa²³.

¹⁹ Por. J. Maritain, *Court traité...*, dz. cyt., s. 83.

²⁰ Por. T. Węclawski, *Bóg w Jezusie umarłym...*, dz. cyt., s. 45.

²¹ W jasny i zwięzły sposób pisze o tym: T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 16–121.

²² Por. tamże, s. 121, przyp. 133.

²³ Bez wypełnienia tego zadania niemożliwe będzie, wspomniane wyżej, „przeredagowanie” wykładu teologicznego. Nie będzie bowiem można nawet dostrzec takiej potrzeby.

Gdy jednak mowa o metafizycznym zasięgu paschalnego wydarzenia, a tym bardziej o jego ontologicznym charakterze, pojawia się natychmiast istotne napięcie, wymagające od teologii wielkiej odwagi wiary. Musi ona bowiem swoje własne pierwsze słowo o Jezusie umarłym, który żyje, udostępnić analizie filozoficznej godząc się na to, że być może w „pewnej chwili” stanie się ono także pierwszym własnym słowem ontologii, a w szczególności antropologii²⁴. Trzeba oczywiście od razu zauważyć, że jakkolwiek toczyły się dzieje teologii (zwłaszcza katolickiej), odwaga ta zawsze była w niej jakoś obecna. Dopiero jednak dziś, gdy zaczyna ona dogłębnie rozumieć swój związek z wydarzeniem paschalnym, „głośne i zdecydowane wołanie” o odbudowanie głębokiej jedności z filozofią²⁵ w drodze ku odkrywaniu ostatecznej tajemnicy istnienia, może stać się jej własnym wołaniem. Milczenia w tej sprawie nie dałoby się już uzasadnić ani tak zwaną naukową rzetelnością, ani nawet troską o ustrzeżenie depozytu wiary przed redukcją do czysto naturalnego wymiaru, lecz jedynie nie podjęciem wyzwań, o których mówiłem wyżej. W efekcie, zrozumiane w wierze wydarzenie paschalne, wciąż w niedostatecznym stopniu ujawniać będzie swój metafizyczny zasięg i ontologiczny charakter, co znaczy, że w samej teologii nie będzie wiadomo do końca, w jaki sposób mogłoby być ono miejscem wyjaśnienia ostatecznego sensu istnienia. Trzeba zatem, raz jeszcze dogłębnie zrozumieć, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, najpierw i przede wszystkim, są źródłem paschalnego doświadczenia, którego straż i przekazywanie dokonuje się na płaszczyźnie świadectwa w tej przestrzeni, którą jest Kościół. Jego redukcja do czysto naturalnego wymiaru mogłaby być zatem groźna tylko wtedy, gdyby refleksja filozoficzna rościła sobie pretensje do wyłącznej kompetencji wypowiedzi w sprawie ostatecznej tajemnicy istnienia. Tymczasem wymyka się ona tak samo teologicznym, jak i filozoficznym formułom tak, iż żadna z tych dyscyplin wypowiadając się o niej nie może uważać, że dokładnie i do końca wie, czym ona jest.

W tym właśnie miejscu wydarzenie paschalne jawi się również jako wyzwanie dla filozofii. Zasadnicza trudność polega tu na tym, że nie wydaje się ono być dla niej żadnym wyzwaniem, że filozofia, aby pozostać sobą nie tylko nie powinna, ale nie może do tego wydarzenia wiary przywiązywać szczególniejszej wagi. Czy jednak rzeczywiście tak? Niewątpliwie zadaniem chrześcijańskiego świadectwa i chrześcijańskiej teologii jest zwrócenie uwagi ludzkiego umysłu na wydarzenie paschalne jako na to, które choć w tym świecie przerasta porządek zwyczajnego pojmowania, to jednak właśnie dlatego i jako takie tajemnicę istnienia tego świata (a w nim człowieka) do końca wyjaśnia. Nie chcę

²⁴ Rzecz jasna, że nie w sensie wyznania wiary, lecz we właściwym dla filozofii sensie.

²⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 48.

teraz mówić w jaki sposób teologia, obok tego, co już zostało powiedziane, mogłaby to zadanie względem filozofii wypełnić. O wiele ważniejsze wydaje mi się zatrzymanie uwagi nad samą zasadą, która winna refleksją filozoficzną kierować i wciąż się w niej odnawiać, że mianowicie to, co wyjaśnia ostateczną tajemnicę bytu samo w sobie przerasta porządek zwyczajnego, pojęciowego pojmowania, do którego zdolny jest ludzki umysł. I nie chodzi tu przede wszystkim o konfrontację z tym poznaniem, które umożliwia człowiekowi wiara, ale o samą naturę ludzkiego poznania intelektualnego. Wiadomo, że dyskusja tocząca się na ten temat w historii nie zawsze prowadziła do zgody i jednolitych rozstrzygnięć. Wydaje się, że jedna z obecnych dziś w filozofii jej postaci koncentruje się wokół wciąż nie dającej się pogodzić metody poszukującej w bycie tego, co ogólne, z tą, która w bycie szuka tego, co konkretne; tego, co „zawsze” i tego, co „tu i teraz”. Z obiema tymi metodami ściśle wiąże się oczywiście właściwy im język. Skoro zgodzimy się na to, że początek każdego istnienia, w tym szczególnie ludzki początek, jest z istoty swej z niczym nie porównywalnym *concretum*, a zarazem *concretum universale*²⁶, zrozumiemy doskonale, że pierwsza z tych metod zdolna jest dotrzeć w swoim poznaniu do tego, co jest w nim owym *universum*, nie odkryje natomiast nigdy tego, czym jest w nim nie dające się z niczym porównać *concretum*. I wzajemnie, druga z tych metod potrafi dość dobrze opisać owo *concretum*, nie widząc i nie umiając wyrazić do końca jego metafizycznego zasięgu. Ludzki umysł nie potrafi bowiem uchwycić w bycie jego konkretnej istoty, lecz tylko jego istotę abstrakcyjną²⁷. Ten teoriopoznawczy i metodologiczny spór, może znaleźć swoje rozwiązanie w postaci wypracowania „jednolitej i organicznej koncepcji poznania”²⁸, pod dwoma wszakże warunkami. Po pierwsze, gdy toczyć się będzie w perspektywie poszukiwania ostatecznej tajemnicy istnienia, która właśnie przekracza porządek zwyczajnego pojmowania; po drugie zaś, gdy skoncentruje swoją uwagę na tajemnicy ludzkiej osoby, która nie wyjaśnia się sama w sobie, ani w swojej substancjalnej odrębności, ani w zwyczajnie uchwytnej konkretności, ale jedynie w relacji do Drugiego, do Boga²⁹. Tej właśnie relacji nie jest w stanie opisać wyczerpująco ani ontologia, ani żadna fenomenologiczna metoda, gdyż przyjmuje ona pierwotnie formę konstytutywnego człowiekowi etycznego (osobowego) doświadczenia o zasięgu metafizycznym. W tym sensie to ludzka osoba (w swojej relacji do Boga) staje się pierwszym rzeczywistym wyzwaniem dla filozofii.

²⁶ Por. T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 270.

²⁷ Por. S. Swieżawski, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 164; S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 170.

²⁸ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 85.

²⁹ Tamże, 21.

Jeśli jednak tak, jeśli ostatecznej tajemnicy (każdego) istnienia należy szukać w osobie (w jej odniesieniu do Boga), to zauważyć trzeba konsekwentnie, że znika wówczas, powracające w filozofii we wciąż nowych postaciach, napięcie „między światem widzianym jako stały porządek rzeczy (*kosmos*), a tym postrzeganym jako splot wolnych wyborów i ich konsekwencji (czyli ujmując rzecz skrótowo: *ethos*)”. Napięcie to znika, ponieważ odtąd „na porządek etyczny nie patrzymy jako na specyficzne zjawisko zachodzące w pewnej szczególnej (duchowej czy też uduchowionej) sferze porządku kosmicznego, ale odwrotnie, (...) rozumiemy, że poznawany przez nas porządek kosmiczny jest tylko szczególnym przypadkiem (zatem swoistą redukcją) porządku etycznego”³⁰, a ściśle: etycznej (osobowej) relacji człowiek–Bóg, relacji, której najbardziej wewnętrzną zasadą jest absolutny dystans i absolutna bliskość. Jest to o tyle istotne, że tworzy zupełnie wyjątkową szansę zrozumienia szczególnego miejsca osoby ludzkiej i jej wolności w tym świecie, czego na różne sposoby domaga się – bez wątpienia słusznie – choćby tylko współczesna filozofia. Rzecz jednak w tym, że wolność ta pojawia się tu nie tyle i nie tylko jako rzeczywistość stanowiąca o odrębności i niezależności osoby, ile jako najgłębsza racja istnienia wspomnianej, konstytutywnej człowiekowi relacji. W takim właśnie wypadku to, co stanowi wewnętrzną treść i istotę apostołskiego doświadczenia paschalnego – zgoda na tę „miłość Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8,39) – może być rzeczywistym i twórczym wyzwaniem dla filozofii, a podejmowane przez nią próby wystarczającego uzasadnienia ostatecznego sensu istnienia nie muszą się o to wydarzenie rozbijać.

2. Ludzki początek wobec antropologii

Uznanie, że najgłębsza tajemnica istnienia odkrywa się w osobie ludzkiej i jej osobowej relacji do Boga, stawia oczywiście cały dorobek refleksji antropologicznej w zupełnie uprzywilejowanej sytuacji. Z drugiej jednak strony każe stwierdzić, że każda jej (filozoficzna czy teologiczna) wypowiedź dotycząca ludzkiego początku już z istoty swej dokonuje jego redukcji, co znaczy, że nie wyraża pełnej o nim prawdy. Ma to bowiem miejsce tylko w wynikającym z doświadczenia osoby jej pierwszym własnym słowie o Jezusie umarłym, który żyje. Dlatego właśnie powiedziałem, że istotnym zbliżeniem antropologii zarówno filozoficznej, jak i teologicznej do tej prawdy, byłoby uznanie tego „Słowa wszystkich słów” za ich własne pierwsze słowo. Tymczasem jednak, jeśli jest to możliwe w punkcie wyjścia teologii, to przecież o wiele trudniejsze w filozofii. Tak czy inaczej, jako pierwszy pojawia się problem metody i języka, w którym można by adekwatnie o ludzkim początku mówić, oraz pytanie,

³⁰ T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 121.

na ile pomocny może tu być wypracowany dotąd w antropologii język. By posłużyć się przykładem wystarczy przywołać, poniekąd centralną dla omawianej kwestii, kategorię spotkania. Jeżeli można tak właśnie określić tę wymykającą się wszelkiemu opisowi, pierwotnie etyczną relację, to nie mówi o niej wszystkiego ani ontologiczne pojęcie „istnienia we dwóch”, ani to, które wypracowała współczesna fenomenologia, zwłaszcza filozofia dialogu, a które zyskało już sobie trwałe miejsce w refleksji filozoficznej. Nie mówi o nim wszystkiego nawet tradycyjnie teologiczne pojęcie stworzenia, historii i dzieła zbawienia. Chodzi tu bowiem, raz jeszcze, o spotkanie, które jako paschalne doświadczenie jest udziałem każdego człowieka wtedy, gdy mówi on, że umarły Jezus zmartwychwstał. Jednakże, w związku z powyższym, trzeba wyraźnie zaznaczyć, że jakakolwiek relatywizacja znaczenia wielowiekowego dorobku antropologii, byłaby tu rzeczywistą i groźną pokusą, w istocie poddającą w wątpliwość zdolność ludzkiego umysłu do poznania obiektywnej prawdy. Każde bowiem z wymienionych określeń w jakiś istotny sposób do tego paschalnego doświadczenia przybliża. Tajemnica człowieka (istnienia) odczytana w perspektywie paschalnej³¹ skłania natomiast jedynie do tego, by przełamać tkwiące głęboko we współczesnej myśli przekonanie o samowystarczalności³² poszczególnych metod i języków zarówno filozoficznych jak i teologicznych, przy zachowaniu ich słusznej i koniecznej autonomii (ale nie separacji). W ten tylko sposób wydarzenie paschalne stać się może „prawdziwą przestrzenią spotkania między myślą filozoficzną i teologiczną”³³, pozostając przy tym dla nich zawsze rzeczywistym wyzwaniem. Konieczna jest zatem taka systematyczna refleksja nad pierwotnym doświadczeniem paschalnym, która pozwoliłaby dostępną tylko tu tajemnicę istnienia wyrazić językiem filozofii i teologii, nie będąc jednocześnie podejrzaną o zawsze błędny i powierzchowny eklektyzm. Wypracowanie takiej metody i takiego języka byłoby pierwszym zadaniem paschalnej antropologii.

Wydaje się, że w związku ze wspomnianą refleksją, trzeba w tym miejscu przywołać dwa zasadnicze momenty paschalnego wydarzenia, które w antropologii powinny grać kluczową rolę. Do każdego z nich stosuje się fundamentalna wątpliwość dotycząca nie tyle ich faktu³⁴, ile tego, „czy naszej wyobraźni, naszych pojęć i naszej mowy starczy na zrozumienie i wyrażenie”³⁵ tak ich jednostkowej niepowtarzalności, jak i metafizycznego zasięgu. Chodzi mianowicie

³¹ Por. tamże, s. 177.

³² Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 75.

³³ Tamże, 79.

³⁴ Antropologiczne znaczenie niżej wskazanych momentów można kwestionować w każdym innym miejscu i w każdej innej sytuacji, ale na pewno nie w wydarzeniu (doświadczeniu) paschalnym.

³⁵ T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 177.

o rzeczywistość grzechu oraz o rzeczywistość nieuchronnej i nieuniknionej Boskiej miłości „na śmierć i życie”, związanych ze sobą do tego stopnia, że trudno mówić o jednym bez drugiego. W wydarzeniu paschalnym okazuje się najpierw ponad wszelką wątpliwość, że ludzki grzech nie ma ani przede wszystkim, ani wyłącznie charakteru moralnego³⁶, a jeśli już, to ten moralny charakter rozumieć trzeba jako definicyjnie związany z ludzkim istnieniem. W grzechu tym nie idzie bowiem o taki czy inny czyn człowieka, ale o jego pełną i nie dającą się z nikim podzielić odpowiedzialność za śmierć Syna Bożego³⁷. Refleksja taka prowadzi więc wprost do pytania o *ludzką wolność* i odkrywa nieuchwytną nigdzie indziej poza wydarzeniem paschalnym jej rzeczywistość. Nieuchwytną nie tylko z powodów teoriopoznawczych czy językowych, ale dlatego, że poza wydarzeniem paschalnym człowiek nie umie, nie może, albo po prostu nie chce zdać sobie z niej do końca sprawy. Można to doskonale śledzić zarówno w historii filozofii, jak i w historii każdego poszczególnego człowieka. W efekcie tego właśnie, rodzić się musi oczywiście niejasność w zakresie zdefiniowania tejże wolności, a ponadto nieodwracalnie ginie możliwość zrozumienia samej tajemnicy istnienia, która w wolności się nie wyczerpuje, ale bezpośrednio z nią wiąże.

Trzeba zatem konsekwentnie zapytać skąd bierze się w człowieku ta nieumiejętność, niemożność czy niechęć. Najprostsza odpowiedź brzmi, że z „przeobrażenia” konsekwencją własnej wolności, którą jest śmierć (i zmartwychwstanie) Syna Bożego. Oznacza to jednak dokładnie tyle, że jeśli człowiek się mu poddaje, tak naprawdę nie chce widzieć do końca autentyzmu, realizmu i zasięgu tej wolności. A więc, paradoksalnie, nie chce znać tego, czym się w tym świecie wyróżnia i czym się szczyli. Prawdopodobnie jednak cała sprawa sięga jeszcze głębiej. W wydarzeniu paschalnym można bowiem, w ścisłym związku z powyższym, odkryć nieuchronny i nieunikniony (konieczny) związek ludzkiej wolności (a zatem wprost ludzkiego istnienia) z Bogiem i wobec tego konieczność postawienia w tym właśnie miejscu pytania o Niego samego, o to Kim jest, a zwłaszcza o Jego nieuchronną i nieuniknioną miłość „na śmierć i życie”. Pytanie to tworzy jednak od razu niepełnie jasną sytuację. Jeśli bowiem powiemy teraz, że ludzki grzech w jakikolwiek sposób narusza tę Boską miłość, zakwestionujemy wewnętrzną logikę paschalnego wydarzenia. Jeśli natomiast stwierdzimy, że jest przeciwnie, powstanie wrażenie głębokiej relatywizacji ludzkiej odpowiedzialności za śmierć Syna Bożego. Relatywizacja taka byłaby oczywiście cofnięciem się na pozycję, na której człowiek nie chce znać autentyzmu, realizmu i zasięgu swojej wolności lub w najlepszym razie rozumie ją jako

³⁶ W zwyczajnym rozumieniu tego słowa, jako wolnego czynu woli przekraczającego normę moralną.

³⁷ Por. J. Maritain, *La philosophie moral*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 244.

zdolność autodeterminacji wobec dobra i zła (a więc w płaszczyźnie moralnej)³⁸.

Tymczasem ta właśnie, niezrelatywizowana w ludzkim doświadczeniu odpowiedzialność, nie naruszając w żaden sposób Boskiej miłości „na śmierć i życie”, pokazuje w osobie przestrzeń, w której wolność wiąże się nie tyle z jakością (moralną) istnienia, ile z samym istnieniem. W przestrzeni tej nie chodzi bowiem o rozumiane w ogólności, choć przyjmujące każdorazowo konkretną postać dobro i zło, ale o fundamentalne doświadczenie doznawanej od Boga pomimo wszystko miłości oraz o równie fundamentalny akt zgody lub niezgody na nią. Pierwszy z nich jest pozwoleniem, aby Bóg był dla mnie; drugi, zamykając perspektywę istnienia prowadzi wprost do antropologicznego kryzysu. Nie to jest jednak tutaj najważniejsze, lecz to, że ten akt zadysponowania sobą dokonuje się wobec miłości jako nieporównywalnego z niczym innym *concretum*, a zarazem *concretum universale*³⁹, wobec miłości, która jeśli nie stanowi ściśle jedynej własności człowieka, jego istnienie traci sens. Dlatego tak jest, że ta właśnie miłość stanowi ostateczną jego tajemnicę. Dopiero zatem teraz, w tej przestrzeni, okazuje się autentyzm, realizm i zasięg ludzkiej wolności. Paradoksalnie, najwięcej o nich mówi, nazywana zazwyczaj *pierworodną zmasą*, sama możliwość odmowy Bogu zgody na tę Jego miłość. Nie w tym jednak sensie, by przynależała ona do istoty wolności, ale w tym, że wobec doświadczenia tej miłości człowiek staje rzeczywiście, a nie pozornie, wolny. Prawdziwym zatem wyzwaniem wolności, definiującym ją w najgłębszej, dostępnej jedynie w paschalnym doświadczeniu przestrzeni osoby, nie jest po prostu tworząca zewnętrzną (to nie znaczy mało ważną) postać tego świata zdolność dokonywania wyborów; ani nawet decydująca o jej kształcie wewnętrzną zdolność autodeterminacji wobec dobra i zła – a więc nic, co można by nazwać miłością spełnianą. Prawdziwe wyzwanie wolności związane jest natomiast ze zdolnością doświadczenia Boskiej miłości jako jedynej swojej własności, ponieważ jest ona miłością nieuchronną i nieuniknioną – „na śmierć i życie”.

Zarysowany w ten sposób teren refleksji antropologii paschalnej i przynajmniej wstępne, wynikające z niej wnioski, domagają się oczywiście rozwinięć i weryfikacji zarówno w zakresie antropologii filozoficznej i teologicznej, jak i etyki oraz teologii moralnej. Trudno jednak w tej chwili poświęcić temu więcej miejsca. Chciałbym natomiast zwrócić uwagę na kilka jeszcze innych kluczowych, moim zdaniem, spraw. Pierwszą z nich jest niepełnie zwyczajnie potraktowany tu związek ludzkiej wolności z istnieniem. Chodzi mianowicie o to, że te dwa, zupełnie przeciwieśne pojęcia, w definicji osoby wiążą się ze

³⁸ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, tom 1, s. 130–147.

³⁹ Por. T. Węclawski, *Bóg w Jezusie umarłym...*, dz. cyt., s. 49–50.

sobą ściśle i bezpośrednio. Wydaje się, że doskonale pokazuje to – paradoksalnie – klasyczna definicja osoby, do której nie można się tu nie odwołać⁴⁰, a która w swoim pierwszym słowie mówi o osobie, iż jest ona *individua substantia*. Oczywistą intencją tego słowa jest podkreślenie odrębności i niezależności istnienia podmiotu (*per se*). Czy niedokładnie to samo mamy na myśli mówiąc o wolności osoby; czy każda inna spotykana w tym świecie odrębność i niezależność bytu nie stanowi zwyczajnie jej zredukowanej postaci? Kiedy zatem podkreślamy związek istnienia z wolnością, nie musi i nie powinno to stanowić alternatywy dla klasycznej definicji osoby. Chodzi bowiem o to, że ta druga, zachowując świadomość, iż to *quod*, które istnieje i działa jest inne niż *quid*, które pojmujemy⁴¹, pozwala zrozumieć, że i jak wolność przynależeć może wprost do tajemnicy ludzkiego początku. Możliwe, iż intuicja taka zawsze była jakoś obecna w dziejach ludzkiej myśli. Nie wiadomo jednak czy myśl ta była kiedykolwiek w stanie wyciągnąć z niej dostatecznie jednoznaczne wnioski. Odtąd bowiem tworząc abstrakcyjne pojęcie ludzkiego istnienia (osoby) musimy dobrze pamiętać o jego redukcyjnym charakterze tak, by jego związek z tą konkretnością osoby, którą porządkuje i interpretuje⁴² (z jej własnym imieniem i historią), pozostawał zawsze widoczny i czytelny.

Druga zasadnicza kwestia, którą chcę zauważyć, dotyczy metafizycznego pojęcia dobra. Kiedy mówię, że w antropologii paschalnej dobro (i zło) nie jest już wyzwaniem dla ludzkiej wolności, nie chodzi mi oczywiście o zakwestionowanie całej tradycji związanej z tym pojęciem, lecz o pokazanie wprost jego osobowego charakteru. Zamierzenie takie w zwyczajnym porządku refleksji może wydać się nieuzasadnione i niemożliwe do zrealizowania. Nie jest tak jednak w tej przestrzeni, w której porusza się antropologia paschalna. Konsekwentnie bowiem należy zapytać: redukcją jakiej konkretnej rzeczywistości jest metafizyczne pojęcie dobra, co jest tym *quod omnia appetunt*. Jakkolwiek trudna jest odpowiedź na to pytanie, wypada przynajmniej zrozumieć je jako istotne i kluczowe, jako to, które pozostając bez odpowiedzi uniemożliwia pełne zrozumienie człowieka. Z drugiej jednak strony to nie jest tak, że skazani jesteśmy w tej sprawie na same tylko domysły czy spekulacje. Przede wszystkim wiemy doskonale, że nie każde dobro jest przedmiotem dążenia bytu⁴³, że nie jest nim też żadne dobro ujęte w ogólności⁴⁴. Rozumiemy zatem, że posługując się kate-

⁴⁰ I to nie tylko z szacunku dla długiej tradycji filozoficznej, z której ta definicja wyrasta, ale dlatego, że doskonale ujmuje istotę rzeczy.

⁴¹ Por. J. Maritain, *Coutr traité...*, dz. cyt., s. 83.

⁴² Por. T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 155, wraz z przyp. 18

⁴³ Por. *S. Th.* I, q. 6, a. 2, ad 2.

⁴⁴ Por. M.A. Krapiec, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. VI, zeszyt 1–2, 1959, Lublin 1960, s. 136–138. Kiedy tak mówi klasyczna metafizyka, ma na myśli ostateczne dobro, którego nie jesteśmy w sta-

gorią dobra nie wolno – podobnie jak poprzednio – tracić z pola widzenia jej związku z tą konkretnością, którą w sposób abstrakcyjny opisuje, lecz że należy uczynić ją widoczną i czytelną. Tę właśnie konkretność doskonale ukazuje klasyczna koncepcja dobra wtedy, gdy mówi o nim jako o celu, do którego dąży każdy byt, a którym jest nieprzypadkowa i dowolna, ale ściśle określona konkretną naturą bytu jego doskonałość⁴⁵, wyrażająca się najpełniej w jego typie idealnym⁴⁶. To głębokie rozumienie dobra (jako celu dążenia) niewątpliwie musi być zachowane. Pokazuje bowiem podstawową, strukturalną – jak to się zwykło dzisiaj mówić – „otwartość bytu”⁴⁷ ku temu czym jeszcze nie jest, czym może być, dlatego bowiem istnieje. Czy jednak wtedy nie pozostajemy wciąż jeszcze w jego wewnętrznej strukturze, która objaśnia się sama w sobie? W każdym razie pozostaje tu istotna wątpliwość: czy i na ile to dobro (ten cel) jest rzeczywistością wewnętrzną, a na ile rzeczywistością zewnętrzną bytu. Wątpliwość ta wyjaśnia się przynajmniej częściowo, gdy zważymy na związek pojęcia dobra z pojęciem istnienia: „Dobro i byt są rzeczowo tym samym; z tym zastrzeżeniem, że dobro dodatkowo zawiera w sobie pojęcie pożądalności, czego nie zawiera byt”⁴⁸. Kiedy zatem mowa o dobru (o celu), do którego wszystko zmierza, mowa jest o istnieniu, i to, w ostatecznym rozrachunku, o absolutnym istnieniu, które jest dobre przez swoją istotę, a nie tylko pod pewnym względem⁴⁹. W tym sensie relację między każdym bytem i dobrem można opisać zasadą absolutnej odrębności i absolutnej bliskości. Odkrywająca się teraz struktura sprawia, że byt nie objaśnia się sam w sobie, w swojej substancjalnej tożsamości, ale w odniesieniu do tego absolutnie odrębnego dobra, które wywołuje w nim pożądanie (*principalis inclinatio*). To prawda, że z tego miejsca jeszcze długa droga do stwierdzenia osobowego charakteru dobra, niemniej jest to krok w tę właśnie stronę, w stronę paschalnego wydarzenia, gdzie dobro odnajduje swoją radykalną (bo osobową) konkretność.

W tej fundamentalnej relacji osoby do Absolutnego Dobra, do Ostatecznego Celu – do Osoby Boga, komentarza wymaga także rodzaj pożądania, o którym

nie pojęciowo wyrazić, ale odniesienie do którego jest racją bytu każdego działania. Chcę właśnie powiedzieć, że w istocie odniesienie do ujętego umysłowo (to znaczy niekoniecznie pojęciowo) Dobra – Osoby Boga jest racją bytu każdego działania i racją istnienia.

⁴⁵ Por. artykuł na ten temat: W. Szymański, *Istota i integralne pojęcie doskonałości chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. VI, zeszyt 1–2, 1959, Lublin 1960, s. 193–223.

⁴⁶ Por. S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt...*, dz. cyt., s. 123–124.

⁴⁷ W. Pannenberg, *Kim jest człowiek*, Paris 1978, s. 15.

⁴⁸ *S. Th.* I, q. 5, a. 1, resp.

⁴⁹ Por. *S. Th.* I, q. 6, a. 3, resp.; por. także: J. Maritain, *La philosophie moral...*, dz. cyt., s. 229–230.

mowa, a które w istocie tworzy to najbardziej podstawowe, pierwotne, konstytutywne osobie odniesienie. Jedną z najtrudniejszych spraw w wyjaśnieniu zawartej w nim tajemnicy początku istnienia stanowi stwierdzenie, iż jest to pożądanie rozumne (*appetitus rationalis*). W jaki bowiem sposób na tym właśnie początku osoba poznaje Boga i Jego ku niej miłość „na śmierć i życie”? Jest to sprawa najtrudniejsza, bo niewątpliwie idzie tu o poznanie intelektualne w najpełniejszym znaczeniu tego słowa, pewne i wyraźne, w którym jednak rzeczywistości poznawanej nie można w żaden sposób uprzedmiotowić w pojęciach, a która mimo tego jest ostatecznym kresem tegoż aktu poznania i kresem przedmiotowego z nią zjednoczenia⁵⁰. Sformułowanie takie wymaga oczywiście dokładniejszego wyjaśnienia, rozwinięcia i uzasadnienia. Tymczasem zwraca ono przynajmniej uwagę na wciąż niedostatecznie zasymilowaną przez refleksję filozoficzną prawdę o naturze ludzkiej duchowej władzy poznawczej, która bynajmniej nie wyczerpuje się w procesie abstrakcji i kształtowania pojęć. Rozum oświecający bowiem, który jak duchowe słońce⁵¹ wszystko w nas oświetla, przenika i pobudza, choć tego pierwotnego źródła światła nie możemy w sobie dostrzec, sprawia, że możemy w uprawniony sposób⁵² mówić o przedświadomym życiu ludzkiego intelektu, tak samo zresztą jak i ludzkiej woli. „Głęboko pod oświetloną powierzchnią zapełnioną sprecyzowanymi pojęciami i sądami, słowami i wypowiedzianymi postanowieniami lub poruszeniami woli, leżą źródła poznania i twórczości, miłości i ponadzmysłowych pragnień, utajone w pierwotnej, prześwieconej nocy najskrytszej żywotności duszy”⁵³. Tam właśnie, w tej pozaświadomej (ale nie podświadomej) przestrzeni osoby, poznanie Boga i Jego miłości jako nieporównywalnego z niczym *concretum* jest nie tylko możliwe, ale pewne i wyraźne, choć zarazem przecież rzeczywiście niewymowne.

Jednakże o tym sposobie poznania nie moglibyśmy mieć żadnego pojęcia, gdyby nie wiązało się ono bezpośrednio z istotnym dla każdej osoby (i dla każdego stworzenia), stanowiącym podstawę jej niepowtarzalnego bytu doświad-

⁵⁰ Por. J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, [w:] *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 107. Autor używa tej formuły dla opisanego istoty poznania mistycznego w ogóle, które następnie może mieć charakter naturalny i nadprzyrodzony. Wydaje mi się, że formuła ta doskonale odpowiada temu poznaniu, o którym właśnie piszę. „Zjednoczenie przedmiotowe jest samym spełnieniem zjednoczenia między poznającym i poznawanym, wobec tego, że poznawanie jest kresem, w którym poznający osiąga szczyt własnej aktualności i spoczywa w niej” (tamże, s. 109).

⁵¹ Por. J. Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 79, wraz z przyp. 37; św. Tomasz, *De anima*, a. 15, ad. 9.

⁵² Por. J. Maritain, tamże, s. 80.

⁵³ Tamże, s. 75.

czaniem „pragnienia połączenia się na powrót z jego źródłem”, doświadczeniem owej „naturalnej miłości części ku całości, tej boskiej i odrębnej całości”⁵⁴ (...) która w serce wszystkich rzeczy dążących ku swemu źródłu (...) wszczepia rodzaj nadcelowości”⁵⁵. Ta miłość bowiem, którą nazywam niewymowną tęsknotą, a która jest „podstawowym dążeniem i najgłębszą, wpisaną w sam byt osoby racją, dla której ona żyje”⁵⁶, i którą jednocześnie, daną w doświadczeniu osoby, jesteśmy w stanie umysłem swoim uchwycić, jest tu właśnie „formalnym środkiem poznania”⁵⁷. Ponadto jednak, i to jest w moim rozumieniu zasadnicze, odnosi nas ona (ta miłość) do rzeczywistości jeszcze bardziej podstawowej, którą można i trzeba z całą pewnością stwierdzić, ale o której nie można niczego wiedzieć poza paschalnym doświadczeniem. Jest to, raz jeszcze, rzeczywistość doznawanej od Boga miłości, doznawanej przez wolną istotę, na którą to miłość ta wolna istota wyraża zgodę. W tym akcie wolności, jak już mówiłem, nie chodzi o prosty wybór, ani o autodeterminację wobec dobra czy zła rozstrzygającą o jakości moralnej osoby, ale o autodeterminację, zadysponowanie sobą rozstrzygające wprost o jej istnieniu (lub nieistnieniu), o „istnieniu we dwóch”. To właśnie bierne, z istoty duchowe (związane z rozumną i wolną naturą osoby) doświadczenie⁵⁸, winniśmy wyraźnie uchwycić i uczynić przedmiotem gruntownej refleksji, aby zrozumieć do końca tajemnicę istnienia oraz to, że i dla czego pierwotna miłość osoby – niewymowna tęsknota – kieruje się „tu i teraz – zawsze” wprost ku Osobie Boga, a nie ku jakemukolwiek innemu dobru, tworząc u samego fundamentu bytu, na jego początku relację osobową.

Wraz z takim stwierdzeniem trafiamy jednak na jeszcze jedno istotne zagadnienie, które wypada tu przynajmniej zauważyć. Jakiej mianowicie natury jest to doświadczenie (miłości doznawanej) lub wprost: czy ma ono charakter naturalny czy nadprzyrodzony. Rzecz w istocie dotyczy tego, co teologia nazywa ła-

⁵⁴ Por. *S. Th.* I, q. 60. a. 5.

⁵⁵ J. Maritain, *Quatre essais...*, dz. cyt., s. 105–106. „Pragnienie bardziej podstawowe niż naturalne pragnienie bytu w umyśle i naturalne pragnienie przyczyny bytu”. Jest to bowiem „naturalne pragnienie nie którejsz z władz, lecz całego człowieka, jego ciała i duszy; istotne dla każdego stworzenia”.

⁵⁶ J. Maritain, *Court traité...*, dz. cyt., s. 97.

⁵⁷ Tamże, s. 98.

⁵⁸ W istocie nie jest ono obce w tradycji filozoficznej i teologicznej. Por. św. Tomasz, *De veritate*, q. 27, a. 2, ad 1 i ad 5. „Bóg kocha tych, którzy Go kochają, jednak nie odbywa się to tak, aby miłość tych, którzy Go kochają, była powodem, dla czego Bóg ich kocha, ale raczej odwrotnie (...)”. „Chociaż Boska miłość, którą Bóg nas kocha jest wcześniejsza od miłości, którą my Jego kochamy, to jednak w pojęciu miłości nadprzyrodzonej wcześniej wyraża się to, że czyni ona Boga miłym dla nas niż to, że nas czyni miłymi Bogu, bowiem pierwsze, a nie drugie cechuje tę miłość jako taką”.

ską⁵⁹, lub inaczej: związku Ducha Świętego z istnieniem ludzkiej osoby, który opisałbym formułą: Duch Święty jest w nas, ponieważ istniejemy i istniejemy dlatego, że On jest w nas. Formuła taka – możliwa i uprawniona tylko wtedy, gdy potrafimy zrozumieć, iż miejscem i aktem stworzenia jest paschalne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa – sugeruje niedwuznacznie, że osobowa relacja człowieka do Boga, która ma miejsce na początku istnienia, ma z istoty swej charakter nadprzyrodzony, to znaczy taki, w którym człowiek od początku przystosowany jest do „ogładania Boga w Jego istocie”⁶⁰. To właśnie dlatego, również od początku, odniesienie osoby do Boga ukonstytuowane jest tyleż samo z niewymownej tęsknoty co i z „wołania” Ducha: „Przyjdź, Panie Jezu” (Ap, 22,17). Trzeba oczywiście od razu zastrzec, że tradycyjne rozróżnienie natury i łaski nie traci tu swojego realnego, ontologicznego charakteru. Jednakże w tym tradycyjnym rozróżnieniu nie ma przecież mowy o tym, co w owej relacji jest czasowo wcześniejsze: jej naturalny czy nadprzyrodzony wymiar⁶¹. Jest to prawdopodobnie najpoważniejsza antropologiczna konsekwencja zrozumianego w wydarzeniu paschalnym dzieła stworzenia. Łaska, doznawana od Boga „tu i teraz – zawsze” nieuchronna i nieunikniona miłość „na śmierć i życie” sprawia, że dzieje człowieka (i jego świata) będąc od początku do końca dziejami upadku wolnej istoty są jednocześnie i przede wszystkim dziejami zbawienia dokonanego w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym⁶². Chcę przez to powiedzieć, że jeśli mówimy, iż przez grzech człowiek traci przystosowanie do celu ostatecznego, to nie dzieje się to pod każdym względem. I to dla tego fundamentalnego względu, grzech może być w osobie krokiem w stronę antropologicznego kryzysu lub w stronę paschalnego doświadczenia.

Zakończenie

Poczynione w niniejszym artykule uwagi, należy oczywiście traktować jedynie jako prowizoryczne sugestie, wymagające szczegółowego rozwinięcia w zakresie paschalnej antropologii. Wydaje się jednak już teraz, że zaniechania próby zbudowania takiej antropologii nie dałoby się niczym usprawiedliwić – chyba tylko przywiązaniem do ciasnych schematów myślowych, do których w refleksji nad tajemnicą istnienia przywykliśmy⁶³. Właśnie paschalne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ciasny krąg tych schematów bez-

względnie i radykalnie rozrywa, obnażając zarazem i ujawniając deficyt częściowych, lub tylko pozornych wyjaśnień tajemnicy człowieka, jego ludzkiego początku. Deficyt ten ujawnia się ze szczególną siłą wówczas, gdy o istnieniu człowieka (i o istnieniu w ogóle) myślimy jako o samoposiadaniu, lokując je tym samym albo w uporządkowanym świecie abstrakcyjnych pojęć, albo w zupełnie nieuporządkowanym świecie stanowiącym „splot wolnych wyborów i ich konsekwencji”. Paschalna antropologia natomiast „odwołuje się do takiego sposobu widzenia świata – zatem do takiej ontologii – dla którego żadna rzecz (a tym bardziej osoba) nie istnieje i nie objaśnia się tylko sama w sobie (w swojej substancjalnej tożsamości), ale raczej i najpierw w relacjach i odniesieniach do innego, które ją współtworzy i zarazem samo jest przez nią współtworzone”⁶⁴. W tym sensie domaga się ona „pewnej całościowej filozoficznej wizji rzeczywistości”, w której kluczową sprawę stanowi zdolność zrozumienia relacji osoby ludzkiej do Boga jako ontologicznie równie mocnej, jak jej substancjalne, odrębne i niezależne istnienie. Chcę przez to powiedzieć, że w paschalnej antropologii potencjalnie tkwi możliwość zbudowania takiego obrazu świata, który miałby status ściśle filozoficzny, a nie tylko teologiczny czy religijny.

⁵⁹ Por. tamże, q. 27, a. 2, resp.

⁶⁰ Tamże, q. 27, a. 2, resp.; por. także: J. Maritain, *La philosophie morale...*, dz. cyt., s. 231nn.

⁶¹ Por. św. Tomasz, *De veritate*, q. 27, a. 2, ad 5.

⁶² Por. T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 154.

⁶³ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 23.

⁶⁴ T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 278.

KS. ADAM RYBICKI
(KUL)

ROLA PRACY I WYPOCZYNKU W DUCHOWOŚCI
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W UJĘCIU BISKUPA CZESŁAWA DOMINA
(1929–1996)

Wstęp

„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1). Tymi uroczystymi słowami rozpoczyna się Pismo święte. „Zawarte są w nich trzy stwierdzenia: wieczny Bóg dał początek temu wszystkiemu, co istnieje poza Nim; tylko On jest Stwórcą (czasownik „stwarzać” – w języku hebrajskim *bara* – ma zawsze jako podmiot Boga)”¹. Podstawowa prawda, której Pismo święte i Tradycja nie przestają nauczać i wysławiać, ogłasza dzieło stworzenia jako miejsce objawienia się chwały Bożej. Bóg stworzył świat nie dla powiększenia lub osiągnięcia własnego szczęścia, ale dla odsłonięcia swojej doskonałości przez dobra jakich udziela stworzeniom². W dobrze pojętej duchowości chrześcijańskiej musi mieścić się zatem afirmacja świata przyrody i wdzięczność wobec Stwórcy za cudowność stworzenia. Biskup Czesław Domin (1929–1996) poprzez swoje życie, myśl i dzieła pokazuje, jak konkretnie ma wyrażać się ta afirmacja. Jednocześnie jest przykładem włączenia się poprzez pracę w ciągłe współtworzenie i udoskonalanie świata wraz z Bogiem.

1. Postawa wdzięczności jako punkt wyjściowy dla twórczej pracy

Biskup Domin podejmując zagadnienie materii i świata stworzonego zdecydowanie odcinał się od koncepcji, które nie wywodzą się z biblijnej wizji stworzenia. Człowiek bowiem w swoich poszukiwaniach stworzył wiele koncepcji świata. Przede wszystkim chrześcijanin nie jest idealistą, ani w jej spirytualistycznym, ani w materialistycznym wydaniu. Biskup Domin postawę chrześcijanina wobec świata materii określa mianem realizmu. W myśl tej postawy materia jest faktem (wbrew spirytualizmowi), lecz jest zjawiskiem historycznie wtórnym (wbrew materializmowi). Biskup Domin odcinał się także od wszel-

¹ KKK 290.

² Por. tamże, 293.

kich wpływów manichejskiej wizji stworzenia (materia jest zła, tęsknota za uwolnieniem od materii)³. Pozytywną naukę o świecie Biskup opierał na biblijnym opisie stworzenia. Powołując się na autorytety w dziedzinie nauk biblijnych zachęcał, aby czytać ten opis uwzględniając okoliczności życiowe pisarza biblijnego, czas, w jakim żył, źródła, którymi się posługiwał i rodzaje literackie, zawarte w danym opisie. To wszystko ma przybliżyć zasadnicze przesłanie opisu stworzenia świata⁴. Oprócz centralnej prawdy, że „niebo i ziemia” pochodzą od Boga, biskup Domin wskazywał, że materia jest dobra, bo Bóg sam uznał ją za dobrą (Rdz 1,1-25). Ponieważ Bóg stwarza w sposób mądry, stworzenie jest uporządkowane: „Tyś wszystko urządził według miary i liczby, i wagi” (Mdr 11,20). Świat jest przeznaczony dla człowieka, będącego obrazem Boga (Rdz 1,26). Stworzenie jest chciane przez Boga jako dar skierowany do człowieka, jako dziedzictwo, które jest przeznaczone dla niego i powierzone mu.

Biskup Domin powołując się na Psalm 111 („Wielkie są dzieła Pana, zgłębiać je mają wszyscy...”) twierdzi, że powołaniem chrześcijanina jest badanie i kontemplowanie stworzenia. „Obojętnie, czy chodzić będzie o prawo grawitacji, czy rachunek całkowity, czy zasady zachowania się człowieka w kosmosie – wszystkie zasady człowiek odkrył i podglądał w dziełach stworzonych przez Boga”⁵.

To poznanie i kontemplacja prowadzić ma do kolejnego kroku. Jest nim oddanie czci i wdzięczności wobec Stwórcy. Biskup Domin zwraca uwagę, że wiele osób żyjących w środowisku miejskim, z dala od przyrody, nie widzi sensu dziękczynienia Bogu za dary natury, a w szczególności plony ziemi, dzięki którym pozyskuje on środki niezbędne do życia. Jedną z przyczyn tej niewdzięczności może być rozwój techniki czy handlu, które pozwalają szybko zaradzać wielu czasowym brakom w dziedzinie zaspokajania potrzeb żywnościowych. Nasz Autor postuluje jednak mimo rozwoju technologii dostrzeżenie głębszego źródła, z którego pochodzi pożywienie. Tym źródłem jest Boża Opatrzność⁶. Troska Opatrzności Bożej jest konkretna i bezpośrednia; obejmuje sobą wszystko, od rzeczy najmniejszych, aż do wielkich wydarzeń świata i historii⁷. Doskonałość chrześcijańska łączy się z pogłębioną świadomością, że Bóg nie zostawia stworzenia samemu sobie, lecz w każdej chwili podtrzymuje je w istnieniu, pozwala mu działać i prowadzi je do celu. „Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał

³ Por. *Kazanie wygłoszone do inżynierów w Jastrzębiu Zdroju w 1972 r.*, (APA).

⁴ Por. *Kazanie wygłoszone w Szczecinku w 1992 r.*, (APA).

⁵ *Kazanie wygłoszone podczas inauguracji roku akademickiego w Wyższej Szkole Inżynierskiej w Koszalinie w 1994 r.*, (APA – Archiwum Prywatne Autora).

⁶ Por. *Kazanie na 22. niedzielę zwykłą wygłoszone w Polczynie Zdroju w 1992 r.*, (APA).

⁷ Por. KKK 303.

coś w nienawiści, byłbyś tego nie uczynił. Jakżebyś coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał? Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!” (Mdr 11,24-26). Duchowość chrześcijańska polega więc na coraz pełniejszym uświadomieniu sobie tej pełnej zależności od Stwórcy. To z kolei prowadzi do wdzięczności, radości i ufności⁸.

Biskup Domin zwraca uwagę, że Bóg wszystko stwarza przez swoje Słowo (J 1,1-2). Ziemia, świat przyrody „nie został stworzony po to, by bez celu błąkał się we wszechświecie, w uniwersum”⁹. Bóg stworzył świat dla człowieka, aby nad nim panował. Słowa „czyńcie sobie ziemię poddaną” należy jednak rozumieć nie jako bezmyślne niszczenie jej bogactwa. Człowiek „powinien z niej czerpać zasoby, skarby i żywność, ale winien się ziemią zaopiekować”¹⁰.

Ma się to wyrażać m.in. w trosce o ochronę środowiska. Biskup Domin ubolewa, że ochrona środowiska stała się w świecie niekiedy pustym hasłem. Problem dotyczy natomiast każdego człowieka i każdy w jakiś sposób jest powołany do troski o świat przyrody dany przez Boga. „Ochrona środowiska nie zależy tylko od pracodawców, od firm produkcyjnych, ale od każdego człowieka. W niektórych krajach Europy Zachodniej istnieje obowiązek wdrażania dzieciom przyzwyczajenia, iż nie wolno wyrzucać papierków i innych odpadków na ulicę, na trawnik czy do lasu. Chodzi więc najpierw o czystość środowiska, następnie o nieniszczenie roślin, stopniowo o życie zwierząt, potem następuje nieporównywalny krok dotyczący ochrony życia człowieka nienarodzonego. Wreszcie ochrona życia człowieka już narodzonego aż do jego naturalnej śmierci w starym wieku”¹¹. Należy zwrócić uwagę na rozmiar troski, do której zachęca nasz Autor w odniesieniu do świata natury. Obejmuje on świat roślin i zwierząt, ale także człowieka. Godnym zauważenia jest zaznaczona gradacja stworzeń, wśród których zupełnie szczególne miejsce zajmuje człowiek, jako jedyne stworzenie „na obraz i podobieństwo Boże”. Charakterystyczny rys duchowości chrześcijańskiej prezentowanej przez biskupa Domina (miłość miłosierna skierowana do słabych i potrzebujących) znalazł i tu swoje miejsce. Objawia się w zaakcentowaniu ochrony życia człowieka nienarodzonego i w podszłym wieku. Jest to jednocześnie ewangeliczny głos biskupa Czesława na bolesny temat aborcji i eutanazji. Podkreślenie „nieporównywalnego kroku”, który dzieli zwierzęta od człowieka staje się przypomnieniem światu o wyjątkowej godności człowieka i jego szczególnym powołaniu. Współczesny świat bowiem

⁸ Por. *Kazanie wygłoszone w czasie poświęcenia sztandaru Regionalnej Izby Gospodarczej w Katowicach w 1992 r.*, (APA).

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

coraz bardziej troszczy się o środowisko, degradując i pozwalając na niszczenie samego człowieka¹².

Jednym z widocznych znaków afirmacji świata jako bytu, który „jest dobry” i stworzony dla człowieka, były gesty błogosławieństwa, którym biskup Domin obficie nad tym światem czynił. Był on znany z tego, że bardzo często w ciągu dnia błogosławił miasta i wsie, przez które przejeżdżał, ludzi, zarówno w czasie indywidualnych rozmów i spotkań, jak i wspólnych zgromadzeń, nie tylko o charakterze liturgicznym. Teologiczne znaczenie tak obficie wyrażanych przez niego błogosławieństw zawiera w sobie nieodłączny element wiary, która afirmuje świat jako stworzony przez Boga, odnosi cały istniejący kosmos do Boga jako źródła i ostatecznego celu. Wyraża charakterystyczną wizję świata, w której człowiek jest obdarowywany przez Boga i wielbi swego Stwórcę. Błogosławiając (w sposób widoczny lub nie) prawie każdego swojego rozmówcę, biskup Domin jest praktycznym wyrazicielem antropologii, która za punkt wyjścia obiera sobie Chrystusowe zwycięstwo i odkupienie człowieka, patrzy na niego już z punktu widzenia zbawienia¹³.

2. Biskup Czesław Domin jako przykład właściwego odczytania i włączenia się poprzez pracę w dzieło stworzenia

Stworzenie ma właściwą sobie dobroć i doskonałość, ale nie wyszło całkowicie wykończone z rąk Stwórcy. Jest ono stworzone „w drodze” (*in statu viae*) do ostatecznej doskonałości, którą ma dopiero osiągnąć i do której Bóg je przeznaczył¹⁴. Bóg działa w świecie także przez działanie stworzeń, ponieważ On dopuszcza ludzi do współpracy ze Swymi zamysłami. Ludzie wiary dawali zawsze przykład odpowiedzi na to zaproszenie.

Także biskup Domin ukazując związek udziału człowieka w dziele stworzenia z chrześcijańską duchowością zwraca uwagę, że istotnym punktem tej duchowości jest afirmacja świata wyrażająca się nie tylko w podziwianiu i korzystaniu z niego, lecz w aktywnym jego udoskonalaniu. Jest to powołanie człowieka wyrażone już w Księdze Rodzaju: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2,15). Opierając się na tym tekście biskup Domin wyklucza pogląd pokutujący jeszcze na świecie, jakoby praca była karą za grzech. Aktywność człowieka polegająca na

¹² W przygotowanym przez siebie tekście, z którego korzystał biskup Domin wygłaszając kazanie, słowa „człowiek nienarodzony” i „naturalnej śmierci” są podkreślone (tamże).

¹³ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, Poznań 1992, s. 245. Błogosławieństwo było charakterystyczną i specyficzną dla duchowości biskupa Domina formą zwracania się do Boga.

¹⁴ Por. tamże.

„uprawie i doglądaniu ogrodu” była jego zadaniem jeszcze przed popełnieniem grzechu pierworodnego, nie ma zatem mowy o jakiegokolwiek karze ze strony Boga. Praca jest natomiast wpisana od początku jego istnienia w nurt jego egzystencji. Był to znak „zażyłości” człowieka z Bogiem, nie była ona ciężarem, lecz współpracą człowieka z Bogiem w doskonaleniu świata¹⁵. Sytuacja pracującego człowieka zmienia się po grzechu pierworodnym wraz z jego konsekwencjami. Należą do nich: utrata łaski pierwotnej świętości (por. Rdz 3,23), strach przed Bogiem (por. Rdz 3,9-10), zerwana harmonia między sobą i całym stworzeniem. Skutkiem grzechu pierworodnego, jak uczył biskup Domin, są też bóle rodzenia i trud pracy. Zestawienie to jest o tyle trafne, o ile wyraża pewną prawdę: podobnie jak samo rodzenie nie jest karą za grzech, lecz boleści z nim związane: „w bólu będziesz rodziła dzieci” (Rdz 3,16), tak też nie praca jest karą za złamanie Bożego zakazu, lecz związany z nią trud i gorycz. Czym jest więc ludzka działalność i całe bogactwo czynności do jakich zdolny jest człowiek, aby „czynić sobie ziemię poddaną”? Nasz Autor bardzo wyraźnie wskazuje związek między zagadnieniem pracy a problemem doskonałości chrześcijańskiej. Człowiek na drodze do doskonałości na wzór Ojca niebieskiego został powołany do współtworzenia świata. „Wszystkie dzieła pracy człowieka mają na celu, aby z ziemi uczynić miejsce jeszcze bardziej zdatne do zamieszkania. (...) Łatwiej, bezpieczniej i przyjemniej się żyje na tych obszarach naszej ziemi, gdzie człowiek zaznacza swoją działalność stwórczą”¹⁶. Uświadomienie sobie tego powołania do współ-panowania nad światem odkrywa królewskość i wielkość człowieka, jego godność, daje mu jeszcze jeden ślad i impuls do bycia doskonałym na wzór doskonałości Ojca.

Biskup Domin widzi ludzką aktywność jako przestrzeń obdarowywania miłością. „Gdy mężczyzna i kobieta razem pracują dla rodziny, są jeszcze bardziej ludzkimi, bardziej zjednoczonymi, bardziej otwartymi na miłość”¹⁷. Ludzka praca zyskuje tutaj wymiar personalny i społecznotwórczy, jest sposobem konkretnej realizacji przykazania miłości, która jest „więzią doskonałości”.

„Ze względu na związane z pracą (...) cierpienia, praca domaga się, podobnie jak każda inna wartość w życiu ludzkim – uszlachetnienia, wyniesienia jej na płaszczyznę odnowienia w Chrystusie Panu, przez Niego i w Nim, wciągnięcia jej w pion, który trzeba nazwać kosmicznym zbawieniem przez Jezusa Chrystusa”¹⁸. Biskup Domin zauważa w historii wybawienia narodu żydowskiego z niewoli egipskiej zapowiedź głębszego wewnętrznego wybawienia człowieka

¹⁵ Por. *O pracy uwag kilka*, „Gość Niedzielny” 18(1969), s. 1-2.

¹⁶ Tamże, s. 1.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 2.

przez Chrystusa. Dotyczy to także konsekwencji grzechu pierworodnego (trud i cierpienie w pracy), które utrudniają ujawnienie się prawdziwej wartości ludzkiego działania. Wybawienie to dokonuje się zatem na trzech płaszczyznach: przez wzrastające opanowanie możliwości tkwiących w przyrodzie, przez pogłębianie jedności całego rodzaju ludzkiego w miłości oraz przez nadzieję i pewność zmartwychwstania. Pierwsza płaszczyzna tego uszlachetnienia człowieka przez pracę zwraca nasze oczy ku Bogu, który słowami: „czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28) raz na zawsze „stanął po stronie postępu”, czyli „po stronie radości życia i wolności od ciężarów”¹⁹. Biskup Domin popiera swoje twierdzenie słowami Chrystusa: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” (Mt 11,28) oraz cudami i uzdrowieniami niosącymi ulgę człowiekowi. Jeszcze bardziej to wyzwolenie jest widoczne, gdy motywem pracy staje się miłość. Jest to druga płaszczyzna wybawienia w Chrystusie, który wszystko czynił przez miłość. „W świetle miłości rzeczy trudne stają się łatwymi, a ciężkie – lekkimi. Miłość do rodziny pozwala zapomnieć o ciężarze pracy. Poczucie jedności i miłości do własnego narodu czyni znoje pracy łatwiejszymi”²⁰. Miłość jest drogą do wspólnoty, do poczucia jedności między ludźmi „stworzonymi do pracy”. Biskup Domin stawia zatem tezę, że Chrystus przychodząc na świat ze swoim „największym przykazaniem”, przykazaniem miłości, wprowadza ją jako centralny wymiar wszystkich ludzkich działań, a przez to nadaje im wartość, celowość i siłę. Praca zatem ostatecznie może stać się drogą i wyrazem doskonałości. Przez działanie, które zanurzone jest w miłości i z niej wypływa, najpełniej uczestniczymy w stwórczym i wciąż stwarzającym Bogu, który jest miłością.

Trzecią płaszczyzną odnowienia wartości ludzkiej pracy jest prawda o Zmartwychwstaniu. Wiara w powszechne zmartwychwstanie umarłych oraz odnowienie kosmosu nadaje ludzkiemu życiu i wszystkim jego działaniom nieskończoną perspektywę. Do tej perspektywy odwołuje się także nasz Autor. Zwraca on uwagę, że współczesny etos pracy zawęża wartość trudu człowieka do doczesności, ewentualnie, co jest słabą pociechą ludzi ciężko pracujących, do czasu nadejścia następnego (lub kilku następnych pokoleń). Przekonanie, że człowiek pracuje tylko dla przyszłych pokoleń, wydaje się być obce chrześcijaństwu, gdyż nie ma w tej koncepcji miejsca na rozwój, szczęście i realizację konkretnej pracującej osoby, lecz główny akcent położony jest zawsze na kolejne pokolenie. Prawda o zmartwychwstaniu natomiast w swym głęboko antropocentrycznym i personalistycznym charakterze pozwala każdemu człowiekowi widzieć swój trud w perspektywie wieczności, która jest spotkaniem z Bogiem

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

„oddającym każdemu według jego uczynków”. „Po odnowieniu świata uwidocznią się wysiłki i prace każdego człowieka. Ślady tej pracy będą widoczne dla każdego, nie tylko ślady, lecz każdy z nas będzie mógł oglądać owoce swych dzisiaj pozornie daremnych wysiłków. Ogląd tych owoców będzie nowym źródłem radości w przyszłym życiu”²¹.

Biskup Domin rozpatruje zagadnienie ludzkiego działania w sensie ściśle podmiotowym: człowiek jest podstawą wartości pracy. Dla teologiczno-duchowej refleksji nad doskonałością chrześcijańską element afirmacji świata, aktywności ludzkiej w tym świecie, jest zagadnieniem bardzo znaczącym. Wskazuje on bowiem, że elementem doskonałości jako doskonałego upodobnienia się do Stwórcy jest ludzka praca. Chodzi tu jednak o duchowość pracy i jej miejsce w wizji doskonałości, a nie jej społeczny czy wyłącznie zewnętrzny charakter. W tej duchowości biskup Domin zaakcentował rolę miłości (funkcja odnawiająca człowieka i jego relacje) oraz nadziei (funkcja poszerzenia etosu pracy o perspektywę wieczności i nagrody). Warto zauważyć, że powyższe twierdzenia nasz autor sformułował w 1969 roku, a więc 13 lat przed ukazaniem się ważnej encykliki Ojca św. Jana Pawła II na temat wartości pracy ludzkiej *Laborem exercens*²².

Właśnie w tej encyklice czytamy: „Praca jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także poniekąd bardziej „staje się człowiekiem”²³. Dalej Ojciec święty potwierdza „uszlachetniającą”, czy wręcz „udoskonalającą” człowieka funkcję pracy oraz podkreśla wartość cnoty pracowitości: „Bez tego nie można zrozumieć, dlaczego pracowitość miałaby być cnotą – cnotą bowiem (czyli sprawnością moralną) nazywamy to, przez co człowiek staje się dobry jako człowiek. Fakt ten nie zmienia w niczym słusznej obawy o to, ażeby w pracy, poprzez którą materia doznaje uszlachetnienia, człowiek sam nie doznawał pomniejszenia swej godności”²⁴.

A zatem udział w stwórczym działaniu Boga w świecie wyraża się poprzez cnotę pracowitości. Biskup Domin zostawił jej wyraźny ślad, a ponieważ nie był teologiem uniwersyteckim, lecz duszpasterzem, cnota ta uwyrażnia się głównie poprzez jego codzienne życie i działalność. Wystarczy pobieżnie zapoznać się z życiorysem biskupa Domina, aby zauważyć jego nadzwyczajną pracowitość i niespożytą energię. Rozległość jego działań i funkcji, poczynszy

²¹ Tamże.

²² Inspirującym dokumentem dla biskupa Domina była KDK, poruszająca zagadnienie pracy ludzkiej.

²³ LE 9.

²⁴ Tamże.

od wczesnych lat kapłańskich, aż do śmierci, jest niewiarygodnie duża. Dotyczy to zarówno pracy duszpasterskiej we wczesnych latach kapłaństwa, jak i późniejszej pracy w Kurii Diecezjalnej w Katowicach. Szczególnie jednak widoczne jest to w jego zaangażowaniu w pracę charytatywną. Zarówno jako przewodniczący Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski, następnie przewodniczący CARITAS Polskiej dokonał dzieł, których zasięg i różnorodność są imponujące. Ostatnie lata jego życia, czyli posługa biskupa ordynariusza w diecezji koszański-kołobrzeskiej, także zaowocowały wieloma rozpoczętymi i przeprowadzonymi z zaangażowaniem i rozmachem inicjatywami charytatywnymi i duszpasterskimi.

Wspomnienia najbliższych współpracowników biskupa Domina podkreślają cnotę pracowitości jako jedną z jego wiodących cnót moralnych. „W okresie przewodniczenia pracom Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski pracował bardzo wiele, często całymi nocami. Sam redagował wiele pism, w tym wiele dziękczynnych listów za okazywane wtedy dary charytatywne. (...) Swój wolny dzień, a był nim poniedziałek, poświęcał na pracę w Sekretariacie Episkopatu Polski, później Caritas. Na propozycje – a takie przedstawiano – by postarał się o zawieszenie swoich obowiązków biskupa pomocniczego w Katowicach, odpowiadał niezmiennie, iż nie chce się wyobcować z diecezji i dlatego niezależnie od ogromu pracy w Komisji Charytatywnej wizytował parafie, udzielał sakramentu bierzmowania i podejmował wszystkie inne obowiązki zlecone mu przez biskupa diecezjalnego”²⁵. „Gdy z wizytacji kanonicznej wracał w niedzielę późno w nocy, w poniedziałek o godz. 6.00 rano wyjeżdżał do Warszawy”²⁶. W czasach pracy w Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski czasem „przez całą dobę trzeba było być w gotowości, bo transporty nadchodziły o dowolnej porze”²⁷. Nieraz po całodziennym trudzie pracy w Kurii, gdzie przyjmował kapłanów i świeckich, jechał jeszcze wieczorem do chorych, aby ich odwiedzić i pocieszyć²⁸. Jeszcze kilka tygodni przed śmiercią, gdy bardzo cierpiał z powodu mocno zaawansowanej choroby nowotworowej, pracował przy biurku, chociaż był na wózku inwalidzkim, bo stać już nie mógł. Mając pod ręką telefon, załatwiał różne sprawy związane z administrowaniem diecezją koszański-kołobrzeską²⁹. Biskup Domin w oczach swoich najbliższych współpracowników zostawił obraz niezwyklej pracowitości, która była wszechstronną

²⁵ W. Skworec, *Człowiek modlitwy, czynu i miłości*, „Caritas” 1(1999), s. 6.

²⁶ J. Pawliczek, *Biskup Czesław Domin jakim Go znałem*, „Z tej ziemi”, Katowice 1996, s. 17.

²⁷ W. Skworec, dz. cyt., s. 5.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. J.Ż. (pseud), *Odszedł ksiądz biskup Czesław Domin*, „Gazeta Wyborcza” 65(1996), s. 7.

w formach próbą odpowiedzi na Boży nakaz: „czyńcie sobie ziemię poddaną”. Szczególnie widoczne było to w dziełach miłosierdzia, w których biskup Czesław odnajdywał swoje miejsce w dziele przetwarzania świata w bardziej miłosierny, a przez to bardziej przyjazny dla człowieka.

3. Odpoczynek jako konieczny element współtworzenia świata z Bogiem

Biblia w swoim antropomorficznym sposobie mówienia o Bogu stwierdza, że gdy „Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie jaki podjął” (Rdz 2,1-2). Godziwy odpoczynek i regeneracja sił jest więc elementem pracy, usankcjonowanym niejako przez Boga. Podejmując zagadnienie pracy jako partycypacji w działalności samego Boga człowiek ma prawo i obowiązek odpoczynku. Biskup Czesław swoim życiem prezentował przykład harmonii pracy i wypoczynku, z jednej strony wytężonego wysiłku, ale także umiejętności odpoczywania. „Wykorzystywał czas urlopu dosłownie od pierwszej do ostatnie minuty. I tak, jak nigdy nie liczył czasu przeznaczonego na posługi czy pracę przy biurku, tak czas urlopu starał się wykorzystać maksymalnie. Twierdził, że aby dobrze pracować, trzeba też dobrze wypoczywać”³⁰. Biskup Domin odczytał więc „ewangelię pracy”, którą jest opis stworzenia, jako osobiste zaproszenie, które kieruje Bóg do człowieka. Człowiek pracując winien naśladować doskonałość i miłość Stwórcy. Powinien Go naśladować pracując i odpoczywając, skoro sam Bóg zechciał przedstawić mu swoje stwórcze działanie pod postacią pracy i odpoczynku. To działanie Boga w świecie trwa stale, jak o tym świadczą słowa Chrystusa: „Ojciec mój działa aż do tej chwili (...)” (J 5,17); działa stwórczą mocą, podtrzymując w istnieniu świat, który powołał do bytu z nicości i działa mocą zbawczą w sercach ludzi, których od początku przeznaczył „do odpoczynku” (por. Hbr 4,1.9n.) w zjednoczeniu z sobą, w „domu Ojca” (por. J 14,2). Stąd też i ludzka praca nie tylko domaga się regularnego wypoczynku, ale domaga się przestrzeni i czasu jako możliwości, aby człowiek coraz bardziej stawał się tym, kim być powinien³¹. Teologiczna refleksja nad pracą i wypoczynkiem (jako nieodłącznym i ważnym elementem doświadczenia ludzkiego) zyskuje więc wymiar eschatologiczny i staje się ważnym komponentem duchowości chrześcijańskiej. „Przez odpoczynek bowiem człowiek przygotowuje się do owego «odpoczynku», jaki Pan gotuje swoim sługom i przyjaciółom (por. Mt 25,21)”³².

³⁰ W. Skworec, dz. cyt., s. 5.

³¹ Por. LE 25.

³² Tamże.

Ten ostateczny i duchowy wymiar ludzkiej aktywności jest też nieodzowny, aby bardziej świadomie i z godnością przeżywać chwile, w których dochodzi do wyeksploatowania się ludzkich sił, czy to z powodu starości, czy choroby. Odstąpienie od aktywności, opuszczenie stanowiska i oddanie go komuś innemu, kto wykonuje pracę w sposób odmienny niż dotychczas, jest dla człowieka bardzo przykrym doświadczeniem. Biskup Domin zauważa wszystkich ludzi, którzy po latach ofiarowanej pracy są zmuszeni do wycofania się ze swojej ofiarnej pracy i czują się niepotrzebni, są „w pustce”. Swój udział w takim etapie życia mają i duchowni, i świeccy. Biskup Domin proponuje, aby spojrzeć na to w kontekście Chrystusowego krzyża, a szczególnie współcierpienia Maryi. „Gdy Chrystus miał 30 lat, opuścił Nazaret i rozpoczął swoją publiczną działalność. Pozostanie dla Maryi było kolejnym etapem duchowego cierpienia. Inne niewiasty chodziły z Nim i troszczyły się o Niego. Maryja została pozbawiona codziennego wypełniania posługi, troski o Niego i dla Niego. Maryja jednak pokornie rezygnuje z przywileju słuchania nauk i kazań Pana Jezusa. Teraz, gdy On zaczyna swoją publiczną działalność, ona w tym nie uczestniczy”³³. Ten moment rezygnacji z możliwości współtworzenia świata natury kieruje teologiczno-duchową refleksję nad pracą w stronę wdzięczności i uwielbienia Boga za powołanie, które nieustannie kieruje do człowieka: „czyńcie sobie ziemię poddaną”. Biskup Domin szczególnie nacisk kładł na wymiar daru, który jest często niezauważony przez człowieka w tym powołaniu. Zachęcał, aby również w tym upatrywać działanie miłosierdzia Bożego, a stosownie do tego okazywać Panu Bogu wdzięczność. Jego listy pasterskie, kazania, szczególnie w ostatnich latach życia były pełne wdzięczności Bogu nie tylko za dary i łaski, ale także za posługi, które były mu zlecane w ciągu wszystkich lat życia. Chrześcijanin ma sobie nieustannie przypominać słowa św. Pawła: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1 Kor 4,7) i „nie chełpić się wobec Boga” swoją działalnością (1 Kor 1,26-29), gdyż wszystko jest darem³⁴.

4. Przeciw apatii i bezrobociu

Jako ordynariusz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w latach 1992–1996 biskup Domin był świadkiem rozszerzającego się na ogromną skalę zjawiska bezrobocia. Widział w tym nie tylko problem społeczno-ekonomiczny, ale miał okazję z bliska dostrzec jego moralne, psychologiczne i duchowe aspekty³⁵.

³³ *List pasterski biskupa koszalińsko-kołobrzeskiego na Niedzielę Miłosierdzia Bożego 1995*, [w:] *Rozmiłowany w Miłosierdziu*, Pelplin 2000, s. 194.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Będąc ordynariuszem diecezji bardzo często wykorzystywał okazję wizytacji kanonicznych do odwiedzin i rozmów z najuboższymi, wielodzietnymi rodzinami, dotkniętymi bezrobociem.

Sytuacja w tym czasie stawała się krytyczna, ponieważ dotychczasowe Państwowe Gospodarstwa Rolne były całkowicie likwidowane, co wiązało się ze zwolnieniem z pracy kilkudziesięciu tysięcy ludzi. Biskup Domin dostrzegał za tymi cyframi całe rodziny, demoralizację młodzieży, brak możliwości odpowiedniego wykształcenia dzieci, brak perspektyw. Zasiłek dla bezrobotnych wypłacany był przez krótki czas, potem całe rodziny przechodziły pod kuratelę pomocy społecznej. To, niestety, nie rozwiązywało problemu, a jeszcze pogłębiało apatię. Ponieważ praca jest dobrem człowieka, przez które „staje się on bardziej człowiekiem”, problem bezrobocia stawał na przeszkodzie nie tylko w zdobywaniu środków do godziwego życia, ale także wszechstronnemu (również duchowemu) rozwojowi. Ordynariusz koszaliński w swoim liście pasterskim zwrócił uwagę, że jest to problem nie tylko ekonomiczny, ale i głęboko ludzki, moralny³⁶. Bezrobocie jest „w każdym wypadku jakimś złem, a przy pewnych rozmiarach może stać się problemem szczególnie bolesnym wówczas, gdy zostaną nimi dotknięci przede wszystkim ludzie młodzi, którzy po zdobyciu przygotowania poprzez odpowiednią formację kulturalną, techniczną i zawodową, nie mogą znaleźć zatrudnienia. Ich szczerą wola pracy, ich gotowość podjęcia własnej odpowiedzialności za rozwój ekonomiczny i społeczny społeczeństwa rodzi wówczas przykrą frustrację”³⁷.

Jak już zostało wspomniane wyżej, biskup Domin jako duszpasterz i praktyk nie tyle intelektualną analizą, ile działaniem i podejmowanymi inicjatywami świadczył o ważności pewnych problemów. Sprawa bezrobocia jako czynnika blokującego rozwój człowieka, wpływającego zatem destrukcyjnie na całą osobowość, była jego wielką troską. Miał świadomość, że Kościół jest „w pierwszym rzędzie instytucją zbawienia” i rozwiązywanie problemu bezrobocia nie należy bezpośrednio do działania Kościoła, jednak osobiście szukał dróg pomocy ludziom w jak najbardziej konkretny sposób³⁸. Jedną z inicjatyw o największą

³⁶ Por. *List pasterski na niedzielę 1 11 1992 r., o godności pracy na roli oraz możliwości jej realizacji w dobie narastającego bezrobocia na terenie diecezji*, KKWD 10–12(1995), s. 8–11.

³⁷ *LE* 18.

³⁸ Do sióstr dominikanek ze Świętej Anny kiedyś powiedział: „Ile nocy nie przespałem, a ile jeszcze nie prześpię, aby coś wymyśleć, aby wymyśleć, jak mam pomóc tym ludziom żyjącym w popegeerowskiej biedzie?” (Rozmiłowany w Miłosierdziu, Pelplin 2000, s. 89). Do kapłanów zwracał się następującymi słowami: „Weźmy obecnie naszą sytuację, w jakiej znaleźliśmy się my – biskupi i kapłani polscy. Potrafiliśmy stawić czoło problemom związanym z komunistycznym ateizmem, i to zarówno pod względem religijnym i gospodarczym. Byliśmy z ludem, który nas szanował i podziwiał jako wrogów komunizmu. Obecnie komunizm polityczny i gospodarczy się skończył, nastąpiła ekonomia wolnego rynku, prywatyzacja przedsiębiorstw i zakładów pracy, ale równocześnie pozostał komunizm w myślach, sercach, niewłaściwym stosunku do pracy i do prawa. Czy staramy się sprostać nowym zadaniom? Czujemy się zagubieni, a powinni-

szym zasięgu było przedstawienie bezrobotnym możliwości nieodpłatnego przejęcia w użytkowanie gruntów należących do parafii. Biskup Domin też utworzył gospodarstwo rolne Caritas diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, aby chociaż część ludzi znalazła tam zatrudnienie³⁹. Swoimi inicjatywami starał się nie tylko pomóc ludziom (*caritas* – jako główny motyw jego działań), ale przede wszystkim uwrażliwić na wartość i sens pracy jako możliwości realizacji powołania człowieka do doskonałości. Bowiem nie tylko świat, ale i sam człowiek został powierzony własnej trosce i odpowiedzialności. Bóg pozostawił go „w rękę rady jego” (por. Syr 15,14), aby szukał swego Stwórcy i dobrowolnie, z własnym udziałem oraz dobrze pojętą autonomią, dochodził do doskonałości. Dochodzić – znaczy własnym wysiłkiem budować w sobie tę doskonałość. Podobnie jak rządząc światem człowiek kształtuje go wedle własnego rozumienia i woli, tak też przez działalność, pracę, spełniając czyny moralnie dobre potwierdza, rozwija i umacnia w sobie podobieństwo do Boga⁴⁰.

Biskup Domin zabiegając o pracę dla swoich diecezjan nie tyle zatem chciał rozwiązać problem społeczno-ekonomiczny, ile zwrócił uwagę, że człowiek został obdarzony przez Boga autonomią, przedsiębiorczością, talentami, z których powinien korzystać i tak postępować w doskonałości. Ta autonomia i wolność pojmowana jako dar Boży, jest szczególnym znakiem obrazu Bożego. Odkrywa też głębię uczestnictwa w Bożym panowaniu nad światem w boskim akcie permanentnego stwarzania, udoskonalania świata⁴¹. W kontekście wszystkiego, co zostało powiedziane wyżej, praca (lub jej brak) jawi się nie tylko jako ważny element psychologicznej czy ogólnoludzkiej kondycji, lecz także chrześcijańskiej duchowości.

śmy zacząć działać i pomagać, gdyż naszą beczynność potępi historia. (*Nauka ascetyczna dla kapłanów diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej wygłoszona w czasie konferencji rejonowych 7–9 IX 1992*, [APA]).

³⁹ Problem inicjatyw charytatywnych bpa Domina w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej zasługuje na oddzielne omówienie.

⁴⁰ Por. VS 39.

⁴¹ Por. tamże, 38.

KS. EDWARD SIENKIEWICZ
(WT UAM)

NARÓD W PERSPEKTYWIE WIARY W NAUCZANIU PRYMASA TYSIĄCLECIA

W minionym 2001 r., Roku Prymasa Tysiąclecia, o Stefanie Kardynale Wyszyńskim powiedziano i napisano bardzo wiele. Prelegentom i organizatorom, poświęconych tej postaci imprez, chodziło także o zauważenie i wydobywanie na światło dzienne bogatej, wielowymiarowej spuścizny Prymasa Tysiąclecia oraz jej znaczenia dla dziejów Kościoła w Polsce. Stąd przy okazji różnych sympozjów, konferencji oraz dni poświęconych temu, którego nazywano *Niezlomnym*, ze zrozumiałych względów, milkły spory o *sensu stricto* jedynie naukową, akademicką wartość nauczania Kardynała. Zresztą również sam Kardynał nigdy nie pretendował do roli przedstawiciela polskiej teologii akademickiej. Mimo to, bez wątpienia uchodzi za prekursora i twórcę oryginalnej, teologicznej wizji narodu i państwa. Tym bardziej, że kształtowanie jej przypadało – jak twierdził Prymas Wyszyński – na najtrudniejsze lata, ponieważ niosące za sobą największe zagrożenie narodu polskiego. Przy czym użyty termin „najtrudniejsze” nie koniecznie musi się utożsamiać z wolnością, czy też suwerennością państwa polskiego. Ma ona naturalnie ogromne znaczenie dla bytu i prawidłowego rozwoju tej rzeczywistości jaką jest naród, ale całej jego problematyki nie wyczerpuje. Tym bardziej, że nawet tych, podstawowych wartości nie można rozpatrywać w oderwaniu od innych i pozostających w stałym związku z nimi, wymiarów bytu osobowego, takich jak religijny czy też społeczny.

Stefan Kardynał Wyszyński był więc, w polskiej rzeczywistości społecznikiem, prawnikiem, niewątpliwie teologiem, zwłaszcza eklezjologiem i niekwestionowanym mężem stanu. Przede wszystkim jednak był duszpasterzem. Praktykiem zainteresowanym dobrem tak duchowym, kulturowym jak i biologicznym swojego narodu, które to dobro, zwłaszcza w okresie jego przewodzenia polskiemu Kościołowi, znalazło się w poważnym niebezpieczeństwie.

Wracając jeszcze do metodycznego uzasadnienia poruszanego przez Kardynała Wyszyńskiego problemu narodu w refleksji wiary, należy stwierdzić, że sięgnięcie do źródeł: pism, opracowań, kazań, okolicznościowych wystąpień i listów pasterskich Prymasa, wprowadziłoby poważne trudności, związanych z selekcją, wyborem i w ogóle z usystematyzowaniem tak wielkiej spuścizny, posiadającej wiele wątków, jakoś jednak nawiązujących do siebie. Chcąc

uczciwie spojrzeć na problematykę nadprzyrodzonej wizji takich rzeczywistości jak społeczeństwo, naród, czy też państwo, nie można nie wspomnieć o Prymasie Wyszyńskim, który ma tu swój niepodważalny, wielki udział, ciągle jeszcze czekający na gruntowne opracowanie.

1. Chrześcijański naród w sporze z ateistyczną ideologią

Odnosząc się do dość swoistego klimatu i uwarunkowań, w jakich żył i tworzył Kardynał Wyszyński, trzeba podkreślić obce, na taką skalę, narzucanie narodowi polskiemu ateistycznej wizji świata. Bez wątplenia to właśnie wpływało na tak zdecydowane i z naciskiem powtarzane przez Prymasa ostrzeżenie, iż „naród znajduje się w największym niebezpieczeństwie w ciągu swoich dziejów”¹. Chodzi przecież o naród, który przez całe wieki budował swoją tożsamość, tworzył kulturę i kształtował się jako słowiański w europejskiej rodzinie narodów, właśnie w oparciu o chrześcijańskie orędzie. Tenże naród, w trudnym dla siebie okresie, przez ponad sto lat, mimo braku państwowości, egzystował i zdołał zachować największe wartości, w znaczącej mierze dzięki obecności w nim Kościoła. W takim kontekście trudno nie zgodzić się z Prymasem, że zaplanowana i programowo realizowana ateizacja musi stanowić bardzo poważne niebezpieczeństwo.

Poza tym w rzeczywistości narodu polskiego – jak to podkreślał wielokrotnie Kardynał Wyszyński – nie był to tylko spór o taki lub inny światopogląd, o jakąś obowiązującą doktrynę czy filozofię. W warunkach powojennej Polski toczyła się walka z Kościołem, który stanowił wówczas wyjątkowo trwałą gwarancję zachowania tożsamości narodu i obrony jego fundamentalnych wartości. Nie można się zatem dziwić, że w wyniku tej walki bardzo szybko doszło do ogromnego spustoszenia w życiu etycznym i kulturowym narodu polskiego. W bardzo krótkim też czasie naród, w którym znacznie ograniczono możliwość odwoływania się do dziedzictwa chrześcijańskiego, stanowiącego przez całe pokolenia zasadę jego oporu i rozwoju, stanął również na krawędzi wyniszczenia biologicznego². Spór, jaki rozgorzał między narodem a ideologią marksistowską, od samego początku był uważany przez Prymasa za trud przeciwstawiania się demonicznej sile, znacznie przekraczającej tylko teoretyczne propozycje agnostycznego widzenia świata. Kardynał Wyszyński niejednokrotnie określał sowiecką, narzuconą narodowi ideologię, jako niespotykaną dotąd, wymykającą się wszelkiej logice, poza logiką zniszczenia oraz śmierci „złowę nienawiści” i batalię o życie narodu³.

¹ Cz.S. Bartnik, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 27(1984), nr 1(105), s. 73.

² Por. tamże, s. 72.

³ Por. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982, s. 101.

Nie można się zatem dziwić temu, że od samego początku tego dziejowego sporu o obecność Kościoła w narodzie polskim, Prymas nie poprzestał jedynie na teoretycznym, akademickim dowodzeniu szkodliwości i przewrotności, występującego otwarcie przeciwko Kościołowi i religii systemu. Jaki bowiem sens miałyby pisanie podręczników teologicznych, które zresztą trudno byłoby wydać i tym samym wpływać przez nie na świadomość narodu? Pozostawało zatem przepowiadanie Ewangelii Chrystusa, połączonego ze świadectwem⁴. Niejednokrotnie w warunkach zagrożenia zdrowia i życia. W związku z czym Polska teologia, z tego okresu, jak też teologia narodów, które znalazły się w podobnej sytuacji, nie może być nawet porównywana z modnymi wówczas na Zachodzie prądami lat sześćdziesiątych. Taka sytuacja stała się również bezpośrednim powodem do krytykowania Prymasa Wyszyńskiego, między innymi za jego rzekomy, zbyt „konserwatywny sposób” wypowiedziania się i głoszenia Ewangelii⁵.

Dopiero w dłuższej perspektywie czasowej i przy dokładnej znajomości kontrastu, jaki rysował się wówczas między Wschodem i Zachodem, okazało się jak bardzo „opatrznościowy” był to sposób⁶. Poza tym w Polsce, od kilku wieków, obecna była refleksja nad narodem, rozwijana w kontekście doświadczenia narodu wybranego, którego tożsamość oparta o wiarę w Jednego Boga, zawierającego z narodem przymierze, stała się nieocenioną pomocą w rozumieniu swoich dziejów przez naród polski. Innymi słowy, jak podkreślał Prymas, rozumienie narodu bez Boga, bez rzeczywistości nadprzyrodzonej, jest rozumieniem niepełnym i dlatego prędzej czy później musi się obrócić przeciwko samemu narodowi⁷. Kardynał Wyszyński z naciskiem podkreślał, że wojujący ateizm, walka z Kościołem, pozbawienie go instytucjonalnych i ograniczanie wszystkich innych form oddziaływania, to nie tylko problem życia nadprzyrodzonego, życia łaski. To również realne zagrożenie życia społecznego i biologicznego narodu, przez nieobecność Bożego prawa w najbardziej podstawowych dziedzinach ludzkiej egzystencji. To także ruina gospodarcza i kulturowa⁸.

Jednym z najważniejszych zagadnień marksistowskiej wizji świata i człowieka jest problem wolności. Rozwiązując go jednak marksizm w konsekwencji

⁴ Por. tamże, s. 204.

⁵ Echa tej krytyki, a raczej bezkrytyczne przenoszenie jej wniosków, dosięgło również Jana Pawła II, przede wszystkim w latach powstawania programowych dokumentów jego pontyfikatu.

⁶ Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1(1984), s. 73.

⁷ Por. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego...*, dz. cyt., s. 30–31.

⁸ Por. S. Wyszyński, *Kościół w służbie narodu*, Rzym 1981, s. 16; i E. Ozorowski, *Teologia narodu* (Na marginesie książki J. Lewandowskiego: *Naród w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego*), „Chrześcijańskie” 116(1983), s. 8.

doprowadził do skrajnego zniewolenia osoby ludzkiej. Prymas wskazywał przede wszystkim na wyzwolenie religijne. Nie można człowieka wyzwolić, wrócić go niejako samemu sobie, bez tego co jest w nim najbardziej intymne, nienaruszalne, czyli bez wolności religijnej i wolności sumienia⁹. Bagatelizowanie grzechu społecznego oraz nieprawidłowości, wynikających z korupcji, również podporządkowania życia prywatnego i rodzinnego, ideologii, prowadzi do pozbawienia go elementarnych praw i w konsekwencji do uprzedmiotowienia osoby, a skutki odczłowieczenia świata mogą być tragiczne.

2. Katalog „wad narodowych”

Kolejnym problemem w nauczaniu Prymasa Polski są „wady narodowe Polaków”. Obok niewątpliwych zalet, trwałych wartości, jakie powstały w czasach zmagania o byt narodowy i państwowy w społecznym życiu Polaków pojawiły się groźne wady. Historia Polski nie sprzyjała bowiem powstawaniu i kształtowaniu się tak zwanych cnót obywatelskich. Naród, przez długi czas pozbawiony własnego państwa, wyniszczony okupacją, niejako z samozachowawczego instynktu odnosił się nieufnie i nierzetelnie do wszystkiego, co instytucjonalne. Tym bardziej, że struktury i zasady, na których owe instytucje były oparte, rugowały do minimum poczucie wspólnej własności, wolności w podejmowaniu decyzji, sprawczości i odpowiedzialności. Brak wolności zewnętrznej, współdecydowania o kształcie, sposobie i modelu życia, prowadził do poszukiwania jej namiastek w zwykłej niesubordynacji, jako często jedynie możliwego sposobu zamianifestowania swojego „ja”. Nieróbstwo, pijaństwo, życie ponad stan, marnotrawstwo, prowadzące do wyniszczenia majątku narodowego i prywatnego, rozwiązłość rozbijająca rodzinę – to tylko niektóre najbardziej narzucające się grzechy polskiego społeczeństwa¹⁰.

⁹ Por. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego...*, dz. cyt., s. 101 i W. Zdaniewicz, *Uwarunkowania władzy politycznej w myśli Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Communio” 3(1984), s. 119. Po zachowaniu zakorzenienia i umocnienia bytu w łasce, konkretny człowiek i cały naród musi bronić swego trwania w czasie i w przestrzeni, bytu duchowego i biologicznego. Zadaniem Kościoła jest wspomaganie narodu w ratowaniu jego ducha, opartego na darach Bożych. Darom tym zagraża głównie zło moralne, zwłaszcza grzech, który może atakować szerokie obszary życia indywidualnego i społecznego. Grzech nie jest tylko zagrożeniem sfery nadprzyrodzonej, ale godzi także w życie doczesne człowieka. Pierwszorzędnym zadaniem Kościoła, pośredniczącego w darze łaski, jest zatem obrona łaski uświęcającej i walka z grzechem. Por. J. Lewandowski, *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 116(1983), s. 9–29.

¹⁰ Por. W. Kawecki, *Wady narodowe w nauczaniu Kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Homo Dei” 4(1986), s. 286.

Z wszystkich jednak wad społecznych, które niewątpliwie brały swój początek z grzechu osobistego, a przynajmniej z osobistej skłonności do zła, Prymas z największym niepokojem wskazywał na zło kłamstwa, jakiejś demonicznej hipokryzji, która powodowała ciężkie okaleczenie ludzkiej psychiki. Człowiek, który musiał mieć dwa oblicza, dwa światopoglądy, przynajmniej podwójną hierarchię wartości, był po prostu człowiekiem rozdartym. Nie mogąc stanąć przed sobą samym w prawdzie, nie był też naprawdę wolny. Tam, gdzie nawet zasady moralne stają się na użytek, podporządkowane są koniunkturze, dochodzi do skrajnego relatywizmu, do podporządkowania wszystkiego ideologicznemu aparatowi. Dotyczyło to zwłaszcza świadectwa własnej wiary, które zaczęło zanikać, gdyż o wierze nie można było świadczyć. W wielu obszarach życia społecznego trzeba było tak żyć, jakby się nie wierzyło. Choć naród nie pozwolił wydrzeć sobie wiary z serca, z sumienia. Pozostawała ona w nieustannie poddawanych represjom, Kościele. Niestety była wypierana z wszystkich innych wymiarów społecznego i kulturowego życia¹¹. Prymas ostrzegał wówczas przed utrwaleniem się takiego stanu rzeczy, co raczej u schyłku jego życia było już faktem i co później wydało owoce w postaci szokującej wręcz obojętności religijnej oraz ignorancji, przy deklarowanej przynależności do Kościoła, kiedy nie groziły już za to żadne konsekwencje.

Cokolwiek by jednak nie mówić o niewątpliwym złu systemu, to jednak przez całe lata Kardynał Wyszyński nie pozwalał widzieć go w oderwaniu od ludzi, od konkretnych, uwikłanych w zło jednostek i całych społeczeństw. Prymas przez całe swoje posługiwanie Kościołowi i narodowi polskiemu nie przedstawiał wołać przede wszystkim o „nowego człowieka”. To nie znaczy, że nie widział on zła systemu, czy też był zbyt ugodowy, zbyt skory do kompromisów z władzami komunistycznymi. Nawet jeśli zdobywał się na kompromis, to był to kompromis w imię zachowania narodu od kataklizmu, od bratobójczej wojny, której konsekwencje trudno było wówczas przewidzieć. Jak dowiodły tego późniejsze doświadczenia, „prymasowski, ograniczony kompromis”, pozwolił przetrwać Kościołowi w stopniu, jaki dla pozornie bezkompromisowych, w innych krajach realnego socjalizmu, nie był w ogóle możliwy.

System trzeba zmienić ale zacząć to się musi od zmiany człowieka. Bez tego, w innej kolejności, nie będzie poprawy. Nieprawość serc, zadawnione, groźne dla życia społecznego i rodzinnego nałogi, nie będą mogły być skorygowane nawet przez najwspanialsze instytucje. A chodzi przecież o bardzo istotną rzecz. Nie można bowiem nazwać dobrym systemem, który ogranicza wolność, który jest bardziej nakazowy niż szanujący godność i wolność osoby. Dobry, nawet najlepszy z możliwych system, może stworzyć warunki do tworzenia dobra, ale

¹¹ Por. S. kard. Wyszyński, *Kościół w służbie narodu...*, dz. cyt., s. 69.

ostatecznie, nawet przy stosowaniu godnych człowieka środków, nie zmusi złego do tego, by czynił dobro. Zatem z pasterską troską Prymas napominał swoich rodaków, wytykał im braki i popełniane zło, nie przestawał wzywać do nawrócenia; nie potępiał, ale nie pozwolił też nigdy za grzechy ludzi obciążać struktur, które bez zgody większości społeczeństwa nie zdołałyby się aż tak mocno zakorzenić¹². Zło potęgowało się przede wszystkim przez to, że relacje zachodzące między poszczególnymi ludźmi a instytucjami były tak bliskie, że nie mogły one na siebie nie wpływać. Skorumpowany, wadliwy system mnożył okazje do popełniania wykroczeń przez jednostki i całe społeczeństwa. Przy głębokich w tym względzie uzależnieniach dochodziło do swoistej „zmowy zła”, przy szerokiej możliwości wzajemnego oskarżania się i przerzucania odpowiedzialności. Zło, grzech istnieje, mówiono, temu nie sposób zaprzeczyć, ale nie sposób również wskazać winnego¹³.

Dość dużo czasu poświęcił Stefan Kardynał Wyszyński dociekaniom na temat polskiego idealizmu. Jak wynika z historii naszego narodu, jego doświadczeń, mentalności i upodobań, zawsze bliższy mu był idealizm. Zdaniem Prymasa wybór między materializmem a idealizmem w polskiej rzeczywistości rozstrzygany był przeważnie na korzyść tego ostatniego. Skąd zatem, można by zapytać, takie przyzwolenie, ogromnej części społeczeństwa dla materialistycznej wizji świata oraz człowieka? Dlaczego naród, który płacił przez całe wieki ogromną cenę za swoją wolność, tak łatwo pogodził się z ograniczającym go totalitaryzmem? Kardynał Wyszyński znajduje tylko jedno wytłumaczenie. Totalitaryzm, zwłaszcza w pierwszych miesiącach nowego, społeczno-politycznego porządku, jaki miał zapanować w Polsce, przedstawiany był „idealistycznie”. Bardzo często jako jedynie możliwy sposób wcielenia sprawiedliwości społecznej. Poza tym skierowany przede wszystkim do mas, precyzyjnie indoktrynowany w szkołach i to od najmłodszych klas, przy jednoczesnym odseparowaniu inaczej myślących elit, mógł liczyć na zakamuflowanie w nim tego wszystkiego, co musiałoby go odsłonić w całej prawdzie¹⁴.

3. Wielka Nowenna

Prymas Polski nie poprzestawał tylko – jak mogłoby się wydawać – na „demaskowaniu” zła systemu, piętnowania polskich wad. Wskazywał na bardzo konkretne formy tworzenia sprawiedliwych struktur społecznych. Zakładają one

¹² Por. Cz. Strzeszewski, *Model odniesień między Kościołem a państwem według kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Colloquium Salutis” 17(1985), s. 61.

¹³ Por. W. Zdaniewicz, *Uwarunkowania władzy politycznej w myśli Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Communio” 3(1984), s. 115.

¹⁴ Por. Cz.S. Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodu według Stefana Wyszyńskiego*, [w:] *Polska teologia narodu*, Lublin 1988, s. 210.

oczywiście nowego człowieka, ale nie pozostawiają tego człowieka w jakimś wyobcowaniu, niemożności oddziaływań społecznych. Możliwość taką dawało oparcie się na katolickiej nauce społecznej, pozwalającej wkomponować chrześcijańskie wartości moralne w proces wychowania człowieka „na brata ludzi we wspólnocie narodowej...”¹⁵. Jak bardzo zatroskany był Kardynał Wyszyński o niesienie swojemu narodowi konkretnych rozwiązań i jak bardzo pozostał wierny temu zatroskaniu w swojej pracy, świadczy *Wielka Nowenna*. Wskazuje ona również na charakterystyczny i dość oryginalny, przy tym doskonale odpowiadający potrzebom chwili, typ pracy Prymasa Polski.

Program *Nowenny* został przemyślany i przemodlony przez Prymasa osobiście. Takie hasła, jak: wierność Bogu, Krzyżowi, Ewangelii, Kościołowi świętemu i jego pasterzom; życie w łasce uświęcającej; obrona życia łaski w duszy i życiu ciała; stawanie na straży nierozzerwalności małżeństwa; rodzina Bogiem silna; młodzież wierna Chrystusowi; miłość i sprawiedliwość społeczna; walka z wadami narodowymi i zdobywanie cnót chrześcijańskich; pod opieką Bogurodzicy, Królowej Polski, miały służyć przede wszystkim związaniu ludzi z Kościołem, tradycją chrześcijańską i wartościami, które już nie raz uratowały naród przed zagładą¹⁶.

Przy okazji poruszonego w *Nowennie*, szczególnego związku społeczeństwa z narodem, Prymas szczególnie rozwijał pełnione przez Kościół funkcje w narodzie. Dzielił je na właściwe i zastępcze. Te ostatnie Kościół pełnił już wielokrotnie wobec narodu, co najbardziej ujawniło się podczas braku własnej struktury politycznej. W takich sytuacjach Kościół stawał się jedynym ośrodkiem wewnętrznej więzi, która broniła naród przed całkowitym rozbitciem. Zadania te Kardynał postrzegał jako moralne wsparcie narodu w przewycięzaniu trudności. Często też, jako takie nabierały charakteru bardziej istotnego, gdyż ów konflikt o sumienie człowieka przyjmował postać walki z samym Kościołem, a nawet z Bogiem¹⁷.

Kolejnym bardzo istotnym elementem ogłoszonej przez Prymasa *Nowenny* był problem łaski. Jej podmiotem jest oczywiście osoba ludzka. Tymczasem życie Boże jednostek wpływa zasadniczo na życie społeczeństwa, nawet na obraz struktur *niepersonalnych*, zewnętrznych. Tworzone są one jednak przez człowieka, noszą na sobie jego ślad i dlatego nigdy nie pozostają od człowieka niezależne. Łaska nauczała Prymas promieniuje na wszystkie dziedziny życia naro-

¹⁵ Por. R. Michalski, *Wyzwolenie społeczne w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Studia Pelplińskie” 1987, s. 173.

¹⁶ Por. J. Lewandowski, *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 116(1983), s. 9–10.

¹⁷ Por. J. Krukowski, *Podstawy współdziałania Kościoła i państwa w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 30(1987), nr 1(117), s. 55.

du przez jego *teoforyczność*. Jest w nich perspektywą dóbr wyższych, które uwidaczniają się także w życiu doczesnym.

Pokój, prawda, miłość, dobro i sprawiedliwość są tym bardziej realne oraz trwałe, im bardziej odnoszą się do swojego źródła i ostatecznego spełnienia¹⁸. Zagadnienie to nabiera szczególnego wyrazu w dziedzinie ludzkiej wolności i miłości, bez których życie ludzkie, zwłaszcza w wymiarze społecznym, jest w ogóle nie do pomyślenia. Bez perspektywy nadprzyrodzonej wartości te mogą zostać doszczętnie zniszczone, a ich pojęciowa strona przewrotnie wykorzystana w celu podporządkowania człowieka instytucjom i różnego rodzaju opcjom polityczno-społecznym. Innymi słowy temu wszystkiemu, co powinno być w służbie człowieka, zagwarantowane właśnie przez nadprzyrodzoną perspektywę wolności oraz miłości¹⁹.

I wreszcie zawarta w Nowennie „prymasowska teologia narodu”. Kardynał wpatrzony w historię narodu polskiego i jego doświadczenia, dostrzegał w nim jakby głęboko wrośniętą prawdę Ewangelii. Nowenna, chociaż stała się okazją do wychowawczego trudu tej rzeczywistości jaką jest naród, nawiązywała do istniejących już bogatych tradycji XIX-wiecznej teologii narodu: wieszczów, założycieli Księży Zmartwychwstańców i patriotów młodej polski. Szeroki nurt polskiej tradycji narodowej pozwalał Kardynałowi Wyszyńskiemu lepiej „zakorzenić” przemyślenia wypływające z konkretnych sytuacji życia narodu i Kościoła w państwie totalitarnym²⁰. Prymas starał się wydobywać na światło dzienne te wartości, tkwiące w narodzie, które mogłyby skutecznie oprzeć się rosnącemu zagrożeniu. Uprzedmiotowienie i ubezwłasnowolnienie jednostki skierowało uwagę Prymasa na obecne dawniej w narodzie poczucie wolności i godności, których to naród nie zawdzięczał sprzyjającym warunkom zewnętrznym czy też łasce zaborców. Dodatkowo wspierane przez świadomość wyjątkowego posłannictwa narodu, były one przywoływane jako szczególny element chroniący społeczeństwo przed degradacją moralną i całkowitą utratą wolności.

4. Polski mesjanizm

Nie można w tym miejscu pominąć tak charakterystycznego zjawiska, jakim był polski mesjanizm, którego idee zafascynowały też Prymasa. Z tym, że w zupełnie innej epoce, choć przy niezupełnie odmiennej problematyce. Tak jak jego poprzednicy w XIX wieku Prymas odkrywa w fenomenie polskiego me-

¹⁸ Por. J. Lewandowski, *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego...*, dz. cyt., s. 14.

¹⁹ Por. Cz. Strzeszewski, *Model odniesień między Kościołem a państwem według kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Colloquium Salutis” 17(1985), s. 59.

²⁰ Por. Cz. S. Bartnik, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 27(1984), nr 1(105), s. 74.

sjanizmu wyraz „specyfiki polskiej duszy”, jakiejś – przez pokolenia idącej – świadomości wybraństwa narodu polskiego, które to wybraństwo nie jest powodem, ani okazją do wywyższania się ponad inne narody. Przynajmniej w recepcji Prymasa Tysiąclecia nie staje się w zasadzie nigdy atmosferą sprzyjającą do rozwoju szowinizmu czy nacjonalizmu. Jest to – jak uważa Kardynał Wyszyński – szczególna świadomość konieczności świadectwa. Konieczności w znaczeniu dziejów narodu, które w perspektywie wiary, misterium zbawczego Chrystusa, stają się bardziej zrozumiałe. Na to świadectwo wpływa nie tylko historia. Jest ono również mocno związane z położeniem geopolitycznym narodu. Polska leży na przecięciu się dwóch kultur Wschodu i Zachodu, leży, a właściwie wyrasta z „serca chrześcijaństwa”, była przez całe wieki i poprzez różne koleje losów ostoją katolicyzmu, przy jednoczesnej tolerancji, krajem – azylem dla innowierców. Wspomniany problem „pomostu” między Wschodem i Zachodem, uważał Kardynał za teologiczną drogę polskiego mesjanizmu i polskiego Kościoła, który miał być przykładem dla innych narodów²¹.

Wielką wagę Prymas Wyszyński przywiązywał do zachowania tradycji narodowej i ciągłości historii, w tym czasie szczególnie zagrożonej. Po roku 1939 Polska stanęła przed wyzwaniem, które domagało się niezwykłych mocy. Po ustaniu działań wojennych, wyniszczona i osłabiona została poddana kolejnej, ciężkiej próbie. Jako obronę przed utratą tożsamości i resztek wolności, ratowania dorobku przeszłości, naród stosuje zwrot ku swojej historii. Prymas Wyszyński nigdy nie ufał radykalnym, rewolucyjnym zmianom i dlatego wskazując na polski mesjanizm dostrzegał w nim nieocenionego sprzymierzeńca w kształtowaniu zmysłu tradycji oraz ciągłości dziejów narodu. Dotyczyło to także perspektywy eschatologicznej, bez której obraz ekonomii zbawienia – tak bardzo pielęgnowany w tym nurcie – byłby niepełny²². Naród zanurzony tylko w doczesności, spełniający się jako naturalna rzeczywistość, byłby tym samym pozabawiony tych mocy, które okazały się niezbędne do przetrwania po utracie państwowości, a później po zmasowanym i bezpardonowym ataku na osobowość i chrześcijańskie sumienie.

Z problemem mesjanizmu Prymas łączy zjawisko polskiej maryjności. Tam, gdzie chodziło o wielkie sprawy narodu, o wolność, prawdę, wszędzie tam była Maryja. I to zadecydowało o „żywej”, emocjonalnej i uczuciowej, „polskiej maryjności”, która jednak nie daje się przełożyć na podręczniki akademickie. Mimo że to właśnie ona uchroniła nas przed błędami teologicznymi, ponieważ polski mesjanizm to również pokorna służba Panu Bogu, wsłuchiwanie się i próba odczytania jego zamiarów względem narodu, na wzór Maryi, pokornej Służebnicy²³.

²¹ Por. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego...*, dz. cyt., s. 182 i 186.

²² Por. tamże, s. 190.

²³ Por. tamże, s. 193.

W tym kontekście bardzo charakterystyczne było szukanie przez Kardynała Wyszyńskiego zabezpieczenia praw osoby w narodzie, w sytuacji, kiedy tych niezbywalnych praw nie mogło zabezpieczyć totalitarne państwo. Co więcej stanowiło dla nich realne zagrożenie. Naród zatem posiadał własną świadomość skierowaną ku własnemu dobru, był tak jak poszczególny człowiek podmiotem praw i obowiązków, otwarty na dobro i zło, przez co mógł się doskonalić, wzrastać, ale też degradować, umierać i tracić własną tożsamość²⁴. Wzrost ten postrzegany jest przez Prymasa jako stopniowy, wewnętrzny ruch od płaszczyzny rzeczy ku płaszczyźnie personalnej, bardziej duchowej, na której możliwe jest wejście narodu w dialog zbawczy, przemieniający i ukierunkowujący to co doczesne w stronę eschatologii, ostatecznego spełnienia w Bogu, który jest początkiem i ostatecznym celem istnienia i egzystencji wszystkich narodów²⁵.

5. Personalizm w kontekście sporu liberalizmu z materializmem

Uważne spojrzenie na rzeczywistość narodu pomaga również uniknąć innej, tym razem zamkniętej w ramach samego państwa, antynomii. Chodzi o dwie, obecne i ścierające się ze sobą struktury ustrojowe: liberalistyczny indywidualizm i totalizujący socjologizm, przedstawiane często na tle zasady: *tertium non datur*. Obie jednak nie respektują w należyтым stopniu praw osoby: albo sprowadzając ją do roli, ginącego w całości elementu składowego społeczeństwa, albo też czyniąc z jednostki wielkość konkurencyjną dla wszelkich form życia wspólnotowego i tolerując je o tyle, o ile pozwalają zachować jednostce jak najdalej idącą swobodę. Daleko idąca rezerwa Kardynała Wyszyńskiego wobec narzucających się i dzielących Europę oraz świat na dwa wrogie obozy, rozwiązań modelowych, była postawą uwzględniającą kontekst polskiej rzeczywistości oraz polskiego dążenia do przemian ustrojowych.

Prymas był przeświadczony i do końca bronił swojego zdania, że kierować tymi przemianami nie może walka klas i nie może to się dokonać drogą rewolucyjną. Podstawą wszelkiej działalności politycznej, także działalności wyzwolenczej, powinien być personalizm. Osoba z całym swym bogactwem, ze swoim zmysłem społecznym, odniesieniem na zewnątrz, z niepowtarzalnością oraz *nieredukowalnością* swojego wnętrza. Personalizm chrześcijański gwarantował z jednej strony respektowanie praw osoby, niepodporządkowanie jej jakiegokolwiek ideologii, a z drugiej był otwarty na szeroką i niekwestionowaną sferę ży-

²⁴ Por. J. Krukowski, *Podstawy współdziałania Kościoła i państwa w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 30(1987), nr 1(117), s. 62.

²⁵ Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego...*, dz. cyt., s. 73.

cia społecznego²⁶. Powyższe rozwiązania modelowe państwa, uznane jednak przez Prymasa za przejściowe, podlegające procesowi rozwoju i doskonalenia się, a przede wszystkim – na obecnym etapie rozwoju społeczeństwa i osoby – niewystarczające, nie mogły uchodzić za jedynie możliwe. W ten sposób wartości narodowe chroniły społeczeństwo przed liberalizmem, a związane z nimi niezbywalne dobra osoby przed totalitaryzmem²⁷.

Zacieranie swoistej linii demarkacyjnej między państwem a narodem lub raczej – jak to się dzieje w wielu krajach Zachodu – brak głębszej refleksji nad narodem przy dobrze rozwiniętej i pogłębionej teorii państwa, powoduje zakrojenie relacji jedynie do organizujących się społecznie jednostek i aparatu administracyjnego. Nawet jeśli państwo nie stanowi zagrożenia dla swobód obywateli, stan taki jest niebezpieczny. Prymas widział zagrożenia „współczesnego absolutyzmu”, gdzie brak silnego narodu, któremu powinno służyć państwo, może doprowadzić do nadrzędnej i o wszystkim decydującej roli aparatu administracyjnego²⁸.

6. Kościół narodu czy naród w Kościele?

Ze względu na polski kontekst tego sporu środek ciężkości w nauczaniu Prymasa przenosi się na newralgiczny problem stosunków państwo – Kościół. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że obok krytycznego odniesienia się do istniejących sposobów systemowych rozwiązań, potrzebna była także dojrzała wizja wytrzymującej próbę czasu i poszerzonej o najnowsze osiągnięcia, eklezjologii. Do takiej właśnie pretendowała eklezjologia Kardynała Wyszyńskiego, zrywająca z nieuzasadnionym lękiem o zarzut nacjonalizmu i w związku z tym wprowadzająca w orbitę swoich zainteresowań problematykę narodu. W tej perspektywie Kościół nie stawał się „kościółem narodowym”, ale „kościółem w narodzie”, „kościółem narodu”. Bez kategorii narodu eklezjologia stawała się nieco abstrakcyjna i nie wyczulona na problematykę społecznych odniesień ludzi wierzących. Warto pamiętać przy tym, że mówimy ciągle o realiach, jakie panowały w państwie o programowej ateizacji²⁹. I chociaż spór między Kościołem a państwem nie był w polskiej rzeczywistości sporem tylko teoretycz-

²⁶ Por. R. Michalski, *Wyzwolenie społeczne w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Studia Pelplińskie” 1987, s. 165–166.

²⁷ Por. J. Krukowski, *Podstawy współdziałania Kościoła i państwa w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 30(1987), s. 56–57.

²⁸ Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego...*, dz. cyt., s. 74.

²⁹ Por. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982, s. 67.

nym – sam Prymas był weń osobiście zaangażowany, to zaowocował dojrzałą „kategorią eklezjologiczną państwa i narodu”. Kościół i naród stanowią tu szczególną *diadę*. Żadna jednak z tych rzeczywistości nie może tracić swej tożsamości, aby nie zaszło ryzyko sakralizacji narodu, czy też nacjonalizacji Kościoła³⁰. W takim ujęciu spór między Kościołem a państwem nie może być sprowadzony jedynie do sporu między dwiema instytucjami, „walczącymi o tego samego człowieka”. Staje się raczej zaborczą ingerencją, walczącego z religią państwa, w wartości narodu. Zamachem na jego godność i wolność. Na takim tle Prymas Wyszyński podejmuje wątek neutralności religijnej państwa, które powinno pełnić służebną rolę wobec narodu. Jeśli zatem naród jest ochrzczony, jest wierzący, to i państwo nie powinno być ateistyczne, a nawet neutralne względem chrześcijańskiego narodu.

Taki pogląd Kardynał reprezentował do Soboru Watykańskiego II. Później go nieco zmodyfikował. Uznał, czyniąc pewne rozróżnienie między narodem a państwem, prawo narodu do religii, jako nieodzownej do jego etycznego, kulturowego, a nawet biologicznego życia; a państwu przyznał prawo pozostawania świeckim. Nie należy jednak tej świeckości rozumieć jako obojętności, jakiegoś indyferentyzmu religijnego, który łączy się z moralnym³¹. Władza polityczna bowiem, a tym samym państwo, nie jest wielkością dodaną do narodu. Stanowi przeciwieństwo ściśle określoną formę administracyjnej organizacji i jako takie podlega temu samemu prawu moralnemu³². Nie należy zatem tworzyć wizji państwa zupełnie niezależnego od Ewangelii, od zasad moralnych i dziedzictwa chrześcijańskiego. Tym bardziej, że przy tak rozumianej kategorii narodu i Kościoła w narodzie nie stanowi to zagrożenia poddania państwa władzy religijnej. Prymas wielokrotnie wypowiadał się na temat zastępczej roli Kościoła, kiedy musiał on – przy braku państwowości – pełnić funkcje właściwe państwu. Stanowiły one jednak działalność dodatkowo obciążającą Kościół, który nie jest powołany do realizowania przemian ustrojowych. Mimo to, przez swoje nauczanie, powinien jednak wpływać na ich charakter i ustanawiać właściwą hierarchię wartości³³. Państwo natomiast lekceważące tradycję, kulturę, historię i religię narodu, może w końcu stanąć w opozycji wobec niego i doprowadzić do przekreślenia wszystkich, nawet tych bardzo szlachetnych, dążeń.

³⁰ Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 27(1984), nr 1(105), s. 74.

³¹ Por. R. Michalski, *Wyzwolenie społeczne w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Studia Pelplińskie” 1987, s. 171.

³² Por. W. Zdaniewicz, *Uwarunkowania władzy politycznej w myśli Kardynała Wyszyńskiego*, „Communio” 3(1984), s. 116.

³³ Por. R. Michalski, *Wyzwolenie społeczne w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*..., dz. cyt., s. 171.

Kościół z narodem spotyka się w rodzinie, która stała się przedmiotem szczególnej troski Prymasa Polski. Stała się też szczególnym „punktem medialnym” tak w relacji jednostki do społeczeństwa, jak i narodu do Kościoła³⁴. Prymas Wyszyński nazywał ją „soczewką”, „ogniskiem podstawowym” zderzenia tych rzeczywistości, dla których staje się ona punktem wyjścia, zasadą. Kategoria Kościoła domowego Soboru Watykańskiego II (KK 11) i przykład Świętej Rodziny, posłużyły Kardynałowi do „skoncentrowania w niej dziejów zbawczych”, wyjątkowej bliskości Boga³⁵.

Ostatecznie program przebudowy ustroju społecznego, który w rozumieniu Prymasa miał iść przez człowieka, był programem chrześcijańskiego wyzwolenia. Wyzwolenia nie tylko „od” wadliwych instytucji oraz struktur społecznych, ale przede wszystkim „do” odpowiedzialności za własne życie, za życie rodziny i odpowiedzialności za cały naród³⁶.

Zakończenie

Obecnie wydają się nam zagrażać dwojakiego rodzaju lęki. Po pierwsze lęk przed nacjonalizmem i szowinizmem, który chce we wszystkich pozanarodowych, czy też ponadnarodowych strukturach widzieć zagrożenie dla narodu, spychając go tym samym i zamykając w ciasnym getcie własnych kompleksów. Bardzo sprytnie wykorzystują go entuzjaści liberalizujących koncepcji państwa i społeczeństwa, niesłusznie nieraz utożsamiani z tzw. *euroentuzjastami*. Równie realny jest również lęk przed liberalizmem, nie liczącym się z wartościami narodowymi i niebezpiecznie poszerzającym samowolę jednostek. Tym większy, że nie wszystkich jednostek. Oczywiście tego rodzaju konkluzje, w tym miejscu, może usprawiedliwiać tylko pytanie o aktualność poruszanych powyżej tez Prymasa Tysiąclecia. Ich odniesieniem była bardzo konkretna sytuacja mieszkańców kraju nad Wisłą; wierzących w Boga i starających się na tej wierze wznosić całe swoje życie.

Uwarunkowania społeczno-polityczne, w których głos Kardynała Wyszyńskiego brzmiał jak wołanie proroka, przeminęły i coraz większe rzesze chcą o nich zapomnieć. Nie przeminęła jednak i nigdy nie może przeminąć konieczność głoszenia Ewangelii, którego najwłaściwszym językiem wydaje się być świadectwo. Dziś może się ono okazać o wiele trudniejsze niż w czasach Prymasa, ponieważ w wielu obszarach – zdaniem coraz liczniejszych gremiów –

³⁴ Por. Cz.S. Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodu według Stefana Wyszyńskiego*, [w:] *Polska...*, dz. cyt., s. 188.

³⁵ Por. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*..., dz. cyt., s. 91 i 93.

³⁶ Por. R. Michalski, *Wyzwolenie społeczne w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*..., dz. cyt., s. 172.

znów niepotrzebne, chociażby przez to, że nie związane – jak sądzą – z obroną wolności. Tylko pozornie. Wolność nie obroni się sama, tak jak sama o sobie nie stanowi. Potrzebuje zakorzenienia i ukierunkowania. Podobnie jak współczesna Europa i Polska potrzebuje dojrzałej i na miarę nękających ją dziś problemów, chrześcijańskiej wizji wspólnoty, w której głęboka i wyczerpująca teoria narodu, chroniąca nas z jednej strony przed szowinizmem, a z drugiej – przed relatywizmem, musi mieć swoje znaczące miejsce. Europa i Polska dziś takiej dojrzałej i wyczerpującej wizji, raczej nie ma, czego dowodzi choćby dystans wielu autorytetów, również w Kościele, do procesów dla naszej przyszłości decyzyjnych. Taką wizję trzeba dopiero zbudować. I tu teologia narodu Stefana Kardynała Wyszyńskiego może mieć ogromne znaczenie. Choćby jako punkt wyjścia. Chodzi tylko o to, aby nie twierdzić, już wychodząc, że dalej iść się nie da!

KS. WOJCIECH WÓJTOWICZ

**INTERPRETACJA RZECZYWISTOŚCI WIARY
W REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ
KARDYNAŁA JÓZEFA RATZINGERA**

Kwestia wiary, rozumianej jako stosunek człowieka do rzeczywistości nadprzyrodzonej, zawsze była przedmiotem szczególnego zainteresowania wielu myślicieli. Zarówno filozofia, jak i teologia dostrzega ten tak ważny i głęboko wpisujący się w ludzką egzystencję fenomen. Wielokrotnych analiz oraz wszechstronnych interpretacji doczekało się też zagadnienie wiary rozpatrywane w perspektywie chrześcijańskiej – opartej na Objawieniu dokonanym i wypełnionym w Osobie Jezusa Chrystusa.

Wiarę przyjmuje się, wyraża, przeżywa, świadczy o niej i przekazuje we wspólnocie. Wiara jest też postawą rozumną. W oparciu o przekonujące motywy prawdziwości odwołuje się do świadectwa innych oraz wskazuje na racje osobiste, które skłaniają do jej praktykowania. Jest ona postawą dynamiczną.

Te i inne cechy oraz komponenty wiary nie uchodzą uwadze osób poszukujących jej istoty – szczególnie filozofów i teologów. Jednym z teologów, którzy z ogromną wrażliwością i pasją badają różne aspekty wiary jest Józef Ratzinger (ur. 1927) – profesor teologii fundamentalnej i dogmatycznej, w latach 1977–1982 arcybiskup Monachium i Freising, w 1977 roku włączony do kolegium kardynalskiego, od 1982 Prefekt rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary¹. Ratzinger, jako umysł nieprzeciętnej miary, wykazuje na polu teologii wszechstronne zainteresowania. Wypowiada się w sprawach aktualnych, kontrowersyjnych, ale i w kwestiach poruszanych od dawna. Spekulację teologiczną umiejscawia w realiach życia pojedynczego człowieka oraz wspólnoty Kościoła, której drogi nieustannie śledzi. Stara się również odpowiedzieć na pytanie, czym jest wiara oraz co może wpływać na jej właściwe pojmowanie. Niżej przedstawiona zo-

¹ Dobrą introdukcję do teologii Ratzingera stanowi: A. Nichols, *The Theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study*, Edinburgh 1988. Warte zauważenia są również następujące artykuły: R. Tura, *La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, „Studia Patavina” 21(1974), s. 145–182; Tenże, *Joseph Ratzinger*, [w:] *Lessico dei teologi del secolo XX*, Brescia 1987, s. 747–757; A. Nossol, *W służbie mądrości Boga i mądrości świata*, „Ethos” 1(1988) nr 4, s. 126–133; K. Domagalski, *Posługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, „Chrześcijanin w świecie” 19(1987) nr 6, s. 38–52.

stanie próba prześledzenia toku jego refleksji: od opisu kwestii wiary w Biblii, poprzez analizę refleksji filozoficznej w tym temacie, aż po własne definicje teologiczne.

1. Wiara w aspekcie biblijnym

Omawiając zagadnienie wiary nie sposób pominąć jej korzeni znajdujących się w Piśmie świętym. To na kartach tej książki znajdujemy ślady pierwszych ludzkich kroków stawianych w wierze, a także pierwsze jej uwikłania². Stąd również J. Ratzinger, szeroko podejmując kwestię wiary, nie zapomina o jej biblijnym aspekcie, któremu teraz się przyjrzymy. Pierwszy nurt rozważań Kardynała posiada charakter podmiotowy – skupia się na osobie wzbudzającej akt wiary; próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak przeżywają swoją wiarę biblijni bohaterowie oraz czym ona dla nich jest. Drugi omawiany nurt określić możemy jako przedmiotowy. Odnosi się on do Boga jako do przedmiotu i celu wiary; pyta o Jego obraz, stanowiący fundament biblijnej wiary i bada jej wewnętrzne zależności.

Ratzinger zauważa, że religijne doświadczenia starożytnych ludzi nierozdzielnie związane były ze świętymi miejscami, stanowiącymi punkt niezwykłych przeżyć. To one kreowały i wyznaczały rozwój religijności. Sytuacja inaczej ukształtowała się w narodzie wybranym: „Przeciwnie niż w pogaństwie, gdzie była tendencja do *numen locale* – bóstwa określonego i ograniczonego miejscem, Bóg ojców oznacza coś zupełnie innego”³. Priorytet miejsca został zastąpiony pierwszeństwem osoby. Przed misterium świętych miejsc znalazła się tajemnica relacji, tajemnica spotkania Boga z człowiekiem: „[...] wybrali Boga osobowego i odnoszonego do osoby, o którym można pomyśleć i którego można znaleźć w płaszczyźnie *ja i ty* [...]”⁴. W. Kasper zauważa, że Ratzinger jest reprezentatywnym przedstawicielem grupy teologów, którzy personalistyczne kategorie relacyjne „ja, ty, my” mocno akcentują w zgłębianiu misterium Trójcy Świętej, przenosząc je potem na płaszczyznę stosunków Bóg – człowiek⁵. Dlatego więc w opowiadaniach autorów natchnionych tak ważną

rolę odegrali ludzie w sposób szczególnie wyznający swą wiarę – patriarchowie, ich potomkowie oraz inni – wszyscy określane mianem wzorów wiary.

Jedną z postaci, której etapy wiary analizuje Teolog, jest Abraham. Osoba i wzór tego patriarchy pozostają w ścisłej relacji do całego dziedzictwa Izraela, do Jezusa i do wszystkich chrześcijan, o których św. Paweł mówi, że są dziećmi Abrahama (por. np. Rz 4,11-12)⁶. Abraham uważał się za obdarowanego obietnicą potomstwa i ziemi. Te właśnie rzeczy stanowiły u starożytnych o statusie społecznym; gwarantowały szacunek i dobrobyt. Patriarcha zdawał sobie jednak sprawę, że warunkiem *sine qua non* prawdziwego szczęścia życiowego jest zaufanie Bogu. Powodowany więc wiarą rozpoczął wędrówkę. „Porzucił on teraźniejszość przez wzgląd na to, co ma nadejść. Porzucił to, co pewne, co można zobaczyć, wyliczyć, dla tego, co niepewne: dla Słowa”⁷ – oto pierwsza charakterystyka biblijnego paradygmatu wiary podana przez Ratzingera. Zawierzenie Abrahama wiązało się ze swoistego rodzaju zmianą hierarchii wartości. Bóg stał się dla niego najważniejszy, tak że nie zawahał się opuścić swej własnej ojczyzny: „[...] stał się człowiekiem bez ojczyzny – pisze Kardynał – a ojczyznę swą znalazł właśnie w pewności swej wiary”⁸.

Ojciec Izraela, zdaniem Teologa, przeżył w swoim życiu mistyczne wkroczenie Boga w obszar ludzkiej egzystencji. Posiadał umiejętność postrzegania rzeczywistości o wiele głębiej niż tylko na sposób sensoryczny. Dzięki temu stał się ojcem wszystkich wierzących, pierwszym piewcą i przekazicielem tajemnic wiary. Wiara zapoczątkowana przez niego rozrastała się w narodzie tak, że ludzie odkryli, iż wzajemne porozumienie między nimi może dokonać się jedynie poprzez Boga. Teocentryzm ten owocował zawiązywaniem się wspólnoty. Wiara i religia nie były więc, jak chcieliby tego późniejsi krytycy religii, czynnikiem alienującym człowieka ze społeczeństwa, ale bodźcem integrującym. Niewątpliwie stała się ona fundamentem przy budowaniu pierwszych form państwowości w Izraelu.

Snując refleksję nad osobą Abrahama, Ratzinger podkreśla, że wiara patriarchy w sposób istotny odnosi się ku przyszłości, jest przeżyciem obietnicy: „Oznacza życie płynące z ducha ufności, pewność, że Bóg zabezpiecza człowiekowi przyszłość, oraz wyłamanie się ze świata obliczalnego i codziennego w celu zetknięcia się z tym, co wieczne; zainteresowanie człowieka Tym, który jest wieczny; oznacza także mężną otuchę, że człowiek może mieć do czynienia

² Por. *Głoszenie Boga dzisiaj*, w: *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań – Warszawa 1990, Kolekcja „Communio” 5, s. 67–81; J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, „Gregorianum” 42(1961), s. 463–505; H. Langkammer, *Pojęcie wiary w Starym Testamencie*, RTK 21(1974) z. 3, s. 75–78. (Wszystkie pozycje w przypisach, przy których nie zaznaczono autora, są autorstwa J. Ratzingera).

³ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 112.

⁴ Tamże, s. 113; por. *Służyć prawdzie*, przeł. A. Warkotsch, Poznań – Warszawa – Lublin 1983, s. 53.

⁵ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 360; G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 156.

⁶ Por. *Wiara i przyszłość*, Warszawa 1975, s. 25–27; A. Tronina, *Abraham – ojciec wierzących*, [w:] *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, Kolekcja „Homo meditans” VI, s. 11–26.

⁷ *Wiara i przyszłość*, s. 27.

⁸ Tamże, s. 29.

z tym, co wieczne – w przeciwieństwie do małoduszności mieszczaucha, który nie chce wyrzeć poza to, co znajduje się obok niego [...]”⁹. Charakteryzuje się ona aktywnością, otwartością. Nie ma nic wspólnego z pasywnością, ze stagnacją. Nie powoduje bezczynności, lecz skierowuje na drogę odpowiedzialności za to, co ma nadzieję. Wzrasta w duchu nadziei na ustawiczny rozwój i wiąże się z koniecznością przekazu jej treści innym ludziom. Taką postawę określa Teolog mianem „odpowiedzialności nadziei”¹⁰.

Jest więc wiara Abrahama fenomenem niezmiernie złożonym, ale i interesującym. Jako wzór wywarła piętno na dalszych etapach i bohaterach dziejowych historii zbawienia. Wśród nich postacią pierwszorzędą jest Jezus Chrystus. O jego wiare, a także o inne biblijne archetypy wiary w Nowym Testamencie pyta dalej Kardynał.

Ratzinger analizuje relację zachodzącą między wiarą Abrahama a wiarą Jezusa i wiarą w Niego. Swoje rozważania opiera o analogię ukazaną przez św. Pawła w Rz 4. Niepłodne łono Sary wydało potomka Abrahamowi, bowiem wierzył on, że Bóg jest Panem życia. Tak samo jest z wiarą chrześcijańską. Najpierw Jezus zaufał Ojcu, że Ten po śmierci przywróci mu życie. Teraz zaś każdy chrześcijanin tak samo ufa Bogu i posiada nadzieję na nowe życie po zakończeniu egzystencji doczesnej.

To teologiczne porównanie stanowiło niewątpliwie apologię wobec Żydów, by udowodnić tożsamość fundamentów wiary chrześcijańskiej z judaizmem. Przede wszystkim jednak, jak zauważa Teolog, chodziło Pawłowi o to, by podkreślić, że teraz w pełni, w Jezusie, obietnica przyszłego życia w chwale staje się klarowna. Płyne stąd jednoznaczny wniosek: „Wiara w zmartwychwstałego Chrystusa nie jest niczym innym niż wiara Abrahama: obietnicą przyszłości, obietnicą ziemi”¹¹. Pewność Syna, że Ojciec zatroszczy się o Jego przyszłość, stała się wzorem wiary wszystkich wierzących. W porównaniu do sytuacji Abrahama została ona skonkretyzowana. Poprzez pryzmat Paschy Zbawiciela uzyskała bardziej wyraźne oblicze¹².

Perspektywę obietnicy odnaleźć można również w Hbr 11,1. Kardynał proponuje następujące tłumaczenie tego wersetu: „Wiara jest hipostazą tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie można widzieć”. Słowo *hipostaza* występuje tu w swym pierwotnym znaczeniu i należy je pojmować jako substancję, istotę, jako konkretną oraz mocną rzeczywi-

⁹ Tamże; por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 113; *Służyć prawdzie*, s. 282; *Wiara – między rozumem a uczuciem*, „Ethos” 11(1998) nr 4, s. 64.

¹⁰ *Wiara i przyszłość*, s. 29; por. *Nadzieja*, Com 4(1984) nr 4, s. 3–15; *Prawda, wartość, władza*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 87.

¹¹ *Wiara i przyszłość*, s. 34.

¹² Por. tamże, s. 35–36.

stość. W tekście tym można dostrzec pewną ontologię oraz aspekt nadziei, aspekt obietnicy odnalezienia istoty oraz sensu wszystkich rzeczy. Należy wnioskować, że rzeczy materialne odgrywają drugorzędą rolę, a spełnienie ludzkich oczekiwań nastąpi w eschatologicznym spotkaniu z Jezusem Chrystusem. Ten Jezus jest odbłaskiem chwały Boga, odbiciem Jego *hipostazy*, jak mówi autor listu do Hebrajczyków nieco wcześniej (por. Hbr 1,3). Samego więc Jezusa, jak i wiary, która w Nim znajduje swe spełnienie, dotyczy ten sam termin: *hipostaza*. W ten sposób, poprzez semantyczne zestawienie, ujawnia się głęboki związek między nimi. Ludzka nadzieja to wiara w odnalezienie sensu – *hipostazy*, czyli życiowego fundamentu. Sens ten to Jezus Chrystus, a wierzyć, to przylgnąć do Jego Osoby, to niejako osiągnąć Boga, a tym samym znaleźć pewne i ostateczne oparcie życiowe¹³.

Głębia biblijnego rozumienia wiary nie oznacza jednak braku krytycznych pytań wobec proponowanych tam modeli. Odważnie stawia je Kardynał: „[...] czy takie ukierunkowanie ku przyszłości, wykraczającej poza śmierć, nie oznacza ucieczki w to, co pozadoczesne, i odwartościowanie życia ziemskiego? Czyż nie nakłania nas ono do bezczynności i do robienia sobie fałszywych nadziei na przyszłą kompensatę – co powstrzymuje nas od tego, by teraz walczyć z pasją o sprawiedliwość, zamiast pozostawiać jej spełnienie przyszłemu sędziemu?”¹⁴. Okazuje się, że i te pytania – jak zauważa sam Autor – nie pozostały na kartach Pisma świętego bez odpowiedzi. Bierność chrześcijan w oczekiwaniu na lepszą przyszłość dostrzegł św. Paweł (por. 1 Tes 4,11; 2 Tes 3,10nn; Ef 4,28). Wykazał on dobitnie, że wiara w Boga, który obiecuje wieczną przyszłość, przyzywa do odpowiedzialności i usensowniania terażniejszości, gdyż podlega kryterium tego, co wieczne. Interpretując tę myśl, Ratzinger pisze: „Albowiem właśnie wtedy, gdy człowiek posiada wieczną przyszłość, o której decyduje jego Teraz, owo Teraz osiąga niesłychane znaczenie, prawie nie do zniesienia”¹⁵. Odpowiedź ta jeszcze raz udowadnia ogromny walor teologiczny biblijnych propozycji. I choć dzisiaj prostą wiarę w obietnicę trudno rozdzielić od narosłego w ciągu wieków konglomeratu treści oraz prawd teologicznych, to i tak pozostaje ona niezastąpionym fundamentem.

Zajmijmy się teraz drugim nurtem rozważań. Wszyscy wierzący pytali na przestrzeni dziejów o to, kim jest Bóg, w którego i któremu wierzą. Istota wiary zależy bowiem także od posiadanego obrazu Boga. Echa tych poszukiwań do-

¹³ Por. *Nadzieja*, art. cyt., s. 7–9. Biblia Tysiąclecia greckie słowo *hypostasis* w Hbr 1,3 oddaje poprzez termin „istota”, a w Hbr 11,1 poprzez słowo „poręka”.

¹⁴ *Wiara i przyszłość*, s. 36–37.

¹⁵ Tamże, s. 37. Zagadnienie relacji przeszłość – terażniejszość – przyszłość w wierze, w oparciu o współczesne kierunki teologiczne, szeroko podjął Ratzinger w jednym ze swoich referatów wygłoszonym podczas Tygodni Akademicznych w Salzburgu, w 1970 r. Zob. J. Krucina, *Czy współczesne uzasadnienie wiary?*, CS 2(1970), s. 297–301.

strzegł Ratzinger. Jednakże według niego adekwatne odpowiedzi zawarte są w całej Biblii, aż do ostatniej jej strony. Dlatego też Autor zdecydował się na wybranie niektórych tekstów i naprowadzenie czytelnika na miejsce odpowiedzi: „Jak wygląda Bóg biblijny? Kim właściwie jest? W biblijnej historii objawienia Starego i Nowego Testamentu podkreślana jest nieustannie i coraz bardziej autoprezentacja Boga wobec Mojżesza, którą relacjonuje trzeci rozdział Księgi Wyjścia”¹⁶. Zwróćmy uwagę na przeprowadzoną przez naszego Teologa analizę.

Księga Wyjścia poświęcona jest exodusowi uciskanego Izraela z Egiptu. Wyzwolicielem jest Bóg. Jawi się więc On na samym początku jako Obrońca. Nie sposób nie docenić tego motywu. Lecz biblijna historia idzie dalej i zatrzymuje się nad kwestią imienia Bożego. W dialogu z Mojżeszem Bóg określa siebie formułą *Jestem, który jestem* (Wj 3,14). Fakt ten posiada niewymierną wartość: „Od tej chwili imię Jahwe zostaje jasno i wyraźnie wyodrębnione spośród imion bóstw, których pełno dokoła. Nie jest to już imię jedno z wielu, ponieważ Ten, który je nosi, nie jest jedną spośród wielu takich samych istot”¹⁷. Wiara Izraela zyskuje rys wyraźnie monoteistyczny. Objawione imię przybliży Boga ku ludziom, choć z drugiej strony jest dość tajemnicze. Uwzględniając osiągnięcia współczesnej egzegezy, Ratzinger uważa, że oznacza ono rodzaj proegzystencji, bycia dla kogoś. Wskazuje na nieprzemijalność, niezmienność, ale i na otwartość – samoudzielanie się w relacji zawierzenia.

Kwestia objawienia imienia Bożego nie pozostaje bez echa również w Nowym Testamencie. W sposób szczególny podejmuje ją św. Jan. Siedemnasty rozdział jego Ewangelii oscyluje wokół słów Jezusa: *Objawilem imię Twoje ludziom* (J 17,6). Kardynał nie waha się nazwać tych słów najistotniejszą częścią Ewangelii. Dzieje się tak dlatego, że idea imienia Boga zyskuje tu nowy wymiar. Tajemniczość i fragmentaryczność starotestamentalnego objawienia zostaje teraz w pełni wyjaśniona. Proces ten niewątpliwie wiąże się z Osobą Syna Bożego, który do samego siebie stosuje formułę *Jestem*. „Idea imienia – zauważa Teolog – wchodzi w nowe stadium. Imieniem nie jest teraz już tylko jedno słowo, ale Osoba: sam Jezus. Chrystologia, względnie wiara w Jezusa, staje się w swej całości wytłumaczeniem imienia Boga i tego, co ono oznacza”¹⁸. Imię Mesjasza mieści w sobie słowo *Jahwe*. Prócz tego niesie jeszcze jedną informację: że jestestwo Boga, który najpełniej objawił się w swoim Synu, jest zbawianiem”¹⁹.

¹⁶ *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Zychowicz, Kielce 1995, s. 26.

¹⁷ Tamże, s. 28; por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 116–117; *Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego*, Com 2(1982) nr 1, s. 4–5; F. Courth, *Bóg trójjedyną miłości*, przeł. M. Kowalczyk, Poznań 1997, s. 85–89.

¹⁸ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 122.

¹⁹ Por. *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 31.

Zagadnienie imienia Boga nie pozostaje bez związku z zagadnieniem wiary. Gdyby było inaczej, jego prezentowanie w tym miejscu nie miałoby sensu. Jakie jest więc znaczenie ukazywania tej kwestii? Ratzinger zauważa, iż imię oznacza możliwość wezwania, ustanowienia relacji, a wiara w swej istocie pozostaje relacją: „[...] imię oznacza i dokonuje przyporządkowania społecznego, wciąga w strukturę społeczną. [...] Imię ustanawia stosunek międzyludzki. Sprawia, że daną istotę można wzywać, i stąd powstaje współegzystencja z tym, komu nadaliśmy imię”²⁰. Dzięki temu, że Bóg Biblii posiada imię, nie jest On anonimowy; wręcz przeciwnie – pozwala człowiekowi na zawarcie wzajemnego związku zawierzenia. Wyraża swą istotę i sprawia, że można Go wzywać. Dopiero dzięki takiej obecności jest niejako bardziej przystępny człowiekowi i może dać się coraz bardziej poznawać, objawiając swoje przymioty (np. trójjedyność, ojcostwo itp.)²¹. Odkąd ludzie poznali imię Boga, wiara zaczęła się rozszerzać; zyskała bardziej uniwersalny, a zarazem bardziej intymny charakter. Wierzący śmiało może stwierdzić, iż wie, komu uwierzył. Akcentowanie tego jest ważne szczególnie dzisiaj, kiedy ludzie nie zawsze są w stanie odnaleźć prawdziwe imię Boże pośród wielu określeń, bardzo często nieprawdziwych, a lansowanych w świecie.

Zamykając całość rozważań nad biblijnym aspektem wiary, należy stwierdzić, że wiara człowieka odnosi się do obietnicy: „Zapytajmy raz jeszcze: co w świetle Biblii znaczy wiara? I raz jeszcze stwierdzmy: nie jest ona systemem połowicznej wiedzy, lecz decyzją egzystencji ludzkiej, życiem ku przyszłości, którą Bóg nam zapewnia poza granicą śmierci”²². Wiemy też, kim jest Bóg, któremu można wierzyć. To Bóg osobowy oraz transcendentny, inny niż wymyślone bożki. To także Bóg, który objawia swe imię, by w związku wiary być dostępnym dla wszystkich ludzi: „Paradoks biblijnej wiary w Boga [...] polega więc na tym, że wierzy się w byt jako osobę i w osobę jako w byt, w to, że tylko to, co ukryte, jest całkiem bliskie, że to, co niedostępne, jest dostępne, że tylko to jedno jest tym Jednym, który jest dla wszystkiego i dla którego są wszyscy”²³. Ta konkluzja w pełni oddaje i finalizuje wszystkie intelektualne zmagania, którym oddał się Ratzinger, śledząc zagadnienie wiary w Biblii.

Ogromny wpływ na rozumienie wiary posiada również filozofia, która wypowiedzi się na temat możliwości poznawczych człowieka, docieka sensu egzystencji oraz dostarcza ludziom bazę pojęć, które pozwalają na wyrażenie przyjmowanych prawd. Kwestią tą zajmiemy się niżej.

²⁰ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 123.

²¹ Por. *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 32nn; J. Majewski, *Ludzkie drogi do Boga*, „Więź” 39(1996) nr 3, s. 284.

²² *Wiara i przyszłość*, s. 42.

²³ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 125; por. A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, [w:] *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 21.

2. Wiara a filozofia

Niezastąpionymi wyznacznikami procesu poznawczego są wiara i rozum. Waga, jaką Kościół przywiązuje do tych dwóch sposobów zgłębiania prawdy i analizowania rzeczywistości, została w historii wielokrotnie wyrażona. Kwestia wzajemnych relacji między wiarą a rozumem jest też przedmiotem rozważań kard. Ratzingera. Teolog zdaje sobie sprawę, że w dziejach ludzkiej myśli poznanie czerpane z Objawienia oraz wiedza uzyskana dzięki postępom nauki i refleksji filozoficznej wspierały się nawzajem i uzupełniały, zgodnie uznając istnienie jednej prawdy, poznawalnej dla ludzkiego umysłu. Szczególne usługi dla teologii oddawała zawsze filozofia, od średniowiecza określana mianem *ancilla theologie*. Wiara chrześcijańska, stanowiąca do czasów nowożytnych niewątpliwie pierwszy i wyjątkowy wyznacznik rozwoju cywilizacyjnego, była przez nią systematycznie wspierana. Zdaniem Ratzingera, ta wzajemna korelacja na przestrzeni wieków popadała jednak w coraz większy kryzys. Powstały rozdzwięk do dziś stanowi poważny problem: „Wiele jest przyczyn dylematu, w obliczu którego stoi dziś wiara chrześcijańska. Jedną z najważniejszych jednak polega na tym, że wiara nie znajduje oparcia w filozofii i tym samym nagle – że tak powiem – uważa się za zawieszoną w próżni”²⁴. Autonomiczność obu dziedzin upoważnia do stwierdzenia, że ów rozdzwięk nie tyle sam jest zagrożeniem wiary, co raczej przyczyną i płaszczyzną, na której te zagrożenia się rodzą. Kardynał dokonuje omówienia niektórych zagadnień oraz twierdzeń poszczególnych filozofów, przede wszystkim tych, które legły u podstaw wspomnianego kryzysu.

Wiarę pierwotnego Kościoła szybko spotkała konfrontacja ze światem hellenistycznym; także z jego systemami filozoficznymi. Dyskurs prezentowany przez filozofię grecką w kwestii Boga sprawił, że w tym zakresie owa konfrontacja wypadła dość pomyślnie. W dziejach Grecji od dłuższego już czasu istniało napięcie polegające na krytyce mitycznych systemów wierzeń, dokonywanej przez filozofów. Od Ksenofanesa aż do Platona podejmowano próby obalenia mitycznych bogów, którym bezkrytycznie oddawano cześć. Namysł racjonalny filozofów podpowiadał koncepcję jedyne Najwyższego Bytu. Rozdzwięk stale pogłębiał się, powodując przepastną różnicę, która w końcu spowodowała upadek antycznych modeli. „Religię chrześcijańską spotkałby ten sam los, gdyby podobnie zerwała z rozumem i cofnęła się do dziedziny czystej religijności, jak to głosił Schleiermacher i co w pewnym sensie powtarza się paradoksalnie także u Karola Bartha, wielkiego krytyka i przeciwnika Schleiermachersa”²⁵ – zauważa Teolog. W pierwotnym chrześcijaństwie dokonano jednak

właściwego wyboru. Opowiedziano się za Bogiem filozofów, a przeciwko politeistycznym mitom, uznawanym za próżne zwyczaje sprzeciwiające się prawdzie. Choć obraz Boga przyniesiony przez chrześcijan był odmienny od akademickich prób Jego zdefiniowania, to jednak trzon obu sposobów interpretowania transcendentnej rzeczywistości pozostawał ten sam. Bóg będący dla filozofów Prawdą, Podstawą i Początkiem wszelkiego bytu, był tym samym dla chrześcijan, choć ich wiara przekraczała granice filozoficznego myślenia. Byt Absolutny, Logos całego świata, utożsamiono bowiem z miłością. U podstaw istnienia Boga, u fundamentów Jego stwórczego aktu, dostrzeżono miłość²⁶.

Nierozdzielna współpraca między filozofią a teologią chrześcijańską, zasadzona na gruncie wspólnych idei, trwała całe wieki, tak że czasem trudno było te dwie dziedziny rozróżnić. Szczyt przełomu, który się dokonał, wiąże Ratzinger z osobami filozofów: Kartezjusza, Vico i Kanta. W sposób szczególnie w swoich rozważaniach zwraca uwagę na poglądy Vico. Myśl scholastyczna, dotąd królująca, oscylowała wokół stwierdzenia: *verum est ens* – byt jest prawdą. Giambattista Vico (1688–1744) formule tej przeciwstawił inną: *verum quia factum*. Oznaczała ona, że w obrębie możliwości poznawczych człowieka pozostaje tylko to, co jest wytworem jego samego. Zdaniem Kardynała, odtąd rozpoczął się poważny kryzys metafizyki i początek umysłowości nowożytnej – ciągle trwającej *ery naukowej*.

Vico postawił tezę, że prawdziwą wiedzą jest znajomość przyczyn. Nietrudno tu dostrzec podobieństwo do filozoficznych propozycji Arystotelesa. Jednak Vico ze starożytnych założeń wyciągnął skrajnie odmienne wnioski. Jego zdaniem, jak zauważa Ratzinger, możemy znać prawdziwie tylko to, co zrobiliśmy sami (*factum*), bo znamy tylko samych siebie. Rozważanie oraz poszukiwanie sensu i celu bytu – element nieodłączny od wiary – jest odtąd bezużytecznym trudem. Teocentryzm zostaje zastąpiony radykalnym antropocentryzmem: „Ponad siebie nie może już człowiek spojrzeć, więc – znowu na płaszczyźnie *factum* – musi sam siebie uznać za przypadkowy twór odwiecznej ewolucji [...]. I tu również odbiera mu się niebo, z którego miał pochodzić, i tylko ziemia pozostaje w jego rękach”²⁷. Polem intelektualnych penetracji staje się historia, dostarczająca wiedzy o tym, co człowiek zdołał uczynić. Filozofia i teologia, jako

²⁴ *Wiara i przyszłość*, s. 42; por. *Prawdziwość chrześcijaństwa*, „Christianitas” 3–4(2000), s. 20.

²⁵ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 128. Poglądom wspomnianych filozofów przyjrzymy się nieco dalej.

²⁶ Tamże, s. 132–136; por. *Prawdziwość chrześcijaństwa*, s. 16–18; *Wiara – między rozumem a uczuciem*, s. 65–69. Z. Kijas, A. Zuberbier i wielu innych teologów zauważa, że temat miłości jako swoistego wyróżnika, naczelnej formy Objawienia i podstawowej zasady życia chrześcijańskiego, jest jednym z ciągle powracających motywów w twórczości J. Ratzingera. Zob. Z. Kijas., *Wspólnota, która uświęca i zbawia*, [w:] *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 11; A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, s. 9–10; F. Courth, *Bóg trójjedynym miłości*, s. 267–270.

²⁷ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 55.

nie podpadające pod kategorię wytworu rąk ludzkich, zepchnięte mają być na margines. Mogą się rozwijać jedynie wtedy, gdy polegają na badaniach historycznych. Ostatecznie i ten plan zostaje w końcu wyparty.

Wraz z Karolem Marksem (1818–1883) dokonuje się zwrot ku przyszłości, ku myśleniu technicznemu. Obowiązuje teraz formuła: *verum quia faciendum*. Prawda odnosi się do działania, do procesu przemiany i przekształcania świata. Poprzedni zwrot, od spekulacji do badania faktów, wydaje się niewystarczający, bowiem historia nacechowana wątpliwościami i dwuznacznościami nie może zaferować pełnej oraz pewnej prawdy o rzeczywistości. Teraz poznawalne jest tylko to, co można doświadczalnie zweryfikować, powtarzać oraz ulepszać, wpływając w ten sposób na kształt przyszłości. Od strony praktycznej uwidacznia się prym w dziedzinie nauk przejęty przez dyscypliny przyrodnicze i techniczne. Od strony ideowej idzie o przemianę kształtu świata²⁸.

Czy w tak określonym sposobie pojmowania rzeczywistości jest jeszcze miejsce dla wiary? Wraz ze zwrotem ku *factum* teologia próbowała obronić swój status. Oczekiwano na pozytywne efekty. Skoro miejsce metafizyki zajęła historia, to próbowano natychmiast to uwzględnić: „Ostatecznie bowiem wiara chrześcijańska z samej swej treści istotnie należy do historii. Wypowiedzi Biblii nie mają charakteru metafizycznego, tylko charakter faktów”²⁹. Starano się zatem pojmować wiarę w perspektywie historycznej. Kolejny przełom – przejście do *faciendum* – rozwiął nadzieje na wypracowanie rozwiązań. Wraz z opcją na rzecz ulepszenia przyszłości, wiarę próbowano tłumaczyć jako sposób przemiany świata. Ostatecznym owocem tego typu spojrzenia stały się formy uprawiania teologii politycznej. Nie ulega wątpliwości – uważa Ratzinger – że wiara zawiera w sobie wyzwanie na rzecz sprawiedliwego świata, choć ta sama idea legła też u podstaw marksizmu, jako systemu, który pragnął wykorzystać ją w walce przeciw wierze. Nie do przyjęcia jest jednak próba swoistego rodzaju pogodzenia stanowisk, zaproponowana przez teologię wyzwolenia³⁰.

Zdaniem Kardynała, teologowie powinni dokonać pozytywnej konfrontacji z zaprezentowanymi stanowiskami, wydobywając z nich to, co pozostaje w zgodzie z myślą chrześcijańską: „Wiara chrześcijańska spotyka się niewątpliwie z zasadniczymi siłami nowej epoki. Jest to rzeczywiście szansa naszej historycznej chwili, że możemy odtąd całkiem na nowo pojąć strukturę wiary pomiędzy *factum* a *faciendum*”³¹. Próby całkowitego umiejscowienia wiary na płaszczyźnie *factum* lub *faciendum* nigdy nie będą udane. Chrześcijanin wypo-

²⁸ Tamże; zob. też *Drogi wiary w dobie współczesnych przemian*, Com 12(1992), nr 2, s. 113–117.

²⁹ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 57.

³⁰ Por. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 1997, s. 114–115.

³¹ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 58–59.

wiadając słowa *credo* zdaje sobie sprawę, że nie uruchamia tym samym programu aktywnej przemiany świata ani się nie włącza po prostu w bieg zdarzeń historycznych. Wiara przekracza te rzeczywistości. Tym bardziej więc zadania stojące przed teologami wymagają od nich ogromnej troski o zgodność ewentualnych propozycji z nienaruszalnym depozytem prawd wiary. Stawiając ten postulat, Ratzinger ostatecznie zamyka i wyznacza ramy kształtowania się na przestrzeni dziejów wzajemnych relacji między wiarą a rozumem. Warto jednak jeszcze przyjrzeć się poglądom poszczególnych filozofów, którymi interesuje się Autor. Wpisują się one w szerszy kontekst zagadnienia, stanowiąc przedłużenie lub modyfikację powyżej ukazanych założeń.

Jednym z filozofów nawiązujących do ujęć sensualistycznych i materialistycznych oraz do refleksji o postępie jest August Comte (1798–1857). Zaproponowany przez niego system pozytywizmu został zbudowany na fundamencie radykalnego dowartościowania nauk empirycznych, postrzeganych jako uwiecznienie rozwoju umysłu ludzkiego, dążącego do zapanowania nad biegiem zjawisk. Zdaniem Ratzingera, klasycznym wyrażeniem myśli Comte’a jest jego diagnoza co do dziejów świata – prawo trzech stadiów. Comte uważał, że poznanie ludzkie mające na celu zrozumienie rzeczywistości, przechodzi przez trzy fazy: stadium teologiczno-fikcyjne, etap metafizyczno-abstrakcyjny, aż do myślenia pozytywnego, w którym umysł ludzki rezygnuje z próby odnalezienia ostatecznego sensu, a poświęca się zgłębianiu praw empirycznych. W końcu dzięki naukom pozytywnym ma dojść do opracowania dziedzin stanowiących według Comte’a najdłużej broniącą się twierdzą: antropologii teologicznej i moralności. „W trakcie tego rozwoju myślenia problem Boga stałby się z konieczności problemem przestarzałym, który świadomość po prostu odrzuca jako bezprzedmiotowy [...]”³² – komentuje myśl Comte’a Ratzinger. Wiara jako spotkanie z Bogiem znika całkowicie z horyzontu i zostaje zastąpiona zaufaniem do nauki oraz apoteozą ludzkości, jako rzeczywistości będącej w ciągłym postępie. Problem poszukiwania prawdy o świecie przechodzi z rąk kapłanów do rąk uczonych. Walka z religią jest bezsensowna: tak jak kiedyś przyszedł zmierzch epoki bogów Homera, tak nadejdzie prędkiej czy później kres wierzeń chrześcijańskich. Mimo takich przekonań Comte posiadał jakąś świadomość ludzkiego pragnienia pełni i sensu: „W późniejszym okresie Comte zajmował się nawet szczegółowo projektem nowej religii ludzkości: człowiek bowiem może żyć bez Boga, ale nie bez religii”³³. Tym niemniej, ta utopijna próba nie stanowiła zaprzeczenia jego wcześniejszych poglądów o nadejściu epoki postteistycznej.

³² *Wiara i przyszłość*, s. 9; por. J. Majka, *Humanizm ateistyczny a humanizm chrześcijański*, AK 65(1973) t. 81, s. 357; S. Zięba, *Scjentyistyczno-filozoficzne kwestionowanie wiary*, AK 65(1973) t. 80, s. 212.

³³ *Wiara i przyszłość*, s. 10.

Myśl pozytywistyczna znalazła dla siebie stałe miejsce. Kardynał zauważa, że sformułowane przez Comte'a tezy goszczą dzisiaj w świadomości wielu ludzi. Współcześni nierzadko nie potrzebują już Boga do zrozumienia rzeczywistości. Głoszą tezy o upadku wiary chrześcijańskiej. Jedyne zaś źródło prawdy upatrują w wiedzy empirycznej, pozostającej ich zdaniem w całkowitej opozycji do wiary³⁴.

Mniej więcej w tym samym czasie żył oraz tworzył Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) – berliński filozof i teolog ewangelicki. Uważał on, że po kryzysie Oświecenia, po tryumfie skrajnego racjonalizmu, należy znaleźć dla religii nowe miejsce. Pragnął uwydatnić i umotywić jej specyficzność, unikając redukcji jej do moralności bądź do filozofii. Stąd „Schleiermacher twierdził, że istnieją w człowieku różne, nie dające się wzajemnie wymieniać formy odnoszenia się ku światu i ujmowania rzeczywistości, formy, z których każda posiada własną wagę i własne znaczenie”³⁵. Formy te stanowią swoistą triadę. Są to nie dające się do siebie sprowadzić: rozum, wola i uczucie. Rozumowi odpowiada nauka, woli – *ethos*, natomiast uczuciu odpowiada religia będąca subiektywnym doświadczeniem nieskończoności, a konkretniej – świadomością własnego ograniczenia, przemijalności i nietrwałości w stosunku do nieskończoności³⁶. Kardynał Ratzinger zauważa, że dzięki tej idei Schleiermacher uzyskał całkowitą niezależność religii od metafizyki. Utożsamiał ze sobą wszystkie systemy wierzeń, jako że wszystkie wyrażają poczucie nieskończoności i przyczyniają się do jego przeżycia. Zaproponowane rozwiązanie posiadało pionierski charakter i miało doniosłe konsekwencje dla rozumienia wiary chrześcijańskiej. Jeśli tym, co istotne w religii, jest niemożliwy do opisanego składnik uczucia, to treści wyrażające religię są tylko formami pobożnej świadomości, nieudolnymi próbami zwerbalizowania tego, co nie da się wypowiedzieć. Treść dogmatu została całkowicie zdeprecjonowana. W dziedzinie chryzologii szczegóły życia Jezusa oraz wypowiedzi na temat Jego Boskości zostały wzięte w nawias. Została zachowana tylko Jego funkcja – jako człowieka o najwyższej i najbardziej czystej świadomości Boga. Schleiermacher posunął się bardzo daleko w swych wnioskach: „Jezus nie jest Bogiem, lecz posiada najwyższą świadomość Boga; nie wychodzi się już poza świadomość do bytu, lecz odwrotnie: miejsce bytu zajmuje świadomość”³⁷ – zauważa Teolog. Wyraźnie dostrzegalne są tu echa zwrotu ku podmiotowi, który został zaproponowany przez Kanta. Pomimo radykalizmu poglądów, Schleiermacherowi towa-

³⁴ *Wiara i wiedza*, WDr 3(1975) nr 5, s. 3–4; por. *Wiara i przyszłość*, s. 9–10.

³⁵ *Wiara i przyszłość*, s. 43.

³⁶ Por. *Wiara – między rozumem a uczuciem*, s. 61; *Drogi wiary w dobie współczesnych przemian*, s. 125–126.

³⁷ *Wiara i przyszłość*, s. 45.

rzyszyła świadomość wyjątkowości chrześcijaństwa. Filozof dostrzegał problem i starał się go rozwiązać, choć nie udało mu się nic więcej, jak tylko relatywizacja, polegająca na ustaleniu stopnia różnicy między wiarą chrześcijańską a innymi religiami. Tego rodzaju relatywizacja, według Ratzingera, obecna jest również w świecie współczesnym.

Wobec powyższych twierdzeń zaczęto zgłaszać wątpliwości. Autorem najbardziej zdecydowanego protestu był ewangelicki myśliciel Karl Barth (1886–1968). Schleiermacher, odrzuciwszy rozum, szukał dla wiary innego punktu zaczepienia w człowieczeństwie. Znalazł go w uczuciu. Barth posunął się dalej. Według niego wiara szybuje w próżni, jest czystym paradoksem. Nie potrzebuje żadnego umocowania. Ani rozum, ani doświadczenie, ani uczucie nie stanowią punktu spotkania z tajemnicą Boga. „U Bartha powstała tym samym śmiała wizja [...]. Wiara nie jest czymś dającym się udowodnić, co mógłby pojąć rozum, jest ona błyskiem Boskiego działania [...]. Wiara jest pozbawionym punktu zaczepienia działaniem Boga w nas”³⁸. Człowiek sam z siebie nie może pojąć tego, co Boskie; nie może znaleźć drogi do Boga i pozostaje ateistą. Tylko w Chrystusie – w Słowie Bożym, w którym odkrywają się jednocześnie rzeczywistość grzechu i propozycja zbawienia, napotyka człowiek drogę ku Bogu. Nie ma innej możliwości rozprawiania o Bogu poza „przypadkiem” Chrystusa. W teologii należy odrzucić orzekanie o Bogu na zasadzie analogii bytu (*analogia entis*), a przyjąć jedynie analogię wiary (*analogia fidei*). Żadne pojęcie ani żadna rzeczywistość ludzka nie są w stanie do Niego dotrzeć. Każda próba wzniesienia od doświadczenia ludzkiego do prawdy Bożej jest bałwochwaltwem oraz fałszem.

Stwierdzenie powyższe jest podstawą kontrowersyjnego podziału: w chrześcijaństwie odróżnić należy wiarę i religię. Pierwsza jest czynem Boga, druga zaś to dzieło ludzkie, czyli wszystko to, co jest efektem ludzkich spekulacji, odseparowanych od słowa Bożego i opartych o człowiecze doświadczenie. Barth próbując odnaleźć sens wyjątkowości i transcendencji wiary, pomniejszył znaczenie zdolności poznawczych człowieka, sprowadził go do roli pasywnej oraz w konsekwencji rozwijał swoistego rodzaju pozytywizm objawienia. Rozum także tutaj został zepchnięty na margines. Z wczesnego dorobku tego myśliciela pozostała niestety jedynie krytyka religii, działająca na rzecz marksizmu³⁹.

Niewątpliwie zagadnienie związków między wiarą a rozumem, a tym samym między wiarą a filozofią, stanowiące najgłębszy przejaw racjonalnego myślenia, jest bardzo obszerne. Przedstawieni myśliciele, których poglądy poddał swojej analizie Ratzinger, są tylko kilkoma z wielu podejmujących ten problem. Jed-

³⁸ Tamże, s. 46–47.

³⁹ Por. *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 18(1997), nr 3, s. 52; *Granice dialogu*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2000, s. 127.

nak zdaniem Kardynała to właśnie ich przemyślenia zasługują na zwrócenie uwagi. Staje się to tym bardziej ważne, jeśli chcemy zanalizować współczesny obraz stosunków wiara – filozofia i odnaleźć przyczyny kryzysu. Do dziś porbrzmiewa echo ukazanych poglądów. „Nie ma już żadnej wspólnej pewności filozoficznej, jeśli się nie chce powiedzieć, że wszystkie filozofie dzisiejsze, to właśnie przekonanie, że pewność jest niemożliwa poza naukami ścisłymi”⁴⁰ – utrzymuje Autor. O ile nauki przyrodnicze poprzez współdziałanie powiększają zasób wiedzy, o tyle w filozofii następuje rozdrobnienie poglądów, zmierzające ku temu, by ograniczyć przedmiot wiedzy do tego, co jest jednoznacznie sprawdzalne. Nie bez znaczenia pozostają tu poglądy Kanta, który metafizyczne usiłowania filozofii określił jako przedkrytyczne i zredukował ją do analizy ludzkich możliwości poznawczych: „Jeśli brama poznania metafizycznego zostaje zamknięta, jeśli granice ludzkiego poznania wyznaczone przez Kanta są nienaruszalne, wiara jest skazana na wymarcie – nie ma po prostu czym oddychać”⁴¹. Dzisiejsi zwolennicy Wittgensteina i strukturalistów również uosabiają program uczynienia z filozofii dziedziny ścisłej, która rezygnuje ze stawiania rzekomo niemożliwych do odgadnięcia pytań, a zwraca się ku analizie języka i logice; nie ma faktów, a są tylko interpretacje. Wątpienie stało się metodą badania i postępowania.

Jakie wnioski należy wyciągnąć na przyszłość z powyższego stanu rzeczy? „Brak miejsca dla wiary w filozofii nie stanowi o jej przestarzałym charakterze, lecz o generalnym kryzysie świadomości, w którym się znajdujemy. Ten stan wiara będzie musiała przetrwać w jawnym związku ze wszystkimi poważnymi dążeniami do nowego określenia miejsca świata i człowieka. Nie mogłaby uczynić nic bardziej błędnego niż włączyć się w zgodny chór pozytywizmu”⁴² – twierdzi Ratzinger. Skoro filozofia nie jest już pomocą dla wiary, konieczne wydaje się podejmowanie prób samodzielnego, chrześcijańskiego spoglądania na całość rzeczywistości. Niezbędne jest pytanie o rozumność i sensowność wiary – pewnego rodzaju samoweryfikacja. Ontologiczna spekulacja powinna iść w parze z dobrą teologią historii, prowadząc w ten sposób do jedności i syntezy całej myśli chrześcijańskiej. Jest to niewątpliwie zadanie wymagające, ale stanowi ono obowiązek wszystkich wierzących, zwłaszcza zaś teologów. Nie oznacza to bynajmniej zaprzestania dialogu z filozofią. Wręcz przeciwnie, stale do niego przyzywa. Rozum nie wyzdrowieje nigdy bez wiary, nie odnajdzie samodzielnie pełni sensu leżącego u podstawy wszelkiej rzeczywistości. Wiara bez rozumu nie stanie się ludzka i utraci swoją komunikatywność⁴³.

⁴⁰ *Wiara i przyszłość*, s. 50.

⁴¹ *Wiara i teologia dzisiaj*, s. 52.

⁴² *Wiara i przyszłość*, s. 56–57.

⁴³ Por. *Wiara i teologia dzisiaj*, s. 52; *Teologia a polityka Kościoła*, [w:] *Kościół, ekumenizm, polityka*, s. 201; por. A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, s. 22.

Podsumowując omawiane zagadnienie, warto zwrócić uwagę, że postawione przed laty przez Ratzingera diagnozy nieomalże nic nie straciły ze swej aktualności. Potwierdza to choćby encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, której oceny są bardzo zbieżne z tezami sformułowanymi niegdyś przez Kardynała⁴⁴.

Analiza Pisma świętego oraz zależności zachodzących między wiarą a filozofią pozwala Teologowi przejść do rozwinięcia własnej koncepcji i interpretacji rzeczywistości wiary.

3. Integralna koncepcja wiary w teologii

Chrześcijaństwo czerpie swój rodowód z Pisma świętego, a konkretnie z historiozbowczych zdarzeń tam opisanych. Jest otwarte i podlega koniecznym procesom współdziałania z wieloma naukami, aby dla tajemnic wiary znaleźć racjonalne oparcie i przełożenie. Rozwija się ciągle w czasie, a zatem wymaga również stałego zgłębiania kluczowych i istotnych dla siebie zagadnień teologicznych. To zadanie podejmuje także kard. Ratzinger, rozważając nad istotą wiary. Punkt widzenia Teologa stanowi pewną wypadkową – oparty o biblijne rozumienie wiary, skonfrontowany ze spojrzeniem myśli filozoficznej, pozostaje ubogacony o Jego wewnętrzne doświadczenie, i w ten sposób uzyskuje charakter integralny; stanowi odpowiedź na pytanie o wiarę – odpowiedź czasem pozytywną, a niekiedy ukierunkowaną na polemikę z innymi stanowiskami.

„Co to w ogóle znaczy, że egzystencja chrześcijańska wyrażała się przede wszystkim i najpierw w słowie *credo*, a tym samym – co samo przez się wcale nie jest zrozumiałe – że istota chrześcijaństwa polega na tym, że jest ono *wiara*?”⁴⁵ – pyta Prefekt watykańskiej Kongregacji. Zauważa on jednocześnie, że powszechne utożsamianie wiary i religii jest prawdziwe tylko do pewnego stopnia. Tak na przykład w ujęciu starotestamentalnym synonimem religii stała się Tora. Była więc ona identyfikowana z obwarowanym prawnymi ramami stylem życia, w którym akt wiary, istotowo różny, powoli nabierał coraz bardziej wyraźnych rysów. U politeistycznych Rzymian religijność wyrażała się przede wszystkim realizacją określonych praktyk i ceremoniałów. Akt wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną nie był dla niej decydujący. Podobnie rzecz ma się z buddyzmem, który choć bywa określany mianem religii, to przecież niewiele ma

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem *Fides et ratio* (14 IX 1998), Kraków 1999. Zbieżność ocen można zauważyć na przykład w numerze 5: „W wyniku tego ukształtowała się w ludziach współczesnych, a nie tylko u nielicznych filozofów, postawa ogólnego braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka. Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadawała się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego. Można powiedzieć, że stracił nadzieję na uzyskanie od filozofii ostatecznych odpowiedzi na te pytania”.

⁴⁵ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 40.

wspólnego z wiarą. Jest raczej formą wewnętrzną penetracji samego siebie, paradoksalnie zmierzającą ku wyzwoleniu się z ciężaru bycia osobą⁴⁶.

To spojrzenie, zdaniem Ratzingera, wydaje się przekonywać, że również bycie chrześcijaninem nie od razu oznacza bycie człowiekiem prawdziwej wiary. Wielowiekowa historia Kościoła dość mocno uwydatnia fakt, że dla niektórych ludzi wiara bywa tylko pewnym przyjętym systemem zachowania się, sposobem kształtowania własnej powierzchowności, powielaniem określonych postaw ze względu na obowiązujące zwyczaje. Ten stan może oczywiście być zaczątkiem otwarcia się na autentyczną wiarę, ale może stanowić również jej zaprzeczenie. Niewątpliwą trudnością dla takich ludzi jest to, że Bóg jest dla nich zbyt daleki, pozostaje poza polem ich sensorycznej percepcji. Wyzwaniem, które trzeba im postawić, jest konieczność wyjścia ze świata zmysłów, by prawdziwie uwierzyć; by być przekonanym, że to, czego nie można ujrzeć, jest właściwą rzeczywistością, która konstytuuje wszelką inną rzeczywistość. Tę prawdę streszcza Kardynał następująco: „[...] wierzyć znaczy uznać, że wewnątrz egzystencji ludzkiej istnieje punkt, który nie może zasilać się tym, co widoczne i dotykalne, ani na tym się opierać, ale który styka się z tym, czego dojrzeć nie można, tak że staje się to dla niego dotykalne i okazuje niezbędne dla jego egzystencji”⁴⁷.

Procesem, który muszą przeżyć wszyscy pragnący żywej wiary – podkreśla Teolog – jest nawrócenie. Trzeba wewnątrz dojrzeć, jak ślepe i złudne są własne pragnienia oraz działania skupiające się na doczesności, nie wykraczające poza ramy świata, który można ogarnąć i uczynić swoją własnością. Taki, głęboko egzystencjalny zwrot, jest początkiem wiary. Kosztuje on wiele wysiłku, jest zmianą optyki. Stanowi swoiste ryzyko, gdyż sensu i prawdy paradoksalnie człowiek dopatruje się tam, gdzie oczyma ciała niczego nie można dostrzec⁴⁸.

Nawrócenie nie oznacza bynajmniej końca rozwoju wiary ani rozwiązania trudności, które stale pojawiają się na drodze wiary. Kolejną z nich jest według Kardynała występujące w chrześcijaństwie napięcie pomiędzy *ongis* i *dzisiaj*. Współczesny człowiek obserwując historię Kościoła, wysuwa podejrzenie, że oferuje ono staroświeckie oraz nieaktualne propozycje, które powierzchownie ubrane są w szatę nowoczesności. Wszelkiego rodzaju próby reform – jak np. intelektualno-akademicka demitologizacja (Bultmann i in.) czy eklezjalny pragmatyzm soborowego *aggiornamento* – jeszcze bardziej pogłębiają to podejrzenie⁴⁹. Z drugiej strony uświadamiają one również, jak bardzo wiara opiera się

o to, co wczorajsze. Wiara ściśle związana jest z *tradycją*, która w świecie tryumfu idei postępu jest dla wielu niezrozumiała oraz tożsama z zacofaniem. Wychodząc więc pod takim szyldem, odbierana jest jako relikwinię minionych epok, nieadekwatny do oczekiwań człowieka z impetem kroczącego ku przyszłości. Skoro jednak wiara ma do czynienia z tym, co wczorajsze – kontynuuje tok swoich rozważań Ratzinger – to i w tym kryje się głęboka wartość. Wskazuje ona na to, że Bóg nie pozostał dla człowieka nieuchwytny, lecz poprzez misterium Wcielenia wkroczył w dzieje, w czas. Wieczność dotknęła doczesności w Jezusie, który dla ludzi stał się doskonałym interpretatorem Boga, „egzegezą” Boga – jak to formułuje Teolog, dosłownie rozumiejąc tekst prologu z Ewangelii wg św. Jana (por. J 1,18). Bóg–Człowiek tak głęboko dotknął egzystencji świata, że nazaczył ją znamieniem krzyża. Wiara jest próbą odczytywania tego faktu. Dzięki temu nie jest ona teorią, lecz wydarzeniem⁵⁰.

Ratzinger próbuje także określić wiarę jako *stanie przy czymś i rozumienie*⁵¹. Inspirację do tego odnajduje on w tekście Iz 7,9: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się”. Septuaginta oddaje ten werseł słowami: „Jeżeli nie uwierzycie, to i nie zrozumiecie”. Ratzinger proponuje jednak, by słowo „uwierzyć”, zastąpić bardziej odpowiadającym pierwotnemu brzmieniu sformułowaniem „trzymać się” lub „stać”. Oba terminy sugerują w tym miejscu stanie na gruncie słowa Bożego, któremu można zaufać. Wskazują też na istotę wiary: jest nią zawierzenie się czemuś, co nie jest wytworem człowieka, co pozostaje poza jego zasięgiem wykonawczym, znacznie go przerastając. Odkrywa to człowiek poszukując celu swojej egzystencji, choć i to zadanie – przyznaje Ratzinger za Heideggerem – współczesnemu człowiekowi wydaje mu się zbędne⁵².

Tak pojęta wiara jest doświadczeniem sensu wszystkiego. Staje się formą wyznaczającą spojrzenie na całą rzeczywistość, na kluczowe zagadnienia, które nas dotykają: „[...] jest postawą człowieka wobec całej rzeczywistości, nie dają-

⁵⁰ Por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 46–47; K. Domagalski, *Posługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, s. 43: „Wiara nie jest ideologią i nie sprowadza się do intelektualnie pojętej prawdy. Przedmiotem wiary jest Bóg, który konkretnie i historycznie stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie”.

⁵¹ Całościową analizę tej koncepcji zawiera napisana na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim dysertacja doktorska: A. Bellandi, *Fede cristiana come stare e comprendere. La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma 1996.

⁵² M. Heidegger rozróżnił dwa typy myślenia: myślenie rachujące, czyli dyskursywne oraz myślenie rozważające – dociekające treści bytu. To drugie posiada za swój przedmiot sens egzystencji. Heidegger i Ratzinger uważają, że jest ono przez współczesnych coraz rzadziej stosowane, z ogromną szkodą dla całościowej wizji świata i ludzkiego przeznaczenia. Por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 61; szerzej na temat koncepcji Heideggera zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 120–127; M. Kostyszak, *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia*, Warszawa 1991, s. 21–38.

⁴⁶ Por. tamże; *Patrząc na Chrystusa*, przeł. W. Kaiser, Warszawa 1991, s. 8.

⁴⁷ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 43.

⁴⁸ Tamże; por. *Kościół wspólnotą*, przeł. W. Życiński, Lublin 1993, s. 128.

⁴⁹ A. Zuberbier zauważa, że oba reformistyczne nurty stanowią przedmiot dogłębnej analizy i krytyki ze strony Ratzingera „za ich powierzchowność, chęć przypodobania się współczesnym niejako za wszelką cenę i za ich jednostronność”. Zob. A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, s. 19.

ca się sprowadzić do wiedzy, niewspółmierną z wiedzą, nadaniem sensu, bez którego nie znalazłby człowiek dla siebie miejsca na świecie, sensu, jaki tkwi u podstawy ludzkich obliczeń i działań⁵³. Tego sensu, rozumianego jako ontyczny fundament, nie da się samodzielnie wykreować. Jest on darem, łaską. Wierzyć po chrześcijańsku to zrozumieć ten sens i przyjąć go jako prawdę, jako bezpieczny grunt, na którym można stać bez obawy.

Misterium Wcielenia niesie ze sobą treść, że sensem tym jest Ty, czyli druga osoba – Jezus Chrystus ofiarujący człowiekowi dar niezmaconej i nieprzemijalnej miłości. Wyjście ku Niemu w akcie wiary, to otwarcie drzwi własnego subiektywizmu, wyzwolenie się z własnego uwikłania. On – Logos – jest sensem, jest Miłością do każdego człowieka. W tej też perspektywie wiara oraz miłość zmierzają ku utożsamieniu⁵⁴. Podobnie rzecz ma się z nadzieją. Jeśli chrześcijanin to człowiek mający nadzieję na odnalezienie sensu, a sens ten nadaje wiara, to te dwie rzeczywistości ostatecznie się ze sobą spotykają⁵⁵.

Sens z kolei jest wyznacznikiem ludzkiego działania, które zostaje mu podporządkowane. Skoro, jak to wykazuje Kardynał, sensem tym dla chrześcijanina jest Osoba Syna Bożego, to podporządkowanie się mu należy określić kategorią posłuszeństwa. Sama wiara jest więc w konsekwencji posłuszeństwem woli Jezusa Chrystusa: „Wiara jest posłuszeństwem. Jest ona jednością naszej woli z wolą Boga i właśnie przez to naśladowaniem Chrystusa, bowiem istotą drogi Chrystusa jest zmierzanie ku temu, by Jego wola stopiła się z wolą Ojca⁵⁶. Do głosu w tym miejscu dochodzi wymiar wiary Tej, która jest Błogosławioną, bo uwierzyła – Maryi. Akt wiary, przez który umożliwiła Ona Słowu Boga inkarnację, jest właśnie aktem posłuszeństwa. Wiara stanowi u Niej oddanie własnej egzystencji pod wpływ woli Boga. Tak zarysowany paradygmat nie stracił także obecnie nic ze swej aktualności. Również dzisiejszy wierzący powinien być człowiekiem takiego posłuszeństwa.

Nie można zbagatelizować funkcji i roli, jaką w procesie przekazu i wzrostu wiary pełni wspólnota Kościoła. Na jej czele, oprócz Maryi, znajdujemy także świętych. „Światło Jezusa odbija się w świętych i od nich promieniuje dalej.

⁵³ *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 62; por. A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, s. 10; K. Domagalski, *Posługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, s. 43: „[Ratzinger] wiarę przedstawia jako to, co nadaje sens ludzkiemu życiu i istnieniu świata, jako przyjęcie tego, czego nie da się wymyślić, jako posłuszeństwo i służenie”.

⁵⁴ Por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 69–71, 146–148; *Wiara i przyszłość*, s. 22–23; *Wiara i wiedza*, s. 11–12; *Patrząc na Chrystusa*, s. 26; *Przekazywanie i źródła wiary*, [w:] *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kard. Józefa Ratzingera*, red. J. Królikowski, Poznań 1997, s. 76–77.

⁵⁵ Por. *Nadzieja*, s. 7–10; *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 235.

⁵⁶ *Nowa pieśń dla Pana*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 80.

Święci to jednak nie tylko osoby kanonizowane. Żyją wciąż święci nieznan, którzy obcując z Jezusem przyjmują promień Jego blasku, konkretne i rzeczywiste doświadczanie Boga⁵⁷. Autor podziela pogląd św. Tomasza z Akwinu, którego zdaniem na świadectwie i doświadczeniu tych osób zasadzona jest cała teologia. Wiara to wejrzenie, to pokorny wgląd i zacerpienie z ich sposobu przeżywania Boga. Jako żywe przykłady doświadczania transcendencji i wytrwałości w wierze są przestrzenią, w której wiara jest „zmagazynowana i przyrządzona antropologicznie⁵⁸. Pośrednictwo Jezusa oraz ich wstawiennictwo stanowią fundament wspólnoty wiary – wzajemnej komunii w łonie Kościoła: „Wiara i życie, prawda i życie, JA i MY są nierozdzielne i tylko w kontekście wspólnego życia, w MY wierzących, w MY Kościoła wiara rozwija swoją logikę, swój kształt organiczny⁵⁹. Wiara bez osadzenia w kontekście eklesjalnym zatracą swą tożsamość: „Wiara jest odpowiedzią Kościoła udzieloną Chrystusowi; akt wiary dokonuje się w Kościele. Nie jest to akt indywidualny, akt poszczególnego człowieka, nie jest to pojedyncza odpowiedź. Wiara znaczy wierzyć *wspólnie* z całym Kościołem⁶⁰”.

Konkretną postacią wiary jest jej wyznanie – *symbol*. W nim zawiera się cały depozyt treści doktrynalnych. Słowo „symbol” pochodzi od greckiego *symbollein*: zbiegać się, składać. W starożytnej obyczajowości dwie należące do siebie części pierścienia, laski bądź tabliczki służyły za znak rozpoznawczy i za potwierdzenie umowy; upoważniały do odbioru jakiejś rzeczy albo do korzystania z gościnności. Symbol to zatem znak jedności i wspólnoty. Określając tym terminem wyznanie wiary, wyrażamy głęboki sens jego istoty: wspólnotowe wyznawanie Kogoś Drugiego – Boga, a także jedność ducha w jedności słowa. Kościół posiada wiarę zawsze tylko jako *symbolon* – przełamaną połowę, która mówi prawdę, wskazując nieustannie ponad siebie, na coś całkiem innego, na transcendentne, przekraczające ludzkie formy wyrazu dopełnienie. Przez tę niepełność symbolu wiara człowieka, jako nieustanne samoprzekraczanie, przedziera się do Boga – rozważa Kardynał⁶¹.

Tak pojmowana i przeżywana wiara pomaga człowiekowi żyć, radować się i cierpieć. Nie oczekuje on wcale rajy już tu na ziemi, choć stara się go urzeczywistniać w sercu. Oczekuje przyszłego, nieprzemijającego świata, nadając

⁵⁷ *Patrząc na Chrystusa*, s. 22.

⁵⁸ *Doświadczenie a wiara*, WDr 8(1980) nr 9, s. 11–12.

⁵⁹ *Patrząc na Chrystusa*, s. 26; por. *W co wierzy Kościół*, w: *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kard. Józefa Ratzingera*, s. 118.

⁶⁰ *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków 1986, s. 45; por. *Teologia a polityka Kościoła*, w: *Kościół, ekumenizm, polityka*, s. 206.

⁶¹ Por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 85–87.

w ten sposób sens zmaganiu o kształt dnia powszedniego i czyniąc człowieka szczęśliwym. Bez Boga zaś świat pustoszeje, wszystko staje się nudne, człowiek ciągle odczuwa egzystencjalny niedosyt, poszukuje innych punktów oparcia, a często pogrąża się w nihilizmie.

Przedstawiona powyżej interpretacja wiary jest wieloaspektowa. Tak ukazana, staje się bliska i dostępna każdemu, kto z nią się spotyka. Jeśli przyjmuje się twierdzenie Ratzingera, że tyle jest dróg do Boga, ilu żyje ludzi, to niewątpliwie każdy z nich może zdefiniować swą wiarę inaczej⁶². Teolog poprzez swą analizę stara się ukazać wielopłaszczyznowy i pełny obraz tego zagadnienia. Należy się zgodzić z twierdzeniem, że „Poszukiwania Ratzingera cechuje, z jednej strony, troska o całość oryginalnego przekazu chrześcijańskiej wiary, która nie może gorszyć człowieka, a z drugiej strony, dążenie do wszechstronnej interpretacji wiary”⁶³.

Wiara, w przekonaniu omawianego Autora, jest więc nadaniem sensu ludzkiemu życiu. Nie sprowadza się do intelektualnie pojętej prawdy. Jej przedmiotem jest Bóg wkraczający w historię człowieka, czemu świadectwo daje Biblia. Posiada ona charakter personalistyczny, racjonalny i egzystencjalny. Wierzyć – to wyjść poza świat zmysłów i otworzyć się na działanie łaski, aby zająć stanowisko wobec bytu i egzystencji, wobec fundamentów własnego istnienia i przeznaczenia; to zaufać obietnicy Boga, przyjąć i realizować Jego wolę, a w konsekwencji odnaleźć trwały sens, który tkwi nie gdzie indziej, jak tylko w Logosie – w Osobie wcielonego Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Wszelkie odmiennie ukierunkowane próby odnalezienia tego sensu albo okazują zupełnie bezwartościowe, albo przynoszą współczesnemu człowiekowi tylko fragmentaryczną i ostatecznie niezadowolającą odpowiedź. Niezbędna przy tym okazuje się współpraca z rozumem, który wierze umożliwia wyrażanie jej treści; sam zaś – bez wiary – nie jest w stanie dotrzeć do pełni prawdy. Stąd teologia winna utrzymywać stały związek z filozofią, choć na tej płaszczyźnie ciągle można dostrzec symptomy kryzysu.

Odnalezienie i ukazanie jej sedna stanowi formę propozycji dla każdego człowieka, który stoi wobec dylematu jej przyjęcia lub odrzucenia. Wiara jako sens, bez którego nie sposób odpowiedzieć na fundamentalne pytania – oto propozycja Ratzingera, którą może przyjąć również każdy z nas.

TEOLOGIA BIBLIJNA PATRYSTYCZNA I HISTORYCZNA

⁶² Por. *Służyć prawdzie*, s. 291; *Sól ziemi*, s. 22–27.

⁶³ A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, s. 19.

ZENON KACHNICZ

**KS. PPLK JÓZEF WRYCZA
I TAJNA ORGANIZACJA WOJSKOWA „GRYF POMORSKI”**

Ks. Józef Wrycza urodził się 4 lutego 1884 roku w Zblewie na Kociewlu w rodzinie piekarza Franciszka i Franciszki z d. Trocha. Jego ojciec pochodził z kaszubskiej rodziny Wrycza-Rekowskich¹. Józef w latach 1894–1899 był uczniem peplińskiego Collegium Marianum, później chełmińskiego gimnazjum, skąd w 1903 roku z powodu działalności w tajnej organizacji filomackiej musiał przenieść się do Wejherowa, gdzie rok później zdał egzamin dojrzałości. Po studiach w Seminarium Duchownym w Peplinie w 1908 roku uzyskał święcenia kapłańskie. W seminarium należał do najaktywniejszych organizatorów narodowej działalności polskich kleryków. Jako wikary pracował kolejno w Borzyszkowach, Gruczynie, Jastrzębiu, Lisewie, Śliwicach (1910–1916), Jastarni, Żarnowcu i Chełmży (1917–1919). W miejscowościach tych do dzisiaj żywa jest pamięć o jego patriotyzmie, odwadze, aktywności społecznej. W każdym bowiem miejscu włączał się do pracy organizacyjnej rodaków skierowanej przeciw pruskiemu zaborcy. Był działaczem banków i towarzystw ludowych, Towarzystwa Czytelni Ludowych i ruchu wyborczego.

W Chełmży, wkrótce po przybyciu ks. Wryczy, 26 grudnia powstała z jego inicjatywy tajna organizacja – Towarzystwo Młodzieży Polskiej, mająca na celu szerzenie czynu narodowego i walki o odbudowę państwa polskiego. W jej programie obok akcji wychowania narodowego i samokształcenia kładziono duży nacisk na przysposobienie wojskowe. Wrycza był patronem organizacji. Jednocześnie działał w Straży Ludowej zorganizowanej w Chełmży pod koniec 1918 roku pod patronatem Naczelnej Rady Ludowej Pomorza. Był gorącym zwolennikiem walki zbrojnej o przyłączenie Pomorza do odrodzonej Polski. Pruskie

¹ Biografia ks. ppłk. Józefa Wryczy opracowana na podstawie: Akta personalne, Centralne Archiwum Wojskowe (CAW), t. 39/5417 (tu własnoręczne curriculum vitae); J. Borzyszkowski, *Ks. ppłk Józef Wrycza „Pomerania”* 1984, nr 3, s. 1– ; K. Ciechanowski, *TOW „Gryf Pomorski”*, 1989, nr 1, s. 11–14; K. Ciechanowski, *Obsada personalna w TOW Gryf Pomorski*, „Pomerania” 1977, nr 5, s. 21–36; A. Bukowski, *Regionalizm kaszubski*, Poznań 1950; R. Wapiński, *Życie polityczne Pomorza w latach 1920–1939*, Toruń 1983; K. Komorowski, *Kmicic Borów Tucholskich*, „Polska Zbrojna” 1991 nr 49; M. Wańkiewicz, *Walczący Gryf*, Warszawa 1975.

władze wojskowe pragnąc nie dopuścić do zapowiedzianego rzekomo na 2 lutego 1919 roku powstania w Chełmży, skierowały tam duży oddział Grenzschutzu pod dowództwem por. Gerharda Rossbacha.

Władze miejskie i lokalna Rada Robotniczo-Żołnierska odmówiły przyjęcia wojska, a Polacy zgromadzeni na rynku zamknęli w piwnicach ratusza przybyłego na rozmowy dowódcę i towarzyszącego mu żołnierza. To stało się przyczyną ataku Grenzschutzu 28 stycznia 1919 roku na miasto, którego obrońcy ponieśli porażkę. W odwecie nastąpiły aresztowania polskich działaczy, m.in. zatrzymano jako głównego winowajcę ks. Wryczę, którego oskarżono o zdradę stanu i skazano na karę śmierci. Wyrok ten wkrótce złagodzone, a po półrocznym więzieniu w cytadeli grudziądzkiej wypuszczono Wryczę na wolność. Wydarzenia chełmżyńskie odbiły się szerokim echem na Pomorzu i w Wielkopolsce i dały początek sławy ks. Wryczy.

Po uwolnieniu ks. Wrycza powrócił na krótko do Chełmży, skąd w ślad za innymi przedostał się do wojsk powstańczych w Wielkopolsce. W organizującym się w Inowrocławiu 63. pułku piechoty (toruńskim) został najpierw sanitariuszem, a wkrótce kapelanem. W grudniu 1919 roku mianowano go pierwszym proboszczem dywizji pomorskiej. W takim charakterze w styczniu 1920 roku wkroczył z wojskiem polskim m.in. do Torunia i Chełmży, a 10 lutego towarzyszył gen. Hallerowi w ceremoniach zaślubin Polski z morzem. Sława ks. Wryczy, towarzysza „błękitnego” generała, rosła. W tymże roku mianowano go kapelanem garnizonu toruńskiego, a w 1921 roku w Włodzimierzu Wołyńskim, a także został awansowany na podpułkownika i jednocześnie powołany na zastępcę szefa duszpasterstwa dowództwa okręgu korpusu w Lublinie.

Za działalność patriotyczną, w tym decydującym o losach Pomorza okresie, odznaczony został między innymi Krzyżem Walecznych i Odznaką Frontu Pomorskiego.

W 1924 roku zwolniony na własną prośbę z wojska, wrócił jako proboszcz podpułkownik w rezerwie na Pomorze. Po krótkim wikariacie w Kowalewie został proboszczem we Wielu na Kaszubach, gdzie z przerwą wojenną pracował do 1943 roku.

We Wielu ks. Wrycza doprowadził do zakończenia budowy istniejącej tam od 1916 roku kalwarii. Kalwaryjskie i inne uroczystości religijne we Wielu miały zwykle dzięki ks. Wryczy sporo akcentów społeczno-politycznych, był bowiem jednym z czołowych działaczy Stronnictwa Narodowego na Pomorzu. O jego poglądach i osobowości polityka dobitnie świadczy zapis w wielewskiej księdze parafialnej zatytułowanej „Kalwaria”:

„25 sierpnia 1925 spotkało mnie szczęście nie do opisania. Zjechał po południu na kawkę w tow[arzystwie] X. senatora Bolta, pos[łów] Kozickiego, Sauchy, Sołtysiaka, Szturmowskiego twórca główny odrodzonej Polski, pan Roman

Dmowski. Ugościłem jak mogłem skromną kawką Dostojnego tego męża. Cho-
ragwie powiewały na domach”².

Wiadomo, iż ks. Wrycza patronował w późniejszych latach m.in. młodzieży endeckiej. Był też przeciwnikiem sanacji. Jednocześnie głosił potrzebę silnego państwa i armii. Pozycję działacza politycznego wzmocnił stanawszy w 1931 roku na czele antysanacyjnego pomorskiego Związku Towarzystw Powstańców i Wojaków. Wiele było wówczas miejscem licznych manifestacji politycznych, do których okazją stawały się nawet imieniny ks. pułkownika. Popularność tej miejscowości utrwaliły liczne widokówki wielewskie wydane nakładem ks. Wryczy. W walce z sanacją i jej zwolennikami ks. Wrycza podejmował różne działania. W 1933 roku stał się współorganizatorem strajku szkolnego w Wielu z powodu – jak podaje relacja urzędowa – nauczania dzieci pieśni „My Pierwsza Brygada...” Sprawa ta zakończyła się dla niego na sali sądowej wyrokiem kilkutygodniowego więzienia. Karę odbył w 1935 roku w zakładzie dla księży w Rywałdzie, co oczywiście wzmogło jego popularność. W samym Wielu patronował działalności różnych organizacji, zwłaszcza Stowarzyszeniom Młodzieży Polskiej oraz miejscowemu bankowi. Najbliższym współpracownikiem ks. Wryczy, przede wszystkim w działalności wielewskich organizacji młodzieżowych, była nauczycielka Rozalia Narloch. O jej aktywności i roli świadczy fakt, iż od 1926 roku pełniła w Radzie Związkowej Pomorskiego Związku Katolickiej Młodzieży Polskiej, której prezesował ks. bp Stanisław Wojciech Okoniewski, a wiceprezesem i protektorem Stowarzyszeń Młodzieży był ks. prałat Bernard Dambek – funkcję sekretarza.

Obok polityki drugą pasją Wryczy była kaszubszczyzna. Jeszcze w młodości został członkiem założonego w 1907 roku w Kartuzach Verein für Kaschubische Volkskunde (Kaszubskiego Towarzystwa Ludoznawczego), inspirowanego przez Fryderyka Lorentza i Izydora Gulgowskiego. Później był jednym z aktywniejszych działaczy ruchu młodokaszubskiego. Należał do założycieli Spółki Wydawniczej „Gryf” w 1909 r., która przejęła finansowane dotąd przez Aleksandra Majkowskiego pismo – organ Młodokaszubów. W „Gryfie” opublikował znane artykuły o przydomkach i germanizacji szlachty kaszubskiej. Uczestniczył w zjazdach pisarzy kaszubskich i zebraniu założycieli Towarzystwa Młodokaszubów w Gdańsku w 1912 roku³.

Łączenie walki narodowej z troską o rozwój kaszubszczyzny wzmocniało jego popularność wśród ziomków. Jako proboszcz wieleński popularyzował przede wszystkim dokonania Wivlewanina – poety Hieronima Derdowskiego. W 1930 r. odsłonięto na tamtejszym cmentarzu, obok kościoła, pomnik autora

² „Pomerania”, 1984, nr 3, s. 2–4.

³ Por. tamże. Zob. też: R. Wapiński, op. cit.

„O panu Czorlińcim”. Pomnik ten, ukryty w czasie wojny, ponownie odsłonięto w 1957 roku, tym razem przy głównej ulicy w środku wsi. Siedząc w więzieniu przygotował ks. Wrycza kolejne wydania utworów Derdowskiego „Kaszubë pod Widnem” i „Jaśka z knieji...”, co z humorem zaznaczył na ich stronach tytułowych. Na stronie tytułowej „Jaśka z knieji” czytamy: „Na nowo dał do smary Józef Wrycza (Rekowości) jegomosck ksądz proboszcz wielewści cziej nieborok sedzoł w pryze w Królewšcim Rywałdze w roku pońšcim 1935 Pelplin”. Podobno Wrycza zamierzał wydać całość pism Derdowskiego. Był również szczególnie cenionym mecenasem rzeźbiarza kaszubskiego Teodora Plińskiego z Wiela⁴.

Podobnie jak ogół działaczy pomorskich, ks. Wrycza był zdecydowanym przeciwnikiem Niemiec hitlerowskich. Nic też dziwnego, iż w momencie wybuchu II wojny figurował na niemieckiej czarnej liście. We wrześniu 1939 roku został wezwany na posterunek żandarmerii w Czersku, gdzie oznajmiono mu, iż jest aresztowany. Przyjmując to do wiadomości, poprosił o zezwolenie na zabranie rzeczy osobistych, które pozostawił w powózce. Otrzymał zgodę skorzystał z okazji i zbiegł. Wieść o brawurowej ucieczce rozniosła się w społeczeństwie i wzmocniła duch gnębionej ludności, a zarazem autorytet Wryczy jako odważnego przywódcy. Od tej chwili rozpoczął życie w konspiracji. Wskutek nieustannych poszukiwań, wyznaczonych za jego głowę nagród, zmuszony był do wielokrotnych zmian miejsca ukrycia. Przez około pół roku przebywał na terenie swojej parafii (najdłużej u rodziny Bruskich na pustkowiu Białe Błoto koło Osowa), następnie w okolicy Leśna (głównie u Stefana Wielewskiego w Rolbiku – Młynie), a od jesieni 1940 roku w zagrodzie Bolesława Żmudy-Trzebiatowskiego w Czarnej Dąbrówce w powiecie bytowskim⁵.

Ks. Wrycza od początku współtworzył pomorski ruch oporu. Patronował jednej z pierwszych, powstałej w 1939 roku Organizacji Wojskowej Młodzieży Kaszubskiej, działającej w oparciu o trójkąt Wiela – Osowo – Karsin, istniejącej do wiosny 1941 roku. Utrzymywał kontakt z konspiracyjno-niepodległościową organizacją „Grunwald”. Już w pierwszych miesiącach okupacji stał się główną postacią, niejako symbolem prześladowań niemieckich i pomorskiego ruchu oporu. Wokół niego skupiali się inni konspiratorzy. W 1940 r. powstała pod jego dowództwem (przyjął pseudonim „Rawicz”) samodzielna grupa „Koral”.

Kontaktów z ks. Wryczą szukali przywódcy innych grup oporu, m.in. twórca Tajnej Organizacji Wojskowej „Gryf Kaszubski”, Józef Dambek, współpracujący z oddziałem braci Kulasów. Prawdopodobnie ks. Józef Wrycza nie wziął udziału w żadnym zebraniu Rady Naczelnej TOW, nie podpisał też żadnego z zachowanych dokumentów. Jego udział w działalności „Gryfa Pomorskiego”

był symboliczny. Nazwisko Wrycza wzmacniało w katolickim społeczeństwie Pomorza zaufanie do organizacji. Pośrednio decydował on o wpływach politycznych i ideologicznych Stronnictwa Narodowego na program „Gryfa”. O symbolicznej, acz znaczącej roli ks. Wryczy w „Gryfie” najdobitniej świadczy fakt, iż odciął się od organizacji w momencie konfliktu między czołowymi jej działaczami. O ciągłości działania „Gryfa Pomorskiego” zdecydowali inni⁶.

Po wyzwoleniu ks. Wrycza wrócił na probostwo w Wielu. Jeszcze w 1945 mianowany został dziekanem czerskim. W tym czasie nawiązał z nim kontakt Jan Szczurek-Cergowski, który z podległą sobie komendą obszaru zachodniego Armii Krajowej – Delegatury Sił Zbrojnych (AK DSZ) zainstalował się w Toruniu, a potem w Bydgoszczy. Ks. Józef Wrycza przystąpił do ruchu oporu przeciwko sowietyzacji Pomorza, nawołując do bojkotu zarządzeń nowej władzy i udzielając poparcia siłom niepodległościowym w podziemiu. Według niezweryfikowanych przekazów, bezpośrednio po wojnie, pod ps. „Śmiały” patronował podziemnej organizacji zbrojnej pn. Dywizja Pomorska Akademii Krajowej (IV Dywizja Pomorska) o liczebności około 480 ludzi (w dziewięciu oddziałach) na terenie Pomorza, Warmii, Mazur i Białostoczczyzny, we współpracy ze zgrupowaniem Zygmunta Szendzielarza ps. „Łupaszka”. W trudnych warunkach powojennych, nawiązując do tradycji pracy społecznej i organizacyjnej, założył spółdzielnię „Nadzieja”. Wobec ataków ze strony władz lokalnych został w 1948 roku przeniesiony na dekanat do Tucholi. Tam też mianowano go honorowym kanonikiem kapituły chełmińskiej. Po dziewięciu latach przeszedł na emeryturę. Zmarł 4 grudnia 1961 roku w Tucholi i został pochowany na miejscowym cmentarzu parafialnym. Jego pogrzeb stał się wydarzeniem patriotycznym⁷.

⁶ Działalność ks. J. Wryczy i TOW GP w latach okupacji: Kolekcja Leona Lubeckiego, Materiały i Dokumenty Wojskowego Instytutu Historycznego (MiD WIH), III/94/I-V; t. 26–27 i in.; akta TOW GP, Archiwum Akt Nowych (AAN), Oddział VI, 331; akta TOW GP, AZKP w Toruniu (odpisy); zbiór 47 relacji członków TOW GP z Archiwum Muzeum Stuthof w Sopocie (AMS), MiD WIH, AZKP (odpisy); akta sprawy karnej Jana Kaszubowskiego, byłe Archiwum Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich i Stalinowskich (b. AGKBZHiS), IV k. 175/54, t. I–III; akta gestapo Łódź, byłe Archiwum Okręgowej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich i Stalinowskich (b. AOKBZHiS) w Łodzi, t. 155–236; Meldunek wichtiger staatspolizeilicher Ereignisse vom 9 I 1943, 1 III 1943, 13 VI 1943, 29 IX 1943, 14 IV 1944, 5 i 13 V 1944, 22 IX 1944, MiD WIH, t. 175, r. 140, 279; K. Ciechanowski, *Ruch oporu na Pomorzu Gdańskim 1939–1945*, Warszawa 1972, s. 142–196.

⁷ Por. K. Komorowski, *Konspiracja pomorska 1939–1947. Leksykon*, Gdańsk 1993, s. 185.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. tamże, s. 4.

Odnaczony był m.in. Krzyżem Walecznych, Złotym Krzyżem Zasługi z Mieczami, Krzyżem Organizacji Wojskowej Pomorza, Odznaką Frontu Pomorskiego.

Tajna Organizacja Wojskowa „Gryf Pomorski”

Tajna Organizacja Wojskowa „Gryf Pomorski” (TOW GP) była w latach II wojny światowej najsilniejszą formacją konspiracji antyhitlerowskiej, która została utworzona 7 lipca 1941 roku w Czarnej Dąbrówce. Pierwsze spotkanie odbyło się w zagrodzie Bolesława Żmudy-Trzebiatowskiego, przed wojną członek Związku Polaków w Niemczech. To właśnie w jego domu ścigany i prześladowany ukrywał się ks. Józef Wrycza. Już na inauguracyjnym spotkaniu powołano TOW GP. Właśnie w ten sposób został zamknięty pierwszy etap działalności pomorskiej – lokalnej konspiracji, dając początek bardziej zorganizowanej, a przede wszystkim obejmującej szeroki wachlarz walki z okupantem. Drugi etap to działalność „Gryfa Pomorskiego” – umownie dzieląc – do 4 marca 1944 roku, trzeci – od tego czasu do końca wojny⁸.

TOW GP utworzona została na bazie istniejących już polskich organizacji antyhitlerowskich:

- Wojskowej Organizacji Niepodległościowej krypt. „Korał”, kierowanej przez ks. Józefa Wryczę,
- Tajnej Organizacji Wojskowej „Gryf Kaszubski”, kierowanej przez Józefa Dambka ps. „Adam”, „Kil”, „Lech”,
- grupy Józefa i Leona Kulasów.

Na zebraniu przyjęto deklarację ideową TOW „Gryf Pomorski”. Ustalono strukturę organizacji oraz zatwierdzono obsadę personalną naczelnych władz organizacji. Prezesem Rady Naczelnej został ks. ppłk Józef Wrycza. Jego za-

⁸ Por. K. Ciechanowski, *Spór o genezę TOW Gryf Pomorski*, [w:] *Z dziejów konspiracji wojskowej na tzw. ziemiach wcielonych do Rzeszy 1939–1945*, Koszalin 1968, s. 27–51; A. Gašiorowski, *Geneza i początki ruchu oporu na Pomorzu Gdańskim*, Gdańsk 1991, s. 93–1001; L. Lubecki, *Ruch oporu na Pomorzu Gdańskim w latach 1939–1945*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne”, 1965, nr 13, s. 44 pisze, iż spotkanie połączeniowe, w wyniku którego powstała TOW GP odbyło się w końcu 1940 roku, natomiast Jakubiak, że miało to miejsce wiosną 1940, zob J. Jakubiak, *Zarys działalności Tajnej Organizacji Wojskowej „Gryf Pomorski”*, „Najnowsze dzieje Polski”, 1961, t. V, s. 35. Biorąc pod uwagę dokumenty dotyczące TOW GP, tj. „Rota Przysięgi Gryfa”, „Rada Naczelna” oraz trzeci bezimienny dokument określający strukturę całej organizacji, które prawdopodobnie zostały opracowane lub zatwierdzone na zebraniu, na którym ukończyła się organizacja, musiało to być po 4 marca 1941 roku. Dokumenty te bowiem operują pojęciem „eingedeutscht”, a termin ten nie był znany przed marcem 1941 roku K. Ciechanowski, op. cit., s. 150 (przyp.).

stępca i zarazem kierownikiem Głównego Wydziału Organizacyjnego – Józef Dambek, Komendantem Naczelnym, któremu podlegały sprawy wojskowe – por. rez. Bolesław Formela, Kierownikiem Wywiadu został Juliusz Koszałka, a kierownikiem Oddziału Opieki Społecznej i jednocześnie szefem specjalnej sieci kontrwywiadu – Leon Kleinschmidt⁹, kierownikiem Oddziału Propagandy i Informacji – Jan Gierszewski, Kierownikiem Wydziału Finansowego – Alojzy Stawski¹⁰.

Tajna Organizacja Wojskowa „Gryf Pomorski” miała charakter katolicki, ponadpartyjny, wojskowy. Deklarowała podporządkowanie Naczelnemu Wodzowi na obczyźnie, objęła całe Pomorze i Prusy Wschodnie. Podstawowym celem była pomoc ludności polskiej i przygotowanie wystąpienia zbrojnego połączonego z desantem polskim z Zachodu (w tym kierunku wydano szereg rozkazów w latach 1943 – 1944), m.in. zakładano mobilizację mężczyzn od 16 do 60 lat w oddziałach szturmowych z 2 punktami zbiórek w każdej gminie. Mimo trudności scaleniowych przewidywano udział tych oddziałów w drugim rzucie Armii Krajowej (jako Wojskowa Służba Ochrony Powstania) w akcji „Burza” na Pomorzu i w Prusach Wschodnich. Hasłem do wspólnego wystąpienia zbrojnego miał być apel ks. ppłk. J. Wryczy – najwyższego autorytetu Polski Podziemnej w tym regionie¹¹.

Rozwój organizacji trwał do 1943 roku. W tym czasie podporządkowano kilkanaście grup i organizacji lokalnych, z najbardziej wpływową na północnym Pomorzu p.n. „Polska Żyje”¹², kierowaną przez ks. Józefa Bartla ps. „Profesor”, „Sędzia” i Grzegorza Wojewskiego ps. „Ferrum”¹³.

Kierownictwo Rady Naczelnej do lutego 1943 roku sprawował ks. ppłk Józef Wrycza, po czym wycofał się z czynnej konspiracji ze względu na problemy wewnątrzorganizacyjne, wynikłe na tle stosunku przywódców „Gryfa Pomorskiego” do Armii Krajowej, wygórowanych ambicji niektórych kierowników sekcji oraz wadliwego systemu dowodzenia. Do swojej śmierci, tj. 4 marca

⁹ Podobnie jak ks. Wrycza wycofał się z czynnej konspiracji w lutym 1943 roku. Więcej: Relacja Leona Kleinschmidta i Brunona Bigusa, MiD WIH, III/94/93.

¹⁰ Por. K. Ciechanowski, *Obsada personalna...*, op. cit.

¹¹ Por. K. Komorowski, *Konspiracja pomorska 1939–1947. Leksykon*, Gdańsk 1993, s. 167.

¹² Obszerne informacje na temat organizacji: Meldung wichtiger staatspolizeilichen Ereignisac nr 2 wom 4 XII 1942, MiD WIH, t. 175, s. 279; B. Bork, *Nad Słężą*, Gdańsk 1978, s. 44–47; K. Ciechanowski, *Tajna działalność w zakresie opieki społecznej, oświaty, kultury*, [w:] *Walka podziemna na Pomorzu*, Toruń 1990, s. 348–349; Z. Milczewski, *Wejherowo i powiat morski wrzesień 1939 – maj 1945 (kronika)*, Gdańsk 1991, s. 39, 74, 98.

¹³ Relacje Brunona Bigusa i Ludwika Miotka, MiD WIH, III/94/3–4. Także: K. Ciechanowski, *Obsada personalna...*, op. cit.

1944 roku kierownictwo organizacji sprawował J. Dambek¹⁴, a po nim obowiązki te przejął Augustyn Westphal ps. „Piotr Morski”¹⁵.

Radzie Naczelnej podlegały dwa równorzędne pionierzy: cywilny z Głównym Wydziałem Organizacyjnym (GWO) i wojskowy z Komendą Naczelną (KN). W strukturze terytorialnej istniał podział na rejony i samodzielne komendy terenowe, a w niższych szczeblach na komendy gminne i piątki szturmowe. Na tym szczeblu prowadzono zaszyfrowaną ewidencję członków wg list „A” (nr, nazwisko, imię) i „B” (nr, nazwa miejscowości), przechowywane w trzech odrębnych ukryciach podziemnych poza rejonem zabudowanym. Praktyka odpisów do ewidencji centralnej ułatwiła kilkakrotne dekonspiracje znacznej liczby członków, m.in. gestapo 4 marca 1944 roku wskutek zabójstwa J. Dambka w Sikorzynie zdobyło personalia 1300 członków, a 2000 dalszych ustalono przez dekonspirację 3 komend powiatowych (Chojnice, Kartuzy, Starogard). W maju tego roku przechwycono listę centralną porzuconą w plecaku podczas starcia zbrojnego koło Kartuz przez Mariana Jankowskiego; aresztowano wówczas około 300 osób, z których 180 zwolniono. Ogółem do końca września 1944 roku pojmano według źródeł niemieckich 1105 członków, w tym 483 funkcyjnych. Znaczna ich część nie przeżyła obozów i więzień. W bezpośrednich walkach poległo 100–200 gryfowców, nie uwzględniając powojennych zbrodni NKWD i UBP¹⁶.

Masowe aresztowania i niepodporządkowanie się AK, a jedynie dopuszczenie do wspólnego wystąpienia na okres wyzwolenia oraz scalenie ze Zjednoczonymi Organizacjami Ruchu „Miecz i Pług” (w sierpniu 1943), spowodowało zmniejszenie stanu TOW „Gryf Pomorski” z 8 tysięcy (wg niektórych 12–18 tysięcy) o połowę. Nie miały wpływu na to fakt szerzącej się psychozy zdrady i pogłosek o agenturalnym charakterze „Miecza i Pługa”¹⁷.

¹⁴ J. Dambek zginął pod Sikorzynem z rąk Jana Kaszubowskiego vel Kassnera, w wyniku prowokacji gdańskiego gestapo po załamaniu się w śledztwie łączniczki Agnieszki Reflińskiej-Zawadzkiej. Jego zwłoki przewieziono do siedziby gestapo w Gdańsku, a po specjalnym pokazie poddano kremacji; prochy złożono prawdopodobnie na cmentarzu Zaspa. Zob.: akta sprawy Jana Kaszubowskiego, AGKBZHiS, IV k. 175/54, t. I–III; K. Ciechanowski, *Życie i śmierć bohatera*, Gdańsk 1980.

¹⁵ Por. K. Steyer, *Augustyn Westphal, [w:] Zasługi Pomorzanie w latach II wojny światowej*, Wrocław 1984, s. 208–211.

¹⁶ Por. S. Salmonowicz, *Wokół działalności Józefa Dambka, organizatora Gryfa Pomorskiego*, „Zapiski Historyczne” 1983 nr 1/3, s. 233–242.

¹⁷ Por. K. Steyer, *TOW Gryf Pomorski i jej kontakty z innymi organizacjami konspiracyjnymi, [w:] Walka podziemna na Pomorzu w latach 1939–1945*, Toruń 1990, s. 333–344. W odtworzeniu faktów historycznych działalności TOW GP istotne znaczenie mogły mieć Archiwum Centralne TOW GP. Zostało ono zakopane w marcu 1945 roku w rejonie Gostomka k. Kościerzyny przez Jana Gońca, nie zostało do dziś odkryte z powodu śmierci archiwisty na zesłaniu w ZSRR.

Działalność Tajnej Organizacji Wojskowej „Gryf Pomorski” koncentrowała się na: samoobronie, m.in. pomocy materialnej poszkodowanym rodzinom i więźniom przez ogniwa opieki społecznej wszystkich szczebli organizacyjnych, walce o zachowanie życia religijnego, języka ojczystego, legalizacji przez dostarczanie fałszywych dokumentów np. z urzędu powiatowego w Kartuzach za pośrednictwem Brunona Bienkowskiego, likwidacja zbrodniarzy i konfidentów; wywiadzie, kontrwywiadzie na podstawie „instrukcji wywiadu” i „instrukcji wywiadu morskiego”, w celu rozpoznania sił nieprzyjaciela, infrastruktury i dyslokacji jednostek w portach i stocznich, zakładów zbrojeniowych we współpracy z Armią Krajową i innymi organizacjami patriotycznymi. Gryfici prowadzili też działalność ostrzegającą, uprzedzającą akcje przeciwpartyzanckie i wysiedleńcze oraz gromadzili informacje o zbrodniarzach niemieckich. Ponadto prowadzone były akcje sabotażowo-dywersyjne i działalność wywiadowcza¹⁸. W tej ostatniej, wywiadowcy „Gryfa Pomorskiego” zostali przekazani do dyspozycji siatki wywiadowczej pod kryptonimem „Lombard”. Zastępca szefa „Lombardu” kpt. Bernard Kaczmarek w powojennych sprawozdaniach dla Wojskowego Instytutu Historycznego pisze:

„Z Gryfem bezpośredni kontakt miał b. dowódca Bałtyku nr 1 Kolski, tj. Edmund Czarnowski i dowódca Bałtyku nr 2 ps. Apolinary Łagiewski, którzy najczęściej spotykali się z ks. ppłk. Wryczą i jego zastępcą Kilem-Dambkiem. W akcjach Bałtyków poszczególne zadania wykonywali i byli wyróżniani: Zając, Breder, Witold, Mewa, Topór, Lutek, Krupa i wielu innych bezimiennych Gryfowców¹⁹.”

Od jesieni 1944 roku członkowie „Gryfa Pomorskiego” zebrane przez siebie informacje wywiadowcze przekazywali działającym na Pomorzu grupom zwiadowczym Armii Radzieckiej i Ludowego Wojska Polskiego²⁰.

Ważnym kierunkiem działalności TOW „Gryf Pomorski” była działalność propagandowo-informacyjna, która podjęta została już w pierwszych dniach istnienia organizacji i prowadzona była do końca okupacji. Wydawano ulotki zawierające informacje pochodzące z nasłuchu alianckich rozgłośni radiowych. Później, od 1942 roku wydawano gazetkę organizacji pt. „Gryf Pomorski”, a od drugiej połowy 1944 roku takie czasopisma, jak: „Polska Żyje”, „Biuletyn Informacyjny”, „Strażnica Bałtyku”, „Zachodnia Straż Rzeczypospolitej”, „Ziemia Zachodnie Rzeczypospolitej”, „Świt”, „Głos Serca Polskiego” i inne²¹.

Partyzanci „Gryfa Pomorskiego” zgrupowani w około 35 oddziałach leśnych liczących około 400–500 ludzi na bazie 200 schronów ziemnych (bunkrów)

¹⁸ Por. K. Komorowski, op. cit., s. 169.

¹⁹ Por. „Pomerania” nr 3, op. cit., s. 13.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. „Pomerania”, s. 12. Także: K. Komorowski, op. cit., s. 169.

przeprowadzili szereg akcji w zakresie sabotażu, dywersji, dozbrajania i walki bezpośredniej. Według niepełnych danych wykonano ponad 111 akcji bojowych²².

Ostatni okres działalności i likwidację organizacji określiły rozkazy ówczesnego przywódcy „Gryfa” Augustyna Westphala z 1 stycznia 1945 i 21 marca 1945 roku nakazujące rozbrajanie żołnierzy niemieckich i prowadzenie dywersji na tyłach wroga. Prawdopodobnie w obawie przed represjami władz komunistycznej i wobec zdziesiątkowanych szeregów, apelowano o składanie broni, ujawnianie się i wstępowanie do Wojska Polskiego lub Milicji Obywatelskiej. Mimo to nie uniknięto terroru, szykan i długoletnich prześladowań gryfowców przez NKWD i UBP. Pod pretekstem antysowietyzmu, współpracy z AK, „Mieczem i Pługiem”, a nawet okupantem niemieckim, wielu członków TOW GP (często powracających z niemieckich obozów koncentracyjnych) aresztowano, przesłuchiowano i więziono bez sądów²³.

Poza bezpośrednim wkładem w walkę z niemieckim okupantem, działalność Tajnej Organizacji Wojskowej „Gryf Pomorski” angażowała – przez niszczenie potencjału wojskowego i zakłócanie bezpieczeństwa – poważne siły niemieckiej policji, a od 1943 roku w coraz większym stopniu także wojskowe. Tak więc Tajna Organizacja Wojskowa „Gryf Pomorski” dała największy z możliwych, w specyficznych warunkach panujących na Pomorzu, wkład w ogólnonarodową walkę z okupantem. Wszyscy członkowie tej organizacji mogą być dumni ze swej działalności w jej szeregach.

Warto pamiętać, iż głównym twórcą i opiekunem duchowym TOW GP był ks. ppłk Józef Wrycza, o którym żyjący członkowie organizacji wspominają jako o wielkim Polaku, patriocie i opiekunie krzywdzonych.

KS. JANUSZ LEMAŃSKI
(WT UAM)

OPOWIADANIE O ARCE (1 SM 4-7,1; 2 SM 6) JAKO KLUCZ HERMENEUTYCZNY DO TEOLOGII KSIĄG SAMUELA?

W poniższej analizie podejmiemy problem opowiadania o arce, zawartego w 1 Sm 4-7,1; 2 Sm 6, interpretując je w kontekście teologii 1-2 Sm. Ze względu na ograniczone ramy artykułu, skupimy się na omówieniu 1-2 Sm 8, zwracając szczególną uwagę na opowiadanie o dojściu Dawida do władzy w Izraelu (1 Sm 16-2 Sm 8), które stanowi centralny motyw dla rozwijanej w tej części Ksiąg Samuela teologii. W naszej opinii opowiadanie o arce, będące kompozycją najstarszych tradycji związanych z tym obiektem kultycznym, stanowić może klucz do zrozumienia teologicznej intencji redaktora odpowiedzialnego za obecny, kanoniczny kształt tekstu 1-2 Sm, w którym Dawid ukazany jest jako opatrnościowy i idealny władca wybrany przez Jahwe dla dobra Izraela. Tak sformułowany cel artykułu wymaga zastosowania w poniższej analizie metody synchronicznej, która pozwala uwypuklić przesłanie teologiczne obecnego, kanonicznego tekstu 1-2 Sm.

W pierwszym rzędzie zarysowany będzie problem metodologii w dyskusji nad kompleksem tekstualnym 1 Sm 4-7, 1; 2 Sm 6 (1); następnie zaprezentowany zostanie *status quaestionis* w badaniach nad tym opowiadaniem oraz sformułowane zostaną własne wnioski wynikające z tego przeglądu (2); w końcu omówiony zostanie kontekst teologiczny (1 Sm-2 Sm 8), w którym znajduje się obecnie opowiadanie o arce (3), a wnioski z powyższej analizy, pozwolą zweryfikować pytanie sformułowane w temacie artykułu (4).

(1) Tekst 1 Sm 4-7,1; 2 Sm 6 w obecnym kształcie jest bez wątpienia kompilacją bardzo starych tradycji o arce i owocem wielu interwencji redakcyjnych. Nie ma dziś chyba egzegety, który odważyłby się z całym przekonaniem dokonać szczegółowej analizy z zakresu historii redakcji tego opowiadania, ani tym bardziej dokonać przekonującej datacji poszczególnych warstw składających się na obecny kształt tekstu. Już dawno stwierdzono, że różnorodność imion Boga i Jego arki nie stanowi tu wystarczającego kryterium do dokonania takiej analizy¹. Różnice w określeniach mogą stanowić jedynie wyraz preferencji redaktor-

¹ To kryterium zastosowali wcześniej np., H.P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Samuel* (ICC), Edinburgh 1899; 1951⁴, s. 33; G. Fohrer, *Die Ladeerzählung*, [w:] tenże, *Studien w alttestamentlichen Texten und Themen*

²² Por. K. Komorowski, op. cit., s. 169–170.

²³ Por. tamże, s. 170.

skich i teologicznych, wynikających z pracy nad kompilacją materiału, który składa się na opowiadane przez redaktorów wydarzenia². Bez wątplenia można znaleźć w naszym opowiadaniu materiał bardzo stary, pochodzący z dawnych tradycji i legend ludowych, funkcjonujących w świadomości członków tych plemion, z którymi arka była początkowo związana (najczęściej wskazuje się na Beniaminitów, Danitów i Efraimitów)³. Jednak trudność znalezienia *concensusu* na poziomie analizy krytyczno-literackiej sprawia, że większość egzegetów podejmuje studium tego kompleksu literackiego, posługując się kryterium modeli literackich (*Lösungsmuster*) użytych w narracji i analizuje poszczególne epizody całego opowiadania⁴. To kryterium wydaje się dzisiaj najbardziej adekwatne do złożonego problemu, jakim jest ten cykl narracyjny⁵.

(2) Opowiadanie o arce w 1 Sm 4-7,1 razem z 2 Sm 6 stanowi w dzisiejszej kanonicznej formie tekstu logiczny ciąg wydarzeń, a sama arka wydaje się stanowić w nim najważniejszy kultyczny przedmiot w posiadaniu Izraela. Po ostatniej, redakcyjnej wzmiance w 1 Sm 7,1-2a, arka znika jednak ze sceny i pojawia się na niej ponownie dopiero w 2 Sm 6⁶. Ten fakt dał początek licznym propozycjom

(BZAW 155), Berlin 1987, s. 3-10 zvl. 5-6; wcześniej ten tekst ukazał się pod tytułem *Die alttestamentliche Ladeerzählung*, JNWSL 1/1971, s. 23-31.

² Por. J.T. Willis, *An Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah-Sanctuary*, JBL 90/1971, s. 294; J. Magonet, *The Names of God in Biblical Narratives*, w: J. Davies i inni (red.), *Words Remembered Texts Renewed* (Fs. J.F.A. Sawyer; JSOT.S 195), Sheffield 1995, s. 80-96; ten ostatni odnośnie 1 Sm 4-6 pisze: „When a named speaker or group uses one of the term 'aron Yhwh' or 'aron ha Elohim' it is not clear that this was the actual term used. More probably the usage is simply in conformity with the pattern that the narrator has established for his own concept” (s. 94).

³ F. Schicklberger, *Die Ladeerzählung des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung* (EdF 7), Würzburg 1973, s. 17-22; A.F. Campbell, *The Ark Narrative (1 Sam 4-6; 2 Sam 6). A Form-Critical and Traditio-Historical Study* (SBLDS 16), Missoula 1975, s. 12-28.

⁴ Tak np., P.D. Miller, J.J. Roberts, *The Hand of Lord. A Reassessment of the „Ark Narrative” of 1 Samuel*, Baltimore-London 1977, s. 23nn.

⁵ Tak oceniają W. Dietrich, T. Naumann, *Die Samuelbücher* (EdF 287), Darmstadt 1995, s. 122-123.

⁶ 1 Sm 14,18 stanowi *crux interpretum* dla krytyki tekstu. TM używa tu dwa razy słowa „arka”, zaś LXX „efod”. Pomimo że wersja grecka stanowi *lectio faciliior*, większość egzegetów ją preferuje kierując się następującymi względami: (a) 1 Sm 14,3 wspomina już efod jako narzędzie do konsultowania się z Bogiem; (b) 1 Sm 7,1-2a mówi, iż arka jest w Kiriath-Jearim, a Saul znajduje się w Gibeon; (c) jest to jedyne miejsce w opowiadaniu o Saulu, gdzie miałby on jakiś kontakt z arką; (d) termin *ngš* stosowany jest zwykle do efodu (1 Sm 23,9; 30,7). Por. P.R. Davies, *Ark or Ephod in 1 Sam XIV.18?*, JThS 26/1975. G. Hentschel, *1 Samuel* (NEB), Würzburg 1994, s. 95 sądzi, że redaktor tego tekstu mógł jeszcze nie znać tradycji o pobytku arki w Kiriath-Jearim. D.

z zakresu historii redakcji i historii tradycji. Pierwszym egzegetą, który położył fundamenty pod dyskusję tego problemu, był L. Rost⁷. Dokonał on analizy słownictwa, stylu i treści teologicznej opowiadania, twierdząc, w oparciu o uzyskane wyniki, że istniał wcześniej niezależny kompleks literacki (*Ladeerzählung*) 1 Sm 4-6; 2 Sm 6 (z wyjątkiem ww. 16.20b-23) stanowiący *hieros logos* dla sanktuarium w Jerozolimie. Wyszedł on spod ręki autora należącego do kręgów kapłańskich i został napisany dla pielgrzymów przybywających do świątyni.

Tezę tę poddał gruntownej krytyce F. Schicklberger⁸, podkreślając szereg trudności pominiętych przez swego poprzednika. Najważniejsze z nich to: (a) w słownictwie wskazanym przez Rosta jako charakterystyczne dla całego opowiadania występują tylko cztery terminy powtarzające się w obu jego częściach do odnalezienia także w innych tekstach ST; (b) perykopa 2 Sm 6 jest lepiej osadzona w historii niż 1 Sm 4-6; (c) w 1 Sm 6,21-7,1 miejsce postoju arki to Kiriath-Jearim, zaś w 2 Sm 6,2 mowa jest o Baale judzkim (Baali); (d) w 1 Sm 7,1 kustoszem arki jest Eleazar, zaś w 2 Sm 6,3 Uzza; (e) tylko 2 Sm 6,1-20a ma swoją paralelę w 1 Krn (2 Sm 6,1-11 = 1 Krn 13,5-14; 2 Sm 6,12-19a = 1 Krn 15,25-29; 16,1-3; 2 Sm 6,19b-20a = 1 Krn 16,43); (f) w 1 Sm 4-6 jedynie arka odgrywa pierwszoplanową rolę, zaś w 2 Sm 6 dzieli ją z Dawidem; (g) istnieje luka historyczna pomiędzy obiema częściami opowiadania. Nasz autor zakłada zatem niezależność obu części narracji wyszczególnionej przez swego poprzednika i uwypukla również różnicę pomiędzy rozdz. 4 i 5-6 uważając, że istniały one początkowo jako dwa niezależne opowiadania⁹.

Tezę tego egzegety podejmują ponownie P.D. Miller i J. J.M. Roberts¹⁰ włączając jednak do istniejącego pierwotnie kompleksu 1 Sm 4-7,1 teksty 1 Sm 2,12-17.22-25.27-36, co pozwala na logiczne wytłumaczenie obecności imienia Helego i jego dwóch synów: Pinchasa i Chofniego w 1 Sm 4. Według nich autor 2 Sm 6 mógł mieć przed oczami opowiadanie z 1 Sm 2.4-7,1, które jako niez-

Barhélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/1), Freiburg-Göttingen 1982, s. 183; K. van der Toorn, C. Houtman, *David and the Ark*, JBL 113/1994, s. 211, 217-219 uważają jednak, że wersja LXX to wynik harmonizacji i arka lepiej pasuje także w kontekście 1 Sm 23,9; 30,7.

⁷ *Die Überlieferung von Tronnachfolge Davids* (BWANT 42), Stuttgart 1926, s. 6-47. Przedruk w tenże, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, S. 119-253. Na temat recepcji jego tezy por. Campbell, s. 13-52; Dietrich, Naumann, s. 123-124.

⁸ *Die Ladeerzählung*, s. 129-149.

⁹ Tamże, s. 70 1 Sm 4 = *novellistische Katastrophenerzählung*, zaś rozdz. 5-6 ma liczne podobieństwa z tradycją Wyjścia (s. 91nn).

¹⁰ *The Hand of Lord*, s. 18-21.60 ich śladem idzie również P.K. McCarter, *1 Samuel* (AB 8), New York 1980, s. 23nn (wyjawszy 1 Sm 2,27-36); C.L. Seow, *Myth, Drama and the Politics of David's Dance* (HSM 44), Atlanta 1989, s. 56.

leżny kompleks literacki znajduje jednak dobre zakończenie w 1 Sm 7,1. Autorzy ci ponadto wskazują na dwie różne tradycje literackie dla obu części dyskutowanego przez nas kompleksu teologicznego¹¹. Chodzi o dwa odrębne modele literackie funkcjonujące na Starożytnym Bliskim Wschodzie: zdobycie obcego bóstwa narodowego (1 Sm 4-6) i instalacja bóstwa narodowego w nowej stolicy państwa (2 Sm 6). Według ich datacji opowiadanie z 2 Sm 6 zostało napisane po bitwie, o której mowa jest w 2 Sm 5,21-25.

Jeszcze inną propozycję znajdujemy natomiast w artykule, którego autorem jest J.T. Willis¹². Ten egzegeta uważa 1 Sm 1-7 za całościowe opowiadanie istniejące pierwotnie jako niezależna tradycja. Stanowić miało ono owoc polemiki skierowanej przez uczniów Samuela z Rama przeciwko domowi kapłańskiemu reprezentowanemu przez Helego i jego synów.

Do propozycji Rosta z małymi modyfikacjami powraca w swej monografii A.F. Campbell¹³. Autor ten wskazuje na 1 Sm 7, 1a jako wprowadzenie do 2 Sm 6 (wyjawszy w. 1)¹⁴ i rozważa epizod z Mikal (2 Sm 6,16.20b-23) jako konkluzję dla całej historii arki¹⁵. Inny niż u Rosta jest też, uważa ten autor, cel opowiadania. Według niego chodzi o zaznaczenie nadejścia nowej epoki w historii Izraela, która zaczyna się wraz z dojściem Dawida do władzy. W swoim opublikowanym nieco później artykule¹⁶, Campbell, po zapoznaniu się z pracą Schicklbergera, odnosi się również krytycznie do trudności podniesionych przez tego autora w jego monografii.

W literaturze tematu, która pojawia się na przestrzeni ostatnich lat, jednak ponownie neguje się istnienie niezależnego wcześniej kompleksu narratywnego, sugerowanego przez Rosta i Campbella¹⁷. Na szczególną uwagę zasługuje tu A. Stirrup¹⁸, który wskazuje na 1 Sm 4-7,1 jako pierwotnie istniejący niezależnie blok narratywny, którego cel teologiczny wyznacza pytanie: „Dlaczego Jahwe

dotknął (נגנ) nas klęską wobec/przed (לפני) Filistyńczykami?” To pierwszy raz, gdy ktoś mówi w tym opowiadaniu i cała historia, według naszego autora, ukierunkowana jest na znalezienie odpowiedzi na tak sformułowany problem teologiczny. Schemat historii osadzony jest tu na sekwencji: wina – kara, którą uwypukla rozłożenie terminów כבוד (ciężki, ociążały) i כבוד (chwała). W 1 Sm 4,18 Heli, spadając ze swego siedzenia, umiera z tego powodu, iż był ociążały (כבוד). Jego starość nie pozwoliła mu na skuteczne kontrolowanie swojej rodziny odpowiedzialnej za sanktuarium w Szilo i przechowywaną tam arkę. W 1 Sm 4,21-22 znajdujemy natomiast popularną etymologię imienia Ikabod (אִי־כַבֹּד), syna, którego urodziła żona poległego tragicznie Pinchasa syna Helego. Ta etymologia nadaje mu walor symboliczny interpretujący klęskę i odebranie arki jako odejście chwały (Bożej) z Izraela (כבוד). Motyw ten powraca w 1 Sm 5,6, gdy ręka Jahwe jest ciężka wobec Filistyńczyków (כבוד), co powoduje, iż stają się ostrożni, aby nie trwać w uporze serca (כבוד), jak uczynili to swego czasu Egipcjanie i ich faraon (por. 1 Sm 6,6 - 2 razy כבוד). Ta twardość ręki Jahwe wobec Filistyńczyków, to według naszego egzegety, skutek braku należytej czci wobec Niego. Zatem odejście chwały z Izraela i jego klęska, może mieć taką samą przyczynę. Powrót arki do Izraela (Bet Szemesz) to znak, iż Jahwe nie odrzucił swego ludu, ten jednak musi nauczyć się oddawać mu chwałę, a śmierć niektórych mieszkańców jest dodatkowym ostrzeżeniem.

Jak widać z powyższego przeglądu, dyskusja nad opowiadaniem o arce skupiała się głównie na problemie wcześniejszego istnienia odrębnego bloku narratywnego i jego granicach. W naszym artykule chcemy jednak przeanalizować funkcję tego opowiadania o arce w strukturze teologicznej ksiąg Samuela. Najważniejsza trudność podnoszona w omówionej wcześniej dyskusji nad 1 Sm 4-6; 2 Sm 6 to połączenie obu części narracji, co dla większości egzegetów wydawało się niemożliwe na bazie krytyki literackiej, która wystarczająco jasno uwydatnia fakt, iż mamy do czynienia z kompilacją różnych dawnych tradycji o arce. Z tego jednak nie wynika konieczność przyjmowania hipotezy o wcześniejszym, mniej rozbudowanym lub inaczej ukształtowanym bloku narratywnym, z którego należy wyłączyć 2 Sm 6. Bardziej prawdopodobne tło historyczne dla tej ostatniej perykopy, co podkreślał Schicklberger, nie wyklucza historyczności takich wydarzeń, jak: bitwa w okolicach Eben-Haezer/Afek, upadek sanktuarium w Szilo i rodziny kapłańskiej Helego, obecności arki jako trofeum wojennego w kraju filistyńczyków. Późniejsza redakcja, ze względu na przyjętą opcję teologiczną, mogła ubarwić te historie elementami cudowności, co jednak nie pozwala samo przez się na ahistoryczną ocenę samego rdzenia tych opowiadań. Również zmiana imion i nazw własnych podnoszona przez Schicklbergera, znajduje swoje wytłumaczenie w długim procesie przekazu tradycji i troski redaktora(ów) o zachowanie wszystkich jej elementów w swojej

¹¹ Tamże, s. 9–16.23–26.

¹² „An Anti-Elide”, s. 288–308.

¹³ *The Ark Narrative*, s. 6–12.

¹⁴ Tamże, s. 126.

¹⁵ Tamże, s. 163.168.

¹⁶ *Yahweh and the Ark. A Case Study in Narrative*, JBL 98/1979, s. 31–43.

¹⁷ K.A.D. Smelik, *The Ark Narrative Reconsidered*, w: A.S. van der Woude (red.), *New Avenues in the Study of the Old Testament* (Fs. M.J. Mulder; OTS 25), Leiden–New York 1992, s. 128–144 i rozszerzona wersja *Hidden Messages in the Ark Narrative*, w: tenże, *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite & Moabite Historiography* (OTS 28), Leiden–New York 1992, s. 35–58; van der Toorn, Houtman, *David and the Ark*, s. 209–231.

¹⁸ „Why has Yahweh Defeated Us today before the Philistines?”. *The Question of the Ark Narrative*, Tyndale Bulletin 51/2000, s. 81–100.

kompilacji¹⁹. To, że 1 Krn nie wspomina nic o wydarzeniach opowiedzianych w 1 Sm 4-6 nie stanowi tu żadnego argumentu. Kronikarz zainteresowany jest postacią Dawida i jego rolą w budowie świątyni oraz zasługami na polu tworzenia liturgii. Materiał, który nie mówi o Dawidzie i nie jest użyteczny dla koncepcji teologicznej dzieła kronikarskiego zostaje w niej po prostu pominięty. Również rozróżnienie, jakie czynią Miller i Roberts, wskazując na dwa różne modele literackie stojące za obiema częściami opowiadania o arce, nie wydaje się trafne, co zresztą zostało krytycznie ocenione w cytowanych poprzednio późniejszych interpretacjach (Smelik, Toorn-Houtman). W końcu 1 Sm 7,1 w żadnym wypadku nie stanowi dobrego i logicznego zakończenia historii z rozdz. 4-6. Nie wiemy nic na temat pobytu arki w Kiriath-Jearim, czy osoby Abinadaba. To, co spotkało Izraelitów w Bet Szemesz ze strony arki, sugeruje raczej, że skoro Jahwe nie potraktował ich lepiej od Filistyńczyków, to cel teologiczny opowiadania nie został jeszcze osiągnięty. Poza pytaniem uwypuklonym przez Stirrupa: „Dlaczego Jahwe dotknął nas klęską przed Filistyńczykami?”, w narracji pojawiają się jeszcze inne kwestie, które uwydatnimy w naszej dalszej analizie. Na żadną z nich nie znajdujemy definitywnej odpowiedzi w ostatnich wersach opowiadania. Daleko tu jeszcze do tryumfalnego powrotu chwały Jahwe do Izraela (por. 1 Sm 4,21-22), arka kończy wręcz swoją podróż w domu jakiegoś nieznanego. Ta „pośpieszna” i zaskakująca informacja wskazuje wyraźnie, że powrót ten został zawieszony, a pytanie z 1 Sm 6,20: „któż zdoła stanąć przed obliczem Jahwe, przed tym Bogiem świętym?” nie ma na tym etapie narracji jeszcze swojego rozwiązania. Podobnie ma się rzecz także z problemem stawianym przez Filistyńczyków: jak odwieźć arkę na swoje miejsce (por. 1 Sm 6,2)? Nie wydaje się, aby pole Jozuego (1 Sm 6,14) było tym miejscem, a więc tym bardziej dom Abinadaba (1 Sm 7,1). Alokacja arki w Kiriath-Jearim jest wyrazem niepewności w tej kwestii, a nie jej rozwiązaniem. Część finalna opowiadania (1 Sm 6,21-7,1) stanowi więc prowizoryczną konkluzję, a problematyka

¹⁹ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899; 1966⁴, s. 257, sądził, że Eleazar jest dłuższą formą imienia Uzza. Biorąc jednak pod uwagę dystans czasowy dzielący informację z 1 Sm 7,1 i 2 Sm 6,3, Uzza mógł być również kolejnym po Eleazarze kustoszem arki. Toorn, Houtman, art. cyt., s. 223, sądzą, iż imię Eleazar może być późniejszą interpolacją w tekście łączącą arkę z kręgami lewickimi (por. 1 Sm 6,15). Problem Kiriath-Jearim i Baala/e wymaga szerszej dyskusji egzegetycznej, ale wystarczy wspomnieć choćby fakt, iż wielu egzegetów interpretuje ten ostatni toponim jako rzeczownik „panowie, możnowładcy z Judy”, co jest gramatycznie możliwe. Wspomniani już Toorn, Houtman, art. cyt. s. 223, sugerują też, że może chodzić o dwa różne środowiska, z których pochodzą te tradycje: 7,1 = Beniaminici; 6,3 = Judejczycy. Dietrich, Naumann, dz. cyt., s. 125 sądzą też, że Baala/e mogło później otrzymać nazwę z teoforycznym elementem imienia Jahwe.

wyeksponowana w zaznaczonych przez nas kwestiach zostanie podjęta ponownie przez narratora w odpowiednim momencie, tj. w 2 Sm 6.

Historia arki zaczyna się od klęski zadanej Izraelitom przez Filistyńczyków i przejęciu przez nich tego cennego emblematu religijnego. Naturalną antytezą do tych wydarzeń znajdujemy w 2 Sm 5,17-25 (por. 8,1), gdzie Filistyńczycy zostają ostatecznie pokonani przez Dawida, a sama arka tryumfalnie wraca do Izraela (2 Sm 6). Ten paralelny charakter obu wydarzeń podkreśla z jednej strony podwójny raport o bitwie (w obu wypadkach), a z drugiej podjęcie uroczystego tytułu, jaki nosi arka: „Arka przymierza, Jahwe Zastępów, który zasiada nad cherubinami” (1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2). Podobny w obu wypadkach jest również sposób transportu arki (1 Sm 6,7; 2 Sm 6,3). Niewykluczone, że i powód ukarania tak mieszkańców Bet Szemesz, jak i Uzzy (1 Sm 6,19; 2 Sm 6,7) może być identyczny: nie tyle brak respektu wobec arki, jak się to często sugeruje, ile podkreślenie, że to nie ludzie decydują o tym, gdzie jest miejsce arki, lecz sam Jahwe. Pytanie postawione przez Dawida: „Jak może przyjść do mnie arka Jahwe?” (2 Sm 6,9), sygnalizuje tu osobiste interesy ambitnego władcy odnośnie wykorzystania cennego trofeum religijnego, którego stał się posiadaczem. Warto zauważyć w tym miejscu także zmianę spółgłosek w imieniu Uzza (w. 3.6: אֲזָא; w. 8: אֲזָא), co może być świadomą aluzją do filistyńskiego miasta Gaza. Również i tu tok wydarzeń w opisie powrotu arki do Izraela zostaje przerwany, a sama arka zatrzymuje się w domu nieznanego bliżej Obed Edoma²⁰ (por. 1 Sm 7,1 Abinadab), który pochodzi z Gat (Filistyńczyk?). W obu wypadkach więc pozostawia to otwartym problem: gdzie jest miejsce arki? Niestety, jakie dotyka mieszkańców Bet Szemesz oraz Uzze, daje na razie tylko odpowiedź w jednej kwestii: Jahwe i tylko Jahwe może o tym decydować. Dopiero, kiedy lekcja ta zostanie zrozumiana, można próbować podjąć ponownie transport arki. Pomijając dyskusję z zakresu krytyki literackiej, zauważamy, że tekst w obecnym kształcie zaznacza przy opisie reakcji Dawida zmianę jego postawy wobec incydentu z Uzzą. Król od gniewu (w. 8)²¹ przechodzi do strachu (w. 9), co pozwala sądzić, że władca pojął w czym jest problem. Błogosławieństwo domu Obed-Edoma odczytane zostaje teraz jako zachęta ze strony Boga do podjęcia dalszej podróży z arką, która kończy się umieszczeniem jej na „swoim miejscu” (מָכוֹם; por. 2 Sm 6,17).

Powyższe obserwacje, odnośnie wzajemnych relacji obu części opowiadania, pozwalają nam sądzić, że mamy do czynienia z tematycznie i teologicznie jed-

²⁰ Imię tłumaczy się jako „Sługa (bóstwa) Edom”.

²¹ W w. 7 podmiotem tego czasownika jest Jahwe. W. 8 to rzadki przypadek, gdzie Bóg staje się obiektem gniewu ze strony człowieka (por. Rdz 4,5; Joz 4,1.4); D.N. Fredman, J. Lundbom, חררה, ThWAT II, s. 188; A.A. Andersen, 2 Samuel (WBC 11), Dallas 1989, s. 104. Tłumaczenie BT: „strapił się” stanowi próbę złagodzenia tonu wypowiedzi, ale nie jest to konieczne.

norodnym blokiem narratywnym. Dlaczego więc ostatnia redakcja Ksiąg Samuela umieściła obie części oddzielnie? Ten fakt wydaje się sugerować, że historia arki opowiedziana w Księgach Samuela niesie w sobie jeszcze głębszą treść teologiczną, której prawidłowa interpretacja pozwoli nam zrozumieć intencje i motywy redaktora, odpowiedzialnego za takie rozłożenie opowiadania.

(3) Poza opowiadaniem o arce egzegeci wyróżniają w Księgach Samuela także inne jednorodne tematycznie i teologicznie bloki narratywne, stanowiące kompilację wieloźródłowych i często bardzo starych tradycji, scalonych i rozmieszczonych w obecnym kształcie tych Ksiąg, według przyjętych przez redaktorów celów teologicznych. Obecna forma tekstu pozwala dostrzec w nich logiczną ciągłość tematyczną opowiadanych wydarzeń. I tak możemy wyróżnić tu historię Samuela przeplatana historią o upadku domu Helego (1 Sm 1-4, 1 a; 7,2nn); historię wejścia Dawida na tron w Izraelu (1 Sm 15/16 - 2 Sm 5/6-8)²² i historię sukcesji na tym tronie (2 Sm 9-20 + 1 Krl 1-2) oraz tzw. apendyks końcowy (2 Sm 21-24). Poza ostatnim blokiem, granice tych opowiadań są ciągle przedmiotem dyskusji²³.

W rozważanym przez nas kompleksie narratywnym (1 Sm 4-7,1), arka zajmuje (poza rozdz. 4) miejsce głównego bohatera wydarzeń. Indywidualne osoby są tu raczej nieliczne. W 1 Sm 4 tylko Heli, jego synowie i żona Pinchasa, ale i oni reprezentują raczej rodzinę kapłańską odpowiedzialną za porządek kultyczny. Narrator odnosi się bardziej do grup²⁴. Jedynym indywidualnym bohaterem jest tu sam Jahwe reprezentowany przez swoją arkę. Samuel, bohater poprzednich rozdziałów (1 Sm 1; 3), znika teraz ze sceny, będąc wzmiankowany po raz ostatni w 1 Sm 4,1a. Nie musi to oznaczać, iż materiał, który zawierają kolejne rozdziały, powinien być automatycznie oddzielony od poprzedniego. Willis²⁵ wskazuje np. na rozdz. 31, gdzie nie mówi się nic o Dawidzie, ale wydarzenia tam opisane stanowią integralną część całej narracji o jego wejściu na tron w Izraelu. Można więc założyć, że redaktor finalny miał swój cel w takim uporządkowaniu wydarzeń. Samuel został powołany przez Boga, aby przekazywać Jego Słowo (1 Sm 3,10-20), które realizuje się w historii i teraz to właśnie Słowo musi przyciągnąć uwagę w opowiadaniu²⁶. Bóg będzie przemawiał jednak najpierw poprzez wydarzenia. To na nie należy zwrócić uwagę, a pouczenie Boże, które z nich wyniknie musi zostać dobrze zrozumiane. Niewątpliwie historia opowiadana od rozdz. 4 jest ściśle powiązana z tą zawartą w poprzednich

²² Granice opowiadania są ciągle dyskutowane, we współczesnych opracowaniach ustala się coraz częściej ich zakres na 1 Sm 16-2 Sm 8.

²³ Por. Andersen, s. XXVI-XXVIII; W. Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (BE 3), Stuttgart-Berlin-Köln 1997, s. 202nn.

²⁴ J. Bourke, *Samuel and the Ark: A Study in Contrasts*, DomSt 7/1954, s. 89-90.

²⁵ *Samuel Versus Eli: 1 Sam 1-7*, ThZ 35/1975, s. 212

²⁶ P.D. Miscall, *1 Samuel. A Literary Reading*, Bloomington 1986, s. 26.

rozdziałach. Y. Gitay²⁷ sugeruje tu eliptyczny charakter narracji polegający na tym, że jedno wydarzenie wzmiankowane wcześniej uzyskuje pełny sens w toku dalszej historii. Opatrznościowe narodziny Samuela i powołanie go do służby Bogu (1 Sm 1; 3) przerywa hymn pochwalny na cześć opatrzności Bożej (2,1-11) oraz informacja o degeneracji rodziny kapłańskiej Helego (2,12-36). Wszystko to ma przygotować czytelnika do wydarzeń, które nastąpią w następnych rozdziałach. Zerwanie przymierza i odejście chwały Bożej z Izraela spowodowane zaniedbaniem kultu Jahwe nie oznacza, że zostawia On swój lud samemu sobie. Chociaż znikną zewnętrzne oznaki łączności z Bogiem (arka i sanktuarium), to pozostanie przystęp do Niego poprzez proroka Samuela (1 Sm 7nn). Zwyródnienie domu Helego (1 Sm 2,12-36) spowodowane starością głowy rodu (1 Sm 3,2), która nie pozwala mu skutecznie kontrolować biegu wydarzeń i sanktuarium narodowego w Szilo, znajdzie swoją konkluzję w jego całkowitym upadku (1 Sm 4,12-22). Ten delikatny moment przesunięcia akcentów z arki, reprezentującej obecność Jahwe w Izraelu, na Samuela, sługę Słowa Bożego, zaznacza 1 Sm 3,3, gdzie arka i Samuel stykają się ze sobą po raz pierwszy i jedyny w całej narracji. W tym rozdziale wzmiankuje się także Helego, a więc wszystkie postaci kluczowe dla zrozumienia celu opowiadania²⁸. Po tym wydarzeniu Samuel zniknie ze sceny, kiedy pojawi się na niej arka i wróci na nią ponownie, gdy arki na niej już nie będzie. Arka w 1 Sm 3,3 pojawia się wyraźnie po to, aby wskazać na fakt, że Samuel jest blisko Boga²⁹. Jej obecność w sanktuarium (היכל) w świetle 2 Sm 7,2-6 stanowi *crux interpretum*. Takie teksty jak 1 Sm 1,3,9,24; 2,14; 3,21; 4,3,4,12; 1 Krl 2,27 pozwalają sądzić, że Szilo w pierwszej połowie IX wieku było jednym z ważnych sanktuariów w Izraelu, a 1 Sm 4,3,4,12; Jr 7,12,14; 26,6,9; Ps 78,60 wspominają o końcu jego świetności³⁰. Umieszczenie arki w kontekście sanktuarium może być jednak notą redakcyjną, stanowiącą zabieg czysto literacki, pozwalający na przeniesienie godności z upadającego sanktuarium w Szilo na późniejsze, nowe w Jerozolimie³¹.

²⁷ *Reflection on the Poetics of the Samuel Narrative: The Question of the Ark Narrative*, CBQ 54/1992, s. 222.

²⁸ H.J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* (KAT VIII/1), Gütersloh 1973, s. 123-124: chodzi o notę redakcyjną pozwalającą na skoncentrowanie wszystkich postaci kluczowych dla zrozumienia dalszej historii.

²⁹ R.W. Klein, *1 Samuel* (WBC 10), Waco 1983, s. 31-32; G. Hentschel, *1 Samuel* (NEB), Würzburg 1994, s. 59.

³⁰ D.G. Schley, *Shiloh. A Biblical City in Tradition and History* (JSOT.S 63), Sheffield 1989. Por. też dyskusję R.A. Pearce, *Shiloh and Jer VII,12&15*, VT 23/1973, s. 105-108; J. Day, *The Destruction of the Shiloh Sanctuary and Jeremiah VII, 12,14*, w: J. Emerton (red.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VT.S 30), Leiden 1979, s. 87-94.

³¹ Kontekst wypowiedzi jest jednak niewątpliwie archaiczny, por. J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum* (BZAW 93), Berlin 1965, s. 43; P. Mommer, *Samuel*.

W 1 Sm 4 mamy ukazane dwa tematy: podwójny raport z pola walki w okolicach Eben-Haezer/Afek zakończony zdobyciem przez Filistyńczyków arki (w. 1-11) oraz definitywny upadek rodziny Helego, kustoszy sanktuarium w Szilo (w. 12-22). TM sugeruje, że to Izraelici są agresorami, LXX stara się obwinąć za początek bitwy Filistyńczyków, co generalnie stanowi regułę (1 Sm 7,7; 13,5; 17,1; 18,30; 23,1.27; 28,1-4; 29,1,11; 31,1)³². Podczas pierwszej przegranej bitwy arka pozostawała w sanktuarium (w. 1-2); w drugiej przyniesiono ją na pole bitwy bardziej w charakterze *ultima ratio* niż regularnego paladium wojennego, co tłumaczy jej nieobecność w czasie pierwszej potyczki³³. W tym desperackim akcie nie chodzi o reaktywowanie Jahwe. Bóg jest aktywnym uczestnikiem wydarzeń, co zauważają sami starsi Izraela (por. 1 Sm 4,3). Sens może być zatem taki, iż Izraelici chcą w ten sposób „przypomnieć” Mu o przymierzu (w. 4). Pomimo oczekiwań ze strony Izraela i przerażenia Filistyńczyków (w. 7-9), arka pozostaje nieaktywna i ci pierwsi ponoszą klęskę, a cenny obiekt kultyczny dostaje się w ręce nieprzyjaciół jako trofeum wojenne. Jej uroczysty tytuł (w. 4) zostanie podjęty w 2 Sm 6,2 w zupełnie odmiennych dla Izraela okolicznościach, co może oznaczać symboliczne przeniesienie prerogatyw sanktuarium narodowego z Szilo na Jerozolimę³⁴.

Konsekwencje tego wydarzenia przenoszą się na drugą scenę (w. 12-22) i mają rozmiary dramatu narodowego. Heli głowa rodu kapłańskiego odpowiedzialnego za sanktuarium w Szilo, umiera nie na wieść o śmierci synów, ale o przejściu przez wrogów cennego emblematu religijnego, jakim była arka. (w. 17-18). Również żona Pinchasa, jednego z synów Helego, pomimo oczekiwania na narodziny dziecka (w. 20), co zwykle jest znakiem nowej nadziei, interpretuje wydarzenia jako definitywny koniec. Imię nadane przez nią synowi należy do grupy imion lamentacyjnych (por. Iz 7,3; 8,3; Oz 1,3.9). Jego popularna etymologia (w. 21-22) ma tu większe znaczenie niż próby jej naukowej rekonstrukcji³⁵. W pewnym sensie chodzi nie tyle o to, że to Filistyńczycy zabrali arkę, ile o to, że to chwala Jahwe sama (!) odchodzi z Izraela, co zresztą stanie się jasne w następnej perykopie (por. 1 Sm 5,1-5). Egzegeci wyraźnie odczytują to jako wygnanie (*Exil*), co razem z aluzją do niewoli egipskiej (w. 8b)

Geschichte und Überlieferung (WMANT 65), Neukirchen-Vluyn 1991, s. 5–31.

³² Por. dyskusję S. Pisano, *Additions or Omissions in the Book of Samuel* (OBO 57), Göttingen 1984, s. 33.

³³ Maier, s. 47; M.H. Woudstra, *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship*, Philadelphia 1965, s. 42; A. Caquot, Ph. de Robert, *Les livres de Samuel* (Commentaire de l'Ancien Testament VI), Geneve 1994, s. 77–78.

³⁴ Maier, s. 54.

³⁵ N to rzadka negacja w BH (por. Hi 22,30; Prz 31,4; Koh 4,10; 10,16 = LXX); Ph. de Robert, *La gloire en exil. Reflexions sur 1 Samuel 4,19–22*, RHPPh 109/1979, s. 351–356; McCarter, s. 116; Klein, s. 49; Caquot-de Robert, s. 81.

tworzy zapowiedź tematu rozwiniętego w następnych rozdziałach (1 Sm 5-6). W tle dramatu rodziny Helego stoi więc dramat narodowy.

W drugiej odsłonie na scenie pozostaje już tylko arka i Filistyńczycy. Zgodnie ze zwyczajami panującymi na Starożytnym Bliskim Wschodzie, cenne trofeum wojenne zostaje umieszczone w świątyni głównego bóstwa filistyńskiego Dagona³⁶ (1 Sm 5,1-5). To akt podkreślający jego wyższość nad Bogiem Izraela. Starożytni wierzyli, że na polu bitwy walczyli nie tylko ludzie, ale również ich bóstwa. Zdeponowanie arki w świątyni narodowego bóstwa jest zatem aktem tryumfu z ich strony. Moment ten stanowi jednak punkt zwrotny w narracji. Arka, która wydawała się nieaktywna i bezsilna w poprzednim rozdziale, tu aktywizuje się samoczynnie. Warto zauważyć, że podmiotem czasowników w tym passusie są tylko Filistyńczycy (3 razy) i arka (2 razy). Jedynie Dagon pozostaje nieaktywny (por. Iz 44)³⁷. Bóstwo, uważane za zwycięskie, dwukrotnie zostaje upokorzone w obliczu arki. Stanowi to zarazem gest adoracji (w. 3)³⁸. Kolejny dzień tylko pogłębia ten stan degradacji Dagona. Pozbawienie rąk i głowy to znak totalnej klęski i unicestwienia. Wielu autorów przytacza szereg przykładów na stosowanie podobnych praktyk unicestwiania bóstw należących do pokonanych nieprzyjaciół³⁹. Scena ta (w. 1-4), z dodaną do niej później notą etiologiczną (w. 5), mogła pierwotnie funkcjonować jako rodzaj anegdoty i stanowić pierwszą wersję motywu ukarania obcych narodów⁴⁰.

Wiersze 6-12 opowiadają o wędrowce arki po całym kraju Filistyńczyków, reprezentowanym przez trzy z pięciu wielkich miast ich Pentapolis. Słownictwo i motywy zastosowane w tej historii są w opinii wielu egzegetów wyraźną aluzją do plag Egipskich (Wj 7-11)⁴¹. Analogia wydaje się oczywista, gdyż sam tekst wprost odwołuje się dwa razy do tego doświadczenia (1 Sm 4,8= Wj 7,14nn; 1 Sm 6,6= Wj 9,35). Również plagi (w. 5-12) mogą być adaptacją tradycyjnego modelu użytego także w Księdze Wyjścia. Autorzy, którzy zajmo-

³⁶ M. Delcor, *Jahwe et Dagon. On le Jahwisme face a la religion des Philistins d'apres 1 Sam V*, VT 14/1964, s. 140–142. Na temat bóstwa L.K. Handy, *Dagon*, ABD II, s. 1–3. Por. też I Mch 10,83–84 oraz toponimy Bet Dagon Joz 16,41; 19,27; Sdz 16,23.

³⁷ L.M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, Deccatur 1985, s.190.

³⁸ W. Zwickel, *Dagons abgeschlagener Kopf (1 Samuel V.3-4)*, VT 44/1994, s. 239.

³⁹ Smelik, *The Ark Narrative*, s. 137; S.M. Kang, *Divine War in the Old Testament and the Ancient Near East*, Berlin 1989, s. 107; Zwickel, s. 241–248. Por. też ANET, s. 234–238.

⁴⁰ Stoebe, s. 143; F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9), Zürich 1981, s. 46; Zwickel, s. 249.

⁴¹ Bourke, s. 96–99; D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, London 1963, s. 73–88; Schicklberger, s. 91nn; Klein, s. 60–61.

wali się tym aspektem naszego opowiadania, zwracają uwagę na rzadki zwrot, określający zanoszenie lamentów do Boga „wołanie ku niebu/Bogu” (1 Sm 5,12 i Wj 2,23), który nie występuje w innych miejscach BH⁴². Charakterystyczne jest również określenie plagi jako מגפה (1 Sm 4,17; 6,4; Wj 9,14)⁴³. Plagi w obu wypadkach rozciągają się na całą okolicę (1 Sm 5,6: גבוליה; Wj 7,27; 10,14.19: גבולך), a odpowiedzialną za nie jest zawsze „ręka Jahwe” (1 Sm 5,6.7.9; 6,3; Wj 3,20; 6,1; 7,4; 9,3; 14,31). Również czasownik פכה – „uderzyć” użyty jest w obu wydarzeniach w odniesieniu do działania Boga (1 Sm 5,6.9.12; 6,19; Wj 9,15). Poza słownictwem egzegeci zwracają także uwagę na podobieństwo motywów użytych w obu opowiadaniach. Plagi powodują śmiertelne przerażenie (1 Sm 5,9-10; Wj 12,33) i w obu wypadkach ludność czuje się bezradna (1 Sm 5,8; Wj 9,11), woła o pomoc (1 Sm 5,10-12; Wj 11,6; 12,30) czując potrzebę odesłania tego, co stanowi przyczynę jej nieszczęść (1 Sm 6,2; Wj 10,17; 11,5.8; 12,30.32). Faraon, podobnie jak przywódcy filistyńscy, radzi się swoich magów (1 Sm 6,2-5; Wj 7,11; 8,3.14-15.19) i otrzymuje od nich instrukcję: odesłać przyczynę nieszczęść (1 Sm 5,11; 6,2.3.5; Wj 10,7), ale nie od razu daje posłuch swoim konsultantom (1 Sm 5; Wj 8,15; 9,12). W obu wydarzeniach mowa jest o przedmiotach ze złota zabranych przy okazji wyjścia (1 Sm 6,3.8; Wj 3,22; 12,35-36; 11,2) i o zwierzętach ofiarnych dostarczonych przez samych nieprzyjaciół (1 Sm 6,7.14; Wj 10,25). Również kara, jaka spada na Egipcjan, przypomina tę poniesioną przez Filistyńczyków (Wj 12,12; 1 Sm 5,1-5; por. Lb 33,4).

Z powyższych obserwacji można wyciągnąć wniosek, że autor/redaktor historii o pobycie arki w kraju Filistyńczyków, intencjonalnie tworzy analogię z tradycją wyjścia z Egiptu. Teraz arka, jak wcześniej Izrael, przebywa w obcym kraju. Jahwe, którego reprezentuje, zaczyna właśnie działać, aby spowodować powrót chwały do Izraela (por. 1 Sm 4,21-22). Jak wyjście z Egiptu rozpoczęło nowy etap w historii tworzenia narodu, tak powrót arki (= chwały) rozpoczęło nowy etap w tym dziele (= monarchia)⁴⁴. Wielu egzegetów uważa, że za taką rekonstrukcją teologiczną, przygotowującą wejście na scenę nowej instytucji politycznej (monarchia) i nowego porządku religijnego (centralna rola

⁴² Por. Daube, s. 77 oraz analizę C. Houtman, *Exodus I* (HCOT), Kampen 1993, s. 46.329+ nota 10.

⁴³ 6x w 1-2 Sm i 1x w Wj. A. Even Shoshan, *A New Concordance of the Old Testament*, Jerusalem 1990, s. 620 wymienia tylko 26 miejsc występowania tego terminu w całej BH.

⁴⁴ Tak sugerują H. Timm, *Die Ladeerzählung (1 Sam 4-6; 2 Sm 6) und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, EvTh 26/1966, s. 526-527; Campbell, *The Ark Narrative*, s. 199-200.

Jerozolimy i świątyni), odpowiedzialna jest teologia deuteronomistyczna⁴⁵, zwłaszcza że jej promonarchistyczne tendencje doskonale widoczne są, np. w Księdze Sędziów⁴⁶. Możliwe, że także idea Szilo jako sanktuarium narodowego była wymyślona przez Dtr na potrzeby rozwijanej przez tę szkołę teologii. W ten sposób można było uzasadnić, że cenny przedmiot kultyczny, jakim była arka, znalazł się w rękach Dawida z woli Boga i oznaczało to przeniesienie cech sanktuarium narodowego na Jerozolimę. Poza 1 Sm informacje o tym sanktuarium znajdujemy jeszcze tylko u Jr 7,12-14; 26,6-9 i w Ps 78,60-68. Jeremiasz mógł polemizować z tą koncepcją współczesnej sobie szkoły Dtr. Upadek Szilo i odpowiedzialnego za sanktuarium domu Helego jest wymownym znakiem, że stary porządek religijny nie wytrzymał próby czasu i chwała odeszła z Izraela. Jej powrót zatem musi oznaczać nowy porządek polityczny i religijny. Ten zwrot w historii Izraela zaznacza się w 1 Sm 5,1-5, a swoje apogeum znajdzie w 2 Sm 6-7. Nowy Exodus swoją „ziemię obiecaną”, swój punkt kulminacyjny, osiągnie na wybranej przez Boga górze Syjon. Symboliczne przeniesienie aury z Szilo na Jerozolimę zaznaczone zostaje przez inkluzyjne użycie uroczystego tytułu arki (1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2) i określenie Syjonu, jako „jej miejsca” (2 Sm 6,17).

Przemieszczanie arki z Aszdod do Gat (5,8) i Ekronu (5,10) pokazuje, jak niewiele interesuje autora ze szczegółów jej pobytu w trzech z pięciu głównych miast filistyńskiego Pentapolis. Każde kolejne miejsce pobytu służy tylko stworzeniu atmosfery wędrówki w kierunku ziemi Izraela. Z w. 8 wynika, że sceną wydarzeń jest cała Filistea. Na pytanie: „co mamy czynić z arką Boga Izraela?” (w. 8a) nie ma w rozdz. 5 odpowiedzi, bynajmniej odesłanie jej do Ekronu nie stanowi rozwiązania tej kwestii. Problem ten podejmuje 1 Sm 6,2b, skupiając całą uwagę na sposobie odesłania arki na swoje miejsce (por. 1 Sm 5,11). Rozwiązanie zaproponowane przez doradców filistyńskich jest pod każdym względem aktem liturgicznym. Jak Jahwe instruował Mojżesza (Wj 3,21), tak teraz kapłani i magowie pouczają swoich przywódców (1 Sm 6,2-3). Rytuał, który proponują, wydaje się jednak dotyczyć innych plag niż te wzmiankowane w poprzednim rozdziale⁴⁷. W każdym razie egzekucja zaproponowanego rytuału to

⁴⁵ Timm, s. 509-527; T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF Ser.B 193), Helsinki 1975, s. 101; Klein, s. 61.

⁴⁶ G.A. Yee, *Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body*, [w:] tenże (red.), *Judges and the Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis 1995, s. 146-176.

⁴⁷ Stolz, s. 49 myśli tu o dwóch niezależnych tradycjach. Problem od strony krytyki tekstu rozważa F.M. Colautti, *¿Ratas o Tumores? Problemas de critica textual en 1 SA 6,4*, Henoah 19/1997, s. 17-38. Naturę plag dyskutują G.R. Driver, *The Plague of Phil-*

ostateczne podkreślenie definitywnego zwycięstwa Jahwe nad Filistyńczykami⁴⁸. Wzmianka o pięciu guzach i pięciu myszach może być z jednej strony śladem rytuału homeopatycznego (por. Lb 21,4-9), a z drugiej potwierdzeniem, że nieszczęścia dotknęły całe Pentapolis (por. 1 Sm 6,5). W. 6 ponownie zawiera wyraźną aluzję do wydarzeń w Egipcie, co zdradza, dyskutowaną już, intencję teologiczną obecną w opowiadaniu.

Wypełnienie przepisane go rytuału znamionuje respekt wobec świętego obiektu i umożliwia przetransportowanie arki do Bet Szemesz, uznanego przez narratora za część Izraela. Według danych archeologicznych jednak miasto to znalazło się w granicach tego państwa dopiero w czasach Dawida⁴⁹. W. 14 zaznacza tę granicę – pole Jozuego. Niewykluczone, że chodzi tu nie tyle o zwykłe miejsce, ile teren święty dla mieszkańców Bet Szemesz (por. Sdz 6,19-21; 13,19; 1 Sm 14,33; Wj 20,25)⁵⁰. Zwierzęta pociągowe raz przeznaczone dla Jahwe nie mogą teraz wrócić do codziennego użytku, służą więc jako ofiara⁵¹. Informacja z w. 15b potwierza tę z w. 14b stąd wzmianka o Lewitach obecnych podczas rytuału wydaje się być późniejszą glossą redakcyjną (por. Joz 21,16 – Bet Szemesz jako miasto lewickie). Podczas składania ofiar nie mówi się też o arce.

Ostatni akt tych wydarzeń opowiedziany w 1 Sm 6,19-7,1 zawiera wyraźnie negatywną charakterystykę mieszkańców Bet Szemesz. Tekst LXX jest jeszcze bardziej rozbudowany i wydaje się szukać motywu: dlaczego Jahwe ukarał Izraelitów? Winę ponosiliby tu synowie Jehoniasza, którzy nieroztropnie zagłędali do wnętrza arki⁵². Być może chodziło tylko o wyjaśnienie mało zrozumiałego dla późniejszych czytelników tekstu. W tym miejscu rodzi się jednak problem: jeżeli Izraelici zostali potraktowani nie lepiej od Filistyńczyków, to co dalej z arką Jahwe? Natura tego problemu jest jednak inna niż w czasie pobytu świętego emblematu w ziemi nieprzyjaciół. Nie chodzi bowiem o to, co zrobić

istines (1 Samuel V,6–VI,16), JRAS 1.2/1950, s. 50–52; A. Charbel, *La «peste bubbonica» in 1 Samuel 6, 6*, BeO 16/1974, s. 183–191; J. Wilkinson, *The Philistine Epidemic of 1 Samuel 5 and 6*, ExpT 88/1977, s. 137–141; J.R. Geyer, *Mice and Rites in 1 Samuel V–VI*, VT 31/1981, s. 293–304; D. Margelith, *The Meaning of 'PLYM in 1 Samuel V–VI*, VT 33/1983, s. 339–341; Dietrich, Naumann, s. 131–132.

⁴⁸ Eslinger, s. 205.

⁴⁹ F. Brandfon, *Beth-Shemesh*, ABD I, s. 696–698.

⁵⁰ Tak Stolz, s. 51.

⁵¹ G. Bressan, *Samuele* (La Sacra Bibbia), Torino 1954, s. 124.

⁵² N.H. Tur-Sinai, *The Ark of God at Beit Shemesh (1 Sm VI) and Peres-Uzza (2 Sm VI; 1 Chr XIII)*, VT 1/1951, s. 275; Stoebe, *Das Erste Buch*, s. 153, uważają, że chodzi tu o dwie niezależne tradycje. Dyskusję z zakresu krytyki tekstu zob. S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Book of Samuel* Oxford 1890; 1913², s. 58–59; McCarter, *1 Samuel*, s. 13.

z arką Boga (por. 1 Sm 6,2), ale: „kto może stanąć przed obliczem Jahwe, przed tym Bogiem świętym? Do kogo uda się ona od nas?” Choć arka teoretycznie wróciła do ziemi swojego wyjścia, nie oznacza to prostego powrotu do starego porządku. 1 Sm 6,21-7,1 nie daje jednak jeszcze odpowiedzi w tych kwestiach. Wzmianka o Kiriat-Jearim jest więc raczej prowizorycznym zakończeniem w oczekiwaniu na podjęcie tematu, który będzie istotny dla zrozumienia wydarzeń opisanych w 2 Sm 6, kiedy arka ponownie wróci na scenę.

Mija 20 lat (por. 7,2) od tych wydarzeń i w narracji ponownie pojawia się postać Samuela. Historia opowiedziana w rozdz. 7-15 zaznacza przesilenie, które rodzi się w trakcie przejścia z tradycji plemiennej do nowej jakościowo struktury polityczno-społecznej, jaką jest monarchia. Wszystko to obce jest dla dotychczasowej autokefalicznej mentalności Izraelitów. Pierwsza próba tej transformacji (Saul) kończy się ostatecznie fiaskiem. Od 1 Sm 16 na scenie pojawia się wreszcie Dawid, który zdominuje tok narracji do końca Ksiąg Samuela. Rost⁵³ wyróżniał tu blok 1 Sm 16-2 Sm 5 nazywając go „historią wejścia Dawida na tron”. J.H. Grønbaek⁵⁴ sugerował początek tej historii w 1 Sm 15. W ostatnich latach jednak podkreśla się coraz częściej chiastyczną strukturę rozdz. 5-8 (polityczne [rozd. 5.8] i religijne [rozd. 6-7] argumenty za wyborem Dawida na tron zjednoczonej monarchii), stanowiących polityczno-religijne uzasadnienie wyboru nowego władcy przez Jahwe. Samo otrzymanie tronu nie stanowi jeszcze gwarancji jego utrzymania, nie jest więc dobrą konkluzją historii Dawida opowiedzianej we wcześniejszych rozdziałach. Stąd wielu egzegetów rozciąga to opowiadanie aż do rozdz. 8⁵⁵. Wyraźna aluzja do Exodusu w 1 Sm 5-6, upadek dotychczasowego porządku religijnego (1 Sm 4) i w końcu aktywna rola Dawida w restauracji kultu Jahwe i przeniesienie przez niego arki na Syjon, gdzie zostaje ostatecznie umieszczona na swoim miejscu (2 Sm 6,17), pozwalają sądzić, że historia opowiedziana w 1 Sm 16-2 Sm 5 stanowi istotne teologiczne *intermezzo* dla opowiadania o arce. Jak pierwszy Exodus miał swojego ludzkiego mediatora (Mojżesz), tak ma go i drugi (Dawid). Mojżesz umiera na końcu wędrówki u bram ziemi obiecanej, Dawid zaś podejmuje i finalizuje z sukcesem drugi Exodus, stylizowany przez wędrówkę arki przymierza⁵⁶, gwarantując dla ludu Jahwe pełne posiadanie ziemi obiecanej. To porównanie jest tym bardziej uzasadnione, że w obu wypadkach wędrówka swój punkt zwrotny

⁵³ Dz. cyt., s. 133nn.

⁵⁴ *Die Geschichte von Aufstieg Davids (1 Sam 15-2Sm 5). Tradition und Komposition* (AthD 5), Copenhagen 1971, s. 26nn; por. T.N.D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (CB.OT 8), Lund 1976, s. 34–35.

⁵⁵ Por. W. Dietrich, *Die frühe Königszeit*, s. 213.

⁵⁶ Klein, s. 60–61: „a number of allusion or references to Israel's experience in Egypt suggest that the ark's departure from Philistea was seen as a kind of second Exodus”.

znajduje w motywie świętej góry Boga (Synaj-Syjon). W obu tradycjach góry te stają się swoistym *locus teologicus* dla całej późniejszej teologii ST⁵⁷. W. Oswald⁵⁸ zauważa, że we współczesnej egzegezie przyjmuje się coraz częściej, iż linie teologicznego rozwoju idą raczej z Syjonu na Synaj, niż z Synaju na Syjon, jak sugeruje chronologia kanonicznego tekstu BH, dla której Jahwe mieszkający na Synaju (Pwt 33,2; Sdz 5,5; Ps 68,9; por. też Lb 10,33 = góra Jahwe) znalazł teraz swoją świętą górę na Syjonie (2 Sm 6,17; por. Ps 132).

Historia Dawida, dla której tło stanowi rywalizacja z domem Saula, ma tendencje wyraźnie prodawidowe. W tej części (aż do 2 Sm 11) Dawid ukazywany jest jako idealny władca tak politycznie, jak i moralnie⁵⁹. Saul jednoznacznie funkcjonuje tu jako postać negatywna, która służy wprowadzeniu na scenę głównego i pozytywnego bohatera jakim jest Dawid⁶⁰. Można porównać w tym miejscu przestrzeń jaką zajmuje, zredagowane przez Dtr opowiadanie o królu Dawidzie (1 Sm 16-1 Krl 1 = 40 rozdz.) i o pozostałych władcach (1 Krl 2-2 Krl 25 = 46 rozdz.)⁶¹. Od strony politycznej to właśnie Dawidowi udaje się pokonać ostatecznie Filistyńczyków, wroga numer jeden dla plemion izraelskich i judzkich (por. 1 Sm 4,1-11; 17,40-58; 18,27; 19,8; 21,11-15; 23,1-5; 27,1-28,1; 29; 31; 2 Sm 5,17-25; 8,1). Ten przedostatni tekst stanowi jednocześnie symetryczne odwrócenie skutków z 1 Sm 4, 1-11: podwójna porażka i podwójne zwycięstwo, które symbolicznie finalizuje zmagania obu narodów. Od strony religijnej narrator kładzie ogromny nacisk na fakt, że Jahwe był z Dawidem we wszystkich jego poczynaniach (1 Sm 16,13-14; 17,37,45-47; 18,14; 20,13-22; 25,29; 26,23-24; 2 Sm 5,10.19.24; 8,6.14). Ta tendencja znajduje swój punkt kulminacyjny w udanym przeniesieniu i zainstalowaniu arki na Syjonie, w mieście, które zdobył młody władca, i które nosi jego imię: „miasto dawidowe” (2 Sm 5,9; 6,10.12.16). To właśnie tu arka zostaje umieszczona na „swoim miejscu” (2 Sm 6,17). Nowy król występuje w tym kontekście (2 Sm 6) w roli mediatora pomiędzy Bogiem i Izraelem: składa ofiarę (w. 17) w imieniu swego ludu; błogo-

⁵⁷ J. Naumann, *Der historische David. Legende und Wirklichkeit in der Geschichte Israels und Judas von der Frühzeit bis zur Dynastie Omri*, Radebeul 1997, s. 26-27 zauważa ponadto: „Interessant ist, dass die Lade nach alter Überlieferung sowohl mit Mose als auch mit David verbunden ist”.

⁵⁸ *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischen Hintergrund* (OBO 159), Göttingen 1998, s. 247-254.

⁵⁹ Por. omówienie problemu w Dietrich, *Die frühe Königszeit*, s. 213-220.

⁶⁰ E.T. Mullen, *Narrative History and Ethnic Boundaries. The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite Identity*, Atlanta 1993, s. 211 nn.

⁶¹ G.E. Gerbrandt, *Kingship According to the Deuteronomistic History* (SBL.DS 87), Atlanta 1986, s. 158.

ślawi go w imieniu Boga (w. 18), czego owocem jest powszechna radość i obfitość pokarmu (w. 19).

Swoją ostateczną konkluzję znajduje w 2 Sm 6 również motyw rywalizacji o władzę pomiędzy Dawidem i domem Saula, którą nieco wcześniej syntetyzowała aluzja narratora z 2 Sm 3,1: „wojna pomiędzy domem Saula a domem Dawida przedłużała się. Dawid jednak stawał się coraz mocniejszy, zaś dom Saula coraz słabszy”. Formalnym znakiem wzrostu potęgi Dawida są listy jego potomków w Hebronie (2 Sm 3,2-5) i Jerozolimie (2 Sm 5,14-15). Tej zażartej walki o tron nie złagodziła nawet wcześniejsza śmierć Saula (1 Sm 31), co jest argumentem potwierdzającym fakt, iż kwestia nie tyle była personalna (Saul-Dawid), ile dynastyczna. Epizod z Mikal (2 Sm 6,16.20b-23), córką Saula, która stała się żoną Dawida,⁶² znamionuje całkowite fiasko dynastycznych aspiracji saulidów (w. 23). W całym opowiadaniu Dawid ukazany jest jako nieponoszący odpowiedzialności za nieszczęścia, które spotykają ród jego przeciwnika politycznego⁶³. Z tej rywalizacji obu antenatów dynastycznych Dawid wychodzi zwycięsko (2 Sm 5,1-5), albowiem taka była od początku wola Jahwe (1 Sm 15-16). W 2 Sm 9,1-13 wzmiankuje się jeszcze Meribbaala, syna Jonatana, przyjaciela Dawida, ale opowiadanie to stanowi w opinii egzegetów jedynie notę redakcyjną, która funkcjonuje jako pomost łączący pierwszą część Ksiąg Samuela z następną (2 Sm 11nn.), co zaznacza także pojawiające się tu imię Siba (por. 2 Sm 16,1-4; 19,24-31)⁶⁴.

Dawid osiągnął zatem ostatecznie swoje ambitne cele polityczne, o czym informuje nas 2 Sm 5,1-5. W 2 Sm 5,1-2 starszyzna Izraela, która ofiarowuje mu władzę, wymienia trzy motywy tego kroku: pokrewieństwo; sukcesy militarne Izraela pod jego wodzą i wybór ze strony Jahwe. To uzasadnienie będzie teraz rozwinięte w toku dalszej narracji. Umocnieniu osiągniętej pozycji służy zdobycie i rozbudowa Jerozolimy (2 Sm 5,6-12), ustanowionej nową stolicą zjednoczonej unii personalną monarchii Izraela i Judy. Sukces i perspektywy dynastyczne przypieczętowuje lista potomków króla (2 Sm 5,13-16) urodzonych w tym mieście, znacznie dłuższa od tej z Hebronu (por. 2 Sm 3,2-5), która stanowi zarazem znak błogosławieństwa ze strony Boga oraz podwójne zwycięstwo nad Filistyńczykami (2 Sm 5,17-25; por. 1 Sm 4,1-11). Uzyskawszy w ten sposób

⁶² Warto zauważyć, że Mikal, która pojawia się w narracji pięć razy: 1 Sm 18,20.28; 19,11-17; 25,44; 2 Sm 3,12-16; 5,16.20b-23 tylko w pierwszym i ostatnim tekście określana jest jako córka Saula, w pozostałych występuje zawsze jako żona Dawida.

⁶³ P.K. McCarter, *The Apology of David*, JBL 99/1980, s. 489-504; K.W. Whitelam, *The Defence of David*, JSOT 29/1984, s. 61-87; J.C. Haelewyck, *L'assassinat d'Ishbaal* (2 Sam IV,1-12), VT 47/1997, s. 145-153 zwł. 152-153.

⁶⁴ McCarter, *2 Samuel* (AB 9), New York 1984, s. 260-263; A.A. Anderson, *2 Samuel*, s. 140.

konsolidację polityczną swojej władzy, Dawid może teraz czynić zabiegi o jej religijne uzasadnienie. W tym miejscu narrator podejmuje ponownie temat arki przymierza zawieszony nagle w 1 Sm 7,1. Miasto zdobyte przez Dawida i noszące jego imię (2 Sm 5,7; 6,10-16) staje się miejscem docelowym dla arki, która znajduje w nim swoje miejsce (2 Sm 6,17). Epizod ze śmiercią Uzzy wydaje się być punktem zwrotnym w opowiadaniu o przeniesieniu świętego emblematu do miasta dawidowego (2 Sm 6). Ten akt przeniesienia arki, jak wynika z dotychczasowej narracji, jest jedynym poważnym przedsięwzięciem Dawida niekonsultowanym wcześniej z Jahwe. Opowiadanie z 1 Sm 4-6 (zwł. 5,1-4) uwydatniło jasno, że Jahwe nie pozwoli sobą manipulować, ani wykorzystać arki do prywatnych celów. Łatwo w tym świetle zrozumieć incydent z Uzzą i gniewną reakcję Dawida, która zaraz potem zamienia się w strach wobec Boga (2 Sm 6,8-9). Arka, jak poprzednio (por. 6,21-7,1), tak i teraz zatrzymuje się w domu nieznanego Obed-Edoma z Gat. Błogosławieństwo jego domu odczytane zostaje jako znak, że Jahwe pozwala na kontynuację podróży i wszystko znajduje swój wielki finał w mieście dawidowym (2 Sm 6,13-19). Dwa charakterystyczne dla tego opowiadania terminy: „błogosławić” (בָּרַךְ w. 11.12.18.20) i „dom” (בַּיִת w. 3.4.5.10.11.12.15.19.20.21)⁶⁵ zostają podjęte w ostatniej części rozdz. 6 (w. 20-23). Błogosławieństwo, którego król udzielił swemu ludowi, chce on teraz zanieść także do swego domu (w. 20a). Na przeszkodzie w realizacji tego planu staje jednak Mikal, formalnie żona Dawida, nazwana tu jednak tylko córką Saula (w. 20b). Dialog pomiędzy małżonkami kończy się definitywnym zerwaniem wzajemnych relacji i przekreśleniem szansy, aby ktoś z potomków Saula pozostał na tronie (por. w. 23). Mikal pozostanie bezdzietna, co kontrastuje z licznym potomstwem Dawida (2 Sm 3,2-5; 5,13-16).

Rozdział 6, jak podkreślaliśmy wcześniej, stanowi więc konkluzję dla całej historii arki opowiedzianej w 1-2 Sm, ale i dla historii rywalizacji pomiędzy domem Saula i Dawida. Odpowiada na pytanie: gdzie jest miejsce arki? (por. w. 17); rozwiązuje też kwestię: kto może stać przed świętym Bogiem Izraela? Tylko ten, kto z pokorą i zaufaniem pozwala prowadzić się Jego zbawczej woli (por. 2 Sm 6,9-12 jako pouczenie w tej materii). W końcowych wersach jednak otwiera się nowy problem: co dalej z zamierzonym i niezrealizowanym błogosławieństwem domu Dawida? Ten temat podejmuje teraz kolejny rozdział (2 Sm 7), w którym powracają, charakterystyczne dla poprzedniego, terminy „dom” (w. 1.6.7.13.16.19.26.27) i „błogosławieństwo” (w. 29).

2 Sm 7 uznawany jest powszechnie przez egzegetów za kulminacyjny moment w 1-2 Sm⁶⁶. Temat zainicjowany w rozdz. 6 rozwija się teraz w trzech odślonach:

⁶⁵ S. Geland, *David and His God. Religious Ideas as Reflected in Biblical Historiography and Literature* (JBS 5), Jerusalem 1991, s. 47.

⁶⁶ Stolz, s. 220; Andersen, 112; Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis* (KAT VIII/2), Gütersloh 1994, s. 207; G. Hentschel, *2 Samuel* (NEB), Würzburg 1994, s. 27.

w. 1-7 opisują dylemat Dawida odnośnie tego, iż on mieszka w pałacu, zaś arka Jahwe w namiocie⁶⁷. Próba jego rozwiązania rozwija się w dwojaki sposób. Dawid zamierza zbudować dom (= świątynię) dla Jahwe (w. 2b). Spotyka się to z aprobatą proroka Natana (w. 3) i kategorycznym sprzeciwem ze strony Boga (w. 4-7), przekazany przez tego samego proroka po nocnym kontakcie z Jahwe. Motywacja tego sprzeciwu Boga opiera się na doświadczeniu historycznym Izraela: Jahwe był zawsze podczas wędrówki przez pustynię ze swoim ludem i nigdy nie wymagał dla siebie „domu”. W tym punkcie opowiadanie prezentuje rozwiązanie problemu tak, jak zaplanował to sam Bóg. Wyrocznia Jahwe wypowiedziana przez Natana (w. 8-16) podaje teraz pozytywny sposób działania: to Jahwe zbuduje dom (= dynastię) dla Dawida. W obecnym kształcie tekstu epizod ten uznawany jest za akt zawarcia przymierza-obietnicy z dynastią Dawida, którego skutki rozciągają się na cały naród⁶⁸. W tej strukturze opartej na swoistej grze słów (dom = pałac, świątynia, dynastia), Jahwe obiecuje królowi zachowanie jego potomstwa na tronie Izraela. Motywacja tego aktu łaski wobec dynastii dawidowej jest jednak nie tyle personalna, ile narodowa. Jahwe był i pozostanie z Dawidem (por. w. 3 Natan i w. 9a Bóg), ale nie dla osobistych sympatii wobec swego sługi (por. w. 4), lecz dla opieki nad „moim (= Boga) ludem, Izraelem” (w. 8). Ten lud, podobnie jak arka, jest już na swoim miejscu (w. 10). To swoiste przymierze-obietnica dla Dawida i jego dynastii⁶⁹ pozostaje w tej samej linii teologicznej, co przymierze z Noem (Rdz 9) i Abrahamem (Rdz 15; 17). W ten sposób narrator osiąga swoiste ekstremum teologiczne, stanowiące kwintesencję dla dotychczasowej historii zbawienia. Obietnica zbawczej obecności Boga i ziemi dla swego ludu znajduje swoje idealne wypełnienie w dziele Dawida, którego stałość jest gwarantowana przez Jahwe (7,16).

⁶⁷ Wzmianka o arce ma charakter czysto redakcyjny, chodzi o powiązanie rozdz. 7 z poprzednim i poza w. 2 nie wspomina się już więcej o niej.

⁶⁸ L. Rost, *Sinaibund und Davidsbund*, ThLZ 72/1947, s. 129-134; M. Sekine, *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia*, VT 9/1959, s. 47-57; H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionerwählung*, ZThK 61/1964, s. 10-26; J.D. Levenson, *The Davidic Covenant and its Modern Interpretation*, CBQ 41/1979, s. 205-219; H. Kruse, *David's Covenant*, VT 35/1985, s. 139-164; A. Gileadi, *The Davidic Covenant: A Theological Basis for Corporate Protection*, w: tenże (red.), *Israel's Apostasy and Restoration* (Fs. R.K. Harrison), Grand Rapids 1988, s. 157-163; M.D. Guinan, *Davidic Covenant*, ABD II, s. 69-72; H.J. Stoebe, *Erlebte Gegenwart – Verheissene Zukunft. Gedenken zu II Samuel 7 und Genesis 15*, ThZ 53/1997, s. 131-141; J. Krašovec, *The Unconditional Davidic Covenant within the Unconditional Covenant with Israel*, w: tenże. *Reward, Punishment, and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views* (VT.S 78), Leiden-Boston-Köln 1999, s. 295-309.

⁶⁹ Sam termin בְּרִית jeszcze tu nie występuje; por. jednak 2 Sm 23,5; Ps 89,4-29; Ps 132,11-12; Ez 34,23-25; Iz 55,34.

Kończąca rozdz. 7 modlitwa króla (w. 18-29)⁷⁰ nie ma swego precyzyjnego *Sitz im Leben*. Dawid idzie do miejsca bliżej nieokreślonego i nic nie sugeruje, iż chodzi tu o miejsce, w którym znajduje się arka. Podjęty zostaje motyw stałości („na wieki” por. w. 16 i w. 24.25.26.29) obietnic dynastycznych. R.A. Carlson⁷¹ zwraca również uwagę na obecność zwrotu אֲדֹנָי יְהוָה (w. 19.20.22.28.29). Takie określenie Boga jest charakterystyczne dla opowiadania o przymierzu z Abrahamem (Rdz 15,2.8). Egzegeta podkreśla ponadto aluzję do Exodusu (ww. 23.24; por. Wj 6,7; Kpł 26,12), co koresponduje ze wzmianką o nim w 2 Sm 7,6, gdzie stanowi początek wyroczni (w. 8-16). Tło tego wielkiego wydarzenia zbawczego dostrzegliśmy wcześniej także za opowiadaniem o arce w 1 Sm 5-6. Do tego doświadczenia dochodzi teraz nowy element: obietnice dotyczące dynastii, gwarantujące jednocześnie opiekę Boga nad Izraelem (por. w. 8-16 i 26-29). Fundamentem tej obietnicy pozostaje prawdziwość (אמת) Słowa Bożego, a sam stosunek Jahwe do Dawida i jego potomków określony jest terminem הַטוֹבָה, który oprócz podstawowego znaczenia: dobro, przyjaźń⁷², przyjmuje też odcień znaczeniowy bliski przymierzu (Oz 3,5; 8,3; Jer 12,6; 33,9)⁷³. Rozdz. 8 na sposób inkluzji tworzonej z rozdz. 5⁷⁴ zamyka tę część Ksiąg Samuela, w której Dawid występuje jako idealny przywódca Izraela wybrany i potwierdzony przez Jahwe.

(4) Spróbujmy zatem zreasumować wyniki naszej dotychczasowej analizy. W kanonicznym kształcie Ksiąg Samuela stanowiących amalgamat różnych, często bardzo starych tradycji połączonych pracą późniejszych redaktorów, można dostrzec jednorodną linię teologiczną, próbującą ukazać etapy pojawiania się nowej ery w życiu narodu wybranego. Rozdz 1-3 przygotowują ten temat, prezentując głównych bohaterów opowiadania (Samuel, Heli i arka). Opo-

⁷⁰ F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of Religion of Israel*, Cambridge 1973, s. 254 nota 154: „it is free Deuteronomistic composition presuming the oracle in vv. 1-17 without clear evidence of the use earlier sources”; podobnie Mettinger, s. 51; McCarter, 2 *Samuel*, s. 237nn. Gelandner, s. 81-82 uwydatnia fakt, iż modlitwa zawiera sceny, które pozwalają sądzić, że jej autor nie znał obecnej formy wyroczni Natana, np. w w. 25-29 król prosi o to, co zostało już obiecanie w w. 13.16.

⁷¹ David, *the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1964, s. 127.

⁷² D.J.A. Clines (red.), *Dictionary of Classical Hebrew III*, Sheffield 1996, s. 404.

⁷³ M. Fox, *Tôb - as Covenant Terminology*, BASOR 209/1973, s. 41-42; I. Jahag, בּוֹט - *Terminus Technicus in Vertrags- und Bündnisformularen des Alten Orients und des Alten Testaments*, w: H.J. Fabry (red.), *Bausteine biblischer Theologie* (Fs. G.J. Botterweck; BBB 50), Köln-Bonn 1977, s. 3-23.

⁷⁴ W. 1-14 raport o sukcesach militarnych króla i w. 15-18 gabinet urzędników dworskich są paralelne do listy synów Dawida i raportu o walkach przeciwko Filistyńczykom z rozdz. 5.

wiadanie o arce (1 Sm 4-6) podejmuje motyw domu Helego i ukazuje jego upadek, a wraz z nim koniec starego porządku religijnego (1 Sm 4). Na scenie pozostaje tylko arka i jej historia w kraju filistyńczyków, stylizowana poprzez liczne aluzje językowe i charakterystyczne motywy na drugi Exodus. W 1 Sm 7,2 powraca na scenę Samuel, który jest znakiem łączności Boga ze swoim ludem podczas nieobecności arki. Postać proroka odgrywa szczególną rolę przy transformacji dotychczasowego porządku politycznego (autokefaliczny system plemienny) w nową strukturę polityczno-administracyjną (monarchia). Historia Dawida (1 Sm 16-2 Sm 5) ukazana na tle stopniowego upadku rządzącego Saula i jego potomków, uwydatnia walory polityczne i religijne nowego pretendenta do tronu i opowiada, w jaki sposób potrafił on, po raz pierwszy w historii, zjednoczyć plemiona z Północy (Izrael) i Południa (Juda), osiągając idealne warunki do pełnego i niezależnego posiadania ziemi obiecanej przodkom. Ten sukces wymagał utrwalenia. 2 Sm 5.8 ukazuje polityczne zabiegi króla mające na celu umocnienie i scentralizowanie zdobytej władzy, natomiast 2 Sm 6-7 podaje jej religijne uzasadnienie.

O ile naród wybrany w pierwszym Exodusie pod wodzą Mojżesza osiągnął granice ziemi obiecanej, o tyle w drugim, stylizowanym Exodusie, poprzez Dawida osiągnął idealne ucieleśnienie wszystkich obietnic związanych z tradycją patriarchalną (Abraham). Religijną afirmację nowego władcy zamyka na sposób inkluzji rozdz. 8 (por. rozdz. 5), który ponownie podaje argumenty natury politycznej, ukazujące Dawida jako dobrego władcę. W ten sposób ostatni redaktor Ksiąg Samuela dostrzega w Dawidzie tego, który rzeczywiście i w pełni zagwarantował dla narodu wybranego posiadanie ziemi obiecanej.

Z rozważanej przez nas linii teologicznej, rozwijanej poprzez wydarzenia opowiadane w 1-2 Sm 8, możemy uwypuklić czteroetapowy rozwój myśli ukazującej przejście od upadku starego porządku (1 Sm 4) do nowej rzeczywistości polityczno-religijnej: nowy Exodus (1 Sm 5-6); nowy przywódca na miarę Mojżesza (1 Sm 16-2 Sm 5.8), nowa święta góra Boga (2 Sm 6) i nowe przymierze (2 Sm 7). Dwa ostatnie tematy religijne ujęte są inkluzyjnie przez rozdz 5.8, które prezentują polityczne zabiegi i walory nowego władcy. Powyższa struktura teologiczna pozwala więc stwierdzić, że opowiadanie o arce (1 Sm 4-6; 2 Sm 6), które wnosi do niej dwa istotne elementy ideowe (Exodus i wybrana przez Boga nowa święta Góra), stanowi rzeczywiście klucz hermeneutyczny pozwalający prawidłowo zrozumieć ideę rozwijanej w 1-2 Sm 8 teologii. Ramy tego artykułu nie pozwalają na porównanie uwydatnionej powyżej teologii z myślą Deutero-Izajasza⁷⁵. Jednak koncepcja nowego przymierza-obietnicy i nowego

⁷⁵ Analizy porównawczej teologii Ksiąg Samuela i Deutero-Izajasza dokonałem w mojej pracy doktorskiej opublikowanej w formie *Excerpta ex dissertatione ad Docto-*

Wyjścia stanowią nowatorskie idee rozwinięte przez tego proroka, co pozwala sądzić, że ostatnia redakcja Księgi Samuela dokonana została po powrocie z niewoli babilońskiej pod wpływem jego myśli teologicznej.

KS. STANISŁAW ORMANTY TCHR
(WT UAM)

ELEMENTY ANTROPOLOGII W ORĘDZIU EWANGELIJNYM JEZUSA

1. Myśl wprowadzająca

Na wstępie, w związku ze słowem w tytule: „antropologia”, należy wyjaśnić, że rozdział poświęcony nauce o człowieku nie zamierza rozpatrywać problemu antropologii z aspektu naturalistyczno-przyrodniczego. A więc nie będzie podjęta kwestia pochodzenia człowieka, jego ojczyzny, wieku, rodzaju, (genezy rodu ludzkiego), lecz zakres podjętej problematyki ograniczy się wyłącznie do określenia człowieka z punktu widzenia religijno-etycznego jako istoty duchowej, która jest świadoma zależności od istoty najwyższej i która poczuwa się do obowiązku nawiązania relacji życiowych ze swoim Stwórcą. Ponieważ nowotestamentalna antropologia tkwi korzeniami w gruncie antropologii starotestamentalnej, stąd wypada na początku, przynajmniej bardzo skrótowo, zasygnalizować ogólny rys antropologii starotestamentalnej, która charakteryzuje się zasadami często odmiennymi od naszego sposobu myślenia¹.

Wysuwając zagadnienie dotyczące człowieka w jego naturze, postawie i ustosunkowaniu do zwiastowanej przez Jezusa ewangelii o Królestwie Bożym, metodą analityczno-syntetyczną zostaną zarysowane elementy antropologiczne w ewangelicznym zwiastowaniu Jezusa z aspektu religijno-etycznego.

2. Szkic orientacyjny antropologii starotestamentalnej

Skoro antropologia Nowego Testamentu bierze swój początek z antropologii starotestamentalnej, więc na samym początku należy, chociaż w wielkim skrócie, zasygnalizować to, że antropologia starotestamentalna odznacza się wielką prostotą w odróżnieniu od antropologicznej teorii starożytnego pogaństwa². Przez akt stwórczy samego Boga – człowiek jest „dziełem Jego rąk”. W wymiarze ziemskim – materialnym – Stary Testament nazywa człowieka *'ādām*, tzn. wziętym z ziemi i na ziemi zamieszkującym³. Ten wyraz występuje w Sta-

¹ Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1997, s. 17.

² Por. J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1967, s. 16n; D. Lys, *Basar, La chair dans l'Ancien Testament*, Paris 1967, s. 42n.

³ Por. F. Maass: *vādām*, w: TWAT, T. I, Stuttgart 1973, s. 84n.

rym Testamencie tylko w pojedynczej liczbie. Nawet tam, gdzie autor czy redaktor ma na uwadze liczbę mnogą, co jest dowodem na rzecz głównej zasady solidarności całej ludzkości (por. Rz 5,12-14; 1Kor 15, 21-22). Człowiek – *'ādām* wyklucza wszelką podmiotową egzystencję, wszelki subiektywny byt. Jest pojęciem rodzajowym i oznacza stworzoną istotę ludzką, ludzki ród pośredni między rodzajem aniołów a gatunkiem zwierząt. Dość często Stary Testament określa człowieka także nazwą: *enosz*, co oznacza z jednej strony poszczególną osobę, jednostkę i indywidualność człowieka, która charakteryzuje się słabością i znikomością. Zaś z drugiej strony *enosz* oznacza dzieło samego Boga posiadające świadomość wspólnoty i wyjątkowej interpersonalnej komunikacji.

Pod względem kosmologicznym, człowiek jest, według koncepcji Starego Testamentu, istotą dualistyczną⁴. Bowiem składa się z ciała (*bāšār*), widzialnej materii i z ducha (*rûah*) bądź duszy (*nefeš*), części niewidzialnej, tajemniczej. Dualizm ciała i ducha względnie duszy w antropologii starotestamentowej ma charakter metafizyczny w takiej mierze, że siły cielesne i duchowe wzajemnie się przenikają, ale ciało działa nie tylko w przeciwieństwie do elementu duchowego, ale także do martwej materii. Tak właśnie Ezechiel (11, 19. 36, 26) przedstawia antytezę serca cielesnego i serca kamiennego (por. także Jer 32, 39).

Pojęcia: duch i dusza nie są w Starym Testamencie ściśle zdefiniowane. Obok analogii istnieje zróżnicowanie pojęciowe. Duch (*rûah*) różni się od duszy (*nefeš*) zarówno genezą, jak i sferą działania. Dusza stanowi immanentną zasadę życia człowieczego, główną podstawę natury ludzkiej i jest czynna w zakresie organicznego życia na ziemi. Dusza człowieka uchodzi w opinii Izraelity tak dalece za immanentny, ale zasadniczy element organicznego życia ludzkiego, że jeśli jej nie identyfikowano, to na pewno wprowadzono ją do istoty krwi (zob. Rdz 9,4; Kpł 17,11.14) i uważano za znamię osoby, jednostki, indywidualium. Duch (*rûah*) natomiast przychodzi z góry, z nieba, od Boga. Wkracza do wnętrza człowieka, opanowuje go, wzmacnia jego siły i pobudza do życia, które pod każdym względem, zwłaszcza religijno-etycznym, góruje nad dotychczasowym, zwykłym życiem. Tak więc w wymiarze cielesnym człowiek jako istota stworzona w warunkach doczesnej egzystencji, ma los przemijający. Ta znikomość człowieka uwypukla się najpełniej w porównaniu z Bogiem.

Antropologia Starego Testamentu nie ogranicza się tylko do wymiarów materialnych istoty ludzkiej. Można zauważyć także w Starym Testamencie takie orzeczenia antropologiczne, które kwalifikują człowieka od strony transcendentnej: stworzony na „obraz i podobieństwo” (Rdz 1,27. 9,6). Przez dynamikę „tchnienia”, człowiek upodobniony został do swojego Stwórcy i otrzymał świa-

⁴ Por. L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i w literaturze międzytestamentalnej*, STV, nr 2; 7(1969), s. 3–32.

domość szczególnego związku z Bogiem oraz królewską władzę nad całym stworzeniem⁵ (Rdz 1,26; Ps 8,5-10).

Każdy Izraelita żywił przekonanie, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, obdarzył go wyjątkową godnością i udzielił specjalnych darów⁶.

Ogólnie można powiedzieć, że Stary Testament, a także inne źródła literatury żydowskiej proklamują, że człowiek wszystkich narodów i wszystkich stanów został stworzony przez Boga. Chociaż nie brak też wypowiedzi, że człowiekiem we właściwym tego wyrazu znaczeniu jest tylko Żyd (por. Za 14,21). To właśnie chrześcijaństwo przyczyniło się do nieco innego modelu wyobraźniowego na temat izolującego uprzywilejowania Izraela i przedstawiło idee wspólnej i jednolitej, Boskiej genezy rodzaju ludzkiego, w którym podstawowym fundamentem jest idea równości oraz braterstwa (por. Ga 3,28).

3. Wymiar religijno-etyczny antropologii w nauczaniu Jezusa

Jezus w swoim nauczaniu zakłada to, że jego słuchacze Żydzi, są dobrze obeznani z biblijną historią stworzenia człowieka⁷ i uznają biblijne poglądy na temat antropologii. Jezus przywołuje na pamięć swoim uczniom starą biblijną prawdę antropologiczną, ożywia ją swoim słowem i czynem i ujmuje całą jej treść myślową w jednym wyrazie wstępnego wezwania modlitwy „Ojcze nasz”, którą polecił uczniom⁸.

Nigdzie w Ewangelii, którą głosił Jezus, nie ma śladu panteistycznych poglądów. Bóg jedyny i wiara w Niego jako świętą osobowość to obwieszczał i całym swoim życiem potwierdzał. Wskazywał na osobiwą cześć dla Boga jako najwyższego i wszechmocnego oraz zasadność wiary w Boga jako Ojca w relacji do stworzenia – do człowieka. Łącznie z czią występuje w pobożności miłość. Zrodzona jako naturalne uczucie na gruncie wdzięcznego serca ludzkiego, wdzięcznego za miłość, objawiona w tym, że rozpacza swoją opatrnościową, ojcowską opiekę nad całym kosmosem, zwłaszcza nad człowiekiem, który jest koroną stworzenia i szczególnym obiektem miłości. Ta obopólna miłość, odgórna Boska, która jest objawieniem ojcowskiej woli, i oddolna, ludzka, która stanowi wyraz elementarnej wdzięczności człowieka, spojona w jeden pierścień, obejmuje ewangeliczne zwiastowanie oraz dzieło Jezusa i rozstrzyga o racji, treści i celu bytu ludzkiego. Cała zagadkowość życia ludzkiego na ziemi

⁵ Por. A. M. Dubarle, *La Bible a-t-elle une doctrine sur l'ame et le corps?*, [w:] *Recherches et Debats*, Paris 1961, s. 183–200.

⁶ Por. G. Von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 138.

⁷ Por. L. Stachowiak, *Teologia życia w Starym Testamencie*, RTK 17(1970), s. 13–21.

⁸ Por. J. Carmignac, *Récherches sur le „Notre Père”*, Paris 1969, s. 9n.

i związane z tym różne problemy egzystencjalne wskazują na zwycięską wiarę w nauczaniu Jezusa. Ona nadaje sens ludzkiej egzystencji i ma swój dynamiczny akcent w modlitwie „Ojcze nasz”, która ujęta od strony teologicznej a rozpatrywana od strony antropologicznej, wykazuje pojęcia korelatywne z ideą świętej osobowości Boga-Ojca.

Struktura (układ i treść myślowa wstępu oraz prośb „Ojcze nasz”) nie tylko dynamizuje ludzką nadzieję w Bożą Opatrzność, ale także wskazuje na genezę rodzaju ludzkiego. To jest punkt wyjścia i klucz do zrozumienia proklamacji ewangelicznej samego Jezusa⁹.

W „Kazaniu na Górze” właśnie Jezus wymaga, aby Jego uczniowie byli „solą ziemi” i „światłością świata” (Mt 5,13-16), tzn. aby wyrażali w swoim życiu to, czym już są potencjalnie, czyli dziećmi Boga – Ojca. Właśnie cała Modlitwa Pańska, jej wstęp oraz wszystkie prośby, zakłada, że to człowiek jest obdarzony najwyższym dostojeństwem w świecie stworzenia. Może on prosić Boga o najwyższe dary i może mieć pewność, że je otrzyma. Całą głębię Modlitwy Pańskiej tylko ten może zrozumieć, kto uświadamia sobie prawdę skąd człowiek bierze swój początek, z kim buduje kreatywne relacje i jakie jest ostateczne przeznaczenie człowieka¹⁰. Przeświadczenie o Boskim pochodzeniu człowieka i elementarne poczucie wdzięczności za otrzymany przywilej oraz wyświadczone dobrodziejstwa uzasadniają w zupełności to, że człowiek zwraca się z bezgraniczną ufnością do Boga swego Ojca jak dziecko do ojca, i żywi przekonanie, że On wysłucha jego prośb i pozostanie na zawsze troskliwym Ojcem – Abba¹¹.

Jezus dla człowieka podejmuje zbawczą misję, która przejawia się w uwalnianiu człowieka od władzy grzechu i restytuuje go w genetycznym szlachectwie. O tej chwale jako przyrodzonym dobru i dziedzictwie, którą człowiek ma doświadczyć, mówi także autor Listu do Efezjan 1, 14.18 oraz 1 P 1,4.

Idea Królestwa Bożego zapoczątkowana przez Jezusa jest uwarunkowana pokutą charakteru negatywnego, prowadzącą do odpuszczenia grzechów i wyzbycia się troski, a zatem eliminuje ze swego życia szkodliwe czynniki: grzech i troskę, które opanowały człowieka, krępowały, gnębiły, i pokutą charakteru pozytywnego, sprawiającą to, że człowiek pokłada ufność w Bogu-Ojcu, odczuwa do Niego wdzięczność, poddaje się Jego woli, okazuje posłuszeństwo Prawu Ewangelii i przez to zmierza do doskonałości. Jest to szczególnego rodzaju restytucja człowieczeństwa stworzonego na obraz i podobieństwo Boże.

⁹Por. W. Marchel, *Abba, Vater. Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments*, Leipzig 1965, s. 32n.

¹⁰Por. J. Carmignac, dz. cyt., s. 63n.

¹¹Por. J. Jeremias, *Abba, [w:] Biblia dzisiaj*, [red. J. Kudasiewicz], Kraków 1969, s. 316–331.

Stąd apel Jezusa do czynnej wiary, stąd napomnienia i wezwania, żądania i przykazania¹².

W synoptycznych Ewangeliach nie znajdujemy zdefiniowanych pojęć antropologicznych. Ale zauważamy prawdę, która tak wyraźnie przebija się w nauczaniu Jezusa, że ludzie to dzieło stwórcze samego Boga, jak lilie czy ptaki, ale jednocześnie jako dzieci Boże przewyższają swoją wartością i godnością cały kosmos. Są szczególnym obiektem miłości Boga Ojca, nawet gdy przez grzechy zrywają z Nim przyjaźń.

Punktem wyjścia rozważań nad antropologią w Ewangelii Jezusa są między innymi teksty: Mt 4,17: „Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie”; Mk 1,15: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię”, a także Mt 11,21-22; Łk 10,13-14; Mt 12,41; Łk 11,32. 15.

Można zauważyć, że jak wielkim realizmem Jezus traktował istniejącą realnie potęgę zła – moc grzechu¹³. Stąd te akcenty wzywające do pokuty. Ewangelia Łukasza najbardziej plastycznie określa akt pokuty grzesznika. Na czoło wysuwa się postać syna marnotrawnego (Łk 15,11-32). Ongiś uparty i krnąbrny syn, staje się pokorny i postanawia wrócić do Ojca. Perykopa o faryzeuszu i celniku (Łk 18,9-14) charakteryzuje także obrazowo postawę celnika i definiuje dość dokładnie akt pokuty.

Perykopa o kobiecie-grzesznicy (Łk 7,36-50) przedstawia pokutę niewiasty wyrażoną we łzach i w czynie miłości. Nie znaczy to, że niewiasta dostała odpuszczenia, ponieważ żywiła miłość dla Jezusa, bynajmniej, jej wielka miłość dowodzi tylko, że odpuszczono jej wiele grzechów. W tym właśnie tkwi sens perykopy, rozpatrzonej łącznie z poprzedzającym podobieństwem, że nie miłość dla Jezusa spowodowała odpuszczenie grzechów, lecz vice versa: odpuszczenie grzechów, którego niewiasta – grzesznica dostała z łaski Boga-Ojca, sprawiło, że dała wyraz żywej dla Jezusa miłości, na dowód, że On to właśnie przez zwiastowane słowo Ewangelii, które wzywało do pokuty i obiecywało odpuszczenie grzechów, doprowadził do Zbawienia, które teraz sobie uświadamia, urzeczywistnił błogosławiony stan faktyczny, który obecnie odczuwa. Odpuszczone są jej grzechy, które były liczne, więc umiłowała wielce. Tak więc na pierwszym miejscu wysuwa się odpuszczenie, na drugim: miłość¹⁴.

Perykopa o pokutującym celniku Zacheuszu (Łk 19,1-10) podkreśla wolę szukania u Jezusa tego, „co zgineło”. Pobyt Jezusa w gościnie u Zacheusza odnosi taki skutek, że Zacheusz pokutuje, co konkretnie wyraża się w tym, że za-

¹²Por. J. Gnilk, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg – Basel-Wien 1993, s. 87n.

¹³Por. T. M. Dąbek, „Nawracajcie się”. *Metanoia w Nowym Testamencie*, Katowice 1996, s. 137.

¹⁴Por. C. M. Martini, *Głosiciel Ewangelii u Świętego Łukasza*, Kraków 1993, s. 53–55.

wraca z dotychczasowej drogi życiowej, wkracza na drogę poprawy, zmienia sposób postępowania i deklaruje wobec Jezusa, że będzie dążył do uświęcenia swego życia¹⁵. Skrucha celnika Zacheusza jest szczerą, pokuta jego jest właściwą, bo sam Jezus oznajmia: „dzisiaj zbawienie stało się udziałem tego domu” (Łk 19,9).

Ewangelista Jan zamieszcza w swojej Ewangelii tradycję ewangeliczną o cudzołożnicy (J 8,1-11). Słowa Jezusa, które uprawniały do aktu potępienia i ukarania tylko bezgrzesznego – oczywiście w jego własnym mniemaniu – osiągnęło ten skutek, że sumienie ich ruszyło i że wszyscy, „począwszy od starszych” (J 8,9) – opuścili miejsce oskarżenia¹⁶.

Ewangelia Mateusza i Marka przedstawia w intensywnej barwie przeżycie pokutne Apostoła Piotra. W dwu prostych i treściwych słowach: „wspomniał” i „zapłakał” określili ewangeliści akt pokuty Piotra, który zaparł się Chrystusa. Wspomniał na to, co Jezus odrzekł w odpowiedzi na jego deklaracje wierności oraz miłości, uświadomił sobie prawdę życia dotyczącą słabości, chwiejności i znikomości każdego człowieka. Gorzkie łzy żalu i skruchy zmyły grzech zaprzaństwa, umocniły jego wiarę, przekształciły jego charakter i uświęciły życie, tak iż od tej pory Piotr staje się widzialną głową całego Kościoła i oddaje życie za Chrystusa. W obliczu śmierci, stojąc przed Sanhedrynem, przyznaje się do Jezusa jako swego Pana oraz Zbawcy i stwierdza, że „nie może tego, co widział i słyszał nie mówić” (Dz 4, 20), bo „trzeba więcej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29). Łukasz, swoją osobistą notą redakcyjną, dodaje jeszcze dla głębszej wymowy: „a Pan obróciwszy się, spojrział na Piotra” (Łk 22,61).

Przytoczone fragmenty wskazują, że chrześcijaństwo apostołskie zdawało sobie sprawę z tego, że pokutne wezwanie Jezusa skierowane jest do wszystkich i miało zrozumienie oraz odczucie przeżycia pokutnego, wymaganego przez Jezusa i obowiązującego wszystkich Jego wyznawców. Wprawdzie Jezus, wzywając do pokuty, nie stawia każdemu identycznego żądania: od bogacza domaga się ofiarowania majątku na rzecz ubogich; od celnika Zacheusza – oczekuje zaproszenia w gościnę do jego domu – ale pokutne wezwanie kierował do wszystkich bez wyjątku. Ewangeliczne zwiastowanie Jezusa zawiera w sobie powszechny apel do pokuty w różnorodnej formie. Ten powszechny apel do pokuty daje podstawę, że Jezus wychodzi w swojej Ewangelii z założenia powszechności grzechu ludzkiego¹⁷.

¹⁵ Por. L. Sabourin, *The Gospel according to St. Luke*, Bombay 1984, s. 270n.

¹⁶ Por. U. Becker, *Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text – und Überlieferungsgeschichte von Joh 7,53–8,11*, Berlin 1963, 86.

¹⁷ Por. Cf. H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu. (Forschung zur Bibel 34)*, Würzburg 1978, s. 47n.

To On zwiastuje w wyniku powierzonej Mu przez Boga misji Królestwo Boże i w związku z tym domaga się nawrócenia i posłuszeństwa objawionej na nowo woli Ojca. Człowiek znalazł się w nowej rzeczywistości życiowej głoszonego Królestwa Bożego. Od samego początku człowiek jest zdany całkowicie na Boga. Jezus podkreśla w Swej Ewangelii, że człowiek nie może nawet jednego włosa uczynić białym bądź czarnym, nie może też podwyższyć swego wzrostu ani przedłużyć okresu swego bytowania (Mt 5,36; 6,27; Łk 12,25). A to wszystko dlatego, że człowiek stanowi twór Boga i jego status ontyczny nie jest równy swemu stwórcy – Bogu¹⁸.

Jezus widzi w człowieku – zgodnie z ideą, wyrażoną na pierwszej karcie Starego Testamentu – koronę stworzenia, ale wyciąga z tego stanu rzeczy nie tylko wnioski o wielkiej godności i dostojności człowieka, ale przede wszystkim zobowiązanie, jakie ciąży na nim z racji aktu stworzenia i otrzymywanych z łaskawej ręki Boga darów. Człowiek ma zleczone od Boga obowiązki i zadania, ma wyznaczoną drogę i wytknięty cel. Zatem winien, podobnie jak drzewo, wydawać dobre owoce¹⁹ (Mt 7,16-20). Człowiek jest tak dalece uzależniony od Boga i do tego stopnia zobowiązany do pełnienia służby w Królestwie Bożym, że Jezus porównuje go ze sługą, niewolnikiem, który znużony i zmęczony po powrocie z pola, musi jednak swemu panu i w domu usługiwać²⁰ (Łk 17,7-10). Człowiek żyjąc dla Boga – jak „niewolnik” dla swego pana – zachowuje swoją godność i ta służba ma głęboki sens. Człowiek bowiem stworzony na obraz i podobieństwo Boga, obdarzony autorytetem oraz władzą w świecie stworzenia, został na skutek tego zobowiązany do „niewolniczej służby” u Boga i powinien swoją myślą oraz wolą, swoim czynem oraz dziełem gloryfikować Go. Tę myśl o potrzebie, racji i motywach wysławiania Boga swoim dorobkiem życiowym, podnosi Jezus w „Kazaniu na Górze” i dodaje, że uczniowie, którzy będą swoimi czynami wielbić Boga, zdołają spowodować to, że inni, postronni, widząc ich postępowanie, również będą chwalić Boga: „tak niechaj świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5,16).

Taki obraz człowieka został ujęty w Ewangeliiach synoptycznych. Człowiek jest dziełem Boga, Jego sługą, jest Jemu podległy i przed Nim odpowiedzialny.

¹⁸ Por. W. Triling, *Stworzenie i upadek*, Warszawa 1980, s. 78–82.

¹⁹ Por. P. S. Minear, *H. Geist, Die Warnung vor den falschen Propheten – eine ernste Mahnung an die heutige Kirche. Zu Mt 7,15–23; 24,11f. 24*, [w:] R. Schnackenburg – *Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für R. Schnackenburg zum 60. Geburtstag*, hrsg. von H. Merklein und J. Lange, Würzburg 1974, s. 139–149; D. Hill, *False Prophets and Charismatics. Structure and Interpretation in Matthew 7,15–23*, Bb 57(1976), s. 327–348.

²⁰ Por. H. Holstein, *Serviteurs inutiles?*, BVChr 48(1962), s. 39–45.

Mimo to, człowiek żyjący w warunkach doczesnej egzystencji, wykazuje w swojej postawie życiowej i w swojej działalności zasadniczo tendencje przeciwne Bogu i tym samym nie spełnia woli Boga Ojca Stworzyciela. W Ewangelii mamy wypowiedzi Jezusa, które świadczą o tym. Do Apostoła Piotra Jezus mówi: „Zejdź Mi z oczu szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki” (Mt 16,23; Mk 8,33).

Do faryzeuszów, którzy uważali się za sprawiedliwych, najlepszych w społeczeństwie i za najbliższych Bogu, Jezus wygłasza dłuższe przemówienie, w którym piętnuje ich obłudę, zakłamanie, pychę, nieprawość, złą wolę i liczne występki (Mt 23; Mk 12; Łk 20). W Modlitwie Pańskiej każe uczniom modlić się o odpuszczenie grzechów (Mt 6,12; Łk 11,4; Mk 11,25-26). W kontrowersji z faryzeuszami na temat rozwodu Jezus kwalifikuje dotychczasowe postępowanie prawne w dziedzinie życia małżeńskiego i zaznacza, że tę koncesję, która dopuszcza możliwość wystawienia listu rozwodowego, ale która w gruncie rzeczy sprzeciwia się woli Boga, podjęto ze względu na zatwardziałe serce ludzkie (Mt 19,1-12; Mk 10,1-12). Tak więc fakt powszechności grzechu ludzkiego, ujawniającego się w złych czynach, stanowi główną przyczynę zwiastowania Ewangelii o Królestwie Bożym.

Zauważamy, że synoptyczna tradycja ewangeliczna nie referuje wyraźnych, jasnych poglądów antropologicznych: Jezus nie daje swoim uczniom nauki o człowieku w wymiarze antropologii filozoficznej. Nie mamy w Ewangelii Jezusa antropologii, ale mamy wyraźny obraz człowieka, nakreślony w związku z ewangelicznym kazaniem i dziełem Jezusa. Człowiek nie jest – według Jezusa – istotą pokrewną co do natury Bogu, lecz osobą, różną od Boga, z „przeciwboskim zmysłem”, i w działaniu, i w praktyce przeciwstawiającą się Bogu, a już co najmniej nie pełniącą służby Bożej, która stanowi jego zasadniczy obowiązek, podstawowe zadanie. Człowiek jest w świetle tradycji ewangelicznej synoptyków, historyczną istotą ludzką, powołaną do życia twórczym aktem Boga na początku dziejów świata, i predystynowaną do zbawienia, poprzedzonego uniwersalnym sądem eschatologicznym²¹. Człowiek dostępuje zbawienia na skutek dobroczynnego, miłosiernego, ojcowskiego działania Boga, który zleca swemu Synowi, Jezusowi Chrystusowi misję inauguracji Królestwa Bożego²², ustanowienia nowej rzeczywistości życiowej i powołania ludzi aktem pokuty oraz wiary ze starego eonu niewoli, grzechu i zła do nowego eonu prawdy i dobra, sprawiedliwości i miłości. Tak przedstawia się w ogólnych zarysach antropologia według Ewangelii synoptycznych.

²¹ Por. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg–Basel–Wien 1965, s. 115.

²² Por. W. G. Kümmel, *Noch einmal: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat*, w: *Orientierung an Jesus. Festschrift J. Schmid*, Freiburg 1973, s. 220–237.

4. Nauka Jezusa o człowieku w świetle Ewangelii Jana

Można zauważyć, że Ewangelia Jana, a łącznie z nią jego Listy, ujmuje problem antropologii pod kątem widzenia kosmologicznego działania. W myśl tej teorii istnieje świat „wyższy” w górze i świat „niższy” na dole. Oba światy przeciwstawiają się sobie metafizycznie i etycznie. Świat wyższy jest z natury chwalebny i dobry, świat niższy – pospolity i zły. Człowiek jest z „nizin”, z tego świata, w przeciwieństwie np. do Jezusa, który pochodzi z „wysoka” („wyzyn”) – nie z tego świata²³ (J 8,23). Człowiek egzystuje w świecie i należy do przeciwboskiej sfery, popadł w grzech i „jeśli się nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3,5), bo „co się narodziło z ciała jest ciałem, a co się narodziło z Ducha jest Duchem” (J 3,6). Tylko człowiek, ochrzczony wodą i duchem, przeżywa odrodzenie i należy duszą oraz ciałem do Boskiej sfery²⁴. Ciało – to człowiek, jeszcze nie odrodzony przez Boskiego Ducha – człowiek, którego charakteryzuje to, że żyjąc na świecie, postępuje „według ciała” i tym dowodzi, że jest ze świata (1J 2,16). Świat stanowi pojęcie, w którego świetle pisma Janowe interpretują i określają problem antropologii. Znaczą przede wszystkim: ogół, zbiorowość ludzi, objętych zbawczym działaniem Boga (J 1,29.3.16.8.26; 1J 2,2), ale znaczą również: doczesny, ziemski świat jako twór Boga (J 1,9.17,5; 1J 4,1). Ten świat, ujęty głównie jako ogół ludzi, przeciwstawia Jan przyszłemu światu (J 12,25; 1J 4,17) por. 1J 2,17, najczęściej światu wyższemu (J 8,23.12,31-32. 13,1.18,36). Ten świat jest światem ciemności (J 3,19.8,12.12,46), jest wrogo ustosunkowany do Boga (J 5,18.19.24.17,9.10.25) i jest opanowany przez szatana (J 12,31.14,30.16,11). Z tego świata, z „nizin”, od ojca kłamstwa – szatana pochodzą Żydzi (J 8,22.23.44) i ulegają jego pożądliwościom. Tak więc wydawać by się mogło, że egzystencja człowieka w świecie (kosmosie), pobyt jego na ziemi, powoduje oddalenie od Boga, więcej, bo wrogość do Niego, sprawia, że nie wola Boża, lecz wola szatana przewodzi nad ludźmi. Ale przekonanie takie jest błędne. Bowiem prośba arcykapłańskiej modlitwy Jezusa wyklucza powzięcie tego mniemania: „nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, lecz abyś ich ustrzegł od złego” (J 17,15). Z tej prośby Jezusa wynika, że życie człowieka na świecie, samo przez się wcale nie powoduje, że człowiek musi poddać się konieczności oddalenia od Boga czy zerwania z Nim, musi przyjąć podszepty demona i ulegać władzy oraz mocy grzechu. Sama egzystencja człowieka na świecie nie jest ani grzeszna, ani zła. Przecież Mesjasz – posłaniec Boga i Jego uczniowie żyli na świecie

²³ Por. M. E. Boismard – A. Lamouille, *L'Evangile de Jean. Commentaire, (Synopse des quatre évangiles en français, T. III)*, Paris 1977, s. 48n.

²⁴ Por. G. Richter, *Zu sogenanntem Taufstext Joh 3, 5*, [w:] *Studien zum Johannes-evangelium*, Regensburg 1977, s. 325–345.

(J 13,1.17,11). Grzeszne – złe jest postępowanie „z świata, z ziemi”, właściwie według świata, według ziemi. Grzeszna, zła jest praktyka życiowa, bo przeciwstawia się Bogu, Jego świętej woli, oraz wszystkiemu, co od Niego pochodzi (J 3,31.8,23.47.15,19.17,14.16.18,36; 1J 2,16.4,5-6).

Antropologia Jana sprowadza się do egzystencji, nie do bytu, nie do natury, lecz do czynu i dzieła, do postępowania i praktyki, do zachowania przykazań Boga i do życia w myśl Jego woli. Zaś przeciwboski zmysł człowieka tworzy nie jego naturalny (naturalistyczny) stan życiowy na świecie, lecz własne grzeszne inklinacje, urzeczywistnione w słowie oraz w czynie, własne, złe instynkty, realizowane w praktyce życiowej.

W swojej Ewangelii oraz Listach Apostoł Jan, podobnie jak Ewangelści synoptycy, wychodzi z założenia idei powszechności grzechu ludzkiego (J 7,19.8,34.9,34.16,8; 1J 1,8.10). Grzech człowieka ujawnia się powszechnie w złych, karygodnych czynach i stanowi jego własną, osobistą winę (J 3,19.36.9,41). W konsekwencji zaciągniętej winy człowiek podlega śmierci (J 8,21.24), staje pod pręgierzem gniewu Bożego i będzie na sądzie ostatecznym odrzucony (J 3,16.36.5,24.29,41).

Najbardziej uderzającą formą, w jakiej ujawnia się grzech ludzki, jest odmowa posłuszeństwa woli Bożej objawionej w Jezusie Chrystusie. Człowiek wypowiada posłuszeństwo Bogu i buduje własne życie opierając je na swojej filozofii życia. Człowiek stworzony i obdarowany przez Boga, powinien wiedzieć i uznać, że ma żyć służąc Bogu (J 1,3.4.10.11.3,27). Zapominając o tym, człowiek opuszcza Boga, a nawet opiera się Jemu i dufny w siebie, oddaje się władcy tego świata – szatanowi, jego zwierzchnictwu i kierownictwu, i przez to żyje w grzechu (J 8,41-44). Jan nie mówi jak doszło do tego stanu rzeczy, nie wspomina też o grzechu pierwotnym, który zainicjował ten stan, gdyż nie chodzi mu o wytłumaczenie czy wyjaśnienie tego, co istnieje i co się dzieje, lecz jedynie i wyłącznie o stwierdzenie historycznej rzeczywistości życiowej człowieka, który egzystuje na świecie, oddalony od Boga, pograżony w grzechu i podążający na zagładę. I tylko interwencja zbawcza samego Boga może wydobyc go z tego stanu – przenosząc go w inną sferę i umieścić w warunkach nowej historycznej egzystencji. Ta nowa historyczna egzystencja, którą człowiek otrzymuje przez wiarę w Jezusa Chrystusa, „posłańca z góry”, przejawia się w darze dziecięstwa Bożego i dziedzictwa życia wiecznego²⁵, które już teraz, na ziemi istnieje potencjalnie dzięki ucieleśnionemu Logosowi²⁶ (J 1,12.3,14.15.6,40.12,31.16,33; 1J 3,2). Tak więc dualizm Janowy nie jest kosmologiczny – naturalistyczno-statyczny, lecz historyczny. Dualizm: człowiek – świat

²⁵ Por. A. Jankowski, *Łaska dziecięstwa Bożego chrześcijan w teologii św. Jana*, AK 48(1957), s. 26–42.

²⁶ Por. F. Gryglewicz, *Więź z Bogiem w czwartej Ewangelii*, RTK 26, 1(1979), s. 43–54.

z jednej strony, Bóg z drugiej strony. Świat (kosmos), to nie istniejące, statyczne, istotne zło, na tej zasadzie chociażby, że jest materialny; świat – to ciemność, o tyle, że pozrywał węzły łączące go ze swoim Bogiem stwórcą. Egzystencja człowieka na świecie – to nie kosmologiczny stan natury, to nie życie w naturalnej antytezie niższego świata materialnego i wyższego świata Boskiego; egzystencja człowieka na świecie – to życie według tego świata, który nie ma związku z Bogiem, to życie prowadzone w upadku, z dala od Boga.

Antropologia Ewangelisty Jana, oparta na gruncie doświadczeń i przeżyć, dokonanych i doznanych dzięki zbawczemu dziełu Boga-Ojca, objawionemu w osobie Jezusa Chrystusa, nosi charakter historyczno-soteriologiczny. Bóg Ojciec posłał swego Syna i dokonał dzieła zbawienia ludzkości. Człowiek może przyswoić sobie zbawienne dobro przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Może otrzymać „nowe narodzenie” i żyć w dynamice nowego stworzenia²⁷.

Jezus nie propagował etycznego pesymizmu, jak Żydzi. Jezus wierzy i daje temu wyraz, że człowiek może się opamiętać (nawrócić) i zbliżyć do Boga swego Ojca. Jezus jest przeświadczony, że każdy z ludzi ma szansę stać się nowym stworzeniem. Ta zmiana radykalna, zmiana, która zaczyna się od sfery myśli, uczuć i woli człowieka, następuje w wyniku pokuty i odczucia miłości Bożej. W konsekwencji przeżycia pokutnego, człowiek przemieniony wewnętrznie, przeobrażony i odrodzony, przede wszystkim pokłada wiarę w Bogu i uświadamia sobie, że przemiana jego serca – to dzieło Boga wszechmogącego. Bez zbawczej inicjatywy Boga nie byłoby skuteczne przeżycie pokutne ani nowe stworzenie. Człowiek uczestniczący w akcie pokutnego przeżycia, bierze udział w nawróceniu i zbliżaniu do Boga, ale geneza pokuty tkwi w Bogu. Początek w dziele odrodzenia i zbawienia człowieka daje sam Bóg²⁸.

Pokuta, którą głosi Jezus, w Ewangelii jest drogą zbawienia i różni się od rytualizmu pokutnego Żydów. Według ich Prawa: człowiek musi świadomie, z premedytacją i z nakładem dobrej woli starać się o własną sprawiedliwość. Natomiast Jezus zwiastuje miłość Boga, która swoją troskliwą opieką otacza i dobroczynną mocą obejmuje wszystkich, nawet największych grzeszników, nawet zdecydowanych wrogów Królestwa Bożego, i wierzy, że każdy człowiek, bez względu na swoją dotychczasową postawę wobec Boga, może przez drogę pokuty wrócić do życia z Bogiem. Z tego przeżycia pokutnego wyrasta nowa jakość – ontologia nowego człowieka²⁹. To nowe życie rozpoczyna się i rozwija wewnątrz człowieka, na gruncie odrodzonego serca ludzkiego. Z tak od-

²⁷ Por. G.K. Kuhn, *Peirasmos–hamartia–sarx. Neues Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen*, ZThK 49(1952), s. 211n.

²⁸ Por. F. M. Braun, *Jean le théologien*, T. III, [wyd. II], Paris 1972, s. 64–68.

²⁹ Por. M. Vellanical, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Rome 1977, s. 149n.

nowionego serca wypływają dobre owoce. Nie przychodzi to od wypełniania Praw, nie jest ugruntowane na własnych, słabych ludzkich siłach, na immanentnych przesłankach antropologicznych i nie jest prowadzone w atmosferze ciągłego strachu, pod groźbą nieubłaganego sądu i niechybnej kary.

Ale to nowe życie nie powstaje i nie utrzymuje się automatycznie, siłą rzeczy, bezwarunkowo. Człowiek, który w następstwie pokuty pozyskał nowy sposób myślenia, nowe przekonanie i nowe usposobienie, nie jest przez to jeszcze zabezpieczony przed ewentualnością recydywy³⁰. Jezus ostrzega przed tym niebezpieczeństwem w swojej sentencji, notowanej w źródle „logia” (Mt 12,43-45; Łk 11,24-26), bo zły duch może wrócić do domu, który dawniej zamieszkiwał, może przybrać sobie do pomocy jeszcze „siedmiu duchów, gorszych od siebie” i w dawnym domu, który pod jego nieobecność został wyremontowany i przyozdobiony, może przystąpić do szkodliwej i zgubnej akcji niszczyielskiej, tak że „ostatni stan owego człowieka bywa gorszy niż pierwszy” (Mt 12,45; Łk 11,26).

Podobieństwo w przypowieści o niewdzięcznym słudze, który dostał łaski odpuszczenia od swego pana, ale nie darował swemu współsłudze, też stanowi ilustrację tej myśli, że objawiona miłość Boża nie sprawia automatycznie przemiany i nie tworzy siłą rzeczy nowego usposobienia, ujawniającego się w dobrych, szlachetnych czynach (Mt 18,23-35). Problem w tym, aby założyć życie na fundamencie objawionej miłości Bożej i prowadzić je w poczuciu wdzięczności za doznawaną łaskę oraz wyświadczoną dobroć Boga.

Konserwująca sól nie może zwietrzeć ani światło zgasnąć (Mt 5,13-16; Łk 14,34-35; Mk 9,50). Człowiek żyje z miłości Bożej, tej miłości, która stanowi dobrowolny akt Objawienia wszechmogącego Boga, z tej miłości, do której człowiek Boga zobowiązać nie zdoła i na którą zasłużyć nie jest w stanie. Tej miłości potrzebuje człowiek również po swoim nawróceniu. Nawet uczeń Jezusa nie jest takim, jakim w rzeczywistości być powinien. Sam Jezus musiał nawet po dłuższym przebywaniu z Apostołem Piotrem postawić mu zarzut, że myśli tylko po ludzku a nie po Bożemu (Mt 16,23; Mk 8,33). Dlatego też Jezus nauczył swoich uczniów Modlitwy Pańskiej, polecił im ciągle, ustawicznie błagać w piątej prośbie o darowanie win i zapewnił ich, że mogą wierzyć w opatrnościową miłość Boga i pokładać w niej nadzieję, że dostąpią łaski odpuszczenia grzechów, tej łaski, której zawsze i wszędzie potrzebuje każdy, nawet najlepszy w naszym rozumieniu człowiek, bo dobry jest tylko jeden Bóg (Mk 10,18; Łk 18,19; Mt 19,17). A człowiek jest „mocny” świadomością tego, że jest kochany przez Boga, i dlatego łatwiej jest mu stawać się nowym stworzeniem. A ten proces dynamiki nowego stworzenia ma swoje przełożenie w wymiarze antropologii.

³⁰ Por. J. Riedl, *Selig, die das Wort Gottes hören und befolgen*, BuL 4(1963), s. 252-260.

5. Wnioski końcowe

Wypowiedzi Starego Testamentu na temat antropologii nie ograniczają się jedynie do wyżej przytoczonych, które określają człowieka od strony materialnej jako istotę żyjącą w warunkach doczesnej egzystencji. Stary Testament podaje również orzeczenia antropologiczne, które kwalifikują człowieka od strony transcendentnej. Podejmując problem antropologii z aspektu religijno-etycznego zaznaczyliśmy, że antropologia ewangelicznego zwiastowania Jezusa ma swoje korzenie w antropologii Starego Testamentu.

Jezus wychodzi z całkiem słusznego założenia, że Jego słuchacze, Żydzi, są dobrze zorientowani z biblijną teologią stworzenia człowieka i kosmosu oraz uznają całym sercem biblijne poglądy na sprawę antropologii. Nie tylko przypomina im znaną biblijną prawdę antropologiczną, ale w swoim religijno-moralnym wyzwaniu, związanym z przepowiadaniem Królestwa Bożego, daje wyraz jakościowo nowemu przesłaniu antropologii biblijnej.

Żądając nawrócenia, nalega Jezus na „szybką” decyzję. Kto z Jego ust słyszy owo żądanie, do tego dociera tu i teraz łaskawe wezwanie Boga. Zaś postawą, która najbardziej sprzeciwia się nawróceniu, jest przekonanie o własnej sprawiedliwości i zarozumiałość.

Boska geneza i dostojeństwo duszy ludzkiej, otrzymane w wyniku ożywiającego tchnienia Bożego, zobowiązują człowieka do zachowania przykazań Boga, do realizacji Jego świętej woli, objawionej w Ewangelii Jezusa i streszczonej w Kazaniu na Górze. Człowiekowi przystoi z racji jego pochodzenia, przeznaczenia i otrzymanych od Boga darów szlachetna wyjątkowość i nienaganne życie, prowadzone w czystości oraz miłości, życie które nie ma nic wspólnego z grzechem oraz złem tego świata. Jezus wymaga w Kazaniu na Górze, aby Jego uczniowie byli „solą ziemi” i „światłością świata” (Mt 5,13-16), aby okazali się w życiu praktycznym tym, czym już są potencjalnie, tzn. dziećmi Boga – Ojca.

Wezwanie pokutne Jezusa jest nie tylko głęboko realnym spojrzeniem na grzech i zło istniejące w świecie, ale szansą wejścia w dynamikę rozwoju nowego stworzenia – nowego człowieka, którego On jest zadatkem³¹.

³¹ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 15-75.

KS. TOMASZ SZUGALSKI

UPOSAŻENIE PROBOSZCZA PILSKIEGO W XVI–XVIII WIEKU

Założenie nowej parafii wiązało się z prawnym nadaniem aktu fundacyjnego i aktu erekcyjnego. Fundacja leżała w gestii patrona świeckiego lub kościelnego. W dokumencie tym fundator zobowiązywał się do budowy kościoła i uposażenia parafii w dobra, takie jak ziemia czy dziesięciny. Erekcji parafii dokonywał natomiast biskup. To on określał teren przeznaczony dla duszpasterstwa i nadawał prawa kościołowi parafialnemu. W średniowieczu i długo potem przedstawiano mienie beneficjalne jako majątek kościoła parafialnego. Jednak różniano dobro kościelne od proboszczowskiego. Do tego pierwszego należały budynki sakralne wraz z wyposażeniem, ziemia otaczająca kościół i cmentarz, kapitały fundacyjne oraz areał rolny. W artykule tym zajmiemy się właściwym beneficjum plebańskim, na które składały się przede wszystkim grunta orne, łąki, pastwiska, dziesięciny, gospodarstwa gospód, kmieci i rybaków oraz prawa majątkowe, takie jak wolny połów ryb, wyrąb lasu, daniny z młynów, legaty, a także dom mieszkalny wraz z zabudowaniami gospodarczymi i ogrodem¹.

1. Uposażenie w ziemię

Duchowieństwo parafialne utrzymywało się w okresie staropolskim z kilku źródeł. Podstawowym i stałym czynnikiem była ziemia własna². Fundatorzy kościołów obdarowywali parafie ziemią, aby uchronić duchownych od pracy zarobkowej, co z pewnością ujemnie wpłynęłoby na działalność duszpasterską. Już od średniowiecza postanowienia licznych synodów domagały się przyznania przynajmniej jednego łanu, jako minimum potrzebnego do utrzymania proboszcza. W Polsce, szczególnie od XIII w., uposażano parafie w jeden łan ziemi całkowicie uwolniony od wszelkich podatków³.

Brak dokumentu fundacyjnego nie pozwala na ustalenie pierwszego uposażenia parafii w ziemię. Dopiero Księga uposażeń z 1510 roku zawiera pierwszą

¹ Por. A. Weiss, *Parafia Komorowo – Wolsztyn w Polsce przedrozbiorowej*, Lublin 1979, s. 49.

² Por. J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbak, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 301.

³ Por. A. Weiss, *Parafia...*, dz. cyt., s. 49.

wzmiankę o ziemi proboszcza. Proboszcz posiadał w tym czasie łąn ziemi. Bardzo trudno podać obszar dawnego łąnu. Określenie rzeczywistej wielkości dawnych miar może być podana jedynie w przybliżeniu. W dawnej Polsce używano dwóch terminów dotyczących łąnu. Przy określeniu obszaru znajdującego się na ziemi urodzajnej, w terenie równinnym posługiwano się łąnem małym, zwanym „flamandzkim”. W okolicach zalesionych, o słabej jakości gleby, w pomiarach gruntu używano łąnu dużego, zwanego inaczej „frankońskim”⁴. Okolice Piły posiadały ziemię o niskiej jakości. Ponadto teren obfitował w lasy, zarośla. Dlatego można przypuszczać, iż wielkości gruntu podawano w łąnie frankońskim, który wynosił, posługując się obecną terminologią mierniczą, około 25 ha. Taki więc zapewne areal uprawny posiadał proboszcz pilski. Za sprzedaż płodów uzyskanych z uprawy mógł uzyskać kwotę ok. 3 grzywien⁵. W roku 1628 wizytator zanotował, że proboszcz posiadał łąn roli w kilku częściach⁶. Z uprawy ziemi proboszcz mógł mieć około 40 kwintali zboża, przeważnie żyta i owsa. Sprzedając naturalia pochodzące z własnej ziemi proboszcz mógł uzyskać około 900 złp⁷.

Z biegiem lat proboszcz powiększał obszar orny poprzez darowizny, kupno lub zamiany ziemi. I tak pod rokiem 1693 w waleckich aktach grodzkich istnieje zapis ziemi w kilku częściach (prawdopodobnie łąn) darowanej proboszczowi przez królową Konstancję. Oprócz ziemi ornej do nieruchomości parafialnych wliczano łąki i ogrody. Już pierwszy opis beneficjum pilskiego z 1510 roku podaje wiadomość o łące należącej do proboszcza. Następne wizytacje z XVII i XVIII wieku podają wiadomość o posiadaniu przez proboszcza kilku łąk (jedna potocznie nazywała się Sobolewska)⁸. Wizytator ks. Strzałkowski

⁴ Por. A. Weiss, *Parafia...*, dz. cyt., s. 49.

⁵ Por. R. Marciniak, *O uposażeniu plebana w Lutogniewie od XV do XVIII wieku*, [w:] *Ecclesia Posnaniensis Opuscula Mariano Banaszak Septuagenario Dedicata*, Poznań 1998, s. 75.

⁶ Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu (skrót: AAP), *Visitatio Archidiaconatus Posnaniensis a Świętosłao Strzałkowski Archidiacono Posnaniensis a. 1628–1629* (skrót: AV), sygnatura 7, k. 6 oraz Z. Boras, *Zb. Dworecki, Piła, zarys dziejów*, Piła 1993, s. 28.

⁷ Por. R. Marciniak, *O uposażeniu...*, dz. cyt., s. 81 „Korzec żyta kosztował wówczas ok. 15 złp”.

⁸ AAP, *Visitatio archidiaconatus Posnaniensis Fraciscus Libowicz dr. u.iur. et theol., can. cathedr., praep. Lesznensis, visitator generalis ab episcopo Posn. Janne Joachim Tarło deputatus* (skrót: AV), sygnatura 20 k. 6 oraz *Visitatio decanatus Czarnkowievsi (et Valensis)* (Josephus Thaddaeus Kierski episcopus Bolinensis, suffraganeus custos, vicarius gen. Et officialis Posnaniensis, visitator delegatus Stanislai Hosii episcopi Posnaniensis (skrót: AV), sygnatura 26, k. 105.

w roku 1628 zaznaczył, że do proboszcza należą dwa ogrody warzywne⁹. Jeden ogród znajdował się przy rzece, a drugi rozciągał się w stronę góry miejskiej i graniczył z dobrami Andrzeja Bronika z jednej strony i Jana Szymańskiego z drugiej¹⁰. W roku 1717 były już trzy ogrody, dwa położone koło plebani, a jeden przy kościele¹¹. W 1727 roku proboszcz posiadał 6 łąk i wolne pastwiska¹².

Najwięcej informacji odnośnie nieruchomości beneficjalnych zawierają wizytacje z XVIII wieku. Dobra proboszcza podzielone były na trzy pola, każde podzielone w kilku częściach na tzw. płosy – kawałki gruntu przecinane ogrodami, łąkami, pastwiskami. W opisie tych ziem podawano ich położenie, niestety wizytator nie zawarł żadnej wiadomości o wielkości gruntów. W 1738 roku proboszcz w swoim posiadaniu miał w okolicach Piły ziemię w trzech częściach, co wskazywałoby na uprawę w systemie trójpolowym. Dwa pola nie były zbyt dobre, bowiem wysiewano tam po 4 korce zboża na każdym, jedynie na polu rozciągającym się w stronę Motylewa wysiewano 8 korców zboża. Szacunkowo można przyjąć, że w systemie trójpolowym z 2 łąnów osiągnano plony w ilości około 120 korców. Jednak uwzględniając niską jakość gleb w parafii pilskiej, plony uzyskiwane były na pewno niższe. Do dóbr proboszczowskich należy dodać jedną mensej ziemi znajdującą się przy kościele filialnym (niegdyś parafialnym) w Łubiance. Grunt ten podzielony był na trzy części i zarządzany był przez wydelegowanego do Łubianki wikariusza¹³. Oprócz tego w wizytacji z 1727 roku wynika, że proboszcz posiadał po jednej mensej ziemi w Pokrzywnicy i Biologórze¹⁴.

Proboszczowie pilscy często swoje nieruchomości beneficjalne dawali w dzierżawę. W roku 1740 proboszcz Michał Gotszalk wydzierżawił ziemię w Białejgórze Andrzejowi Arent¹⁵. W roku 1802 ks. Ignacy Bocheński domagał się należności za wydzierżawioną łąkę Andrzejowi Prybie, za którą tenże miał płacić 4 talary rocznie¹⁶. W 1738 roku wydzierżawiono łąkę o nazwie Plebańska, która powstała poprzez wykarczowanie krzewów przez Piotra Nering¹⁷.

Tak więc dobra ziemskie (początkowo jeden łąn ziemi) będące w posiadaniu proboszczów pilskich, w przeciągu kilku wieków zostały powiększone o następne grunta orne, łąki i ogrody. W pierwszej połowie XVIII wieku proboszcz

⁹ AAP AV 7 k. 5.

¹⁰ AAP AV 26 k. 109.

¹¹ AAP AV 20 k. 329.

¹² AAP AV 20 k. 329.

¹³ AAP AV 20 k. 333.

¹⁴ tamże k. 330.

¹⁵ AAP Zespół Akt Konsystorza Generalnego i Kurii Metropolitarnej w Poznaniu (skrót: KA II), KA 8997.

¹⁶ AAP KA, sygnatura 41/2.

¹⁷ AAP AV 26 k. 109.

posiadał prawie 4 łany gruntów. Dwie ziemie o nazwie Plebaństwo i Bukowiec, oprócz tego uprawiał po jednej mense w Pokrzywnicy, Białogórze i pewien areal w Borce.

2. Dziesięciny i meszne

Obok ziemi dochody proboszcza pochodziły z dziesięcin. Początkowo pobierano dziesięcinę snopkową, która została zamieniona w roku 1634 bullą Cum sicut ilectus papieża Urbana VIII na dziesięcinę pieniężną lub w ziarnie. Z parafii miejskich i wiejskich pleban pobierał z tytułu pracy duszpasterskiej tzw. meszne (*missalia*), a od domów mieszczan, kmieci i zagrodników tzw. stołowe (*mensalia*)¹⁸. Często mieszano pojęcia i meszne uznawano za rodzaj dziesięciny.

Pierwsze wiadomości odnośnie dochodu plebańskiego przynosi *Księga uposażeń biskupstwa poznańskiego z 1510 roku*. W tym czasie proboszcz pobierał należność pieniężną w wysokości 6 soldów od łanu z sześciu należących do miasta. Jak wskazywała księga uposażeń wszystkie łany były opustoszałe. Mieszkańcy nie uprawiający ziemi uiszczali 3 soldy. W sumie więc proboszcz uzyskiwał 39 soldów. Ponadto młyn w mieście i młyn w Koszycach dawały po 3 korce zboża. Do parafii pilskiej należały wioski Motylewo, Stobno i Łubianka. Z Motylewa proboszcz otrzymywał od 3 kmieci po 1,5 korca żyta i 1,5 owsa, co dawało 9 korców zboża. Mieszkańcy Stobna, w którym było 5 kmieci, nic nie płacili. Jedynie karczmarze dawali w sumie 9 soldów i 3 denary na świętopietrze. Z Łubianki dwóch wójtów dawało 6 korców żyta i 6 korców owsa. Do tego z uprawianych 19 wólk proboszcz uzyskiwał 3 korce żyta i 3 owsa. Jedenastu karczmarzy płaciło 33 soldy. Proboszcz pilski posiadał także wolny połów ryb na Gwdzie¹⁹. Wprawdzie księga uposażeń milczy na temat stołowego (*mensalia*), ale zapewne, jak było to wówczas w zwyczaju, proboszcz pobierał opłatę za pełnioną posługę duszpasterską. Na ogół płacono 1 grosz od gospodarstwa. W roku 1510 w parafii pilskiej mogło być około 20 gospodarstw razem z opuszczonymi co dawało niecałe 0,5 grzywny. Sumując to wszystko, wynika, że roczne dochody plebana pilskiego wynosiły 81 soldów i 25 korców ziarna, co w przeliczeniu na pieniądze dawało około 5 grzywien²⁰. Do tego dodać trzeba ok. 2,5 grzywny pochodzącej z własnego gospodarstwa i 0,5 grzywny z mesznego. Nie było to zbyt wiele, gdy porówna się to z dochodami kmiecia wynoszącymi w tym czasie około 5 grzywien rocznie²¹.

¹⁸ Por. A. Weiss, *Parafia...*, dz. cyt., s. 52–53 oraz R. Marciniak, *O uposażeniu...*, dz. cyt., s. 73

¹⁹ AAP, CP 15 k. 35 oraz J. Nowacki, *Liber Beneficiorum Dioecesis Posnaniensis anni 1510*, Poznań 1950, s. 36.

²⁰ Por. R. Marciniak, *O uposażeniu...*, dz. cyt., s. 74.

²¹ Tamże s. 75.

Tabela 1

Dziesięciny i missalia w Pile w 1510 r.

Miejscowość i młyn	Naturalia, zboże podane w korcach	Pieniądze: soldy i denary
Piła – 6 mens wszystkie opuszczone		39 s.
Młyny	6	
Motylewo-1,5 mens i 7 opuszczonych, 3 kmieci	9	
Stobno-5 kmieci bez ziemi i 3 karczmarzy		9 s. i 3 d.
Łubianka-9 mens i 9 opuszczonych	18	33 s.
Suma	33 korce	81 s. i 3 d.

J. Nowacki, *Liber Beneficiorum Posnaniensis anni 1510*, Poznań 1950, s. 36.

Więcej informacji o uposażeniu parafii pilskiej zawartych jest w wizytacjach z XVII wieku. Mieszkańcy Piły uprawiali siedem łanów ziemi, za które dawali dziesięcinę pieniężną 19 groszy od łanu, czyli w sumie ponad 3,5 złp rocznie²² oraz meszne w sumie 9 gr. Ponadto proboszcz pobierał czynsz za dwa domy w wysokości 14 groszy rocznie. W pieniądzu przychody z miasta wynosiły ponad 4 złp. Proboszcz posiadał ponadto prawo wolnego połowu ryb na Gwdzie i trzymania w swoim gospodarstwie rybaków oraz prawo wolnego wyrębu drewna w lasach i borach pilskich²³.

Z poszczególnych miejscowości należących do parafii, parafia otrzymywała dziesięciny i missalia. W sumie ze wszystkich wiosek i młynów proboszcz otrzymywał w roku 1628 ok. 39 miar zboża oraz meszne w pieniądzu. Również w Łubiance proboszcz uprawiał rolę, z której utrzymywał wikariusza. Dodać należy, że Żydzi w Pile uwolnieni byli od pracy na rzecz kościoła, ale uiszczali kwotę w wysokości 20 florenów na rzecz rektora szkoły²⁴.

W drugiej połowie XVII wieku doszło, w wyniku wojny ze Szwecją, do ruiny gospodarczej Wielkopolski. Spowodowało to obniżenie dochodów duchowieństwa. Oprócz tego w początkach XVIII wieku wybuchła wojna północna, przynosząca także tragiczne dla gospodarki i ludności skutki. Da się to również zauważyć w Pile, gdzie wojska rosyjskie, pruskie i saskie plądrowały miasto i okoliczne miejscowości. Kiedy do tego dodamy epidemię dżumy, mamy pełen

²² Tamże s. 79 – jeden złoty polski równoznaczny był 36 groszom.

²³ AAP, Visitatio achidiaconatus Pszczewensis 1640–1641 (oannes Brancki administrator dioecesis, archidiacon. Pszczew. Et eius delegatus Andreas Swinarski can. Cathedral. atque decanatum Oborniecensis et Czarnkoviensis archidiaconatus Posnaniensis (Felix Miellicki can. Cathedral., delegatus) 1641 r. (skrót: AV), sygnatura 10, k. 5–6.

²⁴ AAP AV 7 k. 6.

obraz nieszczęść tamtych czasów. W 1641 roku mieszkańcy Piły i osadnicy nie płacili mesznego dla proboszcza²⁵. Również ks. Dobrzelewski wizytując Piłę w 1663 roku zanotował spadek dochodów proboszcza. Mieszkańcy płacili jedynie petronalia w wysokości 3 gr. Od wójtów otrzymywał po jednym korcu żyta i jęczmienia. Mieszkający w parafii ogrodnicy również płacili zbożem. Natomiast mieszkańcy miejscowości Borek meszne opłacali w pieniądzu w wysokości 20 florenów polskich²⁶.

Tabela 2

Dziesięciny i meszne w 1628 roku

Miejscowość	Naturalia	Pieniądze (złote i grosze)
Piła – 7 włók		1,5 zł
Łubianka – 7 włók, 2 opuszczone	6 miar	
Motylewo – 2 włóki	6 miar	meszne nie wiadomo ile
Hamer		4 grosze na Wielkanoc
Młyny	8 miar	
Stobno – 10 włók	6 miar	
Pokrzywnica – 7 włók	3 miary	
Białogóra	3 miary	
Dolaszewo	3 miary	ogrodnicy płacą nie wiadomo ile
Zawada	3 miary	ogrodnicy płacą nie wiadomo ile
Kotuń	1 miara	
Suma	39 miar	1,5 zł i 4 grosze

AAP AV 7

Sytuacja poprawiła się dopiero w 3 dekadzie XVIII wieku. Poniższa tabela ilustruje dochody proboszcza uzyskiwane z dziesięcin i mesznego z parafii w XVIII wieku.

Jak widać z wyżej podanej tabeli wraz ze zwiększeniem liczby wiosek należących do parafii wzrosły również dochody proboszcza z tytułu dziesięcin i mesznego. Również dodać należy, iż piwowarzy od każdego warzenia piwa dawali ćwierć piwa dla proboszcza²⁷.

Jak już zostało powiedziane nie wszyscy mieszkańcy chcieli wносить opłaty na rzecz proboszcza. W związku z tym dochodziło do procesów sądowych. W roku 1607 ówczesny proboszcz Marcin Osłowski wniósł skargę do króla na niemieckich osadników w Pokrzywnicy, Hucie, Białogórze, Dolaszewie, Kotuniu, Zawa-

²⁵ AAP AV 10 k. 356.²⁶ AAP AV 14a k. 8.²⁷ AAP AV 20 k. 329.

dzie, Borce o niepłacenie mesznego. Król nakazał staroście ujskiemu Albertowi Gajewskiemu wyegzekwować od osadników należne proboszczowi dobra²⁸.

Tabela 3

Dziesięciny i meszne w XVIII w.

Miejscowość	Rok 1727		Rok 1738	
	naturalia zboże	pieniądze	naturalia	pieniądze
Piła	2 miary+ missalia	3 grosze od osoby	12 pół-	300 florenów
Łubianka	missalia	300 florenów	korców	
Hamer	1 miara		1 miara	
Motylewo	17 korców		6 korców	
Olędry		21 tynfów		21 tynfów
Stobno	7 korców		2 korce	
Kotuń	2 korce		2 korce	
Pokrzywnica	1,5 korca		6 korców	80 tynfów
Białogóra	3 korce		6 korców	
Dolaszewo	1,5 korca			
Zawada	1,5 korca		6 korców	
Borek		30 florenów i 12 tynfów		30 florenów
Klapsztein	1 miara		1 miara	
Mały Młyn			1 miara	
Huta			1 miara	
Suma	33,5 korca i 4 miary	30 florenów i 33 tynfy	28 kor. i 4 miary	101 tyn. i 330 fl.

AAP AV 20 k. 329-331 oraz AV 26 k. 107-111

3. Inne dochody i budynki parafialne

Inną grupą dochodów proboszcza były opłaty, zazwyczaj dobrowolne, z racji spełnianej funkcji duszpasterskiej. Duchowny pobierał opłaty przede wszystkim z racji pogrzebów. Całość opłat za pochówek nazywano sepulturą. Pobieranie tej opłaty związane było z udzieleniem wiatyku oraz prowadzeniem orszaku pogrzebowego. Pieniędźmi tymi proboszcz obowiązany był podzielić się z organistą, kościelnym i wikariuszem²⁹. Również płacono proboszczowi za udzielenie ślubu lub chrztu oraz sakramentaliów i kolędy. Niestety badane doku-

²⁸ Por. P. Becker, *Über einige Schulzendorfer und über den Bau der alten katholischen Kirche in Schneidemühl nach alten Urkunden*, [w:] *Grenzmarkische heimatblätter. Abhandlungen und Berichte der historischen Abteilung der Grenzmarkischen Gesellschaft zur Erforschung und Pflege der Heimat*. Dritter Jahrgang, Schneidemühl 1927, s. 35–36.²⁹ Por. A. Weiss, *Parafia...*, dz. cyt., s. 59.

menty nie pozwalają na odtworzenie wysokości danych opłat. Jedynie na podstawie ksiąg chrztów i pogrzebów z XVIII w. można z całą pewnością stwierdzić, że proboszcz niekiedy spełniał powyższe posługi gratis. W wizytacji z 1641 roku wizytator zanotował, że proboszcz od każdego domu pobierał 3 grosze w czasie kołedy³⁰.

Dodatkowym dochodem proboszcza były procenty uzyskane z legatów. Mniejsze sumy wypożyczano mieszczanom na procent, a większe składano magistratom miejskim lub synagodom żydowskim³¹. Dokumenty pozwalają stwierdzić istnienie pobożnych legatów na rzecz duchownych w Pile. Z wizytacji z 1641 roku wynika, że od 1629 roku rodzina Katlewskich za zgodą bp. Jana de Zalesie Baikowskiego, sufragana gnieźnieńskiego i biskupa poznańskiego Mateusza Łubieńskiego ufundowała chór maryjny, który zobowiązywał proboszcza i jego dwóch wikariuszy do odprawiania przypisanych modlitw. Według ofiarodawców duchowni musieli odprawić odpowiednią ilość Mszy świętych o Matce Bożej i śpiewać godziny brewiarzowe³². Legat na 900 florenów przynosił dochód w wysokości 72 florenów rocznie³³. Wizytacja z 1727 roku zawiera informacje, że po pożarze miasta w 1629 roku zaginęły setki florenów. W czasie zarazy w XVII wieku przerwano śpiew chóru maryjnego. Od roku 1629 istniał zapis w wysokości 400 florenów zapisanych w 5 częściach. Po pożarze proboszcz uzyskiwał procent ze 100 florenów z ołtarza św. Anny zapisanych w dwóch ziemiach³⁴. Także księża pracujący w parafii ofiarowywali legaty. W XVII wieku misjonarz Albert Chroszkowicz zapisał sumę 500 florenów na mszę za swoją duszę. Procent z tej sumy dawał rocznie 20 florenów³⁵. Istniały także legaty, które trzymali w swoich rękach Żydzi. W roku 1734 w synagodze chodzieskiej był legat wartości 500 florenów³⁶. W XVIII wieku liczba fundacji wzrosła do 6 na sumę 3200 florenów³⁷.

Proboszcz pilski posiadał od dawnych czasów prawo trzymania rybaków i wolnego połowu ryb³⁸ oraz pozwolenie na wolny wyrąb drzewa z borów pilskich³⁹.

W skład beneficjum wchodziły również nieruchomości. Oprócz budynku probostwa do dóbr tych wliczano zabudowania gospodarcze i domy mieszkalne z których proboszcz czerpał dochody. W roku 1628 proboszcz pobierał czynsz

z trzech domów w wysokości 1 złp⁴⁰. Np. w roku 1641 Żydzi pilscy płacili plebanowi 20 florenów za wynajem domu⁴¹. W roku 1727 proboszcz pobierał czynsz już z dziesięciu domów⁴². Niestety na podstawie badanych dokumentów nie udało się ustalić wysokości kwoty uzyskanej w 1727 roku z tytułu pobranego czynszu. Natomiast w roku 1738 proboszcz otrzymywał czynsz w wysokości 24 grosze od 15 obywateli pilskich⁴³.

Odnosnie zabudowań probostwa, informacje zawarte w wizytacjach kościelnych są bardzo skąpe. Dopiero w dokumencie z 1738 roku istnieje zapis, że wcześniejsze probostwo spłonęło w pożarze miasta i obecny proboszcz ks. Michał Franciszek Gotszalk odbudował budynek. Dom mieszkalny składał się z dwóch pokoi i kuchni. Obok probostwa znajdowały się dwie stodoły i obora dla koni. W budynkach gospodarczych znajdowała się słodownia. W środku zabudowań było podwórze, a obok ogród⁴⁴. Ponadto w posiadłości Bukowiec już w 1641 roku była owczarnia i dom dla pasterzy⁴⁵.

W wizytacji z XVIII wieku zapisywano z całą starannością tzw. *Inventarium pro loco*, czyli spis inwentarza należącego do wyposażenia probostwa. Dobra te należały do beneficjum i proboszcz nie mógł ich przepisać nikomu w testamencie. Musiał je pozostawić w parafii. Wizytacja z 1727 roku wymienia 2 konie i 2 woły⁴⁶. Pod koniec XVIII wieku inwentarz liczył 2 konie, 2 woły, 3 krowy, 4 świnie, wóz i 2 pługi⁴⁷. Żadna wizytacja nie podaje informacji, w jaki sposób proboszcz zarządzał gospodarstwem.

W pracy tej dokonano próby przedstawienia beneficjum pilskiego i różnorodnego źródła dochodów. Badane dokumenty pozwalają ustalić, że probostwo pilskie należało do dobrze uposażonych. Niestety trudno ustalić rzeczywistą wartość dochodu proboszcza. Zapewne zależało to od wielu czynników np. urodzaju, klęsk żywiołowych, wojen, liczby ludności i wsi należących do parafii i gospodarności proboszcza. Najniższe dochody notowano na przełomie XVII i XVIII wieku. Niepokoje, wojny, zaraza sprawiły zubożenie ludności, to z kolei spowodowało spadek dochodów proboszcza. Jednak już w połowie XVIII wieku sytuacja się poprawiła, nastąpił względny spokój, ludność nie miała poważnych przeszkód w rozwoju. Wtedy to można zaobserwować wzrost dochodów proboszcza pilskiego.

³⁰ AAP AV 10 k. 357.

³¹ A. Weiss, dz. cyt., s. 61.

³² AAP AV 10 k. 355.

³³ AAP AV 20 k. 326.

³⁴ AAP AV 26 k. 103.

³⁵ AAP AV 10 k. 335.

³⁶ AAP AV 26 k. 107.

³⁷ AAP AV 26 k. 100–106.

³⁸ AAP CP 15 k. 35 oraz J. Nowacki, *Liber...*, dz. cyt., s. 36.

³⁹ AAP AV 7 k. 5.

⁴⁰ AAP AV 7 k. 5.

⁴¹ AAP AV 10 k. 357.

⁴² AAP AV 20 k. 329.

⁴³ AAP AV 26 k. 108.

⁴⁴ AAP AV 26 k. 109.

⁴⁵ AAP AV 10 k. 357.

⁴⁶ AAP AV 20 k. 329.

⁴⁷ AAP KA II 41/1.

TEOLOGIA PRAKTYCZNA I KANONICZNA

KS. ZYGMUNT CZAJA
(WT UAM)

WYCHOWAWCZA OBECNOŚĆ SANKTUARIUM MATKI BOŻEJ TRZYKROĆ PRZEDZIWNEJ NA GÓRZE CHEŁMSKIEJ W KOSZALINIE

Do tak sformułowanego tematu skłoniło mnie kilka faktów. Pierwszym z nich jest niezwykle wydarzenie z dnia 1 czerwca 1991 r. Tego dnia Koszalin gościł szczególnego pielgrzyma – papieża Jana Pawła II, który między innymi odwiedził Sanktuarium Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej na Górze Chełmskiej i je poświęcił. Drugi fakt związany jest z koncepcją wychowania religijnego, w której Bóg jako Pierwsza Przyczyna wychowuje za pomocą przyczyn drugich. Nimi zaś są różne środowiska wychowawcze i przestrzenie sakralne. Trzeci fakt dotyczy religijności maryjnej narodu polskiego, dzięki czemu łatwiej jest zrozumieć zamysł o Matce Bożej jako wychowawczyni. W szczególny sposób pielęgnują tę myśl członkowie Ruchu Szentszackiego, którzy są mocno związani z Sanktuarium Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej na Górze Chełmskiej.

W artykule najpierw ukazę zarys historii Góry Chełmskiej mając na uwadze aspekt religijny, następnie zwrócę uwagę na cele wychowania integralnego, jakie przyjmuje Ruch Szentszacki. Potem nastąpi próba opisanie drogi, którą trzeba przejść, by wyznaczone cele osiągnąć. Na tę drogę składa się: pedagogika ideału, pedagogika więzi, pedagogika przymierza i pedagogika zaufania.

1. Zarys historii Góry Chełmskiej¹

Aspekt religijny w dziejach Góry Chełmskiej sięga wczesnego średniowiecza. W wieku VIII Góra Chełmska była miejscem pogańskiego kultu Pomorzan. W 1214 r. przybyli Ojcowie Norbertanie z Białoboku koło Trzebiatowa z misją chrystianizacji Pomorza Środkowego i Zachodniego. Zbudowano świątynię pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny, która od roku 1278 pełniła rolę kościoła parafialnego. W wiekach XIV–XV Góra Chełmska stała się sławnym miejscem

¹ Szersze informacje dotyczące dziejów Góry Chełmskiej znajdują się w: H.W. Janocha, F.W. Lachowicz, *Góra Chełmska – miejsce dawnych kultów, sanktuarium Maryjne*, Koszalin 1991; B. Popielas Szultka, Z. Szultka, *Sanktuarium Maryjne na Górze Chełmskiej*, Słupsk 1991.

patniczym. Pielgrzymi przybywali z całego Pomorza i z ówczesnej chrześcijańskiej Europy. Góra Chełmska figurowała jako miejsce pątnicze na najstarszej mapie dróg, tzw. „Mapie do Rzymu”, wydrukowanej w 1500 r.

Bogate dzieje sanktuarium średniowiecznego przerwała reformacja. Kaplica oraz rozpoczęta budowa kościoła pielgrzymkowego uległy zniszczeniu. W pierwszej połowie XIX w. na szczycie Góry Chełmskiej w pobliżu starej kaplicy wzniesiono pomnik ku czci ofiar, które miasto Koszalin poniosło w wojnie prowadzonej przez Prusy z Napoleonem w latach 1813–1815. W 1888 r. wybudowano ceglana wieżę widokową o wysokości 32 m. Obok niej wzniesiono pomieszczenia hotelowo-gastronomiczne, które ulegały wielu przeróbkom. Obok szczytu, od strony północnej, w latach 1907–1926 zbudowano stadion sportowy, który po gruntownej modernizacji w latach siedemdziesiątych miniego stulecia służył mieszkańcom Koszalina. W 1911 r. doprowadzono od dworca kolejowego do podnóża Góry Chełmskiej linię tramwajową, która była czynna do 1937 r.

Po drugiej wojnie światowej i włączeniu Ziemi Pomorza Zachodniego do Polski w 1945 r. niektórzy mieszkańcy Koszalina zaczęli odszukiwać i gromadzić ślady mówiące o historii miasta i Góry Chełmskiej. Kilkakrotnie podejmowano wysiłki zmierzające do kompleksowego zagospodarowania Góry Chełmskiej.

W roku 1972 została utworzona Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska. Biskup Ignacy Jeż wielokrotnie zwracał się do władz miejskich z prośbą o przekazanie Kościołowi Góry Chełmskiej jako dawnego miejsca odpustowego i pątniczego. Przez osiemnaście lat spotykał się z negatywnymi odpowiedziami. Dopiero w 1990 r. Rada Miasta Koszalina wyraziła zgodę, aby Góra Chełmska jako miejsce o znaczeniu historyczno-religijnym została zwrócona Kościołowi.

Dnia 16 marca 1990 r. na zebraniu w Kurii Biskupiej ordynariusz diecezji – ks. bp Ignacy Jeż – poinformował, że dzień wcześniej Urząd Wojewódzki przekazał Kościołowi na jego ręce Rezerwat Archeologiczny na Górze Chełmskiej. Ks. Biskup zaproponował, by ten teren przekazać Szentszackiemu Instytutowi Sióstr Maryi. Tę myśl zaakceptowano. Obecność Sióstr na Górze Chełmskiej oraz członków Ruchu Szentszackiego w diecezji sprawiły, że 27 listopada 1990 r. rozpoczęto budowę sanktuarium maryjnego obok fundamentów starego. Dnia 30 grudnia 1990 r. – po czterowiekowej przerwie w religijnej historii Góry Chełmskiej – po raz pierwszy odprawiono Mszę świętą i poświęcono plac wraz z fundamentami sanktuarium. W dniu 14 kwietnia 1991 r. wmurowano kamień węgielny a 1 czerwca tego roku o godz. 15.15 papież Jan Paweł II poświęcił Sanktuarium Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej².

² Por. *Kronika I (1990–1993)*, Archiwum placówki Szentszackiego Instytutu Sióstr Maryi na Górze Chełmskiej.

Ciekawą może być analiza danych, które dotyczą liczby pielgrzymów przybywających do sanktuarium. Na podstawie sprawozdań z ruchu pielgrzymkowego przy sanktuarium³ rzecz ma się następująco:

Rok	Liczba pielgrzymów
1991	27 000
1992	39 000
1993	46 000
1994	76 000
1995	108 000
1996	152 420
1997	121 601
1998	180 330
1999	176 335
2000	50 051

W roku 1999 Siostry przestały brać pod uwagę w statystyce indywidualnych pielgrzymów. Opiekujący się sanktuarium zauważają wzrost liczby osób odwiedzających to szczególne miejsce.

Poprzez Ruch Szentszacki zawiązała się spora grupa osób, które regularnie pielgrzymują do Sanktuarium Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej na Górze Chełmskiej. Badania empiryczne przeprowadzone przez Danutę Budzińską wykazały wielki stopień przyjmowania przez młodzież żeńską w Ruchu Szentszackim Maryi jako wychowawczyni⁴. Wielki wpływ wychowawczy Maryi na życie rodzin szentszackich ukazały również badania przeprowadzone przez Ewę Sasiuk⁵. Dzieje się tak dlatego, że Ruch Szentszacki jest przede wszystkim ruchem wychowawczym przyjmującym określone cele.

1. Cele wychowania integralnego

Uwolnić człowieka, uzdolnić go do wolności to zadanie, które stawia sobie Szentszackie Dzieło Rodzin. Według o. Józefa Kentenicha (1885–1968), założyciela Dzieła Szentszackiego, wolność jako właściwość człowieka jest nie tyle dana, co zadana. To coś więcej niż rodzaj przestrzeni zewnętrznej lub rodzaj stylu wychowawczego. Jest ona wewnętrzną jakością ludzkiego być. Wolność

³ Por. *Sprawozdania z Ruchu Pielgrzymkowego przy Sanktuarium Foederis*, Archiwum placówki Szentszackiego Instytutu Sióstr Maryi na Górze Chełmskiej.

⁴ Por. D. Budzińska, *Maryja jako wychowawczyni młodzieży żeńskiej w Ruchu Szentszackim. Badania empiryczne*, Koszalin 1999, praca magisterska.

⁵ Por. E. Sasiuk, *Recepcja koncepcji ideału osobistego o. Józefa Kentenicha w Szentszackim Dziele Rodzin Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, Poznań – Koszalin 2000, praca magisterska.

jest darem zadanym, bo natura człowieka uległa osłabieniu na skutek grzechu pierworodnego⁶.

Jesienią 1912 roku o. J. Kentenicha mianowano ojcem duchownym młodzieży uczącej się w Szensztat. Mając na uwadze trudną sytuację wychowawczą wygłosił on swoją pierwszą konferencję, którą zatytułował „Program”. W niej wezwał do samowychowania i położył nacisk na trzy zasady⁷:

- 1) ukształtowanie silnego, wolnego, kapłańskiego charakteru;
- 2) formacja we wspólnocie i dzięki wzajemnej współpracy;
- 3) wychowanie pod opieką Maryi.

Te trzy zasady zaczął stosować dla wychowania wolnych osobowości, zdolnych do podejmowania samodzielnych decyzji. O. Kentenichowi zależało na doprowadzeniu wychowanka do stanu dziecka Bożego charakteryzującego się zdolnością odróżniania „wolności od” i „wolności do”. Trzeba starać się być wolnym od wszystkiego, co sprzeciwia się Bogu, aby stać się wolnym do wszystkiego, co związane jest z wolą Bożą⁸. Inicjatorem takiego wychowania był o. J. Kentenich, ale realizować je miała młodzież, która powinna być wzajemnie za siebie odpowiedzialna. Mamy tutaj do czynienia z koncepcją wspólnoty jako dynamicznym czynnikiem w procesie wychowawczym.

Myśl J. Kentenicha znalazła podatny grunt i po latach dopracowano się systemu wychowawczego mającego charakter integralny. Celem wychowania stał się „nowy człowiek w nowej wspólnocie”. Drodze służącej do osiągnięcia celu towarzyszą „gwiazdy przewodnie”, bo tak obrazowo o. J. Kentenich nazywał pedagogikę ideału, pedagogikę więzi, pedagogikę przymierza i pedagogikę zaufania⁹.

W celu „nowy człowiek w nowej wspólnocie” należy odróżnić komponent czasowy od ponadczasowego. Komponent, który nie jest związany z czasem ściśle określonym, ma swoje podstawy w Piśmie Świętym. Precyzując, należy się odwołać do słów św. Pawła: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17)¹⁰. Inne teksty Pawła podkreślają Boże działanie przy stwarzaniu nowego człowieka oraz to, że przyszła doskonałość jest rzeczywistością bazującą na zmartwychwstaniu Chrystusa. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże otrzymał w Jezusie miarę i normę dla aktualizacji swojego człowieczeństwa¹¹.

⁶ Por. E. Uriburu, *Nazywają go Ojcem*, Warszawa 1991.

⁷ Por. J. Kentenich, *Szensztat. Akty założycielskie*, Warszawa 1996, s. 9–19.

⁸ Por. H. Schlosser, *Der neue Mensch – die neue Gesellschaftsordnung*, Vallendar 1971, s. 89n.

⁹ Por. E. Braidt, *Christliche Unternehmensführung*, Vallendar 1991, s. 62.

¹⁰ Cytuję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, wydanie trzecie poprawione.

¹¹ Por. R. Schnackenburg, *Der neue Mensch – Mitte christlichen Weltverständnis*, [w:] J. B. Metz (red.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, s. 194.

Komponent czasowy celu dotyczy sytuacji wychowawczej współczesnej o. J. Kentenichowi. Słowo „nowy” zostało uwypuklone jako odpowiedź na założenia wychowania kolektywistycznego w Rosji. Makarenko sformułował to następująco: „My wychowamy ludzi, jakich potrzebuje nasze społeczeństwo, to znaczy nowego człowieka w kolektywie”¹². O.J. Kentenich sformułował antytezę: „My formujemy nowego człowieka, jakiego potrzebują obecne czasy”. Ma to być osoba nie tylko o głębokiej duchowości, ale i sprawiąca, że Ewangelia jest obecna w jej życiu rodzinnym, zawodowym, społecznym, politycznym¹³.

Należy zauważyć, że cel „nowy człowiek” występuje razem z „nową wspólnotą”. Człowiek staje się w pełni człowiekiem dzięki miłosnej obecności drugiego człowieka. Potwierdzeniem niech będzie przysłowie afrykańskie: „Ryba nie może zrodzić krowy, ani krowa nie może nauczyć się żyć tylko w wodzie. Tak samo człowiek, by w pełni stać się człowiekiem, potrzebuje człowieka”¹⁴.

Ludzkie działania celowe można określić jako dwuwymiarowe: wertykalne i horyzontalne. Kierunek wertykalny wskazuje na cele duchowe, które prowadzą do uformowania pełnej osobowości, otwartej na rzeczywistość znajdującą się poza światem zmysłowym. Kierunek horyzontalny przebiega przez pole działalności, w którym człowiek doświadcza siebie jako znajdującego się w świecie. Cel praktyczny wychowania dotyczy ukształtowania powołania i przygotowania do życia. Dążenia wertykalne mogą zostać przerwane przez nadmierne skupienie się na horyzontalnym wymiarze ludzkiego działania. By tego uniknąć, potrzebna jest intensyfikacja procesu samorealizacji. Wychowanie ma być wezwaniem do wolnego działania indywidualnego. Wychowujący – według o. Kentenicha – to osoba, która zwraca się do wychowanka, by mu pomóc w odkrywaniu jego możliwości oraz jego celu życiowego. Odnalezienie celu indywidualnego, który uwzględni to, co Bóg chce ucieleśnić w danej osobie, nazywane jest „ideałem osobistym”¹⁵.

2. Pedagogika ideału

W odnalezieniu i urzeczywistnianiu „ideału osobistego” pomaga pedagogika ideału. W niej mamy do czynienia z trzema podstawowymi kategoriami: pedagogiem, uczniem i zadaniem. Wychowujący to osoba, która zwraca się do wychowanka, by mu pomóc w odkrywaniu jego możliwości oraz własnego celu życiowego. Niezbędnym warunkiem dla tego procesu jest odpowiednia atmosfera wychowawcza, która za podstawę przyjmuje myślenie organiczne. Jest to

¹² A. S. Makarenko, *Der Weg ins Leben*, Berlin [b.r.w.], s. 21.

¹³ Por. M. Bleyle, *Erziehung aus dem Geiste Schönstatts*, Vallendar 1970, s. 67.

¹⁴ Por. L. Macario, *Genitori: i rischi dell'educazione*, Torino 1988, s. 24.

¹⁵ Por. H. Schlosser, *Zentrale Begriffe Schönstatts*, Vallendar 1977, s. 68.

rodzaj postawy duchowej lub sposobu ujmowania rzeczywistości, które integrują i rozpoznają rzeczy przynależące do siebie oraz akceptują naturalne więzy i przynależności jako organiczną całość w ramach Bożego porządku. Myślenie organiczne obejmuje całego człowieka – jego rozum, wolę i serce. Atrybut „organiczny” oznacza: całkowity, pełny. Praobrazem dla całości jest organizm, w którym poszczególne części mają swoje miejsce. Myślenie organiczne określane jest również jako ewolucyjne, indukcyjne, nowe, historyczne, religijne, systematyczne¹⁶.

O.J. Kentenich nie pojmował ideału w znaczeniu niemieckiego idealizmu. Według niego ten kierunek „rzeczowe i osobowe rzeczywistości czynił nierealnymi”¹⁷. Ideał do pewnego stopnia jest osiągalny. Ostatecznie człowiek osiągnie go w „visio beata”. O. Kentenich starał się na każdy problem spojrzeć z wielu stron. Taki był jego sposób postrzegania rzeczywistości¹⁸. Podobnie było z zagadnieniem dotyczącym ideału osobistego. Przed 1927 r. zdefiniował ideał osobisty od strony filozoficznej i teologicznej. W roku 1927 rozwinął ujęcie psychologiczne ideału. W wykładzie z 26 maja 1966 r. ukazał aspekt eklezjologiczny ideału. Najogólniej można stwierdzić, że ideał osobisty stanowi siłę napędową osobowości. J. Kentenich jako pierwszy wprowadził do systemu wychowawczego pojęcie „ideału osobistego”. Podał nowe, oryginalne ujęcie ideału wychowawczego. Fr. de Hovre¹⁹, F.W. Foerster²⁰, K. Mazurkiewicz²¹ zajmowali się ideałem wychowawczym od strony teoretycznej, ukazując jego wartość, potrzebę a nawet konieczność. J. Kentenich dał konkretną propozycję, dzięki której można poznać, zwerbalizować i realizować ideał osobisty.

Wielkie idee stają się żywe dzięki konkretnym ludziom²². Oni potrzebują środków do zrealizowania ideału osobistego. Tymi środkami, które zostały wypracowane przez ascezę organiczną, są²³:

- rachunek szczegółowy;
- duchowy porządek dnia;
- kierownictwo duchowe.

¹⁶ Por. M. Lemiszko, *Myślenie organiczne jako podstawa szensztackiego systemu wychowawczego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 6(2001), s. 207–216.

¹⁷ J. Kentenich, *Das Lebensgeheimnis Schönstatts*, Vallendar 1971, t. II, s. 138.

¹⁸ Por. L. Penners, *Eine Pädagogik des Katholischen*, Vallendar 1983, s. 98.

¹⁹ Por. Fr. de Hovre, *La pedagogia cristiana e le ideologie del mondo contemporaneo*, Brescia 1973.

²⁰ Por. F.W. Foerster, *Szkola i charakter*, Lwów 1909; tenże, *Wychowanie i samowychowanie*, Warszawa 1920.

²¹ Por. K. Mazurkiewicz, *Znaczenie ideałów w samowychowaniu*, Warszawa 1931.

²² Por. M. Kopacz, *Drugi kształtowania nowego człowieka w Ruchu Szensztackim. Studium teologicznomoralne*, Warszawa 2001, s. 23.

²³ Por. F. Schneider, *Praxis der Selbsterziehung*, Freiburg 1940, s. 71–148.

Rachunek szczegółowy jest codziennym badaniem swojego sumienia według ściśle określonego moralno-religijnego zamierzenia. Dzięki niemu można zwalczać błędy, pielęgnować cnoty, uszlachetniać namiętności. Celem szczegółowego rachunku sumienia jest zdynamizowanie formacji. Połączenie ideału osobistego z praktyką rachunku szczegółowego daje wielorakie korzyści. Rachunek szczegółowy sam w sobie może się stać czymś peryferyjnym, nie dotyczącym rdzenia osobowości, co może prowadzić do mechanicznego podziału życia duchowego oraz do znużenia rozwojem duchowym.

Duchowy porządek dnia pomaga w pielęgnowaniu postawy religijnej. Myśli religijne nie wzrosną w duszy bez pogłębiających ćwiczeń. Potrzebne są w ciągu dnia chwile spokoju i koncentracji. Duchowy porządek dnia wyznacza czas ćwiczeń religijnych w ciągu dnia.

Kierownictwo duchowe jest szczególnie potrzebne dojrzewającej młodzieży, osobom zranionym duchowo oraz tym, którzy zmierzają do doskonałości. Kierownik duchowy pomaga w poznawaniu samego siebie i wzmacnia wolę danej osoby, zwłaszcza gdy ktoś zaczyna być rozczarowany sobą.

Ideał osobisty nie powstaje w pustej przestrzeni. Dlatego w pedagogice ideału akcentuje się potrzebę pełnej harmonii między chrześcijańską osobowością a wspólnotą. Ideał osobisty zwraca uwagę na niepowtarzalność osoby i jednocześnie zawiera coś w rodzaju doskonałości wspólnej wszystkim ludziom. O tym przypominają sobie ludzie spotykający się w cieniu sanktuarium na Górze Chełmskiej.

3. Pedagogika więzi

O.J. Kentenich doceniał wpływ środowiska mając na uwadze człowieka jako istotę społeczną. Zainspirowany osiągnięciami socjologii oraz psychologii zbudował teorię organizmu więzi. Zwrócił uwagę na zjawisko braku wielorakich więzi we współczesnym społeczeństwie, przez co człowiek karłowacieje i ulega rozdrobnieniu²⁴. Pedagogika więzi ma pomóc człowiekowi w dialogu ze środowiskiem i ze sobą. Odpowiednie relacje do siebie, ludzi, rzeczy, historii, Boga prowadzą do pełnego rozwoju. Struktura więzi, zbudowana przez J. Kentenicha, obejmuje więzi: osobowe, lokalne oraz ideowe. Taka koncepcja jest całkowitą. Obejmuje stosunki społeczne człowieka oraz jego fundamentalne relacje z Prawdą. J. Kentenich w pojęciu „powiązania” ukazał istnienie całkowitej miłości jako pierwotnej, naturalnej i nadprzyrodzonej. Natomiast termin „więzi” łączy w sobie dwa znaczenia; zobowiązanie i duchowy związek. Dla o. Kentenicha największe znaczenie miały więzi osobowe jako splot powiązań w zna-

²⁴ Por. J. Kentenich, *Dass neue Menschen werden*, Vallendar 1978, s. 63n.

czeniu różnych form miłości: ojcowsko-macierzyńskiej, dziecięcej, rodzinnej, małżeńskiej, przyjacielskiej, narzeczeńskiej²⁵.

Osoba może być udoskonalana tylko przez osobę. Normalnie proces rozwoju osobowości rozpoczyna się w rodzinie – grupie pierwotnej. Więzi duchowe występują już w łonie matki, między matką a dzieckiem. Później rozwijają się więzi z ojcem, rodzeństwem i innymi osobami znaczącymi. Przez tego rodzaju więzi natura człowieka tworzy sobie „gniazdo”. Pierwszym „gniazdem” jest łono matki, potem dom rodzinny, aż po ojczyznę, czyli każde miejsce, w którym człowiek czuje się bezpiecznie. W zdrowej rodzinie dzieci doświadczają zależności od rodziców jako zjawiska pozytywnego, a nie jako rodzaju przemocy. Dziecko słabe, bezradne, błądzące znajduje pomoc w dobru, sile i autorytecie rodziców.

Chrześcijański obraz człowieka jest podstawą dla chrześcijańskiej antropologii pedagogicznej. Strukturę tej antropologii tworzą trzy współrzędne antropologii teologicznej: stworzenie, grzech pierworodny, odkupienie. Człowiek jako stworzenie Boże wchodzi w relację dialogową, wprowadzoną przez samego Boga. W akcie stworzenia człowiek zostaje usytuowany w relacji dialogu. Co więcej, człowiek został stworzony na obraz Boży i jest uwieńczeniem stworzenia. Dialogowa relacja między Bogiem a człowiekiem uległa zniszczeniu przez to, że człowiek nie chciał być dalej obrazem Boga. Z tej trudnej sytuacji wyzwolił człowieka Chrystus, przywracając więź człowieka z Bogiem. Dialogowa struktura ludzkiej egzystencji została na nowo przywrócona²⁶.

Powyższe ujęcie jest organicznym, które uwzględnia obiektywną rzeczywistość. Realizacja wszystkich zadań jest możliwa dzięki więziom międzyludzkim zbudowanym na miłości nadprzyrodzonej. Ta odnosi się do każdego człowieka. Miłować wszystkich nie oznacza miłować wszystkich jednakową miarą. Istnieje hierarchia miłości. Na pierwszym miejscu jest miłość samego siebie. Potem przychodzą ci, którzy są połączeni z nami więzami krwi, sympatii lub pokrewieństwa duchowego. O tym szczególnie winni pamiętać ci, którzy prowadzą ożywioną działalność charytatywną, apostołską lub społeczną, zapominając o swoich najbliższych. Ks. Kentenich wielokrotnie wskazywał na rodzinę jako podstawowe środowisko wychowawcze, powołując się na sformułowanie Franciszka Salezego: „Wśród wszystkich, których określamy słowem <<bliźni>>, nikt nie może mieć większych praw do tego miana niż nasi domownicy”²⁷.

²⁵ Por. J. Kentenich, *Marianische Erziehung*, Vallendar 1971, s. 268.

²⁶ Por. J. Van der Vloet, *Obraz człowieka jako fundament pedagogii*, „Communio” 12(1992) nr 3, s. 3–5.

²⁷ Za: M.A. Nailis, *Werktagsheligkeit*, Limburg 1964, s. 227.

Do bliźnich należy zaliczyć także tych, którzy wyrządzili nam krzywdę. Natura odruchowo broni się przed takimi ludźmi. Stąd potrzeba nadprzyrodzonej miłości, która może być realizowana w organicznym systemie ascetycznym. W budowaniu powyższych więzi decydującą rolę odgrywa przebaczenie, które przy pomocy łaski stara się przewyciężyć niechęć i żądzę zemsty. Ks. Kentenich zwracał uwagę na to, że ludzie pobożni padają ofiarą przeczulonej wrażliwości na różnego rodzaju niesprawiedliwości, które bywają wytworem ich bujnej wyobraźni. Chrześcijanin stara się zbudować więź z bliźnim, ponieważ ten miłowany jest przez Boga. Asceza organiczna proponuje drogę małych cnót, które są:

- społeczne, albowiem sprzyjają rozkwitowi życia społecznego;
- pewne, bo nie budzą pychy;
- roztropne, ponieważ uczą wzajemnie znosić się nawzajem.

Przykładem małych cnót są: wyrozumiałość, łagodność, współczucie, elastyczność umysłu.

Więzi osobowe i lokalne są pochodzenia motywacyjnego. Więzi lokalne ks. Kentenich zaliczał do prapopędów człowieka²⁸. Człowiek ma w swojej naturze bardzo silną pierwotną skłonność ku więziom lokalnym. Z powodu swego podłoża popędowego więzi osobowe i lokalne występują w ścisłym związku. Afektywna więź z miejscem powstaje na skutek duchowych przeżyć. Powtarzające się przeżycia związane z danym miejscem odzwierciedlają w najgłębszy sposób to, czym jest dla człowieka „dom”.

Osoba przyjmująca styl życia „wędrowcy” nie umie się zakorzenić. Dziecko potrzebuje wiele czasu, by każdy kąt mieszkania stał się mu bliski. Więż z domem z czasem poszerza się poprzez związanie się ze środowiskiem: sąsiedztwem, szkołą, kościołem. Współczesne społeczeństwa przemysłowe wymagają głębokiego zaangażowania. Dzieje się to kosztem życia rodzinnego. Ks. Kentenich wiązał kryzys rodziny z kryzysem kultury. Brak domu to według niego „kara piekielna”, gdyż mamy do czynienia z przeciwieństwem duszy i Boga²⁹. Więż z domem staje się podstawą dla więzi z ojczyzną.

Więzi lokalne stanowią istotny element w przeżywaniu ojczyzny. Przy wyjaśnianiu istoty ojczyzny J. Kentenich powołał się na definicję L. Boppa, myślącego o ojczyźnie jako tej części naszej fizyczno-duchowej przestrzeni, w której czujemy się bezpiecznie i która jest jednocześnie symbolem bezpieczeństwa w Bogu³⁰. J. Kentenich wyróżnił trzy rodzaje ojczyzn³¹:

- 1) fizyczną, którą stanowią określone miejsca;
- 2) psychiczną, którą wyznaczają duchowe przeżycia;
- 3) metafizyczną, którą jest Królestwo Niebieskie.

²⁸ Por. J. Kentenich, *Marianische ...*, dz. cyt., s. 78n.

²⁹ Por. J. Kentenich, *Dass neue ...*, dz. cyt., s. 197n.

³⁰ Por. L. Bopp, *Christlicher Edelmut zur Ungeborgenheit*, [b.m.w.] 1937.

³¹ Por. J. Kentenich, *Dass neue ...*, dz. cyt., s. 176n.

Ojczyzna jest darem i zadaniem. Jako dar jest podarunkiem Bożym i łaską. Przy budowaniu domu winno się unikać stylu koszarowego. Wielkie budowle rzadko pozwalają dziecku na przeżywanie zadomowienia. Nie powinno się jednocześnie przestać na budowli zewnętrznej. Rodzice winni się zatroszczyć o głębokie przeżycia swoich dzieci związane z domem ojczystym. Mogą to być uczucia wdzięczności, czci, pietyzmu i inne. Brak więzi ojczystych prowadzi do braku charakteru i moralności, do pustki duchowej i religijnej. Stąd potrzeba szczególnego zwrócenia uwagi w procesie wychowawczym na zakorzenienie w ojczyźnie fizycznej, duchowej i metafizycznej.

Więzi ideowe odpowiadają duchowemu wymiarowi człowieka. Budowane są na podstawie dążeń człowieka do poznania prawdy. Przy więziach ideowych chodzi nie tylko o zebranie wiedzy, lecz także o afektywną afirmację przekonań. Zdrowe wychowanie religijne winno charakteryzować się jasną wiedzą. W swoim wymiarze duchowym człowiek jest otwarty na prawdę. Jeśli w wychowaniu chce się uwzględnić całego człowieka, to jego wymiar duchowy musi znaleźć oparcie w poznawaniu prawdy. Dzięki sercu człowiek znajduje oparcie w osobach a dzięki rozumowi w wiedzy. To daje mu poczucie bezpieczeństwa, pogląd na świat, możliwość kontaktu.

Biorąc pod uwagę pedagogikę więzi można myśl wychowawczą ks. Kentenicha zaliczyć do pedagogiki humanistycznej, a właściwie do jej kierunku religijno-moralnego. Wydaje się, że ma przyszłość rozwiązanie dotyczące więzi w grupach, gdzie ma się do czynienia z niewielką ilością więzi prawnych a szczególny nacisk kładzie się na pielęgnowanie ducha i wychowanie do wartości chrześcijańskich³².

4. Pedagogika przymierza

Ostateczną rzeczywistością w chrześcijaństwie jest Bóg. Wychowanie chrześcijańskie nie może ograniczać się jedynie do ukazania wymiaru nadprzyrodzonego, lecz winno zmierzać do umożliwienia osobowego dialogu z Bogiem. Wzrastającej niezależności dojrzewającego człowieka powinna towarzyszyć ukształtowana przez niego więź z Bogiem. Więź z Bogiem świadomie pielęgnowana nazywana jest w Dziele Szensztackim „przymierzem”.

Zadaniem Ruchu Szensztackiego jest uzdolnienie człowieka do dialogu z Bogiem, który w historii zbawienia wciąż odnawiał przymierze. Historiozbawcze przymierze Boga z ludzkością staje się realne dla każdego człowieka w przymierzu chrztu. Uzdolnić chrześcijan do życia w rzeczywistości przymierza chrztu jest pedagogicznym celem Szensztatu. W pedagogice przymierza

³² Por. M. Nowak, *Wychowanie a wartości*, „Problemy edukacji” z. 1(1991), s. 43–73.

mamy do czynienia z propozycją konkretnej pracy nad wzmocnieniem i pogłębieniem więzi człowieka z Bogiem. Więź tego rodzaju ma być odpowiedzią na deizm, fatalizm czy transcendentalizm.

Duchowość Szensztat zainspirowana jest biblijną myślą o przymierzu. Dla ks. Kentenicha jasnym było, że myśl o przymierzu weszła głęboko w świadomość i życie rodziny szensztackiej. Przymierze zaczęto uważać za podstawową formę, sens, siłę i normę. Tutaj należy dostrzec podobieństwo do biblijnego myślenia, odczuwania, chcenia i działania³³. To, co charakterystyczne dla duchowości szensztackiej, to oparcie się na biblijnej myśli o przymierzu.

Starotestamentalna teologia przymierza znajduje swoje wypełnienie w Nowym Testamencie. W Jezusie Chrystusie ofiarowane zostało ludzkości nowe i ostateczne przymierze między Bogiem a człowiekiem. Jezus Chrystus wzywa do nowej więzi Boga z człowiekiem i zaprasza do tego przez swoje cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie. Opisy nowotestamentalne wskazują jednoznacznie, że poprzez przelanie krwi Jezus Chrystus zawarł nowe przymierze. Grecki termin „diatheke”, odpowiadający starotestamentalnemu „berit”, nie powinien być rozumiany jako wzajemna umowa, lecz jako akceptacja człowieka przez Boga. Bóg sam wychodzi z inicjatywą więzi. Bóg ukazuje się jako ten, który bezgranicznie chce sobą obdarować człowieka. Zadaniem człowieka jest przyjęcie propozycji przymierza całym sercem³⁴. Sam Jezus Chrystus w pewnym sensie jest pierwszym sługą nowego przymierza (2 Kor 3, 6). Wszyscy naśladowcy Chrystusa są także sługami nowego przymierza. Sam Jezus wskazał na drogę poświęcenia. Stopień poświęcenia określa stopień działania służebnego na rzecz nowego przymierza.

Papież Jan Paweł II w encyklice „Redemptoris Mater” zwraca uwagę na fakt, że narodziny Jezusa z Maryi zapoczątkowały „pełnię czasu” (Ga 4, 4) oraz że Maryja przez zwiastowanie została wprowadzona w tajemnicę Chrystusa. Jako Niepokalana niosła ze sobą pełną nowość wiary: początek nowego przymierza³⁵.

Ks. Kentenich widział więź Maryi z Jezusem w podobny sposób, mówiąc o „dwujedności” (Zweieinheit) między nimi. Sens wychowania maryjnego polega nie tylko na wprowadzaniu w poszczególne akty czci maryjnej, ale przede wszystkim na ukształtowaniu postawy maryjnej. Tak jak Maryja człowiek powinien wejść w tajemnicę zbawienia i przyjąć propozycję przymierza Bożego. Celem jest kształtowanie „nowego człowieka” korzeniami wrośniętego w chrześcijaństwo. Nie chodzi o zrewolucjonizowanie określonego systemu politycznego, ale o tworzenie nowych postaw. Postawa Maryi staje się stosow-

³³ Por. J. Kentenich, *Kirche im Aufbruch ans neue Ufer*, Vallendar 1964, s. 104.

³⁴ Por. F. J. Helftmeyer, *Gottes Bund ist nicht gegründet*, Freiburg 1982, s. 91n.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, Watykan 1987, nr 7–8.

nym odniesieniem. Jednocześnie trzeba pamiętać o tym, by nie rozwijać pobożności maryjnej zasadzonej na dawnych wzorcach, ale należy wykorzystać jej „organiczną łączność z teraźniejszością światową”³⁶.

Maryjność była postrzegana przez o. Kentenicha jako sprawa serca. Dla ludzi maryjność jest także wyrażeniem pragnienia związania Matki Bożej z ziemią, na której żyją. Jednym z elementów „ludowej maryjności” są miejsca pielgrzymkowe. Ojciec Kentenich wskazywał na nie jako płaszczyzny tworzenia różnorodnych więzi. Dzięki temu bezkształtna masa ludzka staje się zbiorem ludzi świadomych swej godności i posłannictwa. Niebezpieczeństwem, które zauważał o. J. Kentenich w ludowej pobożności maryjnej bywa próba odrywania jej od poprawnych prądów liturgicznych i brak dostatecznej wiedzy mariologicznej. Temu zagrożeniu o. Kentenich przeciwstawił wzór człowieka maryjnego w potrójnym sensie:

- 1) ten, który pielęgnuje zwykłą cześć maryjną;
- 2) ten, który nosi w sobie znamię czci maryjnej;
- 3) ten, który w szczególności, właściwy tylko sobie sposób czci Maryję.

Celem zwykłej czci maryjnej (różaniec, Pozdrowienie Anielskie, Anioł Pański) jest zdolność i gotowość do zwykłych aktów czci maryjnej. Celem wielkiej czci maryjnej, którą charakteryzowali się święci, jest zdolność samodzielnego przyjmowania postawy maryjnej. Zewnętrzną formą takiej postawy jest zdrowa asceza i dążenie do świętości, które doprowadzają do harmonii między naturą i łaską.

Istotą wychowania maryjnego, według o. Kentenicha, z punktu widzenia dogmatycznego jest postawa maryjna. Od strony psychologicznej i pedagogicznej sednem tego rodzaju wychowania ma być więź maryjna. Więź osobowa kieruje się dwiema wielkimi prawidłowościami: prawem organicznego przeniesienia i prawem organicznego rozszerzenia i skierowania dalej. Pierwsza z prawidłowości zakłada, że Bóg przenosi na rodzica swoje doskonałości i prawa. Rodzice są zastępcami Boga. Wychowanie ma być ukazywaniem Boga jako wychowawcę, który przekazuje wychowankowi poświęcenie, miłość, zdolności. Druga prawidłowość poucza wychowawców, by nie zatrzymywali wychowanków dla siebie, ale kierowali ich ku Bogu. Wzorem wychowawczyni jest Maryja, która posłuszna woli Boga ukazuje światu nie siebie, ale tego, którego posłannictwo spełniała. Jej oddziaływanie wychowawcze jest teocentryczne.

Maryja zaprasza do przymierza z Bogiem. Przy pomocy porównania działanie przymierza można ukazać jako pryzmat rozszczepiający postawę człowieka na:

- rozum dążący do prawdy;
- wolę zmierzającą do wolności;
- serce uzdolnione do miłości;

³⁶ J. Kentenich, *Marianische...*, dz. cyt., s. 47.

- sumienie kształtowane do odpowiedzialności;
- ciało potrzebujące szacunku.

To zakłada, że wychowanie religijno-moralne jest zwornikiem dla wychowania zawodowego, społecznego, kulturalnego i innych. Tak pojmował wychowanie J. Maritain³⁷, F. W. Foerster³⁸, R. Guardini³⁹. Tak jest u J. Kentenicha wskazującego na konkretne środki wychowawcze: przymierze miłości, akt in blanco, inscriptio⁴⁰.

Ks. Kentenich wskazywał na cztery cechy przymierza miłości: poddanie się miłości, poświęcenie się miłości, przekazanie miłości oraz wymagania miłości.

Poddanie się miłości jest wyznaczeniem zadań ludzkiemu partnerowi przymierza. Powinien on uwolnić się od wszystkiego, co związane jest z podkreślaniem własnego „ja”. Jest to wstępnym warunkiem dla całkowitego poświęcenia się. Od śmierci krzyżowej Chrystusa każda więź miłości jest więzią ofiary. Codzienne życie uczy, że miłość bez ofiary nie może się rozwijać. Przekraczanie siebie ma być przyporządkowane więzi miłości z Bogiem, Maryją, bliźnimi. Każdy „wzrost natury” wymaga „ofiary natury”⁴¹.

Poświęcenie się miłości jest sednem przymierza miłości. Matka Boża ofiarowuje ludzkiemu partnerowi swoje serce. Jednocześnie wymaga od partnera przymierza radykalnego oddania siebie. Życie wielu świętych jest przykładem tego, jak na podstawie poświęcenia się miłości następuje głęboka przemiana życia. To zaś jest możliwe dzięki współbrzmieniu perspektywy interesów, dóbr i serca⁴².

Wymagania miłości wskazują na wewnętrzną dynamikę więzi osobowych. Partner przymierza powierza wszystkie sprawy Maryi. Jednocześnie wymagania w sprawach Królestwa Bożego stają się jego sprawami życiowymi⁴³.

Przekazanie miłości stanowi sens całkowitego oddania się Matce Bożej. Taką intencją przymierza miłości ma swoje założenia teologiczne i metafizyczne: prawo rządzenia światem i prawo porządku w świecie. Pierwsze prawo wyjaśnia nauka św. Tomasza o drugiej przyczynie. Drugie prawo stwierdza, że niższy porządek przyporządkowany jest wyższemu. Tak jest w przypadku natury

³⁷ Por. J. Maritain, *Dynamika wychowania*, „Znak” 436 (1991) 9, s. 28–39.

³⁸ Por. F. W. Foerster, *Autorytet i wolność*, Warszawa 1913.

³⁹ Por. R. Guardini, *Wolność – łaska – los. Rozważania o sensie istnienia*, Kraków 1995.

⁴⁰ Por. Z. Czaja, *Wychowanie jako spotkanie. Główne założenia szensztackiego systemu wychowawczego w świetle wypowiedzi ks. Józefa Kentenicha*, Poznań 1994, s. 143–146.

⁴¹ Por. J. Kentenich, *Philosophie der Erziehung*, Vallendar 1991, s. 52.

⁴² Por. J. Kentenich, *Maria – Mutter und Erzieherin. Eine angewandte Mariologie*, Vallendar 1986, s. 212n.

⁴³ Por. J. Kentenich, *Kirche im Aufbruch ans neue Ufer*, Vallendar 1964, s. 114.

przyporządkowanej łasce. To uwidacznia się w więzi rodzice – dzieci. Dla dziecka więź z rodzicami jest znakiem więzi z Bogiem. Oba prawa dotyczą także maryjnej pobożności. Bóg dał ludzkości Maryję jako Matkę, by ludzie mogli się z nią związać. Więź z Maryją ma doprowadzić do więzi z Bogiem⁴⁴.

Sanktuarium Matki Bożej Trzykróć Przedziwnej należy do miejsc, które stało się źródłem łask Bożych. Jest miejscem łask szczególnego rodzaju: łaski „duchowego zadomowienia”, łaski „duchowej przemiany” i łaski „działania apostołskiego”. Matka Trzykróć Przedziwna w tym miejscu stała się przede wszystkim wychowawczynią. Sanktuarium⁴⁵ dla Ruchu Szentsztackiego jest symbolem właściwej, ostatecznej ojczyzny człowieka. W tym miejscu członkowie Rodziny Szentsztackiej odnajdują poczucie bezpieczeństwa w pozbawionym korzeni czasie.

Więź lokalna z sanktuarium powstaje na skutek przekonania, że są miejsca, w których doświadcza się szczególnego działania Boga. Ks. Kentenich wyjaśnił to przy pomocy porównania: „To samo słońce świeci wszędzie, ale szczególniego działania jego promieni doświadczamy w określonych miejscach. Pomyślmy o uzdrowiskach. Podobnie jest z Maryją (...) W określonych miejscach ukazuje się Ona w sposób szczególny (...) Wybór miejsca należy do Niej. Zgodne jest to z Bożym planem”⁴⁶. Ujęcie miejsca sanktuarium jako zgodnego z wolą Bożą jest nastawieniem teologicznym, które można uzupełnić prawem psychologicznym – prawem ekonomicznego zużytkowania sił. Religie zmierzają do urzeczywistnienia tego prawa. Dlatego troszczą się o odpowiednie miejsca. Miejsca te mają dobroczynny wpływ na całą okolicę. Z czasem działalność na rzecz takiego ośrodka wymaga coraz mniejszego nakładu sił. Na tym polega prawo ekonomicznego zużytkowania sił. Temu prawu podlega, według ks. Kentenicha, Mekka i Góra Athos. Więź z Sanktuarium Matki Bożej Trzykróć Przedziwnej daje wielorakie korzyści⁴⁷:

- 1) w istotny sposób pomaga w kierowaniu Ruchem Szentsztackim;
- 2) chroni jego maryjny charakter;
- 3) podtrzymuje rodzinność w czasach postępującego zrywania wszelkich więzi.

J. Kentenich poprzez pedagogikę przymierza dał propozycję konkretnej pracy nad wzmocnieniem i pogłębieniem więzi człowieka z Bogiem. Była to odpowiedź na deizm, transcendentalizm i fatalizm. W swojej filozofii wychowania ks. Kentenich podkreślał zdolność osoby do odkrywania siebie i stawania się w pełni sobą dzięki wychowaniu. Podkreślając możliwość wychowania, wyraźnie

odcinał się od pesymizmu pedagogicznego. Jako praktyk wychowania przykładał wielką wagę do sfery ducha w wychowaniu. Jako wierzący wychowawca starał się mieć jasny obraz człowieczeństwa i patrzeć na świat w świetle sensu ostatecznego. Przymierze uczynił podstawową normą. W przyjętych przez siebie środkach i metodach formacji w duchu przymierza miłości realizował to, do czego później wezwali ojcowie soborowi w „Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim”: „Należy więc zgodnie z postępowaniem nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych dopomagać dzieciom i młodzieży do harmonijnego rozwoju wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych, do zdobywania stopniowo coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności w należytym kształtowaniu własnego życia przez nieustanny wysiłek i w osiągnięciu prawdziwej wolności”⁴⁸.

O. Kentenich starał się ściśle łączyć refleksję pedagogiczną z myślą filozoficzną i teologiczną o człowieku. Pedagogikę ideału można uważać za filozofię wychowania. Pedagogika więzi i pedagogika zaufania są natomiast związane z psychologią i socjologią wychowania. Przez pedagogikę przymierza ks. Kentenich uprawiał teologię wychowania. Luigi Groppo definiuje teologię wychowania jako wiedzę natury hermeneutycznej, której przedmiotem jest słowo Boże dotyczące wychowania⁴⁹. Należy stwierdzić, że myśl L. Groppo jest bliższa o. Kentenichowi niż koncepcje J. Woronieckiego i J. Maritain’a o teologii wychowania jako części teologii moralnej. Biblia i Tradycja zawierają słowo Boże o wychowaniu w formie określonej kultury. Wymaga to od każdego nowego pokolenia chrześcijan nowej interpretacji słowa Bożego o wychowaniu. W tym pomaga pedagogika zaufania.

5. Pedagogika zaufania

Wychowanie jest wezwaniem do wolnego działania indywidualnego. Nie jest jedynie procesem wzrostu osobowego czy krytyczną asymilacją kultury. Wychowanie jest również wzajemnym oddziaływaniem na siebie i obejmuje relację mistrz – uczeń. Za zbudowanie właściwej atmosfery wychowawczej jest odpowiedzialny wychowawca. Temu zagadnieniu wiele uwagi poświęcił J. Kentenich w pedagogice zaufania. Podstawą jest stwierdzenie, że Bóg jest przede wszystkim Bogiem ufającym. W historii zbawienia można się przekonać, że Bóg buduje więź z człowiekiem dzięki zaufaniu. Bóg zaprasza człowieka do współpracy jako drugą przyczynę. Czyni to jako ufający wychowawca. Według

⁴⁴ Por. M. Treese, *Leben aus dem Liebesbündnis*, Vallendar 1984, s. 46n.

⁴⁵ Por. J. Kentenich, *Das Lebensgeheimnis ...*, dz. cyt., t. II, s. 339.

⁴⁶ Tamże, t. I, 100n.

⁴⁷ Por. J. Kentenich, *Texte zum Verständnis Schönstatts*, Vallendar 1974, s. 212.

⁴⁸ *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, nr 1, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967.

⁴⁹ Por. L. Groppo, *Teologia dell'educazione*, Roma 1991, s. 338.

o. Kentenicha żaden wychowawca nie może sobie rościć prawa do zaufania ze strony wychowanków w sposób aprioryczny. Musi je zdobywać przez własną niezawodność i wiarygodność, mniej akcentując autorytet urzędowy na rzecz autorytetu moralnego. Jedynie w atmosferze zaufania człowiek jest zdolny do zbudowania więzi i do otwarcia się na poszukiwanie ideału osobistego. Powstały dialog wychowawczy prowadzić powinien do odpowiedzi ze strony wychowanka zgadzającego się na samowychowanie⁵⁰.

Temu ma służyć przyjęcie odpowiedniego stylu wychowawczego. Ks. Kentenich rozwinął różne style wychowawcze, od wolnej propozycji inspirującej po zobowiązanie do posłuszeństwa autorytetowi. Wychowawca powinien zwrócić uwagę na odnowienie autorytetu. Nie ma to polegać na położeniu nacisku na przyporządkowanie i obowiązek posłuszeństwa. Potrzebne jest zbudowanie wewnętrznego procesu kierowania, z mocnym podkreśleniem współodpowiedzialności. We współczesnym świecie nastąpiło odrzucenie stylu autorytarnego i liberalnego. To wzywa do poszukiwań związanych z obliczem nowego stylu demokratycznego w wychowaniu. Trzeba odnowić i na nowo ukształtować relację wychowawca – wychowanek.

Ks. Kentenich jest autorem wielu prawideł kierowania procesem wychowawczym, które regulują relację wychowawca – wychowanek. Prawa te obejmują indukcyjny oraz inspirujący styl kierowania procesem wychowawczym. Indukcyjny styl kierowania procesem wychowawczym dokonuje się przez rozmowę, styczność, uchwycenie nastroju, służbę życiu i tłumaczenie znaków czasu⁵¹.

Kształtowanie przez rozmowę stawia o. Kentenich na pierwszym miejscu. Najważniejszą sprawą w wychowaniu jest dialog. Wychowawca powinien szukać okazji do rozmowy i powinien pobudzać do wymiany myśli. Ważne jest, by wychowawca nie przymuszał do rozmowy.

Kształtowanie przez styczność jest czymś więcej niż samą rozmową. Chodzi o żywy kontakt w obszarze intelektu, serca i woli. Owocem tego jest wielka otwartość i zdolność przenikania między wychowawcą i wychowankiem. Dzięki wielkiej bliskości kierujący nie tylko stara się zrozumieć wychowanka, ale próbuje odczuwać i żyć w jego świecie.

Kształtowanie przez uchwycenie nastroju polega na rozpoznaniu atmosfery w grupie. Ten nastrój trzeba uchwycić, oczyścić i ukierunkować. Wychowawca musi unikać zbyt szybkiego przyjmowania postawy pedagoga wobec grupy.

Kształtowanie przez służbę życiu obejmuje wiele zadań. Życie stanowi perspektywę zainteresowań, idei i zadań grupy. Przewodnik musi uważać na to, by

swoich intencji nie projektować na grupę. Kierowanie jest rodzajem tłumaczenia odkrytych przez grupę idei oraz zadań.

Kształtowanie przez tłumaczenie znaków czasu jest szczególnie ważne przy prowadzeniu grup. Kierowanie następuje w określonej przestrzeni historyczno-czasowej. Wymaga to wskazywania na życzenia Boże, które ukazują się w znakach czasu. Wychowawca nie uzależnia życia grupy od swego działania, lecz ją inspiruje do samoistnego bycia.

Każdy wychowawca reprezentuje określony sposób działania, widzenia, myślenia. Dlatego dobrze się dzieje, gdy w proces wychowawczy danej grupy zaangażowana jest większa liczba wychowawców, by zobiektywizować wychowanie. Inspirujący styl prowadzenia przyjmuje wychowawca, który nie tylko rozumie, obserwuje, ocenia. Kierujący winien mieć coś do zaoferowania. Wychowawca powinien czasami inspirować. Wszelkie propozycje wychowawcy powinny być traktowane jako sugestie, a nie zobowiązania. Proces inspiracji ma być przyporządkowany procesowi indukcji. Wychowawca jako odpowiedzialny za grupę musi umieć na nią wpływać. To wymaga od niego nie tylko udziału w życiu grupy, ale i umiejętności stawania obok niej. Dzięki temu jest w stanie przyjrzeć się i przemyśleć w miarę obiektywnie proces życiowy grupy. Proces inspiracji polega na kształtowaniu przez pełnię życia, idee, modlitwę⁵².

Kształtowanie przez pełnię życia oznacza, że wychowawca przez swoje bycie wpływa na wychowanków. Taka asystencja jest wezwaniem do nieustannej pracy nad sobą. Jednocześnie wychowawca powinien wymagać osiągnięcia przez grupę zaplanowanych celów, co wymaga umiejętnego wpływania na wolę wychowanków.

Kształtowanie przez idee winno pobudzać grupę. Ważne jest, by idee były związane z przeżywanym przez wychowanków etapem rozwojowym. Nie powinny być jednostronnie abstrakcyjne. Powinny być połączone z dynamiką życia. W ten sposób powodują powstanie ożywiających nurtów życiowych. Jednocześnie wychowawca musi być przekonany do danej idei, musi ją dobrze znać i chcieć jej służyć.

Kształtowanie przez modlitwę wskazuje na istnienie więzi nadprzyrodzonych między wychowankiem a Bogiem. Wychowawca, zdając sobie z tego sprawę, nie będzie starał się realizować własnych idei, lecz będzie próbował doprowadzić do pełnienia woli Bożej przez wychowanka.

Grupę można postrzegać jednostronnie jako swego rodzaju instytucję dobrze zorganizowaną o charakterze totalitarnym: wszyscy członkowie powinni dopasować się do istniejących struktur. Dobry wychowawca unika takiego oblicza grupy na rzecz modelu dynamicznego, który jest adekwatny dla społeczeństwa

⁵⁰ Por. J. Kentenich, *Rom-Vorträge 1965*, manuskrypt, t. I.

⁵¹ Por. H. King, *Leistungsstil nach Pater Joseph Kentenich*, [w:] M. Gerwing, H. King (red.), *Gruppe und Gemeinschaft*, Vallendar 1991, s. 246–254.

⁵² Por. tamże, s. 255n.

pluralistycznego i dla Kościoła działającego w takim społeczeństwie. W pracy z grupą dynamiczną pomaga wychowawcy przede wszystkim autorytet moralny. Autorytet moralny określany był przez o. Kentenicha jako „wewnętrzny”, który jest źródłem dla autorytetu zewnętrznego (urzędowego)⁵³.

Autorytet wewnętrzny do zewnętrznego ma się tak, jak przyczyna do działania. Oba występują w organicznej całości. Autorytet wewnętrzny dotyczy twórczej służby „drugiemu życiu”. Oznacza to, że wychowawca ma autorytet moralny wówczas, gdy staje się inicjatorem rozwoju wychowanka. Słowo „autorytet” kojarzy się wielu osobom z budowaniem niewłaściwych relacji międzyosobowych. Ma to swoje korzenie historyczne. Zbyt wiele złego dokonano w imię autorytetu. Demokratyczny styl życia sprawia, że osoba pragnie być odpowiedzialna za siebie. Człowiek obawia się zagrożenia ze strony egoistycznej władzy, która może zaatakować jego samodzielność. Autorytet jednak okazuje się konieczny jako potrzeba psychologiczna i socjologiczna. Nie oznacza to jednak konieczności budowania autorytetu jako instytucji, bo wówczas autorytet może stać się zjawiskiem niekontrolowanym. W dobie obecnej przykładem na to mogą być: swoisty kult gwiazd rozrywki, wołanie o dyktatorów, pozbawione krytyki uleganie prądom czasu.

Ważne jest, by autorytet był rozumiany jako służba, jako przyjęcie demokratycznego stylu w kierowaniu procesem wychowawczym. Posiadanie autorytetu moralnego oznacza, że wychowawca identyfikuje się z posłannictwem do służby. Wymaga to właściwego zrozumienia wielu rzeczy. Jedną z nich jest koncepcja wolności, którą wychowawca odkrywa w grupie i prowadzi każdego wychowanka do jej osiągnięcia. Według o. Kentenicha jedynie szlachetna osobowość może głęboko wpłynąć na inną. Wychowawca formuje wewnętrznie. Nie przekazuje swego świata idei, lecz prowadzi wychowanka do zrozumienia samego siebie i przez to do zbudowania własnego świata idei⁵⁴.

Wielką formę autorytetu moralnego dla o. Kentenicha stanowi macierzyństwo i ojcostwo. Porównując organizm grupy do rodziny, można przyrównać wychowawcę do ojca lub matki. W dialogu wychowawczym mamy do czynienia z podwójną linią: wychowawcy i wychowanka. Linia wychowawcy określa jego etos i nazywana jest macierzyństwem lub ojcostwem. Linia wychowanka jest ideałem realizowanym przez niego. Dialog wychowawczy o. Kentenich nazywał taktyką i ukazywał go jako sztukę połączenia obu linii: ojcostwa (macierzyństwa) z poszukiwaniem ideału przez wychowanka. Taktyka polega na ojcostwie i macierzyństwie mądrze dostosowującym się do organicznego rozwoju osoby. Jedno-

⁵³ Por. J. Kentenich, *Studie 1961*, manuskrypt, 75.

⁵⁴ Por. J. Kentenich, *Nordamerika 1948*, [w:] H. Schlosser, *Der neue Mensch – die neue Gesellschaftsordnung*, Vallendar 1971, s. 180n.

ześnie zapożyczając pojęcie „taktyka” z terminologii wojskowej, o. Kentenich postrzegał ją jako sztukę ustawiania sił konfliktowych we właściwym czasie i miejscu. Grupa jest możliwa tam, gdzie zachodzi duchowe ojcostwo i macierzyństwo, które dają poczucie pewności i sprzyjają identyfikacji⁵⁵. Dobry wychowawca charakteryzuje się szacunkiem wobec wychowanków, taktem wobec nich, pozytywną koncepcją człowieka, zdolnością do inicjowania rozmów.

Tłem dla autorytetu moralnego jest autorytet urzędowy, który okazuje się również niezbędny w pracy wychowawczej. Brak jasnych obowiązków i praw prowadzi do wybujałego indywidualizmu, braku dyscypliny, wygodnictwa. Autorytet urzędowy reprezentuje instytucjonalny charakter grupy i pozwala na świadome oraz racjonalne jej kształtowanie. Autorytet moralny bez urzędowego może się przekształcić w ekstremalnie autorytarny. W przeszłości ludzie byli przekonani, że osiągnięcie celów przez grupę jest możliwe przez wypracowanie wielu praw zewnętrznych, a więc przez władzę zewnętrzną⁵⁶. Zbyt wiele uwagi poświęcono autorytetowi urzędowemu w życiu Kościoła, państwa, społeczeństwa, rodziny. W czasach nowożytnych zaczęto dostrzegać wartość jednostki. Wymagało to odejścia od jednostronnego korzystania z autorytetu urzędowego. Ta historyczna zmiana stosunków społecznych jest także wyzwaniem dla wychowawcy, który powinien kłaść nacisk na współodpowiedzialność. Przy korzystaniu z autorytetu urzędowego i moralnego wychowawca powinien zdawać sobie sprawę z istnienia więzi nadprzyrodzonych. Oboje bowiem – wychowawca i wychowanek – są dziećmi Boga. To pobudza do wzajemnej solidarności i inspiruje do samowychowania.

Samowychowanie to jedna z tajemnic powodzenia tych wszystkich, którzy sanktuarium traktują jako szczególną przestrzeń wychowawczą. Samowychowanie doprowadza do właściwej więzi z Bogiem, ludźmi i dziełami stworzonymi. Samowychowanie służy rozwojowi człowieka całkowitego. Wskazuje na to Jan Paweł II, apelując do młodych o podjęcie samowychowania, bowiem „wychowanie rodzinne i szkolne może tylko dostarczyć Wam elementów do dzieła samowychowania”⁵⁷. Dobrze się stało, że od dziesięciu lat na nowo Koszalin odczuwa wychowawczą obecność sanktuarium na szczycie Góry Chełmskiej.

⁵⁵ Por. J. Kentenich, *Familie Gottes. Vorträge in Münster*, Münster 1984, s. 263.

⁵⁶ Por. J. Kentenich, *Weihnachtstagung 1967*, manuskrypt, 71.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Do młodych całego świata*, Watykan 1985, s. 13.

KS. KAZIMIERZ DULLAK (WT UAM)

REALIZACJA ZADAŃ W DZIEDZINIE SPRAW SUPER RATO PRZEZ SĄD BISKUPI W KOSZALINIE

Wprowadzenie

Zgodnie z treścią kan.1572 KPK-17, w każdej diecezji musi być ustanowiony na stałe organ władzy kościelnej, jakim jest sąd¹. Diecezja koszalińsko-kołobrzeska, powołana do istnienia 26.06.1972 roku², przez okres 7 lat nie mogąc sprostać wymogom powyższego kanonu, korzystała z pomocy macierzystej diecezji gorzowskiej. Stało się to możliwe, dzięki dekretowi Prymasa Stefana kard. Wyszyńskiego z dnia 08.09.1972 r.³ oraz dekretowi biskupa diecezjalnego Ignacego Jeża z dnia 6.03.1973 r. skierowanego do Sądu Kościelnego w Gorzowie Wlkp., w którym udzielił oficjałowi i wiceoficjałowi trybunału gorzowskiego upoważnień do prowadzenia i rozpatrywania spraw małżeńskich⁴.

¹ Kan. 1572 KPK-17, omówienie tego zagadnienia znajduje się w: F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, T. III, Opole 1958, s. 21–26.

² Dane dotyczące procesu przygotowującego do powołania nowej struktury organizacyjnej na Ziemiach Zachodnich Polski i okoliczności towarzyszące decyzjom Pawła VI, zostały zobrazowane w: K. Dullak, *Podstawy prawno-organizacyjne diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, Koszalin 1996, s. 73–97.

³ „Ponieważ, po historycznej decyzji Jego Świątobliwości Papieża Pawła VI z dnia 26.06.1972 r., przez które zostały utworzone nowe diecezje na ziemiach zachodnich Polski, zainteresowani Najdostojniejsi Ordynariusze wyrazili życzenie, aby dokładniej była ustalona hierarchia i kompetencja sądów kościelnych, na mocy najspecialniejszych uprawnień przyznanych nam przez Stolicę Świętą, po przejrzeniu dekretu, którym Najdostojniejszy Metropolita Wrocławski ustanowił Trybunał Wrocławski kompetentny dla swojej prowincji, niniejszym pismem, w następujący sposób ustalamy i zarządzamy odnośnie kompetencji trybunałów, których to:

1/ Trybunał Diecezji Gorzowskiej ma być trybunałem dla spraw pochodzących z diecezji szczecińsko-kamieńskiej i koszalińsko-kołobrzeskiej;

2/ Dla spraw diecezji szczecińsko-kamieńskiej i koszalińsko-kołobrzeskiej rozpatrywanych w Trybunale Gorzowskim jako I Instancji, sądem drugiej instancji, według normy prawa, jest Trybunał Metropolitalny Gnieźnieński (...), „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” (dalej: KKWD) 1973, nr 1, s. 18–19.

⁴ Dekret bpa Ignacego Jeża (Znak: B 1–1/73), [w:] J. Konieczny, *Kalendarium sądownictwa w kościele gorzowskim (1945–1992)*, nr 222/223, Gorzów Wlkp. 1992, s. 114.

Uwieńczeniem starań biskupa Jeża związanych z utworzeniem sądu we własnej diecezji, stał się dekret podpisany 31.05.1979 r. powołujący do istnienia Sąd Biskupi⁵: „Niniejszym na mocy kan. 1572 §1 KPK powołuję do istnienia w Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej Sąd Biskupi jako Trybunał I Instancji, do którego należy kierować wszystkie właściwe dlań sprawy od 1 czerwca R.P. 1979”⁶.

Ukonkretnienie, z wyszczególnieniem poszczególnych zadań Sądu, znalazło miejsce w kolejnym dekrete skierowanym do Oficjała Sądu z dnia 21.08.1979 r., czytamy tam m.in.: „Niniejszym zlecam Księdzu, jako Oficjałowi Sądu, przeprowadzenie następujących spraw: 1. wszystkie sprawy o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i obowiązującymi instrukcjami; (...)”⁷.

1. Władza Kościoła nad małżeństwami ważnie zawartymi, lecz niedopełnionymi

Troska Kościoła o małżeństwa przejawiała się od czasu nauczania Chrystusa na różnych odcinkach życia publicznego. W ciągu wieków złożoność problematyki małżeńskiej stawiała Kościołowi coraz to nowe wezwania. Rozstrzygnięcie zawitych problemów leżało najpierw w gestii hierarchii Kościoła. Zgodnie z duchem teologii katolickiej, podejmowane decyzje przekazywano duchowieństwu całego świata, a w ten sposób docierały one do wiernych, szczególnie zainteresowanych sprawą ich dotyczącą.

Jednym z rodzajów spraw małżeńskich było małżeństwo ważnie zawarte, lecz z różnych względów niedopełnione. Problem tkwił w tym, czy takie małżeństwo jest rozwiązalne? Chcąc odpowiedzieć na pytanie, trzeba było mieć na uwadze prawdę objawioną: małżeństwo ważnie zawarte jest nierozzerwalne.

Co decyduje o nierozzerwalności małżeństwa: czy akt woli, czy jego dopełnienie przez akt ludzki? Rozstrzygnięcie Kościoła zmierzało do ustalenia, czy papież może dyspensować od takiego małżeństwa, czy też nie ma takiej władzy?

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. idąc za wcześniejszymi oficjalnymi dokumentami i praktyką⁸, sprecyzował: papież może udzielić łaski dyspensy, gdy przekona się o niedopełnieniu konkretnego małżeństwa i istnieniu słusznej przyczyny dyspensowania⁹.

⁵ K. Dullak, *Podstawy prawno-organizacyjne*, dz. cyt., s. 123.

⁶ Dekret bpa I. Jeża (Znak: B2-45/79), w Archiwum Sądu Biskupiego w Koszalinie (dalej: ASB).

⁷ Dekret bpa I. Jeża (Znak: S 2-103/79), w: ASB.

⁸ Por. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, Warszawa 1956, s. 406–410; M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 386–394; E. Szafranski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, t. 2, Warszawa 1979, s. 307.

⁹ P. Gasparri, *Tractatus Canonice de Matrimonio*, Romae 1932, II, nr 1130.

Małżeństwo jest niedopełnione wówczas, gdy małżonkowie nie mieli ze sobą do ślubie pełnego aktu płciowego. Na akt płciowy składają się następujące elementy: erectio membri virilis, penetratio etsi partialis vaginae mulieris, ibique seminis depositio seclusa qualibet investigatione circa naturam ipsius liquidi seminalis¹⁰.

Na niedopełnienie małżeństwa wpływa zawsze jakaś okoliczność. Często jest ona wynikiem zawierania małżeństwa bez właściwej zgody małżeńskiej¹¹. Przymus i bojaźń, występujące podczas zawierania małżeństwa, mogły przyczynić się do tego, że małżeństwo nie zostało dopełnione. Jeszcze innymi czynnikami wpływającymi na niedopełnienie małżeństwa są: odraza lub nienawiść, które pojawiły się do współmałżonka zaraz po zawarciu małżeństwa. Również niemoc płciowa jednego z małżonków, może być powodem niedopełnienia małżeństwa. Poza tym, niektóre okoliczności zaistniałe po ślubie mogą uniemożliwić dopełnienie małżeństwa, takimi są: rozłączenie małżonków, choroba któregoś z małżonków, brak okazji z racji na miejsce zamieszkania¹². W sytuacjach, w których nie występuje przyczyna niedopełnienia małżeństwa, udowodnienie niedopełnienia jest mało prawdopodobne. Należy dodać, że w sytuacji, kiedy wiadomo, że jakaś okoliczność będąca przyczyną niedopełnienia małżeństwa spowodowała nieważność małżeństwa, dyspensacja papieska powinna ustąpić miejsca skardze o nieważność małżeństwa. Trudno bowiem udzielić dyspensy od małżeństwa, które jest nieważne.

Istotnym elementem, który bierze się pod rozwagę zanim zostanie udzielona dyspensacja od małżeństwa niedopełnionego, jest słuszność czyli proporcjonalność ważna przyczyna dyspensowania. Pod tym pojęciem prawodawca rozumie konkretny motyw skłaniający papieża do udzielenia dyspensy. Proporcjonalność przyczyny, o której mowa, wynika z relacji zachodzącej między motywem dyspensowania a samą dyspensą. Zaistniałe przyczyny należy zbadać, każdą z osobna, z uwzględnieniem konkretnej sytuacji¹³. To, czy konkretna przyczyna jest słuszna, podlega ocenie Stolicy Apostolskiej. W sytuacjach, kiedy budzą się wątpliwości, czy przyczyna jest wystarczająca, można godziwie o dyspensę prosić i jej udzielić (kan. 84 § 2 KPK-17). Słuszna przyczyna mająca skłonić papieża do udzielenia dyspensy powinna istnieć nie tylko w czasie wnoszenia

¹⁰ Communicationes 6 (1974) s. 178–198, por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, Prawo małżeńskie*, t. III, Olsztyn 1984, s. 127.

¹¹ Por. S. Biskupski, dz. cyt., s. 263–270.

¹² T. Pawluk, *Kanoniczna praktyka procesowa w sprawach małżeńskich*, Warszawa 1975, s. 160.

¹³ W. Szafranski, *Motywy prawne w sprawach małżeńskich rozpatrywanych przez sądy Kościoła rzymsko-katolickiego*, Włocławek 1966, s. 302.

prośby o dyspensę i trwania procesu, ale przede wszystkim w momencie udzielenia dyspensy (kan. 41 KPK-17).

Przeprowadzony proces na pierwszym etapie winien przebiegać zgodnie z wytycznymi zawartymi w *Regulae servandae* z dnia 7.05.1923 r. Dekret ten dostarcza ordynariuszom miejscowym 106 reguł – szczegółowych norm postępowania przy gromadzeniu materiału dowodowego¹⁴. W dalszym ciągu Stolica Apostolska wydawała dalsze dokumenty, które miały zwrócić uwagę na szczegóły prowadzonych procesów zmierzających do udzielenia dyspensy od małżeństwa ważnie zawartego, lecz niedopełnionego¹⁵.

Osobny dokument określający postępowanie o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego dla Kościołów Wschodnich został wydany w formie Instrukcji *Quo facilius* dnia 10.06.1935 r. przez Kongregację Kościołów Wschodnich¹⁶.

Liczne sprawy napływające z różnych stron świata do Stolicy Apostolskiej, w których proszono o udzielenie dyspensy, przyczyniły się do wydania w dniu 07.03.1972 r. Instrukcji *Dispensationis matrimonii*¹⁷ usprawniającej procedurę poprzez uproszczenie formalności i dostosowanie ich do rzeczywistych potrzeb. Dokument ten obowiązywał tak w Kościele Łacińskim, jak i w Kościołach Wschodnich.

Śledząc przepisy Kodeksu Jana Pawła II dotyczące dyspensy od małżeństwa ważnie zawartego, ale niedopełnionego¹⁸ można dojść do przekonania, że mają one charakter nie tylko prawny, ale również pastoralny, jednocześnie pozostawiają do rozstrzygnięcia wiele szczegółów Kongregacji Sakramentów.

Prawodawca kodyfikując to zagadnienie troszczy się o ubogacenie procedury przepisami prawno-procesowymi, a jednocześnie o jej uproszczenie, a także praktyczne przyspieszenie możliwości otrzymania dyspensy. Przejawia się to w następujących przepisach Kodeksu Jana Pawła II: uprawnieniu biskupów do przyjęcia prośby skierowanej do papieża i prowadzeniu instrukcji na mocy prawa; możliwości przekazania przez ordynariusza prowadzenia instrukcji kompetentnemu trybunałowi, własnej lub innej diecezji; wprowadzeniu instytucji doradcy prawnego; złagodzeniu tajemnicy podczas trwania instrukcji i po jego zakończe-

¹⁴ *Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consumato*, AAS 15 (1923), s. 389–413.

¹⁵ T. Pawluk, podaje między innymi następujące dokumenty Stolicy Apostolskiej: *Normae observandae in processibus super matrimonio rato et non consumato ad praevocandum dolosam personarum substitutionem*, AAS 21 (1929), s. 490; *Decretum de quibusdam cautelis in causis matrimonialibus impotentiae et inconsummationis*. AAS 34 (1942), s. 200.

¹⁶ AAS 27 (1935), s. 333–340.

¹⁷ AAS 64 (1972), s. 244–252.

¹⁸ Kan. 1697 – 1706 KPK.

niu; możliwości przekazania biskupowi przez sędziego instruktora stosownej relacji; możliwość – w przypadku negatywnego osądu Stolicy Apostolskiej – zezwolenia biskupa, by doradca prawny mógł uzupełnić instrukcję sprawy¹⁹.

2. Rola Trybunału Prymasowskiego *super rato* w sprawach prowadzonych w Polsce

Po zakończeniu działań wojennych w Polsce, władzę objął w lipcu 1945 roku Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej. Nie zwrócił się o uznanie do Stolicy Apostolskiej, ani też nie wyraził chęci nawiązania z nią stosunków dyplomatycznych. Co więcej, wkrótce po objęciu władzy, bo już 12.09.1945 roku podjął uchwałę o zerwaniu konkordatu zawartego w roku 1925²⁰. Nie był to akt przypadkowy, ale manifestacja nowej polityki władz wobec Kościoła w Polsce i Stolicy Apostolskiej oraz zapowiedź nowego porządku prawnego w polityce wyznaniowej, do jakiego rząd zmierzał²¹. W ślad za deklaracją o zerwaniu konkordatu wystąpiły ostre ataki na osobę papieża Piusa XII. Chodziło o osłabienie więzi moralnej, a w dalszej perspektywie, na płaszczyźnie jurysdykcyjnej, zniszczenie jedności między Kościołem w Polsce i Stolicą Apostolską, a nawet stworzenie Kościoła oderwanego od Stolicy Apostolskiej²².

Zdecydowana postawa Episkopatu Polski na czele z jej Przewodniczącym Stefanem kard. Wyszyńskim, prymasem Polski, w obronie autorytetu papieża Piusa XII w narodzie polskim, oraz troska o jedność Kościoła w Polsce w łączności ze Stolicą Apostolską sprawiła, że w „Porozumieniu” zawartym między Episkopatem Polski a rządem Rzeczypospolitej Polskiej 14 kwietnia 1950 r. została zamieszczona gwarancja, iż strona rządowa uznaje najwyższą władzę papieża nad Kościołem w Polsce²³. Atmosfera wokół Kościoła w Polsce jednak nie zmieniła się, gdyż „Porozumienie” nie było respektowane przez władze państwowe²⁴. Kontakty duchowieństwa polskiego z Watykanem były celowo utrudniane, dlatego kard. Stefan Wyszyński podejmował działania, by otrzymać od papieża potrzebne władze do sprawnego administrowania Kościołem w Polsce.

¹⁹ G. Bartoszewski, *Postępowanie w procesie o uzyskanie dyspensy od małżeństwa zawartego, ale niedopełnionego*, w: „Kościół i prawo”, t. 7, Lublin 1990, s. 119–120.

²⁰ M. Fąka, *Państwowe prawo wyznaniowe PRL. Wybór tekstów źródłowych*, Warszawa 1978, s. 27–30.

²¹ T. Pawluk, *Problem wygaśnięcia konkordatu polskiego z 1925 roku*, w: PK (1986) nr 1–2, s. 133–148 (autor przedkłada w tym artykule bogatą literaturę tematu).

²² J. Krukowski, *Stolica Apostolska i Polska po II wojnie światowej (1945–1989)*, [w:] „Kościół i prawo”, t. 11, Lublin 1993, s. 65–77.

²³ E. Pałyga, *Polsko-watykańskie stosunki dyplomatyczne*, Warszawa 1988, s. 221–231.

²⁴ P. Raine, *Kardynał Wyszyński I/2*, Londyn 1979, s. 379–381; por. tegoż, *Kościół w PRL. Dokumenty 1945–1959*, t. I, Poznań 1994, s. 232 i nast.

W dziedzinie sądowniczej, kontakt z Watykanem był nieunikniony, szczególnie w sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa na etapie trzeciej i kolejnych instancji. W sprawach małżeństw niedopełnionych, w których prosi się o dyspensę papieską konieczne było, mimo utrudnień, dostarczanie akt do Stolicy Apostolskiej.

Korespondencja i inne środki komunikacji były utrudnione przez władze świeckie. Stąd indultem *Extraordinaria adiuncta*²⁵ z dnia 01.03.1950 r. Kongregacja Sakramentów udzieliła pozwolenia proszącemu Prymasowi w imieniu wszystkich biskupów Polski, na utworzenie „Prymasowskiego Trybunału super rato”²⁶. Uzasadnienie tej decyzji znalazło się już w pierwszym zdaniu dokumentu: „*Extraordinaria adiuncta, modo in Polonia vigentia, impossibilem fere reddere videntur transmissionem ad Sanctam Sedem universorum actorum processuum pro impetranda Pontificia dispensatione a matrimonio utpote tantum rato et non consummato confectorum (...)*”²⁷. Stolica Apostolska udzielając Indultu *Extraordinaria adiuncta*, zaznaczyła w jego treści konieczność zachowania wszystkich przepisów, reguł i norm wydanych w tej materii dnia 07.05.1923 roku²⁸ oraz wszystkich innych przepisów, które dotyczą prowadzenia takich procesów²⁹. Poza tym wydała szczególne przepisy dla tej sytuacji, o której wspomniała w uzasadnieniu wydania tegoż dokumentu³⁰.

²⁵ Indult *Extraordinaria adiuncta* został podpisany dn. 01.03.1950 r. przez kard. Aloisi Masella Prefekta Kongregacji, N. 7013/49, w: Archiwum Prymasa Polski – Prymasowski Trybunał super rato (dalej APP); por. W. Szafrński, *Motywy*, dz. cyt., s. 303–309.

²⁶ Trybunał Prymasowski super rato tworzą: grono konsultorów, obrońców wężła małżeńskiego i relatorów. Trybunał jest podporządkowany Sekretariatowi Prymasa Polski. Członkowie Trybunału, po złożeniu przysięgi wobec Księdza Prymasa lub jego delegata, są zobowiązani do zachowania tajemnicy na temat opracowywanych spraw oraz do szybkiego i sumiennego ich załatwienia.

²⁷ *Extraordinaria adiuncta*.

²⁸ *Regule Servandae in processibus super matrimonio rato non consummato*, [w:] AAS 15 (1923), s. 389–413.

²⁹ M.in.: *Normae observandae in processibus super matrimonio rato et non consummato ad praevendam dolosam personarum substitutionem*, z dnia 27.03.1929 r., w: AAS 21 (1929) 490; *Decretum de quibusdam cautelis in causis matrimonialibus impotentiae et inconsummationis*, z dnia 12.06.1942 r., w: AAS 34 (1942) 200; *Litterae ad Exc. mos Archiepiscopos, Episcopos atque locorum Ordinarios*, z dnia 15.06.1952, Prot. N. 4380/52, (dokument ten nie został opublikowany).

³⁰ W niniejszym artykule celowo omijam zagadnienia związane z przebiegiem procesów, które znajdują swoje usystematyzowanie w osobnym opracowaniu.

3. Ogólna charakterystyka spraw *super rato* przyjętych w Sądzie Biskupim w Koszalinie

3.1. Czas wnoszenia prośby o dyspensę *super rato*

Choć sprawy o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego nie stanowią zasadniczej podstawy powołania do istnienia sądu biskupiego, to jednak na przestrzeni czasu funkcjonowania tej instytucji w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej wpłynęło 36 prośb o papieską łaskę. Warto zaraz w tym miejscu dodać, iż 26 prośb znalazło uznanie u papieża i zostało pozytywnie rozpatrzonych.

Czas wnoszenia prośb do papieża w Koszalinie o dyspensę zamyka się w przedziale lat 1980–2001. Wcześniej, tj. od powołania Sądu w Koszalinie w 1979 r. nie było takich podań kierowanych do nowo powstałej Instytucji sądowniczej.

Warto przypatrzeć się na rozkład czasowy wpływania wniosków do Sądu Biskupiego w Koszalinie:

Rok wniesienia prośby	Udzielono dyspensy	Prośba nie dotarła do Stolicy Apostolskiej	Rok wniesienia prośby	Udzielono dyspensy	Prośba nie dotarła do Stolicy Apostolskiej
1980	–	1	1988	–	–
1981	1	2	1989	–	–
1982	3	1	1990	1	–
1983	6	–	1991	1	–
1984	3	2	1992	1	–
1985	1	1	1998	1	–
1986	4	–	1999	1	–
1987	3	2	2001	–	1
Razem				26	10

Pod liczbą 10, z powyższego zestawienia, znajdują się różnorodne sprawy; w siedmiu przypadkach proces został zaniechany na różnych etapach zbierania dokumentacji, jedna została zwrócona przez Trybunał Prymasowski do uzupełnienia – co ostatecznie nie wyjaśniło wątpliwości, dwie sprawy natomiast, na pewnym etapie procesu dokumentacyjnego przeinaczyły się w proces o orzeczenie nieważności małżeństwa. A oto ich zestawienie:

3.2. Sprawy zaniechane w toku procesu

I.F.G. i I.W. zawarli małżeństwo w 1972 r. na terenie diecezji gorzowskiej. Z przesłuchania obu stron wynika, że w dwa dni po ślubie, podczas których mieszkali pod jednym dachem, nie doszło do dopełnienia małżeństwa. Pozwana jest w tym czasie przekonana o tym, że pozostaje dziewicą³¹.

³¹ Akta sprawy znajdujące się w ASB pod sygnaturą: IG 1/77.

Po zorganizowaniu pracy Sądu Biskupiego w Koszalinie, akta sprawy zostają przesłane z Gorzowa Wlkp. do Koszalina według kompetencji w dniu 8.05.1980 r. (IG 2/77-10).

Strony nie podały adresów świadków mogących potwierdzić ich zeznania. W międzyczasie orator zmienił miejsce zamieszkania, nie zgłosiwszy tego w Sądzie Biskupim. Po odnalezieniu przez Centralne Biuro Adresów miejsca pobytu petenta, ten nie wyraził zainteresowania sprawą. Z dniem 01.02.1981 r. sprawa została zaniechana.

2. E.J. i B.M. zawarli małżeństwo dn. 25.12.1979 r. na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. E.J. skierował prośbę do Ojca Świętego w dniu 01.10.1981 r., za pośrednictwem Biskupa Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. W piśmie oratora czytamy m.in.: „Podczas znajomości przedślubnej doszło między nami do współżycia cielesnego. (...) Po ślubie między nami nie doszło nigdy do fizycznego współżycia. Powodem tego była jej niechęć”³². Po około miesiącu strony definitywnie rozstały się.

Po informacyjnym przesłuchaniu pozwanej, twierdzącej iż było pożycie cielesne między stronami po zawarciu małżeństwa, sprawę zaniechano w dniu 15.01.1982 r. Strony nie podejmowały dalszych działań procesowych.

3. I.C. i J.Ch. zawarli małżeństwo we wrześniu 1979 r. na terenie diecezji zamieszkania obu stron, gdzie też wniesiono prośbę do papieża dnia 28.01.1982 r. Strony poznały się jako studenci, przez trzy miesiące po zawarciu małżeństwa zamieszkiwali wspólnie, w akademiku. Według oratorki, ze strony pozwanego nie było nigdy inicjatywy współżycia fizycznego; do czasu zawarcia nowego kontraktu cywilnego pozostawała dziewicą. Pozwany twierdzi tak w zeznaniach informacyjnych, jak i pod przysięgą, przed sądem delegowanym, że z żoną współżył po ślubie, natomiast przed ślubem pożycie między nimi doprowadziło do poczęcia dziecka, które z własnej inicjatywy w okresie prenatalnym usunęła. Zeznania te zostały raz jeszcze potwierdzone w siedzibie Sądu Biskupiego. Przesłuchani świadkowie, potwierdzają z jednej strony to, co wiedzą od oratorki, z drugiej strony to, co im przekazywał w różnym czasie pozwany.

Wobec powyższego sprawa została zaniechana w 11.12.1984 roku³³.

4. H.B. i J.G. zawarli małżeństwo pod koniec 1975 r., zamieszkali razem u pozwanego na gospodarstwie rolnym. Przez siedem miesięcy byli razem i nocowali w jednym łóżku, po tym okresie na miesiąc petentka wróciła (uciekła) do domu rodzinnego. Następnie na prośbę matki pozwanego wróciła do męża na trzy miesiące, co zakończyło się definitywnym rozstaniem³⁴.

³² Skarga z załączoną dokumentacją znajduje się w ASB – a/a 1981, pod sygnaturą N 3/120/81.

³³ Materiał w spr. N 1/130/82 liczący 132 strony jest w: ASB.

³⁴ B 2/262/84 – dane zawarte w zeznaniach petentki.

W aktach są zeznania stron i po dwóch świadków ze strony kobiety i mężczyzny. Materiał dowodowy jest sprzeczny. Pozwany jednoznacznie twierdzi: „Małżeństwo zostało dopełnione. Wytrysk nasienia do pochwy miał miejsce”³⁵.

Nie mogąc doprowadzić do jednomyślnych zeznań zgodnych z faktami, akta sprawy zostały zamknięte i działania procesowe zaniechane w dn. 20.01.1987 r.

5. E.Z. i H.B. zawarli związek sakramentalny pod koniec 1974 r. w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Motywem ślubu był stan odmienny pozwanej. Petent przekonany, że poczęte dziecko jest jego, podejmuje decyzję poślubienia H.B. Po urodzeniu się dziecka okazuje się, że dziecko ma innego ojca. Zaraz po ślubie nie ma pożycia między stronami z racji na brak warunków (rodzeństwo pozwanej nocuje w tym samym pokoju co strony), jednocześnie pozwana jest w daleko posuniętym stadium donoszenia dziecka przed jego porodem. Zeznania stron są jednobrzmiące, ale podani świadkowie nic na temat niedopełnienia nie wiedzą. Sprawa super rato została wszczęta po wstępnych przesłuchaniach 11.04.1985 r., natomiast zaniechano sprawę pismem (L.dz.: VIII/302a/86) dn. 12.04.1986 roku³⁶.

6. K.J. i S.W. zamieszkują i zawarli małżeństwo na terenie diecezji ze stolicą w Koszalinie. Strony zawarły małżeństwo 08.10.1983 r. Po trzech tygodniach kobieta odeszła od mężczyzny. 12.03.1985 r. petent wnosi skargę o orzeczenie nieważności małżeństwa z tytułu pozornego konsensu (wykluczenia pożycia cielesnego) po stronie pozwanej żony. Wyrok, który zapadł 29.04.1987 r., nie potwierdził nieważności, ale zasugerował: „Strony mogą jednak wystąpić na drogę procesu o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego, po uzupełnieniu materiału dowodowego”³⁷.

Za sugestią Sądu poszła pozwana, wnosząc prośbę do Ojca Świętego dn. 16.06.1987 r., przyjmując rolę oratorki. Strony potwierdziły brak pożycia cielesnego między nimi, choć przyczyn upatrują, jedna i druga strona, nie u siebie, lecz po stronie współmałżonka. Dodatkowo zostały przesłuchane dwie osoby jako świadkowie. Na tym zakończyło się zainteresowanie stron własną sprawą. Na pismo Sądu (L.dz.: XIV/457a/93) z dnia 24.08.1993 r. petentka nie podjęła działań podtrzymujących zainteresowanie otrzymaniem dyspensy.

7. M.P. i Z.M. zawarli małżeństwo konkordatowe i zamieszkują w miasteczku diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Ślub odbył się w lipcu 2000 r. Przed ślubem dochodziło do pożycia między stronami. Małżeństwo zostało zawarte pod

³⁵ Akta sprawy p. 13 zaprzysiężonych zeznań pozwanego z dn. 06.05.1986 r. We wcześniejszych zeznaniach z dn. 29.04.1985 r. w tym samym punkcie pozwany stwierdza: „Wzajemnie pragnęły strony współżycia i dopełniły małżeństwo normalnymi stosunkami”.

³⁶ NZ 1/313/85, w: ASB.

³⁷ Akta sprawy o nieważność małżeństwa Wierzbicki/Jakubowska (NW 1/85) znajdują się w jednej teczce z aktami o dyspensę super rato (NJ 2/400/87).

groźbą popełnienia samobójstwa przez mężczyznę. Strony mieszkaly ze sobą w jednym pokoju przez niespełna dwa miesiące, do pożycia według oratorki nie dochodziło z racji jej stanowczego odmawiania. Mężczyzna w zeznaniach zaprzysiężonych stwierdził, że pożycie było i to nie jeden raz. Wobec rozbieżności relacji stron, zaproponowano oratorce, by wyraziła swoje życzenie skierowania procesu na drogę postępowania o orzeczenie nieważności małżeństwa. Na tę propozycję Oficjała Sądu adresatka nie odpowiedziała.

W sprawie N 1/105/81 został w Sądzie Biskupim w Koszalinie zebrany materiał dowodowy. M.P. i W.Z. zawarli małżeństwo we wrześniu 1979 r. Miejsce zamieszkania stron i zawarcia małżeństwa leży na terenie diecezji kompetentnej do przyjęcia sprawy i zebrania materiału dowodowego. Strony mieszkaly ze sobą 4 miesiące, następnie petentka wróciła do domu rodzinnego na trzy tygodnie i następnie ponownie przez okres dwóch tygodni strony mieszkaly razem, po czym nastąpiło definitywne rozstanie. Petentka wnosi prośbę do Jana Pawła II dn. 04.05.1981 r. W zaprzysiężonych zeznaniach stwierdza: „Do zbliżeń płciowych nie dochodziło. Nie dopełniliśmy małżeństwa przez zupełny akt”³⁸. Natomiast pozwany przesłuchany w biurze parafialnym twierdzi: „Życie płciowe między nami odbywało się średnio pięć razy na tydzień. Działo się to z inicjatywy obustronnej. Małżeństwa nie dopełniliśmy przez zupełny akt płciowy. Próby aktu zupełnego były podejmowane kilka razy, lecz bez rezultatu. Do normalnego życia płciowego nie doszło, gdyż petentka nie chciała współżycia (...)”³⁹. W sprawie przesłuchano 15 świadków, dołączono dwa świadectwa lekarskie stwierdzające drożność pochwy na szerokość dwóch palców. Akta sprawy zawierają 134 numerowane strony. Tak sporządzone akta przesłano do Trybunału Prymasowskiego dn. 23.02.1983 r. Konsultor Ks. dr Michał Tokarz zalecił ponowne przesłuchanie pozwanego według nadesłanych pytań⁴⁰. W odpowiedzi Przewodniczącego Składu Trybunału wyznaczonego przez biskupa Ignacego Jeża, czytamy: „Pozwany (W.Z. – skrót autora) został przesłuchany w dniu 13 września 1983 r. w siedzibie Sądu Biskupiego w Koszalinie, ale stwierdził stanowczo, że małżeństwo jego z petentką zostało dopełnione. (...) W tym stanie rzeczy uważamy sprawę za nieaktualną”⁴¹.

3.3. Sprawy przekwalifikowane z procesu administracyjnego w proces sądowy

Pozostały jeszcze akta dwóch spraw, które w trakcie zbierania dokumentacji przeszły w proces o orzeczenie nieważności małżeństwa⁴².

³⁸ Zaprzysiężone zeznania petentki, p. 16 i p. 17, s. 26, [w:] ASB.

³⁹ Zaprzysiężone zeznania pozwanego, od p.16 do p. 19, s. 36, jw.

⁴⁰ W Trybunale super rato w Warszawie aktom nadano nr 1723.

⁴¹ Pismo Oficjała Ks. Józefa Jarnickiego z dn. 28.06.1984 r., w aktach sprawy.

⁴² *Dispensationis matrimonii*, Ie; Instrukcja Prymasa Polski z dn. 27.02.1975 r.

W sprawie J.Sz. i E.K.⁴³ zostały przesłuchane strony i podani świadkowie z obu stron w łącznej liczbie 7 osób. Strony zgodnie zeznały, że nie było między nimi pożycia cielesnego. Zeznania świadków są skrajne: od twierdzeń potwierdzających zeznania stron, przez wątpliwości co do niedopełnienia, aż po stanowcze zaprzeczenie wcześniejszych zeznań. W takim stanie akta nie nadawały się do przedłożenia ich poprzez Trybunał w Warszawie do Kongregacji i następnie do papieża. Dlatego 21.05.1991 r. zaniechano dalszych prac zmierzających do skompletowania akt. Po powołaniu trzyosobowego składu sędziowskiego przystąpiono do badania mającego odpowiedzieć na pytanie: czy małżeństwo o którym mowa, zostało ważne zawarte z tytułu pozornego konsensu (wykluczenia pożycia cielesnego oraz potomstwa) po stronie pozwanej. Na to pytanie Trybunał I Instancji w dniu 19.11.1991 r. dał pozytywną odpowiedź⁴⁴, w II Instancji w Gnieźnie stwierdzono: „Nie udowodniono nieważności małżeństwa Szparkowski/Książak z tytułu symulacji konsensu pozwanej”⁴⁵. Po apelacji akta przekazano do Sądu Metropolitalnego Warszawskiego, jako Trybunału III Instancji, gdzie orzeczono i postanowiono w wyroku: „Tytuł nieważności małżeństwa stron: pozornego konsensu małżeńskiego przez wykluczenie pożycia cielesnego i potomstwa ze strony pozwanej – uznać za udowodniony”⁴⁶.

Sprawa M.A. i B.K. została skierowana do papieża 28.05.1987 r. przez kobietę – oratorkę. Strony znały się przed zawarciem małżeństwa 3,5 roku. W tym czasie spotykały się ze sobą sporadycznie z racji na odległość pomiędzy miejscami zamieszkania i kontynuowaną przez pozwanego wyższą szkołę. Po ślubie strony mieszkaly każde u swoich rodziców przez trzy miesiące, następnie oratorka przeprowadziła się do pozwanego i tam zamieszkuje w przepelnionym rodziną mieszkaniu rodziców pozwanego. Po pół roku petentka wraca do własnego domu rodzinnego. Pozwany wnosi pozew o rozwód, otrzymuje go bez orzekania o winie. W uzasadnieniu czytamy: „Pomimo wspólnego zamieszkania strony nie podjęły współżycia fizycznego”⁴⁷. Materiał dowodowy zebrany w Sądzie Biskupim w Koszalinie składa się z zeznań stron i 9 świadków (rodzina i znajomi). W dniu 14.05.1988 r. został wystawiony dekret stwierdzający, że materiał zebrany „nie przemawia w pełni za niedopełnieniem małżeństwa stron – co podkreśla także w swej informacji z dnia 18 kwietnia br. Obrońca węzła małżeńskiego (...) przechodzimy na drogę procesu zwyczajnego o orzeczenie nieważności rzeczzonego małżeństwa z tytułu podanego przez powódkę, tj. po-

⁴³ NSz 2/222/84 wniesiona 10.02.1984 r.

⁴⁴ Akta sprawy otrzymały nową sygnaturę: NSz 6/596/91, s. 90–94, w: ASB.

⁴⁵ Wyrok Gnieźnieńskiego Trybunału Metropolitalnego zapadł dn. 24.04.1993 r.

⁴⁶ Wyrok III Instancji zapadł 11.10.1993 r.

⁴⁷ Odpis Wyroku (bez sygnatury i daty) potwierdzony o zgodności z oryginałem przez adwokata Krystynę Tarską, Akta sprawy N 1/87, s. 2–3, w: ASB

zornego konsensu (wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa i pożycia cieleśnego) po stronie powódki⁴⁸. Przeprowadzono następnie dodatkowe zeznania stron i pięciu świadków, i przystąpiono do wyrokowania. W I Instancji w Koszalinie zapadł pozytywny wyrok dn. 27.09.1988 r., natomiast w II Instancji w Gnieźnie dekretem z dn. 29.11.1988 r. potwierdzono wcześniejszą decyzję.

3.4. Czas oczekiwania na dyspensę *super rato*

Prośby kierowane do papieża za pośrednictwem biskupa diecezjalnego znajdowały pozytywne rozpatrzenie, od czasu wniesienia do otrzymania indultu ze Stolicy Apostolskiej od sześciu miesięcy⁴⁹ do siedmiu i pół roku⁵⁰. Tak wielka rozpiętość czasowa znajdzie swoje uzasadnienie w szczegółowej analizie.

Jeszcze jedno spostrzeżenie związane ze sprawami, gdzie udzielono dyspensy. We wszystkich 26 przypadkach, dyspensy zostały udzielone po wejściu w życie obowiązującego Kodeksu Jana Pawła II. Zestawienie liczbowe przedstawia się następująco:

1985	– udzielono 2 dyspensy
1986	– udzielono 7 dyspens
1987	– udzielono 2 dyspensy
1988	– udzielono 7 dyspens
1990	– udzielono 1 dyspensę
1991	– udzielono 1 dyspensę
1992	– udzielono 1 dyspensę
1993	– udzielono 2 dyspensy
1994	– udzielono 1 dyspensę
1999	– udzielono 1 dyspensę
2000	– udzielono 1 dyspensę.

Pozytywnie, zgodnie z oczekiwaniami stron (lub przynajmniej jednej z nich), zakończyły się wszystkie sprawy, których akta zostały przesłane do Stolicy Apostolskiej. Tylko w dwóch przypadkach mamy do czynienia nie z rozłączeniem lecz z uznaniem ich związku za nieważny od samego początku⁵¹. Skutkiem dyspensy, którą omawiamy, jest rozwiązanie węzła małżeńskiego, powstałego na skutek wyrażenia przez strony prawdziwej zgody małżeńskiej. Został w ten sposób unieważniony, wolny w świetle prawa, akt ludzki, który był źródłem określonych praw i zobowiązań.

⁴⁸ Akta sprawy otrzymały nową sygnaturę: NA 1/440/88, dekret jest na s. 71.

⁴⁹ P – 48 – 99.

⁵⁰ N 1/342/86.

⁵¹ NSz 2/222/84; NA 1/395/87.

3.5. Osoby wnoszące prośbę o dyspensę *super rato*

Specyficzną kwestią wynikającą z analizy wszystkich spraw jest fakt, iż 29 prośb kierują kobiety – oratorki, natomiast w zaledwie 7 sprawach oratorami są mężczyźni.

Spośród tych siedmiu, rezultaty są następujące:

1. JG 1/77 przejęta w 1980 r. z sądu gorzowskiego – zaniechana z powodu braku zainteresowania się sprawą przez oratora.
2. N 3/120/81 wniesiono w październiku 1981 r. – obie strony nie reagowały na pisma i zaniechano proces dn. 15.01.1982 r.
3. NSz 2/222/84 prośba wpłynęła 28.02.1984 r., z braku dostatecznego materiału zaniechano i wszczęto proces o orzeczenie nieważności małżeństwa.
4. NZ 1/313/85 w grudniu 1983 r. została wniesiona skarga o orzeczenie nieważności małżeństwa zgodnie ze sugestiami jakie po informacyjnym przesłuchaniu zasugerował trybunał w Gnieźnie. Po przesłuchaniu stron, orator dn. 11.04.1985. kieruje prośbę do papieża o dyspensę *super rato*. Zebrany materiał okazał się niewystarczający, dlatego sprawę zaniechano w dniu 12.04.1986 r.
5. N 1/342/86 przyjęto w 1979 r. jako sprawę o orzeczenie nieważności małżeństwa z sądu gorzowskiego, zakończono negatywnym wyrokiem dn. 07.05.1983 r. Do papieża wniesiono prośbę dnia 14.01.1986 r. Indult Stolicy Apostolskiej został wydany dnia 17.06.1994 r.
6. S 6/410/87 prośbę o dyspensę petent wniósł dnia 24.11.1987 r., w grudniu 1989 r. akta zostały przesłane do Kongregacji, a Indult – będący odpowiedzią na prośbę petenta został sporządzony dnia 09.03.1990 r.
7. S – 14–98 prośba wpłynęła 21.04.1998 r., po skompletowaniu koniecznego materiału dowodowego, akta zostały przesłane do Stolicy Apostolskiej w dniu 30.10.1998 r. Reskrypt Kongregacji Kultu Bożego i Sakramentów w Rzymie opiewa z datą 30.03.1999 r.

Z całościowego zestawienia wniosków spraw „*super rato*” wynika, iż na 36 spraw wniesionych na wokandę sądową⁵², zaniechanie (przed ich zakończeniem) prowadzenia kilku z nich, nastąpiło z winy stron. Przyczynami są: albo w zaprzysiężonych zeznaniach przedstawiali różnorodne wersje sprzeczne ze sobą⁵³, albo na pewnym etapie zniechęceni trwającym wg nich za długo procesem, przestali się nim interesować⁵⁴. Tylko w jednym przypadku⁵⁵ mamy do czynienia ze świadkami nie mogącymi potwierdzić braku intymnego pożycia między stronami. Zapewne problemem w tym konkretnym przypadku jest to, że

⁵² *Dispensationis matrimonii*, Ia.

⁵³ N 3/120/81; N 1/130/82; B 2/262/84; N 1/105/81; P–13–2001.

⁵⁴ IG 1/77; NJ 2/400/87.

⁵⁵ NZ 1/313/85.

świadkowie w liczbie pięciu osób byli przesłuchani w biurze parafialnym, gdzie „być może, przesłuchania ich przeprowadzone były bardzo pobieżnie, bez zwrócenia uwagi na istotę rzeczy”⁵⁶.

4. Analiza spraw *super rato* w których udzielono dyspensy papieskiej

Biorąc za podstawę VII księgę obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego i w niej zawarte dyspozycje⁵⁷, dotyczące procesu o dyspensę od małżeństwa zawartego lecz niedopełnionego, można wypracować schemat szczegółowej analizy materiału stanowiącego przedmiot zainteresowania niniejszego rozdziału. Uzupełnienie dla ogólnych zasad kodeksowych stanowić będzie pismo okólne wydane dn. 20.12.1986 r. przez Kongregację Sakramentów.

Jak w poprzedzającej części niniejszego opracowania zostało zaznaczone, Sąd Biskupi w Koszalinie na zlecenie biskupa diecezjalnego pośredniczył w 26 sprawach, które zakończyły się udzieleniem przez papieża dyspensy od małżeństwa ważnie zawartego, lecz niedopełnionego.

Powszechny prawodawca w Kodeksie z 1983 r., na początku omawianego zagadnienia określa osoby, które mają prawo do zwrócenia się z prośbą o łaskę dyspensy *super rato*. Są nimi tylko i wyłącznie oboje małżonkowie lub jedno z nich, nawet przy sprzeciwie drugiej strony⁵⁸.

4.1. Kompetencje biskupa przyjmującego prośbę o dyspensę *super rato*

Zgodnie z ustaleniami Kodeksu z 1917 r. ordynariusz miejsca chcąc prowadzić instrukcję procesu o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego, zobowiązany był każdorazowo prosić Stolicę Apostolską o zgodę na podjęcie tych czynności. W Polsce Ksiądz Prymas dysponując nadzwyczajnymi uprawnieniami od 1950 r. miał prawo, na mocy władzy delegowanej przez Kongregację Sakramentów, udzielać takich upoważnień. W świetle nowego Kodeksu biskup diecezjalny stałego lub tymczasowego miejsca pobytu strony proszącej jest kompetentny na mocy kan.1699 §1 KPK do przyjęcia prośby.

We wszystkich przypadkach, za wyjątkiem jednego, petenci wnosząc prośbę mieli stałe zamieszkanie na terenie podległym biskupowi koszalińsko-kołobrzeskemu. W sprawie N 3/173/82 orator zamieszkiwał teren diecezji przemyskiej, natomiast strony małżeństwo zawarły w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, jak również strona pozwana zamieszkuje w miejscowości zawierane-go małżeństwa. Biskup Ignacy Jeż przyjął prośbę zgodnie z obowiązującym

prawem⁵⁹. W dwóch przypadkach⁶⁰ mamy do czynienia z oratorami, którzy w trakcie procesu zmienili miejsce pobytu poza obręb diecezji. Dla pełnego obrazu można dodać, że w ośmiu przypadkach pozwany zamieszkuje poza diecezją, w której jest prowadzony proces⁶¹.

Biskupami przyjmującymi prośby do Ojca Świętego o dyspensę *super rato* w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej byli:

- biskup Ignacy Jeż – 21 spraw
- biskup Czesław Domin – 3 sprawy
- biskup Marian Gołębiowski – 2 sprawy.

Wotum *pro rei veritate* sporządzał biskup mianujący urzędników dla konkretnej sprawy, z wyjątkiem jednej sprawy (N 1/342/86), gdzie w trakcie instrukcji procesu nastąpiła zmiana na stanowisku rządcy diecezji.

4.2. Zainteresowanie strony pozwanej prowadzonym procesem

Zainteresowanie, a co za tym idzie – zaangażowanie strony pozwanej kształtuje się różnorodnie:

- bez oporu na wezwanie czy do siedziby Sądu, czy do biura parafialnego⁶² zgłosiło się 17 osób, należy dodać, że w tej grupie są osoby, które najpierw przybyły na informacyjne przesłuchanie⁶³, następnie na zaprzysiężone zeznania w trakcie gromadzenia dowodów⁶⁴, a także w pojedynczych przypadkach na uzupełniające przesłuchanie w przypadku pojawiających się trudnych do rozstrzygnięcia wątpliwości⁶⁵;
- z oporami, które kazały w odpowiednim momencie uznać pozwanego nieobecny w procesie, ale jednak na którymś etapie się zgłosili⁶⁶,
- postawę stanowczego sprzeciwu, który następnie ukierunkował się na złożenie pisemnego oświadczenia (NK 6/612/91);

⁵⁹ Instrukcja *Dispensationis matrimonii* I, odwołuje się do art. 7 i 8 *Regularum Servandarum*.

⁶⁰ NS 6/410/87 – wyprowadził się na stałe do USA, NS 3/528/90 – do Bydgoszczy.

⁶¹ Po trzech z: archidiecezji warszawskiej i diecezji chełmińskiej (pelplińskiej) i dwóch z archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej.

⁶² Wybór biura parafialnego na miejsce przesłuchań uzależniony był od odległości do siedziby Sądu Biskupiego oraz trudności związanej ze zwolnieniem się z pracy lub stanem zdrowia strony pozwanej.

⁶³ Pozwani, którzy przybyli na informacyjne przesłuchanie, a następnie na zaprzysiężone: NP 5/162/82, N 1/186/83, N 3/83, N 5/233/84.

⁶⁴ Pozwani przybyli tylko na zaprzysiężone zeznania w sprawach: N 4/83, NS 1/192/83, N 6/1196/83, K 5/259/84, M 4/261/84, N 1/358/86, N 3/365/86, N 4/366/86, NS 6/410/87, NT 2/387/87, NŁ 1/623/92, R-14-98.

⁶⁵ Strona pozwana przybyła na wezwanie w trakcie procesu, a następnie na uzupełniające zeznania w sprawie N 1/342/86.

⁶⁶ N 2/121/81, N 2/120/82, NN 1/307/85.

⁵⁶ Pismo (L.dz.: VIII/302a/86) z dn. 12.04.1986 r. Przewodniczącego Trybunału do petenta.

⁵⁷ Kan.1697–1706 KPK.

⁵⁸ Kan. 1697 KPK.

- informacyjne zeznanie złożył, następnie na kilkakrotne wezwania na zaprzysiężone zeznania nie odpowiedział (N 2/185/83);
- stanowczy sprzeciw udziału w procesie zbierania dokumentacji⁶⁷.

Z drugiego pytania szczegółowego, stawianego stronom podczas zaprzysiężonego przesłuchania⁶⁸, dowiadujemy się na ile druga strona (pозwana) aprobuje lub nie, wniesioną prośbę do papieża. W większości protokołów widać najpierw zdziwienie tym, co się dzieje, a następnie aprobatę podyktowaną oczekiwaniem na pozytywne zakończenie zabiegów strony proszącej. Przynajmniej w kilku sprawach małżonkowie wzajemnie uzgadniali podjęte działania, m.in. jedno z małżonków wszczęło sprawę rozwodową na wokandzie sądu państwowego, a drugie sprawę zgodnie z przepisami kościelnymi w sądzie biskupim⁶⁹.

Prawodawca w kan.1697 KPK przewiduje sytuację, gdzie jeden małżonek przesyła prośbę o dispensę, a drugi jest temu przeciwny. Taka sytuacja ma miejsce w jednym przypadku, gdzie pozwany zeznaje: „(...) Ja jestem przeciwny tej prośbie, dlatego że ona wiedziała, że ja nie mogę współżyć z kobietą seksualnie”⁷⁰. Dalej pozwany twierdzi, że oratorka chce sobie ułożyć szczęśliwe życie, a on nie ma już szans.

4.3. Mianowanie urzędników procesowych

Kolejnym działaniem biskupa diecezjalnego było mianowanie urzędników dla poszczególnej sprawy. Jednym dekretem zostali mianowani: instruktor, obrońca węzła małżeńskiego i notariusz⁷¹.

Instruktorem dla wszystkich rozpatrywanych spraw, biskup mianował oficjała Sądu ks. mgr. Józefa Jarnickiego. Obrońcą węzła małżeńskiego byli mianowani ks. mgr Wiktor Panecki – w 23 sprawach, ks. Ryszard Zabojszcza w jednej sprawie⁷² i ks. lic. Stanisław Łacki w dwóch sprawach⁷³. Notariuszami byli mianowani każdorazowo notariusze Sądu: ks. Antoni Czernuszewicz, ks. mgr Piotr Kuta i ks. dr Kazimierz Dullak. W trakcie zmiany na stanowisku notariusza Sądu nastąpiła dla poszczególnej sprawy zmiana notariusza dekretem biskupa diecezjalnego. Skład urzędników wyznaczony przez biskupa, wykonywał wszystkie im zlecone zadania, a jednocześnie w ramach potrzeb instruktor i obrońca węzła małżeńskiego służyli radą prawną, tak by proces przebiegał jak

⁶⁷ N 3/173/82, NS 1/375/87, NS 3/528/90, P-48–99.

⁶⁸ „Czy pozwany wie o prośbie skierowanej do Papieża? Czy prośbę tę oratorka wyśtosowała w porozumieniu z pozwanym, czy bez jego wiedzy?”

⁶⁹ NS 6/410/87.

⁷⁰ Akta sprawy N 5/233/84, s. 11.

⁷¹ Kan. 1700§1 i kan. 1701§ 1 KPK.

⁷² NK 6/612/91.

⁷³ R-14-98, P-48-99.

najsprawniej. Dzięki takiemu zaangażowaniu się urzędników nie było potrzeby powoływania innych urzędników zgodnie z prawem⁷⁴.

4.4. Przesłuchanie stron

Prośby petentów w swej treści nie nastęrczały trudności, skłaniających przyjmującego do zasięgnięcia rady Stolicy Apostolskiej⁷⁵. W przypadkach, gdzie pojawiły się wątpliwości co do prawidłowego rozumienia przez petenta niedopełnienia małżeństwa lub jakakolwiek szansa na pojednanie małżonków, strona pozwana została przesłuchana informacyjnie (bez przysięgi)⁷⁶ zanim zostali przez biskupa mianowani urzędnicy sprawy⁷⁷. We wszystkich przypadkach rozumienie oratora co do istoty niedopełnienia okazało się prawidłowe, natomiast pojednanie stron nie nastąpiło.

Do wszystkich spraw prowadzonych w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej pytania dla stron, jak również dla świadków układał obrońca węzła małżeńskiego. Zeznający, po złożeniu przysięgi wobec składu trybunału wyznaczonego przez biskupa lub trybunału delegowanego, odpowiadali na przygotowany zestaw pytań, który *ex officio* mógł być uzupełniony innymi pytaniami wyływającymi z okoliczności.

Zeznania stron w zasadniczej większości przeprowadzone w siedzibie Sądu w całości precyzują istotę materii procesu *super rato*⁷⁸. Zgodne oświadczenia stron mogą stanowić wystarczający środek dowodowy, gdy małżonkowie są wiarygodni, a o tym powinni zaświadczyć świadkowie i dodatkowo różne poszlaki⁷⁹. Jednocześnie należy w miarę możliwości zaczerpnąć o stronach, podobnie i świadkach, opinii ich własnych proboszczów⁸⁰. W aktach sprawy mamy wszystkie opinie duszpasterzy o stronach procesu i prawie wszystkie o przesłuchanych świadkach. Opinie o pozwanych, uznanych nieobecnyimi w procesie, są niemal jednobrzmiące: „Jest człowiekiem niepraktykującym”⁸¹.

Po upewnieniu się, że strona prosząca i pozwana zna pojęcie dopełnienie małżeństwa rozumiane przez prawo kościelne, jak również po próbie pojednania małżonków, instruktor odbiera przysięgę w Imię Trójcy Przenajświętszej co do prawdziwości składanych zeznań i powiedzenia całej prawdy na stawiane

⁷⁴ Instrukcja *Dispensationis matrimonii*, IIe.

⁷⁵ Kan.1699 § 2 KPK.

⁷⁶ *De processu*, nr 4.

⁷⁷ W kilku przypadkach udało się dokonać przesłuchania informacyjnego: NP 5/162/82, N 2/170/82, N 2/185/83, N 1/186/83, N 3/83, N 1/342/86, w kilku innych pozwany nie reagował na wezwania, aż po całkowitą jego absencję w procesie, o czym była mowa wcześniej.

⁷⁸ Przeprowadzone zgodnie z kan. 1530 – 1538 KPK.

⁷⁹ Kan.1679 KPK.

⁸⁰ *De processu*, nr 8.

⁸¹ NS 1/375/87, s. 22.

pytania⁸². Strony odpowiadając na pytania z formularza, przybliżają czas wzajemnej znajomości przed zawarciem małżeństwa i dokładne okoliczności po zawarciu związku małżeńskiego.

Nie ma reguły, która mogłaby towarzyszyć wszystkim procesom poddanych analizie, jeśli chodzi o czas znajomości przed ślubem i czas trwania związku małżeńskiego. Strony znają się: od dzieciństwa⁸³ do jednego tylko widzenia się przed zawarciem małżeństwa, podczas którego ustalili formalności przedślubne⁸⁴. Zaś czas trwania małżeństwa (nie chodzi o formalny związek lecz praktyczny) oscyluje między 4 laty⁸⁵ a 4 dniami⁸⁶.

4.5. Przyczyny niedopełnienia małżeństw

Przyczyn niedopełnienia swego małżeństwa dopatrują małżonkowie najczęściej: — w braku inicjatywy z jednej lub obu stron (oziębłość, wzajemna wstydlivość), — w swoiście pojętej impotencji mężczyzny, — w braku warunków lokalowych prowadzących do zniechęcenia, — w podejrzeniu o zdrady przed i bezpośrednio po ślubie, — w błędnie pojmowanym małżeństwie (żona to gospodyni)⁸⁷.

Należy zauważyć, że przyczyn niedopełnienia małżonkowie upatrują nie u siebie, lecz u drugiej osoby. Faktem jest, jak wynika z dokładnej analizy, że zasadniczo przyczyną niedopełnienia jest mężczyzna. Nie wchodzi tu w grę wiek mężczyzny, ani różnica wieku między małżonkami⁸⁸, ale problemem jest głównie brak zainteresowania mężczyzny kobietą jako kobietą. A po stronie kobiety przekonanie, że nie powinna wychodzić pierwsza z inicjatywą współżycia, a także brak mocy w przewyciężeniu naturalnego wstydu lub obawa przed utratą błony dziewiczej⁸⁹.

⁸² Rota przysięgi: „W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen. Przysięgam Panu Bogu Wszechmogącemu, w Trójcy Świętej Jedynemu, że w sprawie o udzielenie dyspensy od małżeństwa niedopełnionego N/N zeznania złożę szczerze i prawdziwie, wszystko powiem a niczego nie zataję. (Po zeznaniu: przysięgam też, że o pytaniach i zeznaniach zachowam tajemnicę, aż do ukończenia procesu). Tak mi dopomóż Panie Boże i ta święta Ewangelia”, miejscowość, data i podpisy: zeznającego i instruktora.

⁸³ NS 1/192/83, NN 1/307/85.

⁸⁴ N 3/173/82.

⁸⁵ NS 1/375/87, N 6/196/83.

⁸⁶ N 3/173/82. Całościowe zestawienie trwania związku małżeńskiego: 4 lat – 2, 2,5 roku – 2, 1,5 roku – 1, 1 rok – 2, 9 – 1 miesiąca – 10, 4 – 3 tygodni – 5, 10 – 4 dni – 4 małżeństwa.

⁸⁷ Dwa pierwsze argumenty znajdują swe odzwierciedlenie w większości spraw, trzeci – N 5/233/84, czwarty – NS 6/410/87 i ostatni w sprawie N 3/365/86.

⁸⁸ Wiek stron kształtuje się następująco: (kobieta/mężczyzna) 23/24, 23/24, 30/45, 30/38, 19/27, 22/25, 20/31, 19/26, 20/27, 24/29, 26/27, 18/28, 23/25, 19/21, 21/24, 21/25, 52/59, 22/27, 23/28, 24/27, 22/31, 21/27, 23/21, 26/31, 26/21, 28/30.

⁸⁹ Omawiając zagadnienie dowodu fizycznego, wykaże ilościowo to zjawisko.

4.6. Świadcowie w procesie

Podanymi przez strony świadkami lub sporadycznie wyznaczonymi z urzędu są najczęściej członkowie rodzin, rzadziej inne osoby:

- matka strony wnoszącej prośbę występuje w 22 sprawach,
- ojciec strony wnoszącej prośbę zeznaje w 10 sprawach,
- matka strony pozwanej występuje w 15 sprawach,
- ojciec strony pozwanej zeznaje w 10 sprawach,
- rodzeństwo ze strony oratrix – 31 osób,
- rodzeństwo ze strony pozwanej – 10 osób,
- dalsi krewni i powinowaci ze strony proszącej – 28 osób,
- dalsi krewni i powinowaci ze strony pozwanej – 5 osób,
- obcy dla stron (sąsiedzi, koleżeństwo, znajomi) – 29 osób.

Poza ww. można w aktach spotkać dwa oświadczenia księży znających przedmiot sprawy i zeznanie cywilnego współmałżonka strony.

Świadcowie zeznają podczas zaprzysiężonego przesłuchania o uczciwości i prawdomówności stron⁹⁰. Pytani są również o stosunek pokrewieństwa czy powinowactwa, a także o obecny stosunek świadka do stron: czy się kontaktuje ze stronami, kiedy ostatni raz się widział, czy konsultował ze stronami swój udział w procesie⁹¹.

Poza rolę poręczyciela świadek, o ile wie, zeznaje bezpośrednio o fakcie niedopełnienia małżeństwa. Liczba świadków w poszczególnych sprawach nie jest określona, natomiast w analizowanych aktach spraw prowadzonych w Sądzie Biskupim, liczba ta waha się między 4–10 osobami⁹².

W powoływaniu świadków pojawiały się okoliczności utrudniające, tak obiektywne, jak i wyrażające subiektywny stosunek świadka do stron lub samego procesu.

W dwóch przypadkach mamy do czynienia ze śmiercią osoby podanej na świadka⁹³, natomiast w innych świadkowie nie reagują na pozwy lub za pośrednictwem przesłuchiwanym członków rodziny oświadczenia, że nic nie wiedzą o niedopełnieniu lub nie chcą się „mieszać w nie swoje sprawy”⁹⁴. W sprawie

⁹⁰ W formularzu „Pytania dla świadków” w punkcie 5 czytamy: „Co świadek może powiedzieć o religijności i moralności stron? Czy zeznaniom stron można dać wiarę? Czy któraś ze stron byłaby zdolna do krzywoprzysięstwa? Na czym świadek opiera swoje przekonanie?”

⁹¹ „Pytania dla świadków”, p. 3–4.

⁹² Najczęściej liczba świadków sprowadza się do 5–6 osób.

⁹³ N 1/186/83, NN 1/3307/85.

⁹⁴ NP 5/162/82, N 3/83, NS 1/192/83, N 5/233/84, NS 3/528/90, NK 6/612/91, NŁ 1/623/91, N 3/82.

NS 1/375/87 powołany na świadka został lekarz, który dokonywał operacji na genitaliach pozwanego, kiedy ten był w wieku 15 lat. Chodziło o uniknięcie dodatkowych badań, a jednocześnie stwierdzenie, na czym polegała przeżyta operacja. Ostatecznie chodziło o ustalenie, czy pozwany jest dotknięty przeszkodą impotencji⁹⁵. Lekarz nie reagował na wezwania, a jednocześnie nie usprawiedliwił swojej biernej postawy.

4.7. Dokumenty i domniemania

Poza zeznaniami stron i świadków argumentem moralnym jest także zebrana dokumentacja stanowiąca dowody posiłkowe i domniemania wynikające z zewnętrznego sposobu życia małżonków⁹⁶. Dokumentacja, która dla meritum sprawy nie stanowi wielkiej wartości, to: świadectwa ślubu, protokół badania narzeczonych czy sentencja sądu cywilnego, ogłaszająca rozwód bez orzekania o winie⁹⁷.

W aktach najczęstszymi dokumentami, wnoszącymi wartościowy materiał dowodowy, są uzasadnienia wyroku o rozwodzie stron. We wszystkich uzasadnieniach czytamy o braku pożycia między stronami⁹⁸.

Innymi dokumentami, mającymi bardzo istotne znaczenie dla procesu, są zaświadczenia lekarskie o przeprowadzonych badaniach stwierdzających istnienie błony dziewiczej⁹⁹, dokonanych przed wniesieniem prośby *super rato*, czy dokonaniem zabiegu medycznym usunięcia błony dziewiczej dla ewentualnego ułatwienia odbycia stosunku dopełniającego małżeństwo¹⁰⁰.

Zaświadczenia lekarskie jako dokumenty procesowe, będące argumentem moralnym w sprawie, prowadzą nas w sferę argumentów fizycznych, czyli badania lekarskie małżonków dokonane na zlecenie Sądu.

⁹⁵ Kan. 1084 § 1 KPK.

⁹⁶ Por. kan. 1539–1546, 1584–1586 KPK.

⁹⁷ N 2/121/81, N 1/186/83, NS 1/192/83.

⁹⁸ N 3/83 s. 39a: „Z chwilą zawarcia małżeństwa strony zamieszkiwały ze sobą przez okres około jednego miesiąca i nigdy między nimi nie zostało nawiązane pożycie fizyczne (...)”. M 4/261/84 s. 5: „Petent twierdzi, że mimo zawarcia małżeństwa strony ze sobą nie współżyją, a przebywały ze sobą kilka dni po ślubie, lecz mimo to nie doprowadziło to do współżycia”. Pozwana w podobnych słowach potwierdza brak pożycia fizycznego. NN 1/307/85 s. 72 oratorka twierdzi: „Nie było między nami współżycia fizycznego”. Pozwany zeznał: „faktycznie nie doszło między mną a żoną do stosunku fizycznego”. NS 1/357/87 s. 36: „Z mężem nie doszło do kontaktów seksualnych ze względu na brak zdecydowanej postawy męża”. NS 3/528/90, s. 3: „Do chwili obecnej strony nie nawiązały pożycia (...)”. Uzasadnienie znajduje się w aktach do s. 13. NŁ 1/623/92, s. 9–14: „Nie nawiązaliśmy współżycia fizycznego”. Takie twierdzenie powtarzało się kilka razy w treści akt. P-48–99, s. 65–66: „Małżeństwo nie zostało skonsumowane”.

⁹⁹ NS 1/192/83 s. 5; NŁ 1/623/92 s. 5; R-14–98, s. 92.

¹⁰⁰ Zabieg ten miał miejsce po siedmiu i pół roku od momentu zawarcia małżeństwa – akta sprawy NS 1/375/87, s. 5.

4.8. Ekspertyzy biegłych

W analizowanej partii materiału dowodowego mamy do czynienia w czterech przypadkach z biegłymi lekarzami wyznaczonymi przez Sąd, którzy dokonali badania oratorki¹⁰¹.

W sprawie N 1/186/83 mamy zgromadzony materiał w omawianej materii najbardziej bogaty, ponieważ dwaj lekarze, niezależni od siebie, powołani przez instruktora wystawili zaświadczenia kończące się wnioskiem: „badana nie odbyła stosunku płciowego”¹⁰². Następnie obaj biegli zostali przesłuchani przez instruktora na okoliczność: własnej religijności, ewentualnych więzi z badaną oraz samego badania¹⁰³. Podczas badania dokonanego przez biegłych lekarzy była obecna *matrona* – niewiasta, która pod przysięgą zeznaje: „Ad. 4. Byłam obecna przez cały okres badania lekarskiego. (...) Ad. 6. Każdy lekarz biegły badał oddzielnie. Ad.7. Lekarze biegli badanie przeprowadzili wg zasad moralności katolickiej i etyki lekarskiej”¹⁰⁴. Należy zauważyć, że w aktach nie ma rotacji przysięgi składanej przez biegłych¹⁰⁵, co nie znajduje swego uzasadnienia. Podobna sytuacja ma miejsce w aktach NŁ 1/623/92, gdzie są zaświadczenia lekarskie z rozpoznaniem: „DG. VIRGO INTACTA”¹⁰⁶ oraz przesłuchania biegłych, według sądowego formularza¹⁰⁷.

Zgodnie z prawem zostało sporządzone badanie oratorki w aktach NŁ 1/623/92. Mamy tu przed dokonaniem czynności odpowiednich biegłemu, dokument świadczący o złożonej przysiędze. Obaj biegli w zaświadczeniu lekarskim pozytywnie opiniują niedopełnienie małżeństwa¹⁰⁸.

W procesie R-14–98 oratorka wyraża gotowość poddania się badaniom, sama też z własnej inicjatywy dokonała badania u lekarza przez siebie wybranego, który jest lekarzem prowadzącym, zaś na wskazanie przez instruktora innego lekarza, kobieta ponownie poddała się badaniu. Lekarz po złożeniu przysięgi, na formularz pytań odpowiedział m.in.: „zachowana błona dziewicza”¹⁰⁹.

Instruktor prowadzący przebieg procesu usiłował w kilku innych przypadkach skierować petenta do lekarza – biegłego. Odpowiedź kandydata do bada-

¹⁰¹ N 1/186/83, N 1/358/86, NŁ 1/623/92, R-14-98.

¹⁰² Akta sprawy s.90, por. s. 94.

¹⁰³ Tamże, s. 91–93, 95–96.

¹⁰⁴ Tamże, s. 98.

¹⁰⁵ Kan.1454 KPK.

¹⁰⁶ Akta sprawy s. 16–17.

¹⁰⁷ Tamże s. 18–20.

¹⁰⁸ Zaświadczenie: „Badaniem stwierdziłem błonę dziewiczą typu pierścieniowego, mało podatną, o nienaruszonej podstawie.” s. 10; „(...) wykluczającą odbycie współżycia płciowego”, 12.

¹⁰⁹ R-14-98, s. 90–92.

nia była: to zupełnie negatywna, to obojętna, lub na samym początku pozytywna a potem oporna. Celem podjętych decyzji przez instruktora było rozstrzygnięcie wątpliwości, czy małżeństwo stron przypadkiem zostało zawarte nieważnie. Pozwani w swoich zeznaniach jednoznacznie zaprzeczają, jakoby byli dotknięci małżeńską przeszkodą rozrywającą¹¹⁰.

4.9. *Votum pro rei veritatae*

Następującym etapem procesu *super rato* jest zamknięcie procesu przez instruktora. Zamknięcia dokonuje się „*Decretum conclusionis in causa*”¹¹¹. Bezpośrednio po nim obrońca węzła małżeńskiego opracowuje animadversiones, uwzględniając w konkretnej sprawie stan prawny i faktyczny, podając wszystkie rzeczywiste racje, które według niego przemawiają za dopełnieniem danego małżeństwa.

Po zamknięciu instrukcji procesu i po otrzymaniu uwag obrońcy węzła małżeńskiego, instruktor przekazuje biskupowi akta sprawy wraz z odpowiednią relacją o charakterze chronologiczno-narracyjnym¹¹². Zawiera ona dokładne sprawozdanie z przebiegu procesu i podjętych czynności procesowych, a także zawiera nasuwające się wnioski¹¹³. Biskup sporządza *votum pro rei veritatae* zarówno co do faktu niedopełnienia, słusznej przyczyny dyspensy oraz stosowności udzielenia łaski¹¹⁴. Podstawę pewności moralnej dla biskupa stanowią motywy prawne i ustalenia faktów dokonane podczas instrukcji procesu. W ak-

¹¹⁰ N 2/121/81, N 2/170/82, N 2/185/83.

¹¹¹ *Decretum conclusionis in causa* lub *Decretum conclusionis processum* zawierają tę samą treść: „In processu super matrimonio quod contenditur ratum et non consummatum inter (NN) et (NN), interrogatis tum partibus, quae responderunt se nihil aliud habere quod deducant; tum Defensore Vinculi, qui declaravit sibi nihil amplius inquirendum superesse; perpensis omnibus actis, partium testium ac peritorum depositionibus, relationibus et anexis documentis; cum causa, attentis personarum ac rerum adiunctis, satis instructa sit, Instructor deputatus decernit clausam esse instructionem processus, et omnia acta, una cum voto scripto Exc. mi ac Rev. mi Episcopi et Vinculi Defensoris transmittenda esse ad Secretariam Primatis Poloniae ad normam indulti S. Congregationis de disciplina Sacramentorum.” W sprawach NP 5/162/82, N 1/342/86, NS 6/410/87, NK 6/612/91, N 1/358/86 NS 3/528/90, R-14-98, P-48-99 dekrety mają zmienioną treść m.in. dlatego, że już został odwołany Trybunał Prymasowski w Warszawie.

¹¹² Relacje, o których mowa, znajdują się w następujących sprawach: N 1/342/86, NS 6/410/87, NS 3/528/90, NK 6/612/91, N 1/358/86, R-14-98, P-48-99. Pozostałe akta nie posiadają relacji, a to z tej przyczyny, że przy sporządzeniu wotum biskupa pomaga wikariusz sądowy, będący jednocześnie instruktorem sprawy.

¹¹³ *De processu*, nr 21.

¹¹⁴ Kan.1704§1 KPK.

tach znajdujących się w archiwum Sądu Biskupiego w Koszalinie *votum ordinarii in causa inconsumationis matrimonii* zawierają od 4 do 10 stron opracowania¹¹⁵. Wotum biskupa składa się we wszystkich przypadkach z następujących części:

- *Species facti*
- *In iure*
- *In facto*
- *Assertiones coniugum: orator, uxor conventa*
- *Depositiones testium*
- *Causa inconsumationis*
- *Iusta causa ad dispensationem petendam*.

Ważnym dla udzielenia dyspensy jest motyw jej udzielenia, czyli istnienie proporcjonalnie ważnej przyczyny dyspensowania. O tej przyczynie czytamy w prośbie skierowanej do papieża. Najczęściej powtarzającymi są: niepokonalna odraza do współmałżonka, niemożliwość ponownego połączenia się z współmałżonkiem oraz chęć uregulowania sobie życia zgodnie z nauką Kościoła (chodzi o już zawarte lub planowane kontrakty cywilne z osobą trzecią). Strony jak również świadkowie sprawy są pytani, czy jest możliwe pogodzenie się stron, jeśli nie, to dlaczego lub pod jakim warunkiem?¹¹⁶ Innym pytaniem stawianym podczas przesłuchań jest pytanie o przyczyny skłaniające do wniesienia prośby *super rato*¹¹⁷. W odpowiedzi stron i świadków pada wciąż powtarzające się potwierdzenie motywów zawartych w prośbie o dyspensę *super rato*.

To, co musi znaleźć odbicie w wotum biskupa, poza wspomnianymi elementami, to zapewnienie, że udzielenie dyspensy przez papieża nie przyniesie zgorszenia czy nawet wielkiego zdziwienia wiernych w otoczeniu stron¹¹⁸.

4.10. Przekazanie akt procesowych do Stolicy Apostolskiej

Skompletowane akta poszczególni biskupi przesyłali do Stolicy Apostolskiej¹¹⁹. W okresie funkcjonowania w Warszawie Trybunału Prymasowskiego *super rato*, akta za jego pośrednictwem były przekazywane do Kongregacji Sakramentów i następnie do papieża. Spośród 26 analizowanych spraw dziewięć

¹¹⁵ Zestawienie spraw i ilości stron: 10 s. – 1 sprawa, 8 s. – 7, 7 s. – 9, 6 s. – 7, 4 s. – 2.

¹¹⁶ Formularz „Pytania dla stron” pkt 19, „Pytania dla świadków” pkt 18.

¹¹⁷ Formularz „Pytania dla stron” pkt 22: „Jakie przyczyny skłoniły oratorkę do wniesienia prośby o dyspensę od małżeństwa rzekomo niedopełnionego?”, „Pytania dla świadków” pkt. 20: „W jakim celu i z jakich przyczyn oratorka wniosła prośbę o dyspensę papieską od małżeństwa rzekomo niedopełnionego?”

¹¹⁸ *De processu*, nr 7.

¹¹⁹ Kan. 1705 § 1 KPK.

zostało bezpośrednio przesłanych do Watykanu¹²⁰. Po zapoznaniu się przez pracowników Kongregacji Sakramentów z prawidłowym przebiegiem sprawy i po sprawdzeniu zgodności akt z stawianymi przez prawo wymogami, jej prefekt przedstawił sprawę Ojcu Świętemu. Otrzymując dla proszących łaskę dyspensy, prefekt Kongregacji następnie zarządził sporządzenie indultu. Okres oczekiwania na odpowiedź ze Stolicy Apostolskiej trwał od 2,5 – 6,5 miesiąca.

Siedemnaście pozostałych spraw przekazano najpierw do zweryfikowania w Trybunale Prymasowskim. Trzy spośród nich wymagały uzupełnienia akt¹²¹.

W sprawie N 2/121/81, która była pierwszą odesłaną do Warszawy, kierownik Trybunału o. Gabriel Bartoszewski prosił o uzupełnienie braków:

„1. Brak jest Animadversiones Obrońcy Węzła Małżeńskiego. Obowiązkowo należy je przesłać w 4 egzemplarzach.

2. Votum Ordinarii winno być nadesłane w 4 egzemplarzach”.

Po skompletowaniu akt według powyższych poleceń, bezzwłocznie je przekazano do dalszego urzędowania.

Akta sprawy N 3/83 odesłano do Sądu Biskupiego wraz z wotum konsultora. Wątpliwości, które należało rozstrzygnąć, dotyczyły kwestii:

— czy oratorka jest dziewicą?

— czy pozwany jest dotknięty impotencją określoną w prawie jako przeszkoda rozrywająca?

Sąd rozstrzygnął wątpliwości. Oratorka stwierdziła, że nie jest dziewicą: „Rok i sześć miesięcy po rozejściu się (...) utraciłam dziewictwo, gdy przebywałam na wczasach na Mazurach”¹²². Pozwany zadeklarował chęć poddania się badaniom lekarskim, ale na trzykrotne umówione terminy nie przybył. W ten sposób sporządzone uzupełnienie wraz z aktami zostało przekazane do dalszego urzędowania.

W sprawie K 5/259/84 obrońca węzła małżeńskiego z Trybunału Prymasowskiego dopatruje się braków natury formalnej i rzeczowej. Chodzi o brak podpisów na poszczególnych dokumentach i uzupełnienie akt o krótką relację instruktora o przeprowadzeniu dochodzeń. W drugiej części autor uwag widzi konieczność przeprowadzenia badania lekarskiego pozwanego na okoliczność budowy i funkcjonowania narządów rodnych¹²³. Po powołaniu biegłego, przeprowadzono oględziny lekarskie i sporządzono z nich protokół pozytywnie opi-

¹²⁰ NP 5/162/82 – dn. 22.06.1988 r., NS 1/375/87 – dn. 18.02.1991 r., NS 6/410/87 – dn. 10.12.1989 r., NS 3/528/90 – dn. 04.10.1992 r., NK 6/612/91 – dn. 29.10.1993 r., NK 1/623/92 – dn. 10.03.1992 r., N 1/342/87 – dn. 21.03.1994 r., R-14-98 – dn. 30.10.1998 r., P – 48 – 99 – dn. 18.01.2000 r.

¹²¹ Kan. 1705 § 2 KPK.

¹²² Pismo ks. Proboszcza do Sądu Biskupiego z dn. 14.02.1986 r. (L.dz.15/86), [w:] akta sprawy N 3/83.

¹²³ Pismo ks. Franciszka Piechoty – obrońcy węzła małżeńskiego z dn. 18.12.1985 r. (Nr 1838), Akta sprawy K 5/259/84.

niujący pozwanego. Wraz z kartą przebiegu ciąży obecnej cywilnej żony pozwanego, przesłano akta do Warszawy w celu dalszego urzędowania.

4.11. Reskrypt Stolicy Apostolskiej

Trybunał Prymasowski *super rato* według Instrukcji Prymasa Polski¹²⁴, akta przesyłał do Stolicy Apostolskiej, by tam papież podejmował ostateczną decyzję o udzieleniu łaski dyspensy od małżeństwa ważnie zawartego, ale niedopełnionego.

Sporządzony przez Kongregację Sakramentów indult, podpisany przez jej prefekta i sekretarza, zostaje następnie przesłany do biskupa¹²⁵. Spośród otrzymanych indultów, tylko cztery nie zawierają klauzuli, mają zaś jednobrzmiące: „Affirmative”¹²⁶.

W zasadniczej większości reskryptów¹²⁷ mamy do czynienia z klauzulą *ad mentem*, którą biskup może, po spełnieniu warunków w niej zawartych, usunąć, pozwalając stronie dotkniętej klauzulą na ponowne małżeństwo. Klauzule dotyczą upewnienia się ordynariusza co do stanu zdrowia sfery fizycznej, jak i psychicznej małżonka. W indulcie czytamy m.in.: „*vir ad alias nuptias ne admittatur nisi prius ope medici et Ordinarii iudicio, aptus phisice et psychice retineatur ad officia coniugalia rite exercenda*”¹²⁸. Największa ilość indultów zawiera klauzulę dosłowną lub zbliżoną do następującej: *vir ad alias nuptias ne admittatur nisi, ope medici et Ordinarii iudicio aptus retineatur ad officia coniugalia rite exercenda*.¹²⁹ Pojawiła się też jedna, mająca jeszcze inny charakter: *mulier ad alias nuptias ne admittatur nisi prius, coram Ordinario serio promittat se officii coniugalibus rite satisfacturam esse*¹³⁰.

Klauzule *vetito* stanowią wyjątki w decyzjach Kongregacji Sakramentów. Takie wyjątki natrafiamy w analizowanym materiale. Dwa indulty są obwarowane zakazem zawierania nowego związku małżeńskiego, *vetito viro transitu ad alias nuptias inconsulta hac Congregatione*¹³¹.

¹²⁴ Instrukcja z dn. 24.05.1973 r., N.1407/73/P.

¹²⁵ Kan. 1706 KPK.

¹²⁶ Numer akt i sygnatura indultu: N 6/196/83 – N.189/88, K 5/259/84 – N.1349/86, M 4/261/84 – N.608/86, NS 1/375/87 – N.416/91.

¹²⁷ Spośród 26 indultów, 20 zawiera klauzulę *według uznania (ad mentem)*, tylko dwie są zastrzeżone Stolicy Apostolskiej, czyli posiadają *formalny zakaz (vetito)*.

¹²⁸ Akta N 3/83 jest indult N.1075/86; por. N 3/365/86, NN 1/307/85, NT 2/387/87, NS 1/192/83, N 1/342/86, NS 3/528/90, R-14-98.

¹²⁹ N 2/121/81, por. N 3/173/82, N 2/185/83, NP 5/162/82, N 4/366/86, NŁ 1/623/92, NK 6/612/91, N 1/358/86, N 1/186/83, N 4/83, P-48-99.

¹³⁰ NS 6/410/87 Prot.N.20/90.

¹³¹ N 2/170/82 Prot. N. 1492/85; w sprawie N 5/233/84 Prot. N.270/86 jest jeszcze uzupełnienie: „*et ad cautelam, attento dubio nullitatis matrimonii ob impotentiam eiusdem viri*”.

Otrzymane z Kongregacji dyspensy, czy z klauzulą, czy bez niej, biskup przekazuje stronom oraz duszpasterzom mających dokonać wpisu w księgach metrykalnych stron.

Tym aktem kończy się procedura rozpoczęta skierowaną do papieża prośbą o udzielenie dyspensy *super rato*.

Zakończenie

Małżeństwo, dla człowieka decydującego się na jego zawarcie, jest przestrzenią, w której realizuje swe szczęście z wybranym przez siebie człowiekiem. Szczęście to uzewnętrznia się na bardzo wielu płaszczyznach, od tych, które postrzegają inni i poddają ocenie, po te najbardziej intymne. Te ostatnie, choć bardzo skryte, stanowią znaczący element szczęścia w małżeństwie.

Naprzeciw problemom małżonków, którzy nie skorzystali z prawa tylko im przysługującego, wychodził i nadal wychodzi Kościół. Problematyka rozwiązania przez dyspensę małżeństw niedopełnionych przechodziła ewolucję, wykazując, że władza Kościoła troszczyła się o to, by nie naruszyć prawa Bożego. Jednocześnie świadomość wiernych stawała się coraz większa, a to zaowocowało we wnoszonych prośbach o dyspensę papieską.

Procedura do Kościoła w Polsce, zmierzająca do dotarcia indultu papieskiego do proszącej osoby, dzięki powołaniu do istnienia Trybunału Prymasowskiego *super rato*, stała się sprawniejsza i skuteczniejsza. Kard. S. Wyszyński, a następnie jego sukcesor, kard. J. Glemp, mieli za zadanie wprowadzenie wszelkich wskazań Kongregacji Sakramentów w życie i kierowanie pracami procesowymi tak, by jak największa liczba proszących o dyspensę ją otrzymała, o ile są ku temu podstawy prawne.

Praktyczne odzwierciedlenie czynności zmierzających do udzielenia dyspensy znajdziemy w archiwum Sądu Biskupiego w Koszalinie. We wszystkich przypadkach wysłania akt do Stolicy Apostolskiej, w odpowiedzi zainteresowani otrzymywali dyspensy, dzięki którym szczególnie strona prosząca mogła zawrzeć nowy związek małżeński, albo usankcjonować już zawarty kontrakt cywilny, by w ten sposób realizować swoje prawo do szczęścia budowanego w małżeństwie kanonicznym.

Analiza dostępnego materiału dotyczącego spraw *super rato*, pozwoliła na wyczerpujące przedstawienie dokumentacji będącej podstawą procesu i dyspensy od małżeństwa ważnego, lecz niedopełnionego. Jednocześnie pozwoliła poznać przyczyny samego niedopełnienia małżeństw na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej.

KS. ROBERT GRUSZOWSKI

PARAFIALNE RADY DUSZPASTERSKIE W PRAWIE PARTYKULARNYM I PRAKTYCE DUSZPASTERSKIEJ DIECEZJI KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIEJ

Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* naucza, że podobało się Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył (9). Lud ten nazywa się Kościołem i jako cel swojego działania ma rozszerzanie na ziemi Królestwa Bożego. Wśród członków Ludu Bożego istnieje różnorodność – bądź to według funkcji, bądź też według stanu i określonego sposobu życia (13). Stąd też mówi się w Kościele o hierarchii kościelnej ustanowionej dla pasterzowania Ludowi (18) i o katolikach świeckich (30). Sobór Watykański zachęca, aby w dziele rozszerzania Królestwa Bożego wszyscy wierni bardzo ściśle współpracowali ze sobą. Do takiej współpracy na płaszczyźnie parafialnej wzywa między innymi w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*: „Niech świeccy przyzwyczajają się działać w parafii w ścisłej jedności ze swoimi kapłanami, przedstawiać wspólnocie kościoła problemy własne i świata oraz sprawy dotyczące zbawienia celem wspólnego ich omówienia i rozwiązania; współpracować w miarę sił we wszystkich poczynaniach apostołskich i misyjnych swojej kościelnej rodziny” (10).

Owoce nauki soborowej stały się liczne dokumenty i zbiory norm prawnych, wzywające wiernych świeckich do zrzeszania się w zespoły podejmujące posługę apostołatu oraz wspierające wysiłki duchownych. Na pierwszym miejscu należy wymienić Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku, który zaleca tworzenie Parafialnych Rad Duszpasterskich (PRD). Normy zawarte w KPK odsyłają z kolei do prawa partykularnego, ustanawianego przez biskupów diecezjalnych w poszczególnych diecezjach, dostosowanego do lokalnych zwyczajów, tradycji i realiów posługi duszpasterskiej.

Niniejszy artykuł stanowi próbę przyjrzenia się podstawom prawnym i ich zastosowaniu w działalności PRD na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej.

1. PRD w prawie partykularnym diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej

Diecezja koszalińsko-kołobrzescka powstała jako nowa kanoniczna organizacja kościelna w 1972 roku, w wyniku podziału terytorialnego dotychczasowej administratury gorzowskiej¹.

W początkowej fazie istnienia nie posiadała ona swojego prawa partykularnego. W nowo powstałej diecezji korzystano z zarządzeń wydanych po 1945 roku w Gorzowie. Równocześnie sukcesywnie ustanawiano i wcielano w życie własne normy prawne, jednakże działo się to w stosunkowo wolnym tempie. W związku z pojawieniem się nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, promulgowanego 25 I 1983 roku przez Ojca świętego Jana Pawła II, dotychczasowe zarządzenia zaczęły wymagać znacznych korekt. Stąd pojawiła się nagła potrzeba zwołania Synodu Diecezjalnego, który dostosowałby obowiązujące w diecezji prawa do sformułowań zawartych w KPK².

Synod diecezjalny to zebranie wspólnoty ludzi należących do danego Kościoła partykularnego. Powinni w nim uczestniczyć kapłani i ludzie świeccy. Głównym celem, dla którego ma on obradować, jest ustanowienie praw dotyczących określonej diecezji³.

Biskup diecezjalny ma prawo zwołania synodu zawsze, kiedy jest potrzeba i wymagają tego okoliczności zaistniałe w danym Kościele partykularnym. Przed podjęciem decyzji o jego powołaniu winien zapoznać się z opinią Rady Kapłańskiej⁴.

Ignacy Jeż, pierwszy biskup nowo powstałej diecezji, w liście pasterskim z okazji Uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej – 6 VI 1985 roku – zapowiedział zwołanie I Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej (I SDKK)⁵. Prace synodalne były prowadzone przez cztery kolejne lata. Uroczyste zamknięcie I Synodu miało miejsce w kościele katedralnym, dnia 9 XII 1989 roku⁶.

¹ Por. Paweł VI, Bulla *Episcoporum Poloniae coetus* z dnia 28 VI 1972, „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” 1(1973), s. 12–14; *Komunikat z 131 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” 1(1973), s. 4–6; K. Dullak, *Podstawy prawno-organizacyjne Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej*, Koszalin 1996, s. 73–109; M. Czerner, *Kronika Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej 1972–1992*, Koszalin 1995, s. 13 i 359–361.

² Por. I. Jeż, *List pasterski Biskupa Koszalińsko-Kołobrzesckiego zapowiadający zwołanie I Synodu Diecezjalnego z dnia 6 VI 1985*, „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” 13(1985), s. 205–207; K. Dullak, *Podstawy prawno-organizacyjne...*, dz. cyt., s. 149–155; M. Czerner, *Kronika Diecezji...*, dz. cyt., s. 178.

³ Por. KPK, kan. 460; kan. 462–468.

⁴ Por. KPK, kan. 461 § 1.

⁵ Por. I. Jeż, *List pasterski...*, dz. cyt., s. 206.

⁶ Por. *Uroczyste zakończenie Pierwszego Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej*, „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” 17(1989), s. 334.

Podczas I SDKK odbyło się siedem sesji plenarnych. W wyniku jego prac zostały uchwalone statuty, w których ujęto prawa partykularne diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej. Zostały one zatwierdzone i ogłoszone przez biskupa diecezjalnego zgodnie z kan. 466 KPK⁷.

Nie zabrakło w nich miejsca dla kwestii PRD, których znaczenie dostrzegano od początku istnienia diecezji. Proces dojrzewania do podjęcia decyzji o ich powołaniu rozpoczął się jednak na długo przed synodem.

1.1. Sytuacja PRD przed Pierwszym Synodem Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej

PRD od początku stanowiły przedmiot zainteresowania biskupa diecezjalnego. Już na początku istnienia diecezji – w roku kościelnym 1974/1975 – tematem przewodnim programu duszpasterskiego były zagadnienia związane z zadaniami apostołskimi katolików świeckich w życiu parafii. Program ten został zatwierdzony przez Episkopat Polski⁸. W 1976 roku w KKWD wydrukowano pracę ks. prof. Ryszarda Kamińskiego, która poruszała temat PRD⁹. Artykuł ten stał się impulsem do powstania referatu wikariusza biskupiego – o. Piotra Mielczarka OFMConv. pt. *Przypomnienie o pracy Parafialnych Rad Duszpasterskich*, który został wygłoszony 29 XI 1977 roku podczas posiedzenia Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej. Odbyło się ono w Kurii Biskupiej Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej¹⁰. Prelegent w swoim wystąpieniu ukazał pięć aspektów działalności PRD: omówił ich charakter, sposób powoływania, cel i zadania, kompetencje oraz organizację¹¹.

Po zakończeniu referatu nastąpiła żywa dyskusja między uczestnikami posiedzenia. W dyskusji tej wielokrotnie uwypuklano kwestię charakteru rad duszpasterskich. Ukazywano w sposób przejrzysty, iż PRD winny mieć wyłącznie charakter doradczy, a decyzja ostateczna zawsze należy wyłącznie do proboszcza. Podczas rozmowy poruszono również sprawę doboru członków PRD (co w społeczeństwie kontrolowanym przez aparat władzy komunistycznej nie było łatwe) oraz wskazywano na potrzebę troski ze strony duszpasterzy o ich właściwą formację duchową. Analizując wypowiedzi księży proboszczów

⁷ Por. *Dekret promulgujący Pierwszy Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej z dnia 9 XII 1989*, [w:] *Pierwszy Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej*, Koszalin 1990, s. VII.

⁸ Por. Episkopat Polski, *Program duszpasterski na 1974/75*, „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” 2(1974), s. 332–342.

⁹ Por. R. Kamiński, *Parafialna Rada Duszpasterska*, „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” 4(1976), s. 261–270.

¹⁰ Por. *Posiedzenie Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej*, „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” 5(1977), s. 350–352.

¹¹ Por. tamże, s. 351.

można jednak było dostrzec, iż wykazywali oni duży sceptycyzm w kwestii powoływania rad¹².

1.2. PRD w pracach komisji synodalnej

Pracą nad tworzeniem pierwszej księgi I SDKK, w której miała zostać podjęta tematyka PRD, zajęła się specjalnie do tego powołana komisja, w skład której weszły następujące osoby:

- przewodniczący: o. Piotr Tadeusz Mielczarek OFMConv.,
- wiceprzewodniczący: ks. Marian Błaszczuk,
- członkowie: ks. Jan Gariatowicz, ks. Stanisław Jankowiak SDB, ks. Bolesław Jewulski, ks. Włodzimierz Milewski, ks. Ryszard Teinert, ks. Antoni Zieliński, a jako przedstawiciele laikatu: państwo Gabriela i Andrzej Cwojdziniścy oraz pan Władysław Szurko¹³.

Wszelkie działania synodalnej komisji problemowej skoncentrowane były wokół wypracowania kanonu obowiązków i praw wiernych świeckich. Do jej zadań należało zatem przygotowanie projektów prawa diecezjalnego i instrukcji pastoralnych¹⁴.

Dnia 17 XI 1987 roku miała miejsce III sesja plenarna I SDKK. Odbyła się ona w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie. W czasie jej trwania omówiono między innymi projekty przygotowane przez wspomnianą komisję. Po dyskusji stwierdzono, że ukazane statuty należy dopracować i poprawić¹⁵. Można więc stwierdzić, że sprawa zaangażowania laikatu w czasie prac synodalnych była traktowana bardzo poważnie.

Na V sesji plenarnej I SDKK – dnia 26 XI 1988 roku – większością głosów przyjęto projekt statutów o prawach i obowiązkach wiernych świeckich. Wynik głosowania przedstawiał się następująco: 77 głosów – za, 6 głosów – za „z poprawkami”¹⁶.

¹² Por. tamże, s. 351.

¹³ Por. *Skład Komisji Pierwszego Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 13(1985), s. 271–272; K. Dullak, *Podstawy prawnego-organizacyjne...*, dz. cyt., s. 152, 158, 162.

¹⁴ Por. *Regulamin prac synodalnych komisji przygotowawczych Pierwszego Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 13(1985), s. 272–274.

¹⁵ Por. *Sesja synodalna Pierwszego Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 15(1987), s. 361; M. Czerner, *Kronika Diecezji...*, dz. cyt., s. 228; *Kalendarium Synodu [w:] Pierwszy Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, Koszalin 1990, s. 224–227.

¹⁶ Por. *Kalendarium Synodu w: Pierwszy Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, Koszalin 1990, s. 224–227; *Czynności Księdza Biskupa Ordynariusza za czas od 1 VIII do 31 XII 1988*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 17(1989), s. 34–41.

1.3. PRD w dokumentach Pierwszego Synodu Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej

We wstępie do pierwszej księgi I SDKK została przybliżona nauka Soboru Watykańskiego II o współodpowiedzialności katolików świeckich za Kościół. Przypomniano, że każdy duszpasterz winien wspomagać świeckich i z zaufaniem powierzać im wszelkie parafialne zadania, które leżą w zakresie ich zdolności oraz kompetencji¹⁷.

Z kolei we wstępie do III rozdziału zwrócono uwagę, że prezbiterzy nie mogą pozostawać bierni wobec realnych głosów doradczych ze strony ludzi świeckich. Z należnym szacunkiem, a wręcz z braterską miłością kapłani winni przyjmować te propozycje, które wysuwają ich parafianie. Dzięki takiej postawie mogą zapoznać się z opiniami różnych grup społecznych, według zasady: „każdy na swój sposób, ale dla wspólnego dzieła”¹⁸.

W bezpośredni sposób zagadnieniu PRD poświęcone zostały statuty 75 i 76. W statucie 75 I SDKK wzywa się duszpasterzy, aby w swoich parafiach, jeżeli zachodzi taka potrzeba pastoralna, powoływali PRD¹⁹. Statut 76 informuje, iż normy regulujące działanie PRD określa osobny dokument – tymczasowy statut, który został zatwierdzony przez biskupa diecezjalnego²⁰.

Statut PRD w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej umieszczono w aneksie dokumentów synodalnych²¹. Już na samym początku daje on odpowiedź na dręczące wielu duszpasterzy obawy co do zadań i kompetencji PRD. Podkreśla się bowiem, że PRD posiada jedynie głos doradczy w planowaniu oraz podejmowaniu wszelkiego rodzaju prac duszpasterskich. Zasada ta dotyczy również innych stowarzyszeń kościelnych, zarówno małych wspólnot, jak i wielkich organizmów duszpasterskich²².

Do kompetencji PRD nie należy zabieranie głosu i wypowiedanie się w sprawach personalnych dotyczących księży, jak również w kwestiach dotyczących operowania dobrami materialnymi parafii²³.

Proboszcz, po wcześniejszym zasięgnięciu opinii współpracowników zarówno duchownych, jak i świeckich, może uznać, iż zachodzi potrzeba utworzenia w parafii struktur rady. Jeżeli zaś chodzi o sposób jej powoływania, to statut

¹⁷ Pierwszy Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej odwołuje się do licznych dokumentów soborowych – głównie do DA i KK. Por. *Pierwszy Synod Diecezji...*, dz. cyt., s. 1.

¹⁸ Por. *Pierwszy Synod Diecezji...*, dz. cyt., s. 16. Omawiany wstęp powołuje się na KK 37 i DK 9

¹⁹ Por. *Pierwszy Synod Diecezji...*, dz. cyt., statut 75; Por. KPK, kan. 536 § 1.

²⁰ Por. *Pierwszy Synod Diecezji...*, dz. cyt., statut 76; Por. KPK, kan. 536 § 2.

²¹ Por. *Pierwszy Synod Diecezji...*, dz. cyt., aneks nr 15.

²² Por. *Pierwszy Synod Diecezji...*, dz. cyt., aneks nr 15, pkt 1.

²³ Por. DA 10; Por. *Pierwszy Synod Diecezji...*, dz. cyt., aneks nr 15, pkt 6.

ufając roztropności i sumieniu duszpasterzy pozostawia im wolną rękę w działaniu. Nie wyklucza się powołania części rady z wyboru²⁴.

Ilość członków PRD winna być uzależniona od potrzeb parafii. Statuty sugerują, aby PRD liczyły od 15–30 osób²⁵. Należy zadbać o to, aby w składzie PRD nie zabrakło miejsca dla: 1. księdza proboszcza, który na mocy powierzonej mu opieki nad parafią jest jednocześnie przewodniczącym PRD; 2. księży wikariuszy, którzy na mocy prawa są bezpośrednimi współpracownikami księdza proboszcza; 3. sióstr zakonnych; 4. braci zakonnych; 5. katechetek i katechetów; 6. przedstawicieli parafialnych grup charytatywnych; 7. przedstawicieli poradnictwa rodzinnego; 8. pracowników kościelnych; 9. przedstawicieli różnych grup modlitewnych oraz formacyjnych istniejących i działających na terenie parafii; 10. przedstawicieli różnych grup zawodowych.

Nie można dopuścić do tego, aby w skład PRD weszli ludzie, którzy nie cieszą się dobrą opinią wśród parafian, a co ważniejsze, by nie były to osoby na które zostały nałożone kary kościelne²⁶.

Po wybraniu i ustanowieniu członków PRD proboszcz musi sporządzić piśmienną listę, w której znajdują się dane personalne wszystkich członków PRD. Listę jest zobowiązany dostarczyć do Kurii Biskupiej w ciągu miesiąca od daty jej powstania²⁷.

Synod postanowił, że wszystko, co zostało uchwalone przez PRD działającą przy parafii, zyskuje swoją moc wówczas, gdy zostanie zaakceptowane i zatwierdzone przez proboszcza. Żadnej uchwały, która nie została zatwierdzona przez proboszcza, nie można wcielać w życie, a tym bardziej uważać ją za obowiązującą²⁸.

Zebraniom PRD powinien przewodniczyć ksiądz proboszcz. Statut PRD przewidział jednak taką ewentualność, że ze względu na rozliczne obowiązki duszpasterskie proboszcz może być nieobecny na spotkaniu PRD. Wówczas spoczywa na nim obowiązek wskazania innego kapłana, który będzie go godnie reprezentował²⁹.

PRD jest wybierana w myśl postanowień synodalnych na kadencję trwającą trzy lata. Podczas danej kadencji istnieje możliwość przyjęcia nowych członków³⁰.

Prawodawca mając na uwadze, że może dojść do sytuacji rozdzwienku pomiędzy decyzjami proboszcza a postanowieniami PRD, a jednocześnie do powstania poważnego konfliktu, uznał za stosowne, aby takie sprawy w pierwszej instancji trafiały do księdza dziekana. W sporach poważniejszych rozjemcą ma być kuria diecezjalna³¹.

Zebrania PRD winny być zwoływane w momencie zaistnienia potrzeb duszpasterskich. Należy jednak zadbać o to, aby odbywały się one co najmniej dwa razy w roku. W przypadku zaistnienia sytuacji i problemów, które wymagają szybkiego rozstrzygnięcia, proboszcz jako przewodniczący PRD, może zwołać jej nadzwyczajne zebranie. Takie spotkanie może być zwoływane, również na wyraźną prośbę większości członków PRD³².

Ostatni punkt statutu PRD mówi o możliwości zapraszania na spotkania PRD gości, którzy nie są jej członkami. Prawodawca ma tu na myśli przede wszystkim te osoby, które są ekspertami i rzeczoznawcami w dziedzinach, co do których pozostali członkowie PRD są mało kompetentni. Po wysłuchaniu rzeczoznawcy czy eksperta członkowie PRD będą w stanie podjąć mądre decyzje odnośnie zagadnień, które dotychczas były dla nich tematem nieznanym³³.

Podsumowując interpretację wskazań zawartych w I SDKK należy stwierdzić, że w znacznej mierze stanowią one odzwierciedlenie przepisów zawartych w KPK oraz w dokumentach Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej.

2. Funkcjonowanie PRD na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej

W celu przedstawienia sytuacji rad w parafiach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej posłużono się ankietą, do której zostały wybrane placówki zakwalifikowane w trzech grupach: 10 parafii wielkomiejskich, 10 parafii miejskich oraz 10 parafii wiejskich. Kryterium wyboru parafii stanowiło ich położenie: starano się, aby badane placówki znajdowały się we wszystkich rejonach diecezji. Do proboszczów został wysłany list i formularz badania ankietowego zawierający zestaw pytań dotyczących działalności PRD. Jednak nie wszystkie parafie odesłały wypełnione ankiety, a w kilku odesłanych poinformowano, że PRD nie istnieje. Stan badań ukazuje tabela 1.

Jak wynika z tabeli 1, ankietę wysłano do 30 parafii diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Odpowiedzi udzieliły 24 parafie, w których istnieją 22 PRD. Dzięki uzyskanym odpowiedziom dokonano oceny zastosowania norm prawnych i opisu działalności PRD.

³¹ Por. tamże, pkt 10.

³² Por. tamże, pkt 11–12.

³³ Por. tamże, pkt 13.

²⁴ Por. tamże, pkt 2.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże, pkt 3–4.

²⁷ Por. tamże, pkt 5.

²⁸ Por. tamże, pkt 7.

²⁹ Por. tamże, pkt 8.

³⁰ Por. tamże, pkt 9.

Tabela 1

Funkcjonowanie PRD w diecezji

	Liczba wysłanych ankiet	Liczba uzyskanych odpowiedzi (ankiet)	Liczba istniejących PRD
Parafie wielkowiejskie	10	9	8
Parafie miejskie	10	8	7
Parafie wiejskie	10	7	6

2.1. PRD w parafiach wielkowiejskich

Jak wynika z przeprowadzonej ankiety, PRD w parafiach wielkowiejskich mają już długoletnią tradycję. W większości badanych placówek duszpasterskich³⁴ powstanie PRD miało miejsce wiele lat przed wprowadzeniem w życie prawa partykularnego zawartego w statutach I SDKK. Bardzo często było ono związane z erygowaniem i tworzeniem się nowych parafii, które w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej powstawały głównie w latach 1980–1989.

W początkowej fazie swojej działalności PRD pełniły zadania związane z organizacją robót budowlanych i mobilizowaniem parafian do rozmaitych prac na rzecz powstającej parafii.

Członkowie PRD wybierani byli najczęściej w dwojaki sposób: z urzędu (50 %) oraz z mianowania dokonywanego przez księdza proboszcza (50 %). Ich liczba mieści się w przedziale od 15 do 35 osób. W żadnej z badanych parafii nie przeprowadzono wyborów na zasadzie oddania głosu przez każdego członka parafii. Księża proboszczowie sugerowali, że taki sposób wyboru jest trudny ze względu na dużą liczbę parafian.

W parafiach wielkowiejskich do grona PRD należą głównie: 1. ksiądz proboszcz jako przewodniczący PRD; 2. przedstawiciel księży wikariuszy (w 3 przypadkach) bądź wszyscy wikariusze (w 3 przypadkach); 3. przedstawiciele wspólnot i grup działających w parafii; 4. przedstawiciele pionu charytatywno-opiekuńczego; 5. przedstawiciele poradnictwa rodzinnego; 6. przedstawiciele oświaty parafialnej; 7. prawnik parafii; doradcy ekonomiczni parafii. Skład ten dobrze odzwierciedla zadania i cele, które realizują poszczególne PRD.

W czterech parafiach da się dostrzec, że z grona członków PRD zostały wyłonione różnego rodzaju zespoły czy komisje. Należy wśród nich wymienić:

- zespół społeczno-gospodarczy,
- zespół charytatywno-opiekuńczy,
- zespół oświatowy.

³⁴ Przez pojęcie parafii wielkowiejskich należy tu rozumieć wspólnoty parafialne znajdujące się w wybranych największych miastach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Liczba mieszkańców w tych miastach zamyka się w przedziale: 40–115 tys.

W ankietach nie wspomniano niestety o żadnych komisjach czy zespołach podejmujących zadania natury stricte duszpasterskiej. Nie znaczy to jednak, że członkowie PRD nie zajmują się aktualnymi sprawami związanymi z duszpasterstwem w parafii. Wspólnie podejmują się organizacje rekolekcji wielkopostnych dla młodzieży szkolnej, poszukują możliwości zaangażowania świeckich w katechezę sakramentalną (głównie bierzmowanie i małżeństwo), od strony zewnętrznej organizują procesje (Boże Ciało, Wszystkich świętych, rezurekcja) itp. Z nadesłanych ankiet wynika, że PRD nie pozostają również obojętne wobec spraw dotyczących Caritasu, oświaty (funkcjonowanie szkoły katolickiej) i sportu (parafialny klub sportowy).

W większości parafii nie ma rad ekonomicznych, stąd jej kompetencje przejęła PRD. Wzrasta jednak świadomość potrzeby odrębności tych dwóch gremiów.

PRD przywiązują również bardzo dużą wagę do formacji swoich członków. Biorą oni czynny udział w rekolekcjach ogólnoparafialnych w okresie Adwentu i Wielkiego Postu. W sześciu parafiach są organizowane konferencje formacyjne dla członków PRD. W jednej spośród ankietowanych parafii organizowane są również trzydniowe rekolekcje zamknięte poza parafią. Wielu radnych uczestniczy w spotkaniach formacyjnych konkretnych grup modlitewnych i duszpasterskich, do których przynależą. Da się zauważyć pewną prawidłowość: im bardziej działalność PRD odbiega od sektora duszpasterskiego, tym formacja członków jest słabsza.

Kadencja PRD w parafiach wielkowiejskich nie przekracza okresu trzech – czterech lat. W ankietowanych parafiach członkowie PRD często zostają wybrani na drugą kadencję. Nie jest to oczywiście regułą. Trzeba dodać, że w takich przypadkach skład osobowy PRD często ulega przynajmniej niewielkim zmianom. W jednej z badanych parafii PRD po rocznym funkcjonowaniu została rozwiązana przez proboszcza, ze względu na antagonizmy między świeckimi członkami rady. Nowej rady nie powołano.

Częstotliwość spotkań PRD jest w dużej mierze uzależniona od potrzeb danej parafii. Radni spotykają się według zaleceń statutu PRD zamieszczonego w I SDKK – przynajmniej dwa razy w roku. Jedna z rad organizuje swoje posiedzenia co dwa miesiące.

Podsumowując wiadomości o działalności PRD w parafiach wielkowiejskich diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej należy stwierdzić, że podejmują się one bardzo rozlicznych i pożytecznych dla duszpasterstwa inicjatyw. Z drugiej strony, członkowie rady wielokrotnie skupiają się na działaniach, które powinna przejąć rada ekonomiczna. Niewątpliwie nie pozostaje to bez wpływu na zaangażowanie w dzieła o charakterze duszpasterskim.

2.2. PRD w parafiach miejskich

Powołanie PRD w ankietowanych parafiach³⁵ następowało w latach 1985–1995. Wybór członków dokonywany był głównie spośród parafian zaangażowanych w rozmaite grupy parafialne. W trzech przypadkach przeprowadzono wybór drogą oddania głosu przez każdego parafianina. W tę formę wyboru zaangażowało się nie więcej niż 30 % parafian, co odpowiada przeciętnej frekwencji na mszach niedzielnych w tychże parafiach.

W parafiach miejskich skład PRD wynosi od 10 do 20 osób. Radni wybrani przez parafian, to na ogół ludzie szczerze wierzący i prawdziwie praktykujący, których obecność w PRD jest mile widziana przez duszpasterzy.

Spotkania PRD odbywają się dwa – cztery razy w roku. Głównym ich inicjatorem są duszpasterze. W tym zakresie zauważalna jest większa bierność w porównaniu z parafiami wielkomijskimi.

Zagadnienia poruszane podczas spotkań PRD związane są ze sprawami dotyczącymi duszpasterstwa parafialnego i w znacznym stopniu z zagadnieniami ekonomiczno-gospodarczymi. Omawiane są kwestie dotyczące katechizacji, liturgii, przedsięwzięć duszpastersko-kulturalnych (np. tydzień kultury chrześcijańskiej, koncerty chórów i zespołów muzycznych). Aż w czterech parafiach w czasie obrad dominuje tematyka ekonomiczna. W dwóch parafiach, w których nie istnieją struktury Caritas, wybrani członkowie rady zajmują się posługą charytatywną. Często zdarza się, że mężczyźni wchodzący w skład PRD angażują się w służbę liturgiczną: są nadzwyczajnymi szafarzami Komunii świętej, lektorami, zbierają tacę itp.

W dwóch parafiach na spotkania formacyjne PRD zapraszani są prelegenci, zarówno duchowni jak i świeccy, których głównym zadaniem jest uwrażliwienie członków PRD na aktualne problemy religijne, społeczne, wychowawcze, a nawet zdrowotne.

Formacja ludzi zaangażowanych w PRD w trzech parafiach opiera się głównie o Mszę świętą, celebrowaną albo dla samej rady, albo dla wszystkich grup duszpasterskich w parafii. Podczas takiej Eucharystii radni wykazują się zaangażowaniem w przygotowanie liturgii: przygotowują śpiewy i czytania liturgii słowa, procesję z darami ofiarnymi itp.

Kadencja PRD w tego typu parafiach trwa od trzech do sześciu lat. Księża proboszczowie zauważają jednak, że jej wydłużanie nie stanowi najlepszego rozwiązania, bo wiąże się z ryzykiem popadania członków rady w stagnację i znudzenie. Z drugiej strony duszpasterze sugerują, że bardzo trudno jest o zaangażowanie nowych osób.

³⁵ Ankietę wysłano do parafii znajdujących się w miastach, na terenie których zamieszkuje od 5 do 27 tys. mieszkańców.

2.3. PRD w parafiach wiejskich

PRD w badanych placówkach wiejskich powstawały w latach 1988–2000, a zatem w przeciągu dłuższego okresu niż rady w parafiach miejskich.

Wybory do PRD w ankietowanych parafiach polegały głównie na mianowaniu wszystkich członków rady przez proboszcza. W trzech przypadkach zastosowano metodę zbierania głosów wśród wiernych.

Wybrane rady liczą od dziesięciu do siedemnastu członków. W każdej wiejskiej parafii jest zazwyczaj kilka kościołów filialnych, stąd w składzie wszystkich PRD są przedstawiciele tychże filii. Zdecydowanie bardziej niż w miastach, do gremium rady powołuje się reprezentantów samorządu lokalnego – sołtysów, wójtów itp.

Częstotliwość spotkań PRD w parafiach wiejskich, ogranicza się do jednego bądź dwóch spotkań w ciągu roku. Zbiera się wówczas cały skład PRD, który w przypadku trzech parafii podzielony jest na zespoły zgrupowane wokół filii. Radni w znacznej mierze zajmują się sprawami remontowymi w kościele parafialnym i kościołach filialnych; podejmują kwestię opłat za dzierżawę ziemi parafialnej. PRD organizują odpusty parafialne i festyny, jednakże działalność ta posiada raczej charakter kulturalno-rozrywkowy. O wiele trudniej jest o inicjatywę świeckich w parafiach, w których poprzednio funkcjonowały PGR-y, a dziś panuje bezrobocie i różnego rodzaju patologie.

Z badań ankietowych, które nadesłali księża proboszczowie, można wnioskować, że formacja członków ma dwie formy: prostą i zorganizowaną. Forma prosta związana jest z zachętami i propozycjami proboszcza do podjęcia lektury ciekawych książek i prasy katolickiej oraz do systematycznego i gorliwego uczestnictwa w praktykach religijnych. Metoda formacji zorganizowanej obejmuje natomiast rekolekcje, dni skupienia oraz wspólne pielgrzymki, które w parafiach wiejskich są jednak organizowane rzadko (dwa przypadki).

Czas trwania kadencji PRD w parafiach wiejskich wynosi od trzech do sześciu lat. W kilku radach pojawiła się niebezpieczna tendencja do rezygnacji z członkostwa. W takiej sytuacji pozostali członkowie PRD, w porozumieniu i przy współpracy z księdzem proboszczem, jeszcze podczas trwania kadencji, ogłaszali nabór nowych kandydatów. W niektórych przypadkach doboru nowych uczestników PRD dokonywał sam ksiądz proboszcz.

2.4. Osiągnięcia i problemy w działalności PRD

Dla lepszego podsumowania opisu działalności PRD w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej należy zwrócić uwagę na nadzieje i obawy oraz przeszkody, z którymi spotykają się ich członkowie.

W ankiecie zawarte były następujące pytania dotyczące poruszanej tematyki:

- 1) Na jakie przeszkody natrafia PRD w swojej działalności?
- 2) Jak Ksiądz Proboszcz ocenia skuteczność funkcjonowania PRD?
- 3) Jak Ksiądz Proboszcz ocenia swoją współpracę z PRD?
- 4) Inne spostrzeżenia i uwagi.

Analizując wyniki badań, trzeba stwierdzić, że działalność PRD w każdej parafii jest rzeczą konieczną. Przez aktywizację ludzi świeckich, w tym przypadku członków PRD, dochodzi do zdynamizowania życia Kościoła we wszystkich aspektach jego posługi.

Dzięki współpracy ze świeckimi, duszpasterze w badanych parafiach zyskali możliwość lepszego zapoznania się z potrzebami i codziennymi problemami swoich wiernych. Ludzie zaangażowani w działalność rady, w sposób bardzo otwarty mówią o problemach osób zamieszkałych na terenie parafii, zarówno tych materialnych jak i duchowych. Księża proboszczowie mają dzięki temu szansę dostrzeżenia naglających potrzeb wielu parafian, a co za tym idzie, mogą do nich wyjść z propozycjami zaradzenia trudnej sytuacji. Mogą poznać rodzące się oczekiwania i nadzieje.

Niegdyś cały ciężar prowadzenia parafii spoczywał na barkach księdza proboszcza. Ludzie świeccy nie angażowali się w życie Kościoła. Z drugiej strony duszpasterze nie liczyli na dużą pomoc świeckich. Dziś w tym względzie nastąpiło zdecydowane ożywienie. Niestety dotąd nie we wszystkich parafiach powołano rady. Przyczyn takiego stanu należy doszukiwać się w sceptycyzmie lub niechęci duszpasterzy, ale i w oporach wśród wiernych.

Wielkim problemem, z którym borykają się PRD, jest brak konkretnego modelu ich funkcjonowania. O ile stopień zaznajomienia z normami prawnymi jest dość duży, o tyle trudno jest znaleźć konkretne formy działania duszpasterskiego.

Z ankiet wynika, że zdecydowanie łatwiej funkcjonują rady w dużych miastach. Służy temu bogactwo osobowości wśród wiernych. Wydaje się jednak, że aktywność PRD w znacznym stopniu uzależniona jest od duszpasterzy – od ich życzliwości, inicjatyw i dobrych chęci.

Ogromnym mankamentem jest pomieszanie kompetencji rad. O ile w pierwszej badanej kategorii (parafie wielkomiejskie) aktywność duszpasterska PRD jest wyraźna, o tyle w parafiach wiejskich koncentruje się głównie na sprawach, które powinna podjąć rada ekonomiczna. Trudno w tym miejscu wskazać konkretne przyczyny braku takich rad. Zauważalne jest, że im bardziej rady zajmują się tematyką nie związaną z duszpasterstwem, tym trudniej o dobrą formację ich członków.

Najczęściej wymienianą przeszkodą w funkcjonowaniu rad jest brak środków materialnych na realizację planowanych zadań. Zdarza się, że na kanwie działalności rady pojawiają się nieporozumienia. Bywa, że trudno jest o jedno-myślność wśród samych jej członków (co w jednym, wspomnianym przypadku

stanowiło powód zaprzestania działalności). Inny problem stanowią opinie ludzi wrogich Kościołowi, którzy uznają radnych za sprzymierzeńców duchowieństwa w procesie klerykalizacji społeczeństwa.

We wszystkich parafiach na czele rady stoi ksiądz proboszcz. Sami duszpasterze przyznają, iż niejednokrotnie obawiają się, by świeccy nie ingerowali w kompetencje duchownych. Pozytywnym symptomem jest wyodrębnianie się wewnątrz rad komisji tematycznych.

Kwestię ilości członków, długości kadencji i częstotliwości spotkań odzwierciedla tabela 2.

Tabela 2

Struktura PRD

	Liczba osób w PRD	Kadencja PRD (w latach)	Częstotliwość spotkań w ciągu roku
Parafie wielkomiejskie	15 – 35	3 – 4	2 – 6
Parafie miejskie	10 – 22	3 – 6	2 – 4
Parafie wiejskie	10 – 17	3 – 11	1 – 3

Z tabeli 2 wynika, że w ukazanych aspektach działalność rad jest raczej zgodna ze wskazaniami zawartymi w kościelnych normach prawnych. Na funkcjonowanie rad niezbyt pozytywnie wpływa przedłużanie ich kadencji oraz brak zmian personalnych wśród członków.

Trudno stwierdzić, na ile wyniki ankiety odzwierciedlają sytuację w całej diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Taki osąd domagałby się obszernego studium socjologiczno-pastoralnego. Ukazana sytuacja PRD budzi nadzieję na jeszcze większe wzmocnienie ich roli we wspólnotach parafialnych, ale domaga się również zmian eliminujących występujące mankamenty. Choć działalność świeckich czasem budzi obawy wśród kapłanów, to jednak powinna być utożsamiana z nadzieją na odnowę działalności Kościoła w trzecim tysiącleciu³⁶.

³⁶ Podstawą do tak daleko posuniętego wniosku jest szereg publikacji, które pojawiły się na łamach różnego rodzaju czasopism. Należy wśród nich wymienić: R. Kamiński, *Parafialna Rada Duszpasterska w Austrii w świetle badań socjologicznych*, „Collectanea Theologica” 52(1982) fasc. 3, s. 127–137; J. Mariański, *Kontrowersje wokół roli świeckich w parafii*, „Życie Katolickie” 6(1987) nr 7, s. 83–101; A. Dunajski, *Wierni świeccy w parafii...*, art. cyt., s. 43–54; K. Kalinowski, *Współpraca ze świeckimi...*, art. cyt., s. 141–145; E. Górecki, *Posługa proboszcza w parafii...*, art. cyt., s. 297–310; W. Auleytner, *Niektóre problemy działania...*, art. cyt., s. 17–28; W. Aymans, *Konieczność zmian w określonych dziedzinach*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 19(1998) nr 12, s. 41–43 i wiele innych.

Dla skuteczności odnowy Kościoła potrzebne jest trwanie we wspólnej komunii duchownych i laikatu, wzajemna cierpliwość oraz otwartość. Potrzeba też – większego może niż dotychczas – odszukiwania idei oraz sensu ustanawianych praw, które mają służyć rozbudzeniu i należytemu ukierunkowaniu form aktywności eklezjalnej. Nie należy przy tym zapominać, że świeccy, nawet wówczas gdy są wybrani z zastosowaniem kryteriów reprezentatywności lub demokracji, nie są reprezentantami typu parlamentarnego, ale zostali wybrani dla zaświadczenia o wierze i dla wspomaganie, zgodnie z posiadaną wiedzą, a także kompetencjami. Refleksja nad tymi postulatami i potrzebami wydaje się szczególnie aktualna w chwili, gdy Kościół staje przed pytaniem o swoje miejsce w nowej sytuacji demokracji oraz pluralizmu społecznego.

KS. DARIUSZ JASTRZĄB
(WT UAM)

ZNAK CZASU — „PONOWOŻYTNOŚĆ”

Niniejsze opracowanie nie pretenduje do pełnego i wyczerpującego zaprezentowania problemu, jakim jest w naszych czasach zjawisko postmodernizmu. Jest to zaledwie szkic do zagadnienia, którego wielowątkowość i szeroki wachlarz problemów domaga się nieustannej obserwacji i oceny ze strony także teologii praktycznej. Wszak każde czasy są wezwaniem i wyzwaniem dla głoszenia Dobrej Nowiny, o czym Kościół pamięta, dostrajając swój pielgrzymi krok do pojawiających się nowych skonfigurowań kulturowych, filozoficznych, mentalnościowych.

1. W gąszczu terminów

W dziejach kultury, postmodernizm jawi się jako jeden z najistotniejszych *znaków czasu* przełomu XX i XXI wieku. Złożony, wieloznaczny i wieloaspektowy charakter tego *znaku* stawia przed współczesnym człowiekiem nie lada wymagania co do jego rozeznania i weryfikacji. Istniejące trudności w sformułowaniu odpowiedzialnej oceny postmodernizmu biorą się między innymi z aktualności zjawiska, dotyczy ono bowiem naszej teraźniejszości. Ponadto pośród samych teoretyków postmodernizmu nie ma jedności, każdy z nich tworzy odmienny obraz interpretacyjny świata. Wielu z teoretyków ponowoczesnej kultury nie uważa się w ogóle za postmodernistów. Niełatwa do odczytania jest także literacka forma podawcza myślicieli tego nurtu. Naszpikowana bowiem osobliwą metaforą oraz pojęciami, pod które podłożone są inne niż dotychczas znaczenia słów, rezygnuje z obowiązujących dotąd kanonów dyskursu naukowego. Treści rozpraw *quasi-naukowych*, przybrane w szatę tychże form podawczych, prezentowane są w sposób błyskotliwy; przenicowane sarkazmem, autoironią, paradoksem, nie ukrywają własnej absurdalności, a przy tym absolutystycznie pretendują do rozwiązywania wszystkich kwestii całej tradycji filozoficznej¹.

Sam termin *postmodernizm* jest dobrze zakorzeniony w języku polskim. W niniejszym opracowaniu używać go będziemy zamiennie ze spolszczonym

¹ Por. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy*, Lublin 2000, s. 9–10.

brzmieniem tego pojęcia – *ponowożytność*, które wydaje się najwierniejsze w tłumaczeniu². Warto zauważyć jednak, że dla określenia omawianego zjawiska kulturowego stosuje się także nazwy: *ponowoczesność*, *postmoderna*, *posthistoria*, *postindustrializm*. Przedrostek *post*, zwraca uwagę w tych określeniach na zamknięty już okres modernizmu (nowoczesności), który trwał w świecie zachodnioeuropejskim od okresu odrodzenia do lat sześćdziesiątych XX w. Bardziej radykalni teoretycy postmoderny mówią nawet o finalnym momencie wszechczasów, zamykającym wszystkie dotychczasowe epoki w ogóle, poczynając od czasów starożytnej Grecji, poprzez przeobrażenia średniowiecza, odrodzenia i oświecenia, aż do katastrofy totalitaryzmów dwudziestego wieku.

Obok tak sformułowanych pojęć, istnieją jeszcze inne terminy nie łączące się ze wspomnianym przedrostkiem *post*. Jednym z najczęściej używanych jest termin *dekonstrukcjonizm*. Wskazuje on między innymi na otaczający człowieka „chaosmos”³, spowodowany przez sparcjalizowaną prawdę, ambiwalencję moralną, brak określonego celu życia, przy jednoczesnym założeniu nieodwracalności tego procesu. Niektórzy postmoderniści, nie godząc się z formantem – *izm*, preferują określenie *dekonstrukcja*. Według nich, wszystkie *-izmy* suponują zamknięcie w jakimś systemie myślowym, a ten jest niemożliwy do uzasadnienia. W słownictwie opisującym omawiany fenomen możemy natrafić także na określenie *poststrukturalizm*. Wyraża ono sprzeciw wobec *strukturalizmu* promującego gradacyjnie i dynamicznie uformowaną scentralizowaną całość np. życia społecznego, z wytyczonymi punktami odniesienia, które hierarchizowałyby i porządkowały rzeczywistość⁴.

Widzimy więc, że pole semantyczne pojęcia *postmodernizm* jest wypełnione tak szeroką gamą desygnatów, iż trudno o jednoznaczne określenie tego nurtu kulturowego. Sam fakt „niedefiniowalności” stanowi już jedną z bardziej znamienitych cech wypełniających deseń znaczeniowy tego terminu⁵.

2. W perspektywie rozczarowania nowożytnością

Czynników wyzwalających nową sytuację kulturową ponowoczesności jest wiele. Do niewątpliwych, od strony społecznej, należą: nasilające się gwałtow-

² Por. A.L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowożytności*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, Warszawa 1996, s. 25; Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 5.

³ Por. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, Warszawa 1997.

⁴ Por. E. Kuźma, *Postmodernizm*, w: A. Żylińska, A. Skrendo (red.), *Przełom wieku w kulturze – kultura na przełomie wieków. Po przełomie*, Szczecin 2001, s. 43–45.

⁵ Por. J. Van Der Vloet, *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*, „Communio” 14 (1994) nr 6, s. 60.

nie, już w XIX wieku, kontrasty społeczno-polityczne czy dwudziestowieczna kompromitacja ideologii i utopii⁶. Najprościej rzecz ujmując, postmodernizm zrodził się jednak z rozczarowania epoką nowożytną. Pozostając z nią w jawnej konfrontacji, odzwierciedla wcześniejsze przełomy kulturowe pomiędzy nowożytnością i średniowieczem, czy średniowieczem i epoką starożytności. Pomiedzy tymi przełomami kulturowymi dochodziło zawsze albo do gloryfikacji przeszłości, albo (na zasadzie kontrastu) futurystycznego odwoływania się do zasady: *nowe – znaczy lepsze*⁷. W opinii jednak teoretyków ponowożytności, nie można zaliczyć jej do tak oznaczonych archetypów. Swoim mentorskim tonem, nacechowanym elokwencją i ekwilibrystyką słów, znoszą oni z powierzchni uzasadnień i logiki każdą prawdopodobną rację historiozoficzną. Najogólniej rzecz ujmując, TOTALNIE przeciwstawiają się dwuipółtysiącletniej tradycji kultury i myśli ludzkiej.

Punktem wyjścia tej negacji jest, jak już wspomnieliśmy, rozczarowanie czasami „nowymi”. Epoka nowożytna bowiem, przy pomocy „wartości nieograniczonego postępu”, „pożądania wiedzy”, zmierzała do ustalenia bezkrytycznie takich kanonów rzeczywistości, które prowadziłyby człowieka do osiągnięcia szczęścia i wolności. Proces ten dokonywany był przy absolutyzowaniu subiektywności ludzkiej, w której zakotwiczony rozum stanowił jedyny i „pierwszy pewnik”. Przy tak sformułowanych aksjomatach, człowiek nabywał „autonomiczności”, odczuwał „moc” panowania nad zmiennymi historii, nad naturą będącą „przedmiotem czci religijnej”⁸, dającą się jednak sterować przy pomocy osiągnięć nauki i techniki⁹. Po odebraniu Bogu władzy nad światem, to człowiek stawał się jedynym hegemonem i twórcą *nowej* „natury”. Istnienie (w tym zagarniętym przez nowoczesność świecie) miało się realizować w samym podmiocie i tworzonej przez niego kulturze¹⁰.

Ta zgeometryzowana i mechanicystyczna wizja świata napotkała jednak na aporię, która wcześniej, bo już na początku XVIII wieku, coraz bardziej uświadamiana, przynosi zmianę promowanego dotąd światopoglądu. Pojawia się ona – paradoksalnie – w samym sposobie pojmowania świata przez prominentów nowożytności. Rodzi się wraz ze zwątpieniem w absolutyzowaną dotychczas racjonalność. Zwątpienie to spowodowało, iż koncentracja elit umysłowych przesunęła się na antypody dotychczasowego stanowiska, opowiadając się tym samym za denominacją wartości poznania intelektualnego. W wyniku zaistnia-

⁶ Por. G. Penati, *Czasy nowożytne a postmodernizm we współczesnej myśli teologicznej*, „Communio” 14(1994) nr 6, s. 26.

⁷ Por. tamże, s. 24–25.

⁸ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, Kraków 1969, s. 41.

⁹ Por. G. Penati, *Czasy nowożytne a postmodernizm...*, dz. cyt., s. 26–27.

¹⁰ Por. R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 44–45.

łych zmian, poznanie ludzkie zostało pozbawione atrybutu uniwersalności, ponieważ zaczęło się jawić jako zdeterminowane subiektywnie i kulturowo.

W konsekwencji, postmoderniści najbardziej zaatakowali dwa z dotychczas zdogmatyzowanych w nowożytności założeń. Z jednej strony poddali krytyce „grzech pierworodny centryzmu”, którego podłożem były „filozofie wyrokujące” posługujące się „meta-narracją”, a dążące do ogarnięcia i zdefiniowania WSZYSTKIEGO. Początek tworzenia się kultury „centryzmu” zauważają już w „totalitarnej mentalności ateńskiej”. Podtrzymywanie zaś tej kultury było możliwe w historii tylko dlatego, gdyż przez całe wieki obligowano ludzi do respektowania Prawdy Obiektywnej i tak zwanych Pierwszych Zasad. W konsekwencji realizowany praktycznie „centryzm” podporządkowany był „totalizacji” życia. Ekstremalnymi objawami takiej „totalizacji” życia, jako nieudane próby realizowania utopii, stały się w XX w. getta i obozy koncentracyjne¹¹.

Jeśli zaś chodzi o drugie zagadnienie, wynikające z rozczarowania nowożytnością, to sformułowane ono zostało jako hasła: „końca kultur”, „końca możliwości” i „wszystko już było”¹². Historia tak jak filozofia skończyła się. Czasy nowożytne rozumiały historię jako strumień dziejowości, w którym dokonuje się nieustannie proces zmian tworzący postęp. Jeżeli w nowożytności historia była osnową sensów i utopii, a jej siłą motoryczną była wolność, to w epoce ponowoczesności mówić należy o po-historii, o końcu sensu historii. W to miejsce wprowadzony został aksjomat permanentnego podtrzymywania terażniejszości. W aksjomacie tym brak zainteresowania rozwojem cywilizacji i określania celowości świata. W takim ponowożytnym ujęciu, „historia składa się z tzw. substancji narracyjnych, czyli językowych obrazów przeszłości”¹³. Krótko mówiąc, istnieje tylko to, co obecne. Przeszłość i przyszłość „zapadają się” w terażniejszości.

3. Wybrane odniesienia filozoficzne

Postmoderniści odwołują się do myślicieli tej miary, co F. Nietzsche, M. Heidegger, C. Levi-Strauss, E. Levinas, H.G. Gadamer. Korzystając z wielu postawionych przez tych filozofów założeń, przekornie zmieniają ich znaczenia, wykorzystując je do własnych interpretacji. I tak na przykład zaczerpnięty od F. Nietzschego wątek o iluzoryczności percepcji przez człowieka świata, staje się jednym z centralnych przekonań ponowoczesnej myśli. Według niej,

¹¹ Por. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy...*, dz. cyt., s. 17–19; Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 15–16.

¹² Por. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy...*, dz. cyt., s. 17–19.

¹³ Z. Falczyński, *Teologia w kontekście ponowoczesności*, [w:] Z. Sareło (red.), *Postmodernizm. Wezwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 107.

człowiek posługuje się tylko obrazami, które nie są prawdziwe. Rozumiemy, że przy takich założeniach nie trudno zakwestionować istnienie prawdy, możliwość jej poznania, a także jej obiektywny charakter. Nie bez wpływu na podważenie przekonania o obiektywności prawdy były też prace lingwistów, zwłaszcza L. Wittgensteina, którego przeinterpretowane pojęcie „gry językowej” posłużyło do dokumentowania tezy, że poznanie ma charakter czysto subiektywny i zamknięty w obrębie poznającego podmiotu. Według postmodernistów, język ludzki nie odzwierciedla rzeczywistego stanu rzeczy, jest zindywidualizowaną formą opisu świata przypisaną wyłącznie określonym podmiotowi. Podmiot nie kieruje się żadnym porządkiem reguł obowiązującym wszystkich, gdyż takowy nie istnieje. Człowiekowi pozostaje „własna mała gra językowa”¹⁴, którą J-F Lyotard¹⁵ uznał za kluczową w analizach antropologicznych. Zarysowana koncepcja „gry językowej”, skrajnie indywidualizująca człowieka, pozbawiona celowości i sensu, nie doprowadza jednak refleksji ponowożytnej do żadnych rozstrzygnięć¹⁶.

Powyższe uwagi skłaniają nas to stwierdzenia, że teoretycy postmodernizmu posługują się raczej pewną „fatalistyczną strategią” niżli metodyką dyskursu prowadzącego do krytyki danego systemu poznawczego czy wartościującego. Narzędziem tej strategii jest na przykład, w wypadku J. Baudrillarda – „ironia”, którą „trawersuje” określony system, prowadząc do jego zamierzonej „destabilizacji”¹⁷. U innego propagatora tego nurtu, J. Derridy, obserwujemy programowe zmierzanie do osiągnięcia zamierzeń „dekonstrukcyjnych”. Ten czołowy przedstawiciel postmodernizmu przyjmuje, na przykład, terminologię z klasycznych systemów filozoficznych i operując nią wedle przypisanych jej przez siebie desygnatów, rozprawia się z określoną tradycją filozoficzną (np. metafizyką)¹⁸.

Ponowożytność, w teoretycznym opracowaniu jest więc światopoglądem paradoksu, który powołując się na wyniki badań naukowych, neguje zasadność przesłanek racjonalnego myślenia w procesie poznawczym. Kwestionując obiektywność prawdy, prowadzi do odwrócenia całego porządku moralnego, z możliwością kreowania wielu prawd wedle założeń czysto subiektywnych, wysnutych na podstawie osobistego doświadczenia¹⁹. Tym samym człowiek

¹⁴ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 283.

¹⁵ J-F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, Minneapolis 1984, s. 40–41.

¹⁶ Por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce...*, dz. cyt., s. 7–8.

¹⁷ Por. J. Baudrillard, *Gra resztkami. Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsh, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.), Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 204.

¹⁸ Por. Ch. Johnson, *Derrida*, Warszawa 1997.

¹⁹ Por. M. Chmielewski, *Kobieta konsekrowana wobec dehumanizacyjnych procesów globalizacji*, „Życie konsekrowane” 3(2001), s. 88.

żyjący w czasach ponowoczesnych, bezkrytycznie przyjmujący te i inne propozycje oglądu rzeczywistości, pozbawiony zostaje stałych punktów odniesienia, a w konsekwencji, okradziony z poczucia sensu. Jeżeli na przykład, dla osoby religijnej, wiara jest „nadaniem sensu”²⁰ życiu, to postmodernizm, z przekonania o wielointerpretacyjności świata, wyprowadza kategorię jego braku.

4. Aksjomat aksjologicznego chaosu

W konsekwencji, świat ludzki pozbawiony sensu przyczynia się do tworzenia <niekulturalnej kultury>²¹ o mocnym wydźwięku antypersonalistycznym, relatywizującym zasadność obiektywnego porządku aksjologicznego i epistemologicznego. Ten swoisty *chaosmos* odzwierciedla się w polu etycznym człowieka, gdyż relatywizacja prawdy prowadzi w praktyce do hedonizmu etycznego²². W miejsce antycznej jedni *prawdy-dobra-piękna*²³ wprowadzane są w kulturze postmodernistycznej „stany pośrednie”, praktycznie rozumiane jako a-teleologiczny tryptyk: *łatwo-przyjemnie-szybko* (użycie, wyżycie, pęd). Dokonuje się zatem karkołomnego rozdzielenia rzeczywistości poznawczej, etycznej i estetycznej. Wprowadzając epistemologiczny sceptycyzm, głosząc niemożliwość odkrycia prawdy kwestionuje się poznawalność tego, co jest dobrem, a co złem. Obszar znaczeniowy dobra i zła, każdy wytycza sobie sam, wedle osobistych kryteriów.

W przekonaniu niektórych postmodernistów, we współczesności dokonuje się redukcji etyki do estetyki. Jesteśmy więc świadkami estetyzacji etyki (L. Wittgenstein). Określa się ją mianem „etyki smaku”, która promuje „estetykę istnienia” czy „autokreację” zmierzającą do „życia estetycznego” (R. Rorty)²⁴. Etyka w przeszłości traktowana była czysto funkcyjnie, jako narzędzie elit służące do zachowania i utrzymania władzy (Z. Bauman). Tak pojęta etyka musiała zadbać o dobrze i szczegółowo opracowany kodeks oraz oprzeć się na solidnym autorytarnym fundamencie. Temu właśnie celowi służył w przeszłości zobiektywizowany porządek norm moralnych. Funkcjonował on jako instancja nadrzędna ponad jednostką i społeczeństwem. Wymagany był ze względu na respektowanie przez jednostki podrzędne (masę) tych, którzy posiadli władzę i pieniądze²⁵.

²⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 62.

²¹ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Próba orientacji*, Kraków 1969, s. 71.

²² Por. M. Chmielewski, *Kobieta konsekrowana ...*, dz. cyt., s. 88.

²³ Por. M. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 360n.

²⁴ Por. tamże, s. 314–318.

²⁵ Por. Z. Sareło, *Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana*, [w:] Z. Sareło (red.) *Moralność i etyka w ponowoczesności*, Warszawa 1996, s. 73–74.

Przyjmując taką interpretację etyki, teoretycy postmoderny bez żenady porzucali z piedestałów wszelkie autorytety weryfikujące moralne czyny człowieka. Powszechnie podziwianymi ludźmi w ponowoczesności nie są święci, bohaterowie czy ludzie cnotliwi, lecz określani już w latach sześćdziesiątych przez amerykańskie subkultury tzw.: *beautiful people*, piękni ludzie. Dziś nadsładowuje się raczej „powierzchnową atrakcyjność” wyglądu i zachowania gwiazdy *show businessu*, idoli muzycznych, aniżeli heroizm życia świętych²⁶.

Nie trudno przewidzieć, że odrzucenie obiektywności prawdy i norm moralnych prowadzi do zachwiania równowagi także w perspektywie estetyki. Dla postmodernistów, sztuka współczesna, pomimo zachowania ogromnego prestiżu społecznego, zatraciła zdolność refleksyjnego wyobrażania rzeczywistości. Odseparowana od kryterium prawdy i dobra, kieruje się względami formy, przy jednoczesnym ignorowaniu znaczenia treściowego w artystycznym wyrazie. Jej istnienie, przy założeniach tradycyjnych norm piękna, uległo całkowicie procesowi autodestrukcji. Tak jak na gruncie filozofii, podobnie i w sztuce postmodernizm jawiący się jako „anty”, ogłosił obalenie tradycyjnych „kanonów narracji artystycznej”. Swoje „anty” ukierunkowuje przeciwko całemu kulturowemu dorobkowi, tradycji i „centryzmom”. Głosząc śmierć sztuki (*Die Kunst ist tot*) i upadek kultury (*To hell with culture*), ostrze swej krytyki wysuwa przede wszystkim przeciwko modernistycznym tezom „estetyzmu” czy „parnasizmu” (*L'art pour l'art*). Uważając, że nie ma sztuki, za istotę estetyki uznaje wolność i kreatywność. Faktycznie, każda twórczość artystyczna, pozbawiona zaangażowania systemowego, wyzuta z dramatycznego kontekstu, zdaje się na kombinacyjność, staje się – wedle określenia McLuhana – „mozaikowa”, a przez to nijaka²⁷.

5. Postulat antypedagogiki

Relatywizm poznawczy, etyczny i estetyczny promowany przez postmodernę dąży do pozbawienia człowieka niewygodnego gorsetu zasad i norm, gdyż, w przekonaniu jej promotorów, to one ograniczają wolność człowieka i hamują rozwój jednostek. „Postmodernizm ze swoim antyracjonalizmem odrzuca jakże ważną w rozwoju osobowym i społecznym ideę celu, zwłaszcza ostatecznego”. Człowiek nie osadzony na systemie wartości, bez stałego punktu odniesienia w przyjętej etyce, gubi się w wielości wrażeń, bombardowany ilością informacji, których nie jest w stanie przetworzyć, „nie jest już świadomym twórcą hi-

²⁶ Por. R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna: żywe piękno i refleksja nad sztuką*, Wrocław 1998, s. 318.

²⁷ Por. J. Baudrillard, *Gra resztkami...*, dz. cyt., s. 224; H. Kiereś, *Trzy socjalizmy...*, dz. cyt., s. 37–54; M. Chmielewski, *Kobieta konsekrowana ...*, dz. cyt., s. 88.

storii, lecz najwyżej jej przedmiotem. To z kolei prowadzi do rozchwiania wszystkich więzi społecznych, tak rodzinnych jak i narodowych²⁸. O ile ponowoczesność nie ma szans na poważne zadomowienie się w obszarze filozofii, to w wymiarze codzienności staje się wręcz stylem czy receptą na życie, *humanizmem* autonomii człowieka, antropologią bez horyzontu teleologicznego. Przykładem praktycznym realizowania postulatów, których źródłem są przesłanki postmodernistyczne jest swoista antypedagogika²⁹, kreująca postawy tak zwanego *pozytywnego myślenia*. Wedle niektórych obserwatorów tego zjawiska chodzi o wprowadzaną do szkół (chodzi także o programy telewizyjne czy czasopisma młodzieżowe) nową *humanizację*, przy pomocy na przykład systemu wychowawczego nakłaniającego młodzież do przyjęcia postawy asertywnej (w Polsce od 1995 r.). Pobieźnie rzecz ujmując chodzi o to, ażeby młody człowiek posiadał własne zdanie, potrafił wypowiadać własną opinię, wyrażać swoje „nie”. Oczywiście, promowanie takich postaw niekoniecznie prowadzi do formowania depersonalizującego. Problem polega na tym, że młodzież nie operuje jeszcze często skonsolidowanym systemem wartościującym. A w bezkrytycznym stosunku do kultury postmoderny, przy zamierzonym odsyłaniu jej do funkcjonowania w obrębie trójpołówki *łatwo – przyjemnie – szybko* (do zaobserwowania w programach *reality-show*), dokonuje ocen moralnych (np. co do miłości, eutanazji, aborcji), startując bardzo często z próżni aksjologicznej czy pozycji czysto emocjonalnego pułapu przeżywania świata. Zanurzona w kulturze myślenia postmoderny, pozbawiona narzędzi obiektywnego i uniwersalistycznego oglądu rzeczywistości, w praktyce hołduje „kultowi egoizmu i nieodpowiedzialności, a przekładając to na język codziennych postaw – bezczelności, wręcz chamstwa uczniów, żądania respektowania istniejących i nieistniejących praw, i oczywiście lekceważenie obowiązków”³⁰. Znanе już powszechnie są slogany „róbta co chceta” czy ostatnio będący na topie „zrób se dobrze”. W perspektywie takich ideałów wychowawczych nietrudno o dewastację systemu moralnego, oduczenie odpowiedzialności, zepchnięcie młodego pokolenia do poczucia osamotnienia, zwłaszcza że w dużej mierze zniszczone są dziś autorytety. Przyczyn degradacji autorytetów oczywiście jest wiele. Zasadniczym w kulturze postmoderny jest niewątpliwie kryzys ojcostwa czy kryzys rodziny w ogóle. Młody człowiek, ponoszący najdramatyczniej konsekwencje owego kryzysu, staje się „elementem składowym” pokolenia określanego jako: „socjopatyczne”, „X” albo „pokolenie luzu”³¹. Jakże wymownym i sztan-

²⁸ Por. M. Chmielewski, *Kobieta konsekrowana ...*, dz. cyt., s. 89.

²⁹ Por. A. Bławat, *Antypedagogika. Postmodernistyczne zakwestionowanie wychowania*, w: Z. Sareło (red.) *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 40–51.

³⁰ Por. P. Jaworski, *Reforma – czyli edukacja inaczej. Jaka młodzież? Jaka Rzeczpospolita?*, „Arcana”, 21(1998) nr 3, s. 28.

³¹ Tamże.

darowym symbolem zagubienia tegoż człowieka jest katastroficzna twórczość Sarah Kane, młodej brytyjskiej dramatopisarki, przez niektórych porównywanej do Szekspira, a uosabiającej głos pokolenia, które nie potrafi sobie poradzić ze świadomością obecności zła na świecie i poczuciem wyobcowania w życiu.

6. Próby określeń pastoralnych

Powyższe uwagi są oczywiście jedynie zarysem analizy współczesności przenikniętej praktycznie swoistym „nekrologizmem”, w ramach którego F. Nietzsche ogłosił już „śmierć Boga”, M. Foucault „śmierć człowieka”, a F. Fukuyama „śmierć historii”³². Pewnie dlatego Jan Paweł II notuje w *Fides et ratio*, że jedną z największych pokus teraźniejszości jest rozpacz. Z drugiej jednak strony Papież zauważa, że „nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek teraz powinien nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności”³³. Sami postmoderniści dostrzegają pojawiające się tendencje poszukiwania na nowo trwałych punktów odniesienia w dziedzinie historii, filozofii, moralności. W *pustce egzystencjalnej* nie da się żyć. W akcie desperacji i „udręki” współczesny człowiek stara się więc odtworzyć zaprzeszczone kultury, a w ich obrębie także to wszystko, co zostało wykpięte i zniszczone³⁴.

Powstała zatem nowa sytuacja dla teologii. Uogólniając możemy powiedzieć, że charakteryzuje ją rozdźwięk pomiędzy nową kulturą a wiarą. Kościół (teologia) nieprzerwanie zanurzony był w kulturę, ta ostatnia z kolei ulegała nieustannym metamorfozom pod wpływem tegoż Kościoła. Kościół poza kontekstem kulturowym jest oczywiście do wyobrażenia, ale z punktu widzenia teologii praktycznej zamyka się wtedy w getcie ekskluzywizmu wybranych. Chcąc pozostać wiernymi duchowi ostatniego Soboru, my chrześcijanie wezwani jesteśmy do inkulturacji. Jest to proces skomplikowany dlatego, że w niektórych przejawach funkcjonowania Kościoła trudno jeszcze pozbyć się mentalności bronionej twierdzy. Hans Urs von Balthazar już przed laty nawoływał, by „burzyć bastiony” zamykania się w kontrreformatorskiej postawie. Nacechowana jest ona średniowiecznym modelem pojmowania Kościoła jako twierdzy obwarowanej. W sytuacji, gdy kultura ponowoczesności skompromitowała modernistyczne, pozytywistyczne zapędy budowania cywilizacyjnej wieży Babel, wezwaniem dla Kościoła pozostaje, by jawił się jako „aktywny podmiot ewangelizacji, jednocześnie świadomy tego, że sam musi być zawsze

³² J. Tischner, *Książka na manowcach*, Kraków 1999, s. 12.

³³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998, nr 91.

³⁴ Por. J. Baudrillard, *Gra resztkami...*, dz. cyt., s. 225–226.

ewangelizowany³⁵. Obecny w świecie, nie może nie uwzględniać zachodzących w nim zmian, sam niejako przygotowany przez swą katolickość (misyjność) do przeżywania procesu metamorfozy w zakresie dobierania środków pastoralnej posługi. Po hekatombach wojen światowych podupadło przecież zaufanie wobec Kościoła, kojarzącego się nie tyle ze skostniałą treścią głoszonych prawd, ile raczej z nieuważnymi formami ich przekazywania. Dotyczy to zwłaszcza języka, którym się posługiwał, zbyt hermetycznego, zamkniętego i nie przylegającego do języka zniecierpliwienia i pędu nowożytności. Niewątpliwie przeżywając nowe wezwania, gdy zamyka się cały historyczny bieg cywilizacyjny Europy, a nie ujawnia się jeszcze jej nowy obraz, Kościół nie przestaje być nadal „zbawczym sakramentem Chrystusa”³⁶.

W tak zarysowanej perspektywie wcale nie traci swej zasadności zawołanie R. Guardiniego, by wiara, która jest „decydującym faktorem historii”, nie wchodziła w kompromis, pesymizm, półśrodki ze światem³⁷. W epoce ponowoczesności, nieświadomie domagającej się „powrotu do *sacrum*”³⁸, bardzo istotnym zadaniem misji Kościoła jest odbudowanie prawdziwego obrazu człowieka, który jest nosicielem łaski. Od strony antropologii, Kościół winien zadbać o przemianowanie tej antropologii z autonomicznej w teonomiczną czy chrystonomiczną. *Wtedy bowiem dosięga fundamentu, bez którego określanie całościowej prawdy o człowieku jest niemożliwe*. Kościół winien zadbać przede wszystkim o „spiritualizację człowieka”, czyli świętość (doskonałość) „osoby ludzkiej, która będąc bytem materialno-duchowym coraz bardziej aktualizuje się i uduchawia – i w sensie ontycznym, i w sensie moralnym”³⁹. Tacy teologowie jak W. Kasper i J.B. Metz zachęcają, by w tym procesie tworzenia antropologii, w celu uniknięcia fideizmu, koniecznie uwzględniać zasadę: *fides querens intellectum*⁴⁰. Dopiero wtedy, jak to się wyraził Jan Paweł II, taka antropologia „zgodnie z prawdą uznaje wielkość i ubóstwo człowieka, ukazując, utrzymując i rozwijając jego pełną godność”⁴¹.

Na naszym polskim gruncie istotną przeszkodą w spełnianiu powyższych wymogów przez teologię praktyczną, stającą wobec konfrontacji z kulturą postmoderny, jest niebezpieczeństwo, które ks. Tomasz Węclawski określił

³⁵ J. J. Garrido, *Misja chrześcijanina w czasach kryzysu kultury*, „Communio” 14 (1994) nr 6, s. 90.

³⁶ Por. H. Urs von Balthasar, *Burzenie bastionów*, Kraków 2000, s. 5–8.

³⁷ Z. Falczyński, *Teologia w kontekście ponowoczesności...*, dz. cyt., s. 111.

³⁸ Por. M. Kowalczyk, *Drogi poznania teologicznego w dobie postmodernizmu*, [w:] Z. Sareło (red.) *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 117.

³⁹ M. Krapiec, *Odzyskać świat realny...*, dz. cyt., 384.

⁴⁰ Z. Falczyński, *Teologia w kontekście ponowoczesności*, dz. cyt., s. 112.

⁴¹ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Watykan 1990, nr 5.

ogólnie jako: „Niebezpieczeństwo (które) tkwi w tym, że o rzeczach dla naszego bycia Kościołem fundamentalnych mówi praktycznie biorąc tylko sam Papież, a nauczanie lokalne <dopowiada> konsekwencje, zwłaszcza moralne, tego, co słyszymy od Jana Pawła II”⁴². Jednocześnie teolog z Poznania proponuje swoich *siedem słów* jako zarys–propozycja procesu formułowania odpowiedzi Kościoła w Polsce wobec znaków czasu przełomu tysiącleci. Są nimi: (1) **wieńczyć**, czyli odkryć na nowo Jezusa, który umarł i zmartwychwstał; (2) **pamiętać**, nie tylko o momentach wzniosłych, obecnych w historii Polski, ale i o przegranych, umieć ponieść odpowiedzialność za to, co się nam nie udało; (3) **wybaczać**, by nie lekceważyć i nie pogardzać, co jest tym trudniejsze, im zwiększa się poczucie zagrożenia; (4) **przyjmować**, czyli przekraczać granice uprzedzeń wobec innomyślących, nie dzielić ludzi na swoich i nie swoich; (5) **dziękować** (eucharystia) – nieustannie Bogu; (6) **dawać**, a przy tym w sposób przemyślany i odpowiedzialny dysponować datkami wiernych; (7) **iść**, czyli pomimo pokusy pozostania przy tym, co jest, nie podważając wierności dziedzictwu chrześcijańskiemu, odczytywać znaki czasu i godzić się na zmiany dla lepszej percepcji Dobrej Nowiny w zastanej kulturze⁴³. Należałoby jeszcze dopowiedzieć, za ks. Józefem Tischnerem ósme słowo, wskazujące na „etykę dialogu”. Po prostu (8) **dialog**, a nie konfrontacyjny sposób podejścia do kultury postmoderny⁴⁴.

W tym spojrzeniu na duszpasterstwo bez „bastionu” uprzedzeń i lęków wobec kultury ponowoczesnej istotny głos zabiera także abp Józef Życiński, który w publikacjach często wypowiada się o – jak to sam określa – „duszpasterstwie wykorzenionych”. Arcybiskup postuluje, by przede wszystkim stając wobec *homo postmodernus*, próbować zrozumieć jego sytuację wytrącenia z poczucia sensu życia. Zrezygnować z moralizowania wobec obserwowalnych form ucieczki współczesnego człowieka w świat wirtualny, w irracjonalność, w happening... Tego wyrwanego z poczucia tożsamości *nomadę*, uwikłanego w zło, a chroniącego się jakże często w rozpacz, należy na powrót poprowadzić z „fenomenów do fundamentów”. Właśnie postrzegając ogromne zagubienie pokolenia z przetrąconym kręgosłupem aksjologicznym, Arcybiskup przypomina: „Jezus uczy nas, byśmy nie dzielili świata na dobrych i złych, lecz abyśmy poszukiwali środków duszpasterskich niosących szansę przemienienia niedawnych opętanych w apostołów, Szawłów w Pawłów, jawnochrześcijan w święte”. Wskazuje, że w prowadzeniu duchowym człowieka współczesnego należy dą-

⁴² Por. T. Węclawski, *Siedem słów*, „Tygodnik Powszechny” 50(1999), s. 1.

⁴³ Por. tamże, s. 1, 10; A. Przybecki, *Duszpasterstwo w Polsce. Poszukiwanie nowych form obecności*. Poznań 2001, s. 129n.

⁴⁴ Por. J. Tischner, *Książka na manowcach*, dz. cyt., s. 28; A. Luter, J. Majewski, *Duszpasterstwo postmodernistyczne?*, „Więź”, 1(2002), s. 29–30.

żyć do integracji jego osoby, przez podprowadzenie go w obszar transcendencji działającego Trójjedynego Boga. Modernistyczny punkt ciężkości spoczywający na podmiocie winien być przeniesiony na relację człowieka z Bogiem Trójjedynym, gdzie antropologia wyrasta z teologii i z historycznego odniesienia do tradycji przodków⁴⁵.

KS. JAROSŁAW KODZIA

**KONGREGACJE DEKANALNE W ŚWIETLE KODEKSU PRAWA
KANONICZNEGO Z 1917 R. I 1983 R.
ORAZ I SYNODU DIECEZJI KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIEJ**

W ostatnich czasach jesteśmy świadkami szybkich przemian społecznych i kulturowych, zachodzących w życiu ludzi i narodów, wśród których kapłani sprawują swą posługę. Aby głoszenie przez nich Ewangelii było wierne i owocne, po przyjęciu święceń powinni dalej kontynuować i pogłębiać każdy wymiar odbytej w seminarium formacji – ludzki, duchowy, intelektualny i duszpasterski. Służyć temu mają między innymi „specjalne zebrania, które by od czasu do czasu gromadziły kapłanów w celu odnowy swego życia, jak i celem zdobycia głębszej znajomości różnych dziedzin wiedzy kościelnej, zwłaszcza Pisma świętego i teologii, donioślejszych zagadnień społecznych oraz nowych zasad działalności duszpasterskiej”¹.

Problem stałej formacji duchownych, dzięki której kapłani mogą „wzrastać we własnym prezbiterium i wraz z nim, w jedności z biskupem”², nie jest zagadnieniem nowym. Już wiele wieków temu podejmowano w Kościele przedsięwzięcia, które dawały możliwość doksztalcania duchowieństwa. Ogromne możliwości w tej materii stwarzały kongregacje dekanalne, które pomimo upływu czasu dalej są powszechnie organizowane pod nazwą konferencji dekanalnych. W pojęciu kanonicznym są to zebrania duchownych dekanatu odbywane pod przewodnictwem dziekana dla omówienia zagadnień duszpasterskich oraz w celu podnoszenia poziomu naukowego i ascetycznego duchownych. W źródłach prawnych na określenie tychże zebrań spotkać można następujące określenia: *conventus, collationes seu conferentiae, convocationes, capitula ruralia, synodi decanales, synodi rurales, congregationes rurales, congregationes synodorum decanalium, congregationes presbiterorum, calendae*, czy też konferencje dekanalne lub pasterskie³.

¹ Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, nr 16.

² Jan Paweł II, Adhortacja o formacji kapłanów we współczesnym świecie *Pastores dabo vobis* (25 III 1992), nr 74.

³ Por. Z. Chodyński, *Kongregacje dekanalne*, w: *Encyklopedia Kościelna*, t. 10, red. M. Nowodworski i in., Warszawa 1877, s. 623; F. Duczyński, *Kongregacje dekanalne*

⁴⁵ Por. J. Życiński, *Wyzwanie duszpasterskie w kulturze postmoderny*, „Więź” 1(2002), s. 17–25; Z. Falczyński, *Teologia w kontekście ponowoczesności...*, dz. cyt., s. 112.

Celem niniejszego artykułu jest zebranie i zaprezentowanie uregulowań kanonicznego prawa powszechnego oraz partykularnego diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej odnoszących się do tej konkretnej dziedziny. Ich zestawienie umożliwi ustalenie wpływu norm prawa powszechnego na ustawodawstwo partykularne.

I. Kongregacja dekanalna w kanonicznym prawie powszechnym

Wiek XX to niewątpliwie znaczący czas w historii kształtowania się prawodawstwa kanonicznego. W 1917 r. promulgowany został *Codex Iuris Canonici*, który skodyfikował i zreformował całe prawo kanoniczne⁴. Niespełna siedemdziesiąt lat później, a prawie dwadzieścia lat od zakończenia obrad Soboru Watykańskiego II, w 1983 r. promulgowano nowy Kodeks Prawa Kanonicznego, zwany Kodeksem Jana Pawła II. W obydwu zbiorach znajdujemy kanony, w których mówi się ogólnie o zebraniach kleru.

Szczegółowe przepisy dotyczące konferencji dekanalnych znajdujemy w partykularnym ustawodawstwie kościelnym. Każda diecezja posiada zazwyczaj własne, szczegółowe przepisy dotyczące powyższej kwestii⁵.

1. Kongregacje dekanalne w świetle postanowień KPK z 1917 r.

Codex Iuris Canonici promulgowany w 1917 r. poświęcił zebraniom dekanalnym kan. 131, w którym mówił ogólnie o zwoływaniu konferencji, przedmiocie obrad oraz uczestnictwie w nich, a pośrednio także kan. 448 § 1, w któ-

w dawnej Polsce, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 18(1928) nr 11, s. 383; T. Pawluk, *Kongregacje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, „Studia Warmińskie” 3(1966), s. 80.

⁴ Por. T. Pawluk, *Wprowadzenie do studiów kanonistycznych*, Warszawa 1979, s. 115 n.

⁵ Niektóre diecezje dość skrupulatnie zajęły się zagadnieniem konferencji dekanalnych, wydając normy na ten temat w osobnych zarządzeniach, np. *Instrukcja o kongregacjach dekanalnych*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 27(1927), s. 112–125; T. Bensch, *Rozporządzenie o urzędzie księży dziekanów z dnia 25 IV 1947*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Warmińskiej” 2(1947), s. 15–17; E. Baziak, *Zarządzenie w sprawie kongregacji dekanalnych*, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” (1962), nr 3–4, s. 110 n.; *Instrukcja o kongregacjach dekanalnych*, „IV Synod Diecezji Tarnowskiej”, Tarnów 1986, s. 289; *Rozporządzenie w sprawie dekanalnych dni kapłańskich*, „Statuty II Synodu Gdańskiego”, Gdańsk – Oliwa 1976, s. 144–146. Wiadomości na temat organizowania konferencji dekanalnych dostarczają także: Z. Goliński, *Ramowy program konferencji dekanalnej*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 23(1946), s. 55–57; Parochus, *Na marginesie naszych konferencji dekanalnych*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 29(1942), s. 85–89; H. Hrekowicz, *O konferencjach dekanalnych*, „Homo Dei” 29(1960), s. 429–433.

rym zwoływanie konferencji i przewodniczenie na nich zaliczył do obowiązków dziekana⁶. Na określenie tychże spotkań użyte zostało w kan. 131 § 1 wyrażenie: *conventus, quos collationes seu conferentias vocant*, co tłumaczy się jako „zebrania, zwane konferencjami”⁷. Pomimo że w powyższym kanonie nie znalazło się wyrażenie *congregationes*, to jednak w praktyce posługiwanie się nim można uznać za zasadne⁸.

⁶ KPK, kan. 131 § 1: „In civitate episcopali et in singulis vicariatus foraneis saepius in anno, diebus arbitrio Ordinarii loci praestituendis, conventus habeantur, quos collationes seu conferentias vocant, de re morali et liturgica; quibus addi possunt aliae exercitationes, quas Ordinarius opportunus iudicaverit ad scientiam et pietatem clericorum promovendam”.

§ 2. „Si conventus haberi difficile sit, resolute quaestiones scriptae mittantur, secundum normas ab Ordinario statuendas”.

§ 3. „Conventui interesse, aut, deficiente conventu, scriptam casuum solutionem mittere debent, nisi a loci Ordinario exemptionem antea expresse obtinuerint, tum omnes sacerdotes saeculares, tum religiosi licet exempti curam animarum habentes et etiam, si collatio in eorum domibus non habeatur, alii religiosi qui facultatem audiendi confessiones ab Ordinario obtinuerunt”.

Kan. 448 § 1: „Vicarius foraneus debet, diebus ab Episcopo designatis, convocare presbyteros proprii districtus ad conventus seu collationes de quibus in can. 131 eisdemque praesente; ubi vero plures habeantur huiusmodi coetus in vicariis districtus locis, invigilare ut rite celebrentur”.

⁷ Por. M. Żurawski, *Hierarchiczne funkcje zarządzania Kościołem*, t. 1, Warszawa 1979, s. 166.

⁸ W literaturze przedmiotu od czasów KPK obserwuje się dość dużą swobodę w nazywaniu zebrań dekanalnych. W niejednym, nowszym opracowaniu można spotkać się z zamiennym używaniem terminów „kongregacja” i „konferencja”. W Polsce nazwę „konferencja” dekanalna wprowadził w 1932 r. kard. August Hlond. Por. J. Nowacki, *Dzieje Archidiecezji Poznańskiej*, t. 2, Poznań 1964, s. 334n. W niektórych diecezjach z czasem wyodrębniła się różnica pomiędzy kongregacją a konferencją polegająca na tym, że kongregację dekanalną zaczęto odbywać nieco uroczystej, z bardziej rozbudowaną częścią ascetyczną. Por. A. Petrani, *O zadaniach i znaczeniu zebrań dekanalnych*, „Ateneum Kapłańskie” 19(1933) t. 31, s. 376; T. Pawluk, *Kongregacje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, „Studia Warmińskie” 3(1966), s. 81. Z kolei w części ustaw partykularnych konferencje przepisane kan. 131 § 1 nazwano wprost kongregacjami dekanalnymi z następującym rozwiązaniem praktycznym: kongregacje te podzielono na dwie grupy: kongregacje główne – bardziej uroczyste, i dodatkowe. Por. *Instrukcja o kongregacjach dekanalnych*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 27(1927), s. 113; 119n. Celem zachowania konsekwencji w dotychczasowym posługiwaniu się przyjętą nomenklaturą kanoniczną, w dalszej części pracy wyrażenia „kongregacja” i „konferencja” będą używane zamiennie jako terminy o jednakowym zakresie znaczeniowym, gdy zaś zajdzie potrzeba odróżnienia tychże, zostanie to wy-

1.1. Zwolywanie i uczestnicy kongregacji dekanalnej

Zwoływanie zebrań dekanalnych zaliczono do obowiązków dziekana, a zastępczo w czasie jego choroby lub w przypadku śmierci – do obowiązków wicedziekana, dopóki ordynariusz miejscowy inaczej by nie postanowił⁹. Zebrania dekanalne miały odbywać się w mieście biskupim oraz w poszczególnych dekanatach¹⁰. Kodeks nie poświęcił zbyt wiele miejsca zagadnieniu częstotliwości odbywania tych konferencji, stwierdził tylko ogólnie, że mają być zwoływane *saepius in anno* – częściej w roku¹¹, co kanoniści rozmaicie interpretowali. Wernz-Vidal oraz Maroto uważali, że wyrażenie *saepius in anno* oznacza „co miesiąc”¹², M. Conte a Coronata był zdania, że *saepius in anno* należy rozumieć jako sześć razy do roku¹³, Błat – jako cztery razy do roku¹⁴. Cappello ograniczał ilość zebrań dekanalnych do czterech lub pięciu w ciągu roku¹⁵, zaś Augustine do dwóch albo trzech¹⁶.

rażnie zaznaczone. Do takiego zrównania znaczeń powyższych wyrażen uprawnia niejednolita praktyka nazewnictwa tychże zebrań w poszczególnych diecezjach Polski.

⁹ KPK, kan. 448 § 1; Por. E. Szafranski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy posoborowej*, t. 1, Warszawa 1976, s. 402n.

¹⁰ KPK, kan. 131 § 1: „In civitate episcopali et in singulis vicariatus foraneis”. Opierając się na polskich przepisach synodalnych, można wyróżnić cztery sposoby postępowania w sprawie wyznaczenia miejsca na kongregację: 1. miejsce obierał dziekan (diecezja sandomierska, kielecka, tarnowska, pelplińska); 2. zasadniczym miejscem odbywania kongregacji była rezydencja dziekana, chyba że warunki lokalne przemawiały za miejscem dogodniejszym i przystępniejszym (diecezja podlaska); 3. miejsce następnego zebrania było ustalane przez wszystkich uczestników na ostatniej konferencji (diecezja płocka, łucka, lubelska, wileńska); 4. wszyscy przybywali do tej miejscowości, do której dojazd był najdogodniejszy (diecezja lwowska). Por. Sigma, *O kongregacjach dekanalnych*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” 1(1927) nr 5, s. 51; W. Padacz, *Prawa i obowiązki dziekanów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Ateneum Kapłańskie” 23(1937) t. 40, s. 288n.

¹¹ KPK, kan. 131 § 1.

¹² F.X. Wernz - P. Vidal, *Ius canonicum*, t. 2, Romae 1923, n. 137: „Habendae sunt saepius in anno diebus ab Ordinario praestituendis, cui praescriptioni videtur fieri satis, si semel in mense aut duodecim conferentiae singulis annis licet non distributae in singulos menses fiant”. Ph. Maroto, *Institutiones iuris canonici*, t. 1, Matriti 1918, s. 562: „saepius... quod verbum, moraliter sumptum, semel fere in mense, significare saltem videretur”.

¹³ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, t. 1, Romae 1939, n. 190: „Faciendae autem sunt conferentiae saepius in anno, i. e., ut videtur, saltem sexies in anno”.

¹⁴ A. Błat, *Commentarium textus Codicis Iuris Canonici*, t. 1, Romae 1938, s. 65: „Quater saltem”.

¹⁵ F. Cappello, *Summa iuris canonici*, t. 1, Romae 1961, n. 221: „Conventus habendi sunt saepius in anno, i. e., saltem quater vel quinquies; melius si frequentius”.

¹⁶ Ch. Augustine, *Commentary on the new Code of canon law*, t. 1, London 1931, s. 76: „About two or three times a year”.

Również ordynariusze miejscowi, upoważnieni na mocy kan. 131 § 1 do szczegółowego określenia ilości kongregacji dekanalnych w ciągu roku, różnie interpretowali wyrażenie *saepius in anno*¹⁷.

Do uczestniczenia w zjazdach dekanalnych zobowiązani zostali wszyscy kapłani diecezjalni, kapłani zakonni sprawujący duszpasterstwo: proboszczowie, administratorzy, substytucji, wikariusze pomocnicy, wikariusze aktualni osoby moralnej, wikariusze współpracownicy, kapelani szpitali lub pobożnych zakładów kościelnych, zastępujący proboszcza i pomagający mu we wszystkich obowiązkach parafialnych¹⁸ oraz inni kapłani zakonni, mający od ordynariusza jurysdykcję do słuchania spowiedzi¹⁹. Tych ostatnich KPK zwolnił od udziału w kongregacjach, o ile w ich domach odbywały się konferencje moralno-liturgiczne²⁰. Do udziału w zgromadzeniach duszpasterskich w diecezji swego aktualnego pobytu zobowiązani zostali również kapelani wojskowi²¹.

W wypadkach szczególnych, gdyby konferencje z jakichś powodów nie mogły się odbyć zgodnie z przepisami kanonicznymi, Kodeks przewidywał środek zastępczy: zobligowani do uczestniczenia w tego typu zebraniach mieli przesyłać pisemne rozwiązania kwestii podanych przez ordynariusza²².

¹⁷ Synod diecezji chełmińskiej (1923) i rozporządzenie dla księży dziekanów diecezji warmińskiej (1947) nakazały zwoływać konferencje cztery razy do roku; I synod diecezji częstochowskiej (1954) polecił odbywać konferencje przynajmniej raz na dwa miesiące, a dołączona instrukcja mówiła o zebraniach raz na miesiąc; ustawy II Synodu Archidiecezji Warszawskiej (1963) nakazały urządzenie konferencji raz na kwartał. Por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, art. cyt., s. 85; W. Padacz, *Prawa i obowiązki dziekanów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, art. cyt., s. 287; A. Petrani, *O zadaniach i znaczeniu zebrań dekanalnych*, art. cyt., s. 376. W okresie posoborowym konferencje dekanalne przewiduje się zazwyczaj co kwartał. E. Szafranski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy posoborowej*, dz. cyt., s. 205.

¹⁸ Lista powyższych osób została określona w *Instrukcji Papieskiej Komisji Interpretacyjnej z dnia 12 II 1935*, której postanowienia zawarte są w: AAS 27(1935), s. 92.

¹⁹ KPK, kan. 131 § 3; Por. Sigma, *O kongregacjach dekanalnych*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” (1927) nr 5, s. 51; *Instrukcja o kongregacjach dekanalnych*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 27(1927), s. 116; T. Bensch, *Rozporządzenie o urzędzie księży dziekanów z dnia 25 IV 1947*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Warmińskiej” 2 (1947), s. 17.

²⁰ KPK, kan. 591.

²¹ Kongregacja Konsystorialna, *Instrukcja z dnia 23 IV 1951*, art. XVII, [w:] AAS 43(1951), s. 562.

²² KPK, kan. 131 § 3: „Conventui interesse, aut, deficiente conventu, scriptam casuum solutionem mittere debent...”

Zwolnień od obowiązku uczestniczenia w kongregacjach dekanalnych, a w przypadku ich braku – od obowiązku przesyłania na piśmie rozwiązanych kwestii, mógł udzielać ordynariusz na mocy kan. 131 § 3²³. W sytuacji, gdyby kapłan nie mógł z nagłej i poważnej przyczyny wziąć udziału w zebraniu i nie miał możliwości odnieść się do ordynariusza po zwolnienie, zobowiązany był do przesłania usprawiedliwienia, które należało odnotować w protokole konferencji²⁴.

Nieuczęszczanie na spotkania dekanalne KPK zaliczył do przestępstw przeciwko obowiązkom stanu duchownego i przewidział odpowiednią karę, którą jednak można było wymierzyć dopiero po udzieleniu upomnienia²⁵.

1.2. Przedmiot kongregacji dekanalnej

Przedmiot zebrań kleru dekanalnego określony został w kan. 131 § 1 słowami: *de re moralis et liturgica; quibus addi possunt aliae exercitationes, quas Ordinarius opportunus iudicaverit ad scientiam et pietatem clericorum promovendam*.

Z powyższej treści wynika, że przedmiot konferencji dekanalnych był podwójny: jeden nakazany, który stanowiły kwestie moralne i liturgiczne (*de re morali et liturgica*), i drugi – dowolny, składający się z rozmaitych prac lub ćwiczeń, jakie ordynariusz uważał za stosowne do podniesienia wykształcenia i pobożności duchowieństwa²⁶.

²³ W myśl kan. 131 § 3 zwolnienie to musiało być uprzednio wyraźnie udzielone: „nisi a loci Ordinario exemptionem antea expresse obtinuerit”. Jak zaznaczył ks. T. Pawluk, polskie prawo partykularne raczej nie przewiduje rozwiązywania tego rodzaju kwestii, a to z uwagi na dobrze zorganizowaną sieć dekanalną naszych diecezji i możliwość systematycznego odbywania konferencji. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, art. cyt., s. 88.

²⁴ Por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, art. cyt., s. 88.

²⁵ Karę, w stosunku do kapłanów zarówno diecezjalnych jak i zakonnych, którzy z uporem nie uczestniczyliby w tych zebraniach, miał wymierzać ordynariusz, wedle swego uznania. Kapłanom zakonnym nie sprawującym duszpasterstwa, ale mającym jurysdykcję do słuchania spowiedzi, u których w domach zakonnych nie odbywały się konferencje przepisane kan. 591, za notoryczne nieuczestniczenie w kongregacjach groziła kara suspensy od słuchania spowiedzi ludzi świeckich. Postanowiono tak w kan. 2377: „Sacerdotes contra praescriptum can. 131 § 1 contumaces, Ordinarius pro suo prudenti arbitrio puniat; quod si fuerit religiosi confessarii curam animarum non gerentes, eos ab audiendis saecularium confessionibus suspendat”.

²⁶ Nakazanym przedmiotem były: a) kwestie moralne, czy to opracowane w formie referatów, czy też podawane i następnie rozwiązywane jako *casus conscientiae*. Należały do tego grona także trudniejsze zastrzeżone cenzury lub grzechy, zdania, systematy lub praktyki potępione przez Kościół itp.; b) kwestie liturgiczne, do których należało to

Sprecyzowanie przedmiotu obrad dekanalnych należało do ordynariusza diecezji albo do upoważnionego przez niego dziekana. Wypełniając powyższe zadanie osoby te miały postępować według własnego roztropnego uznania bądź też kierować się sugestiami referentów lub księży dekanalnych²⁷.

Określenie bardziej szczegółowego przedmiotu konferencji dekanalnych pozostawiono kościelnemu ustawodawstwu partykularnemu.

1.3. Przebieg kongregacji dekanalnej

Codex Iuris Canonici nie podał szczegółowego przebiegu zebrania dekanalnego, a tylko ograniczył się do ogólnego określenia jego przedmiotu, wyliczenia uczestników i zaznaczenia, że przewodniczenie mu należy do obowiązków dziekana²⁸. Sprecyzowanie szczegółowego przebiegu konferencji dekanalnej prawodawca zostawił prawu partykularnemu – pisanemu bądź zwyczajowemu²⁹.

wszystko, co dotyczy mszału, brewiarza, administrowania sakramentów świętych tudzież jednostajności ceremonii kościelnych.

Tematy *dowolne*, które można było dodać do nakazanych, mogły być następujące: a) kanony prawa kanonicznego, dekrety Stolicy Apostolskiej, encykliki papieskie, statuty synodalne albo inne rozporządzenia biskupie; b) dzieła Ojców Kościoła; c) tematy z poszczególnych działów wiedzy teologicznej, zwłaszcza praktyczne, związane z życiem kapłańskim i duszpasterstwem; d) tematy z zakresu kaznodziejstwa i nauczania religii w szkole; e) index librorum prohibitorum; f) sprawy z dziedziny kościelno-społecznej albo z dziedziny sztuki i architektury kościelnej, recenzje pism i dzieł teologicznych albo książek, omawiających zagadnienia kościelno-społeczne; g) sprawa wykszolenia współpracowników świeckich, akcji katolickiej; h) sprawa kolportażu dobrej prasy; i) rozprawy na tematy historyczne – miejsc albo rzeczy – związanych z diecezją (synod łucki); j) w okresie przed Wielkim Postem omówienie czasu rekolekcji i spowiedzi w każdej z poszczególnych parafii, ustalenie terminów rekolekcji, wyznaczenie spowiedników, analogicznie ustalenie planu nabożeństw podczas większych odpustów parafialnych; k) kwestie zarządu parafią, stosunku proboszcza z władzami świeckimi, współpracownikami i parafianami; l) omówienie stanu materialnego i moralnego wierznych w poszczególnych parafiach, stanu życia prywatnego w rodzinach, jak i stanu życia publicznego w miastach, nadziei ale i niebezpieczeństw, jakie grożą Kościołowi (synod warszawski); m) sprawy nakazane miłością chrześcijańską; n) żywoty świętych kanonizowanych przez Kościół w ostatnich czasach; o) biografie wybitniejszych zmarłych konfratrów; p) wreszcie, dla podniesienia pobożności duchowieństwa, rekolekcje jednodniowe i spowiedź dla zebranych kapłanów. Por. A. Petrani, *O zadaniach i znaczeniu zebrań dekanalnych*, „Ateneum Kapłańskie” 19 (1933) t. 31, s. 377.

²⁷ Por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, art. cyt., s. 90.

²⁸ KPK, kan. 131; 448 § 1.

²⁹ Program konferencji dekanalnej różnie dziś wygląda w poszczególnych diecezjach. Zawsze jednak składa się z nauki duchowej w ramach części ascetycznej, referatu

Ogólnie można stwierdzić, że KPK w dziedzinie kongregacji dekanalnych nie wniósł nowych, szczególnie ważnych postanowień. Jednak zgodnie z głównym założeniem kodyfikacji z 1917 r., jakim było zebranie, usystematyzowanie i przepracowanie dotychczasowego prawa kościelnego, Kodeks ów wypełnił swoje zadanie³⁰. Podając ogólne normy prawne, obowiązujące odtąd w całym Kościele Rzymsko-Katolickim, w dziedzinie kongregacji dekanalnych przynajmniej w zarysie ujednotcił praktykę jej odbywania.

Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że w ujęciu KPK odbywanie kongregacji dekanalnych zakładało czynne włączenie się wszystkich uczestników zebrania w rozważane tematy. Należy więc wyrazić obawę przed kierowaniem programem spotkania dekanalnego w taki sposób, który uniemożliwiłby jego uczestnikom wzięcia w nim aktywnego udziału³¹.

2. Kongregacja dekanalna w świetle postanowień KPK z 1983 r.

Okres międzywojenny, jak i po zakończeniu II wojny światowej, charakteryzował się w wielu diecezjach polskich powstaniem licznych uregulowań prawnych. Jako że *Codex Iuris Canonici* z 1917 r. niezbyt szeroko potraktował zagadnienie konferencji dekanalnych, kwestię tę podjęły synody partykularne³².

W 1983 r. został promulgowany nowy Kodeks Prawa Kanonicznego. Zagadnieniu konferencji kapłańskich poświęcono kan. 555 § 2, 1^o oraz 279 § 2. W nowym Kodeksie nie znalazła jednak miejsca żadna szczegółowa wzmianka na temat konferencji dekanalnej *sensu stricto*; jedynie ogólnie zarysowano problem, którego dokładniejsze opracowanie zlecono prawodawstwu partykularnemu.

teologiczno-duszpasterskiego i dyskusji, komunikatów, zakończenia modlitwą. Por. *Instrukcja o kongregacjach dekanalnych*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 27 (1927), s. 119–122; Parochus, *Na marginesie naszych konferencji dekanalnych*, „Kielecki Przegląd diecezjalny” 29(1942), s. 86; Z. Goliński, *Ramowy program konferencji dekanalnej*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 23(1946), s. 55n.; T. Bensch, *Rozporządzenie o urzędzie księży dziekanów z dnia 25 IV 1947*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Warmińskiej” 2(1947), s. 16; E. Baziak, *Zarządzenie w sprawie kongregacji dekanalnych*, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” (1962), nr 3–4, s. 110; H. Hrekowicz, *O konferencjach dekanalnych*, „Homo Dei” 29(1960), s. 430.

³⁰ Więcej na temat kodyfikacji z 1917 r. oraz z 1983 r. por. L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, (przeł. I. Pękalski), Poznań 1990 (Seria „AMATECA” 12), s. 66–74.

³¹ W głównej mierze takie niebezpieczeństwo stwarzają liczne konferencje rejonowe, które w wielu wypadkach zastępują konferencje dekanalne. Por. E. Szafrowski, *Ponadparafialni współpracownicy biskupa diecezjalnego*, „Prawo Kanoniczne” 35(1992) nr 3–4, s. 47.

³² Por. przyp. 5.

W wyżej wymienionych kanonach do szczególnych kompetencji dziekana zaliczono zwoływanie kapłanów na konferencje, które mają na celu pogłębienie wśród kapłanów wiedzy teologicznej i realizację diecezjalnych planów duszpasterskich na terenie swego dekanatu³³.

W kan. 555 § 2, 1^o KPK stwierdzono:

„Dziekan w powierzonym sobie dekanacie zabiega o to, ażeby duchowni zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego, uczestniczyli w określonym czasie w prelekcjach, spotkaniach teologicznych lub konferencjach, według postanowienia kan. 279, § 2”³⁴.

W kan. 279 § 2, do treści którego odsyła kanon wyżej przytoczony, zawarto zaś myśl następującą:

„Kapłani według przepisów prawa partykularnego, mają uczęszczać na wykłady duszpasterskie, jakie winny być organizowane po święceniach kapłańskich, a także w terminach ustalonych przez prawo powinni brać udział również w innych wykładach, zebraniach teologicznych lub konferencjach, dających im okazję nabycia pełniejszego poznania świętej nauki i metod duszpasterskich”³⁵.

Na podstawie tych ustaw prawnych można stwierdzić, że KPK z 1983 r. dość pobieżnie potraktował temat konferencji. Z porównania zaś dwóch Kodeksów wynika, że Kodeks poprzedni na określenie kongregacji dekanalnych wprowadził termin *conventus seu collatio* (kan. 448) jak również *conferentia* (kan. 131 § 1), obecny natomiast – *conventus seu conferentia* (kan. 555 § 2, 1^o; por. także kan. 279 § 2). Gdy chodzi o częstotliwość tych spotkań w obydwu Kodeksach mamy odwołanie do prawa partykularnego, przy czym KPK podał wskazanie: *saepius in anno* (kan. 131 § 1)³⁶.

W dziedzinie przedmiotu zebrań dekanalnych Kodeks z 1917 r. wyraźnie zaznaczył, że tematyka spotkań ma dotyczyć kwestii moralnych lub liturgicznych, ubogaconych pewnymi innymi ćwiczeniami, wedle uznania ordynariusza (kan. 131 § 1)³⁷. KPK z 1983 r. natomiast jedynie ogólnie wyraził się na temat spotkań

³³ Por. J. Krukowski, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985, s. 97.

³⁴ KPK, kan. 555 § 2, 1^o: „In vicariatu sibi concredito vicarius foraneus operam det ut clerici, iuxta iuris patricularis praescripta statutis temporibus intersint praelectionibus, conventibus theologis aut conferentiis, ad normam can. 279 § 2”.

³⁵ KPK, kan. 279 § 2: „Sacerdotes, iuxta iuris patricularis praescripta, praelectiones pastorales post ordinationem sacerdotalem intituendas frequentent atque, statutis eodem iure temporibus, aliis quoque intersint praelectionibus, conventibus theologis aut conferentiis, quibus ipsis praebetur occasio pleniorum scientiarum sacrarum et methodorum pastoralium cognitionem acquirendi”.

³⁶ Por. przyp. 230n.

³⁷ Por. T. Pawluk, *Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, art. cyt., s. 89n.

teologicznych lub konferencji, nie precyzując przedmiotu takowych zebrań. Ich celem – generalnie rzecz biorąc – jest formacja teologiczna po przyjęciu święceń³⁸. Resztę ustaleń prawodawca powierzył prawu partykularnemu³⁹.

II. Konferencja dekanalna w ustawodawstwie diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej

Postanowienia prawne dotyczące konferencji dekanalnych w diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej zawarte są w statutach synodu diecezji, który odbył się w latach 1986–1989. W księdze II zatytułowanej: „Święci szafarze czyli duchowni”, rozdziale V – „Dziekani”, stat. 327, pkt 5a mówi się, że:

„Ksiądz dziekan w swoim dekanacie jest pośrednikiem między księżmi dekanatu a biskupem i na odwrót. Stąd dziekan powinien budować wspólnotę dekanalną poprzez staranne przygotowanie konferencji dekanalnych (Por. Aneks nr 8)”.

Statut 327 pkt 5a, obok zdefiniowania funkcji dziekana i określenia jego roli we wspólnocie dekanalnej, odsyła do Aneksu nr 8. Aneks ów stanowi zaś *Instrukcja o konferencjach dekanalnych*, której treść została zamieszczona w księdze synodu⁴⁰.

Powyższa *Instrukcja* została sporządzona w oparciu o kan. 279 § 2 oraz 555 § 2 KPK. Podaje ona cel spotkań dekanalnych, sporo uwagi poświęca obowiązkowi księdza dziekana przed, w trakcie i po konferencji. W sprawach szczegółowych odsyła natomiast do „Koszalińsko-Kołobrzesckich Wiadomości Diecezjalnych” z 1975 roku⁴¹.

Obecnie zajmujemy się analizą powyższego dokumentu w oparciu o następujący schemat: zwoływanie i uczestnicy konferencji, przedmiot, przebieg spotkania dekanalnego.

³⁸ Zagadnieniu formacji teologicznej kapłanów poświęcono kilka dokumentów posoborowych, między innymi *Okólnik Kongregacji Spraw Duchowieństwa dotyczący stałej formacji duchowieństwa zwłaszcza młodszego (4 XI 1969)*, w: AAS 62 (1970), s. 123–134, gdzie w osobnym punkcie podjęto zgadnienie zebrań kapłańskich. Por. E. Szafronowski (red.), *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 3, z. 1, Warszawa 1971, n. 5051.

³⁹ KPK, kan. 279 § 2.

⁴⁰ *Instrukcja o konferencjach dekanalnych*, „I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzesckiej”, Koszalin 1990, s. 130–131.

⁴¹ Por. P. Mielczarek, *Ks. dziekan prowadzi konferencję dekanalną*, „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” 3(1975), s. 111–116.

1. Zwoływanie i uczestnicy konferencji dekanalnej

Zwołanie konferencji należy do obowiązków dziekana, którego funkcję można przyrównać do ogniwa pośredniczącego między biskupem a duchowieństwem parafialnym⁴².

Co do obowiązków dziekana przed konferencją dekanalną napotykamy wzmiankę, iż przynajmniej 10 dni przed jej rozpoczęciem powiadamia on o terminie zjazdu zarówno kurię biskupią, jak i księży dekanatu. W treści tego powiadomienia powinien się znaleźć także program konferencji⁴³.

W prawie partykularnym diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej brak zapisu o częstotliwości zwoływania tego typu zebrań⁴⁴. Nie bez znaczenia jest jednak termin ich odbywania. Z reguły konferencji nie inicjuje się w miesiącach urlopowych – tzn. lipcu i sierpniu. Ze względów duszpasterskich nie czyni się tego również w okresie kolędowym (styczniu i lutym) oraz w ostatnich tygodniach Wielkiego Postu, a także w dni przedświąteczne i świąteczne.

Gdy chodzi o uczestników konferencji, warto wpięrow przypomnieć postanowienia KPK z 1983 r. W kan. 279 § 2 znajdujemy zapis, iż kapłani „powinni brać udział (...) w konferencjach, dających im okazję nabycia pełniejszego poznania świętej nauki i metod duszpasterskich”⁴⁵. Prawo powszechne nie nałożyło więc formalnego obowiązku uczestniczenia w tych spotkaniach. Można jednak być pewnym, że prawodawca liczy na dojrzałość postawy kapłanów, którzy dostrzegą dobro płynące ze wzajemnych spotkań.

W związku z powyższym w *Instrukcji o konferencjach dekanalnych* zaznaczono, że dziekan powinien zatroszczyć się o to, „aby wszyscy kapłani dekanalni, zatrudnieni w duszpasterstwie brali udział w tych konferencjach”⁴⁶. Oznacza to, że prawo diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej nie zobowią-

⁴² Por. tamże, s. 111.

⁴³ Por. *Instrukcja o konferencjach dekanalnych*, dz. cyt., s. 130; P. Mielczarek, *Ks. dziekan prowadzi konferencję dekanalną*, art. cyt., s. 112.

⁴⁴ Dla porównania, w diecezji gdańskiej tzw. „dni kapłańskie” podzielono na dekanalne konferencje, osobne dekanalne kongregacje i ogólnodiecezjalne dni skupienia, wyznaczając ich liczbę: w każdym dekanacie powinno się odbyć corocznie sześć konferencji dekanalnych (styczeń, luty, marzec, kwiecień, październik, listopad), jedną kongregację (czerwiec) i trzy ogólnodiecezjalne dni skupienia (maj, wrzesień, grudzień). Por. L. Kaczmarek, *Rozporządzenie w sprawie dekanalnych dni kapłańskich*, „Statuty II Synodu Gdańskiego”, Gdańsk – Oliwa 1976, s. 144n. W archidiecezji poznańskiej w każdym dekanacie przewiduje się corocznie odbycie przynajmniej czterech konferencji, w tym jednej uroczystej (kongregacja). Por. *Statuty Archidiecezjalnego Synodu Poznańskiego*, Poznań 1968, s. 275n.

⁴⁵ KPK, kan. 279 § 2; Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 286.

⁴⁶ *Instrukcja o konferencjach dekanalnych*, dz. cyt., s. 130.

zuje do udziału w konferencjach dekanalnych kapłanów nie pełniących obowiązków duszpasterskich⁴⁷. Nie oznacza to jednak, że nie mogą oni w tychże uczestniczyć, przeciwnie, ich obecność jest wielce pożądana, gdyż służy wymianie doświadczeń oraz budowaniu wspólnoty kapłańskiej. Prawo partykularne diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej nie nakłada też sankcji karnych za nieobecność na konferencji dekanalnej⁴⁸.

Przed konferencją ksiądz dziekan ma obowiązek wyznaczyć kapłana do opracowania referatu teologiczno-duszpasterskiego, omówić tematykę konferencji ascetycznej z dekanalnym ojcem duchownym⁴⁹ oraz przypomnieć innym referentom dekanalnym o ich zadaniach na najbliższej konferencji, celem dokładnego przygotowania się do tzw. „kwadransów”⁵⁰.

2. Przedmiot konferencji dekanalnej

Przedmiot konferencji dekanalnych jest ściśle związany z zadaniami, które im wytyczono. I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej podaje następujący cel tego rodzaju zebrań:

— doskonalenie ascetycznej formacji kapłanów;

⁴⁷ Pod tym względem prawo powszechne obowiązujące do 1983 r. było bardziej rygorystyczne: kan. 131 § 3 KPK do udziału w konferencjach dekanalnych zobowiązywał wszystkich kapłanów diecezjalnych, kapłanów zakonnych sprawujących funkcje duszpasterskie oraz innych zakonnych, mających od ordynariusza jurysdykcję do słuchania spowiedzi świętej, o ile konferencje moralno-liturgiczne nie odbywały się w ich domach.

⁴⁸ Warto przypomnieć, że nieuczęszczanie na konferencje dekanalne KPK z 1917 r. zaliczył do przestępstw przeciw obowiązkowi stanu duchownego, które podlegało sankcjom karnym. Por. przyp. 25.

⁴⁹ Instytucja ojca duchownego dekanatu, na temat której nie wspomina KPK, została wprowadzona w diecezjach polskich po Soborze Watykańskim II. Do zadań dekanalnego ojca duchownego w dziedzinie konferencji dekanalnej należy troska o jej stronę duchową i ascetyczną, w tym przygotowanie konferencji ascetycznej dla duchowieństwa, posługa sakramentalna w konfesjonale itd. Szerzej na temat instytucji ojca duchownego dekanatu. Por. P. Mielczarek, *Ojciec duchowny dekanatu – jego przymioty i zadania*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 4(1976), s. 173–177. Tekst przygotowawczy konferencji ascetycznej, wygłoszonej na konferencji dekanalnej dekanatu Złotów przez ks. K. Borynę MSF, opublikowano w artykule pt. *Wspólnota kapłanów i jej współodpowiedzialność za konfratrów w dekanacie przeżywających duchowe trudności*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 5(1977), s. 265–270.

⁵⁰ Por. *Instrukcja o konferencjach dekanalnych*, dz. cyt., s. 130. „Kwadransy” – to część informacyjna konferencji, prowadzona przez referentów duszpasterskich w celu zapoznania z planem działań na poszczególnych odcinkach duszpasterstwa parafialnego.

- ciągłe doksztalcanie się w naukach teologicznych i poznawanie różnych metod duszpasterskich;
- dostosowywanie ogólnych programów duszpasterskich do potrzeb i możliwości lokalnych dekanatu;
- programowanie duszpasterskich akcji parafialnych i ponadparafialnych;
- zapoznanie się z aktualnymi problemami kościoła powszechnego i lokalnego oraz zarządzeniami władzy diecezjalnej⁵¹.

Powyżej przytoczone cele znajdują odzwierciedlenie w przedmiocie zebrań dekanalnych. Mają one podnosić poziom formacji ascetycznej, czemu służą kazania i konferencje głoszone zazwyczaj przez ojca duchownego dekanatu. Przedmiotem zasadniczym konferencji są zaś zagadnienia teologiczno-duszpasterskie, przedstawiane w formie referatów⁵². Na ich kanwie opiera się późniejsza dyskusja biorąca pod uwagę możliwości zastosowania ogólnych norm wynikających z referatu w realiach duszpasterskich dekanatu. Konferencje dekanalne mogą mieć również przedmiot dodatkowy. Składać się nań mogą komunikaty kurii biskupiej, ważniejsze wydarzenia z życia diecezji i terenu, aktualne problemy duszpasterskie, załatwienie spraw natury finansowej itp.

3. Przebieg konferencji dekanalnej

Realizacją zamierzonego programu konferencji i kierowaniem jej przebiegiem zajmuje się ksiądz dziekan. W diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej wypracowany został wzór przebiegu takiego spotkania, który zamieszczono we wspomnianej *Instrukcji*. W jej świetle każda konferencja składa się z dwóch części: ascetycznej i naukowej, zwanej teologiczno-duszpasterską⁵³. Po jej zakończeniu sporządza się protokół sprawozdawczy.

⁵¹ Tamże, s. 130.

⁵² *Instrukcja* nie precyzuje jednak ani tematyki konferencji, ani instancji ją wyznaczającej. Zgodnie z zapisem w rozdziale I, pkt 2 tejże *Instrukcji*, do obowiązków dziekana przed konferencją należy „zaznajomić się dokładnie z tematyką konferencji”. Na podstawie tego zapisu można wnioskować, że tematów na spotkania z reguły nie wyznacza dziekan, w przeciwnym wypadku nie musiałby się z nimi zapoznawać. Podania tematyki konferencji należałoby się więc spodziewać ze strony wyższej władzy diecezjalnej. Trafność takiego przypuszczenia znajduje potwierdzenie w treści artykułu P. Mielczarka, *Ks. dziekan prowadzi konferencję dekanalną*, dz. cyt., s. 112, do którego w sprawach szczegółowych odsyła *Instrukcja*. Autor opisując obowiązki dziekana przed konferencją wspomina, że winien on zaznajomić się z tematyką konferencji i wszystkimi materiałami przysłanymi z kurii.

⁵³ Por. P. Mielczarek, *Ks. dziekan prowadzi konferencję dekanalną*, dz. cyt., s. 113.

3.1. Część ascetyczna

Według zaleceń prawa diecezjalnego w części ascetycznej powinny znaleźć się następujące punkty:

1. Msza święta lub nabożeństwo eucharystyczne z ewentualnym odnowieniem aktu poświęcenia się kapłanów Najświętszemu Sercu Pana Jezusa lub modlitwą o powołania kapłańskie i zakonne;

2. Konferencja ascetyczna ojca duchownego dekanatu wygłoszona do kapłanów po nabożeństwie;

3. Okazja do spowiedzi dla kapłanów⁵⁴.

Przyjmuje się, że konferencję ascetyczną głosi się nie w sali obrad, lecz w kościele bądź kaplicy. W diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej konferencja dekanalna wiosenna, którą zwie się „konwentem wiosennym”, odbywa się z udziałem wiernych. W części ascetycznej konwentu bierze udział cała parafia. W związku z tym podczas Mszy świętej koncelebrowanej głosi się homilię skierowaną zarówno do wiernych świeckich i kapłanów. Po Eucharystii odbywa się procesję żałobną wokół kościoła ze stacjami modlitw, zgodnie z rytuałem⁵⁵.

3.2. Część naukowo-praktyczna

Część druga konferencji, już bez udziału wiernych świeckich, odbywa się w specjalnie ku temu przygotowanej sali lub na plebanii. Rozpoczynając część naukową ksiądz dziekan odmawia modlitwę, po której wita obecnych i zapoznaje z programem konferencji.

Porządek dzienny obrad powinien zawierać następujące punkty:

1. Zapoznanie uczestników konferencji z planowanym przebiegiem obrad ze szczególnym podkreśleniem głównego celu konferencji;

2. Odczytanie i przyjęcie sprawozdania z poprzedniej konferencji, co jest zadaniem notariusza dekanalnego;

3. Referat, stanowiący centralny punkt części naukowej konferencji;

4. Dyskusję nad referatem kierowaną przez księdza dziekana;

5. „Kwadranse” prowadzone przez poszczególnych referentów dekanalnych;

6. Komunikaty przekazywane przez dziekana (np. kurii biskupiej);

7. Wolne wnioski;

8. Zakończenie konferencji modlitwą⁵⁶.

Najważniejszym punktem tej części konferencji dekanalnej jest referat. W związku z tym zaleca się, aby był on starannie przygotowany, na wzór małej pracy naukowej, która winna zawierać: wstęp, rozwinięcie tematu, zakończenie,

⁵⁴ Por. *Instrukcja o konferencjach dekanalnych*, dz. cyt., s. 130.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. tamże, s. 130n.

logiczny podział – całość w oparciu o przytoczone na końcu źródła. Wygłoszony referat jest podstawą do późniejszej dyskusji⁵⁷.

Ważnym punktem zebrania są też tzw. „kwadranse”, prowadzone przez poszczególnych referentów dekanalnych. Ich zadaniem jest przypomnienie, choćby w kilku zdaniach, najważniejszych w danym okresie zadań duszpasterskich na polu katechizacji, liturgii, duszpasterstwa rodzin, „Caritas” itd. Stanowią one, obok referatu i dyskusji, bardzo duży ładunek informacyjny i doksztalający⁵⁸.

W toku obrad dziekan może zarządzić krótką przerwę, a nawet kilka, aby spotkanie nie było zbyt męczące dla jej uczestników.

Zebranie dekanalne sprzyja także uregulowaniu spraw natury finansowej, choćby z tytułu należności za przekazane materiały, składek na KUL, WPK⁵⁹ itp., co należy do ubocznego przedmiotu konferencji.

Konferencję dekanalną zamyka modlitwa prowadzona przez dziekana.

3.3. Sporządzenie dokumentacji pokonferencyjnej

Z przebiegu konferencji należy sporządzić protokół. W diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej obowiązek ten ciąży na notariuszu dekanalnym⁶⁰. Dokument ten powinien zawierać imiona i nazwiska wszystkich kapłanów biorących udział w konferencji oraz rzeczowo streszczony każdy punkt porządku dziennego konferencji. Odpis protokołu jak również odpis wygłoszonego referatu dziekan obowiązany jest przesłać do kurii biskupiej w ciągu dwóch tygodni od jej zakończenia. Dane te mogą stanowić dla ordynariusza miejsca niewątpliwie dużą pomoc w orientacji o stanie diecezji⁶¹.

Zakończenie

Na podstawie zaprezentowanych przepisów prawa powszechnego i partykularnego diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej oraz praktyki życia należy stwierdzić, że konferencja dekanalna jest nadal uznawaną instytucją kościelną. Niewątpliwym wpływ na jej obecny kształt miało powszechne prawodawstwo kanoniczne. Zagadnienie to zostało poruszone przez *Codex Iuris Canonici* z 1917 r. oraz, już w mniejszym stopniu, w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. Obydwa zbiory ujednoliciły praktykę organizowania spotkań dekanalnych, pozostawiając jednak wiele swobody prawodawstwu diecezjalnemu.

⁵⁷ Por. P. Mielczarek, *Ks. dziekan prowadzi konferencję dekanalną*, dz. cyt., s. 114.

⁵⁸ Por. tamże, s. 115; por. przyp. 50.

⁵⁹ WPK – „Wzajemna Pomoc Kapłańska” – fundusz kapłańskiej pomocy dla współbraci będących w potrzebie materialnej.

⁶⁰ Por. *Instrukcja o konferencjach dekanalnych*, dz. cyt., s. 131.

⁶¹ Por. P. Mielczarek, *Ks. dziekan prowadzi konferencję dekanalną*, dz. cyt., s. 115n.

Konferencje dekanalne są organizowane również w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Wzór ich odbywania został określony w osobnej instrukcji, zamieszczonej w statutach synodu diecezjalnego. Ich stan w poszczególnych dekanatach jest jednak zróżnicowany i najczęściej uzależniony od względów czyisto ludzkich: poziomu moralno-intelektualnego duchowieństwa w danym okręgu, docenienia przez nich korzyści ze wspólnych spotkań ascetyczno-naukowych, zaangażowania w to dzieło samego księdza dziekana.

Zebrania te stwarzają możliwość budowania kapłańskiej wspólnoty, duchowego wsparcia, korzystania z doświadczenia starszych kapłanów, pogłębiania wiedzy teologicznej, wymiany konstruktywnych poglądów itd. Potraktowane z całą powagą mogą wiele zaoferować duchowieństwu, stając się antidotum przeciw zagrożeniom i problemom nękającym współczesnego kapłana.

Ks. ZDZISŁAW KROPLEWSKI
(WT UAM)

ROLA CZYNNIKA AFEKTYWNEGO W ROZUMOWANIU RELIGIJNYM W ASPEKcie RACJONALNOŚCI¹

Zagadnienie dotyczące roli czynnika afektywnego w procesie rozumowania religijnego niesie w sobie wiele trudności. Emocje są bowiem najczęściej przeciwstawiane rozumowi. Według wielu psychologów, zwłaszcza reprezentujących nurt poznawczy i behawiorystyczny, wtedy gdy człowiek je przeżywa, zwłaszcza w powiązaniu z procesami poznawczymi, jest mniej racjonalny. Także według wielu teologów uważa, że wiara religijna połączona z emocjami, zwłaszcza z ich nadmiarem, jest mniej racjonalna. Jednakże wydaje mi się, że na rolę emocji w doświadczeniu religijnym należy spojrzeć szerzej, nie deprecjonując ich pozytywnej roli. Stąd też celem moich rozważań w tym artykule jest wielostronne spojrzenie na udział czynnika afektywnego w procesie rozumowania religijnego. Występowanie bowiem emocji w trakcie procesu rozumowania religijnego nie może być oceniane tylko negatywnie.

W tytule tego artykułu używam terminu „czynnik afektywny”, często zamiennie używam też określenia „emocje”. Chodzi mi o odróżnienie czynnika afektywnego od czynnika deskryptywnego. Jak jest to widoczne w przedstawionym artykule, nie stawiam obu tych czynników w opozycji względem siebie, lecz wskazuję na inny poziom ich funkcjonowania. Jest to nawiązanie do poglądów w psychologii społecznej², dotyczących dwóch mechanizmów występujących w procesie odbioru i przetwarzania informacji, mianowicie: deskryptywnego i afektywnego. Lewicka³ pisze, że człowiek w odbiorze i organizacji informacji stosuje dwa mechanizmy: orientacji afektywnej oraz orientacji deskryptywnej. Uruchomienie jednego lub drugiego następuje w zależności zarówno od nastawienia człowieka, jak i od czynników sytuacyjnych, zawartych zwłaszcza w treści wydarzeń. Wydaje się, że nie ma takich sytuacji, gdy jeden

¹ Większość materiału zawartego w tym artykule znajduje się w zmienionej wersji w książce: Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania religijnego. Model poznawczy*. Poznań 2002, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

² Por. M. Lewicka, *Afektywne i deskryptywne mechanizmy spostrzegania innych ludzi*, [w:] M. Lewicka, J. Trzebiński (red.), *Psychologia spostrzegania społecznego*, Warszawa 1985, s. 19–78.

³ Tamże.

z tych mechanizmów działa niezależnie, najczęściej istnieje ich wzajemne „przenikanie się”. Człowiek może organizować posiadane przekonania, jak i nowe informacje, stosując zasadę maksymalizowania zgodności informacji z już posiadanymi. Zgodnie z wymienionymi mechanizmami istnieją dwa sposoby maksymalizowania zgodności informacji: według zasady maksymalizowania afektywnego i deskryptywnego.

Maksymalizacja deskryptywna polega na „suchym” odbiorze informacji i jej przetworzeniu w kierunku zgodności treściowej, logicznej niesprzeczności. Tego typu poziom jest niezmiernie ważny w procesie wyciągania wniosków. Z oceną racjonalności takich zachowań nie ma zbyt wiele trudności. Zgodność deskryptywna polega bowiem na niesprzeczności informacji. Niezgodność deskryptywna natomiast prowadzi u danego człowieka do powstania wewnętrznie sprzecznego obrazu świata⁴. Zachowania prowadzące do zgodności deskryptywnej są racjonalne, a prowadzące do niezgodności – nieracjonalne. Według Lewickiej te zachowania, które nazywa ona obiektywnymi, a więc takie, w których człowiek występuje jako obserwator zdarzeń, a nie aktor, zasługują na miano racjonalnych⁵.

Człowiek jednak w większości sytuacji nie stosuje jedynie zasady maksymalizowania zgodności deskryptywnej; wydaje się, że częściej stosuje zasadę maksymalizowania zgodności afektywnej. Większość bowiem wydarzeń w realnym życiu nie ma dla człowieka wyłącznie charakteru deskryptywnego, mają one także charakter afektywny (związany z emocjami). Człowiek w takich sytuacjach ma tendencję do maksymalizowania zgodności afektywnej, czyli takiego porządkowania informacji, żeby zgadzały się z innymi, już posiadanymi informacjami o charakterze afektywnym. Według badań psychologicznych np. nietolerancja niezgodności afektywnej jest tym większa, im bardziej dotyczy centralnego dla podmiotu obiektu⁶. W przeżywaniu religii ma to duże znaczenie. Ocena racjonalności zachowań prowadzących do zgodności afektywnej jest trudniejsza. Ocena ta bowiem dotyczy zachowań, które wykraczają poza organizację informacji przez podmiot według klucza obiektywnego, neutralnego. Dla Lewickiej tego typu zachowania nie mają charakteru racjonalnego, chociaż nie oznacza to ich negatywności. Uważa ona nawet, że mogą one pełnić rolę pozytywną *nieracjonalności romantycznie zbuntowanej przeciw rzeczywistości*⁷.

⁴ Tamże, s. 29–31.

⁵ Por. M. Lewicka, *Aktor czy obserwator. Psychologiczne mechanizmy odchylenia od racjonalności w myśleniu potocznym*, Warszawa – Olsztyn 1993, s. 38.

⁶ Por. M. Lewicka, *Afektywne...*, dz. cyt., s. 26–29.

⁷ M. Lewicka, *Aktor ...*, s. 38.

Religijność jest tym polem ludzkich zachowań, gdzie deskryptywność szczególnie przeplata się z afektywnością⁸. Mimo to, z jednej strony można spotkać poglądy opisujące religię jedynie od strony poznawczej. W tego typu poglądach przewija się teza, że człowiek religijny może wyłącznie za pomocą rozumu (umysłowo) dojść do prawd religijnych. Z drugiej strony byli badacze, którzy religijność sprowadzali niemal wyłącznie do przeżyć afektywnych; według nich religia zarówno przeraża, jak i pociąga, a więc jest *mysterium tremendum et fascinans*⁹. Celem mojego artykułu jest powiązanie obu tych stanowisk.

Swoje analizy przeprowadzam w następujący sposób: wykorzystuję ogólne informacje z filozoficznych i psychologicznych badań nad religijnością i procesem rozumowania do zbudowania modelu opisującego miejsce czynnika afektywnego w rozumowaniu o charakterze religijnym. Tego typu ekstrapolacja jest możliwa ze względu na przyjęte przeze mnie założenie o podobieństwie procesów psychicznych człowieka bez względu na dziedzinę, której one dotyczą.

Prezentowane przeze mnie zagadnienie przedstawię w następujących częściach. Najpierw przeanalizuję problem oceny emocji z perspektywy racjonalności, potem opiszę zagadnienie racjonalności przekonań religijnych (jedną z części składowych przekonań jest element emocjonalny, a przekonania biorą czynny udział w procesie rozumowania religijnego), w końcu podam modelowe ujęcie działania czynnika afektywnego w procesie rozumowania religijnego z perspektywy oceny jego racjonalności. Przez rozumowanie religijne określam proces umysłowy, w którym człowiek na bazie przesłanek wyciąga wnioski o treści religijnej.

Zagadnienie przeze mnie poruszane jest ważne dla oceny potocznego procesu myślenia dotyczącego wiary religijnej, w którym emocje są często nieodzownym składnikiem, a także ze względu na poszukiwanie kryteriów dla oceny myślenia teologicznego.

1. Czy emocje mogą być określane jako racjonalne?

Zadane pytanie w tym paragrafie jest swoistego rodzaju „prowokacją”, niewątpliwie stanowi wyzwanie dla wielu filozofów i psychologów. Według bowiem wielu poglądów filozoficznych i psychologicznych o emocjach nie można mówić w odniesieniu do racjonalności, gdyż są one obojętne, gdy chodzi o kryterium, jakim jest racjonalność. Podjęcie przeze mnie tego problemu ma pomóc w pewnym wyostrzeniu zagadnienia. Rzeczywiście bowiem, nie można

⁸ Por. J. Koziński, *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa 1991, s. 90–95.

⁹ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968.

mówić o racjonalności samych emocji, a jedynie o racjonalności innych procesów (zwłaszcza poznawczych), w których emocje uczestniczą. Przez długi czas pojawienie się tego typu problematyki w pracach na temat procesów poznawczych było prawie niemożliwe, gdyż badacze poznawczy ignorowali tematykę emocjonalności¹⁰. Charakterystyczne jest zdanie Zajonca¹¹, psychologa badającego procesy emocjonalne: *Współcześni psychologowie poznawczy po prostu ignorują uczucia. Słowa takie jak: afekt, postawa, emocje, uczucia, sentyment nie pojawiają się w indeksach jakichkolwiek większych prac na temat poznania*. Maruszewski¹² pokazuje dosyć dokładnie dyskusję, która się toczy wśród psychologów na temat relacji pomiędzy procesami poznawczymi a emocjonalnymi.

O racjonalności emocji można mówić jedynie w kategoriach ich świadomego lub nieświadomego przeżywania. I tak emocje świadome byłyby racjonalne a nieświadome nieracjonalne. Jednakże sprawa nie jest taka prosta przede wszystkim ze względu na spór o to, czy w ogóle można mówić o nieświadomych emocjach. Według wielu autorów, z których poglądami się zgadzam, nie ma emocji nieświadomych, można jedynie mówić o ich nieświadomionych przyczynach, o nieświadomym ich przemieszczeniu lub też o niepoprawnym rozpoznaniu swojego stanu emocjonalnego wskutek zastosowania mechanizmów obronnych. Gdy mówimy o przeżywanych emocjach, to mówimy o czymś, co już odczuwamy, a więc czego mamy świadomość. Nawet Freud, twórca teorii podświadomych procesów człowieka, nie wyraża jednoznacznie zdania o istnieniu nieświadomych emocji¹³. O jakimś rodzaju nieświadomych procesów emocjonalnych można by jedynie mówić w przypadku takich procesów, których przyczyn nie jesteśmy w stanie rozpoznać, lub też wtedy, gdy mylimy realne przyczyny stanów emocjonalnych¹⁴. W takim znaczeniu nieracjonalnymi emocjami byłyby te, których przyczyn sobie nie uświadamiamy albo przypisujemy im inne przyczyny niż są w rzeczywistości. Dlatego poniżej zajmę się tym, jak udział emocji w procesach poznawczych może być przyczyną uznania ich za racjonalne lub nieracjonalne.

¹⁰ Por. R.B. Zajonc, *Feeling and thinking*, „American Psychologist”, (1980)35, s. 151–175.

¹¹ Tamże, s. 152

¹² T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, Gdańsk 2001, s. 377–399.

¹³ Por. R.B. Zajonc, *Dowody na istnienie emocji nieświadomych*, [w:] P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, Gdańsk 1998, s. 250–253.

¹⁴ Por. G.L. Clore, *Dlaczego emocje zawsze są świadome*, [w:] P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, Gdańsk 1998, s. 242–247; J.E. LeDoux, *Nieświadomione może być przetwarzanie, ale nie emocje*, [w:] P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, Gdańsk 1998, s. 248–249; R.B. Zajonc, *Dowody ...*, dz. cyt.

Opisując racjonalność często stawia się ją w opozycji do emocjonalności. Emocje są dla wielu ludzi tym, co pozaracjonalne. Gdy mówimy o procesie podejmowania decyzji, najczęściej myślimy o procesie decyzyjnym jedynie z udziałem myślenia, bez udziału emocji. Jeżeli przy jakimś wyborze decydują bardziej emocje niż rozum, mówimy, że jest on bezmyślny, mając na myśli, że jest nieracjonalny. Tego typu argumentacja jednakże nie musi być wcale poprawna. Bywa bowiem tak, że emocje biorące udział w procesie rozumowania czy podejmowania decyzji, sprawiają, że procesy te są bardziej wiarygodne. To emocje bowiem pozwalają człowiekowi lepiej „widzieć” argumenty, zauważyć możliwe poprawniejsze rozwiązania danego zadania¹⁵. Ciekawe jest zdanie jednego z psychologów zajmującego się kognitywnym badaniem emocji: *choć racjonalne myśli i emocje są często przedstawiane jako wrogowie toczący odwieczną walkę, typowe jest raczej ich współdziałanie niż konflikt*¹⁶.

Emocje są nieodłącznym elementem zachowania człowieka, występują w procesie myślenia, uczestniczą w procesie rozumowania. Są one stałą stroną jego działalności. Ich rola jest oczywiście różnorodna, mogą pomagać w osiągnięciu celów, mogą także przeszkadzać¹⁷. I tak np. Stocker i Hegeman¹⁸ twierdzą, że pewnym przesądem współczesności jest nadawanie pierwszeństwa racjonalności (w znaczeniu używania rozumu) w stosunku do emocjonalności. Twierdzi się bowiem, że emocje mogą pomagać w procesie poznawczym, ale tylko wtedy, gdy są kontrolowane przez rozum, który powinien odgrywać wiodącą rolę w życiu człowieka. Natomiast emocje jako takie mogą nieść także wartość poznawczą, mogą nawet zawierać wiedzę o wypowiedzianych zdaniach. Dlatego też w ocenie racjonalność – emocjonalność nie to jest ważne, czy emocje występują w działalności człowieka, lecz to, czy są one kontrolowane, czy towarzyszy im świadomość wpływu na decyzje, na wyciąganie wniosków, blokują czy raczej rozjaśniają nasze zdolności umysłowe.

Emocje są niewątpliwie w stanie zakłócać działalność człowieka. Lęk np. może doprowadzać do zablokowania osiągnięcia celu, może bowiem tak kontrolować działanie, że zaprowadzi do nieracjonalnych wyborów lub też w ogóle uniemożliwi działanie. Jednakże emocje działają często poza świadomością

¹⁵ Por. J. Baron, *Thinking and Deciding*, Cambridge 1988, s. 33–34; M. Stocker, E. Hegeman, *Valuing Emotions*, Cambridge 1996, s. 91–109; K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach. Pisma wybrane* (wybór i opracowanie Jan Woleński), Warszawa 1994, s. 538–539.

¹⁶ R.W. Levenson, *Funkcjonalne podejście do ludzkich emocji*, [w:] P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, Gdańsk 1998, s. 113.

¹⁷ Por. J. Baron, *Thinking ...*, dz. cyt., s. 36–37.

¹⁸ M. Stocker, E. Hegeman, *Valuing Emotions ...*, dz. cyt., s. 102–104.

człowieka, wtedy jednak też trudno mówić o ich nieracjonalnym wpływie. Trudno bowiem przypisywać nieracjonalność czemuś, czego skutki wykraczają poza kontrolę. Tak więc dopóki człowiek uświadamia sobie wpływ emocji na inne sfery swej aktywności, można uznać, że nie zmniejszają one jego racjonalności. Wtedy natomiast, gdy wymykają się one spod świadomej kontroli mogą zmniejszać racjonalność.

Emocje mogą więc wpływać destrukcyjnie na nasze zachowanie, na nasze wybory, na proces rozumowania. Taki negatywny wpływ wykazano eksperymentalnie¹⁹. Jednakże to, czy ten wpływ np. wpływ lęku na wybory człowieka, można uznać za nieracjonalny, jest inną kwestią. Jeżeli bowiem jest to lęk nieopanowywalny, niezależny od wyboru człowieka, to nie jesteśmy w stanie przypisywać irracjonalności danemu zachowaniu. Niektórzy badacze racjonalności twierdzą, że racjonalność można przypisywać tylko temu, nad czym sami możemy panować²⁰.

Negatywny stosunek do emocji w aspekcie poznawczych zachowań człowieka, przez lata obecny w nauce, był spadkiem po filozofii starożytnej Grecji, z Arystotelesem na czele, która koncentrowała się na „wyższym”, czyli poznawczym poziomie funkcjonowania człowieka. Według klasycznego założenia emocje wpływają destrukcyjnie na ludzką racjonalność, dlatego też długo w badaniach psychologicznych starano się pomniejszać ich wpływ na rozumowanie czy podejmowanie decyzji. Jednakże twierdzenie, że są one jedynie destrukcyjną siłą w racjonalnym myśleniu czy też działaniu, okazało się przesadzone²¹.

Pełniejsze docenienie roli emocji w życiu poznawczym człowieka dokonało się wraz z powstaniem teorii dotyczącej racjonalno-emocjonalnej terapii²² i teorii emocjonalnej inteligencji²³. Pacjenci w ramach racjonalno-emocjonalnej terapii poprzez odkrycie irracjonalnych myśli, a potem obserwację ich we własnym zachowaniu są w stanie łatwiej poradzić sobie z trudnościami. Natomiast zdolność do panowania nad emocjami, poprawnie mówiąc: do kierowania ni-

¹⁹ Por. I.L. Janis, L. Mann, *Decision Making, A Psychological Analysis of Conflict, Choice, and Commitment*, New York 1977.

²⁰ Por. J. Baron, *Thinking ...*, dz. cyt., s. 37.

²¹ Por. G.G. Berntson, S.T. Boysen, J.T. Cacioppo (1993), *Neurobehavioral organization and the cardinal principle of evaluative bivalence*, „Annual of New York Academy of Science”, 1998, 702, s. 75–102; G.H. Bower, *Niektóre relacje między emocjami a pamięcią*, [w:] P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, Gdańsk 1998, s. 255–258.

²² Por. A. Ellis (1962), *Reason and Emotion in Psychotherapy*, New York 1962.

²³ Por. D. Goleman (1995), *Emotional Intelligence*, New York 1995; J.D. Mayer, P. Salovey (1993), *The intelligence of emotional intelligence*, „Intelligence”, (1993)17, s. 433–442.

mi, została odczytana jako jedna z sił – jak inteligencja – odpowiedzialnych za sukcesy człowieka.

Damasio²⁴, neurolog, uważa, że emocje zakłócające proces rozumowania mogą prowadzić do irracjonalnych zachowań. Pokazuje on jednak także, iż całkowity brak emocji może prowadzić do zachowań irracjonalnych. Dowody swoje czerpie z badań neurologicznych. W książce *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* opisał przypadek biznesmena o imieniu Elliot, który na skutek rozwijającego się guza w części czołowej mózgu, odpowiedzialnej za emocje, stracił zdolność do racjonalnych, logicznych zachowań, mimo że nie utracił zdolności konwersacji, miał także wysokie wyniki w teście badającym inteligencję. Zaburzenie pracy tej części mózgu, która jest odpowiedzialna za życie emocjonalne, za emocje wyższe, przy zachowaniu części odpowiedzialnej za myślenie, prowadzi do zakłócenia racjonalnego zachowania. Braki życia emocjonalnego w przypadku opisywanego pacjenta kierowały go do podejmowania nieracjonalnych, ryzykownych decyzji. O wzajemnym przenikaniu się emocji i argumentów w życiu człowieka pisze także w sposób popularny Macmurray²⁵. Emocje według tego autora nie niszczą racjonalności racji rozumowych, wprost przeciwnie – ją potwierdzają.

Szczególnie ciekawe do zasygnalizowania w tym względzie wydaje się stanowisko Clore'a, który twierdzi, że główną funkcją emocji jest dostarczanie informacji²⁶. Emocje dostarczają nie tylko informacji innym (zwłaszcza poprzez ekspresję), ale także samemu podmiotowi przeżywającemu emocje. Może więc on odbierać sądy i podejmować decyzje w zależności od odkodowanej informacji emocjonalnej. W ten sposób emocje są jednym z aktywnych czynników procesu poznawczego. Wpływ ten jednak może być także irracjonalny, powodując zmianę obiektywnej oceny sytuacji, czyli takie przetworzenie informacji, które zmieni hierarchię celów w kierunku zatracenia perspektywy. Tak może się dzieć przy silnych emocjach, które zniekształcają wybory człowieka i jego zachowanie.

Badania wskazują, że inne może być znaczenie emocji w stosunku do racjonalności procesów poznawczych ze względu na ich pozytywny lub negatywny charakter. I tak według badań, emocje pozytywne wzmacniają nieobiektywne,

²⁴ A. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York 1994.

²⁵ J. Macmurray, *Reason and Emotion*, Amherst 1999 (pierwsze wydanie 1935).

²⁶ G.L. Clore, *Dlaczego przeżywamy emocje*, [w:] P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, Gdańsk 1998, s. 94–102, N. Schwarz, G.L. Clore, *Mood, misattribution, and judgments of well-being: informative and directive functions of affective states*, „Journal of Personality and Social Psychology”, (1983)45, s. 513–523.

a tym samym nieracjonalny odbiór świata i proces przetwarzania informacji. Powodują bowiem konstruowanie schematów poznawczych od strony dopasowania do pozytywnego wartościowania, swoistego rodzaju „uśpienie” krytyczności myślenia. Natomiast emocje negatywne wzmacniają racjonalność, gdyż pogłębiają krytyczność, prowadzą bowiem bardziej do „rekonstrukcji” świata w umyśle człowieka. Lewicka²⁷ pokazuje wiele wyników badań dotyczących wpływów emocji na procesy poznawcze w perspektywie ich racjonalności.

Na problem emocjonalność – racjonalność można spojrzeć także z innego punktu widzenia: z perspektywy szczęścia i zadowolenia człowieka. Niektórzy autorzy zadają pytanie, na ile racjonalność jest potrzebna człowiekowi, czy człowiek przez bycie racjonalnym zaspokaja jakieś swoje cele. Otóż jedna z możliwych odpowiedzi jest następująca: racjonalność jest pożądaną cechą człowieka, gdyż może mu przynieść zadowolenie i samourzeczywistnienie. Bycie racjonalnym stwarza większe możliwości zrealizowania własnych celów i planów przez człowieka – twierdzą badacze opowiadający się za instrumentalną teorią racjonalności. Jeżeli plany te człowiek zrealizuje, będzie szczęśliwszy²⁸. Z tej perspektywy patrząc, emocjonalność nie tylko wpływa na ocenę zachowań jako racjonalnych, ale także poczucie bycia racjonalnym może wpływać na rozwój i dojrzałość życia emocjonalnego człowieka.

W tym krótkim paragrafie chciałem pokazać, że udział emocji w procesach poznawczych: podejmowania decyzji, spostrzegania, pamięci, a także myślenia i rozumowania nie świadczy o ich nieracjonalności. Emocje są jednym z elementów procesów poznawczych – a to, czy ich wpływ będzie przyczyną racjonalności tych procesów, czy też nie, zależy w dużej mierze zarówno od czynników obiektywnych, jak i przyjętych kryteriów dla racjonalności procesów poznawczych.

2. Racjonalność religijności z perspektywy czynnika afektywnego

Jednym z możliwych i często występujących sposobów opisanie czynników emocjonalnych w wierze religijnej jest teoria postawy religijnej²⁹. Chlewiński³⁰ tak określa strukturę religijności: *W psychicznej strukturze religijności wyróżnić można następujące komponenty: poznawczy, emocjonalno-motywacyjny i wykonawczy. Stopień rozwoju każdego z nich u tej samej osoby bywa różny. (...) Komponent emocjonalno-motywacyjny jest zazwyczaj najbardziej rozwinięty.*

²⁷ M. Lewicka, *Aktor ...*, dz. cyt., s. 135–331.

²⁸ Por. J. Baron, *Rationality and intelligence*, Cambridge 1985, s. 206–208.

²⁹ Por. W. Prężyna, *Intensywność postawy religijnej a osobowość*, Lublin 1973.

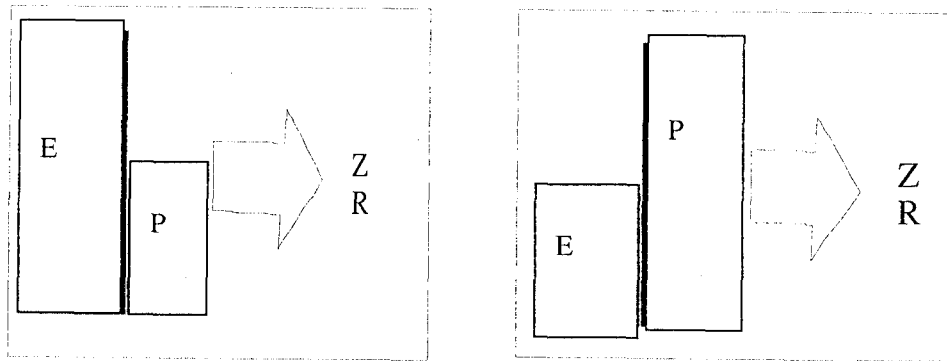
³⁰ Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 86.

Niewątpliwie z badań nad postawami wypływa wniosek, że siła danej postawy, jej wpływ na inne struktury psychiczne, zależy właśnie od czynnika emocjonalnego. Stąd też odpowiedź na pytanie, jaka jest siła wiary religijnej, czyli w efekcie, jak rozległy jest jej wpływ na kontrolowanie zachowania człowieka, zależy od odpowiedzi na pytanie, jak silne są emocje będące jednym z komponentów postawy religijnej. Im silniejszy komponent emocjonalny w postawie religijnej, tym bardziej podporządkowana emocjom jest wiara religijna. Warto jednak zwrócić uwagę, że ważna jest nie tylko sama siła emocji, lecz także jej powiązanie z dwoma innymi komponentami postawy: poznawczym i behawioralnym. Inne bowiem znaczenie będzie miał silny czynnik emocjonalny przy małej wiedzy na temat przedmiotu postawy, a inne – przy dużej i wszechstronnej wiedzy religijnej. Podobnie jest też z zachowaniem religijnym. Emocje mogą czasami hamować krytycyzm w wierze, tworząc np. przekonania o charakterze zabobonnym.

Powstaje oczywiście problem, na ile siła czynnika afektywnego w wierze religijnej zmniejsza racjonalność zachowań religijnych. Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest prosta. Zależy to bowiem od wielu czynników. Wydaje mi się, że przede wszystkim zależy to od tego, na ile emocje opanowują wybory człowieka. Jeżeli więc zachowanie religijne jest w dużym stopniu kontrolowane przez czynnik afektywny, to może, zwłaszcza przy nieuświadomionym działaniu emocji, zmniejszać poziom racjonalności zachowań religijnych. Ujmując to inaczej: jeżeli przyjmowanie i organizacja informacji o charakterze religijnym dokonuje się w przeważającym stopniu w oparciu o zasadę maksymalizowania afektywnego, można mówić o zagrożeniu racjonalności. Jeżeli jednak czynnik emocjonalny jest równoważony przez czynnik poznawczy, jest to sytuacja świadcząca o większej racjonalności. Wyraźnie lepszą dla racjonalności zachowań religijnych wydaje się być sytuacja, gdy jasności wiedzy i niezakłóconej możliwości uruchomienia procesów myślenia (sprawdzenia słuszności swoich zachowań) towarzyszy świadomość własnych emocji w zachowaniach natury religijnej. Ta równowaga emocje-poznanie, z przewagą czynnika poznawczego, jest wystarczającym sprawdzianem racjonalności zachowania religijnego. Trudno jest oczywiście tę równowagę zmierzyć czy też zoperacjonalizować. Dwie powyższe sytuacje są obrazowo przedstawione na schemacie 1. Czynnik poznawczy rozumiem tu jako wiedzę w znaczeniu podwójnym, czyli tzw. wiedzę deskryptywną (typu *wiedzieć, że*) i wiedzę proceduralną (typu *wiedzieć, jak*).

Oczywiście sama względna równowaga pomiędzy czynnikiem afektywnym a poznawczym jeszcze nie wystarcza, gdyż można sobie wyobrazić sytuację, gdy silne emocje związane np. z zaburzeniem psychicznym wzbudzają jasność procesów poznawczych, jednakże procesy te mają charakter złudzeniowy czy uro-

jeniowy. Dlatego też niezmiernie ważnym czynnikiem jest możliwość sprawdzenia wiarygodności swoich przekonań religijnych, jak też i normalności zachowań. To wykracza jednak poza moje opracowanie, gdyż dotyczy patologii zachowań religijnych.



Sytuacja A – zakłócenie racjonalności

Sytuacja B – brak zakłócenia

racjonalności

Objaśnienia:

E - czynnik emocjonalny, P - czynnik poznawczy, ZR - zachowanie religijne

Schemat 1. Możliwość zakłócenia racjonalności zachowań religijnych przez relację pomiędzy siłą emocji a stopniem kontroli przez czynniki poznawcze

Jednakże udział emocji w wierze religijnej w aspekcie jej racjonalności nie ogranicza się do komponentu, jakim jest siła. Wydaje się, że przy ocenie miejsca czynnika afektywnego ważne są także inne rozróżnienia, m.in. występowanie różnych jakościowo emocji (uczucia pozytywne-negatywne, uczucia wyższe, lęk), a także ich działanie w trakcie tworzenia i utrzymywania wiary religijnej (emocje przeddecyzyjne, poddecyzyjne).

Warte przeanalizowania są różnice we wpływie emocji negatywnych i pozytywnych na zachowania religijne człowieka. Wbrew potocznemu mniemaniu nie zawsze jest tak, że emocje negatywne (np. lęk, niechęć) mają negatywny wpływ na procesy poznawcze, a emocje pozytywne (np. zadowolenie) – pozytywny. W badaniach wykazano nawet istnienie odwrotnych prawidłowości. Badania eksperymentalne pokazują bowiem, że nastrój pozytywny wzbudza tendencje do bardziej pobieżnego przetwarzania informacji, do większego ulegania stereotypom i schematom. Natomiast nastrój negatywny powoduje systematyczniejsze, bardziej analityczne przetwarzanie informacji, a także lepsze roz-

wiązywanie sylogizmów³¹. Jest to ciekawa prawidłowość pokazująca, że emocje pozytywne powodują „uspokojenie”, które zmniejsza racjonalność, co najmniej w rozumieniu poprawności formalnej, oryginalności i twórczości myślenia, otwartości na poprawność procesów analitycznych. Taka tendencja może występować przy procesach umysłowych związanych z religią u osób pozytywnie do niej nastawionych. Natomiast informacje przeciwne religii (u osoby religijnej) mogą wzbudzać tendencje do większej czujności i obrony intelektualnej wiary, a co za tym idzie – do większego wysiłku intelektualnego i wyższego poziomu racjonalności w rozumieniu normatywnym. Oznacza to także, że człowiek o negatywnym stosunku do wiary religijnej będzie poprawniej (od strony formalnej) oceniał wnioski rozumowań tzw. proreligijnych. W każdym z tych wypadków istnieje tendencja do poszukiwania zgodności informacji z emocjonalnym ustosunkowaniem się do rzeczywistości religijnej. Tego typu prawidłowości zauważyłem w moich badaniach³².

Intepretowanie jednak opisanej zależności jako znaku nieracjonalności ludzi w ramach wyznawanej religii nie wydaje się być poprawne. Taka interpretacja może występować jedynie przy założeniu o istnieniu tylko jednego rodzaju racjonalności, mianowicie racjonalności normatywnej. W takim przypadku uwzględnia się bowiem tylko jeden mechanizm prowadzący do zgodności informacji, mianowicie taki, który jest podporządkowany zasadzie maksymalizacji orientacji deskryptywnej; czynnik afektywny obecny w religijności pomija się, lub ocenia jako zakłócający racjonalność.

Mechanizm maksymalizacji afektywnej wydaje się odgrywać dużą rolę w procesach psychicznych związanych z religijnością człowieka. Koziński³³ twierdzi, że emocje w religijności odgrywają głównie rolę pozytywną. W religii szczególnie widać zjawisko przesunięcia afektywnego, które polega na podtrzymywaniu i wzmacnianiu uczuć o charakterze pozytywnym, a unikaniu uczuć o charakterze negatywnym. W zachowaniach religijnych większą rolę niż w życiu codziennym odgrywają emocje pozytywne, dzieje się tak zwłaszcza w religiach, które Koziński³⁴ nazywa humanistycznymi (m.in. chrześcijań-

³¹ Por. G.L. Clore, *Dlaczego przeżywamy ...*, dz. cyt.; G.L. Clore, N. Schwarz, M. Conway, *Emotion and information processing*, [w:] R.S. Wyer, T.K. Srull (red.), *Handbook of Social Cognition*, Hillsdale 1994, s. 323–417; M. Lewicka, *Aktor ...*, dz. cyt.; N. Schwarz, *Happy but mindless? Mood effects on problem solving and persuasion*, [w:] M.N. Sorrentino, E.T. Higgins (red.), *Handbook of Motivation and Cognition*, vol. 2, New York 1990, s. 527–561.

³² Por. Z. Kroplewski, *Przekonania jako wyznaczniki kierunku procesu rozumowania. Psychologiczne badania empiryczne*, Lublin 1990, KUL (niepublikowana praca doktorska).

³³ J. Koziński, *Z Bogiem ...*, dz. cyt., s. 90–95.

³⁴ Tamże, s. 94.

stwie). Religie te wspierają w ludziach tzw. uczucia wyższe. Dlatego też w procesach poznawczych związanych z przekonaniem religijnym, będzie u ludzi występowała tendencja do „obrony” tego pozytywnego wpływu religii na własne życie. Tendencja ta nie musi być jednak oceniana jako nieracjonalna. Świadczy ona jedynie o komplementarności ludzkich zachowań. Tendencja do maksymalizacji afektywnej może być też interpretowana jako tendencja do racjonalnych zachowań. Człowieka bowiem nie można oceniać jednostronnie, uwypuklając bezemocjonalny charakter jego racjonalnych zachowań.

Innym zagadnieniem ważnym dla oceny roli czynnika afektywnego w ludzkiej religijności jest jego występowanie w procesie decyzyjnym związanym z religią. W procesie akceptacji religii występuje niewątpliwie element osobistej decyzji człowieka. Decyzja ta pociąga za sobą konsekwencje dla funkcjonowania człowieka, dla jego obrazu świata i siebie. Nie u każdego człowieka można prawdopodobnie zauważyć świadomy element decyzyjny, dotyczący opowiedzenia się za religią. Dzieje się tak zwłaszcza u ludzi o religijności tradycyjnej, nieautonomicznej, niedojrzałej. Wtedy też występować może największe zakłócenie racjonalności w perspektywie rozumowania religijnego i innych zachowań religijnych. Z drugiej strony jednak patrząc, takie możliwe zakłócenie jest związane bardziej z całościowym funkcjonowaniem człowieka, a nie tylko z religijnością.

U wielu ludzi można jednak zauważyć świadome decyzje o relacji wobec *sacrum*, które prowadzą do akceptacji Boga. Warto się zastanowić, jaką rolę w procesie decyzyjnym dotyczącym uznania istnienia Boga, odgrywa czynnik afektywny. Wśród psychologicznych źródeł religijności bardzo często wymienia się uczucia, które są najważniejszym czynnikiem w podejmowaniu decyzji o akceptacji Absolutu³⁵. Wśród tych uczuć wymienia się uczucie zależności od Absolutu, uczucie lęku, a zarazem fascynacji, uczucie bezsensu życia, a zarazem – uczucie szczęścia. Na tym poziomie podejmowania decyzji niezmiernie ważnym czynnikiem jest pewna równowaga pomiędzy uczuciami a analizą umysłową. Trudno jest podać jakiejś proporcje tej wzajemnej zależności. Istota religii, także w znaczeniu psychologicznym, jest bowiem związana z Tajemnicą, Transcendencją, Absolutem, trudno jest więc wyważyć stosunek pomiędzy racjami rozumowymi a czynnikiem afektywnym³⁶. Siła i jakość wpływu przeżyć emocjonalnych na dylemat typu z Bogiem albo bez Boga są związane z samą sytuacją decyzyjną, a także z osobowością człowieka. U niektórych ludzi zauważa się duże napięcie emocjonalne poprzedzające decyzję o uznaniu Boga, u innych tego napięcia jest niewiele. Ocena racjonalności będzie zawierała więc

³⁵ Por. R. Otto, *Świętość...*, dz. cyt.; S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1991, s. 34–37.

³⁶ Por. Z. Chlewiński (2001), *Religia a osobowość człowieka*, [w:] H. Zimoń, *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej*, Lublin 2001, s. 97–100; J. Koziński, *Z Bogiem ...*, dz. cyt., s. 47–49.

wyważenie zależne od czynników subiektywnych i obiektywnych w decyzyjnym procesie dotyczącym wiary religijnej.

Ciekawym zjawiskiem w religijnym procesie decyzyjnym jest nawrócenie. Zjawisko to często opisuje się w psychologii religii. Polega ono albo na całkowitej zmianie przekonań człowieka z niereligijnych na religijne (wtedy możemy mówić o pierwotnej decyzji dotyczącej wiary religijnej), albo na zwiększeniu intensywności religijności w życiu człowieka. Proces nawrócenia niesie w sobie najczęściej silne przeżycia emocjonalne. Siła tych przeżyć, zwłaszcza w początkowej fazie nawrócenia, powoduje przechylenie mechanizmów orientacji w kierunku bardziej afektywnej niż deskryptywnej. Jednak nawet sytuacja nawrócenia nie musi być uważana za nieracjonalną. Silne przeżycie emocjonalne związane z nawróceniem jest bowiem charakterystyczne dla intensywnego procesu poszukiwania sensu życia. Proces ten ze swej natury jest przesiąknięty zwiększoną emocjonalnością, bo dotyczy odpowiedzi na najbardziej egzystencjalne pytania człowieka³⁷.

Wydaje się, że krótka analiza procesu nawrócenia pomoże zrozumieć rolę czynnika afektywnego w religijności człowieka. Jedną z ważniejszych potrzeb ludzkich jest potrzeba sensu życia. Według Kozińskiego³⁸ każdy normalny, zdrowy człowiek staje przynajmniej raz w życiu przed dylematem egzystencjalnym, nazywanym w literaturze psychologicznej dylematem alfa. Koziński³⁹ określa go jako problem duchowy, który zawiera zarówno składniki psychologiczne, filozoficzne i transcendentne, pozwala przekraczać granice realnego świata i wykonywać czynności transgresyjne. Wybór ten ma tak pozytywne, jak i negatywne wymiary (zdobycie sensu życia i ryzyko), jest problemem nieodokreślonym. Jest to według Kołakowskiego⁴⁰ wybór pomiędzy sensem (wyborem Boga) a bezsensem życia (wyborem Absurdu).

Koziński⁴¹ wymienia dwie możliwe strategie stosowane przez człowieka dla rozwiązania dylematu alfa: strategia *prawdopodobieństwo – wartość* oraz *ważność – wartość*. Pierwsza pokazuje rozwiązanie na styku możliwości i wartości. Człowiek dokonując wyboru ocenia wartość konsekwencji z nim związanych, a więc przyszłości. W wyborze religii bardzo trudna jest ocena ilościowa wyważanych wartości. Poza oceną wartości człowiek ocenia subiektywne prawdopodobieństwo skutków swojego wyboru. Tym, co osiąga przy wyborze

³⁷ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 226–249; J. Koziński, *Z Bogiem ...*, dz. cyt., s. 47–56.

³⁸ Tamże, s. 47.

³⁹ Tamże, s. 47–48.

⁴⁰ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga ...*, dz. cyt.

⁴¹ J. Koziński, *Z Bogiem ...*, dz. cyt., s. 50–55.

religijnym, jest sens życia. Przy wyborze Boga jest duże prawdopodobieństwo życia z sensem, a małe – życia bez sensu. Przy wyborze życia bez Boga – jest odwrotnie. Dlatego też wybór wiary w Boga może być oceniony jako wybór racjonalny, bo pozwala żyć z sensem, mimo że trudne jest stwierdzenie ilościowe subiektywnego prawdopodobieństwa osiągnięcia celu. Prawdopodobieństwo to opiera się jedynie na przeczuciu pewności, które człowiek zdobywa na zasadzie oceny skutków swojego wyboru.

Strategia *ważność* – *wartość* polega natomiast na ocenie – po pierwsze – ważności świata religijnego (Boga); ważność ta jest oceniana poprzez subiektywną doniosłość, istotność. Jest to w efekcie odczucie pozytywów lub negatywów widzianych w religii. Po drugie, w strategii tej zawiera się ocena wartości, która jest opisywana jako „moralna algebra”, czyli ocena wartości pozytywnych lub negatywnych skutków swojego wyboru. I znowu, wybór ten polega na subiektywnej ocenie człowieka. Ocena ta, jeżeli jest pewną umysłową kalkulacją, może być zaliczana do wyborów w pełni racjonalnych.

Strategie opisane przez Kozielskiego⁴² dowodzą, że wybór Boga może mieć w pełni racjonalny charakter mimo zaangażowania tam w dużej mierze czynnika afektywnego. Subiektywność oceny tego wyboru i oparcie jej na nie do końca określonym odczuciu człowieka nie zmniejsza racjonalności, powoduje jedynie dostosowanie wyboru do duchowego charakteru religii i jej istoty.

Powyższe analizy zwracają uwagę na to, że czynnik afektywny jest powiązany z poczuciem istotności wiary religijnej, czyli z tym, że wiara religijna jest dla człowieka ważna. Rozróżnienie przeze mnie wprowadzone (emocje w wierze i subiektywna istotność religii) w ocenie wpływu tych czynników na proces tworzenia i utrzymywania wiary religijnej dotyczy zagadnienia, o którym piszą psychologowie poznawczy⁴³, rozważając problem poznanie – emocje. Mówi się tam bowiem o poziomie i o rodzaju przetwarzania informacji jako czynnikach współwystępujących przy wzbudzeniu emocji. Wpływ sfery afektywnej na wiarę religijną zależy zarówno od jej siły, jak i od jej subiektywnej ważności (istotności). Tak jak przy wzbudzeniu emocji mówi się o tym, że *minimalnym warunkiem wzbudzenia emocji jest ocena zdarzenia, jako istotnego dla celów lub potrzeb organizmu*⁴⁴, tak można stwierdzić, że czynnik emocjonalny będzie miał wpływ na wiarę religijną, jeżeli jest ona w wystarczającym stopniu uznawana za istotną dla danej jednostki i przeżycie z tym związane jest w wystarczającym stopniu silne.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. np. K.R. Scherer, *Wystąpienie emocji zależy od istotności zdarzenia dla hierarchii celów/potrzeb organizmu*, [w:] P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, Gdańsk 1998, s. 199–202.

⁴⁴ Tamże, s. 202.

Opisane wyżej zależności związane z wpływem czynnika afektywnego na poznanie religijne zostały już zastosowane do badań nad religijnością. Gorsuch⁴⁵ stworzył model BAV (ang. belief, affect, value – przekonanie, emocje, wartość) opisujący relacje pomiędzy przekonaniami religijnymi a zachowaniem religijnym. Wiara religijna bez względu na to, czy słaba, czy silna, zawiera w sobie przekonania, uczucia i wartości. Relacja pomiędzy postawą religijną a zachowaniem zawiera w sobie zmienne pośredniczące w postaci przekonań (wiedzy), emocji i wartości. To one uruchamiają zachowania religijne człowieka. Czynnik emocjonalny w wierze religijnej jest odpowiedzialny za jej siłę, natomiast wartości – za jej istotność. Przekonania natomiast dostarczają odpowiednią ilość wiedzy. Przy świadomym działaniu wszystkich tych trzech czynników i odpowiedniej równowadze między nimi, można mówić o racjonalności wiary religijnej. Według Gorsucha tym, co łączy różne formy aktywności religijnej człowieka, są z jednej strony emocje, a z drugiej strony wartości.

Ważnym dla racjonalności systemu akceptowanej wiary religijnej czynnikiem jest także uświadamianie sobie swoich emocji. Nieuświadamiane przywiązanie do religii, stosowane mechanizmy racjonalizacji, czy też kompensacyjne traktowanie religii, prowadzić mogą do obniżenia poziomu racjonalności przeżywanego wiary. Z tym związana jest także sprawa funkcji, jaką pełnią emocje w sposobie uznawania przekonań religijnych. Może się bowiem zdarzyć, że procesy emocjonalne powodują lękową obronę własnych przekonań sprawiając, że stają się one uznawane w sposób sztywny, zamknięty. Jest to problem wchodzący w zagadnienie dojrzałości wiary religijnej, której jednym z głównych kryteriów jest autonomiczność⁴⁶. Religia przeżywana z wysokim stopniem lęku (np. przed śmiercią czy też nieokreślonego lęku neurotycznego), może powodować zakłócenia w systemie przekonań, zwłaszcza w sposobie uznawania oraz w otwartości na zmiany. To w efekcie wydaje się zakłócać racjonalność sposobu przyjmowania wiary.

Procesy poznawcze w religii bywają czasami opisywane w analogii do procesów w ramach poznania estetycznego. W poznaniu estetycznym przewija się wiele elementów, niektóre nie do końca poznane. Poznanie estetyczne bywa opisywane jako kontemplacja obiektu wywołującego estetyczne wrażenia. W trakcie takiej kontemplacji myślenie dyskursywne musi być w jakimś sensie wstrzymane, jeżeli chcemy przedmiot naszych wrażeń estetycznych zobaczyć w odpowiednim świetle. Musimy także wstrzymać myślenie o naszych wcześniejszych lub przy-

⁴⁵ R.L. Gorsuch, *Measuring attitudes, interests, sentiments, and values*, [w:] R.B. Cattell, R.C. Johnson (red.), *Functional Psychological Testing: Principles and Instruments*, New York 1986, s. 316–333.

⁴⁶ Por. Z. Chlewiński, *Dojrzałość ...*, dz. cyt.

szłych czynnościach zatrzymując się na terażniejszości, aby „dosięgnąć” samego dzieła sztuki. Tego typu kontemplatywna percepcja jest w jakimś stopniu emocjonalnym przeżyciem, odbiór estetyczny nie jest bowiem tylko krytyczną analizą dzieła sztuki, pojawia się w nim wyraźny czynnik emocjonalny⁴⁷.

Podobne przeżycia występują podczas religijnych doświadczeń człowieka. Religia jest swoistego rodzaju kontemplacją przedmiotu wiary religijnej. Przeżycie to nie zawiera więc w sobie jedynie intelektualnej analizy, lecz także przeżycie emocjonalnego przywiązania, uspokojenia, czasami także lęku, strachu. Wachlarz przeżyć emocjonalnych związanych z wiarą religijną jest oczywiście duży, a ich intensywność jest różnorodna. Zależy to zarówno od przedmiotu przeżyć religijnych, sytuacji, w jakiej one zachodzą, a także od osobistych predyspozycji danego człowieka. Dlatego też ocena racjonalności wiary religijnej w aspekcie udziału czynnika afektywnego nie jest łatwa.

3. Czynniki afektywne w procesie rozumowania religijnego a racjonalność – podsumowujący model

Ciekawym zagadnieniem w tworzeniu się i przeżywaniu wiary religijnej przez człowieka jest problem rozumowania religijnego. Przez proces rozumowania religijnego rozumiem taki umysłowy proces, w ramach którego człowiek na podstawie przesłanek wyprowadza wnioski o treści religijnej. Z samej definicji, proces ten powinien być bardziej analityczny, deskryptywny niż afektywny. Taki bowiem charakter ma proces rozumowania. Jednakże w realnym życiu tak nie jest. Emocje towarzyszą także procesom poznawczym, o czym pisałem w pierwszym paragrafie tego artykułu. Tym bardziej towarzyszą one religijności człowieka, gdyż wiara religijna niesie w sobie siłę uczuć religijnych, na co zwracałem uwagę w drugim paragrafie. Podsumowaniem tych rozważań będzie niniejszy paragraf, w którym modelowo pokażę, jak można ocenić współwystępowanie emocji w procesie rozumowania religijnego z perspektywy racjonalności⁴⁸.

Na sposób działania emocji w trakcie procesu rozumowania religijnego można spojrzeć z dwóch różnych perspektyw. Z jednej bowiem strony to sfera afektywna jest źródłem interakcji emocje – rozumowanie, z drugiej natomiast, to zadanie rozumowe jest jej źródłem⁴⁹. W pierwszej sytuacji emocje są w trak-

⁴⁷ Por. E. Bullough (1957), *Aesthetics: Lectures and Essays*, London 1957; F. Watts, M. Williams, *The Psychology of Religious Knowing*, Cambridge 1988, s. 60–62.

⁴⁸ Przegląd badań do roku 1990 związany z relacją pomiędzy sferą afektywną człowieka a procesem poznawczym można znaleźć w: Z. Kroplewski, *Interakcje sfery ewaluatywno-przekonaniowej i procesów poznawczych (Przegląd badań psychologicznych)*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie”, (1992)1, s. 27–42.

⁴⁹ Por. B.A. Mellers i in., *Group report: effects of emotions and social processes on bounded rationality*, [w:] G. Gigerenzer, R. Selten (red.), *Bounded Rationality. The Adaptive Toolbox*, Cambridge – London 2001, s. 263–279.

cie procesu rozumowania religijnego stanem pierwotnym (jest to sytuacja działania na proces rozumowy tzw. *background emotions*). Tak więc stan emocjonalny człowieka w trakcie rozwiązywania zadania rozumowego ukierunkowuje proces rozumowania: może go zakłócać, a może też go ulepszać. Emocjonalne ustosunkowanie do sfery religijnej może bowiem pogarszać lub ograniczać, może też jednak poprawiać rozeznanie w trakcie procesu rozumowania religijnego. Może ukierunkowywać proces rozumowania, powodując tendencyjność w ocenie rozumowań, a może też wzmacniać czujność, czyniąc procesy rozeznawania umysłowego dokładniejszymi. Tendencja tego typu jest znana w psychologii⁵⁰. Problematiczną pozostaje ocena występowania tego typu zjawisk w procesie rozumowania, a zwłaszcza faktu, na ile ta tendencyjność wywołana procesami afektywnymi zakłóca wynik rozumowania religijnego. A jeżeli tak się dzieje, to jakie ma to konsekwencje dla oceny racjonalności.

Można sobie jednak wyobrazić inną sytuację: zadanie rozumowe wywołuje stan emocjonalny (w psychologii tego typu emocje są nazwane *task-related emotions*). A właśnie treści rozumowania religijnego należą do tych, które wywołują emocje (będące w człowieku w postaci potencjalnego nastawienia). Wtedy wpływ sfery afektywnej jest wtórny w stosunku do procesu rozumowania, czyli: najpierw rozpoczyna się proces rozumowania, który uruchamia proces emocjonalny, a ten z kolei wpływa ponownie na proces rozumowania. Uruchomione w ten sposób emocje mogą spowodować poczucie zagrożenia ważnych dla jednostki wartości i związane z nim zjawisko obrony afektywnej, czyli obrony – często z pominięciem racji rozumowych – tego, co dla danego człowieka jest w danym momencie subiektywnie ważne. Tego typu zjawisko jest znane w psychologii: treści poznawcze, zwłaszcza wtedy, gdy są uznawane za istotne dla człowieka, wzbudzają emocje⁵¹. Emocje natomiast, w zależności od tego, jak są silne, z taką intensywnością wpływają na proces rozumowania. Najbardziej rozpoznane w psychologii są sytuacje, gdy zadania rozumowe, proces podejmowania decyzji, powodują konflikt wewnętrzny. Konflikt ten jest związany najczęściej z negatywnymi emocjami, które utrudniają wybór poprawnego rozwiązania⁵².

Emocje mogą być także rozpatrywane jako te czynniki, które dostarczają nowej informacji do procesu rozumowania. Badacze procesów emocjonalnych

⁵⁰ Por. A.M. Isen, *Positive affect in decision making*, [w:] M. Lewis, J.M. Haviland (red.), *Handbook of Emotions*, New York 1993, The Guilford Press; M.F. Luce, *Choosing to avoid: coping with negatively emotion-laden consumer decisions*, „Journal of Consumer Research”, (1998) 24, s. 409–433.

⁵¹ Por. K.R. Scherer, *Wystąpienie ...*, dz. cyt.; G.L. Clore, *Dlaczego emocje wymagają procesów poznawczych*, [w:] P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, Gdańsk 1998, s. 159–169.

⁵² Por. B.A. Mellers i in., *Group ...*, dz. cyt.

uważają, że emocje dodają osobie je przeżywającej informacji o przedmiocie procesu myślenia, o sposobie oceny danego zjawiska. Według niektórych autorów⁵³, dostarczanie informacji podmiotowi jest nawet podstawową funkcją przeżywanych emocji. Dostarczone przez emocje informacje mogą wspierać poprawność procesu poznawczego, w tym wypadku rozumowania religijnego, mogą być jednak również czynnikiem dezinformującym. Można wyobrazić sobie sytuację, gdy emocje prowadzą do irracjonalnych zachowań z powodu całkowicie niepoprawnej oceny sytuacji. Można jednak wyobrazić sobie także i taką sytuację, gdy wzbudzając większą czujność procesów intelektualnych poprawiają sposób używania zdolności umysłowych. Ich rola w procesie przetwarzania informacji zależy od tego, jakie emocje człowiek przeżywa, jaka jest ich siła i jakie cechy osobowościowe ma dana osoba⁵⁴. Również bogata jest różnorodność wpływów emocji na proces rozumowania religijnego: mogą pomagać w poprawnej ocenie rozumowań, ale i mogą zmieniać perspektywę oceny i prowadzić do całkowicie niepoprawnych wniosków.

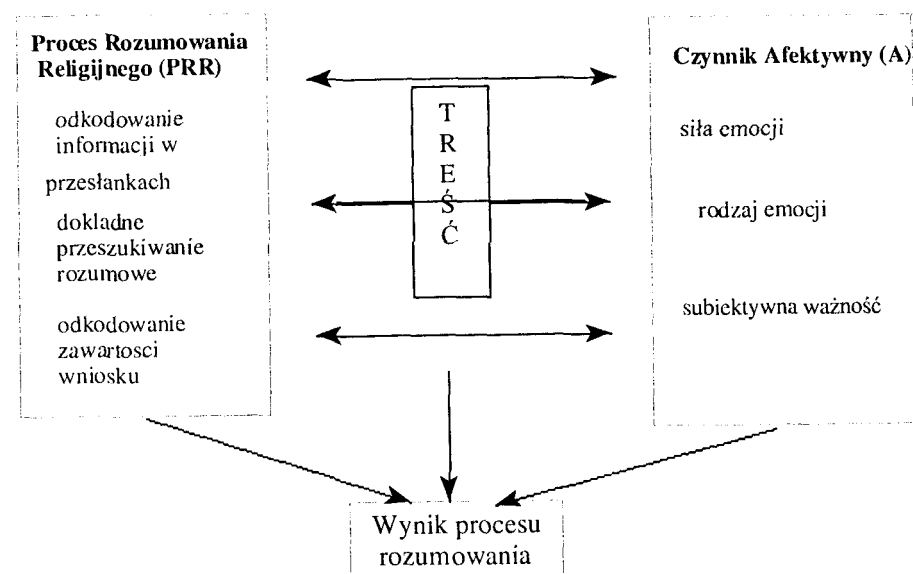
W związku z eksperymentami psychologicznymi dotyczącymi procesu rozumowania, zadawano pytanie, kiedy sfera afektywna wpływa na rozwiązanie zadania. Sformułowano w tym względzie kilka możliwych wyjaśnień. Twierdzi się mianowicie, że opisywany przez mnie czynnik działa na początku rozwiązywania zadania, w czasie odkodowywania zawartości przesłanek, zanim uruchomią się procesy typowo poznawcze, albo też w fazie oceny wniosku, a więc na końcu, przed ostateczną decyzją o wyniku procesu rozumowania⁵⁵. W moim przekonaniu wpływ czynnika afektywnego, a także posiadanych przekonań przez człowieka jest złożony, nie można czasu jego występowania jednoznacznie określić. Możliwe jest bowiem wyjaśnienie akcentujące nowe odkodowanie religijnej treści przesłanek pod wpływem emocji, a więc działanie czynnika afektywnego na początku procesu rozumowania. Można też zauważać wpływ sfery emocjonalnej na samo wyciągnięcie wniosku, a więc na końcu tego procesu. Wniosek wyciągany w trakcie procesu rozumowania, którego treść dotyczy sfery religijnej, ma swoje konsekwencje dla widzenia świata i siebie przez człowieka. Stąd też mogą wystąpić „trudności” w jego ostatecznym zaakceptowaniu. To natomiast może powodować ponowne uruchomienie procesu ro-

⁵³ Por. np. G.L. Clore, *Dlaczego przeżywamy...*, dz. cyt.; N.H. Frijda, *Emocje są funkcjonalne – na ogół*, [w:] P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, Gdańsk 1998, s. 102–111.

⁵⁴ Por. G.L. Clore, *Dlaczego przeżywamy...*, dz. cyt.

⁵⁵ Por. J.St.B.T. Evans, *Bias in Human Reasoning: Causes and Consequences*, Hove – London – Hillsdale 1989, s. 70–79; A. Garnham, J. Oakhill, *Thinking and Reasoning*, Oxford – Malden 1994, s. 111–116.

zumowania i jego ponowne przeprowadzenie w takim kierunku, aby uznany za poprawny wniosek był zgodny z natawieniem emocjonalnym. Stąd też na schemacie 2 nie definiuję jednoznacznie strefy wzajemnych wpływów emocji i rozumowania.



Schemat 2. Sprzężenie zwrotne pomiędzy czynnikami afektywnymi a procesem rozumowania religijnego

W moim przekonaniu wpływ sfery afektywnej na proces rozumowania, a szczególnie na proces rozumowania religijnego (religia ma bowiem znaczący wpływ na sposób widzenia świata przez człowieka), jest obustronny. Oznacza to, że zdania będące czynnikami procesu rozumowania mogą, ze względu na ważność treści dla poglądów danego człowieka, wzbudzać system afektywny. Sfera ta natomiast uruchamia odpowiednią ścieżkę odkodowania informacji. Prowadzić to może do takiego odkodowania treści przesłanek, aby doszło do osiągnięcia pewnej równowagi (między nową informacją a informacją już posiadaną). Równowagę tę można osiągnąć na różne sposoby: przez odpowiednie odkodowanie treści, przez zastosowanie odpowiedniego myślenia, np. komplementarnego. Powstałe pobudzenie może też prowadzić albo do większej czujności poznawczej, albo do szybkiego (powierzchnowego) rozwiązania zadania. W momencie wyciągnięcia wniosku dochodzi do sprzężenia zwrotnego pomiędzy zadaniem a konsekwencją przyjętego wniosku, zwłaszcza w odniesieniu do posiadanego systemu wiary religijnej. Na schemacie 2 pokazuję tę sytuację

sprzężenia zwrotnego podczas zetknięcia się sfery afektywnej i procesu rozumowania religijnego.

Według mnie istnieje sprzężenie zwrotne pomiędzy emocjami a procesem rozumowania religijnego. Oznacza to, że rozumowanie religijne, zwłaszcza jego treść, wzbudza emocje, oceny. Natomiast sfera emocjonalna pobudzona przez treści religijne odpowiednio odkodowuje informacje, czy to zawarte w przesłankach, czy też we wniosku, który jest odkodowywany raczej w końcowej fazie procesu rozumowania. Treść zadań jest więc tym, co uruchamia zarówno sferę afektywną, jak i sam proces rozumowania religijnego. Gdy chodzi o sferę afektywną, to jej oddziaływanie zależy zarówno od siły emocji, ich rodzaju, jak i od poczucia subiektywnej ważności danych treści. Treść procesu rozumowania umieściłem wewnątrz schematu, chcąc pokazać jej centralną rolę we wzbudzeniu odpowiedniej strony procesu – albo czystego procesu rozumowania, albo jego sfery afektywnej. Wynik procesu rozumowania, czyli wyciągnięty wniosek, jest wypadkową obu sfer.

Pytaniem otwartym pozostaje, na ile przedstawiony proces będzie można uznać za racjonalny. Odpowiedź na to pytanie zależy od założeń przyjętych przez badacza, a zwłaszcza od przyjętej definicji racjonalności. Według mojego zdania, jeżeli proces rozumowania religijnego nie będzie zakłócony przez występujące w przeżyciach religijnych emocje na tyle, że to one podporządkują całkowicie proces rozumowania religijnego, zarówno jego wynik, jak i cały przebieg, tak długo nie można mówić o braku racjonalności tego procesu. Równowaga między sferą deskryptywną i afektywną a zarazem świadomość zachodzących w człowieku procesów broni go przed irracjonalnością.

W artykule tym starałem się opisać, jaka jest rola czynnika afektywnego w procesie rozumowania religijnego zwłaszcza z perspektywy racjonalności tego procesu. Podałem na koniec model włączający czynnik afektywny do procesu rozumowania religijnego, pokazujący, jak i kiedy emocje mogą oddziaływać na proces rozumowania religijnego. W artykule tym nie rozwiązałem ostatecznie postawionego problemu. Trudno jest bowiem jednoznacznie ocenić rolę emocji z perspektywy racjonalności procesu rozumowania religijnego. Mogą one bowiem zakłócać, mogą też rozjaśniać samo rozumowanie. Starałem się jednak pokazać, że sama obecność czynnika afektywnego w procesie rozumowania religijnego nie powoduje irracjonalności tego procesu. Samo podjęcie problemu przede mną opisanego jest ważne ze względu na wiele trudności i niejasności w jego rozwiązywaniu. Zagadnienie to wydaje się być bowiem istotne dla oceny potocznego myślenia religijnego przez ludzi, jak też i do oceny procesów umysłowych przeprowadzanych przez teologów w trakcie badań naukowych.

MIROSLAWA MANIKOWSKA

PATRIOTYZM W UJĘCIU KSIĘDZA DOKTORA BOLESŁAWA ANDRZEJA DOMAŃSKIEGO (1872–1939)

„Polak stoi wiernie przy Wierze Ojców
I ta wiara jest nam krzepiącym źródłem odżywczym.
Narodowości naszej polskiej nikt, żadna moc ziemiska wydrzeć nie zdoła”

ks. dr Bolesław Domański

Zakrzewo – wieś położona w powiecie złotowskim w zaborze pruskim (1772–1945), była w latach 1903–1939 miejscem pracy duszpasterskiej i patriotycznej ks. dr. Bolesława Andrzeja Domańskiego. Za sprawą tego kapłana, stała się w okresie międzywojennym stolicą Polaków w Niemczech, „twierdzą polskości” – „Hochburg des Polentums”, „Małą Warszawą” – „Klein Warschau”¹. Ksiądz Domański jako Prezes (Patron) Związku Polaków w Niemczech (dalej skrót ZPwN) był przywódcą Polaków – mniejszości narodowej w Niemczech walczących o swoje prawa.

Żyjąc w środowisku etnicznie polskim, poddawany nieustannie polityce germanizacyjnej, niemieckim wpływom gospodarczym i kulturalnym, pozostał Polakiem – rodzimym patriotą. Pozostał na tym terenie, aby utwierdzać zamieszkałych Polaków w ich ojczystym języku, obyczajach i kulturze. Stopień uświadomienia narodowego był jednym z czynników rozróżniającym jego patriotyzm, który ujawnił się w dwóch kierunkach: poczuciu więzi z grupą oraz państwem polskim². Przejawem walki o polskość, świadomej woli utrzymania ducha narodowego była działalność powołanych przez Polaków mieszkających w Niemczech organizacji społeczno-kulturalnych, gospodarczych oraz szkół polskich³. Każdy większy ośrodek życia polskiego miał swoich działaczy i przywódców. Niemcy przywódcę walki o polskość określali mianem „król Polaków”. Na tę nazwę zasłużył również ksiądz B. Domański⁴.

¹ Por. H. Zieliński, *Polacy i Polskość Ziemi Złotowskiej w latach 1918–1939*, Poznań 1949, s. 134.

² Por. B. Domański, *Polskość istotą duszy Polaka*, „Polak w Niemczech” nr 4 (1938), s. 31–39.

³ Por. A. Krajna-Wielatowski, *Ziemia Złotowska*, Poznań 1928, s. 124–129.

⁴ Por. J. Oleksiński, *I nie ustali w walce*, Warszawa 1980, s. 268.

1. Sytuacja ludności polskiej na terenie ziemi złotowskiej pod zaborem pruskim w okresie działalności ks. B. Domańskiego

Wybuch wojny w 1914 roku, był czasem nadziei ludności polskiej pod zaborem pruskim na odzyskanie niepodległości przez Polskę. Jednak nie wszystkie tereny zaboru weszły w 1918 roku w skład państwa polskiego. Ziemia Złotowska pozostała poza granicą odrodzonej ojczyzny. Zakrzewo odcięte od Macierzy, nie pozostało bez opieki. Lata 1918–1920 były czasem wielkiej próby dla Polaków na Złotowszczyźnie. Ks. Bolesław Domański odwiedzał miejscowości Pogranicza⁵ i podczas spotkań, zebrań, kazań wzywał Polaków do pozostania na Ziemi Ojców, która była ich: małą ojczyzną.

Słowo ojczyzna łączyło się dla tamtejszej – autochtonicznej ludności z pojęciem przynależnego miejsca, a więc z Polską. Ksiądz B. Domański nadał ojczyźnie synonim matka. Pojęcie ojczyzny utożsamiał z „pierwszą matczyną miłością”, z macierzą. Miłość do ojczyzny uchodziła za cnotę patriotyzmu. Ojczyzna była dla tego kapłana wartością na równi z patriotyzmem, który nie oznaczał szowinizmu, nacjonalizmu⁶. Posiadał moc jednoczącą naród w najtrudniejszych chwilach życia. Świadomość narodowa związana była z Kościołem i kulturą chrześcijańską. Obcowanie w życiu codziennym z protestantami Niemcami sprzyjało identyfikacji pojęć: Polak – katolik, Niemiec – protestant⁷. Również w języku ludowym „polski” oznaczał „katolicki” i było niezrozumiałe – jak Polak może nie być katolikiem.

Schyłek XIX i początek XX wieku dla Złotowszczyzny, to czas polityki germanizacyjnej zapoczątkowanej przez kanclerza Otto von Bismarcka, skierowanej przeciwko ludności polskiej w zaborze pruskim. Kolonizacja na tych terenach prowadziła do rozwoju protestantyzmu, który zyskiwał charakter niemiecki i stawał się „religią niemiecką”. Germanizacja groziła pozbawieniem Polaków ich tożsamości.

W warunkach braku własnego państwa, kościoły stawały się symbolami i ośrodkami życia polskiego. Doniosłe znaczenie miało włączenie środowisk kościelnych w różne formy pracy jak wówczas mówiono „organicznymi”, w dzieło edukacji, gospodarki, spółdzielczości, zdrowia i opieki społecznej.

⁵ Pogranicze, Grenzmark Posen – Westpreußen i Marchia Graniczna oznaczają tereny obejmujące następujące w okresie międzywojennym powiaty: człuchowski, złotowski, wałecki, notecki, pilski, skwierzyński, międzyrzecki, babimojski, wschowski; Por. Z. Dworecki, *Działalność narodowa ludności polskiej w rejencji pilskiej 1920–1932*, Biblioteka Słupska, tom 21, Poznań – Słupsk 1969, s. 13–14.

⁶ Por. B. Domański, *Polskość...*, dz. cyt., s. 31–39; B. Domański, *Do Polek w Niemczech*, „Polak w Niemczech” (1969), s. 29–31.

⁷ Por. E. Osmańczyk, *Niezłomny proboszcz z Zakrzewa. Rzecz o Księdzu Patronie Bolesławie Domańskim*, Warszawa 1989, s. 70.

Dlatego w dobie Kulturkampfu w szczególny sposób wytyczono walkę z kościołem katolickim, poprzez którą zmierzano do rozbicia duchowych postaw polskości. W związku z zaistniałą sytuacją, obrona religii katolickiej, była obroną języka i sprawy polskiej. Księża stawali się bojownikami sprawy narodowej⁸. Ich program „walki” opierał się o prawa społeczno-narodowe dla ludności polskiej i kształtował pod wpływem działalności towarzystw ludowych, młodzieżowych, śpiewu, gimnastyczno-sportowych. Niezależności ekonomicznej Polaków broniły banki ludowe, spółdzielnie rolniczo-handlowe i kółka rolnicze.

Ludność etnicznie polska na pograniczu polsko-niemieckim kształtowała swoje poczucie przynależności narodowej w atmosferze politycznego konfliktu ideologii niemieckiego nacjonalizmu z polskim patriotyzmem.

2. Rodzimy patriota

Osobowość patriotyczna ks. Bolesława Domańskiego ukształtowała się w rodzinnym domu, gdzie rodzice kładli nacisk na stałe poszerzanie wiedzy i rozwój charakteru w duchu religijnym i narodowym⁹. Jego edukacja naukowa ukierunkowana została na pielęgnowanie tego, co polskie. Najpierw ludowa szkoła w Kiełpinie, biskupie gimnazjum – Collegium Marianum w Pelplinie, królewskie gimnazjum klasyczne w Chełmnie, Seminarium Duchowne w Pelplinie i uniwersytet w Münster.

Będąc w szkołach w Pelplinie i Chełmnie, brał udział w tajnej organizacji filomackiej, której dewizą było „Ojczyzna – Naród – Cnota”. Idee te służyły Bogu i Ojczyźnie, były twórczą pracą nad sobą i rodzimą społecznością¹⁰. Po ukończeniu studiów w Münster w wieku 27 lat otrzymał nominację profesora Seminarium Duchownego w Pelplinie. W czasie wykładów kształcił i umacniał w studentach świadomość narodową, za co krytykowany był przez niemieckich przełożonych. Ks. dr B. Domański w 1902 roku po rezygnacji ze stanowiska profesora w Seminarium, przy aprobacie władzy biskupiej wrócił do duszpasterstwa parafialnego. Został administratorem fary złotowskiej, a następnie 15 IX 1903 r. proboszczem Parafii Zakrzewskiej. Ks. B. Domański zwrócił uwagę na religijność parafian, ich stosunek do polskości, działalność patriotyczną księdza proboszcza była równie aktywna jak praktyki duchowieństwa w Wielkopolsce¹¹.

⁸ Por. W. Urban, *Dzieje Kościoła w zaborze pruskim. Wielkopolska, Pomorze i Warmia. Śląsk*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Poznań – Warszawa 1979, t. 1, s. 535–537.

⁹ J. Borzyszkowski, *Lud polski się nie da...*, Gdańsk 1989, s. 10 i 17.

¹⁰ E. Osmańczyk, *Niezłomny...*, dz. cyt., s. 12.

¹¹ E. Osmańczyk, *I nie ustali...*, dz. cyt., s. 269.

Nie był on działaczem konspiratorem – działał w ramach obowiązujących postanowień prawnych. Mając duży autorytet wśród swoich parafian oraz głęboką wiarę potrafił wykorzystywać prawo do obrony języka polskiego i kultury narodowej. Ksiądz Domański łączył duszpasterstwo z patriotyzmem. Jako duszpasterz nawoływał parafian do systematycznego rozwijania praktyk religijnych, organizowania się w bractwach kościelnych. Prowadził katechizację dzieci, ucząc jednocześnie języka polskiego. Rozpowszechniał wśród dorosłych i dzieci polskie czasopisma i książki. Świadomość narodową ludności autochtonnej rozwijał i umacniał poprzez głoszone kazania w języku ojczystym, odczyty na zebraniach oraz pogadanki na nurtujące problemy¹². Ks. B. Domański zdawał sobie sprawę, że o efektywności działań patriotycznych decydowała praca duszpasterska oraz mocna pozycja gospodarcza miejscowej – polskiej ludności. Dlatego też, dla podniesienia poziomu polskich gospodarstw propagował oświatę rolniczą. Rozumiał konieczność stworzenia na odpowiednim poziomie bazy gospodarczej Polaków, w celu osiągnięcia przez nich niezależności od pracowników niemieckich. Chcąc podnieść wydajność gospodarstw założył w 1908 roku w Zakrzewie Kółko Rolnicze. Biuro tegoż Koła mieściło się na plebani. Celem spotkań było omówienie spraw rolniczych, a także „walka” o język polski w szkołach, o polską gazetę, o zachowanie polskich zwyczajów i tradycji. Ks. proboszcz zaangażował się w rozwój spółdzielczości polskiej na Ziemi Złotowskiej. Został wybrany prezesem Rady Nadzorczej „Rolnika” w Złotowie¹³.

Wraz z umocnieniem siły ekonomicznej Polaków na tym terenie wzrastała świadomość narodowa. W to dzieło ks. Bolesław Domański wniósł swój wkład. W ramach akcji obronnej przeciwstawiającej się działalności niemieckiej Komisji Parcelacyjnej założono w Złotowie Bank Parcelacyjny, który przekształcił się w Bank Ludowy i przeniesiony został z inicjatywy ks. Domańskiego do Zakrzewa. W swoich licznych wystąpieniach publicznych ksiądz Domański systematycznie podkreślał, iż o przyszłym losie tej ludności zdecyduje prężność polskiego życia ekonomicznego¹⁴.

Jako proboszcz troszczył się o rozwój polskiej oświaty i kultury. Przed powstaniem polskiego szkolnictwa prywatnego udzielał lekcji na plebani i w kościele. Na rodziców nakładał obowiązek wychowania dzieci w duchu narodowym. Troszczył się o rozwój polskich bibliotek, świetlic, zespołów teatralnych. Domagał się wprowadzenia języka polskiego do szkół niemieckich. O czym świadczy strajk szkolny w 1906 roku w Zakrzewiu z inicjatywy ks. Domańskiego, przeciwko usunięciu języka polskiego ze szkół podstawowych¹⁵.

¹² Por. J. Oleksiński, *I nie ustali...*, dz. cyt., s. 269.

¹³ Por. A. Krajna-Wielatowski, *Ziemia...*, dz. cyt., s. 125.

¹⁴ Por. B. Popielas-Szultka, Z. Szultka, *Dzieje Zakrzewa*, Koszalin 1974, s. 29.

¹⁵ Por. M. Zientara-Malewska, *Złotowszczyzna*, Łódź 1971, s. 223.

3. Obrońca prawa mniejszości polskiej pod zaborem pruskim

Po traktacie wersalskim (1919 r.) Złotowszczyzna nie znalazła się w granicach odrodzonego państwa polskiego. W latach 1918–1920 ks. Bolesław Domański zaangażował się z grupą działaczy – kapłanów w walkę o przyłączenie ziemi złotowskiej do Polski. Dwukrotnie wystosowany protest przeciwko ustalonej granicy polsko-niemieckiej nie przyniósł oczekiwanego skutku. „Wielka Czwórka” tak nazywano kapłanów – patriotów ziemi złotowskiej – ks. Maksymilian Grochowski z Głubczyna, ks. Władysław Paszki ze Sławianowa, ks. Alfons Sobierajczyk z Wielkiego Buczka oraz ks. Bolesław Domański, postanowiła walczyć o prawa dla ludności polskiej w Niemczech¹⁶. Kiedy rząd polski rzucił hasło reemigracji Polaków do Kraju – zakrzewski ksiądz proboszcz zaoprotestował. Zdawał sobie sprawę, że nie może pozostawić własnym losom zamieszkałej na „ziemi swych ojców” polskiej ludności. Ks. Domański agitował do pozostania i trwania ludności rodzimej na ziemi ojców oraz głosił potrzebę skupienia wszystkich sił polskich w Niemczech. Był przekonany, że tyle będzie na Pograniczu polskość, ile ziemi pozostanie w rękach polskich. Dlatego mocno podkreślał wśród swoich wystąpień, że „zdradę narodową popełnia ten, kto opuszcza ojcowiznę i oddaje ją w ręce niemieckie”¹⁷.

Ksiądz Bolesław Domański miał ogromny wpływ na rozwój polskiego życia organizacyjnego w Niemczech. Z jego inicjatywy powstało szereg towarzystw i związków. Najbardziej dla Polaków ks. Domański zasłużył się w Związku Polaków w Niemczech. Organizacja ta została powołana 27.08.1922 r. w Berlinie. Podjęte uchwały zatwierdziło walne zebranie 03.12.1922 r., gdzie zalegalizowano statut, powołano Dzielnicę i wybrano władze naczelne. Prezesem (Patronem) Związku Polaków w Niemczech w latach 1922–1926 był Stanisław Sierakowski, od 1927 r. funkcję tę powierzono ks. dr. Bolesławowi Domańskiemu¹⁸.

Dzielnica I obejmowała Górny Śląsk.

Dzielnica II Berlin, Saksonię, Brandenburgię, Hamburg, Dolny Śląsk, Pomorze Zachodnie i Pogranicze.

Dzielnica III Westfalię, Nadrenię i Palatynat.

Dzielnica IV Warmię, Mazury i Powiśle.

W dniu 6.10.1923 r. Zarząd Wykonawczy Związku z inicjatywy ks. B. Domańskiego podjął uchwałę w sprawie utworzenia V Dzielnicę ZPwN z siedzibą w Złotowie. Dzielnica ta objęła Pogranicze i Kaszuby, a funkcję prezesa tej

¹⁶ Por. H. Zieliński, *Polacy...*, dz. cyt., s. 115.

¹⁷ J. Oleksiński, *I nie ustali...*, dz. cyt., s. 124.

¹⁸ Por. W. Wrzesiński, *Geneza Związku Polaków w Niemczech*, „Przegląd Zachodni” nr 4(1962), s. 264–266.

dzielnicy od 12.10.1923 r. piastował ks. Bolesław Domański¹⁹. Za sprawą ks. Domańskiego V Dzielnicza wyróżniała się największym stopniem świadomości narodowej ludności autochtonicznej. Cele i kierunki działania w Związku Polaków w Niemczech we wszystkich Dzielnicach sprecyzował ks. Bolesław Domański jako Prezes w następujących słowach: „Polacy! Związek Polaków w Niemczech to Zrzeszenie wszystkich Polaków. Cel związku: obrona interesów ludności polskiej we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Włączmy się do wspólnej pracy jeśli nie chcemy utracić swej wiary ojczyźnej, swego języka i swej kultury narodowej”²⁰.

Związek jako naczelną organizację Polaków w Niemczech miał organizować i kierować działalnością narodową, kulturalną, gospodarczą, szkolną, religijną i sportową. Podstawy programu ZPwN opierały się na założeniach:

1. Uznanie postanowień Traktatu Wersalskiego za decydujące dla ukształtowania ówczesnego systemu politycznego Europy.
2. Traktowanie problemów mniejszościowych jak zagadnień wewnątrzpaństwowych.
3. Uznanie niejedolitego charakteru struktury narodowościowej państwa niemieckiego za zjawisko historyczne i stałe.
4. Głoszenie prawa do utrzymania więzi z całym narodem polskim.
5. Traktowanie wszystkich Polaków, obywateli niemieckich (bez względu na wyznanie, pochodzenie społeczne, zawód), jako równoprawnych członków społeczności polskiej w Niemczech²¹.

Ks. dr Bolesław Domański jako obrońca polskości zaangażował się we wszystkie dziedziny życia (duszpasterskiego, oświatowo-społecznego, patriotycznego) na terenie Niemiec.

Jako duszpasterz zwrócił uwagę w „Memoriale dotyczącym spraw kościelnych polskiej mniejszości narodowej w Niemczech” na równouprawnienie religijne. Główne postulaty memoriału to:

- prowadzenie katechezy w języku ojczystym
- pielęgnowanie śpiewu kościelnego w tradycyjnym języku parafian
- zachowanie przykościelnych bractw i stowarzyszeń.

Ksiądz Bolesław Domański Patron ZPwN powierzył Polaków spod znaku Rodła opiece Matki Boskiej Radosnej²². Rodło było symbolem ZPwN. Znak ten przedstawiał stylizowany bieg rzeki Wisły z zaznaczeniem Krakowa – stolicy

¹⁹ Por. W. Wrzeński, *Geneza...*, dz. cyt., s. 264.

²⁰ Za: Sz. Zapolski, *Święto ludu polskiego*, „Głos Pogranicza i Kaszub” nr 277(1937).

²¹ Por. W. Wrzeński, *Związek Polaków w Niemczech (1922–1939)*, „Kwartalnik Opolski” nr 1–2 (1969), s. 25.

²² Por. „Polak w Niemczech” nr I(1938).

polskiej kultury²³. Ksiądz Patron jako „bojownik” w walce o Polskość, bronił się wiarą w radość przyszłego zwycięstwa. Filozofia życiowa ks. Domańskiego przepełniona była optymizmem, nadzieją i radością na przyszłe losy Polaków. Stąd modlitwy swe kierował do Matki Boskiej Radosnej. Chciał, aby Jej kult rozszerzył się nie tylko w Zakrzewie, ale na całym obszarze Niemiec – tam gdzie byli Polacy. Makieta kaplicy Matki Boskiej Radosnej – Patronki Polaków została umieszczona na scenie obrad Kongresu Polaków spod znaku Rodła²⁴.

Patriotyzm ks. Bolesława Domańskiego uwidocznił się w działalności społecznej. Jako Prezes Komitetu Centralnego Polskiej Partii Ludowej kandydował do Reichstagu i Landtagu. Polska Partia Ludowa była instytucją wyborczą ZPwN. W rejencji pilskiej występowała pod nazwą Polsko-Katolickiej Partii Ludowej. Na czele Polskiej Partii Ludowej był Centralny Komitet Wyborczy, który reprezentował ks. Domański²⁵.

W 1933 r., po podpisaniu konkordatu Stolicy Apostolskiej z Niemcami, duchowieństwo rzymskokatolickie zostało zobowiązane do niebrania udziału w życiu politycznym, gospodarczym i społecznym. W załączonym protokole do konkordatu Watykan zobowiązał się popierać lekcję religii w języku niemieckim we wszystkich państwach, w których istnieje mniejszość niemiecka. Nie uwzględniono natomiast języków innych mniejszości narodowych²⁶. Wejście w życie konkordatu miało konkretne konsekwencje dla Księdza Patrona oraz innych księży w Rzeszy. Ks. Domański musiał zrezygnować ze stanowisk prezesa: Komitetu Centralnego Polskiej Partii Ludowej, Rady Nadzorczej Banku Ludowego w Złotowie, Banku Ludowego w Zakrzewie oraz Spółdzielni Rolniczo – Handlowej. Jego reakcją na konkordat Watykanu z Niemcami była (zorganizowana przez ks. Patrona) pielgrzymka ZPwN w listopadzie 1933 r. do Rzymu, aby przedłożyć papieżowi Piusowi XI los Polaków w Niemczech²⁷. Ks. Bolesław Domański był jednym z sygnatariuszy Memoriału do Wodza i Kancelarza Rzeszy A. Hitlera (1937 r.) i ministra spraw wewnętrznych Niemiec (1938 r.) w sprawie ciężkiego położenia ludności polskiej w państwie niemieckim²⁸.

Ks. Patron utrzymywał kontakty z krajem i Polonią na obczyźnie. Od 1929 r. był członkiem Rady Naczelnej Światowego Związku Polaków z Zagranicy. Na I Zjeździe tego związku (1929 r.), ks. Domański powiedział: „Nasz lud jest

²³ Por. E. Osmańczyk, *Matka Boska Radosna*, Paryż 1989.

²⁴ Autorką wizerunku Matki Boskiej Radosnej była Janina Kłopocka, która w 1934 r. otrzymała pierwszą nagrodę na wystawie sztuki Religijnej w Częstochowie za kolorowy drzeworyt Matki Boskiej Radosnej w otoczeniu aniołów.

²⁵ Por. A. Krajna-Wielatowski, *Ziemia...*, dz. cyt., s. 138.

²⁶ Por. E. Osmańczyk, *Niezłomny...*, dz. cyt., s. 177.

²⁷ Por. „Polak w Niemczech” nr 1–2 (1934).

²⁸ Por. E. Osmańczyk, *Niezłomny...*, dz. cyt., s. 231.

biedny, spracowany. Czarne, zgrubiałe są jego ręce, ale jeden klejnot nosi w sobie – jest nim bezcenna złota dusza, jest nim kultura i miłość, która mieści się w każdym polskim sercu”²⁹. II Zjazd Polaków z Zagranicy (1934 r.) był okazją do zaślubin sztandarów Rodła z Wisłą (ślubowanie wierności ludu Polskiego do Macierzy) i manifestacją Rodłaków na powrót Polski nad Odrę i Nysę Łużycką. Wydarzenie to wpłynęło na fakt nazwania Rodłaków – rodakami, Polakami z Niemiec³⁰.

Ks. dr Bolesław Domański na Sejmiku Polek w Bochum (1928 r.) wygłosił referat, w którym wystąpił aspekt patriotyczny oraz moralny. Umiłowanie Ojczyzny porównał z miłością mężczyzny do kobiety jako równych sobie partnerów. Według ks. Domańskiego wiara z narodowością i językiem polskim miały wiele wspólnych cech – „to (...) dwie siostry, które ściśle związane są z sobą”, dlatego uważał, że „każdy Polak – to katolik”. Wiara katolicka, to „cement narodu”, a zależy od kobiety – matki Polki. Ks. Bolesław Domański widział wielką rolę kobiety w utrzymaniu i rozwoju polskości na terenie zaboru pruskiego. Kobieta w oczach ks. Domańskiego to matka, kapłanka domowego ogniska, orlica strzegąca swego gniazda, nadzieja przyszłych pokoleń³¹.

W Domu Polskim w Zakrzewie (wybudowanym z inicjatywy księdza proboszcza) 3 grudnia 1937 roku rada Naczelna z okazji XV-lecia ZPwN podjęła uchwałę o zwołaniu Kongresu Polaków spod znaku Rodła w Berlinie. Odezwa ks. Patrona miała charakter patriotyczny:

„Każdy Polak musi być członkiem polskiej organizacji. Każde dziecko polskich rodziców musi uczęszczać do polskiej szkoły, w wyjątkowych wypadkach, co najmniej na polskie kursy językowe. Do każdej polskiej rodziny musi dochodzić co najmniej jedno polskie pismo. Godnością każdego, który z Polaków się rodził, bez względu na wiek, płeć i stanowisko, winna być codzienna walka dla polskości. Każdy Polak winien mieć za punkt honoru narodowego wołę utrzymania ojcowizny w swoich rękach. Każdy Polak winien, oceniając przeszłość, jasno patrzeć w przyszłość, mocno wierzyć, płomiennie kochać, z zapalem pracować”³².

Sejmik V Dzielnicy z 2 lutego 1938 roku w Zakrzewie obradował pod hasłem: „Co dzień Polak narodowi służy”. Jeden z prelegentów wskazał, że postawę służebną wobec narodu polskiego prezentował ks. dr Bolesław Domański³³. 6 marca 1938 r. odbył się Kongres Polaków w Berlinie. Ksiądz Patron

²⁹ Za: J. Oleksiński, *I nie ustali...*, dz. cyt., s. 276.

³⁰ Por. B. Czajkowski, *Wszystko o Rodło*, Warszawa 1975, s. 45–49.

³¹ Por. B. Domański, *Do Polek w Bochum*, „Polak w Niemczech” (1939), s. 29–31.

³² Por. B. Domański, *Odezwa Zakrzewska*, „Polak w Niemczech” nr 2 (1938), s. 5.

³³ Por. E. Osmańczyk, *Niezłomny...*, dz. cyt., s. 231.

wygłosił jedno z najpiękniejszych przemówień. Mówił: „(...) przyjechaliście, by wspólnie zadokumentować, żeśmy Polakami, świadkami praw, obowiązków i celów. W górę serca! Nie traćmy otuchy. Tracąc otuchę, tracimy wszystko, całą swą przyszłość narodową (...) Przyrzekamy, że polskości swej za nic w świecie nie oddamy”³⁴.

Ks. B. Domański otrzymał odznakę Rodła „Wytrwamy i Wygramy” za prowadzoną działalność społeczno-polityczną, oprócz tego Księdzu Patronowi zadedykowano jako Prezesowi ZPwN „Pieśń Rodła”:

Od wieków wszystko zwykliśmy kłaść w ofierze,
Od wieków walczyć co dnia wciąż na nowo,
O okrucz prawa, polskie „W Boga wierzę”,
O polską duszę, każde polskie słowo.
Jesteśmy Polakami! I tego żadna moc nie zmieni.
Idziemy z siłą co płynie ze słuszności,
Nam walka hartem, a siła wytrwaniem,
I przysięgam na swych Ojców kości,
O sprawę walczyć nigdy nie ustaniemy!
Jesteśmy Polakami! I tego żadna moc nie zmieni.
Bóg z nami! Sprawa z nami.
Bóg nam wiarą serca rozpromienił.
Rodło królewskie mamy! Jesteśmy Polakami!

Kongres berliński był pierwszą i ostatnią zbiorową manifestacją publiczną Polaków w państwie niemieckim. Ks. Domański zdawał sobie sprawę z czasów jakie żywił polski będzie musiał przetrwać: „Drogą Krzyżową jest życie nasze, zasłane krzyżami niepowodzeń, rozczarowań. Bądźmy dzielni, krzyże te dźwigajmy, nieustraszeni idźmy dalej.(...)”

Będziecie zwalczani, ale niezwalczeni
Będziecie pokonywani, ale niepokonani
Będziecie zwyciężani, ale niezwyjęzeni
Bóg nad nami i z nami!”³⁵

W okresie międzywojennym ks. dr Bolesław Domański był symbolem walki nie zbrojnej o polsność dla półtora milionowej rzeszy Polaków w Niemczech. Był dla nich Patronem.

Jego słowa kierowane do Polaków nie straciły na wartości nawet w czasach współczesnych. Swoistym testamentem ks. Domańskiego są Prawdy Polaków, które podsumowują jego działalność patriotyczną:

³⁴ B. Domański, *Polskość istotą duszy Polaka*, „Polak w Niemczech” nr 4(1938), s. 32–39.

³⁵ B. Domański, *Polskość...*, dz. cyt., s. 39.

1. Jesteśmy Polakami.
2. Wiara Ojców naszych jest wiarą naszych dzieci.
3. Polak Polakowi bratem.
4. Co dzień Polak narodowi służy.
5. Polska Matką naszą – nie wolno mówić o matce źle.

Ksiądz dr Bolesław Domański nazwany został przez Edmunda Osmańczyka nacjonistą jako przeciwieństwo nacjonalizmu³⁶.

Od 1982 r. przyznawane zostają przez Stowarzyszenie Civitas Christiana (przedtem PAX) nagrody im. ks. dr. Bolesława Domańskiego za podkreślenie roli i wagi pracy społecznej akcentującej postawę chrześcijańską jako uzupełnienie postawy patriotycznej w trzech kategoriach: narodowo-oświatowej, kulturalno-artystycznej i społeczno-gospodarczej.

³⁶ Por. E. Osmańczyk, *Niezlomny...*, dz. cyt., s. 322, według E. Osmańczyka: „Słowo <<nacjonalizm>> jest bardzo mylącym stereotypem, używanym identycznie na określenie diametralnych różnych pojęć, co utrudnia jasność wykładu historykom i rozumienie różnych epok kolejnym pokoleniom. Zdaniem polskiego uczonego Piotra Wandycza: (...) nacjonalizm pierwszej połowy XIX w. – nazwijmy go liberalny czy romantyczny – zakłada naturalną harmonię między narodami. Tak pojmował nacjonalizm Mazzini, który w narodach upatrywał konieczne instrumenty służące postępowi i rozwojowi ludzkości. Jakże różny to <<nacjonalizm>> (chciałoby się powiedzieć patriotyzm ześrodkowany na idei narodu) od formy, jaką przyjął pod koniec ubiegłego stulecia. Oparty na społecznym darwinizmie, teorii naturalnej selekcji, sacro egoizmo, często rasizm, ten nacjonalizm wojujący, ekskluzywny, spreczny z chrześcijaństwem, nie ma właściwie odrębnej nazwy. Mówi się czasem o integralnym nacjonalizmie; jeden z pisarzy francuskich proponował przymiotnik „nationaliste” dla liberalnej formy, a <<nationalitaire>> dla formy skrajnej. Terminologia ta jakoś się nie przyjęła (...). Otóż proponuję, dla harmonijnego współżycia narodów, słowo <<nacjonizm>> jako pojęcie poszanowania narodowości jakiegokolwiek, a więc swojej i obcej. Przeciwnieństwem zaś niech pozostanie <<nacjonalizm>> czyniący ze swego egoizmu narodowego prawo do dominowania nad nacjami czy <<wykorzeniania narodów>>, jak to planował Adolf Hitler. Łacińskie słowo <<natio>> oraz staropolska <<nacja>> to źródłosłów <<nacjonizmu>>”.

Ks. RYSZARD RYNGWELSKI

DZIAŁALNOŚĆ WYDZIAŁU KATECHETYCZNEGO KURII BISKUPIEJ W KOSZALINIE W OKRESIE 30 LAT ISTNIENIA DIECEZJI KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIEJ

Wstęp

Diecezja Koszalińsko-Kołobrzeska wyłoniła się z Administracji Apostolskiej Gorzowskiej na mocy bulli papieża Pawła VI *Episcoporum Poloniae coetus* dnia 28.06.1972 roku¹, nawiązując historycznie do biskupstwa w Kołobrzegu z 1000 roku².

Jako młoda społeczność diecezjalna, na czele której stanął Biskup Ignacy Jeż, musiała tworzyć od podstaw całą strukturę organizacyjną, poczynając od Kurii Biskupiej. Nie było to zadanie łatwe, o czym świadczą fakty, iż przez pierwsze półtora roku „miejscem urzędowania Kurii Biskupiej była część pomieszczeń na plebanii parafii pw. Krzyża św. w Koszalinie przy ul. Niepodległości 57. Były to warunki mniej niż skromne, bo plebania zajmowana była przez 2 rodziny świeckie, ks. emeryta Mydlarza, ks. proboszcza Józefa Jarnickiego i 3 jego wikariuszy, a nadto miał tam też swoje mieszkanie ks. bp Ordynariusz. Był to tylko jeden większy pokój, 2 mansardy i korytarz, na którym załatwiano interesantów”³. Dopiero 1.01.1974 r. Kuria Biskupia rozpoczęła urzędowanie w nowym gmachu przy ul. Związku Walki Młodych 25⁴, obecnie ul. Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego 25.

Od samego początku, bo już 16.08.1972 r. ks. mgr Ryszard Kierzkowski otrzymał dekret Bpa Ordynariusza Ignacego Jeża mianujący go referentem z poleceniem prowadzenia Wydziału Katechetycznego Kurii⁵. Pełnił on także

¹ Por. L. Bończa-Bystrzycki, *Zarys dziejów Kościoła Katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej (X–XX wiek)*, [w:] *Schema-tyzm Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, Koszalin 1998, s. 87.

² Por. tamże, s. 67.

³ M. Czerner (red.), *Kronika Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej 1972–1992*, Koszalin 1995, s. 14.

⁴ Por. tamże, s. 23.

⁵ Por. *Akta ks. bpa Ordynariusza*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 1–2 (1973), s. 27 (odtąd będę używał skrótu KKWD).

kilka innych funkcji, między innymi był: referentem wizytacji biskupich i dziekańskich, referentem ds. TP KUL, członkiem komisji śpiewu i muzyki kościelnej, członkiem komisji sztuki kościelnej i konsultorem diecezjalnym⁶.

Mimo trudnych początków i niesprzyjających okoliczności zewnętrznych w postaci realnego socjalizmu, stopniowo zaczęły powstawać struktury organizacyjne i personalne umożliwiające funkcjonowanie młodej diecezji.

Znaczącą korektę w życie Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej wprowadził nowy podział administracyjny Kościoła Katolickiego w Polsce na mocy bulli Jana Pawła II *Totus tuus Poloniae populus* z dnia 25.03.1992 roku⁷, w wyniku którego diecezja utraciła 6 dekanatów na wschód od Słupska, a pozyskała okręg pilski z Piłą, Trzcianką i Krzyżem Wlkp. włącznie.

Cechą charakterystyczną diecezji jest duży, rozległy teren obejmujący od 19 245 km² w 1972 r. do 15 500 km² w 1992 r., stosunkowo małe zagęszczenie ludności pochodzącej z różnych obszarów Polski, proporcjonalnie mniejsza ilość księży w stosunku do innych diecezji oraz dosyć duża liczba kościołów parafialnych i filialnych⁸.

Wszystkie te czynniki w mniejszym lub większym stopniu wpływały i wpływają na działalność duszpasterską i katechetyczną Kościoła lokalnego.

W zestawieniu statystycznym powyższa rzeczywistość przedstawia tabela 1.

Tabela 1

Stan Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej w latach 1972–2002⁹

Wyszczególnienie	1972	1977	1982	1987	1991	1992	1998	2002
Obszar w km ²	19 245					15 500		
Dekanaty	16	19	21	23	26	23	23	25
Parafie	162	180	201	216	236	201	220	226
Kościóły	548	550	581	592	654	562	582	592
Księża diecezjalni	209	244	296	348	381	384	386	445
Księża zakonni	119	120	105	115	109	108	116	122
Siostry zakonne	290	295	298	313	310	303	292	293
Katecheci świeccy	20	41	58	95	377	292	476	492
Alumni WSD Koszalin	52	91	105	158	110	116	111	103

⁶ Por. P. Mielczarek (red.), *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej 1977*, Koszalin 1977, s. 35–39.

⁷ Por. L. Bończa-Bystrzycki, *Zarys dziejów...*, s. 86.

⁸ Por. L. Bończa-Bystrzycki, *Zarys dziejów...*, s. 86.

⁹ *Dane statystyczne Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej*, *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej*, Koszalin 1977 s. 35; 1982, s. 68; 1987 s. 52–55; 1992, s. 85; 1998, s. 88.

I. Obsada personalna Wydziału Katechetycznego w latach 1972–2002

Pierwszym dyrektorem i organizatorem Wydziału Katechetycznego Kurii Biskupiej w Koszalinie był ks. mgr Ryszard Kierzkowski, który pełnił tę funkcję w latach 1972–1986¹⁰. Jednocześnie, oprócz wspomnianych wcześniej funkcji, był kapelanem Biskupa Ordynariusza (1972–1976), proboszczem parafii pw. św. Antoniego w Sławnie i dziekanem dekanatu Sławno (1976–1978) oraz proboszczem parafii pw. Przemienienia Pańskiego w Mielnie (1978–1986)¹¹.

W 1976 r. do Wydziału Katechetycznego został skierowany ks. mgr Jan Guzowski w charakterze diecezjalnego wizytatora katechetycznego. W międzyczasie był wikariuszem parafii pw. św. Antoniego w Sławnie (1976 r.), notariuszem Kurii Biskupiej, diecezjalnym referentem duszpasterstwa ministrantów, referentem duszpasterstwa młodzieży męskiej, sekretarzem diecezjalnej komisji liturgicznej, pełniącym obowiązki Kanclerza Kurii (1981 r.)¹², a od 16.03.1981 r. proboszczem parafii pw. Chrystusa Króla w Biesiekierzu¹³. Pracę w Wydziale Katechetycznym zakończył w 1985 r.

W latach 1975–1983 w Wydziale Katechetycznym pracowała s. mgr Maria Ildefonsa Zakrzewska fel. jako wizytorka diecezjalna oraz referentka do spraw zakonnych.

W 1986 r. pracę w Wydziale Katechetycznym podjął ks. Andrzej Pęcherzewski, najpierw jako pełniący obowiązki dyrektora (1986–1987)¹⁴, a następnie jako diecezjalny wizytator katechetyczny (do 1995 r.). W międzyczasie był proboszczem w parafii pw. Matki Bożej Szkaplerznej w Szczeglinie (1988–1990)¹⁵ oraz kapelanem Sióstr Szentszackich na Górze Chełmskiej. W 1995 r. został mianowany proboszczem parafii pw. Matki Bożej z Góry Karmel w Dąbkach¹⁶, kończąc jednocześnie pracę w Kurii Biskupiej.

W 1983 r. rozpoczęła pracę w Wydziale Katechetycznym s. mgr Maria Tereza Głowacka fel. w charakterze diecezjalnej wizytorki nauki religii, była też referentką ds. zakonnych. Obowiązki te wypełniała do 1989 roku¹⁷.

¹⁰ Por. *Sprawozdania z działalności Wydziału Katechetycznego w latach 1972–1986*, Archiwum Wydziału Katechetycznego Kurii Biskupiej w Koszalinie.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. P. Mielczarek (red.), *Schematyzm ...*, s. 36–39.

¹³ Por. J. Turkiel (red.), *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej*, Koszalin 1988, s. 288.

¹⁴ Por. J. Turkiel (red.), *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej*, Koszalin 1987, s. 46.

¹⁵ Por. K. Zadarko (red.), *Schematyzm ...*, s. 342.

¹⁶ Por. tamże, s. 190.

¹⁷ Por. J. Turkiel (red.), *Schematyzm ...*, s. 46.

W 1985 r. pracę w Wydziale Katechetycznym Kurii Biskupiej w Koszalinie podjęła pani mgr Urszula Witczak i wykonuje ją do chwili obecnej¹⁸.

W 1987 r. Dyrektorem Wydziału Katechetycznego został mianowany ks. lic. Ryszard Ryngwelski, który pełni tę funkcję od 15 lat. Jest też diecezjalnym wizytatorem katechetycznym, członkiem Rady Duszpasterskiej, członkiem komisji ds. formacji duchowieństwa, członkiem komisji egzaminacyjnej ds. formacji ciągłej duchowieństwa, ekspertem komisji egzaminacyjnych i kwalifikacyjnych MEN ds. religii i wykładowcą katechetyki¹⁹. Wcześniej był także członkiem kolegium konsultorów i rady kapłańskiej i Wicedyrektorem Diecezjalnego Kolegium Teologicznego w Koszalinie²⁰.

Przez 12 lat (1989–2001) diecezjalną wizytatorką nauki religii i referentką ds. zakonnych była s. mgr Emanuela Sarnowska fel.²¹

W lutym 1996 r. na stanowisko diecezjalnego wizytatora katechetycznego został powołany ks. dr Krzysztof Kantowski, pełniąc jednocześnie funkcję kapelana biskupa oraz wykładowcy katechetyki w Seminarium Duchownym i Instytucie Teologicznym dla świeckich w Koszalinie. Następnie został duszpasterzem diecezjalnym nauczycieli i wychowawców²². Po zakończeniu pracy w Wydziale Katechetycznym w 1999 r. został mianowany Dyrektorem Kolegium Teologicznego w Koszalinie.

Przez okres dwóch lat (1999–2001) diecezjalnym wizytatorem katechetycznym był ks. dr Zygmunt Czaja, będąc jednocześnie wykładowcą pedagogiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie i Instytucie Teologicznym dla świeckich oraz asystentem diecezjalnym Akcji Katolickiej jak również duszpasterzem sportowców²³.

Od 1.09.2001 r. wizytatorem diecezjalnym został mianowany ks. dr Zenon Janczewski, który jest równocześnie wikariuszem w parafii pw. Najświętszej Maryi Panny Królowej Różańca Świętego w Słupsku²⁴.

W tym samym dniu pracę w Wydziale Katechetycznym podjęła s. Maria Bernadetta Lewicka fel. w charakterze diecezjalnej wizytatorki religii oraz diecezjalnej referentki ds. zakonnych²⁵.

¹⁸ Por. *Dekret Ks. bpa Ignacego Jeża z 1985 r.*, Archiwum Wydziału Katechetycznego...

¹⁹ Por. K. Zadarko (red.), *Schematyzm ...*, s. 94–95, 97, 103–104.

²⁰ Por. *Dekret Ks. bpa Cz. Domina z 15.03.1993 r.*, Archiwum Wydziału Katechetycznego.

²¹ Por. K. Zadarko (red.), *Schematyzm ...*, s. 94–95.

²² Por. tamże, s. 94–95, 102.

²³ Por. tamże, s. 93–94

²⁴ Por. *Dekret Ks. bpa M. Gołębińskiego z 1.09.2001 r.*, Archiwum Wydziału Katechetycznego.

II. Funkcjonowanie Wydziału Katechetycznego w latach 1972–1990

Katechizacja dzieci, młodzieży i dorosłych, za którą z ramienia Biskupa Diecezji w dużym stopniu odpowiada Wydział Katechetyczny Kurii Biskupiej, odbywała się w 30-letniej historii diecezji w dwóch etapach. Pierwszy (1972–1990) odbywał się przy parafii, a drugi od 1990 r. funkcjonuje zasadniczo na gruncie szkolnym. Utworzenie diecezji w 1972 r. przypadło w okresie gdy ówczesne władze komunistyczne już od 11 lat ustawowo wyrugowały katechezę ze szkół²⁶ i Kościół był zmuszony zorganizować katechizację przy parafiach. Często w bardzo trudnych i prowizorycznych warunkach, gdyż nie posiadał wystarczającej bazy lokalowej. Najczęściej katechizacja odbywała się w kościołach, zakrystiach, pomieszczeniach parafialnych lub w domach ludzi jako tzw., „punkty ruchome”. Rzeczywistość tę ilustruje poniższe zestawienie²⁷.

Tabela 2

Punkty katechetyczne w Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej

	1977	1982	1987
Budynki kościelne	518	516	412
Budynki niekościelne	242	221	201
Ogółem	760	737	613

Wydział Katechetyczny od samego początku prowadził biuro, w którym codziennie oprócz niedziel i świąt załatwiane są sprawy interesantów, prowadzona jest dokumentacja, korespondencja oraz animowane są i koordynowane wszelkie przedsięwzięcia o charakterze katechetycznym. Od 1972 r. na czele Wydziału stał Biskup Ordynariusz Ignacy Jeż²⁸ jako jego przewodniczący, mając do pomocy dyrektora i wizytatorów katechetycznych. Od 1984 r. przewodniczącym Wydziału Katechetycznego był Biskup Pomocniczy Piotr Krupa²⁹, a od 1995 r. – Bp Paweł Cieślak³⁰.

Bardzo ważną płaszczyzną pracy Wydziału Katechetycznego było kształcenie i przygotowywanie do pracy katechetów, zwłaszcza osób świeckich, choć w ramach kształcenia seminaryjnego obejmowało ono również kleryków. Wy-

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. W. Zdaniewicz, T. Zambruski, *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, Warszawa 2000, s. 238–239.

²⁷ Por. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Kościół Katolicki w Polsce 1918–1990*, Warszawa 1991, s. 257–258; W. Zdaniewicz, T. Zambruski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, Warszawa 2000, s. 244.

²⁸ Por. P. Mielczarek (red.), *Schematyzm ...*, s. 38.

²⁹ Por. J. Turkiel (red.), *Schematyzm ...*, s. 46.

³⁰ Por. *Sprawozdania Wydziału Katechetycznego z lat 1987–2001*, Archiwum Wydziału Katechetycznego...

siłki i doświadczenia kształceniowe, które były podejmowane w okresie powojennym na obszarze Administracji Apostolskiej Gorzowskiej³¹, zaowocowały wypracowaniem formuły 2-letniego Studium Katechetycznego, które w znacznym stopniu spełniało swoje zadanie aż do roku 1990. Studium to obejmowało cykl spotkań wykładowo-ćwiczeniowych co miesiąc przez dwa lata oraz dwie sesje 3-tygodniowe w okresie wakacji. Całość obejmowała około 800 godzin wykładów i ćwiczeń katechetycznych³². Zajęcia letnie odbywały się w domach rekolekcyjnych, najpierw w Łącku, później w Złocieńcu, a następnie w Koszalinie. Natomiast spotkania w ciągu roku odbywały się w rejonach: w Koszalinie, Słupsku, Szczecinku, Wałczu i Złotowie³³.

W tym okresie w Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej 2-letnie Studium Katechetyczne ukończyło 556 osób świeckich i sióstr zakonnych³⁴.

W 1987 r. rozpoczął swoją działalność Wyższy Instytut Wiedzy Religijnej w Koszalinie (WIWR)³⁵, który z czasem został afiliowany do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu, studenci zaś mieli szansę uzyskania magisterium po 6-letnich studiach teologicznych. Wielu z nich pracowało i nadal pracuje w katechizacji.

Oprócz kształcenia podstawowego Wydział Katechetyczny przez wszystkie lata prowadził formację permanentną katechetów w ramach cyklu spotkań edukacyjno-formacyjnych w ciągu roku oraz rekolekcji katechetycznych w okresie wakacyjnym. Realizowany program, z oczywistych względów, nawiązywał do wydarzeń o charakterze ogólnokościelnym, krajowym czy diecezjalnym, które wywierały swoje piętno na życie ludzi i sposób ich postępowania. W sferze katechetycznej są to działania bardzo ważne i potrzebne.

Do wydarzeń ogólnokościelnych należy zaliczyć: ogłoszenie przez Kongregację do spraw Duchowieństwa *Ogólnej Instrukcji Katechetycznej* w 1971 r., co znalazło swój oddźwięk w opublikowaniu tekstu w jednym z pierwszych numerów pisma diecezjalnego³⁶. Wkrótce po tym wydarzeniu odbył się w Rzymie Synod Biskupów na temat ewangelizacji (1974 r.)³⁷, a rok 1975 został ogłoszony Rokiem Świętym³⁸. W 1977 r. odbył się kolejny Synod Biskupów poświęco-

³¹ Por. R. Harmaciński, *Kursy przygotowujące katechetów w Diecezji Gorzowskiej w latach 1949–1972*, „Studia Katechetyczne”, T. VI (1987), s. 44–61.

³² Por. *Sprawozdania z działalności Studium Katechetycznego z lat 1972–1992*, Archiwum Wydziału Katechetycznego...

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. M. Czerner (red.), *Kronika Diecezji ...*, s. 225.

³⁶ Por. *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, KKWD 5–6 (1973), s. 1–58.

³⁷ Por. M. Czerner (red.), *Kronika Diecezji ...*, s. 39.

³⁸ Por. B. Lewandowski, *Rok 1983 – „Rokiem Jubileuszu Odkupienia”*, KKWD 1–2 (1983), s. 60.

ny katechizacji, a 16.10.1978 r. Kościół Powszechny otrzymał nowego Papieża, którym po raz pierwszy w historii został Polak Kardynał Karol Wojtyła przyjmując imię Jana Pawła II³⁹. Niestety już 13.05.1981 r. zamachowiec turecki Ali Aqca próbował zamordować Papieża na Placu św. Piotra w Rzymie, co wywołało oburzenie całego świata, ale i ogromną mobilizację modlitewną wszystkich ludzi dobrej woli, by uprosić u Boga łaskę zdrowia dla zranionego Papieża⁴⁰. Rok 1983 został ogłoszony Rokiem Jubileuszowym z okazji 1500 rocznicy odkupienia ludzkości przez Chrystusa. 5 lat później Papież ogłosił rok 1988 Rokiem Maryjnym⁴¹.

Do wydarzeń o charakterze krajowym należy zaliczyć: ogłoszenie nowego programu katechetycznego w 1971 r. oraz pierwszej serii podręczników katechetycznych, tzw. „jezuickich”, I pielgrzymkę Jana Pawła II do Polski w 1979 roku⁴², śmierć Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego – Prymasa Polski w 1981 roku⁴³, Jubileusz 600-lecia obecności Matki Bożej w wizerunku Jasnogórskim (1982 r.)⁴⁴ oraz kolejne pielgrzymki papieskie do ojczyzny w 1983 roku⁴⁵ i 1987 roku⁴⁶.

Wydarzeniami na skalę diecezjalną w tym okresie były: konsekracja biskupa pomocniczego Tadeusza Werno w 1974 roku⁴⁷, powstanie Seminarium Duchownego w Koszalinie z wyrażeniem zgody przez władzę na budowę nowego gmachu w 1981 roku⁴⁸, konsekracja drugiego biskupa pomocniczego Piotra Krupy w 1984 roku⁴⁹, koronacja figury Matki Bożej Bolesnej ze Skrzatusza i peregrynacja Figury w Diecezji⁵⁰.

Dodatkowymi kwestiami, które wywierały swój wpływ na proces katechizacji były próby wprowadzenia „zideologizowanych przedmiotów” do nauczania w szkole, a mianowicie religioznawstwa w 1986 r. i wychowania seksualnego w 1988 roku⁵¹.

³⁹ Por. B. Dąbrowski, *Episkopat Polski po wyborze Jana Pawła II*, KKWD 11–12 (1978), s. 329–330.

⁴⁰ Por. W. Czerner, (red.), *Kronika Diecezji...*, s. 109.

⁴¹ Por. tamże, s. 231.

⁴² Por. tamże, s. 85.

⁴³ Por. tamże, s. 109.

⁴⁴ Por. S. Bareła, *Program Jubileuszu Jasnogórskiego – 1982*, „Wielkie Magnificat Narodu”, KKWD 7–8(1982), s. 195–196.

⁴⁵ Por. A. Casaroli, *Podziękowanie Sekretariatu Stanu za udział Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej w pielgrzymce Ojca Św. do kraju*, KKWD 11–12(1983), s. 323–324.

⁴⁶ Por. *Wykaz czynności bpa Ignacego Jeża*, KKWD 7–8 (1987), s. 214.

⁴⁷ Por. M. Czerner (red.), *Kronika Diecezji...*, s. 27.

⁴⁸ Por. tamże, s. 102, 107.

⁴⁹ Por. tamże, s. 157.

⁵⁰ Por. tamże, s. 244, 246.

⁵¹ Por. *Sprawozdanie z działalności Wydziału Katechetycznego z lat 1987–2001*, Archiwum Wydziału Katechetycznego.

Do zadań Wydziału Katechetycznego należało również organizowanie i rozpropagowywanie podręczników i pomocy katechetycznych. Temu celowi służył zorganizowany punkt sprzedaży ww. pomocy.

Inną dziedziną działalności Wydziału było organizowanie i prowadzenie formacji permanentnej młodych roczników księży, którzy spotykali się kilka razy w roku na wykładach i przed wakacjami na sesji egzaminów wikariuszowskich. Proces ten przechodząc różne ewolucje organizacyjne rozpoczął się 25.02.1974 roku⁵² i trwa do dnia dzisiejszego.

Bardzo istotną funkcją wizytatorów diecezjalnych i dekanalnych było przeprowadzanie hospicjacji katechetycznych najpierw przy parafiach, a później w szkołach. W ciągu roku było ich od 100 do 150⁵³. Dodatkowo wszystkie wizytacje kanoniczne biskupów w parafiach poprzedzane były i są wizytacjami katechetycznymi tzw. „wstępny”, które mają na celu przygotowanie księżom biskupom informacji na temat działalności katechetycznej w poszczególnych parafiach i dekanatach⁵⁴.

III. Funkcjonowanie Wydziału Katechetycznego w latach 1990–2002

Po historycznych wyborach parlamentarnych w Polsce 4.06.1989 r. na fali przemian ustrojowo-społecznych, Minister Edukacji Narodowej profesor H. Samsonowicz dnia 3.08.1990 r. wydał Instrukcję o powrocie nauki religii do przedszkoli i szkół publicznych w roku szkolnym 1990/1991⁵⁵. Było to wydarzenie ważne, gdyż porządkowało system edukacyjno-wychowawczy w polskiej oświacie oraz naprawiało szkody i krzywdy wyrządzone Kościołowi i wychowaniu religijnemu dzieci i młodzieży. Nie brakowało również głosów sprzeciwu wobec powyższych rozstrzygnięć, zwłaszcza w prasie, a nawet Instrukcja MEN zaskarżona została przez Rzecznika Praw Obywatelskich Ewę Łętowską do Trybunału Konstytucyjnego⁵⁶.

Nowe sytuacje wymagały nowego podejścia do zaistniałych problemów. Potrzebą chwili było dobre i kompetentne przygotowanie dużej grupy wykształconych katechetów. Nie wystarczało już dwuletnie Studium Katechetyczne, gdyż wzrastało zapotrzebowanie na wyższe kwalifikacje katechetów. Ich kształcenie musiało przybrać inną, szerszą formułę o charakterze ogólnodiecezjalnym. Stąd

⁵² Por. K. Dullak, *Podstawy prawno-organizacyjne Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, Koszalin 1996, s. 114–115.

⁵³ Por. *Sprawozdania z działalności Wydziału Katechetycznego z lat 1987–2001*, Archiwum Wydziału Katechetycznego.

⁵⁴ Por. Tamże.

⁵⁵ Por. M. Czerner (red.), *Kronika Diecezji...*, s. 293.

⁵⁶ Por. Ł. Bogacz-Rajda, *Kontrowersje prasowe wokół powrotu katechezy do szkoły*, Kraków 1994, s. 41–49.

sukcesywnie rosła liczba absolwentów Wyższego Instytutu Wiedzy Religijnej legitymujących się tytułem magistra, który po przekształceniach i fuzji Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu do Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu stał się Sekcją zamiejscową Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu.

Od 1993 r. zaczęło funkcjonować Diecezjalne Kolegium Teologiczne w Koszalinie i jego Oddział w Pile⁵⁷. Do tej pory studia magisterskie ukończyło 456 osób duchownych i świeckich oraz 594 osoby uzyskały dyplom Diecezjalnego Kolegium Teologicznego w Koszalinie⁵⁸, z których ogromna większość katechizuje.

Po roku 1990 pojawiły się wydarzenia o zasięgu ogólnokościelnym, krajowym czy diecezjalnym, które wywierały wpływ na proces katechizacji dzieci, młodzieży i dorosłych oraz kształtowały ich postawy. Z tych powodów były opracowywane w Diecezji materiały, katechezy i konkursy, które miały przybliżyć zaistniałe rzeczywistości.

Do wydarzeń o charakterze ogólnokościelnym należy zaliczyć: III ogólnoświatowe spotkanie młodzieży w Częstochowie w sierpniu 1991 roku⁵⁹, wydanie *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w 1992 roku⁶⁰, opublikowanie *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* przez Kongregację ds. Duchowieństwa w 1997 roku⁶¹ oraz uroczyste świętowanie Roku Jubileuszowego 2000-lecia Chrześcijaństwa.

W skali krajowej takimi faktami była pielgrzymka Jana Pawła II do Polski i Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej w 1991 roku⁶², kolejne pielgrzymki do Polski w latach 1995, 1997, 1999, obchody 1000 rocznicy męczeńskiej śmierci św. Wojciecha w 1997 r., XX-lecie pontyfikatu Jana Pawła II w 1998 r. oraz opublikowanie przez Konferencję Episkopatu Polski dwóch dokumentów: *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*⁶³ i *Podstawy programowe katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce*⁶⁴.

Na płaszczyźnie diecezjalnej znaczącymi wydarzeniami były: peregrynacja kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej we wszystkich parafiach die-

⁵⁷ Por. *Dekret erygujący Diecezjalne Kolegium Teologiczne bpa Cz. Domina z 15.03.1983 r.*, KKWD, 1–3(1994), s. 20–21.

⁵⁸ Por. *Sprawozdanie z działalności Diecezjalnego Kolegium Teologicznego z lat 1993–2000*, Archiwum Wydziału Katechetycznego...

⁵⁹ Por. M. Czerner (red.), *Kronika Diecezji...*, s. 321.

⁶⁰ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

⁶¹ Por. *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.

⁶² Por. M. Czerner (red.), *Kronika Diecezji...*, s. 414.

⁶³ Por. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.

⁶⁴ Por. *Podstawa programowa katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.

cezji⁶⁵, powołanie na stolicę biskupią nowego Ordynariusza Bpa Czesława Doma w lutym 1992 roku⁶⁶, nowy podział administracyjny Kościoła w Polsce z korektą granic Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej 25.03.1992 roku⁶⁷, sakra biskupia Bpa Pawła Cieślaka w 1995 roku⁶⁸, objęcie Diecezji przez nowego Biskupa Ordynariusza Mariana Gołębińskiego w 1996 roku⁶⁹ oraz obchody Milenium Biskupstwa w Kołońsku w roku 2000⁷⁰.

Obecność katechezy na gruncie szkolnym domaga się częstych i regularnych spotkań z władzami oświatowymi i szkolnymi. Współpraca ta trwa od 1990 r. i przynosi wymierne efekty w postaci coraz lepszego wzajemnego poznania się i wspólnego działania na wielu płaszczyznach. Wystarczy tu wspomnieć wspólne konferencje, spotkania, sympozja czy współpracę publicystyczną⁷¹. Od wielu lat organizowane są wspólne Olimpiady Wiedzy Religijnej, biblijnej, poezji religijnej czy konkretnych tematów np. związanych z osobą Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego – *Na grani*⁷².

Efektom współpracy z władzami oświatowymi i samorządowymi jest powołanie do istnienia w 1999 r. 3 nauczycieli metodyków ds. nauki religii i 1 konsultanta do spraw religii oraz 10 ekspertów komisji egzaminacyjnych i kwalifikacyjnych MEN (5 kapłanów i 5 osób świeckich)⁷³.

Dodatkową dziedziną pracy Wydziału Katechetycznego jest koordynowanie pomocy stypendialnej dla 120 gimnazjalistów z 24 szkół w Diecezji z Fundacji *Dzieło Nowego Tysiąclecia*⁷⁴. Młodzież o wysokim stopniu uzdolnienia i o niskim statusie materialnym otrzymuje co miesiąc pomoc finansową z pakietu socjalnego i naukowego, a 2 razy w roku pomoc rzeczową. Ponadto są dla niej organizowane obozy letnie połączone z wymianą młodzieży między diecezjami, by integrować i formować tych młodych ludzi.

⁶⁵ Por. M. Czerner (red.), *Kronika Diecezji...*, s. 269, 296.

⁶⁶ Por. tamże, s. 340.

⁶⁷ Por. tamże, s. 344.

⁶⁸ Por. Cz. Domin, *Komunikat Biskupa Ordynariusza z 13.12.1994 r.*, KKWD 1–3 (1995), s. 5.

⁶⁹ Por. K. Zadarko (red.), *Schematyzm...*, s. 13.

⁷⁰ Por. *Sprawozdanie z działalności Wydziału Katechetycznego w latach 1987–2001*, Archiwum Wydziału Katechetycznego.

⁷¹ Por. *Informator Oświatowy. Biuletyn Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli w Słupsku*, 3–4(2000), s. 13–15.

⁷² Por. *Sprawozdanie z działalności Wydziału Katechetycznego z lat 1987–2001*, Archiwum Wydziału Katechetycznego.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Por. tamże.

Interesujący obraz procesu katechetycznego i bazy oświatowej w Diecezji dają następujące zestawienia⁷⁵.

Osoby katechizujące w Diecezji 1988–2001													
Wyszczególnienie	1988	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001
Księża diecezjalni	250	319	294	288	218	272	282	264	244	235	235	226	226
Księża zakonni	85	71	93	103	70	70	62	53	58	58	42	45	45
Siostry zakonne	102	96	80	81	59	67	90	77	78	75	68	67	67
Bracia zak. i klerycy	–	–	14	15	8	9	12	12	10	8	8	7	7
Katecheci świeccy	97	122	377	292	424	446	455	438	480	476	492	492	492
Ogółem	534	608	858	779	779	864	901	844	870	852	845	837	837

Placówki oświatowe w Diecezji 1990–2000					
	1990	1993	1996	1999	2000
Przedszkola	380	280	180	200	180
Szkoły Podstawowe I–III	213	165	100	89	38
Szkoły Podstawowe I–VIII/I–VI	399	300	340	330	317
Gimnazja	–	–	–	120	120
Licea Ogólnokształcące	22	23	25	26	33
Technika	42	41	64	64	65
Zespół Szkół Zawodowych	43	31	23	6	6
Społeczne placówki oświatowe w Diecezji					
Szkoły Podstawowe	–	4	6	7	7
Gimnazja	–	–	–	–	5
Licea Ogólnokształcące	–	4	4	12	13

Szkoły katolickie w Diecezji w 2000 r.			
Rodzaj szkoły	Ilość	Liczba uczniów	Miejscowości
Szkoły Podstawowe	3	349	Koszalin, Piła, Złotów
Gimnazja	3	168	Koszalin, Piła, Złotów
Licea Ogólnokształcące	3	570	Koszalin, Piła, Słupsk

Frekwencja uczniów na katechezie w Diecezji w 1990 roku⁷⁶.

- Szkoły Podstawowe – 97,6 %
- Licea Ogólnokształcące – 91,4 %
- Technika – 85,4 %
- Zasadnicze Szkoły Zawodowe – 85,7 %.

⁷⁵ Por. tamże.

⁷⁶ Por. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Kościół Katolicki...*, s. 262.

Jak z powyższych zestawień wynika, od 1990 r. dynamicznie wzrosła liczba katechetów świeckich, przy zasadniczo porównywalnych liczbach osób duchownych zatrudnionych w katechizacji w szkołach. Pewne wahania liczby katechetów świeckich powstały w 1992 r. po korekcie granic Diecezji. Daje się również zauważyć stopniowy spadek liczby szkół, zwłaszcza szkół podstawowych i przedszkoli ze względu na rosnący niż demograficzny i przemiany ustrojowe państwa. Pojawia się jednak, chociaż w niewielkim wymiarze, alternatywa dla szkolnictwa państwowego – publicznego w postaci szkół społecznych i szkół katolickich.

Również udział dzieci i młodzieży w katechezie szkolnej zasadniczo utrzymuje się na niezmiennym wysokim poziomie, co budzi radość i zadowolenie, nie kwestionując jednocześnie wielu spraw trudnych w aspekcie edukacyjnym, wychowawczym, finansowym czy organizacyjnym, które także są faktem.

Warto przy okazji nadmienić, że od 1990 r. nastąpiła wymiana 10 ministrów Edukacji Narodowej⁷⁷, a na terenie Diecezji zmieniło się 14 kuratorów oświaty i 4 dyrektorów Delegatur Kuratoriów Oświaty. Rotacja personalna, i to stosunkowo częsta, dodatkowo komplikowała niełatwy proces edukacyjno-wychowawczy w polskiej oświacie, w której katecheza aktywnie uczestniczy od 12 lat.

Reasumując, 30 lat istnienia i działania Wydziału Katechetycznego Kurii Biskupiej w Koszalinie jest przestrzenią czasową stosunkowo niewielką. Biorąc jednak pod uwagę budowanie wszystkiego od podstaw oraz dynamikę historyczno-społeczną tego okresu, można z szacunkiem spojrzeć w przeszłość na to, co udało się dokonać wysiłkiem wielu ludzi. Oby ta refleksja historyczno-religijna była również impulsem do tworzenia jeszcze bardziej twórczej rzeczywistości na miarę nadchodzących czasów Trzeciego Tysiąclecia.

KS. MAREK STĘPNIAK
(WSD Łódź)

ROLA SZKOŁY W PROCESIE WYCHOWANIA W NAUCZANIU KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Rok 2001 ogłoszony Rokiem Prymasa Stefana kardynała Wyszyńskiego (1901–1981) przypominał na nowo społeczeństwu polskiemu, szczególnie młodszej jego części, wybitnego Polaka, patriotę, duszpasterza i męża stanu. Dorobkiem obchodów z pewnością będzie wiele konferencji i opracowań, ukazujących niezwykle bogatą spuściznę duchową i intelektualną, jaką pozostawił. Dziedzictwo, które wciąż żyje w Kościele i wciąż przynosi owoce w dziejach najnowszych naszego Narodu.

Urodził się dnia 3 sierpnia 1901 r. we wsi Zuzela na Mazowszu. W 1920 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i po czterech latach studiów dnia 3 sierpnia 1924 r. przyjął święcenia kapłańskie. W czerwcu 1929 r. po studiach w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim obronił pracę doktorską na temat: „Prawa rodziny. Kościoła i państwa do szkoły”. Po powrocie do diecezji był pracownikiem Kurii Biskupiej, wykładowcą, redaktorem „Ateneum Kapłańskiego”, wydawał książki i publikował liczne artykuły z zakresu katolickiej nauki społecznej. W latach 1940–1944 był kapelanem Zakładu dla Niewidomych w Laskach, a od sierpnia do października 1944 r. także kapelanem powstańców Okręgu Żoliborz. Mianowany przez papieża Piusa XII w 1946 r. biskupem lubelskim, a dwa lata później arcybiskupem Gniezna i Warszawy, Prymas czynnie włączył się w dzieło odbudowy życia religijnego i kulturalnego oraz odbudowę polskiej państwowości. Historia jednak wyznaczyła mu przede wszystkim rolę obrońcy praw Narodu i Kościoła w zmaganiach z narzuconym polskiemu społeczeństwu przemocą obcym systemem politycznym, z ideologią wrogą polskiej tożsamości, niezrozumiałą dla większości społeczeństwa w latach powojennych. Odsunięty przemocą od pełnienia posługi pasterskiej, internowany w latach 1953–1956, wykorzystał czas niewoli na przygotowanie programu odrodzenia duchowego Narodu w formie Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem Chrztu Polski i peregrynacji Kopii Obrazu Matki Bożej z Jasnej Góry. Pewną ręką prowadził wspólnotę Ludu Bożego w latach kryzysów państwowych 1970 r., 1976 r., 1980 r. Zmarł w czasie, gdy nad Polską zbierała się burza stanu wojennego w uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego dnia 28 maja 1981 r.

⁷⁷ Por. J. Karpiński, *Trzecia Niepodległa. Najnowsza historia Polski*, Warszawa 2000, s. 319–329.

1. Teologiczno-społeczny kontekst nauczania o szkole

Treści na temat misji szkoły, zawarte w nauczaniu Prymasa Wyszyńskiego, stanowią interpretację w kontekście sytuacji polskiej nauczania Kościoła katolickiego szczegółowo przedstawionego w dwóch dokumentach: encyklice Piusa XI „O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży” (*Divini illius Magistri* z 31 grudnia 1929 r.) oraz soborowej „Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim” (*Gravissimum educationis* 1965 r.). Zarówno jeden jak i drugi dokument, choć dzieli je znaczna różnica czasu i inne rozłożenie akcentów, należy traktować jako wyraz troski Kościoła o wychowanie oraz owocne współdziałanie podmiotów wychowawczych: rodziny, Kościoła, państwa i szkoły.

Pius XI w ostatniej części wspomnianej encykliki, przypomniał, że upowszechnienie oświaty i rozwój pałeczek szkolnych były wynikiem współpracy Kościoła i rodziny, a dopiero później państwa. Dlatego szkoła „z natury swojej jest instytucją pomocniczą i dopełniającą rodziny i Kościoła; a wskutek tego z logiczną moralną koniecznością, powinna nie tylko nie sprzeciwiać się, ale owszem pozytywnie się zgadzać z obydwojma poprzednimi środowiskami, w jak najdoskonalszej możliwie jedności moralnej, tak by razem z rodziną i Kościołem mogła tworzyć jedno sanktuarium, poświęcone chrześcijańskiemu wychowaniu, pod grozą rozmięcia się ze swoim celem i przemienienia się przeciwnie, w dzieło rozkładu”¹. Wypowiedź ta wskazuje jednoznacznie na pomocniczą rolę szkoły wobec rodziny i Kościoła, a także na konieczność współpracy tych podmiotów. Aby współpraca była możliwa i owocna, w szkole nie tylko powinny odbywać się lekcje religii, ale, co zdecydowanie ważniejsze, konieczne jest, aby „całe nauczanie i całe urządzenie szkoły: nauczyciele, programy, książki wszystkich przedmiotów były przejęte duchem chrześcijańskim pod macierzyńskim kierunkiem i czujnością Kościoła w ten sposób, żeby religia była prawdziwie podstawą i uwieńczeniem całego wykształcenia, na wszystkich stopniach, nie tylko początkowych, ale i średnich i wyższych”². Dlatego tzw. szkoła neutralna lub świecka, propagowana przez władze państwowe, z punktu nauczania i misji wychowawczej Kościoła oraz zadań rodziny jest nie do zaakceptowania. Sprzeczne również z nauczaniem Kościoła jest zmonopolizowanie przez państwo systemu oświaty. Państwo nie tylko powinno wspierać finansowo, zgodnie z zasadami sprawiedliwości rozdzielczej, szkoły katolickie, ale również uznawać pluralizm szkół, stanowiący praktyczną realizację prawa rodziców do wyboru szkoły³.

¹ *Divini illius Magistri*, Warszawa 1930, s. 35 (zachowano oryginalną pisownię).

² Tamże, s. 36–37.

³ „Tam gdzie nawet ten najniższy stopień wolności jest pogwałcony, albo na różny sposób skrepowany, katolicy, choćby kosztem wielkich ofiar, wszelkimi środkami mają się starać, by utrzymać swoje szkoły i bronić ich i dążyć do uchwalenia sprawiedliwej szkolnej ustawy” tamże, s. 38.

Soborowa „Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim” rozwija i ukazuje w nowym kontekście treści, zawarte w encyklice Piusa XI. Rodzina, która pozostaje pierwszym podmiotem wychowania, w wypełnianiu swej misji potrzebuje wsparcia ze strony społeczeństwa i państwa, a także Kościoła, który „wysoko ceni i stara się duchem swoim przepoić oraz udoskonalić także inne pomoce, które należą do wspólnego dziedzictwa ludzkości i które bardzo przyczyniają się do rozwijania umysłów i kształtowania ludzi (...)”⁴. Do pomocy takich należy również szkoła. Wskazując na zadania szkoły oraz konieczność współpracy podmiotów wychowawczych, Sobór podkreślał prawo rodziców do wyboru szkoły oraz uznał pluralizm oświaty za wyraz „wolności sumienia i ochrony praw rodziców” oraz warunek rozwoju kulturalnego⁵. Szczególną rolę mają do spełnienia szkoły katolickie różnych poziomów, które stanowią praktyczną realizację prawa Kościoła do wypełniania misji wychowawczej. Szkoła katolicka, do której, jeśli zachodzi taka potrzeba lub konieczność, mogą uczęszczać również niekatolicy, jest także przestrzenią dialogu Kościoła i społeczeństwa i służy wspólnemu dobru⁶.

Zastosowanie przedstawionego powyżej nauczania Kościoła w sytuacji, w jakiej znalazło się społeczeństwo i Kościół katolicki w Polsce po 1945 r., okazało się jednak niemożliwe. Narzucony system komunistyczny o charakterze totalitarnym zakładał ograniczenie podstawowych praw człowieka i, w konsekwencji, praw rodziny do wychowania oraz dążył w imię laicyzacji do wyeliminowania religii z życia społecznego oraz zniszczenia Kościoła jako instytucji. Laicyzacja, w świetle ideologii marksistowskiej, była rozumiana jako „dążenie do zaspokojenia w sposób świecki tych duchowych potrzeb ludzi, które zwykli zaspokajać na gruncie religijnym”⁷. Po 1945 r. stała się procesem kierowanym przez państwo i wspieranym przez stosowne akty prawne. Chociaż oficjalne stanowisko władz państwowych i politycznych stwierdzało, że „dążenia do laicyzacji życia społecznego nie mają nic wspólnego z ograniczeniem swobód religijnych, a wprost przeciwnie – stwarzają warunki, w których swobody te mo-

⁴ *Gravissimum educationis*, nr 4.

⁵ Por. tamże, nr 8.

⁶ „Obecność Kościoła w dziedzinie szkolnictwa zaznacza się w szczególny sposób przez szkołę katolicką. Nie mniej niż inne szkoły zdąża ona do celów kulturalnych i do prawdziwie ludzkiej formacji młodzieży. Właściwością zaś jej jest to, że stwarza w społeczności szkolnej atmosferę przesiąkniętą ewangelicznym duchem wolności i miłości, dopomaga młodzieży, aby w rozwijaniu własnej osobowości wzrastała zarazem wedle nowego stworzenia, którym stała się przez chrzest, a całą ludzką kulturę porządkuje ostаточно zgodnie z orędziem zbawienia, tak aby poznanie, które wychowankowie stopniowo zdobywają odnośnie świata, życia i człowieka, było oświetlone wiarą”, tamże.

⁷ S. Wiecha. *Laicyzacja jako proces społeczny*. [w:] *Zarys religioznawstwa*. Red. J. Keller. Warszawa 1998, s. 523.

gą być rzeczywiście stosowane w praktyce”⁸, celem pierwszorzędym było, co pokazały konkretne działania, ograniczanie praw Kościoła i ludzi wierzących aż do pełnej ateizacji życia społecznego. Służyło temu nowe prawo małżeńskie i prawo o aktach stanu cywilnego z 25 września 1945 r., wprowadzające obowiązek zawierania ślubów cywilnych i możliwość uzyskiwania rozwodów, znoszące faktycznie jurysdykcję Kościoła nad instytucją małżeństwa, dekret o ochronie wolności sumienia i wyznania z dnia 5 września 1945 r. oraz Konstytucja z 1952 r. nadająca państwu charakter świecki i uznająca religię jako prywatną sprawę obywateli. Porozumienie zawarte między Episkopatem a rządem PRL dnia 14 kwietnia 1950 r. pozostawiało nauczanie religii w szkołach oraz dawało dzieciom, młodzieży i nauczycielom możliwość wypełniania praktyk religijnych poza szkołą⁹. Zapisy Porozumienia pozostały jednak martwą literą, a usunięcie katechezy ze szkoły potwierdziło politykę laicyzacji prowadzonej w majestacie prawa.

Po zmianach politycznych w 1956 r. lekcje religii powróciły do szkół w charakterze nadobowiązkowym. Jednak już w 1958 r. (okólnik z dnia 4 sierpnia) zakazano dekorowania sal lekcyjnych emblematami religijnymi, modlitwy przed i po lekcjach, a także udziału nauczycieli w organizowaniu praktyk religijnych oraz prowadzenia lekcji religii przez osoby zakonne, a okólnik z dnia 14 kwietnia 1959 r. ustanawiał w szkołach klasy bez nauczania religii. Świecki charakter szkoły został ostatecznie potwierdzony ustawą o rozwoju systemu oświaty i wychowania z dnia 15 lipca 1961 r., a rozporządzenie z dnia 19 sierpnia tegoż roku zabraniało nauczania religii w szkołach państwowych, przenosząc je do punktów katechetycznych¹⁰. Przyjęta ustawa, realizująca założenia rozdziału państwa od Kościoła, podporządkowywała cały proces wychowania ideologii marksistowskiej, uznawanej przez władzę państwową. Jej celem było „wychowanie świadomych i twórczych obywateli PRL” i kształtowanie naukowego poglądu na świat, a także narzucenie wszelkim placówkom wychowawczym i oświatowym charakteru świeckiego. Wprowadzono również nadzór ministra oświaty nad wszelką działalnością wychowawczą pozaszkolną oraz nad wszystkimi rodzajami placówek oświatowych¹¹. Taki stan prawny obowiązywał do końca panowania systemu socjalistycznego. Dopiero przemiany polityczne w 1989 r. i powrót katechezy do szkoły w 1991 r. oznaczał odrzucenie laickiego charakteru szkoły i jej działalności ateizującej.

⁸ Tamże, s. 522.

⁹ Por. B. Skreća, *Stosunki Państwo-Kościół w latach 1944-1998*. [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi. Warszawa 2000, s. 91.

¹⁰ Por. tamże, s. 93-94.

¹¹ Por. Wiecha, dz. cyt., s. 526.

2. Zadania szkoły

Przedstawione powyżej nauczanie Kościoła na temat wychowania i zadań szkoły stanowiło ważny przedmiot zainteresowania ks. Stefana Wyszyńskiego, o czym świadczy temat rozprawy doktorskiej i artykuły opublikowane we wrocławskim „Ładzie Bożym” w latach 1945-1946¹². W jednym z artykułów określa szkołę jako „wchodzenie w życie rodziny społeczeństwa zorganizowanego”, wskazując na jej funkcję pomocniczą¹³. W kazaniach, pismach i listach pasterskich opublikowanych przez Prymasa przez 35 lat pełnienia posługi biskupiej, obok treści ściśle religijnych, znajdują się wypowiedzi świadczące o wielkiej miłości do Ojczyzny, przywiązaniu do polskiej kultury, o trosce o poszanowanie praw człowieka, wychowanie, o polską rodzinę i szkołę. Proces wychowania, którego celem jest rozwój osoby ludzkiej w wymiarze duchowym, moralnym, intelektualnym i fizycznym, czyli rozwój integralny, powinien uwzględniać prawa „wszczepione przez samego Stwórcę w naturę człowieka jako istoty rozumnej i wolnej”. Pierwszą przestrzenią, gdzie dokonuje się wychowanie, jest rodzina, „która musi być wspólnotą trwałą, bo ma w sobie znamię niezniszczalności, ale musi też być wspólnotą miłości, prawdy, dobra i pokoju”. Niezastąpiona rola rodziny w wychowaniu podkreślana jest w całej tradycji Kościoła. Dokumenty Stolicy Apostolskiej, jak wyżej zauważono, szczególnie te, które zawierają ocenę systemów totalitarnych, ale również soborowe i najnowsze, opublikowane za czasów pontyfikatu Jana Pawła II, zdecydowanie potępiają odbieranie rodzinom prawa do wychowania lub jego ograniczanie, przenoszenie tego prawa na państwo lub inne instytucje życia społecznego. „Współcześnie – stwierdza Prymas – Kościół najbardziej zdecydowanie staje w obronie podstawowych praw osoby ludzkiej”. Jednym z tych praw jest bez wątpienia prawo rodziców do wychowania. Kard. Wyszyński szczególnie często powraca w swoich listach pasterskich i przemówieniach do wychowania religijnego dzieci i młodzieży jako pierwszego i niezbywalnego prawa i obowiązku rodziców. Proces laicyzacji, mający za cel usunięcie religii z życia społecznego i upowszechnienie ateizmu, był inspirowany przez ówczesne władze państwowe, wspierany odpowiednimi ustawami i działalnością laickich instytucji. W takiej sytuacji Prymas zwracał się do rodziców i przypominał im o ich prawach, także o prawie do wychowania religijnego swoich dzieci¹⁴.

¹² Por. S. Wyszyński. *Ład – w myślach. Artykuły z „Ładu Bożego” z lat 1945-1946*. Wrocław 2001.

¹³ „Pomoc szkoły jest niezbędna i wartościowa. Społeczeństwo bowiem potrzebuje jednostek wychowanych nie tylko w duchu rodzinnym, ale i społecznym, pozarodzinnym. Doniosłość szkoły i jej prawa pochodzą i stąd, że rodzina sama sobie rady nie da w dzisiejszych warunkach i potrzebach życia społecznego. Nie podoła uzdolnić człowieka, by był użyteczny w złożonym życiu społecznym. Większość rodziców nie ma na to ani czasu, ani środków, ani przygotowania”. *Współpraca w wychowaniu dzieci*. Tamże, s. 101.

¹⁴ Por. *Do duchowieństwa Warszawy* z dnia 3 sierpnia 1962 r., s. 189. *Do Towarzystwa Naukowego KUL w Warszawie* z dnia 18 kwietnia 1971 r., s. 447. Wszystkie tek-

Drugą wspólnotą uczestniczącą w procesie wychowania jest naród. W tym przypadku wychowanie polega na przekazywaniu wartości narodowej kultury, będącej „wspólnym dziedzictwem narodu, wypielegnowanym przez dzieje”. Kardynał Wyszyński zdecydowanie odrzuca propagowane przez partię komunistyczną i środowiska laickie hasła o wychowaniu państwowym, socjalistycznym, laickim. Stwierdza jednak, że na wychowanie wywiera również wpływ wspólnota polityczna, jaką stanowi państwo. „Naród, dążąc do swego rozwoju, musi się posługiwać odpowiednim narzędziem, między innymi narzędziem własnej społeczności politycznej”, czyli państwem. Państwo jednak powinno szanować prawa Boże i ludzkie: „wolę trwania, pragnienie miłości, prawdy, dobra, sprawiedliwości, pokoju, jedności”¹⁵. Dlatego także w szkole nie może zabraknąć miejsca dla Boga. Ten postulat o charakterze religijnym, wręcz nadprzyrodzonym, jest uzasadniony znaczeniem osoby Jezusa Chrystusa i dzieła Odkupienia dla wiary dzieci i młodzieży oraz dla kultury narodowej¹⁶.

W przytoczonym powyżej I Kazaniu świętokrzyskim znajdujemy także kluczowe dla omawianego problemu stwierdzenie: „szkoła musi być narodowa, bo wychowanie musi być narodowe”. Ponieważ naród jest wspólnotą kulturową, szkoła narodowa to instytucja, która współuczestniczy w procesie wychowania narodowego, czyli przekazuje wartości należące do dziedzictwa narodowej kultury. Takie jest pierwsze i najważniejsze zadanie szkoły i taką rolę ma spełniać w dziele wychowania.

Szkoła narodowa wspomaga rodzinę w procesie wychowania. W liście pasterskim „O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka”, skierowanym do wiernych z racji Adwentu 1946 r., Prymas sformułował to zadanie szkoły w następujących słowach: „Czego nie zdoła dokonać rodzina, ma dalej prowadzić szkoła. Bo w niej widzimy uzupełnienie rodziny. Czy to będzie szkoła państwowa, czy prywatna – każda jest potrzebna przede wszystkim rodzinie i ma ją wspierać. W szkole dziecko może się nauczyć szacunku nie tylko dla siebie, ale i dla swego otoczenia. Staje ona między życiem prywatnym a społecznym, skąd płynnie doniosłe jej znaczenie”¹⁷. Zadanie powyższe znajduje swoje uzasadnienie w nauczaniu Kościoła odnoszącym się do życia społecznego, szczególnie w

sty źródłowe zaczerpnięto z opracowania: Stefan kardynał Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*. Warszawa 1990.

¹⁵ I Kazanie świętokrzyskie z dnia 13 stycznia 1974 r., s. 579.

¹⁶ „Właściwy program walki z grobami to przede wszystkim przyznanie miejsca dla życia Boga w szkole. Pomyślcie, do naszych szkół mają wstęp wszystkie niemal nazwiska i imiona wielkich ludzi. Możemy powoływać się na twórców literatury, kultury i sztuki, tylko nie wolno nam powoływać się w szkole na Pana i Brata naszego, Jezusa Chrystusa, który jest zbawcą rodziny ludzkiej (...)”. *Program walki o życie narodu. Podczas wizytacji parafii Świętego Michała w Warszawie z dnia 16 marca 1975 r.*, s. 639.

¹⁷ Tamże, s. 24.

tw. zasadzie pomocniczości. Rzeczywistość ustroju socjalistycznego była jednak bardzo daleka od tych postulatów. „Doświadczenia ostatniego wieku poczyły, że nie wolno w szkole bezkarnie pozbawiać dusz dziecięcych tych wartości, tych dóbr materialnych i religijnych, które młodzież wyniosła z rodziny. Nie można prowadzić do rozdzwiewu między rodziną a szkołą”¹⁸. Pogwałceniem praw człowieka i wielką krzywdą wyrządzaną rodzinie jest sytuacja, gdy dzieci i młodzież z rodzin katolickich zmuszane są do przyjmowania światopoglądu ateistycznego¹⁹. Wypowiedzi te świadczą o zdecydowanie negatywnej ocenie zaprogramowanej laicyzacji polskiej szkoły. Ponieważ szkoła jest „dalszym ciągiem rodziny”, między oddziaływaniem tych dwóch podmiotów wychowawczych musi istnieć pełna zgodność²⁰.

Poszanowanie prawa rodziców do wychowania oraz właściwe funkcjonowanie szkoły jako instytucji wprowadzającej w kulturę narodową jest jednym z warunków pokoju społecznego. „Pokój w rodzinach i społeczeństwie zależy w dużym stopniu od tego, czy istnieje pokój w polskiej szkole i w wychowaniu; czy zainteresowani wychowaniem rodzice nie muszą niepokoić się o los swych dzieci, powierzonych wychowaniu publicznemu. Utrzymanie pokoju społecznego wiąże się z poszanowaniem prawa rodziców, ich religii, przekonań, światopoglądu w wychowaniu szkolnym”²¹.

Konsekwencją uznania praw rodziców jest pluralizm systemu oświaty. Ponieważ władze komunistyczne dostrzegały w instytucjach oświatowych skuteczne narzędzie laicyzacji i upowszechniania ideologii marksistowskiej, wbrew obowiązującemu prawu i uzgodnieniom z Episkopatem Polski likwidowały bądź poważnie ograniczały działalność szkół katolickich oraz nie wydawały zezwoleń na powstawanie nowych²².

Problemem poruszonym przez prymasa Wyszyńskiego w odniesieniu do szkół wyższych, ale zachowującym aktualność w stosunku do wszelkich poziomów oświaty, jest wolność istnienia i działania. Temat ten został podjęty

¹⁸ *List pasterski na Wielki Post 1967 r.*, s. 315–316. Por. także: *Do duchowieństwa w Lublinie z dnia 28 sierpnia 1957 r.*, s. 105.

¹⁹ „Kościół w licznych swoich dokumentach, nie wyłączając dokumentu soborowego *O wolności religijnej*, przypomina, że społeczeństwo katolickie ma prawo do wolności nauczania i wychowania w duchu katolickim dzieci i młodzieży rodzin katolickich. Byłoby rzeczą trudną do zrozumienia i uzasadnienia, gdyby dzieci i młodzież katolicka zmuszone były do przyjmowania światopoglądu i wysłuchiwanie nauk niezgodnych z przekonaniami rodziców, z zasadami świętej wiary i nauką Chrystusową”. *Do Towarzystwa Naukowego KUL*, s. 447. Por. także *Przemówienie podczas wizytacji parafii św. Michała w Warszawie z dnia 16 marca 1975 r.*, s. 639.

²⁰ Por. *Chrześcijańska a neopogańskie koncepcje kobiety. Do duchowieństwa w Lublinie z dnia 28 sierpnia 1957 r.*, s. 105.

²¹ *List pasterski na Wielki Post 1967 r.*, s. 316.

²² Por. *Uświęcenie doczesności. Do duchowieństwa Warszawy 3 sierpnia 1962 r.*, s. 189.

w przemówieniu do Senatu Akademii Teologii Katolickiej z dnia 4 maja 1981 r. „Etatyżacja i podporządkowanie administracji państwowej wyższych uczelni w wielu przypadkach miały dla nich doniosłe znaczenie, zwłaszcza gdy idzie o problemy ekonomiczne, ale często były szkodliwe”²³. Kościół katolicki bronił niezależności uczelni wyższych wobec władz państwowych i obowiązującej ideologii, a także przestrzegał środowiska akademickie przed politycznymi i administracyjnymi uzależnieniami. Uczelnia, aby prawidłowo funkcjonować, musi cieszyć się wolnością. „Ważną jest rzeczą, aby nad uczelnią nie dominował ani urzędnik, ani administrator, ani też skarb państwowy”. Relacje państwa do wyższej uczelni określa, przywołana już w odniesieniu do szkoły, zasada pomocniczości. Finansowanie uczelni przez państwo nie powinno oznaczać podporządkowania jej administracji państwowej czy obowiązującej ideologii²⁴. Również nadzór polityczny nad działalnością uczelni stanowi zaprzeczenie tej wolności i sprzyja „etatyżacji nauki”. „Trzeba pamiętać, że każda wyższa uczelnia akademicka – katolicka, prywatna czy państwowa – dopiero wtedy wypełnia swe zadania, gdy wyrasta z zamówienia społecznego, z kultury rodzimej, narodowej, z naturalnego rozwoju społecznego i z rozwoju kultury filozofii”²⁵.

3. Wskazania dla nauczycieli

Nauczyciele, z racji swojej misji, powinni być ludźmi poszukującymi prawdy i żyjącymi w prawdzie. Zwracając się do nauczycieli Warszawy dnia 6 listopada 1960 r., Prymas Wyszyński stwierdził, że współczesny świat dzieli się „na dwa olbrzymie obozy i dwa bieguny: tych, którzy nauczają w prawdzie i są prawdomówni, i tych, którzy pytają”²⁶. Pierwszy z nich stanowią ludzie związani „wewnętrznie wspólnotą prawdy i prawdomówności, społeczną wspólnotą traktowania wszystkich ludzi w prawdzie”. Jest to świat przyjazny człowiekowi, humanistyczny, zsolidaryzowany wewnętrznie przez to, że „Jest w prawdzie i uczy prawdy”. Drugi charakteryzuje się tym, że jest wewnętrznie podzielony na tych, którzy szczerze szukają prawdy (jak dzieci i młodzież), „i na tych, którzy pytają podstępnie, jak w pytaniu skierowanym ku Chrystusowi”. Ludzie ci reprezentują świat niehumanistyczny, a zatem wrogi człowiekowi, który uderza w godność człowieka i jego podstawowe prawa²⁷.

²³ s. 1039.

²⁴ „Państwo może nauce wiele dopomóc, ale nie może wchodzić za daleko w dziedzinę funkcjonowania i socjo-biologii nauki. Jeżeli państwo rządzone jest przez ludzi kulturalnych, to ono wie, że musi samo stanąć na progu uczelni i uszanować jej niezależność”, s. 1040.

²⁵ Tamże.

²⁶ s. 169.

²⁷ Por. s. 169–170.

Nauczyciele katoliccy złączeni z Chrystusem przez wiarę, miłość, należąc do świata prawdy, powinni żyć w prawdzie i stawać się sługami prawdy. W tym wyraża się, zdaniem Prymasa, istota naśladowania Chrystusa w powołaniu pedagoga i nauczyciela. Gotowości do dawania świadectwa prawdzie nie powinno osłabić propagowanie kłamstwa, jakie niesie oficjalna ideologia. „By opanować całą technikę zaprogramowanego kłamstwa, trzeba wielu ludzi. Tak wielu ludzi nie trzeba, by głosić prawdę i żyć w prawdzie. Może być niewielka gromadka ludzi prawdy, a będą nią promieniować. Ludzie ich odnajdą, zarówno dorośli, jak i dzieci”²⁸.

Podporządkowanie szkoły i jej oddziaływań wychowawczych państwowej ideologii ateistycznej sprawia, że młode pokolenie „czuje się zagrożone nawet w działalności instytucji wychowawczych, powołanych do tego, aby ubezpieczać życie, poprawiać jego warunki i uzdalniać do pełni rozwoju osobowości człowieka, do czego każdy narodziły z niewiasty ma na ziemi prawo”²⁹. Aby Kościół mógł skutecznie spełniać swoją misję ewangelizacyjną i wychowującą, potrzebna jest ścisła współpraca nauczycieli katolickich z rodzinami i duszpasterzami. Wymaga tego również dobro kultury religijnej, chrześcijańskiej, narodowej i rodzinnej. Współpraca jest tym bardziej konieczna, gdy „upolitycznione i zmonopolizowane jest też całe wychowanie obywatelskie. A bardzo często największymi przeciwnikami właściwego wychowania są ci ludzie, którzy odpowiadają za kierunek i ciężar gatunkowy wychowania”³⁰.

Prymas Wyszyński w powyższym przemówieniu odniósł się również do zjawiska tzw. feminizacji oświaty. Kobiety zatrudnione w szkołach przekazują „zmysł rodzinny”, „ducha chrześcijańskiego” i uczą „odpowiedzialności za naród”, zajmują „wybitne i błogosławione miejsce w procesie wychowania młodego pokolenia”³¹. Praca kobiet w szkole, podobnie zresztą jak w innych zawodach, nie powinna jednak utrudniać pierwszorzędnym zadań wynikających z powołania do macierzyństwa i życia rodzinnego³². Dlatego Prymas postulo-

²⁸ s. 173.

²⁹ *Wychowawcy i duszpasterze w obronie życia. Do nauczycieli i wychowawców z dnia 28 grudnia 1978 r.*, s. 872.

³⁰ Tamże, s. 875.

³¹ Tamże, s. 874.

³² „Jeszcze do dziś dnia walka o prawa matki pielęgnującej dziecko nie jest rozstrzygnięta. Nawet w szkolnictwie, gdzie pracuje tyle kobiet! Gdy upominamy się o nie, domagając się odpowiednich warunków opieki nad nauczycielką mającą własne dzieci, odpowiada się nam: mamy za mało personelu nauczycielskiego, praca jest trudna. Pewnie że za mało, ale dlaczego ta praca jest tak trudna? Właśnie dlatego, że brak jest zrozumienia, iż nauczycielka nie tylko uczy, pracuje, ale także sama rodzi, jest matką, a więc spełnia podwójną służbę narodową: w procesie życia rodzinnego i wychowania”, s. 874.

wał, aby nauczycielki wychowujące własne dzieci i zatrudnione w szkole „pracowały na pół etatu, otrzymując jednakże wynagrodzenie za pełny etat”. Postulat ten sformułowany w kontekście rozważań nad kryzysem życia rodzinnego, odnosi się do szerszego problemu pracy zawodowej kobiet, której upowszechnienie było jednym z głównych działań władzy komunistycznej. Prymas nie oceniał krytycznie podejmowania przez kobiety pracy zawodowej, przypominając jednakże, że nowe obowiązki nie mogą stawać na drodze wypełnienia podstawowego powołania kobiety, jakim jest macierzyństwo i życie rodzinne, a praca zawodowa, nawet o zmniejszonym zakresie, powinna być sprawiedliwie wynagradzana, ponieważ podejmują w ten sposób „służbę społeczną”, która powinna być należycie doceniona przez państwo i wynagrodzona.

Analizując powyższe wypowiedzi, dotyczące miejsca i zadań szkoły w procesie wychowania, należy stwierdzić, że zachowują one swoją aktualność, mimo innych współczesnych warunków społeczno-politycznych i demokratycznych przemian, jakie dokonują się w naszej Ojczyźnie. Koncepcja „szkoły narodowej”, która wprowadza w kulturę ojczystą w perspektywie pojawiania się i upowszechniania obcych wzorów kulturowych, nie zawsze mądrych, za to propagowanych w środkach masowego przekazu i bezkrytycznie przejmowanych przez część młodego pokolenia, ale także przez mało odpornych dorosłych Polaków, zainteresuje zapewne tych wszystkich, którym leży na sercu jakoś i rozwój narodowej kultury. Można przypuszczać, że gdyby dzisiaj Prymas Tysiąclecia pisał swoje listy i wygłaszał przemówienia, jeszcze mocniej przypominałby rodzicom o tym, że są pierwszymi i niezastąpionymi wychowawcami. Upomniałby się również o godne warunki pracy dla nauczycieli, o godność tego zawodu, którego nie można traktować jedynie w kategoriach wydajności ekonomicznej. Kardynał Wyszyński zwróciłby się również, podobnie jak przed laty, do rodziców, młodzieży i nauczycieli z prośbą, aby nad wejściem do każdej szkoły umieścić słowa św. Pawła Apostoła: „Czyńcie prawdę w miłości”. Dlaczego? Ponieważ, jak napisał w jednym z listów pasterskich, w szkole „dokonuje się dzieło nauczania i wychowania. Bo właśnie tu przebywają ci, którzy są największym umiłowaniem Boga, rodziców i narodu: dzieci i młodzież”³³.

PROF. MIKOŁAJ ZYMOMRJA

MIROSLAWA LANDOWSKA

TEORETYCZNE PODEJŚCIE DO CELÓW RECEPCJI TEKSTU DUCHOWNEGO W PROCESIE NAUCZANIA JĘZYKA OBCEGO

Tłumaczenie posiada jedno z najważniejszych miejsc w rozwoju ludzkiej myśli¹. Ten oczywisty fakt jest szczególnie charakterystyczny dla poszerzenia chrześcijaństwa poprzez interpretację Pisma Świętego w różnych językach². Tylko w XX wieku Pismo Święte było przetłumaczone na 1400 języków świata. Dzisiaj Biblia jest wydana w całości albo częściowo w 1848 językach, w tym nakład Księgi Ksiąg posiada pierwsze miejsce i do 1980 roku wynosił 36 milionów egzemplarzy. Pytania o to czy jest, czy nie ma tłumaczenia Biblii jako normy adekwatnego źródła, było i jest do dzisiaj jednym ze świadectw duchowej dojrzałości narodu chrześcijańskiego. Stąd rola recepcji tekstu duchowego w kontekście procesu tłumaczenia³, gdzie bardzo ważna jest wiedza teologiczna

¹ Por. B. Tokarz, *Aspekt pragmatyczny przekładu* [w:] B. Tokarz, *Wzorzec, podobieństwo, przypomnienie. Studia o przekładzie* pod red. P. Fasta, Katowice 1998, s. 58–71; J. Pieńkos, *Przekład i tłumacz we współczesnym świecie*, Warszawa 1993, s. 72–163. L. Kucenko, *Czas wczytysja ljubyty. Biblija na urokach literatury*, Kirowohrad 1999, s. 3–4.

² Por. A. Dylus, *Gospodarka. Moralność. Chrześcijaństwo*, Warszawa 1995, s. 86; W. Janiw (red.), *Jubiläumssammewerk der Kongressbeiträge: Zum Millennium des Christentums in der Ukraine*, München 1988/1989, s. 925; A. Welykyj, *Z litopysu chrystyjans'koji Ukrainy*, t. III, Rzym 1969, s. 184; M. Czubyj, *Istorija chrystyjanstwa na Rusy-Ukraini*, Rzym – Nju-Jork 1965, s. 240; J. Hryckowian, *Iwan Franko i Biblia* [w:] *Biblia w literaturze* pod red. R. Luźnego, Kraków 1998, s. 335–342.

³ Por. E. Balcerzan, *Tłumaczenie jako twórczość* w: E. Balcerzan, *Literatura z literatury (Strategie tłumaczy)*. Studia o przekładzie pod red. P. Fasta, Katowice 1998, s. 144–150; M. Zymomrya, *Zur Erkenntnis von der Kontinuität der Wechselseitigkeit von kulturellen Wertungen*, [w:] M. Zymomrya, *Deutschland und Ukraine: Durch die Abrisse zur Wechselseitigkeit von Kulturen*, Fürth 1999, s. 9–16; M. Zymomrya, *Obraz Chrysta w poezjach Tarasa Szewczenka*, [w:] *Kalendar „Blahowista” – 1999*, Górowo Hławieckie 1999, s. 141–146 (w jęz. ukr.); I. Lewy, *Překlad, kulturny univerzalizmus a diferenciacia*, [w:] *Mlada tvorba*, 1966, nr 3, s.20; A. Popovic, *Překlad a výraz*, Bratislava 1968, s. 31–33; K. Reiss, *Grundfragen der Übersetzungswissenschaft*. Hrsg. Von M. Snell-Hornby, M. Kadric, Wien 1995, s. 73; J. House, *A model for Translation Quality Assessment*, Tübingen 1997 p. 46.

³³ Tamże, s. 315.

w ogóle (np. paradygmat „tysiąca lat” oznacza nie czasownik, a długi, „bez-kresny okres” w znaczeniu symbolicznym – królestwo kościelne od Zmartwychwstania Chrystusa do Jego powtórnego przyjścia)⁴ oraz bezpośrednio zadanie, które określa strategię adekwatnego odczytywania oryginału. Do tych zadań należy cały szereg zabiegów np. wyznaczania osobliwości tekstu duchownego na poziomie hermeneutyki, która odzwierciedla regułę dotyczącą dotarcia do prawdziwej treści przedmiotu i jego znaczenia literalnego, dosłownego, mistycznego i osobowego dostosowanego albo logicznie skonstruowanego rozumienia teologicznej płaszczyzny tekstu duchownego. Innymi słowy, percepcja tekstu duchownego i jego semantycznego obrazu w sensie widzenia świata w obliczu Bożego Pokoju. Wszystko to przewiduje dokładne rozpatrzenie aspektu gnoseologicznego, przede wszystkim dotyczy to materiału językowego, a dalej wyodrębnienia specyficznych cech pisma liturgicznego, wyraźnego rozgałęzienia elementów semantyki docelowo przekonującego wyznaczenia pojęcia leksykalnego z jednej strony i przenośnego, tzn. metaforycznego z innej. Analiza (systemowa, porównawcza, typologiczna, strukturalna) większości tekstów literatury duchownej potwierdza fakt, że struktura tychże tekstów to całościowa spójność poznawczo-oceniających, kompozycyjno-treściowych współdniesień, a także zewnętrznych (formalnych) i wewnętrznych (głęboko teologicznych) cech. Mówi się o tekście duchownym jako fenomenie, który niesie czytelnikowi (w pierwszym rzędzie wierzącemu) potrójne ukierunkowanie modlitwy. Tekst duchowny zawiera w sobie a) proste znaczenie leksykalnych komponentów (np. „Panie, nie gniewaj się tak bezgranicznie i nie chowaj w pamięci ciągle naszej winy! Oto wejrzyj, prosimy: My wszyscy jesteśmy Twym ludem”)⁵, b) pochodne znaczenie leksykalnych komponentów uwarunkowanych motywowanym tłem (np. „Zaiste, jak ziemia wydaje swe plony, jak ogród rozplenia swe zasiewy, tak Pan Bóg sprawi, że się rozpleni sprawiedliwość i chwała wobec wszystkich narodów”)⁶, c) spójne (w efekcie końcowym) znaczenie pojęć leksykalnych jednostek; znamienne, że osobne komponenty mogą zawierać swój funkcjonalny znak jako kod i w poprzednich dwóch wymienionych sygnifikatywnych przejawach. Ostatnie jest szczególnie charakterystyczne dla modlitw chrześcijanina (Modlitwa Pańska, Pozdrowienie Anielskie, Skład Apostolski itd.). Trzeba powiedzieć, że tekst modlitewny w istocie swojej zawiera identyfikację kanoniczną. Ta identyfikacja jest wyraźna przede wszystkim w analizie porównawczej dotyczącej interpretacji tekstów modlitewnych

⁴ Por. *Swjate pys'mo staroho ta nowoho zawitu*. Odkrowennja 20, United Bible Society 1992, s. 321 (w jęz. ukr.).

⁵ Isaja 64,8. Patrz: *Swjate pys'mo*, tamże, s. 865.

⁶ Isaja 61,11. Patrz: *Swjate pys'mo*, tamże, s. 864.

w różnych językach. Tę właściwość można szczególnie wykorzystać w procesie tłumaczenia. Zawiera ono narodowo-strukturalne oddziaływanie jako rezultat gromadzenia wydarzeń i zjawisk, które miały miejsce w historii narodu – receptora, właśnie nosiciela modlitwy chrześcijańskiej. Ilustracją mogą być zdania z Modlitwy Pańskiej w a) języku angielskim, b) języku niemieckim, c) języku ukraińskim, d) języku polskim.

a) The Lord's Prayer

Our Father, who art in heaven
hallowed be thy name.
Thy kingdom come.
Thy will be done on earth, as it is in heaven.
Give us this day our daily bread,
and forgive us our trespasses,
as we forgive those who trespass against us,
and lead us not into temptation,
but deliver us from evil.
Amen (wersja angielska)

b) Das Gebet des Herrn

Vater unser im Himmel, geheiligt werde dein Name.
Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden.
Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.
Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.
Amen. (wersja niemiecka)

c) Otcze nasz

Otcze nasz, Ty szczo je na nebi,
nechaj śwjatyj'sja imja Twoje, nechaj pryjde carstwo Twoje; nechaj bude wolja Twoja, jak na nebi, tak i na zemli. Chlib nasz szczodennyj daj nam siohodni; i prosty nam borhy naszi, jak i my proszczajemo boržnykam naszym; i ne dopusty nas do spokusy, ale wyzwoly nas wid lukawoho.
Amin. (wersja ukraińska)

d) Modlitwa Pańska

Ojczy nasz, któryś jest w niebie, święć się imię Twoje;

przyjdź królestwo Twoje; bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi.
Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj; i odpuść
nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom;
i nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego.
Amen. (wersja polska)

Ta formuła jest logicznie, treściowo, strukturalnie doskonała. Jej majestaticzność i podniosłość to cechy, które odzwierciedlają wewnętrzny stan człowieka. Ten poziom podkreśla jednostki leksykalne („niechaj” – w wersji ukraińskiej), zwracanie się do drugiej osoby, w której występuje Wszechmogący jako Twórca wszystkiego stworzenia na niebie i na ziemi, jako władca Wszechświata, innymi słowy jak Bóg – Nadczłowiek i symbol świętości. W ukraińskiej wersji Modlitwy Pańskiej występuje leksykalna jednostka – czasownik, „wyzwolić”, tzn. w kontekście obrazu mikroobrazów z pomocą których akcentuje się potrzebę Bożego Błogosławieństwa na wyzwolenie całego narodu z niewoli. Modlitewne zwroty i „ale nas zbaw ode złego” (wersja polska), po ukraińsku brzmi „wyzwoly nas wid lukawoho”, gdzie jest zawarta nowa, poznawczo-semantyczna wartość⁷, która nie jest obecna w innych językach słowiańskich. Chodzi tutaj o lingwo-ukrainoznawczą relewantność, przyjmującą się naturalnie jako organiczny element normatywnie kodyfikowany, ponieważ ma konkretny wyraz w sensie szukania, błagania o Bożą pomoc: „Albowiem każdy, kto prosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje; a kołaczącemu otworzą” (Mat. 7.8).

Tłumaczenie powołane jest do odtworzenia wszystkich cech źródła teologicznego oraz narodowych, kulturalnych, historycznych i arealnych różnic. Dlatego tłumacz twórczo jedna a nie dzieli mikrosystemy semantyczne zważając na ich przyczynowy związek, tzn. związek z kulturą pewnego narodu (jest różnica, kiedy naród jest państwotwórczy i kiedy nim nie jest, o czym pośrednio mówił jeszcze św. Paweł). Związek ten przenosi się na funkcję komunikatywną i estetyczną, która zawiera tekst. Świat odczuć człowieka wierzącego w regule jest bliski świata religijno-kultowego, gdzie stan obiektywnej albo przedstawionej rzeczywistości, charakteryzuje się emocjonalnymi zasobami zdolnymi wpłynąć pozytywnie lub negatywnie na odbiorcę. W tym przejawia się specyfika działania pięknie-estetycznego, kiedy to znaczenia jednostek leksykalnych utwierdzają przekazywanie informacji o czynie – wiary, miłosierdzia, pobożno-

⁷ Por. A. Mokijenko, *Frazeologia i didaktika*, w: *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, Warszawa 1980; I. Kowalska, *Verbal images with a colour component as a translation problem (Based on the Ukrainian and English languages)*, w: *Memoris of the Shevchenko scientific society*, t. CCXXXIX, Lwów 2000; M. Zymomrja, *O. Bilous, Translation: Theorie und Praxis*. Methodische Unterrichtshilfen, Kirowohrad 2001.

ści, humanizmu i tolerancji ogólnego przywiązania do religijnego obrządku i tradycji przechodzących z pokolenia na pokolenie. Stąd wypływa poznawczo-wartościowa rola synchronizacji i diachronizacji, u podłoża których leży umowne wydzielenie jednego stanu lub etapu historycznego (synchronizacji z jednej strony) i rozmyślenia tendencji, zjawisk, systemu języka tego albo innego narodu (diachronizacji z drugiej strony)⁸. Dlatego zrozumiałe jest, że frazeologizmy w swojej większości są zakorzenione na modelach, których tłem są diachroniczne źródła. Te ostatnie, bezpośrednio lub pośrednio, stosuje się w ustalonych zwyczajach pielęgnowanych w kręgach rodzinnych za pomocą modlitwy.

Podzielamy twierdzenie badacza ukraińskiego Mirosława Fabian, że „osobliwością słów, leksyki, która wyraża się ‘etiquette’ w języku angielskim jest to, że słowa ‘etiquette’ często odzwierciedlają nie tyle obiektywną rzeczywistość w ogóle jak zainteresowania ludzi”⁹. Przede wszystkim mówi się o rodzinie chrześcijańskiej, która realnie spełnia normy dotyczące pewnej etykiety. W komunikatywnym środowisku angielskim wyraża się to poprzez „please”, w środowisku niemieckim „bitte schön”, w środowisku ukraińskim „bud’ łaska”, w środowisku polskim „bardzo proszę”. Ciekawostką jest wyrażenie czasownika w bezokoliczniku i w drugiej osobie liczby pojedynczej „lead – lead” (ang.), „führen – führe” (niem.), „dopustyty – dopusty” (ukr.), „wodzić – wódź” (pol.). W oryginale po grecku – „nie wprowadź nas w doświadczenie i zbaw” – „wyciągnij”¹⁰. Neutralny przejaw etykiety w zasadzie wyraża zainteresowanie jednej osoby albo całej grupy, co często wykorzystuje się w głoszeniu homilii.

Dla tekstu literatury duchownej właściwe jest bogactwo frazeologizmów. Ich zmysłowa struktura zawiera wewnętrzną formę (motywację) oraz integralne cechy znaczenia konkretnego – kategoryjnego, oceniającego, wzmacniającego. Frazeologiczne związki słów lub wyrazów (idiom) tworzą maksymalne wyobrażenie, stymulując funkcjonalną aktywność recepcji tekstu modlitewnego z zachowaniem jej faz – informacyjnej, oceniającej i interpretacyjnej¹¹. Faza

⁸ Por. J. Baran, M. Zymomrja, *Teoretyczni osnovy frazeologii*, Użhorod 1999, s. 146–164; A. Pisarska, T. Tomaszewicz, *Współczesne tendencje przekładoznawcze*, Poznań 1996, s. 179–201; U. Eco, *Nadinterpretowanie tekstów*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja* (red. S. Collini), tłum. T. Biedroń, Kraków 1996, s. 46–47.

⁹ M. Fabian, *Etyketa leksyka w ukrajins’kij, anhlijs’kij ta uhors’kij mowach*, Użhorod 1998, s. 88 (w jęz. ukr.).

¹⁰ *Nowy Testament Grecko-Polski*, wyd. interlinearne z kodami gramatycznymi. Tłum. ks. prof. R. Popowski SDB (KUL), dr M. Wojciechowski (ATK), Warszawa 1994, Ewangelia wg św. Mateusza, 6.13–6.16, s. 24.

¹¹ Por. H. Kloczek, *Poezija Tarasa Szewczenka: suczasna interpretacija*, Kyjów 1998; W. Marko, *Osnowa tworczych szukan’*, Kyjów 1987; M. Jurkowski, *Przekład i interpretacja*, [w:] *Glottodydaktyka a translatoryka* (red. F. Gruzca), Warszawa 1981; M.

interpretacyjna obejmuje proces rozumienia „mikroobrazu” sprzyjając adekwatnemu odebraniu kontekstu (historycznego, kulturalno-oświatowego, biograficznego, literacko-typologicznego, funkcjonalnego i w naszym przypadku teologicznego oraz lingwo-stylistycznego) dotyczącego frazeologizmu wykorzystanego w tekście, np. „List do Koryntian” tworzy dla odbiorcy panoramiczne pole dla interpretacji treści idiomu „żyć po koryncku”. Jak wiadomo Korynt był dobrze rozwiniętym miastem dawnej Grecji już w VI w. przed Chrystusem. Łączyło ono dwa morza, dzięki czemu stało się bogatym miastem handlowym. Korynt słynął z ciekawej zabudowy architektonicznej w czasach rzymskiego panowania. Na ten okres przypada całkowity upadek moralności jako normy: rozpusta wzięła górę nad kulturą, stąd „żyć po koryncku”, znaczy tyle, co żyć w środowisku największego rozpasania moralnego. Niezależnie od tego, św. Paweł nie zawahał się głosić w tym miejscu, w ciągu osiemnastu miesięcy, zasad moralności chrześcijańskiej oraz nauki ukrzyżowanego Chrystusa. Skromne życie św. Pawła w warunkach ciągłego prześladowania, życia z pracy własnych rąk, było faktycznym zaprzeczeniem „mikroobrazu”, idiomu „żyć po koryncku”. Między innymi „List do Koryntian” jest przekonującym świadectwem dla oceniającej fazy recepcji językowego materiału. Szczególnie ze względu na umysłowo-funkcjonalną treść pierwszego i drugiego „Listu do Koryntian”, znajduje się kanwa dla pouczenia oraz krytyki tych warunków, w których istniał Kościół chrześcijański w Koryncie. Jak podkreśla Prat, „Paweł nie napisał nic więcej wzruszającego, wymownego i współczującego, gdzie radość i smutek, strach i nadzieja, łagodność i współczucie występują z taką siłą jak w wymienionym liście”¹².

Faza interpretacyjna umożliwia jakość rezultatywną-pozytywną lub negatywną. W interpretacji tekstu teologicznego często występują elementy językowe w sposób autonomiczny jako izolowane jednostki, np. „każu wam” (ukr.), „powtarzam” (pol.) itd.; jednakże bardzo ważne jest osiągnięcie obiektywności każdego słowa lub pojęcia, jakie wyraża jedność „widomego” i „niewidomego”, „materialnego” i „abstrakcyjnego”. Nie ma wątpliwości, że tekst duchowny i przede wszystkim Ewangelie według św. Mateusza, św. Marka, św. Łukasza, św. Jana oraz Dzieje Apostolskie, Przesłania Soborowe i Listy św. Pawła zawierają unikalne paradygmaty ze względu na ogólnoludzką wartość. Właściwa im wielofunkcyjność (w tej liczbie chodzi o wzajemne oddziaływanie poszczególnych zagadnień: teologiczno-estetycznych, filozoficzno-estetycznych i historyczno-estetycznych), która charakteryzuje się różnymi stylowymi cechami i konkretyzacją komunikatywnych zadań i ekstra – zadań.

Zymomrja, S. Bobinec, *System of information provision on the Level of Translation in teaching foreign languages*, w: *VIII Tudományos ülessak*, Budapest 1991.

¹² Patrz: *Swjate pys'mo*, op. cit., s. 206–207 (w jęz. ukr.).

Do ostatnich należy typologiczne zestawienie odpowiedniej semantyki w leksykalnych systemach języków pokrewnych i niepokrewnych (np. ukraińsko-polska, polsko-angielska, ukraińsko-niemiecka), analiza semantycznej pokrewności lub niepokrewności, rozpatrzenia tekstowych związków ze względu na a) strukturalną, b) semantyczną organizację tekstu. Ilustracyjnym potwierdzeniem tego mogą być Listy św. Pawła – pierwowzór semantycznej struktury tekstu, w których osiągnięto maksymalne utrwalenie motywu w imieniu „Ja”-osoby, np.¹³ semantyczną organizacją wszystkich czterech Listów św. Pawła są towarzyszące nominacje, to jest specyficzny związek między językowym elementem a okołojęzykowym obiektem, związek między zdaniami, a nawet akapitami. Wszystko to nie jest łatwo odtworzyć przez pryzmat tłumaczenia w procesie nauczania języka obcego, ale to tłumaczenie jest zawsze ważnym, wspomagającym środkiem dla obiektywnej recepcji tekstu. Dzięki tłumaczeniu staje się wyraźną rozbieżność w interpretacyjnych wykonaniach, np. angielskim, niemieckim, ukraińskim oraz polskim języku ta sama pozycja będzie miała naturalną rozbieżność na poziomie specyficznych realiów tekstu, o czym trzeba pamiętać przy uczeniu się i nauczaniu języka obcego. Nadmienić należy, że językowe rozbieżności nie tyczą się w żadnym wymiarze w odniesieniu do tekstu duchownego. Uczący się przyjmuje ten fakt jako normę¹⁴. Autor Listów bardzo wyraźnie zaznacza cel tekstu oraz adresata tak jednoosobowego (do Tymoteusza, Tytusa, Filemona), jak i grupowego (do Rzymian, Koryntian, Galatów, Efezjan, Filipian, Kolosan, Tesaloniczan, Hebrajczyków), określając partnera komunikacji i wskazując na komunikatywne ukierunkowanie każdej myśli, każdego szczegółu¹⁵. Jako przykład ukierunkowanej interpretacji i bez-

¹³ List do Rzymian 14–15 w: *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych, Warszawa 2001, s. 338; por.: *Nowyj Zawit*, Rzym 1983, s. 409 (w jęz. ukr.); *Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments*. Übersetzt von Paul Riessler und Rupert Storr, Mainz 1958, s. 1395.

¹⁴ Por. też: „sfera kierunkowa” w procesie nauczania języka obcego wyraża się jako cel recepcji tekstu w następujących krokach i m.in. ze względu na a) odbieranie komunikatu – reagowanie (faza informacyjna); b) wartościowanie komunikatu, aby określić stopień uświadamiania idei z wykorzystaniem różnych form badań tekstu (faza krytyczna, w której dominują określone rodzaje stopniowej skali ocen); c) poziom tłumaczenia jako globalny wskaźnik potwierdzenia rezultatów w praktyce nauczania języka obcego (faza interpretacyjna, dzięki której wchodzi w grę cele ogólne, pośrednie i szczegółowe). Por. K. Denek, *Wartości i cele edukacji szkolnej*, Poznań-Toruń 1994, s. 83; W. Woronowicz, *Edukacja refleksyjna*, Słupsk 1997, s. 120; M. Zymomrja, *Koncepcje edukacyjne w twórczości pedagogicznej Augustyna Wołoszyna*, „Ruch Pedagogiczny”, Warszawa 2000, nr 1–2, s. 143–154.

¹⁵ W oryginale po grecku zawarte jest pojęcie „mówić” („Do zawstydzenia Wam mówię”), Nowy Testament Grecko-Polski, wyd. interlinearne z kodami gramatycznymi.

pośredniej oceny w aspekcie komunikatywnym posłuży taka oto pozycja językowa: „Mówię to, aby Was zawstydzić. Bo czyż nie znajdzie się wśród was ktoś na tyle mądry, by mógł rozstrzygnąć spory między swymi braćmi? A tymczasem brat oskarża brata, i to przed niewierzącymi”¹⁶.

Znaczącym jest, że Listy św. Pawła zawierają taką jakościową i ilościową całość, dla której właściwa jest rozbieżność ze względu na semantyczną obrazowość i literacko-estetyczną wartość. Stąd wypływa komunikatywna ekwiwalencja obszaru tekstowego Listów św. Pawła, ich obrazowa widoczność motywowana przez różne stopnie dyferencjacji cech, dużej ilości porównań, wskazówek na kategorię wiekową słuchaczy. Zilustruje to następujący przykład: „... ongiś bluźniercę, prześladowcę i oszczercę. Dostałem jednak miłosierdzia, ponieważ działałem z nieświadomością, w niewierze. A nad miarę obfitą okazała się łaska naszego Pana wraz z wiarą i miłością, która jest w Chrystusie Jezusie. Nauka to zasługująca na wiarę i godna całkowitego uznania, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy. Lecz dostałem miłosierdzia po to, by we mnie pierwszym Jezus Chrystus pokazał całą wielkoduszność jako przykład dla tych, którzy w Niego wierzyć będą dla życia wiecznego”¹⁷.

Recepcja np. „Listów do Tymoteusza”, będzie efektywna, czyli rezultatywna w tym przypadku, kiedy receptor i przede wszystkim uczący się języka obcego, adekwatnie otworzy kontekstualną płaszczyznę związków dotyczących znaczenia semantyczno-bliskich lub oddalonych jednostek leksykalnych. Wynikiem tego jest prawidłowa percepcja osiągnięcia różnych poziomów językowych w tej liczbie struktur syntaksycznych, wspólnych i odmiennych cech między J.O. (język oryginału) i J.C. (język celu).

Ponadto ważną jest jeszcze jedna dominanta, która jest charakterystyczna dla wszystkich Listów św. Pawła w ogóle, a szczególnie „Listu do Filipian”. Jaka to dominanta? To jest wymiar estetycznej komunikacji jako stałej wielkości. Określiła ona cechowany antropocentryzm. Obiekt jest lekko rozpoznany w podzielenych rozdziałach przez autora i wymienionych następująco: „w kajdanach za wiarę”, „za chrześcijańską śmiałość”, „chrześcijański szlak”, „wołanie do”. Tutaj występuje zawsze człowiek (stąd antropocentryzm) adresat, który z kolei jest wyobraźalnie obecnym koło autora w komunikatywnym kluczu nadawcy

Tłum. ks. prof. R. Popowski SDB (KUL), dr M. Wojciechowski (ATK), Warszawa 1994, s. 784.

¹⁶ *Nowyj Zawit*, Rzym 1983, s. 447 (I do Koryntian 6, 5–7); *Pismo Święte*, op. cit., s. 379 (Pierwszy List do Koryntian, 6, 5–7); *Das Neue Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1980, s. 209 (Der erste Brief an die Korinther, 6,5–7).

¹⁷ *Pastyr's'ki porady Tymotejewi*, w: *Nowyj Zawit*, op. cit., s. 536–537; *Pismo Święte*, op. cit., s. 493 (Dobry sługa Jezusa Chrystusa, Pierwszy List do Tymoteusza, 13–16).

jako podmiotu: „Radujcie się zawsze w Panu; raz jeszcze powtarzam: radujcie się! Niech będzie znana wszystkim ludziom wasza wyrozumiała łagodność: Pan jest blisko! O nic się już zbytnio nie troskajcie, ale w każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie i błaganu z dziękczynieniem. A pókj Boży, który przewyższa wszelki umysł, będzie strzegł waszych serc i myśli w Chrystusie Jezusie. W końcu, bracia, wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jaką cnotą i czynem chwalebny – to miejcie na myśli. Czyńcie to, czego się nauczyliście, co przeżyliście, co usłyszeliście i co zobaczyliście u mnie, a Bóg pokoju będzie z wami”¹⁸. Oczywiście mówi się o recepcji o charakterze normatywnym i przede wszystkim o jej największej jakości – interpretacji, która odgrywa podstawową rolę w procesie nauczania języka obcego¹⁹. Specyficzne momenty mają swoje naturalne miejsce, które należy poznać na różnych stopniach zaawansowania nauki języka obcego. Odnosząc się do przedmiotu niniejszego artykułu akcentujemy: ukierunkowania, które tworzą odrębne ‘specjalne cele’²⁰, tak widzialne w „Listach św. Pawła”. Jednym z nich jest docelowe wykorzystanie spójnika „co” oraz imperatywnych zwrotów z wykorzystaniem słownictwa rodzinnego: ojciec, matka, (liczba pojedyncza), siostry, bracia (liczba mnoga).

W miarę jak studenci uczą się, a zatem doskonala się w procesie rozwiązywania zadań, modele (m.in. pojęcia i kategorie) w konkretnej sytuacji odgrywają racjonalne znaczenie szczególnie na poziomie rozumienia tekstu i formułowania kultury komunikowania przez układ tłumaczenia. Uważamy, że w tym względzie zasada świadomego i celowego działania odgrywa rolę najważniejszą. Kontekst wydobyty z systemu modelowania wiedzy to konsekwencja praktyki w posługiwaniu się tekstem obcojęzycznym lub J.W. (język wyjściowy).

¹⁸ *Nowyj Zawit*, op. cit s. 513 (Do Fylypjan, 4–9); *Pismo Święte*, op. cit., s. 456–457 (List do Filipian, 4–9).

¹⁹ Por. A. Mojsijenko, *Słowo w apercypcyjny systemi poetycznoho tekstu. Dekodowania Szewczenka. Suczasa intrpretacija*, Kyjiw 1998, s. 164; W. Marko, *Żanrowo-styliowi tendenciji i dialektyka žanrotworennia*, w: *Tożsamość i partnerstwo. Studia z dziejów najbliższego sąsiedztwa* (red.: M. Zymomrja), Koszalin 2000, s. 202; H. Sztoń, *Duchownyj prostrir ukrajins'oji liro-epicznoji prozy*, Kyjiw 1998, s. 34.

²⁰ Por. M. Borodulina, A. Lurje, N. Minina, *Obuczenije inostrannomu jazyku kak special'nosti*, Moskwa 1975, s. 145; R. Zoriwczak, *Słowesnyj obraz u chudożniomu perekładi*, w: „Chaj słowo mowleno inaksze...” *Problemy chudożnioho perekładu*, Kyjiw 1982, s. 58; M. Zymomrja, W. Lejczyk, *Standard na terminy ta wyznaczenia jak naukowo-technicznyj słownyk*, [w:] *Problemy ukrajins'koji naukowo-technicznoji terminologiji*, Lwiw 1994, s. 140–141.

Analiza tekstów literatury duchowej²¹ pozwoli na uzyskanie wyniku. Stopień zrozumienia językowego cechowania komunikatywnych celów, aktywnie wpływa na jakość adekwatnego przyjęcia treści, charakteru, szczególnych osobliwości tekstu, co jest jedną z owocnych cech systemowego odbioru materiału językowego. Jest to dla uczących się języka obcego paradygmat w procesie nauczania. Produktywna intencja receptora zabezpiecza wykonanie najważniejszego zadania, tzn. otrzymanie identycznego tłumaczenia treści na J.C. (język celu) jego wielopionowej koncentracji komponentów tak wertykalnie jak i horyzontalnie, zważając na dyferencjację odpowiedników w ramach J.O. – J.C., odpowiedników interpretacyjnych, kontekstualnych, typologicznych, ekwiwalentnych oraz rozwiniętych opisowo na poziomie różnych wariantów a) przeczytanie tekstu, b) rozmyślania nad tekstem, c) tłumaczenia tekstu, co przywodzi do rezultatywnej recepcji tekstu²² w procesie nauczania języka obcego.

Prof. MIKOŁAJ ZYMOMRJA
Ks. ROMUALD JANKIEWICZ (WT UAM)

UWAGI NA TEMAT HISTORII UKRAIŃSKIEJ CERKWI GRECKOKATOLICKIEJ: ASPEKTY INTERKULTUROWE

Ziemie Galicji, Bukowiny oraz Zakarpacia w ciągu wieków stanowiły łańcuch, który łączył obszar duchowych pragnień wielu narodów, zwłaszcza narodu polskiego, ukraińskiego, węgierskiego, niemieckiego i innych z różnymi państwami¹. Mówi się tutaj o tym państwie, w organizmie którego istniała pełna etniczna narodowość. Tak na przykład Galicja w latach 1387–1772 wchodziła w skład Polski, a od roku 1772 do 1918 należała już do Austrii; Ukraina Karpacka od XI wieku prawie do 1945 roku była związana z Węgrami, Austrią, Czechami, Słowacją, Polską i Rumunią; Bukowina natomiast była związana z Austrią, Rumunią itd. W tym kontekście stałe roszczenie do wymienionych terenów miała też Rosja, a od 1918 r. – ZSRR. Z tego wynika dramatyczna historia pełna zdarzeń dotyczących szczególnie historycznych losów narodu ukraińskiego, który od dawnych czasów żył na terenach rejonu karpackiego. Choć naród ten żył w różnych warunkach socjalnych, kulturowych, międzynarodowych itd., to tworzył on niezależny od nich jeden organizm, to znaczy jedność czynników – języka, kultury, tradycji, obyczajów. Chodzi tutaj o sposób życia, prowadzenie gospodarki, historię i inne zasady, które są charakterystyczne dla danej wspólnoty. Na ten temat pisali tacy wybitni historycy i działacze kulturalni, jak np. Mychajło Drahomanow, Mychajło Hruszewski, Dmytro Doroszenko, Iwan Krepjakiewicz, Wołodymyr Hnatiuk, Iwan Franko oraz cały szereg badaczy problematyki narodowoznawczej w dzisiejszej epoce. Z uczonych zagranicznych zasługują na uwagę szczególnie prace Johanna Christiana Engela, Heinricha Ignaca Bidermanna, Rajmunda Friedricha Keindla, Karla Emila

²¹ Por. K. Lange, *Das Wort an die Gemeinde*, Leipzig 1971, s. 64–65; *Die Bibel. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel*, Leipzig 1970, s. 138–142; E. Ruckstuhl, *Die litererische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg (Schweiz) 1951, s. 89–92.

²² Por. Encyklika *Fides et ratio* Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1998, s. 29; A. Nossol, *Miłość zwycięstwem prawdy*, Opole 1987, s. 57; A. Baur, W. Ploger, *Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus*, Essen 1978, s. 193.

¹ Por. D. Antonowycz, *Ukrajńska kultura*, München 1988, s. 15; I. Mirczuk, *Istorija ukrajinskoji kultury*, München – Lwiv 1994, s. 282; N. Polonśka-Wasylenko, *Istorija Ukrainy*, München 1976, t. 1, s. 264; N. Polonśka-Wasylenko, *Geschichte der Ukraine*, München 1988, s. 277; J. Isajewycz, *Ukrajinske nacionalno-kulturne widrodzennia w XIX st.: Peredumowy, kontekst, znaczenia*, [w:] *Shashkevychiana. Collection of scholarly essays*, vol. 3–4, Lwiv – Winnipeh 2000, s. 17; E. Lüdemann, *Ukraine*, München 1995, s. 114; *Polska – Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4, red. S. Stępień, Przemysł 1998, s. 409; J. Hrycak, *Narys istoriji Ukrainy: formulowania modernoji ukrajinskoji naciji XIX–XX st.*, Kyjiw 1996, s. 23.

Franzosa, Eduarda Wintera, Andreasa Kappelera, Ernsta Lüdemanna, Stanisława Wincenca i innych.

Odnośnie do tematu niniejszego artykułu wydają się szczególnie ważne badania Joanikija Bazyłowycza (1742–1821), Mychajła Łuczka (1789–1843), Iwana Pastelija (1741–1799), niektóre poszukiwania Oleksandra Duchnowycza (1803–1865), Iwana Duliszkowycza (1815–1883) oraz Wasyla Paczowskiego (1878–1942) i Augustyna Wołoszyna (1874–1945). Zaslugują na wyróżnienie przyczynki Jakowa Szternberga (1924–1992), Iwana Hranczaka (1929–2000), Ilka Szulhy (1923–1987), Wasyla Palka (1931–2002), Oleny Rudłowczak, Wołodymira Zadorożnego, Dmytra Danyluka, Oleksy Myszancza, Mykoły Muszynki, Stepana Zabrowarnego i innych. Wymienieni autorzy utwierdzają ideę, że naród ukraiński na terenach Galicji, Bukowiny, Wołynia, Ukrainy Karpackiej oraz Ukrainy Wschodniej pragnął narodowej samoświadomości na poziomie narodu jako jednego podmiotu. Chodzi o to, że w ciągu długiego okresu czasu tworzył się model duchowego myślenia, tło którego stworzyli Hryhorij Skoworoda, Iwan Kotlarewskij, Hryhorij Kwitka-Osnowjanenko, Pantelejmon Kulisz, Marko Wowczok, Markijan Szaszkiwycz, Jurij Fedkowycz, Oleksandr Duchnowycz, Iwan Franko, Wasyl Stefanyk, Lesia Ukrainka, Olha Kobylanska i przede wszystkim Taras Szewczenko. Jego słowo odegrało szczególnie ogromną rolę w sprawie zjednoczenia sił intelektualnych całej Ukrainy i wywarło wpływ na wzmocnienie świadomości narodowej we wszystkich warstwach narodu ukraińskiego. Jest jednak zrozumiałe, że model ten jest nierozłączny od modelu religijnego, od wiary w ogóle, która odzwierciedla międzypokoleniowe doświadczenia narodu, jego różnorodny świat wyobrażeń, mitów, demonologicznych paraleli, magicznych rytuałów i obyczajów. Dlatego źródła te są swego rodzaju spektrum, przez pryzmat którego można poznać historię w różnych wymiarach. Można na przykład wspomnieć książkę pt. *Gramatyka ruska albo matoruska w Galicji* autorstwa Josypa Lewickiego (1801–1860) wydaną w języku niemieckim w Przemyślu w 1834 r.² Jesteśmy przekonani: usiłowania Lewickiego jako lingwisty można potraktować na tym samym poziomie, który pozwala na typologiczne porównania z książką *Rusalka Dnistrowa* (Budapeszt 1837) Markijana Szaszkiwycza (1811–1843), Iwana Wahylewycza (1811–1866) i Jakowa Hołowackiego (1814–1888) oraz z pracami Iwana Fohoraszija-Bereżanyna (1786–1834), Iwana Mohylnickiego i przede wszystkim Mychajła Łuczka.³

² Por. J. Lewicki, *Grammatik der ruthenischen oder kleinrussischen Sprache in Galizien*, Przemyśl 1834; zob.: W. Pylypowycz, *Lirwak z-nad Sjanu. Peremyški drukery sere-dyny XIX stolittja*, Peremyśl 2001, s. 225; M. Szalata, *Lewyckij Josyf Iwanowycz*, [w:] *Ukrajinska literaturna encyklopedija*, Kyjiw 1995, t. 3. s. 145.

³ *Grammatica Slavo-Ruthena: seu vetero-slavicae, et actu in montibus Karpathicis parvo-russicae, ceu dialecti vigentis linguae*. Edita per Michaelem Lutskey..., Budae

Bardzo ważna rola przysługiwała centrom diecezjalnym Ukraińskiej Cerkwi greckokatolickiej, wśród których były Lwów, Przemyśl, Czerniowce, Użhorod, gdzie funkcjonowały też seminaria duchowne jako ważne ośrodki oświaty, kultury, działalności wydawniczej. W miastach tych funkcjonowały jednocześnie także gimnazja, tak np. w Użhorodzie od 1646 r., w Czerniowcach od 1808 r., w Mukaczewie od 1872 r., w Przemyślu od 1887 r., w Tarnopolu od 1898 r. Zarówno w seminariach duchownych, jak i w gimnazjach były źródła nie tylko wiary czy oświaty, ale również sztuki i literatury pięknej (Duchnowycz, Pawłowycz, Wołoszyn, Zoresław, Boksza i in.). Co do Lwowa, to istniał tam nawet zespół księży grekokatolickich i seminarzystów, który funkcjonował w 30-tych latach XIX w. i miał duży wpływ na różne warstwy ludności w Galicji, Bukowinie i Ukrainie Karpackiej. Analogiczne koło funkcjonowało w Przemyślu, które zostało założone przez Iwana Mogielnickiego (1777–1831) w 1816 r. Obydwa zespoły świadomie pracowały nad rozszerzeniem oświaty w narodzie, ale w jednym nurcie z wychowaniem religijnym. Nasze badania potwierdzają ten fakt, że Mychajło Łuczka, ów wybitny uczony, językoznawca, historyk, kościelny działacz kulturalno-oświatowy, podzielał programowe zasady zespołów ze Lwowa i Przemyśla⁴. Jego imię, jako autora książki *Gramatyka słowianoruska* (1833), stało się znane jeszcze za jego życia. Czeski poeta i uczony Jan Kolar porównywał dorobek Mychajła Łuczka ze spuścizną takich wybitnych działaczy nauki, jak Wuk Karadżycz, Jan Niejedly, Józef Dobrowskij i Dosifej Obradowycz. Przedmiotem niniejszego artykułu jest właśnie najwybitniejsza praca Mychajła Łuczka, to znaczy rękopiśmienna *Historia Rusinów karpaczkich* w sześciu tomach. Pięć z nich zostało już nareszcie wydanych na Słowacji⁵. Jest to ogromną wspólną zasługą całego szeregu instytucji międzynarodowych – ze strony Ukrainy przedstawicielami są Andrej Ihnat, Jurij Sak, Mychajło Oroz, Josyp Bahlaj z Uniwersytetu Użhorodzkiego; ze strony Słowacji reprezentanci nauki ukrajinoznawczej: Mirosław Sopolyha, Olena Rudłowczak, Iwan Rusynko, Jurij Kundrat i in. z Uniwersytetu Prjaszowskiego⁶.

1830; M. Lutskey, *Grammatica Slavo-Ruthena*, München 1979 (red. O. Horbach), to samo: Kyjiw 1989 (red. P. Lyzaneć, J. Sak).

⁴ Por. M. Zymomrja, W. Zadorożnyj, *Misce Peremyszlja w konteksti kulturno-oswytlich zwjazkiw Halyczyny ta Zakarpattja*, w: *Peremyszl i peremyska zemlja protjahom wikiw*, Peremyśl – Lwów 1996, s. 265–275; „*Ruska Trijca*” w *istoriji suspilno-politycznoho ruchu i kultury Ukrainy*, red. F. Steblij, Kyjiw 1987, s. 21–27.

⁵ Por. M. Lutskey, *Historia Carpato-Ruthenorum*, [w:] *Naukowyj zbirnyk Muzeju ukrajinskoji kultury*, t. 1, Preszów 1983; t. 2 (cz. 2), Preszów 1986; t. 2 (cz. 1), Preszów 1988; t. 3, Preszów 1990; t. 4, Preszów 1991; t. 5 (cz. 1), Preszów 1995; t. 5 (cz. 2), Preszów 1998.

⁶ Por. M. Oroz, *Mychajło Łuczka pro mowu, etnos, istoriju ta kulturu Zakarpattja*, [w:] *Ukrajinski Karpaty. Materiały miznarodnoji naukowoji konferenciji „Ukrajinski*

Praca Mychajła Łuczkaja to bardzo szeroko zakrojony wykład historii tak kościelnej, jak i świeckiej od najdawniejszych czasów aż do roku 1843, kiedy zmarł autor. Ocenia się to jako systemowe, wieloplanowe badanie, którego osnową są dokumenty, źródła archiwalne, jednym słowem: materiały, których w większości dzisiaj w ogóle już nie ma. Stąd płynie naukowa wartość jego historii⁷. Mówimy o historii Ukraińskiej Cerkwi grekokatolickiej, która istniała na terenach Węgier, Czech, Słowacji, Polski, Białorusi, Ukrainy po przyjęciu Unii Brzeskiej od 9 października 1596 roku, konsekwencją której była też Unia Użhorodzka (1646) oraz zjazd w Samborze (1691), gdzie diecezja przemyska została przyłączona do Unii Brzeskiej z inicjatywy Inokentja Winnickiego. Fundamentalna historia Mychajła Łuczkaja obejmuje i tę epokę, która poprzedzała kościelną kronikę w Ukrainie Karpackiej, i dotyczy faktów z działalności Kościoła greckiego i łacińskiego. Mychajło Łuczkaej przekonująco broni swojej myśli o tym, że religia mieści w sobie takie dominujące nurty, na których wiara chrześcijańska wzmacnia korzenie każdego narodu. Według jego poglądu, bez takiej dominanty zaczyna się upadek. Stąd właśnie rodzi się pytanie o znaczenie obrządku wschodniego. Konfesyjny sens obrządku, właśnie od 1054 r., kiedy nastąpił rozłam na chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie, niejednokrotnie był poruszany na soborach, m.in. za Grzegorza X w 1274 r. na Soborze w Lyonie oraz za Eugeniusza IV na Soborze Florenckim, w którym uczestniczył 6 lipca 1439 roku metropolita kijowski Izidor⁸.

Niewątpliwie, tak w Brześciu, jak i w Użhorodzie, gdzie były uchwalone Unie, pytanie o obrządek Cerkwi greckiej i jego zachowanie było pytaniem centralnym. Dlatego tak oczywisty jest wniosek Sługi Bożego metropolity Jossypa Slipoho (1892–1984), jako autora rękopiśmiennej *Historii wszechświatowej Cerkwi na Ukrainie* w pięciu tomach, o tym, że „Unia była tym wspomagającym środkiem, jakim naród ukraiński został uformowany jako osobna narodowość”. Albowiem „przechodząc pod egidę Rzymu, Ukraina tym samym od-

Karpaty: etnos, istorija, kultura”, Użhorod 1993, s. 366–372; D. Danyljuk, *Mychajło Łuczkaej – patriarch zakarpatskoji istoriohrafiji*, Użhorod 1995, s. 57–59; M. Zymomrja, *Dżerela wicznoji kraszy*, Użhorod 1996, s. 32–36.

⁷ Por. W. Hadżeha, *Mychajil Łuczkaej*, Użhorod 1929; W. Symowycz, „*Grammatica Slavo-Ruthena*” M. Łuczkaej, [w:] *Naukowi zapysky towarystwa „Proswity*”, rocznik VII–VIII, Użhorod 1937; O. Rudłowczak, *Bilja wytokiw bahatowodnoji riky. Do 200-riczczja wid dnja narodżennja M. Łuczkaej*, [w:] *Naukowyj zbirnyk Muzeju ukrajinskoji kultury w Swydneyku*, t. 16, Preszow 1990; W. Zadorożnyj, *Pro stan doslidżennja tworczoji spadszczyny M. Łuczkaej*, [w:] *Materiały naukowoji konferenciji pryswjaczenoji pamjati Iwana Pańkewycza*, Użhorod 1992.

⁸ Por. D. Błazejowśkyj, *Berestejska re-unija ta ukrajinska istoryczna dolja i nedolja*, t. 1, Lwiv 1995, s. 521; W. Kosyk, *Das Millennium des Christentums in der Ukraine (988–1988)*, London – München – Brüssel 1987; M. Hajduk, *Unia Brzeska 1596*, Białystok 1995.

dała się od Moskwy, broniła się przed nią na płaszczyźnie wiary”, jak podkreśla wybitny badacz z Kijowa Oleksa Myszanycz⁹. Kardynał Josyp Slipyj jeszcze w 1940 roku w artykule pt. *Obrządkowa jednolitość* bardzo wysoko ocenił „bohaterką epokę Unii” i akcentował, że zostawiła ona obrządek greko-bizantyjski bez żadnych zmian i uzyskała akceptację na jego kontynuację od papieża Klemensa VIII (1536–1605). Miały natomiast miejsce zmiany obrządku na tych terenach Ukrainy, które należały do mocarstwa rosyjskiego, gdy w ramach reformy cerkwi przeprowadzonej przez cara Mikołaja I Unia została zlikwidowana w 1839 r. Tak więc papież Klemens VIII wyraził w Watykanie zgodę na spełnienie warunków biskupów ukraińskich od 23 grudnia 1595 roku. Nie bez powodu w 33 artykule Uchwały o zjednoczeniu ze Stolicą Apostolską stwierdza się: „...A my, będąc przekonanymi w naszej wierze, świętych Tajemnicach i tym bardziej w naszym obrządku, bez najmniejszej wątpliwości sumienia naszego oraz powierzonych nam duchowych owieczek, przystępujemy do świętego zjednoczenia z Kościołem Rzymskim, inni zaś, kiedy zobaczą, że obrządek pozostał w całości nienaruszony, z tym większą radością pójdą naszymi śladami”. Ten akcent jest szczególnie istotny dzisiaj, kiedy mówi się nie o formalnych cechach warunków o charakterze ceremonialnym, a jest to pierwszorzędnym czynnikiem, który istniał do Unii Brzeskiej w sensie obrządku, właśnie jako organiczne ogniwo w łańcuchu: wiara i narodowa świadomość na poziomie podmiotu¹⁰. Dlatego Matwiej Stachiw (1895–1978), autor wnikliwego badania pt. *Cerkiew Chrystusowa w Ukrainie 988–1596*, ma rację, gdy podkreśla wagę wszystkich 33 ułożonych artykułów, które określały prawne zasady ochrony konfesyjnego obrządku dla narodu ukraińskiego¹¹. Wszystkie te artykuły były bowiem podstawowymi gwarancjami dla zachowania narodowej tożsamości, wolności głoszenia wiary i sprawowania liturgii „w naszym języku”, to znaczy w języku ruśko-ukraińskim. Znamienne, że analogiczne wydarzenie miało miejsce także w przypadku Unii Użhorodzkiej, uchwalonej 24 kwietnia 1646 roku w dzień świętego Jerzego, w obecności 63 duszpasterzy oraz ojców bazylianów

⁹ Por. O. Myszanycz, *Berestejska unija u naukowych pracjach mytropolity Jossypa Slipoho*, [w:] *Unia Brzeska: geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, s. 491–506.

¹⁰ Por. *Istorycznyj kontekst układennia Berestejskoji uniji i persze pounijne pokolinnja. Materiały perszych „Berestejskich czytań”*, red. B. Hudziak, O. Turij, Lwiv 1995, s. 173–179; *Documenta Unionis Berstensis eiusque Auctorum (1590–1600)*, [w:] *Ed. Athanasius G. Welykyj*, Roma 1970, nr 41–42, p. 61–75; O. Baran, *Sproby jednasty cerkow w katolyčkoji perspektywi*, [w:] *Zbirnyk prac Juwilejnoho Konhresu u 1000-littja chryszczennja Rusy-Ukrajiny*, München 1988/1989, s. 245, 260.

¹¹ Por. M. Stachiw, *Chrystowa cerkwa w Ukraini 988–1596*, Do druku wykinczyw dr. Petro Sterczo, Stenford 1985, s. 174; A. Żukowśkyj, O. Subtelnyj, *Narys istoriji Ukrajiny*, Lwiv 1992, s. 37.

Piotra Partenija, Gabriela Kasowycza i biskupa z Eger Georgija Jakuszewycza, w cerkwi zamku użhorodzkiego¹². Z tego wypływa najważniejszy wniosek: Unia została powołana jako gwarancja dla zachowania Cerkwi ukraińskiej grecko-bizantyjskiej tradycji oraz nadania klerowi wolności kościelnej. Skorzystał z niej w pełni biskup Andrej Baczyński (1732–1809), który otrzymał pozwolenie na prawne odłączenie diecezji mukaczewskiej od biskupstwa egerckiego obrządku łacińskiego¹³. To odłączenie zostało zaakceptowane przez papieża Klemensa XIV (1705–1774) od 19 września 1771 roku odrębną bullą. Biskup Andrej Baczyński zwracał uwagę przede wszystkim na realizowanie właściwej ukraińskiej obrzędowości kościelnej w najszerszym rozumieniu tego słowa, jak żaden inny spośród 32 biskupów diecezji mukaczewskiej, których działalność dokładnie zbadał i opisał Mychajło Łuczka w pracy pt. *Historia Carpato-Ruthenorum*, związanej w naturalny sposób z dziełem *Historia Dioecesis Munkatsiensis concinnata per Joannem Pasztelyi propositum maiorem Capituli Munkatsiensis edita vero per Michaelem LutsKay, propositum aulicum Lucensem* (tom V, część 2). Najwięcej jednak zrobił on w dziedzinie oświaty, nauki i kultury narodu ukraińskiego na terenach ówczesnej Ukrainy Karpackiej – Rusi Podkarpackiej. Tak na przykład założył on unikalną bibliotekę, która liczyła w 1809 roku ponad 9000 woluminów w 42 językach, o czym świadectwo znajdujemy w pracy M. Kondratowycza¹⁴.

Mychajło Łuczka zostawił następnym pokoleniom bezcenną spuściznę naukową, której centralną częścią jest wspomniana *Historia Carpato-Ruthenorum* licząca w rękopisie 1645 stron¹⁵. Co prawda, V tom stanowi wynik pracy innego autora, a mianowicie Iwana Pastelija. Jego rękopis był napisany po łacinie i po

¹² Por. A. Hodinka, *A Munkácsi görög-katolikus puspökség története*, Budapest 1909, old. 117; *Ternysta doroha do jednoty. Do 350-riczczja Użhorodskoj Uniji*, red. J. Sabow, Użhorod 1995, s. 62; M. Popowycz, *Pro switle wohnyszczje naszoho mynuloho. Do 500-riczczja Mukaczewskoj jeparchiji*, w: *Vedecký zbornik Múzea ukrajinskej kultury vo Svidniku*, t. 19, red. M. Sopoliga, Prešov 1994, s. 15; E. Winter, *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine (955–1939)*, Prag 1944, s. 87–93.

¹³ Por. M. Popowycz, *Pro switle wohnyszczje...*, op. cit., s. 21; P. R. Mahoczij, *Formuwanja nacionalnoji samoswidomosci: Pidkarpatska Rus (1848–1948)*, Użhorod 1994, s. 25; M. Zymomrja, *U winok 400-littja Berestejskoji ta 350-littja Użhorodskoj unij, „Patriarchat” („The Patriarchate”)*, New York 1995, nr 9, s. 22–24.

¹⁴ Por. M. Kondratowycz, *Istorija Podkarpatskoji Rusy dlja naroda*, Użhorod 1924, s. 79; M. Zymomrja, *Steżkamy „Rusalky Dnistrowoju”*, [w:] M. Zymomrja, *Dżerela wicznoji krasny*, op. cit., s. 21–31; O. Baran, *Jepyskop Andrej Baczynskij i cerkowne widrodżennja na Zakarpatti*, Jorkton 1963.

¹⁵ Por. O. Rudłowczak, M. Steć, *Surmacz widrodżennja. Do 180-riczczja z dnja narodżennja istoryka Mychajła Łuczka*, „Duklja”, 1969, nr 6, s. 63–66; N. Wyhodowaneć, *Wasyl Dowhowycz: ljudy na baroko*, [w:] *Subotnij Użhorod. Naukowo-mysteckij almanach*, Użhorod 1998, s. 65, 67.

niemiecku i nosił tytuł *Historia Diecezji Mukaczewskiej*. Dzieło to zostało tylko opracowane przez Mychajła Łuczka i przygotowane do druku w 1843 roku. W słowie wstępnym M. Łuczka stwierdzał: „Byłbym niesprawiedliwym wobec świętej pamięci wielkiego męża, księdza Iwana Pastelija, gdybym nie opublikował jego rękopisu, który przypadkowo trafił do moich rąk. Nie przypisuję sobie nic, a nawet i nie mógłbym tego zrobić, ponieważ mi wystarczy tylko satysfakcja, że rękopis nie przepadł, a mi przypadł zaszczyt, by jak najszybciej opublikować ten utwór”. Jak widać, Mychajło Łuczka bardzo wysoko cenił *Historię Diecezji Mukaczewskiej* Iwana Pastelija i naukowy dorobek tego autora w ogóle. Między innymi do Pastelija należą również utwory literatury pięknej, a mianowicie oryginalne satyry oraz studia pt. *O pochodzeniu Rusinów* [Ukraińców – M.Z., R.J.]. Warto zauważyć: Iwan Pastelij urodził się w roku 1741 we wsi Mała Pastil. Zdołał wykształcenie w Użhorodzie, w Budzie i w Eger. Przez długi czas był profesorem szkoły teologicznej w Mukaczewie oraz duszpasterzem w takich miastach, jak Humenne, Chust i Mukaczew. Zmarł w 1799 roku w Użhorodzie.

Rękopiśmienna *Historia Diecezji Mukaczewskiej* ma niewątpliwie wyjątkową wartość naukową. Niemieckojęzyczne rozdziały tej pracy w tłumaczeniu jednego z autorów [M.Z.] na język ukraiński ukazały się po raz pierwszy w pracy zbiorowej *Vedecký zbornik Múzea Ukrajinsko-Rusinskej Kultury vo Svidniku*, t. 21 (Prešov 1998), a w niniejszej pracy są one przedmiotem analizy. Cały szereg faktów, wydarzeń, opisów tam zawartych, chociaż dotyczy bezpośrednio historii Cerkwi Ukraińskiej, ma też wartość ogólnokościelną. Bardzo ważne są dokumenty w języku niemieckim, które Iwan Pastelij wykorzystał dla swoich badań w kontekście historii parafii obrządku greckokatolickiego na terenach Komitatu w Spiszu, które wchodziły w skład diecezji mukaczewskiej. Co uderza, gdy analizujemy pisma Mychajła Łuczka z jednej strony, a Iwana Pastelija z drugiej, to ich wyniki, obiektywne spostrzeżenia, dokumentalne źródła, materiały archiwalne oraz korespondencja dostojników kościelnych. Znamienne, że w osobie Iwana Pastelija diecezja mukaczewska miała pierwszego wikariusza generalnego Komitatu w Spiszu z siedzibą w Koszycach. Na podstawie obszernego materiału faktograficznego Iwan Pastelij pragnął dokładnie odzwierciedlić działalność greckokatolickich parafii na terenach ówczesnej Ukrainy Karpackiej, gdzie zamieszkiwało wiele narodowości w swoim naturalnym środowisku, tworząc etniczną i językową całość. Między tymi narodowościami Ukraińcy zawsze stanowili największą wspólnotę. Dlatego nie budzi wątpliwości, że uczony ten tak dużo uwagi poświęca zwyczajom i tradycjom narodowym, kościelnym i świeckim świętom, które stanowią świadectwa mentalności i kultury narodowościowej. Są one punktami orientacyjnymi w odniesieniu do rolnictwa, przestrzegania kalendarza¹⁶, w tym postów, chrzczenia

¹⁶ Z tego względu wydaje się dobre porównanie poszczególnych fragmentów w świecie interkulturowym, który zawiera w sobie praca *Historia Diecezji Mukaczewskiej*

i czasów odbywania świeckich uroczystości, jak wesela, dożynki itp. Było to w tych czasach bardzo ważnym czynnikiem, ponieważ wszedł wtedy w użytek na tych terenach kalendarz gregoriański dotyczący cyklu kościelnego oraz narodowego. Tutaj należy wspomnieć w pierwszym rzędzie: Boże Narodzenie, okres postu [*mjasnyci*], Wielkanoc, odpusty parafialne; kupała, obżynki, smutek za bliskim zmarłym (czytanie Psalterza) i inne. Chodzi tutaj o całość obrzędowości Ukraińców tradycji greko-bizantyjskiej, w tym konkretne przykłady z życia kościelnego i narodowego, które mają duchową łączność z innymi etnicznymi terenami Ukrainy, szczególnie Galicją i Bukowiną. W tym kontekście rozpatrujemy zarówno kościelną, jak i obrządkową tradycję jako jednolitą część narodoznawstwa. To ostatnie jest w dzisiejszej epoce jednym z dziejowych czynników odrodzenia świadomości tak etnicznej, jak i narodowej, tam gdzie ona była stłumiona przez uwarunkowania socjalno-społeczne i polityczne.

Interesujące, że Iwan Pastelija prowadził swoje badania na temat historii diecezji mukaczewskiej w kluczu kontekstualnym. Stąd wyływa możliwość typologicznego porównania faktów i źródeł w różnych językach. Wymienić należy tutaj szczególnie: niemieckojęzyczne dokumenty, w tym opisy podróży Baltazara Hakweta w latach 1788–1789 oraz *Historia Ukrainy* (Halle 1796) Johanna Christiana Engela i inne publikacje niemieckojęzycznych badaczy historycznej i kulturowej spuścizny Węgrów i Ukraińców¹⁷. Prace Iwana Bazyłowycza, Mychajła Łuczka, Iwana Pastelija z jednej strony oraz autorów niemieckojęzycznych (Hakwet, Möller, Engel) z drugiej strony przekonująco świadczą o tym, że narodowa atrybucja autochtonnej ludności słowiańskiej w granicach dzisiejszych terenów Galicji, Bukowiny, Wołynia oraz Ukrainy Karpackiej jest określona przez identyfikator, którym był i jest organiczny związek z Ukrainą nad Dnieprem.

Iwana Pastelija. W każdym cytowanym fragmencie zaznacza się obecność systemu pojmowania świata, razem tworzą one obraz o bogatej treści teologicznej. Wybrane fragmenty *Historii* w przekładzie z języka niemieckiego zawarte są w Aneksie do niniejszego artykułu. Teksty te ukazują się tutaj po raz pierwszy w języku polskim (tłumaczenie – M.Z.).

¹⁷ Por. J.Ch. Engel, *Geschichte der Ukraine und der ukrainischen Kosaken*, Halle 1796; B. Krupnitzky, *J.Chr. Engel und die Geschichte der Ukraine*, Berlin 1931; D. Doroschenko, *Die Ukraine und Deutschland. Neun Jahrhunderte Deutsch-Ukrainischer Beziehungen*, München 1994; B. Hacquet, *Hacquets neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder nördlichen Karpathen* (in 3 Bänden), Nürnberg 1790–1794; por. J.Ch. Engel, *Geschichte des Ungarischen Reiches*, Wien 1813.

ANEKS (Z rozdziału 11)

Wasza Wysokość!

Niżej podpisani grekokatolicy proszą Waszą Wysokość unieżenie, będąc pod uciśnieniem Komitatu Zipserskiego, którego duchowieństwu i jurysdykcji podlegają, o to, aby ich najtęskawiej uwolnił i jednocześnie tak przyporządkował, aby oni nadal podlegali greko-unickiemu Biskupowi Mukaczewskiemu, i od niego też chcieliby być zależni z następujących powodów:

1. Ponieważ zgodnie z prawami, słusznością i naturą każdej religii najlepiej byłoby, aby każda religia miała przydzielonego przedstawiciela, jemu chce być posłuszna i przez niego chce być rządzona.

2. Prawa każdej, mającej miejsce w kraju konfesji zezwalają mieć swoich przełożonych i biskupów, toteż tak życzy sobie każdy grekokatolicki duszpasterz, żadnemu innemu, tylko swojemu być poddany.

3. Czy grekokatolicki naród jest od czasu jurysdykcji Kapituły Zipserskiej poddany katolickim duszpasterzom pod różnego rodzaju pozorem grekokatolickiej konfesji, jakoby tego rodzaju konfesja do duszy heretyka była porównywana, odwracając sytuację, jak to było przed kilku laty w wioskach zamieszkiwanych najczęściej przez greko-unickich mieszkańców: Zacharocs, Brutocz, Chinlec, Pawlian i ostatnio w Majeska, Jurszke i Japorcz.

4. Poddani lub mieszkający w miejscowości macierzystej cerkwi greko-unicy muszą oddawać dziesięcinę ze swoich owoców katolickiemu księdzu, u którego ani się w czasie Wielkiej Nocy nie spowiadają, ani Komunii świętej nie przyjmują, a Słowo Boże słyszą zaledwie sześć – siedem razy w ciągu roku. Ich własny duszpasterz, który im służy, musi swoje posługi ograniczać, co podpisanych tym bardziej boli, gdyż prebendy i beneficja katolickiego księdza nie mogą być porównywane.

5. Kiedy podpisani w swoich kościelnych sprawach zwracają się do Kapituły Zipserskiej, są oni bez zażenowania odprawiani, tak to przytrafiło się w ubiegłym roku rodzinom poddanym katolickiemu księdzu w Inrszke ze względu na ich prośbę, że chcieliby oni być poddani własnemu duszpasterzowi.

6. Pod tę jurysdykcję wkraść się już wiele nadużyć do kościoła podpisanych, częściowo przez odbywane w ubiegłym roku indulgencje i odpusty, które do takich samych odpustów kościoła greckiego nie są podobne; jednocześnie należało wniesić za to od każdego kościoła 2 forinty; częściowo jednak przez odmienność w odprawianiu Mszy świętej nadużycia prowadzą nas do strapienia, które jednak w Zipsach, z powodu handlu płótnem lnianym podróżujących odstępców, przeradzają się w złość. Wreszcie, jeżeli podpisani nie będą podporządkowani przydzielonym do ich konfesji przedstawicielom, to czeka ich taki sam los, jak tych, którzy są poddani katolickiemu księdzu.

7. Jest jeszcze więcej księży w Zipsach, jak Thoriczka, również Repas, Olsavic, Szlovinka, Coracs, Zavatka, Helczmanocz, Kojso, którzy razem z pozostałą, całą ukraińską ludnością podobne żądanie wnoszą, aby być odłączonymi od katolickich łaciń-

skich księży. Tylko ci nie będą wypowiadać się o ich dotychczasowym księdzu, których powstrzymają różnorodne preteksty.

Ukryte sprawy mogłyby łatwo wyjść na światło dzienne, gdyby poruczono zwołanie delegacji z katolików i protestantów, którzy wysłuchaliby sumiennie grekokatolickiego ludu, a ich duchowe życzenia w prawdziwej postaci Wysokim Dostojnikom przedstawili. 30 lipca 1786 r.

(Z rozdziału 13)

Najczcigodniejszy Biskup, Jaśnie Wielmożny Pan

Do Waszej Eksceleńcji złożono sprawę o znajdującej się w Zipsach grekokatolickiej gminie. Wasza Najłaskawsza Wysokość raczy zdecydować, czy na wniosek wszystkie grekokatolickie parafie w Zipsach wraz ze wszystkimi mieszkającymi w tych okręgach Unitami mają natychmiast zostać przekazane Waszej Eksceleńcji. Następstwem tej najwyższej decyzji Ordynariatu z Kossnau i Zipsów, do którego będzie wniesiony, będzie umieszczenie ich w swoich kościołach, okręgach kościelnych.

Okregom, mającym 17 grekokatolickich parafii, razem z tymi, które znajdują się w pozostałych wioskach i dotychczas łacińskim księżom są poddani, podobny jest (tak jak 8 galicyjskich parafii ze strony biskupa z Przemyśla w zgodności z Waszą Wysokością istnieją) bez zwłoki mają od tego odstąpić, tym bardziej Wasza Eksceleńco będzie Wam wiadome, czym ci, którzy przez wspomniane Ordynariaty odstępujących parafii albo w jednej osobie, albo przez podporządkowanego przejmują w tych wioskach Lasini Risuc rozsypanych poddanych mieszkańców unickich wspomnianych parafii w sposób nieszczęsny tak, jak na to tylko położenie pozwala, żeby każdy tej samej Stolar i Extra Stolar oddał dziesięcinę, jednakże status quo ma pozostać; jednego ze swych kanoników przekazać na drugiego wikarego Jego Wysokości, ten wniesiony dodatek roczny 1200 forintów od dnia swego mianowania z religijnego funduszu łaskawie służy zobowiązaniu, żeby sobie za to duchownego i pisarza trzymać i wszystkie podróże w swoich okręgach na własny koszt przedsięwziąć, bez nacisku duchownych i udziału ludności propozycje przeciw trwałym przedsięwzięciom w Koszycach przekazywać, a poza tym Waszej Eksceleńcji pozostawia do uznania, jakie do tego czasu miejsce służby zechce przydzielić.

Przy czym najwyższa chęć wyrażenia opinii prowadzi do tego, aby obustronnie kler pod jednym Ordynariatem z Kossnau i Zipsów uznał, że wszystkie przyciągania ludności z jednego rejonu do innego najostrożniej zabronione będą. Gdy najwyższa decyzja w następstwie dokładnej uwagi Waszej Eksceleńcji zapadnie, to zostanie zrozumiana przez Komitat Zipsów; tym samym od Waszej Eksceleńcji zależeć będzie wydanie tej najwyższej decyzji.

Uchwalono przez Królewskiego Węgierskiego Namiestnika. Ofen, 3 lutego 1787 r. – Comes Christoph.

Panu Andrzejowi Baczyńskiemu, jako grekokatolickiemu mukaczewskiemu i użhorodzkiemu Biskupowi.

(Z rozdziału 15)

Wielmożny Biskupie, Wysoko i Dobrze Urodzony Panie

K.K. Wasza Wysokość raczy najłaskawiej podjąć decyzję o tym najwyższym, zaufanym zamiarze zmniejszenia świąt, poddani grekokatolickiej konfesji ojczystym zwyczajem, który został podjęty ze względu na greckich nieunitów przed 3 października ubiegłego roku pod numerem 42862 został ogłoszony i z tego punktu widzenia do osiągnięcia najbardziej możliwej jednostajności między Unitami, byłoby konieczne, żeby ci, dla których ta nieunikna wschodnia cerkiew przyjęła już ustalone dla grekokatolików święta (z wyjątkiem tych, które dla tych pierwszych tylko jako narodowe święta zostały ustanowione, na przykład świętej Sabbe, świętego Konstantina i świętej Heleny, świętej Vavaseki). Tak zaleca Wasza Wysokość, żeby na przyszłość z wymienionych grekokatolickich świąt, jedynie poniższe dni świętowane być mają, a mianowicie:

w miesiącu styczniu

po pierwsze: 1-ego Święto Obrzezania Chrystusa
po drugie: 6-ego Epiphania Domini
po trzecie: 30-ego Trzech Świętych: Basilisa Wielkiego, Gregoriusa i Chrysostomusa

w miesiącu lutym

po czwarte: 2-ego Święto Najczystszej Marii Panny

w miesiącu marcu

po piąte: 25-ego Zwiastowanie Najświętszej Marii Panny

w miesiącu kwietniu

po szóste: 23-ego Świętego Męczennika Georgiusza

w miesiącu czerwcu

po siódme: 24-ego Narodziny Jana Chrzciciela
po ósme: 29-ego Święto Apostołów Piotra i Pawła

w miesiącu lipcu

po dziewiąte: 20-ego Świętego Proroka Eliasza

w miesiącu sierpniu

po dziesiąte: 6-ego Święto Przemienienia Pańskiego
po jedenaste: 15-ego Wniebowzięcie Najświętszej Marii Panny
po dwunaste: 29-ego Ścięcie Jana Chrzciciela

w miesiącu wrześniu

po trzynaste: 8-ego Święto Narodzenia Marii
po czternaste: 14-ego Uniesienie Krzyża Pańskiego

	<u>w miesiącu październiku</u>
po piętnaste:	2-ego Święto Świętego Demetriusza
	<u>w miesiącu listopadzie</u>
po szesnaste:	8-ego Walka Archanioła Michała
po siedemnaste:	21-ego Poświęcenie Marii
	<u>w miesiącu grudniu</u>
po osiemnaste:	6-ego Święto Arcybiskupa Mikołaja
po dziewiętnaste:	25-ego Narodziny Chrystusa
po dwudzieste:	26-ego Święto Maryjne
po dwudzieste pierwsze:	27-ego Świętego Męczennika Stefana
po dwudzieste drugie:	Wielki Piątek
po dwudzieste trzecie:	Poniedziałek Wielkanocny
po dwudzieste czwarte:	Wtorek Wielkanocny
po dwudzieste piąte:	Wniebowstąpienie Chrystusa
po dwudzieste szóste:	Zielone Świątki

Rozumie się z tego samo przez się, że wszystkie nie wymienione święta uważa się za dyspensowane i zniesione.

Poza tym zechce Wasza Wysokość pozwolić w związku z powyżej wspomnianym zarządzeniem z 3 października ubiegłego roku nr 42862 wyjaśniającym najwyższą uchwałę, aby obwieszczenie tych niejako zezwolonych świąt nadal zachowywanych, jak również zniesionych, o każdej porze w Najwyższym Imieniu przez duchowieństwo z ambony wygłaszane było; to najwyższe wspólne postanowienie Dostojników z załączonymi wskazówkami należy podać do wiadomości i jemu się podporządkować, aby zatwierdzone dla grekokatolików święta, które pozostają, odprawiać, a meldunek przy niewystarczającym sukcesie do odpowiednich Biskupów Diecezjalnych, albo w zależności od okoliczności wyższemu Dostojnikowi składać.

Właśnie tak rozkaże Wasza Wysokość dalej, aby też duchowieństwo grekokatolickie nie ograniczało się do ogłoszenia zniesionych świąt, lecz samo przez pracę w tych dniach, uprawianie swych pól służyło przykładem ludowi; dostojnikom natomiast przez zewnętrzne znaki, a mianowicie przez zamknięcie targów w tych dniach, otwarcie sklepienia, niewykonywanie muzyki tam, gdzie święto jest utrzymywane, aby zaznaczyć rzeczywiste obchodzenie tych świąt.

W podobny sposób mogą też grekokatolicy święta każdego świętych, którym jedna bądź druga cerkiew jest poświęcona, świętować, i proszę nie wątpić, Wasza Wysokość, że Wasza Eksceleńcja w przyszłości będzie mogła wybrać takiego cerkiewnego patrona, któremu zostało odebrane święto albo go nigdy nie miał, w ten sposób może cerkiew zostać poświęcona i z końcem roku przedłożyć spis cerkwi przez Waszą Wysokość poświęconych.

Ta najwyższa decyzja zostanie przedstawiona Waszej Eksceleńcji w celu dokładnego przestrzegania, aby Wasza Wysokość to zmniejszenie ilości świąt w tym samym

czasie u grekokatolików i nieunitów wprowadzić zechciał, aby nowy porządek świąt nie 1 maja według starego kalendarza juliańskiego, ale 20 kwietnia swój początek miały.

Uchwalono przez Królewskiego Węgierskiego Namiestnika. Ofen 29 lutego 1787 r. Najoddańszy Wam sługa Carl hrabia Lichy. —

(Z rozdziału 20)

1321/12393

Przewielebnemu Panu Biskupowi Mukaczewskiemu!

Jest to propozycja, za pomocą której Wasza Eksceleńcja zarekomenduje Kanonika Joana Basztelyja na Generalnego Wikariusza w jego Diecezji nowo włączonej części Zipsów od 21 marca bieżącego roku; zgodnie z zarządzeniem z 3 lutego bieżącego roku nr 359/4451 wraz z wysłaną propozycją uczynienia go Generalnym Wikariuszem w Koszycach, którego jeszcze nie ustanowiono. A więc będzie Waszej Eksceleńcji przypomniane o możliwie najszybciej wydanym najwyższym rozkazie. Uchwalono przez Królewskiego Węgierskiego Namiestnika. Ofen, dnia 7 kwietnia 1787 r. Christ. Nizky — Johny

1321/12393

Przewielebnemu Panu Biskupowi Mukaczewskiemu!

Ponieważ propozycja w sprawie umieszczenia wymienionego Generalnego Wikariusza w Koszycach nie została powtórnie podjęta i jeszcze nie dotarła, przypomina się poważnie, że zgodnie z wydanym 7 kwietnia br. nr 1321/12393 zarządzeniem i zarządzeniem z 3 lutego nr 350/4451 powinny one zostać niezwłocznie rozpatrzone. Uchwalono przez Królewskiego Węgierskiego Namiestnika. Ofen, dnia 26 marca 1787 r. Christ. Nizky Ant. von Holzmann.

(Z rozdziału 21)

Wasza Wysokość

Przejawszy pod moją duchową jurysdykcję na Waszej Wysokości najłaskawszy rozkaz cały kler, jak również lud grekokatolicki znajdujący się w Zipserskim Komitacie, zaproponowałem Prześwietnemu Królewskiemu Namiestnikowi na drugiego Generalnego Wikariusza jednego z moich kanoników, Joana Basztelyja, który powinien mieszkać w Koszycach, kierować nowo przekazany Okręgiem Zipserskim i służyć mi w tej poszerzonej Mukaczewskiej Diecezji pomocą.

Ponieważ otrzymałem na to od Prześwietnego Królewskiego Namiestnika wiadomość, że najpierw musi zostać wyznaczone miejsce na mieszkanie w Koszycach, a następnie mianuje się Generalnego Wikariusza.

A więc polecam się łaskawie błagać Waszą Wysokość nie tylko o mianowanie na drugiego Generalnego Wikariusza zaproponowanego już przeze mnie kanonika Joana Basztelyja, który do sprawowania tego ważnego urzędu posiada szczególny rozum, do-

świadczenie połączone z najbardziej pożądaną wiedzą oraz wymagane kompetencje. Przy czym nie byłoby sprzeczne z najwyższymi przekonaniem i zamiarami ustalić dla niego mieszkanie, określić je najłaskawiej i przekazać, w znajdującym się w Koszycach Klasztorze Dominikanów, gdzie znajduje się i tak zresztą aktualnie tylko 8 osób bez wszystkich zobowiązań służenia ludowi: W tej sytuacji będzie nie tylko ten wymieniony Generalny Wikariusz dla siebie miał pewne miejsce mieszkania, lecz także pożądana okoliczność pozwoli duszpasterzom, którzy częściej do niego się zgłoszą, bez konieczności udawania się do gospody uzyskać kwatery i jednocześnie porządnie odprawiać w cerkwi nabożeństwo na użytek grekokatolików; w samym mieście Koszycach, ale i szczególnie w sąsiednich wioskach mieszkają liczni grekokatolicy, przebywają żołnierze, jeńcy i przesiedleńcy, w ich sprawach donoszono już u Generalnego Wikariusza odpowiedzialnego za grekokatolicką cerkiew przez urzędników Komitatu. Użhorod, dnia 30 czerwca 1787 r.

Przeświety Królewski Węgierski Namiestnik!

Zostało przez najwyższych Dostojników zauważone, że zaangażowanie Generalnego Wikariusza w Mukaczewskiej Diecezji wydaje się być zarówno dla nowo włączonej części Zipsów, jak i dla sąsiedniej okolicy wysoce pożądane; w tym zamiarze miałem zaszczyt otrzymać jeszcze 3 lutego bieżącego roku nr 350/4451 skierowane do mnie od Prześwieanego Królewskiego Namiestnika wysokie Intimat, za pomocą którego najłaskawiej poruczono mi, abym zaproponował jednego z moich kanoników jako drugiego Wikariusza i z powodu stałego umieszczenia go w Koszycach i abym dalszą propozycję przesłał, aby raczono mi pozostawić do mojego uznania, gdzie ja mu tymczasowo miejsce do zamieszkania wyznaczę. W stosowności do wysokiego zarządzenia zaproponowałem 21 marca bieżącego roku przedstawienie jednego z moich kanoników, najłaskawiej wyznaczonego Joana Basztelyja, najwyższym Dostojnikom na drugiego Generalnego Wikariusza Waszego Prześwieanego Królewskiego Namiestnika.

Zgodnie z wysokim zarządzeniem otrzymanym przeze mnie 7 kwietnia bieżącego roku pod numerem 1321/12393 o mianowaniu kanonika Joana Basztelyja, który został zarekomendowany zasłużenie na stanowisko drugiego Generalnego Wikariusza nowo przejętej części Zipsów jako osoba najbardziej się do tego nadająca ze względu na cechy wrodzone i wynikające z doświadczenia, aby z zapalem kierował i mnie mógł służyć pomocą w obszernej Diecezji Mukaczewskiej; sprawa została zawieszona do czasu, gdy propozycja ze względu na to, że nie zostało całkowicie opracowane stałe umieszczenie go w Koszycach, zostanie przesłana do Wysokiego Krajowego Urzędu.

A więc widzę tu tym bardziej za konieczne wypełnić najwyższy rozkaz najposłuszniejszej, kiedy przypomnę o jak najszybszym zastosowaniu pisma z dnia 26 maja bieżącego roku pod numerem 1321/12393; aby wypełnić bezzwłocznie wysokie poruczenie, poczyniłem przygotowania, aby całkowicie dowiedzieć się, jakie miejsce zamieszkania mógłbym jak najszybciej Wysokiemu Krajowemu Urzędowi przedłożyć, gdzie wyznaczony Generalny Wikariusz mógłby być wygodnie umieszczony. Po dłuższej naradzie

ośmielałem się łaskawie polecić na mieszkanie powtórnie wspomnianego Generalnego Wikariusza, o ile nie będzie to niezgodne z najwyższymi przekonaniem, albo znajdujący się w Koszycach Klasztor Dominikanów z kościołem, gdzie przebywa obecnie jedynie osiem osób bez wszystkich zobowiązań służenia ludowi, albo jeśli nie byłoby to wbrew najwyższymi zamiarom, znajdujący się również tam Klasztor sióstr z kościołem, albo w końcu należący do miasta tak zwany Dom Czapasa i sąsiedni kościół pojezuicki wraz z wszystkimi kościelnymi sprzętami; jednocześnie pozwałam sobie najumiędlonej prosić, jeśli Wysoki Urząd raczy najłaskawiej wyznaczyć w związku ze stałym umieszczeniem, jedno z trzech zaproponowanych miejsc, przekazać wiadomość ze pomocą rychłego wysokiego zarządzenia.

Tym sposobem będzie miał wspomniany Generalny Wikariusz nie tylko dla siebie, swojego wikarego i pisarza miejsce do mieszkania z większą ilością pokoi, ale także stwarza się pożądana okazja, aby duszpasterze, którzy częściej muszą się do niego zwracać, znaleźli tu kwatery bez konieczności udawania się do gospody i zwykłą kongregację u siebie mieli i można byłoby tu odprawiać Mszę św. na użytek grekokatolickiej cerkwi.

W samym mieście Koszycach (gdzie jednak nie ma grekokatolickiej cerkwi), a szczególnie w sąsiednich wioskach mieszka wielu grekokatolików, żołnierzy, jeńców i przesiedleńców, w czyich sprawach zwracano się już przez urzędników Komitatu do Generalnych Władz grekokatolickiej cerkwi, co wynika z odpisów i wyciągów z Dokumentów Regulacyjnych.

W końcu, do mojego obecnego najposłuszniejszego przedstawienia dołączam uniżoną prośbę, aby Wysoki Urząd Krajowy wydał łaskawe zarządzenie, mocą którego wprowadzony okręg wikarialny nie byłby sam przydzielony i na zawsze włączony do Komitatu Zipserskiego, gdzie znajduje się tylko 16 duszpasterzy, lecz również pozostałe sąsiednie komitaty jak Saaroszer, gdzie znajduje się 85 grekokatolickich parafii, Pömörös – I, Abbajvarer i Komitat Torner z 22. Użhorod, dnia 20 lipca 1787 r.

(Z rozdziału 22)

3192/26540

Przewielebnemu Panu Biskupowi Mukaczewskiemu!

Wasza Wysokość raczył najłaskawiej mianować kanonika użhorodzkiego Joana Basztelyja na drugiego Wikariusza mając na uwadze jego dobre cechy i gruntowną wiedzę, z uposażeniem rocznym 1200 forintów z Funduszu Religijnego wraz z pozostawieniem 800 forintów, które przynosi mu dotychczasowa prebenda.

Kiedy najwyższa, wyrażona zarządzeniem, decyzja Panu Biskupowi o zrozumieniu nowo mianowanego drugiego Wikariusza będzie znana, czego wymagał najwyższy rozkaz z 7 kwietnia bieżącego roku, aby propozycja opracowana 26 marca br. w sprawie zakwaterowania tej osoby w Koszycach została przysłana najpóźniej w ciągu 8 dni od dnia przyjęcia. Uchwalono przez Królewskiego Węgierskiego Urzędnika. Ofen, dnia 27 lipca 1787 r., hrabia Christophor Niczky własnoręcznie.

Prześwietny Królewski Węgierski Namiestnik

Ponieważ przesyłam do Ofeńskiego Głównego Urzędu Płatniczego przewidziane pokwitowania zwykle co pół roku i za drugie półrocze 1787 wszystkich osób Mukaczewskiego Okręgu Kościelnego, które pobierają semestralnie swoje uposażenie i dochody z Funduszu Religijnego, jednocześnie jestem zmuszony z wielkim bólem mojego serca ponownie zameldować Prześwietnemu Królewskiemu Namiestnikowi w związku z takim samym postępowaniem urzędowym i prawidłowością indywidualnych punktów. A mianowicie:

Po pierwsze: że czterech użhorodzkich profesorów cierpiących nadzwyczajną biedę tak, że wykłady prowadzonej teologii poświęcone ośmiu zasadom głównym były ufundowane seminarium użhorodzkiemu przez znajdujących się tam wychowanków, jak również uczniowie uczęszczający do tutejszych szkół starali się do tego dokładać, zarówno za drugie półrocze 1786 r., jak i za pierwsze półrocze 1786/87 nie otrzymało jeszcze do tej pory swoich wymaganych pensji od Głównego Urzędu Płatniczego.

Nie są to tylko oni jedni, zgodnie ze skierowanym do mnie najwyższym zarządzeniem od Wysokiego Urzędu z dnia 6 sierpnia 1783 r. pozostawione w takim stanie rzeczy tutejsze szkoły teologiczne, ale również wymienieni czterej profesorowie teologii nie będą w stanie wypełniać swoich powinności w sposób najpilniejszy i najdokładniejszy.

Nie mogę jednak pominąć przesłania półrocznych pokwitowań aktualnego i zakończonego roku i przy tym o szybkie wydanie zarówno obecnych, jak i byłych ich uposażeń w zgodności z przedłożonym już 25 lipca bieżącego roku najposłuszniejszym doniesieniem, przedkładam uniżoną, i jak wydaje się być, słuszną prośbę Wysokiemu Krajowemu Urzędowi.

Po drugie: że postanowiłem jeszcze 1 maja bieżącego roku za przyznane mi przez najwyższych Dostojników rocznie 200 forintów sprawować przyznany mi najłaskawiej obowiązek Consistorial Fiskal w sprawach matrymonialnych metodą procesualną, aby tego nie zaniechać, dopóki nie nastąpi wysoka dyspozycja, dopilnuję tego, chociaż jednoczesne powiększenie Kancelarii Kosztów Poczтовых przekracza już rzeczywiście moje siły.

A więc podjąłem decyzję o szukaniu pomocy w Wysokim Krajowym Urzędzie z podaniem najszczegółowszych i najważniejszych powodów za pomocą wiadomości złożonej 10 czerwca bieżącego roku i powtórzonej 10-ego bieżącego miesiąca, aby Wysoki Urząd raczył najłaskawiej zgodzić się określić 200 forintów wynagrodzenia na pokrycie kosztów pocztowych i potrzeb Kancelarii Biskupa, o czym oczekuję wysokiej decyzji.

Po trzecie: ponieważ temu umieszczonemu w Koszycach drugiemu Generalnemu Wikariuszowi, któremu od dnia jego mianowania wystarczający dodatek rocznie 1200 forintów z Funduszu Religijnego przyznano, jak wynika z wypisu wysokiego Statutu A Intimat, na takiego Generalnego Wikariusza rzeczywiście już kanonika Joana Basztelyja jeszcze 27 lipca bieżącego roku przez wysoki Intimat B najłaskawiej mianowano.

Tak nie zaniecham tych pokwitowań nowo mianowanego Generalnego Wikariusza do Głównego Banku przekazać i jednocześnie wysoki Urząd pokornie o rozliczenie

przysługującego mu dodatku w wymienionym tamtejszym Głównym Urzędzie Płatniczym prosić, aby wysokie polecenia łaskawie wykonać.

Po czwarte: Skoro kanonik Joannes Simoya 2 października zmarł, na jego stanowisko Wasza Wysokość raczyła najłaskawiej mianować Michała Bradacza Wysokim Dekretem z 20 marca bieżącego roku z 700 forintami rocznej pensji, przybył on zaraz po wprowadzeniu go na urząd 20 maja według zwyczaju, jego uposażenia nie wniesiono jeszcze z Wysokiego Urzędu Płatniczego przyznanego mu ratalnie za pierwsze półrocze 1786/7, tak przesyłam te pokwitowania od dnia jego mianowania i zarazem powtarzam moją uniżoną prośbę, którą Wysoki Urząd tym łaskawym zarządzeniem do Głównego Urzędu Płatniczego przekazać raczy, mocą której nie tylko temu nowo mianowanemu kanonikowi, ale też pozostałym osobom w tych ciężkich warunkach uposażenia mogłyby być jak najszybciej naliczone. Użhorod, dnia 20 sierpnia 1787 r.

(Z rozdziału 23)

5956/39728

Przewielebnemu Panu Biskupowi Mukaczewskiemu

Pod dzisiejszą datą poruczono Generalnemu Głównemu Urzędowi Płatniczemu podanie do Funduszu Religijnego bieżącego pokwitowania na przyznane najłaskawiej mianowanemu na drugiego Wikariusza użhorodzkiemu kanonikowi Joanowi Basztelyjemu 1200 forintów rocznie wraz z pozostawieniem mu 800 forintów, które przynoszą mu jego dotychczasowe prebendy.

Jednocześnie zaznaczono im, ustanowionemu na stanowisku zmarłego kanonika Joana Simoya, Michałowi Bradaczowi przypadającą mu pensję rocznie 700 forintów od dnia objęcia stanowiska w swoim kanonikacie za dostatecznym pokwitowaniem wypłacać.

Jaką trafną decyzję o załatwieniu jego sprawozdania Panu Biskupowi oznajmi się do wiadomości i porozumienia dotyczących stron wraz z dodatkiem, aby zdecydowano również koniecznie w sprawie uposażenia profesorów. Uchwalono przez Królewskiego Węgierskiego Namiestnika. Ofen, dnia 9 listopada 1787 r., Chr. Zichy, własnoręcznie Josef Zichy.

(Z rozdziału 24)

1904/17238

Przewielebnemu Panu Biskupowi Mukaczewskiemu

W tym samym czasie, gdy opracowywano propozycje regulacji grekokatolickiej Diecezji Mukaczewskiej, włączono do Mukaczewskiego Biskupstwa niektórych duszpasterzy Komitatu Ziperskiego, od których nie ma żadnych wniosków, porucza się więc Ziperskiemu Komitatowi najwyższym zarządzeniem, aby przysłały konieczne wnioski, czy niektóre parafie nie powinny być połączone lub polepszone w innych sprawach duszpasterskich.

Aby w obecnej sprawie można było celowo postąpić, należy polecić dokładny opis każdej pojedynczej parafii i każdej pojedynczej filii, także wszystkich istniejących tu

i tam trudności w obecności Hominis Dioecesani, i te wraz z wcześniej podanymi wnioskami tak szybko, jak to jest tylko możliwe, nadesłać. Pismo takie powinno być sporządzone według następujących wzorów, a mianowicie:

Po pierwsze: nazwać parafię i Komitat lub okręg, w którym ona leży, również kiedy została utworzona i czy, mając na względzie jej położenie, nie mogłaby być połączona z inną leżącą w pobliżu parafią.

Po drugie: Czy i kto wyznaczony w tej parafii wykonuje prawo patronatu.

Po trzecie: Są dusze, które się w miejscu parafii znajdują specyficznie naznaczone, ilu mianowicie grekokatolików, ilu rzymskich katolików i ilu niekatolików można policzyć, a jeśli nie ma tam rzymskich katolików i niekatolików, to należy to wyraźnie podać.

Po czwarte: Czy w tej parafii znajduje się cerkiew i jaka jest jej przestronność? Czy jest ona z twardego materiału, czy z drewna oraz na czyj koszt została zbudowana? Czy wystarcza należącemu do niej ludowi i czy znajduje się w dobrym albo grożącym jej zawaleniem stanie? Czy jest zaopatrzona w wymagane religijne urządzenia i dostateczne paramenta? Czy ma jakieś dochody, a mianowicie, jak duże są korzyści z włożonych kapitałów? Jak dużo jest działek oraz innych dochodów?

Po piąte: Czy w tej parafii znajduje się nauczyciel lub diak? Ile jest wymierzonych działek i jakie dochody rocznie przynoszą?

Po szóste: Czy do tych parafii należą jakieś filie i jak są nazwane? jak daleko jest każda oddalona od macierzystej cerkwi? czy może dojść z powodu zalewania wodą, powodzi, wysokich gór, chropowatej drogi, dalszej odległości do innych ciężkich przeszkód? czy może dojść do całkowitego odcięcia? i w końcu, czy taka filia ze względu na takie uciążliwości mogłaby być oddzielona od macierzystej parafii i do innej łatwiej i wygodniej mogłaby być przydzielona? Poza tym, znajdująca się w każdej filii liczba dusz, cerkiew, jej stan, jak również nauczyciel szkolny lub diak, tak jak w macierzystej parafii należy szczegółowo opisać.

Zaraz jak Wasza Wysokość najłaskawiej nakazał Waszej Ekscelencji po pierwsze dodać, czym jednego ze swych wikariuszy do wymienionego Komitatu odeśle, który wspólnie ze świecką władzą będzie doradzać w sprawie polepszenia duszpasterstwa w tym nowo przejętym okręgu, zasugeruje się to Panu Biskupowi poruczeniem, aby pouczyć o tym wysyłanego Wikariusza, i dokładne przestrzeganie tego zarządzenia, jednocześnie przyspieszenie tej sprawy chciał nałożyć. Uchwalono przez Królewskiego Namiestnika. Ofen, dnia 30 kwietnia 1788. Chr. Zichy, własnoręcznie Franz von Jatach.

(Z rozdziału 25)

Prześwietny Królewski Węgierski Namiestnik

Na przyłączone do mojej rozległej Diecezji Mukaczewskiej części zipserskie został mianowany na Generalnego Wikariusza przez najwyższych Dostojników jeszcze 26 czerwca ubiegłego roku jeden z moich kanoników, Joan Basztelyja, z roczną pensją 1200 forintów wraz z pozostawieniem mu 800 forintów jako kanoniczej prebendy; o jego umieszczeniu w Koszycach złożyłem jeszcze 20 lipca 1787 r. do Prześwietnego

Krajowego Urzędu moją najłaskawszą propozycję, i ponieważ w tym względzie jeszcze nic nie zostało załatwione, tak biorę sobie za zaszczyt moją najłaskawszą prośbę w tej samej sprawie tym samym Prześwietnemu Królewskiemu Namiestnikowi powtórzyć. Użhorod, 21 czerwca 1788.

3045/26321

Przewielebnemu Panu Biskupowi Mukaczewskiemu!

W sprawie propozycji dotyczącej umieszczenia drugiego wikariusza w Koszycach, Wasza Wysokość raczył najłaskawiej zdecydować, aby całkowicie odstąpić od tego wniosku w sprawie przeniesienia Urszulanek do pustego Klasztoru Franciszkanów i skierować uwagę na propozycję Pana Biskupa w związku z Domem Szaparskim, dzięki czemu kościoły pojezuickie będą dla greko-unitów, za to kościół Franciszkanów wraz ze wszystkimi przynależnymi budynkami będzie mógł być sprzedany na korzyść Funduszu Religijnego.

Aby więc z jednej strony wspomnianego Generalnego Wikariusza jak najwcześniej w Koszycach umieścić, z drugiej zaś strony wskazane trudności lokalowe mogłyby być w facie loci dokładnie zlikwidowane, gdyby Wasza Wysokość polecił, aby odbyło się pod przewodnictwem Generalnego Administratora wspólne posiedzenie, na które wezwie się ze strony Biskupów obu konfesji i ze strony Magistratu Miejskiego posłów; powinno zostać wtedy z doskonałą uwagą przyjęte, że szacunkowa cena budynków Franciszkańskich wraz z kościołem zostanie wyznaczona i jednocześnie zasugeruje się, czy istnieje nadzieja wspomniane budynki Franciszkańskie w całości albo w częściach sprzedać, czy Dom Szaparski może służyć, tak jak stoi, do umieszczenia w nim Generalnego Wikariusza i jego personelu, albo czy musiałyby być podjęte i jakie przeróbki, w takim razie byłyby przysłane wstępne kosztorysy, a następnie, czy sprzedaż budynków Franciszkanów i zakup Domu Szaparskiego przyniosą Funduszowi Religijnemu większą korzyść.

Jeśli jednak nie pokażą się zakładane widoki, te budynki z korzyścią przekazać nabywcy, wtedy należy odejść od zakupu Domu Szaparskiego i w tym przypadku nic innego, jak jedną część Klasztoru Dominikanów opróżnić, tak dobrze, jak to jest tylko możliwe, sprzedać, aby z tego wnieść koszty wykończeniowe, których Dominikanie nie są w stanie pokryć z własnego funduszu, i przekazać Generalnemu Wikariuszowi Mukaczewskiemu Klasztor Dominikanów wraz z kościołem, aby wspomniany Generalny Wikariusz mógł w międzyczasie na swoim urzędzie działać, należy go tymczasem umieścić w Klasztorze Franciszkanów.

Jeśli najwyższe zarządzenie Panu Biskupowi, jak też Koszyckiej Administracji Kameralnej będzie do końca tym samym znane, aby podać posłom, zechce Pan Biskup wysłać na dzień określony przez Kameralnego Administratora posłów na najwyższej rozkazane posiedzenie. Uchwalono przez Królewskiego Węgierskiego Namiestnika. Ofen, dnia 12 lipca 1788 r. Ch. Zichy Stefan von Pöthe.

3080

Jego Ekscelencja!
Najczcigodniejszy Pan Biskup!

Na najwyższe zarządzenie raczył Królewski Węgierski Namiestnik zarządzić 12 lipca 1788 r. pod numerem 3045/26321, aby w związku z umieszczeniem drugiego greko-unickiego Generalnego Wikariusza Koszyckiego wyznaczyć przeze mnie Kameralnego Administratora i ustalić wspólne posiedzenie z Waszą Wysokością, z Erlauerskim Diecezjanem i miastem Koszyce, o wyniku posiedzenia należy napisać wspólny protokół i jak najszybciej go nadesłać.

Zechce Wasza Ekscelencja być tak uprzejma i przyśle na powyższe posiedzenie w dniu 13 sierpnia pełnomocnego posłańca i poinformuje go o koniecznych wskazówkach zarządzenia. Koszyce, dnia 1 sierpnia 1788 r. Nikl. Wéczey. Michael Großschmith.

Prześwietna Królewska Administracja Kameralna!

Do przestrzegania wydanego przez Królewskiego Węgierskiego Namiestnika 12 lipca bieżącego roku po numerem 3045/26321 skierowanego do mnie wysokiego Intimatu, którym mam wysłać do Koszyc na najwyższej rozkazane spotkanie w związku z umieszczeniem drugiego Generalnego Wikariusza w Koszycach z mojej strony jednego posła na dzień wyznaczony przez Kameralną Administrację, i w zgodności z przesłanym do mnie szacownym pismem od Prześwietnej Administracji Kameralnej z dnia 1 sierpnia, mam zaszczyt wysłać na wyznaczone w dniu 13 sierpnia wspólne posiedzenie pod przewodnictwem Jaśnie Wielmożnego Pana Administratora Kameralnego, poświęcone sprawie umieszczenia drugiego Generalnego Wikariusza w Koszycach, dwóch moich posłańców: pana Orobst Andrzeja Czettkeya i kanonika Michała Bradacza i polecić ich najuprzejmiej jak siebie samego na szczególną łaskę Prześwietnej Królewskiej Administracji Kameralnej. Użhorod, dnia 9 sierpnia 1788 r.

(Z rozdziału 26)

Protokół

z odbytego w dniu 13 sierpnia 1788 roku wspólnego posiedzenia w sprawie umieszczenia w Koszycach grekokatolickiego Generalnego Wikariusza

Pod przewodnictwem

Barona Niklasa von Wéczey a cesarsko-królewskiego Administratora

W obecności

Posłów Pana Biskupa Mukaczewskiego
Pana Proboszcza Andrzeja Czettkeya
Kanonika Michała Bradacza

Ze strony Pana Biskupa Erlauerskiego
Pan Adam Großkaschauer = duszpasterz miejski

Ze strony miasta Koszyce

Pan Sędzia Miejski Michał Bányai
Burmistrz Stefan Stekovits
Anton Schweitzer
Josef Vegner notariusz

Odczytano i przekazano do gruntownego zastanowienia się Dekret Królewskiego Namiestnika z dnia 12 lipca bieżącego roku nr 3045/26321, w którym zaleca się umieszczenie drugiego grekokatolickiego Generalnego Wikariusza Biskupstwa Mukaczewskiego albo do byłego jezuickiego kościoła, a teraz Akademickiej cerkwi i do zakupionego tak zwanego Domu Szaparskiego, albo stosownie do istniejących warunków w tutejszym Klasztorze Dominikanów, jednocześnie zarządzając sprzedaż budynku Klasztoru Franciszkanów i kościoła w całości lub w częściach.

Po dokładnym rozważeniu wszystkich występujących warunków jednomyślnie uznano, że w sprawie z jednej strony częściowej sprzedaży tak dużego kościoła Franciszkanów, jak i rozległych budynków klasztornych, i tak w całości z powodu za wysoko wypadających cen, w części zaś z powodu niewskazanego podziału, ponieważ nie można rozdzielać poszczególnych stron podwórzy, nie znaleziono tu żadnych potwierdzonych względów; z drugiej strony jednak wymaga tego dobro ludności i ta potrzeba została jednomyślnie uznana, aby używać wyżej wymienionego kościoła Franciszkanów jako drugiej parafii, a wyznaczonemu tu duszpasterzowi uporządkować jedną część budynku klasztorowego na mieszkanie, o czym przedstawiono przez Waszą Wysokość Biskupowi Erlauerskiemu i tutejszemu Miejskiemu Magistratowi szczególną konieczność zakupu wymienionego powyżej Domu Szaparskiego, jednak jako zbyt droga upadła; do tego dochodzi jeszcze to, że ponieważ cerkiew Akademicka wraz z budynkami akademickimi nie należy do Funduszu Religijnego, lecz do Funduszu Akademickiego, nie może ona być używana inaczej jak na świadczone gratyfikacje od Funduszu Religijnego i Akademickiego; z tego powodu życzyłoby sobie grekokatolicki Pan Biskup Mukaczewski umieścić wymienionego Generalnego Wikariusza w Klasztorze Dominikanów, częściowo z powodu jego położenia na uboczu, częściowo dlatego, że wykończenie go nie wymaga dużo wydatków ani czasu i pod każdym względem byłby najwygodniejszy. A więc ta wspólna Deputacja jest jednogłośnie zdania, aby umieścić pana generalnego Wikariusza w Klasztorze Dominikanów, natomiast Dominikanów przenieść do jednej części Klasztoru Franciszkanów, natomiast jedną część tego Klasztoru uporządkować powołanemu drugiemu duszpasterzowi, pozostała część Klasztoru Franciszkanów byłaby do sprzedaży, co wydaje się być korzystniejsze i bardziej celowe niż pokrycie kosztów wykończenia omawianego Klasztoru Franciszkanów (chodzi zapewne o Klasztor Dominikanów) za pozostałe i sprzedane części, co w ten sposób zaoszczędzi zarówno Funduszowi Religijnemu daleko większych wydatków, a ludowi będzie opieką. W zgodności z opinią tej Deputacji byłby Klasztor Franciszkanów przeznaczony za-

równy na zakwaterowanie Dominikanów, jak i duszpasterza; zostanie on według załączonych szkiców i projektów wstępnych, które określono po wspólnym odwiedzeniu budynku, wykończony; Klasztor Dominikanów natomiast przekazany zostanie na zakwaterowanie Generalnego Wikariusza i jego personelu.

Co dotyczy tymczasowego zakwaterowania omawianego Generalnego Wikariusza w Klasztorze Franciszkanów, rozpoczęto starania, aby wykonując tymczasowe, nieznaczne wykończenie najczęściej używanych pokoi Klasztoru Franciszkanów, stworzyć pożądane wygody przybywającemu Generalnemu Wikariuszowi.

Koszyce, dnia 13 sierpnia 1788 r. (Następują podpisy z tytułami i stanowiskami podanych na początku protokołu członków Deputacji.)

(Z rozdziału 27)

Jego Eksceleńca! Najczcigodniejszy Pan Biskup!

Kiedy Królewski Namiestnik raczył zarządzić z uwagi na umieszczenie drugiego Generalnego Wikariusza w Koszyckim Klasztorze Dominikanów za pomocą reskryptu do punkt pierwszy nr 4307/37731, że powinien zostać zredagowany zarys i wstępny kosztorys adaptacji oraz jak i w jaki sposób zostaną odnowione mieszkania dla drugiego Generalnego Wikariusza we wspomnianym Klasztorze Dominikanów. A więc zechce Wasza Eksceleńca być tak uprzejma i wyśle w sprawie tego przedsięwzięcia ze swej strony jednego posłańca najdalej w ciągu 8 dni, który mógłby pomóc mistrzowi murarskiemu wykończyć mieszkania Generalnego Wikariusza w Klasztorze Dominikanów. Koszyce, dnia 23 października 1788 r. Nikl. baron von Wéczey, własnoręcznie Michał Großschmidt.

Prześwietna Królewska Administracja Kameralna!

W następstwie szacownego pisma z dnia 23 sierpnia bieżącego roku nr 4197, nie pomnę wysłania w ciągu 8 określonych dni do Prześwietnej Królewskiej Administracji mojego posłańca kanonika Joana Basztelyja, który w związku z wykończeniem mieszkania w Koszyckim Klasztorze Dominikanów dla drugiego Generalnego Wikariusza pomoże i postara się z pewnością udzielić kilku wskazówek tamtejszemu mistrzowi murarskiemu w sprawie tego przedsięwzięcia.

Ponieważ Prześwietna Królewska Administracja w tym piśmie nie zechciała zrobić żadnego wyraźnego raportu o podobnym wykończeniu kościoła, dała mi tym okazję do przypuszczenia, że nie zapadła jeszcze żadna decyzja przy tej okazji, wprawdzie żadnego zarysu i wstępnego kosztorysu na wykończenie kościoła w obecnych warunkach nie napisano, nie wyobrażam sobie jednak zaniechania przedłożenia Prześwietnej Królewskiej Administracji mojej najposłuszniejszej prośby, aby zechciała być uprzejma i zrobiła Królewskiemu Namiestnikowi w załączeniu wiadomości co najmniej kilka początkowych projektów. Użhorod, 10 września 1788 r.

Jego Eksceleńca! Najczcigodniejszy Pan Biskup!

Szkice i wstępne projekty przekazania drugiemu Generalnemu wymienionego we wniosku Klasztoru Dominikanów i kościoła, którego adaptacji nie udało się wykonać podczas pobytu skierowanego przez Waszą Eksceleńcę Pana Posła, biorę sobie za zaszczyt przekazać Waszej Eksceleńcy zarówno szkic sposobu adaptacji Klasztoru Dominikanów na mieszkanie wspomnianego Generalnego Wikariusza, jak również 3 propozycje rozbudowy Wysokiego Ołtarza sub A.B.C. z pasującymi do tego wstępnymi kosztorysami i życzliwymi uwagami, aby wykończenie Klasztoru spotkało się ze zrozumieniem Panów Posłów; co się tyczy ołtarza, sporządzono 3 różne szkice, wybór określi Wasza Wysokość.

Lit. B jest całkiem taki, jak ołtarz użhorodzki, wydaje się jednak najdroższy;

Lit. A jest z pozostawieniem jego esencjalnych dekoracji i części w trochę bardziej architektonicznym i regularnym stylu, projekt nie jest drogi;

Lit. C jest prostszy i tańszy niż te dwa.

W odniesieniu do wszystkich trzech ołtarzy, należy zauważyć, że prace wszystkich rzemieślników zostały stanowczo napisane, pomijając malarza, który miałby malować na sposób pogański. Wprawdzie we wniosku podano 500 forintów, a ponieważ Panowie Posłowie wyrazili swoje obawy, czy tutejsi malarze byłiby w stanie wykonać obrazy w zwykły sposób, może miałaby Wasza Eksceleńca swojego własnego malarza. Zechce więc Wasza Eksceleńca określić przyszłą kwotę na malarstwo tych obrazów, i odsyłając szkice i wstępne kosztorysy zapozna mnie szybciej z wyborem, aby przyśpieszyć przysłanie tych pieniędzy przez Wysoki Krajowy Urząd. Koszyce, dnia 19 grudnia 1788 r. Nikl. baron von Wéczey własnoręcznie.

Projekt sub A

kosztorys wstępny

na grekokatolicki ołtarz wraz z tabernakulum, z małymi ołtarzami, lichtarzami i amboną kościelną;

według szkicu Lit. A

Prace stolarskie dotyczą

Na wysoki ołtarz wraz z przynależnym do niego rusztowaniem, do którego ołtarz zostanie umocowany wraz z tabernakulum i 4 kolumnami	660
sub L.C. i należące do nich 2 ołtarze boczne w sanktuarium	60
Na 6 krzeseł do prezbiterium z miękkiego drewna	100
Na metalowe mechanizmy do wzmocnienia mojej pracy takie, jak klamry, zamki, gwoździe szczególnie do 4 kolumn i galeryjki w tabernakulum	50
razem	870

Prace rzeźbiarskie dotyczą

Wszystko, co żółte i zielone, dotyczy prac rzeźbiarskich.

Na wysoki ołtarz razem z należącymi do sub L.C. dwoma ołtarzami do sanktuarium wraz z galeryjką i tabernakulum	600
Na 6 sztuk lichtarzy do tabernakulum	60
Na 12 małych lichtarzy do małych ołtarzy	70
razem	730

Złocenie i okładzina żelazna ołtarza

Ołtarz wraz z tabernakulum i bocznymi ołtarzami, jeśli zostanie marmurowany lub fornirowany na brązowo, ramy obrazów białe, listwy złoczone, jak również 6 krzeseł cerkiewnych, 18 lichtarzy i wszystko, co w szkicu zaznaczone jest na żółto i zielono, należy pozłocić, posrebrzyć i pokryć przezroczystą farbą wraz z dwoma ołtarzami bocznymi sub L.C. do sanktuarium, wykonać wszystko w jedną doskonałość.

Malowanie obrazów dotyczy

Na malowanie 54 obrazów na desce dębowej zamiast na lnianym płótnie, także według wzoru starego greckiego malarstwa	500
Na złocenie rusztowania i malowanie ołtarza, do postawienia ołtarza konieczne jest, aby wszystko było doskonale wykonane	43
kwota łączna	3323

E. Schrött – malarz własnoręcznie

Projekt sub B

kosztorys wstępny
na grekokatolicki ołtarz Lit. B.

Prace stolarskie

Na wysoki ołtarz wraz z przynależnym rusztowaniem, na czym będzie przymocowany cały zbiór ze swoimi obrazami, jak również tabernakulum i jego dwa ołtarze boczne	744
Na 6 sztuk krzeseł do prezbiterium z miękkiego drewna	105
Następnie na żelazo, klamry, zamki do czterech kolumn i galeryjki do sanktuarium	50
Na rusztowanie konieczny jest złotnik, rzeźbiarz	43
razem	942

Prace rzeźbiarskie

Na wysoki ołtarz, tabernakulum i jego galeryjkę, jak też dwa boczne ołtarze do sanktuarium 6 sztuk dużych i 12 sztuk mniejszych lichtarzy na 6 małych ołtarzach wynosi	1594
--	------

Złocenie i oprawa

Ozdoby ołtarza, galeryjki tabernakulum, 18 sztuk lichtarzy, dwa boczne ołtarze do sanktuarium; 54 ramy do obrazów, malowanie listew, fornirowanie całego ołtarza, 6 krzeseł do prezbiterium wynosi	2000
--	------

Malarstwo obrazów

Na 54 sztuki obrazów namalowane według greckiego wzoru na drewnie	500
kwota łączna	5036

Projekt sub C.

kosztorys wstępny
Na Lit. C. i tabernakulum z jego galeryjką Lit. B. wraz z dwoma ołtarzami bocznymi.

Stolarz

Na jego całą pracę, 6 krzeseł do prezbiterium	560
---	-----

Rzeźbiarz

Na wysoki ołtarz, tabernakulum i galeryjkę: dwa boczne ołtarze i 18 sztuk lichtarzy	850
---	-----

Złocenia

Na brązowe oprawy, złocenia ozdób, 18 lichtarzy, krzesła do prezbiterium, tabernakulum i galeryjkę	750
--	-----

Malarstwo obrazów

Na 54 obrazy pomalowane na drewnie	500
Na rusztowanie, do którego zostanie przymocowany ołtarz, jak również na postawienie, malowanie i złocenie	100
Konieczne żelazo, klamry, gwoździe, zamki	50
kwota łączna	2810

Johannes Zeeg – rzeźbiarz

Jaśnie Wielmożny Pan Baron
Królewski Radca i Administrator Kameralny!

Biorę sobie za zaszczyt odesłać przysłane mi 19 października mijającego roku szkice i wstępne kosztorysy dotyczące sposobu wykończenia Klasztoru Dominikanów i kościoła ze szczerym wyjaśnieniem Waszej Wielmożności; podobało się mnie i moim ludziom bardzo, zauważyłem przy tym, że cena zaproponowana przez rzemieślników na wznoszony wysoki ołtarz nie jest przesadna, mogę zapewnić Waszą Ekszelencję rzeczywiście, że cena za malarstwo obrazów, podana przez malarza 500 forintów, nie jest duża, uważam tak z własnego doświadczenia, którego nabrałem mając już wielokrotnie do czynienia z rzemieślnikami w czasie doglądania podobnych wewnętrznych dekoracji w katedrach i innych kościołach.

Zechciej więc Wasza Wielmożność przejrzeć trzy szkice i wstępne kosztorysy na rozbudowywany wysoki ołtarz, gdyż chcę określić wybór.

Tak ośmielam się wyrazić, że nakreślony sub L.B. wysoki ołtarz porządniejszy od innych, jest jednak najkosztowniejszy, stąd wybrałbym ze wszystkich innych sub L.C. z tabernakulum i galeryjką, sub Lit.B. zaprojektowany ołtarz, który choć zawiera wszystkie przynależne ważne części, jest jednak tańszy i kosztuje 2810 forintów, cena ta nie będzie moim zdaniem uciążliwa dla Funduszu Religijnego, ponieważ zastrzegam sobie jeszcze drogę instancyjną szczególnie w przypadku, gdy Ojcowie Dominikanie przy przeniesieniu do Klasztoru Franciszkanów zabiorą ze sobą z kościoła wszystkie urządzenia kościelne, aparaty i inne najpotrzebniejsze drobiazgi, aby otrzymać pozwolenie od Wysokich Dostojników na interwencję u Waszej Wielmożności, jak również nie omieszkać ich najuprzejmiej prosić, aby te opracowane szkice i wstępne kosztorysy jak najszybciej wysłali Wysokiemu Krajowemu Urzędowi, i postarali się o jak najszybszą najwyższą decyzję.

Użhorod, dnia 25 października 1788 r.

(Z rozdziału 30)

167/1616

Przewielebnemu Panu Biskupowi Mukaczewskiemu!

Jego Wysokość raczył najlaskawiej mianować na propozycję Pana Biskupa w sprawie obsadzenia stanowiska Koszyckiego grekokatolickiego Generalnego Wikariusza, które zajmuje kanonik Basztelyj, jednak ze względu na związane z tym niedogodności i słabe zdrowie życzyłby sobie z niego zrezygnować, poleconego na tę godność mukaczewskiego kanonika Michała Bradacza.

Najlaskawsze zarządzenie podaje się tym do wiadomości i zrozumienia wymienionego kanonika Bradacza.

Uchwalono przez Królewskiego Węgierskiego Namiestnika. Ofen, 13 stycznia 1790 r. G. Zichy, własnoręcznie, Franz von Paulowitsch własnoręcznie.

Cesarsko-królewskiemu Tajnemu Radcy i Wielebnemu Panu Andrzejowi Baczyńskiemu – Biskupowi Mukaczewskiemu.

Ex offo Ungkvár.

