

UNIwersytet w Białymstoku
KATEDRA TEologii KATOLICKIEJ

ROCZNIK TEologii KATOLICKIEJ

Tom V



Białystok 2006

Zespół redakcyjny:

Abp prof. dr hab. Edward Ozorowski – kierownik Katedry
ks. dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
ks. dr Tadeusz Kasabuła – sekretarz redakcji
ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, ks. dr Andrzej Proniewski

Rada naukowa:

ks. prof. Jerzy Misiurek (KUL), ks. prof. Józef M. Dołęga (UKSW, WM),
ks. prof. Piotr Morciniec (UO), ks. prof. Paweł Góralczyk (UKSW)

Recenzent tomu:

ks. bp prof. dr hab. Andrzej Dziuba

Imprimatur:

Abp dr Wojciech Ziemia
Metropolita Białostocki
Białystok 13.09.2002
Nr 1125/2002

Tłumaczenie na język angielski:

Justyna Krukowska

ISSN 1644-8855

Wydano nakładem

Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku
15-007 Białystok, ul. Warszawska 50, tel./fax (085) 740 44 74
e-mail: archbial@bialystok.opoka.org.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Nakład 250 egz.

Spis treści

I. ARTYKUŁY

Abp Edward Ozorowski

Ofiara jako „primum principium” Eucharystii.....9

Bp Andrzej F. Dziuba

Jezus Chrystus – eschatologiczny dar pełni czasu23

Ks. Bronisław Mierzwiński

Parafia miejscem głoszenia ewangelii nadziei47

Ks. Andrzej Przybylski

Świadczenie miłości i miłosierdzia w parafii61

Ks. Tomasz Powichrowski

Elementy pojednania w liturgii eucharystycznej i mistagogia
modlitw eucharystycznych o tajemnicy pojednania.....71

Ks. Andrzej Proniewski

Kościół a świat. Recepcja i aktualność myśli Soboru Watykańskiego II.....119

Ks. Józef Zabielski

Inspirująca rola katolików świeckich w budowaniu odpowiedzialnych
struktur życia społecznego131

Ks. Adam Skreczko

Rodzicielstwo jako dar i zadanie na podstawie nauczania
prymasa Stefana Wyszyńskiego podczas Wielkiej Nowenny
Tysiąclecia.....145

Ks. Mieczysław Olszewski

Rodzina jako podmiot duszpasterstwa w świetle programów
duszpasterskich Episkopatu Polski.....185

Ks. Józef Stala

Implikacje historyczno-społeczne działalności duszpasterskiej
i katechetycznej Kościoła w Polsce i Kościoła tarnowskiego
w pierwszych latach po II wojnie światowej199

Krzysztof R. Prokop

Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła wileńskiego
z drugiej oraz trzeciej tercji XVIII stulecia211

Ks. Adam Szot

Ks. dr Witold Kuźmicki – proboszcz i dziekan dąbrowski
(w latach 1936–1943)247

II. SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry
Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku
akademickim 2005/2006 – **ks. Tadeusz Kasabuła**275

Rec.: Henry de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*,
Kraków 2004, ss. 427 – **abp Edward Ozorowski**281

Rec.: Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e questioni
etiche*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, ss. 592
– **bp Andrzej F. Dziuba**286

Rec.: Alfonso Lopez Trujillo, *Familia, vida y evangelizacion*,
Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000,
ss. XXIV + 604 – **bp Andrzej F. Dziuba**291

Rec.: *The Polish Cultural and Scientific Heritage at the dawn
of the Third Millennium*, red. E. Szczepanik, London 2003,
ss. 738 + ilustracje – **bp Andrzej F. Dziuba**294

Rec.: Tadeusz Krahel, *Doświadczeni zniewoleniem. Duchowni
archidiecezji wileńskiej represjonowani w latach okupacji
sowieckiej (1939–1941)*, Polskie Towarzystwo Historyczne –
Oddział w Białymstoku, Białystok 2005, ss. 211
– **Jan Pietrzykowski**.....299

-
- Rec.: M. Bendza, A. Szymaniuk, *Starożytne patriarchaty
prawosławne*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku,
Białystok 2005, ss. 188 – **ks. Tadeusz Kasabuła**.....303
- Rec.: Józef Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego
miłosierdzia*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku,
Białystok 2006, ss. 201– **ks. Adam Skreczko**.....309
- Rec.: Andrzej Ślusarz, *Psychopedagogika rodziny księdza
Piotra Poręby*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2003,
ss. 176 – **ks. Józef Stala**314
- Rec.: Henryk Krzysteczko, *Pomoc w dojrzewaniu do miłości,
małżeństwa i rodziny. Studium teologiczno-pastoralne*,
„Powiernik Rodzin”, Katowice 2000, ss. 412 – **ks. Józef Stala**.....317

**ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ**

Tom V
Rok 2006

I. ARTYKUŁY

Abp Edward Ozorowski

Uniwersytet w Białymstoku

OFIARA JAKO „PRIMUM PRINCIPIUM” EUCHARYSTII

SACRIFICE AS THE “PRIMUM PRINCIPIUM” OF THE EUCHARIST

The Eucharist as a New Testament reality just like any other being has its first principle, which is something primary and necessary in it, which co-creates its being. This first principle brings together all the Eucharistic truths, but at the same time it is their stem and root. Those truths stem from it and are grounded in it. The “primum principium” of the Eucharist is sacrifice. This truth has not always been self-evident to Christians, and even today it is not embraced by the protestants: that state, however, is not due to a lack of arguments, but to subjective reasons of those who have rejected or marginalized it. This article discusses the Eucharist as sacrifice.

Eucharystia jako rzeczywistość Nowego Testamentu posiada, podobnie jak wszelki byt, swoją pierwszą zasadę, która w Niej jest czymś pierwszym i koniecznym, która jest współtworzywem Jej bytu¹. Owa pierwsza zasada jest zwornikiem wszystkich prawd eucharystycznych, a zarazem ich korzeniem i trzonem. One z niej wyrastają i w niej tkwią. „Primus principium” Eucharystii jest ofiara. Wskazują na to: objawienie Starego i Nowego Testamentu oraz Tradycja Kościoła. Prawda ta nie zawsze była oczywista dla chrześcijan, zresztą i dzisiaj nie ma ona uznania u protestantów, ale to nie z powodu braku argumentów, lecz z przyczyn subiektywnych u tych, którzy ją odrzucali lub pomniejszali.

¹ „Primum principium jest w bycie czymś pierwszym i koniecznym. Jest współtworzyłem bytu”. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987 s. 50.

1. Ofiara w historii zbawienia

Ustanowienie Eucharystii przez Jezusa Chrystusa było wydarzeniem zbawczym – kontynuacją dzieła, które swój początek bierze w Bogu i stworzeniu człowieka. Stwierdzenie to może wydawać się szokujące. Posiada jednak swoje uzasadnienie. Jeżeli przyjmiemy jako założenie, że ofiara jest darem i że miarą tego daru jest miłość, wtedy łatwo jest zobaczyć, że należy ona do pojęcia Boga i człowieka. „Bóg jest miłością” – stwierdza św. Jan Apostoł (1 J 4, 8.16). Miłość wchodzi do wewnętrztrynitarnych relacji Boga. Ojcostwo, synostwo i tchnienie specyfikują jedną i jedyną miłość, jaką jest Pan Bóg. Znaczy to, że Osoby Boskie istnieją w całkowitym i bezgranicznym wzajemnym oddaniu się sobie². Ono jest Ich życiem. Jest to życie za życie i dla życia. Jezus uczy słowami modlitwy w Wieczerniku: „Wszystko moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17, 10); „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17, 21); „Pocieszyciel, którego Ja Wam pošlę od Ojca, Ducha Prawdy, który od Ojca pochodzi” (J 15, 26) „nie będzie mówił od Siebie (...) ponieważ z mojego weźmie i Wam objawi” (J 16, 14). Bóg jest najwyższą miłością i źródłem wszelkiej miłości. Trynitarna miłość wyraża się we wzajemnym oddaniu się Boskich Osób sobie. Obdarowywanie to urzeczywistnia się zawsze w najwyższym stopniu i dlatego jest wieczną doskonałą ofiarą.

Widziane od tej strony stworzenie człowieka jest wylaniem się trynitarniej miłości Boga na ludzi. Bóg obdarował człowieka istnieniem i to w sposób najbardziej hojny, bo umieścił w nim Swoj obraz i powołał go do pełni zjednoczenia ze Sobą. Człowiek zaistniał jako owoc Boskiej miłości. Bóg dał człowieka człowiekowi, nie przestając mieć go za swego. Człowiek sam dla siebie jest darem i zadaniem. Ofiara należy do struktury jego bytu. Na tym fundamencie zbudowane jest małżeństwo.

Miłość Boga do ludzkości jest nieodwołalna. Gdy człowiek odwrócił się od Boga, Bóg go nie opuścił, przeciwnie, przyrzekł mu nawet ostateczne zwycięstwo nad kusicielem (Rdz 3, 15). W ten sposób historia ludzkości przemieniła się w ekonomię zbawienia. Jej fundamentem jest udzielanie się Boga ludziom. Bóg daje siebie człowiekowi i pragnie, by człowiek odpowiedział na Jego miłość swoją miłością. Ofiara Boga woła o ofiarę ze strony człowieka. Ofiara staje się drogą, którą kroczy zbawienie.

Stary Testament zinstytucjonalizował składanie ofiar i spowodował pęknięcie między ich zewnętrznym obrzędem a wewnętrzną treścią. Wzorcem pozo-

² Zob. wnikliwe studium o relacjach w Bogu: B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975 s. 205–270.

staje ofiara, którą złożył Abraham ze swego syna Izaaka. Przez gotowość złożenia Izaaka w ofierze Bogu zasłużył on na słowa: „Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu nic złego. Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet swego jedynego syna” (Rdz 22, 12). „Abraham oparł się kuszeniu, zachował wiarę i po raz drugi, wbrew oczekiwaniom, miał syna”³.

W ofierze z góry Moria objawia się właściwość miłości Boskiej i ludzkiej. Miłość Boga jest wymagająca, stała i całkowita. Nie sprowadza się do kaprysu, nie pozwala na lekceważenie. A miłość człowieka do Boga szanuje autorytet Boga i okazuje Mu posłuszeństwo, lęka się, by Go nie stracić. Cechy te posiada w sobie doskonała ofiara. Gdy wzrasta miłość, rośnie walor ofiary, gdy się umniejsza, ofiara traci na swojej wartości. Z powodu swych niedoskonałości spotkały się ofiary starotestamentalne ze sprzeciwem ze strony proroków. „Nie mam Ja upodobania do Was, mówi Pan Zastępów, ani Mi nie jest miła ofiara z Waszej ręki” (Mt 1, 10). Ich słabość wykazuje list do Hebrajczyków (10, 10–18). A w rozmowie z Jezusem uczony w Piśmie stwierdza: „Miłować Boga całym sercem, całym umysłem i całą mocą i miłować bliźniego jak siebie samego daleko więcej znaczy niż wszystkie całopalenia i ofiary” (Mk 12, 33).

Przytaczane teksty mówią o ofiarach, które oderwały się od miłości. Zachowały one nazwę, a utraciły swą wewnętrzną treść, przez co przestały być ofiarami. Taka możliwość zachodzi tylko w przypadku człowieka, nie ma jej natomiast u Boga. Pokazuje ona jednocześnie napięcie, jakie istnieje między Bogiem, który chce wszystkich zbawić (1 Tm 2, 4), a człowiekiem, który przeciwstawia się temu miłosnemu przymierz. Na szczęście, nic nie jest w stanie zniweczyć miłości Boga (Rz 8, 35) i „jak śmierć potężna jest miłość” (Pnp 8, 6).

W rozmowie z Nikodemem Jezus tłumaczy: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Wcielenie jest więc darem i rządzi się zasadą ofiary. Całe życie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, jest włączone w ofiarę. Ofiara jest Jego „*primum principium*”. Jest to ofiara doskonała, przewyższająca nieskończenie ofiary Starego Testamentu (Hbr 10, 1–14). Pełnia miłości Boga znalazła w nim pełnię odwzajemnienia w miłości ludzkiej. Jezus Chrystus, „umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1).

Szczytem ofiarnej miłości Chrystusa było złożenie życia w ofierze na krzyżu. Była to ofiara o podwójnym ukierunkowaniu: od Boga ku ludziom i od ludzi ku Bogu. Miłość ta w składaniu ofiary krzyżowej została wystawiona na heroiczną próbę. S. Kierkegaard pod koniec swego życia zapisał w *Dzienniku* następujące

³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1972, s. 8.

słowa: „Kiedy Chrystus zawołał »Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił« – to były to dla Chrystusa straszne słowa i za takie zazwyczaj uchodzą. Wydaje mi się jednak, że znacznie straszniejsze było to, iż Bóg musiał słyszeć te słowa”⁴.

Miłość ma swoje konieczności, dlatego że jest miłością. Owa niemożność zaradzenia w inny sposób jest dla miłości cierpieniem. Bóg, ponieważ jest miłością, nie mógł nie dopuścić do śmierci swego Syna. Jezus, ponieważ „do końca umiłował”, nie mógł uciec przed męką ani zejść z krzyża. Św. Jan dwukrotnie posługuje się słowem „do końca”: 13, 1 (telos) i 19, 30 (tetelestai). W obu miejscach uczy, że ofiara krzyżowa Chrystusa przejawiała miłość Boską „do końca” i miłość człowieczą „do końca”. Była więc doskonałą ofiarą, bo zawierała w sobie doskonałą miłość.

Obecnością tej ofiary jest Eucharystia. W niej Jezus Chrystus daje ludziom na pokarm swoje Ciało za nich wydane (1 Kor 11, 24), a na napój – swoją Krew za nich przelaną (Mk 14, 24). Ciało i Krew Chrystusa, które przyjmują wierni podczas Mszy św. jest żertwą ofiary złożonej przez Niego na krzyżu. Każda przeto Msza św. jest uobecnianiem ofiary krzyżowej Chrystusa, a nie jej powtarzaniem, ponawianiem lub dodawaniem do niej czegoś więcej⁵. „Jedną bowiem ofiarą udoskonalili na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 14). Między wydarzeniem krzyża a Eucharystią istnieje nieprzerwana łączność. Chrystus na Krzyżu i w Eucharystii jest „naszą paschą” (1 Kor 5, 7; J 19, 36) i barankiem ofiarnym (1 P 1, 19). W Nim Bóg ustanawia nowe przymierze z ludźmi (1 Kor 11, 25), przyjmuje ich ekspiację za grzechy (Rz 3, 24), przywracającą pojednanie (2 Kor 5, 19), dokonującą odkupienia (Dz 20, 28)⁶. Zbawienie ludzkości dokonało się mocą ofiary złożonej przez Jezusa Chrystusa na krzyżu, uobecnionej w każdorazowo sprawowanej Mszy św. Eucharystia nie ma nic większego i cenniejszego nad ofiarę.

2. Ofiara jako klucz do rozumienia człowieka

Człowiek powoli zdobywał rozumienie samego siebie. Nie znamy liczby lat jego istnienia i nie posiadamy zapisu jego pierwotnych doświadczeń. Według Biblii, człowiek od początku znajduje się między Bogiem a światem (Rdz 1, 26), jest ciałem i duszą (Rdz 2, 7), mężczyzną i kobietą (Rdz 2, 22), posiada rozum i wolę, zdolność poznania dobra i zła (Rdz 2, 16–17) oraz świata, w którym żyje.

⁴ Cyt. za: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1913, s. 272.

⁵ Dzieje nauki o realnej obecności ofiary Chrystusa w Eucharystii szeroko opisuje A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977.

⁶ C. Hauret, *Ofiara*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Warszawa 1973, s. 614.

Słowa Pisma św. o tym, jak pierwszy człowiek z mandatu Boga dawał nazwy „wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu” (Rdz 2, 20) – zdaniem Jana Pawła II – otwierają „perspektywę wszelkiej nauki i wszystkich nauk”. Nawet „cały nowożytny i współczesny – gigantyczny rozwój nauki jest [w nich] zapowiedziany i zapoczątkowany”⁷. Nauki empiryczne nie zawsze docierały do prawdy o człowieku. Często postrzegały „życie tylko w kategoriach właściwych fizyce, sferę psychiczną w kategoriach biologicznych, sferę duchową – w psychologicznych”⁸. Stąd nieraz zatrzymywały się na obrzeżach rozumienia człowieka, nie sięgały do jego głębi.

Osiągnięciem antropologicznym było odkrycie w człowieku osoby. Proces odkrywania postępował drogą rozważań nad tym, co Pismo św. mówi o Bogu i Jezusie Chrystusie. Słowo „osoba” wówczas okazało się najlepsze w sformułowaniu dogmatu trynitarnego i chrystologicznego. Takim jest ono zresztą do dzisiaj. W starochrześcijańskich analizach teologicznych była już obecna antropologia. Zawierała się ona tam wprawdzie *implicite*, ale realnie i obiektywnie.

Kamieniem milowym w rozwoju antropologii była definicja osoby, sformułowana przez Boecjusza: „*rationalis naturae individua substantia*”. Wyakcentował on w tej definicji takie właściwości bytu ludzkiego, jak: indywidualność, samoistość, podmiotowość i rozumność. Nie uwzględnił natomiast tego, co Sobór Watykański II określił w zdaniu: człowiek odnaleźć się może tylko jako bezinteresowny dar z siebie⁹. Nadto Boecjusz w definicji osoby pozostał filozofem, a nie teologiem. Bóg dla niego do sformułowania tej definicji nie był potrzebny¹⁰.

Wydarzeniem naszych czasów było odkrycie w osobie jej relacyjnego charakteru. Być osobą w tym aspekcie znaczy być ontycznie skierowanym ku drugiemu, innymi słowy – być darem. Adresatem tego ukierunkowania jest Bóg i ludzie. Bóg jest stwórcą człowieka i jego celem ostatecznym. Człowiek od początku swego istnienia posiada wypisane w swojej naturze dążenia do Boga. Aby je zrealizować, musi dokonać wyboru, bo jest wolny. Bóg chce mieć człowieka jako partnera Swojej miłości. Gdy człowiek odwzajemnia Bogu Jego miłość, staje się darem dla Niego. W tym oddaniu się Bogu zawiera się ofiara. Człowiek ją składa w życiu małżeńskim i w życiu bezzennym, obieranym ze względu na królestwo niebieskie. Żyć dla Boga to żyć dla siebie. Bóg bowiem,

⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do świata nauki*, KUL, 9. 06. 1987, nr 5.

⁸ R. Guardini, *Pismo święte i nauka wiary*, Kilece 2002, s. 12.

⁹ KDK 24.

¹⁰ Szeroko o tym pisałem w art. „*Osoba – komunia*” w *nauczaniu Jana Pawła II*, „*Studia Teologiczne*. Białystok – Drohiczyń – Łomża” 19 (2001), s. 43–56.

gdy chce mieć człowieka dla Siebie, chce go jednocześnie dla niego samego. „Do samej genealogii osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga należy to, że uczestnicząc w Życiu Bożym, bytuje ona dla siebie samej”¹¹.

W „bytowanie dla Boga” jest wpisane bytowanie dla człowieka. Wertykalne ukierunkowanie życia ludzkiego splata się z jego ukierunkowaniem horyzontalnym. Już Arystoteles określał człowieka jako „politikon zoon” (animal sociale). Społeczny charakter wykazują jednak także zwierzęta i owady: mrówki, pszczoły. Człowiek istnieje inaczej. Od różnych powiązań międzyludzkich na niższym stopniu wznosi się on do komunii osób. W komunii osób wszystko bierze swój początek w miłości i zmierza do miłości. Miłość jest jej życiem i należy do struktury bytowej osoby.

Jan Paweł II uczy: „Tylko osoba może miłować i tylko osoba może być miłowana. Stwierdzenie to jest naprzód natury ontycznej, z kolei zaś wyłania się z niego stwierdzenie natury etycznej. Miłość jest powinnością ontyczną i etyczną osoby”¹². Jeżeli do tego dodamy, iż miłość wyraża się przez ofiarę, wtedy trzeba przyjąć, iż ofiara jest powinnością ontyczną i etyczną osoby.

Zestawiając obok siebie miłość i ofiarę, trzeba oczywiście uwzględnić to, że miłość ma wiele twarzy (piszą o tym wszystkie podręczniki z antropologii i potwierdza to doświadczenie ludzi) i że ofiara przyjmuje również wiele form. Nie każda miłość zdobywa się na ofiarę i nie każda ofiara płynie z miłości. Doskonałość wszakże osiągają miłość i ofiara wtedy, kiedy łączą się ze sobą wewnątrz i zewnątrz, tzn. kiedy miłość idzie drogą ofiary, a ofiara oddycha miłością. Im ściślej potrafią związać się ze sobą, tym są piękniejsze i doskonalsze. Miłość – zdaniem Benedykta XVI – to ekstaza, która wyprowadza ludzkie „ja” zamknięte w samym sobie „w kierunku wyzwolenia »ja« w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga”¹³.

Ofiara posiada swoje stopnie, poczynając od drobnych gestów aż po oddanie życia. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Na tym najwyższym stopniu ofiara i miłość identyfikują się ze sobą. Ofiara jest miejscem, znakiem i językiem miłości. W sposób doskonały uczynił to Jezus Chrystus na krzyżu i czyni to każdorazowo w sprawowanej Eucharystii. Jest On przez to kluczem do rozumienia człowieka. Jan Paweł II uczył z mocą w Warszawie: „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej człowiek nie może sam siebie do końca

¹¹ Zob. Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 9.

¹² Tamże, *Mulieris dignitatem*, nr 21; pisałem o tym szerzej w: *Miłość należy do definicji osoby*, Białyśtok 2003.

¹³ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 6.

zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa¹⁴. Naukę tę powtórzył w *Redemptor hominis*¹⁵. Wracał do niej również często w kolejnych swoich przemówieniach.

Ofiary, składane z miłości przez ludzi i ofiary, na które ludzie skazują innych, ofiary z wyboru i ofiary z musu znajdują dla siebie światło w Jezusie Chrystusie, który jest miłością Ojca. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Ofiara krzyżowa Chrystusa, dająca możliwość udziału w Niej ofiarom ludzkim, ukierunkowuje je na samego Boga. Gdyby człowiek trwał zamknięty w samym sobie, to nawet największa ofiara przezeń złożona nie wyrwałaby go z tego obrębu. Chrystus natomiast ludzkie ofiary składa na ołtarzu samego Boga, czyni zeń miłą woń przyjemną Bogu. Dzięki Niemu poryw ducha ludzkiego, jakim jest miłość i ofiara z życia, jako szczyt tej miłości, otwierają człowieka na wieczność i nieskończoność. Taki człowiek cenny jest w oczach Boga, nie umiera, lecz wchodzi w życie (św. Teresa od Dzieciątka Jezus).

3. Eucharystia jako ofiara

Teologia Eucharystii poczęła się w Wieczerniku, ujrzała światło dzienne w życiu pierwotnego Kościoła, a rozwijała się w medytacjach, dyskusjach i polemikach nad jej biblijnymi zapisami. Dzieje dogmatu eucharystycznego posiadają swoje wzloty i upadki, etapy postępu i różnego rodzaju zahamowań. W opisach ewangelistów Wieczerzy spożytej z apostołami przez Chrystusa w przeddzień Jego męki znajdujemy następujące stwierdzenia: jest to wieczerza paschalna, spożywana zgodnie z przyjętym w Izraelu obrzędem. Chrystus umywa nogi swoim uczniom i wyjaśnia im sens tego, co czyni. Zasiada z nimi do posiłku, przemienia chleb w Swoje Ciało, a wino w Swoją Krew i daje im je na pokarm oraz napój. Poleca im jednocześnie czynić to na Jego pamiątkę. Ostatnia Wieczerza zawierała w sobie elementy historyczne, związane z określonym miejscem i czasem oraz rzeczywistość ponadlokalną i ponadczasową. Jej

¹⁴ Przemówienie na Placu Zwycięstwa w Warszawie 2.06.1979, w: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań 1979, s. 22.

¹⁵ „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi się mu Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus – Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

centrum stanowi „Ciało za nas wydane” i „Krew za nas przelana”. Są to słowa porządkujące wszystkie prawdy wiary związane z Eucharystią. W stosunku do Krzyża, Ostatnia Wieczerza antycypowała złożoną na nim ofiarę, każda natomiast Msza św. uobecnia tę ofiarę.

Eucharystia jest ofiarą, bo jest sakramentem Ciała i Krwi Pańskiej. W historii różnie usiłowano uzasadnić charakter ofiary Mszy św. Najczęściej uciekano się do ofiar, składanych w Starym Testamencie i starano się odnaleźć ich elementy w obrzędzie eucharystycznym. Jedni uważali się za immolacjonistów, inni za oblacjonistów, jedni twierdzili, że Msza św. powtarza ofiarę krzyżową Chrystusa, drudzy nawet wykazywali, że ją uzupełnia. Wywody te nie zgadzały się z listem do Hebrajczyków i wywołały sprzeciw Lutra. Po długich dyskusjach, orzeczeniach Soborów Trydenckiego i Watykańskiego II oraz licznych wypowiedziach Stolicy Apostolskiej, Kościół dziś naucza, że Eucharystia uobecnia (a nie powtarza) ofiarę złożoną przez Chrystusa na krzyżu. Dowód tego widzi w tym, że jest sakramentem Ciała i Krwi Pańskiej. Eucharystia jest prawdziwą ofiarą, a nie tylko jej pamiątką. Ofiara więc merytorycznie wyprzedza sakrament i nie jest dla niego dodatkiem lub kolejnym etapem¹⁶. Sakrament jest nośnikiem ofiary i sposobem jej istnienia.

Słowo „sakrament” jako nazwę przyjęli dla Eucharystii łacinnicy. Grecy posługiwali się terminem „mysterion”, a Słowianie wschodni przełożyli je na „tajnstwo”. Początkowo oba terminy były znaczeniowo zbliżone do siebie, potem ich drogi zaczęły się rozchodzić. Gdy dziś Eucharystię nazywamy misterium, rozumiemy, iż jest Ona szczególną obecnością Boga pośród ludzi, obecnością Boga w bezgranicznej do nich miłości, objawionej w Chrystusie Synu Bożym, który złożył swe życie w ofierze za całą ludzkość. Jest to obecność jakby za zasłoną, którą człowiek widzi niejasno, niby w zwierciadle (1 Kor 13, 12). Gdy natomiast Eucharystię nazywamy sakramentem, kładziemy akcent na znak. Eucharystia posiada sferę znaków, poczynając od najbardziej istotnych, którymi są chleb i wino oraz słowa konsekracji, aż po znaki towarzyszące, jakimi są obrzędy Mszy św. Misterium i tak rozumiany sakrament wyrażają sposób i formę urzeczywistnienia się ofiary Chrystusa. Podczas Mszy św. jest ona obecna za zasłoną, przyodziana w szatę znaków; obecna realnie, a nie pozornie.

Każdorazowa przemiana eucharystyczna dokonuje się mocą słów Chrystusa, wypowiedzianych przez prezbitera lub biskupa. Szafarz Eucharystii występuje „in persona Christi”, a Chrystus działa mocą Ducha Świętego¹⁷. Zarówno

¹⁶ Pisałem o tym szeroko w pierwszej części książki *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego*, Poznań 1990.

¹⁷ Zob. E. Ozorowski, *In persona Christi – in persona Ecclesiae*, w: *Ars celebrandi*, Katowice 2003, s. 31–45.

więc problem epiklezy, jak i roli szafarza w przeistoczeniu eucharystycznym pozostaje w służbie ofiary Chrystusa i nie jest problemem samym w sobie. W prawie kanonicznym posiada on swoje obwarowania, nie takie jednak, by wynosiły go na plan pierwszy. Bez ważnie wyświęconych szafarzy Eucharystia nie uobecniałaby ofiary krzyżowej Chrystusa. Głoszą to katolicy i prawosławni, nie przyjmują natomiast tej nauki protestanci. Dla nich Eucharystia jest tylko pamiątką Ostatniej Wieczerzy i ludzie ochrzczeni mają w niej jednakowy udział.

W obrzęd Mszy św. włączone zostały: słuchanie Słowa Bożego i uwielbienie Boga, dziękczynienie, zanoszenie modlitw w różnych potrzebach Kościoła i świata. Razem wzięte stanowią one część integralną rytu ofiarnego. Trzeba pamiętać, że Chrystus złożył „raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy” (Hbr 10, 12) i tą „jedną ofiarą udoskonił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 14). Kościół nie ma innej ofiary, poza Chrystusową. We Mszy św. przeto dokonuje się włączenie uczestników w ofiarę Chrystusa. „Jeden jest pośrednik między Bogiem i ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus” (1 Tm 2, 5–6). Jednego mamy Arcykapłana, który „trwa na wieki i ma kapłaństwo nieprzemijające” (Hbr 7, 24). „Jedną ofiarą udoskonił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 14). Ze składaniem ofiary eucharystycznej jest podobnie jak z udziałem w pośrednictwie Chrystusa. Jan Paweł II uczy: „Jeśli żadne stworzenie nie może być nigdy stawiane na równi ze Słowem Wcielonym i Odkupicielem, to równocześnie jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałanie, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle”¹⁸.

Kościół jest Ciałem Chrystusa i przez to uczestniczy w misterium paschalnym swojej Głowy. Ofiara życia, jaką Chrystus złożył na krzyżu, i którą składa podczas każdej Mszy św. jest również ofiarą Kościoła¹⁹. Biorą w niej udział wszyscy uczestnicy tego świętego misterium, lecz każdy w zależności od tego, jak bierze udział w kapłaństwie Chrystusa, jaki posiada stopień łaski, jakie funkcje pełni podczas celebracji. Teksty liturgiczne mszału rzymskiego mówią o uczestnikach w stronie czynnej²⁰. De facto jednak – to Chrystus przyłącza człowieka do Swego Ciała i posługuje się jego głosem i nim całym, by był pośrednikiem w Pośredniku.

¹⁸ Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, nr 38.

¹⁹ Zob. W. Nowak, *Eucharystia ofiarą Chrystusa i Kościoła w modlitwach eucharystycznych odnowionej liturgii Mszy świętej*, w: *Modlitwy eucharystyczne mszału rzymskiego*, Opole 2005, s. 79–91.

²⁰ Czynność składania jest zwłaszcza wielokrotnie powtórzona w pierwszej modlitwie eucharystycznej: „Składamy je Tobie przede wszystkim...”; „Za wielu składamy Tobie tę ofiarę uwielbienia, a także oni ją składają...”; „Składamy Twojemu najwyższemu majestatowi z otrzymanych od Ciebie darów ofiarę czystą, świętą i doskonałą”.

Trzeba przy tym pamiętać, iż żertwą ofiarną we Mszy św. jest sam Chrystus. Piąta modlitwa eucharystyczna formułuje to następująco: „Wejrzyj, Ojcze Święty na tę Ofiarę: jest nią Chrystus, który w swoim Ciele i w swojej Krwi wydaje się za nas i swoją Ofiarą otwiera nam drogę do Ciebie”. Chrystus jednak nie jest sam. Z Nim jest zawsze Kościół, który – jak uczy katechizm – razem z Chrystusem ofiaruje się cały i łączy się z Jego wstawiennictwem u Ojca za wszystkich ludzi. W Eucharystii ofiara Chrystusa staje się także ofiarą członków Jego Ciała. Życie wiernych, składane przez ludzi uwielbienie, ich cierpienia, modlitwy i praca łączą się z życiem, uwielbieniem, cierpieniem, modlitwami i pracą Chrystusa i z Jego ostatecznym ofiarowaniem się oraz nabierają w ten sposób nowej wartości” (KKK, 1368).

Brać udział w ofierze Chrystusa nie oznacza stanu biernego, nie pomniejsza też waloru ludzkich czynów. By Chrystus mógł przemienić uczestnika Eucharystii, ten musi dać się przemienić: otworzyć się na przemianę i mieć pragnienie przemiany. Jest to proces, który rozpoczyna się od uwierzenia, a przebiega przez przyjmowanie sakramentów i życie w łasce Bożej. Komunia św. zaś sprawia, że człowiek staje się jednym Ciałem z Chrystusem i jedną Krwią Jego²¹. Św. Grzegorz z Nyssy porównuje skutki przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej do tych, jakie w organizmie ludzkim powoduje jedzenie chleba i picie wina²². Święty pokarm i święty napój przemieniają człowieka, a nie odwrotnie, jak to się dzieje w procesach biologicznych.

Z tego względu ofiara Mszy św. jest też uczta eucharystyczną. Nie należy jednak porównywać jej z ucztami świeckimi. Słowo „uczta” jest tu pojęciem symbolicznym, wskazującym na wielkość tego, co się dzieje, a jeszcze bardziej zapowiadającym to, co czeka sprawujących Eucharystię. Z nią, jak w ogóle ze znakiem sakramentalnym, wiąże się wspomnianie, oznaczanie i zapowiedź wypełnienia. Uczta eucharystyczna jest przedsmakiem uczty niebieskiej w królestwie Bożym.

Przyjmowanie Ciała Pańskiego i picie Krwi Chrystusa daje ludziom możliwość realnego udziału w ofierze, złożonej przez Chrystusa na krzyżu. Polega ona na upodobnieniu się do Chrystusa tak, że wszystko, co składa się na ofiarę w życiu człowieka, staje się ofiarą samego Chrystusa, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 19–20).

²¹ „Houto gar kai christophoroi ginometha, ton somatos auton kai ton haimatos eis ta hemetera anadidomenou mele”. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna IV*, nr 3.

²² Grzegorz z Nyssy, *Wielka mowa katechetyczna*, 37.

4. Duch ofiary

Ducha ofiary nie trzeba człowiekowi wkładać z zewnątrz, bo on w nim jest jako wyposażenie jego osoby. Potrzebuje on tylko pielęgnacji, by mógł się rozwinąć. Posiada on też od początku ukierunkowanie na Boga²³. Należy dbać o to, by tego kierunku nie zagubić. Eucharystia podejmuje tego ducha, czyni go swoim i podnosi go ku górze. Jest duch ofiary, który prowadzi do Eucharystii, i duch ofiary, który z niej wypływa. W tym drugim przypadku jest on duchem nadprzyrodzonym, rozwijającym wszystko, co duchowe w człowieku, a co należy do porządku przyrodzonego. Nadprzyrodzonym w człowieku jest przede wszystkim dziecięstwo Boże, wszystko, co z niego nie pochodzi jest naturalne²⁴. Chrześcijanin to człowiek posiadający pierwociny Ducha (Rz 8, 23).

Duch ofiary inicjuje, przenika i ukierunkowuje obrzęd eucharystyczny. Pierwsi chrześcijanie widzieli w chlebie i winie, przemienianym w Ciało i Krew Chrystusa, wskazanie kierunku dla ich życia. Chleb – wyjaśniali – powstaje z zebranych ziaren, zmielonych, zaczynionych w ciasto i wypieczonych w ogniu. Wino wytwarza się z winogron wytłoczonych i sfermentowanych. Owocnie uczestniczy w Eucharystii człowiek, który przechodzi przez żarna codzienności i ogień Ducha, tłoczną i fermentację, stając się w ten sposób jakby dorodnym chlebem i wybranym winem, przemienianym w Ciało i Krew Chrystusa. Bez ducha ofiary nie można w pełni stać się uczestnikiem ofiary Chrystusa. Dotyczy to człowieka indywidualnie i w jego wspólnotowych relacjach.

„Didache” zawiera modlitwę: „Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, został w jedno zebrany, tak niech Twój Kościół aż po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym Królestwie Twoim²⁵. Św. Cyprian zaś uczy: „Gdy Pan swe Ciało nazywa chlebem, który powstaje z mnóstwa złączonych ziarenek, przedstawia jedność naszego ludu, którego On był figurą. A gdy swą Krew nazywa winem, które się otrzymuje przez wyciśnięcie z wielu winogron, razem zebranych, przez to również wyraża naszą trzodę, składającą się z różnych ludzi ze sobą złączonych”²⁶. Eucharystia jest darem od Boga, jednoczącym ludzi ze sobą. Jedność ta wyprzedza sprawowanie Mszy św., wzrasta w trakcie jej sprawowania i przedłuża się w codziennym życiu po Mszy św. Jest to jedność budowana, ożywiana i rozwijana przez ducha ofiary.

²³ „Idea jedyne Boga pojawia się w świadomości samodzielnie (...) i sama przez się, na zasadzie własnej konieczności, narzuca się umysłowi”. H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, Paris 1970, s. 34; „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”. Św. Augustyn, *Wyznania*, 1, Warszawa 1987, s. 7.

²⁴ H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 9.

²⁵ Didache, 9–10.

²⁶ Św. Cyprian, *List 69*, 5, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987, s. 362–363.

Aby tę prawdę jeszcze mocniej wyrazić, chrześcijanie na Zachodzie w wiekach VII–IX wprowadzili do obrzędu Mszy św. procesję z darami. Potem na jakiś czas ona znikła i wróciła z powrotem po Soborze Watykańskim II. Procesja ta nie jest tylko symbolem. Wielokrotnie była ona formą przychodzenia z pomocą ludziom potrzebującym. Z ofiar składanych podczas Mszy św. budowano domy opieki, utrzymywano biednych. Funkcję tę pełnią do dzisiaj zbiórki pieniężne na tacę i do puszek. Składanie ofiar pieniężnych przy zamawianiu Mszy św. w specjalnych intencjach w wielu krajach stanowi podstawę utrzymania księży.

Duch ofiary uzewnętrznia się w człowieku przez to, czemu się poświęca i przez to, z czego rezygnuje. W jednym i drugim przypadku na plan pierwszy wychodzi osoba, której składa się ofiarę, a na plan drugi ten, kto ofiarowuje, tak jednak, że bardziej otrzymuje ten, kto daje, niż ten, kto bierze. „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20, 35).

Gdy człowiek dzieli się z bliźnim dobrami materialnymi, wykazuje swoją nad nimi wyższość: prymat osoby nad rzeczą i „być” nad „mieć”. Gdy natomiast kurczowo zatrzymuje je dla siebie, staje się ich niewolnikiem. W takim przypadku wzrost materialny człowieka pociąga za sobą powiększanie się w nim egoizmu. Gdy człowiek jest nieczuły na potrzeby innych, na ich biedę, cierpienia, choroby i wysiłki wyrwania się z nędzy, wtedy jest po prostu niehumaniczny. Takiego człowieka ludzie unikają, boją się go i nie szanują. Umniejszanie się ofiary jest drogą do utraty szczęścia.

Obok dóbr materialnych istnieją dobra duchowe, których wartość dla ludzkiego życia jest ogromnie duża. Człowiek winien postępować według ducha i nie iść za pożądaniem ciała (Ga 5, 16). „Owocem zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5, 22). Dobra materialne przy podziale się umniejszają, dobra duchowe, przy dzieleniu się nimi, wzrastają. Ma to wpływ na pojmowanie ofiary i jej składanie.

Jeżeli motywem ofiary jest pomnożenie dóbr materialnych, wtedy decyzja na nią jest aktem kalkulacji, a nie miłością. Motyw ten nie spowoduje złożenia ofiary duchowej. Fakt ten pokazuje wyższość ofiar duchowych nad materialnymi. Zdobywanie się na postawę, ukazaną przez św. Pawła, może być trudniejsze niż dawanie datków materialnych. I tak np. nie jest łatwo: kochać nieprzyjaciół, zachować radość w niepowodzeniu lub cierpieniu, posiadać pokój wewnętrzny w niepokojących okolicznościach, być cierpliwym i uprzejmym wobec tych, którzy na to nie zasługują, świadczyć dobro ludziom niewdzięcznym, pozostać wiernym raz danej obietnicy lub przysiędze, zachować łagodność i opanowanie w stosunku do tych, którzy tych cnót nie posiadają.

Bez ducha ofiary, matka nie urodzi i nie wychowa dziecka, małżonkowie nie wytrwają w dozgonnej wierności dla siebie, nauczyciel nie zechce pracować w szkole, uczeń nie odrobi lekcji, a ksiądz nie pójdzie do chorych i nie będzie siedział w konfesjonale. Życie w komunii osób możliwe jest tylko na fundamencie ducha ofiary. Bez niego zamienia się w różne inne związki, może nawet i sprawne organizacyjnie, ale nie ubogacające osobowo. Bo człowiek odnaleźć się może tylko jako bezinteresowny dar z siebie²⁷.

Rzutuje to także na politykę i ekonomię w społeczeństwie. Obowiązkiem polityków i ekonomistów jest troska o uchwalenie mądrych praw i ich egzekwowanie, o sprawiedliwy podział dóbr i wspieranie ludzi potrzebujących pomocy. Nigdy jednak nie osiągną oni takiego stanu, w którym nie byłoby cierpiących. Duch ofiary w społeczeństwie pełni rolę podobną do tej, jaką olej spełnia w silniku samochodowym. Osiągnięcie doskonałości jest właściwością nieba, a nie ziemi. Jan Paweł II uczy, „że żadne doczesne dokonania nie utożsamiają się z królestwem Bożym, i że wszystkie dokonania nie są niczym innym, aniżeli odbłaskiem i poniekąd antycypacją chwały królestwa, którego oczekujemy na końcu dziejów”²⁸.

Drogą do tego celu jest Jezus Chrystus, a środkiem – Eucharystia. Ona zdolna jest włączyć w ofiarę Chrystusa wszystkie ofiary ludzkie i je przemienić. „Uczestnicząc w Eucharystii, wszyscy jesteście wezwani do odkrywania, poprzez ten Sakrament, głębokiego sensu naszego działania w świecie na rzecz rozwoju i pokoju; do czerpania zeń energii, ażeby wielkodusznie, coraz pełniej oddawać się sprawie na wzór Chrystusa, który w tym Sakramencie życie swe oddaje za przyjaciół swoich (J 15, 13). Nasze osobiste zaangażowanie zjednoczone z ofiarą Chrystusa nie będzie daremne, lecz jak Jego ofiara – z pewnością przyniesie owoce”²⁹. Przykład tego dają święci, którzy – jak pisze Benedykt XVI – „czerpali swoją zdolność do miłowania bliźniego zawsze na nowo ze spotkania z Chrystusem Eucharystycznym, a to spotkanie nabierało swego realizmu i głębi właśnie dzięki ich posłudze innym”³⁰.

²⁷ KDK 24.

²⁸ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 48; „Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna”. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 28b.

²⁹ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 48.

³⁰ Tamże, nr 18.

Bp Andrzej F. Dziuba

UKSW w Warszawie

JEZUS CHRYSYTUS – ESCHATOLOGICZNY DAR PEŁNI CZASU

JESUS CHRIST AS THE ESCHATOLOGICAL GIFT OF THE FULLNESS OF TIME

The originality of Christian eschatology is rooted in the event which is Jesus Christ. The New Testament contains three facts regarding the resurrection of Jesus Christ:

- a) the fact that the crucified Jesus is the same person as the risen Jesus;
- b) the crucified Jesus lives, he rose from the dead to a new life, entirely different from our life here on earth;
- c) through resurrection Jesus was raised to the right hand of the Father, he has become the “Lord” and “Savior” of the people and the world.

By no means was the faith of the early church limited merely to concluding that Jesus rose from the dead. Even the title “Kyrios” assigns divine attributes to Christ. A significant progress in the reflection on the divine character of Jesus and on his human reality can be found in the theology of the Epistle to the Hebrews, which talks about the union of divinity and humanity in Lord Jesus. St. Luke sees the death and resurrection of Christ as a salvific act of God, and he perceives the earthly life of Jesus as the fulfillment of salvation. St. John in his theology shows a deep vision of the eschatological character of the mystery of Jesus Christ. His divinity as the Word and the Only-begotten Son of the Father give a final meaning to his earthly existence. When Jesus came to the world, the Word of God entered history and “dwelled among us”.

Despite some differences, the New Testament presents Jesus as a realization of the human existence of the Son of God all the way to resurrection. The final word of God about the Messiah, about humanity and about the world was completed in the human reality of Christ. The incarnation, death and resurrection of the Son of God are the three crucial moments of the same event, which need to be interpreted in relation to each other within the life of Jesus Christ.

Posłannictwo zbawcze Jezusa z Nazaretu jest osadzone w realiach miejsca i czasu. Oczywiście jego skuteczność nie może być nigdy ograniczona tymi znamionami. Dar Jezusa z Nazaretu, wcielonego Syna Bożego, jest jedynym w swoim rodzaju i niepowtarzalnym fenomenem historii zbawienia. Upragniona przez Boga taka właśnie forma jedności z człowiekiem stawia i wobec tego ostatecznego określone wymagania. Tu jednak wymagane są osobowe decyzje rozeznania orędzia Jezusa oraz odpowiedzi na nie konkretnymi postawami podejmowanych powołań.

1. Aby pełniej a jednocześnie poprawniej rozeznąć teologiczne rozważanie nad wspólnotowym wymiarem posłannictwa Jezusa Chrystusa, a więc i chrześcijańskiej nadziei, niezbędnym jest wzięcie pod uwagę jej wymiaru eschatologicznego, tj. swoistej orientacji ku przyszłości, która obejmuje tak człowieka, jak i świat oraz historię. Tylko w takim kontekście chrześcijańska nadzieja występuje w całej swej pełni i dynamizmie.

Ludzka wspólnota kształtowała się w historii, kiedy swym oddziaływaniem na świat tworzyła samą historię. To wspólne przedsięwzięcie jednoczy wszystkich ludzi, tak zmarłych, jak i żywych, we wspólnym dążeniu do przyszłości. Jaki zatem sens owego wychylenia ku zdobywaniu przyszłości, która jest dynamiczną siłą historii daje chrześcijańska nadzieja? Oryginalność chrześcijańskiej eschatologii tkwi w wydarzeniu, którym jest sam Chrystus jako osobowa, realna obecność Boga w historii a zarazem powszechne zapoczątkowanie przyszłości Bożej. Ostatecznie eschatologia jest chrystologią i nie można jej należycie zrozumieć, jak tylko biorąc za punkt wyjścia Chrystusa w Jego osobowej relacji do Boga, do ludzkości i do świata¹.

Od początku chrześcijańska wiara ujmowała zmartwychwstanie Chrystusa jako rękojmię zbawienia przy końcu czasów (por. 1 Kor 15, 4; 2 Kor 1, 20; Dz 2, 16–20.33; 13, 23–24; 26, 22). Ono jest podstawowym artykułem wiary i najważniejszym elementem katechezy (por. 1 Kor 15, 4; Dz 2, 23–36; 13, 33–37; Rz 6, 1–11). Jezus, który cierpiał, został ukrzyżowany i zmartwychwstał, a także został wywyższony jest dawcą życia wiecznego (por. Dz 3, 18–25)².

¹ Por. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, w: *Besinnung und die Kirche*, Freiburg 1964, s. 268.

² Por. J. Giblet, *L'Alleanza di Dio con gli uomini*, w: *Grandi temi biblici*, J. Giblet (dir.), Alba 1968, s. 33–37; E. Helewa, *Alleanza nuova nel Cristo Gesù*, RVS 29 (1975), s. 121–127; H. Langkammer, *Eschatologia św. Pawła*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 8. *Biblia o przyszłości*, L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), Lublin 1987, s. 84, 90; A. Jankowski, *Biblija teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 74–79; A. Gonzalez Lamadrid, *Alleanza*, w: *Enciclopedia della Bibbia*, vol. 1, Torino 1969, kol. s. 331–332.

Ostateczny etap pełni ludzkości i historii rozpoczął się wraz z przyjściem Chrystusa. Istota paschalnej wiary polega na przeświadczeniu o rzeczywistości zmartwychwstania Chrystusa Pana, będącego szczególnym dziełem twórczej mocy Bożej, nie tylko wobec Niego.

Jeżeli chrześcijańskiemu orędziu przyznano by pierwszeństwo przed wydarzeniem zmartwychwstania³, wtedy zostałyby wypaczony najgłębszy sens „wyznania wiary”, które w istocie swej jest głoszeniem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i pogrzebanego (por. 1 Kor 15, 3–4. 20; Rz 1, 3–4; 10, 9–10; 1 Tes 1, 10; 4, 14; Flp 2, 8–9; Dz 2, 36; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 39–40; 13, 30–34; 17, 31; 26, 23)⁴.

Zmartwychwstanie (por. 1 Kor 15, 1–11.20; Dz 26, 23; Kol 1, 18; Ap 1, 5) jest ukazaniem Bożego synostwa Chrystusa, którego moc jest uzależniona od tego dzieła (por. Ef 1, 19–20; 2 Kor 13, 4; 1 Kor 15, 43). W ten sposób Jezus objawia się jako Syn Boży (por. Rz 1, 3–4). Pozostaje jednak jeszcze Jego drugie przyjście (por. 1 Tes 1, 10; 5, 10; 2 Tes 1, 7; Dz 17, 31; Rz 5, 9), które jest zadatkiem zmartwychwstania dla tych, którzy w Nim umierają (por. 1 Tes 4, 14; Dz 11, 28; 1 Kor 15, 18)⁵.

Kenoza wcielenia Chrystusa trwała w Jego ziemskim życiu i zakończyła się śmiercią w prawdzie: „Jezus Chrystus jest Panem” (Flp 2, 11). Jezus nie tylko „uniżył samego siebie” (Flp 2, 8), lecz był posłusznym aż do śmierci na krzyżu (por. Hbr 5, 7; Mt 26, 39; 1 P 2, 23; Ga 3, 13). Z tego powodu, że się uniżył, został wywyższony w zmartwychwstaniu i zasiadaniu po prawicy Ojca (por. Dz 2, 23; 5, 31; Rz 1, 3–4; 8, 34; Ef 4, 9–10)⁶.

Chrystus był Bogiem w całym ziemskim życiu. Ujawnione to zostało przez śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Wtedy stało się oczywiste, że Pan to znaczy Bóg, a Chrystus znaczy Mesjasz (por. Dz 2, 36). On jako wywyższony

³ Por. R. Bultmann, *Exegetica, Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testament*, Tübingen 1967, s. 445–469.

⁴ Por. O. Culmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchatel 1963, s. 67–88; C. H. Dodd, *La predication apostolique et ses développements*, Paris 1964, s. 7–45; B. Rigaux, *Epîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956, s. 392–398; W. G. Kummel, *Die Theologie des Neuen Testament*, Göttingen 1969, s. 85–88.

⁵ Por. P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der „kaine ktisis” bei Paulus*, EvTh 27 (1967), s. 1–35; H. F. Richter, *Auferstehung und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu 1 Kor 15, 1–11*, Berlin 1969, passim; J. Sider, *St. Paul's understanding of the nature and significance of the resurrection in I Corinthians XV, 1–19*, NT 19 (1977), s. 124–141.

⁶ Por. H. Langkammer, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 142–148; H. Hiebert, *The Foundations of Paul's Ethics, w: Essays in Morality and Ethics*, J. Gaffney (ed.), The Annual Publication of the College Theology Society, New York 1980, s. 49–55; J. Nagórny, *Trynitarny fundament życia moralnego w ujęciu św. Pawła*, RTK 29 (1982), z. 3, s. 49–55; J. Stepień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 110–118; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 97–98; K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1978, s. 147; H. Schlier, *Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, s. 95–99.

przez Ojca „Dawca Życia” (Dz 3, 15) daje życie. Ukrzyżowany jest źródłem zbawienia (por. Dz 4, 10; 10, 39–40; Pwt 24, 22), a zmartwychwstanie ma być motywem ku przemianie życia (por. Dz 13, 30–34)⁷.

Już w Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł twierdzi, że nie ma sensu wiara, jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał (por. 1 Kor 15, 12–23)⁸. Bez tego nie byłoby zwycięstwa nad szatanem i grzechem (por. Rz 4, 25). Odkupienie dokonane przez Chrystusa obejmuje tak mękę i śmierć na krzyżu, jak i zmartwychwstanie, wniebowstąpienie oraz zajęcie miejsca po prawicy Ojca.

Paschalne orędzie w ludzie Nowego Przymierza nie jest tylko wyrazem subiektywnej wiary, prywatnym rozeznanie, ale twierdzeniem, że Chrystus zmartwychwstał. Nowy Testament podaje trzy zasadnicze dane dotyczące zmartwychwstania Chrystusa:

a. Tożsamość Jezusa ukrzyżowanego z Jezusem zmartwychwstałym. Jezus z Nazaretu jest osobą historyczną, która umarła na krzyżu i którą Bóg wskrzesił z martwych w określonym miejscu i czasie. Jezus zmartwychwstały to Jezus ukrzyżowany (por. 1 Kor 15, 3–4; Flp 2, 8–9; Rz 10, 9; Ef 4, 10; Dz 2, 23.36; 3, 14–15.18.26; 4, 10; 5, 30–31; 10, 37–40; 13, 23–34; Łk 24, 26.39.46; Mt 28, 5–6; J 20, 14; Ap 1, 18; 5, 11)⁹.

Śmierć i zmartwychwstanie dotyczą tej samej osoby (por. 1 Kor 15, 3–4), wywyższonego Kyrios (por. Flp 2, 8–9.11). To ostatnie zajmuje centralne miejsce, m.in. jako wyznanie wiary, ale zawiera i inne prawdy, np. wcielenie, wniebowstąpienie (por. Rz 1, 3; 10, 9). Chrystus w sobie ma „wszystko nappełnić” (Ef 4, 10) potęgą Króla i łaską Odkupiciela¹⁰.

Pierwotne wyznania wiary proklamowały zmartwychwstanie (por. Dz 2, 23.36), wskazując na mesjańską funkcję Jezusa (por. Dz 3, 14–15). Wywyższonego staje jako przywódca chrześcijaństwa (por. Dz 5, 30–31). Świadczą o Nim tak słowa, jak i czyny. Jezus kieruje się do Jerozolimy, aby tam umrzeć na drzewie, ale Bóg wskrzesza Go (por. Dz 10, 37–40; Pwt 21, 22). Chrystus wpisuje się w historię zbawienia (por. Dz 13, 23–24)¹¹.

⁷ Por. W. Kasper, *Gesetz und Evangelium*, SM, Bd. 2, kol. 371; E. Hamel, *Les dix paroles. Perspectives bibliques*, Bruxelles 1969, s. 130–131.

⁸ Por. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1967, passim; F. Mussner, *Die Auferstehung Jesus*, München 1969, s. 145–147; H. Schlier, *La resurrezione di Gesù Cristo*, Brescia 1971, s. 46–48; A. Jankowski, *Duch Święty a zmartwychwstanie ciała*, CzST 1 (1973), s. 63–75; H. D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, s. 85–89.

⁹ Por. G. Dellings, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gutersloh 1967, s. 70; H. Schlier, *La resurrezione*, dz. cyt., s. 34–48.

¹⁰ Por. H. Langkammer, *U podstaw chrystologii*, dz. cyt., s. 142–147; H. Hiebert, dz. cyt., s. 53–55; J. Nagórny, dz. cyt., s. 47–56.

¹¹ Por. J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im Br. 1964, s. 334; G. Stahlin, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, s. 182; R. Schnackenburg, *L'esistenza cristiana secondo il Nuovo Testamento*, Modena 1971, s. 39–42.

Mesjasz cierpieniem wchodzi do chwały, która nie niweczy Jego człowieczeństwa uwielbionego. Głoszone nawrócenie i odpuszczenie grzechów zamyka ekonomię zbawienia Nowego Przymierza, która będzie realizowana po wszystkie czasy (por. Łk 24, 26.39.46–47).

Chrystus panuje nad zmarłymi (por. Joz 3, 10; Ps 42, 3), ale jako Człowiek-Odkupiciel, który wprawdzie umarł, ale zmartwychwstał (por. 1 Kor 15, 45) i ma władzę nad krainą śmierci, pojętą jako szeol Starego Testamentu (por. Ap 1, 18). Na cześć zmartwychwstałego Chrystusa – Władcy Wszechrzeczy aniołowie śpiewają specjalny hymn (por. Ap 5, 11).

b. Ukrzyżowany Jezus żyje, został przez Boga wskrzeszony ze śmierci do życia nieśmiertelnego, całkowicie różnego od ludzkiego na ziemi. Św. Paweł przedstawia to przeobrażenie jako dokonane wszechmocą Bożą (por. Rz 4, 17.24; 6, 4; 8, 11; 1 Kor 15, 45.49; 2 Kor 4, 14; 5, 1–5; 13, 4; Ef 1, 19; Dz 3, 11.24–26; 26, 8; Hbr 5, 7; 11, 19); jako przemianę osoby, poczynawszy od ciała, a więc czynnika najmniej wartościowego w perspektywie wieczności.

Chrześcijanie powinni uwierzyć Bogu, „który ożywia umarłych”. Przedmiotem wiary jest zmartwychwstanie, w którym Jezus został uwielbiony (por. Rz 4, 17.24; Rdz 17, 5). Z nim łączy się śmierć, ponieważ ona i zmartwychwstanie są dziełami zbawienia, z tym że skutkiem śmierci jest aspekt negatywny, tzn. odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie zaś wywołuje skutek pozytywny, tj. upodobnienie się do Chrystusa (por. Rz 4, 13–25)¹².

Chrzest zespala z Chrystusem umierającym i zmartwychwstałym przez włączenie do Ciała Mistycznego. Moralność chrześcijańska wynika z życia bardziej duchowego niż opartego na Prawie. Życie chrześcijanina jest złączone ze śmiercią Chrystusa, a dokonuje się to w chrzcie. Chrzest zatem jest śmiercią chrześcijanina, dzięki której zrasta się on z Nim. Tę samą jedność sprawia wspólne z Nim zmartwychwstanie (por. Rz 6, 3–4)¹³.

Działanie Ducha Św. i uwolnienie spod Prawa dokonało się w Ojcu, który „zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego” (Rz 8, 3). On dał siłę Ducha Św. w dążności ku nadprzyrodzoności (por. Rz 8, 4; Ga 5, 16). Duch „Jezusa wskrzesił z martwych” (Rz 8, 11) – jest więc mocą, która niweluje śmierć –

¹² Por. J. Dupont, *SYN CHRISTO (I). L'union avec Christ suivant saint Paul*, Bruges 1952, s. 81–83; H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 156–157; O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen de paulinischen Ethik*, Marburg 1968, s. 57–57; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville 1968, s. 115–132; H. Langkammer, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 75–91.

¹³ Por. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950, s. 110–116; K. Romaniuk, dz. cyt., s. 144–146; H. Langkammer, *Etyka*, dz. cyt., s. 128–130; E. Lohse, *Taufe und Rechtfertigung bei Paulus*, KD 11 (1965), s. 308–324; F. Neirynck, „Chrystus w nas” i „my w Chrystusie”, *Conc* 5 (1969), z. 2, s. 312–321.

i dlatego człowiek, w którym On mieszka, może oprzeć się złu i uniknąć śmierci, a nawet więcej – jest synem Bożym (por. Ga 3, 26–27)¹⁴.

Antyteza Adam-Chrystus była interesującą w perspektywie ciał zmartwychwstania. „Stał się (...) ostatni Adam duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 45; por. Rdz 2, 7), zwłaszcza mocą objawioną w zmartwychwstaniu (por. Flp 3, 10; Rz 8, 11–13; Flm 3, 21). Ciała naturalne, zależne od zmysłów, są obrazem Adama pochodzącego z ziemi. Ciała zaś zmartwychwstałe obrazem uwielbionego ciała drugiego Adama (por. 1 Kor 15, 45–49)¹⁵.

Siłą posługi apostoelskiej jest wiara w Chrystusa zmartwychwstałego (por. 1 Kol 1, 22; 2 Kor 4, 14). Życie ziemskie ma przejściowy charakter, natomiast „dom” wskazuje na stałe zamieszkanie i oznacza wieczność przyszłego życia (por. 2 Kor 1, 22; 5, 1–5; 13, 4; 1 Kor 15, 50–54; J 1, 14; 14, 2; Hbr 12, 22). Udział w chwale Chrystusa będzie miał miejsce z tytułu synostwa adoptowanego (por. Ef 1, 19; Rz 8, 17; Ga 4, 7; 1 J 3, 1)¹⁶.

Cuda w początkach Kościoła dokonują się przez wiarę w Jezusa Chrystusa i dzięki Jego osobistej interwencji. On, który cierpiał, został ukrzyżowany i zmartwychwstał, jest źródłem zbawienia. Dzieła te także udokumentowały Jego charakter mesjański, a zwłaszcza wywyższenie przez Ojca. Co więcej, On jest dawcą życia wiecznego (por. Dz 3, 11.24–26). Co prawda dar wskrzeszenia jest trudnym do przyjęcia (por. Dz 26, 8).

Doświadczenie Getsemani (por. Mt 26, 36–46; Mk 14, 55–65; Łk 22, 63–71) zostało wysłuchane przez zmartwychwstanie Chrystusa, w którym zatriumfował nad śmiercią (por. Rz 6, 9). Przypomnienie ludzkich słabości i cierpień kapłana-Jezusa wskazuje na Jego powiązanie z ludźmi, dla których ma być Pośrednikiem (por. Hbr 5, 7). Ofiara Izaaka, a raczej jego ocalenie jest symbolem zmartwychwstania Chrystusa (por. Hbr 11, 19; Rdz 22, 1–12).

¹⁴ Por. W. Barclay, *Flesh and Spirit*, London 1962 s. 63–76; A. Jankowski, *Duch Święty*, dz. cyt., s. 63–75; H. Langkammer, *Pneumatologia świętego Pawła*, w: *Duch Święty – Duch Boży*, L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), Lublin 1985, s. 59–71; A. Jankowski, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 203–206.

¹⁵ Por. J. Sider, dz. cyt., s. 124–141; P. Siber, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Ahferstehungshoffnung*, Zurich 1971, passim; H. Langkammer, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 80–84; P. Blaser, „*Lebendigmachender Geist*”. *Ein Beitrag zur Frage nach den Quellen der paulinischen Theologie*, Gembloux 1959, passim; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, Edinburgh 1956, s. 11–19; H. D. Wendland, dz. cyt., s. 142–145; E. Lohse, *Zur Analyse und Interpretation von Rom 8, 1–17*, w: *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8*, L. De Lorenzi (ed.), Rome 1976, s. 137–140; P. Grelot, *Problemes de morale fondamentale. Une eclairage biblique*, Paris 1982, s. 86–89.

¹⁶ Por. U. Borse, *Zur Todes- und Jenseitserwartung Pauli nach 2 Kor 5, 1–10*, BuL 13 (1972), s. 129–138; B. Mariani, *Corpo-anima-spirito in San Paolo*, ED 14 (1961), s. 304–318; P. Grelot, *Świat, który ma przyjść*, Warszawa 1979, s. 68–74; A. Jankowski, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 200–206.

„Ciało zmysłowe”¹⁷ staje się „ciałem duchowym”, otrzymując życie chwalebne (por. 1 Kor 15, 42–49; 2 Kor 5, 1–10; Rz 8, 11.23; Flp 3, 20–21)¹⁸. To pierwsze, zgodnie z filozofią grecką, oznacza życie zmysłowe. Ciało zaś zmartwychwstałe, duchowe, są obrazem uwielbionego ciała drugiego Adama (por. 1 Kor 15, 42–49; Rz 8, 11–13; Flm 3, 10.21; Rdz 2, 7).

„Ciało zmysłowe” jakby zostanie rozebrane, spełniwszy swoją funkcję (por. 1 Kor 15, 50–54; 1 Tes 4, 15.17). W mocach Ducha (por. 2 Kor 1, 22; Rz 8, 18–30) ma zaistnieć nowe życie: pielgrzymka, „z daleka od Pana” (2 Kor 5, 6), ale w mocach wiary (por. 1 Kor 13, 12; Hbr 11, 1; Rz 8, 24). Jedność z Nim po śmierci (por. Łk 23, 43; Dz 7, 56.60; Flm 1, 23; Ap 14, 13) jest nagrodą za życie ocenione przed „trybunałem Chrystusa” (por. 2 Kor 5, 1–10)¹⁹.

Zmartwychwstania Chrystusa dokonał Duch Św., stąd człowiek, w którym mieszka Duch Boży może oprzeć się złu i uniknąć śmierci. To usprawiedliwienie przyniosło synostwo Boże (por. J 1, 12–13), którego istotnym czynnikiem jest Duch Św., kierujący życiem wiernych (por. Rz 8, 11–15). Chrzęścianie mają zaczątki przyszłej chwały, które napełniają chęcią ujrzenia zbawienia, pełnego daru w przyszłości (por. Rz 8, 23; 11, 16; 1 Kor 15, 20).

Chrystus, Głowa Ciała, oraz wszyscy obywatele Królestwa Bożego pociągają pielgrzymujących ku niebu. Stąd z nieba płynie otucha i pomoc do postępowania w dobrem, a także nadzieja, że Zbawiciel przemieni ciało poniżone, cierpieliwe i skazitelne, w ciało uwielbione, podobne do ciała Zmartwychwstałego Pana (por. Flp 3, 20–21)²⁰.

Apostoł narodów posługuje się obrazami, wskazując na śmiertelne ciało jako punkt wyjścia oczekiwanej w Chrystusie przemiany. Ale kiedy mówi o jej punkcie końcowym, jakim jest zmartwychwstanie, ogranicza się do stwierdzenia, że nowe istnienie obejmuje całą ludzką istotę w jej cielesności. Jednocześnie nie opisuje szczegółowo nieśmiertelnego życia.

Sięgając do starotestamentalnej, semickiej antropologii²¹, św. Paweł przedstawia zmartwychwstanie Chrystusa jako przekroczenie wypływających

¹⁷ Por. J. Robinson, *Le Corps*, Lyon 1969, s. 45–53; E. Kasemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933, s. 133–136; E. Schweizer, *Pneuma*, TWNT VI, s. 417–419; tenże, *Soma*, TWNT VII, s. 1057–1059; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, s. 334–336; A. Lietzmann, W. G. Kummel, *An die Korinther I–II*, Göttingen 1968, s. 193–199; F. Mussner, dz. cyt., s. 106–117.

¹⁸ Por. H. Schlier, *Die Zeit*, dz. cyt., s. 20–26.

¹⁹ Por. H. Langkammer, *Etyka*, s. 162–163; R. Schnackenburg, *L'esistenza cristiana*, dz. cyt., s. 166–170; J. Nagórny, dz. cyt., s. 50–54; K. H. Schelkle, *Der zweite Brief an die Korinther*, Leipzig 1964, s. 82–93; C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, New York 1973, s. 151–159; J. Dupont, dz. cyt., s. 152–165; A. Jankowski, *Duch Święty a zmartwychwstanie*, CzST 1 (1973), s. 63–75.

²⁰ Por. S. Zedda, *L'escatologia biblica*, Brescia 1972, s. 216–219.

²¹ Por. J. Robinson, dz. cyt., s. 27–30, 45–52; E. Kasemann, dz. cyt., s. 1–23; E. Schweizer, *Soma*, dz. cyt., s. 1043–1047, 1059–1064.

z natury człowieka słabości a zwłaszcza śmiertelności poprzez udział w życiu Boga nieśmiertelnego. Tego zwycięsko doświadczył Człowiek-Jezus, a to jest jednocześnie także nadzieją każdego z Jego uczniów.

„Otoż, jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy. Bo to, że umarł dla grzechu, umarł tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga” (Rz 6, 8–10). Ochrzczony staje się nowym stworzeniem dzięki chwale Ojca i to powinno rzutować na życie tych, którzy winni zerwać z grzechem²².

c. Przez zmartwychwstanie Chrystus został wyniesiony na prawicę Bożą, stał się „Panem” i „Zbawicielem”, tj. otrzymał panowanie nad ludźmi i światem (por. 1 Kor 8, 6; 12, 3; Rz 8, 34; 10, 9; 14, 9; Flp 2, 11; Ef 1, 10; Dz 2, 33.36; 4, 12; 5, 31; 7, 55–56; Hbr 1, 3; 10, 12; 12, 2; Łk 22, 69; Mt 26, 64). Jednorodzony Syn ma współudział w stworzeniu świata (por. J 1, 3; Kol 1, 15–20; Hbr 1, 2). Jemu każdy zawdzięcza istnienie w „Chrystusie” (por. 1 Kor 8, 6). Wyznanie Jego imienia, tj. Jego godności związane jest z mocą z wysoka (por. 1 Kor 12, 3)²³.

Chrystus nie wystąpi przeciwko wierzącym, bo umarł za nich i zmartwychwstał. Nie może skazać człowieka na śmierć ten, kto dla niego oddał życie i wstawia się za nim u Boga (por. Rz 7, 25; 8, 34). Wiara polega na tym, żeby wyznać suwerenność Chrystusa i Jego panowanie nad światem, czego wyrazem jest zmartwychwstanie (por. Rz 10, 9). Skutkiem odkupienia jest władztwo Chrystusa, zwycięzcy śmierci (por. Rz 14, 9; 2 Kor 5, 15; Kol 1, 18).

Wiara w Chrystusa, Jego adoracja ma na celu chwałę Ojca. Uniżonemu aż do śmierci krzyżowej przysługuje cześć Boska w uwielbionym człowieczeństwie (por. Flp 2, 11; Rz 15, 7–9; 2 Kor 1, 20; 1 Kor 12, 4–6; 15, 28; J 5, 23; 12, 28). Idzie tu o zjednoczenie w Chrystusie i doprowadzenie do Niego jako Głowy. Tu także mieści się myśl o prymacie Chrystusa, który ma władzę odnowienia (por. Ef 1, 10)²⁴.

Zmartwychwstanie jest wywyższeniem Chrystusa (por. Dz 2, 33), który zasiada po prawicy Ojca; to uznanie Jego zmartwychwstania i bóstwa (por.

²² Por. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen*, dz. cyt., s. 109–115; C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, London 1971, s. 118–132; W. Thusing, *Per Christum in Deum*, Münster 1965, s. 70–73.

²³ Por. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961, s. 38–58; B. Schneider, *Dominus autem Spiritus est*, Roma 1951, passim; J. S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*, Assen 1973, s. 79–85.

²⁴ Por. P. Stuhlmacher, dz. cyt., s. 1–35; H. Schlier, *Brief an die Epheser*, dz. cyt., s. 60–69, 95–98; D. Capone, *Teologia morale e storicita della persona*, w: *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII Settimana Biblica*, Brescia 1973, s. 57–59; F. Targonski, *Morale biblica e teologia morale. Alcuni problemi concernanti l'applicabilita della morale biblica alla teologia morale di oggi*, Roma 1982, s. 84–87; W. Kasper, dz. cyt., kol. 371; H. Langkammer, *U podstaw chrystologii*, dz. cyt., s. 142–146; H. Hiebert, dz. cyt., s. 53–56; R. Schnackenburg, *L'esistenza cristiana*, dz. cyt., s. 166–170.

Dz 2, 36; 7, 55–56). Ukrzyżowany jest źródłem zbawienia (por. Dz 4, 12), a zaprobowane przez Ojca dzieło zbawcze ma zasięg uniwersalny, ale jego przyjęcie wymaga nawrócenia (por. Dz 5, 30–31).

Jezus współlistotny Ojcu cieszy się zażyłością z Bogiem i ostatecznie „zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (Hbr 1, 3; por. Ps 45, 10; 80, 18; Syr 12, 12; 49, 11; Kol 1, 15). Ta formuła chrystologiczna (por. Mt 26, 64; Dz 2, 33–36) oznacza Jego współrządy nad światem. On to „w wierze przewodzi i ją wydoskonała”, a przez krzyż „zasiadł po prawicy tronu Boga” (Hbr 10, 12; 12, 2; por. Flp 2, 6–8; 2 Kor 8, 9; Mt 4, 8–10; J 6, 16; 18, 36)²⁵.

Jezus uważa się za Mesjasza, za Syna Bożego i dlatego „siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej” (Łk 22, 69; Dn 7, 13), i przyjdzie na obłokach (por. Mt 24, 42–46; 26, 64; Ps 110, 1; Mk 14, 61–62). Jest to potwierdzenie Jego mesjańskiego posłannictwa i synostwa Bożego. Uczestniczy On w mocy i władzy, a więc w naturze Boga (por. Dz 7, 13).

Orędzie chrześcijańskie przedstawia zmartwychwstanie Chrystusa jako przejście od życia śmiertelnego do nieśmiertelnego oraz od historii do metahistorii. Nie powinien zatem dziwić brak świadectw stwierdzających zmartwychwstanie Chrystusa. Jego punkt dojścia wybiega poza przestrzeń i czas, choć także je obejmuje. Świadectwo apostołów jest wyrazem ich wiary: „Chrystus umarł (...) zmartwychwstał (...) i ukazał się” (1 Kor 15, 3–7).

To wystarczyło jako formuła wyznania wiary. Fakt śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest istotnym artykułem wiary i katechezy (por. Dz 2, 23–36; 13, 33–37; Rz 6, 1–11). Chrystofanie potwierdzają wiarygodność Jego zmartwychwstania. On jest dla Szawła źródłem apostołatu oraz dowodem, że Jezus jest Mesjaszem (por. Dz 9, 17; 13, 31). Ostatecznie można stwierdzić zgodnie: „Pan rzeczywiście zmartwychwstał” (Łk 24, 34).

2. Od początku wiara Kościoła nie ograniczała się do stwierdzenia zmartwychwstania Chrystusa. Już tytuł „Kyrios”, imię własne, przyznaje Chrystusowi zmartwychwstałemu wszystkie boskie atrybuty. Wcześniej hymny chrześcijańskiej wspólnoty, obok innych, akcentują wyraźnie bóstwo Chrystusa (por. Rz 1, 3; Flp 2, 5–9; J 1, 1–14; Hbr 1, 2–4)²⁶.

²⁵ Por. H. Langkammer, *Problemy literackie i genetyczne w Hbr 1, 1–4*, RTK 16 (1969), z. 1, s. 79–83; H. Muszyński, *Idea odnowy w Piśmie św.*, SP 5 (1974), s. 117–120; L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento*, vol. 1, Brescia 1982, s. 648–653.

²⁶ Por. O. Kuss, *Der Romerbrief*, Regensburg 1957, s. 4–5, 12–15; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1963, s. 38–39; E. Schweizer, *Röm 1, 3–4 und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*, EvTh 15 (1955), s. 563–571; G. Ruggeri, *Il Figlio di Dio davidico*, Roma 1968, s. 86–126; J. Gnlika, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, s. 111–147; R. P. Martin, *Carmen Christi*, Cambridge 1967, s. 200–207; H. Schlier, *Die Zeit*, dz. cyt., s. 274–287; A. Feuillet, *Le prologue du quatrieme Evangile*, Bruges 1968,

Zmartwychwstanie Jezusa nie było zapoczątkowaniem Jego Boskiej egzystencji (por. Rz 5, 10; 8, 29; 1 Kor 1, 9; 15, 28; 2 Kor 1, 19; 4, 6; Dz 2, 36) ani objawieniem Bóstwa; było manifestacją mocy Syna Bożego (por. Rz 1, 3–4; Ef 1, 19–20; 2 Kor 13, 4; 1 Kor 15, 43). Zmartwychwstanie jest więc aktem, dzięki któremu Bóg przyobleka Jezusa w tę samą potęgę.

Chrystus jest Bogiem, który przyjął naturę ludzką (por. 2 Kor 8, 9; Hbr 2, 17; 4, 15; 10, 5–10; 12, 2) i podjął śmierć krzyżową (por. Mt 26, 39; Flp 3, 18; Ga 5, 11.24; 6, 14; Hbr 5, 8–10; 12, 4; 2 Tm 2, 9), co jest znakiem chrystologii Nowego Testamentu (por. Mt 12, 39–40; Łk 24, 26; Rz 8, 17; Hbr 2, 9; 12, 2; Ap 1, 18; 2, 8). Zmartwychwstanie i dar Ducha Świętego (por. Dz 2, 33; 5, 31; Rz 1, 3–4; 8, 34; Ef 4, 9–10; Kol 3, 1; Hbr 9, 12–14) są ukoronowane imieniem, które w Starym Przymierzu przypisane jest tylko Bogu (por. Flp 2, 5–9)²⁷.

Słowo Ojca zawiera pełnię życia (por. J 3, 15; 17, 2), jest życiem i jego źródłem (por. J 11, 25; 14, 6; 1 J 1, 1). Przez przyjęcie ludzkiej natury Jezus Chrystus zamieszkał wśród ludzi, pozostając Bogiem. Obydwie natury zjednoczyły się przez unię hipostatyczną w Boskiej Osobie Słowa (por. J 1, 1–14). Syn jako współistotny Ojcu jest dziedzicem dóbr Bożych i przyczyną tego, co stworzone (por. Hbr 1, 2–4; Flp 2, 9–11; Kol 1, 15)²⁸.

Chrześcijańska wiara musiała brać pod uwagę Nowy Testament, bez którego zmartwychwstania nie dałoby się zrozumieć. W tej wizji na czoło wysuwa się schemat wstępujący, jakim jest uwielbienie Jezusa i zasiadanie po prawicy Ojca. Jednocześnie istnieje także schemat zstępujący, tj. wcielenie Syna Bożego. Eschatologiczny sens misterium Chrystusa, od chwili Jego wcielenia – aż po zmartwychwstanie, nabiera nowej perspektywy.

Teologia św. Pawła, List do Hebrajczyków, pisma św. Łukasza oraz czwarta Ewangelia ukazują obecność Chrystusa w historii, zapoczątkowującej niebiańską przyszłość. Według św. Pawła przyjście Syna na świat spełnia się, „gdy (...)

s. 180–204; J. T. Sanders, *The New Testament christological Hymns*, Cambridge 1971, s. 29–74, 92–94; O. Michel, *Der Brief an die Hebraer*, Göttingen 1960, s. 35–42; A. Vanhoye, *Situation du Christ, Epître aux Hebreux*, Paris 1969, s. 51–80; R. Schnackenburg, *Cristologia del Nuevo Testamento*, w: *Mysterium Salutis, III/I*, Brescia 1971, s. 392–408; tenże, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1965, s. 200–207.

²⁷ Por. B. Haring, *Liberi e fedeli. Teologia morale per preti e laici*, vol. 1, Roma 1979, s. 111; J. Chmiel, *Biblijne pojęcie agape jako model etyczny*, RBL 30 (1977), s. 181–189; T. Goffi, *Vita virtuosa secondo lo Spirito*, w: *Corso di morale*, vol. 1. *Vita nuova in Cristo (Morale fondamentale e generale)*, T. Goffi, G. Piana (dir.), Brescia 1983, s. 574–576; A. Nossol, *Teologia człowieka w rozwoju. Zarys antropologii teologicznej – na marginesie Gaudium et spes*, AK 74 (1970), s. 165–174; W. Hryniewicz, *Człowiek – istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, w: *Powołanie człowieka*, t. 3. *Być człowiekiem*, T. Bielski (red.), Poznań 1974, s. 235–248.

²⁸ Por. S. Zedda, dz. cyt., s. 23–25; J. Szlaga, *Paruzja – zawód czy nadzieja pierwotnego Kościoła?*, w: *Studio lectionem facere*, S. Łach, J. Szlaga (red.), Lublin 1980, s. 187–189; T. Rakoczy, *Rzeczywistość eschatologiczna w Liście do Hebrajczyków*, ACr 1 (1969), s. 150–176.

nadeszła pełnia czasu” (Ga 4, 4) przez wtargnięcie do niego „wieku przyszłego” (por. Hbr 9, 26; Ef 1, 9–10).

We wcieleniu Syn Boży przyjmuje egzystencję podległą śmierci (por. Rz 1, 3–5.12–21; 8, 3; 1 Tm 2, 5); „będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8, 9). To aluzja do wcielenia i krzyża (por. Flp 2, 5–11; Hbr 12, 2). Działanie Ducha Św. i uwolnienie spod panowania Prawa dokonało się dzięki Ojcu, który „zesłał Syna swego w ciele” (Rz 8, 3)²⁹.

Zbawczą wolę Boga objawił Chrystus, jedyny Pośrednik między Bogiem a człowiekiem (por. Hbr 8, 6; 9, 15; 12, 24), który wprowadza harmonię między Ojcem a ludźmi. Wartość ma tu Jego przynależność do ludzkości, której przynosi zbawienie (por. Mk 10, 45; Tt 2, 14), składając dar nazywany „okupem za wszystkich” (por. 2 Tm 2, 5).

Śmierć Chrystusa na krzyżu, poprzedzona drogą krzyżową, przyjęta z posłuszeństwa, z miłości do Ojca i ludzi (por. Rz 5, 19; Flp 2, 8; Ga 1, 4; 2, 20; 2 Kor 5, 14; Ef 5, 2.25; 1 Tm 2, 6; Tt 2, 14)³⁰, stanowi ważny punkt w Jego „stawaniu się człowiekiem”. Dzięki temu odkupienie zawdzięcza swą solidarność z posłuszeństwem Jezusa Chrystusa, ale konieczne jest świadome włączenie się poprzez akt wzorowany na Jego postawie (por. Rz 5, 19)³¹.

Chrystus w posłuszeństwie wobec Ojca (por. Hbr 5, 7; Mt 26, 39; 1 P 2, 23) podjął śmierć krzyżową (por. Flp 2, 8; Ga 3, 13; Pwt 21, 23). Taka ofiara złożona za grzechy zasługuje na uwielbienie Boga (por. Ga 1, 4). Chrześcijanin żyje w dwóch eonach jednocześnie, ale kieruje nim nie „ja”, lecz wiara w Syna Bożego. Podstawą tej wiary jest odkupienie przez Syna Bożego, dokonane z miłości (por. Ga 2, 20).

Miłość Chrystusa oznacza, iż wydał On siebie na krzyżu z miłości (por. Ga 2, 20; Ef 5, 2.25). Umarł jako przedstawiciel ludzi i w ten sposób wykonał na sobie wyrok śmierci, który ciąży jako konsekwencja Starego Prawa. To znak solidarności Pana, a z innej strony zamiana ludzkich niemożności kochania na

²⁹ Por. S. Lyonnet, *Le Nouveau Testament a la lumiere de l'Ancien. A propos de Rom 8,2,4*, NRTTh 97 (1965), s. 571–582; O. Merk, dz. cyt., s. 7–10; S. Lyonnet, *St. Paul: Liberty and Law*, w: *Readings in Biblical Monality*, C. L. Salm (ed.), New Jersey 1967, s. 61–64; M.-E. Boismard, *La Loi et l'Esprit*, LeV 1955, nr 21, s. 71–76; J. Lecuyer, *La sacrifice de la Nouvelle Alliance*, Lyon 1962, s. 79–83; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zue paulinischen Eucharistieauffassung*, München 1960, s. 79–83.

³⁰ Por. V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching*, London 1954, s. 46–56; K. Romaniuk, *L'amour du Pere et du Fils dans la soteriologie de St. Paul*, Roma 1961, s. 54–73.

³¹ Por. J. T. Bottorf, *The Relation of Justification and Ethics in the Pauuline Epistles*, SJT 26 (1973), s. 427–429; F. Montagnini, *Messaggio del regno e appello morale nel Nuovo Testamento*, Brescia 1976, s. 61–66; T. Goffi, dz. cyt., s. 574–576; O. Merk, dz. cyt., s. 54–57; H. Langkammer, *Etyka*, dz. cyt., s. 156–157; J. Nagórny, *Miejsce Prawa w Nowym Przzymierzu w parenezie św. Pawła*, RTK 30 (1983), z. 3, s. 47; S. Lyonnet, *Liberte chretienne et loi de l'Esprit selon S. Paul*, Rome 1954, s. 190–199.

miłość Chrystusa. Jego śmierć dosięga wszystkich ludzi, mimo że nie wszyscy chcą sobie przyswoić jej skutki (por. 2 Kor 5, 14)³².

Życie w miłości nadprzyrodzonej, chodzenie Jego drogami, ma na celu upodobnienie się do Chrystusa. Oddanie życia jest posługą kapłańską, w której żertwa i ofiarnik stanowią jedno (por. Ef 5, 2; Ga 1, 4; 2, 20). Także Jego miłość do ludu Bożego Nowego Przymierza jest poświęceniem i ofiarą. Można powstanie Kościoła utożsamić ze śmiercią Zbawiciela (por. Ef 5, 25). Jednak dopiero zmartwychwstanie czyni Chrystusa Panem, Zbawcą, Głową Kościoła³³.

Jezus, Sługa Jahwe przynosi zbawienie (por. Mk 10, 45; Tt 2, 14), składając „okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 6; por. Iz 53, 11–12; Mt 20, 28; Ef 1, 10). Jego dzieło spełniło się w czasie (por. Ga 4, 4; 2 Kor 6, 2; Ef 6, 15; 1 Tm 6, 15; Tt 1, 3). To on „wydał samego siebie za nas” (Tt 2, 14) ku nadziei wszystkich (por. Rz 8, 31–39).

Śmierć na krzyżu to solidarność ze śmiertelnym życiem (por. Flp 2, 5–8; Ga 3, 13; 2 Kor 5, 21)³⁴. On jest „przekleństwem” i zadośćuczynieniem przez solidarność z ludzkością (por. Pwt 21, 23). Jak Chrystus zstępując do ludzi stał się „grzechem”, tak i oni przez powiązania z Nim zostali poddani Jego sprawiedliwości. On jednakże przez zapewnienie sprawiedliwości nie utracił swej niewinności (por. 2 Kor 5, 21; Dz 20, 28; Rz 3, 21–31).

Zmartwychwstanie Chrystusa jest przyjęciem przez Ojca Jego śmierci jako oddania się za ludzi (por. Flp 2, 9). Z tego powodu, że się uniżył, został wywyższony przez Ojca w naturze ludzkiej. Wywyższenie to polega na zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu (por. Rz 1, 3–4; 8, 34; Dz 2, 23; 5, 31; Ef 4, 9–10) oraz otrzymaniu najwznioślejszego imienia (por. Flp 2, 11).

Pawłowy hymn o kenozie Boga-Człowieka (por. Flp 2, 5–11) przedstawia Jego tajemnicę jako jedność tego samego wydarzenia zainaugurowanego we wcieleniu, tj. przyjęciu śmiertelnego ciała, osiągającego szczyt na krzyżu i pełnię w uwielbieniu. Chrześcijański etos ma uzasadnienie w Logos, aby stać się „na wzór Syna Bożego” (Rz 8, 29) i wyznać, że „Jesús Chrystus jest Panem” (Flp 2, 11)³⁵.

W kenozie Jezusa Chrystusa wykluczony jest proces immanentny, a podkreślone oddanie się w śmierci i akt Bożej wszechmocy w zmartwychwstaniu

³² Por. K. Prumm, *Diakonia Pneumatosis. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie. I. Theologische Auslegung des zweiten Korintherbriefes*, Rom 1967, s. 320–325; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen*, dz. cyt., s. 110–113; B. Haring, dz. cyt., vol. 1, s. 159–161; H. Hiebert, dz. cyt., s. 54.

³³ Por. H. Hiebert, dz. cyt., s. 54; H. Langkammer, *Etyka*, dz. cyt., s. 255–256; J. Nagórny, *Miejsc*, dz. cyt., s. 47.

³⁴ Por. A. Jankowski, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 98–99, 244–247.

³⁵ Por. J. Dey, *Apokastasis*, BThW I, 61; R. Schnackenburg, *Der Mensch vor Gott – zum Menschenbild der Bibel*, w: *Aufsätze und Studien zum Neuen Testament*, Leipzig 1973, s. 20.

(por. Kol 1, 19; 2, 9; Ef 1, 23; 3, 19; 4, 13)³⁶. Podjętą z miłości śmiercią Chrystus przechodzi do życia w łonie Trójcy Świętej, a Jego „stawanie się” zostaje uwieńczone ponadczasowym życiem. W ciele podległym śmierci, a chwalebny po zmartwychwstaniu, jest On źródłem działania Bożego.

W Liście do Hebrajczyków widać pogłębienie refleksji nad boskością i człowieczeństwem Chrystusa (por. Hbr 1, 1–3; 4, 14; 5, 7–9; 6, 6; 7, 3; 10, 9)³⁷. Syn Boży to dziedzic dóbr Bożych i przyczyna stworzenia (por. Kol 1, 16; J 1, 1–3). Skutkiem ofiary Chrystusa jest oczyszczenie (por. Hbr 9, 22), ekspiacja (por. Hbr 2, 17), odpuszczenie grzechów (por. Hbr 9, 26), odkupienie wieczne (por. Hbr 9, 12.15) i uświęcenie (por. Hbr 2, 11; 10, 10.14.29).

Współczucie dla grzeszników, na zasadzie wspólnej natury, zaznaczyło się w męce Jezusa, będącej szczytem Jego „dnia ciała” (por. Hbr 2, 14–18; 4, 15). Przeżył ludzki lęk przed śmiercią (por. Mk 14, 32–36). „Chociaż był Synem” – zrodzonym w wieczności (por. Hbr 1, 3) – „nauczył się” (por. Łk 2, 40.52), szczególnego „posłuszeństwa” cierpieniu i śmierci, na inny sposób wysłuchania prośby zanoszonej do Ojca (por. Rz 5, 18; Flp 2, 8; Hbr 5, 7–9)³⁸.

Zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie wskazuje, iż należy rozważać je w eschatologicznej perspektywie Jego wcielenia, śmierci i zmartwychwstania. We wcieleniu Syn Boży staje się człowiekiem podobnym do ludzi z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 2, 18; 4, 15; 7, 26; 9, 14). Wspólnota z ludźmi, dopuszczona przez Ojca (por. Mt 4, 1–11; Łk 22, 28), pozwala Zbawicielowi doświadczyć trudów ziemi (por. Hbr 4, 15).

Przez wcielenie Syn Boży uczestniczy w ludzkim istnieniu, by przez śmierć zwyciężyć ją w sobie i w człowieku: wcielenie, akt solidaryzowania się Syna Bożego z ludzkością (por. Hbr 2, 10–16; 9, 26–28)³⁹. Cierpienie nie tylko „udoskonało” Go w posłannictwie (nie idzie tu jednak o przymiot moralny), lecz i wierzących w Niego (por. Hbr 2, 10; 5, 9–10; 10, 14).

Jezus „z łaski Bożej za wszystkich zaznał śmierci” (Hbr 2, 9). Jego wywyższenie przez Ojca i danie Mu „imienia” (por. Hbr 2, 12) nastąpiło

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor Hominis”*, „Citta del Vaticano” 10 (1979); P. Stuhlmacher, dz. cyt., s. 1–35; H. Schlier, *Brief an die Epheser*, dz. cyt., s. 65; P. Benoit, *Ascension*, w: *Exegese et theologie*, vol. 1, Paris 1961, s. 386; N. A. Dahl, *Christ, Creation and the Church*, w: *The Background of the New Testament and his Eschatology*, In Hon. C. H. Dodd, Cambridge 1964, s. 442.

³⁷ Por. V. Taylor, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, Paris 1969, s. 99–100.

³⁸ Por. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1967, s. 54–68; C. Spicq, *La theologie des deux Alliances dans l'Epitre aux Hebreux*, RSPT 33 (1949), s. 22–26; A. Jankowski, *Biblijna teologia*, dz. cyt., s. 93–101; E. Helewa, dz. cyt., s. 131–133.

³⁹ Por. A. Vanhoye, dz. cyt., s. 193; E. Kasemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1957, s. 91; C. Spicq, *L'Epitre aux Hebreux*, Paris 1952, s. 41–49; E. Grasser, *Der Glaube im Hebraerbrief*, Marburg 1965, s. 209; O. Michel, *Der Brief an die Hebraer*, Göttingen 1960, s. 74–92; J. Moffat, *Epistle to the Hebrews*, Edimburgh 1957, s. 31–41.

w wyniku „śmierci krzyżowej” (por. Flp 2, 6–11). Jego udział w życiu człowieka nie tylko ma miejsce w niesprawiedliwej śmierci, ale także w doświadczeniu pokusy, bólu i cierpienia (por. Hbr 2, 18; 4, 15; 5, 7)⁴⁰.

W posłuszeństwie Ojcu Jezus Chrystus stał się Pośrednikiem (por. Hbr 2, 10; 5, 9; 10.28)⁴¹. W ten sposób „wydoskonała” ludzką naturę i przez zbawienie otrzymał życie uwielbione (por. Hbr 2, 9.18; 5, 9; 9, 13–14; 10, 9–10.20)⁴². Jego ofiara jest obecnością bóstwa, które triumfuje nad śmiercią i wywołuje skutki w zespolonych z Nim (por. 2 Kor 3, 17–18; 1 Kor 15, 45). Ofiara ta została złożona dobrowolnie, a ciało jest narzędziem zbawczym (por. Rz 7, 4) i miejscem zniszczenia grzechu (por. Kol 1, 22; Ef 2, 16)⁴³.

Cierpienie doprowadziło do wyniesienia ludzkiej natury Chrystusa, która przeniknięta chwałą Bożą stała się zdolna do pociągnięcia ludzi do siebie⁴⁴. Jego śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie stanowią niejako dwie fazy tego wejścia do niebieskiego przybytku (por. Hbr 2, 9; 6, 19; 9, 11–12.24; 10, 12–14). Ekspiacji dokonał przez Krew i przekroczył sanktuarium Bożej obecności, wchodząc do nieba i zdobywając „wieczne odkupienie”⁴⁵.

Nie zwyciężyła Go śmierć, ponieważ ofiarował się „według siły niezniszczalnego życia”, „przez Ducha wiecznego” (Hbr 7, 16; 9, 14); ponieważ Jego łączność z Duchem Bożym była nierozzerwalna, dlatego przeszedł ze śmierci, do życia⁴⁶. Chrystus jest „kapłanem na wieki” (por. Hbr 5, 5–9; 7, 26; 9, 14.24; 10, 12.20; Rz 1, 4; 1 Tm 3, 16; 1 P 3, 18) z połączenia natury ludzkiej z Osobą Słowa (por. Hbr 7, 24).

Chrystusa od wcielenia aż do zmartwychwstania uwydatnia także Nowe Przymierze. Ukazuje się On „raz jeden”, „na końcu wieków” (Hbr 9, 26; por. 1, 2; 1 Kor 10, 11; Ga 4, 4); „raz na zawsze” ofiarował siebie (por. Hbr 7, 27; 9, 28; 10, 10); „przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego”

⁴⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Historia i teologia przymierza*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 1, S. Łach, M. Filipiak (red.), Lublin 1975, s. 156–157; C. Spicq, *La theologie*, dz. cyt., s. 21–28; T. W. Manson, dz. cyt., s. 54–68.

⁴¹ Por. E. Grassler, dz. cyt., s. 209.

⁴² Por. J. Jeremias, *Hebraer 10, 20: „tout `estin. tes sarkos autou”*, ZNW 62 (1971), s. 130–132; O. Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*, Tübingen 1972, s. 81–83;

⁴³ Por. P. Blaser, dz. cyt. passim; I. Hermann, dz. cyt., s. 38–58; J. S. Vos, dz. cyt., s. 79–85.

⁴⁴ Por. A. Vanhoye, dz. cyt., s. 302–324.

⁴⁵ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków*, Lublin 1979, s. 122–129; H. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, London 1964, s. 23–238; G. H. Buchman, *To the Hebrews*, Garden City New York 1972, s. 230–238.

⁴⁶ Por. A. Schlatter, *Der Brief an die Hebraer*, Düsseldorf 1967, s. 33, 354; J. Moffat, dz. cyt., s. 97, 134; A. Vanhoye, *De Epistula ad Hebraeos*, Roma 1955, s. 159; O. Kuss, *La lettera agli Ebrei*, Brescia 1966, s. 114, 140; J. J. McGrath, *Trough the eternal Spirit*, Roma 1961, passim.

(Hbr 7, 24–25; 9, 12.24) z centralną ofiarą w planie Boga (por. Hbr 9, 12.26.28; 10, 10)⁴⁷.

Św. Łukasz i Paweł oraz autor Listu do Hebrajczyków widzą w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa spełniony akt Boży (por. Łk 24, 7.25–32.44–49; Dz 2, 23–35; 4, 12; 5, 31; 10, 40–43; 13, 23–24; 15, 11; 17, 31; 26, 18.22–23). W dziele paschalnym wypełnił On posłannictwo Boże (por. J 5, 36), które wymaga wiary (por. Łk 17, 5), zwłaszcza w Eucharystię (por. Łk 24, 30).

Zmartwychwstanie było m.in. zaaprobowaniem przez Ojca dzieła Syna (por. Dz 5, 31); Ojciec Go nigdy nie opuścił (por. Dz 10, 40). Jako potomek Dawida (por. Rz 1, 4), wypełnił Boże obietnice. Łaska zbawienia została zaofiarowana każdemu, kto zechce przyjąć ten dar, spełnia się w Chrystusie wskrzeszonym z martwych (por. Dz 17, 31)⁴⁸.

Życie Jezusa na ziemi jest spełnieniem zbawienia (por. Łk 4, 21; 7, 21–23; 10, 23; 13, 18–21; 16, 16; 17, 20–21; Dz 10, 36–43; 13, 23–33) oraz prorocत्व (por. Iz 24, 25.45–46). On jest wywyższonym Panem przez cierpienie i krzyż. Natomiast świadkami spełniania się planów zakrytych „od założenia świata” byli uczniowie Pańscy (por. Rz 16, 25; Ef 3, 4–5; Kol 1, 26; 1 P 1, 11–12). Tak powstałe Królestwo Boże ma rozwijać się w płaszczyźnie przestrzenno-ilościowej oraz wewnętrznie (por. Łk 13, 18–21; Mk 4, 30–32; Mt 13, 31–33)⁴⁹.

Królestwo Boże nie jest pozbawione prawa (por. Łk 16, 16), ale jego sprawiedliwość musi być większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszy (por. Mt 5, 20). Jest ono w nowym sposobie myślenia, odczuwania i życia ludzi poprzez działanie Ducha Świętego (por. Łk 17, 20–21).

W Jezusie nadeszło Królestwo Boże (por. Łk 11, 20; 17, 20–21; 19, 23–24). Towarzyszy mu „palec Boży” (por. Wj 8, 15; 31, 18; Pwt 9, 10; Ps 8, 4), „Duch Boży” (por. Mt 12, 28) i oznacza wszechmoc Boga. Jego moc działająca przez Jezusa to znak, iż zbliża się królestwo niebieskie. Ostatecznie Jezus staje jako wybawiciel w królestwie nie z tego świata⁵⁰.

⁴⁷ Por. S. Zedda, dz. cyt., s. 22–24, 252–254; C. Spicq, *La theologie*, dz. cyt., vol. 2, s. 268–272; J. Szlaga, *Paruzja*, dz. cyt., s. 187–189; T. Rakoczy, dz. cyt., s. 150–176.

⁴⁸ Por. G. Stahlin, dz. cyt., s. 180–183; R. Guardini, *Die letzten Dinge*, Würzburg 1940, s. 18–20; J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apotres*, Paris 1967, s. 454–456; R. Schnackenburg, *L'esistenza cristiana*, dz. cyt., s. 39–42; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3. *Etos*, Kraków 1984, s. 61; A. Hulsbosch, *La conversione nella Bibbia*, Bari 1970, s. 75–100.

⁴⁹ Por. G. Stahlin, dz. cyt., s. 181–183; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I Teil: *Verkündigung Jesu*, Gutersloh 1973, s. 99–106; A. Jankowski, *Regnum venturum quod adest*, CT 25 (1954), s. 147–161; B. Schultze, *Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnisses vom Senfkorn*, OCP 27 (1961), s. 362–386.

⁵⁰ Por. P. Hunermann, *Reich Gottes*, SM 4, kol. 137–141; S. Bastianel, L. Di Pinto, *Per una fondazione biblica dell'etica*, w: *Corso di morale*, vol. 1, s. 139–140; C. Larcher, *L'actualite chretienne de l'Ancien testament d'apres le Nouveau Testament*, Paris 1962, s. 30–32; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1979, s. 48; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, dz. cyt., s. 99–107.

Wyrażenia Łukaszkowe „teraz” i „dzisiaj” wskazują, że oczekiwane zbawienie już jest obecne w osobie Chrystusa (por. Łk 2, 11.29; 4, 21; 5, 10.26; 6, 19; 9, 1–6.11; 10, 1–17; 11, 20; 12, 52; 13, 18–21; 17, 21; 22, 69; 23, 43), który ma Ducha Bożego jako Pan i Syn Boży⁵¹. Jako potomek Dawida ma królewskie prawa, jako Zbawiciel wybawia od grzechu (por. J 4, 42), a jako Mesjasz (por. Łk 22, 69; Dn 7, 13) zapewnia uczestnictwo w łasce i życiu.

Nie ma zasadniczej różnicy między tytułami „Chrystus”, „Pan”, „Syn Boży”, którymi Łukasz obdarza Jezusa z Nazaretu⁵². Patrzy on na Jego przyjście na świat tak jak na Jego zmartwychwstanie, tj. jak na dzieło mocy Bożej (por. Łk 1, 35). To właśnie za sprawą Boga w Synu „rozpoczyna się eschatologiczna era ludzkości”⁵³. Jego ukazanie się niesie z sobą dar Ducha Św., zainaugurowanie przymierze radości (por. Łk 1, 14.41.67; 2, 25–27.36–38)⁵⁴.

Teologia Janowa wyróżnia się m.in. wizją jedności i charakteru eschatologicznego misterium Jezusa. Jego bóstwo jako wcielonego Słowa oraz zmartwychwstanie nadają Jego istnieniu na ziemi sens ostateczny (por. J 1, 1–2.18; 3, 16; 5, 18–30; 8, 36.58; 9, 35; 11, 27; 14, 13; 17, 2; 20, 28.31; 1 J 1, 1–4; 3, 8; 4, 9–10.14–15; 5, 5.9.12.20). Słowo, które było u Boga jest powiązane z Nim i w pełni objawiło Ojca (por. J 3, 11; 6, 46; 7, 16; 14, 6–11; Mt 11, 27).

Motywy działania Bożego w Chrystusie jest Jego miłość, która udziela wierzącym życia wiecznego (por. J 3, 16). Jeżeli Ojciec przekazał Synowi udzielanie życia (por. J 3, 35), to także sądenie (por. J 5, 18–30; 8, 36.58). Jednak tylko wiara pozwala widzieć w Nim proroka wyposażonego w szczególną moc (por. J 9, 35; 11, 27; Mt 16, 18). Wyznanie mesjańsko-chrystologiczne obejmuje tytuł „Mesjasza” (por. J 1, 14), godność Syna Bożego i „Tego, który miał przyjść na świat” (por. J 6, 14; Mt 11, 3; Łk 7, 19)⁵⁵.

⁵¹ Por. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1962, s. 80, 124, 158–159; G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris 1965, s. 24–25; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1962, s. 107; H. Schurmann, *Das Lukasevangelium*, Freiburg 1969, s. 112–225.

⁵² Por. H. Conzelmann, dz. cyt., s. 164; G. Voss, *Die Christologie*, dz. cyt., s. 45–60, 85–93.

⁵³ Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1961, s. 83; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testament*, München 1967, s. 149.

⁵⁴ Por. F. Gryglewicz, *Duch Święty w ujęciu św. Łukasza*, w: *Duch Święty – Duch Boży*, s. 76–79; tenże, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1974, s. 374–380.

⁵⁵ Por. A. Feuillet, dz. cyt., s. 114–126; S. Mędała, *Natura i przeznaczenie świata według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1976, s. 210–213; E. Malatesta, dz. cyt., s. 306–308; J. Jeremias, *Słowo objawiające. Forma literacka Prologu Janowego*, w: *Biblia dzisiaj*, J. Kudasiewicz (red.), Kraków 1969 s. 311; G. A. F. Knight, *Law and Grace. Must a Christian Keep the Law of Moses?*, London 1962, s. 61–64; H. Ordon, *Eschatologia czwartej Ewangelii*, w: *Biblia o przyszłości*, s. 130–139; A. Jankowski, *Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii*, SSHT 8 (1975), s. 37–39.

Słowo wcielone otrzymało od Ojca władzę nad każdym „ciałem”, ku udzielaniu życia (por. J 10, 10) i sądu (por. J 5, 26–27). Kiedy „godzina” już się rozpoczęła, Jezus daje uczniom głębszy wgląd w naturę tego życia, które już posiadają, a którego ukoronowanie nastąpi w eschatologii. Lecz sprawowanie przez Niego pełni władzy zależy od wejścia do chwały niebieskiej. Dopiero wtedy Jezus wolny będzie od wszelkich ograniczeń (por. J 17, 2)⁵⁶.

Jan akcentuje wcielenie jako ukazanie się Boga w Jego Synu (por. 1 J 1, 1–4). Mimo to, nie jest On siłą magiczną, która uwalniałaby człowieka od czujności (por. 1 J 3, 8–9). W miłości Bóg uprzedza człowieka i jest źródłem miłości bliźniego (por. J 3, 16). Nie ludzkość dała początek miłości, lecz On, który w Chrystusie dał siebie w darze. Miłość łączy się ściśle z wiarą w synostwo Boże Jezusa: Bóg posłał Syna jako Zbawiciela (por. 1 J 4, 9–10.14–15)⁵⁷.

W przyjściu Chrystusa do historii weszło Słowo Boże i „zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Syn Boży stał się jak człowiek wraz ze śmiercią, którą przyjął z miłości do Boga i ludzi (por. J 10, 11–18; 12, 23–28; 14, 31; 15, 13; 17, 5; 19, 30; Dz 1, 5). Bóg przez Syna, jako Słowo, przyjmuje ciało – wykładnik ziemskiego pochodzenia, staje się mieszkaniem Słowa. Bóg w swoim Synu przełamał nieskończoną przestrzeń między sobą a człowiekiem i światem⁵⁸.

Pascha Jezusa z Nazaretu integruje „godzinę” Jego ziemskiego życia (por. J 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23–28; 13, 1; 17, 1.5)⁵⁹. Śmierć (por. J 2, 4; 7, 33–36; 8, 21; 9, 4; 10, 15; 12, 7.23–36) przyniesie życie, z którego będą czerpać wierzący. Jednak ona nie wyczerpuje tej „godziny”: chodzi o przejście Jezusa z sądu świata

⁵⁶ Por. J. Blank, dz. cyt., s. 92–95, 131–133; K. Romaniuk, „Ja jestem zmartwychwstaniem” (J 11, 25), *Conc* 6 (1970), z. 2, s. 231; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., s. 536–538; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1977, s. 388–392; B. Vawter, *Johannine Theology*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, R. E. Brown (ed.), New York 1968, s. 838–839; H. Ordon, dz. cyt., s. 132–139.

⁵⁷ Por. G. Johnston, *The Spirit Paraclet in the Gospel of John*, Cambridge 1970, s. 80–126; F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, Poznań 1968, s. 118–124; S. Mendala, dz. cyt., s. 212–217; E. Malatesta, *Interiority and Covenant. A Study of „einai en” and „menein en”*. In the *First Letter of Saint John*, Rome 1978, s. 24–27; H. Langkammer, *Etyka*, dz. cyt., s. 218–220; A. Feuillet, *Le mystere de l’amour divin dans la theologie johannique*, Paris 1972, s. 244–246; H. Halter, *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterium fur das proprium Christlicher Moral*, Freiburg im Br. 1977, s. 429–433.

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, dz. cyt., nr 18; E. Malatesta, dz. cyt., s. 306–308, 322–325; A. Feuillet, *Le mystere de l’amour*, dz. cyt., s. 30–31, 41–69; A. Humbert, *L’observance des commandements dans les ecrits johanniques (Evangile et Premiere Epitres)*, Smor 1 (1963), s. 190–191; G. Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannes-Evangeliums*, Cambridge 1974, s. 110–154.

⁵⁹ Por. J. Blank, *Untersuchungen zur Johannischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, s. 75–85, 139; W. Thusing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Christi im Johannesevangelium*, Münster 1959, s. 31–40, 88–100; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, s. 243; M.-E. Boismard, *Le Prologue de St. Jean*, Paris 1953, s. 67.

do chwały Ojca. Chodzi nie o miłość Jezusa ku światu, gdzie panuje „zły”, ale ku „swoim”, którym przyniósł życie wieczne (por. J 13, 1)⁶⁰.

Janowa Ewangelia przedstawia zmartwychwstanie Jezusa jako dzieło Boga (por. J 12, 27–28; 17, 1–5) i Chrystusa (por. J 10, 17–18; 2, 19–22). On przyjmuje śmierć, którą wypełnia plany Boże, a uwielbiony będzie przez zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Św. (por. J 3, 14; 8, 28; 12, 23.41; 16, 7), które będą objawieniem „godziny” Syna (por. J 17, 5.24). Droga do Ojca prowadzi poprzez Syna wyniesionego ponad stworzenia (por. J 3, 12.17–18; 1 J 5, 20)⁶¹.

Paradoks ten należy do Janowej teologii: „Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi życie w sobie samym” (J 5, 26). Co zatem czyni Chrystus, to samo czyni Bóg zjednoczony z Nim (por. J 5, 9.19–22.30.36; 10, 25.29.32.37–38; 14, 10). On działa w jedności z Ojcem: uzasadnienie czynów czerpie z tego, że jest w Ojcu, a Ojciec w Nim (por. J 14, 11). Równość tłumaczy Jezus identycznością działania (por. J 5, 19–20). Współistotność Ojca i Syna sprawia, że nauczanie Jezusa pochodzi od Ojca (por. J 14, 10). Toteż Jego słowa i czyny są jednocześnie słowami i czynami Ojca (por. J 5, 17–18; 7, 16–17; 8, 26–29; 9, 16–41; 12, 49–50)⁶².

Oto tajemnica życia Chrystusa z Ojcem (por. J 1, 18; 6, 46; 7, 29; 8, 16.19.27.29; 10, 30.38; 12, 45; 14, 6–11; 17, 20–22), którego objawił On dzięki temu, że był na Jego łonie i jest Jego Synem (por. J 3, 11; 6, 46; 7, 16; 10, 15; 14, 6–11; Łk 10, 22; Mt 11, 27). Nieznajomością Jezusa jest nieznajomość Boga, który Go posłał (por. J 16, 21). Jezus zna Boga (por. J 8, 55; 17, 25), bo od Niego pochodzi (por. J 6, 46). Jedność uczniów ma być dowodem boskiego posłannictwa Jezusa (por. J 1, 13)⁶³.

⁶⁰ Por. A. Jankowski, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 178–179; B. Vawter, *The Gospel according to John*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, s. 418–419; S. Schulz, *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Berlin 1969, s. 353; E. Maltesta, dz. cyt., s. 192–211; H. Langkammer, *Jn 2, 4 w świetle najnowszej egzegezy*, RBL 15 (1962), s. 82–91; I. Hermann, *Der gute Hirt – Bild und Wirklichkeit. Eine Homilie zu Jo 10, 11–16*, BuL 4 (1963), s. 70–74.

⁶¹ Por. X. Leon Dufour, *Pere, fais-moi passer sain et sauf à travers cette heure* (J 12, 27), w: *Neues Testament und Geschichte. Festschrift für O. Cullmann*, Zurich 1972, s. 157–165; J. Szlaga, *Nowe Przymierze*, dz. cyt., s. 122–129; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, s. 537; R. Bultmann, dz. cyt., s. 390; B. Vawter, *Johannine Theologie*, dz. cyt., s. 838–839; P. Jouon, *Le verbe angélique dans saint Jean*, RSR 28 (1938), s. 234–236.

⁶² Por. J. Blank, *Krisis*, s. 93, 132; K. Romaniuk, „Ja jestem...”, dz. cyt., s. 231; B. Vawter, *Johannine Theology*, dz. cyt., s. 838–839; tenże, *The Gospel*, dz. cyt., s. 418–419; E. Malatesta, *The Spirit Paraclete in the Fourth Gospel*, Bb 54 (1973), s. 539–550; R. E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, NTS 13 (1966/67), s. 113–132; A. M. Kothgasser, *Die Lehr-, Erinnerungs-, Bezeugungs- und Einführungsfunktion des johanneischen Geist-Parakleten gegenüber der Christus-Offenbarung*, Sal 33 (1971), s. 570–575.

⁶³ Por. R. Bultmann, dz. cyt., s. 390; H. Langkammer, *U podstaw chrystologii*, dz. cyt., s. 55–57; J. M. Casabo Suque, *Teologia moral en San Juan*, Madrid 1970, s. 328–340; A. Feuillet, *Le mystère de l'amour*, dz. cyt., s. 108; M.-E. Boismard, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de Saint Jean*, RB 56 (1949), s. 376–378, 388–390; E. Malatesta, *Interiority*, dz. cyt., s. 192–211, 289–290.

Objawiona w Chrystusie „chwała” Ojca (por. J 1, 14–18; 2, 11; 8, 54; 11, 4.40; 12, 28) w pełni nastąpi w zmartwychwstaniu (por. J 3, 14; 7, 39; 12, 23.28.31–33; 13, 31–32; 17, 1–5.24)⁶⁴. Wraz z Jego śmiercią łaski popłyną ku życiu wierzących a dla tych, którzy odrzucili wołanie Boga w Synu, stanie się źródłem śmierci. Syn Człowieczy doznaje wraz z rozpoczęciem „godziny” chwały w Ojcu. Chwała Boża, płynąca z działalności ziemskiej Jezusa oraz krzyża i zmartwychwstania, stanowi jedno „teraz”, niepodzielne na etapy (por. J 13, 31–32).

Wcielenie Syna Bożego realizuje się w pielgrzymowaniu aż do zmartwychwstania⁶⁵. Czwartą Ewangelii wskazuje na jedność przyjścia Syna Bożego na świat aż do Jego śmierci i zmartwychwstania (por. J 13, 3; 16, 28; 17, 3–5.8.13). Zatem idzie tu o posłannictwo Słowa, a nie o odwieczne pochodzenie od Boga, który w Chrystusie dał najwyższy dowód miłości (por. J 3, 16; 1 J 4, 7–16): Chrystus jest pełnią łaski i objawienia Bożego (por. J 1, 18)⁶⁶.

3. Mimo różnic, chrystologie św. Pawła, Listu do Hebrajczyków, św. Łukasza i św. Jana ukazują Chrystusa jako wcielonego Syna Bożego, który w swej cielesności trwał aż do zmartwychwstania. Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego – to trzy momenty tego samego wydarzenia zbawczego. Wydaje się, iż nie można ich inaczej interpretować jak tylko w powiązaniu z całą egzystencją Chrystusa.

Na wcielenie Chrystusa należy patrzeć przez Jego śmierć i zmartwychwstanie. Poprawnie rozumiana chrystologia nie może być inkarnacyjno-nalistyczna ani eschatologiczna⁶⁷. Obie te teorie dalekie są od prawdy o wcieleniu i zmartwychwstaniu Syna Bożego, kiedy to zamieszkała w Jego człowieczeństwie „cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2, 9; por. Rz 1, 4; Ap 5, 12).

W Chrystusie mieszka cała pełnia działania Bożego, ale „na sposób ciała” (Kol 2, 9), które jest źródłem działania Bożego. W Nim-Człowieku zamyka się pełnia bytu, tzn. organiczna jedność uzależniona od Chrystusa-Głowy. Jego zmartwychwstanie rozchodzi się na kosmos za pośrednictwem Ciała

⁶⁴ Por. W. Thusing, *Die Erhöhung*, dz. cyt., s. 240–253; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., s. 340; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1962, s. 159.

⁶⁵ Por. R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*, München 1963, s. 116.

⁶⁶ Por. H. Ordon, dz. cyt., s. 137–138; R. E. Brown, dz. cyt., s. 113–132; S. Mędała, dz. cyt., s. 212–213; H. Langkammer, *U podstaw chrystologii*, dz. cyt., s. 55–57; M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1927, s. 424–428; V. P. Furnish, *The Love Command in the New Testament*, London 1972, s. 91–95; S. Cipriani, „Dio e l'amore”. *La dottrina della carita in San Giovanni*, SC 94 (1966), s. 214–231; H. D. Wendland, dz. cyt., s. 116–120.

⁶⁷ Por. J. Moltmann, *Religione, Rivoluzione e Futuro*, Brescia 1971, s. 173–174.

eklezyjalnego. W Chrystusie mieszka natura Boża z doskonałościami i z tej racji przewyższa On świat i napełnia łaskami, także dla życia społecznego⁶⁸.

Moc Syna Bożego ukazuje się w Jego zmartwychwstaniu, które nie było zapoczątkowaniem Jego Boskiej egzystencji (por. Rz 5, 10; 8, 29; 1 Kor 1, 9; 15, 28; 2 Kor 1, 19; 4, 6; Dz 2, 36), lecz manifestacją Syna Bożego. Zatem na czoło wysuwa się prawda o synostwie Bożym i ludzkim pochodzeniu Mesjasza. Zmartwychwstanie Chrystusa jest zatem ujawnieniem pierwszej z nich (por. Rz 1, 4)⁶⁹.

Nowe Przymierze wskazuje dwa sposoby bytowania Chrystusa, które są uzależnione od narodzenia się z rodu Dawida oraz od zmartwychwstania. Pierwszy fakt rzutuje na podleganie prawom egzystencji. Drugi natomiast ukazuje moc Ducha Bożego w Chrystusie. Oznacza to intronizację Chrystusa, poprzez którą Bóg daje Mu swoją moc (por. Ef 1, 19–20; 2 Kor 13, 4; 1 Kor 15, 43)⁷⁰.

Dawna chrystologia we wcieleniu widziała urzeczywistnienie tajemnicy Chrystusa jako Emmanuela, Boga z nami (por. Iz 7, 14; 8, 8; Mt 1, 23)⁷¹. Zmartwychwstanie natomiast sprowadzono do objawienia się prawdy wcielenia. Taka koncepcja kryła jednak niebezpieczeństwo doketyzmu; zapomniano, że Chrystus jest Synem Bożym także w swym człowieczeństwie, które w zmartwychwstaniu zostało ubóstwione⁷².

⁶⁸ „Przez czyny, cuda i słowo zostało objawione, że »w Nim (...) mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała« (Kol 2, 9). Człowieczeństwo Jezusa ukazuje się w ten sposób jako »sakrament«, to znaczy znak i narzędzie Jego Bóstwa i zbawienia, które przynosi. To, co było widzialne w Jego ziemskim życiu, prowadzi do niewidzialnego misterium Jego synostwa Bożego i Jego odkupieńczego posłania» (KKK, nr 515); por. KKK, nr 484.

⁶⁹ Por. R. Schnackenburg, *Der Mensch*, dz. cyt., s. 19–22; A. Feuillet, *Morte du Christ et mort du chretien d'apres les epitres pauliniennes*, RB 66 (1959), s. 481–513; K. Romaniuk, *L'amour du Pere et du Fils dans la soteriologie de saint Paul*, Rome 1974, s. 74–95; P. Benoit, dz. cyt., s. 384–387; N. A. Dahl, dz. cyt., s. 440–444.

⁷⁰ „Jesus zostaje ostatecznie objawiony jako »ustanowiony według Ducha Świętości przez powołanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym« (Rz 1, 3–4). Św. Paweł podkreśla ukazanie się mocy Bożej przez dzieło Ducha, który ożywił martwe człowieczeństwo Jezusa i powołał go do chwalebego stanu Pana» (KKK, nr 648); por. A. Jankowski, *Duch Święty*, dz. cyt., s. 63–75; H. Langkammer, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 80–82.

⁷¹ Por. B. Gherardini, *La Chiesa. Arca dell'Alleanza. la sua genesi, il suo paradosso, i suoi poteri, il suo servizio*, Roma 1979, s. 54–61; J. Homerski, dz. cyt., s. 59; A. Vanhoye, *La nuova alleanza nel Nuovo Testamento*. Roma 1984, s. 59–61; A. Jankowski, *Biblijna teologia*, dz. cyt., s. 146–149; H. Frankemolle, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthaus*, Münster 1974, s. 7–21; J. Kudasiewicz, *Lud Boży*, AK 68 (1965), s. 276–289; S. Zedda, dz. cyt., s. 22–25.

⁷² Por. U. B. Muller, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde*, Stuttgart 1975, s. 59–65; Docetism, ODCC, s. 413; W. P. Loewe, *Jesus Christ*, w: *The New Dictionary of Theology*, J. A. Komonchak i in. (ed.), Collegeville 1987, s. 533–538; W. Łydka, *Dokeci*, EK 4 kol. 30–32.

Od wcielenia aż do zmartwychwstania Chrystus jest wydarzeniem eschatologicznym, bo jest w Nim dążenie do przyszłości w Bogu. Jego ukazanie się na ziemi jest czymś nowym, bo dziełem Bożym (por. Łk 1, 35). Oto za sprawą Boga i dzięki Jego mocy (por. Ps 103, 30) urzeczywistnia się Boży zamiar, tj. poczęcie Syna Bożego, nowa historia ludzi i świata.

W Chrystusie nadchodzi Królestwo Boże (por. Ga 4, 4; Łk 1, 71; 2, 11.29–32; 10, 23–24; 11, 20; 17, 20–21; Mk 1, 14), chociaż Jego „godzina” jeszcze nie nadeszła (por. J 2, 4; 7, 30; 8, 20). Posłanie Syna Bożego jest wejściem w „wiek przyszły” (por. Hbr 9, 26; Ef 1, 9–10). Dopiero paruzja zapoczątkuje eon eschatologiczny w ścisłym znaczeniu. Zesłany Syn Boży istnieje więc w swej preegzystencji (por. Rz 1, 3–4; 8, 3.32; 1 Kor 8, 6; 2 Kor 8, 9; Flp 2, 6; Kol 1, 15–18). Zatem „pełnia czasu” (Ga 4, 4) to ukazanie się planu Bożego (por. Mk 1, 15)⁷³.

Oto Jezus z miasta Dawidowego przychodzi dla wybawienia od grzechu. „Mesjasz i Pan” jest Zbawicielem, a więc królem i Bogiem (por. Łk 2, 11). Powszechność zbawienia obejmuje w wierze Żydów oraz pogan (por. Łk 2, 29–32; Iz 40, 5; 42, 6; 49, 6.9; 52, 10). Dar oglądania planów Bożych, które były zakryte „od założenia świata” (por. Rz 16, 25; Ef 3, 4–5; Kol 1, 26; 1 P 1, 11–12) mieli uczniowie Pańscy (por. Łk 10, 23–24; Mt 11, 25–27)⁷⁴.

Objawienie się wszechmocy Boga; „palec Boży”, „Duch Boży” jakby fizycznie wskazuje na znak królestwa niebieskiego. Szatan odchodzi pokonany przez Tego, który wybawia ludzkość z więzów grzechu (por. Łk 11, 20; Wj 8, 15; Mt 12, 18). Jednak królestwo, o którym mówi Jezus, nie jest z tego świata, nie oznacza materialnej potęgi, ale jest w ludziach i działa na sposób Ducha Świętego (por. Łk 17, 20–21)⁷⁵.

Dobra nowina jest bliskością Królestwa Bożego oraz wezwaniem do nawrócenia i wiary. Nawrócenie się kieruje do Boga i Jego Królestwa. Dopiero

⁷³ Por. P. Hoffmann, *Eschatologie und Friedensshan in der Jezusüberlieferung*, w: *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, Stuttgart 1981 s. 119–126; C. H. Dodd, *Założyciel chrześcijaństwa*, Paris 1978, s. 68–73; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, dz. cyt., s. 87–107; S. Zedda, dz. cyt., s. 23–27; M. Zerwick, *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Roma 1966, s. 15–16; P. Stuhlmacher, dz. cyt., s. 1–35; A. Weiser, *Zentrale Themen des Neuen Testament*, Donsuworth 1978, s. 97–100.

⁷⁴ Por. R. Rubinkiewicz, *Królestwo Boże w społeczności Izraela w literaturze apokryficznej Starego Testamentu*, w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*, S. Łach, M. Filipiak (red.), Lublin 1976, s. 123–128; R. Penna, *Lo Spirito di Cristo*, Brescia 1976, s. 47–48; H. Langkammer, *U podstaw chrystologii*, dz. cyt., s. 55–47; S. Porubcan, *Il patto nuovo in Is 40–66*, Roma 1958, s. 37–42; B. Haring, dz. cyt., vol. 1, s. 30; J. Nagórny, *Trynitarny undament*, dz. cyt., s. 51–52; C. Caffarra, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, s. 40–42; J. M. Casabo Suque, dz. cyt., s. 254–255; G. Bouwmann, *L'imitazione di Cristo nella Bibbia*, Bari 1969, s. 32–33.

⁷⁵ Por. A. Jankowski, *Regnum*, dz. cyt., s. 147–161; C. H. Dodd, *Założyciel chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 68–73; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, dz. cyt., s. 98–105; J. Homerski, dz. cyt., s. 48; C. Larcher, dz. cyt., s. 30–32; S. Bastianel, L. Di Pinto, dz. cyt., s. 139–141.

z Chrystusem rozpoczyna się czas świętości i łaski. Przede wszystkim chodzi o to, by uwierzyć w Ewangelię Chrystusa, to znaczy zaufać Panu i uznać wszechmoc Bożą, przejawiającą się w nadchodzącym Królestwie (por. Mk 1, 14–15; Mt 4, 12–17; Łk 4, 14–15)⁷⁶.

Pielgrzymowanie Jezusa podlegało czasowi, pokusom, walce, cierpieniom i dramatowi śmierci. Taki był Syn Boży, który wcielił się. Jednak czas Jego nie był czasem grzechu (por. 1 Kor 5, 21; Rz 8, 6; Hbr 4, 15; 7, 26–27; 9, 14; 1 P 2, 22; J 8, 34–46; 14, 30; 1 J 3, 5), lecz czasem oddania się Bogu i ludziom; czasem zdania się na Ojca (por. Mk 14, 34–36; Mt 24, 30; 26, 26–29.38–43; Łk 22, 17–20.39.46; J 10, 14–18; 12, 23–28; Hbr 5, 7–8; 10, 5–10; 12, 2)⁷⁷.

Śmierć Chrystusa stała się paradoksalnie załamaniem się Jego istnienia w czasie (por. Mk 15, 34; Mt 27, 46) a zarazem i Jego odbudowaniem w oddaniu samego siebie Bogu. Stała się ona spełnieniem Jego ofiary wobec Boga. Zewnętrzne, pojęte na sposób ludzi, odrzucenie przez Boga na Kalwarii wskazuje na zdanie się na wolę Bożą (por. Ps 22, 2)⁷⁸.

W oddaniu się Bogu, „który mógł Go wybawić od śmierci” (Hbr 5, 7) Chrystus osiągnął szczyt napięcia między śmiercią a życiem. Jedność z grzesznikami zaznaczyła się w Jego męce, będącej szczytem Jego „dni ciała” (por. Hbr 2, 14–18; 4, 15). Wypełnił On wolę Ojca, a przez zmartwychwstanie odniósł zwycięstwo nad śmiercią (por. Rz 6, 9). Ojciec dał Mu „siłę niezniszczalnego życia”, a to pozwoliło na sprawowanie funkcji niebieskiego liturga (por. Hbr 7, 16.24)⁷⁹.

⁷⁶ Por. P. Hoffmann, dz. cyt., s. 120–124; A. Weiser, dz. cyt., s. 7–13; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, dz. cyt., s. 103–106; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1977, s. 92; H. P. Owen, *Eschatology and Ethics in the New Testament*, SJT 15 (1962), s. 369–370; W. Schrage, *Ethik des Neuen Testament*, Göttingen 1982, s. 22–23; C. H. Dodd, *Evangelo e legge. Rapporto tra fede ed etica nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1968, s. 36–41.

⁷⁷ Por. J. Bonsirven, *Les enseignements de Jesus-Christ*, Paris 1976, s. 53–58; J. Jeremias, *Abba*, w: *Biblia dzisiaj*, s. 316–331; A. Feuillet, *Mort de Christ et mort du chretien d'apres Mt 5, 17–20. Comparaison avec la doctrine de l'Epitre aux Romains*, NTS 17 (1970–71), s. 481–513; T. Rakoczy, dz. cyt., s. 151–157; Jankowski, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 160–162.

⁷⁸ Por. L. P. Trudinger, „*Eli, Eli Lama Sabachthani? A Cry of Dereliction? or Victory?*”, JETS 17 (1974), s. 235–238; A. Jankowski, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 161–163; J. Kremer, „...denn sie werden leben”, Stuttgart 1972, s. 20–23; H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament*, ZThK 65 (1968), s. 1–22; J. Homerski, dz. cyt., s. 352–353.

⁷⁹ „To, co Chrystus osiągnął i obwieścił, oznacza coś więcej niż ocalenie duszy, gdyż jest to zbawienie człowieka, jego nowa egzystencja dzięki stwórczej mocy Boga. A prawdą tego ocalenia i nowej egzystencji jest śmierć (...). Śmierć Chrystusa jest ofiarowaną nam częścią tej całości, której drugą częścią jest zmartwychwstanie” (Guardini, dz. cyt. s. 18–20); por. C. Spicq, *La theologie des deux Alliances dans l'Epitre aux Hebreux*, RSPT 33 (1949), s. 22–26; J. Szlaga, *Eschatologia Listu do Hebrajczyków*, w: *Biblia o przyszłości*, s. 94–96; E. Helewa, dz. cyt., s. 132–133; A. Jankowski, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 154–157; tenże, *Biblijna teologia*, s. 93–101; C. K. Barrett, *The Epistle*, dz. cyt., s. 124–128; J. Kudasiewicz, *Historia*, dz. cyt., s. 154–157; B. Haring, dz. cyt., vol. 2, s. 504–506.

Chrystus posiadał ludzką naturę, która podlegała prawu śmierci. Będąc duchem (por. 1 P 1,11) jednak nie podlegał przemijaniu. Dlatego, mimo iż został złożony do grobu, został wskrzeszony, by żyć wiecznie (por. Rz 6, 10; 1 P 3, 18; Hbr 9, 28). Zmartwychwstanie nadaje więc życiu Chrystusa charakter eschatologiczny⁸⁰. Współzmartwychwstanie z Chrystusem stwarza podstawę do nadziei, że wierzący będą żyli we wspólnocie z Nim.

Przez narodzenie, życie, śmierć oraz zmartwychwstanie Chrystus ukazał głębszy wymiar eschaton. Jego człowieczy czas był zawsze ukierunkowany ku przebywaniu z Bogiem. Zmartwychwstanie antycypowało Jego bóstwo i jedność z Ojcem. Wszystkie etapy życia Chrystusa miały charakter „raz na zawsze”, charakter tego, co ostateczne. Wcielenie zatem jako antycypacja zmartwychwstania jest dziełem wszechmocy Bożej.

Wobec tej prawdy nie można zapomnieć, że antycypacją zmartwychwstania jest krzyż i śmierć Chrystusa w opuszczeniu przez Boga (por. Mt 26, 36–46; Mk 14, 32–42; Łk 22, 39–46). W dramacie umierania na krzyżu szuka wsparcia u Boga, zdając się na Jego wolę (por. Mt 27, 45–50; Mk 15, 33–38; Łk 23, 44–46)⁸¹.

Chrystus jako wydarzenie eschatologiczne pozostanie dla ludzi, świata i historii nadzieją opartą na Jego śmierci i zmartwychwstaniu (por. Rz 4, 24–25; 8, 31–34). Wiara w zmartwychwstanie Chrystusa jest największym hołdem składanym wszechmocy Bożej. Nadzieja na osiągnięcie zbawienia opiera się na woli Boga, potwierdzonej wydaniem Chrystusa na śmierć, Jego zmartwychwstaniem i zesłaniem Ducha Św. (por. Rz 5, 8–11)⁸².

Bóg jest dla ludzi „Bogiem nadziei” (Rz 15, 13), a Chrystus naszą nadzieją (por. Kol 1, 27; 1 Tm 1, 1). Przebywający w swych członkach zmartwychwstały Pan jest dla nich „nadzieją chwały” (por. Rz 5, 2), czyli życia wiecznego (por. Tt 1, 2; 3, 7). Znaczy to, że naszą nadzieją jest Bóg w Chrystusie. Całe życie chrześcijanina powinno upływać pod znakiem nadziei, a jej przedmiotem jest sam Jezus Chrystus i pełne zjednoczenie z Nim.

⁸⁰ Por. J. Moltmann, dz. cyt., s. 164; C. Spicq, *L'Épître*, dz. cyt., s. 271; T. Rakoczy, dz. cyt., s. 150–176.

⁸¹ Por. M. Marchel, *Abba, Pere! La priere du Christ et des chrétiens*, Romae 1963, s. 102–104; P. Benoit, *Passion et Resurrection du Seigneur*, Paris 1966, s. 19–20; J. Kremer, „...denn sie”, dz. cyt., s. 20–23; A. Jankowski, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 160–162; R. S. Barbour, *Gethsemane in the Tradition of the Passion*, NTS 16 (1969–70), s. 231–251; R. Zehnle, *The Salvific Charakter of Jesus' Death in Lucan Soteriology*, ThS 30 (1969), s. 420–444.

⁸² Por. J. Giblet, dz. cyt., s. 38–39; O. Merk, dz. cyt., s. 15–19, 54–57; J. Dupont, *SYN CHRISTO (I)*, dz. cyt., s. 80–83; V. P. Furnish, *Theology*, s. 115–132; H. Langkammer, *Etyka*, dz. cyt., s. 156–157; B. Haring, dz. cyt., vol. 2, s. 503–506.

Całe życie i działanie Jezusa Chrystusa jest wydarzeniem eschatologicznym nie tylko dla Niego samego, ale także dla ludzkości, świata i historii. Chrystus Pan w ciele i chwale zmartwychwstania ma znaczenie ziemskie i eschatologiczne. To osobowa obecność Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego w historii i zapoczątkowanie przyszłości Bożej tej wspólnoty. Relacja Chrystusa do Boga, do ludzkości i do świata ma zawsze wymiar osobowy, zwłaszcza na etapie drogi ku pełni ludzkości i historii.

Ks. Bronisław Mierzwiński

UKSW w Warszawie

PARAFIA MIEJSCEM GŁOSZENIA EWANGELII NADZIEI

THE PARISH AS A PLACE TO PREACH THE GOSPEL OF HOPE

The article is divided into two parts; I – The parish as a place to preach the Gospel of hope; II – Bringing back hope to the poor: An annual schedule of pastoral work. In the first part the reflection is focused on several key issues; the parish and its current meaning, hope as a theological virtue, its understanding and realization; the concept of the Gospel of hope preached in the face of problems, disasters and dramas of the modern world, the role of a priest as a man of hope, the awareness that the Gospel of hope is not only preached but carried out as well. The modern world is not only sensitive to the words, however beautiful they might be, but to concrete deeds which bring relief to human beings in need.

In the second part the author develops the concept of the first year in the current cycle of pastoral work, illustrating it with specific examples. Firstly, he concentrates on the drama of poverty supporting his views with data referring to the current situation in Poland. The Catholic Church makes an effort with regard to unemployment and poverty in families. It does not only preach the Gospel of hope but helps the people and their families in need. One can easily say that no other institution does as much as the Catholic Church in Poland, especially by the activities of the Polish Caritas, for the people in the face of their dramas.

Niniejsze refleksje z natury rzeczy będą miały raczej charakter teoretyczny, choć teolog pastoralista musi zawsze mieć odniesienie do praktycznej działalności Kościoła. Jestem głęboko przekonany, że kolejne artykuły, powierzone kapłanom znanym z bogatego doświadczenia pracy parafialnej, z pionierskich inicjatyw, uzupełnią, skonkretyzują niejako moje myśli.

Część I

Parafia miejscem głoszenia ewangelii nadziei

1. Parafia

„Parafia miejscem głoszenia ewangelii nadziei” – tak brzmi temat niniejszych rozważań naukowych. Punktem wyjścia jest tu parafia. Nie ma żadnej wątpliwości, że mimo wielu wstrząsów i słabości, dość radykalnych przemian podyktowanych naszą rzeczywistością, parafia jest i pozostanie podstawową strukturą działalności Kościoła katolickiego. Nie byłoby sensu wymyślać czegoś nowego. Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał znaczenie i potrzebę istnienia parafii w życiu Kościoła. To nie jest przypadek, że jako biskup Rzymu przywiązywał wielką wagę do wizytacji parafii Wiecznego Miasta. Cały obszerny fragment adhortacji *Christifideles laici* poświęcił właśnie parafii. Oto niektóre myśli z tego tekstu:

„Chociaż wspólnota kościelna zawsze posiada wymiar powszechny, to jednak swój najbardziej bezpośredni i widzialny wyraz znajduje w życiu parafii. Parafia jest niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła, a poniekąd samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek.

Wszyscy powinniśmy odkryć, poprzez wiarę, prawdziwe oblicze parafii, czyli samą »tajemnicę« Kościoła, który właśnie w niej istnieje i działa. Ona bowiem, choć czasem bywa uboga w ludzi i środki, niekiedy rozproszona na rozległych obszarach, albo zagubiona w ludnych, pełnych chaosu dzielnicach wielkich metropolii, nigdy nie jest po prostu strukturą, terytorium, budynkiem, ale raczej »rodziną Bożą jako braci ożywionych duchem jedności«, »domem rodzinnym, braterskim i gościnnym«, »wspólnotą wiernych«. Parafia wreszcie jest zbudowana na gruncie rzeczywistości teologicznej, bowiem jest ona wspólnotą eucharystyczną, czyli wspólnotą zdolną do sprawowania Eucharystii, będącej żywym źródłem jej wzrostu i sakramentalnym węzłem doskonałej komunii z całym Kościołem. Ta zdolność wynika z tego, że parafia jest wspólnotą wiary oraz wspólnotą organiczną, czyli taką, która składa się z wyświęconych kapłanów i z innych chrześcijan, i w której proboszcz, reprezentujący biskupa diecezji, jest hierarchicznym ogniwem łączącym parafię z całym Kościołem partykularnym” (CL 26).

Parafia winna być „wspólnotą wspólnot”, realizującą komunie eklezjalną. Każdy wierzący powinien odnaleźć w niej istotne elementy odkupieńczego dzieła Chrystusa: Słowo życia (Ewangelia – Dobra Nowina) – sakramenty, zwłaszcza Eucharystię, posługę miłości.

2. Nadzieja

Drugim elementem, zawartym w temacie mojego artykułu, jest pojęcie nadziei. W ujęciu chrześcijańskim nadzieja należy do trzech fundamentalnych cnót, zwanych boskimi, ponieważ konstytuują związek człowieka z Bogiem. „Nadzieja powstaje ze spotkania ludzi z dobrocią Boga i trwałym dobrem rzeczy. Jeśli spodziewamy się, że to dobro będzie trwało, zaowocuje – wtedy rodzi się nadzieja (...)”¹. Według Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego „nadzieja jest cnotą teologalną, dzięki której z trwałą ufnością pragniemy i oczekujemy od Boga życia wiecznego, pokładając naszą ufność w obietnicach Chrystusa i na pomocy łaski Ducha Świętego, ażeby na nie zasłużyć i wytrwać do końca życia ziemskiego” (pyt. 387). Przedmiot i motywacja nadziei chrześcijańskiej są konkretne i zrozumiałe. Najlepiej oddaje je akt nadziei, który znamy od dzieciństwa: „Ufam Tobie, boś Ty wierny, wszechmocny i miłosierny. Dasz mi grzechów odpuszczenie, łaskę i wieczne zbawienie”.

Katechizm Kościoła Katolickiego w swej pełnej wersji daje nam cenne uzupełnienie i pogłębienie w zrozumieniu sensu nadziei: „Cnota nadziei odpowiada dążeniu do szczęścia, złożonemu przez Boga w sercu każdego człowieka; podejmuje ona te oczekiwania, które inspirują działania ludzi, oczyszcza je, by ukierunkować je na Królestwo niebieskie; chroni przed zwątpieniem; podtrzymuje w każdym opuszczeniu; poszerza serce w oczekiwaniu szczęścia wiecznego. Żywa nadzieja chroni przed egoizmem i prowadzi do szczęścia miłości” (KKK, nr 1818). Należy mieć te głębokie słowa na uwadze podczas dalszej refleksji nad tematem: *Parafia miejscem głoszenia Ewangelii nadziei*.

3. Ewangelia nadziei

Zwrot *Ewangelia nadziei*, który stoi w centrum programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na najbliższe pięć lat, oznacza położenie akcentu na tę właśnie cnotę i jej ludzkie uwarunkowania w posłudze Ewangelii. Ewangelia nadziei to nie jest jakaś nowa, piąta ewangelia. To jest odnajdywanie licznych i ważnych elementów zawartych w Chrystusowej Dobrej Nowinie, skłaniających człowieka do bezgranicznego zaufania Synowi Bożemu, który z miłości do ludzi stał się człowiekiem, a swoją śmiercią i zmartwychwstaniem wysłużył człowiekowi szczęście wieczne.

¹ *Przeciw rozpacz* [wywiad z Pawłem Milcarkiem], „Ozon” 36–37 (2005), s. 36.

Hasło przewodnie pięciu najbliższych lat pracy duszpasterskiej brzmi: *Kościół niosący Ewangelię nadziei*. Zakłada to zarówno głoszenie Ewangelii nadziei, jak i określone formy realizacji tej właśnie Ewangelii we wspólnocie parafialnej. Dodajmy od razu, że wiele z tych form kapłani i świeccy znają doskonale i realizują je od dawna w swoich parafiach. Warto im nadać określone oblicze, jakim jest nadzieja chrześcijańska, odpowiadająca na najgłębsze potrzeby i pragnienia ludzkości i świata.

4. Głosić Ewangelię nadziei

Sytuacja współczesnego świata

Świadomy swego powołania chrześcijanin zdaje sobie sprawę z tego, jak bardzo jest potrzebna Ewangelia nadziei współczesnemu światu w obliczu istniejącego w nim zła. Czarny, ponury obraz dzisiejszej rzeczywistości narzuca nam się z przekazu medialnego: z prasy, radia i telewizji. Z jednej strony są to katastrofy naturalne: trzęsienia ziemi, powodzie, cyklony, klęski nieurodzaju. Z drugiej strony mamy do czynienia z klęską głodu, dotykającą zwłaszcza dzieci, groźnymi epidemiami, powszechnym bezrobociem. Jest wreszcie perfidne działanie człowieka: nieustanne wojny, ludobójstwo, tortury, krwawe dyktatury, terroryzm na skalę światową. Człowiek, który winien być obrazem i odbiciem Boga, niszczy ten obraz w sobie samym i we współczesnym świecie, tworząc to, co Jan Paweł II nazwał cywilizacją śmierci. Ileż jest jej przejawów: atak na rodzinę, zabójstwo dzieci nie narodzonych, antykoncepcja, eutanazja, narkomania, wszechobecna pornografia, zboczenia na tle seksualnym. Gwałtowanie wzrasta ilość przestępstw popełnianych ze szczególnym okrucieństwem. Konfrontacja osłabionej psychiki ludzkiej z porażającą rzeczywistością prowadzi do wzrostu samobójstw, zwątpienia i załamania. W tej ponurej wizji ginie gdzieś dobro.

Udręczonemu człowiekowi, udręczonemu światu musi przyjść z pomocą Kościół, głosząc Ewangelię nadziei. Kościół nie może w pełni zrealizować zbawczej misji Jezusa Chrystusa, jeśli wpierw nie przywróci światu nadziei, odpowiadając na fundamentalne pytania każdego człowieka: skąd się wziąłem, po co żyję, dokąd zmierzam (por. KDK 3). Natchnąć ludzkość nadzieją, pochodzącą z Ewangelii Jezusa Chrystusa, to pozwolić człowiekowi odnaleźć sens życia i uczynić to życie godnym dziecka Bożego.

Kapłan mężem nadziei

Nie można przekazać komuś tego, czego samemu się nie posiada. Jeśli księża mają nieść ludziom nadzieję, to sami powinni nieustannie kształtować i odnawiać ją w sobie. Jednym z jej elementów jest optymizm i radość, którymi potrafimy promieniować, mimo naszych osobistych cierpień, trosk i kłopotów. Św. Franciszek Salezy powiedział: *Un Saint triste, c'est un triste Saint* – Święty, który byłby smutny, to smutny święty. Liturgicznym czasem nadziei oczekującej i nadziei spełnionej jest adwent i Boże Narodzenie. W niedzielę adwentu rozbrzmiewają słowa proroka Izajasza: „Pociescie, pociescie mój lud!» mówi wasz Bóg” (Iz 40,1); „Pokrępcie ręce osłabłe, wzmocnijcie kolana omdlałe! Powiedzcie małoduszynom: »Odwagi! Nie bójcie się! Oto wasz Bóg (...) On sam przychodzi, aby was zbawić«” (Iz 35, 3–4).

Powiązanie radości i zrealizowanej nadziei zostało zawarte w przesłaniu anioła zwróconym do pasterzy betlejemskich: „Nie bójcie się! Oto zwiastuję wam radość wielką, która będzie udziałem całego narodu: dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan” (Łk 2, 10–11).

Zadanie, które Bóg powierza przede wszystkim kapłanom, to pocieszać przywracając nadzieję, dodając odwagi. Szczególnie jest to potrzebne w trudnych momentach życia parafian (utrata pracy, wypadek, ciężka choroba, śmierć bliskiej osoby). Chodzi o czas im poświęcony, umiejętność słuchania, serdeczny dialog. Tytuł słynnej książki Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei* można także interpretować w ten sposób: Jak ważne jest wejście tam, gdzie króluje nadzieja. W tym sensie kapłan ma szansę pomóc strapiionemu, załamanemu człowiekowi przekroczyć próg nadziei. On bowiem wie, z pewnością opartą na wierze i miłości, gdzie znajduje się źródło i cel nadziei. Słowa kapłana nie mogą stać się pustymi sloganami ekspertów od religii. Muszą wypływać z głębi serca wtopionego w miłość Boga ku człowiekowi. Kapłan nie jest postacią z marmuru czy żelaza, podlega zwątpieniom, może i chwilowemu załamaniu, ale w ostateczności wie, gdzie szukać oparcia i to oparcie komunikuje innym: „Wszystko mogę w tym, który mnie umacnia”; *In Te, Domine, speravi, non confundar in aeternum*. Szczególnie potrzeba tej kapłańskiej nadziei, opartej na Bogu i życzliwości ludzkiej, niektórym grupom społecznym na terenie parafii:

- dzieciom pozbawionym domu rodzinnego;
- dorastającej młodzieży, przeżywającej kryzysy rozwoju, pozbawionej nieraz perspektyw życiowych: odpowiednich studiów, pracy, stabilizacji życiowej;
- ludziom wykluczonym z życia społecznego w różny sposób i z różnych powodów: bezrobotni, bezdomni, więźniowie;

- nieuleczalnie chorym, niepełnosprawnym, samotnym w podeszłym wieku;
- rodzinom wielodzietnym, osobom i rodzinom żyjącym poniżej minimum egzystencji.

5. Nie tylko słowa, lecz także czyny

Ewangelia nadziei, którą chrześcijanie winni nieść światu w imię Jezusa Chrystusa, to nie tylko słowa, ważne i potrzebne, lecz także, a może przede wszystkim, czyny. Pomagając człowiekowi w potrzebie, budząc sumienia i przywracając nadzieję, Kościół spełnia swoją posługę w społeczeństwie. Nie rezygnuje z przepowiadania Ewangelii, ale czyni to przepowiadanie bardziej wiarygodnym i zrozumiałym. Jan Paweł II stwierdził kategorycznie: „Dziś bardziej niż kiedykolwiek Kościół jest świadom, że jego orędzie społeczne zyska większą wiarygodność dzięki świadectwu działania, niż dzięki swej wewnętrznej spójności i logice”². Szczególnym przykładem różnych form niesienia nadziei osobom i rodzinom w potrzebie, poprzez konkretną pomoc, jest niewątpliwie działalność kościelnej Caritas. Z uznaniem trzeba wspomnieć o wielkich zasługach działalności Caritas Polska na terenie archidiecezji białostockiej. Działalność ta może być przykładem dla całego kraju. Bez ofiarnego zaangażowania księży i świeckich nie byłaby ona możliwa. Wiele z form działalności charytatywnej Kościoła dokonuje się przede wszystkim na terenie parafii. To nie tylko ekumeniczne, Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom, symbolizowane przez świecę, czy stypendia Nowego Tysiąclecia dla młodzieży, nie tylko noclegownie czy jadalnie ratujące głodnych i bezdomnych ludzi. To każde wyjście z konkretną pomocą człowiekowi w potrzebie ze strony ludzi dobrej woli.

² Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, nr 57.

Część II

„Przywracajmy nadzieję ubogim”. Roczny program pracy duszpasterskiej

1. Dramat ubóstwa

Łatwiej jest powtórzyć słowa Chrystusa: „Błogosławieni ubodzy (...), albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5, 3) niż zrozumieć dramat człowieka żyjącego w nędzy.

Tematyka pierwszego roku duszpasterskiego wpisuje się doskonale w program pracy pięcioletniej. Ubóstwo stanowi największą plagę współczesnego świata. Dotyka także boleśnie naszą ojczyznę i jej mieszkańców. To jest polski paradoks. Wielki kraj, położony w centrum Europy, w XXI w., liczy około pięciu milionów ludzi żyjących poniżej minimum egzystencji. Są to oficjalne dane GUS-u. To znaczy, że ponad 13% wszystkich obywateli polskich nie ma co jeść, ani w co się ubrać, ani gdzie mieszkać.

Warto przytoczyć kilka wniosków z badań GUS-u na temat warunków życia ludności polskiej, przeprowadzonych w 2001 r.³ Ukazują one rozmiary i zakres ubóstwa w Polsce, określając bezrobocie jako jego istotną przyczynę. Według tych badań w połowie 2001 r. 18% gospodarstw domowych liczyło w swoim obrębie przynajmniej 1 osobę bezrobotną⁴. Znacznie zróżnicowane są dochody rodzin polskich: 10% gospodarstw domowych dysponowało dochodem nie wyższym niż 340 zł na miesiąc⁵. Cytowane badania obejmowały także samoocenę ze strony członków gospodarstw domowych; 1/3 z nich stwierdziła, że musi żyć oszczędnie, aby mieć pieniądze na poważniejsze zakupy. W co dwudziestej rodzinie brakowało pieniędzy nawet na najtańsze jedzenie i ubranie. Mieszkańcy wsi gorzej oceniali swoją sytuację materialną niż mieszkańcy miast. Wspomnianą sytuację ilustrują poniższa tabela oraz wykres.

³ GUS, *Zróżnicowanie warunków życia ludności w Polsce w 2001*, Warszawa 2002.

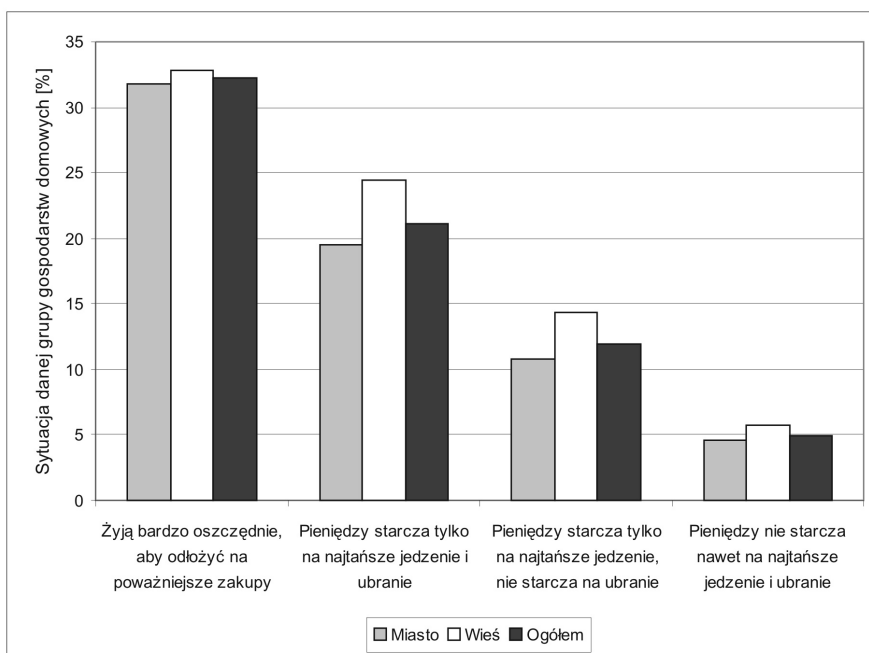
⁴ Przyjęto definicję bezrobocia stosowaną w BAEL.

⁵ Dochód obliczany według skali ekwiwalentności OECD (por. GUS, *Zróżnicowanie warunków życia ludności w Polsce w 2001*, dz. cyt., s. 44).

Tabela 1. Ocena sposobu gospodarowania dochodem w gospodarstwach domowych w 2001 r.

Sytuacja	W % danej grupy gospodarstw domowych		
	Miasto	Wieś	Ogółem
Żyją bardzo oszczędnie, aby odłożyć na poważniejsze zakupy	31,8	32,8	32,2
Pieniądzy starcza tylko na najtańsze jedzenie i ubranie	19,5	24,4	21,1
Pieniądzy starcza tylko na najtańsze jedzenie, nie starcza na ubranie	10,8	14,3	11,9
Pieniądzy nie starcza nawet na najtańsze jedzenie i ubranie	4,6	5,7	4,9

Źródło: GUS, Zróżnicowanie warunków życia ludności w Polsce w 2001, Warszawa 2002.



Źródło: GUS, Zróżnicowanie warunków życia ludności w Polsce w 2001, Warszawa 2002.

Wykres 1. Zróżnicowanie warunków życia ludności w Polsce w 2001 r.

Badano także stopień zaspokojenia potrzeb konsumpcyjnych, ustalając skalę deprivacji, zgodną z kryteriami Unii Europejskiej. „Uzyskane wyniki potwierdzają trudną sytuację materialną znacznej części polskiego społeczeństwa. Z deklaracji respondentów wynika, że biorąc pod uwagę aktualną sytuację finansową prawie połowy rodzin w Polsce (45%) nie stać na zjedzenie co drugi dzień posiłku, w skład którego wchodziłoby mięso, drób czy ryba, a ponad 60% gospodarstw nie może sobie pozwolić na kupno nowej, nieco lepszej jakościowo odzieży”⁶. Zdarzały się też rodziny, których nie stać było na tak podstawowe artykuły, jak: pieczywo, mąka, kasza czy mleko. Wśród badanych co dziesiąta rodzina (11,5%) była niezadowolona ze swojej sytuacji mieszkaniowej. Ubóstwo ograniczało znacznie możliwości korzystania z usług w zakresie ochrony zdrowia. „Okolo 1/3 gospodarstw domowych musiała, ze względu na brak pieniędzy, zrezygnować z wizyt u stomatologa i leczenia zębów. W co piątej rodzinie na skutek trudności finansowych rezygnowano z wizyty u lekarza, a częściej niż w co czwartym gospodarstwie – z badań specjalistycznych, zabiegów rehabilitacyjnych bądź wyjazdu do sanatorium. Na realizację recept lub wykupienie zalecanych leków nie starczało pieniędzy w ok. 33% gospodarstw domowych. Zdarzało się również, że brak pieniędzy był przyczyną rezygnacji z leczenia szpitalnego”⁷. W połowie 2001 r. 34% rodzin oceniało swoją ogólną sytuację materialną jako złą lub bardzo złą.

Prof. Elżbieta Tarkowska z PAN, od dziesięciu lat zajmująca się badaniem ubóstwa w Polsce, zwraca uwagę na szybki wzrost tego zjawiska i jego dramatyczne konsekwencje. Stopa skrajnego ubóstwa w ostatniej dekadzie kształtowała się następująco⁸:

Tabela 2. Stopa skrajnego ubóstwa

Lata	1994	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
Stopa skrajnego ubóstwa w %	6,4	4,3	5,4	5,6	6,9	8,1	9,5	11,1	10,9	11,8

Źródło: Badania E. Tarkowskiej.

⁶ A. Szukielojć-Bieńkuńska, *Sytuacja materialna gospodarstw domowych*, w: GUS, *Zróżnicowanie warunków życia ludności w Polsce w 2001*, dz. cyt., s. 57.

⁷ Tamże, s. 70.

⁸ Cyt. za: E. Tarkowska, *Nie wyolbrzymiam problemu biedy*, „Gazeta Wyborcza”, 5 stycznia 2006.

W oparciu o dane GUS, prof. E. Tarkowska podkreśla, że obecnie ponad połowa Polaków żyje poniżej minimum socjalnego, a co piąty Polak poniżej minimum granicy ubóstwa⁹.

Ubóstwo jest ściśle powiązane z bezrobociem. Ktokolwiek pragnie na miarę swoich sił i możliwości wyrwać człowieka z zakłętego kręgu nędzy, musi przede wszystkim zapewnić mu źródło utrzymania, jakim jest praca. Analizując zjawiska bezrobocia i ubóstwa w Polsce, można odnieść wrażenie, że ani władze centralne, ani struktury lokalne nie potrafią w sposób znaczący zahamować ich wzrostu, usnąć lub przynajmniej złagodzić uciążliwych skutków, poprawić odczuwalnie dramatyczną niekiedy sytuację rodzin i osób dotkniętych tym problemem. Polski paradoks polega na tym, że w systemie komunistycznym nie było oficjalnie nędzy i bezrobocia z racji ideologicznych. Z chwilą bezkrawawej zmiany ustroju, odzyskania wolności i demokracji, konieczne przejście od gospodarki sterowanej do rynkowej przyczyniło się do wystąpienia bezrobocia na dużą skalę. Do specjalistów należy ocena, ile i jakie błędy popełniono przy tych radykalnych zmianach gospodarczych, skoro doprowadziły one znaczący procent społeczeństwa do ubóstwa, graniczącego z nędzą. Znamienne są słowa Episkopatu Polski w tej sprawie: „Dramaturgia tych przemian polega też i na tym, że autorzy przemian – robotnicy, chłopci i część inteligencji, gotowi do wyrzeczeń i zaciskania pasa na rzecz lepszej przyszłości w wolnym państwie, ponieśli największe koszty. Dotychczas jednak żadna ekipa rządząca nie uświadomiła im, jak wysoką cenę zapłaci społeczeństwo za rozpoczęte przemiany. Nikt nie potrafił przedstawić narodowi ogromu wyrzeczeń”¹⁰.

Jest jednak i drugi aspekt tej rzeczywistości. W coraz częstszych wypowiedziach typu „za Komuny było lepiej” dochodził do głosu syndrom Narodu Wybranego, który mimo wyjścia z niewoli egipskiej, a więc odzyskania swojej wolności i tożsamości, gwałtownie atakował Mojżesza: „Po coś nas wyprowadził z Egiptu, tam przynajmniej jedliśmy do syta”.

Według danych GUS¹¹ na koniec października 2005 r. liczba bezrobotnych zarejestrowanych w urzędach pracy wyniosła 2712,1 tys. osób. Z ogólnej liczby bezrobotnych 42,0% mieszkało na wsi. Bezrobotni zarejestrowani w urzędach pracy w końcu października 2005 r. stanowili 17,3%¹² cywilnej ludności aktywnej zawodowo (stopa bezrobocia). Najwyższą stopę bezrobocia odnotowano

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Szukając światła na nowe tysiąclecie. Słowo biskupów polskich na temat niektórych problemów społecznych (309 Zebranie Plenarne Konferencji Episkopatu Polski, grudzień 2000 r.).

¹¹ GUS, *Miesięczna informacja o bezrobociu*, <http://www.stat.gov.pl>.

¹² Stopa bezrobocia została obliczona jako procentowy udział liczby bezrobotnych w liczbie cywilnej ludności aktywnej zawodowo.

w województwach: warmińsko-mazurskim (26,9%), zachodniopomorskim (24,9%) i lubuskim (23,2%). Najniższą stopą bezrobocia charakteryzowały się województwa: małopolskie (13,4%), mazowieckie (13,7%) oraz wielkopolskie (14,3%) i podlaskie (14,7%). Bardziej wymowne dane pochodzą z regionów i powiatów. Dla przykładu: region Elku ma 32,3% stopę bezrobocia, powiat Braniewski – 39,3%. Dramatyczny jest zakres bezrobocia wśród młodych Polaków. Osoby w wieku 18–25 lat stanowią prawie 40% ogółu bezrobotnych. Na powiększenie ubóstwa wśród bezrobotnych zasadniczy wpływ ma fakt, że znaczna większość z nich jest pozbawiona zasiłku. W końcu października 2005 roku aż 87,5% ogółu bezrobotnych zarejestrowanych w urzędach pracy nie posiadało prawa do zasiłku, to znaczy, że zasiłek otrzymywało zaledwie 12,5%. Odbiega to znacznie od zasad obowiązujących w Unii Europejskiej, gdzie 60–80% zarejestrowanych bezrobotnych otrzymuje zasiłek, a jego wysokość wynosi 50–65% wynagrodzenia¹³.

Za suchą statystyką trzeba dostrzec dramat konkretnej osoby i jej rodziny. Oficjalne dane GUS-u powinny skłaniać rządzących do znalezienia konsensusu ponad ideologią i podziałami politycznymi: zgody narodowej do mądrej, skutecznej walki z ubóstwem i bezrobociem, solidarnego wysiłku społeczeństwa, zakrojonego na wiele lat.

2. Opcja Kościoła

Wobec niepokojących zjawisk, jakim jest bezrobocie i wypływającego z niego ubóstwa, Kościół nie chce i nie może być obojętny. Nie jest zadaniem Kościoła szukanie trzeciej drogi ustrojowej między kapitalizmem a komunizmem, wypracowanie właściwego modelu gospodarki rynkowej, bezpośredni wpływ na strukturę zatrudnienia, tworzenie globalnych programów walki z bezrobociem.

Jednakże Kościół nie może nie reagować na cierpienie tylu milionów ludzi. Musi do współczesnego świata wyjść ze światłem nauki, opartej na Objawieniu, o godności człowieka, o wartości pracy ludzkiej, o potrzebie sprawiedliwości społecznej i solidarności międzyludzkiej. Musi pochylić się nad dramatem nędzy i bezrobocia na miarę swoich sił i możliwości, śpiesząc z konkretną pomocą ludziom nim dotkniętym.

Zgodnie z nakazem Chrystusowym, głosząc Ewangelię nadziei, Kościół od początku swego istnienia realizuje **opcję preferencyjną na rzecz ubogich**¹⁴.

¹³ Cyt. za: M. Kabaj, *Program przeciwdziałania ubóstwu...*, s. 30.

¹⁴ „Opcja” czyli „miłość preferencyjna na rzecz ubogich” – według słów Jana Pawła II – jest to „specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą tradycję Kościoła” (SRS 42).

Opcja Kościoła na rzecz ubogich ma swoje korzenie w Biblii, w Starym i Nowym Testamencie. Zarówno Prawo Mojżeszowe jak i prorocy stawiali zdecydowanie w obronie ubogich (np. Wj 23, 6; Kpł 19, 10; Pwt 24, 14; Jer 22, 16; Am 4, 1). Warto przytoczyć chociażby słowa z Księgi Proroka Izajasza (25, 4): „Bo Ty jesteś ucieczką dla biednych, dla ubogich podporą w utraپieniu”.

Prawo Ewangelii najlepiej oddaje scena Sądu Ostatecznego, w której Chrystus utożsamia się z ubogimi (Mt 25, 31–46). Przedmiotem stałego rachunku sumienia dla chrześcijan powinny stać się słowa z Listu św. Jakuba (Jk 2, 5–16): „Posłuchajcie, bracia moi umiłowani! Czy Bóg nie wybrał ubogich tego świata na bogatych w wierze oraz na dziedziców królestwa przyobiecane go tym, którzy Go miłują? Wy zaś odmówiliście ubogiemu poszanowania (...). Będzie to bowiem sąd nieubłagany dla tego, który nie czynił miłosierdzia: miłosierdzie odnosi triumf nad sądem. Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy /sama/ wiara zdoła go zbawić? Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedzcie do syta! – a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – to na co się to przyda?”

W obliczu klęski społecznej, jaką jest bezrobocie, w obliczu ubóstwa, ważną rolę do spełnienia ma Kościół, zwłaszcza w imię służby człowiekowi, szacunku dla osoby ludzkiej i jej niezbywalnych praw, w imię „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich” (CA 57). Opcja Kościoła na rzecz ubogich nie jest powielaniem idei marksistowskich ani też zasadą partykularną dla krajów trzeciego świata, lecz odnosi się również do współczesnej sytuacji Polski, w której znaczna część społeczeństwa żyje w ubóstwie, a wielu obywateli poniżej minimum egzystencji. Biskupi polscy przypominają w swym liście społecznym: „Zarówno bezrobotni, jak i osoby, których dotknęła bieda, wymagają ochrony ze strony organizacji politycznych, związków zawodowych oraz większego zainteresowania i pomocy ze strony społeczeństwa. Bowiem »im bardziej jednostki są bezbronne w danym społeczeństwie, tym bardziej powinny być przedmiotem zainteresowania i troski innych, a zwłaszcza interwencji władzy publicznej« (CA 10). Należy się to im ze sprawiedliwości, a nie z miłosierdzia”¹⁵.

¹⁵ „W trosce o nową kulturę życia i pracy”. List społeczny Konferencji Episkopatu Polski (6.10.2001 r.).

3. Zachęta do działania

Program pierwszego roku obecnego cyklu duszpasterskiego stawia więc ważne i wymagające zadania przed każdą parafią. Najpierw trzeba dostrzec dramat nędzy ludzkiej, pilne potrzeby parafian w trudnej sytuacji moralnej i materialnej. Szczególną okazję do rozpoznania sytuacji stwarza kolęda. Wrażliwość Kościoła, kapłanów i świeckich, powinna prowadzić do konkretnych działań. Przewodniczący Episkopatu Polski, ks. abp Józef Michalik, polecił duchownym, aby podczas kolędy sporządzili listy osób i rodzin najbardziej potrzebujących po to, by wspólnie z parafianami podjąć adekwatne formy pomocy. Podkreślił równocześnie, że konieczna jest w tej dziedzinie większa aktywność Akcji Katolickiej, parafialnych grup charytatywnych czy struktur Caritas.

Wymowna, obszerna refleksja na temat ubóstwa jako wyzwania dla Kościoła znalazła się w homilii wygłoszonej przez Jana Pawła II w dniu 8 czerwca 1999 r. w Elku, w regionie Polski dotkniętym wysokim bezrobociem (30%) i nędzą wielu mieszkańców. Punktem wyjścia w rozważaniu papieskim stała się ewangeliczna scena spotkania Zacheusza z Chrystusem, a zwłaszcza decyzja Zacheusza: „Panie, oto połowę mego majątku daję ubogim” (Łk 19, 8). Aktualizując wymowę tej Ewangelii, Papież zwrócił uwagę na fakt, że w życiu ludzkim są ważne i pilne zadania, których nie wolno odkładać na później. Taką sprawą, według biblijnego terminu, jest „krzyk biednych” (Hi 34, 28). Dobiega on do Boga z całego współczesnego świata. Ojciec Święty sprecyzował, kogo ma na myśli: „Jest to krzyk dzieci, kobiet, starców, uchodźców, skrzywdzonych, ofiar wojen, bezrobotnych. Biedni są także wśród nas, ludzie bezdomni, żebracy, ludzie głodni, wzgardzeni, zapomniani przez najbliższych i przez społeczeństwo, poniżeni i upokorzeni, ofiary różnych nałogów”. Jakże to wstrząsająca lista ludzi dotkniętych cierpieniem fizycznym i psychicznym.

Stan bezrobocia do tej kategorii dramatu ludzkiego wprowadza konkretną osobę, a także jego rodzinę. Wielu ludzi w potrzebie kryje swoją biedę; trzeba ich dostrzec, by dyskretnie i delikatnie pospieszyć z pomocą. Papież przypomniał słowa swojego Orędzia na Wielki Post roku 1999: „Na świecie istnieją przejawy nędzy, które muszą wstrząsnąć sumieniami chrześcijan i przypomnieć im o pilnym obowiązku przeciwdziałania, zarówno indywidualnego, jak i społecznego”. Ten apel wielkiego Papieża, naszego rodaka, powinni wziąć do serca wszyscy wierzący. Winien on także znaleźć echo w każdym sercu kapłańskim. Są instytucje kościelne, które podejmują nieustannie ogromny wysiłek niesienia różnorodnych form pomocy dla biednych, bezdomnych, bezrobotnych. W Elku Papież podkreślił zasługi Caritas polskiej w tej dziedzinie. Z uznaniem mówił

o ofiarnym zaangażowaniu liczного grona wolontariuszy. Jednakże wezwanie Jana Pawła II, aby usłyszeć „krzyk i wołanie biednych” i przyjść im z pomocą moralną i materialną odnosi się do wszystkich Polaków „Nie zatwardzajmy serc, gdy słyszymy »krzyk biednych« – mówił Papież. „Starajmy się usłyszeć to wołanie. Starajmy się tak postępować i tak żyć, by nikomu w naszej Ojczyźnie nie brakło dachu nad głową i chleba na stole, by nikt nie czuł się samotny, pozostawiony bez opieki. Z tym apelem zwracam się do wszystkich moich rodaków”.

Zakończenie

Konkludując niniejszą refleksję, można powiedzieć, że kryterium chrześcijaństwa, a w szczególny sposób kryterium autentyczności posługi kapłańskiej streszcza się w zrozumieniu i realizacji słów Chrystusowych z dnia ostatecznego (Mt 25, 34–36):

„Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo,
przygotowane wam od założenia świata!
Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść;
byłem spragniony, a daliście Mi pić;
byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie;
byłem nagi, a przyodzialiście Mnie;
byłem chory, a odwiedziliście Mnie;
byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie”.

Ks. Andrzej Przybylski

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

ŚWIADCZENIE MIŁOŚCI I MIŁOSIERDZIA W PARAFII

PRACTISING THE WORKS OF LOVE AND MERCY IN PARISHES

The parish is an ecclesial community, and as such it makes present the Church as a reflection of the Triune God, God who is love. The author of this article is attempting to translate these dogmatic truths of faith into practice at the level of the parish and thus to approach them on a plane that is practical rather than theoretical. Particular attention is given to the internal and external ways of practicing mercy. Preaching and practicing mercy starts with various human relationships in the parish, and bears fruit in a concrete, common and organized outward action. These are the two wings of practicing mercy in the parish: through the inner interpersonal relationships as well as through concrete initiatives and actions undertaken by the parish. If any of the two wings is missing, the evangelical character of practicing mercy in the parish is distorted.

W roku 2005, w 80. rocznicę powstania archidiecezji częstochowskiej, w której pracuję jako kapłan, przeprowadzono badania religijności i postaw społecznych wiernych tego Kościoła lokalnego¹. Przy tej okazji jeszcze raz okazało się, że podstawową wspólnotą Kościoła pozostaje ciągle parafia. To z nią utożsamia się największa liczba wiernych, to w niej najwięcej osób realizuje swoje potrzeby duchowe i korzysta z sakramentów. Od strony socjologicznej i teologicznej parafia stanowi największy kapitał społeczny, duchowy, a przede wszystkim eklezjalny. Wspaniałe ruchy, wspólnoty i stowarzyszenia kościelne, których znaczenie jest bardzo duże w dzisiejszym Kościele, nie stanowią jednak tak stabilnej i bliskiej przeciętnemu wiernemu wspólnoty, jaką jest parafia. Nic

¹ Zob. *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan częstochowskich*, W. Zdaniewicz i S. H. Zaręba (red.), Częstochowa 2005.

więc dziwnego, że podczas tego kongresu postawiono sobie pytanie o realizację głoszenia i świadczenia miłosierdzia właśnie w parafii.

Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*² – mówiąc, że miłość musi być konkretna – przypomina, że jest ona zadaniem całej wspólnoty kościelnej „na każdym jej poziomie” (DCE 20). Ojciec Święty we wspomnianej encyklice zauważa też, że świadczenie miłości przez Kościół ma być przejawem miłości trynitarniej (por. DCE 19). Chciałbym niniejszą refleksję o świadczeniu miłosierdzia w parafii oprzeć na dwóch fundamentalnych filarach funkcjonowania parafii: wymiarze eklezjalnym i trynitarnym. Parafia jest wspólnotą kościelną, czyli taką, w której urzeczywistnia się Kościół będący odbiciem Boga w Trójcy Świętej Jedyne, Boga, który jest miłością. Te dogmatycznie ujęte prawdy wiary chciałbym jednak przełożyć na poziom praktyki parafialnej i ukazać je bardziej w perspektywie praktycznej niż teoretycznej.

1. Parafia jako urzeczywistnienie Kościoła, który jest wspólnotą miłości. Trynitarny wymiar wspólnoty parafialnej

Świadczenie miłosierdzia w parafii kojarzy się zazwyczaj z działalnością charytatywną. Ona jednak, aby nie była działalnością czysto filantropijną musi wynikać z wewnętrznego życia duchowego wspólnoty parafialnej. Tak jak wiara owocuje moralnością, a nie zaczyna się od niej, tak świadczenie miłosierdzia w parafii ma zaowocować działalnością charytatywną, a nie od niej się zaczynać. Stąd kapitalne znaczenie dla rozważanego tematu ma uświadomienie sobie, że podstawową misją parafii nie jest świadczenie usług charytatywnych, ale urzeczywistnianie Kościoła poprzez objawienie światu Boga, który jest miłością, Boga w Trójcy Świętej Jedyne. Zastanówmy się przez chwilę nad relacjami: parafia – Kościół i parafia – Trójca Święta.

Jan Paweł II wiele razy przypominał, że Kościół konkretyzuje się w parafii³. W jednym ze swoich przemówień stwierdza: „Każda parafia rodzi Kościół. Nie tylko Kościół Rzymu, ale także Kościół powszechny. A zarazem Kościół rodzi każdą parafię, można powiedzieć, że misterium Kościoła, głębokie misterium Kościoła, misterium odkupienia, rozbłyśka w każdej wspólnocie parafialnej”⁴. Parafia nie może więc zapominać o tym, że ma być urzeczywistnieniem

² Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est*, 2006 (dalej skrót: DCE).

³ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, Wrocław 1989, n. 26.

⁴ Giovanni Paolo II in visita alla parrocchia di Santa Gemma Galgani. *Gli incontri con i gruppi parrocchiali*, OR 134/1994/, nr 25/40.564/, s. 5.

wspólnoty Kościoła, a nie instytucją czysto ludzką. Aby taką nie była, musi ciągle stawać się obrazem Boga i to Boga Trójjedynego. Z dogmatu o Trójcy Świętej wynika specyficzny charakter wspólnoty parafialnej jako wspólnoty kościelnej⁵. Ponieważ Bóg jest wspólnotą trzech Osób, więc Kościół, który jest w parafii, ma być wspólnotą na wzór wspólnoty Boskiej. Z tego rodzi się szereg konsekwencji praktycznych. Parafia na wzór Trójcy Świętej ma być przede wszystkim oparta na wzajemnych relacjach miłości. Relacyjność bowiem to jedna z podstawowych cech Trójcy Świętej. Wiemy dobrze z traktatów dogmatycznych o tak zwanym podejściu *ad intra* i *ad extra* do tajemnicy Trójcy świętej lub – inaczej mówiąc – o wewnętrznym życiu Boga i o Jego działaniu na zewnątrz. To, co jest zewnętrzną aktywnością Trójjedynego Boga, wynika z Jego wewnętrznej struktury. W trynitarnym obrazie parafii chodzi właśnie o taką kolejność, o to, aby zewnętrzne działanie wynikało z wnętrza pewnych relacji dziejących się we wspólnocie parafialnej. Taka kolejność dotyczy również świadczenia miłosierdzia w parafii i przez parafię. Z tych krótkich i bardzo schematycznych przypomnień dogmatycznych przyjmijmy klucz do opisu pewnego modelu świadczenia o miłości i miłosierdziu we wspólnocie parafialnej. To świadczenie zaczyna się nie od rzeczy, struktur, czy zewnętrznych działań, ale od relacji osób. Zewnętrzne działanie Trójcy Świętej jest wynikiem relacji międzyosobowych, które owocują w konkretnym, zewnętrznym działaniu. Najpierw zajmę się więc relacjami wewnątrz parafii, stanowiącymi podstawę do świadczenia o miłości i miłosierdziu, a dopiero potem zewnętrznymi formami „miłosiernej” aktywności parafii.

2. Świadczenie o miłości i miłosierdziu w wewnętrznym życiu parafii. Parafia wspólnotą relacji

Na kursach przedmałżeńskich często przypominamy przyszłym rodzicom, że prawdziwej miłości ich dzieci uczą się nie z indywidualnego kontaktu z jednym z rodziców, ale z relacji, jaka istnieje między rodzicami. Dziecko, które widzi jak kochają się jego rodzice, uczy się przez to najpełniej prawdy o miłości. U podstaw każdego ludzkiego działania znajduje się więc rodzaj i charakter wzajemnych relacji. Na zasadzie relacyjności dokonuje się również świadczenie o miłosierdziu w parafii. Początkiem takiego świadczenia jest świadectwo miłości we wszystkich relacjach między osobami, relacjach występujących

⁵ Zob. M. Duda, *Mysząc parafia... Papieża Jana Pawła II wizja parafii. Studium teologiczno-pastoralne*, Częstochowa 2006, s. 172–176.

we wspólnocie parafialnej. Parafia jest systemem olbrzymiej liczby relacji i od ich jakości zależy autentyzm w świadczeniu o miłosierdziu. Żeby sprawdzić, na ile wspólnota parafialna świadczy o miłosierdziu, należy przypatrzeć się podstawowym relacjom, które w niej zachodzą. Spośród wielu relacji w parafii zwróćmy uwagę na świadectwo o miłosierdziu w takich relacjach, jak:

- relacja poszczególnych członków parafii do Miłosiernego Boga;
- relacje między kapłanami pracującymi w parafii;
- relacje między kapłanami a świeckimi w parafii;
- relacje między kapłanami a wspólnotami działającymi w parafiach.

2.1. Relacja poszczególnych członków parafii do Miłosiernego Boga

Sługa Boży Ks. Franciszek Blachnicki często przypominał, że aby świadczyć, trzeba doświadczyć. Inną wersją tej prawdy jest zasada, że tacy się stajemy, na co się patrzymy. Głoszone przez św. siostrę Faustynę orędzie Miłosierdzia Bożego miało swój początek w jej osobistych spotkaniach z Jezusem. Od tych spotkań każdego członka parafii, w tym szczególnie księdza, zależy jakość i autentyzm świadczenia miłosierdzia w parafii. Jeśli u podstaw jakiejkolwiek posługi miłosierdzia nie stoi modlitwa i słuchanie Boga, wówczas najlepsze nawet działanie charytatywne w parafii traci głęboko duchowy wymiar, a parafia staje się jeszcze jedną organizacją charytatywną. Myślę, że nie trzeba w tym gronie rozwodzić się szeroko nad tym zagadnieniem, ale warto zapytać, na ile osoba Jezusa i relacja do Niego staje się zasadniczym źródłem i początkiem świadczenia o miłosierdziu Boga. Zdaniem Benedykta XVI, czynienie miłości musi się „karmić spotkaniem z Chrystusem” (DCE 34.)

W Europie Zachodniej można spotkać dzisiaj wspólnoty parafialne o dobrze zorganizowanej strukturze działań charytatywnych i doskonałym zapleczu pastoralnym, ale odczuwa się tam silnie jedynie horyzontalny wymiar tego typu posługi. Wtedy świadczenie o miłosierdziu staje się czysto humanistycznym działaniem. Warto więc przyglądać się pod tym kątem działalności charytatywnej w parafii, zwłaszcza podejmowanej przez parafialną Caritas. Czy jej działalności nie sprowadziliśmy tylko do rozdawnictwa rzeczy? Pod Jasną Górą i w okolicach wielu kościołów w Częstochowie widzę długie kolejki ludzi po zupe, chleb, ubrania. To wielka sprawa pomóc im w takich konkretnych rzeczach, ale jak często przy tym wszystkim głosimy im Chrystusa, który jest najważniejszy darem w życiu?

2.2. Relacja między kapłanami pracującymi w parafii

Wiemy, że Chrystus posyłał swoich uczniów po dwóch, aby szli i głosili Królestwo Boże (por. Łk 10, 1–11). Wiemy też, że ta zasada nie wynikała z chęci zapewnienia bezpieczeństwa głoszącym, ale z przeświadczenia, że najpierw oni sami muszą zaświadczyć o wzajemnej miłości. Już sama relacja między nimi stała się podstawą do świadczenia o miłości i miłosierdziu Bożym. Jestem przekonany, że jednym z ważniejszych czynników świadczenia o miłości w parafii jest wzajemna relacja kapłanów w niej pracujących, a w szerszej perspektywie, kapłanów w dekanacie i w całej diecezji. Wydaje się, że słabym punktem kapłanów diecezjalnych jest umiejętność współpracy, szacunku i wzajemnej pomocy. Przyzwyczajeni do działania w pojedynkę, stajemy się wielkimi indywidualistami, a tymczasem miłość i miłosierdzie zakładają relację, czyli zdolność do wspólnego dialogu, wyrażającego się we wzajemnym rozumieniu, współodczuwaniu i współdziałaniu. Z pewnością istnieje w nas kapłanach swego rodzaju poczucie solidarności w powołaniu, ale na ile istnieje w nas zdolność do wspólnego działania, wspierania się i wzajemnego zainteresowania? Na ile troszczymy się o wzajemną współpracę i współdziałanie między proboszczem a wikariuszem? Czy tego typu relacje są rzeczywiście przykładem świadczenia sobie wzajemnie miłosierdzia? To świadectwo zaczyna się od nas samych. Jeśli między pasterzami nie byłoby wzajemnego świadczenia miłosierdzia, to przekaz o tym miłosierdziu byłby mocno zubożony.

2.3. Relacja między kapłanami a świeckimi w parafii

Kolejnym miejscem świadczenia o miłosierdziu jest relacja kapłan a ludzie świeccy w parafii. Przez 4 lata pełniłem funkcję sekretarza arcybiskupa częstochowskiego. Jednym z moich zadań były spotkania z ludźmi świeckimi, którzy przychodzili do domu biskupiego ze skargą na swoich kapłanów. Pomijając zasadność wielu tych skarg, muszę stwierdzić, że prawie 100% z nich dotyczyło sposobu traktowania ludzi świeckich przez księży. Często sposób ten nie tylko był daleki od miłosierdzia, ale bardzo daleki od zwykłej ludzkiej kultury. Relacja kapłana do ludzi świeckich w parafii jest naprawdę podstawowym i najczęstszym miejscem świadczenia miłosierdzia w parafii. Nasz kapłański sposób odnoszenia się do innych, współodczuwania z nimi, zainteresowania się ich sytuacją i problemami, otwarcia plebanii dla ludzi to bardzo ważny wymiar postawy miłosierdzia w parafii. Kiedy pytam młodzież, co zapamiętali z katechezy najczęściej odpowiadają: „Nasz ksiądz jest bardzo fajny” albo: „Mamy złego księdza”. Najpierw zapamiętujemy wzajemną relację.

Świadczyć miłosierdzie można przede wszystkim przez właściwą troskę o relację do drugich. Stąd każdy z nas powinien często zadawać sobie pytanie o swoją relację do świeckich w parafii, czy jest ona relacją miłości i miłosierdzia?

2.4. Relacje między kapłanami a wspólnotami działającymi w parafiach

Od samego początku podkreślamy, że parafia jest wspólnotą złożoną niekiedy z wielu wspólnot. W parafii świadectwo miłosierdzia nie ma charakteru indywidualnego świadectwa, ale jest świadczeniem całej wspólnoty. Pamiętamy zapis Dziejów Apostolskich mówiący o tym, że chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się dzięki temu, że pierwsi chrześcijanie trwali we wspólnocie, że wszystko mieli wspólne. Ta prawda znów w sposób naturalny wywoływała określone relacje ludzi z zewnątrz. Na tym polega właśnie wspólnotowe świadczenie miłosierdzia przez parafię. Ważna jest w tym rola kapłana i jego relacja do parafii jako wspólnoty i do wszystkich wspólnot działających w parafii. Rodzi się tutaj pytanie, czy parafia w której pracuję urzeczywistnia prawdziwą, chrześcijańską wspólnotę miłości? Czy tworzą się w niej odpowiednie więzi przyjaźni i wzajemnej pomocy? Rola kapłana w tym zakresie polega na mądrym towarzyszeniu istniejącym wspólnotom. W dzisiejszych czasach, jak rzadko kiedy, istnieje olbrzymia potrzeba wspólnotowego świadczenia o miłosierdziu. Ludzie czują się coraz bardziej anonimowi i samotni, dlatego przyszłość parafii będzie szła w kierunku budowania prawdziwych wspólnot wiary. Do budowania takich wspólnot potrzebna jest postawa miłosierdzia i nieustannego przebaczenia. Przez budowanie i trwanie we wspólnocie kapłan staje się wielkim orędownikiem miłosierdzia i uczy czynić to miłosierdzie we wzajemnych relacjach międzyludzkich. Ludzie ciągle noszą w sobie pragnienie dobra, miłości, prawdy, ale pragnienia te zaczynają zanikać pod wpływem środowiska. Kiedy czyta się dziś wyniki badań dotyczących młodego pokolenia Polaków, to w ich deklaracjach widać wyraźnie pragnienie miłości i dobra, ale w przełożeniu na życie postawy młodych są zupełnie inne, gdyż młodzi bardzo mocno ulegają presji środowiska. Stąd olbrzymia konieczność, aby parafia stała się przyjaznym środowiskiem życia i wiary.

Mówiąc o relacji kapłana do wspólnoty, warto też podkreślić problem wzajemnej relacji wspólnot istniejących w danej parafii, aby ta relacja była pełna zrozumienia komplementarnej roli w głoszeniu Ewangelii. Innym zagadnieniem jest wzajemna relacja poszczególnych wspólnot parafialnych. Zauważa się dzisiaj duże różnice między parafiami i wyrazem czynienia miłosierdzia jest widzenie Kościoła diecezjalnego jako całości, a nie jako sumy autonomicznych wspólnot

parafialnych. Chodzi tu pomoc parafiom biednym, budującym swoje świątynie lub działającym w trudniejszym otoczeniu społecznym.

Tak jak w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej miłosierna miłość urzeczywistnia się we wzajemnych relacjach między Osobami boskimi, tak świadczenie miłosierdzia w parafii zaczyna się od wzajemnych relacji osób wewnątrz parafii. Dopiero na nich można budować autentyczną posługę Caritas i podejmować wszelkie zewnętrzne działania, związane z czynieniem miłosierdzia. Jestem głęboko przekonany, że świadczenie miłosierdzia zaczyna się od świadczenia poprzez relacje, które mają się konkretyzować w praktycznych działaniach zewnętrznych. Miłosierdzie bowiem jest obecne przede wszystkim w relacji między osobami.

3. Świadczenie miłosierdzia w zewnętrznym życiu parafii. Parafia wspólnotą zorganizowanego sposobu świadczenia miłości

Z wewnętrznego życia Trójcy Świętej wynika cała ekonomia zbawienia, czyli działanie Boga wobec innych. Z pewnością zewnętrzna działalność parafii na rzecz ludzi potrzebujących jest niezbywalnym elementem świadczenia miłosierdzia. W tym punkcie nie chciałbym jednak zatrzymać się na wymienieniu konkretnych form działalności miłosiernej, podejmowanej przez parafię (o konkretnych formach pracy Caritas w diecezji i parafii za chwilę pewnie przeczytamy), ale na wyliczeniu pewnych cech, które ta działalność powinna posiadać. Z encykliki *Deus Caritas est* można wynotować następujące cechy działalności Caritas, podejmowanej przez wspólnotę kościelną, w tym oczywiście przez wspólnotę parafialną:

- ma być konkretna;
- powinna być ona wykonywana zbiorowo;
- prowadzona w sposób zorganizowany i profesjonalny;
- z wykorzystaniem nowoczesnych środków i narzędzi;
- przy współpracy z instytucjami państwowymi, cywilnymi, społecznymi i wyznaniowymi;
- musi być niezależna od partii i ideologii;
- musi być bezinteresowna (nie może być środkiem prozelityzmu).

3.1. Parafialna Caritas ma być konkretna

Papież Benedykt XVI w swojej refleksji nad miłością, w drugiej części swojej encykliki, mocno podkreśla konkretność miłości. Świadczenie miłosierdzia

w parafii musi być konkretne. Wiele razy wyznaczamy sobie w Kościele określone opcje i mówimy o konieczności pewnych działań, ale często za nimi nie idą konkretne posunięcia. Przez całe kapłaństwo pracuję w duszpasterstwie młodych i często słyszę o konieczności zajmowania się młodymi, słyszę powtarzane za Janem Pawłem II hasła, że młodzi są nadzieją Kościoła, że są Kościołowi bardzo potrzebni. Ale czy za tymi słusznymi stwierdzeniami idą konkrety? Wystarczy zapytać o konkretne warunki lokalowe przygotowane w parafii dla młodych. Czy na terenie parafii, w której pracujemy budki z piwem nie są przyjemniejsze i lepiej wyposażone niż parafialne salki spotkań dla młodzieży? Czy w naszych pomieszczeniach parafialnych młodzi mogą naprawdę czuć się jak u siebie? Konkretność świadczenia o miłosierdziu dotyka również naszych finansów i inwestowania tam, gdzie trudno się spodziewać zwrotu włożonego nakładu. Konkretność świadczenia miłosierdzia w parafii dotyka zarówno spraw materialnych, jak i bardzo konkretnych programów duszpasterskich. Najlepszym sprawdzianem konkretności świadczenia miłosierdzia w parafii jest to, ile inwestycji i nakładów finansowych kierujemy w stronę ludzi potrzebujących pomocy, a ile w wygląd plebanii i materialne wyposażenie świątyni. Nie chodzi tu wcale o zaniechanie troski o wygląd plebanii czy kościoła, ale proporcje i akcenty. Świadczenie miłosierdzia domaga się konkretów, a te konkrety sięgają często również ofiarności kapłanów i właściwej „polityki parafialnej”.

3.2. Zbiorowe świadczenie miłosierdzia w parafii

Kolejny postulat, bardzo ważny w kontekście globalnego świata, to zbiorowe, wspólnotowe świadczenie miłosierdzia. Nie umniejsza to oczywiście naszych pojedynczych gestów miłosierdzia i pomocy udzielanej indywidualnie i w cichości. Ta zbiorowa forma świadczenia miłosierdzia ma jakby dwa cele: świadectwo solidarności wspólnoty parafialnej w służbie miłosierdzia oraz lepszą efektywność takiej pomocy. W obliczu różnych katastrof i nieszczęść, w obliczu kompleksowej biedy, która nas otacza, pojedyncza pomoc może być nieskuteczna. Zbiorowe świadczenie miłosierdzia to włączenie się między innymi w ogólnokościelne akcje pomocy, zbiórki dla wielkich grup ludzi poszkodowanych przez różne sytuacje losowe. Zbiorowe świadczenie miłosierdzia to również organizowanie ludzi w grupy niosące pomoc innym. Warto tu wspomnieć choćby parafialne oddziały Caritas, czy też elementy służby bliźniemu w innych ruchach i stowarzyszeniach katolickich. Z pewnością jednym z kryteriów ewangeliczności grup parafialnych jest ich wrażliwość i zaangażowanie w służbie na rzecz ubogich.

3.3. Zorganizowany i profesjonalny sposób działalności Caritas w parafii

Nikt z nas nie ma wątpliwości, że w dzisiejszym świecie zło jest szczególnie dobrze zorganizowane. Mówi się dzisiaj, że diabeł w sposób zorganizowany i skuteczny truje środowisko życia człowieka. W środowisku tym dobry, zdrowy człowiek ulega moralnemu zatruciu. Świadczenie dobra i miłosierdzia wymaga więc form organizacyjnych i to z wykorzystaniem profesjonalnej wiedzy w danym zakresie. Sprawne zorganizowanie pomocy charytatywnej znacznie zwiększa jej owocowanie. Ta organizacja dotyczy zarówno sposobu zorganizowania odpowiednich struktur w parafii, jak i zaangażowania ludzi profesjonalnych. Takich inicjatyw w parafiach polskich spotyka się coraz więcej. Są to m.in. dyżury prawników pomagających w rozwiązaniu wielu kwestii prawnych, lekarzy służących swoją fachową radą ubogim rodzinom z parafii, wolontariat nauczycieli udzielających korepetycji w przyparafialnych świetlicach dla dzieci i młodzieży, itd.

3.4. Wykorzystanie nowoczesnych środków i narzędzi w prowadzeniu działalności charytatywnej

Świadczenie miłosierdzia z pewnością nie może być uzależnione od bogatych środków i narzędzi, ale tam, gdzie mamy takie możliwości należy z tych środków skorzystać. Jako duszpasterz akademicki ciągle odkrywam między innymi przestrzeń Internetu do działalności duszpasterskiej wśród młodzieży. Przeciętny polski student większą ilość czasu spędza przed komputerem i mój kontakt z wieloma z nich zaczyna się właśnie w przestrzeni wirtualnej. Czy tego chcemy, czy nie, czeka nas konieczność wykorzystywania nowoczesnych środków oddziaływania i komunikowania się z innymi. Ciągłe obecne w Polsce dyskusje i ataki na radio, telewizję i prasę katolicką są tylko dowodem jak dla diabła są to narzędzia bardzo niebezpieczne, gdyż mogą się one stać miejscem świadczenia o miłosierdziu.

3.5. Współpraca z instytucjami państwowymi, cywilnymi, społecznymi i wyznaniowymi

Niejako dopełnieniem przedstawionych cech działania parafii w zakresie świadczenia miłosierdzia jest współpraca parafii z innymi wspólnotami i instytucjami. Coraz częściej słyszy się o wspólnych inicjatywach charytatywnych parafii i miejscowego samorządu, fundacji, czy instytucji świeckich o podobnym

profilu działania. Pośród tych organizacji, z którymi warto współpracować, są również bratnie Kościoły. Nic tak nie sprzyja zdrowemu ekumenizmowi, jak wspólne działanie na rzecz ubogich. Oczywiście w tej współpracy należy zachować daleko idącą ostrożność i roztropność, ale wydaje się, że powinno być to czymś normalnym, że na rzecz miłości i miłosierdzia szukamy współpracowników, aby razem z nimi służyć innym.

3.6. Caritas niezależna od partii i ideologii

Wspomniana wyżej ostrożność i roztropność we współpracy parafii z innymi organizacjami wynika również z chęci coraz częstszego wykorzystania Kościoła i włączania go w rozgrywki polityczne i ideologiczne. Zwłaszcza w Polsce to zagrożenie staje się mocno aktualne. Nie możemy współpracować z partiami i organizacjami, które poprzez pomoc w świadczeniu miłosierdzia w parafii tak naprawdę dążą do osiągnięcia własnych korzyści partyjnych. Czynienie miłosierdzia musi być wolne i wykraczać poza podziały polityczne i partyjne.

3.7. Świadczenie miłosierdzia z motywów miłości, a nie z chęci prozelityzmu

Miłość i miłosierdzie, świadczone przez parafię, musi mieć charakter bezinteresowny zarówno wobec chęci zarabiania na działalności charytatywnej, jak i pozyskiwania nowych wyznawców. Benedykt XVI wyraźnie przypomina, że świadczenie miłosierdzia dokonuje się nawet poza podziałami konfesyjnymi. Mamy głosić i czynić miłosierdzie nie tylko wobec tych, którzy udzielają się w parafii i są ludźmi wierzącymi, ale także wobec wyznawców innych religii, ateistów i ludzi mocno pogubionych.

Zakończenie

W artykule, sięgając do trynitarnej i eklezjalnej tajemnicy funkcjonowania parafii, pragnęłam zwrócić uwagę na wewnętrzną i zewnętrzną formę świadczenia miłosierdzia. Głoszenie i służba na rzecz miłosierdzia zaczyna się od wzajemnych, międzyludzkich relacji w parafii, a owocuje konkretnym, wspólnym i zorganizowanym działaniem na zewnątrz. Są to, mówiąc językiem Jana Pawła II, dwa skrzydła świadczenia miłosierdzia w parafii: poprzez wewnętrzne relacje między osobami oraz poprzez konkretne inicjatywy i działania podejmowane przez parafię. Brak któregoś z tych skrzydeł deformuje ewangeliczny charakter świadczenia miłosierdzia w parafii.

Ks. Tomasz Powichrowski

AWSD w Białymstoku

ELEMENTY POJEDNANIA W LITURGII EUCHARYSTYCZNEJ I MISTAGOGIA MODLITW EUCHARYSTYCZNYCH O TAJEMNICY POJEDNANIA¹

ELEMENTS OF RECONCILIATION IN THE EUCHARISTIC LITURGY AND THE MISTAGOGY OF EUCHARISTIC PRAYERS FOR MASSES OF RECONCILIATION

This article discusses the elements of reconciliation present in the Eucharistic celebration, focusing in particular on deepening the mistagogical sense of the liturgical rite and the words of Eucharistic prayers for masses of reconciliation (EPR). Broadened horizons of our knowledge will help us to ultimately reach the depths of the richness of the mystery experienced in the Eucharistic celebration.

We realize how ubiquitous the theme of reconciliation is in the Eucharistic liturgy by presenting the various forms of the penitential act, the apologies of the priest as well as the communion rites redolent of reconciliation. All of these seem to be crowned by the discussion of the theme of reconciliation present in the newest typical edition of the Roman missal (2002).

The theme of reconciliation is present in a special way in the Eucharistic prayers for masses of reconciliation.

The first EPR emphasizes man's call to holiness and presents the teandric dimension of reconciliation as a renewal of the Covenant and a means of rediscovering anew the way to the Father's home.

¹ Artykuł jest częścią rozprawy doktorskiej: *Les prières eucharistiques pour la réconciliation. Teologie et mystagogie pour aujourd'hui (Modlitwy eucharystyczne o tajemnicy pojednania. Teologia i mistagogia na dzisiaj)*, napisanej pod kierunkiem Prof. Paul De Clerck i Prof. Kristiaan Depoortere i obronionej w Instytucie Katolickim w Paryżu w 2005 r.; tekst w cudzysłowach jest tłumaczeniem oryginalnego tekstu MEP z języków francuskiego (I MEP) lub niemieckiego (II MEP), tekst pisany kursywą jest zaczerpnięty z polskiego tłumaczenia MEP; skróty w nawiasach zwykłych odpowiadają poszczególnym częściom modlitwy eucharystycznej: Pref – Prefacja; PSc – Post – Sanctus; Ep – Epikleza konsekracyjna; Rec – Recytatyw ustanowienia; A – Anamneza; Epk – Epikleza Komunijna; Mw – Modlitwy wstawienne.

The second EPR shows reconciliation in the horizontal dimension, where God the Father in his work of salvation stretches out His both hands – the Son and the Holy Spirit – in order to transfigure the divided and torn humanity and lead it to perfect communion.

The Eucharist is the fullest sacramental realization of Christ's salvation. In the context of the Eucharist celebrated with one of the two EPR, we are able to gain a better understanding of the fact that the contemporary Church feels responsible for the grand work of reconciliation with God, the neighbor, and the entire world. EPR is a very concrete answer to the needs of the Church at the threshold of the third millennium.

„aby Kościół jaśniał pośród ludzi, jako
znak jedności i narzędzie pokoju”

(II MEP Mw)

Wśród wielkich dobrodziejstw, jakie człowiek otrzymał od Boga w historii zbawienia, miejsce uprzywilejowane należy się sakramentom, a w sposób szczególny Eucharystii. Eucharystia jest najbardziej pełną realizacją sakramentalną Chrystusowego zbawienia. Na zaproszenie Pana, podczas Eucharystii chrześcijanie gromadzą się, by tworzyć lud Boży. Podczas jej celebracji słuchają słowa Bożego, proklamowanego w imię Jezusa oraz celebrują we wspólnocie Kościoła pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W oczekiwaniu na spotkanie ostateczne w chwale niebios już teraz przez Komunię świętą biorą udział w uczcie Baranka (Ap 19, 9)².

W kontekście Eucharystii celebrowanej z jedną z dwóch modlitw eucharystycznych o tajemnicy pojednania (MEP), możemy lepiej zrozumieć, że Kościół współczesny czuje się naprawdę odpowiedzialny za wielkie dzieło pojednania z Bogiem, braćmi i całym światem. Rozważane w całości MEP, nieustannie proponują wspólnocie chrześcijańskiej solidny motyw dziękczynienia Bogu Ojcu jako dowód wdzięczności za uniwersalne dzieło pojednania. Pascha Chrystusa aktualizuje się każdorazowo w Kościele poprzez przezwyciężanie niezgody i podziałów, jednocześnie otwiera na nowość życia w Duchu i na zaangażowanie się dla dobra braci, tak aby czas Kościoła stawał się nieustannie czasem pojednania i pokoju (II MEP Mw)³.

² P. De Clerck, *Le salut, ou la réconciliation et ses réalisations sacramentelles*, „La Maison Dieu” (dalej skrót: LMD) 172 (1987), s. 37–38.

³ A. Catella, G. Cavagnoli, *Le preghiera eucaristica. Analisi dei contenuti e indicazioni catechistiche*, Milano, 1989, s. 111.

Kościół, umożliwiając wiernym udział w mądrości Boskiego planu zbawienia, angażuje się bardzo konkretnie w stworzenie odpowiednich warunków, aby wszyscy uczestnicy liturgii mogli bardziej konkretnie poznać miłosiernego Boga i szczerze odpowiedzieć na Jego propozycje zbawienia. Inaczej mówiąc, Kościół, któremu została powierzona tajemnica Eucharystii, odczuwa wdzięczność, ale jednocześnie jest zobowiązany do całkowitego złączenia się z Boskim dziełem pojednania. Podejmując między innymi odpowiedzialność za realizację pojednania, Kościół przedstawia swoje dziękczynienie za pomocą MEP podczas celebracji liturgii eucharystycznej⁴.

1. Elementy pojednania obecne w celebracji eucharystycznej

Starodawna tradycja liturgiczna, wspólna dla Wschodu i Zachodu, wyraża wiarę Kościoła w charakter oczyszczający i leczniczy Eucharystii. Charakter ten, obecny w *Sakramentarzach*, podobnie jak w modlitwach liturgicznych używanych dzisiaj, komunikuje istotę, według której Eucharystia odpuszcza grzechy tym wiernym, którzy z odpowiednim usposobieniem w niej uczestniczą. To przeświadczenie wypływa z opisu biblijnego Ostatniej Wieczerzy, przekazanego nam przez tradycję, który brzmi: „Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28). Ten dodatek św. Mateusza do tradycji synoptycznej służy wyjaśnieniu sensu, jaki ewangelista nadaje śmierci Jezusowej⁵. Kościół rozpoznał ten akcent efektu odkupieńczego kielicha eucharystycznego i wprowadził te słowa, obecne wcześniej w Kanonie rzymskim, do słów konsekracyjnych wszystkich modlitw eucharystycznych, które pojawiły się w Kościele po reformie Pawła VI: „To jest bowiem kielich Krwi mojej nowego i wiecznego przymierza, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”. Tekst I MEP podkreśla ten akcent odkupieńczy, wprowadzając również identyczną treść do słów ustanowienia, które poprzedzają formułę konsekracji kielicha: „Wiedząc, że pojedna wszystko w sobie przez krew wylaną na krzyżu, wziął kielich z winem”.

W poniższej analizie, nie zagłębialmy się w detale rozwoju historycznego relacji teologicznych i doktrynalnych pomiędzy sakramentami Eucharystii i pokuty. Zadawałające wydaje się być stwierdzenie, iż – według dotychczasowych opracowań – Eucharystia odpuszcza wszystkie grzechy, nawet śmiertelne. Nie-

⁴ J. Decyk, *Modlitwy eucharystyczne o tajemnicy pojednania*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36 (1998), nr 1, s. 134–135.

⁵ B. de Boissieu, *Eucharistie et pénitence*, w: *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, M. Brouard (red.), Paris 2002, s. 573; por. J. M. Tillard, *Le pain et la coupe de la réconciliation*, „Concilium” 61 (1971), s. 35–48.

mniej jednak pewna część grzechów ciężkich wymyka się tej mocy przebaczącej. Teologowie w ciągu wieków podkreślali ten charakter ekspiacyjny i oczyszczający Eucharystii, który leczy i przebacza grzechy. Ponadto, Msza święta aktualizuje i uobecnia misterium krzyża Chrystusowego, przez który wszystkie grzechy zostały odkupione. W rzeczywistości, to podczas Eucharystii Chrystus odnawia swoje przymierze, które uwalnia nas z grzechów⁶.

Naszym zamiarem nie jest tym bardziej wyjaśnianie sposobu tego przebaczenia. Ograniczamy się do stwierdzenia, że przebaczenie grzechów przez sakrament Eucharystii jest wzmiankowane. W niektórych liturgiach Kościołów wschodnich istnieją akty pokutne wcielone w modlitwę eucharystyczną⁷. Natomiast w liturgiach Zachodu przebaczenie dokonuje się przez ofiarę albo przez sakrament, czy też przez oboje razem wzięte⁸.

Inna tradycja towarzyszy tej pierwszej, a mianowicie odpowiednie przygotowanie jest niezbędne, ażeby można było skorzystać z eucharystycznego charakteru przebaczenia. Liturgia nie precyzuje, na czym polega to przygotowanie. Według niektórych teologów koniecznością jest stan łaski uświęcającej. Inni uważają, iż wystarczający jest żal za grzechy i uznanie siebie za człowieka grzesznego. W każdym bądź razie, chodzi o sytuację, w której chrześcijanin nie znajduje się w jawnym odstępie ani od Boga, ani Kościoła. Niektórzy z kolei zadowalają się tylko dobrą intencją pojednania sakramentalnego w czasie późniejszym i przyzwalają na Komunię świętą uprzednią; jest to przypadek związany z obrzędem pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem. Jeszcze innym wystarcza trwanie w komunii wiary z Kościołem, na manierę protestancką. Są również tacy, którzy uważają, że można przystępować do Komunii świętej z konieczności, bez możliwości uprzedniego pojednania sakramentalnego. Można się tylko zapytać, czy istnieje taki rodzaj konieczności⁹?

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 36–37; C. Blanchette, *Pénitence et Eucharistie. Dossier d'une question controversée*, Montréal – Paris 1989, s. 135–158; J. M. Tillard, *Pénitence et Eucharistie*, LMD 90 (1967), s. 103–131.

⁷ L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prière et de rite*, „*Orientalia Christiana Periodica*”, 29 (1963), s. 5–48; tenże, *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient*, LMD 90 (1967), s. 172–175; Ch. Renoux, *Eucharistie et rémission des péchés dans les Anaphores arméniennes*, „*Didaskalia*” 3 (1973), s. 201–214.

⁸ C. Blanchette, *Pénitence et Eucharistie*, art. cyt., s. 148–151; F. Sottocornola, *Suggerimenti per la catechesi e la pastorale della nuova liturgia penitenziale*, „*Ephemerides Liturgicae*” 89 (1975), s. 256–258; Commission Théologique Internationale, *La réconciliation et la pénitence*, „*La documentation catholique*” (dalej skrót: DC) 80 (1983), s. 1168–1169.

⁹ M. Clavier, *Eucharistie: la 'préparation pénitentielle' est-elle bien nécessaire?*, „*Questions Liturgiques*” 85 (2004), s. 138–140; D. Moreau, *Prières eucharistiques pour la réconciliation: observation et notes analytiques*, „*Bulletin National de Liturgie*” 14 (1980), s. 78; por. B. Marliangeas, *Réconciliation aujourd'hui. Perspectives théologiques et pastorales*, Paris 1989, s. 43–47.

Znajdujemy się więc wobec podwójnej tradycji, czy też – prawdę mówiąc – podwójnej teologii. Eucharystia odpuszcza wszystkie grzechy, czy też wymaga ona odpowiedniego przygotowania, oczyszczenia uprzedniego, które zawierałoby uwolnienie od grzechu. Z tego podwójnego przeświadczenia, które odnajdujemy w ciągu wieków, pierwsza opcja jest obecna i bardziej zmanifestowana w modlitwie liturgicznej, podczas gdy druga, której nie można nie zauważyć, przede wszystkim wypływa z teologii. Pozostawiamy jednak teologom troskę o wyjaśnienie zawiłości wzajemnego odniesienia sakramentów Eucharystii i pokuty, i przechodzimy do elementów celebracji eucharystycznej, które posiadają wydzźwięk pojednania.

1.1. Akt pokuty

Wśród obrzędów wstępnych Mszy świętej *ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego* wylicza między innymi akt pokuty. Stwierdza ono: „Kapłan wzywa do aktu pokuty, jaki po krótkiej chwili milczenia spełnia cała społeczność w formie wspólnego wyznania, kapłan zaś kończy je absolucją, która jednak nie posiada skuteczności sakramentu pokuty” (OWMR 51). Nie wchodzimy tutaj w dyskusję nad charakterem sakramentalnym, czy też nie-sakramentalnym aktu pokutnego¹⁰, czy też nad miejscem najbardziej odpowiednim dla aktu pokutnego w ramach celebracji eucharystycznej¹¹. Zadawałamy się zasygnalizowaniem faktu, iż akt pokutny nie jest rytmem sam w sobie, ale wpisuje się wraz z innymi elementami w obrzędy wstępne. To wraz z nimi, wraz z ich specyficzną dynamiką, należy rozumieć i razem umieścić akt pokutny. Przywołajmy raz jeszcze OWMR, które w następujących słowach opisuje rolę obrzędów wstępnych całej liturgii: „Ich celem jest to, aby wierni gromadzący się razem, stanowili wspólnotę oraz przygotowali się do uważnego słuchania Bożego słowa i godnego sprawowania Eucharystii” (OWMR 46).

Wprowadzony przez ojców reformy do *Mszału rzymskiego*, akt pokutny nie był przyjęty z wielkim entuzjazmem. Obiekcje podnoszone wobec niego

¹⁰ A. Nocent, *L'acte pénitentiel du nouvel Ordo Missae: Sacrement ou sacramental?*, „Nouvelle Revue Théologique” 91 (1969), s. 965–976; P. De Clerck, *La réconciliation dans l'Assemblée eucharistique. La valeur de la 'préparation pénitentielle'*, „Prêtres diocésains” 1995, s. 119–130; B. Marliangeas, *L'éventail actuel des formes de célébration*, w: *Pénitence et réconciliation aujourd'hui*, CNPL (Centre national de pastorale liturgique), Lyon 1974, s. 108; *Du bon usage de la liturgie*, CNPL, Paris 1999, s. 38.

¹¹ H. Hollerweger, *Ritus der Versöhnung mit Gott und den Brüdern: Schuldbekenntnis und Friedensgruß als Einheit*, w: *Bewahren und Erneuern: Studien zur Messliturgie*, R. Meßner, E. Nagel, R. Pacik (red.), Innsbruck – Wien 1995, s. 274–284; B. Kranemann, *Die Versöhnung mit Gott und den Menschen in der Feier der Gemeindemesse: Zum Ort des Bußaktes im Ordo Missae*, „Heiliger Dienst” 51 (1997), s. 101–107.

dotyczyły dynamiki celebracji liturgicznej. Akt pokutny znajduje się jakby trochę wciśnięty pomiędzy dwoma śpiewami: pieśnią na rozpoczęcie liturgii, która zazwyczaj jest radosną i pociągającą oraz śpiewem *Kyrie eleison – Gloria*.

Ponadto, trzecia forma aktu pokutnego, poprzez użycie *Kyrie eleison*, tropowanego jako śpiewu w ramach aktu pokutnego, faworyzuje przemianę inwokacji uwielbiających Chrystusa w „samooskarżanie i w prośby przedstawiające nędzę ludzkości”. Używanie tej formy aktu pokutnego może sprawić, że bardzo łatwo pomylimy akt pokuty ze śpiewem *Kyrie eleison*, które powinno nastąpić dopiero po akcie pokuty (OWMR 51/52). W rzeczywistości, *Kyrie eleison* jest śpiewem inwokacyjnym, poprzez który wierni uwielbiają Chrystusa i wypraszają Jego miłosierdzia. Naturalnie występuje on po akcie pokutnym i nie powinien zajmować miejsca tego ostatniego. Zresztą, cały czas trwają dyskusje na temat miejsca najbardziej odpowiedniego dla aktu pokutnego w ramach liturgii eucharystycznej¹².

W każdym bądź razie, dla wszystkich akt pokutny jest uciekaniem się do miłosierdzia Bożego. Kapłan przez swoje wezwanie przypomina nam prawdziwy sens tego przygotowania. Wprowadza nas poprzez następujące słowa: „Uznajmy przed Bogiem, że jesteśmy grzeszni, abyśmy mogli z czystym sercem złożyć Najświętszą Ofiarę”. To uznanie stanu naszej grzeszności, to znaczy naszej potrzeby miłosierdzia Bożego, nie powinno być prawdziwym wyznaniem naszych grzechów. Grzech jest zawsze jakąś ucieczką od Boga, mniej lub bardziej ciężki, bardziej lub mniej bezpośredni, jako taki; czyni nas niezdolnymi do celebracji Przymierza, jakim jest liturgia. Abyśmy mogli owocnie skorzystać z ofiary eucharystycznej, która nas zbawia, konieczne jest, abyśmy uprzednio rozpoznali w sobie taką potrzebę i odpowiednio się do tego przygotowali. Zgromadzenie liturgiczne pozostaje przez chwilę w ciszy, aby uświadomić sobie swój stan grzeszności i potrzebę oczyszczenia w świetle, które w tej chwili płynie od Boga.

Mszał rzymski proponuje nam wybór jednego z trzech – a nawet czterech – form aktu pokuty. Wybór powinien być oczywiście zależny od rodzaju celebracji i czasu liturgicznego.

¹² Do prześledzenia rozwoju historycznego aktu pokuty i prac związanych z *Mszą rzymską* można skonsultować: B. Botte, *Le mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs*, Paris 1973, s. 180; P. De Clerck, *L'«Ordo Missae» de Vatican II: ses innovations et sa réception*, w: *L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés*, A. M. Triacca, A. Pistoia (red.), Roma 1995, s. 186–187.

1.1.1. *Confiteor* – „Spowiadam się”

Pierwszą formę aktu pokutnego stanowi *Confiteor*¹³, czyli *Spowiadam się Bogu*, który jest recytowany wspólnie przez całe zgromadzenie liturgiczne. Zarówno celebrans główny, jak i wierni uznają się za grzesznych wobec Boga oraz wobec siebie nawzajem, powołując na świadków Najświętszą Maryję Pannę, aniołów i świętych. W precyzji określeń grzechu „myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem” dostrzegamy pewną gradację, która obejmuje winy na polu czysto wewnętrznym, jak również te, które mogą być postrzegane naszymi zmysłami. Jest również bardzo znaczące, iż w *Confiteor* modlimy się o wstawiennictwo współbraci w naszej intencji.

Celebrans kończy ten akt pokutny poprzez formułę rozgrzeszenia: „Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy doprowadzi nas do życia wiecznego”. Jak zostało to podkreślone powyżej, w cytowanych słowach OWMR, forma rozgrzeszenia aktu pokutnego nie jest absolucją sakramentalną. Można ją rozpatrywać w randze sakramentalium (*ex opere operantis Ecclesiae*), to znaczy, że przygotowuje ona – ze skutecznością proporcjonalną do naszej dyspozycji – celebrację eucharystyczną, sakrament, który aktualizuje ofiarę krzyża Chrystusowego¹⁴.

1.1.2. *Druga forma aktu pokutnego*

Drugą formę wyznania win stanowią „wersety dialogowane”. Jest to wyznanie bardzo proste, z pierwszym werselem wypowiedzanym przez celebransą głównego, po którym następuje odpowiedź zgromadzenia liturgicznego:

K.: Zmiłuj się nad nami, Panie. W.: Bo zgrzeszyliśmy przeciw Tobie.

K.: Okaż nam, Panie, miłosierdzie swoje. W.: I daj nam swoje zbawienie.

Forma ta pojawia się po raz pierwszy w dodatku do *Schematu 281 de Missa* podkomisji przygotowującej odnowę soborową¹⁵.

Liturgia często ucieka się do krótkich zapożyczeń biblijnych, aby w ten sposób wyrazić modlitwę zgromadzenia. W takich wypadkach celebrans lub ktoś odpowiednio przygotowany wypowiada „werset” domagający się „odpowiedzi” ze strony zgromadzenia. W naszej formule pierwszy werset wraz ze swoją odpowiedzią tworzy wątek biblijny wołania o miłosierdzie Boże, po

¹³ Do prześledzenia rozwoju historycznego zob. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la Messe romaine*, t. 2, Paris 1952, s. 47–62; A. G. Martimort, *L'Église en Prière. Introduction à la Liturgie*, t. 2, Paris 1983, s. 167–168; A. Nocent, *L'acte pénitentiel du nouvel Ordo Missae*, art. cyt., s. 957–959.

¹⁴ R. Le Gall, *La messe au fil de ses rites*, Chambray-lès-Tours 2001, s. 29–30.

¹⁵ P. De Clerck, *L'«Ordo Missae» de Vatican II: ses innovations et sa réception*, art. cyt., s. 186.

którym następuje wyznanie grzechów [por. Jer 14, 20]. Druga para wersetów jest zapożyczeniem z psalmu 85[84], 8.

Dialog pokutny kończy formuła rozgrzeszenia, wypowiedzana przez kapłana, identyczna z tą, która jest stosowana po pierwszej formie aktu pokutnego.

Po tych dwóch formach aktu pokutnego, zakończonych słowami absencji, następuje śpiew lub recytacja *Kyrie eleison*: Jezus jest Panem. Korzenie tej aklamacji greckiej możemy odnaleźć w liturgii wschodniej już w IV w. Służyła ona jako odpowiedź zgromadzenia na usłyszane intencje modlitwy wiernych, odczytywane przez diakona. Na Zachodzie św. Grzegorz Wielki (+604) opisuje, iż *Kyrie* za jego czasów jest śpiewane w Rzymie na początku liturgii mszalnej przez duchowieństwo lub chór, a następnie powtarzane przez wiernych. To za jego czasów dołączono do wezwania *Kyrie* inwokację paralelną: *Christe eleison*¹⁶.

Początkowo wszystkie trzy wezwania: *Kyrie*, *Christe*, *Kyrie* były skierowane do Chrystusa. To dopiero w kolejnych wiekach ich używania przypisano poszczególnym inwokacjom orientację trynitarną: pierwsze *Kyrie* miało być zaadresowane do Boga Ojca, *Christe* naturalnie do Chrystusa, natomiast ostatnie *Kyrie* do Ducha Świętego. Reforma liturgiczna przywróciła całemu *Kyrie* jej wymiar chrystologiczny, ale trudno powiedzieć, w jakim stopniu zostało to już przyjęte i zaakceptowane.

Tłumaczenie *Panie, zmiłuj się nad nami* powinno być rozumiane w sensie uwielbienia skierowanego do Chrystusa. Nowe błaganie z prośbą o przebaczenie grzechów nie miałoby bowiem sensu po słowach rozgrzeszenia uprzednio wypowiedzianych przez kapłana¹⁷.

Powyższe rozumienie jest natychmiast potwierdzone przez samą liturgię w radosnym hymnie *Chwała na wysokości Bogu*. Hymn ten, początkowo grecki, wchodzi do liturgii łacińskiej w IV lub V w. Przez niego „Kościół zgromadzony w Duchu Świętym uwielbia oraz błaga Boga Ojca i Baranka” (OWMR 53).

„Panie Boże, Baranku Boży, Synu Ojca.

Który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami.

Który gładzisz grzechy świata, przyjm błaganie nasze.

Który siedzisz po prawicy Ojca, zmiłuj się nad nami”¹⁸.

¹⁶ J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 87–103; L. Deiss, *La messe. Sa célébration expliquée*, Paris 1989, s. 26–30.

¹⁷ A. Join-Lambert, *Guide pour comprendre la messe*, Paris 2003, s. 67.

¹⁸ *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 11*; Lucien Deiss postrzega przeciwnie ten akt uwielbienia, nazywając go „nowym obłokiem pokutnym na niebie uwielbienia”, *La messe. Sa célébration expliquée*, dz. cyt., s. 27; niemniej jednak, należy podkreślić, iż rzeczywistość ta ukazuje dobrze bo-

1.1.3. Trzecia forma aktu pokutnego

Trzecia forma aktu pokutnego to rozwinięcie chrystologiczne *Kyrie*. Można powiedzieć, że to do tej formy jesteśmy najbardziej przyzwyczajeni w naszych celebracjach liturgicznych (Francja, Niemcy). Daje ona różne możliwości wyboru, zaproponowane przez *Mszał*¹⁹, czy też zespół przygotowujący liturgię. Ta potrójna prośba o przebaczenie grzechów, skierowana ku Chrystusowi, ma formę litanijną i jest połączona z *Kyrie* lub podobnym tekstem. W każdym bądź razie, po zakończeniu wezwań następuje forma rozgrzeszenia, znana z dwóch poprzednich schematów, ale nie ma śpiewu lub recytacji *Kyrie*. Czuwać natomiast należy, aby wezwania nie zostały przekształcone w rachunek sumienia, gdyż winne być one skierowane do Chrystusa, który nas zbawia²⁰.

Naszą uwagę przykuwają wezwania proponowane jako drugie przez francuski *Missel romain* w tej trzeciej formie aktu pokutnego (*Mszał polski* podaje tę formułę, lekko zmienioną, jako szóstą, s. 9*). Odnajdujemy tu bowiem formę aktu pokutnego, zaproponowanego po raz pierwszy we francuskim schemacie Mszy świętej na rok święty 1974–1975:

K. Panie Jezu,
który przyszedłeś na świat,
aby pojednać nas z Bogiem Ojcem,
zmiłuj się nad nami.

W. Zmiłuj się nad nami.

K. Chryste,
który przyjąłeś na siebie nasze grzechy,
abyśmy się stali uczestnikami świętości Bożej,
zmiłuj się nad nami.

W. Zmiłuj się nad nami.

K. Panie, Synu Boży,
który żyjesz z Ojcem w jedności Ducha Świętego,
aby się wstawiać za swoim ludem,
zmiłuj się nad nami.

W. Zmiłuj się nad nami.

gactwo liturgii eucharystycznej, przenikniętej w każdym wymiarze elementami pojednania. Ukazuje dobitnie, że nie można zawężać wymiaru pojednania jedynie do aktu pokutnego czy też MEP.

¹⁹ *Missel Romain*, Paris 1977, s. 396–397 i 1020–1021; *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, wymienia 11 rodzajów wezwań w trzeciej formie aktu pokutnego, dz. cyt., s. 6*–10*.

²⁰ M. Clavier, *Eucharistie: la 'préparation pénitentielle' est-elle bien nécessaire?*, art. cyt., s. 143; por. D. Dufrasne, *La „préparation pénitentielle” dans le 'Nouveau Missel des dimanches' (1970–1980)*, „Communautés et Liturgies” 62 (1980), s. 296–319.

Podobnie jak w przypadku I MEP, której pierwszy schemat był proponowany razem z tym aktem pokutnym, tekst naszych wezwań przepełniony jest reminiscencjami biblijnymi. Najprawdopodobniej autorem tego tekstu jest również Didier Rimaud, gdyż notatki ręcznie uczynione, na marginesie maszynopisu, przypominają jego charakter pisma. Podaje on następujące referencje biblijne do tekstu wezwań aktu pokutnego:

- pierwsze wezwanie aktu (Rz 5, 10; 2 Kor 5, 18; J 10, 25–30);
- drugie wezwanie aktu (Iz 52, 13; Dz 3, 13.26; 4, 27.30; 2 Kor 5, 21; Ga 3, 13);
- trzecie wezwanie aktu (Hbr 9, 24; Rz 5, 2; 8, 34; Ef 2, 18; 1 J 2, 1)²¹.

Na podstawie przytoczonych fragmentów Pisma świętego widzimy, że wezwania te nie posiadają wymiaru trynitarnego, lecz chrystologiczny.

1.1.4. Poświęcenie wody i aspersiona wiernych

W niedzielę, zamiast aktu pokutnego, *Mszał rzymski* daje możliwość dokonania poświęcenia wody i pokropienia nią wiernych ze śpiewem odpowiedniej antyfony. Forma ta, posiadająca charakter wybitnie chrzcielny, jest zbyt często zapominana. Jest ona specjalnie przeznaczona na pewne okresy liturgiczne, jak czas paschalny, ale bynajmniej nie jest ona na ten czas jedynie zastrzeżona, jak wyraża to *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*: „W dniu Pańskim, zwłaszcza w Okresie Wielkanocnym, zamiast zwykłego aktu pokuty może się odbyć błogosławieństwo wody i pokropienie nią wiernych na pamiątkę chrztu” (OWMR 51)²².

W czasie paschalnym używa się wody poświęconej podczas Wigilii Paschalnej. W innym wypadku, kapłan błogosławi wodę i następnie kropi nią wiernych. Podczas Mszy św. w małych grupach, można zaproponować procesjonalne podejście całego zgromadzenia liturgicznego do kociołka czy wazy, gdzie każdy indywidualnie uczyni znak krzyża wodą święconą. W każdym bądź razie, rytury te winne być wykonane z prostotą i godnością, tak aby każdy uczestnik liturgii mógł uświadomić sobie wielki dar chrztu świętego, który stał się jego udziałem. Możliwość użycia aspersioni zdaje się równoważyć charakter bardziej pokutny trzech pierwszych form aktu pokutnego. Czwarta forma aktu pokutnego wydaje się bardziej słusznie usytuować rozpoczęcie celebracji

²¹ Kongregacja Kultu Bożego, *Textus gallicus Missae et precis eucharisticae pro Anno Sancto*, Archives CNPL, Dossier PE-2. *Mszał rzymski*, dz. cyt., s. 9*.

²² *Sacramentary* w Stanach Zjednoczonych przewiduje „Obrzęd poświęcenia wody i pokropienia wiernych” na pierwszym miejscu przed wszystkimi innymi możliwościami aktu pokutnego; por. P. De Clerck, *L'«Ordo Missae» de Vatican II: ses innovations et sa réception*, art. cyt., s. 187.

eucharystycznej na gruncie chrzcielnym, który jest istotą naszej przynależności do wspólnoty Kościoła²³.

Charakter oczyszczający jest oczywiście dobrze wyrażony przez modlitwę kończącą obrzęd poświęcenia wody i pokropienia wiernych:

„Niech Bóg wszechmogący oczyści nas z grzechów i sprawi, abyśmy przez odprawienie tej eucharystycznej Ofiary stali się godnymi udziału w uczcie niebieskiej”²⁴.

1.2. Obrzędy Komunii świętej

Komunia święta wiernych ukazuje się nam jako uwieńczenie całej celebracji eucharystycznej. Ofiara eucharystyczna, aktualizująca sakramentalnie ofiarę krzyżową Chrystusa, czyni nas uczestnikami jedności Ojca i Syna, i Ducha Świętego, czyli pozwala nam stać się uczestnikami komunii trzech osób Boskich (1 J 1, 3–4).

Ofiara nie może być spełniona bez uczty sakralnej, została ona ustanowiona, by nas doprowadzić do pełnej komunii z Bogiem. Bez Komunii, ofiara bowiem traci swój cel, tak jak sam Jezus to zaznaczył, ustanawiając sakrament Eucharystii: „Bierzcie i jedzcie, (...) Pijcie z niego wszyscy”. Podczas każdej Eucharystii kapłan sprawujący ucztę paschalną jest zobowiązany do przyjęcia Komunii świętej, ale intencją Kościoła, zgodną z wolą Chrystusa, jest aby wszyscy znajdujący się w stanie łaski uświęcającej przyjmowali Komunię świętą (1 Kor 11, 27–32). Ona to bowiem włącza uczestników liturgii w komunię Kościoła w Boga²⁵.

Na nieszczęście, w historii Kościoła sytuacja nie zawsze układała się w ten sposób. To dopiero na początku poprzedniego wieku Komunia święta rozpoczyna odzyskiwać swoje uprzywilejowane miejsce w ramach Eucharystii. Dzięki dekretom eucharystycznym, wydanym za czasów papieża Piusa X, szerszy dostęp do Komunii eucharystycznej został otwarty wiernym świeckim i zakonnikom²⁶. Jednak, cały wiek później, nie jesteśmy jeszcze pewni, czy Komunia święta

²³ *Cérémonial des évêques*, Paris 1998, 133; R. Le Gall, *La messe au fil de ses rites*, dz. cyt., s. 31–34.

²⁴ *Mszal rzymski*, dz. cyt., Dodatek, s. (5).

²⁵ P. De Clerck, *Une mystagogie des rites de la communion*, LMD 226 (2001), s. 151; R. Le Gall, *La messe au fil de ses rites*, dz. cyt., s. 189–190.

²⁶ Pius X, *Decretum de dispositionibus requisitis ad frequentem et quotidianam Communionem eucharisticam sumendam Sacra Tridentina Synodus* (16[20] XII 1905); ASS 38 (1905–1906), s. 400–406; Święta Kongregacja Sakramentów, *Decretum de aetate admittendorum ad primam communionem eucharisticam Quam Singulari* (8 VIII 1910), AAS 2 (1910), s. 577–583; por. A. Haquin, *Les décrets eucharistiques de Pie X. Entre mouvement eucharistique et mouvement liturgique*, LMD 203 (1995), s. 61–82.

odzyskała już swoje miejsce, rozumiejąc jednocześnie, iż obrzędy Komunii, towarzyszące samej Komunii świętej, mają wydzźwięk eklezjalny²⁷.

Podobnie jak różne formy aktu pokutnego z obrzędów wstępnych Mszy świętej służą, aby nas przygotować do całej celebracji eucharystycznej, tak obrzędy towarzyszące Komunii świętej mają podobne zadanie w odniesieniu do tej części sprawowanej liturgii. Mówi o tym, w tych słowach, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*:

„Ponieważ celebracja Eucharystii jest paschalną ucztą, wypada, aby zgodnie z nakazem Pana wierni należycie usposobieni przyjmowali Jego Ciało i Krew jako duchowy pokarm. Zmierza do tego łamanie oraz inne obrzędy przygotowawcze, które bezpośrednio prowadzą wiernych do Komunii świętej” (OWMR 80).

1.2.1. Modlitwa Pańska

Obrzędy Komunii rozpoczynają się modlitwą Pańską. Dla naszego tematu najważniejsza wydaje się być prośba o przebaczenie win: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Nie możemy prosić o miłosierdzie Boga, jeżeli nie czynimy go sami wobec naszych bliźnich, zgodnie z nauczaniem Chrystusa z przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23–35). Prosimy o oczyszczenie z grzechów, „aby prawdziwie święci przyjmowali święte dary” (OWMR 81). Można jedynie dodać, iż prośba o przebaczenie win stanowi element łączący przekazywany sobie nawzajem znaku pokoju i przyjmowanej Komunii świętej.

Ponadto, jak zostało to podkreślone uprzednio, celebrowana Eucharystia posiada, między innymi, charakter pojednania, aby nas umocnić w życiu codziennym. To dodaje jeszcze bardziej siły formule kończącej modlitwę Pańską: „Ale nas zbaw ode złego”. Ta prośba stanowi echo tej, którą sam Jezus zanosił w modlitwie kapłańskiej: „Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego” (J 17, 15). W końcu, fakt rozpoczęcia tej modlitwy słowami „Ojciec nasz” jest wybitnie symboliczny w tym momencie spotkania eucharystycznego, ponieważ celebrujemy komunię wszystkich uczestników liturgii wobec siebie pod przewodnictwem Chrystusa, ale również tę z całą ludzkością²⁸.

Ostatnia prośba modlitwy Pańskiej jest rozbudowana w formie embolizmu wypowiedzanego przez kapłana, a zakończeniem którego jest doksologia

²⁷ G. Pinckers, *Communier avec dévotion*, LMD 203 (1995), s. 58–60; P. De Clerck, *Une mystagogie des rites de la communion*, art. cyt., s. 152.

²⁸ A. Join-Lambert, *Guide pour comprendre la messe*, dz. cyt., s. 113–114; P. De Clerck, *Une mystagogie des rites de la communion*, art. cyt., s. 153.

wypowiadana przez uczestników liturgii. Rozwinięcie ostatniej prośby modlitwy Pańskiej wydaje się być dobrym przejściem od tej ostatniej do znaku pokoju. Kościół uprasza, aby dzięki miłosierdziu Bożemu człowiek został uwolniony z więzów grzechu. Celebrowana liturgia eucharystyczna jest gwarancją najbardziej pewną naszej prawdziwej wolności, ponieważ czyni nas uczestnikami odkupieńczej ofiary. Jako owoc sprawowanej ofiary, wspólnota wierzących uprasza u Chrystusa dar prawdziwego pokoju i jedności w życiu codziennym. Prosimy o bezpieczeństwo w naszej wędrówce ku wieczności wobec czynników, które mogłyby zburzyć nasz pokój w Chrystusie. Sprawą oczywistą wydaje się być fakt, że prawdziwy pokój stanie się naszym udziałem w Królestwie niebieskim, gdy spotkamy Chrystusa przychodzącego z mocą i chwałą, którą opiewa doksologia embolizmu²⁹.

1.2.2. Znak pokoju

Po modlitwie Pańskiej wraz z embolizmem *Mszał rzymski* proponuje nam obrzęd pokoju. Otwiera się on modlitwą o pokój i jedność. Wraz z tą, która bezpośrednio poprzedza Komunię świętą jest to jedyna modlitwa skierowana do Chrystusa w całej celebracji eucharystycznej, w której prosimy: „Nie zważaj na grzechy nasze, lecz na wiarę swojego Kościoła”, abyśmy w rzeczywistości mogli lepiej wypełnić Jego wolę.

Myślmy tu spontanicznie o słowach Chrystusa: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!” (Mt 5, 23–24). To w tym duchu gest „pocałunku pokoju” rozumiany jest w liturgii od pierwszych wieków. Święty Paweł pisał do gmin chrześcijańskich w Rzymie, Koryncie i Tesalonikach o pozdrawianiu się „świętym pocałunkiem” (Rz 16, 16; 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12; 1 Tes 5, 26), to do tego gestu czyni również aluzje św. Piotr (1 P 5, 14). U Ojców Kościoła pocałunek pokoju stanowi dla wszystkich wiernych znak przebaczenia i pojednania³⁰. Obrzęd pokoju dla chrześcijańskiego Wschodu i w rycie zairskim zachowuje do dziś dnia podobny charakter. Umieszczony w liturgii przed procesją z darami eucharystycznymi, jako gest pokutny, jest warunkiem owocnego przeżywania liturgii eucharystycznej, która następuje dopiero po nim³¹.

²⁹ R. Le Gall, *La messe au fil de ses rites*, dz. cyt., s. 195–198; L. Deiss, *La messe. Sa célébration expliquée*, dz. cyt., s. 124–126.

³⁰ M. Clavier, *Eucharistie: la ‘préparation pénitentielle’ est-elle bien nécessaire*, art. cyt., s. 127–130.

³¹ P. De Clerck, *L’«Ordo Missae» de Vatican II: ses innovations et sa réception*, art. cyt., s. 187–188; wśród liturgistów podnoszą się głosy, aby przywrócić znakowi pokoju jego charakter pokutny wraz z umieszczeniem go bezpośrednio po liturgii słowa: H. Hollerweger, *Ritus der Versöhnung mit Gott und den Brüdern: Schuldbekentnis und Friedensgruß als Einheit*, w: *Bewahren und Erneuern: Studien zur Meßliturgie*, dz. cyt., s. 274–284.

W przeciągu wieków liturgia rzymska wydobyła znak pokoju z kontekstu pokutnego i włączyła go do obrzędów Komunii świętej. Nie jawi się on nam dzisiaj jako wyraźny gest pojednania, lecz bardziej jako pierwszy owoc akcji liturgicznej, która została dokonana³².

Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego wyjaśnia nam, że w znaku pokoju „Kościół prosi o pokój i jedność dla siebie samego i dla całej ludzkiej rodziny, wierni zaś okazują sobie trwającą w Kościele komunię i miłość, zanim przyjmą Najświętszy Sakrament” (OWMR 82). Znak pokoju posiada ogromne znaczenie teologiczne i symboliczne. Wiemy, że ten pokój nie ogranicza się jedynie do braku wojny, ale jest uwieńczeniem całego procesu pojednania. To shalom biblijny, dar mesjański najbardziej doskonały (Łk 2, 14) i owoc pozdrowienia paschalnego zmartwychwstałego Zbawiciela (J 20, 19.21.26)³³.

Obrzęd pokoju oznacza przyjęcie przez każdego uczestnika zgromadzenia liturgicznego pokoju, który pochodzi od Chrystusa umęczonego, zmarłego, ale zmartwychwstałego. Taki charakter podkreślają słowa celebransa, który zachęca: „Pokój Pański niech zawsze będzie z wami”. Chrystus podczas każdej Eucharystii obdarza nas swoim pokojem, abyśmy mogli go dzielić i nim żyć razem z braćmi. Pokój jest manifestacją konkretną nowego życia. Jest owocem nawracania, które dokonywać się winno bezustannie, ponieważ prawdziwy uczeń Jezusa powinien być nieustannie „in statu conversionis”³⁴. W ten sposób znak Chrystusowego pokoju, odnawiany podczas każdej Eucharystii, umacnia nas, podobnie jak ona sama. W rzeczywistości, przed samym przyjęciem „ciała wydanego i krwi przelanej” naszego Zbawiciela, jesteśmy zaproszeni do przyjęcia i podzielenia się pokojem Chrystusowym. Jak zauważa słusznie Paul De Clerck: „Otrzymać pokój i dalej go przekazać, jest to (...) już jakaś forma Komunii”, abyśmy mogli wspólnie z Chrystusem podążać drogą naszego życia³⁵.

³² Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja Redemptionis sacramentum*, 71; P. De Clerck, *Le geste de paix: usages et significations*, w: *Liturgie et charité fraternelle*, A. M. Triacca, A. Pistoia (red.), Roma 1999, s. 110.

³³ P. De Clerck, *Le geste de paix: usages et significations*, art. cyt., s. 97–98; tenże, *Une théologie de la liturgie. „Pour la gloire de Dieu et le salut du monde”*, LMD 221 (2000), s. 25.

³⁴ Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, 13.

³⁵ Por. A. Join-Lambert, *Guide pour comprendre la messe*, dz. cyt., s. 115–116; zaskakujące wydają się być słowa zaproszenia do dzielenia się pokojem Mszału niemieckiego: „Przekażcie sobie znak pokoju i pojednania [Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung]”; ostatnie słowo stanowi rozszerzenie w porównaniu z oryginałem łacińskim. Być może autorzy tłumaczenia niemieckiego chcieli podkreślić charakter pojednawczy znaku pokoju, który tak bardzo chcieli przenieść na zakończenie liturgii słowa, odwołując się do tradycji niemieckiej – *Offene Schuld*: B. Kranemann, *Die Versöhnung mit Gott und den Menschen in der Feier der Gemeindemesse: Zum Ort des Bußaktes im Ordo Missae*, „Heiliger Dienst” 51 (1997), s. 103–105; można się jedynie dopytywać czy poszerzenie to, po reformie Pawła VI, ma jeszcze rację bytu, wszakże zmieniać całkowicie charakter całego obrzędu pokoju: P. De Clerck, *Une mystagogie des rites de la communion*, LMD 226 (2001), s. 154–155.

1.2.3. Baranku Boży

Po znaku pokoju następuje łamanie chleba i ryt zmieszania Świętych Postaci. Tradycyjnie łamaniu chleba towarzyszy śpiew *Baranku Boży*. Słowa tej inwokacji sięgają swoimi korzeniami wskazaniu Jana Chrzciciela, który w ten właśnie sposób określił Jezusa ukazując Go swoim uczniom (J 1, 29). Niemniej jednak godny uwagi jest motyw baranka przewijający się przez całą Biblię. Rozpoczynając od Abła ofiarującego Bogu pierwociny ze swojej trzody (Rdz 4, 4) aż do dwudziestu ośmiu wzmianek Chrystusa jako Baranka w Apokalipsie. Jeżeli natomiast chodzi o nasz tekst, dwie sceny są bardzo znaczące. Najpierw zarządzenie dotyczące ofiary z baranka paschalnego z Księgi Wyjścia podczas ucieczki z Egiptu. Ta właśnie ofiara będzie powtarzana każdego roku jako pamiątka uwolnienia narodu wybranego z niewoli faraona (Wj 12, 1–14). Następnie pieśń cierpiącego sługi Jahwe z Księgi proroka Izajasza: nowego Baranka, który przez swoją śmierć odnowi Stare Przymierze (Iz 53, 6–7)³⁶.

Należy zauważyć jednocześnie, iż inwokacja *Baranku Boży* znajduje się w dosłownym brzmieniu w „hymnie anielskim” *Chwała na wysokości Bogu*, wcześniej wzmiankowanym. Jest ona w tym momencie powtórzona przez liturgię eucharystyczną w perspektywie ofiary z baranka paschalnego. Liturgia niebieska, opisywana przez Apokalipsę, jest więc obecna na naszych ołtarzach. Upraszamy zwycięskiego Baranka, aby zmiłował się nad nami i pozwolił nam skorzystać z daru swego pokoju.

Zaproszenie celebransa, odwrócone w języku francuskim, podejmuje następnie słowa inwokacji *Baranku Boży*, dodając błogosławieństwo inspirowane słowami Apokalipsy: „Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę Godów Baranka” (Ap 19, 9). Pojednani przez ofiarę baranka paschalnego, jesteśmy wybrani przez Pana i dopuszczeni do Jego uczty. Zgromadzenie Kościoła, odpowiadając na to zaproszenie, podejmuje z niewielką zmianą słowa setnika rzymskiego z Kafarnaum, wyznającego w następujący sposób swoją wiarę w Chrystusa (Mt 8, 8): „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja”. „Godność”, o której mówi setnik nie jest z serii zagadnień moralnych, ale uznania stanu powszechnej grzeszności ludzkości, a więc niegodności wobec wszelkiej świętości, a przede wszystkim Boga. Poprzez tę ostatnią modlitwę przed przyjęciem Komunii świętej zgromadzona wspólnota potwierdza swoje zaufanie wobec tego, który przebacza, a z którym w tym momencie chce się zjednoczyć³⁷.

³⁶ R. Le Gall, *La messe au fil de ses rites*, dz. cyt., s. 204–205.

³⁷ B. de Boissieu, *Eucharistie et pénitence*, art. cyt., s. 575; A. Join-Lambert, *Guide pour comprendre la messe*, dz. cyt., s. 116–118.

Poza momentami celebracji eucharystycznej, które zostały powyżej przedstawione, odnaleźć możemy inne jeszcze aspekty pojednania w formułach modlitw wypowiedianych w ciszy jedynie przez głównego celebransą.

1.3. Apologie w celebracji eucharystycznej

Poprzez apologie rozumiemy „wyznanie i modlitwę o charakterze pokutnym”, wypowiedzaną prywatnie przez kapłana podczas Eucharystii. Adrian Nocent przypuszcza, że pierwsze apologie kapłańskie są pochodzenia galijskiego, albo przynajmniej należy zauważyć, iż to właśnie w liturgii gallikańskiej pojawiały się one i rozwijały począwszy od IX stulecia. Możemy zaobserwować stopniowy rozwój tych modlitw w wieku X i XI, a następnie stopniowe ich zanikanie. Motywem, który bez wątpienia powstrzymał rozwój apologii jest pojawienie się – u schyłku XI stulecia – wspólnotowego aktu pokuty wraz z rozgrzeszeniem. W rzeczywistości, pojawienie się dyskretnej apologii, rozkwit, a następnie gwałtowne zaniknięcie, korespondują dobrze z poszczególnymi etapami dyscypliny i teologii sakramentu pokuty.

Apologie reprezentują dość specyficzną formę liturgiczną. Ich charakter prywatny jest wyraźnie zaakcentowany w ich sformułowaniu poprzez użycie pierwszej osoby liczby pojedynczej. Są adresowane do Chrystusa albo Trójcy Świętej i są pewnego rodzaju oryginalnością w liturgii rzymskiej. Były bardziej obecne w poprzednim Ordo missae Piusa V, z okresu przed reformą Mszału Pawła VI³⁸.

1.3.1. Apologie Ewangelii

Głoszenie Ewangelii podczas Mszy świętej uważa się za szczyt liturgii słowa. Sobór Watykański II naucza: „Jest obecny [Chrystus] w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi” (*Sacrosanctum Concilium* 7). Lektura Pisma świętego nie była nigdy, czy to w liturgii synagoidalnej, czy też w liturgii chrześcijańskiej, jedynie prostym czytaniem księgi opisującej historię ludu wybranego. Czytanie Ewangelii jest bardziej celebracją samego Chrystusa. To właśnie z tego powodu lektura ta była zawsze otoczona niezwykłym szacunkiem (OWMR 60).

Pośród obrzędów towarzyszących głoszeniu Ewangelii możemy odnaleźć modlitwę prywatną kapłana, poprzez którą, pod nieobecność diakona,

³⁸ A. Nocent, *Les apologies dans la célébration eucharistique*, w: *Liturgie et rémission des péchés*, A. Pistoia, A. M. Triacca (red.), Roma 1975, s. 179–196; *Apologies du prêtre*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, D. Sartore, A. M. Triacca (red.), Roma 1984, tłum. franc. H. Delhougne (red.), t. 2, Brepols 2002, s. 510.

przygotowuje się następującymi słowami do głoszenia Dobrej Nowiny: „Wszechmogący Boże, oczyść serce i usta moje, abym godnie głosił Twoją świętą Ewangelię”.

„Oczyszczenie” kapłana, głoszącego słowa Chrystusa, dokonuje się przez misterium paschalne już dokonane w Chrystusie, który jest nam głoszony w słowach Ewangelii. Obecność ofiary pojednania, dokonanej w sposób krwawy na krzyżu, jest zaznaczona poprzez mały znak krzyża, uczyniony na księdze przez czytającego na początku przewidzianej perykopy ewangelijnej. Następnie podobny znak krzyża czyni całe zgromadzenie liturgiczne na czole, ustach i klatce piersiowej. Gest ten oznacza, iż misterium pojednania Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, ogłaszane nam w Ewangelii, powinno zapisać się jak najgłębiej w naszych myślach, być wyrażane poprzez nasze słowa, aby w końcu zamieszkało naprawdę w naszych sercach³⁹.

Wreszcie charakter pojednawczy słów głoszonej Ewangelii jest potwierdzony poprzez inną apologię, wypowiedzaną przez diakona lub kapłana, gdy ten ostatni zakończy czytanie słów Pańskich. Po odpowiedzi zgromadzenia liturgicznego, w momencie ucałowania księgi Ewangelii, czytający modli się: „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy”⁴⁰. Oznaki szacunku towarzyszące tej lekturze świadczą wymownie o doniosłości głoszonej Ewangelii, w której słuchamy samego Chrystusa, przemawiającego w zgromadzeniu liturgicznym.

1.3.2. Apologie przygotowania darów ofiarnych

Starożytne ofertorium jest momentem uprzywilejowanym dla modlitw prywatnych celebransa. Ale równocześnie, jak zauważa Robert Cabié, jest to również „miejsce największych różnic lokalnych, utrwalonych poprzez rytę, które przetrwały reformę Piusa V”⁴¹. Nowe *Ordo*, zreformowane przez Pawła VI, nie zachowało większości starych apologii. Zainteresujemy się jedynie dwoma ostatnimi, które towarzyszą obmyciu rąk kapłana celebrującego Eucharystię.

Najpierw ksiądz, pochylony przed ołtarzem w geście uniżenia, wypowiada po cichu następujące słowa: „Przyjmij nas, Panie, stojących przed Tobą w duchu pokory i z sercem skruszonym; niech nasza ofiara tak się dzisiaj dokona przed Tobą, Panie Boże, aby się Tobie podobiała”. Formuła ta jest zainspirowana fragmentem proroka Daniela, z kantyku Azariasza w piecu ognistym (Dn 3,

³⁹ T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 2003, s. 82–83; *Gesty liturgiczne. Wydanie studyjne*, T. Powiśchrowski, A. Salamucha (red.), Kraków 1996, s. 14–15.

⁴⁰ J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 221; P. De Clerck, *Le salut, ou la réconciliation et ses réalisations sacramentelles*, art. cyt., s. 38; R. Le Gall, *La messe au fil de ses rites*, dz. cyt., s. 82–84.

⁴¹ Por. A. G. Martimort, *L'Église en Prière*, dz. cyt., t. 2, s. 174–182.

37–40)⁴². Zanim zostanie złożona Bogu ofiara nowego i wiecznego Przymierza, kapłan uznaje swoją niegodność. Ale jednocześnie jest on w pełni świadomy, że Bóg nie odrzuci nigdy serca przenikniętego pokorą i zaufaniem. Poprzez gest pełen ufności kapłan usuwa się przed wielkością ofiary Chrystusa, stwarzając w ten sposób prawdziwą podstawę całej modlitwy. Uznanie swojego grzesznego stanu nie osłabia go, a wręcz przeciwnie, umacnia jego życie chrześcijańskie.

W następnym geście, czy też po okadzeniu, o ile takowe następuje, kapłan obmywa z boku ołtarza swoje ręce. Ryt ten wyraża chęć oczyszczenia wewnętrznego. Słowa, które towarzyszą obmyciu uświadamiają dobrze fakt niemożliwości zbliżenia się do Boga bez uprzedniego oczyszczenia się z grzechów. Mszał przytacza następujące słowa, wypowiedane przez kapłana: „Obmyj mnie, Panie, z mojej winy i oczyść z grzechu mego”. Poprzez te słowa, zaczerpnięte z psalmu *Miserere mei Deus* [51(50), 4], celebrans główny zaznacza, że jest takim samym grzesznikiem jak inni ochrzczeni, a więc że nie znajduje się bynajmniej przy ołtarzu ze względu na swe zasługi czy też posiadane zdolności. To tylko dzięki łasce, którą otrzymał podczas święceń kapłańskich, może dokonać tej świętej przemiany w imieniu zgromadzonej wspólnoty, uczestniczącej w Eucharystii na swój własny sposób⁴³.

1.3.3. Apologie obrzędów Komunii świętej

Przedstawiliśmy powyżej elementy obrzędów Komunii świętej, które mają wydzźwięk pojednania (§ 1.2). Wśród nich pozostała jednak jeszcze modlitwa prywatna celebransa, poprzez którą „kapłan przygotowuje się do owocnego przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusa” (OWMR 84). *Mszał rzymski* daje nam możliwość wyboru jednej z dwóch modlitw przygotowujących.

Pierwsza formuła sięga swoją historią IX w., kapłan modli się w niej – „Panie Jezu Chryste (...) za współdziałaniem Ducha Świętego” – o wybawienie, za pośrednictwem Ciała i Krwi Chrystusa, z niewoli grzechu i od wszelkiego zła, podobnie jak prosiliśmy w ostatniej prośbie modlitwy Pańskiej. Dzięki Komunii świętej pozostajemy w jedności z Chrystusem w naszym życiu codziennym, zanim się z Nim złączymy w Jego Królestwie. Komunia święta pomaga nam żyć po chrześcijańsku w praktykowaniu przykazań Bożych, dzięki czemu pozostajemy złączeni w miłości Chrystusa (J 15, 10).

W drugiej modlitwie, która może być użyta przez kapłana w ramach przygotowania do przyjęcia Komunii świętej, modli się on: „Panie Jezu Chryste,

⁴² R. Le Gall, *La messe au fil de ses rites*, dz. cyt., s. 117–118.

⁴³ J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 354–360; A. Join-Lambert, *Guide pour comprendre la messe*, dz. cyt., s. 96–97.

niech przyjęcie Ciała i Krwi Twojej nie ściągnie na mnie wyroku potępienia, lecz dzięki Twemu miłosierdziu niech mnie chroni oraz skutecznie leczy moją duszę i ciało”. Eucharystia nie jest nagrodą zarezerwowaną ludziom idealnym, ale jest pokarmem i lekarstwem dla tych, „którzy łakną i pragną sprawiedliwości” (Mt 5, 6). Jednocześnie nie wolno nam banalizować rzeczywistości eucharystycznej, która wymaga godnego przygotowania do przyjęcia Komunii świętej, zwłaszcza w przypadku grzechu śmiertelnego, ciężącego na naszym sumieniu. Taka sytuacja wymagałaby pojednania z Chrystusem przez sakrament pokuty i pojednania, zanim zechcemy przystąpić do stołu Pańskiego (1 Kor 11, 27–29). Dlatego też kapłan prosi: „Niech przyjęcie Ciała i Krwi Twojej, nie ściągnie na mnie wyroku potępienia”⁴⁴.

W przygotowaniu kapłana do przyjęcia Komunii świętej w słowach: „Wybaw mnie przez najświętsze Ciało i Krew Twoją od wszystkich nieprawości moich i od wszelkiego zła”, podobnie jak w tych, które kapłan wypowiadał w momencie ucałowania księgi Ewangelii, po odczytaniu perykopy ewangelijnej: „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy”, zauważyć można jedność dwóch „stołów” występujących w Eucharystii. Realizacja Słowa Bożego, usłyszanego w liturgii słowa, jak i przyjęcie Komunii świętej mają służyć naszemu zbawieniu. Dobra Nowina, obiecująca nam przebaczenie grzechów, jest pewna, natomiast Komunia święta, dająca udział w Ciele i Krwi Zbawiciela, potwierdza ten fakt i daje nam udział w rzeczywistości niebiańskiej, która nas zjednoczy z Chrystusem zmartwychwstałym⁴⁵.

1.4. Terminologia pojednania w *Missale romanum* 2002

Liczba wystąpień terminu „pojednanie” wraz z pochodnymi powiększyła się w trzecim wydaniu typicznym *Mszалу rzymskiego* w porównaniu z wydaniem poprzednim. Począwszy od ośmiu wystąpień w pierwszej edycji *Missale romanum* wyrażenie to występuje aż dwadzieścia jeden razy w ostatniej wersji typicznej *Mszалу rzymskiego*⁴⁶.

Znaczny wzrost terminologii pojednania spowodowany jest przede wszystkim wprowadzeniem do nowej edycji typicznej nowych modlitw eucharystycznych. Siedem wystąpień terminu „pojednanie” w modlitwach eucharystycznych o tajemnicy pojednania oraz jedno w drugiej modlitwie eucharystycznej w Mszach

⁴⁴ R. Le Gall, *La messe au fil de ses rites*, dz. cyt., s. 205–209.

⁴⁵ B. de Boissieu, *Eucharistie et pénitence*, art. cyt., s. 575.

⁴⁶ Por. M. Sodi, A. Toniolo, *Concordantia et Indices Missalis Romani. Editio typica tertia*, Città del Vaticano, 2002, s. 1430–1431; *Concordantia verba Missalis Romani. Partes eucharisticae*, T. A. Schnitker, W. A. Slaby (red.), Münster 1983, kol. 2141–2142.

z udziałem dzieci podwajają już częstotliwość początkową. Ponadto, wprowadzenie nowych formularzy Mszy świętych, związanych z dodaniem nowych Mszy wotywnych i w różnych potrzebach, zwiększyło obecność pojęcia pojednania w słownictwie *Mszалу rzymskiego*⁴⁷.

1.4.1. Bóg Ojciec jako źródło pojednania

Przedstawiając aspekt trynitarny naszych dwóch MEP podkreśliliśmy już rolę wiodącą Boga Ojca w procesie pojednania. On jest tym, który jest źródłem wszelkiego wysiłku zdążającego do pokoju (Pref, II MEP), jest celem pojednania. Antyfona na wejście jednej z Mszy wspólnych o Najświętszej Maryi Pannie uprasza, aby Bóg przywrócił pokój, pojednawszy się z nami⁴⁸. W rzeczywistości człowiek, oddalony od Boga przez grzech, nie jest w stanie sam powrócić do Stwórcy. To Bóg czyni nas gotowymi do pojednania (Pref, II MEP) i doprowadza nas na nowo do swojej miłości (PSct, II MEP) przez swojego Syna wydanego w ręce ludzkości.

Bóg nie zmusza nigdy człowieka. Fakt ten dobrze oddaje kolekta Mszy świętej o pojednanie: „Boże, Ty litujesz się i przebaczasz, Ty dajesz ludziom dni zbawienia, aby uznali w Tobie Stwórcę i Ojca wszystkich”. Czas pojednania i pokoju (Pref, I MEP) już nadszedł, ludzkość otrzymała tak długo oczekiwanego Zbawiciela. W sposób szczególny w naszych uroczystościach przeżywamy na nowo pamiątkę naszego odkupienia, ale każda Eucharystia aktualizuje misterium naszego zbawienia. Może czasem zapominamy, iż to z naszej strony Bóg oczekuje większego zaangażowania. Nawet jeśli nie jesteśmy zdolni ocalić naszego kruchego życia, nie tracimy nadziei i wołamy: „Pomóż nam w tym czasie łaski, abyśmy otwartym sercem przyjęli słowo pokoju i zgodnie z Twoją wolą starali się pojednać wszystko w Chrystusie”⁴⁹.

Bóg Ojciec dokonał swego dzieła pojednania posyłając nam swojego Syna, jak modlimy się z kolektą czwartej niedzieli Wielkiego Postu: „Boże, Ty za pośrednictwem swojego Syna pojednałeś ludzkość ze sobą”. Misja Zbawiciela jest kontynuowana w Kościele przez Niego założonym, bo to On przedłuża obecność Chrystusa pośród swego ludu. To my mamy teraz zaangażować się w to dzieło

⁴⁷ Por. *Commune Beatae Mariae Virginis* – I. Tempore »per annum« nr 6, *Ant. ad Introitum*, s. 902. Ss. *Cyrilli, monachi, et Methodii, episcopo, Super oblata*, s. 727. *Missae rituales in conferendis sacris ordinibus* – 2. In ordinatione presbyterorum – A. In Ordinatione plurium presbyterorum; B. In Ordinatione unius presbyteri, *Benedictio in fine Missae*, s. 1006. *Feria quinta – Tempus paschale in feriis post dominicam II Paschae*, *Collecta*, s. 391.

⁴⁸ *Commune Beatae Mariae Virginis*, I. Tempore »per annum« nr 6, *Ant. ad introitum*, MR 2002, s. 902.

⁴⁹ *Pro reconciliatione, collecta*, MR 2002, s. 1109; *Mszal rzymski*, dz. cyt., s. 150.

zbawcze, nawet jeśli czujemy się nie do końca zdolni, modlimy się: „Spraw, aby lud chrześcijański z żywą wiarą i szczerym oddaniem” wypełniał do końca swoje posłannictwo pojednania wszystkiego w Chrystusie (2 Kor 5, 20)⁵⁰.

1.4.2. Chrystus przynoszący pojednanie

Obciążony wypełnianiem misji powierzonej przez Ojca, Jezus staje się naszym Zbawicielem. Dzięki jego ofierze wszyscy ludzie mogą korzystać z wolności dzieci Bożych. Chrystus stał się bowiem „naszym pokojem i pojednaniem”, kiedy „krwią swoją zgładził grzech świata”⁵¹.

Jezus był całkowicie świadomy swojej odpowiedzialności za ciężkie jarzmo złożone na jego barki. Dźwigał je do końca i nam zostawił pamiątkę tego wydarzenia. Podobnie jak On na Ostatniej Wieczerzy, „wiedząc, że pojedna wszystko w sobie przez krew wylaną na krzyżu” (Rec, I MEP), wypełniamy te same gesty i wypowiadamy Jego własne słowa, jedząc i pijąc z kielicha jego Krwi, która została wylana za nas i za wielu na odpuszczenie grzechów.

Jezus stał się kapłanem, w całym tego słowa znaczeniu, jedynej ofiary pojednania, a do tego wtedy, gdy my byliśmy jeszcze grzesznikami (Rz 5, 8). Bóg uczynił go grzechem dla nas, abyśmy my i nam podobni, stali się w Nim sprawiedliwością Bożą i dostąpili łaski zmartwychwstania (2 Kor 5, 21)⁵². Bóg nas tak ukochał, że „posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 10). Jezus, Zbawiciel świata, posłuszny woli Ojca „wydał się sam w nasze ręce, aby stać się żertwą pojednania i pokoju w naszej ofierze oraz aby nas pociągnąć” do Boga swojego Ojca⁵³.

Wspominamy teraz naszą opłakaną grzeszną sytuację, kiedy modlimy się nad darami ofiarnymi Mszy świętej za tych, którzy nas trapią: „wspominamy śmierć Twojego Syna, przez którą pojednałeś nas ze sobą, chociaż byliśmy Twoimi nieprzyjaciółmi”⁵⁴.

Ofiara sprawowana w naszych zgromadzeniach liturgicznych, jako aktualizacja jedynej ofiary naszego Pana, oddaje nas w ręce Stworzyciela. Jednocześnie, gdy celebруем misterium pojednania, przyniesionego nam przez Chrystusa (Ep, II MEP), prosimy Boga Ojca, aby nas samych uświęcił wraz z ofiarą złożoną na ołtarzu.

⁵⁰ *Dominica IV in Quadragesima, collecta*, MR 2002, s. 240; *Mszal rzymski*, dz. cyt., s. 90.

⁵¹ *Pro reconciliatione, collecta*, MR 2002, s. 1109; *Mszal rzymski*, dz. cyt., s. 150.

⁵² *Feria quinta – Tempus paschale in feriis post dominicam II Paschae, collecta*, MR 2002, s. 391; *Mszal rzymski*, dz. cyt., s. 198.

⁵³ *Prex eucharistica II pro missis cum pueris, anamnese*, MR 2002, s. 1280.

⁵⁴ *Pro affligentibus nos, super oblata*, MR 2002, s. 1144; *Msza za tych, którzy nas trapią, Mszał rzymski*, dz. cyt., s. 177.

1.4.3. Ofiara pojednania

Pojęcie ofiary pojednania jest najbardziej obecne w nowym wydaniu *Mszалу rzymskiego*. Wspólnota eucharystyczna może radować się z możliwości celebrowania „ofiary doskonałego pojednania” (An, II MEP), którą daje nam Pan. Kościół ma świadomość tegoż wymiaru, gdy modli się w anamniezie pierwszej modlitwy eucharystycznej o tajemnicy pojednania: „składamy Ci, Boże prawdziwy i wierny, tę Ofiarę, która całej ludzkości daje pojednanie z Tobą”.

Ludzkość oddalona przez grzech od Przymierza ze swoim Stworzycielem zanosí modlitwę: „przyjmij z upodobaniem Ofiarę, przez którą dokonało się nasze pojednanie z Tobą, i spraw, aby wzniosła się do Ciebie jako doskonałe uwielbienie”⁵⁵. Bez pomocy Boga, wiecznego i wszechmocnego, człowiek nie potrafiłby uwolnić się ze swego żalosnego położenia. Na szczęście, Bóg „przez misterium paschalne pojednał ludzkość ze sobą i zawarł z nią nowe przymierze”. Teraz człowiek chciałby okazywać w całym swoim życiu owoce misterium, które przeżywał z wiarą⁵⁶.

W rzeczywistości, ofiara pojednania powinna nas doprowadzić do doskonałej jedności i pokoju, jak wyraża to doskonale modlitwa nad darami z uroczystości Chrystusa Króla Wszechświata: „Panie, nasz Boże, składamy Tobie Ofiarę pojednania i pokornie Cię błagamy, aby Twój Syn udzielił wszystkim narodom darów jedności i pokoju”⁵⁷. W perspektywie życia wiecznego, gdzie będziemy się radować pełnią pokoju, Eucharystia zanurza nas w zbawienie, które staje się naszym udziałem już tu w Kościele ziemskim, gdy prosimy: „Aby ta Ofiara naszego pojednania z Tobą, sprowadziła na cały świat pokój i zbawienie” (Mw, III ME).

W każdym bądź razie, Eucharystia sprawowana jako ofiara, na pamiątkę tej jedynej ofiary Chrystusa, daje nam już dostęp do uczty niebieskiej i czyni ze zgromadzonych wiernych nowy lud Boży, jak czytamy w modlitwie nad darami, przeżywając święto św. Cyryla i Metodego, patronów Europy: „Boże, wejrzyj na dary, które składamy Twojemu majestatowi (...), spraw, aby się stały znakiem nowej ludzkości pojednanej z Tobą przez miłość”⁵⁸.

Jedynie jedno wystąpienie pojęcia pojednania w *Mszale rzymskiej* jest związane z sakramentem pokuty i pojednania. W Mszy świętej obrzędowej przy udzielaniu święceń biskupa lub kapłanów, w uroczystym błogosławieństwie na

⁵⁵ *Nativitas Domini, super oblata*, MR 2002, s. 160; *Mszal rzymski*, dz. cyt., s. 36.

⁵⁶ *Feria VI infra Octavam Paschae, collecta*, MR 2002, s. 384; *Mszal rzymski*, dz. cyt., s. 190.

⁵⁷ *Domini nostri Iesu Christi Universorum Regis, super oblata*, MR 2002, s. 496; *Mszal rzymski*, dz. cyt., s. 281.

⁵⁸ *Ss. Cyrilli, monachi, et Methodii, episcopi, super oblata*, MR 2002, s. 727; *Mszal rzymski*, dz. cyt., s. 22.

zakończenie Eucharystii, celebrans prosi, aby wyświęceni stali się w świecie sługami miłości i prawdy, a także wiernymi szafarzami pojednania⁵⁹.

Możemy podsumować, iż w nowej edycji *Mszалу rzymskiego* pojęcie pojednania jest o wiele bardziej obecne w odniesieniu do wydań wcześniejszych. Odnosi się ono przede wszystkim do waloru pojednawczego uczt eucharystycznych, który został nam dany przez Boga Ojca i dopełniony w ofierze Jego Syna, Jezusa Chrystusa. Ofiara eucharystyczna, sprawowana w naszych wspólnotach na pamiątkę wydarzenia paschalnego Zbawiciela, przynosi nam jedność i pokój. Jeszcze bardziej podkreślają tę rzeczywistość modlitwy eucharystyczne o tajemnicy pojednania. Zechciejmy zapoznać się bliżej z elementami mistagogii tych modlitwy, aby mogły stać się jeszcze pełniejszą modlitwą zgromadzenia liturgicznego.

2. Mistagogia modlitw eucharystycznych o tajemnicy pojednania

Dominico Sartore, w swojej publikacji z 1994 r., podkreśla z zadowoleniem, że starożytne pojęcie „mystagogii” w ostatnich latach odnajduje swój dawny blask i miejsce w teologii Kościoła⁶⁰. Według niego ta „koniunktura mistagogiczna” powinna zainteresować liturgię, katechezę, homiletykę i pedagogikę, czy też całą teologię pastoralną⁶¹. Chociaż termin ten zainteresował już kilka osobistości z ruchu liturgicznego⁶² i pojawił się w kilku oficjalnych dokumentach Kościoła⁶³ wydaje się, że nie odzyskał jeszcze swego splendoru z tradycji patrystycznej. Nieobecność opracowania tego terminu w *Słowniku encyklopedycznym liturgii*⁶⁴,

⁵⁹ *Missae rituales in conferendis sacris ordinibus* – 2. In ordinatione presbyterorum – A. In Ordinatione plurium presbyterorum; B. In Ordinatione unius presbyteri, *benedictio in fine Missae*, MR 2002, s. 1006.

⁶⁰ D. Sartore, *Mistagogia ieri e oggi: alcune pubblicazioni recenti*, „Ecclesia Orans” 11 (1994), s. 181–199.

⁶¹ E. Bargellini, *Catechesi e liturgia: è ancora attuale il metodo mistagogico dei padri?*, „Vita Monastica” 28 (1974), nr 116–117, s. 37–67; D. Sartore, *La mistagogia, modello e sorgente di spiritualità cristiana*, „Rivista Liturgica” 73 (1986), s. 508–521; P. M. Gy, *La liturgie entre la fonction didactique et la mystagogie*, LMD 177 (1989), s. 7–18; G. Pinckers, *Le temps de la mystagogie*, w: *Dans vos Assemblées, Manuel de pastorale liturgique*, J. Gelineau (red.), Tournai 1998, s. 293–300; D. Emeis, *Sakramentenkatechese als mystagogische Symboldidaktik*, „Bibel und Liturgie” 64 (1991), s. 179–186.

⁶² P. M. Gy, *La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui*, w: *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*, A. M. Triacca, A. Pistoia (red.), Roma 1993, s. 138–142.

⁶³ *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, Paris 1997, nr 236–243; por. A. M. Triacca, *Terminologie initiatique ou mystagogique selon le rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, w: *Mystagogie*, dz. cyt., s. 329–350. KKK, nr 1075, 1234–1245; Jan Paweł II, *List Apostolski Mane Nobiscum Domine*, 17.

⁶⁴ *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie* (dalej skrót: DEL), H. Delhougne (red.), t. 1–2, Brepols 1992–2002, oprócz krótkiej noty leksykalnej (s. 545).

czy też absencja we współczesnym nauczaniu Kościoła świadczą o niewystarczającym rozwoju myśli mistagogicznej w teologii nowożytnej Kościoła.

W epoce patrystycznej termin „mistagogia” posiadał trzy podstawowe znaczenia, nie wspominając, iż w terminologii aleksandryjskiej posiadał przede wszystkim charakter duchowy. Można je wyróżnić i nazwać od imion własnych ich głównych przedstawicieli, toteż mówimy o mistagogii św. Chryzostoma, św. Cyryla i Dionizego. Pierwsza mistagogią nazywa celebrację sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Mistagogia w rozumieniu św. Cyryla Jerozolimskiego, tak prężnie rozwijająca się po Soborze Watykańskim II, jest rozumiana jako katecheza, podczas której wyjaśnia się i pogłębia znaczenie sakramentów wcześniej przyjętych. Ostatnia, związana z Pseudo-Dionizym Areopagitą, inspirowana i karmiona doświadczeniem chrześcijańskim, rozwija teologię sakramentów i liturgii⁶⁵.

W dobie współczesnej, w pełni korzystając z modeli i sensu mistagogii klasycznej, trzeba nam szukać „nowej formy mistagogii”, bardziej dostosowanej do współczesnego Kościoła, aby wzbogacić zarówno teologię, jak i duchowość naszych celebracji.

Wyjaśnienie sensu mistagogicznego rytuału liturgicznego i słów własnych modlitw eucharystycznych o pojednaniu, pomogą nam przeniknąć ostatecznie do głębi bogactwa misterium przeżywanego w celebracji eucharystycznej⁶⁶. Ważnym celem tej części pracy jest przybliżenie naszej modlitwie treści zawartych w MEP, które, niestety, niezbyt często są wykorzystywane w liturgii Kościoła. Proponowane modlitwy rozważamy oddzielnie ze względu na inne traktowanie pojęcia pojednania przez każdą z nich.

2.1. Pogłębienie mistagogiczne I MEP

W I MEP tematyka pojednania jest bardzo mocno inspirowana Pismem świętym. Ta zależność, jak czytaliśmy w poprzednich częściach pracy, rzuca pewne światło na koncepcję tekstu naszej I MEP, jednocześnie zagłębiając nas w jej specyficzny charakter. Elementy składowe każdej modlitwy eucharystycznej tworzą kolejny wachlarz czynników, które nam pomogą wnikać głębiej w rozumienie misterium I MEP.

⁶⁵ P. M. Gy, *La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui*, art. cyt., s. 142–143; D. Sartore, *Mistagogia ieri e oggi: alcune pubblicazioni recenti*, art. cyt., s. 182–183.

⁶⁶ E. Mazza, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996, s. 11.

2.1.1. Dziękczynienie i aklamacja

Dialog poprzedzający prefację wprowadza nas w akcję dziękczynienia za wspaniałe dzieło pojednania dokonanego przez Boga w swoim ludzie. Dialog ten nie jest adresowany ani do Boga, ani do Chrystusa; chodzi o wymianę pozdrowień pomiędzy kapłanem celebrującym Eucharystię i zgromadzonym ludem.

Kapłan zaprasza zgromadzenie wiernych słowami: „Pan z wami”. Podczas wypowiedzania tych słów celebrans główny wyciąga ręce, aby objąć całe zgromadzenie liturgiczne. Rozpoznaje on obecność Chrystusa, który zwołał uczestników, swój lud święty. Dla Chrystusa jesteśmy już pojednani, zgromadzeni we wspólnocie uwielbienia, aby wyśpiewać Jego chwałę. Przez swą odpowiedź: „*I z duchem twoim*”, lud Boży życzy tej samej obecności Pana temu, który przewodniczy w Jego imieniu zgromadzeniu eucharystycznemu. W rzeczywistości, główny celebrans i wierni składają przez te słowa akt wiary w Boga, obecnego zarówno w osobie wyświęconego kapłana, jak i w zgromadzeniu eklezjalnym⁶⁷.

Kapłan kontynuuje: „W górę serca” i unosi swoje ręce w gęście zaproszenia do pozostawienia trosk tego świata, abyśmy zwrócili jedynie uwagę na dzieło, którego Bóg chce dokonać pośród swego ludu. Przejście na pierwszą osobę liczby mnogiej, dokonane przez głównego celebransa, podkreśla że on sam jest częścią zgromadzenia liturgicznego, w imieniu którego za chwilę wyśpiewa Bogu uwielbienie. Zgromadzona wspólnota, przez odpowiedź: „Wznosimy je do Pana”, potwierdza swą gotowość odrzucenia tego, co ziemskie, aby pełniej zagłębić się w dziełach Boga. Taka postawa charakteryzuje dobrze lud, który przez dzieło pojednania odnalazł swego Stworzyciela i teraz chce za Nim podążać. Takie ukierunkowanie człowieka na Boga, do którego kapłan zachęca celebrujące zgromadzenie na początku liturgii eucharystycznej, w tradycji Kościoła wschodniego dało nazwę całej modlitwie eucharystycznej: nosi ona nazwę *anafory*, co znaczy „ofiarować, podnosząc do góry”⁶⁸.

W trzeciej strofie dialogu kapłan przez słowa: „Dzięki składamy Panu Bogu naszemu”, z rękami rozłożonymi, ogarnia wspólnotę, przedstawiając cały program dziękczynienia w tekście, który za chwilę nastąpi i już teraz rozpoczyna „czynić Eucharystię”, obejmując naszą egzystencję, aby ją zanieść przed tron Boży w akcie dziękczynienia. Dzięki składamy za obecność Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela, pośród nas. Wysłuchaliśmy Jego słowa i teraz chcemy, odpowiadając na nie, celebrować Jego dziękczynienie, które po raz pierwszy

⁶⁷ Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, DC 45, 1948, kol. 200–201; por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 7.

⁶⁸ *Anaphore*, DEL, t. 2, s. 509; R. Le Gall, *La messe au fil de ses rites*, dz. cyt., s. 139.

złożył w Wieczerniku. Nasza odpowiedź: „Godne to i sprawiedliwe”, potwierdza naszą postawę wobec Boga. Tłumaczenie francuskie osłabia w pewnym sensie łacińską formułę oryginalną i tłumaczy ten tekst poprzez: „Sprawiedliwe to i dobre”. Dziękczynienie jest akcją godną Boga, ponieważ to On sam uczynił nas zdolnymi do tego aktu i powierzył misję jego wypełniania. Jest ono również „sprawiedliwe”, ponieważ może dopełnić obowiązku postawionego nam przez Boga w momencie stworzenia nas jako swoich dzieci umiłowanych⁶⁹.

W całym tym dialogu modlitwa ludu chrześcijańskiego jest rozbudzana i koncentrowana na dziękczynieniu wobec Boga. Każdy z sześciu elementów dialogu opiera się na poprzednim i doprowadza do następnego, tworząc w ten sposób silną dynamikę wstępującą. Kapłan ogłasza obecność Boga w pośrodku swego ludu. Zgromadzenie liturgiczne rozpoznaje obecność Jego Ducha w tym, który przewodzi. Celebrans orientuje akt naszej modlitwy, a wspólnota, wznosząc swój wzrok, wymienia jej adresata. Gesty kapłana harmonizują dobrze ze słowami i sytuacją liturgiczną zaproponowanej modlitwy. Wstęp do aktu dziękczynienia stanowi więc mocny akord w dynamice prefacji⁷⁰.

Pojednana wspólnota rozpoczyna akt dziękczynienia stereotypowym wprowadzeniem: „Zaprawdę, godne to jest, abyśmy Tobie składali dziękczynienie”, aczkolwiek jest ono bardziej wypracowane niż zazwyczaj. Początek w formie bezosobowej nie może nas mylić, to właśnie „my” składamy dzięki Bogu świętemu, pełnemu czułości, miłosierdzia i dobroci. W ten sposób rozpoczynamy realizację programu uwielbienia za dzieło uprzednio zapowiedziane. I MEP już we wstępie do prefacji przedstawia motywy, dla których powinniśmy wyrażać naszą wdzięczność. Wiemy dobrze, iż Bóg pragnie naszego dobra, gdyż „nie przestaje nas powoływać do lepszego i piękniejszego życia” (tłum. pl.: „Ty nieustannie wzywasz grzeszników do odnowy w Twoim Duchu”). Bóg jest wierny i nieustannie nam ofiaruje swoje przebaczenie, gdyż wie, że jesteśmy słabi i grzeszni. Dlatego też deklaruje nam Swoją pomoc i proponuje przywrócić nas „do stanu prawdziwej dobroci”. Pewni prawdziwości tego oświadczenia, możemy sprawować pamiętkę mirabilia Dei dokonanych w przeszłości, a które stanowią przedmiot aktu dziękczynienia, w całym tego słowa znaczeniu, naszej I MEP.

Rozwinięcie aktu dziękczynienia w prefacji zwyczajowo wymienia pewien aspekt dzieł Bożych, których stajemy się uczestnikami poprzez sprawowanie Eucharystii. W I MEP przypominamy przymierze zawierane przez Boga

⁶⁹ *Cérémonial des évêques*, 154, dz. cyt., s. 50; P. De Clerck, *La tradition en acte. La prière eucharistique*, LMD 178 (1989), s. 83–86; O. de Cagny, *Les prières eucharistiques*, Paris 2003, s. 38–42.

⁷⁰ A. Catella, *La Preghiera eucaristica*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 38 (2000), nr 219, s. 32–33; P. De Clerck, *L'intelligence de la liturgie*, Paris 2005, s. 176–180; *Zrozumieć liturgię*, tłum. I wyd. S. Czerwik, Kielce 1997, s. 168–172.

z ludzkością. Nasza modlitwa otrzymuje specjalną motywację dzięki wierności Bożej, który nie rezygnuje z człowieka, mimo że ludzkość niejednokrotnie łamie Jego przymierze. Wprost przeciwnie, Bóg daje ludzkości jeszcze jedną szansę dzięki przymierzu zawartemu przez Swego Syna, a naszego Odkupiciela. To przymierze jest ostateczne i nikt nie jest w stanie go złamać. Nasze dziękczynienie znajduje więc bardziej solidny fundament i powinno być bardziej stałe.

To bowiem teraz nadszedł dla nas „czas pojednania i pokoju”. W czasie powstawania modlitw eucharystycznych o tajemnicy pojednania, ten czas specjalny dotyczył Roku Świętego 1975. Dla nas natomiast, nasza obecność na Eucharystii daje możliwość „odzyskania oddechu” w świecie, który „pędzi nieustannie do swojej zguby”. Msza święta stanowi czas uprzywilejowany, podczas którego możemy w sposób specjalny spotkać się z Bogiem. Wzmocnieni Jego łaskami, dzięki mocy Ducha Świętego, możemy stać się bardziej aktywni w służbie miłości wobec braci. Embolium prefacji pobudza nas do zmiany stylu naszego życia i ukierunkowanie go na dobro całej ludzkości. W rzeczywistości, ten który czuje się zbawiony, obiekt miłości i upodobania Zbawiciela, poczuwa się bardziej do odpowiedzialności i przyłączy się łatwiej do misji powierzonej mu przez Boga. Wydaje się oczywistym fakt, iż dziękczynienie jest nie tylko słowem lecz „aktem”, dlatego też jest jasne, że cały Kościół powinien czuć się pociągnięty doświadczeniem dziękczynienia w czynie⁷¹. Uczestnicząc w nowym Przymierzu, napełnieni darami Ducha Świętego, staliśmy się „nowym ciastem, jako że przaśni jesteśmy” (1 Kor 5, 7), aby czynić świat bardziej braterskim.

Nasza modlitwa dziękczynienia jest kontynuowana, chociaż tekst prefacji prawie się kończy. Na nowo wprowadzenie do Sanctus, stereotypowe w innych modlitwach eucharystycznych, jest dość rozbudowane w I MEP. Jesteśmy „pełni podziwu i radości z odnalezionego zbawienia” dokonanego przez Boga w Chrystusie. Kościół znajduje się w ten sposób w punkcie centralnym, w momencie najbardziej uroczystym sprawowanej liturgii, nie tylko jako interlokutor Boga Zbawiciela z przeszłości, ale we wspólnocie mężczyzn i kobiet odkrywających na własne oczy wielkie dzieła Boże w nunc historii zbawienia. W takich to okolicznościach, wraz „z niezliczonymi chórami Aniołów i Świętych”, jednoczymy nasz głos, aby wyśpiewywać potęgę i miłość Bożą.

Aklamacja *Sanctus* włącza głos zgromadzonych na liturgii w ten, który nieustannie rozbrzmiewa w chórach anielskich, by wspólnie wyśpiewać świętość Najwyższego. To On, „Pan zastępów”, jest Tym, który w tym momencie

⁷¹ G. Cavagnoli, *La preghiera eucaristica, modello di preghiera cristiana*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 37 (1999), nr 214, s. 10; P. M. Gy, *L'Eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine*, LMD 137 (1979), s. 86–87.

łączy niebo z ziemią, stworzenia ziemskie i niebieskie w jednym uwielbieniu, wyśpiewywanym z wdzięczności przez lud Boży. Bóg jest obecny ze swej łaskowości niewyczerpanej nie tylko w niebie, gdzie według języka biblijnego mieszka chwała Boża, ale czyni ze swej chwały skuteczny dowód swojej obecności w świecie i historii ludzkości. Radosny śpiew *Hosanna* ogłasza realność zbawienia, zakomunikowaną przez świętość i chwałę Bożą wspomnianą powyżej.

W drugiej części *Sanctus* przyjmujemy wraz z błogosławieństwem Tego, który przyszedł nas zbawić z woli Ojca. Podobnie jak tłumy w dniu Jego uroczystego wjazdu do Jerozolimy, wykrzykujemy nasze *Hosanna*, tym razem Jezusowi jako naszemu Odkupicielowi. Jeśli potrafilibyśmy przynajmniej w niewielkim stopniu wejść w dynamikę duchową prefacji, śpiew *Święty, święty*, który jest jej ukoronowaniem, powinien wstrząsnąć sklepieniami gotyckimi i sufitami betonowymi naszych kościołów. Skoro tak się niestety nie dzieje, służy on jedynie jako pasaż do epiklezy konsekracyjnej i uświęcających słów Chrystusa wypowiedzianych przez kapłana nad darami ofiarnymi, przyniesionymi wcześniej przez przedstawicieli zgromadzenia liturgicznego⁷².

2.1.2. Uświęcenie i aklamacja

Po wyśpiewaniu uroczystego *Benedictus*, adresowanego do Chrystusa, nasza modlitwa na nowo kieruje się do Boga. Podejmujemy śpiew uroczystego *Sanctus*, aby zaakcentować jeszcze raz świętość Boga Ojca. Świętość ta nie jest kontemplowana sama w sobie, ale jest komunikowana i jaśniej w ofierze Chrystusa, a przez Eucharystię staje się obecna w naszej rzeczywistości. Bóg Ojciec „czyni nas uczestnikami Swego zamysłu miłości” i chce, „abyśmy byli świętymi, jak On sam jest święty” (PSc, I MEP). Nasze uświęcenie dokonuje się dzięki Eucharystii, a w sposób szczególny w przyjęciu Ciała i Krwi Chrystusa. Dary ofiarne, złożone na ołtarzu, w tym momencie nie są jeszcze konsekrowane, Post-Sanctus pomaga nam przejść od adoracji Boga, który jest święty do komunikacji „świętości sakramentalnej” w celebracji eucharystycznej. Dokonanie tego przejścia zostało powierzone Duchowi Świętemu, który został dany przez Chrystusa swojemu Kościołowi. Epikleza konsekracyjna, która w tym momencie następuje, prosi Boga o Jego interwencję w konsekracji darów ofiarnych, które zostaną przemienione w Ciał i Krew Chrystusa naszego Zbawiciela.

⁷² R. Le Gall, *La messe au fil de ses rites*, dz. cyt., s. 144–146; A. Join-Lambert, *Guide pour comprendre la messe*, dz. cyt., s. 103–104.

Znajdujemy się w centrum akcji liturgicznej, epikleza konsekracyjna podkreśla w sposób jak najbardziej wyraźny tę tajemniczą i niewypowiedzianą obecność Ducha Świętego. To On stanowi początek komunii i jedności animującej zgromadzoną wspólnotę, a także źródło wszelkich modlitw błagalnych następujących po sobie podczas całej celebracji eucharystycznej. Tak jak życiu chrześcijańskiemu towarzyszy moc pochodząca z góry, podobnie akcja sakramentalna jest wypełniana mocą Ducha, aby stać się darem sakramentalnym, pochodzącym od Ojca. Epikleza oznacza i wyraża na sposób widoczny dzieło stwarzania, jednoczącą i uświęcającą działalność Ducha Pana w Jego Kościele⁷³. Moment epikletyczny każdej modlitwy eucharystycznej jest przygotowywany stopniowo podczas celebracji eucharystycznej i to właśnie teraz postacie konsekrowane stają się dla nas pokarmem w drodze do Boga Ojca. Epikleza konsekracyjna podkreśla jeszcze raz naszą jedność i dziecięstwo Boże, które zostało w nas odnowione dzięki misji zbawczej, podjętej dla nas przez Jezusa Chrystusa. Ręce kapłana w geście epikletycznym wyciągnięte nad złożonymi darami i znak krzyża uczyniony nad nimi stanowi pierwszą część konsekracji⁷⁴.

Wola Boga Ojca, zbawiającego swój lud, wypełniła się w momencie naszej niezdolności zbliżenia się do Niego. W Swym wielkim miłosierdziu interweniuje, by wyrwać nas z drogi zatracenia. Posyła nam własnego Syna, aby nas pojednać ze Sobą. Jedyny Sprawiedliwy pozwala przybić się do krzyża, aby dać jeszcze jedną szansę naszemu życiu.

Nowy początek jest możliwy dzięki pokarmowi niebieskiemu, który otrzymujemy przy stole Chrystusa. On sam dał nam udział w swej uczcie eucharystycznej, gdy po raz pierwszy sprawował ją w Wieczerniku. Zanim oddał życie dla naszego zbawienia, zgromadził swoich uczniów, aby podzielić się z nimi chlebem i winem. Pozostawił nam Eucharystię, jako pamiątkę swego dzieła zbawczego, przypieczętowanego na krzyżu i ratyfikowanego zmartwychwstaniem, która staje się niezatartym znakiem nowego Przymierza. Świadomość celebracji tej samej akcji liturgicznej, kiedyś dokonanej przez samego Mistrza, ożywia naszą modlitwę.

Jezus nas prosił: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19). Aktualizując „recytatyw założyciela” akcji liturgicznej, troszczymy się o sprawowanie „Wieczerzy Pańskiej” (1 Kor 11, 20–21). Wspólnota eucharystyczna ostatecznie

⁷³ A. Donghi, *Dall'epiclesi liturgica alla vita secondo lo Spirito*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 30 (1992), nr 173, s. 42.

⁷⁴ *Gesty liturgiczne*, dz. cyt., s. 19; C. Cibien, *Comunicazione non verbale nella Preghiera eucaristica*, „Rivista Liturgica” 83 (1996), s. 729–730.

skupia się na akcji samego Chrystusa. „My” celebrującej wspólnoty staje się „On” w ustach głównego celebransa, ażeby w końcu stać się „Ja” samego Chrystusa w słowach konsekracji⁷⁵.

Akcja liturgiczna uobecnia chrześcijanom, w istocie rzeczy, nie Wieczernik Chrystusa, ale jego rzeczywistość: życie wieczne przekazane przez Jezusa swoim uczniom w momencie śmierci na krzyżu. W Ciele i Krwi Chrystusa, ofiarowanych na ołtarzu, streszcza się dar Jego całej egzystencji, Jego niezniszczalnej wierności. I MEP przypomina nam to wydarzenie w słowach wprowadzających do formuły konsekracyjnej nad kielichem. Obecnie mamy udział w Kielichu Chrystusa, ponieważ nas pojednał „przez krew wylaną na krzyżu”⁷⁶.

Gesty towarzyszące recytatywowi ustanowienia pomagają nam zagłębić się w misterium obecności Zbawiciela wśród nas. Chociaż pochodzą ze średniowiecza, wyrażają dobrze zgromadzenie Kościoła, lud Boży, pod przewodnictwem Jezusa, który jest głową zgromadzonego ludu (Kol 1, 18). Podniesienie hostii i wina konsekrowanego, jak również postawa klęcząca lub głęboki ukłon zgromadzonych (OWMR 43) tworzą moment adoracji i są odczuwane jako szczyt tej części Eucharystii, która kończy akcję uświęcającą dary ofiarne⁷⁷.

Bezpośrednio po konsekracji znajdujemy potwierdzenie tegoż punktu kulminacyjnego w słowach śpiewanej lub recytowanej przez kapłana aklamacji: „Oto wielka tajemnica wiary”. Aklamacja ta pojawiła się w nowych modlitwach eucharystycznych i dobrze spełnia rolę przejścia od słów ustanowienia do anamnezy, dając wrażenie doskonałej kontynuacji modlitewnej⁷⁸. Aklamacja anamnetyczna, dając możliwość uczestnictwa zgromadzeniu eucharystycznemu w modlitwie kapłana, wyraża przede wszystkim naszą wdzięczność za wielkie dzieła dokonane przez Jezusa Chrystusa. Adresowana jest do Chrystusa obecnego wśród nas. To swego rodzaju „wyznanie wiary” w trzy akcje zbawcze dokonane przez Jezusa, aby nas zbawić i dać nadzieję na życie wieczne⁷⁹.

⁷⁵ P. De Clerck, *La tradition en acte. La prière eucharistique*, art. cyt., s. 87–88; F. Gomiero, *Il canto nella Liturgia Eucaristica: Parte seconda: Quando e che cosa cantare?*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 34 (1996), nr 195, s. 55–56.

⁷⁶ G. Cavagnoli, *La preghiera eucaristica: schemi di catechesi*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 39 (2001), nr 228, s. 57; P. De Clerck, *Réflexions théologiques*, LMD 203 (1995), s. 161–162.

⁷⁷ P. De Clerck, *La célébration eucharistique. Son sens et sa dynamique*, w: *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, dz. cyt., s. 339.

⁷⁸ Święta Kongregacja Rytów, *Acclamations post consecrationem, ad libitum seligendae*, „Notitiae” 4 (1968), s. 179; A. Vinel, *L'acclamation après la consécration: Note sur le chant d'anamnèse*, „Notes de Pastorale liturgique” 75 (1968), s. 37–38.

⁷⁹ M. Veuthey, *La preghiera eucaristica*, „Rivista Liturgica” 86 (1999), s. 311–312; Aby prześledzić pojawienie się i inne propozycje aklamacji w modlitwie eucharystycznej rzymskiej czy też w innych modlitwach eucharystycznych zob. H. Goltzen, *Acclamatio anamneseos. Die Gemeinde-Anamnese*

Przywołanie Chrystusowej śmierci, zmartwychwstania i przyjścia w chwale uświadamia nam, że jesteśmy w trakcie celebracji całego misterium paschalnego naszego odkupienia. Aklamacja ta jest jakby syntezą podstawowych racji, dla których zgromadził się lud wierny. Zanim przypomnimy je sobie w anamnezie, adresowanej do Boga Ojca, wnikamy w modlitwę Chrystusa, uczestnicząc aktywnie w Jego ofierze⁸⁰.

Zmiana adresata naszej modlitwy z Chrystusa na Boga Ojca stanowi dynamizm modlitwy eucharystycznej, pozwalający nam wejść w prośby zwrócone do Boga, mając Chrystusa jako Orędownika i jedyne Pośrednika pomiędzy Bogiem i ludźmi.

2.1.3. Prośby i aklamacja

Misterium Paschy przemienia się w rzeczywistość sakramentalną, dary ofiarne są przeobrażone. Pamiętka tych wydarzeń nie jest ucieczką w przeszłość, ale rozpoznaniem Jego obecności w nunc Kościoła. Wspólnota celebrująca, „obchodząc pamiętkę śmierci i zmartwychwstania” Chrystusa, przedstawia Bogu „*Ofiarę, która całej ludzkości daje pojednanie*” i prosi Boga, aby ją łaskawie przyjął. Jesteśmy zabezpieczeni obecnością Chrystusa, „naszej Paschy i ostatecznego pokoju”, który jest pewnym pasażem do Ojca. Oczekujemy jedynie „błogosławionego dnia Jego przyjścia na końcu czasów”, który będzie naszą ostateczną radością.

To przywołanie eschatologiczne, czyniąc pamiętkę ostatecznego przyjścia Zmartwychwstałego, przygotowuje nas, czy też przez celebrację Eucharystii daje nam przedsmak przyszłości wiecznej. W każdym bądź razie wiemy, w kim złożyliśmy naszą ufność i do kogo kierujemy naszą prośbę: do „Boga prawdziwego i wiernego”. Prawdziwe uczestnictwo w Eucharystii, realizowane przez modlitwę rytualną, przejawia się w dyspozycyjności wspólnotowej do stawiania się „Ciałem wydanym” i „Krwią przelaną” Chrystusa, czyniąc w ten sposób jeszcze bardziej żywą pamiętkę Chrystusa w historii⁸¹. Te treści składają się na następną prośbę, którą jest epikleza komunijna.

des eucharistischen Hochgebetes, „Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie” 19 (1975), s. 187–195; M. Schneiders, *Acclamations in the eucharistic prayer*, w: *Omnes circumadstantes: Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy*, Ch. Caspers, M. Schneiders (red.), Kampen 1990, s. 78–100; A. Gerhards, *Akklamationen im Eucharistiegebet. Funktion und Gestalt im Liturgievergleich*, w: *Crossroad of Cultures*, H. J. Feulner, E. Velkovska, R. Taft (red.), Roma 2000, s. 315–329.

⁸⁰ J. Gelineau, *L'acclamation d'anamnèse*, „Assemblées du Seigneur”, 2^e série, Paris 1968, nr 2, s. 17–19; dla innych aklamacji języka francuskiego zob. D. Dufrasne, *L'anamnèse de la Cène dans les anaphores orientales*, „Communautés et Liturgies” 66 (1984), s. 227–229.

⁸¹ G. Cavagnoli, *L'ultima Cena di Gesù e il racconto ecclesiale in rendimento di grazie*, „Rivista Liturgica” 88 (2001), s. 347–351.

Przedmiotem tej epiklezy jest prośba do Ducha Świętego, aby obdarzył wszystkich, którzy przystąpią do Komunii świętej w jedynej ofierze Chrystusa, darem świętości, by stali się z nią jednością. W tej prośbie I MEP przywołuje jeszcze raz nieskończoną miłość Ojca dla tych, którzy przyszli go uwielbiać. Potrafimy dopełnić naszego dziękczynienia, ponieważ Bóg w swojej dobroci daje nam możliwość komunii w „jedynej Ofierze Jezusa Chrystusa. Przez moc Ducha Świętego”, Bóg nam pozwala stać się Ciałem Jezusa zmartwychwstałego. Upraszając u Boga dar jedności, dokonany w Duchu Świętym, jesteśmy zanurzeni w misterium paschalnym Chrystusa, „który znosi wszelkie podziały”. Ta łaska jedności charakteryzuje lud pojednany z Bogiem i braćmi. W naszej modlitwie nie chcemy ograniczyć się jedynie do zgromadzonej wspólnoty, toteż w następnej prośbie ogarniamy całą wspólnotę Kościoła.

Prośba wzajemnej komunii ducha i serca we wspólnocie kościelnej wysuwa się na pierwszy plan. Prośba przypomina naszą więź z Kościołem ziemskim przez modlitwę w intencji Ojca świętego i Kościół lokalny reprezentowany przez biskupa diecezjalnego. Wspólnie, w jedności, usiłujemy przygotować przyjście Królestwa niebieskiego. Nasza modlitwa będzie trwała aż do momentu spotkania we wspólnocie ostatecznie pojednanych, którzy cieszyć się będą chwałą niebieską, zarezerwowaną świętym w królestwie naszego Ojca. Wraz z nimi znajdziemy się w obecności Boga, abyśmy mogli kontemplować Jego chwałę i miłosierdzie, zarezerwowane każdemu grzesznikowi.

Nasza prośba podkreśla fakt, iż Eucharystia jest celebrowana w łączności z całym Kościołem powszechnym, tym w niebie i na ziemi, oraz że ofiara Chrystusa została złożona za cały Kościół wraz ze swymi członkami żywymi i tymi, którzy już odeszli do Pana (OWMR 79g). Ta nadzieja urzeczywistniana motywuje nieustannie nasze dziękczynienie eucharystyczne, dając nam możliwość poznania całej prawdy. Jeżeli czasy doczesne naznaczone są zepsuciem, jak świadczą o tym prośby, działalność Boga w mocy Ducha Świętego orientuje nas w kierunku nowej ery, gdzie odnajdziemy się „w sercu nowego stworzenia”. W tej perspektywie rozumiemy lepiej wspomnienie świętych oraz wiernych zmarłych. To dopiero w tym momencie, u boku Najświętszej Dziewicy Maryi i Apostołów, „z naszymi zmarłymi braćmi i siostrami”, będziemy mogli śpiewać, jako ludzie prawdziwie pojednani, „hymn dziękczynienia (...) Chrystusa żyjącego na wieki”⁸². W wezwaniach dobitniej wybrzmiewa pogłębione „my” ludu Bożego, podmiot charakteru dziękczynnego Eucharystii, który zbiega się z całą spontanicznością w wielkiej doksolonii.

⁸² G. Cavagnoli, *La preghiera eucaristica: schemi di catechesi*, art. cyt., s. 64–65.

Modlitwa nasza przechodzi dość naturalnie w kierunku tej ostatniej części I MEP. Słowa adresowane do Boga Ojca głoszą realizację programu zapowiedzianego w dialogu rozpoczynającym prefację. W tych bardzo prostych słowach odnajdujemy zarazem wielką kondensację modlitwy i minitraktat teologii trynitarniej. Jest tu podkreślona cała orientacja życia chrześcijańskiego na komunę z Bogiem. Ażeby wszystko w nas stało się uwielbieniem Boga, w którym możemy odnaleźć pojednanie i ostateczny pokój, nie mamy innej drogi jak ta, którą ukazuje nam Chrystus w mocy Ducha Świętego, który jest pieczęcią jedności⁸³.

Gest podniesienia darów ofiarnych, towarzyszący doksologii, przedstawia Bogu dary uświęcone wraz ze śpiewem czci i chwały. Aklamacja *Amen*, kończąca doksologię, dopełnia wszelkiego dziękczynienia w wielkiej modlitwie eucharystycznej. Zwyczajowo ta aklamacja powinna być podkreślona śpiewem, ponieważ jest najważniejszym *Amen* w całej celebracji eucharystycznej⁸⁴.

Modlitwa wdzięczności jest kontynuowana przez Kościół Chrystusowy za wielkie dzieło naszego pojednania. Nowe stworzenie, w którym mamy swój udział, korzysta teraz z czasu łaski i pojednania w każdym eucharystycznym spotkaniu. Lud nowego Przymierza, w którym zostały pokonane wszelkie przeszkody i podziały, uświęca swoje życie i próbuje zmienić egzystencję ludzkości.

2.2. Poglębienie mistagogiczne II MEP

II MEP wyraża językiem codziennym wielkie misterium naszego odnalezienia się przed Bogiem na łonie ludu Bożego. Odkupieńcze dzieło Chrystusa pozwala odmienić tragiczną sytuację ludzi oddalonych od Boga. Dzięki temu człowiek odnajduje pokój i komunę we wspólnocie Kościoła. Dlatego też, wspólnota eucharystyczna potrzebuje wyrażenia swojej wdzięczności Bogu za dzieła miłości dokonane w naszym świecie.

2.2.1. Dziękczynienie i aklamacja

Tradycyjny wstępny dialog pomiędzy kapłanem i zgromadzeniem eucharystycznym wprowadza nas w akcję dziękczynienia wyrażoną w prefacji II MEP. W naszej modlitwie wychodzimy od doświadczenia ziemskiego, wyrażając naszą wdzięczność za dzieło pojednania. Nasze dziękczynienie i uwielbienie

⁸³ A. Join-Lambert, *Guide pour comprendre la messe*, dz. cyt., s. 110.

⁸⁴ Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego, Instrukcja *Inaestimabile donum* w sprawie niektórych norm dotyczących kultu tajemnicy eucharystycznej, 4.

otrzymują natychmiast pośrednika przed Ojcem, Jezusa Chrystusa, naszego Pana i Zbawiciela, który przedstawiając nasze modlitwy, dziękuje Bogu Ojcu za „przedziwne dzieło odkupienia” dokonane na tej ziemi.

Nasza wdzięczność jest tym większa, iż Bóg nie przestaje działać, nawet wtedy gdy ludzkość jest „poróżniona i rozdarta”. To On jest pierwszym źródłem pokoju, który chciałby zobaczyć nas żyjących w pokoju (J 14, 27; 1 Kor 7, 15; Ef 2, 14–15). Wiemy o tym, dlatego też teraz, w centrum naszej celebracji eucharystycznej, chcielibyśmy uroczyste ogłosić, że Bóg jest „u źródeł wszelkiego wysiłku ludzkości do pokoju”: „Bo królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym” (Rz 14, 17).

Działanie Ducha Świętego podczas Eucharystii pozwala rzeczywiście na odnalezienie równowagi „w głębinach serca” ludzkiego, którą niełatwo zachować w świecie nas otaczającym. Duch Święty poprzez język liturgiczny kształtuje i buduje w zgromadzeniu eucharystycznym autentyczne postawy chrześcijańskie. Inspiruje wiarę, nadzieję i miłość wśród zgromadzonych i pobudza ich do śpiewu radości i uwielbienia Boga za dzieło stworzenia⁸⁵. To działanie nie ogranicza się jedynie do akcji liturgicznej, ale można je poszerzyć na całe życie wiernych.

W II MEP wyrażamy naszą wdzięczność Bogu za dzieła Jego Ducha dokonujące się w naszym życiu codziennym. Nieprzyjaciele, którzy spotykając się nie pozdrawiali się nawet, dzięki działaniu Ducha na nowo ze sobą rozmawiają. Dwaj piłkarze należący do przeciwnych drużyn, za natchnieniem Ducha, po kłótni podają sobie rękę. Relacje dyplomatyczne, zerwane pomiędzy krajami stojącymi w opozycji, dzięki Duchowi Świętemu są na nowo nawiązane. Narody usiłujące na różnych płaszczyznach wzajemnie się zrozumieć „godzą się przejść wspólnie częścią drogi”⁸⁶.

Kontynuujemy naszą modlitwę, uznając wielkość dzieł Bożych w naszym ludzkim świecie. Cały czas ukazuje się działalność Boża, dokonana w mocy Ducha Świętego, gdy:

- „szczerze szukanie pokoju gasi spory”;
- „miłość zwycięża nienawiść”;
- „pragnienie zemsty ustaje przez przebaczenie”.

W obliczu doniosłości i życzliwości działania Bożego wobec człowieka, czujemy się zobowiązani do błogosławienia i dziękczynienia wobec Niego. W każdym bądź razie, należy podkreślić, że nie jest to naszym obowiązkiem,

⁸⁵ A. Donghi, *Dall'epiclesi liturgica alla vita secondo lo Spirito*, art. cyt., s. 43–44.

⁸⁶ Zwroty użyte przez H. Rennings, *Votivhochgebet Versöhnung II*, w: *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet für Balthasar Fischer*, A. Heinz, H. Rennings (red.), Freiburg – Basel – Wien 1992, s. 413.

ale czynimy to z potrzeby serca. To dlatego w naszej modlitwie, w momencie w którym się znajdujemy, chcemy połączyć nasze głosy z tymi, którzy wyśpiewują uwielbienie Boga w niebiosach. Rozgłaszamy jednogłośnie z chórami niebieskimi świętość Boga w pieśni uwielbienia.

Sanctus w modlitwach eucharystycznych jest przede wszystkim ukoronowaniem prefacji, tutaj jest bardziej „zawiasem” pomiędzy dwiema storami dziękczynienia. Pierwsza część hymnu *Święty, święty...* przypomina nam, że adresatem naszej modlitwy jest „Pan Bóg Zastępów”, Bóg po trzykroć święty, wypełniający Swoją chwałą całe niebo i ziemię. Przez to przypomnienie wynosimy pod niebiosa dzieła potęgi Bożej w misterium Chrystusa i upraszamy wypełnienia tego dzieła na łonie Kościoła w czasie trwania akcji eucharystycznej⁸⁷. Druga część *Sanctus* przygotowuje właśnie dziękczynienie za dzieła dokonane przez Chrystusa przychodzącego „w imię Pańskie” dla naszego zbawienia.

Tekst II MER, następujący po *Sanctus*, uwielbia „Boga wszechmogącego” za dar Syna, Jezusa Chrystusa. Składamy dzięki za przyjście Jezusa na ziemię. Przybył On w imię swego Ojca, aby nas zbawić i odnowić w nas dziecięstwo Boże. W naszej modlitwie to Jemu przypisujemy teraz trzy zwroty zawarte w prefacji. Jesteśmy pełni wdzięczności za dzieło pojednania dokonane w Jezusie, który staje się „Słowem” Boga zbawiającym nas (2 Kor 5, 18–19). W Nim Bóg „wyciąga rękę do grzeszników”, aby człowiek mógł stać się dziedzicem pokoju Bożego. To Jezus jeszcze raz jest nazwany „Drogą, która nasz prowadzi do prawdziwego pokoju”.

Powinniśmy tym bardziej wyrazić naszą wdzięczność Bogu, gdyż posłał Swego Syna, gdy byliśmy oddaleni od Niego. Dzięki Jego własnemu Synowi, „wydanemu w ręce ludzkie”, Bóg uwolnił nas od naszych słabości. Dzięki Niemu rodzaj ludzki może zasmakować pokoju, pokoju z Bogiem i pokoju z drugim człowiekiem. Cena, którą Bóg musiał zapłacić jest niestety bardzo wielka, to śmierć własnego Syna.

Jak moglibyśmy być niewdzięczni? Celebruje teraz „z wdzięcznością, misterium pojednania, które On sam nam wysłużył”.

2.2.2. Uświęcenie i aklamacja

Wezwanie, cytowane powyżej, należy do epiklezy konsekracyjnej. Przypomina nam ono z kompetencją, że świętowana Eucharystia jest celebrazją naszego pojednania w Chrystusie. Wyrażając naszą wdzięczność za otrzymane

⁸⁷ A. Houssiau, *Les moments de la prière eucharistique*, w: *L'Expérience de la prière dans les grandes religions*, H. Limet, J. Ries (red.), Louvain – la – Neuve 1980, s. 333–334; por. CNPL, *L'art de célébrer. Aide-mémoire des animateurs*, t. 2, Paris 2003, s. 52.

łaski, w pełni świadomości naszych ograniczeń, sprawujemy naszą ofiarę jak „Jezus przykazał nam to czynić”⁸⁸.

Nasza ofiara jest duchowa, uświęcona Duchem, gdyż wierny jest przepełniony mocą Ducha Świętego, aby śpiewać pieśń uwielbienia Bogu. Właśnie teraz w naszej modlitwie prosimy Ojca, by raczył posłać Swego Ducha dla uświęcenia Jego mocą darów złożonych przez Kościół. To jest bowiem rolą Ducha Świętego, aby wziął udział w konsekracji. Z darów przygotowanych do złożenia ofiary Bóg czyni ciało sakramentalne Chrystusa, które następnie przemieni nas w Ciało Chrystusa, którym jest Kościół w epiklezie post-konsekracyjnej⁸⁹.

Działanie Ducha Świętego łączy naszą modlitwę bezpośrednio z opisem ustanowienia z Wieczernika. Podkreślamy charakter wspólnotowy Ostatniej Wieczerzy, którą Chrystus spożywał ze swymi uczniami oraz jej adresata, Boga Ojca, wspominanego kilkakrotnie w tej części naszej modlitwy. Dziękujemy Chrystusowi za Jego decyzję ofiarowania się Ojcu „dla naszego zbawienia”, a także za chleb, który połamał własnoręcznie, by stać się pokarmem duchowym. Akcja uświęcenia nie jest jeszcze dopełniona, wyrażamy naszą wdzięczność również za „kielich błogosławieństwa”,łączony w naszej modlitwie z miłosierdziem Bożym, z którego płynie nasze pojednanie. Prośba Chrystusa wypełnienia Jego pamiętki, przekazanej nam na Ostatniej Wieczerzy, kończy akt konsekracji. Uznajemy i potwierdzamy ten fakt śpiewem aklamacji anamnetycznej. „Wielka tajemnica wiary”, celebrowana przez Kościół, ogłasza Chrystusową śmierć i zmartwychwstanie w oczekiwaniu Jego przyjścia w chwale i służy odnalezieniu Jego miłości dzięki ofiarowanemu nam pojednaniu.

Chrześcijaństwo nieustannie oczekują ostatecznego pojednania, które stanie się naszym udziałem w Królestwie niebieskim. Celebując liturgię eucharystyczną jesteśmy w stanie nieustannego oczekiwania przyjścia Pana w chwale, według słów św. Pawła: „Ilećroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26). Eucharystia ziemską jest sakramentem sprawowanym w Kościele, ponieważ Pan jeszcze nie przyszedł.

Aklamacja anamnetyczna pomaga nam w sposób zasadniczy włączyć pojęcie pamiętki do naszej modlitwy. Opiera się ona na wydarzeniu zbawczym, które już się dokonało: „Chwała Tobie, który umarłeś”. Ale jednocześnie przekazuje urzeczywistnienie teraźniejszości naszego zbawienia, szczególnie podczas Eucharystii: „Chwała Tobie, który żyjesz” oraz przywołuje pełną realizację miłości Bożej w Królestwie niebieskim: „Przyjdź Panie Jezu” (Ap 22, 20)⁹⁰.

⁸⁸ W. J. Grisbrooke, *The New Eucharistic Prayers of the Roman Rite. A Guide to Catechesis*, „Liturgy” 21 (1998/99), s. 25.

⁸⁹ J. F. Puglisi, *Quelques exemples de convergence dans les prières eucharistiques*, LMD 139 (1979), s. 118–120; CNPL, *L'art de célébrer*, dz. cyt., s. 55–56.

⁹⁰ Por. CNPL, *L'art de célébrer*, dz. cyt., s. 60.

2.2.3. Prośby i aklamacja

Obchodząc pamiątkę Wierzy Pana, możemy postawić sobie pytanie dotyczące realnej obecności ofiary Chrystusa w akcji liturgicznej. Po tym wszystkim, co już zostało na ten temat powiedziane we wcześniejszych rozdziałach pracy, wydaje się być przydatnym zacytowanie jeszcze starego tekstu, zaczerpniętego z superoblaty drugiej niedzieli zwykłej: „Ilekroć bowiem sprawujemy pamiątkę Ofiary Chrystusa, spełnia się dzieło naszego odkupienia”⁹¹.

Według II MEP nasza celebracja jest pamiątką miłości, którą Jezus pozostawił jako gwarancję wierności w swoim Kościele. Sprawując ją w Eucharystii, przypominamy śmierć i zmartwychwstanie naszego Pana, ale oddajemy również Ojcu tę ofiarę, która w rzeczywistości od Niego pochodzi. Błagamy Ojca, aby wraz z ofiarą pojednania przyjął również nas i odnowił w Swojej łasce. Nasza prośba wspólna zakłada odnowienie pojednania również pomiędzy braćmi.

Po przedstawieniu Ojcu darów ofiarnych, nasz tekst wyraża się w ten sposób, by uczynić owocną modlitwę anamnezy. Kościół nie może otrzymać, przez pośrednictwo Jezusa, żadnego daru łaski i zbawienia, bez udziału Ducha Świętego, który jest nazwany „autorem wszelkiego uświęcenia”⁹².

Zazwyczaj, w tej części modlitwy eucharystycznej, prosimy o uświęcenie zgromadzenia liturgicznego przez udział w darach konsekrowanych podczas przyjmowania Komunii świętej. W epiklezie komunijnej II MEP uświęcenie jest specyficznie pojmowane. Prosimy, aby Duch Święty „usunął przyczyny naszych podziałów” i utwierdził nas w komunii z braćmi. Przyjaźń braterska, która powinna naturalnie wypływać z Komunii eucharystycznej, jest specjalnie podkreślona przez II MEP, jako owoc pojednania dokonanego przez zniknięcie jabłka niezgody. Prosimy Ducha Świętego, „aby utwierdzał nas w coraz większej miłości”. W tej miłości realizujemy naszą jedność z Ciałem Chrystusa, którym jest Kościół, w osobach papieża i biskupa miejsca, skończywszy na całym ludzie Bożym.

W dalszej części naszej modlitwy, Bóg Ojciec na nowo bezpośrednio jest wzywany jako adresat naszych prośb. Modlimy się za cały Kościół, aby stał się „widocznym znakiem jedności i służą pokoju”. Nie ma mowy o Kościele – instytucji, ale oczywiście o żywej wspólnoty Kościoła: ten, który służy, na

⁹¹ *Mszal rzymski*, dz. cyt., s. 243; nie wchodzimy tutaj w dyskusję nad sposobem obecności ofiary Chrystusa w Eucharystii: por. B. Neunheuser, *Mystère*, w: DEL, t. 2, s. 55–69; niech wystarczy nam wiedzieć, że „celebracja misterium jest tylko ćwiczeniem rytualnym, który uobecnia wydarzenie zbawcze”, wg wyrażenia Salvatore Marsili, cyt. za: E. Lodi, *La mystagogie des textes du Missel Romain d'après ses sources*, w: *Mystagogie*, dz. cyt., s. 182.

⁹² B. Bobrinskoy, *Comment le Christ et le Saint-Esprit se situent-ils l'un par rapport à l'autre dans la liturgie?*, w: *Le Christ dans la liturgie*, A. Pistoia, A. M. Triacca (red.), Roma 1981, s. 20–33.

wzór Chrystusa, ma prawo być policzony jako największy w Jego Królestwie (Mt 23, 11; Łk 22, 26–30).

Bóg już teraz otwiera drzwi Swego Królestwa dla zgromadzenia liturgicznego, w którym panuje jedność i pokój. II MEP zapewnia nas w swoich prośbach, że jesteśmy zgromadzeni w komunii modlitewnej wraz z Dziewicą Maryją i wszystkimi Świętymi. Nasza celebracja liturgiczna, „wokół stołu Chrystusa”, jest zapowiedzią uczyty wiecznej w Królestwie niebieskim. Nawet, jeśli posiadamy obecnie w Eucharystii przedsmak chwały niebieskiej, to dopiero na wysokościach „będziemy mogli celebrować jedność ostatecznie wypełnioną i pokój ostatecznie zawarty”. Uczta Królestwa niebieskiego zgromadzi pewnego dnia „ludzi z każdego kraju i z każdego języka, z każdej rasy i z każdej kultury”, dzięki pojednaniu zrealizowanemu przez Jezusa Chrystusa, naszego Pana.

W tym momencie radości możemy wyśpiewać dziękczynienie w pełnym tego słowa znaczeniu. Doksologia, w rzeczywistości towarzysząca podniesieniu darów ofiarnych, reasumuje w kilku słowach całą treść modlitwy eucharystycznej. Nasze dziękczynienie kierujemy nieustannie do całej Trójcy Przenajświętszej. *Amen* wspólnoty eucharystycznej potwierdza i pieczętuje całą modlitwę eucharystyczną.

W świecie współczesnym, gdzie ludzkość jest często „poróżniona i rozdarta”, Bóg w Trójcy jedyny nie zaprzestaje działać. Człowiek nie jest w stanie sam odnaleźć jedności ze swoim Stwórcą; Bóg mu pomaga i posyła Swego Syna, wydanego w ludzkie ręce. Jezus wypełnia Swoją misję pojednania grzesznego człowieka z Bogiem Ojcem. Bóg wyciąga Swoje ręce w kierunku synów marnotrawnych, którzy się odnaleźli i posyła Swego Ducha, aby odnowić prawdziwy pokój. Nasza modlitwa dziękczynienia, sprawowana z wdzięczności za misterium pojednania, ukierunkowuje nas na komunie ostateczną w jedności i pokoju niebieskim. Eucharystia celebrowana jako pamiątka misji pojednawczej naszego Zbawiciela zagłębia nas w misterium pojednania.

Zechcimy spojrzeć teraz na modlitwę eucharystyczną od strony zgromadzonego Kościoła. Co możemy zaproponować, aby zdynamizować aktywność wspólnoty eucharystycznej w części, która wydaje się całkowicie dotyczyć celebransa głównego.

3. Zastosowanie modlitw eucharystycznych w duszpasterstwie Kościoła

Każde zaangażowanie chrześcijańskie posiada wymiar przekraczający możliwości indywidualne osoby, czy też nawet całej wspólnoty. Uczestniczymy w rzeczywistości misterium Chrystusa na tyle, na ile nasze serce potrafi je przeniknąć. Nasze uczestnictwo w celebracji eucharystycznej jest próbą zrozumienia Tego, którego cały świat nie jest w stanie pomieścić, ale to także przestrzeń rozbrzmiewająca głosami całego stworzenia, która może stać się miejscem pocieszenia i ucieczki dla człowieka⁹³. Jak wzmiankuje o tym *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*:

„Teraz rozpoczyna się modlitwa eucharystyczna, czyli modlitwa dziękczynienia i uświęcenia, która jest ośrodkiem i szczytem całej celebracji. Kapłan wzywa lud, aby wznosił serca do Pana, oraz jednocy go z sobą w modlitwie i dziękczynieniu, jakie w imieniu całej wspólnoty zanoszą do Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Znaczenie tej modlitwy polega na tym, aby całe zgromadzenie wiernych zjednoczyło się z Chrystusem w głoszeniu wielkich dzieł Bożych i w składaniu Ofiary. Modlitwa eucharystyczna domaga się, aby wszyscy wsłuchiwali się w nią w pełnym czci skupieniu” (OWMR 78).

Modlitwa eucharystyczna zajmuje fizycznie miejsce centralne w akcji liturgicznej. Jest elementem najważniejszym całej celebracji eucharystycznej. Dokumenty Kościoła podkreślają ten wymiar, liturgiści o tym nieustannie mówią, ale jak jest trudno zaakceptować i docenić tę rzeczywistość! Wystarczy orientować się, chociaż trochę w praktyce liturgicznej naszych kościołów, ażeby stwierdzić, że celebrowana modlitwa eucharystyczna jest na nieszczęście jeszcze daleko od podkreślenia doniosłości jej należytej.

W sposób szczególny, od Soboru Watykańskiego II, gdzie udział aktywny wspólnoty wiernych został specjalnie podkreślony⁹⁴, teologowie stawiają sobie

⁹³ B. Baroffio, *La preghiera eucaristica luogo reale di partecipazione attiva dell'assemblea*, „Liturgia” 25 (1991), s. 643–644.

⁹⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 14, 19, 21, rozwinęte następnie w artykułach 22 et 40. Uczestnictwo aktywne całej wspólnoty, ogólnie biorąc, zostało podkreślone w artykułach 26 et 32; aby prześledzić udział wiernych w liturgii do Soboru Watykańskiego II, zob. L. Leijssen, *La communauté eucharistique: communauté de personnes en action*, „Questions Liturgiques” 64 (1983), s. 125–127; P. Marini, *La riforma della preghiera eucaristica dopo il Concilio*, „Ecclesia Orans” 16 (1999), s. 163–167; ostatnio cały numer 241 LMD został poświęcony temu tematowi, w sposób szczególny zob. J. Lamberts, *L'évolution de la notion de 'participation active' dans le mouvement liturgique du vingtième siècle*, LMD 241 (2005), s. 77–120; A. Cuva, *La participation des fidèles à la liturgie selon la constitution Sacrosanctum Concilium*, LMD 241 (2005), s. 137–149; P. Prétot, *Retrouver la 'participation active' une tâche pour aujourd'hui*, LMD 241 (2005), s. 151–177.

tego typu pytania: „Jak celebrować dzisiaj, w szczególny sposób w naszych parafiach, tak aby punkt szczytowy mszy niedzielnej ukazywał wiernym to czym jest ona jest: ofiarą uwielbienia, pamiątką misterium paschalnego i ofiarą duchową Kościoła?”⁹⁵.

Nie możemy zbyt łatwo liczyć, iż znajdziemy cudowną odpowiedź na to pytanie, problem jest bowiem zbyt złożony. Bardziej fundamentalną wydaje się być kwestia naszej wiary. Jeżeli niektórzy posiadają tyle trudności, aby uchwycić sens tej akcji liturgicznej, może to po prostu znaczyć, że ich wycucie Eucharystii jest niewystarczające. Sytuacja ta domaga się dogłębnej katechezy, która potrafiłaby naprawdę rozbudzić sens Eucharystii. Następnie można by poruszyć problem języka. Zastanawialiśmy się nad nim przy przedstawianiu zatwierdzania MEP przez Stolicę Apostolską, ale oczywiście trudność dotyczy wszystkich modlitw eucharystycznych, a w szczególności czwartej. I na koniec nie wolno zapominać o funkcjonowaniu samej modlitwy eucharystycznej⁹⁶.

Modlitwa eucharystyczna, *oratio* Kościoła, jest sama w sobie *actio* w pełnym tego słowa znaczeniu. Podczas tej modlitwy *actio* człowieka ustępuje miejsca *actio divina*. Kapłan przewodniczący, w imieniu całej wspólnoty, udziela swego głosu Chrystusowi, który tak jak kiedyś w Wieczerniku, dzisiaj, tu i teraz, mówi do nas: „*To jest bowiem Ciało moje*” i „*To jest bowiem kielich Krwi mojej*”. W modlitwie eucharystycznej, w której wszyscy zostaliśmy zaproszeni do wzięcia udziału, przeżywamy akcję samego Boga. On inauguruje nowe stworzenie, czyniąc się dostępnym dla każdego z nas i poprzez dary ofiarne pozwala nam komunikować się z nim w sposób osobisty⁹⁷.

Podczas trwania modlitwy eucharystycznej nie wystarczy czytanie „tekstu” przyporządkowanego kapłanowi, czy też powiększanie ilości aklamacji, które należałyby do zgromadzenia wiernych. Nie wzbudzi to automatycznie ani u jednej, ani u drugiej strony realnego uczestnictwa w misterium. Trzeba nam spróbować wejść w to misterium, proponowane nam do odkrycia, z każdej strony i to przez całe zgromadzenie liturgiczne. Celebrans główny sam musi być przeświadczony o bogactwie modlitwy eucharystycznej i jej różnorodnych formach, wtedy tylko będzie mógł zaproponować modlitwę najbardziej odpowiadającą sytuacji zgromadzenia liturgicznego. Inaczej, trzeba nam przyjrzeć się z bliska formie

⁹⁵ J. Gelineau, *La prière eucharistique comme action de l'assemblée. Trente-cinq ans de recherches et d'expériences sur la célébration de la prière eucharistique dans la messe romaine après Vatican II*, „Liturgie” 122 (2003), s. 143.

⁹⁶ B. D. Marliangeas, *Les acclamations dans la prière eucharistique*, „Notes de Pastorale Liturgique” 99 (1972), s. 32.

⁹⁷ J. Ratzinger, *L'Esprit de la liturgie*, trad. par G. Català, Genève 2002, s. 137–139; G. de Servigny, *La Théologie de l'Eucharistie dans le concile Vatican II*, Paris 2000, s. 72–77.

ekspresywnej, w jakiej tekst modlitwy eucharystycznej jest proponowany wspólnocie celebrującej. Zbyt często tekst jest mamrotany, czy też rozwlekany, nawet więc gdy jest znany, pozostaje niedostępny dla wiernych. Zwrócenie szczególnej uwagi na dykcję może nam pomóc w respektowaniu dynamiki tekstu. W rzeczywistości trzeba nam prześledzić strukturę tekstu każdej modlitwy eucharystycznej, bez uwypuklania poszczególnych części, gdyż one naturalnie następują po sobie. Bez zachowania tych podstawowych zasad nie można mówić o uczestnictwie aktywnym zgromadzenia liturgicznego⁹⁸.

3.1. Aklamacje dziękczynienia

Pierwszą postawą chrześcijanina przed Bogiem jest dziękczynienie. Taki jest również cel pastoralny modlitwy eucharystycznej, która dałaby możliwość wydobywania z serc wiernych zgromadzonych w Kościele „wielkich postaw” składających się na Eucharystię, która sama jest dziękczynieniem *par excellence*. List okólny Kongregacji Kultu Bożego *Eucharistiae participationem*, przed ukazaniem się MEP, nalegał na potrzebę zaproponowania w liturgii większego wyboru tekstów, które pozwoliłyby na prawdziwą adaptację do szczególnych okazji. W tym samym czasie dokument rzymski zaakcentował potrzebę wykorzystania wszelkich możliwości modyfikacji przewidzianych w nowej liturgii mszalnej⁹⁹.

Wspominaliśmy już o wprowadzeniu aklamacji anamnetycznej w tekstach modlitw eucharystycznych, które ukazały się po reformie Pawła VI. W pracach przygotowujących reformę były również inne propozycje aklamacji podczas modlitwy eucharystycznej, ale tylko aklamacja anamnetyczna znalazła miejsce w *Mszale rzymskiej*, który był wynikiem wspomnianej reformy. Pozwala ona, wraz z dialogiem rozpoczynającym prefację, *Sanctus* i *Amen* kończącym modlitwę, na animację wspólnoty wiernych podczas modlitwy eucharystycznej. Z reguły te części są śpiewane, ale zdarza się, że są recytowane oraz bardziej lub mniej zintegrowane z tekstem wypowiedzianym przez kapłana. Pasterze zatroskani o aktywne uczestnictwo wspólnoty zauważą szybko potrzebę wprowadzenia innych aklamacji, aby zatrzymać uwagę wiernych. W następstwie możemy zaobserwować rozwój innego typu aklamacji, poza momentami przewidzianymi

⁹⁸ B. Baroffio, *La preghiera eucaristica luogo reale di partecipazione attiva dell'assemblea*, art. cyt., s. 641–642; G. Genero, *La preghiera eucaristica nel suo momento celebrativo*, w: R. Falsini, *La preghiera eucaristica, modello della preghiera cristiana*, Milano 1995, s. 155–157.

⁹⁹ Kongregacja Kultu Bożego, List okólny *Eucharistiae participationem*, 7–12; Ph. Béguerie, D. Dye, P. M. Gy, J. Y. Hameline, D. Rimaud, *La prière eucharistique. Initiation à la prière chrétienne*, LMD 125 (1976), s. 48.

w oficjalnym rycie Eucharystii. Wydaje się, że odpowiedzialni za Kongregacje rzymskie również odczuwają taką potrzebę, gdyż dopuścili pewnego rodzaju rozszerzenia możliwości wykorzystania innych aklamacji w modlitwach eucharystycznych z udziałem dzieci oraz w rycie zairskim.

Możemy zaobserwować rozwój następujących aklamacji w ramach pewnych liturgii bardziej uroczystych: aklamacje uwielbienia w ramach prefacji, specjalne błagania w prośbach, adoracja towarzysząca słowom konsekracji oraz specjalne prośby przy dwóch epiklezach¹⁰⁰.

Ograniczmy się do przedstawienia aklamacji, które były proponowane przez Profesor Irmgard Pahl w próbie przetłumaczenia I MEP na język niemiecki. Inspirowała się ona niemiecką wersją drugiej modlitwy eucharystycznej w Mszy z udziałem dzieci.

W prefacji po liniach: 8, 14 i 20 [tekstu oryginalnego] proponuje śpiew wersetów uwielbienia i dziękczynienia:

K: „Ty zapraszasz grzesznego człowieka, aby powierzył się twojej dobroci”

Tobie niech będzie uwielbienie.

W: Tobie niech będą dzięki i cześć.

K:/W: Tobie niech będzie chwała, dzięki i cześć.

K: „Nowe Przymierze tak mocne, że nic nie może go złamać”

Boże, Ty jesteś dobry.

W: Uwielbiamy Cię, dziękujemy Ci.

K:/W: Uwielbiamy Cię, wysławiamy Cię (czy: dziękujemy Ci).

K: „Być dyspozycyjnym dla każdego człowieka otwierając się bardziej na Ducha Świętego”

Pan nas uwolnił.

W: Na wieki trwa Jego Przymierze.

W prośbach, po anamniezie, ale przed doksologią, według naszej autorki jedno błaganie mogłoby być dorzucone po liniach 85b i 94:

K:/W: Ześlij Ducha Swego i odnów oblicze ziemi.

Na zakończenie proponuje wzmocnić *Amen* śpiewane po doksologii modlitwy eucharystycznej przez powtarzanie tej kończącej aklamacji. Nawet jeśli I. Pahl obawia się, ażeby I MEP nie stała się zbyt długa i proponuje skrócenie jej

¹⁰⁰ B. D. Marliangeas, *Les acclamations dans la prière eucharistique*, art. cyt., s. 35–37; dla innych form aklamacji w trakcie modlitwy eucharystycznej: pieśń stroficzna, kontynuowany hymn, zob. J. Gelineau, *Les chants de la Messe dans leur enracinement rituel*, Paris 2001, s. 86–93 i 99–101; tegoż, *New Models for the Eucharistic Prayer as Praise of All the Assembly*, „*Studia Liturgica*” 27 (1997), s. 84–87.

lub użycie fakultatywne niektórych wersetów, nie waha się natomiast dorzucenia aklamacji przedstawionych powyżej. Uważa bowiem, że aklamacje mogą pozytywnie podzielać na zgromadzenie liturgiczne i utrzymać jego uwagę¹⁰¹.

Aklamacje zaproponowane w trakcie modlitwy eucharystycznej powinny dobrze zintegrować się z tekstem czy to mówionym, czy też śpiewanym. Jest rolą celebransa głównego, aby je połączyć w jedną całość nieprzerwaną, rozwijającą się, zorientowaną i rytmiczną, jednym słowem w oratio modlitwy eucharystycznej. Ksiądz Joseph Gelineau proponuje pewną technikę specjalną: *ekphonèse*, aby lepiej połączyć aklamacje wspólnoty i tekstu wypowiedzianego przez kapłana. Polega ona na podnoszeniu głosu, aby „wyśpiewać” zakończenie tekstu modlitwy lub części modlitwy, mówionej lub śpiewanej, w ten sposób, by chór lub wspólnota wiernych bezpośrednio mogli podjąć śpiew w swojej odpowiedzi¹⁰².

3.2. Publiczna komunikacja słowna

Liturgia przedsoborowa oparta była przede wszystkim na tekście pisanym. Wszystko było opisane w mszale i było recytowane w języku martwym. Od tego czasu dokonała się wielka przemiana, w wielkiej mierze dzięki nowym środkom komunikacji. Hegemonia tekstu pisanego załamała się, a w jej miejsce zaczęło dominować słowo. Jeśli nawet media współczesne posługują się sposobami komunikacji, nie do końca stosownymi we wspólnocie liturgicznej, uczyszają wspólnocie celebrującej doświadczenia, które może dopomóc odkryć techniki własne do komunikacji w zgromadzeniu liturgicznym¹⁰³.

Przedsoborowe zgromadzenie liturgiczne z reguły było statyczne i oczekiwało prawie wyłącznie na moment konsekracji, gdzie przez akt adoracji oddawało chwałę Bogu. Po okresie pasywnego asystowania akcji liturgicznej, gdzie kapłan modlił się przed ludem, komunikując się z nim zaledwie poprzez kilka gestów i kilka słów, współczesne zgromadzenie liturgiczne staje się samo celebransem akcji liturgicznej pod przewodnictwem kapłana. Ten ostatni, aby popierać udział aktywny wiernych w liturgii powinien wyraźnie i głośno wypowiadać tekst, który mu przypada. Ton jego głosu „winien odpowiadać

¹⁰¹ I. Pahl, *Das erste Versöhnungshochgebet*, w: *Gratias agamus*, dz. cyt., s. 360–361; por. R. Ponczek, *Wielka modlitwa Kościoła o pojednaniu. Przesłanie teologiczno-liturgiczne w Modlitwach eucharystycznych o tajemnicy pojednania*, Toruń 2000, s. 32–33.

¹⁰² J. Gelineau, *Les chants de la prière eucharistique*, w: *Dans vos Assemblées*, dz. cyt., s. 477–478; tegoż, *La prière eucharistique comme action de l'assemblée*, art. cyt., s. 156.

¹⁰³ Tegoż, *Une technique à retrouver: le bon usage d'un modèle dans les prières liturgiques*, LMD 114 (1973), s. 86–88; L. Leijssen, *La communauté eucharistique: communauté de personnes en action*, dz. cyt., s. 130–135.

rodzajowi tekstu, zależnie od tego, czy jest to czytanie, oracja, zachęta, aklamacja, śpiew; winien też być dostosowany do formy celebracji i uroczystego charakteru zgromadzenia” (OWMR 38). Wydaje się, iż ten element nie do końca został jeszcze opanowany przez tych, którzy przewodniczą zgromadzeniom liturgicznym. Na nieszczęście, całe zgromadzenie liturgiczne może stać się „ofiara” złej interpretacji tekstu, gdy na przykład ton recytatywu nie służy dobremu jego zrozumieniu. W konsekwencji, element ten nie będzie służył ani dobrej modlitwie, ani skupieniu, oczekiwanemu przez zgromadzonych¹⁰⁴.

Poza dialogiem rozpoczynającym prefację cała modlitwa eucharystyczna adresowana jest do Boga Ojca. Celebrans główny powinien zdawać sobie z tego sprawę wypowiadając swój tekst i nadając odpowiednie zabarwienie modlitwie. Tekst ten nie jest skierowany bezpośrednio do wspólnoty zgromadzonej, jak to miało miejsce w homilii, w której głoszący wzywał do nawrócenia, ukazując Chrystusa jako dobry przykład. Nie jest to tym bardziej moment, w którym powinien on ukazywać własną pobożność, jak podczas kierownictwa duchowego, czy adoracji eucharystycznej. Kapłan wypowiada modlitwę Kościoła, jest bowiem w tym momencie w służbie całej wspólnoty w imieniu której zanosí modlitwy przed tron Boży. Jeżeli mówi zbyt głośno, ryzykuje być zbyt agresywnym wobec wspólnoty, która potrzebuje spokoju, by wejść w modlitwę przez niego wypowiadaną. Jeśli mówi zbyt nisko, tym bardziej nie przyczynia się do dobrego przyjęcia modlitwy przez wiernych. Gdy mówi zbyt szybko, zapewne część zgromadzonych nie potrafi za nim nadążyć, zbyt wolno, będzie wyprzedzony przez wspólnotę, która przecież prawie zawsze zna tekst używanej modlitwy¹⁰⁵.

Tekst modlitwy eucharystycznej wraz ze wszystkimi aklamacjami powinien być stały i znany wspólnocie liturgicznej. Niemniej jednak, nie jest to wymóg absolutny, aby osiągnąć udział aktywny wiernych w Eucharystii. W stałym schemacie potrzeba też części zmiennych; zarówno w tekstach, jak i w melodiach one mogą bowiem rozbudzić uwagę obecnych¹⁰⁶.

Można by zaproponować, wraz z Didier Rimaud, jako próbę rozwiązania problemu związanego z komunikatywnością języka naszych celebracji „recytatyw muzyczny”. Może być on zaproponowany niektórym częściom modlitwy eucharystycznej, które mogą być śpiewane. Recytatyw ukazuje przynajmniej jakiś kierunek, gdzie należy szukać rozwiązania trudności związanych z komunikatywnością.

¹⁰⁴ T. Matus, *Preghiera nello Spirito e dimensioni non-verbali della Liturgia*, „Vita Monastica” 43 (1989), nr 176, s. 68–69.

¹⁰⁵ D. Rimaud, *Célébrer la prière eucharistique*, „Célébrer” 231 (1993), s. 15–16; G. Genero, *La preghiera eucaristica nel suo momento celebrativo*, art. cyt., s. 152–156.

¹⁰⁶ J. Gelineau, *La prière eucharistique comme action de l'assemblée*, art. cyt., s. 156–157.

Może to być spokojny recytatyw bez jakichś wielkich emocji, aby mógł być kontrolowany w swojej wymowie, barwie i sile głosu¹⁰⁷.

3.3. Postawy i gesty podczas modlitwy eucharystycznej

Mówiliśmy już o znaczeniu niektórych gestów i ich sensie mistagogicznym. W liście apostolskim *Mane Nobiscum Domine* Ojciec święty Jan Paweł II ogłaszając rok Eucharystii napisał: „Cała Eucharystia sprawowana jest w dynamicznym kontekście znaków, które niosą w sobie bogate, jasne przesłanie. To właśnie przez znaki tajemnica niejako odsłania się przed oczami wierzącego”¹⁰⁸. Ilość gestów w czasie modlitwy eucharystycznej po Soborze Watykańskim II zmniejszyła się. Rubryki dotyczące gestów celebransa w nowym Ordo Missae stały się rzadsze, ale wszystko zorientowane zostało w kierunku dobrego funkcjonowania modlitwy, tzn. w kierunku jej należytego odbioru przez zgromadzoną wspólnotę. Należy dorzucić jeszcze fakt, iż modlitwa eucharystyczna zatrzymała postawy i gesty typowe dla najdawniejszej tradycji modlitwy chrześcijańskiej: rozkładanie i nakładanie rąk, skłony i przyklęknięcia, czy też podniesienie i okadzanie darów eucharystycznych.

Celebrans główny, czy ewentualni koncelebransi oraz ci, którzy im usługują, powinni więc zachowywać się naturalnie z właściwą prostotą. Wyraża się to poprzez pewnego rodzaju ekonomię ruchów, poprzez język korpusu ciała i oczu, w gestach wykonywanych rękami, ramionami i całym ciałem. Jest także bardzo ważne, aby postawa sprawującego liturgię asystowała prawie naturalnie tekstowi modlitwy eucharystycznej. Nie może on pozostać „przywiązany do ołtarza jak tyczka” z oczyma przykutymi do mszału. Jego znaki powinny być komunikatywne, a oczy stać się nosicielami tejże wymiany informacji. Jednocześnie, śledzenie i zrozumienie modlitwy eucharystycznej stanie się o wiele łatwiejsze. Wszystko to pozwoli zgromadzeniu liturgicznemu naturalniej przylgnąć do modlitwy recytowanej, czy też śpiewanej przez kapłana¹⁰⁹.

Nie wolno pozostawiać celebransa głównego samego przy ołtarzu zwróconego do wiernych, którzy zwykle zajmują miejsca daleko od ołtarza. Powinien być on w bliskości służby liturgicznej, czy też wiernych, ponieważ najpierw działa on *in persona Ecclesiae*. Nawet jeśli ołtarz soborowy jest ustawiony w centrum świątyni, aby sprzyjać uczestnictwu bardziej czynnemu w liturgii, nie trzeba bać się zbliżyć do ołtarza. Należy za wszelką cenę unikać

¹⁰⁷ D. Rimaud, *Célébrer la prière eucharistique*, art. cyt., s. 16.

¹⁰⁸ Jan Paweł II, List Apostolski *Mane Nobiscum Domine*, 14.

¹⁰⁹ G. Genero, *La preghiera eucaristica nel suo momento celebrativo*, art. cyt., s. 157.

puszki, wytwarzającej się pomiędzy kapłanem i ołtarzem, a wiernymi i resztą nawy kościoła. Tym bardziej, że w większości naszych kościołów ołtarz główny znajduje się w prezbiterium, które naturalnie jest oddalone od wiernych. Ponadto, uczestnictwo wiernego ukrytego za filarem, czy też głęboko pod chórem, nie wspominając tych, którzy stoją w przedsionku lub na zewnątrz kościoła, skąd nic nie mogą zobaczyć ani za dużo usłyszeć, nie będzie nigdy ani aktywne ani owocne¹¹⁰.

Powinniśmy zwrócić baczniejszą uwagę na gesty rąk celebransa podczas modlitwy eucharystycznej. Gdy nie trzymają one kielicha lub chleba eucharystycznego, mogą być:

- złożone, w pewnych momentach ciszy czy modlitwy wypowiedanej przez pochylonego kapłana;
- nałożone, ponad chlebem i winem w momencie epiklezy konsekracyjnej;
- wzniesione, podczas dialogu prefacji: „W górę serca”;
- rozpostarte, podczas całej modlitwy eucharystycznej wypowiedanej głośno przez kapłana w imieniu zgromadzenia liturgicznego.

Pozycja rąk i ciała celebransa ma pomóc wspólnocie wejść w obecność Chrystusa, który sam jest głównym celebransem, w pełnym tego słowa znaczeniu. Oczywiście, to wszystko wymaga również uwagi zgromadzenia liturgicznego. Gdy kapłan celebrowa nerwowo lub zbyt spokojnie, sztywno lub w sposób zmanierowany, albo bez żadnej synchronizacji ze słowami wypowiedanymi, celebrowanie traci automatycznie aspekt prawdziwości i tego, czym tak naprawdę jest. Ponadto, gdy wierni śledzą oczyma tylko własny tekst w „Oremus”, czy też innych mszalikach, czy gorzej, nie potrafiąc nawet odnaleźć tekstu modlitwy eucharystycznej, ponieważ kapłan tym razem wybrał modlitwę inną niż ta, do której byli zwykle przyzwyczajeni, nie można za bardzo w takim wypadku mówić o uczestnictwie aktywnym wspólnoty w modlitwie eucharystycznej Kościoła¹¹¹.

W rzeczywistości, jest bardzo trudno w naszych wspólnotach przyjąć i przeżywać modlitwy eucharystyczne drugą i trzecią, które już istnieją i są często używane. Ponieważ modlitwa eucharystyczna nie jest jeszcze do końca rozumiana jako jedność dynamiczna, pozwalająca nam wejść w misterium paschalne Chrystusa, ale bardziej jako zbiór statyczny prostych modlitw mniej lub bardziej zmiennych. Czy można zatem wymagać, by zgromadzona wspólnota weszła w głębię Eucharystii jako ofiary pojednania, gdy większość

¹¹⁰ J. Gelineau, *La prière eucharistique comme action de l'assemblée*, art. cyt., s. 159.

¹¹¹ D. Rimaud, *Célébrer la prière eucharistique*, art. cyt., s. 15.

wiernych nie zdaje nawet sobie sprawy z istnienia MEP? Nawet jeśli wiedzą o ich istnieniu, nie mają prawie żadnych szans, by je usłyszeć w naszych kościołach. Jak wspólnota liturgiczna może pogłębić swoją wiarę i zrozumieć zdobycze teologiczne wszystkich aspektów misterium zbawienia, zgodnie ze starożytną maksymą głoszącą, iż „prawo modlitwy” determinuje „prawo wiary”, bez możliwości celebrowania Eucharystii z jedną z modlitwy eucharystycznych o tajemnicy pojednania?

Jeśli artykuł ten pomógłby indywidualnemu wiernemu, czy też zgromadzeniu liturgicznemu lepiej zrozumieć i pogłębić charakter pojednania w sprawowanych celebracjach eucharystycznych, autor cieszył się będzie spełnieniem założonej misji.

Ks. Andrzej Proniewski

Uniwersytet w Białymstoku

KOŚCIÓŁ A ŚWIAT. RECEPCJA I AKTUALNOŚĆ MYŚLI SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

THE CHURCH AND THE WORLD. THE RECEPTION AND RELEVANCE OF THE THOUGHT OF VATICAN II

The Church as a reality both human and divine fulfills her mission of salvation in the circumstances of the modern world. The faithful who constitute the visible structures of the Church, and at the same time are living in the world, take upon themselves a duty to live their Christian identity and thus to realize salvation, by which they introduce sacredness into everyday life. In order to regain the proper ethical balance, the contemporary man needs to maintain the proper equilibrium of the material, technical and cultural development on one hand and the humanistic, moral, and spiritual development on the other. Man will not be able to function properly in the material world unless his morality, spirituality, hope and a feeling of transcendence towards nature are reinforced. An analysis of the problems of man functioning in the Church and in the world in the light of the thought of Vatican II has been carried out in this article based on the following questions:

1. Main ideas about the Church;
2. The dialectic of the contemporary world;
3. The complementarity of the Church and the world; reception and perspectives.

Wprowadzenie

Kościół, istniejący na przestrzeni dziejów, misję głoszenia prawdy o zbawieniu realizuje w świecie i dla świata. Kościół to rzeczywistość bosko-ludzka, która swoje zbawcze posłannictwo ukonkretnia w sytuacji współczesnego świata. Nadprzyrodzony charakter Kościoła odzwierciedlają prawdy Objawienia Bożego, które wymagają nieustannie pogłębionej świadomości ludzi wierzących.

Kościół, przyczyniając się do zgłębiania ich treści, wyraża je jako własną doktrynę, tym samym ożywia świadomość wiary i religijnej praktyki u osób, które tworzą jego strukturę widzialną. Troska Kościoła o zbawienie człowieka stała się inspiracją do systematycznej refleksji nad własną tożsamością i kontekstem czasów, w których chrześcijanie dają żywe świadectwo wcielania w życie prawdy zbawczej. Kościół odzyskiwał swoją świadomość, jak też dokonywał głębokiego przeglądu swojej pasterskiej roli w świecie podczas zgromadzeń zwanych Soborami Powszechnymi. W historii Kościoła było ich dwadzieścia jeden. Zwołany, w 1962 r. Sobór przez Jana XXIII, a ukończony przez Pawła VI w roku 1965 był przełomowym wydarzeniem w życiu całego Kościoła Powszechnego. Karl Lehmann, przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemieckiego, uczestniczący w 1990 r. w Synodzie Biskupów w Rzymie napisał w Liście do Seminarzystów, Diakonów, Kapłanów i Biskupów pomocniczych diecezji w Mainz, że na 238 biskupów, uczestniczących w Synodzie, tylko 12 brało pełny udział w Soborze Watykańskim II¹. Skoro tak niewielu świadków owego wydarzenia o rewolucyjnym znaczeniu w życiu Kościoła przetrwało do dzisiaj ważną sprawą jest, aby główne myśli i założenia dokumentów soborowych, zredagowanych przy ich udziale, stawały się propozycją dla kolejnych pokoleń ludzi wierzących². Jan Paweł II, w Liście Apostolskim na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000, pytał: „Jak wielkie bogactwo kryje się, drodzy Bracia i Siostry, we wskazaniach, które pozostawił nam Sobór Watykański II, (...) na ile nauka Soboru została przyjęta. Konieczne jest, aby teksty soborowe były należycie odczytywane, poznawane i przyswajane jako miarodajne i normatywne teksty Magisterium, należące do Tradycji Kościoła” (NMI 57)³.

Przypomnienie zatem najważniejszych idei kształtujących relację Kościoła ze światem, jak też ukierunkowanie na właściwe rozumienie świata przez człowieka, który swoją tożsamość chrześcijańską kształtuje w oparciu o misję Kościoła, w świetle ogólnych założeń dokumentów Soboru Watykańskiego II, wydaje się być jak najbardziej potrzebne i usprawiedliwione. Konstruktywna ich ocena powinna przyczyniać się do asymilacji ich w życiu codziennym, z ukierunkowaniem na dalszą ich realizację w życiu chrześcijan.

¹ O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, s. 5.

² W Rzymie w Roku Jubileuszowym odbyło się sympozjum poświęcone recepcji myśli Soboru Watykańskiego II. Owocem tego Kongresu stał się bogaty zbiór konferencji; por. *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, R. Fisichella (red.), Cinisello Balsamo 2000. Z innych publikacji warto sięgnąć do: A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005; P. L. Ferrari, *La Dei Verbum*, Brescia 2005.

³ Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte*, Watykan 2001, s. 57.

Sobór Watykański II został oceniony jako Sobór eklezjologiczny. Spuściznę soborowych myśli stanowi 16 dokumentów, z których dwa odnoszą się do refleksji nad tajemnicą Kościoła. O Kościele w pluralistycznym kontekście współczesnego świata traktuje Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* (LG), natomiast o Kościele w świecie współczesnym – Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* (GS). Jest faktem, że Sobór we wszystkich swoich wypowiedziach uniknął sformułowania jednoznacznej definicji Kościoła. Dlatego w wypowiedzaniu istoty Kościoła używa się najczęściej soborowej metody integralnego stosowania wielu obrazów i metafor⁴. Ich analiza (1) w porównaniu z soborową wizją świata (2) pozwoli nakreślić komplementarność tych dwóch rzeczywistości, tj. funkcjonowania Kościoła w zmieniającej się rzeczywistości świata i kształtowania poprawnego obrazu świata w świadomości człowieka wierzącego, tworzącego strukturę Kościoła (3).

1. Przewodnie idee o Kościele

Przełom związany z Soborem Watykańskim II w sposób szczególny dotknął interpretacji idei, poprzez które przybliżano rozumienie struktury Kościoła. Nowe propozycje dały początek głębokim przemianom wewnątrz Kościoła i w jego stosunku do świata. Sobór w sposób jednoznaczny zrezygnował z jurydycznego obrazu Kościoła, utożsamianego z hierarchią w celu pogłębienia świadomości Kościoła jako wspólnoty osób, przeżywającej zjednoczenie osobowe z Bogiem i między sobą. Sobór przywrócił osobom świeckim ich pełną kościelną pozycję, przypominając o niezastąpionym ich miejscu w Kościele. Przez długie wieki świeccy egzystowali na marginesie Kościoła, co powodowało utożsamianie Kościoła jedynie z grupą osób duchownych. Posługiwanie duchownych bez uwzględnienia odpowiedniej pozycji osób świeckich było niejednokrotnie przyczyną podziałów i sporów. Sobór, biorąc pod uwagę czynne zaangażowanie laikatu na różnych płaszczyznach w Kościele, dostrzegł potrzebę odnowy liturgii, tak aby stała się ona dziełem nie tylko kapłana, ale całej wspólnoty wiernych. Uznał konieczność zaangażowania się Kościoła w ruch ekumeniczny, który wcześniej był poddawany radykalnej krytyce. Pozytywnie spojrzał na inne religie. Uznał prawo każdej osoby do wolności religijnej. Przesoborowe zamknięcie na świat przeobraził w przyjazne otwarcie na tworzenie dialogu ze światem. Istota soborowej reformy polegała przede wszystkim na uświadomieniu sobie przez Kościół potrzeby ciągłego „reformowania się” (*Ecclesia semper reformanda*) – zakorzenionego w apostołskim świadectwie wiary, odnawiania się w świetle

⁴ A. Czaja, *Chrystocentryzm eklezjologii doby posoborowej*, „Studia” 12 (2005), s. 37.

zmieniających się znaków czasu i w otwarciu na poruszenia Ducha Świętego. Innymi słowy: Sobór był wielkim początkiem odnowy Kościoła.

W swoich propozycjach dotyczących wyjaśnień natury Kościoła sięga do myśli Soboru Watykańskiego I (1869–1870), na którym pojawiła się sugestia, aby tłumaczyć Kościół jako *Mistyczne Ciało Chrystusa*⁵. I chociaż nauka o Kościele jako *Mistycznym Ciele Chrystusa* nie znalazła odzwierciedlenia w dokumentach Soboru Watykańskiego I, to jednak w późniejszym czasie pojawiła się encyklika Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (1943), w której rozwinięta została idea Kościoła jako *Mistycznego Ciała Chrystusa*. Sobór Watykański II wykorzystuje to pojęcie, chociaż marginalnie, które w swojej treści odrzuca rozumienie Kościoła jako rzeczywistości wyłącznie społeczno-prawnej oraz nie godzi się na fałszywy mistycyzm, sprowadzający relację ochrzczonych z Chrystusem do przeżyć wyłącznie natury wewnętrznej i emocjonalnej. Kościół interpretowany poprzez *Mistyczne Ciało Chrystusa* zachowuje równowagę między wymiarem instytucjonalnym i nadprzyrodzonym.

Myśl eklezjologiczna soboru nobilituje termin *mysterion*. Pierwszemu rozdziałowi centralnego dokumentu Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* nadaje tytuł: *De mysterio Ecclesiae* (O misterium Kościoła). Tłumaczone na język polski jako *tajemnica* intryguje i pobudza do poznania. Grecki odpowiednik *mysterion* i *mysterium* w języku łacińskim oddaje sposób, w jaki Bóg udzielał się ludziom w historii⁶. Jego misteryjna obecność w historii zbawienia realizuje się w Kościele. *Mysterium Ecclesiae* wskazuje zatem na kontynuację realizującego się planu zbawienia ludzi. Ów plan ma swoje odwieczne źródło w Bogu Ojcu, został dopełniony w Chrystusie – Jego Synu, a jest realizowany w historii przez Ducha zesłanego na Kościół. *Mysterium Ecclesiae* to rzeczywistość złożona – *realitas complexa*, zakotwiczona w zbawczej ekonomii Boga Trójjedynego. Kościół jest tajemnicą dlatego, że składa się z dwóch elementów, które tworzą niepodzielną rzeczywistość, jedność bosko-ludzką. Sobór Watykański II kładzie duży nacisk na złożoność Kościoła jako tajemnicy, broniąc równocześnie jego jedności. Dwa elementy, boski i ludzki, stanowią jedną, widzialno-nadprzyrodzoną społeczność Kościoła. Można je wprowadzić wyróżniać w Kościele, nie wolno jednak nigdy rozdzielać, gdyż dwa te elementy nie stanowią dwóch Kościołów: wewnętrznego – boskiego i zewnętrznego

⁵ Do odrodzenia myśli eklezjologicznej na rzecz wyjaśnień natury Kościoła w oparciu o Ciało Mistyczne Chrystusa przyczyniła się szkoła rzymska z takimi uczonymi, jak: J. Perrone, K. Schrader, J. B. Franzelin, J. Kleutgen z Uniwersytetu Gregoriańskiego. Przygotowali oni schemat o Kościele na Sobór Watykański I, którego I rozdział brzmiał: Kościół Mistycznym Ciałem Chrystusa. M. Rusecki, *Mysterium Kościoła w Konstytucji Lumen Gentium*, „Studia” 12 (2005), s. 234.

⁶ E. Ozorowski, *Wprowadzenie do konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 101.

– ludzkiego, lecz tworzą jedną, niepodzielną, bosko-ludzką społeczność, w której zarówno pierwiastek prawno-organizacyjny, jak i wewnętrzno-duchowy, znajduje swoje właściwe miejsce. W ten sposób Kościół jest sakramentem. Jego widzialność jest nie tylko odesłaniem do niewidzialności Boga; jest niezależną, trwającą rzeczywistością. Sakrament urzeczywistnia to, co oznacza. Tak więc misterium Kościoła nie polega na tym, że jest on niewidzialny, ale na tym, że jest widzialny, ponieważ jest on znakiem. Sobór Watykański II stwierdził, że zrzeczenie widzialne i wspólnota duchowa tworzą jedną rzeczywistość złożoną, która składa się z pierwiastka boskiego i ludzkiego – i to jest Kościół (LG 8).

Ojcowie Soboru dla wyjaśnienia natury Kościoła użyli także terminu *lud Boży*. Miał on swoją historię. Pojęcie to było żywe w Biblii Starego i Nowego Testamentu⁷, w czasach patrystycznych, nie zniknęło też w okresie wczesnej scholastyki. Potem natomiast zeszło na plan dalszy i przez *lud Boży* rozumiano tylko Izraela Starego Testamentu. Na nowo *lud Boży* stał się kategorią eklezjologiczną w dokumentach Soboru Watykańskiego II, z których w konstytucji *Lumen Gentium* drugi rozdział nosi tytuł „O ludzie Bożym”. To wysokie miejsce problematyki ludu Bożego w wykładzie nauki o Kościele stanowi jej wyraźne i zdecydowane dowartościowanie. Biblijna nauka o Kościele jako wędrującym przez historię ludzie Bożym akcentuje w nim następujące momenty: 1) Kościół jest ludem wybranym i ukonstytuowanym przez Boga, stanowiącym Jego własność, o którą On dalej się troszczy i do której ma szczególne prawo; 2) Bóg wskazuje drogę Kościołowi, tak żeby mógł skutecznie dążyć do swego celu; 3) Kościół jako społeczność składająca się z wielu narodów wyrósł z ludu izraelskiego i w nim posiada swoje korzenie, do tego narodu należał również Jezus Chrystus (hellenizacja Kościoła dokonała się na dobre dopiero na soborze jerozolimskim i był to jeden z największych przełomów w dziejach Kościoła); 4) Kościół jest ludem pośród świata i dla świata, dzieli z nim jego troski i niesie mu orędzie zbawienia; 5) Właściwością Kościoła jest pielgrzymowanie, stąd rodzą się jego błędy i potknięcia, ale też jego sukcesy i zwycięstwa; 6) Lud ten jest zróżnicowany na zasadzie pełnionych w nim funkcji oraz posiadanych uzdolnień, uprawnień, przywilejów i obowiązków⁸.

⁷ Termin „lud” występuje ok. 1800 razy w Biblii Starego Testamentu i 555 razy w Nowym Testamencie. Chrześcijanie, nazywając siebie nowym ludem Bożym, czuli się dziedzicami obietnic i przywilejów danych przez Boga staremu ludowi. Widać to wyraźnie w przemówieniu św. Jakuba na tzw. Soborze Jerozolimskim (Dz 15, 13–18), w wywodach św. Pawła, dla którego chrześcijanie są prawowitym ludem odkupionym krwią Chrystusa, napelnionym Duchem Świętym i głoszącym światu zbawienie (Rz 9–11; 2 Kor 6, 16; Ga 3, 7; Tt 2, 14), wreszcie w liście św. Piotra (1 P 2, 7–10), w którym termin *lud* nabrał niemal technicznego znaczenia.

⁸ S. Piotrowski, *Jeden, święty, powszechny, apostołski*, Białystok 1993, s. 34; K. Wojacek, *Lud Boży w eklezjologii soborowej*, „Studia” 12 (2005), s. 269–285.

Najbardziej charakterystycznym pojęciem soborowym, któremu Ojcowie Soboru nadali nowy blask stało się pojęcie komunii (z gr. *koinonia*)⁹. Wyraża ono relację zależności człowieka od Boga i jest wówczas w odniesieniu wertykalnym wspólnotą z Bogiem, a także relację człowieka z człowiekiem, tworząc w odniesieniu horyzontalnym komunie między ludźmi. Komunia jest rzeczywistością dynamiczną, dlatego wciąż się realizuje i wymaga ciągłej czujności. Komunia eklezjalna ze względu na pierwiastek boski jest niewidzialną wspólnotą w wierze z Ojcem, przez Syna, w Duchu Świętym. Pierwiastek ludzki sprawia, że jest widzialna, a w swojej strukturze przejawia się w nauce apostołów, sakramentach i hierarchii. Podstawą komunii jest Eucharystia, która jako źródło i szczyt życia chrześcijańskiego tworzy wspólnotę każdego z wierzących z Chrystusem. Eucharystia nie tylko tworzy wspólnotę wierzących z Chrystusem, ale także jednoczy chrześcijan. Eucharystia jest więc miejscem, gdzie Kościół nieustannie wyraża się w swojej najistotniejszej formie: obecny we wszystkich miejscach, a mimo to jeden, jak jeden jest Chrystus¹⁰.

Sobór Watykański II mówi o Kościele – wspólnocie wiary, nadziei i miłości, którą ustanowił Chrystus – jako organizmie widzialnym, wyposażonym w hierarchiczne organa. Wspólnota Kościoła jest wspólnotą ludzi (osób) między sobą i wspólnotą z Chrystusem. „Dopuszczeni jesteśmy do tajemnic Jego życia, z Nim współukształtowani, wspólnie z Nim umarli i wspólnie z martwych wskrzeszeni, aż wspólnie z Nim panować będziemy” (LG 7). Kościół jest więc wspólnotą i instytucją, z tym jednak, że elementy wspólnotowe – wiara, nadzieja i miłość – są nadrzędne w stosunku do elementów instytucjonalnych. Elementy instytucjonalne mają służyć wartościom wspólnotowym. Przepowiadanie Ewangelii służy wzbudzeniu wiary (*fides ex auditu*), sprawowanie Eucharystii i sakramentów ma budować jedność i miłość, posługa biskupia i kapłańska ma gwarantować prawidłowość życia wspólnotowego. Ze względu na czynnik ludzki, który niejednokrotnie może się rozwijać autonomicznie (ryty, ceremonie, zwyczaje), zachodzi potrzeba reformy – *Ecclesia semper reformanda*, stąd konieczność zwoływania soborów i synodów¹¹.

⁹ A. Proniewski, *Teologiczny aspekt communio źródłem rozumienia Kościoła w świetle dokumentu Soboru Watykańskiego II Lumen Gentium*, „Studia” 12 (2005), s. 187–225.

¹⁰ J. Ratzinger, *Kościół jest Komunią*, w: tegoż, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 108–124.

¹¹ S. Piotrowski, *Jeden, święty, powszechny, apostołski*, s. 27.

2. Dialektyka współczesnego świata

Sobór Watykański II zrozumienie świata i jego funkcjonowania zawarł w słowach Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym (GS): „Sobór ma przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat będący widownią rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości” (GS 2).

W kontekście soborowych myśli trzeba zacząć od pytań o profil obecnego świata: Jak można go scharakteryzować?¹² Ojcowie soborowi nie unikają odpowiedzi streszczającej rzeczywistość współczesnego świata. W dokumentach soborowych nie brakuje spostrzeżeń dotyczących obrazu świata, przedstawionych w barwach dychotomicznych. Jest to obraz pewnej dialektyki rzeczywistości, dwubarwny o przeciwstawnych odcieniach. Świat okazuje się zarazem dobry i zły, mocny i słaby, zdolny do przeżywania tak najlepszych, jak i najgorszych osiągnięć, skoro otwiera się przed nim droga do wolności albo niewoli, postępu albo zacofania, braterstwa albo nienawiści (GS 9).

Rzeczywistość świata rozgrywa się pomiędzy optymizmem, a pesymizmem przemyśleń i działań człowieka. Pesymizm życia i świata jest wynikiem kryzysu ekonomiczno-społecznego, politycznego, materialnego i duchowego. Życie społeczne i publiczne, związane z cywilizacją, w dzisiejszym świecie staje się nieszczęśliwe i samotne, często anonimowe. Sobór w tym kontekście podkreśla *kryzys wzrostu* (GS 4), albowiem świat w swoim postępie w dziedzinie życia materialnego ukierunkowany jest na nierównomierny proces rozwoju. Ojcowie Soboru diagnozują, że postęp humanistyczny, moralny i duchowy nie harmonizuje z rozwojem materialnym, technicznym i naukowym. Sytuacja ta sprawia, iż świat materialny stanowi niejednokrotnie zagrożenie dla świata duchowego.

Ojcowie podkreślają potrzebę unormowania relacji pomiędzy nimi, albowiem duchowy świat jest konieczny dla zachowania optymistycznej interpretacji zmieniających się okoliczności życia, dla odzyskiwania zachwianej równowagi postawy etycznej. Nie będzie tej równowagi bez umocnienia moralności, ducha, nadziei, czy poczucia transcendencji człowieka w stosunku do natury. Człowiek

¹² A. Czaja, *Gdzie jest Kościół i jego sens?*, w: *W trosce o Kościół*, K. Kowalik (red.), Lublin 2001, s. 17–27.

wierzący, żyjący w świecie, nie powinien oscylować pomiędzy optymizmem, czy pesymizmem świata. Jego obecność i świadectwo jego życia związane jest z ukierunkowaniem na przeżywanie Misterium Paschalnego Jezusa Chrystusa od Wcielenia aż po Wniebowstąpienie w konkretnych realiach rzeczywistości przez człowieka redagowanej.

W zagadnienie antynomii: optymizm – pesymizm świata wpisują się pewne zmiany w profilu świata i życia ludzkiego. Od strony pozytywnej trzeba wskazać na wieloraki postęp w twórczości, nauce, technice, medycynie, siły pracy ludzkiej, na wzrost informacji, socjalizację, personalizację, jednoczenie się ludzkości, solidarność, przekraczanie różnych barier i granic, na umacnianie władzy nad ziemią, na rozwój produkcji, życia społecznego, kulturalnego, ideowego, na rozbudzenie poczucia sprawiedliwości i wyostrzenie się zmysłu etycznego. Ale jednocześnie od strony negatywnej zaznacza się lęk egzystencjalny, różnego rodzaju niepokoje, zachwianie równowagi życia, rozdarcie serc i sumień, materializacja, alienacja, zniewolenie, pojawienie się nowych determinizmów, groźba samozagłady atomowej, niszczenie środowiska, wzrost oporu materii, rwanie się więzi z historią i tradycją, anonimowość i bezsensowność życia, zwłaszcza w wielkich miastach, niesłychane bezrobocie, ruchy antykulturowe i antysocjalne, terroryzm, prymat rzeczy przed osobą, choroba konsumpcjonizmu, wszelkie patologie społeczeństw, państw, narodów i cywilizacji (GS 4–10). A przynajmniej zdaje się dochodzić do zenitu rozziw pomiędzy postępem, a zagrożeniem życia ludzkiego.

Hic et nunc sytuacji tego świata potwierdza różnice w rysach różnych profilów realizacji epoki świata. Sytuacja świata współczesnego ujawnia nie tylko takie przeobrażenia, które budzą nadzieję na lepszą przyszłość człowieka na ziemi, ale ujawnia równocześnie wielorakie zagrożenia, dlatego człowiek epoki posoborowej pyta nieraz z głębokim niepokojem o rozwiązanie straszliwych napięć, które spiętrzyły się w świecie. Byt ludzki był, jest i będzie zawsze jednakowo zagrożony bez odpowiedniego rozwoju duchowego, bez uczestnictwa człowieka w realizacji szansy zbawczej, która wypełnia posłannictwo Kościoła, choć zmieniają się warunki życia, środowiska, kultury, albowiem – jak podkreśla Ratzinger – Kościół służy światu¹³.

¹³ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, Kraków 2003, s. 266.

3. Komplementarność relacji Kościół – świat

Sobór Watykański II odzwierciedlił sytuację Kościoła w rozwiniętym środowisku społecznym, kulturowym i politycznym. Rzeczywistość tego świata, którego rozwoju doświadcza człowiek, wymaga odnalezienia właściwego miejsca w nim także Kościołowi. Kościół jako zanurzony w świat posiada swoją zewnętrzną warstwę ludzką, podlegającą zmianom czasu, wpływom społeczności świeckich, a nawet złu indywidualnemu i zbiorowemu¹⁴.

Ojcowie soborowi, jako rozumiejący potrzebę zmian, zasugerowali odrodzenie Kościoła zarówno powszechnego, jak i lokalnych kościołów, wychodząc z założenia, że to co jemu zagraża, zagraża każdemu człowiekowi¹⁵. Soborowe dokumenty są odzwierciedleniem troski o człowieka wierzącego, zaangażowanego w dzieło odnowy świata. Realizacja głównych założeń uwzględnia misję Kościoła *ad intra* i *ad extra*. I tak okoliczności interpretujące działania *ad intra* odnoszą się do *Konstytucji o świętej liturgii (Sacrosanctum Concilium)*, która zakorzeniła lepiej życie Kościoła w liturgii, związała bardziej liturgię z życiem narodu, zbliżyła wszystkie obrzędy do poziomu ludzi prostych, uczyniła liturgię jeszcze bardziej podstawą inspiracji szerokiej kultury duchowej i wprowadziła język etniczny w całości.

W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele (Lumen Gentium)* pojawiają się treści ożywiające samoświadomość Kościoła. Konstytucja ta aktywizuje poszczególne instytucje i organy: episkopat, laikat, diecezje, parafie. Podkreśla zjawisko „ducha Kościoła”, opartego niejako bezpośrednio na całej społeczności wiernych, bez pośrednictwa organizacji kościelnych. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (Dei Verbum)* związała bardziej życie ludzkie z Biblią i przyniosła też na polu praktycznym rozpowszechnienie czytelnictwa Pisma świętego. *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele (Christus Dominus)* ukazał lepiej sakralny charakter władzy biskupiej, uduchowił tę godność i posługę, przyczynił się do mocniejszego jeszcze scalenia diecezji. *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego (Perfectae Caritatis)* przyniósł umocnienie tego życia, pomógł lepiej ułożyć współpracę zakonów z episkopatem i przyczynił się do uniknięcia niektórych form rozprzężenia, które wystąpiło na Zachodzie Europy. *Dekret o formacji kapłańskiej (Optatam Totius)* potwierdził znaczenie seminariów duchownych w ich dotychczasowych strukturach, łagodząc nieznacznie tylko dawną surowość regulaminu. *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów (Presbyterorum Ordinis)* zebrał w pewną całość problemy życia

¹⁴ M. D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 141–145.

¹⁵ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 168.

kapłańskiego w relacji do Kościoła, biskupa i laikatu. *Dekret o apostołstwie świeckich* (*Apostolicam Auctositatem*) przyniósł pewne dowartościowanie świeckich w Kościele, ale przede wszystkim wzmógł ich ducha apostołskiego. I wreszcie, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* (*Gravissimum Educationis*) podniosła znaczenie rodziny. W rezultacie Sobór Watykański II był dla Kościoła wydarzeniem i doktryną. Toteż wzbudził nowy nurt w życiu kościelnym oraz nową „świadomość soborową” i „postawę soborową” o zasięgu powszechnym, chociaż wielu chciało zmian bardziej radykalnych.

W relacji *ad extra* Kościół jest ściśle związany z życiem społeczeństwa. Stąd ma on też swoją sferę oddziaływania *ad extra*. Wpływ zaś Soboru pod tym względem najwyraźniej zaznaczony został w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*). Konstytucja ta podniosła znaczenie Kościoła dla społeczeństwa, kultury, świata, w tym także godność osoby ludzkiej, wartość praw człowieka i rodziny. *Dekret o środkach społecznego przekazu* (*Inter Mirifica*) przyczynił się do tego, że Kościół wystąpił publicznie z misją ewangelizacji, wykorzystując środki masowego przekazu do tego dzieła, a w efekcie dopomógł transmisji nabożeństw religijnych w radiu i telewizji w świecie.

Dekret o katolickich kościołach wschodnich (*Orientalium Ecclesiarum*) wzmógł sympatię do prawosławia, przyczynił się do lepszego przyjmowania unitów i pomógł poznać pewne błędy przeszłości pod tym względem. *Dekret o ekumenizmie* (*Unitatis Redintegratio*) wsparł tę postawę, szczególnie wobec innych wyznań chrześcijańskich. Mniejszości wyznaniowe uzyskały u katolików wiele życzliwości. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* (*Nostra Aetate*) zaapelowała o dobre współzycie z islamem, a także z Żydami. *Deklaracja o wolności religijnej* (*Dignitatis Humanae*) przyniosła umocnienie statusu katolicyzmu i każdej religii wobec stanu prawniczego i faktycznego w państwie. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* (*Ad Gentes Divinitus*) nie pobudzał bynajmniej jakiegos fanatyzmu katolickiego, lecz umocnił uniwersalizm i miłość religijną. *Orędzie na zakończenie soboru* (AAS 58:1966, s. 8–18) chciało tchnąć nowego ducha w życie chrześcijańskie na świecie. Zwracało się do: rządzących, by tworzyli doskonalsze społeczeństwa; do intelektualistów i naukowców, by służyli prawdzie w badaniu człowieka, wszechświata i historii; do artystów, by służyli w pełni pięknu; do kobiet, by wniosły swój wkład w moralne odrodzenie społeczeństwa; do robotników, by tworzyli ludzkie warunki życia ekonomicznego i społecznego, tworzyli wolność pracy i przyczyniali się do pokoju międzynarodowego; do biednych, chorych i wszystkich cierpiących – o udział w odkupieniu tego świata; do młodzieży, aby kształtowała społeczeństwo jutra, rozwoju i nadziei.

4. Recepcja i perspektywy

Sobór dawał Kościołowi atut uniwersalności, partnerstwa, możliwość wyjścia ze swoistego zamknięcia¹⁶. Przygotowywał do wniesienia większego wkładu w kulturę, działalność gospodarczą, zwalczanie demoralizacji pracy i patologii społecznej, wzmacnianie narodu w czasach szczególnych doświadczeń. W ślad za bardziej otwartą postawą społeczną wzrosła pozytywna atmosfera wewnętrzna: zaufania wzajemnego, wolności, ducha współpracy między biskupami, prezbiterami, zakonami i świeckimi. Oczywiście, sprawy te dojrzały powoli i stopniowo. Kościół nie dysponował wszelkimi, niezbędnymi społecznie środkami, ażeby przeciwdziałać destrukcji człowieka. Po latach odsłoniły się także pewne niedopracowania i braki doktryny soborowej¹⁷. Ciągłe pokutowała postawa defensywna i izolacyjna społecznie, brak inspiracji odrodzeniowej w całej pełni, niedostrzeganie osób świeckich we właściwym wymiarze i ich roli w Kościele i świecie, zbytne eksponowanie odpowiedzialności samych biskupów za Kościół, pomniejszanie roli prezbiterów, niedocenianie nauki kościelnej na rzecz samych działań materialnych, nie dawanie świeckim żadnych rzeczywistych uprawnień poza pracą w Kościele, brak obiektywnego mecenatu względem kultury i sztuki, mieszanie czynnika narodowego z religijnym, coraz mniej poświęcanego miejsca na spontaniczną i wolną twórczość we wszystkich dziedzinach.

W aspekcie kościelnym, ogólnym mankamentem stała się nieostrość treściowa zbyt potocznego języka, która spowodowała znaczną dowolność interpretacji tekstów soborowych, brak jasnych norm, sankcji oraz gwarancji praw osoby ludzkiej. Nawet liturgia zubożyła się artystycznie i społecznie: uczestnictwo w liturgii sprowadziło się do biernego zaangażowania. Vaticanum II było samoreformacją Kościoła, w epoce rewolucji przemysłowo-technicznej, wielkich odkryć naukowych, odsłonięcia się władzy człowieka nad przyrodą oraz śmiałych prób socjalizmów, ale także w epoce sekularyzacji, materializacji życia, wzrostu alienacji człowieka, a przede wszystkim zagrożenia atomowego, a więc w atmosferze nowej apokalipsy.

¹⁶ G. F. Svidercoschi, *Sobór, który trwa*, Kraków 2003, s. 17.

¹⁷ „Sobór Watykański II znajduje się dzisiaj w półmroku. Tak zwane skrzydło postępowe uważa, że jego postanowienia należą do przeszłości, a tym samym tracą swoją ważność. Skrzydło konserwatywne – przeciwnie – obciąża Sobór odpowiedzialnością za aktualny kryzys Kościoła i ocenia to jako odstępstwo od Soborów: Trydenckiego i Watykańskiego I. Doszło do tego, że niektórzy zażądali unieważnienia Vaticanum II lub jego rewizji, co byłoby jednoznaczne z unieważnieniem”. *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków – Warszawa – Struga 1986, s. 23.

Taka rzeczywistość postulowała i postuluje o ustalenie wspólnego mianownika w działaniu pomiędzy Kościołem a światem, gdzie Kościół nie będzie zepchnięty z form życia światowego, ale też Kościół i społeczność świecka nie będą rywalizowały, lecz uzupełniały się każdy ze swojej płaszczyzny. Kościół potrzebuje świata, a świat potrzebuje Kościoła. Albowiem Kościół nieustannie jako żywy staje się nim w ścisłej zależności od warunków tego świata, świat natomiast doświadcza swojej pełni, znajdując zrozumienie dla prawdy Objawionej zbawczej, ponadczasowej, a więc wiecznej, głoszonej w Kościele, który po Soborze Watykańskim II z jurydyczno-apologetycznego stał się bardziej wspólnotowy, a więc dla świata¹⁸.

¹⁸ Z. Krzyszkowski, *Eklezjologia po Soborze Watykańskim II*, „Studia” 12 (2005), s. 93–103.

Ks. Józef Zabielski

Uniwersytet w Białymstoku

INSPIRUJĄCA ROLA KATOLIKÓW ŚWIECKICH W BUDOWANIU ODPOWIEDZIALNYCH STRUKTUR ŻYCIA SPOŁECZNEGO

THE INSPIRING ROLE OF LAY CATHOLICS IN BUILDING RESPONSIBLE STRUCTURES OF SOCIAL LIFE

The involvement of Catholics in the life of a lay community presents them with various opportunities and obligates them to a concern for shaping worthy life circumstances for every individual. This is especially vital in the social and political life, particularly within democracy understood as the manifestation of the will of the community. Today these duties are performed as a pluralistic dialog, in which the Christian faith and values should constitute a crucial point of reference. The social teaching of the Church based on the Word of God cannot be ignored in discovering and explicating the rules of life of contemporary people. Moreover, due to God's authority present in it, it should be considered before any merely human arguments- a fact most often rejected by the advocates of the lay vision of running a society. Lay Catholics play a unique and irreplaceable role in these tasks of the Church. This analytical reflection discusses three ways of Catholic participation in building responsible structures of social life:

1. The Christians' "being" in the world in the biblical and historical perspective;
2. Serving the man as the measure of the ethics of social life;
3. Ways and forms of the Catholics' involvement in shaping the structures of social life.

Przynależność katolików do społeczności świeckiej zobowiązuje do troski o tworzenie godnego życia wszystkich ludzi na ziemi. Celem tej powinności jest ukształtowanie właściwego obrazu życia społecznego w ramach norm politycznych, zwłaszcza demokracji, rozumianej jako wyraz woli społecznej, dążącej do tworzenia optymalnych warunków życia ludzi na ziemi. Realizacja tych zadań dokonuje się dziś w ramach pluralistycznego dialogu, w którym chrześcijańska wiara i system wartości winny stanowić ważny element argumentacji. Oparta na Słowie Bożym chrześcijańska nauka społeczna nie może być pomijana w odkrywaniu zasad życia współczesnych ludzi. Co więcej, ze względu na argumenty czerpane z Objawienia – autorytet Boży – winna mieć pierwszeństwo przed racjami czysto ludzkimi, czego nie chcą uznać reprezentanci świeckiej opcji budowania ładu społecznego. Stąd też społeczna nauka Kościoła winna reprezentować takie opcje i normy, które służą budowaniu wzajemnej jedności ogólnoludzkiej. W ramach tych zadań Kościoła szczególną rolę i znaczenie posiadają katolicy świeccy. W niniejszej analitycznej refleksji nad tym zagadnieniem zwrócimy uwagę na trzy jego wymiary: 1. „Bycie” chrześcijan w świecie w perspektywie biblijno-historycznej; 2. Służbę człowiekowi jako wyznacznik katolickiej etyki życia społecznego; 3. Postacie i formy zaangażowania katolików w kształtowanie struktur życia społecznego.

1. „Bycie” chrześcijan w świecie w perspektywie biblijno-historycznej

Odpowiedzialne zaangażowanie laikatu Kościoła w tworzenie społecznego ładu domaga się poznania wymogów i zasad zawartych w Biblii, w nauce Kościoła oraz refleksji teologicznej. Są to doktrynalne podstawy „obecności” chrześcijan w świecie oraz ich roli i zadań w tym względzie.

1.1. „Dom Boży wśród obcych” w wizji Nowego Testamentu

Według nauczania Apostołów (por. 1 P 2, 11–3, 6; Kol 3, 18–4, 1; Ef 5, 21–6, 9) chrześcijanie w swoim postępowaniu winni zasadniczo odróżniać się od pogan, pozostając lojalni wobec władzy państwowej i norm przez nią stanowionych. Wyjaśniając tę dychotomię, Apostołowie posługują się dwoma pojęciami: domownicy [gr. *oikos*] i obcy [gr. *paraikos*]. Święty Paweł określa

chrześcijan jako „dom Boży” (1 Tm 3, 15), którego mieszkańcy w życiu codziennym kierują się Bożym porządkiem. Ten porządek zobowiązuje ich do nie zrównywania się ze światem, lecz poddawania się Duchowi Bożemu, co winno wyrażać się w pozbawionej przemocy praktyce miłości. Wymogi te odnoszą się zarówno do odniesień chrześcijan między sobą (por. 1 Kor 7), jak i do obcych – pogan (por. Rz 12, 17 i n.)¹. Św. Piotr, ucząc chrześcijan właściwej postawy obywatelskiej w *Imperium Romanum*, stwierdza: „Umiłowani! Proszę, abyście jak obcy i przybysze powstrzymywali się od cielesnych pożądań, które walczą przeciwko duszy. Postępowanie wasze wśród pogan niech będzie dobre, aby przyglądając się dobrym uczynom chwalili Boga w dniu nawiedzenia za to, czym oczerniają was jako złoczyńców” (1 P 2, 11–12). Użyte tu słowo obcy [gr. *paraikos*] ma trzy znaczenia:

- aspekt normatywny, odnoszący się do porządku politycznego, który wyznacza zachowanie zgodne z prawem respektowanym przez państwo;
- obcy – posiadający swoją ojczyznę, w której chrześcijanie mają swoje prawa;
- wyjątkowość obcych, polegająca na tym, że żyją w innej rzeczywistości i mogą być szanowani tylko wtedy, gdy ich postawa jest odwzorowaniem tego, który ich kształtuje, mający prawo do swoich zwyczajów, tradycji, itp.²

Mając to na względzie, św. Paweł wzywa chrześcijan: „Nie wprzegajcie się z niewierzącymi w jedno jarzmo. Cóż bowiem ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo jakąż jest wspólnota Chrystusa z Beliarem lub wierzącego z niewierzącym? Cóż wreszcie łączy świątynię Boga z bożkami? Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego (...)” (2 Kor 6, 14–16)³.

1.2. *Pax terrena* według św. Augustyna

Swoje poglądy na temat podstaw i zasad ładu społecznego św. Augustyn wyraził przede wszystkim w dziele *De civitate Dei* [O państwie Bożym]. Jego zdaniem, obiecane przez proroków „królestwo pokoju” ma swe zakotwiczenie w historii zbawienia. Ten „porządek wiary”, wyznaczający ów „nadprzyrodzony pokój”, nie oznacza wcale odcięcia się od świata, lecz zobowiązuje do

¹ Por. A. Weiser, *Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen nach den Pastoralbriefen*, Stuttgart 1994, s. 10–11.

² Por. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe*, Freiburg im Breisgau 2002, s. 69–71.

³ Por. G. Beestermöller, *Heilsbotschaft und Weltverantwortung. Der Weg einer christlichen Sozialethik als theologischer Partner im pluralistischen Dialog*, „Theologie und Philosophie” 72 (1997), nr 4, s. 530–531.

zaangażowania się w budowanie *pokoju ziemskiego* [*pax terrena*], mającego swe źródło w sercu człowieka tęskniącego za Bogiem. Tylko bowiem człowiek pełen Bożego pokoju może właściwie służyć Bogu, który daje mu siłę dążenia do ziemskiego pokoju. Ta Boża pomoc pozostaje także w człowieku grzesznym, co pozwala mu szukać pokoju, choć nie bezpośrednio w Bogu, lecz w swoim człowieczeństwie. *Pax terrena* stanowi więc normatywną ideę życia wszystkich ludzi, choć źródło tego zobowiązania różnie postrzegają. Św. Augustyn wyjaśnia, że „dom ludzi, którzy nie żyją z wiary, zabiega o pokój ziemski wśród dóbr i wygod życia doczesnego; natomiast dom ludzi żyjących z wiary oczekuje dóbr wiecznych, przyobiecanych dla życia przyszłego; dóbr ziemskich zaś i doczesnych używa jako obcy przechodzień: tak, by nie dać się usidlić i odwrócić od Boga, do którego podąża”⁴.

Uwzględniając te różnice, należy pamiętać, że *ziemski pokój* nie może być osiągnięty bez gotowości przeciwstawiania się przemocy. Św. Augustyn wyjaśnia, że chrześcijanin miłujący Boga, „o ile jest to w jego mocy, będzie trwał w pokoju z każdym innym człowiekiem; w pokoju właściwym dla stosunków pomiędzy ludźmi, to jest w uporządkowanej zgodzie, która zasada się na tym, by przede wszystkim nikomu nie szkodzić, a następnie komu tylko można pomagać”⁵. Tych fundamentalnych zasad chrześcijańskiej moralności w żaden sposób nie można pogodzić ze złem społecznym, mającym swe źródło w grzechu indywidualnym. Żadne bowiem obiektywne nieszczęście nie może być rozumiane jako szczęście subiektywne, gdyż grzech zawsze jest wyrazem złej woli człowieka i winien być traktowany jako wróg.

Wyjaśniając teologiczne podstawy etyki społecznej, św. Augustyn posługuje się biblijnym porównaniem *światła i ciemności*, *Królestwa Bożego i królestwa szatana*. Rozróżniając zaś *stworzenie – naturę od łaski* podkreśla, że w życie społeczno-polityczne praktycznie zaangażowana jest natura. Podstawowym zaś wymogiem zachowania *pax terrena* jest poszanowanie woli Boga w ziemskich decyzjach i działaniach człowieka. W praktyce zaś, choć Kościół i państwo są ze względu na cele społecznościami różnymi, to w działaniu są na siebie ukierunkowane. Do obu bowiem tych społeczności w równym stopniu odnoszą się normy stwórczego porządku danego przez Boga (prawo naturalne), który człowiek zdolny jest rozpoznać w doświadczeniu swego sumienia. W realizacji porządku społeczno-politycznego chrześcijanie winni być otwarci na łaskę Boga oraz potrzeby bliźnich, co gwarantuje im zachowanie ziemskiego pokoju⁶.

⁴ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIX, 17.

⁵ Tamże, XIX, 14.

⁶ Por. Cz. Strzeszewski, *Aktualność myśli społecznej św. Augustyna*, „Przegląd Powszechny” 227 (1949), s. 1–7112; G. Beestermöller, *Heilsbotschaft und Weltverantwortung*, art. cyt., s. 534–535.

1.3. „Republica fidelium” według św. Tomasza z Aquinu

Normatywną ideę społeczno-politycznego porządku św. Tomasz nazywa „republica fidelium”. Pod tym pojęciem rozumie taką wspólnotę, której nikt przez własny grzech nie niszczy. Na tym też opiera się autorytet państwa, które nie tylko broni przed przestępcami, ale – będąc oparte na naturalnych podstawach moralności życia wspólnotowego – troszczy się o to, aby każdy obywatel mógł swobodnie wyznawać swoją wiarę, nie tracąc możliwości zbawienia. W prezentowanej przez św. Tomasza koncepcji obecności chrześcijan w państwie można wskazać cztery charakterystyczne zasady:

- za św. Augustynem utrzymuje, że pokój na ziemi możliwy jest na bazie wspólnej wszystkim ludziom potrzeby ładu społecznego;
- podstawą tak pojmowanego pokoju jest normatyw życia cnotliwego, zakotwiczony w naturalnym dążeniu człowieka (*inclinatio naturalis*) do szczęścia, które charakteryzuje się wolnością od moralnego zła;
- tworzenie ładu społecznego związane jest obdarowaniem człowieka łaską Boga, której dziełem jest relacja miłości między ludźmi, zapoczątkowująca zjednoczenie z Bogiem w ramach wspólnoty Kościoła;
- społeczno-polityczny ład jest zasadą życia Kościoła, w ramach którego chrześcijanin może osiągnąć zbawienie, tworząc w życiu ziemskim duchowo-polityczną jedność – *republica fidelium*⁷.

2. Służba człowiekowi jako wyznacznik katolickiej etyki życia społecznego

Biblijno-patrystyczne źródła oraz historyczne doświadczenie Kościoła stanowią ideowe podstawy współczesnej katolickiej etyki życia społecznego. Szczególne znaczenie mają tu dokumenty Soboru Watykańskiego II i nauczanie papieża Jana Pawła II. Sobór przypominał, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego”⁸. Takie widzenie osoby znajdujemy też w nauczaniu Jana Pawła II, który podkreśla, że przedmiotem troski Kościoła jest „człowiek w swojej jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości człowieczej, w której trwa niczym nie naruszony »obraz i podobieństwo«

⁷ Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna I–II*, q. 91, a. 2; tamże, II–II, q. 43, a. 7, ad 1.

⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 25.

Boga samego”⁹. Posoborowe nauczanie Kościoła na temat etyki społecznej – zwłaszcza Jana Pawła II – koncentruje się wokół człowieka, który jest „pierwszą i podstawową drogą Kościoła”¹⁰. Wyraża się to w postawie służby człowiekowi, wspierającej go na drodze do wiecznego szczęścia. „Kościół – podkreśla Jan Paweł II – temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, mocą tej miłości, jaka z niej promieniuje”¹¹.

Rozpoznawanie woli Boga i służenie Mu stanowi fundament i motyw zaangażowania katolików w życie społeczne, stanowiąc równocześnie podstawy prawdziwego humanizmu we wspólnocie ludzkiej. Odrzucając zaś wolę Boga, wyrażającą się w obiektywnych normach moralności, zaprzepaszcza się możliwość tworzenia trwałych więzi społeczno-politycznych. Stąd też wielkim niepokojem napawa współczesny relatywizm etyczno-kulturowy, który przejawia się pluralizmem i permissywnością moralną. „Sankcjonuje on obalanie i rozkład rozumu oraz zasad naturalnego prawa moralnego. W wyniku tych tendencji często niestety głosi się publicznie, że taki pluralizm etyczny jest warunkiem demokracji. Dochodzi do tego, że z jednej strony obywatele żądają całkowitej autonomii dla swoich wyborów moralnych, a z drugiej strony prawodawcy sądzą, iż taką wolność wyboru zapewniają przez formułowanie praw, nie liczących się z zasadami etyki”¹².

W tym kontekście należy pamiętać, że w rozumieniu chrześcijańskim fundamentem ładu społecznego nie jest rzeczywistość materialna, czy emocjonalne nastawienie na dane wartości, lecz zakotwiczona w Bogu natura ludzka, która stanowi podstawę wszelkich norm życia społecznego oraz regulacji prawnych. Jan Paweł II przypomina, że chcąc „wytyczyć własną drogę wśród przeciwnych nacisków dobra i zła, rodzina ludzka konieczne musi czerpać ze skarbu wspólnego dziedzictwa wartości moralnych, otrzymanego w darze od samego Boga”¹³. W wypełnianiu tego wymogu należy kierować się zasadą solidarności społecznej, która jako fundamentalna forma odpowiedzialności moralnej winna być ukierunkowana na dobro wspólne, w różnych jego postaciach życia społeczno-politycznego. „Kiedy bowiem na wszystkich

⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 13.

¹⁰ Tamże, 14.

¹¹ Tamże, 13.

¹² Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu publicznym*, nr 2; por. J. Zabielski, *Relatywizm moralny*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*, J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), Radom 2005, s. 453–462.

¹³ Jan Paweł II, *Ogłoszenie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2005 r.*, nr 3.

plaszczynach krzewi się dobro wspólne, krzewi się pokój. [...] Wszyscy w jakiś sposób uczestniczą w budowaniu dobra wspólnego, w stałym poszukiwaniu dobra bliźnich, tak jakby chodziło o nasze własne dobro”¹⁴.

Budowanie tego wspólnego dobra warunkuje poprawne zrozumienie człowieka i ludzkiej społeczności. Chrześcijanin, rozpoznając siebie uświadamia, że stanowi syntezę materii i ducha, ścisłą jedność cielesności psychiki i duchowości, a także indywidualności i wspólnotowości. Człowiek samemu sobie jawi się jako zwarta całość o wyraźnej odrębności, *compositum* o różnych uwarunkowaniach, byt dynamiczny, a równocześnie niestabilny i kruchy. W swoim dynamizmie, człowiek doświadcza imperatywu działania zmierzającego do celów przekraczających jego aktualne potrzeby oraz szukanie pełni dobra, mającego charakter Absolutu. Owo pragnienie osobowego wzrastania postrzegane jest jako podstawowy wymiar osoby ludzkiej i fundamentalna powinność jej egzystencji. Doświadczany przez człowieka imperatyw ciągłego rozwoju nie ogranicza się do ziemskiej egzystencji, lecz zmierza ku wiecznemu trwaniu, które jest „czymś więcej niż tylko istnieniem w czasie. Jest dążeniem ku pełni życia; jest załączkiem istnienia, które przekracza granice czasu”¹⁵. Ten filozoficzny opis człowieka w nauczaniu Kościoła znajduje swe pogłębienie teologiczne, które dopełnia rozumienie osobowego bytu. Chrześcijańskie Objawienie ukazuje Boga jako źródło zaistnienia człowieka oraz jego podobieństwo do Stwórcy. „Człowiek – uczy Jan Paweł II – jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga. Wzniosłość tego nadprzyrodzonego powołania ukazuje wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia, także w fazie doczesnej. Życie w czasie jest bowiem podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji”¹⁶.

Właściwe pojmowanie i traktowanie człowieka jest podstawą poprawnego rozumienia i przeżywania społeczności ludzkiej. W nauczaniu Kościoła *społeczność* [łac. *societas*] jest rozumiana jako zjednoczenie ludzi dla wspólnego działania, odznaczającego się celowością i pewnym porządkiem. Celem społeczności jest *dobro wspólne* [łac. *bonum commune*], które stanowi przyczynę formalną powstania społeczności. W teologii katolickiej wyróżnia się jeszcze specyficzny cel społeczności,

¹⁴ Tamże, nr 5; por. G. Wildmann, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Soziallehre der Kirche*, Wien 1964.

¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 2; por. J. Zabielski, *Życie jako wartość*, „Archeus” 2 (2001), s. 6–7.

¹⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 2; por. K. L. Schmitz, *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/ Pope John Paul II*, Washington 1993.

jakim jest *pokój społeczny* [łac. *concordia ordinata*]. Sam zaś społeczny porządek charakteryzuje się *organicznością* i *hierarchicznością*, które to cechy występują w naturalnym porządku stworzenia. Organiczny charakter społeczności wyraża analogię do budowy organizmu ludzkiego oraz do porządku całego świata. Człowiek jest częścią społeczności, ale zachowuje swą bytową odrębność i kompletność osoby. Podporządkowanie zaś jednostki społeczności zakłada celowość i autonomię działania każdego członka społecznego organizmu. Tak rozumianą organiczność cechuje jedność całości oraz wielość członków i różnorodność funkcji. Hierarchiczność zaś wyraża wielostopniową budowę społeczności, np. jednostka – rodzina – wieś/miasto – naród. Społeczności niższe podporządkowane są wyższym, podlegając ich władzy, ale tylko w zakresie dążenia do dobra wspólnego, które jest wspólnym celem; w innych zakresach dążeń i działań zachowują autonomiczność. Władza jest pojmowana jako konsekwencja społecznej natury człowieka, mająca swe ostateczne źródło w Bogu – Stwórcy porządku natury¹⁷. Tak pojmowana społeczność podlega kształtowaniu przez człowieka, realizującego swe ludzkie i chrześcijańskie powołanie.

3. Postacie i formy zaangażowania katolików w kształtowanie struktur życia społecznego

Wypełniając swe powołanie, świeccy katolicy mają możliwość i zadanie kształtowania życia społeczno-politycznego. Zaangażowanie w życie wspólnoty świeckiej daje im szczególną możliwość nadawania organizacjom i wspólnotom cywilnym charakteru „wyższej rangi”. Przede wszystkim winno się to wyrażać w ukierunkowaniu życia społecznego na ogólnoludzkie wartości takie, jak: dobro wspólne, sprawiedliwość, solidarność, odpowiedzialność za życie. Te wartości stanowią wspólną płaszczyznę społecznego dyskursu i działania, w którym katolicy winni podkreślać ich wymiar moralno-religijny. Tym samym życie społeczne i jego problemy będą przenosić na aksjologicznie wyższy poziom, łączący *sprawy ludzkie ze sprawami Bożymi*. Należy tu mieć na względzie różnorodność mentalności i postaw współczesnych nam ludzi, co nie oznacza rezygnacji z własnych przekonań i wartości na rzecz innych. Jest to tym bardziej potrzebne, ze względu na konformizm i relatywizm współczesnego świata, wymagający szczególnej wrażliwości i stałości w swoich przekonaniach

¹⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 25–27; J. Woroniecki, *Quaestio disputata de natione et statu civili. O narodzie i państwie*, Lublin 2004, s. 20–31.

i motywacjach. Tylko bowiem stabilność w myśleniu i działaniu ukazuje prawdziwość i wartość głoszonych poglądów i postaw oraz gwarantuje ich skuteczność w kształtowaniu życia społecznego¹⁸.

Jednoznaczność owego ukierunkowania myśli i czynów świeckich katolików sprowadza się do reprezentowania nauki Papieża i całego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Ten wymóg podkreśla Sobór Watykański II: „Zadaniem całego Kościoła jest pracować nad tym, aby ludzi uczynić zdolnymi do należytego kształtowania całego porządku rzeczy doczesnych i skierowania go przez Chrystusa do Boga”¹⁹. Każdy z członków i społeczności Kościoła ma wypełniać to samo zadanie, tylko w ramach własnych kompetencji i funkcji. Sobór przypomina, że świeccy „powinni podjąć ten trud odnowy porządku doczesnego jako własne zadanie i spełniać je bezpośrednio i zdecydowanie, kierując się światłem Ewangelii i duchem Kościoła, przynagleni miłością chrześcijańską. Jako obywatele powinni współpracować ze współobywatelami, działając z właściwą kompetencją i na własną odpowiedzialność, szukając wszędzie i we wszystkim sprawiedliwości Królestwa Bożego”²⁰. Co więcej, tenże Sobór podkreśla, że świeckich katolików w tych zadaniach nikt nie może i nie powinien ani ograniczać, ani zastępować: „Świeckie obowiązki i przedsięwzięcia należą właściwie, choć nie wyłącznie, do ludzi świeckich. Kiedy działają oni jako obywatele świeccy, bądź z osobna, bądź stowarzyszeni, winni zachowywać nie tylko prawa właściwe każdej dyscyplinie, lecz także starać się o zdobycie prawdziwej sprawności na polu każdej z nich. Winni więc chętnie współpracować z ludźmi dążącymi do tych samych celów. Uznając wymagania wiary i obdarzeni jej siłą, niech bez ociągania się obmyślają, gdzie należy, nowe poczynania i niech je realizują”²¹.

Próbując rozpoznać te najbardziej charakterystyczne możliwości angażowania się katolików świeckich w życie społeczne, można wskazać kilka szczególnie znaczących form. Do nich należy wspieranie działalności partii i organizacji politycznych lub związków zawodowych. Motywacją owej aktywności winna być wiara i jej apostołskie wymogi. Angażując się w organizowanie i popieranie różnych organizacji społeczno-politycznych, katolicy mają możliwość współpracy z obywatelami innych wyznań lub niewierzącymi, co daje im okazję do ewangelizacyjnych oddziaływań na tych ludzi. Winni to czynić przez dodawanie

¹⁸ Por. K. Gabriel, *Zur gesellschaftlichen Präsenz der Katholiken*, w: *Religion ist keine Privatsache*, W. Thierse (red.), Düsseldorf 2000, s. 1228–1229.

¹⁹ Sobór Watykański II, Dekret *Apostolicam actuositatem*, 7.

²⁰ Tamże.

²¹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 43; por. B. Sutor, *Politische Ethik*, Paderborn 1992, s. 176–177.

owym partiom i ugrupowaniom impulsów religijno-moralnych, wypracowywanie zasad i praw polityki opartych na ewangelicznym przesłaniu Jezusa Chrystusa²². Wymaga to pogłębionego merytorycznie poznania teologicznych podstaw życia społecznego, zawartych zwłaszcza w społecznej nauce Kościoła. Należy też wyraźnie odróżnić motywacje ewangelizacyjne owej aktywności od interesów prywatnych, które – jakże często – bywają tylko „przykrywane” rzekomym zaangażowaniem religijnym. Co więcej, wcale nierzadko jest tak, że katolicy wykorzystują swoją zewnętrzną religijność do uzyskiwania społecznego poparcia wśród innych członków Kościoła lub społeczności świeckich. Tego rodzaju postawa jest wynaturzeniem istoty ewangelicznego zaangażowania chrześcijanina i świadczy o niskich pobudkach danych osób. Zawsze należy pamiętać, że ład społeczny musi „mieć jako fundament pewien poziom nasycenia społeczności cnotami obywatelskimi takimi jak prawdomówność, życzliwość, uczciwość, klarowność myśli i zwięzłość wypowiedzi, punktualność, odpowiedzialność, poczucie humoru. Jeśli tych cnót obywatelskich nie ma, jeżeli występują w nadmiernym rozproszeniu – demokracja wyrodnieje, jej procedury i formy zamieniają się w demokrację parawanową ukrywającą struktury oparte na korupcji, egoizmie, strachu i przemocy”²³.

Drugą formą tworzenia odpowiedzialnych struktur społecznych jest przynależność świeckich katolików do konkretnych partii politycznych i organizacji życia społecznego. Katolicy, jako obywatele, mają prawo i swoisty obowiązek brania czynnego udziału w działalności ugrupowań natury polityczno-społecznej, nadając politycznym celom wymiar religijno-moralny. Wynika to z ducha odpowiedzialności za Kościół i świat, co sprawia, że „świeccy nie mogą rezygnować z udziału w polityce, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra, a która obejmuje promocję i obronę takich dóbr, jak ład publiczny i pokój, wolność i równość, poszanowanie ludzkiego życia i środowiska, sprawiedliwość, solidarność itp.”²⁴ W swojej działalności katolicy winni tworzyć specyficzne ugrupowania, nawiązujące kontakty z innymi partiami czy organizacjami katolickimi, bądź społecznościami o podobnych założeniach ideowych. Wszędzie tam winni reprezentować idee życia opartego na Ewangelii, także wobec – a może szczególnie – tych, którzy nie podzielają

²² Por. S. Matusiak, *Kirche und Politik. Die politische Dimension des Laienapostolat im Licht der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Hamburg 2005, s. 229–230.

²³ P. Wojciechowski, *Kościół Polski dla nowej Europy. Czas zadań i nowej nadziei*, w: *Misja Kościoła w Nowej Europie*, J. R. Marczewski (red.), Lublin 2005, s. 85.

²⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, nr 1.

chrześcijańskiej wizji świata i celów ludzkiego życia. Nie może to przyjmować form napastliwych czy wojujących, co nie oznacza, że katolik ma skrywać swoje przekonania i nie wypowiadać ich publicznie, zwłaszcza przy motywacji swoich decyzji i poczyni. Winni pamiętać o tym, że swoją postawą reprezentują obecność Kościoła w życiu społecznym, przyczyniając się do formowania założeń ideowych i całościowego obrazu sfery politycznej i jej wpływu na życie obywateli. Tym samym nadają nowy wymiar i znaczenie obecności Kościoła we współczesnym świecie. Owo oddziaływanie ma wyrażać się w odwoływaniu się do wartości i zasad opartych na Ewangelii, co winno prowadzić do formowania odpowiedzialnych decyzji sumienia i egzystencjalnych postaw²⁵.

Trzecią formą zaangażowania katolików w tworzenie struktur życia społecznego jest troska o to, aby z całym przekonaniem sprzeciwić się wszelkim formom naruszania fundamentalnych norm moralnych lub zachowaniom ubliżającym katolickiej wierze. We współczesnym życiu społeczno-politycznym jakże często jesteśmy świadkami publicznego degradowania norm i postaw ludzi wierzących oraz formalnego naruszania uczuć religijnych. Najczęściej dokonuje się to w sposób zakłamywany, w tzw. „białych rękawiczkach”, pod pozorem szerzenia kultury i sztuki, wolności publicznych wypowiedzi, prawa do krytyki itp. W rzeczywistości jest cyniczny i nachalny sposób deprecjonowania prawd wiary i postaw życia chrześcijańskiego, w tym szczególnie katolickiego, postrzeganego jako najbardziej „niebezpieczne” dla tzw. wolnomysłicieli i ludzi „nowoczesnych”. Tym napastliwym zachowaniom wrogów Kościoła jakże często towarzyszy milczenie społeczne, w tym szczególnie niepokojące jest owo milczenie samych katolików. Wyznawcy innych religii potrafią bardzo zdecydowanie reagować na podobne lub nawet mniej wyraziste odnoszenia do ich wyznania, natomiast katolicy praktycznie milczą. Należy pamiętać, że żaden katolik nie powinien dystansować się od przejawów życia społecznego, godzących w zasady wiary i w godność chrześcijanina. Ten obowiązek publicznej obrony wiary ciąży na wszystkich ochrzczonych, w sposób szczególny zaś na tych, którzy zaangażowani są w życie publiczne jako politycy i działacze społeczni. To oni przecież, na mocy mandatu publicznego zaufania, podjęli się obowiązku troski o fundamentalne dobra tych, którzy ich upoważnili do reprezentowania w rządzeniu. Ten publiczny sprzeciw wobec wymienionych tu poglądów i postaw, ubliżających Kościołowi i Bogu, winien wyrażać się w podstawowych formach działania polityka, czyli w tworzeniu odpowiedniego prawodawstwa oraz w jego przestrzeganiu. Temu zaś ma towarzyszyć dojrzała i wzorowa postawa

²⁵ Por. tamże, s. 230–231.

samych katolickich polityków, z której należy wykluczyć wszelkie zachowania nacechowane prywatą i przejawami korupcji²⁶.

W ramach każdej z tych form działalności katolicy winni zachować wierność Kościołowi i jego nauczaniu. Jest to wymóg tym bardziej aktualny, gdy jesteśmy dzisiaj świadkami, że „nawet w łonie pewnych organizacji i stowarzyszeń o inspiracji katolickiej ujawniły się orientacje popierające takie siły i ruchy polityczne, które w podstawowych kwestiach etycznych zajęły stanowisko sprzeczne z moralną i społeczną nauką Kościoła. Takie wybory i opinie, przeczące zasadom fundamentalnym dla chrześcijańskiego sumienia, są nie do pogodzenia z przynależnością do stowarzyszeń i organizacji mieniących się katolickimi”²⁷. Troska o wierność w myśleniu i życiowych postawach przyczynia się do kształtowania kultury opartej na Ewangelii. Winno się to dokonywać przy użyciu współczesnych środków przekazu oraz terminologii i form zrozumiałych dla współczesnego człowieka. Ma to być świadectwem obecności Kościoła we współczesnym świecie, a przede wszystkim obrona przed wpędzaniem katolików w kompleks niższości wobec innych propozycji kulturowych współczesności. „Nieodpowiedzialnym uproszczeniem byłaby myśl, że społeczne zaangażowanie katolików może się ograniczyć do zwykłej zmiany struktur. Jeśli bowiem u podstaw nie znajduje się kultura zdolna przyjmować, uzasadniać i głosić wymogi mające źródło w wierze i moralności, przemiany będą zawsze spoczywać na kruchych fundamentach”²⁸.

Reasumując raz jeszcze należy podkreślić, że odpowiedzialność katolików za kształtowanie nowego oblicza świata jest fundamentalnym ich obowiązkiem, wynikającym z wiary. W realizacji tej powinności mają uwzględniać wymogi i zasady głoszone przez Kościół, zwłaszcza zawarte w jego społecznej nauce. „Bierze ona swój początek ze spotkania orędzia biblijnego z rozumem z jednej strony, a problemami i sytuacjami dotyczącymi życia człowieka z drugiej. Dzięki proponowanemu zbiorowi zasad nauka ta przyczynia się do stworzenia trwałych podstaw życia społecznego na miarę człowieka, w sprawiedliwości, prawdzie,

²⁶ Por. S. Matusiak, *Kirche und Politik*, dz. cyt., s. 231–232; N. Greinacher, *Praxis des politischen Engagements der christlichen Gemeinde*, „Concilium” [niem.] 9 (1973), s. 337–338.

²⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna*, dz. cyt., nr 7.

²⁸ Tamże; por. F. Bourassa, *Présence intentionnelle, présence réelle*, „Sciences ecclésiastiques” 12 (1960), s. 309–318.

wolności i solidarności. Ukierunkowana na obronę i promocję godności osoby, będąc podstawą nie tylko życia gospodarczego i politycznego, ale również sprawiedliwości społecznej i pokoju, okazuje się ona zdolna podtrzymywać filary nośne przyszłości kontynentu”²⁹.

²⁹ Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Ecclesia in Europa*, 98.

Ks. Adam Skreczko

Uniwersytet w Białymstoku

RODZICIELSTWO JAKO DAR I ZADANIE NA PODSTAWIE NAUCZANIA PRYMASA STEFANA WYSZYŃSKIEGO PODCZAS WIELKIEJ NOWENNY TYSIĄCLECIA

PARENTHOOD AS A GIFT AND A TASK BASED ON THE TEACHING OF PRIMATE STEFAN WYSZYŃSKI DURING THE GREAT MILLENNIUM NOVENA

During the Great Millennium Novena cardinal Stefan Wyszyński along with the entire Catholic Church in Poland paid particular attention to the issues of marriage, family, and education. It is worth noticing that it is the concern for the family that occupies the central part in his thought and teaching, along with defending the dignity of man as well as the biological continuity and the cultural identity of the nation. Not only does Wyszyński approach the family in its theological, pastoral, and historical aspect, but he also firmly highlights the family's social aims and tasks in the post-war Polish reality. In this work the author shows the Christian model of family education based on the teaching of Primate Stefan Wyszyński during the Great Millennium Novena.

Czas Nowenny był bardzo szczególnym okresem w dziejach polskiego narodu¹. Z jednej strony prowadzony był wówczas program celowej ateizacji narodu, co się wiązało z rozprzężeniem moralnym postaw ludzi, z drugiej zaś wzmożona była działalność Kościoła katolickiego, aby temu zapobiec. Wielka Nowenna Tysiąclecia (1957–1966) była pierwszym integralnym, ogólnopolskim programem

¹ W jednym ze swoich kazań Prymas Tysiąclecia powiedział: „Ogromny program pracy, zawarty w Jasnogórskich Ślubach, nie tylko w górach jest zrodzony, ale w górę prowadzi. Mamy przecież podnieść całą Polskę wzwyż! Mamy mówić sobie wzajemnie: rodzinom, mężom i żonom, córkom i synom, młodzieży i dziatwie: »W górę serca!« Musimy mówić naszemu narodowi, państwu i tym, co nim rządzą: »sursum corda«!». S. Wyszyński, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paryż 1980, s. 144.

duszpasterskim, obejmującym wszystkie niemal dziedziny duszpasterzowania i zmierzającym do jego ożywienia w skali całego kraju². Była ona programem, który miał ludzi zbliżać do Boga poprzez Maryję i jednocześnie wzmocnić wychowanie chrześcijańskie narodu³.

W okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia kardynał Stefan Wyszyński wraz z całym Kościołem katolickim w Polsce wiele uwagi poświęcił małżeństwu, rodzinie oraz wychowaniu⁴. Należy podkreślić, że troska o rodzinę, obok obrony godności człowieka oraz biologicznego trwania i kulturowej tożsamości narodu, stanowi główny wątek myśli i nauczania Prymasa Tysiąclecia⁵. Ujmuje ono rodzinę nie tylko w aspekcie teologicznym, pastoralnym i historycznym⁶, ale bardzo mocno podkreśla jej społeczne cele i zadania w konkretnie polskiej powojennej rzeczywistości⁷. W niniejszym opracowaniu pragnę ukazać chrześcijański model wychowania rodzinnego, wynikający z nauczania Prymasa Tysiąclecia w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia.

² Por. J. Lewandowski, *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 15 (1983), nr 5, s. 9–30.

³ Por. J. Zabłocki, *Prymas S. Wyszyński. Opór i zwycięstwo 1948–1956*, Warszawa 2002, s. 183.

⁴ Por. A. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957–1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002; tenże, *Prymas Tysiąclecia jako obrońca rodziny polskiej*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 10 (2001), nr 4, s. 163–173; tenże, *Troska o rodzinę w okresie przygotowania do obchodów Milenium Chrztu Polski*, „Studia nad Rodziną” 5 (2001), nr 2, s. 79–93; tenże, *Małżeństwo i rodzina w założeniach Wielkiej Nowenny Tysiąclecia – inspiracje Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Episteme” 15 (2001), s. 217–242; tenże, *Troska Prymasa Tysiąclecia o rodzinę polską*, „Rocznik Teologii Katolickiej” UwB 1 (2002), s. 35–52.

⁵ Por. H. Preciszewska, *Aktualność myśli społecznej Kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 17 (1985), s. 35.

⁶ Oto niektóre opracowania na ten temat: E. Józwiak, *Prymas Wyszyński o małżeństwie i rodzinie*, Wrocław 1994; Cz. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945–1980. Studium teologiczno-pastoralne*, Sandomierz 1988; S. Fiećko, *Podstawowe zadania rodziny chrześcijańskiej w świetle listów pasterskich Prymasa Polski Stefana Kardynała Wyszyńskiego w latach 1946–81*, Warszawa 1990 (mps); B. Lewandowska, *Wizja rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu Ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Warszawa 1987 (mps); A. Lubryka, *Zadania rodziny w procesie chrześcijańskiego wychowania w Listach Pasterskich ks. kard. Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1989 (mps); I. Chmielowski, *Znaczenie rodziny dla Narodu w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Warszawa 1993 (mps); S. Lelito, *Rodzina w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski (1946–1981)*, Kraków 1990 (mps); M. Ochlak, *Zadania rodziny katolickiej według listów pasterskich Prymasa Tysiąclecia*, Poznań 1992 (mps); D. Pudelko, *Problematyka rodziny w listach pasterskich Prymasa Tysiąclecia kardynała Stefana Wyszyńskiego w latach 1946–1981*, Wrocław 1994 (mps).

⁷ Por. R. Iwan, *Prawa, obowiązki i zagrożenia rodziny w nauczaniu Kard. S. Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 121 (1983), s. 13–26.

1. Podstawy powołania rodzicielskiego

Małżeństwo, jako wspólnota osób, pierwotna w stosunku do innych wspólnot i organizacji wychowawczych, związana miłością poprzez sakrament małżeństwa, wzmacniana łaskami Bożymi, ma niezbywalne prawo do funkcji wychowawczej swych dzieci.

Jest to jedyna wspólnota, w której człowiek od samego początku swego życia może czuć się całkowicie bezpieczny, kochany i wychowywany. Tak jest w zamyśle Bożym. To sam Bóg powołuje ludzi do tego, aby się miłowali, tworzyli rodzinę i wychowywali potomstwo. Bóg troszczy się o swoje dzieci, dlatego umacnia je od początku ich życia poprzez łaski kolejnych sakramentów. Dzięki nim rodzice są wciąż wspierani przez samego Chrystusa w swym zadaniu.

Już w sakramencie chrztu spływają na rodziców pierwsze promienie Światłości Bożej, która to, w małżeńskim życiu dopełniana i umacniana kolejnymi sakramentami, jest podstawą w spełnianiu tej funkcji wychowawczej, jaką mają rodzice w stosunku do swych dzieci. Najpierw więc zostanie ukazane jak Chrystus wspomaga rodziców w pełnieniu ich posłannictwa poprzez sakramenty: chrztu, małżeństwa, a także poprzez rodzicielstwo, które, aby było odpowiednie, musi być na wzór macierzyństwa Maryi i ojcostwa samego Boga.

1.1. Chrzest

Z sakramentu chrztu świętego, który rodzice otrzymali w Kościele spływają pierwsze łaski Boże na całą nową rodzinę. Są one „światłem”, które oświecla drogi w codziennym życiu każdej rodziny. Aby dobrze wypełniać powierzone zadania przez Boga, rodzice powinni nim żyć. Jeżeli rodzice przestaną pamiętać w codziennym życiu o godności przyjętego chrztu świętego i eucharystii, o zobowiązaniach wynikających z chrztu świętego i pochodzącej stąd godności chrześcijan, ideały chrześcijańskiego małżeństwa i chrześcijańskiej rodziny będą wtedy niemożliwe do wypełnienia. Bez pracy nad wzrostem wiary i innych cnót trudno byłoby małżonkom o praktykowanie tej największej z cnót – cnoty miłości wobec siebie, wobec zrodzonego potomstwa i innych ludzi. Małżonkowie muszą pamiętać, że to właśnie chrzest i łaska sakramentu małżeństwa pozwala im odzwierciedlać w ich życiu ofiarną miłość Chrystusa, rozwijać swą miłość w wiernym i nierozzerwalnym związku i z odpowiedzialnością odpowiadać na dar rodzicielstwa⁸.

⁸ Por. J. S. Szymczak, *Chrzest a sakrament małżeństwa*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, E. Ozorowski (red.), Warszawa – Łomianki 1999 (dalej skrót: SMR), s. 59–60.

Ogniwem spajającym wysiłki w pogłębianiu życia duchowego małżonków, wynikające ze świadomości własnego chrztu, staje się decyzja o włączeniu we wspólnotę wiernych własnego dziecka. Chrzest potomstwa to kontynuacja i nowy etap w przeżywaniu wiary rodziców, „(...) to naturalny, wypełniony łaską i kształcący moment w życiu rodziny, kiedy zaczyna ona swoją podróż do pełni chrześcijańskiego życia. Może ona wspólnie modlić się, uczyć, planować i stać się tym, co można nazwać rodziną chrześną. Rodzina chrześna jest rodziną, której prawdziwym Ojcem jest Bóg, której starszym bratem jest Jezus, i której źródłem życia jest Duch Boży. W rodzinie chrześnej rodzice, chrzestni i dzieci znają Jezusa Chrystusa jako swojego Zbawiciela i wierzą, że On naprawdę żyje, a Jego droga jest najlepsza”⁹.

Kardynał Stefan Wyszyński nauczał, że najpierw „Światłość Boża” ma płynąć w rodzinach, a dopiero potem zacznie udzielać się ona dzieciom. Rodzice powinni ją rozniecać. Powinni od samego początku życia swych dzieci pragnąć, aby ich potomstwo nowonarodzone jeszcze raz się narodziło, tym razem nie z ich krwi, ale z Ducha i wody¹⁰.

Kościół wzywa wszystkich rodziców ochrzczonych, ochrzczonych dzieci do najbliższej współpracy z kapłaństwem Chrystusowym. Tym samym pragnie, aby to właśnie rodzice, w sercach swoich dzieci, przygotowywali lud Boży.

Rodzice powinni pamiętać, że lud Boży to nie tylko lud zrodzony z ciała, ale przede wszystkim z ducha¹¹. Rodzice powinni mieć też na uwadze, że ich dziecko przez chrzest staje się członkiem rodziny nadprzyrodzonej, którą jest „kościół, organizacja nadprzyrodzonej miłości”¹².

Poprzez to, także ich dzieci, ochrzczone w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, muszą teraz żyć według łaski, którą otrzymały podczas chrztu i – jak mówił kardynał Stefan Wyszyński – „tu się zaczyna praca wychowawcza rodziców”¹³.

⁹ H. Libersat, *Rodzice chrzestni*, Toruń 1995, s. 40.

¹⁰ Por. S. Wyszyński, *To jest nasz program prymasowski*. Gniezno, 2.02.1957 r.; tenże, *Dzieła zebrane* (dalej skrót: WDz), t. 3, Warszawa 1999, s. 138.

¹¹ Por. tenże, *Witaj Jezu, Synu Maryi*, Warszawa, 20.06.1957 r., WDz, t. 3, s. 272.

¹² Por. tenże, *Humanistyczne wartości Bożego Narodu*, Warszawa, 8.01.1962 r., w: tegoż, *Kazania i przemówienia autoryzowane Prymasa Polski*. Zbiór maszynopisów zgromadzonych w Instytucie Prymasowskim w Warszawie (dalej skrót: KPA), t. 3, s. 45.

¹³ Por. tenże, *Przez wodę i krew do Tysiąclecia Chrztu Polski*, Gniezno, 28.04.1957 r., WDz, t. 3, s. 22.

1.2. Sakrament małżeństwa

Jak naucza Kościół, sakrament małżeństwa jest przymierzem pomiędzy ochrzczonymi, mężczyzną i kobietą, którzy tworzą ze sobą wspólnotę życia i miłości, skierowaną na dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa: „małżeństwo ochrzczonych staje się rzeczywistym znakiem¹⁴ Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa. Duch, którego Pan używa [w sakramencie małżeństwa], daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował. Małżonkowie są zatem stałym przypomnieniem dla Kościoła tego, co dokonało się na Krzyżu; wzajemnie dla siebie i dla dzieci są świadkami zbawienia, którego uczestnikami stali się poprzez sakrament” (FC 13). Miłość małżeńska ubogacona sakramentem zmierza do jedności głęboko osobowej, a także osiąga nierozzerwalność i wierność w całkowitym wzajemnym obdarowaniu oraz otwiera się ku płodności (por. HV 9). Z samej swej istoty małżeństwo i miłość małżeńska nastawione jest na zrodzenie i wychowanie potomstwa, a na mocy sakramentu rodzice odnajdują swoją misję i rolę współpracowników Boga w spełnianiu tego obowiązku – wspomagają się wzajemnie w osiągnięciu świętości (por. KDK 48, 50; KK 11).

Sakrament małżeństwa konsekruje rodziców do prawdziwie chrześcijańskiego wychowania dzieci, które polega przede wszystkim na powołaniu do uczestnictwa we władzy i miłości Chrystusa, a także wzbogaca ich darami mądrości, rady, męstwa i innymi darami Ducha Św. Sakrament sprawia, że zadanie wychowawcze rodziców nabiera godności i charakteru powołania w posłudze budowania Kościoła. Świadomość sakramentu pomaga rodzicom chrześcijańskim poświęcić się dziełu wychowania dzieci z wielką pogodą ducha i ufnością, a zarazem odpowiedzialnością wobec Boga, który ich powołuje i posyła, ażeby budowali Kościół domowy (por. FC 38).

Kardynał Stefan Wyszyński w swych kazaniach podczas Wielkiej Nowenny Tysiąclecia nauczał niejednokrotnie wiernych o sakramencie małżeństwa, o rodzinie, o zadaniach małżonków, a także o podstawach wychowawczej funkcji rodziców. Można zaobserwować, że ten święty charakter małżeństwa sakramentalnego był bardzo ważnym tematem w nauczaniu Kardynała.

Kardynał Stefan Wyszyński bardzo jasno i konsekwentnie wyrażał się o rodzinie katolickiej, uświęconej sakramentem małżeństwa. Mówił do słuchających wiernych, jaka wspólnota osób najlepiej wpływa na wychowanie

¹⁴ J. Grzeškowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1996, s. 63.

dziecka. Jest nią rodzina, instytucja naturalna, utworzona przez związek kobiety i mężczyzny wraz z dziećmi zrodzonymi z tego związku. Podstawą rodziny jest małżeństwo oparte na obustronnej umowie, gdzie małżonkowie oddają się sobie w sposób wyłączny i stały w celu zrodzenia i wychowania dzieci. Prymas mówił dalej: „Ta instytucja naturalna została przez Zbawiciela podniesiona do nadprzyrodzonej godności sakramentu. Odtąd każdy związek małżeński między dwojgiem osób, naznaczonych stygmatem chrztu świętego, zawarty w sposób sakramentalny, staje się źródłem łaski i uświęcenia”¹⁵. Dzięki temu, prawo rodziców do wychowania swych dzieci stało się jeszcze pełniejsze. Tu sam Chrystus powołuje rodziców do troski o chrześcijańskie wychowanie religijne swoich dzieci. Prawo naturalne rodziców zostało tym samym wzmocnione nadprzyrodzonym posłannictwem¹⁶.

Kardynał Stefan Wyszyński pragnął też, by wszyscy rodzice, mężowie i żony zdali sobie sprawę z tego, jak Bóg ich wywyższył. Mówił o tym do wiernych tymi słowami: „Nie ma innych stanów, zawodów, powołań, które byłyby umacniane sakramentem z woli samego Chrystusa, tylko kapłaństwo i małżeństwo, ponieważ jest to powołanie trudne i zaszczytne. Są ojcowie duchowni, są ojcowie kołyski domowej. I jedni, i drudzy kształtują dzieci Boże. I jedni, i drudzy obdzielają się siłami wziętymi z Ojca Niebieskiego, w darze życia, w darze łaski”¹⁷.

Sakrament małżeństwa musi być więc czymś szczególnym dla człowieka, ale i dla samego Boga. Jak wiemy, sam Jezus wraz z uczniami i Maryją gościł w Kanie Galilejskiej – to była zapowiedź Bożych godów weselnych w każdej rodzinie. Przy tej okazji czerpiemy potrzebne wiadomości do tego, jak ma powstawać katolicka rodzina „Bogiem silna”. Rodzina „Bogiem silna” to rodzina, gdzie panuje jedność serc i pokój. Jest to niezbędny warunek skutecznego wychowania. Aby taka rodzina powstała, już od samego początku musi być do niej zaproszony Jezus Chrystus, Maryja, uczniowie Jezusa, czyli autentyczni świadkowie Kościoła. Rodzina ta tworzy się na progu ołtarza, przy dźwiękach hymnu „Veni creator”¹⁸.

Sakrament małżeństwa jest przede wszystkim szczególnym powołaniem i darem dla człowieka, ale także i zadaniem, o czym kardynał Stefan Wyszyński nauczał, mówiąc: „Wszyscy rodzice zaszczytzeni powołaniem małżeńskim stanowią w Kościele Chrystusowym szczególny stan z określonymi prawami i obowiązkami”¹⁹. Mówił: „A więc dochować macie wierności łasce stanu

¹⁵ Tenże, List Pastorski Biskupów polskich o Polskiej Rodzinie Katolickiej, 10.01.1965 r., KPA, t. 19, s. 102.

¹⁶ Por. tenże, Orędzie Biskupów Polskich do kapłanów i wiernych o prawie do nauczania religii, 22.09.1963 r., KPA, t. 15, s. 235.

¹⁷ Tenże, *Naród ziomków świętych Odrowążów!*, Kamień Śląski, 14.08.1966 r., KPA, t. 24, s. 401.

¹⁸ Por. tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Jasna Góra, 26.08.1961 r., KPA, t. 9, s. 67–68.

¹⁹ Tenże, *Jak potrzeba patrzeć na Kościół i na parafię*, Saska Kępa, 17.04.1963 r., KPA, t. 14, s. 148.

sakramentu małżeństwa, skoro zostaliście powołani przez Ojca Niebieskiego do życia rodzinnego. Jak bardzo czuwać mają rodzice nad tym, aby mąż oddawał życie swoje za małżonkę, jak Chrystus oddał je za Kościół; aby niewiasta zbawiona była przez rodzenie dzieci. Jak usilnie macie czuwać nad tym, aby rodzina wasza była na wzór Rodziny Nazaretańskiej, świętą rodziną, aby kwitła w niej wierność i czystość, poświęcenie się dla dzieci w trzeźwości i oszczędności, miłości dla ogniska domowego i czujności nad powierzonym skarbem życia! Trzeba będzie zwyciężać siebie, by dobrze służyć rodzinie, trzeba rozumnie kierować wszystkimi popędami, aby służyły rodzinie, zgodnie z zamiarami bożymi”²⁰.

Jak wiadomo, rodzice przez sakrament małżeństwa są wezwani do stworzenia wspólnoty, której celem jest przekazanie życia, uświęcenie rodziny, nauczanie pierwszych prawd wiary świętej i, co się z tym wiąże, wychowanie i uzdolnienie do życia młodego pokolenia. Obok tego, wzajemna pomoc, wzajemne wewnętrzne kształtowanie się wspólne małżonków.

Kardynał Stefan Wyszyński przypominał rodzicom, że przez sakramenty święte zarówno mąż, jak i żona mają Ojca w Niebie, który jest także Ojcem ich dzieci. Rodzina ludzka zatem z Boga poczęta „ma mieć Boga w swym łonie”. Musi dbać o to, by Bóg nie był tylko gościem, ale obywatelem i ojcem rodziny²¹.

Rodzice też powinni patrzeć na siebie nawzajem, podobnie jak patrzą na Maryję – podtrzymującą, pielęgnującą, wspierającą, karmiącą Boże dzieci. W jednym ze swoich kazań Kardynał mówił: „Ty, matko i ty, ojcie powołani przez sakrament małżeństwa do zaszczytnego życia rodzinnego, musicie również mieć w sobie tę postawę: »Oto ja Służebnica Pańska«”²².

Sakrament małżeństwa jest darem, szczególnym powołaniem człowieka, ale także trudnym zadaniem. Dla dobra rodziny trzeba wszystko poświęcić. Jest to dla człowieka bardzo trudne, jednak Bóg po to ustanowił ten sakrament, aby żyć między małżonkami, uświęcać ich trudne życie, a przede wszystkim pomagać im w wypełnianiu tego trudnego zadania i posłannictwa. Małżonkowie wzmocnieni łaską sakramentu mogą nie tylko podołać temu trudnemu zadaniu, ale dzięki temu mogą wciąż utrzymywać się na wysokim poziomie godności małżeńskiej i rodzicielskiej²³. Ten sakrament to pobłogosławienie uświęconej po raz pierwszy w sakramencie chrztu miłości dwojga, aby umieli podjąć i wypełnić

²⁰ S. Wyszyński, *List Pasterski na Wielki Post*, 1958, KPA, t. 4, s. 68.

²¹ Por. tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Warka, 7.05.1961 r., KPA, t. 8, s. 226.

²² T. Kukulowicz, *O rodzinie w ujęciu kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski*, „Ład Boży” 1 (1982), s. 2.

²³ Por. tenże, *Rodzice, nadeszła wasza godzina*, Gniezno, 15.08.1957 r., KPA, t. 3, s. 35.

swoje obowiązki oraz aby ich miłość, doznając umocnienia w Chrystusie, stała się znakiem Jego miłości do Kościoła²⁴.

1.3. Dar rodzicielstwa

Kardynał Stefan Wyszyński usilnie namawiał rodziców do rozważania wielkości tego posłannictwa, mówił: „Największa godność waszego powołania, wasz udział w posłannictwie samego Boga, wyraża się w tym, że jak Bóg jest Ojcem wszelkiego życia, tak i was powołał do tego, abyście przekazywali życie dzieciom Bożym... Bóg jest najwyższym współpracownikiem rodziców, a rodzice są współpracownikami Boga samego”²⁵.

Według Prymasa Tysiąclecia rodzice są jednocześnie darem Boga samego. Są też uosobieniem Jego ojcowskiej dobroci, woli i twórczej mocy. Rodzice są podniesieni do najwyższego daru, gdyż wszystko, co mamy z Boga, czyli nasze istnienie i życie, jest nam przekazane przez rodziców²⁶.

Ukazanie rodziców jako daru Bożego jest ważne, aby jeszcze bardziej potrafili docenić i cieszyć się z dobroci Boga Ojca, który pragnie całkowicie zbliżyć się do człowieka. Bóg Ojciec pragnie wręcz podzielić się z ludźmi swym życiem i ojcostwem. To On dał rodzicom taką moc, że życie, które przekazują swoim dzieciom „trwać będzie w nieskończoność i już nigdy nie umrze”²⁷. Jednak należy pamiętać, iż „wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi pochodzi od Boga”²⁸. Znaczy to, że jedynie Bóg jest Ojcem i sprawcą życia, a nie człowiek. To On dobiera dwoje ludzi i tchnie między nich relację miłości. To Bóg sprawia, aby przyjęli życie z Niego i wydali je na świat, a potem pielęgowali je i wychowywali, a także wskazywali drogę do Ojca²⁹.

W jednym z kazań kardynał Stefan Wyszyński mówił na ten temat: „Z Jego ojcostwa jest wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi i nie masz ojcostwa poza Nim! Jeżeli się więc objawia na ziemi życie i ojcostwo to zawsze jako uczestnictwo w życiu i ojcostwie Bożym. Jest to wyraz wielkiej miłości, dobroci i łaskowości najwyższej Ojca życia i wszelkiego ojcostwa”³⁰.

Takie ojcostwo wiąże w bezpośredni sposób wszystkie dzieci na tej ziemi z Bogiem³¹.

²⁴ Por. J. S. Szymczak, *Chrzest a sakrament małżeństwa*, SMR, s. 60.

²⁵ Por. tenże, *Rodzice! Nadeszła wasza godzina*, Jasna Góra, 15.08.1961 r., KPA, t. 9, s. 32.

²⁶ Por. tenże, *Do Mego Ojca*, Warszawa, 1.04.1963 r., KPA, t. 14, s. 6.

²⁷ Por. tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Warka, 7.05.1961 r., KPA, t. 8, s. 222.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ S. Wyszyński, *Do Mego Ojca*, Warszawa, 1.04.1963 r., KPA, t. 14, s. 4.

³¹ Por. tamże, s. 6.

Bóg daje rodzicom moc życiodajną i jednocześnie pragnie, aby Go naśladowano. Jest On ojcem, więc daje życie, ale nie opuszcza potem tego życia, tylko je pielęgnuje, wspomaga. Tak też mają czynić rodzice. Dar rodzicielstwa więc zobowiązuje ich do zrodzenia, wychowania i religijnego kształtowania sumień swych dzieci. Jednocześnie jest to prawo rodziców, które wynika z ich godności rodzicielskiej. Jedynie tylko ci, którzy dali życie dzieciom mają prawo decydować o ich wychowaniu. Jest to prawo naturalne i jest ono dużo wcześniejsze od wszelkiego innego prawa, więc musi być uszanowane³².

Trzeba pamiętać, że prawa rodziców nie są arbitralne, gdyż są podporządkowane celowi, który ma dziecko w swym życiu osiągnąć, są podporządkowane prawu nadprzyrodzonemu, prawu Bożemu i o tym rodzice nie mogą zapomnieć. W swoim nauczaniu kardynał Stefan Wyszyński dawał rodzicom przykład Matki Boga. Mówił, aby rodzice starali się Ją naśladować, gdyż wtedy wszystko będzie na swoim miejscu. Wręcz nawoływał, aby rodzice o swym potomstwie myśleli w kategorii „błogosławionego owocu żywota swojego”, tak jak Maryja miłuje „Błogosławionym Owocu Żywota”³³.

Prymas mówił, że „myśląc o Błogosławionym Owocu Żywota Maryi, możemy myśleć również, rodzice katolicy i o błogosławionym owocu waszego żywota, to jest o tym darze, który najwyższy i najlepszy Ojciec wam dał: o waszych dzieciach”³⁴.

W kontekście powyższych rozważań można zauważyć, jak ważną i odpowiedzialną rolę przeznaczył Ojciec Niebieski rodzicom, powierzając im dar i moc rodzicielstwa. Jak wiemy, wynika to z Jego hojnej dobroci, miłości i wiary w człowieka. Aby jednak rodzice potrafili podołać temu zadaniu, muszą się nieustannie uczyć macierzyństwa od Maryi a ojcostwa od samego Boga.

Słowa: „Urodziłam człowieka z pomocą Jahwe” (Rdz 4, 1), jak naucza Jan Paweł II, wyrażają całą teologiczną głębię rodzicielstwa – prokreacji. Pierwsza rodząca kobieta ma pełną świadomość tajemnicy stworzenia, odnawiającej się w ludzkim rodzeniu. Ma ona też świadomość stwórczego udziału Boga w swoim i swego męża ludzkim rodzicielstwie³⁵. Trzeba więc, aby małżonkowie zdawali sobie z tego sprawę i aby od początku mieli serca i myśli zwrócone w stronę Boga; w stronę Tego, od którego pochodzi wszelkie rodzicielstwo. Samo w sobie rodzicielstwo jest potwierdzeniem miłości. Dzięki niemu małżonkowie odkrywają jej prawdziwy wymiar i pierwotną głębię. W *Liście do Rodzin* Jan

³² Por. tenże, Orędzie Biskupów Polskich do kapłanów i wiernych o prawie do nauczania religii, 22.09.1963 r., KPA, t. 15, s. 235.

³³ Tenże, *Rodzice, nadeszła Wasza godzina*, Jasna Góra, 15.08.1961 r., KPA, t. 9, s. 30.

³⁴ Por. tenże, *Rodzice, nadeszła Wasza godzina*, Gniezno, 15.08.1957 r., WDZ, s. 349.

³⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986, s. 87.

Paweł II pisze, że nie dzieje się to automatycznie, że jest to raczej zadanie dla małżonków, a także, że stanowi w życiu każdego taką nowość i bogactwo, iż „nie można do niego przybliżyć się inaczej, jak na kolanach” (LdR 7). Po tych rozważaniach można stwierdzić, że ojcostwo i macierzyństwo w świecie osób nie ogranicza się do funkcji biologicznej, do przekazywania życia. W świecie osób sięga ono o wiele głębiej, ma ono znamię szczególnej doskonałości duchowej. Polega ono zawsze na rodzeniu w sensie duchowym, na kształtowaniu dusz – staje się szczególnym wyrazem uczestnictwa małżonków w macierzyńskiej płodności Kościoła.

Nowy człowiek w rodzinie rozszerza oddziaływanie daru Ducha Św. udzielonego podczas uroczystości sakramentalnej, którym jest przeżywanie wzajemnej miłości w najściślejszym zjednoczeniu jako komunii osób. Komunia małżeńska zaczyna teraz promieniować między rodzicami a dziećmi, tworząc komunię rodzinną (por. FC 19, 21). W tej komunii rodzinnej pojawia się bardzo ważny element – wymiana wychowawcza między rodzicami i dziećmi, czyli fakt, że w rodzinie wszyscy wychowują i wszyscy są wychowywani. Dzieci w rodzinie mają stworzone takie warunki, że mogą żyć i rozwijać się w miłości, która pozwala im z odwagą i ufnością wchodzić w życie – środowisko rodzinne jest dla nich miejscem humanizacji, miejscem uczenia się prawdziwie odpowiedzialnej wolności i gotowości do bycia darem, do służby, ponieważ człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak przez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24). Natomiast rodzice stale rozwijają swe człowieczeństwo poprzez relacje małżeńskie oraz doświadczenia rodzicielskie i wychowawcze. Dziecko jest do pewnego stopnia twórcą rodziców – kształtują oni siebie także przez miłość, szacunek i posłuszeństwo okazywane im przez dzieci, przez konflikty, cierpienia i radości związane z trudem wychowania.

Przeżywanie komunii rodzinnej poprzez wzajemne relacje rodziców i dzieci w pełni ukazuje, że małżonkowie dopełniają swe rodzicielstwo ojcostwem i macierzyństwem duchowym poprzez wychowanie³⁶. Wychowanie jest w tym samym stopniu płodne, co prokreacja biologiczna, ponieważ rodzi osobowość człowieka i wprowadza w życie nadprzyrodzone.

1.4. Ojcostwo

Bóg jest Ojcem najlepszym, On chciał w swej dobroci powołać do życia ludzi. Nie dość tego, On chciał być dla nich prawdziwym Ojcem. Jego ojcostwo ma właściwość szczególną, jest nią obcowanie Boga ze swoimi dziećmi. Bóg,

³⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 232.

stwarzając człowieka, może doznać takich radości, jakich doznaje matka, pielęgnując swe dziecko, gdy głaszcze je swymi rękami po buzi. „To ojcostwo Boga jest przyczyną genetyczną istnienia nas ludzi, których mogłoby na świecie nie być. Nasze istnienie nie było dla Boga konieczne. Ale to przecież Ojciec! A cóż wart Ojciec bez dzieci?”³⁷.

Człowiek, śledząc dzieje Boga, widzi najpierw, że Bóg dotknął człowieka w łonie Maryi, w Betlejem przytulił się do matczynej piersi. Na podstawie tego, co działo się w Nazaret, można najlepiej przyjrzeć się ojcostwu Boga. Widać, jak bardzo na ziemi Bóg – Człowiek związany jest z człowiekiem, jak bardzo człowiek, natomiast, związany jest z Bogiem³⁸.

O ojcostwie Boga niewiele mówiono w Starym Przymierzu. Objawiło się ono w pełni dopiero w Betlejem, gdzie zaczęło płakać Dziecię Boże. Dzięki temu ujawniło się ojcostwo Boga, a człowiek zrozumiał, że ma ojca w Bogu.

Kardynał Stefan Wyszyński wzywał ojców, by wpatrywali się w ojcostwo Boga i odkrywali swe powołanie na nowo. Ma to być powołanie do „żywienia Boga w rodzinach”. Mówi, iż jak Bóg żywi rodziców „chlebem żywota”, tak ojcowie mają ten „chleb” podawać swoim dzieciom. Mówił też, że rodzice powinni mieć w swych dzieciach odrodzone Dzieci Boże. Nawoływał ojców, aby pamiętali, że oni dali synom ciało, ale ducha dał im Bóg. „Twój syn jest Bożym synem” – mówił Kardynał – „Jego masz żywić”³⁹.

Ojciec ma troszczyć się o swe dzieci, jak Bóg troszczy się o ludzi. Chodzi o to, by ojcowie zrozumieli, co do nich należy w ich ojcostwie. Aby zrozumieli, że mają troszczyć się o byt swych dzieci, o ich bezpieczeństwo, o dobrą atmosferę w domu przez szacunek i miłość do matki. Jednak mają też zapewnić swym dzieciom nie tylko chleb doczesny, ale nade wszystko chleb Boży. Aby było im łatwiej w tym zadaniu, Bóg wskazuje im św. Józefa, o którym mówił kardynał Stefan Wyszyński: „Patrzcie uważnie na męża sprawiedliwego, na stróża Najświętszej Rodziny, na Opiekuna ogniska domowego”⁴⁰. Przy tej okazji ujawnia się, jakie jeszcze cechy powinien mieć ojciec; powinien to być mąż sprawiedliwy, stróż i opiekun. Takim był św. Józef, takim jest Bóg Ojciec, który „jest Stwórcą wszelkiego ojcostwa na niebie i na ziemi”.

Ojcostwo i nierozzerwalne z nim posłannictwo wychowawcze to fragment rzeczywistości dosyć zaniedbany w dzisiejszym świecie, co w efekcie rodzi niedobre owoce. Brak ojca i jego potencjału wychowawczego widział ks.

³⁷ S. Wyszyński, *Dziewica – Matka w sercu Kościoła*, Warszawa, 26.11.1961 r., KPA, t. 9, s. 272.

³⁸ Por. tenże, *Tajemnica Nazaret!*, Warszawa, 26.03.1968 r., KPA, t. 10, s. 199.

³⁹ Por. tenże, *Słowa Prymasa do najwierniejszego Grodu poznańskiego*, Poznań, 19.03.1958 r., KPA, t. 4, s. 91.

⁴⁰ Tamże, s. 93.

kard. Wyszyński w swoich czasach, dostrzega go również dzisiejsza refleksja teologiczna. W orędziu papieskim owocna misja wychowawcza ojca uzależniona jest od znalezienia i odważnego podjęcia przez mężczyznę roli, jaką ma do spełnienia w małżeństwie i rodzinie według prawa naturalnego i zamysłu Bożego.

Przede wszystkim „dla cywilizacji miłości jest sprawą zasadniczą, ażeby mężczyzna czuł się obdarzony macierzyństwem kobiety, swojej żony. I to ma z kolei ogromny wpływ na proces wychowawczy. Ogromnie wiele zależy od tego, czy i w jaki sposób uczestniczy on w tej pierwszej fazie obdarzania człowieczeństwem, czy i jak angażuje swoją męskość i swoje ojcostwo w macierzyństwo własnej żony” (LdR 16).

Wewnątrz komunii – wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej – mężczyzna jest powołany, aby żył w świadomości swego daru oraz roli męża i ojca. Miłość do małżonki i swych dzieci są dla mężczyzny naturalną drogą do zrozumienia i urzeczywistnienia swojego ojcostwa. Mężczyzna, aby dobrze przeżyć ojcostwo samego Boga, powołany jest do zabezpieczenia odpowiedniego rozwoju członkom swojej rodziny. To zadanie spełni przez odpowiedzialność za życie poczęte, poprzez troskliwie wypełniany obowiązek wychowania swych dzieci wspólnie z małżonką, poprzez pracę, poprzez dawanie świadectwa dojrzałego życia chrześcijańskiego, które wprowadza dzieci w żywe doświadczenie Chrystusa i Kościoła (por. FC 25). Troskliwe pełnienie obowiązku wychowania oznacza zaangażowanie, ofiarność i kompetencję. Ojciec nie może wymawiać się brakiem czasu, czy odpowiedniego przygotowania. Nie może więc stronić od pracy wychowawczej, zostawiając ją żonie, ale jednocześnie nie powinien przywłaszczać sobie monopolu na wychowanie potomstwa⁴¹.

1.5. Macierzyństwo

W nauczaniu Prymasa szczególnie wysoka ranga przyznawana jest macierzyństwu⁴². „Życie wiąże się najbardziej z macierzyństwem. (...) Gdy apoteozujemy macierzyństwo – odsłaniany przez to życie jako najwspanialszą filozofię rodziny ludzkiej⁴³. Szacunek dla macierzyństwa skłania kardynała Wyszyńskiego do obrony godności kobiety. Nie tylko kobiety-matki, aczkolwiek jej ranga jest najwyższa, ale kobiety w ogóle.

⁴¹ Por. B. Mierzwinski, *Mężczyzna, mąż, ojciec*, Otwock 1996, s. 201.

⁴² Por. S. Rosik, *Promocja aksjologicznej pozycji osoby ludzkiej i wspólnoty rodzinnej w niektórych dziełach kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Roczniki Teologiczne” (1991–1992), t. XXXVIII–XXXIX, z. 3, s. 96–98.

⁴³ S. Wyszyński, *W hołdzie matkom narodu*, Warszawa, Bazylika Świętojańska, 8 IX 1969 r., w: tegoż, *W sercu stolicy*, Rzym 1972, s. 128.

„Boć macierzyństwo to jest – serce. Matka – to serce”⁴⁴. Takie oto słowa padły na Jasnej Górze z ust kardynała Stefana Wyszyńskiego, który w innym miejscu kontynuował: „W każdym domu do kołyski nowonarodzonego dziecięcia, przychodzi naprzód matka, a ojciec, choćby najlepszy, stoi z daleka i delikatnie podchodzi, by – nie przestraszyć. I do kolebki ludzkości musiała naprzód przyjść Matka, by z wrodzoną delikatnością, łagodnością i dobrocią, oswoić niemowlę ludzkości, które zaczyna dopiero żyć”⁴⁵. Już z tych słów wynika, że w powołaniu rodzicielskim różne role przypadają rodzicom. Jak widać, matka ma inne zadanie i predyspozycje, ojciec – inne. Mimo to, tylko wspólnie rodzice mogą dać dziecku najwięcej miłości. Matka, jest „sercem”, czyli miłością. Serce to symbol dobra, łagodności, miłości, ofiary ze swego życia. Matka też, jak uczy nas przykład Maryi, jest pierwszą piastunką swego dziecka. Jej kontakt z dzieckiem i proces wychowawczy zaczyna się najwcześniej, bo już w łonie matki. Już wtedy matka może działać miłością na dziecko. Matka „swą chrześcijańską duszą oddziałuje na duszę dziecięcia, które nosi pod swym sercem. Jest piastunką dwojga dusz – własnej i swojego dziecięcia. Ten pierwszy kontakt ma olbrzymie znaczenie”⁴⁶.

Bardzo ważne, aby w życiu małżeńskim było coś dziewiczego. Czysta matka przynosi wtedy na swoje dziecko niesłychanie wiele wartości duszy, ciała i krwi. Macierzyństwo wymaga więc od matki czegoś dziewiczego. Trzeba pod tym względem umieć sobą kierować⁴⁷.

Nie jest to łatwe dla człowieka, który obarczony jest skutkami grzechu pierworodnego, jednak i tu przychodzi z pomocą Maryja, która jest pośredniczką wszelkich łask. Staje Ona na każdym kroku przed każdą matką i „krzepi ją w trudzie przekazywania życia”. Maryja jest bliska matce, jako wzór macierzyńskiej miłości i wychowania dzieci Bożych⁴⁸. Staje się bliska poprzez swe macierzyństwo każdej matce.

Kardynał Stefan Wyszyński apelował do rodziców, aby modlili się za swoje dzieci, wtedy to na pewno w każdej rodzinie, która naśladuje Świętą Rodzinę, zajaśnieje Boże światło. Dzięki temu rodzice będą mogli łatwiej pokonać trudy wychowania, jednak musi być w tym wszystkim modlitwa, uległość posłannictwu i powołaniu. W takiej rodzinie bardzo często pielęgnuje się powołanie⁴⁹.

⁴⁴ Tenże, *Droga Krzyżowa pracowników pióra*, Jasna Góra, 4.05.1958 r., KPA, t. 4, s. 180.

⁴⁵ Tenże, *Dziękczynienie Bogu za Matkę Bożą*, Bydgoszcz, 11.09.1960 r., KPA, t. 7, s. 94.

⁴⁶ Tenże, *Na drogę do winnicy Pańskiej*, Gniezno, 20.05.1961 r., KPA, t. 8, s. 257.

⁴⁷ Por. tenże, *Do żeńskiej młodzieży akademickiej*, Warszawa, 9.05.1958 r., KPA, t. 4, s. 225.

⁴⁸ Por. tenże, *W Hołdzie Pocieszycielce ziemi nowosądeckiej*, Zawada, 25.08.1963 r., KPA, t. 15, s. 30.

⁴⁹ Por. tenże, *Na drogę do winnicy Pańskiej*, Gniezno, 20.05.1961 r., KPA, t. 8, s. 257.

Kardynał Stefan Wyszyński mówił też do rodziców o tym, jak ważne jest macierzyństwo Maryi w ich życiu: „Chwała Jej Boskiego Macierzyństwa spływa na każde macierzyństwo. Boże Narodzenie ma olbrzymie znaczenie dla każdego narodzenia ludzkiego. Tajemnica Kolebki Betlejemskiej opromienia światłem każdą kołyskę. Dzieło życia Nazaretańskiego jest przez Maryję promienne w każdej rodzinie, która naśladuje Świętą Rodzinę”⁵⁰.

„Błogosławiony owoc żywota Twojego!” (Łk 1, 42) – te słowa wypowiedziane do Maryi przez św. Elżbietę są bardzo ważne dla ludzkiego macierzyństwa. Uwielbiona jest tu Matka Boga i Jej Macierzyństwo, przez to jednak uwielbione jest poniekąd każde macierzyństwo⁵¹. Dlatego bardzo ważne, aby rodzice zdali sobie sprawę z tego, jak cenne musi być to uświęcone małżeństwo. Kościół na przykładzie Maryi uczy wszystkie matki i ojców głębokiej czci i szacunku dla macierzyństwa, kryjącego w sobie nienarodzonego jeszcze człowieka.

Kościół uczy także, że w pierwszym momencie kształtowania się nowego człowieka sam Bóg aktem stwórczym powołuje do bytu nowego człowieka – nową duszę i powierza ją matce. Stąd też należy się wielki szacunek dla macierzyństwa. Jak z tego wynika, to sam Bóg działa w człowieku. Macierzyństwo więc, to akt święty⁵².

2. Zadania rodzicielskie

W zamyśle Bożym każda rodzina powinna nieustannie odkrywać nie tylko swoją tożsamość, ale również swoje posłannictwo. Aby urzeczywistnić siebie według obiektywnej prawdy Bożej, musi ona sięgać aż do stwórczego aktu Boga. Jak naucza Sobór Watykański II, rodzina została stworzona jako „głęboka wspólnota życia i miłości” (KDK 48). Można powiedzieć, że – w perspektywie korzeni rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej – istota i zadania rodziny są określone przez miłość. Rodzina więc otrzymuje misję strzeżenia i przekazywania miłości, która jest żywym odbiciem miłości Chrystusa do Kościoła (por. FC 17). Z powyższych rozważań wynika, że pierwszym i najbardziej podstawowym zadaniem rodziców jest oddziaływanie na swoje dzieci miłością, co sprawia, że stają się oni uczestnikami ojcowskiej, a zarazem macierzyńskiej pedagogii Boga (por. LdR 16). „Miłość rodzicielska od początku staje się duszą, a przez to i normą, która inspiruje i nadaje kierunek całej konkretnej działalności

⁵⁰ Tenże, *Dziękczynienie Bogu za Matkę Bożą*, Bydgoszcz, 11.10.1960 r., KPA, t. 7, s. 96.

⁵¹ Tenże, *Rodzice! Nadeszła Wasza godzina*, Jasna Góra, 15.08.1961 r., KPA, t. 9, s. 30.

⁵² Por. tenże, *Spokojni o chleb dla licznych ust*, Inowłódz, 23.08.1964 r., KPA, t. 18, s. 94.

wychowawczej, ubogacając ją tak cennymi owocami miłości, jak czułość, stałość, dobroć, usługowość, bezinteresowność i duch ofiary” (FC 36).

Rodzice powołani do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga, rodząc w miłości i dla miłości nową osobę, podejmują się zadania umożliwienia jej pełnego życia⁵³. Obowiązek wychowania własnych dzieci jest dla rodziców pierwotny i posiada bezwzględne pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób i instytucji, wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny – nie może być przekazany innym ani przez innych zawłaszczony (por. FC 36).

Aby uszczegółowić powyższą tezę, w rozdziale tym znajduje się omówienie czterech podstawowych zadań, jakie Bóg powierzył rodzicom, podkreślając przez to ich niezbywalne i najbardziej odpowiednie prawo do wychowania swego potomstwa. Zadania te, wypełnione gorliwie przez rodziców z Bożą pomocą, wydadzą piękny owoc w postaci dobrze uformowanych młodych pokoleń, które tak bardzo potrzebne są do „odnawiania oblicza ziemi”. Kardynał Stefan Wyszyński w swych kazaniach krok po kroku uświadamiał rodzicom, co znaczy dobrze wychować. Mówił im, aby troszczyli się o pełen, a nie tylko częściowy, rozwój swych dzieci, aby wprowadzali swe pociechy w kulturę narodu już od samego początku ich życia, aby też przygotowywali je do przyszłego życia w rodzinach, a także do uczestnictwa w życiu i posłannictwie Kościoła. Aby rodzice mieli siłę na realizowanie tego Bożego posłannictwa w codziennym życiu, kardynał Stefan Wyszyński przypominał im często o sakramentach, które umacniają małżonków i pomagają im przetrwać najcięższe chwile w ich życiu. Mówił też, by rodzice w tej sprawie zawsze oddawali się Najświętszej Rodzinie, a wtedy na pewno dobrze wypełnią zadanie, jakie wyznaczył im Bóg, powierzając im wychowanie nowych dzieci.

2.1. Troska o pełny rozwój osoby ludzkiej

Rodzice, aby wychować swe dzieci, muszą pamiętać o swym powołaniu życiodajnym⁵⁴. Godność tego życiodajnego powołania wynika z sakramentu małżeństwa, poprzez który małżonkowie tworzą ze sobą wspólnotę życia i miłości, skierowaną na dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie

⁵³ Takie powiązanie unaoczniał Sobór: „Rodzice, ponieważ dali dzieciom życie, w najwyższym stopniu są zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców. To zadanie jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić. Do rodziców bowiem należy stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szcunkiem do Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych” (DWCH 3).

⁵⁴ Por. S. Wyszyński, *Rodzice, nadeszła wasza godzina*, Gniezno, 15.08.1957 r., WDz, t. 3, s. 350.

potomstwa⁵⁵. W dokumentach Kościoła czytamy: „Instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie” (KDK 48). Kardynał Stefan Wyszyński podkreślał to już wcześniej w swoich kazaniach. W jednym z nich mówił: „A więc: dać życie, nie skądinąd, tylko z życia Boga samego! To jest pierwsze posłannictwo i zadanie rodziców”⁵⁶.

Rodzina jako cel ma nie tylko dać życie, ale i wychować. Chodzi tu nie tylko o urodzenie i wykarmienie potomstwa, lecz także o zapewnienie mu właściwego rozwoju fizycznego i duchowego, a w szczególności rozwoju religijno-moralnego. Ponieważ rodzina jest pierwszym środowiskiem wychowania, o wpływie istotnym i niezastąpionym, dlatego Bóg powierzył zadanie rodzenia i wychowania nowych członków Kościoła właśnie na jej łonie. Kardynał Prymas Wyszyński mówił: „Kościół ciągle zwraca oczy ku rodzinie, patrzy pod serce matki i w kolebkę życia rodzinnego. Ukazuje nam wzór Najświętszej Rodziny, bo wie, że rodzina – to koleba życia, to szkoła miłości i najlepsza szkoła wychowania”⁵⁷.

Ludzkie macierzyństwo wykracza poza ramy biologii. Jest to dar wpisany w naturę człowieka. Jednak i tu człowiek musi poświęcić się i umiejętnie kierować tym darem. Kardynał Stefan Wyszyński w swoich kazaniach przypominał, iż nie wystarczy dać życie, życie to musi być zdrowe. Rodzice katolicy muszą czuwać nad tym, aby nowy człowiek, który z woli Ojca, przy ich współdziałaniu, na ten świat przyjdzie, był zdrowy. Dalej mówił, że to wielka odpowiedzialność rodziców, aby rodziły się zdrowe dzieci. Jednak jeszcze większa spoczywa na nich odpowiedzialność – wychować duszę. Aby wychować zdrowe dzieci na ciele i na duszy, trzeba zaczynać od razu. Trzeba zaczynać bardzo wcześnie, nie wolno mówić – później⁵⁸. Przyjęcie, miłość, szacunek, odpowiedzialna służba dziecku, które przychodzi na świat, powinny stanowić cechę rodzin chrześcijańskich tak, by dzieci, mając możliwość wzrastania „w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2, 52), wносиły swój wkład w budowanie wspólnoty rodzinnej i w samouświęcenie rodziców (FC 26).

Takie odpowiedzialne wychowanie zaczyna się już w łonie matki. Już w prenatalnym okresie matka kształtuje nie tylko organizm, ale i człowieczeństwo. Choć proces ten przebiega głównie od matki do dziecka, to jednak dziecko ma także wpływ na matkę. Mężczyzna – ojciec, choć nie bierze na tym etapie

⁵⁵ KPK, kan. 1055.

⁵⁶ Por. S. Wyszyński, *Rodzice, nadeszła wasza godzina*, Gniezno, 15.08.1957 r., Warszawa 1999, t. 3, s. 350.

⁵⁷ Tenże, *Co Kościół daje Narodowi w wiary nowym tysiącleciu*, Opole, 14.08.1966 r., KPA, t. 24, s. 350.

⁵⁸ Por. tenże, *Rodzice! Nadeszła Wasza godzina*, Jasna Góra, 15.08.1961 r., KPA, t. 9, s. 32–33.

rozwoju dziecka jeszcze bezpośredniego udziału, powinien jednak świadomie zaangażować się w oczekiwanie mającego się narodzić dziecka, o ile to możliwe w samym momencie jego przyjścia na świat (por. LdR 16).

Gdy dziecko narodzi się, trzeba przygotować je do życia, do szlachetnego sposobu życia. Kardynał Stefan Wyszyński krytykował postawę rodziców, którzy „rzucają” dziecko w świat i mówią: „Radź sobie”. Według niego rodzice muszą zdać sobie sprawę z tego, że ich obowiązek i odpowiedzialność za dzieci trwa długie lata. Do nich należy tak uformować i ukształtować dziecię, tak je przyzwyczaić do praktycznego życia, by łatwo umiało sobie poradzić ze sobą, gdy będzie samodzielne⁵⁹.

Wychowanie dostosowane ma być do celu indywidualnego, a więc powinno być uzależnione od wrodzonych właściwości, różnicy płci, kultury i ojczytych tradycji. Obejmuje ono również cel społeczny, nastawiony na dobro wspólne, pokój na ziemi i braterskie współżycie z innymi narodami. Drogą do tak pojętego wychowania powinien być pełny rozwój osoby ludzkiej w duchu wolności i odpowiedzialności, przy pomocy prawidłowego sumienia, ukierunkowanego na cel ostateczny, jakim jest poznanie i ukochanie Boga (por. DWCH 1, 2). Osobowość ludzka musi być wychowywana więc uniwersalistycznie⁶⁰, to znaczy musi być kształtowana tak, aby wszystkie jej właściwości osobowe, jak również jej miejsce w środowisku, w którym się znajduje lub do którego wejdzie, harmonijnie się syntezowały w wysiłku wychowawczym i w jego osiągnięciach⁶¹.

Katolicki ideał wychowawczy może być priorytetowy, gdyż jednoczy w sobie wartości ludzkie i Boże. „*Humanis divina junguntur*” – sprawy ludzkie powiązane są z Bożymi – jak mawiał kardynał Stefan Wyszyński. Wychowanie człowieka musi być właśnie takie, to znaczy musi wiązać wszystkie ludzkie wartości: rozum, wolę, serce w jednej harmonii. Rozum – będzie zawsze szukał nieustannie prawdy, najwyższej prawdy. Wola – nie poprzestanie na osiągniętym dobru i będzie szukać ostatecznego dobra. Serce – choćby było pełne miłości, będzie zawsze niespokojne aż osiągnie najwyższą miłość, aż spocznie w Bogu⁶².

Trzeba pamiętać, że wychowanie przyrodzone samo w sobie nie jest wystarczające dla człowieka, dopiero swój szczyt osiąga w wartościach i celach nadprzyrodzonych⁶³.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Kardynał Stefan Wyszyński nawiązuje wyraźnie do Encykliki o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży Piusa XI, której autor pisze, że „chrześcijańskie wychowanie obejmuje cały zakres ludzkiego życia fizycznego i duchowego, intelektualnego i moralnego, indywidualnego, rodzinnego i społecznego”. Tamże, s. 43.

⁶¹ Por. tenże, „*Deo et patriae*”, dz. cyt., Lublin, 5.11.1961 r., KPA, t. 9, s. 232.

⁶² Por. tenże, *Do katolickich wychowawców i nauczycieli*, Jasna Góra, 19.04.1959 r., KPA, t. 5, s. 118.

⁶³ Por. tenże, *Do byłych wychowanek SS. Niepokalanek*, Częstochowa, 19.04.1959 r., KPA, t. 5, s. 109–110.

Wychowanie, aby było skuteczne, musi być uniwersalistyczne. Ważne jest wychowanie zdrowego ciała, jednak wychowanie fizyczne nie może być tylko fizyczne, ale musi być związane z duchowym. Kardynał przestrzegał, że każde cząstkowe pojmowanie człowieka może się odbijać niekorzystnie na kształtowaniu i wychowaniu ludzkiej osobowości. Każde wychowanie człowieka tylko dla siebie samego, czy też tylko dla społeczności rodzinnej, narodowej, politycznej lub religijnej, jest zawsze wychowaniem cząstkowym, a więc chybionym. W następstwie będą się za tym kryły liczne błędy⁶⁴.

Kościół określa dwojakie zadanie każdej rodziny. Zadanie własne, osobiste i zadanie społeczne, jakim jest przekazywanie życia następnym pokoleniom⁶⁵. Zauważa też, że nawet najbardziej miłująca się rodzina wychowuje nie tyle dla siebie, ile raczej dla narodu, który jest wielką „Rodziną Rodzin” i dla Kościoła świętego, który jest matką narodów chrześcijańskich⁶⁶.

W innym miejscu kardynał Stefan Wyszyński przedstawiał konkretne postulaty, przypominał rodzicom te podstawowe wartości, jakich mają uczyć swoje dzieci, mówił o wychowaniu młodzieży w poczuciu godności ludzkiej, szacunku dla każdego człowieka, aby młodzież chciała włączyć swe życie w życie rodziny, narodu i Kościoła. Postulował też, aby oduczyć młodzież manii krytykowania wszystkiego, co rodzinne, wydobyć ją z upodobania tego, co obce. Aby służyć społeczeństwu, młodzież musi zdobyć jak najwięcej wartości osobistych, więc trzeba uczyć ją, aby od siebie wiele wymagała i umiała ponosić ofiarę⁶⁷.

Kardynał Stefan Wyszyński mówił też do rodziców, aby w trudach wychowania nie załamywali się, aby zwrócili się ku Świętej Bożej Rodzicielce i patrząc w Jej serce i życie rozważali to, co dzieje się w ich rodzicielskich sercach i co jest zadaniem ich małżeńskiego i rodzicielskiego życia. Aby rozważali życie Tej, która wzorowo wypełniła swoje zadanie – przekazanie życia Bogu-Człowiekowi, wtedy zauważą w Niej wzór najdoskonalszy dla własnego wypełniania swego trudnego zadania, jakim jest dla nich wychowanie własnego potomstwa⁶⁸. I jak mówił Kardynał: „Historia Nazaretu ma się powtórzyć w każdym domu”⁶⁹. Aby to mogło się stać, daje jeszcze jedną wskazówkę, która

⁶⁴ Por. tenże, „*Deo et patriae...*”, Lublin, 5.11.1961 r., KPA, t. 9, s. 23–32.

⁶⁵ Por. tenże, *Powołanie do Rodziny, rodzinności, wspólnoty – właściwością natury ludzkiej*, Warszawa, 9.01.1966 r., KPA, t. 22, s. 113.

⁶⁶ Por. tenże, *List Pasterski*, Jasna Góra, 3.09.1959, KPA, t. 5, s. 73.

⁶⁷ Por. tenże, *Włączenie młodzieży starszej w IV rok Wielkiej Nowenny*, Warszawa, 21.04.1965 r., KPA, t. 20, s. 118–120.

⁶⁸ Por. tenże, *Rodzice nadeszła wasza godzina*, Gniezno, 15.08.1957 r., w: *Dzieła zebrane*, t. 3, Warszawa 1999, s. 349.

⁶⁹ Tenże, *Narodowy ciężar Ślubowań Jasnogórskich poniesiemy z Maryją*, Jasna Góra, 3.05.1957 r., WDz, t. 3, s. 234.

jest może najważniejsza dla rodziców chcących po katolicku wychować swe dzieci. Ta wskazówka, ten drogowskaz to Krzyż, który jest zawsze szczytowym ideałem wychowania i związane z nim hasło „związywać siebie”⁷⁰.

2.2. Wprowadzenie w obyczaje i kulturę narodową

Temat narodu dla kardynała Stefana Wyszyńskiego był szczególnie bliski. Słowa: „W stosunku do mojej Ojczyzny zachowuję pełną cześć i miłość”⁷¹ nie są zaskakujące ani wyrwane z kontekstu. Dla Kardynała są żywe, dla wiernych są wiarygodne. Zostały one wielokrotnie potwierdzone poprzez samo życie Kardynała. W oparciu o te słowa, Kardynał podawał wiernym porządek miłości na tym świecie. Nauczał, że po Bogu i „całym ładzie Bożym” miłość należy się ojczyźnie, mowie, dziejom oraz kulturze, z której wyrastamy. Mamy miłować wszystkie narody, ale mamy też żądać, „abyśmy mogli żyć przede wszystkim duchem, dziejami, kulturą i mową naszej polskiej ziemi, wypracowanej przez wieki życiem naszych praojców”⁷².

Kardynał podawał od razu receptę, jak tego dokonać. Oto Jego słowa: „Związek z Ojczyzną kształtuje się przez wszystko: przez pierwsze słowa w ojczystym języku szeptane przez matkę nad kołyską dziecka i pierwsze słowa, które ono wypowiada: mama, tata, mamusia; przez pierwsze śpiewy, które słyszy w dzieciństwie, przez najbliższe otoczenie, z którym zapoznaje się, otwierając swe oczy na wielki Boży świat. Więź z ojczyzną pogłębia się przez otoczenie i zwyczaje rodzinne, przez wychowanie uspołeczniające, wiążące człowieka z szerszą społecznością”⁷³. Na podstawie tych wypowiedzi łatwo daje się zauważyć, jak ogromną rolę mają do wypełnienia rodzice polskich dzieci. Ważne, aby rodziny polskie były przygotowane do tego trudnego zadania, jakim jest wprowadzanie swoich pociech w życie i kulturę narodu.

„Umacniając rodzinę, kładziemy kamienie węgielne pod budowę społecznego i narodowego życia naszej Ojczyzny”⁷⁴. Takie słowa wypowiedział kardynał Stefan Wyszyński podczas uroczystości przekazania obrazu nawiedzenia do diecezji chełmińskiej. Mogą one stać się podstawą dalszych rozważań w tym punkcie pracy. Idąc dalej za myślą kardynała Stefana Wyszyńskiego, warto przytoczyć następne jego słowa, które mogą być uzupełnieniem poprzednich:

⁷⁰ Por. tenże, *Do katolickich wychowawców i nauczycieli*, Jasna Góra, 19.04.1959 r., KPA, t. 5, s. 119.

⁷¹ Tenże, *Jedna jest Polska. Wybór z przemówień i kazań*, Warszawa 1998, s. 13.

⁷² Por. tamże, s. 39.

⁷³ Tamże, s. 43.

⁷⁴ Tenże, *Przekazanie obrazu nawiedzenia z diecezji gdańskiej do diecezji chełmińskiej*, Gdańsk, 23.10.1960 r., KPA, t. 7, s. 188.

„Zwarta rodzina jest podstawą budowania społecznego narodu. »Rodzina Rodzin« – naród powstaje z tych rodzin. Jakie będą rodziny, taki będzie naród. Gdy rodziny będą zwarte, wierne, nierozterwalne, narodu nikt nie zniszczy”⁷⁵.

Można by jeszcze mnożyć w tym miejscu wiele określeń rodziny wobec narodu, które pojawiły się w nauczaniu podczas Wielkiej Nowenny Tysiąclecia w kazaniach kardynała Stefana Wyszyńskiego, jednak w tym miejscu przytoczę tylko kilka najbardziej istotnych dla tych rozważań. Oto niektóre z nich: „Rodzina to fundament bytu narodowego, budowanie mocy i jedności narodu dokonuje się w rodzinie”⁷⁶, „dla narodu najważniejszą siłą i bastionem jest rodzina, to w rodzinie, pod sercem matek, kryje się naród! (...) Granice narodu i państwa płyną przez kołyski!”⁷⁷.

Dla Kardynała naród i rodzina to dwie rzeczywistości, które są ściśle od siebie uzależnione, to dwa określone i przypisane człowiekowi sposoby realizacji jego istnienia tu na ziemi. Pierwszy sposób, najbardziej naturalny, to rodzina, drugi to naród. Ważne, aby ludzie zdali sobie sprawę z tego, że aby naród był silny, musi być silna i zdrowa rodzina, aby rodziny były zdrowe i silne, naród musi dać możliwość, aby takie rodziny w tym narodzie istniały. Istnieje więc biologiczna wspólnota i więź między rodziną a narodem, a także ich wzajemna służba sobie. Brak tej więzi powoduje straszne skutki dla obu wspólnot⁷⁸. Bardzo dobrze tłumaczy to kardynał Stefan Wyszyński: „Kto jest przyjacielem narodu – umacnia rodzinę, kto jest wrogiem narodu – niszczy rodzinę”⁷⁹. W innym miejscu mówi On: „Kto w jakiegokolwiek formie przyczynia się do odchrześcijanienia narodu, do popierania sekciarstwa, finansowania jego poczynąń rozbijających naród, sprzeciwia się jedności narodu i wyrządza mu najgorszą przysługę”⁸⁰.

Rodzice, chrzcząc swoje dzieci, powinni zdawać sobie sprawę z tego, że sakrament ten ma wielkie znaczenie społeczne. Jest on wprowadzeniem nowych członków w lud Boży, to znaczenie teologiczne, jednak nie może być ono oderwane od rzeczywistości, a rzeczywistość jest taka, że lud Boży to konkretna społeczność kulturowa, rodzinna, zawodowa, publiczna. Aby społeczność ta była silna i budowała silny naród, musi obrać sobie wodza i postępować jego śladami. Dla ochrzczonych takim wodzem jest Chrystus – Głowa Kościoła. Jego droga

⁷⁵ Tenże, „*Sursum Corda*”, dz. cyt., Zakopane, 19.08.1957 r., WDz, t. 3, Warszawa 1999, s. 368.

⁷⁶ Por. tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Jasna Góra, 26.08.1961 r., KPA, t. 9, s. 69.

⁷⁷ Por. tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Warszawa, 07.05.1961 r., KPA, t. 8, s. 228–229.

⁷⁸ Por. tenże, *Kazania świętokrzyskie*, Rzym 1976, s. 24.

⁷⁹ Tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Warka, 07.05.1961 r., KPA, t. 8, s. 228.

⁸⁰ Tenże, *Przekazanie obrazu nawiedzenia z diecezji gdańskiej do diecezji chełmińskiej*, Gdańsk, 23.10.1960 r., KPA, t. 7, s. 188.

to droga miłości, dlatego też wszyscy ochrzczeni zobowiązani są do szerzenia miłości wokół siebie. Sposobność do realizacji tego znajdzie się w codziennym życiu rodzinnym, narodowym, publicznym poprzez przykład, czynną, ofiarną życzliwość, przez wytrwałą, rzetelną pracę, poprzez służbę, poprzez tworzenie zdrowej, chrześcijańskiej atmosfery.

Gdy rodzice tak postępują, ich dzieci wzrastają w optymalnej atmosferze miłości, prawa, szacunku, patriotyzmu, dzięki czemu są one już od samego urodzenia wprowadzane w dobry obyczaj i kulturę narodu.

Kardynał Stefan Wyszyński w swych naukach poszedł jeszcze dalej, miał On na myśli nie tylko naród, ale i cały świat, o czym świadczą słowa: „Każdy z nas odpowiada nie tylko za zbawienie własne, lecz również w pewnym stopniu za zbawienie innych ludzi i za wzrost całego Kościoła. Wobec tego świętość i grzech każdego ochrzczonego nie są wyłącznie jego prywatną sprawą. Promieniają one na cały lud Boży i nawet na cały świat. Od nas wszystkich więc zależy staranie się o to, „aby cały świat przepojony duchem Chrystusa i w sprawiedliwości, miłości i pokoju... cel swój osiągnął” (KK 36)⁸¹.

Aby osiągnąć tak duży sukces, obejmujący narody i cały świat, trzeba zwrócić się do rodziców, bo tylko oni mogą tego dokonać. Aby mogli oni tego dokonać, najpierw muszą mieć poczucie odpowiedzialności za swą wiarę i wiarę swoich dzieci. Powinni dbać o to, aby ich dom stał się miejscem modlitwy i pilnować, „by nie zarosły ścieżki między domem a świątynią”. Rodzina też powinna promieniować duchem zdrowej rodzinności, co jest wynikiem starannego zachowania wartościowych zwyczajów, a także owocem miłości chrześcijańskiej i miłości ku narodowi⁸². Matki i ojcowie postawą swoją muszą dawać dowód wielkiej mądrości i mądrej polityki narodowej, która „umie pokornie wsiewać ziarno w pole i zbiera owoc z życia rodzinnego”. Kardynał Stefan Wyszyński mówił do rodziców: „Musicie pokazać, że rozumiecie, iż naród rodziną żyje i przedłuża swój byt”⁸³. Dlatego też ognisko domowe mają oni uświęcać nieustannie tak, aby było miejscem szacunku, miłości, a także odpoczynku⁸⁴.

Jak wynika z powyższych rozważań, rodzina i naród to nierozłączne społeczności ludzkie, które wobec zewnętrznych zagrożeń nieustannie muszą być poddawane pedagogii Bożej i ludzkiej. Jest to trudne zadanie, któremu – dzięki łasce Bożej – najlepiej mogą sprostać rodzice. Oni to, dzięki sakramentom chrztu i małżeństwa, a także z racji powierzonego im przez samego Boga

⁸¹ Por. tenże, *Na tysiąclecie chrztu Polski*, Wielka Sobota 1966 r., KPA, t. 22, s. 481.

⁸² Por. tenże, *List Pastorski*, Jasna Góra, 03.09.1959 r., KPA, t. 5, s. 372–376.

⁸³ Tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Warka, 07.05.1961 r., KPA, t. 8, s. 229.

⁸⁴ Por. tenże, *Rodzice! Nadeszła Wasza godzina*, Jasna Góra, 15.08.1961 r., KPA, t. 9, s. 39.

ojcostwa i macierzyństwa, mogą najlepiej podjąć się tego zadania, to znaczy wychowania nowych członków rodziny, społeczeństwa i świata.

Dom rodzinny, często bez świadomości rodziców, jest właśnie pierwszą szkołą obyczajów. Rodzice muszą wiedzieć, że ich obowiązkiem jest dać życie, ale takim samym obowiązkiem jest przygotować to życie do zadań społecznych i obywatelskich. Rodzina, gdy jest tego świadoma, potrafi to najlepiej. W takiej rodzinie dziecko uczy się, co znaczy hierarchia obowiązków, co znaczy słuchać rodziców, pomagać rodzeństwu, ustąpić rodzeństwu, podzielić się, miłować się itp. Rodzina jest też najlepszą szkołą pracy i oszczędności⁸⁵. Ważne, aby w rodzinach polskich wychowanie było Boże, to znaczy, aby dzieci zdobywały cnoty, bez których nie da się utrzymać życia społecznego w pokoju⁸⁶.

Kardynał Stefan Wyszyński dawał jeszcze inną wskazówkę rodzicom, aby umieli dobrze wprowadzić swe dzieci w życie narodu; mówił do nich: „Wychowujcie swoje dzieci w zasadach zdrowej ascezy, by umiały przewyciężyć się i znosić przeciwności życiowe w duchu wiary”⁸⁷. Przy tym wspominał też o tragicznym obyczaju, z którym należy walczyć – o alkoholizmie. W Polsce często się zdarza, że alkoholicy nabierają pociągu do picia już w domu rodzinnym. To jest tragiczne tym bardziej, że najczęściej rodzice są złym przykładem. Przy tej okazji kardynał Stefan Wyszyński nawoływał, aby zaprowadzić nowy zwyczaj w domu i nie częstować alkoholem gości z okazji przyjęcia sakramentu świętego⁸⁸.

Inną, bardzo ważną kwestią, podjętą przez kardynała Stefana Wyszyńskiego, jest tradycja. W jednym z kazań mówił: „Jeśli nie chcemy zostać narodem anonimowym, bez wyrazu, bez kolorytu – niemal bez dziejów, musimy uszanować tradycję”⁸⁹. Mówił też, że wiąże się ona z wolą trwania i jest najpotężniejszym tworzywem narodu. Przy tym zwracał uwagę na zasadniczy element tradycji i bogactwo kultury narodowej, którym jest umiłowanie pracy. Przy tej okazji wskazywał On, że Chrystus trwający jest nie tylko sztandarem tradycji, ale jest zarazem sztandarem wychowania dobrej woli i pielęgnowania tradycji, jako podstawowego tworzywa dla kultury narodowej. Rodzice mają uczyć swe dzieci od Chrystusa szacunku dla przeszłości, a także tego, aby bacznie wyglądały w przyszłość, ku której idą⁹⁰.

⁸⁵ Por. tenże, *Rodzina Bogiem silna!*, Jasna Góra, 26.08.1961 r., KPA, t. 9, s. 71.

⁸⁶ Por. tenże, „*Sursum Corda...*”, Zakopane, 19.08.1957 r., WDz, t. 3, Warszawa 1999, s. 368.

⁸⁷ Tenże, *Wezwanie do trzeźwości*, List Episkopatu Polski, 28.02.1956 r., KPA, t. 19, s. 273.

⁸⁸ Por. tamże, s. 272.

⁸⁹ Tenże, *Kto mnie wyzna przed ludźmi, tego ja wyznam przed Ojcem moim...*, Warszawa, 21.11.1962 r., KPA, t. 12, s. 162.

⁹⁰ Por. tamże.

Na zakończenie tych rozważań o narodzie pragnę powtórzyć za kardynałem Stefanem Wyszyńskim: „Jaka jest rodzina domowa, taka też będzie rodzina ojczysta – Naród. Jeśli rodzina domowa będzie zwarta, to będzie zwarty i Naród, jeśli rodzina domowa będzie rodzić żywych, to i Naród będzie żył”⁹¹. Słowa te uświadamiają, jak ważną rolę mogą odegrać rodzice w kształtowaniu narodu i świata, odpowiednio formując swe dzieci. Gdy rodzice to rozumieją i będą w odpowiedzialności przy współpracy z Bogiem realizować swe zadanie, wówczas narody na świecie nie będą musiały żyć w nieustannej trwodze o pokój – pokój ziemski, ale i ten nadprzyrodzony.

2.3. Wychowanie do żywej wiary

„Życie, którym Bóg obdarza człowieka, jest czymś więcej niż tylko istnieniem w czasie. Jest dążeniem ku pełni życia; jest załączkiem istnienia, które przekracza granice czasu: bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności” (EV 34).

Wychowanie chrześcijańskie zmierza więc do stopniowego wprowadzania w tę tajemnicę, dzięki czemu powinna za tym iść stopniowa przemiana osobista, wyrażająca się coraz większą świadomością wiary i powołania, oddaniem chwały Bogu Ojcu, oraz świadectwem życia i nadziei (por. DWCH 2).

Specyficzny charakter wychowania chrześcijańskiego wynika z jego powiązania z Chrystusem i Kościołem. Zbawiciel jest punktem wyjścia i dojścia w działalności wychowawczej dla rodziców chrześcijańskich. Także ideał wychowania jest chrystocentryczny, gdyż polega na kształtowaniu człowieka odkupionego przez Chrystusa tak, aby stał się na miarę Chrystusa.

Przy tym bardzo ważna jest pamięć o godności i wolności osób, które uczestniczą w dziele wychowania, aby mogły w zgodzie z prawdą osiągnąć stan dzieci Bożych. Koniecznym zatem warunkiem pełnego wychowania młodego człowieka do relacji z Bogiem jest zagwarantowanie wolności wszelkim działaniom ku temu zmierzającym. Nieodzowność tego widzi soborowa deklaracja: „Każdej rodzinie jako społeczności cieszącej się własnym i pierwotnym prawem, przysługuje uprawnienie do swobodnego organizowania życia religijnego w ognisku domowym pod kierunkiem rodziców. Rodzicom zaś przysługuje prawo do tego, aby według własnych swych poglądów religijnych rozstrzygali, jaki rodzaj nauczania religijnego ma być udzielany ich dzieciom. Dlatego władza cywilna powinna uznać prawo rodziców do wybierania naprawdę swobodnego szkół lub innych środków wychowania. Naruszane są

⁹¹ Tenże, *Do młodzieży akademickiej*, Warszawa, 07.05.1958 r., KPA, t. 4, s. 203.

również prawa rodziców, jeśli zmusza się dzieci do uczęszczania w szkole na wykłady, które nie są zgodne z przekonaniem religijnym rodziców, albo jeśli się narzuca jedyny system wychowania, z którego całkowicie usunięta zostaje formacja religijna” (DH 5). Jakże znamienne słowa wobec sytuacji w naszym kraju w okresie prymasostwa Kardynała Wyszyńskiego i w czasie Wielkiej Nowenny.

W wychowaniu młodego człowieka do żywej wiary postawą wyjściową ma być otwarcie, gotowość do nawiązania dialogowego kontaktu z Bogiem, uwieńczonego personalnym spotkaniem. We współczesnej myśli teologicznej bardzo mocno akcentuje się zdolność osoby do bycia w relacji, a także do przekraczania siebie. Te cechy charakterystyczne tylko dla człowieka stanowią właśnie podstawę dialogu między Bogiem a człowiekiem. W momencie, kiedy człowiek przekracza samego siebie i jest w stanie powiedzieć Bogu – Ty, osoba ludzka doświadcza najpełniej swojej godności i wartości⁹². Cała historia zbawienia to wciąż następujące po sobie spotkania Boga z ludźmi, dlatego spotkanie z Bogiem można uznać za kierunek podstawowy wychowania chrześcijańskiego. W wychowaniu powinny znaleźć miejsce takie kategorie egzystencji człowieka, jak: spotkanie, dialog, autentyczne zaangażowanie⁹³.

Rodzice chrześcijańscy, na podstawie przyjętego chrztu, włączeni są w wielką rodzinę Kościoła, przez to powinni pełnić jego zbawczą misję, przekazaną im przez Chrystusa. W misji tej czołowe zadanie rodziców to obowiązek religijnego wychowania swoich dzieci, o czym kardynał Stefan Wyszyński wielokrotnie przypominał w swoim nauczaniu. Rodzina ma stać się „domowym Kościołem”, ma realizować królestwo Chrystusa wśród swoich członków przez religijne wychowanie swoich dzieci. Prawdę tę dostrzegamy ponownie, śledząc słowa kardynała Stefana Wyszyńskiego w jednym z jego przemówień. Nauczał on w nich, że wzięte z Boga życie dzieci musi być skierowane ku samemu Bogu tak, by poznały w Nim nowego Ojca i Syna, którego On nam posłał. Sumienia dzieci rodzice tak powinni kształtować, by wierne krzyżowi „chodziły w światłach ewangelii, w ramionach Kościoła po ziemi ojczyściej.” Dalej kardynał Stefan Wyszyński wzywał, by w rodzinach stworzyć środowisko wszechstronnej formacji duchowej, moralnej, obywatelskiej i religijnej dla dzieci. „Bóg musi czuć się dobrze w waszych rodzinach, wśród waszych i swoich dzieci”. Bóg, który staje między rodzicami i ich dziećmi, pragnie, by rodzina była „Bogiem silna”. Pragnie związać członków rodziny wzrastającymi więzami miłości. Przez

⁹² Por. J. Kielech, *Moralne przesłanie Apelu Jasnogórskiego*, w: *Przez akt oddania do zawierzenia Maryi w Trzecim Tysiącleciu*, Z. S. Jabłoński, J. Pach (red.), Częstochowa 2004, s. 193.

⁹³ Por. A. Skreczko, *Wychowanie chrześcijańskie*, SMR, s. 479–480.

to rodzice mają możliwość stworzenia z rodziny domu Bożego, „bramy niebios”, prawdziwej szkoły religijnego uczestnictwa w szkole: Bóg Ojciec – Jego dzieci⁹⁴.

Dziecko, uczestnicząc w życiu liturgicznym Kościoła, tym samym uczestniczy w pełnym życiu Kościoła, czyli w mistycznym ciele Chrystusa. Wrasta ono w lud Boży i osiąga pełnię swoich przeżyć religijnych.

Aby tak mogło być, duża odpowiedzialność spoczywa na rodzicach, gdyż to oni dokonują wprowadzenia dziecka w liturgię świętą. Dzieje się to najpierw poprzez chrzest dziecka, a potem poprzez wspólną modlitwę rodzinną. Modlitwa rodzinna to liturgia rodzinna, która ma przygotować do modlitwy osobistej⁹⁵. Jak jest to ważne, wskazują słowa kardynała Stefana Wyszyńskiego, powtarzane przez niego niejednokrotnie: „Niech cała rodzina na kolanach codziennie powtarza: Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu. Uczcie się wzajemnie prawd wiary, uczcie się Jezusa”. Jezus ma być też obecny w rodzinach przez znak krzyża, Ewangelię, katechizm. W ogóle całe życie rodziny powinno być wypełnione Bogiem tak, jak w Rodzinie Nazaretańskiej. Będzie tak zapewne, gdy rodzice będą pamiętać, że Bóg mieszka nie tylko w świątyni, ale w nich samych i w ich dzieciach. Rodzice są więc „nosicielami” Trójcy Świętej i mają wnosić Ją poprzez łaskę uświęcającą w codzienne życie domowe. To kościół dał im tę łaskę, przypominał kardynał Stefan Wyszyński, w sakramencie małżeństwa, aby obdzielali Bogiem siebie, swoje dzieci i całe życie domowe⁹⁶.

Dzięki liturgii domowej dziecko zostaje wprowadzone w liturgię kościelną. Ośrodkiem tejże liturgii jest uczestnictwo we Mszy świętej. Rodzice powinni wprowadzać swe dziecko do uczestniczenia w eucharystii poprzez wyjaśnienie dziecku, czym Msza święta jest, jakie ma znaczenie, a także poprzez własny przykład systematycznego i pobożnego uczestnictwa w tej świętej ofierze. Aby było to możliwe, rodzina chrześcijańska musi systematycznie uczestniczyć w życiu sakramentalnym.

Kardynał Stefan Wyszyński, nauczając rodziców, co mają robić, aby wprowadzić swe potomstwo do żywej wiary Kościoła, szczególne miejsce poświęcił matkom. Mówił bezpośrednio do nich, że jakkolwiek Kościół nie dał kobietom pełnić obowiązków kapłańskich, to jednak upoważnił je podczas sakramentu małżeństwa do specjalnej misji nauczania swoich dzieci. Zwrócił uwagę, że to matki są pierwszymi nauczycielkami religii, one „uczą swe dzieci znaku krzyża świętego. One składają te niezgrabne rączki do paciorka podnosząc serce ku górze, mówią o »Bozi«, która jest gdzieś daleko i patrzy w serduszko,

⁹⁴ Por. tenże, *Rodzice! Nadeszła Wasza godzina*, Jasna Góra, 15.08.1961 r., KPA, t. 9 s. 38.

⁹⁵ Por. A. Skreczko, *Wychowanie do życia w Kościele*, SMR, s. 482.

⁹⁶ Por. S. Wyszyński, *Lud Boży, żyjący Łaską uświęcającą*, Jasna Góra, 16.08.1958 r., KPA, t. 4, s. 305.

one pierwsze uczą zginać kolana dziecięce, które później będą się zginały u ołtarza Pańskiego⁹⁷.

Zwrócił jednak uwagę przy tym, że i ojcowie są także odpowiedzialni za „wprowadzanie do żywej wiary”. Mają oni być na wzór św. Józefa odpowiedzialni za ład nadprzyrodzony w swej rodzinie. Ważne też, aby współpracowali z ojcami duchownymi, udzielali się nie tylko w życiu rodzinnym i społecznym, ale także w życiu parafialnym⁹⁸.

Kardynał Stefan Wyszyński jeszcze w innym miejscu pozostawił wskazówki rodzicom co do wychowania swoich pociech w wierze. Mówił, że rodzice powinni pilnować swe dzieci, aby regularnie uczęszczały na katechezę, powinni sprawdzać ich postępy, utrzymywać kontakt z katechetą, powinni sami brać udział w spotkaniach katechetycznych. W wychowaniu młodszego potomstwa powinni zasięgnąć pomocy u starszych synów i córek, a także powinni przypominać obowiązek rodziców chrzestnych w religijnym wychowywaniu swych pociech⁹⁹.

Rodzice powinni więc wskazywać dzieciom drogę do Boga i ułatwiać poznanie Ojca Niebieskiego. Rodzice są też odpowiedzialni za to przed samym Bogiem, Kościołem, własną rodziną, narodem, a także przed samymi dziećmi.

Na zakończenie warto przytoczyć słowa kardynała Stefana Wyszyńskiego, wypowiedziane w sierpniu 1960 r.: „Najmilsi, dzieci wasze są darem Boga Ojca, który zaufał wam, że to, co Boże doprowadzicie z pomocą Kościoła Chrystusowego do Boga. W tym celu otrzymaliście od Kościoła, w chwili zawarcia małżeństwa sakramentalnego posłannictwo kanoniczne do nauczania waszych dzieci prawd wiary świętej. Chrystus Pan wzmocnił to posłannictwo prośbą do was skierowaną: »Dopusćcie Działkom przychodzić do mnie, a nie wzbraniajcie im: takich jest bowiem Królestwo Boże« (Łk 18, 16)»¹⁰⁰.

2.4. Przygotowanie do życia w rodzinie

Małżeństwo i rodzina to powołanie. Jest to zarazem najbardziej powszechna droga realizacji ludzkiego życia zadanego przez Boga. Ważne, aby młodzi mający zawrzeć sakrament małżeństwa zdawali sobie sprawę z doniosłości zadania, którego chcą się podjąć.

⁹⁷ Tenże, *Z okazji poświęcenia seminarium duchownego*, Gdańsk, 04.01.1958 r., KPA, t. 4, s. 20.

⁹⁸ Por. tenże, *Do Kapłanów i Mężów katolickich*, Jasna Góra, 26.08.1959 r., KPA, t. 5, s. 365–366.

⁹⁹ Por. tenże, *Orędzie Biskupów Polskich do kapłanów i wiernych o prawie do nauczania religii*, 22.09.1963 r., t. 15, s. 238.

¹⁰⁰ Tenże, *Wezwanie do Rodziców katolickich w sprawie nauczania religii w szkołach*, 08.1960 r., KPA, t. 7, s. 69.

Aby dobrze zrozumieć powołanie do małżeństwa i rodziny, potrzebna jest ogromna praca, gdyż jest to długotrwały proces zaczynający się już w łonie matki. Rodzice w procesie tym odgrywają fundamentalną rolę; poza nimi ważne są też kontakty z rówieśnikami, modele ukazywane przez środki społecznego przekazu, a także oddziaływanie placówek wychowawczych.

Przygotowanie do przyszłego życia małżeńskiego jest przede wszystkim zadaniem rodziny. A przygotowanie to zaczyna się już w chwili, gdy dziecko jest w okresie prenatalnym. Wtedy, gdy rodzice pełni miłości i akceptacji dziecka, które ma przyjść na świat, czekają z utęsknieniem, następuje pierwszy etap, bardzo ważny dla tego dziecka.

Następnie poprzez przykład własnej miłości rodzice oddziałują na własne dzieci od ich narodzenia do okresu dojrzałości. Przekazują im wzory ról małżeńskich i kształtują ich obraz więzi małżeńskiej.

Od rodziców zależy, jaką wizję męskości i kobiecości będą miały ich dzieci. Bardzo ważnym czasem w tej kwestii jest okres dojrzewania dziecka. Ten okres ma szczególne znaczenie dla prawidłowego funkcjonowania w małżeństwie. Nie jest obojętne, jaką koncepcję człowieka i płciowości przyjmie wtedy młody człowiek¹⁰¹.

Kardynał Stefan Wyszyński o tym wszystkim nauczał w swoich kazaniach. Mówił do rodziców: „Rodzina stworzona jest na obraz i podobieństwo człowieka, ciało musi być w niej podporządkowane duchowi”¹⁰². Pragnął, aby rodzice najpierw sami uświadomili sobie, czym jest rodzina, aby potem odpowiednio mogli kształtować swe dzieci. Dlatego też tłumaczył, że rodzina ma być prawdziwym ogniskiem domowym, uświęconym miejscem szacunku i miłości, a także odpoczynku¹⁰³.

Rodzice muszą zrozumieć też, jak olbrzymie znaczenie dla rodziny ma religijna czystość i skromność. Uważał, że różne środowiska mogą łatwo zniszczyć młodzież, jeśli się jej nie da Ducha Bożego i jeśli jej się nie wychowa w duchu skromności. Apelował wręcz do rodziców o skromność obyczajów. W jednym z kazań mówił: „Ojcowie kochani! Pragnę w szczególny sposób zaapelować do waszej dojrzałości i znajomości życia. Nie lekceważcie sobie skłonności dzisiejszej młodzieży, niekiedy w sztuczny sposób podnieconych do nieskromności i swobody obyczajów, swobody w ubiorach, w zachowaniu się i postępowaniu bądźcie pod tym względem bardzo wymagający do swoich córek, bo to są przyszłe matki Narodu”¹⁰⁴. Czyste matki, nauczał, można wychować

¹⁰¹ Por. A. Skreczko, *Wychowanie do życia w rodzinie*, SMR, s. 483–484.

¹⁰² S. Wyszyński, *Materia i duch w dłoniach Boga*, Bydgoszcz, 11.09.1960 r., KPA, t. 7, s. 86.

¹⁰³ Por. tenże, *Rodzice nadeszła wasza godzina*, Gniezno, 15.08.1957 r., WDz, t. 3, s. 353.

¹⁰⁴ Tenże, *Do kapłanów i mężów katolickich*, Jasna Góra, 26.08.1959 r., KPA, t. 5, s. 361–362.

nie na plaży, nie w kinie, nie w rozwiązłej prasie i literaturze, tylko w czystej i chrześcijańskiej rodzinie.

Synowie powinni widzieć w matce ideał, który później będą chcieli odnaleźć u swoich narzeczonych. Na matkach spoczywa jeszcze inne wyzwanie; tyle czci będą mieli dla własnych żon synowie, ile zdoła jej zdobyć dla siebie matka. Kardynał Stefan Wyszyński apelował, aby cała rodzina więc wyteżyła wszystkie siły, aby nie wpuszczała do domu rozwiązłych ludzi, aby nie gromadziła obrazów i książek propagujących rozwiązłość. Nawoływał do walki z rozwiązłością publiczną i domową, z niewiernością małżeńską, z występnym słowem itp.¹⁰⁵

Rodzice mają też jeszcze inne ważne zadanie, tj. kształtować ciała swych córek do zadań, które Opatrzność wyznacza kobiecie. Potrzeba do tego wiele czasu, szacunku, akceptacji, poznania własnego organizmu¹⁰⁶.

Kardynał Stefan Wyszyński mówił też do ojców, aby ci nie tylko dbali o swe córki, przyszłe matki, ale także o swych synów, przyszłych ojców rodzin. Apelował, aby już od początku uczyli swych synów udziału w życiu rodzinnym, aby uczyli ich oszczędności, trzeźwości, pracowitości – „to cnoty wybitnie rodzinne”¹⁰⁷.

Wychowanie do życia w rodzinie polega głównie na kształtowaniu prawidłowej koncepcji miłości. Rodzice mają tu ogromną rolę do spełnienia nie tylko poprzez tłumaczenie, ale głównie poprzez własny przykład. Dziecko powinno widzieć, że miłość to rozwój, który wydobywa dobro. Miłość to dawanie i zarazem przyjmowanie drugiej osoby jako daru. Równocześnie trzeba jednak uwrażliwić młodych, że gdy się kocha, nie można przywłaszczać sobie osoby i traktować jej przedmiotowo. Jak nauczał Karol Wojtyła, ważne, aby rodzice od początku uświadamiali swym dzieciom, że żadna osoba nie może być traktowana przez drugą osobę jako środek do celu. Ta elementarna zasada, że człowiek nie może być środkiem działania, jest wykładnikiem naturalnego porządku moralnego i zawsze powinno się o niej pamiętać¹⁰⁸. Najlepiej, gdy dzieci wzrastają w atmosferze czystej miłości rodzinnej, gdzie rodzice i rodzeństwo mogą od początku się wzajemnie obdarowywać tym cennym darem.

¹⁰⁵ Por. tenże, *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu*, Jasna Góra 1957, s. 86.

¹⁰⁶ Por. tenże, *Wezwanie z Jasnej Góry do dziewcząt polskich*, Jasna Góra, 01.06.1958 r., KPA, t. 4, s. 251.

¹⁰⁷ Por. tenże, *Do kapłanów i do mężów katolickich*, Jasna Góra, 26.08.1959 r., KPA, t. 5, s. 363.

¹⁰⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 29.

3. Sposoby oddziaływania wychowawczego w rodzinie

Praca wychowawcza rodziców to proces, który dzięki miłości pomaga człowiekowi stawać się coraz bardziej człowiekiem, wprowadza go coraz głębiej w prawdę, kształtuje w nim coraz większy szacunek dla życia, wychowuje go do prawidłowych relacji międzyosobowych (EV 97). Choć jest to bardzo trudne zadanie, to jednak rodziny katolickie otrzymują od samego Boga pomoc w postaci sakramentów świętych. Dzięki temu dla nich aspekt wychowania jawi się w kategorii powołania. Jest to zupełnie inne podejście do sprawy niż proponują świeccy pedagodzy. Wychowanie nie jest widziane tylko jako skuteczne techniki kształtowania ludzkiej osobowości. Tu człowieka, a konkretnie dziecko, nie traktuje się przedmiotowo, tu przede wszystkim liczy się osoba. Aby wyrobić w sobie takie personalistyczne podejście, rodzice muszą żyć sakramentami, słuchać nauczania Kościoła i dobrych pedagogów. Jednym słowem, rodzice katolicyści muszą żyć Bogiem, bo kto nie żyje Bogiem „żyje »według ciała«, odczuwa on prawo Boże jako ciężar, więcej – jako zaprzeczenie, a w każdym razie ograniczenie swojej wolności. Kto zaś ożywiany miłością, »postępuje według ducha« i pragnie służyć innym, znajduje w prawie Bożym pierwszą i niezastąpioną drogę czynnego okazywania miłości, dobrowolnie wybranej i przeżywanej (VS 18). Muszą też włożyć w to własny wysiłek, od którego będzie zależeć efekt wychowawczy ich dzieci. Będzie więc teraz mowa o oddziaływaniu na dziecko własną postawą, o ukazywaniu mu odpowiednich wzorów, a także o odpowiedniej motywacji, którą warto zastosować podczas procesu wychowawczego.

3.1. Własna postawa

Rodzice, aby byli odpowiednim wzorem dla swoich dzieci, powinni pracować nad własną postawą. Muszą wychowywać nie tylko swoje dzieci, ale i siebie nawzajem, muszą oddziaływać na siebie jako ochrzczeni w Kościele Chrystusa i zjednoczeni przez sakrament małżeństwa.

W historii Kościoła zagadnienie dobrego przykładu, wzoru ze strony wychowawcy poruszył po raz pierwszy Pius IX. Mówił on, że brak tego może przyczynić się do złego wychowania. W innym dokumencie, pisząc o wychowawczym posłannictwie Kościoła, podkreślał że powinno ono być wykonywane przy pomocy przykładu i słowa. Następnie Pius XI, pisząc o konieczności dawania dobrego przykładu przez osoby wychowujące, miał na względzie przede wszystkim rodziców. W swoim tak ważnym dokumencie *Divini illius Magistri* pouczał, aby rodzice wychowując dzieci pod względem

religijnym, moralnym i obywatelskim, stosowali najlepsze metody, a nade wszystko przykład świętości własnego życia.

Niektóre wypowiedzi Piusa XII i Jana XXIII zwracają również uwagę na rolę przykładu rodziców w wychowaniu dzieci i podkreślają jego wyjątkowy wpływ¹⁰⁹.

W czasach nam bliższych Magisterium Kościoła dostrzega niezastąpioną rolę własnego przykładu rodziców w rozwoju wiary u dzieci: „Na mocy posługi wychowania rodzice, poprzez przykład własnego życia, są pierwszymi głosicielami Ewangelii wobec dzieci” (FC 39). Przykład, własna postawa są też nieodłączne w wychowaniu seksualnym dzieci, w wychowaniu do czystości, które to między innymi starania Prymas Wyszyński widział jako obronę przed bezbożnictwem młodego pokolenia. „Dobry przykład rodziców i ich zdolności kierownicze są istotne dla wzmocnienia formacji ludzi młodych do czystości. Matka, która odnosi się z szacunkiem do powołania macierzyńskiego i swojego miejsca w domu, bardzo pomaga do rozwoju u własnych córek cech kobiecości i macierzyństwa, a wobec synów daje przykład jasny, mocny i szlachetny kobiety. Ojciec, którego postępowanie jest przeniknięte stylem godności męskiej (bez popadania w przesadę), będzie pociągającym wzorcem dla synów i natchnie szacunkiem, podziwem i poczuciem bezpieczeństwa córki”¹¹⁰.

W nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego niezwykle istotna była kwestia wzoru, własnej postawy rodziców w wychowaniu dzieci. Zgłębiał on ten temat niejednokrotnie w swoich kazaniach.

W jednym z nich mówił, że zasadą wychowania jest zasada życia w prawdzie. Nie chodzi o to, by znać i głosić prawdę, ale by być niejako prawdą, aby żyć według niej. Jak ważna dla niego była postawa życia w prawdzie, a nie tylko nauczanie o niej, odczytujemy ze słów: „Musimy się przede wszystkim młodzieży naszej w prawdzie okazać, abyśmy życiem posiadli prawo głoszenia i uczenia prawdy, do czego jesteśmy przecież w sumieniu z tytułu posłannictwa naszego wychowawczego zobowiązani”¹¹¹. W innym kazaniu kardynał Stefan Wyszyński mówił o tym, że aby głosić prawdę słowem, trzeba rodzić ją z czystego i przygotowanego serca¹¹². Dalej, zdaniem Kardynała, Duch prawdy ewangelicznej pomoże rodzicom w tym, aby stworzyli w życiu swoim i tych,

¹⁰⁹ Por. S. Dziekoński, *Wychowanie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2000, s. 104–112.

¹¹⁰ Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie*, Rzym 1995, n. 59.

¹¹¹ S. Wyszyński, *Do katolickich wychowawców i nauczycieli*, Jasna Góra, 19.04.1959 r., KPA, t. 5, s. 120.

¹¹² Por. tenże, *Do pisarzy i pracowników literatury*, Jasna Góra, 04.05.1958 r., KPA, t. 4, s. 171.

których wychowują jedno życie, a zwalczyli w sobie życie podwójne. Aby tak mogło być, muszą oni codziennie zgłębiać lekturę Pisma świętego¹¹³.

Rodzice będą oddziaływać pozytywnie własną postawą, gdy przyjmą jeszcze inną zasadę. Jest to zasada jednoczenia w miłości i dobroci, o czym kardynał Stefan Wyszyński mówił tymi słowami: „Trzeba przeniknąć całe swoje życie osobiste, rodzinne, społeczne, zawodowe, religijne i nieustannie pytać siebie: czy na każdym odcinku mamy ducha jednoczenia w miłości?”¹¹⁴. Miłość ta musi być ofiarna. Nie jest ona łatwa, musi przeciwstawiać się egoizmowi, małoduszności i wygodnictwu¹¹⁵.

W innym miejscu Kardynał zapisał, że czasem jest tak, iż muszę dawać więcej niż mam. Muszę więc nieustannie przekraczać siebie. Jest to trudne, lecz w pełni chrześcijańskie. „Dajemy z siebie ponad miarę naszych możliwości. Wyciągamy się jak gdyby z siebie, unikając przez to »skurczu« psychicznego, który nas zatrzymuje przy sobie. Rozszerzamy swój stosunek do otoczenia. Wtedy prostuje się nam twarz, a nasze spojrzenie na innych ludzi jest łagodne, pogodne i jasne”¹¹⁶. Miłość ta da owoce w trzeźwości, skromności, czystości, pracowitości i oszczędności. Są to cnoty, które przejmą dzieci od swoich rodziców, gdy będą w nich wzrastać¹¹⁷.

Rodzice też powinni pracować nieustannie nad własną relacją miłości. Miłość jest obustronnym obowiązkiem małżonków. Mają oni dbać o to, by była to miłość taka, jaką darzy Chrystus swą Oblubienicę – Kościół.

Aby rodzice mogli dać pozytywne świadectwo swym dzieciom, kardynał Stefan Wyszyński zwracał ich uwagę na wierność. Mówił: „Wzajemne współżycie obowiązuje i wtedy, kiedy zalety ciała już nie pociągają; zalety duszy i jej charakter chrześcijański muszą Was wzajemnie przy sobie utrzymać”¹¹⁸.

W innym miejscu mówił o wzorcu cierpliwości i o wzajemnym szacunku małżonków. Zachowanie tych cnót świadczy o dojrzałości, jest znakiem zrozumienia życia i siebie. Przypominał też, że nieustannym towarzyszem ludzkiego życia jest cierpienie. Ważne, aby rodzice pojęli to cierpienie jako ofiarę, aby zrozumieli, iż jest ono koniecznym elementem udoskonalania i uświęcania¹¹⁹.

¹¹³ Por. tenże, *Do katolickich wychowawców i nauczycieli*, Jasna Góra, 19.04.1959 r., KPA, t. 5, s. 121.

¹¹⁴ Tamże, s. 121.

¹¹⁵ Por. tenże, *List Pasterski Biskupów polskich*, 10.01.1965, KPA, t. 19, s. 103.

¹¹⁶ Tenże, *Kimże jest człowiek...*, Warszawa 1987, s. 113.

¹¹⁷ Por. tenże, *List Pasterski*, Jasna Góra, 03.09.1959 r., KPA, t. 5, s. 371.

¹¹⁸ Tenże, *Rodzice! Nadeszła Wasza godzina*, Jasna Góra, 15.08.1961 r., KPA, t. 9, s. 35.

¹¹⁹ Tamże, s. 35–36.

Aby wychowanie przyniosło pozytywne skutki, konieczne jest współdziałanie dwojga i wzajemna pomoc. Musi być nie tylko zewnętrzna harmonia współdziałania dwojga, ale wewnętrzna, duchowa, moralna i religijna¹²⁰.

Do tego wszystkiego w swych kazaniach dodawał, że za wiele się mówi o obowiązkach żon wobec mężów, a za mało o obowiązkach mężów wobec żon. Uważał, że ojcowie muszą także poczuć odpowiedzialność za wychowanie swoich dzieci. Apelowal do rodziców tymi słowami: „Nie wystarczy święta matka, musi być i ojciec uświęcony”¹²¹.

Powyższe rozważania świadczą o tym, że najpierw rodzice muszą sami od siebie wymagać, aby potem wymagać od swych dzieci. Powinni oni w związku z tym czynić rzetelny rachunek sumienia z tego, jak cenili dar życia, jak wychowywali swe dzieci, jak wypełnili powołanie do małżeństwa i rodzicielstwa. Rachunek sumienia ma pomóc im w weryfikacji swych błędów. Najlepiej, jeżeli będzie to rodzinny rachunek sumienia¹²².

Na koniec warto dodać otuchy rodzicom, żeby robili, co w ich mocy i nie podupadali na siłach. Jeżeli jednak będą czuli się zbyt słabi, wtedy powinni przypomnieć sobie, że zawsze mogą zwrócić się o pomoc w tej kwestii do najlepszej wychowawczyni – Maryi. Ona na pewno nie odmówi im swej pomocy¹²³. Kardynał Stefan Wyszyński przypominał, że każdy z rodziców w sakramencie małżeństwa został napełniony nową siłą, dzięki której, w połączeniu z Bożą miłością i Bożą mocą, na pewno zdoła udźwignąć ciężar trudnych zadań życia rodzinnego¹²⁴.

3.2. Wzór Świętej Rodziny

Rodzina przyrodzona jest podniesiona do rzędu nadprzyrodzonego na wzór Najświętszej Rodziny poprzez sakrament małżeństwa. W każdej więc rodzinie chrześcijańskiej istnieją nie tylko powiązania zewnętrzne, ale też działają powiązania duchowe, poprzez łaskę sakramentalną. Z tej racji każda chrześcijańska rodzina może być porównana do Świętej Rodziny, która, jak mówił kardynał Stefan Wyszyński, jest „delikatnym i pięknym wzorem” dla małżeństw. Warto więc wpatrywać się w Nią i Ją naśladować.

¹²⁰ Por. tenże, *Będą Dwoje w Jednym*, Warszawa, 27.05.1962 r., KPA, t. 11, s. 137.

¹²¹ Por. tenże, *Przez wodę i krew do Tysiąclecia Chrztu Polski*, Gniezno, 28.04.1957 r., WDz, t. 3, s. 217.

¹²² Por. tenże, *Wezwanie do przygotowania serc na Zmartwychwstanie Pańskie*, Popielec 1961 r., KPA, t. 8, s. 66–67.

¹²³ Por. tenże, *Do katolickich wychowawców i nauczycieli*, Jasna Góra, 19.04.1959 r., KPA, t. 5, s. 117.

¹²⁴ Por. tenże, *Problemy Narodu jako Rodziny Rodzin, w pracy Wielkiej Nowenny*, Warszawa, 26.05.1962 r., KPA, t. 11, s. 124.

Święta Rodzina jest doskonałym wzorem i powinna być natchnieniem dla rodzin, chociaż nie we wszystkich szczegółach da się ją naśladować.

To sam Bóg, gdy przyszedł „pełnia czasów”, posłał na świat Syna Swojego. Nie chciał jednak, aby był On na ziemi samotny. Syn Boży „przyzwyczajony” do współżycia społecznego w niebie na łonie Ojca, w Trójcy Świętej, musiał mieć na ziemi także radość współżycia, a jako człowiek miał potrzeby właściwe naturze ludzkiej – potrzebował pomocy społecznej, czyli rodzinnej wspólnoty. Dlatego też Ojciec stworzył dla swego Syna rodzinę, w której mógł On okazywać swą dobroć, miłość i mądrość. Bóg „uradował się” z realizacji swego społecznego planu działania¹²⁵.

Gdy Jezus wszedł w życie Józefa i Maryi, oboje całkowicie poświęcili się dla Niego. Teraz to On był ich życiem, łącznikiem, radością, celem, mocą, światłem, „całym sensem tego, co poświęcili z siebie, aby służyć Jemu”. On stał się ich całym światem. Musieli swoje czysto ludzkie obyczaje nagiąć do tego niezwykłego Gościa z nieba. Musieli dostroić się do Niego. Będąc ojcem i matką, musieli się wiele nacierpieć. Dziecię było dla nich najważniejsze, byli gotowi poświęcić dla dziecka nawet własne życie. Kardynał Stefan Wyszyński w swych rozważaniach uświadamiał rodzicom, że najważniejszym sensem każdej rodziny jest dziecko. Każda matka to „służebnica Pańska”, a dziecko jest jakby jej „panem”. Tak samo ojciec, prawdziwy Józef, nikim jest w domu, bo „panem” jego jest dziecię¹²⁶.

Kościół chcąc, aby Najświętsza Rodzina stała się wzorem do naśladowania, często przytacza słowa św. Pawła, które mówią bezpośrednio o tym, co powinno cechować świętych małżonków: „Jako więc wybrańcy Boży, święci i umiłowani, obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, w dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość”. Są to cechy bardzo znamienne dla Świętej Rodziny. Święty Paweł mówi dalej: „Znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśli by ktoś miał zarzut wobec kogoś (...). Nadto zaś wszystko obleczcie w miłość, która jest więzią doskonałości. A sercami waszymi niech rządzi Chrystusowy pokój, do którego też zostaliście wezwani w jednym ciele” (Kol 3, 12–13).

Kardynał Stefan Wyszyński także przywoływał te same słowa z Biblii i dodawał, aby rodzice wszystko czynili w imię Pana Jezusa Chrystusa i dziękowali przez Ojcu¹²⁷.

Rodzina to nie tylko relacja: rodzice – dziecko, ale też relacja: mąż – żona oraz żona – mąż. Jak nauczał Kardynał, z Pisma Świętego wynika, że małżonkowie mają prawo do swoich żon (1 Kor 7, 4); to jednak w życiu każdej rodziny,

¹²⁵ Por. tenże, *Rodzina wzorem dla Rodziny Rodzin*, Warszawa, 09.01.1966 r., KPA, t. 22, s. 119.

¹²⁶ Por. tenże, *Obleczcie się w miłość, która jest więzią doskonałości*, Warszawa, 20.01.1960 r., KPA, t. 5, s. 26–28.

¹²⁷ Por. tenże, *Kazanie na uroczystość Świętej Rodziny*, Warszawa, 13.01.1957 r., WDz, t. 3, s. 133.

w postępowaniu każdego męża, „musi być coś ze spojrzenia, jakim Józef patrzył na Maryję, która poczęła z Ducha Świętego”. W kontekście tego nasuwa się myśl, iż rodzice mają też cały czas pamiętać o tym, że dziecko człowieka poczyną się przez Boga. To jest tajemnica Boga Ojca przekazana rodzinie, aby uczyć małżonków wzajemnego szacunku¹²⁸.

Rodzice skutecznie oddziałują na swoje dzieci poprzez własną postawę. Aby postawa ich mogła wpływać pozytywnie na ukształtowanie ich potomstwa, sami rodzice muszą obrać wzór, który pomoże im w tej trudnej pracy wychowawczej. Warto powtórzyć jeszcze raz, że dla rodzin chrześcijańskich najlepszym wzorcem jest Rodzina Nazaretańska. Obserwując wielostronne relacje zachodzące w niej, można otrzymać pełen obraz idealnych relacji w płaszczyźnie wychowania, jakie powinny mieć miejsce w każdej rodzinie. Rodzice nie powinni się zbyt przejmować tym, że nie zawsze potrafią całkowicie dorównać w życiu codziennym temu, czemu zdołała podołać Święta Rodzina. Aby tak mogło być, warto codziennie wpatrywać się w Świętą Rodzinę, kontemplować Jej życie i dzięki temu starać się przenosić różne postawy do życia swej rodziny. Gdy dzieci będą wzrastały w takiej uświęconej rodzinie, na pewno będzie to jeden z wielu sposobów odpowiedniego oddziaływania na nie.

Maryja i Józef nie rozumieli trudnego planu Bożego, który przyszło im realizować. Jednak ufnie uznali Bożą tajemnicę. Józef zaakceptował charakter swojego ojcostwa, Maryja zaś macierzyństwa. Ojcostwo i macierzyństwo to dar łaski, który przez Świętą Rodzinę osiąga każdą rodzinę, gdyż każda rodzina powołana jest do wypełnienia takich wymagań życia rodzinnego, które były przedmiotem codziennego doświadczenia Jezusa, Maryi i Józefa. W ten sposób Święta Rodzina jest nie tylko przykładem, ale również niewyczerpanym źródłem zbawienia dla wszystkich rodzin na świecie¹²⁹.

3.3. Chrystus jako wzór

Chrystus jest doskonałym wzorem dla wszystkich ludzi. Naśladując Go, można nauczyć się doskonałej relacji nie tylko z własnymi rodzicami, ale i z rodzicami w Niebie.

W jednej z encyklik papież Jan Paweł II rozważa słowa wypowiedziane przez samego Jezusa. Są to słowa, poprzez które Jezus nie tylko zachęca, ale wręcz domaga się, by ludzie Go naśladowali. Mówi: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15, 12)

¹²⁸ Por. tenże, *Święty Józef – Patron Ojców Rodzin*, Gniezno, 19.03.1963 r., KPA, t. 13, s. 284.

¹²⁹ K. Wolski, *Rodzina Święta*, SMR, s. 402.

(VS 20). Naśladowując stosunek Chrystusa do Ojca, a wiemy, że był Mu oddany bezgranicznie, „synowie tej ziemi” wiedzą, jak mają odnosić się do swych rodziców, a nade wszystko do Ojca w Niebie. Kardynał nauczał, że „Duchem wspólnoty Ojca i Syna jest wzajemna miłość, czyli Duch Święty”¹³⁰.

Rodzice powinni pamiętać też, że Chrystus nie przyszedł po to, aby Mu służyło, ale aby służyć. I także, że kochać to znaczy służyć na kolanach. Jan Paweł II po wielu latach napisze, że znakiem miłości Jezusa jest umycie nóg (VS 20). Dodaje też, że: „Rodzina chrześcijańska (...) zostaje wezwana do przeżywania swej służby miłości wobec Boga i wobec braci. Tak jak Chrystus sprawuje swoją władzę królewską oddając się na służbę ludzi, tak chrześcijanin [ojciec, matka] znajduje autentyczny sens własnego udziału w królewskości swego Pana, uczestnicząc w Jego duchu i w postawie służby człowiekowi [dziecku]: »Tej władzy udzielił uczniom, aby i oni posiadli stan królewskiej wolności i przez zaparcie się siebie oraz przez życie święte pokonywali w sobie samych panowanie grzechu; aby służąc Chrystusowi w bliźnich, przywodzili braci swoich pokorą i cierpliwością do Króla, któremu służyć – znaczy panować«” (FC 63).

Ta głęboka myśl soborowa, podjęta przez Jana Pawła II, podpowiada, w jaki heroiczny sposób rodzice mają wychować swoje dzieci. To model wychowania, który w dzisiejszych czasach jest prawie zapomniany i wzgardzony. Warto, aby rodzice nawiązali do tego modelu, bo może on zaowocować bardzo pozytywnie w życiu ich dzieci¹³¹.

Warto też, aby rodzice od początku zaprzyjaźniali swe dzieci z osobą Jezusa Chrystusa. To od Niego mogą się one nauczyć najlepszej przyjaźni, posłuszeństwa, braterskiej miłości, życzliwości, szacunku dla matki. Chrystus będzie dla nich najlepszym przykładem, ponieważ zawsze wprowadza ład i pokój, nigdy nie czynił wymówek, zawsze mówił otwarcie¹³².

Kardynał Stefan Wyszyński często mówił też o relacji Chrystusa do matki – Maryi. Przypominał, że Syn Boży, idąc za wolą Ojca, „zaufał Dziewczęciu z Nazaret”, oddał się w Jej ramiona, poddał się Jej sercu, wszczepił się przez Ducha Świętego w Jej osobiste życie¹³³. Stając się Jej Synem, wszedł z Nią w intymny związek, został jak gdyby na Jej łasce, „całym swym bytem człowieczym” uzależnił się od Niej. I jeszcze jedno, Jezus Chrystus chciał ucieszyć swoją Matkę zaraz po zmartwychwstaniu i to do Niej najpierw podążył,

¹³⁰ Por. S. Wyszyński, *Co dzień ku lepszemu!*, Jasna Góra, 28.05.1961 r., KPA, t. 8, s. 266.

¹³¹ Por. tenże, *Do Kapłanów stolicy*, Warszawa, 01.02.1961 r., KPA, t. 8, s.88.

¹³² Por. tenże, *„Mieć twarz” do współczesnego świata bez twarzy*, Warszawa, 28.02.1961 r., KPA, t. 8, s. 75–80.

¹³³ Por. tenże, *Oddanie seminarium Duchownego w dłonie Dziewicy Wspomożycielki*, Warszawa, 04.05.1961 r., KPA, t. 8, s. 195.

bo Ona najmocniej wierzyła w Jego zwycięstwo. Myślę, że rodzice chrześcijańscy, pragnący dobrze wychować swe dzieci, bez wahania będą prosili Chrystusa, aby Ten pomógł im na własny wzór wychować dzieci.

3.4. Maryja i Święty Józef

Dziewica Maryja z racji swego nieporównywalnego udziału w mesjańskim posłannictwie swojego Syna w szczególny sposób została powołana do tego, aby przybliżać ludziom ową miłość, jaką On przyszedł im objawić. W świadomości wierzących w Chrystusa obecność Maryi powinna zaowocować synowskim zawierzeniem Jej. Polega ono na „osobowym, dogłębnym i trwałym spotkaniu z Maryją, wyrażającym się w ufności, dyspozycyjności i współpracy z Jej macierzyńską misją w misterium zbawczym. Oznacza to, że aby odnaleźć sens życia chrześcijańskiego trzeba zdać się na pomoc Jej przykładu i macierzyńskiego wstawiennictwa¹³⁴. Wszystkie matki mają więc swoje idealne odniesienie. Mogą przyglądać się, uczyć, a nade wszystko polecać się Maryi, która nauczy je jak najlepiej można wypełnić swe powołanie w małżeństwie-macierzyństwie.

Maryja jest doskonałym wzorcem, o czym niejednokrotnie wspominał kardynał Stefan Wyszyński w swoich kazaniach do matek. Mówił też, że historycznie matką wszystkich ludzi jest Ewa. Adam nazwał ją matką wszechżyjących, jest więc ona prototypem macierzyństwa. To jest w porządku natury, jednak porządek ten okazał się niewystarczający z powodu winy pierwszych rodziców. Konieczne było ustanowienie nowego porządku, porządku wyższego rzędu. Dlatego uczynił Bóg Nową Matkę. Te dwie matki uzupełniają się wzajemnie: Ewa stanowi prawzór życia zgodnego z prawami natury, a Maryja – prawzór życia zgodnego z prawami łaski. Dlatego też często można się spotkać w Kościele z nazwą Nowa Ewa. Wszystkie matki ziemskie mają błagać Nową Ewę o pomoc w przezwyciężaniu w sobie „starej” Ewy¹³⁵.

Kardynał Wyszyński uczył też, że Maryja to przede wszystkim „dziewica rodząca”, czyli ta, która wydaje z siebie „owoc”. To kobieta, której pierwszym powołaniem jest zrodzenie potomstwa. Mało tego, Maryja jest „łaski pełna”, pielęgnuje łaskę i strzeże jej w duszach: swojej i innych, szczególnie w duszy swego dziecka. Jest ona też „matką pięknej miłości”. Czuwa nad miłością, nad jej wzrostem¹³⁶. Swe zachowania potrafi podporządkować woli Bożej. Jest tak zwaną

¹³⁴ Por. T. Siudy, *Zawierzenie Maryi wpisane w zawierzenie Bożemu Miłosierdziu*, w: *Przez akt oddania do zawierzenia Maryi w Trzecim Tysiącleciu*, Częstochowa 2004, s. 175.

¹³⁵ Por. S. Wyszyński, *Kazania Świąteczne. U podstaw ładu życia i współżycia*, Rzym 1976.

¹³⁶ Por. tenże, *Dziewica Kościoła Chrystusowego*, Warszawa, 03.05.1961 r., KPA, t. 8, s. 188–190.

służebnicą Pańską, co znaczy, że całkowicie oddaje się Bogu, wyrzeka się swych planów dla swego Syna. Porzuca swe ideały dziewczęce, aby w macierzyństwie wypełnić wolę Ojca. Ona wie, że trzeba czynić ofiarę¹³⁷.

Maryja, Matka Chrystusowa, jest przykładem spokoju i równowagi. Ta równowaga, stojącej pod krzyżem Maryi, ma pomóc całej ludzkości. Ona nie krzyczy ze strasznego bólu, który przeszywa jej serce. Stoi spokojnie i się modli. Emocjonalność nie jest jej potrzebna, potrzebne jest zawierzenie i trwanie¹³⁸. Tak trwać, w zawierzeniu i modlitewnym czuwaniu przy dziecku, powinna każda ziemská matka. To jedyny sposób na radosne przeżywanie swojego macierzyństwa i z nim związanych problemów.

Maryja jest też najlepszą służebnicą Chrystusa. Jest Ona matką, która nigdy Syna nie opuszcza, nawet w najcięższej Jego doli. Jest niewiastą, która przez macierzyńską miłość może najwięcej wytrzymać, wycierpieć i zawsze wytrwać do końca¹³⁹.

Maryja kształtuje serca matek poprzez swą cierpliwość, wytrwałość. Uczy je, jak mają czuwać nad wszystkimi, którzy są w domu, uczy, jak mają mówić do swych najbliższych: „Cokolwiek wam Syn Boży rozkaże, czyńcie”¹⁴⁰.

Kardynał Stefan Wyszyński nawoływał, aby ludzie nie wyobrażali sobie, że w Nazarecie były hufce aniołów, które sprzątały za Maryję. Życie Maryi było codzienne, takie jak każdej matki. Maryja musiała przelać krew w dniu narodzin swego Syna. Musiała dostarczać mleka swemu Dziecięciu, troszczyć się o pieluszki, nieustannie myśleć o tym, czego Mu potrzeba. Jak każda matka, musiała czuwać dzień i noc. Musiała Go nieustannie upominać¹⁴¹.

W innych kazaniach kardynał Stefan Wyszyński zwracał szczególną uwagę matek, aby nie dały się wciągnąć w zwodniczy tok rozumowania, że wystarczy dziecko oddać do przedszkola, czy szkoły, a już dziecko będzie ukształtowane. Mówił: „Dziecku najbardziej potrzebna jest matka. Najlepsza przedszkolanka, najlepsza pielęgniarka niczego nie dokona, bo dobrze kochać można tylko to, co się rodzi z krwi własnej, co się okupuje własną męką i własnym cierpieniem”¹⁴².

Matki muszą pamiętać nade wszystko, iż szczególną ich właściwością ma być jednak spokojna radość, jaka cechowała Maryję w Betlejem przy żłódku, a także cisza i milczenie. Te właśnie cechy powinny charakteryzować wszystkie

¹³⁷ Por. tenże, *Na odwiecznych drogach oddawania się w niewolę*, Warszawa, 05.04.1965 r., KPA, t. 20, s. 40–41.

¹³⁸ Por. tenże, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Warszawa 1988, s. 6.

¹³⁹ Por. tenże, *Maryja – męstwo, ufność, spokój, nadzieja – wzór*, Fara Gostyńska, 05.04.1961 r., KPA, t. 8, s. 30.

¹⁴⁰ Por. tenże, *Dziękczynienie Bogu za Matkę Bożą*, Bydgoszcz, 11.09.1960 r., KPA, t. 7, s. 97.

¹⁴¹ Por. tenże, *Święta Boża pielęgniarka*, Warszawa, 07.12.1960 r., KPA, t. 7, s. 263–299.

¹⁴² Tenże, *Do żeńskiej młodzieży akademickiej*, Warszawa, 09.05.1958 r., KPA, t. 4, s. 224.

matki i górować nad wszystkimi smutkami, niedolami, jakie związane są z trudem pracy wychowawczej¹⁴³.

Obok Maryi, wzorem wskazywanym często przez kardynała Stefana Wyszyńskiego jest święty Józef – niezastąpiony wzór męża i ojca rodziny. W Ewangeliach szczególnie podkreślone są jego decyzje, podejmowane w posłuszeństwie Bogu, szybko i skutecznie. Ewangelie wskazują też na jego liczne cnoty: wiarę, pokorę, posłuszeństwo wobec woli Bożej, pracowitość, doskonałą miłość Bożą i sprawiedliwość (Mt 1, 19).

Głęboka miłość oblubieńcza Józefa, jaką związany był z Maryją, odznaczała się intensywnością zjednoczenia i obcowania osób. Źródłem tej miłości oblubieńczej był Duch Święty, któremu Józef okazywał pełną uległość i posłuszeństwo¹⁴⁴.

Kardynał Stefan Wyszyński w jednym ze swoich kazań mówił o nim: „Józef – *vir iustus* – mąż sprawiedliwy” całkowicie poddawał się mocy Boga i Jego dziwnym, nieraz niezrozumiałym, nakazom. Święty Józef, podobnie jak Maryja, zrezygnował ze swego życia, ze swych ideałów, gdy „został wplątany w wielkie sprawy Boże”. Przy tym wszystkim był on „cichy, uważny, nasłuchujący”¹⁴⁵.

Prymas Tysiąclecia zachęcał, aby ojcowie brali przykład z życia świętego Józefa, aby czynili ofiarę ze swego życia dla dobra swych rodzin, by wpatrując się w postać tego świętego uczyli się ofiary i poświęcenia, by lepiej służyć najbliższemu, poprawiać ich byt i warunki życia domowego¹⁴⁶. Nie chodzi tu o ofiarę, jaką ponoszono na przykład podczas wojny (kiedy może okazać się dyskusyjne, czy złożenie ofiary z życia pomoże przetrwać żonie i dzieciom), lecz o osiągnięcie ideału poprzez wyrzeczenie się siebie i swoich egoistycznych zachcianek w codziennym życiu.

Główne akcenty przepowiadania Prymasa Wyszyńskiego odnośnie postaci świętego Józefa wpisują się w oficjalne nauczanie Kościoła, mówiące o realizacji ideału męża i ojca w życiu Najczystsze Oblubieńca¹⁴⁷, którego kontynuatorem i propagatorem był polski Papież. Temu milczącemu człowiekowi najwyższego czynu, najczystsze posłuszeństwa, bez wahania pełniącego wolę Boga, Ojciec

¹⁴³ Por. tenże, *Obleczcie się w miłość, która jest więzią doskonałości*, Warszawa, 10.01.1960 r., KPA, t. 6, s. 21–22.

¹⁴⁴ Por. J. Sz. Szymczak, W. Jankowski, *Józef św.*, SMR, s. 175.

¹⁴⁵ S. Wyszyński, *Słowo Prymasa Polski do najwierniejszego Grodu Poznańskiego*, Poznań, 19.03.1958 r., KPA, t. 4, s. 93.

¹⁴⁶ Por. Mierzwiński, *Mężczyzna*, dz. cyt., s. 126.

¹⁴⁷ Orędzie o św. Józefie jako wzorze męża i ojca przewinęło się w nauczaniu wielu poprzedników naszego Papieża. Mówił o nim Leon XIII w encyklice *Quamquam pluries*, Pius IX w dekrete *Quemadmodum Deus*, Benedykt XV w motu proprio *Bonum sanae*, a także Pius XI w przemówieniu na konsystorzu w 1928 r.

Święty poświęcił osobny dokument. W adhortacji *Redemptoris Custos* Jan Paweł II pisze o doskonałym ojcostwie Józefa, które wyraża się w sposób konkretny poprzez to, że uczynił on ze swego życia służbę, złożył je w ofierze tajemnicy Wcielenia. Posłużył się władzą, przysługującą mu prawnie w Świętej Rodzinie, aby złożyć całkowity dar z siebie, ze swego życia, ze swej pracy (zob. RC 8). Papież docenia także ogromną moc wstawienniczą Opiekuna Jezusa i Jego wspomnienie wszystkich rodzin świata: „(...) w wierności codziennym obowiązkom, w przezwyciężaniu niepokojów i udręczeń życiowych, w wielkodusznym otwarciu się na potrzeby innych, w radosnym wypełnianiu planu Bożego” (FC 86).

Z przeprowadzonej analizy nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego z okresu Wielkiej Nowenny Tysiąclecia wynika, że małżonkowie tworzą najodpowiedniejszą wspólnotę miłości, w której dzieci, przychodząc na świat, otrzymują najlepsze podstawy wychowania chrześcijańskiego. Rodzina jest najbardziej pierwotnym i podstawowym środowiskiem wychowawczym. Została hojnie obdarowana przez samego Stwórcę łaskami, które stanowią podstawę funkcji wychowawczych rodziców. Poprzez sakrament chrztu, małżeństwa i podjęcie odpowiedzialnego rodzicielstwa rodzice będą w stanie sprostać trudnym zadaniom, jakie wiążą się z pracą wychowawczą ich dzieci.

Być odpowiedzialnym wychowawcą chrześcijańskim – według Prymasa Tysiąclecia – to pomagać wychowankowi, by w świetle Ewangelii zrozumiał sens ludzkiej egzystencji, to zmierzać do stopniowego wprowadzania go w tajemnicę zbawienia po to, by w nim następowała przemiana wyrażająca coraz większą świadomość wiary i powołania, by umiał on dawać życiem świadectwo miłości i nadziei. Być odpowiedzialnym wychowawcą to znaczy umieć tak pokierować życiem swego wychowanka, by ten pokochał siebie i ludzi, by umiał żyć zgodnie z zasadami etyki, by umiał dokonywać dojrzałych wyborów.

Ciągle aktualne są treści nauczania kardynała Wyszyńskiego, dotyczące rodzicielstwa i warto je przypominać w obecnych czasach, kiedy ojcostwo i macierzyństwo jakże często jest w kryzysie.

Ks. Mieczysław Olszewski

AWSD w Białymstoku

RODZINA JAKO PODMIOT DUSZPASTERSTWA W ŚWIEŹLE PROGRAMÓW DUSZPASTERSKICH EPISKOPATU POLSKI

THE FAMILY AS THE SUBJECT OF PASTORAL CARE IN THE LIGHT OF THE PASTORAL PROGRAMS OF THE POLISH EPISCOPATE

The question of lay people as the subjects of the pastoral care of the Church extends also to the family. The foundation for perceiving all lay faithful as well as individual families as subjects can be found in the dignity of the human being, which nowadays is commonly recognized by the society and also by the Church. This article presents first the issue of the subject of pastoral care in general, then the question of lay people as subjects in the pastoral care, and finally these basic considerations are followed by the discussion of families as subjects in the pastoral care based on the pastoral programs of the Polish episcopate. An analysis of the programs clearly points to the fulfillment of the subject of the pastoral care most fully through the prophetic function, i.e. in education. It was here that the Church understood as and represented by the priests was to assist the family in the task of educating the new generation. It is worth noticing that in the pastoral programs the family does not appear as the full subject of these initiatives, it is often seen as the object of the pastoral activity of the priests. However, a slow development towards recognizing the families as subjects in the Church could be observed.

Mówiąc o rodzinie, zwykle myślimy o jej zadaniach wychowawczych. Mało się mówi natomiast o jej roli duszpasterskiej, jaką ma prawo pełnić jako podmiot duszpasterstwa. Duszpasterstwo, realizujące zbawcze posłannictwo Kościoła, nie jest zarezerwowane tylko dla duchownych, dla duszpasterzy. W Kościele, będącym wspólnotą wiernych świeckich i duchownych, każdy pełni właściwą sobie rolę. Każdy w Kościele, a zwłaszcza w parafii – jako najmniejszej jego częście – ma podstawy i prawo do pełnienia należnych mu funkcji. Podstawą do podejmowania i pełnienia należnych funkcji są sakramenty chrztu i bierzmowania. Prawo do pełnienia należytej każdemu wiernemu świeckiemu w Kościele roli wyrasta z jego podmiotowości.

1. Podmiot duszpasterstwa w ogólności

Pojęcia „podmiot”, „podmiotowość”, „upodmiotowienie” nabierają obecnie coraz większego znaczenia. Podmiotem jest ten, kto odpowiada za swoje życie, zdając sobie sprawę z tego, iż wiąże się to zarówno z korzystaniem z praw, jak i z wypełnianiem obowiązków we wspólnocie¹. Problem podmiotowości dotyczy nie tylko nauk humanistycznych, w tym także teologii. W pedagogice, poszukującej optymalnych rozwiązań wychowawczych, wskazuje się na konieczność udzielania pomocy w realizacji indywidualnych celów, w rozwoju własnej osobowości, w kształtowaniu własnej podmiotowości według własnych pragnień, wyobrażeń i motywacji. W tym zakresie, jak się podkreśla, jednostki nadrzędne – państwo, instytucje edukacyjne, organizacja życia społecznego – powinny temu sprzyjać i pełnić służebne funkcje wobec jednostki. Uwzględniając inne jeszcze obszary pedagogiczne, wskazuje się na prawa jednostki i na możliwości dokonywania przez nią świadomych wyborów, uwalniania się od dominacji modeli edukacji adaptacyjnej, na stałe branie pod uwagę podmiotowości zarówno ucznia, jak i nauczyciela. Takie rozumienie podmiotowości, w przypadku edukacji, wskazuje na silne dążenie do demokratyzacji, decentralizacji i uspołeczniania wysiłków edukacyjnych i wychowawczych². Można przy tym nawiązać do wypowiedzi

¹ Zob. I. Mroczkowski, *Odpowiedzialność świeckich za odnowę Kościoła w Polsce*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, Katowice 1994, s. 281.

² T. Lewowicki, *Podmiotowość w edukacji*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, W. Pomykało (red.), Warszawa 1993, s. 597–598.

Jana Pawła II z *Listu do rodzin* (n. 16)³, w którym zastanawia się on nad istotą wychowania i stwierdza, że jest ono „obdarzaniem człowieczeństwem, obdarzaniem obustronnym”. Tak więc wychowanek jest również podmiotem, a nie tylko przedmiotem oddziaływań wychowawczych. Idąc dalej za tą myślą wnioskujemy, że podmiotem aktywności (w poznawaniu świata) jest nie tylko aktywny nadawca, lecz również aktywny odbiorca działań. Istotna więc dla wychowania dziecka staje się sprzężona relacja między aktywnością własną a aktywnością innej osoby, czyli między dwoma podmiotami działającymi w tej samej sytuacji⁴. Tak rozumie się m.in. w pedagogice podmiotowość nie tylko wychowanka, ale także i wychowawcy. Te poglądy dadzą się łatwo przenieść także na dziedzinę duszpasterskiego oddziaływania, o czym będzie mowa niżej.

Należy dodać, że podmiot, rozumiany jako samodzielnie myślący, podejmujący odpowiedzialne decyzje i działania, koresponduje z pojęciem osoby. Osoba, jako punkt wyjścia dla wielu nauk humanistycznych, stanowi centralne miejsce ich dociekań. Osoba od strony psychologicznej jest traktowana jako centrum ludzkiej aktywności, to znaczy że człowiek jest traktowany jako punkt wyjścia do spotkania osób w dialogu, do kontaktu człowieka ze światem materialnym, ze społecznością i z transcendencją. Z możliwości nawiązywania różnorodnych kontaktów rodzi się możliwość rozwoju osobowości. Osoba ludzka, a więc człowiek, jest, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, przedmiotem szczególnego zainteresowania, staje się centralną wartością, przedmiotem wielu badań i analiz. Powstają różne personalizmy, które profilują rzeczywistość pod kątem osoby ludzkiej. Podobnie jak ustawodawstwo wielu krajów uwzględnia prawa człowieka, tak też w nauczaniu Kościoła katolickiego godność i prawa osoby ludzkiej stale są podkreślane⁵. Takie ujmowanie pozycji osoby jest zakorzenione w kulturze śródziemnomorskiej, bazującej przede wszystkim na arystotelesowskim filozoficzno-ontologicznym rozumieniu substancji jako bytu istniejącego sam w sobie na sposób doskonały, odmiennego w swym bytowaniu od drugich. Boecjusz, na bazie arystotelesowskiego rozumowania, stworzył niejako „definicję” osoby: osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej lub mogącej się stać rozumną⁶. J. B. Metz zwrócił uwagę, że na kształtowanie się pojmowania osoby ludzkiej, jako podmiotu, zdecydowany wpływ miały impulsy biblijne i chrześcijańskie, dzięki którym do europejskiej myśli docierało

³ Jan Paweł II, *List do rodzin* z okazji Roku Rodziny [13 XII 1994], w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 247–327.

⁴ Zob. A. Skreczko, *Znaczenie dwupodmiotowej relacji w wychowaniu dziecka*, „Studia nad Rodziną” UKSW 4 (2000), nr 1, s. 123.

⁵ Zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 14.

⁶ Cyt. za: Cz. Bartnik, *Osoba*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 883.

rozumienie człowieka jako podmiotu. To dzięki biblijnemu orędziu docierało do myśli zachodniej wyjątkowe powołanie człowieka i ukazanie go nie jako części jakiejś większej całości, ale bardziej jako pewnej obecności i odpowiedzialności za tę całość, a więc traktowanie człowieka jako podmiotu⁷. Jest oczywistą prawdą, że to objawiający się człowiekowi Bóg wynosi jego niepodważalną godność, co we współczesnym społeczeństwie z innych względów staje się naturalne. Nie można jednak zapominać, że to właśnie judeochrześcijańska myśl, oparta na Objawieniu, tak wyjątkowo wyróżniła człowieka.

Porządkując powyższe spostrzeżenia można sformułować wniosek, niezmiernie ważny dla działań pastoralnych, że człowiek jest jednocześnie osobą oraz samodzielnie i odpowiedzialnie działającym podmiotem. W tej podmiotowości znajdują się zarówno jego obowiązki, jak i uprawnienia, których nie można ani podważać, ani przekreślać. Tak też rozumie problem podmiotowości Jan Paweł II, czyniąc człowieka drogą Kościoła. W tej perspektywie pragniemy ukazać problem podmiotu działań pastoralnych, realizowanych według programów duszpasterskich Episkopatu Polski.

2. Podmiotowość wiernych świeckich w duszpasterstwie

Kościół Boży składa się z różnych stanów, a każdy z nich ma w Kościele swoje własne miejsce i swoje własne zadania do spełnienia. Bazując na godności osoby ludzkiej, podmiotu odpowiedzialnego i wolnego w podejmowaniu decyzji, należy omawiać je w kontekście życia kościelnego, w tym również w duszpasterstwie parafialnym. Kim jest człowiek świecki, kim jest wierny świecki w Kościele? Papież Paweł VI określa go bardzo adekwatnie: „Człowiek świecki to ten, kto sobie uświadomił swoje miejsce i swoją rolę w Mistycznym Ciele – jednym a zarazem zróżnicowanym. Jest to człowiek uważany nie tylko za przedmiot bierny – jak to może zbyt często miało miejsce w przeszłości – ale jako podmiot czynny w Kościele, stosownie do wyraźnej nauki Soboru Watykańskiego II”⁸. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* stwierdza, że „pod nazwą świecki rozumie się wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego

⁷ Zob. J. B. Metz, *Subjekt, Subjektivismus*, w: *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, Freiburg im Br. 1964, t. 9, kol. 1135–1136.

⁸ *Program duszpasterski na rok 1978/1979* cytuje za: Paweł VI, *Bądźcie mi świadkami*, Poznań – Warszawa 1975, s. 51; jest to zbiór przemówień śródownych papieża do świeckich.

urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie. Właściwością specyficzną laików jest ich charakter świecki” (KK 31).

Podobnie jak Sobór Watykański II, określa świeckich papież Paweł VI, jeden ze współtwórców Soboru⁹. Te pojęcia wiernie zachowuje II Polski Synod Plenarny (1991–1999)¹⁰. W posoborowych opracowaniach teologii pastoralnej również podkreśla się wprost rewolucyjne przesunięcie akcentów: „Laikat nie tylko staje się z przedmiotu duszpasterstwa jego podmiotem obok kapłanów – ale nawet ku niemu wyraźnie przesuwają się punkty ciężkości urzeczywistniania się Kościoła”¹¹. Potwierdzeniem uznania podmiotowości wiernych świeckich są dokumenty Soboru Watykańskiego II. Za sztandarowy tekst może posłużyć fragment *Dekretu o posłudze i życiu prezbiterów*: „Pan Jezus, którego Ojciec uświęcił i posłał na świat (J 10, 36), całe swe Ciało Mistyczne uczynił uczestnikiem tego namaszczenia Ducha, którym został namaszczony. W nim bowiem wszyscy wierni stają się świętym i królewskim kapłaństwem, składają Bogu przez Jezusa Chrystusa duchowe ofiary i głoszą potęgę Tego, który z ciemności wezwał ich do wspaniałego światła swego. Nie ma członka, który nie miałby udziału w posłannictwie całego Ciała, lecz każdy z nich musi uczcić Jezusa w sercu swoim i w duchu proroczym złożyć świadectwo w Jezusie” (DP 6). Podobną wymowę ma tekst zawarty w *Dekrecie o apostołstwie świeckich*, a odnoszący się do niesienia zbawienia wszystkim ludziom: „Wszelka działalność Ciała Mistycznego zmierzająca ku temu celowi zwie się apostołstwem, które choć w sposób rozmaity, Kościół uprawia przez wszystkich swoich członków, albowiem powołanie chrześcijańskie jest z natury także powołaniem apostołskim. Jak w żywym organizmie żadna jego część nie zachowuje się czysto biernie, lecz żyjąc jego życiem, tym samym ma udział w jego czynnościach, tak i w Ciele Chrystusowym, którym jest Kościół, całe ciało »według sposobu działania właściwego każdemu członkowi, przyczynia sobie wzrostu i buduje się w miłości« (Ef 4, 16)” (DA 2).

Podobne stanowisko w sprawie posłannictwa świeckich w Kościele reprezentują biskupi polscy w dokumencie powstałym na kanwie programów duszpasterskich dotyczących odnowy parafii (1968–1972), w liście pasterskim skierowanym bezpośrednio do kapłanów: „Postawa kapłana wobec świeckich”¹².

⁹ Zob. R. Marangoni, *La Chiesa mistero di comunione. Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione* (1963–1978), Analecta Gregoriana, 282, Roma 2001.

¹⁰ II Polski Synod Plenarny (1991–1999), Poznań 2001, s. 143 nn.

¹¹ F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1. *Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, Lublin 1970, s. 324.

¹² *Postawa kapłanów wobec świeckich* [10 II 1972], w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski II*, Marki – Struga 2003, s. 2293–2299.

W nim też wyjaśnia się istotę posłannictwa świeckich w Kościele i w świecie, polegającą na uczestnictwie w potrójnej władzy Chrystusa przez pełnienie Jego funkcji: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Funkcja kapłańska, według tego listu, przejawia się w publicznym oddawaniu czci Bogu wraz z Kościołem, jak i w prywatnym życiu chrześcijańskim przez oddanie całego swego życia Bożej służbie i zbawieniu drugih. Uczestnictwo w prorockiej funkcji Chrystusa polega na świadczeniu o Nim słowem i całym życiem. Udział w królewskim posłannictwie Chrystusa, jak twierdzą biskupi w liście do kapłanów, spełnia się w walce z grzechem osobistym i w swoim środowisku życia i pracy oraz w „konsekracji świata” przez podejmowanie wszelkiej doczesnej działalności zgodnie z najlepiej rozpoznaną wolą Bożą¹³.

Opracowanie nauki Soboru Watykańskiego II o świeckich podjął Synod Biskupów w Rzymie w 1987 r., a jego owocem stała się adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifideles laici*¹⁴. W posoborowych i posynodalnych opracowaniach teologii laikatu podkreśla się wiele interesujących uprawnień wiernych świeckich, wypływających z racji włączenia ich przez chrzest, bierzmowanie i inne sakramenty w Jezusa Chrystusa i Jego Kościół¹⁵. Pełnienie przez świeckich zadań na bardzo wielu płaszczyznach w Kościele, wynikających z pełnej podmiotowości każdego chrześcijanina świeckiego, przyjęło się nazywać apostołstwem ludzi świeckich. Wypełniają oni je w podstawowych dziedzinach, które wynikają z włączenia w Chrystusa, jednoznacznego z włączeniem ich w trzy funkcje urzędu Chrystusa: kapłańską, prorocką i królewską.

Zarówno na podstawie nauki soborowej, jak i dociekań teologów w okresie posoborowym można wyróżnić pewne elementy stanowiące istotę człowieka świeckiego. Świeccy to przede wszystkim ludzie ochrzczeni, poprzez sakrament chrztu wszczępieni w Chrystusa, obdarzeni uczestnictwem w Jego urzędzie kapłańskim, prorockim i królewskim. Korzystając z przysługujących im uprawnień, realizują posłannictwo w Kościele i w świecie¹⁶. Jeżeli pełnienie posłannictwa, każdemu na jego właściwy sposób, jest wspólne tak duchownym

¹³ Tamże, s. 2294. Cytowany tekst zdradza jeszcze pewne opory hierarchii w przyznawaniu świeckim ich podmiotowości w Kościele, a więc prawa do żywej działalności i uczestnictwa w podejmowaniu decyzji lub przynajmniej do wpływania na decyzje dotyczące ich samych w zakresie parafialnej pracy duszpasterskiej.

¹⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele [30 XII 1988], Citta del Vaticano 1988.

¹⁵ Byłoby rzeczą niemożliwą wyliczyć, w przybliżonym nawet stopniu, literaturę dotyczącą teologii laikatu i zadań ludzi świeckich w Kościele i świecie, dlatego pomijamy podanie jej tu w stopniu wyczerpującym.

¹⁶ Zob. W. Przygoda, *Laikat i formy apostołstwa świeckich*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1. *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 396.

jak i świeckim, to cechą wyróżniającą tych ostatnich jest ich charakter świecki. Wierni świeccy, należąc do Kościoła jako ochrzczeni, pozostają w świecie i pełnią swą misję w świecie, w środowisku ich zamieszkania, pracy, przebywania, wypełniania wolnego czasu.

Warto podkreślić, że w najnowszej wersji *Kodeksu Prawa Kanonicznego*¹⁷ te prawdy znalazły swoje miejsce w formie skodyfikowanej. Według kan. 204 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*: „Wierni, na mocy wszczęcia przez chrzest, stanowią Lud Boży i z tego powodu stawszy się uczestnikami posługi kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, zostają – każdy stosownie do własnej pozycji – powołani do pełnienia misji, którą Bóg na tym świecie powierzył do wykonania Kościołowi”. Podobnie według kan. 211 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*: „Wszyscy wierni mają obowiązek i prawo współpracy w tym, aby przepowiadanie zbawienia rozszerzało się coraz bardziej na wszystkich ludzi każdego czasu i całego świata”.

Niezależnie od teoretycznych rozważań, należy zastanowić się, kogo polskie programy duszpasterskie uważają za świeckich. I tu znowu zauważa się pewien rozwój nastawienia względem zaangażowanych osób świeckich w działalność duszpasterską. Twórcy programów duszpasterskich za realizatorów ich założeń uważają najpierw katechetów i katechetki (program na rok 1971/1972, s. 18; program z roku 1977/1978, s. 19 nn.; program na rok 1981/1982, s. 9), dalej pomoc kościelną: organistów, organistki, kościelnych, siostry zakonne lub panie pracujące w kancelariach parafialnych, katechetów i katechetki, opiekunki i opiekunów parafialnych. Od początku lat 80. XX w. wśród współpracowników duszpasterzy zaczyna się wymieniać nowe grupy społeczne, modlitewno-rekolekcyjne, bez wyszczególnienia jednak, jakie to są grupy. Ogólne ujęcie grup zawiera również program duszpasterski roku 1982/1983 (s. 35–36). Według tego programu nazwa „zespoły parafialne” obejmuje: parafialne rady duszpasterskie, zespoły młodych rodziców, młodzież przygotowującą się do sakramentu bierzmowania i sakramentu małżeństwa, zespoły młodzieżowe ludzi pracy, inteligencję, zespoły charytatywne, młodzież akademicką i różne grupy rekolekcyjne i charyzmatyczne. Wyliczenie dotyczy nie tyle zespołów (może zespoły charytatywne zmieściłyby się w tej kategorii), co raczej stanów, czy kategorii zatrudnienia: młodzież, ludzie pracy, inteligencja.

Potrzebę zaangażowania nowych ruchów dostrzega ks. arcybiskup J. Michalik i podkreśla w ramach programu roku 1991/1992, dotyczącego ewangelizacji młodzieży. Postuluje szersze i głębsze zainteresowanie się masowo rozwijającymi się grupami i wspólnotami nieformalnymi, z uwzględnieniem

¹⁷ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1983.

przy tym kryterium kościelności poszczególnych grup. Postuluje też sięganie po nowe sposoby formacji młodzieży w celu przygotowania ich do niesienia chrześcijańskiej duchowości ewangelicznej w środowisko pracy, kultury, czy polityki. Wyraża pragnienie, aby w ten sposób młodych ludzi czynić współtwórcami nowoczesnego duszpasterstwa, uprzedzającego zbliżające się procesy sekularyzacji¹⁸.

Programy duszpasterskie Episkopatu Polski w wieloraki sposób zajmują się ludźmi świeckimi. Pragniemy więc, w świetle przedstawionych rozważań, przedstawić główne myśli dotyczące w szczególności sposób misji rodziny, zawarte w programach duszpasterskich Episkopatu Polski.

3. Rodzina jako podmiot duszpasterstwa

Gdy chodzi o ludzi świeckich, a zwłaszcza o ich podmiotowość, to byli oni przedmiotem uwagi twórców programów głównie w kontekście rodziny. Rodzina, według ich założeń, w pierwszym rzędzie pełni funkcję prorocką, specyficzną dla jej stanu. Misja prorocka rodziny chrześcijańskiej – jak zaznacza A. Liskowacka – „musi być zakorzeniona nie tylko w boskim źródle prawdy, ale i objąć miłością, wytrwałą służbą i wnikliwą troską tych, których prawdą chce obdarzyć. W tym tkwi sens misji prorockiej rodziny chrześcijańskiej – przyjąć prawdę, żyć nią i obdarzać prawdą wszystkich członków rodziny, inne rodziny, wspólnotę ludzką – głosząc prawdę być jej świadkiem. Taki jest sens tego, małżeństwo i rodzina jest wspólnotą ewangelizowaną i ewangelizującą – podmiotem i przedmiotem misji i życia Kościoła”¹⁹. Już wyżej wspomnieliśmy, jak wielkie znaczenie ma podmiotowość w dziedzinie pedagogiki, rozpatrującej wpływ osób dorosłych: rodziców, nauczycieli, wychowawców na młode pokolenie. Wychowanie, które w pełnieniu funkcji prorockiej ma pierwszorzędne znaczenie, jest podstawową dziedziną, zadaniem i prawem małżonków i rodziny. Wychowanie chrześcijańskie nie dokonuje się jednak nigdy w próżni, lecz zawsze jest związane ze wspólnotą ludzi wierzących, z Kościołem. Rodzina chrześcijańska jest środowiskiem, w którym wszyscy jej uczestnicy mają wzrastać do wiary.

W niniejszym opracowaniu podejmujemy jedynie analizę podmiotowości rodziny w świetle polskich programów duszpasterskich. W wielu tekstach programów mówi się o wychowawczych obowiązkach rodziny i o jej prawie do

¹⁸ J. Michalik, „Stare i nowe” w duszpasterstwie młodzieży, w: *Ewangelizacja młodzieży. Program duszpasterski na rok 1991/92*, Katowice 1991, s. 205.

¹⁹ A. Liskowacka, *Rodzina chrześcijańska w życiu i posłannictwie Kościoła w świetle adhortacji apostoelskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio”*, w: *Ewangelizacja młodzieży*, dz. cyt., s. 298.

wychowania. Jest to zrozumiałe, zwłaszcza w kontekście społecznym, w jakim dane było istnieć Kościołowi w Polsce w okresie reżymu komunistycznego. Jednakże prawo do wychowania jest w każdych warunkach życia niezbywalnym prawem rodziców w stosunku do swoich własnych dzieci. Mają prawo do ich wychowania religijnego, chrześcijańskiego, co ściśle łączy się z misją ewangelizacyjną rodziców. Prawo to mocno podkreślał papież Paweł VI w adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi*²⁰: „W zasięgu apostolstwa właściwego ludziom świeckim koniecznie trzeba dostrzec udział rodziny. Słusznie nazywa się pięknym mianem »Kościoła domowego«, co uznał sam Sobór Watykański II. Oznacza to, że w każdej rodzinie chrześcijańskiej należy odkryć różne postacie i rysy Kościoła Powszechnego. Poza tym rodzinę podobnie jak i Kościół, należy uznać za pole, na które przynosi się Ewangelię i z którego ona się rozkrzewia” (EN 71).

W polskich programach duszpasterskich zauważa się przede wszystkim ogromną troskę Kościoła o rodzinę jako najmniejszą, a tak bardzo ważną, komórkę społeczeństwa świeckiego i Kościoła, troskę o zapewnienie jej pełnego rozwoju i możliwości realizacji przez nią należnych jej praw. Tematykę rodziny podejmowali autorzy programów wielokrotnie. W roku 1971/1972 poświęcili uwagę „młodzieży w służbie Kościoła”. Trzyletni cykl 1978–1981 w całości poświęcili tematyce rodzinnej pod hasłem „Ewangelizacja a rodzina polska”. Również rok duszpasterski 1989/1990 przeznaczyli na pogłębienie ewangelizacji rodziny i społeczeństwa przez rodzinę. Ponadto czwarty rok II Wielkiej Nowenny przeznaczyli na ewangelizację wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej.

Według nauczania Ojców Soboru Watykańskiego II: „Świeccy prowadzą różnorodną działalność apostolską tak w Kościele, jak i w świecie. W obydwu tych dziedzinach otwierają się różne pola pracy apostolskiej, spośród których pragniemy tu wymienić główne. Są to: wspólnoty kościelne, rodzina, młodzież, środowisko społeczne, sprawy narodowe i międzynarodowe” (DA 9). Twórcy programów, idąc za Soborem, nazywają rodzinę „niejako domowym sanktuarium Kościoła” (DA 11), czego odbiciem jest tytuł programu duszpasterskiego na rok 1978/1979: „Rodzina Kościołem domowym – Kościół domowy w służbie życia.”

W jednym z wcześniejszych planów duszpasterskich, przeznaczonym na rok 1970/1971 w celu kształtowania wspólnoty w Chrystusie, padło stwierdzenie, zainspirowane dokumentem soborowym, że rodzina przedstawia pierwszy obraz wspólnoty w Chrystusie: „Rodzina jest szkołą bogatszego człowieczeństwa” (KDK 32). Uznanie, że rodzina jest szkołą bogatszego człowieczeństwa jest

²⁰ Paweł VI, Adhortacja apostoelska *Evangelii nuntiandi*, AAS 68 (1976), p. 5–76; tekst polski: *Colloquium Salutis* 8 (1976), s. 33–51.

bardzo wymowne, wskazuje bowiem na apostolskie zadanie rodziny wobec własnych członków w zakresie wychowania do życia w społeczeństwie i do życia w Kościele²¹. Stąd szczególnym zadaniem tego programu było budowanie i pogłębienie wspólnot bezpośrednich takich, jak: rodzina, wspólnoty wewnątrzkościelne, parafia, wspólnota zakonna, diecezja²². Adaptując nauczanie soborowe do praktyki Kościoła lokalnego, twórcy programu na rok 1971/1972 wyrażają wdzięczność katolikom świeckim za poświęcenie się szaczonej pracy wychowawczej i zachęcają ich do wspólnomyślnego trwania w wykonywaniu podjętego zadania (por. DWCH 12). Powyższe gesty można traktować jako uznanie udziału świeckich w funkcji prorockiej Kościoła – nauczaniu i wychowaniu²³.

Trzyletni cykl duszpasterski z lat 1978–1981, poświęcony rodzinie pod ogólnym hasłem „Ewangelizacja a rodzina polska”, jest jednym z lepiej opracowanych polskich programów. Pierwszy rok pracy pod hasłem: „Rodzina Kościołem domowym – Kościół domowy w służbie życia” poświęcony był bardziej teoretycznemu ujęciu małżeństwa i rodziny, potrzebom rodziny, możliwościom Kościoła, reprezentowanego przez osoby duchowne w zakresie pomocy rodzinom w spełnieniu ich naturalnych zadań. Program, merytorycznie sam w sobie bogaty, wydaje się jednak czynić z rodziny biernego odbiorcę treści przekazywanych przez duszpasterzy. Planowanie duszpasterskie dwóch ostatnich lat uwzględnia udział małżonków i rodziny w aktywnej działalności apostolskiej. Zmianę nastawienia do świeckich zdradzają same hasła programowe. W roku 1979/1980 duszpasterstwo parafialne było realizowane pod hasłem: „Rodzina w dziele ewangelizacji młodego pokolenia”, zaś w roku 1980/1981 – „Ewangelizacja środowiska przez rodzinę”. Zatem przez dwa kolejne lata rodzina była ważnym podmiotem duszpasterstwa parafialnego, skierowanego najpierw na własną rodzinę, a potem na środowisko, w którym rodzina żyje.

W planie duszpasterskim na rok 1979/1980 jego autorzy wskazują na podstawy wychowania chrześcijańskiego. Zwracają uwagę na fakt stworzenia człowieka przez Boga Stwórcę, odkupienie go przez Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Podkreślają, że fakty te są jednocześnie źródłem niepowtarzalnej godności osoby ludzkiej. W wychowaniu są one źródłem zasady personalizmu, nakazującej zajmować się człowiekiem z szacunkiem i poczuciem odpowiedzialności przed Bogiem Stwórcą i Odkupicielem. Wychowanie takie, według założeń programu, winno pomóc człowiekowi odczytać uzdolnienia

²¹ *Wspólnota w Chrystusie. Program duszpasterski na rok 1970/71*, Warszawa 1970, s. 3.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 18.

i osobiste powołanie życiowe, a następnie dokonać rozwoju otrzymanych darów w celu osiągnięcia „pełni Chrystusowej”²⁴.

Wnikliwa analiza celów wychowania, na jakie program wskazuje – ukierunkowanie na cel ostateczny, przestrzeganie zasady chrystocentryzmu i humanizmu chrześcijańskiego – pozwala zauważyć, że cele te są w zasadzie takie same, jak duszpasterstwa w ogóle. Tym bardziej że, zgodnie z nauczaniem soborowym, Kościół czyni każdego wierzącego odpowiedzialnym za depozyt wiary, za szacunek i obronę prawdy, za tworzenie klimatu dla wartości religijnych, że zobowiązuje do odczytywania znaków czasu oraz do prowadzenia dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Stąd wymagania dojrzałości intelektualnej w wierze, rozumianej jako akt wolnego wyboru płynącego z osobistego przekonania, jest – według założeń programu – naczelnym zadaniem wychowawców chrześcijańskich.²⁵ Do realizacji wychowania potomstwa rodzice, którzy dali dzieciom życie, są w najwyższym stopniu zobowiązani. Dlatego oni muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców. Ponadto do rodziców należy stworzenie takiej atmosfery rodzinnej, przepełnionej szacunkiem i miłością Boga i ludzi, która sprzyjałaby wychowaniu dzieci (DWCH 3). Program duszpasterski na rok 1979/1980²⁶ wskazuje jednocześnie na kierunki wychowawcze rodziny chrześcijańskiej – zapoznanie dzieci z podstawowymi prawdami wiary, kształtowanie podstawowych cnót i postaw chrześcijańskich, wdrażanie dzieci i młodzieży w kulturę chrześcijańską, wprowadzenie w praktyki religijne, pomoc rodziny w zakresie rozumienia sensu życia i odczytywania własnego powołania.

Cele wychowawcze zalecane rodzinie nie są łatwe, a rzeczywiste ich realizowanie wymaga dobrego przygotowania merytorycznego i duchowego zainteresowania rodziny, która ma prawo liczyć na pomoc ze strony Kościoła. Omawiany program z roku 1979/1980 zawiera powyższe spostrzeżenia, a nawet przesadnie dużo możliwości przypisuje duszpasterzom. W instrukcji wykonawczej do programu jest zakreślone zadanie, jakie mają podjąć duszpasterze – winni oni prezentować wszystkie podstawowe zasady wychowania rodzinnego, programując je precyzyjnie odnośnie do pracy duszpasterskiej z młodzieżą, rodzicami i dziećmi. Czynić to mają w katechizacji dzieci i młodzieży na wszystkich poziomach, podczas katechizacji młodzieży przygotowującej się do sakramentu małżeństwa, w katechezie dla dorosłych,

²⁴ *Rodzina w dziele wychowania młodego pokolenia. Program duszpasterski na rok 1979/80*, Warszawa 1979, s. 20–21.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 22–23.

w konferencjach stanowych dla rodziców i młodzieży, w katechezie przedsakramentalnej dla rodziców²⁷. Z przedstawionych zadań duszpasterzy i stopnia nieodzowności ich pomocy wydaje się, że realizacja programu „Rodzina w dziele ewangelizacji młodego pokolenia” to prawie wyłączne zadanie duszpasterzy, a rodzina – w dalszym ciągu – bierny przedmiot ich oddziaływań. Takie stanowisko utrwalają autorzy programu na rok duszpasterski 1980/1981, gdy zachęcają, „aby duszpasterze w swojej pracy szczególną uwagę zwracali na problematykę wychowawczą, na zagrożenia ogólne i szczegółowe w wychowaniu polskich dzieci i młodzieży oraz na metodykę ewangelizacji rodzin przez dzieci i młodzież”²⁸.

Program duszpasterski na rok 1980/1981 rokował większe nadzieje na podmiotowy udział rodzin w ewangelizacji poprzez pełnienie funkcji prorockiej, do której członkowie rodzin są powołani przez chrzest i bierzmowanie. Program ten, w myśl nauczania papieża Pawła VI, przekazanego w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*, precyzuje definicję pracy ewangelizacyjnej: „Praca ewangelizacyjna polega na przepojeniu kultury ludzkiej nauką Chrystusa” (EN 19). Uzasadnia to zapożyczonym od papieża Pawła VI wywodem: rodzina, będąca najbardziej powszechną i elementarną wspólnotą ludzką, tworzy najszerzą płaszczyznę spotkania kultury ludzkiej z Ewangelią. Przez rodzinę człowiek wchodzi w środowisko i w rodzinie dokonuje się najgłębsza katechizacja²⁹. Właśnie „(...) w łonie rodziny świadomej swych zadań, wszyscy jej członkowie ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą od nich odebrać tę Ewangelię wyrażoną głęboko życiem. Rodzina staje się głosicielką Ewangelii dla wielu innych rodzin oraz dla otoczenia w którym żyje” (EN 71). Zatem możemy uznać, że program duszpasterski na rok 1980/1981 klarownie przyznaje rodzinie wielką rolę w ewangelizacji, spełnianą w stopniu adekwatnym do jej udziału w funkcji prorockiej: „Kościół uczestnicząc w prorockiej misji Zbawiciela jest »społecznym podmiotem odpowiedzialności za prawdę« (RH 18)”³⁰. Te, zdawałoby się tak jasne wypowiedzi, dotyczące pełnienia funkcji prorockiej przez rodzinę, stają się instruktażem dla rodzin „w sytuacjach wskazanych przez duszpasterza. Budzi to poczucie odpowiedzialności za Kościół”³¹. Powyższe zdanie nie oddaje prawdy. Odpowiedzialnym człowiek czuje się wtedy, kiedy sam podejmuje decyzję, jeżeli

²⁷ Tamże, s. 45–48.

²⁸ *Ewangelizacja środowiska przez rodzinę. Program duszpasterski na rok 1980/81*, Warszawa 1980, s. 3.

²⁹ Tamże, s. 5.

³⁰ Tamże, s. 7.

³¹ Tamże, s. 12.

zaś ktoś inny mu wskazuje, nakazuje, poleca wykonanie czegoś, to może on, owszem, wypełniać coś odpowiedzialnie, ale przecież w imieniu kogoś innego, czyli że nie czuje się wówczas w pełni upodmiotowionym, a co za tym idzie i odpowiedzialnym. W tym samym duchu program 1980/1981 roku wskazuje na wiele bolączek polskich rodzin i na ich brak zaangażowania się w ewangelizację. Tego typu myślenie potwierdza dobrze tekst programu: „Pierwszym zadaniem duszpasterskim jest pomoc niesiona rodzinie w samouświadomieniu sobie własnej dziejowej roli”³² oraz: „W pracy duszpasterskiej trzeba budzić wśród ludzi poczucie odpowiedzialności za formowanie opinii sąsiedzkiej i towarzyskiej” (s. 20). Jest wiele innych interesujących propozycji dotyczących ożywienia rodziny, jednakże są one skierowane do duszpasterzy, co czyni ich tym samym jedynym podmiotem duszpasterstwa parafialnego. Nie inaczej widzi rolę duszpasterstwa rodziny kolejny program – na rok 1981/1982: „W obliczu powszechnego wołania o odnowę duszpasterze będą się starali przodować w tej odnowie i świecić przykładem, aby całe życie parafialne – życie każdego poszczególnego człowieka, każdej rodziny, każdej najmniejszej nawet społeczności było kształtowane w oparciu o wiarę, która buduje, zachowuje i rozwija kulturę narodową”³³.

Nadzieję na prawidłowe traktowanie rodziny jako podmiotu w działalności pastoralnej rodził program duszpasterski roku liturgicznego 1989/1990, ułożonego pod hasłem „Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę”. Ks. bp Damian Zimoń we wstępie do niego napisał: „Chodzi także o świeckich współpracowników. Ich podmiotowość w Kościele jest coraz bardziej zauważalna (s. 3), a ich współpraca jest nieodzowna” (s. 4) i przynajmniej wskazuje na dziedzinę duszpasterstwa parafialnego, w którą mogą pełniej zaangażować się rodzice, to znaczy w przygotowanie dzieci do I Komunii św. (s. 11). Ale i w tym zakresie nie ma pełnego upodmiotowienia świeckich, a rolę wiodącą zachowują duszpasterze.

Rola rodziny jako podmiotu duszpasterstwa uwidacznia się jednak najbardziej w dziedzinie wychowania, która jest suwerennym polem działania rodziców, ponieważ to oni obdarzyli życiem swe dzieci. W cytowanym już w programie duszpasterskim z roku 1993/1994 przemówieniu papież Jan Paweł II mówił w 1993 r. do biskupów polskich podkreślając, że „rodzina to podstawowy podmiot wychowania młodego pokolenia i przekazu wiary. Za sprawą rodziców katolickich dokonuje się pierwsza ewangelizacja i inicjacja ich

³² Tamże, s. 15.

³³ *Rok świadectwa wiary i wdzięczności za dziedzictwo wiary polskiego narodu pod opieką Matki Bożej. Program duszpasterski na rok 1981/82*, Warszawa 1981, s. 13.

potomstwa do życia chrześcijańskiego. Trzeba, by rodzice katolicy w Polsce jeszcze bardziej poczuli się odpowiedzialni za spełnienie tej swojej podstawowej misji – zwłaszcza poprzez dobry przykład swego życia³⁴. Praktyczną uwagę odnośnie do możliwości spełnienia misji rodziny podaje T. Kukołowicz: „Wychowanie w rodzinie dokonuje się przez uczestnictwo i współdziałanie w realizacji wspólnego życia. Nie jest więc sztucznie tworzoną areną, polem zabiegów i eksperymentów, ale samym życiem. Przy tym podstawę powodzenia tworzy tylko współdziałanie”³⁵.

Programy duszpasterskie kładą nacisk na wychowanie jako na nienaruszalne prawo rodziców wobec swoich dzieci, co w polskiej sytuacji jest zrozumiałe, gdyż to prawo było na różny sposób podważane, nie tylko ze strony władz świeckich. Sami rodzice pozostawiali troskę, zwłaszcza o formację religijną własnego potomstwa, Kościołowi, zwalniając się niejako z obowiązku troski przynajmniej o tę dziedzinę życia rodzinnego. Zatem nawoływanie Episkopatu Polski do troski o rodzinę, o jej prawa do ochrony życia od momentu poczęcia i potem o wychowanie religijne, było całkowicie uzasadnione, co znalazło odbicie w programach duszpasterskich.

We wszystkich tych programach, o czym mówiliśmy wyżej, porusza się sprawy tak przygotowania do małżeństwa, do przyjęcia potomstwa, jak i życia religijnego rodziny, ponadto porusza się jej prawa do ochrony życia i religijnego wychowania. Zauważyć jednak można, że do traktowania rodziny jako podmiotu duszpasterstwa nie dochodziło bez oporów. Owszem, widoczny był pewien rozwój, czyli powolne uznawanie rodziny za podmiot duszpasterstwa na miarę jej możliwości i jej praw w Kościele. Pozostawał problem spełniania postulatów odnośnie do rodziny, zawartych w programach duszpasterskich. Zakres praktycznego wykorzystania założeń duszpasterskich w rodzinie, jako podmiotu duszpasterstwa parafialnego, należałoby opracować na podstawie obfitego materiału, jaki niosą same programy, w kontekście, oczywiście, polskiej bardzo zróżnicowanej w omawianym okresie rzeczywistości społeczno-politycznej. Byłoby to jednak sprawą osobnego opracowania.

³⁴ *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, Katowice 1993, s. 7–8.

³⁵ T. Kukołowicz, *Rodzina wychowuje*, w: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodziny*, dz. cyt., s. 165.

Ks. Józef Stala

PAT Kraków

**IMPLIKACJE HISTORYCZNO-SPOŁECZNE
DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ I KATECHETYCZ-
NEJ KOŚCIOŁA W POLSCE I KOŚCIOŁA
TARNOWSKIEGO W PIERWSZYCH LATACH
PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ**

**THE HISTORICAL AND SOCIAL IMPLICATIONS OF PASTORAL
AND CATECHETICAL WORK OF THE CHURCH IN POLAND
AND THE CHURCH IN THE DIOCESE OF TARNÓW
IN THE YEARS FOLLOWING WORLD WAR II**

After World War II was over, the political map of Europe changed radically, which affected Poland as well. The differences were not limited merely to the changes of the borders, but they also meant the changes of political and social systems: a new system was enforced upon Poland by the USSR. The Polish Catholic Church had to learn to function in the midst of those rapid changes, stripped of her possessions, persecuted and restrained in her actions. This article shows the pastoral and catechetical work of the Church in Poland and the Church in the diocese of Tarnów in the years following World War II, with an emphasis on the historical and social circumstances of those times.

Okres wolności, wielkich planów i zamierzeń II Rzeczypospolitej został szybko przerwany nadejściem II wojny światowej. Po klęsce wrześniowej Kościół pozostał monolitem, na którym można było się oprzeć. W tej sytuacji dziejowej jego zadaniem była również obrona polskiej tradycji narodowej, godności i praw wszystkich ludzi. Po zakończeniu II wojny światowej mapa Europy uległa wielkim zmianom. Dotknęły one również Polski. Wiązały się nie tylko ze zmianą granic państwa, ale również z nowym systemem polityczno-społecznym, jaki został naszemu krajowi narzucony przez Związek Radziecki. W wirze tych przemian swoje miejsce musiał odnaleźć również Kościół

katolicki, pozbawiony swoich majątków i ograniczany w swych działaniach. Stąd też wydaje się słusznym podjęcie w niniejszym artykule zagadnienia działalności duszpasterskiej i katechetycznej Kościoła w Polsce i Kościoła w diecezji tarnowskiej w pierwszych latach po II wojnie światowej, wskazując na ówczesne implikacje historyczne i społeczne.

1. Kościół w Polsce

W pierwszych miesiącach powstawania Polski Ludowej władza ludowa obchodziła się z duchowieństwem katolickim bardzo ostrożnie. „Nie ma żadnych zakłóceń w publicznych nabożeństwach i księża nie są nękani” – czytamy w jednym z poufnych raportów ambasadora angielskiego w Moskwie, sporządzonym 23 kwietnia 1945 r. dla Stolicy Apostolskiej¹. Autorytety kościelne, czytamy dalej w raporcie, „zachowują postawę całkowitej neutralności i nie pozwalają na to, by Kościół stał się punktem gromadzącym jakiegokolwiek ruchu polityczny czy narodowy”².

Wprawdzie hierarchia kościelna nie brała aktywnego udziału w życiu politycznym, ale nabrzmiałe problemy społeczne nie były jej obojętne. Na pierwszej powojennej Konferencji Episkopatu, odbytej po sześcioletniej przerwie, 26 i 27 czerwca 1945 r. na Jasnej Górze, biskupi i rządcy diecezji polskich „zastanawiali się nad stratami i szkodami, jakie zawierucha wojenna zadała życiu religijnemu i duchowieństwu na ziemiach polskich oraz nad sposobami usunięcia szkód”³. Szczególnie konferencja „wskazała na niebezpieczeństwa, jakie zagrażają świętości węzła małżeńskiego oraz wychowaniu przyszłych pokoleń i omawiano zgodnie z posłannictwem Kościoła środki, które doprowadzą do przywrócenia w narodzie, a zwłaszcza w rodzinie, odwiecznych zasad moralnych”⁴. Hierarchia kościelna z uwagą śledziła działania nowych władz.

Dostrzegając spustoszenia moralne i materialne ostatnich lat, biskupi w jednym z pierwszych powojennych listów pytali: „Jak wygląda duchowe oblicze świata po potopie? Czy narody wysnuły właściwe wnioski z moralnej klęski brunatnego bezbożnictwa”⁵. Odpowiedzią komunistycznych władz było

¹ Cyt. za: J. Wolny, *Ostatnie lata działalności kościelnej Adama Stefana Sapiehy*, Księga Sapieżyńska, t. 2, Kraków 1986, s. 510.

² Tamże.

³ Tamże, s. 514.

⁴ Tamże.

⁵ *Kościół katolicki w Polsce wobec zagadnień chwili. Przemówienie Księdza Kardynała Augusta Hlonda, Prymasa Polski, na akademii ku czci Chrystusa Króla w Poznaniu*, w: *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 13 (dalej skrót: LPEP 1945–1974).

ogłoszenie nowego, laickiego prawa małżeńskiego: „W świetle zasad katolickich Episkopat rozpatrzył nowe prawo małżeńskie, ogłoszone dekretem z 25 września 1945 roku. Z bólem stwierdzamy, że duch prawa jest laicystyczny, niezgodny z chrześcijaństwem, przeciwny katolickim tradycjom kraju”⁶.

Zapowiedzi Bieruta, że jego rząd dąży do utrzymania dobrych stosunków z Kościołem nie wyszły poza sferę obietnic, gdyż rzeczywistość wyglądała inaczej. Władza stopniowo, ale konsekwentnie starała się oddzielić Kościół od społeczeństwa⁷. W dniu 19 stycznia 1947 r. odbyły się pierwsze w powojennej Polsce wybory do Sejmu Ustawodawczego, którego głównym zadaniem miało być przygotowanie nowej konstytucji. Władze zabiegały o udział społeczeństwa w dyskusji o zasadach przyszłej ustawy konstytucyjnej. W dyskusji tej zabrali głos również biskupi polscy. Wstrząśnięci manipulacjami, terrorem i fałszerstwami, dokonanymi podczas styczniowych wyborów, biskupi wystosowali żądania, aby zagwarantowane w przyszłej konstytucji podstawowe prawa obywatelskie nie były w przyszłości deptane⁸.

W dniu 22 października 1948 r. zmarł kardynał August Hlond. Przed śmiercią przekazał Piusowi XII, za pośrednictwem swojego sekretarza ks. Antoniego Baraniaka, swoje życzenia co do nominacji następcy. Miał nim być biskup lubelski Stefan Wyszyński⁹, liczący 47 lat. Po objęciu stolicy S. Wyszyński podjął próbę przeprowadzenia Kościoła przez trudne lata zaplanowanej walki z religią. Przecistawiając się deprecjacji rodziny, przypominał rodzicom o ich prawach i obowiązkach względem swych dzieci, których żadna władza państwowa nie może negować: „Jesteście ludźmi! Rodzicie ludzi i macie prawo wychowywać ich po ludzku! Nie ma wychowania ludzkiego bez wychowania religijnego. Jesteście istotami rozumnymi! Macie prawo wychowywać swe dzieci według najlepszego zrozumienia. Jesteście istotami wolnymi! Do zasadniczych znamion wolności należy wolność oddziaływania na swoje dzieci zgodnie z rozumnym porządkiem rzeczy. Jesteście istotami miłującymi! Wolno przekazywać dzieciom to, co sami miłujecie i dbać o to, by inni tak czynili w Waszym imieniu”¹⁰.

⁶ *W sprawie małżeńskiej. Orędzie Episkopatu Polski*, LPEP 1945–1974, s. 26.

⁷ Por. P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, Poznań 1994, s. 69.

⁸ Por. tamże.

⁹ Stefan Wyszyński (1901–1981) święcenia kapłańskie przyjął w 1924 r.; ukończył wyższe studia na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL (1925–1929), profesor w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (1931), redaktor „Ateneum Kapłańskiego” (1932–1939), członek Rady Społecznej przy Prymasie Polski (1937); konferencjonalista inteligencji katolickiej podczas okupacji i kapelan podczas Powstania Warszawskiego, biskup lubelski (1946–1948), arcybiskup gnieźnieński i warszawski (1948), kardynał (1953), Prymas Polski (1948–1981).

¹⁰ *W sprawie religijnego wychowania dzieci i młodzieży. List Pastorski Prymasa Polski*, w: *Listy Pastorskie Prymasa Polski 1946–1974*, s. 208.

Przeciwstawiając się zbrodniczemu prawu do zabijania nienarodzonych dzieci biskupi przypominali, że ocalenie poczętych dzieci leży przede wszystkim w rękach rodziców: „Pierwsze wezwanie zwracamy do rodziców chrześcijańskich, których Bóg powołał do zaszczytu przekazywania tego najwyższego w porządku natury daru Bożego – życia. Niech nie sprzeniewierzają się swemu powołaniu. Szczególne wezwanie zwracamy do matek, by uszanowały swą wysoką godność macierzyńską, by wzorem matki wszystkich żyjących ludzi – Ewy – były matkami żywych, a nie umarłych”¹¹. Mówili też rodzicom o ich obowiązkach wychowawczych względem dzieci, szczególnie ważnych w sytuacji zaprogramowanej ateizacji: „Mówiąc o rodzinie, jeszcze jedną sprawę pragniemy poruszyć: wychowanie młodzieży. Nie tylko należy dać życie dziecku, ale również trzeba je wychować. Pod tym względem też źle się u nas dzieje. Przestępczość małoletnich: tylko kroniki milicyjne zanotowały w zeszłym roku przeszło 25 000 młodocianych przestępców, a byli wśród nich i rabunki, i nawet zabójstwa. Demoralizacja młodzieży, brak ideowości, pijaństwo, są to objawy wskazujące na pogarszający się stan moralny naszego społeczeństwa”¹².

Rząd zaostrzył znacznie swoją politykę wobec Kościoła. Wydawał dekrety i rozporządzenia, ograniczając prawa i wolność Kościoła. Przez odpowiednie ustawy i zarządzenia Kościół zobowiązany był do płacenia podatków i prowadzenia ksiąg finansowych jak przedsiębiorstwa. Żądano od niego przekazania administracji państwowej parafialnych ksiąg metrykalnych. Zakazami administracyjnymi uniemożliwiono wiernym, zwłaszcza młodzieży, udział w uroczystościach religijnych. Członkom Episkopatu zarzucono współpracę z okupantem w czasie wojny i antynarodową działalność po wojnie¹³.

Dnia 9 lutego 1953 r. Rada Państwa uchwaliła dekret o „obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych”, który był jawnym pogwałceniem praw i niezależności organizacyjnej Kościoła. Wszystko wskazywało na to, że władzą najwyższą w hierarchii kościelnej nie będzie papież, lecz rząd polski. W tej sytuacji nie było już miejsca na jakiekolwiek ustępstwa ze strony Kościoła¹⁴. Episkopat Polski zebrał się 8 maja 1953 r. w Krakowie z okazji jubileuszu siedemsetlecia kanonizacji biskupa Stanisława Szczepanowskiego, który stracił życie broniąc praw Kościoła. I właśnie 8 maja biskupi polscy uchwalili słynny memoriał, który wszedł do historii jako memoriał „Non possumus”¹⁵.

¹¹ *W obronie życia nienarodzonych. List Pasterski Episkopatu Polski*, LPEP 1945–1974, s. 123.

¹² *O rodzinie. List Pasterski Episkopatu Polski*, LPEP 1945–1974, s. 160.

¹³ Por. P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, dz. cyt., s. 139.

¹⁴ Por. tamże, s. 379.

¹⁵ Prymas S. Wyszyński tłumaczył znaczenie słów *non possumus* podczas procesji Bożego Ciała zebranym 4 czerwca przed kościołem św. Anny w Warszawie 200 tysiącom wiernych. Powiedział wtedy, że

W nocy z 25 na 26 września 1953 r. Prymas Polski został aresztowany. Episkopat zwrócił się do rządu z prośbą, by Prymas Polski znalazł się nie w więzieniu, lecz zamieszkał w jednym z klasztorów, na co rząd wyraził zgodę. Prymasa umieszczono najpierw w klasztorze kapucynów w Rywałdzie, a potem przewieziono do Stoczka Warmińskiego. Losy Prymasa pozostały hierarchii kościelnej i społeczeństwu nieznane¹⁶.

Po aresztowaniu Prymasa Polski rząd kontynuował swoją antykościelną politykę. Nadal indagowano, przesłuchiowano i zastraszano duchowieństwo, proponowano księżom obejmowanie stanowisk kościelnych z pominięciem kandydatów Kurii, usuwano katechetów ze szkół, zamykano internaty kościelne, utrudniano duchownym dostęp do ubezpieczeń społecznych¹⁷.

Stawało się coraz bardziej jasnym, że religia przestanie być przedmiotem szkolnym. Ówczesne władze nie chciały pamiętać, że lekcje religii sięgają głęboko w podstawy wychowania i w tradycje polskiej szkoły: „Poglądy takie dyskwalifikują wartość nauki religii w oczach uczniów i w oczach społeczeństwa, kłócą się wreszcie z całą tradycją polskiej szkoły, która zawsze i stale uważała wychowanie religijne za pierwszy i najważniejszy obowiązek szkoły”¹⁸. Zamiast dotychczasowych zakładów, prowadzonych przez zakony, dzieci pozbawione rodziców miały być wychowane w duchu nie tylko obojętnym, lecz i antyreligijnym, w tak zwanym Domu Dziecka¹⁹.

Episkopat Polski wielokrotnie upominał się o poszanowanie praw Kościoła i rodziców katolickich do wychowania dzieci i młodzieży po katolicku: „Los więc nauki religii w szkołach spoczął w Waszych rękach. Od Was zależy, czy religia nadal będzie wykładana w naszych szkołach polskich, czy nie”²⁰. „Do dzieci zaś z katolickich rodzin zwracamy się z gorącą prośbą, aby jeszcze bardziej pokochały naukę religii, chociaż nie jest ona przedmiotem nauki w szkole, i aby pilnie

tam, gdzie kapłaństwo jest w niewoli, nie ma wolności sumienia i wszelkie próby uzależnienia kapłanów od władzy państwowej są zamachem na podstawowe wolności, wobec czego nie można pójść na żadne ustępstwa. I dodał, że biskup „musi bronić i bronić będzie – nawet do oddania własnej krwi – wolności kapłaństwa Chrystusowego”. Por. P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, dz. cyt., s. 380.

¹⁶ Por. tamże, s. 381.

¹⁷ Por. tamże, s. 455.

¹⁸ Por. tamże, s. 36.

¹⁹ Por. tamże, s. 37.

²⁰ *Do rodziców katolickich. Orędzie Episkopatu Polski*, LPEP 1945–1974, s. 179; „Do Was zaś, Rodzice katolicki, którzy przez sakrament Chrztu świętego i Bierzmowania staliście się prawdziwymi wyznawcami Chrystusa, zwracamy się z gorącą prośbą, abyście w pełnym zrozumieniu swych naturalnych i obywatelskich uprawnień, a równocześnie swych katolickich obowiązków, pomagali nam w tym podstawowym zadaniu nauczania religijnego. Czyńcie to w taki sposób, jak zawsze czynili rodzice chrześcijańscy, ojcowie i matki. Wszyscy wspólnie jesteśmy odpowiedzialni za bezcenny skarb wiary”. *O nauczaniu prawd wiary świętej. List Pastorski Biskupów Polskich do rodziców, dzieci i młodzieży katolickiej*, LPEP 1945–1974, s. 234.

uczestniczyły w katechizacjach kościelnych. Boga musicie szukać i poznawać w wielkim trudzie. Chrystus już nie ma wstępu do swoich ochrzczonych dzieci w szkole. Pobiegiecie więc tam, gdzie można go znaleźć”²¹.

Wbrew uzasadnionym nadziejom państwowe programy wychowania młodzieży szły po linii wręcz przeciwnej: „Wychowanie materialistyczne jest w swych założeniach wrogie etyce chrześcijańskiej i nauce Kościoła katolickiego. Praktyka wychowawcza, w duchu materialistycznym, potwierdza tę wrogość i ją potęguje. Uznawana jest inicjatywa prywatna wychowania materialistycznego; co więcej, jest ona popierana i utrzymywana przez państwo (Towarzystwo Przyjaciół Dziecka; prawidłowa nazwa Towarzystwo Przyjaciół Dzieci). Natomiast katolicka inicjatywa prywatna wychowania religijnego jest tępiona i niweczona”²².

Młodzież katolicka była przymuszana do wstępowania w szeregi ZMP, organizacji głoszącej światopogląd materialistyczny, a w praktyce anty-chrześcijański²³. W teorii szkoły TPD (Towarzystwo Przyjaciół Dzieci) miały służyć młodzieży, której rodzice nie życzą sobie, żeby ich dzieci uczyły się religii – a nawet w Porozumieniu p. 10 e) mówił: „W razie tworzenia lub przekształcania szkoły zwykłej na szkołę bez nauki religii, rodzice katoliccy, którzy będą sobie tego życzyli, będą mieli prawo i możność posyłania dzieci do szkół z nauczaniem religii”²⁴. Przeprowadzano też programową laicyzację przedszkoli i świetlic: „Posuwa się ona tak daleko, że dzieciom katolickim zabrania się modlitwy i uczęszczania w niedziele do Kościoła. Przedszkola parafialne i caritasowe są zamykane, chociaż bardzo często odznaczają się świetną organizacją”²⁵.

Biskupi polscy zaznaczali, iż „Nigdy Lud Boży w Polsce nie był przedmiotem tak dalece zorganizowanej akcji ateistycznej i laicystycznej jak za dni naszych. Powołano szereg instytucji, wśród nich Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli (SAiW) oraz Towarzystwo Szkoły Świeckiej (TSŚ)”²⁶. Napisana na zlecenie J. Stalina nowa konstytucja nie pozostawiała żadnych wątpliwości co

²¹ Tamże, s. 235; „Zwracamy się do Was po to, byście dalej swoją postawą wspierali Kościół w tej pracy, przysyłając jak najliczniej dzieci i młodzież na godziny religijne”. *Do rodziców katolickich. Odezwa Biskupów Polskich*, LPEP 1945–1974, s. 316; „Prawa Kościoła do wychowania religijnego i nauczania prawd wiary są pochodzenia Bożego. Mają zatem pozycję nadrzędną w stosunku do wszystkich praw ludzkich, także państwowych, i nie mogą być przez nie ani ograniczane, ani nadzorowane”. *O prawie do nauczania religii. Orędzie Biskupów Polskich do kapłanów i wiernych*, LPEP 1945–1974, s. 318.

²² P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, dz. cyt., s. 160.

²³ Por. tamże, s. 315.

²⁴ Tamże, s. 315–316.

²⁵ Tamże, s. 161.

²⁶ *O moralnym zagrożeniu narodu. List Episkopatu Polski do duchowieństwa*, LPEP 1945–1974, s. 505.

do stosunku władz państwowych do Kościoła i ludzi wierzących. Konstytucja sprzeciwiła się wyraźnie jakimkolwiek rodzajowi religijnego wychowania.

Szybko jednak okazało się, że otwarta walka z Kościołem może skończyć się klęską państwa. Już na III Plenum KC PZPR w styczniu 1955 r. sekretarz KC Jerzy Morawski przyznał, że w kraju rządziło bezprawie, z „goryczą, piekącym bólem i wstydem – mówił – dowiedzieliśmy się o faktach brutalnego naruszania zasad praworządności ludowej”²⁷. W jaskrawym przeciwieństwie do wypowiedzanej oficjalnie krytyki łamania praworządności i nadużywaniu władzy stała konsekwentnie antykościelna polityka władz, opierająca się właśnie na łamaniu praworządności i nadużywaniu władzy. Dowodzą tego posunięcia władz wobec Kościoła w 1955 r.: stała ingerencja w nauczanie religii w salach parafialnych, przetrzymywanie w więzieniach kapłanów i członków zgromadzeń zakonnych, zajmowanie internatów prowadzonych przez zakony, odbieranie budynków kościelnych na ziemiach zachodnich, odmawianie zezwoleń na opiekę duszpasterską w więzieniach, usuwanie „nielojalnych” proboszczów z ich stanowisk²⁸.

Nagła śmierć Bieruta dała początek procesowi liberalizacji życia w Polsce. Przełom w stosunkach Kościół – Państwo nastąpił dopiero po objęciu kierownictwa partii przez Władysława Gomółkę w październiku 1956 roku. Jednym z pierwszych kroków W. Gomółki, rozpoczynających proces demokratyzacji, była decyzja o zwolnieniu Prymasa Polski. 28 października 1956 roku Prymas Polski powrócił do Warszawy i objął urzędowanie²⁹. Znamienna była jednak wciąż polityka dwulicowości, prowadzona przez kierownictwo partii wobec Kościoła. W osobistych rozmowach z dostojnikami kościelnymi dawano do zrozumienia, że przywiązuje się dużą wagę do stosunków z Kościołem, ale w rzeczywistości wszystkie działania skierowane były przeciwko niemu³⁰. Nadzieje Kościoła na poprawę stosunków z państwem, czego zapowiedzią był październik 1956 r., okazały się złudne. Zupełnym zaskoczeniem był jednak dla Kościoła skierowany przeciwko niemu atak W. Gomółki na III Zjeździe

²⁷ „Nowe Drogi” 2 (1955), s. 10.

²⁸ Por. P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, dz. cyt., s. 483.

²⁹ Por. tamże, s. 537.

³⁰ Zob. *Dokąd zmierza kierownictwo Kościoła?*, „Argumenty” 15 III 1958, s. 1–3; W prasie krajowej nasilały się ataki na Kościół. W paszkwilach wyróżniało się szczególnie pismo „Argumenty”, gdzie duchowieństwo występowało jako „klerykalna konserwa”. Prześladowania i dyskryminacja wierzących były na porządku dziennym. Nie zezwalano na budowę kościołów, utrudniana była działalność charytatywna Kościoła. Nie pozwalano na przykład rozdzielać darów, które Kościół otrzymywał z zagranicy. O rzeczywistych zamiarach władzy dowiedzieć się można z poufnych wskazówek udzielonych przez Komitet Centralny niższemu szczeblom partyjnym w liście do egzekutyw partyjnych z lipca 1958 r. Por. P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, dz. cyt., s. 611 i 635–647.

PZPR, w marcu 1959 r. Partia, mówił W. Gomółka, nie może się pogodzić z jakąkolwiek reakcyjną działalnością polityczną ze strony Kościoła³¹. Kolejne lata PRL-u były konsekwentną realizacją próby odsunięcia Kościoła od wpływu na społeczeństwo, a szczególnie na proces wychowawczy młodych pokoleń.

2. Kościół tarnowski

II wojna światowa przyniosła też niepowetowane straty diecezji tarnowskiej, która znalazła się na terenie Generalnej Guberni, gdzie nie stosowano bezpośredniej germanizacji, ale posłużono się innymi metodami wykorzystania okupowanego terenu³². Z tego obszaru miała się bowiem rekrutować tania siła robocza dla niemieckiego przemysłu i rolnictwa. Władze okupacyjne traktowały Kościół w zależności od usług, jakie mógł oddać w realizacji tych planów. Przy tolerowaniu kultu religijnego, usuwano wszelkie akcenty patriotyczne z katechizacji³³. Wzmóżonej inwigilacji podlegało pozostawione Polakom szkolnictwo podstawowe i nauczanie religii. Warto też zaznaczyć, że w czasie okupacji ukazała się w Tarnowie niewielka publikacja, zawierająca krótki katechizm oraz zasady przygotowania dzieci do I Komunii świętej³⁴. W wyniku wojny diecezja tarnowska poniosła wprawdzie dotkliwe straty personalne³⁵ i materialne, ale okupantowi nie udało się włączyć skutecznie jej potencjału ludzkiego do swoich planów. Okres ten pozostawił jednak negatywne ślady w postawach religijno-moralnych ludzi. Życie ludzkie stało się towarem, którym handlowano, wzmógł się alkoholizm, a wielką plagą stały się kradzieże.

Czas PRL-u na terenie diecezji tarnowskiej niewiele różnił się od ogólnej sytuacji w kraju. Kościół tarnowski, na czele którego stał biskup Jan Stepa,

³¹ Por. tamże, s. 661.

³² Por. Z. Zieliński, *Religia w narodowo-socjalistycznej koncepcji społeczeństwa*, „Chrześcijanin w Świecie” 7–8 (1980), s. 24.

³³ Niemcy, wiedząc że katecheza podtrzymywała tradycje patriotyczne w zaborze austriackim, w sposób szczególny objęli represjami nauczanie religii.

³⁴ Zob. W. Dudziak, *Pouczenie o pierwszej Spowiedzi św.*, Tarnów 1944.

³⁵ Por. B. Kumor, *Diecezja tarnowska, w: Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, Z. Zieliński (red.), Warszawa 1982, s. 257. Liczba represjonowanych księży i alumnów terrorem hitlerowskim w formie uwięzienia wynosiła 102. Liczba zamordowanych kapłanów, łącznie z rektorem seminarium duchownego, ks. inf. R. Sitką, wynosiła 27, z czego 16 zginęło w obozach koncentracyjnych w Oświęcimiu, Dachau i innych, 6 rozstrzelano na miejscu, a 4 zginęło w więzieniach i w walce z wrogiem. 15 kapłanów i 3 alumnów doczekało się zwolnienia z obozu w Dachau w dniu 5 maja 1945 r. Największe nasilenie terrorku hitlerowskiego przypadło na lata: 1941, kiedy uwięziono 57 kapłanów oraz 1939 – 17 kapłanów. Jeszcze w 1944 r. przebywało w więzieniach hitlerowskich 31 kapłanów, a w roczniku diecezjalnym notowano ich jako czasowo nieobecnych w diecezji.

zmuszony był do przeciwdziałania zamierzonej ateizacji mieszkającej tu ludności. Narażona była ona na wszystkie negatywne działania władz państwowych. Nieuchronnym zjawiskiem stały się też przeobrażenia społeczno-socjologiczne mieszkającej tu ludności, co wpłynęło na zmianę dotychczasowego typu religijności. W latach 50. XX w. zaczął on zmieniać się przede wszystkim pod wpływem postępującej urbanizacji i uprzemysłowienia terenu diecezji tarnowskiej. Migracja ludności ze wsi do miast, dojazdy do pracy, docieranie na wieś konkurencyjnych wartości za pomocą środków społecznego przekazu, coraz większa niezależność dorosłych dzieci od rodziców doprowadziły do osłabienia tradycyjnej religijności wiejskiej. Na terenie diecezji tarnowskiej proces ten następował z wyraźnym opóźnieniem. Do ostatnich lat nie zmienił się właściwie wybitnie rolniczy charakter tego terenu. Wciąż występował jeszcze powszechnie tradycyjny typ religijności³⁶. Z upływem czasu narastał jednak oczywiście proces laicyzacji³⁷. Pojawiła się religijność selektywna, odchodzenie od praktyk niedzielnych, zmniejszała się akceptacja prawd religijnych i przykazań Bożych³⁸. Wydaje się jednak, że te zmiany należy interpretować w kategoriach powszechnego procesu laicyzacji, a nie w kategoriach negacji katolicyzmu w diecezji tarnowskiej³⁹. Trzeba pamiętać, że procesy przemian religijnych, podobnie jak przemian kulturowych, mają charakter długofalowy i dlatego chwilowe wahania wskaźników statystycznych nie zawsze mają znaczenie dla ogólnych trendów rozwojowych⁴⁰.

Czytelnym znakiem właściwego kierunku w duszpasterstwie była systematycznie wzrastająca liczba powołań kapłańskich i zakonnych w diecezji tarnowskiej⁴¹. Ten fenomen licznych powołań odnotowała również Stolica

³⁶ Por. J. Majka, *Jaki jest katolicyzm polski?*, w: *Socjologia religii*, F. Adamski (red.), Kraków 1983, s. 258–274.

³⁷ Por. K. Świąś, *Wartości religijno-moralne młodzieży na przykładzie wybranych szkół diecezji tarnowskiej. Studium socjologiczne*, Lublin 1994, s. 224.

³⁸ Por. J. Styrna, *Przemiany religijnej funkcji rodziny w środowisku wiejskim*, Lublin 1973, s. 115; zob. także: M. Grzanka, *Wartości religijno-moralne młodzieży robotniczej w Niedomicach. Studium socjologiczne*, Lublin 1991.

³⁹ W świetle badań socjologicznych z 1985 r. województwo nowosądeckie, należące do diecezji tarnowskiej, posiadało najwyższy wskaźnik wiernych praktykujących w Polsce, to jest około 50%, przy średniej krajowej 18,1%, w: *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*, L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), Warszawa 1991, s. 187.

⁴⁰ Por. J. Majka, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, w: *Socjologia religii*, F. Adamski (red.), Kraków 1983, s. 257.

⁴¹ Według zestawienia statystycznego, obejmującego księży diecezjalnych co do miejsca urodzenia z 1985 r., diecezja tarnowska była zdecydowanie na pierwszym miejscu wśród wszystkich diecezji polskich z liczbą 1563 księży, w: *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*, L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), Warszawa 1991, s. 409; zob. także: *Sylwetki matek kapłanów*, Z. Walkiewicz (red.), Poznań – Warszawa 1981.

Apostolska. Papież Paweł VI pisał o wielkiej rzeszy kapłanów diecezjalnych i zakonnych, którzy wyszli z diecezji tarnowskiej i pracują w duszpasterstwie niemal na całym świecie⁴². Należy również zauważyć, że stan duchowy diecezji nie był jedynie wynikiem zbiegu okoliczności historyczno-socjologicznych. Został on wypracowany w wyniku zaplanowanego i ofiarnego wysiłku duszpasterskiego. W równej mierze dotyczył on kultury duchowej, jak i inspiracji w kulturze materialnej społeczeństwa. Dzięki takiemu oddziaływaniu katolicyzm diecezji tarnowskiej można by określić jako „katolicyzm katechizmowy”⁴³. Oznaczało to, że ludność cechowała katechizmowa znajomość prawd wiary i wypełnianie nakazanych (katechizmowych) praktyk religijnych. Nadto, że ówczesny katolicyzm w tarnowskim Kościele partykularnym osiągnięto dzięki systematycznemu katechizowaniu poza szkołą i z ambon, gdzie często głoszone kazania katechizmowe⁴⁴.

Biskup Jerzy Ablewicz – następca biskupa Jana Stepy – inaugurując działalność duszpasterską w diecezji tarnowskiej, miał żywo w pamięci słowa wypowiedziane przez arcybiskupa Eugeniusza Baziaka podczas uroczystości jego konsekracji w Przemyśle: „Masz objąć władztwo dusz diecezji wielkiej. Masz przewodniczyć kapłanom tej diecezji, znanym w całej Polsce ze swej karność, swojej gorliwości, znanej także z wielkich rezultatów, metod pracy duszpasterskiej, stosowanych w tej diecezji. Masz także przewodzić wiernym, wiernym bardzo przywiązanim do Kościoła katolickiego, wiernym, którzy odznaczają się wielką pobożnością i wielkim przywiązaniem do swoich kapłanów i swoich biskupów”⁴⁵. Autentyczność takiej oceny potwierdził biskup łódzki, który przesyłając gratulacje jednocześnie też informował: „Ksiądz biskup obejmuje diecezję przodującą pod względem duszpasterskim”⁴⁶. Ta świadomość towarzyszyła biskupowi J. Ablewiczowi przez cały okres jego pasterzowania. Zabiegał też o dokładne poznanie regionu, obyczajowości, religijności, struktury społecznej i zawodowej ludności diecezji, która w swojej historii

⁴² Por. B. Kumor, *Biskupi tarnowscy i ich formacja religijno-moralna diecezji*, „Currenda” 1–3 (1988), s. 63; zob. *Podziękowanie Kongregacji Wychowania Katolickiego za sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie*, „Currenda” 1–3 (1989), s. 8–9; „Alma Mater Tarnoviensis”. *Księga pamiątkowa z okazji 150 rocznicy założenia Instytutu Teologicznego i Seminarium Duchownego w Tarnowie 1821–1971*, P. Bednarczyk, F. Gawlik (red.), Tarnów 1972.

⁴³ Por. K. Świąś, *Wartości religijno-moralne młodzieży na przykładzie wybranych szkół diecezji tarnowskiej*, dz. cyt., s. 224.

⁴⁴ Por. J. Majka, *Jaki jest katolicyzm polski?*, dz. cyt., s. 274.

⁴⁵ *Przemówienie J. E. Ks. Arcybiskupa Metropolity Eugeniusza Baziaka*, „Currenda” 4–6 (1962), s. 105.

⁴⁶ *List gratulacyjny biskupa Michała Klepacza do nowego biskupa tarnowskiego Jerzego Ablewicza*, „Currenda” 4–6 (1962), s. 132.

„była wystawiana na wielkie wstrząsy gospodarcze, społeczne, polityczne. Można by powiedzieć, że była to diecezja z dużym temperamentem społeczno-politycznym”⁴⁷. Przewidywał bowiem, że bez tej wiedzy skuteczność działalności duszpasterskiej będzie nieproporcjonalna do wykonanej pracy. Dlatego często podkreślał: „Każda diecezja urzeczywistnia jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół w swoich własnych specyficznych warunkach społecznych, kulturowych, gospodarczych, politycznych. Każda diecezja jest inna, każda ma swoją specyfikę, dlatego nazywamy ją Kościołem partykularnym”⁴⁸. Wrażliwy na przeszłość i z troską o przyszłość powierzonej sobie diecezji tarnowskiej tworzył jej teraźniejszość poprzez skuteczne inicjatywy duszpasterskie i katechetyczne⁴⁹.

⁴⁷ J. Ablewicz, *Dziękczynienie i odpowiedzialność za nasze diecezjalne dziedzictwo*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” (1986), cz. 1, s. 8.

⁴⁸ *Przemówienie biskupa Jerzego Ablewicza na rozpoczęcie pierwszej zwyczajnej sesji plenarnej IV Synodu Diecezji Tarnowskiej w bazylice katedralnej w Tarnowie 14 czerwca 1983 roku*, w: *IV Synod Diecezji Tarnowskiej*, P. Gajda, A. Kmiecik, A. Kokoszka, A. Paciorek (red.), Tarnów 1990, s. 12.

⁴⁹ Por. M. Zając, *Katechizacja w diecezji tarnowskiej w okresie posługi biskupiej Jerzego Ablewicza (1962–1990)*, Lublin 1996, s. 39–40.

Krzysztof R. Prokop

Polska Akademia Nauk

SAKRY I SUKCESJA ŚWIECEN BISKUPICH PASTERZY KOŚCIOŁA WILEŃSKIEGO Z DRUGIEJ ORAZ TRZECIEJ TERCJI XVIII STULECIA

ANOINTMENTS AND THE SUCCESSION OF THE EPISCOPAL ORDINATION IN THE SECOND AND THE FOLLOWING THIRD OF THE 18TH CENTURY

The article concerns the members of the Catholic episcopate connected with the bishops' capital in Vilnius within the second and the following third of the 18th century, during the rule of August III and Stanislaus August. The Vilnius diocese remained then within the borders of the Polish church province whose center was in Gniezno. The materials currently available in Lithuania were at that time unobtainable to the author. He succeeded, however, in examining the sources from Polish and Vatican collections. This enabled the author to present the theme of pastoral anointments in the Vilnius church within the chosen period.

Podjąwszy w poprzednim tomie „Rocznika Teologii Katolickiej” problematykę sakr i sukcesji święceń biskupich pasterzy Kościoła wileńskiego (także białostockiego) z ostatnich dwóch stuleci¹, zamierzamy ją obecnie kontynuować, obejmując

¹ K. R. Prokop, *Sukcesja apostolska biskupów i arcybiskupów wileńskich oraz białostockich w XIX i XX stuleciu*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 4 (2005), s. 165–210. Tytułem uzupełnienia do tamtego opracowania należy wspomnieć, że o konsekracji Nikodema Puzyny i Tadeusza Kundzicza wspomina współczesny wydarzeniom prałat Stanisław Szantyr ([S.] Szantyr, *Zbiór wiadomości o Kościele i religii katolickiej w Cesarstwie Rosyjskim, a szczególnie w prowincjach od Polski przyłączonych od czasu pierwszego rozbioru Polski aż do końca panowania cesarza Aleksandra I i początków panowania Mikołaja I, zebrany z pism urzędowych, dokumentów i własnego widzenia*, t. 1, Poznań 1843, s. 336 [błędnie pagina 236]), podając iż dopełnił ich w Wilnie sufragan kurlandzki Adam Kossakowski wspólnie z sufraganiem żmudzkim Szymonem Giedroyciem i unickim biskupem Orszy Adrianem Hołownią. Z kolei na daty dzieńne tychże dwóch sakr (N. Puzyna – 7 V 1817 r., T. Kundzicz – 10 V tr.) natrafiamy w materiałach do biografii biskupów i administratorów diecezji wileńskiej, zgromadzonych przez ks. Jana Nepomucena Fijałka

analogiczną analizą członków katolickiego episkopatu, związanych ze stolicą biskupią w Wilnie we wcześniejszym okresie. Ponieważ doba porozbiorowa oraz lata II Rzeczypospolitej zostały już omówione pod tym kątem, nasza uwaga kieruje się aktualnie ku przedrozbiorowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a więc ku czasom, kiedy diecezja wileńska pozostawała w obrębie polskiej prowincji kościelnej, której ośrodek stanowiło świętowojciechowe Gniezno.

Nie jest naszym zamiarem dokonywać w ramach pojedynczego artykułu zaprezentowania stanu wiedzy o sakrach i sukcesji apostolskiej od razu wszystkich biskupów ustanowionych do posługi w diecezji wileńskiej w dobie staropolskiej. Ich grono było zbyt liczne, by na coś takiego się zdobyć, stąd koniecznym zabiegiem wydaje się wprowadzenie dodatkowych cezur chronologicznych i podzielenie na części zgromadzonego materiału. Tak też obecnie uwagę skoncentrujemy na wieku XVIII – i to nawet nie całym, lecz jego drugiej i trzeciej tercji, odpowiadającym panowaniom królów Augusta III Wettyna i Stanisława Augusta Poniatowskiego. Od razu też w tym miejscu należy wyjaśnić, że o pominięciu w obecnej analizie pierwszej tercji owego ostatniego stulecia dziejów przedrozbiorowej Rzeczypospolitej zdecydował tak istotny aspekt, jak podstawa źródłowa, której zresztą nie będziemy omawiać osobno na wstępie artykułu, jako że stosowne wskazania czytelnik znajdzie przy dalszych wywodach.

W zasadzie niedostępne nam były materiały znajdujące się współcześnie na terenie Litwy, gdzie autor nie miał możliwości przeprowadzenia kwerendy, gdy tymczasem źródła ze zbiorów polskich oraz watykańskich, do których udało się dotrzeć podczas dotychczasowych kwerend piszącemu te słowa, pozwalają na w miarę pełne (a w każdym razie wolne od poważniejszych luk) przedstawienie tematyki sakr pasterzy Kościoła wileńskiego właśnie dla drugiej i trzeciej tercji XVIII w., natomiast w odniesieniu do pierwszej kwestie wymagające dopiero wyjaśnienia póki co przeważają nad tymi należycie już rozpoznanymi. Wypada tedy żywić nadzieję, że dalsza kwerenda archiwalna, zwłaszcza po objęciu nią zbiorów litewskich oraz rosyjskich, jako że trudna do oszacowania, ale bez wątpienia bardzo duża liczba świadectw do dziejów (również kościelnych) przedrozbiorowej Rzeczypospolitej Obojga

(zob. *Katalog rękopisów Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Sygnatury 4716–4796*, oprac. B. Sieraczyńska, Z. Solak, J. Staszek, K. Szymurowa, Wrocław – Warszawa – Kraków 1998, s. 34, nr 4751/8 i 4751/10). Jedną więcej informacją o święceniach biskupich Hieronima Strojnowskiego widnieje w wypisach ks. Jana Kurczewskiego z akt wileńskiej kapituły katedralnej (J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju*, t. 3. *Streszczenie aktów kapituły wileńskiej*, Wilno 1916, s. 421), natomiast obszerna relacja z konsekracji bł. Jerzego Matulewicza zawarta została w ukazującym się od roku 1916 „Dzienniku Wileńskim” („Dziennik Wileński” 3 (1918), nr 280 (z 1 XII 1918 r.), s. 2; nr 282 (z 4 XII 1918 r.), s. 3).

Narodów trafiła w dobie porozbiorowej do Sankt Petersburga, Moskwy czy innych miejsc na terenie Rosji, pozwoli niejedną jeszcze zagadkę rozwikłać i usunąć przynajmniej część istniejących niewiadomych. Należy jednak liczyć się też z prawdopodobieństwem, że szereg kwestii pozostanie już na zawsze nieodgadnionych, bowiem mnogie wszak zabytki, odnoszące się do historii szeroko rozumianej polskiej państwowości, tudzież cywilizacji, uległy bezpowrotnemu zniszczeniu na skutek czy to nieszczęść losowych, czy też kataklizmów dziejowych. Ten lub inny zabytek piśmiennictwa mógł tymczasem stanowić jedyne świadectwo zawierające wzmiankę na dany temat (w naszym przypadku chodzi konkretnie o sakry biskupie). Oczywiście im wcześniejsza epoka, tym owych współczesnych przekazów jest w ogólności mniej, co siłą rzeczy rzutuje na istniejące możliwości poznawcze. Wydaje się wszakże, że również tematykę konsekracji biskupów wileńskich z XVII i XVI, a nie wykluczone, że nawet i XV w., będzie można omówić w przyszłości w sposób w miarę pełny i tym samym zaistnieje możliwość przyporządkowania owego liczego grona członków katolickiego episkopatu do konkretnych linii sukcesji święceń biskupich. Obecnie uczynimy to w odniesieniu do hierarchów z doby panowań Augusta III i Stanisława Augusta.

W momencie zmiany na tronie polskim w roku 1733 posługę w diecezji wileńskiej sprawowało trzech biskupów. Ordynariuszem był od niedawna Mikołaj Jan Zienkowicz, który w gronie episkopatu znalazł się jeszcze w roku 1718, natomiast rządy pasterskie w Wilnie objął w roku 1730². U jego boku sufraganiem wileńskim był tytulariusz Antipatris Jerzy Kazimierz Ancuta, brat niegdyśszego koadiutora i przez krótko ordynariusza *loci* Macieja Józefa Ancuty, biskupem ustanowiony za staraniem tegoż ostatniego (wszakże dopiero po jego śmierci) w roku 1723. Nietypowa sytuacja miała natomiast miejsce

² O okolicznościach swego powołania na stolicę biskupią w Wilnie M. J. Zienkowicz pisał w roku 1733 w pierwszej spośród przesłanych do Rzymu w ciągu długoletnich rządów relacji o stanie diecezji: „Post obitum piae memoriae Illustrissimi Caroli Pancerzynski, Serenissimus Rex Poloniarum Augustus Secundus nominaverat primum Illustrissimum Szaniawski, episcopum Chelmensensem, quia tamen eum capitulum non elegit, eo quod non fuit patriota Magni Ducatus Lithuaniae, ideo dictus Serenissimus Rex me secundo nominavit” (*Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lithuaniae*, t. 1. *Dioeceses Vilnensis et Samogitiae*, P. Rabikauskas (ed.), Romae 1971, s. 118–119). Suplika króla Augusta II, w której monarcha przedstawił Stolicy Apostolskiej jako kandydata na biskupstwo wileńskie M. J. Zienkowicza, nosi datę 15 IV 1730 r. (*Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi* (dalej skrót: HC), t. 6 (1730–1799), cur. R. Ritzler & P. Sefrin, Patavii 1958, s. 442).

w przypadku drugiej z istniejących w strukturach Kościoła wileńskiego sufraganii, mianowicie białoruskiej. Zajmujący ją od roku 1722 Bogusław Gosiewski został wprawdzie z początkiem roku 1725 biskupem smoleńskim, ponieważ jednak powierzona mu diecezja, formalnie rezydencjalna, *de facto* miała charakter tytularny, rzeszonemu hierarsze Stolica Święta zezwoliła zachować nadal funkcję sufragana białoruskiego, która to osobliwa „unia personalna” przetrwała do jego śmierci w roku 1744.

Wszyscy ci trzech hierarchowie weszli do grona episkopatu katolickiego Rzeczypospolitej Obojga Narodów na długo przed rokiem 1733 (w latach 1718–1723), stąd też przy wyznaczonych dla obecnego opracowania ramach chronologicznych ich sakry pozostają poza obszarem naszego zainteresowania (z pojedynczym wyjątkiem, o czym dalej). Jedynie tedy na marginesie wspomnieć można, iż Bogusławowi Gosiewskiemu święceń biskupich udzielić miał ordynariusz warmiński (a niebawem metropolita gnieźnieński i prymas) Teodor Andrzej Potocki (konsekracja ta odbyła się w należącym do misjonarzy św. Wincentego a Paulo kościele pw. Krzyża Św. w Warszawie³), gdy z kolei w odniesieniu do Jerzego Kazimierza Ancuty nie dysponujemy precyzyjną informacją, kto i gdzie udzielił mu sakry. Zapewne pełni kapłaństwa zamierzał on dostąpić przez posługę swego brata Macieja Józefa Ancuty, ów wszakże zmarł 18 I 1723 r., wkrótce po wstąpieniu na stolicę biskupią w Wilnie, podczas gdy prekonizacja nowego sufragana nastąpiła dopiero 27 IX tr. W tym kontekście można by oczywiście wyrazić przypuszczenie, że święcenia biskupie J. K. Ancuta przyjął w takim razie zapewne z rąk kolejnego ordynariusza wileńskiego, okazuje się ono wszakże nieuprawnione. Oto wzmiankowany w aktach miejscowej kapituły katedralnej pod datą 28 IX 1723 r. jeszcze jako nominat, na sesji kapitulnej 9 XI tr. duchowny ten występuje już jako biskup sufragan, a nie nadal z tytułem nominata na sufraganię, co pozwala wnioskować, że czy to w ciągu miesiąca października (jeśli już, to raczej pod koniec), czy też w pierwszych dniach listopada 1723 r. odbyła się jego konsekracja. Tymczasem elekcja przez kapitułę wileńską nowego ordynariusza *loci*, którym został uprzednio desygnowany przez monarchę Karol Piotr Pancerzyński, dotychczasowy biskup smoleński, miała miejsce dopiero 24 III 1724 r., zaś na stosowną decyzję Stolicy Apostolskiej o translacji trzeba było zaczekać jeszcze przez bez mała pół roku

³ Archivio Segreto Vaticano (dalej skrót: ASV), Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 111, k. 629r, 631r, 632r; zob. również: K. R. Prokop, *Pasterze i rządcy diecezji mińskiej, pińskiej i drohiczyńskiej*, Drohiczyn 2006, s. 20; por. J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli do połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*, t. 4, Poznań 1891, s. 452.

(11 IX tr.)⁴. A zatem święcenia biskupie Jerzy Kazimierz Ancuta przyjął w okresie trwania wakatu w diecezji wileńskiej⁵. Pozostaje wreszcie osoba najwcześniejszej spośród owych trzech hierarchów powołanego do godności pasterskiej Mikołaja Jana Zienkowicza, przy czym ponieważ poczynienie stosownych ustaleń na temat jego sakry będzie nieodzowne dla określenia przynależności do konkretnych linii sukcesji apostołskiej kilku innych biskupów, o których przyjdzie nam pisać w zasadniczej części obecnej analizy, dlatego kwestię tę pozostawimy chwilowo na boku, by powrócić do niej w dalszej części opracowania.

Pierwszym hierarchą, ustanowionym do posługi w Kościele wileńskim w interesującym nas przedziale czasu, tj. po roku 1733, był Józef Julian Stanisław Sapieha, przedstawiciel jednego z najznaczących na Litwie rodów magnackich, z którego zresztą wywodziło się także trzech innych biskupów (najbardziej znany spośród nich to oczywiście kardynał Adam Stefan Sapieha – postać już z XX stulecia). Urodzony w roku 1708 w Gdańsku, nominację biskupią uzyskał w wieku zaledwie 29 lat. Pozostawała ona w związku m.in. z faktem, że 16 IV 1737 r. odszedł do wieczności wspomniany już tu sufragan wileński Jerzy

⁴ Zob. m.in.: Biblioteka Narodowa w Warszawie, mf A 1936 [= Lietuvos Mokslų Akademijos Biblioteka w Wilnie, sygn. F 9 – 162–166]: Materiały do dziejów historii diecezji wileńskiej z aktów kapituły katedralnej wileńskiej zebrane przez ks. Mamerta Herbuta (dalej skrót: Materiały Mamerta Herbuta), k. 1r–6r (przy translacji z biskupstwa smoleńskiego na wileńskie Karol Piotr Pancerzyński złożył przysięgę na wierność Stolicy Apostolskiej na ręce ordynariusza poznańskiego Jana Joachima Tarły); J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 290–292; także: J. I. Kraszewski, *Wilno od początków jego do roku 1750*, t. 2, Wilno 1840, s. 510 (nr XXVI–XXVII); W. Przyalgowski, *Żywoty biskupów wileńskich*, t. 3, Sankt Petersburg 1860, s. 122–133; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa diecezji wileńskiej oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*, Wilno 1912, s. 53, 80–81; C. Falkowski, *Ancuta Maciej Józef († 1723), biskup wileński, referendarz litewski*, w: *Polski słownik biograficzny* (dalej skrót: PSB), t. 1, Kraków 1935, s. 90–91; T. Długosz, *Dzieje diecezji smoleńskiej*, Lwów 1937, s. 78 (nr 13); *Relationes status dioecesium 1710–1721 metai*, I. Katilienė (ed.), Vilnius 2004, s. 598/599–604/605. Kronika ta kończy się na 31 VIII 1723 r. (obejmuje zaś okres od 1 IV 1710 r.), stąd nie znajdujemy tam informacji o sakrze J. K. Ancuty, która nastąpiła wszak dopiero w ciągu października lub w początkach listopada 1723 r. (już za to w odniesieniu do daty 23 I tr. jest on tam wspomniany jako „nominatus suffraganeus Vilnensis” – tamże, s. 598/599). Ze źródła tego dowiadujemy się także, że w dniach 7–19 IV 1723 r. przebywał w Wilnie ordynariusz wrocławski Krzysztof Antoni Szembek (tamże, s. 606/607–608/609), jednakże dla wyżej wskazanej przyczyny nie mógł on udzielić wówczas sakry desygnowanemu na miejscową sufraganię duchownemu, skoro ten nie był jeszcze prekonizowany przez Stolicę Apostolską.

⁵ Zob. nadto: *Diarium Collegii Societatis Jesu ab anno 1710 ad anni 1723 septembrem exclusive. Vilniaus jėzuitų kolegijos dienoraštis 1710–1721 metai*, I. Katilienė (ed.), Vilnius 2004, s. 598/599–604/605. Kronika ta kończy się na 31 VIII 1723 r. (obejmuje zaś okres od 1 IV 1710 r.), stąd nie znajdujemy tam informacji o sakrze J. K. Ancuty, która nastąpiła wszak dopiero w ciągu października lub w początkach listopada 1723 r. (już za to w odniesieniu do daty 23 I tr. jest on tam wspomniany jako „nominatus suffraganeus Vilnensis” – tamże, s. 598/599). Ze źródła tego dowiadujemy się także, że w dniach 7–19 IV 1723 r. przebywał w Wilnie ordynariusz wrocławski Krzysztof Antoni Szembek (tamże, s. 606/607–608/609), jednakże dla wyżej wskazanej przyczyny nie mógł on udzielić wówczas sakry desygnowanemu na miejscową sufraganię duchownemu, skoro ten nie był jeszcze prekonizowany przez Stolicę Apostolską.

Kazimierz Ancuta⁶. Tego samego dnia ordynariusz loci Mikołaj Jan Zienkowicz desygnował na sufraganię właśnie młodego Sapiechę, jak o tym zresztą ów ostatni sam wspomina w prowadzonym w tamtych latach diariuszu⁷. W rzeczywistości jednak jeszcze w roku poprzednim, dzięki wstawiennictwu kanclerza wielkiego litewskiego Jana Fryderyka Sapiehy, jego krewniak desygnowany został przez króla Augusta III koadiutorem z prawem następstwa przy biskupie Wilna (monarsza suplika do Stolicy Apostolskiej nosi datę 4 VII 1736 r.), co też usankcjonowała stosowna elekcja ze strony miejscowej kapituły katedralnej (16 X tr.). Ostatecznie 12 VI 1737 r. papież Klemens XIII udzielił prekonizacji Sapieże, który – właśnie jako koadiutor posuniętego w latach pasterza Kościoła wileńskiego – otrzymał tytularną stolicę biskupią Diocezarei (Diocesarea).

O zapadłej w Rzymie decyzji nominat dowiedział się w miesiąc później, tj. 12 VII tr. (przy tej okazji zanotował w przywołanym już diariuszu, że jego prekonizacja miała miejsce jakoby jeszcze 8 VI), zaś stosowne dokumenty Stolicy Świętej (bulle papieskie) nadeszły do Wilna i znalazły się w jego rękach 2 VIII⁸. Tym samym mogły obecnie rozpocząć się właściwe przygotowania do konsekracji Józefa Juliana Sapiehy, który o udzielenie święceń biskupich poprosił ordynariusza *loci*, swego koadiuta. Z kolei na współkonsekratorów zaproszeni zostali biskupi żmudzki Jozafat Karp (*nota bene* sam konsekrowany zaledwie kilka miesięcy wcześniej w wileńskiej katedrze przez M. J. Zienkowicza) oraz smoleński Bogusław Gosiewski, który to – jak wcześniej wspomniano – sprawował zarazem obowiązki sufragana białoruskiego. Pomiedzy tymi dwoma hierarchami doszło wszakże wówczas do sporu o precedencję, bo jakkolwiek diecezja żmudzka w *cursus honorum* biskupstw Rzeczypospolitej Obojga Narodów znajdowała się wyżej aniżeli smoleńska, to jednak B. Gosiewski uważał, że z racji starszeństwa sakry przysługuje mu pierwszeństwo przed J. Karpiem. Kiedy kontrowersja ta rozstrzygnięta została nie po myśli Gosiewskiego, w przeddzień aktu święceń biskupich tytulariusza Diocezarei wycofał się on z przyjętego uprzednio na

⁶ „Kurier Polski” 1737, nr XXI, s. [4]; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 313 (gdzie wszakże data 16 V 1737 r.); nadto: J. Wolff, *Senatorowie i dygnitarze Wielkiego Księstwa Litewskiego 1386–1795*, Kraków 1885, s. 309; C. Falkowski, *Ancuta Jerzy Kazimierz († 1737), biskup sufragan wileński, referendarz litewski*, w: PSB, t. 1, s. 90.

⁷ Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. BOZ 941: *Diarium vitae Illustrissimi, Excellentissimi ac Reverendissimi Domini, Domini Josephi Juliani comitis Sapieha, episcopi Diocesariensis, coadiutoris Vilmensis, manu propria conscriptum et gesta varia memoranda intra decursum vitae ipsius adnotata* (dalej skrót: *Diarium vitae Josephi Juliani Sapieha*), s. 244–245 („Die 16 Aprilis A.D. 1737 Ancuta, suffraganeus Vilmensis, phtysi consumptus, lente moritur (...). Eadem die episcopus [Vilmensis] mihi suffraganeatum appromisit”).

⁸ Tamże, s. 251; zob. także akta procesu informacyjnego, poprzedzającego wyniesienie J. J. Sapiehy do godności biskupiej: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 123, k. 555r–574v.

siebie zobowiązania bycia współkonsekratorem Sapiehy. Na szczęście ów krok biskupa smoleńskiego nie wywołał poważniejszych komplikacji, wraz bowiem z ordynariuszem żmudzkiem przybył do Wilna na mającą się odbyć uroczystość jego sufragana Aleksander Horain. On też zajął miejsce urażonego hierarchy jako drugi współkonsekrator (w innym przypadku być może zasłaby konieczność przesunięcia terminu ceremonii). A zatem mimo tamtego niezbyt miłego incydentu sakra Józefa Juliana Sapiehy odbyła się bez przeszkód w niedzielę 1 IX 1737 r. w katedrze w Wilnie, przy czym głównym konsekratorem był Mikołaj Jan Zienkiewicz, współkonsekratorami Jozafat Karp i Aleksander Horain. Obok nich nie zabrakło też w świątyni katedralnej wspomnianego wyżej biskupa smoleńskiego, który jakkolwiek powodowany ambicjami zrezygnował z funkcji współkonsekratora, to jednak najwyraźniej nie poczuł się aż do tego stopnia urażonym, by w ogóle nie pojawić się na tamtym uroczystym akcie⁹.

Jakkolwiek tytulariusz diecezarski, którego sakrze oraz towarzyszącym jej okolicznościom poświęciliśmy powyżej nieco więcej uwagi, do grona episkopatu należał przez ponad 14 lat, to jednak nie dane mu było przeżyć swego koadiuta i objąć rządów w Kościele wileńskim. Zaważyła na tym przedwczesna śmierć J. J. Sapiehy w wieku 46 lat, która nastąpiła 4 XII 1754 r.¹⁰ Zwolnioną przez jego zgon sufraganię w Wilnie objął wówczas o wiele starszy, bowiem zbliżający się do 70. roku życia Antoni Józef Żółkowski, który stosowną prowizję papieską uzyskał 21 VII 1755 r. W tamtym momencie biskupem był on wszakże już od ponad dekady, jako że jemu właśnie przypadła w roku 1744 sufragania

⁹ *Diarium vitae Josephi Juliani Sapieha*, s. 253–255 (zwł. s. 254); „Kurier Polski” 1737, nr XXXVI, s. [3]–[4]; także: Z. Zielińska, *Sapieha Józef Stanisław (1708–1754), biskup koadiutor wileński, referendarz wielki duchowny litewski*, w: PSB, t. 35, Warszawa – Kraków 1994, s. 24; por. J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 313.

¹⁰ Biblioteka Naukowa Księży Jezuitów w Krakowie, rkp b. sygn. (fotokopia) [= Lietuvos Valstybinis Istorijos Archyvas w Wilnie, sygn. F 1135 ap 20]: *Diarium Collegii Academici Vilnensis Societatis Jesu 1752–1766* (dalej skrót: *Diarium Collegii Academici Vilnensis*), k. 44v; „Kurier Polski” 1754, nr LXXVI, s. [1]–[2]; *Rękopism X. Bagińskiego, dominikanina prowincji litewskiej (1747–1784 r.)*, wyd. E. Tyszkiewicz, Wilno 1864, s. 27; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 339; nadto: J. Wolff, *Senatorowie i dygnitarze*, dz. cyt., s. 310; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, Wilno 1908, s. 323 (nr 18); Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów obrządku łacińskiego przedrozbiorowej Polski*, w: *Sacrum Poloniae Millenium. Rozprawy – Szkice – Materiały historyczne*, t. 1, Rzym 1954, s. 551; HC, t. 6, 442; *Urzędnicy centralni i dygnitarze Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku. Spisy*, H. Lulewicz i A. Rachuba (oprac.) (*Urzędnicy dawnej Rzeczypospolitej XII–XVIII wieku. Spisy*, t. 11), Kórnik 1994, s. 172 (nr 1355), 238; Z. Zielińska, *Sapieha Józef Stanisław*, dz. cyt., s. 24–27 (toż w: *Dom Sapieżyński*, E. Sapieha (oprac.), Warszawa 1995, s. 449–454); P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 393; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 855–856; *Wileński słownik biograficzny*, H. Dubowik i L. J. Malinowski (red.), (*Encyklopedia Ziemi Wileńskiej*, t. 1), Bydgoszcz 2002, s. 356.

białoruska po zmarłym 23 VI tr. Bogusławie Gosiewskim¹¹. Będący poprzednio archidiakonem białoruskim, kanonikiem wileńskim i smoleńskim oraz proboszczem stwołowickim, 58-letni A. J. Żółkowski prekonizowany został 7 XII 1744 r. przez papieża Benedykta XIV tytulariuszem Alalii – z przeznaczeniem do posługi w diecezji wileńskiej właśnie w charakterze sufragana białoruskiego¹². Jego konsekracja odbyła się też w katedrze w Wilnie w niedzielę 21 II 1745 r., zaś dopełnił jej ordynariusz *loci* Mikołaj Jan Zienkowicz wspólnie z biskupami: żmudzkim Antonim Dominikiem Tyszkiewiczem i inflanckim (wendeńskim) Józefem Dominikiem Puzyną¹³. Zastanowienie wzbudzić może fakt, że jednym ze współkonsekratorów nie był koadiutor wileński Józef Julian Sapieha, jak jednak można wywnioskować w oparciu o zapiski z jego diariusza, hierarcha ów w tamtym momencie przebywał w ogóle poza Wilnem (na powrót widzimy go tam dopiero 10 IV 1745 r., a już 13 VII tr. ponownie wyjechał), w czego następstwie w rzeczonym źródle brak nawet jakiegokolwiek wzmianki o sakrze tytularnego biskupa alalińskiego¹⁴.

Kiedy w roku 1755 Antoni Józef Żółkowski uzyskał przeniesienie z sufraganii białoruskiej na wileńską, nowym sufraganiem dla Białorusi został w jego miejsce bratanek zasiadającego na stolicy biskupiej w Wilnie pasterza, 46-letni Tomasz Ignacy Zienkowicz, dotychczasowy prałat kustosz kapituły¹⁵. Prekonizowany 21 VII 1755 r. przez papieża Benedykta XIV tytulariuszem Areopolis (od razu zatem w tym samym dniu, w którym miała miejsce translacja A.J. Żółkowskiego), święcenia biskupie przyjął w niedzielę 9 XI 1755 r. w świątyni katedralnej w Wilnie. Obowiązków konsekratora swego krewniaka nie podjął się wszakże –

¹¹ Zob. *Diarium vitae Josephi Juliani Sapieha*, s. 388–389; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 323; także: T. Długosz, *Dzieje diecezji smoleńskiej*, s. 78 (nr 14); E. Rostworowski, *Gosiewski Bogusław Korwin herbu Ślepowron (ok. 1660–1744), biskup smoleński*, w: PSB, t. 8, Wrocław – Kraków – Warszawa 1959–1960, s. 340–342; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 126–127; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 803, 837–838; K. R. Prokop, *Pasterze i rządcy*, dz. cyt., s. 20.

¹² Zob. akta procesu informacyjnego: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 131, k. 1r–11v.

¹³ ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 131, k. 4v („iuramentum ante munus consecrationis”); „Kurier Polski” 1745, nr CCCCXXXI, s. [2]; Materiały Mamerta Herbuta, k. 61r; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 324; K. R. Prokop, *Pasterze i rządcy*, dz. cyt., s. 20.

¹⁴ *Diarium vitae Josephi Juliani Sapieha*, s. 406–410.

¹⁵ Zob. *Encyklopedia powszechna [Orgelbranda]*, t. 28, Warszawa 1868, s. 610–611 (F. M. Sobieszczański); J. Wolff, *Senatorowie i dygnitarze*, dz. cyt., s. 280; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 323–324 (nr 20); t. 3, s. 323; tenże, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 85; Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów*, dz. cyt., s. 597; HC, t. 6, s. 97–98; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., t. 1, s. 15; *Urzednicy centralni i dygnitarze*, dz. cyt., s. 131 (nr 975), 181 (nr 1444), 253; T. Kasabula, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 146–150; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 516; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 839; *Wileński słownik biograficzny*, s. 443.

jak można by było oczekiwać – ordynariusz *loci* Mikołaj Jan Zienkowicz, bowiem liczył sobie wówczas 85 lat i tego rodzaju trud przekraczał jego siły. Wyręczył go w tej funkcji wspomniany już wcześniej biskup żmudzki Antoni Dominik Tyszkiewicz, u boku którego wystąpili w charakterze współkonsekratorów dwaj sufragani: wileński Antoni Józef Żółkowski oraz żmudzki Aleksander Horain¹⁶. Godność sufragana białoruskiego Tomasz Ignacy Zienkowicz piastował zresztą niezbyt długo, bowiem w siedem i pół roku później, kiedy 19 I 1763 r. dobiegło kresu życie biskupa Antoniego Józefa Żółkowskiego¹⁷, dane było tytulariuszowi areopolitańskiemu pójść w jego ślady i uzyskać translację z sufraganii białoruskiej na wileńską (od tamtej starszą metryką i przede wszystkim lepiej uposażoną, a tym samym bardziej eksponowaną). Stosowną decyzję w owej materii podjął wszakże już nowy pasterz Kościoła wileńskiego, jako że stryj Tomasza Ignacego Zienkowicza, ordynariusz Mikołaj Jan Zienkowicz, odszedł do wieczności niemal dokładnie w rok przed A. J. Żółkowskim – 23 I 1762 r.¹⁸

Jego następcą jeszcze z końcem stycznia 1762 r. król August III desygnował biskupa żmudzkiego Antoniego Dominika Tyszkiewicza. Kiedy wszakże ów niespodziewanie zmarł 30 I tr., w drugim tygodniu lutego na stolicę biskupią

¹⁶ ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 151, k. 552r (por. k. 556r); *Diarium Collegii Academici Vilnensis*, k. 58r; „Kurier Polski” 1755, nr CXXII, s. [2]–[3]; Materiały Mamerta Herbuta, k. 101v; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 340; K. R. Prokop, *Pasterze i rządcy*, dz. cyt., s. 20–21; por. T. Kasabuła, *Ignacy Massalski, biskup wileński*, Lublin 1998, s. 147 (który to autor podaje błędną datę 2 XI 1755 r.).

¹⁷ Zob. m.in.: Archiwum Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie, sygn. S–Wi–4: *Hystoria domus seu acta particularia seu diarium Conventus Custodialis Vilensis Ordinis Minorum Obs. A^o 1761 inchoatum* (dalej skrót: *Hystoria Conventus Custodialis Vilnensis*), s. 50; *Diarium Collegii Academici Vilnensis*, k. 188r; *Pamiętniki Józefa Kossakowskiego, biskupa inflanckiego, 1738–1788*, wyd. A. Darowski, Warszawa 1891, s. 41; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 345; także: J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 85; tenże, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 323 (nr 19); J. Poplatek, *Wykaz alumnów Seminarium Papieskiego w Wilnie 1582–1773*, „Ateneum Wileńskie” 14 (1936), s. 267 (nr 417); Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów*, dz. cyt., s. 597; HC, t. 6, s. 71; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., t. 1, s. 15; T. Kasabuła, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 146; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 522; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 839; *Wileński słownik biograficzny*, dz. cyt., s. 448.

¹⁸ Zob. m.in.: *Hystoria Conventus Custodialis Vilnensis*, s. 30–31; *Diarium Collegii Academici Vilnensis*, k. 156v; „Kurier Warszawski” 1762, nr 9 (z 30 I 1762 r.), s. [1]; *Rękopism X. Bagińskiego*, dz. cyt., s. 35–36; *Pamiętniki Marcina Matuszewicza, kasztelana brzeskiego-litewskiego, 1714–1765*, wyd. A. Pawiński, t. 3, Warszawa 1876, s. 157–158; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 344; także: J. I. Kraszewski, *Wilno od początków jego*, dz. cyt., t. 2, s. 510–511 (nr XXVIII); W. Przyłgowski, *Żywoty biskupów*, dz. cyt., t. 3, s. 133–169; *Encyklopedia powszechna [Orgelbranda]*, t. 28, s. 610 (F. M. Sobieszczański); J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 316 (nr 27); tenże, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 53–55; Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów*, dz. cyt., s. 596–597; HC, t. 6, s. 442; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., t. 1, s. 12, 231; T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji*, dz. cyt., s. 28 (nr 28); V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 501–511; *Wileński słownik biograficzny*, s. 443.

w Wilnie przedstawiony został z kolei dotychczasowy referendarz duchowny Wielkiego Księstwa Litewskiego Ignacy Jakub Massalski (suplika królewska z 13 II tr.), który prekonizację papieską uzyskał (ze strony Klemensa XIII) 29 III tr.¹⁹ Warto w tym miejscu dodać, że był to pierwszy, od bez mała wieku, pasterz Kościoła wileńskiego, który w momencie powierzenia mu tej eksponowanej stolicy nie należał jeszcze do grona episkopatu, lecz dopiero teraz przyjąć miał sakrę (poprzedni to Mikołaj Stefan Pac – jeśli nie brać w rachubę będącego wpierw koadiutorem Macieja Józefa Ancuty, który zresztą zaraz u progu rządów zmarł). Odbyla się ona zatem ze szczególnie uroczystą oprawą w niedzielę 2 V 1762 r. w Wilnie, w katedrze św. Stanisława, przy czym z jakichś względów mający przyjąć święcenia biskupie duchowny nie zatroszczył się o to, by ów akt zaszczylił swą obecnością pasterz którejkolwiek innej spośród ówczesnych diecezji Rzeczypospolitej Obojga Narodów. W konsekwencji całą trójkę konsekratorów tworzyli sufragani, mianowicie wileński Antoni Józef Żółkowski, białoruski Tomasz Ignacy Zienkowicz i żmudzki Aleksander Horain. Temu ostatniemu, jako spośród nich najstarszemu sakrą (niespełna dwa miesiące wcześniej obchodził jej trzydziestą rocznicę), przypadły obowiązki głównego konsekratora, natomiast dwaj pozostali byli współkonsekratorami²⁰. W dwa tygodnie później, 16 V 1762 r., I. J. Massalski dopełnił uroczystego ingresu²¹,

¹⁹ Zob. akta procesu informacyjnego: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 150, k. 594r–602v; także: „Kurier Warszawski” 1762, nr 13 (z 13 II 1762 r.), s. [1]; HC, t. 6, s. 442.

²⁰ Hystoria Conventus Custodialis Vilnensis, s. 35; Diarium Collegii Academici Vilnensis, k. 168r–v; „Kurier Warszawski” 1762, nr 35 (z 1 V 1762 r.), s. [2], nr 39 (z 15 V 1762 r.), s. [2]–[3]; *Pamiętniki Marcina Matuszewicza*, dz. cyt., t. 3, s. 172; *Pamiętniki Józefa Kossakowskiego*, dz. cyt., s. 35 (z błędną datą 3 V 1761 r.); także: W. Przyalgowski, *Żywoty biskupów*, dz. cyt., t. 3, s. 173; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 55; I. Szybiak, *Massalski Ignacy Jakub herbu własnego (1726–1794), biskup wileński, działacz polityczny, prezes Komisji Edukacji Narodowej*, w: PSB, t. 20, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975, s. 135 (gdzie jako datę sakry błędnie podano 27 VII 1762 r., którą przytacza również J. M. Giżycki, *Wiadomości o dominikanach prowincji litewskiej*, t. 1, Kraków 1917, s. 274); T. Kasabula, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 92–93 (tamże również przyp. 252); por. Materiały Mamerta Herbuta, k. 117r. Zestawienie drukowanych panegiryków ogłoszonych z okazji konsekracji I. J. Massalskiego oraz późniejszych kolejnych jej rocznic podaje: K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 22, Kraków 1908, s. 213–215. *Nota bene* okolicznościowe kazanie podczas tamtego aktu święceń biskupich wygłosił (i następnie wydał drukiem) ówczesny prepozyt wileński i archidiakon żmudzki Jan Stefan Giedroyc, już wkrótce powołany przez nowego ordynariusza *loci* na sufraganię białoruską (zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 17, Kraków 1899, s. 134; T. Turkowski, *Giedroyc Jan Stefan (zm. 1803), biskup inflancki, następnie żmudzki*, w: PSB, t. 7, Kraków 1948–1958, s. 427).

²¹ Hystoria Conventus Custodialis Vilnensis, s. 36; Diarium Collegii Academici Vilnensis, k. 170r–v; „Kurier Warszawski” 1762, nr 41 (z 22 V 1762 r.), s. [2]; *Rękopism X. Bagińskiego*, dz. cyt., s. 36; por. J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 344. Pierwotnie data ingresu I. J. Massalskiego wyznaczona została na 9 V 1762 r., wskazuje na prośbę wojewody wileńskiego Michała Kazimierza Radziwiłła, który pragnął w akcie tym osobiście uczestniczyć, została ona przesunięta na tydzień później, tj. właśnie na 16 V tr. (Hystoria Conventus Custodialis Vilnensis, s. 36). Rzeczony M. K. Radzi-

zaś po upływie kolejnego miesiąca jemu samemu dane było po raz pierwszy udzielić święceń biskupich, jako że wspólnie z Antonim Józefem Żółkowskim i Aleksandrem Horainem konsekrował 13 VI tr. w katedrze w Wilnie nowego ordynariusza żmudzkiego Jana Dominika Łopacińskiego²².

Kolejnym hierarchą, który otrzymał sakrę właśnie z rąk Ignacego Jakuba Massalskiego, był nowy sufragan białoruski Jan Stefan Giedroyc. Od razu w tym samym dniu, w którym Tomasz Zienkiewicz uzyskał translację z sufraganii białoruskiej na wileńską, tj. 22 VIII 1763 r., otrzymał on ze strony papieża Klemensa XIII prekonizację na biskupa tytularnego Uranopolis (Verinopolis)²³, jednakże z nieznanymi nam przyczyn z dopełnieniem konsekracji J. S. Giedroycia zwlekano bez mała pół roku. W doprowadzonych dla roku 1763 tylko do dnia 27 X wypisach ks. Mamerta Herbuta z wileńskich akt kapitulnych ów nowy członek episkopatu określany jest do samego końca wskazanego okresu mianem „nominata”, „nominata sufragana” czy też „nominata biskupa”²⁴. Po tym w rzeczonym źródle następuje luka aż do 12 III 1764 r., pod którą to datą tytulariusz Uranopolis wspomniany jest jako biskup sufragan, a nie nominat, już zatem posiadał wówczas sakrę²⁵. Otrzymał ją dokładnie miesiąc wcześniej, w niedzielę 12 II 1764 r., o czym dowiadujemy się z kolei z diariusza Akademii Wileńskiej (*Diarium Collegii Academici Societatis Jesu*). Uroczysty ów akt miał miejsce w murach świątyni katedralnej w Wilnie, zaś jako główny konsekратор wystąpił pasterz diecezji, biskup I. J. Masalski. W oparciu o dostępny nam materiał nie jesteśmy natomiast w stanie jednoznacznie określić, którzy inni

wił zmarł zresztą zaledwie 22 V tr. – na skutek przeziębienia się podczas owych uroczystości ingresowych (H. Dymnicka-Wołoszyńska, *Radziwiłł Michał Kazimierz zwany Rybeńko herbu Trąby (1702–1762), hetman wielki litewski, wojewoda wileński, ordynat nieświeski i ołycki*, w: PSB, t. 30, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 305); zob. także: T. Kasabuła, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 94–96.

²² *Hystoria Conventus Custodialis Vilmensis*, s. 41; *Diarium Collegii Academici Vilmensis*, k. 175r; „*Kurier Warszawski*” 1762, nr 51 (z 26 VI 1762 r.), s. [1]–[2]; M. Wołoncewicz, *Biskupstwo żmudzkie*, Kraków 1898, s. 102.

²³ Zob. akta procesu informacyjnego: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 151, k. 560r–575v; nadto: *Encyklopedia powszechna [Orgelbranda]*, t. 9, Warszawa 1862, s. 724–726 (J. Bartoszewicz); J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 326 (nr 11); tenże, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 85; T. Turkowski, *Giedroyc Jan Stefan*, dz. cyt., s. 427–418; Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów*, dz. cyt., s. 455; HC, t. 6, s. 438; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., t. 1, s. 15, 230, 558; T. Kasabuła, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 154–156; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 115–116; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 839; *Wileński słownik biograficzny*, s. 85.

²⁴ Zob. Materiały Mamerta Herbuta, k. 120r–122v (sesje odbyte w dniach 28 i 30 IX, 3, 4, 18, 19 i 27 X 1763 r.).

²⁵ Tamże, k. 123v. Z kolei w ówczesnej kronice bernardynów wileńskich o J. S. Giedroyciu, jako biskupie, czytamy dopiero w odniesieniu do daty 21 IX 1764 r., kiedy to udzielił on święceń klerikom z tegoż zakonu (natomiast 26 IX tr. przewodniczył w Wilnie uroczystem obchodom wspomnienia liturgicznego bł. Józafata Kuncewicza). *Hystoria Conventus Custodialis Vilmensis*, s. 93.

hierarchowie obecni byli na tamtej ceremonii i przyjęli na siebie obowiązki współkonsekratorów (jednym był zapewne T. I. Zienkowicz)²⁶.

Podjęcie funkcji sufragana białoruskiego stanowiło poniekąd tylko epizod w karierze kościelnej Jana Stefana Giedroycia, już bowiem w momencie, kiedy przyjmował święcenia biskupie, trwały starania o powierzenie mu rządów w na wpoły tytularnej diecezji inflanckiej (wendeńskiej), z której właśnie w roku 1763 odszedł do Włocławka biskup Antoni Kazimierz Ostrowski (wcześniej będący koadiutorem włocławskim). Upłynęło jednak półtora roku nim sprawy udało się pomyślnie sfinalizować, dopiero bowiem 22 IV 1765 r. J. S. Giedroyc prekonizowany został na biskupstwo inflanckie. To oznaczało z kolei konieczność ponownego obsadzenia sufraganii białoruskiej, jednakże i w tym przypadku sprawa uległa dłuższej zwłoce, co pozostawało w ścisłym związku z faktem, że ordynariusz *loci* postanowił funkcję tę powierzyć duchownemu wywodzącemu się z szeregów kleru zakonnego i tym samym nie należącemu do grona wileńskiej kapituły katedralnej. Ta ostatnia próbowała na wszelkie sposoby odwieść pasterza diecezji od powziętego zamysłu²⁷, a widząc jego nieustępliwość w owej materii, podjęła nawet działania mające przyczynić się do utraty kandydatury na gruncie rzymskim.

Poczynania kanoników z Wilna spowodowały wprawdzie pewne perturbacje, ostatecznie jednak Stolica Apostolska przychyliła się do prośby biskupa Massalskiego i udzieliła prekonizacji desygnowanemu przezeń na sufraganię białoruską zakonnikowi. Był to Tadeusz Benedykt (w zakonie Feliks) Towiański, członek Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych i w latach 1760–1763 prowincjał litewski, którego papież Klemens XIII prekonizował 1 XII 1766 r. tytulariuszem karpazjeńskim (Carpasia)²⁸. Nowy sufragana dla

²⁶ ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 153, k. 288r, 289r, vol. 176, k. 245r.; *Diarium Collegii Academici Vilmensis*, k. 213v (zob. także: k. 211r, gdzie pod datą 8 I 1764 r. J. S. Giedroyc wspomniany jest jeszcze jako „suffraganeus Albae Russiae nominatus”); por. K. R. Prokop, *Pasterze i rządcy*, dz. cyt., s. 21.

²⁷ Przy tej okazji dowiadujemy się z akt kapitulnych (sesja 1 X 1764 r.), że w omawianym czasie wileńska kapituła „miała w swym gronie pięciu biskupów, a szóstego w diecezji, biskupa Ludwika Riaoocura, biskupa Ptolemaid i proboszcza słuckiego” (J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 347). Ów ostatni, syn Jakuba i Franciszki Riaoocurów, urodzony 21 II 1702 r. i ochrzczony 27 IV tr. w kolegiacie św. Jana Chrzciciela w Warszawie, był w latach 1749–1777 sufraganiem łuckim. Konsekrowany został 1 VI 1749 r. w kościele pw. Krzyża Św. w Warszawie przez ordynariusza płockiego Antoniego Sebastiana Dembowskiego oraz sufraganów gnieźnieńskiego Krzysztofa Dobińskiego i płockiego Marcina Załuskiego („Kurier Polski” 1749, nr DCLXIII, s. [1]–[2]).

²⁸ Zob. akta procesu informacyjnego: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 154, k. 115r–129v; nadto: *Pamiętniki Józefa Kossakowskiego*, dz. cyt., s. 42, 55–56; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 326 (nr 12); tenże, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 85; Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów*, dz. cyt., s. 573; HC, t. 6, s. 148; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., t. 1, s. 15; T. Kasabula, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 156–158; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 452;

Białorusi sakrę przyjął bardzo rychło, przy czym – zapewne właśnie ze względu na konflikt z wileńską kapitułą (być może odegrały tu pewną rolę również i inne względy) – odbyła się ona nie w stolicy Wielkiego Księstwa Litewskiego, lecz w Warszawie. Uroczystość ta miała miejsce w niedzielę 4 I 1767 r. w warszawskim kościele franciszkanów konwentualnych, noszącym wezwanie Stygmatów św. Franciszka Serafickiego, o którym to fakcie dowiadujemy się z ówczesnej prasy²⁹. Nie wynika z niej jednakowoż, przez czyją posługę dostąpił Towiański pełni kapłaństwa, tzn. kto był jego głównym konsekratorem, a którzy biskupi współkonsekratorami. Nie dowiadujemy się tego również z innych dostępnych nam źródeł, przy czym w szczególności zaskakuje fakt, że brak jakiegokolwiek wzmianki o tej sakrze w aktach (kronice) warszawskiego klasztoru Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, mimo że – jak już wspomniano – właśnie w tamtejszej świątyni rzeczona uroczystość miała miejsce³⁰.

W jakiś czas po konsekracji biskup Towiański powrócił do Wilna, gdzie znajdujemy go w dniu 12 VI 1767 r. dokonującego konsekracji tamtejszej świątyni macierzystego zakonu³¹. Później jednak rezydował najczęściej na Witebszczyźnie, posiadał tam bowiem bogato uposażone probostwo w Kubliczach, zaś w sąsiednim Lepelu zorganizował z polecenia biskupa Massalskiego osobny konsystorz białoruski i stanął na jego czele jako oficjał. Mimo też późniejszej rezygnacji z sufraganii, co nastąpiło jakoby zaraz w roku 1772, z ziemiami tymi pozostał związany do końca życia, przy czym śmierć zaskoczyła go 19 VI 1782 roku w Połocku (wówczas już pod zaborem rosyjskim), dokąd udał się właśnie dla poratowania zdrowia. Pochowany został w konsekrowanej przezeń świątyni franciszkanów konwentualnych w Wilnie, przy czym uroczystości pogrzebowe odbyły się dopiero w dniach 27–28 II 1783 r.³² Nie od rzeczy będzie nadmienić w tym miejscu, że w ostatnich latach życia miał on u swego boku wywodzącego

V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 839–840; K. R. Prokop, *Polscy biskupi franciszkańscy. Słownik biograficzny*, Kraków 2003, s. 150–154; tenże, *Pasterze i rządcy*, dz. cyt., s. 21–22.

²⁹ „Wiadomości Warszawskie” 1767, nr 2 (z 7 I 1767 r.) – Suplement, s. [4]; także: K. R. Prokop, *Polscy biskupi franciszkańscy*, dz. cyt., s. 152; tenże, *Pasterze i rządcy*, dz. cyt., s. 21.

³⁰ Biblioteka Narodowa w Warszawie, mf 9099 [= Archiwum Klasztoru OO. Franciszkanów Konwentualnych w Warszawie, rkp b. sygn.]: *Acta conventus Varsaviensis Ordinis [Fratrum] Minorum Conventualium [ab] anno Domini 1741*. Według informacji udzielonej autorowi przez o. Romana Aleksandra Soczewkę (Archiwum OO. Franciszkanów Prowincji Matki Bożej Niepokalanej), ów z mikrofilmowany w roku 1954 rękopis, któremu wszakże nie została nadana sygnatura archiwalna, przekazano z klasztoru w Warszawie – wraz z pozostałymi zbiorami archiwalnymi – do Instytutu Franciszkańskiego w Łodzi-Łagiewnikach, gdzie też obecnie winien się znajdować.

³¹ *Hystoria Conventus Custodialis Vilenensis*, s. 198–199; także: K. R. Prokop, *Polscy biskupi franciszkańscy*, dz. cyt., s. 152.

³² „Gazeta Warszawska” 1782, nr 55 (z 20 VII 1782 r.), s. [2]; *Hystoria Conventus Custodialis Vilenensis*, s. 314; *Rękopism X. Bagińskiego*, dz. cyt., s. 122; zob. także wyżej literaturę wskazaną w przyp. 28; nadto: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 4, Warszawa 1883, s. 833.

się z jego macierzystego zakonu kapelana Piotra Stankiewicza, który odegrać miał w przyszłości niejednoznaczną rolę w dziejach Kościoła katolickiego pod panowaniem rosyjskim, będąc – po sekularyzacji – członkiem tzw. Justiz-Kollegium, prałatem scholastykiem kapituły katedralnej w Mińsku i kandydatem na koadiutora ordynariusza kamienieckiego³³. W owym późniejszym okresie P. Stankiewicz zaliczał się też do najbliższych współpracowników metropolity mohylowskiego Stanisława Sistrzeńcewicza, któremu to hierarsze przyjdzie nam obecnie poświęcić nieco uwagi, bowiem on właśnie – i to niemal u samego progu swej kariery kościelnej – zastąpił biskupa Towiańskiego na funkcji sufragana białoruskiego.

Został nim z woli ordynariusza Massalskiego i przy poparciu dworu królewskiego w roku 1773, otrzymując 12 VII tr. od papieża Klemensa XIV prekonizację na biskupa tytularnego Mallus³⁴. Zapewniwszy S. Sistrzeńcewiczowi infułę biskupią, z jakichś względów pasterz Kościoła wileńskiego, który zaledwie pięć lat wcześniej wprowadził swego protegowanego do grona miejscowej kapituły katedralnej, nie podjął się udzielenia mu sakry, w którym to względzie wyręczył go były pasterz diecezji smoleńskiej Jerzy Mikołaj Hilzen (z powierzonego mu biskupstwa zrezygnował jeszcze w roku 1763). Rieczona sakra odbyła się w Wilnie, dokąd Stanisław Sistrzeńcewicz przybył prosto z Warszawy, gdzie bawił poprzednio (zastanawiające, że od razu tam nie przyjął święceń biskupich). Jako jej data w literaturze przedmiotu zgodnie podawana jest niedziela 3 X 1773 r.³⁵ (*nota bene* dokładnie w tym samym dniu, tyle że właśnie w Warszawie, dopełniona została konsekracja na biskupa płockiego królewskiego brata Michała Jerzego Poniatowskiego, też zresztą

³³ Zob. [S.] Szantyr, *Zbiór wiadomości o Kościele*, dz. cyt., t. 1, s. 156–157, 227–231, 256, 269–272; także: K. R. Prokop, *Pasterze i rządcy*, dz. cyt., s. 43–44.

³⁴ Zob. akta procesu informacyjnego: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 165, k. 25r–38v (*nota bene* jednym z zeznających w tymże procesie był biskup T. B. F. Towiański); także: A. A. Brumanis, *Aux origines de la hiérarchie latin en Russie. Mgr Stanislas Sistrzenecwicz-Bohusz, premier archevêque-métropolitain de Mohilev, (1731–1826)*, Louvain 1968, s. 29–32.

³⁵ M.in.: M. Loret, *Kościół katolicki a Katarzyna II 1772–1784 (Monografie w zakresie dziejów nowożytnych*, t. 12), Kraków 1910, s. 51; M. Godlewski, *Sistrzeńcewicz-Bohusz Stanisław Jan herbu Strzała, pierwszy metropolita wszystkich kościołów rzymsko-katolickich w Imperium Rosyjskim*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 35/36, Warszawa 1912, s. 245; J. Wasilewski, *Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji mohylowskiej*, Pińsk 1930, s. 4; A. A. Brumanis, *Aux origines de la hiérarchie latin en Russie*, dz. cyt., s. 32; Č. Sipovič, *The Diocese of Minsk. Its Origin, Extent and Hierarchy*, „The Journal of Byelorussian Studies” 6 (1970), t. 2, nr 1, s. 180; R. W. Wołoszyński, *Sistrzeńcewicz (Bohusz-Sistrzeńcewicz, Sistrzeńcewicz-Bohusz) Stanisław Jan herbu Strzała (1731–1826), metropolita Kościoła rzymskokatolickiego w Rosji, autor prac historycznych*, w: PSB, t. 37, Warszawa – Kraków 1996–1997, s. 376; T. Kasabula, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 161; [D. Bączkowski, J. Żyskar], *Nasze Kościoły*, t. 1. *Archidiecezja mohylowska*, cz. 1, *Mohylowszczyzna*, Warszawa 2001 [reprint], s. 10; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 840; K. R. Prokop, *Pasterze i rządcy*, dz. cyt., s. 23.

prekonizowanego 12 VII tr.). Tym niemniej w katalogach (wykazach) arcy-pasterzy Kościoła mohylowskiego, zamieszczanych w kolejnych wydaniach schematyzmu (elenchusa) teże archidiecezji (inna rzecz, że dopiero pod koniec wieku XIX i w początkach następnego stulecia), interesujący nas fakt przypisany został do daty 1 IX 1773 r.³⁶ Aktualnie trudno nam wskazać na źródło tej rozbieżności, wszakże fakt, że w aktach wileńskiej kapituły katedralnej czytamy pod datą 4 X 1773 r. o gratulacjach ze strony tegoż kolegium kanonicznego pod adresem Siostrzeńcewicza, swego wszak konfratry, na okoliczność – jak streszcza odnośną zapiskę J. Kurczewski – „jego wyniesienia [sic] na biskupa malleńskiego dnia wczorajszego [podkr. K.R.P.]”³⁷ (niewątpliwie chodzi właśnie o sakrę, choć w podstawie widniał zapewne wprawdzie wieloznaczny, ale odnoszony również do aktu sakry termin *evectio [in episcopum]*), zdaje się nie pozostawiać wątpliwości, że jednak dzień 3 X to rzeczywisty termin konsekracji tytulariusza Mallus (zresztą 1 IX przypadł w roku 1773 w środę, podczas gdy jako termin udzielania święceń biskupich obierano albo niedzielę, albo też święto kościelne lub wspomnienie liturgiczne któregoś z apostołów, takim zaś dzień ów nie był). Lukę w naszej wiedzy stanowi natomiast kwestia współkonsekratorów, którzy wystąpili podczas tamtego aktu (być może obowiązku tego podjęli się Towiański i Zienkowicz).

Stanisław Siostrzeńcewicz był ostatnim sufraganem białoruskim w dziejach diecezji wileńskiej. W owym zresztą czasie, w konsekwencji I rozbioru Rzeczypospolitej Obojga Narodów, większa część Białorusi znalazła się pod berłem rosyjskim i właśnie z ustanowienia władającej w Rosji cesarskiej Katarzyny II tytulariusz Mallus otrzymał 23 V 1774 r. niekanoniczny tytuł biskupa białoruskiego, a w siedem i pół roku później, w analogicznym trybie, przypadła mu godność arcybiskupa mohylowskiego (28 I 1782 r.). Dopiero u schyłku roku 1783 przebywający od niedawna w Sankt Petersburgu legat papieski Giovanni Andrea Archetti usankcjonował te powzięte w sposób sprzeczny z przyjętymi w Kościele katolickim procedurami decyzje, a tym samym *de facto* już od dawna nie będący sufraganem ordynariusza wileńskiego S. Siostrzeńcewicz również *de iure* uznany został za pasterza odrębnego Kościoła partykularnego, czego

³⁶ Np.: *Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi nec non pro ecclesiis Minscensibus in annum Domini 1893*, [Petropoli] 1892, s. 285; *Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi in annum Domini 1902*, Petropoli 1901, s. 214; *Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohiloviensi in annum Domini bissextilem 1904*, Petropoli 1904, s. 218. W oparciu właśnie o schematyzmy archidiecezji mohylowskiej datę tę przyjął również B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980, s. 38 (tabela: *Metropolici mohylowscy 1783–1917*).

³⁷ J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 360.

uwieńczeniem był dopełniony 29 I 1784 r. w stolicy Cesarstwa Rosyjskiego akt przekazania mu przez wspomnianego legata papieskiego paliusza metropolity. Tym samym dzieje sufraganii białoruskiej dobiegły kresu³⁸.

W kierowanej przez biskupa Ignacego Jakuba Massalskiego diecezji po roku 1774 pozostał *de facto* tylko jeden sufragan – wileński. Było to bez wątpienia zbyt mało jak na potrzeby obejmującego wciąż jeszcze bardzo rozległe terytoria Kościoła lokalnego. Ordynariusz *loci* podjął zatem działania, by doprowadzić do zmiany stanu rzeczy w owym względzie, co też w krótkim czasie udało mu się osiągnąć – i to zgoła z naddatkiem. Zapewne od samego początku zamyślał on o utworzeniu nowej sufraganii okręgowej, ponieważ jednak z jednej strony wiązało się to z koniecznością zapewnienia jej należytego uposażenia, z drugiej zaś stosowne procedury w Kurii Rzymskiej mogły okazać się dość przewlekłe (i kosztochłonne), w pierwszej kolejności I. J. Massalski wystarał się o mianowanie do posługi w Kościele wileńskim biskupa tytularnego nie przypisanego do którejkolwiek z fundowanych sufraganii. Owym biskupem pomocniczym, nie będącym sufraganem, został dominikanin Walenty Wołczacki (Wołczacki), którego papież Klemens XIV prekonizował 6 VI 1774 r., a więc trzy i pół miesiąca przed swą śmiercią, tytulariuszem Tamasus³⁹. Sakra tegoż zakonnika odbyła się w niedzielę 21 VIII 1774 r. w Warszawie w kościele jego macierzystej wspólnoty zakonnej, tj. dominikanów, przy czym obowiązków głównego

³⁸ Ogólnie do biografii S. Sierstrzeńciewicza zob. m.in.: M. Loret, *Kościół katolicki a Katarzyna II*, dz. cyt., passim (zwł. s. 47 i n.); J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 326 (nr 13); tenże, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 85–86; M. Godlewski, *Siostrzeńciewicz-Bohusz Stanisław Jan*, dz. cyt., s. 242–257; J. Wasilewski, *Arcybiskupi i administratorowie*, dz. cyt., s. 1–6; HC, t. 6, s. 274; A. A. Brumanis, *Aux origines de la hiérarchie latin en Russie*, dz. cyt., passim; Č. Sipovič, *The Diocese of Minsk*, dz. cyt., s. 179–181; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., t. 1, s. 16, 370; B. Kumor, *Ustrój i organizacja*, dz. cyt., passim (m.in. s. 17, 23); H. E. Wyczawski, *Sierstrzeńciewicz Bohusz Stanisław Jan herbu Strzała (1731–1826), metropolita mohylowski, autor pamiątek*, w: *Słownik polskich teologów katolickich* (dalej skrót: SPTK), t. 4, H. E. Wyczawski (red.), Warszawa 1983, s. 79–82; R. W. Wołoszyński, *Sierstrzeńciewicz (Bohusz-Sierstrzeńciewicz, Sierstrzeńciewicz-Bohusz) Stanisław Jan*, dz. cyt., s. 375–380; T. Kasabuła, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 159–163; [D. Bączkowski, J. Żyskar], *Nasze Kościoły*, t. 1, cz. 1, s. 10–17; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 402; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 804–806, 840; K. R. Prokop, *Pasterze i rządcy*, dz. cyt., s. 23–26; zob. także: „Gazeta Warszawska” 1782, nr 23 (z 20 III 1782 r.) – Suplement, s. [1]–[2]; 1783, nr 93 (z 19 XI 1783 r.), s. [1]. Wspomnieć można w tym miejscu, że jedyny biskup, odnośnie do którego mamy pewność, iż konsekrował go właśnie S. Sierstrzeńciewicz, to sufragan zadźwiński (inflancki) Jerzy Powślawski, przy czym jednym z jego współkonsekratorów był z kolei T. B. F. Towiański (mowa o wydarzeniu z roku 1781).

³⁹ Zob. akta procesu informacyjnego: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 166, k. 312r–326v; por. *Rękopism X. Bagińskiego*, dz. cyt., s. 64 („za protekcją księżnej Teodory z Sołtanów Sapieżyny, wojewodziny mściławskiej, od Najjaśniejszego Króla Stanisława Augusta wywyższony na biskupstwo tamasseńskie”); nadto: J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 97; J. M. Giżycki, *Wiadomości o dominikanach*, dz. cyt., t. 1, s. 256; HC, t. 6, s. 391; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 790, 803–804, 869; odnośnie do rodu Wołczackich: J. Ciechanowicz, *Rody rycerskie Wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. 5, Rzeszów 2001, s. 394–395.

konsekratora podjął się ówczesny nuncjusz apostolski w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, arcybiskup Giuseppe Garampi, natomiast współkonsekratorami byli ordynariusze: chełmski Antoni Onufry Okęcki i smoleński Gabriel Wodzyński (Wodziński)⁴⁰. Akt ten być może zaszczylił swoją obecnością także biskup Wilna I. J. Massalski, który dzień wcześniej (tj. 20 VIII) przybył do Warszawy⁴¹.

W niewiele ponad pół roku później doszło z kolei do kanonicznego utworzenia przez Stolicę Apostolską w diecezji wileńskiej owej nowej sufraganii, która otrzymała miano trockiej, oraz powierzenia jej desygnowanemu na tę funkcję prałatowi kustoszowi Józefowi Kazimierzowi Kossakowskiemu⁴². Nowy papież Pius VI, w niespełna miesiąc po swym wyborze, prekonizował go 13 III 1775 r. biskupem tytularnym Cinnny⁴³, po czym po półtora miesiącu odbyła się sakra nominata. I tym razem na jej miejsce obrano Warszawę, wszakże nie kościół dominikanów (jak w przypadku W. Wołczackiego), lecz misjonarzy-lazarystów, noszący wezwanie Krzyża Świętego (dzisiejsza bazylika). Jako główny konsekrator wystąpił też wówczas – z dala od swej stolicy – ordynariusz wileński Ignacy Jakub Massalski (jego obecność tam wiązała się z trwającymi od 6 do 19 III tr. obradami sejmu), natomiast współkonsekratorami byli: ordynariusz chełmski Antoni Onufry Okęcki oraz koadiutor wrocławski Józef Ignacy Rybiński. Uroczysty ów akt miał miejsce w niedzielę 30 IV 1775 r.⁴⁴

⁴⁰ „Gazeta Warszawska” 1774, nr 68 (z 24 VII 1774 r.), s. [2]; „Gazety Wileńskie” 1774, nr 36 (z 3 IX 1774 r.), s. [2]; Rękopism X. Bagińskiego, dz. cyt., s. 64. Odnośnie do osoby głównego konsekratora, który później zaliczony został w poczet Kolegium Kardynalskiego, zob. D. Vansacker, *Cardinal Giuseppe Garampi (1725–1792) – an Enlightened Ultramontane*, Bruzelles/Brussel – Rome 1995; por. M. Borkowska, *Dekret w niebieskim ferrowany parlamencie. Wybór testamentów z XVII–XVIII wieku*, Kraków 1984, s. 164–165, 167–172. Z zamieszczonego tamże testamentu wspomnianej w poprzednim przypisie księżnej Teodory z Sołtanów Sapieżyny (z daty: Janów, 8 VIII 1774 r.), której W. Wołczacki był domowym teologiem, dowiadujemy się, iż otrzymał on od niej „daną w gotowiznie sumę na sakrę (...) do trzydziestu kilku tysięcy złotych wynoszącą”, obecnie wieczyście mu darowaną przez testatorkę (s. 169). Wydawczyni źródła błędnie wszakże informuje w dodanym komentarzu, że „Wołczacki sakrę otrzymał jednak dopiero w 11 lat później, w roku 1785” (s. 169, przyp. 124). Zresztą wspomniana w tekście rozporządzenia testamentalnego „sakra” bynajmniej nie odnosi się w tym przypadku do obrzędu święceń biskupich, lecz oznacza bullę papieską, zawierającą nadanie godności biskupiej i zezwolenie na przyjęcie konsekracji.

⁴¹ Zob. „Gazety Wileńskie” 1774, nr 35 (z 27 VIII 1774 r.), s. [3].

⁴² W kronice bernardynów wileńskich już pod datą 7 XII 1774 r. J. K. Kossakowski wspomniany jest jako „nominatus suffraganeus Trocensis” (*Hystoria Conventus Custodialis Vilnensis*, s. 269).

⁴³ Akta procesu informacyjnego: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 167, k. 287r–300v; zob. nadto: B. Kumor, *Ustrój i organizacja*, dz. cyt., s. 215.

⁴⁴ ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 193, k. 390v; „Gazeta Warszawska” 1775, nr 36 (z 6 V 1775 r.), s. [1]; „Gazety Wileńskie” 1775, nr 20 (z 13 V 1775 r.), s. [3]; *Pamiętniki Józefa Kossakowskiego*, dz. cyt., s. 83 (gdzie J. K. Kossakowski stwierdza w odniesieniu do osoby I. J. Massalskiego, iż „sam się oświadczył być moim konsekratorem”); Rękopism X. Bagińskiego, dz. cyt., s. 67; także: A. Zahorski, *Kossakowski Józef Kazimierz herbu Ślepowron, przydomek Korwin (1738–1794), biskup inflancki, pisarz, targowiczanie*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 14, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968–1969, s. 268; T. Kasabuła, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 164.

Obecnie zatem I. J. Massalski miał już trzech „regularnych” biskupów pomocniczych, których zadaniem było wspomaganie go w posługach pontyfikalnych w rozległej diecezji, obok których wszakże udzielać się tu mogli także i inni hierarchowie, jak chociażby „emerytowany” sufragan białoruski Tadeusz Benedykt (Feliks) Towiański, czy też tytulariusz meniteński Józef Prószyński *vel* Pruszyński. W *Żywotach biskupów wileńskich* W. Przyałgowski, który nie znał nawet imienia tego ostatniego hierarchy, nie wiadomo na jakiej podstawie twierdzi, że był on kanonikiem wileńskim, odnosząc tę informację do roku 1798 i wyrażając zarazem domysł, że być może biskup ów „spodziewał się [wówczas] zasiąść na tronie pasterskim w Wilnie”⁴⁵. Przynależność J. Prószyńskiego do grona miejscowej kapituły katedralnej nie znajduje tymczasem potwierdzenia w innych opracowaniach⁴⁶, z pewnością zaś błędne jest pisanie o tytulariuszu meniteńskim w odniesieniu do roku 1798, jako że zmarł on jeszcze 4 XI 1790 r.⁴⁷

Faktem natomiast pozostaje, że aż do śmierci duchowny ten był związany z diecezją wileńską (jego życie dobiegło kresu w należących doń dobrach dziedzicznych Nowy Dwór na Mińszczyźnie), z której zresztą pochodził, jako że urodził się 10 X 1710 r. właśnie na Mińszczyźnie. W Wilnie też wstąpił w roku 1726 do zakonu jezuitów, który jednak po siedmiu latach opuścił (1733), poświęcając się – jako osoba świecka – karierze politycznej (był m.in. podkomorzym mińskim i marszałkiem Trybunału Wielkiego Księstwa Litewskiego). W wieku 52 lat powrócił wprawdzie w szeregi Towarzystwa Jezusowego (1772), już jednak po roku nastąpiła kasata zakonu, zaś Prószyński znalazł się w szeregach kleru diecezjalnego (święcenia wyższe otrzymał w czerwcu 1773 r.). Ciesząc się – dzięki swej niegdyśiejszej działalności – poparciem zarówno ze strony dworu królewskiego, jak i pasterza Kościoła wileńskiego, po upływie stosunkowo niedługiego czasu został przedstawiony Stolicy Apostolskiej jako kandydat do godności biskupiej i 17 II 1777 r. uzyskał prekonizację na tytulariusza Mennith. Jego konsekracja odbyła się 21 IX tr. w kościele pw. Krzyża Św. w Warszawie, należącym do misjonarzy-lazarystów. Doppełnił jej ówczesny nuncjusz apostolski w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, arcybiskup tytularny Chalcedonu Giovanni Andrea Archetti, wspólnie z biskupami: inflanckim (wendeńskim) Janem Stefanem Giedroyciem i smoleńskim Gabrielem Wodzińskim (Wodzińskim)⁴⁸. Od tego momentu Józef

⁴⁵ W. Przyałgowski, *Żywoty biskupów wileńskich*, t. 3, Wilno 1860, s. 213.

⁴⁶ Por. zwłaszcza: J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 332–333.

⁴⁷ „Gazeta Warszawska” 1790, nr 93 (z 20 XI 1790 r.) – Suplement, s. [1]–[2].

⁴⁸ ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta, vol. 7, k. 146r–147v; „Gazeta Warszawska” 1777, nr 77 (z 24 IX 1777 r.), s. [1]; HC, t. 6, s. 286.

Prószyński mógł zatem udzielać się pontyfikalnie w rodzinnej diecezji przez trzynaście lat, czyli do końca życia⁴⁹.

Na kilka miesięcy przed śmiercią wspomnianego wcześniej biskupa Towiańskiego, Kościołowi wileńskiemu przybył drugi „emeryt” w infule, jako że 19 XI 1781 r. ustąpił z miejscowej sufraganii posunięty już w latach biskup Tomasz Ignacy Zienkowicz (zmarł 9 XII 1790 r.)⁵⁰. Ponieważ mniej więcej w tym samym czasie z kolei Józef Kazimierz Kossakowski uzyskał translację na rezydencjalne biskupstwo inflanckie (17 IX 1781 r.), niemal naraz zwolniły się sufraganie wileńska i trocka. W tych okolicznościach obie też zostały obsadzone równocześnie i w dniu 23 IX 1782 r. papież Pius VI prekonizował dwóch nowych członków katolickiego episkopatu, którzy mieli podjąć posługę u boku Ignacego Jakuba Massalskiego. Mianowicie tytulariuszem Belle został wówczas Piotr Samson Toczyłowski, przeznaczony na sufragana wileńskiego, natomiast tytularną stolicę Thespieae otrzymał Franciszek Gzowski, desygnowany na sufragana trockiego⁵¹. Obaj oni przyjęli też wspólnie sakrę dnia 29 XII 1782 r. – w niedzielę w Oktawie Bożego Narodzenia – z rąk ordynariusza *loci*, zaś obowiązku współkonsekratorów podjęli się biskupi Tomasz Ignacy Zienkowicz i Walenty Wołczacki (Wołczacki). Miejszem owego podniosłego aktu było Wilno, tym wszakże razem nie katedra św. Stanisława, lecz pojezuicki kościół akademicki (parafialny) św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty⁵².

Przed rychłym już końcem istnienia Rzeczypospolitej Obojga Narodów odbyła się konsekracja jednego jeszcze biskupa pomocniczego, ustanowionego do posługi w Kościele wileńskim. I tym razem – podobnie, jak w przypadku W. Wołczackiego oraz J. Prószyńskiego – nie był to „regularny” sufragan, lecz obdarzony infułą eks-zakonnik, który wspomagać miał ordynariusza

⁴⁹ Zob. nadto: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, L. Grzebień (oprac.), Kraków 2004, s. 545.

⁵⁰ Archiwum Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie, sygn. S–Wi–5: Liber 2dus historiae domus P. P. Bernardinorum in conventu Vilnensi describi inchoatus anno 1783 [1783–1794] (dalej skrót: Liber secundus historiae domus Patrum Bernardinorum), s. 313–314; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 387; także: HC, t. 6, s. 97–98.

⁵¹ Akta procesów informacyjnych w: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 182, k. 40r–55v, 400r–413v; nadto: T. Kasabuła, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 150–153, 167–169; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 138, 448.

⁵² ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta, vol. 8, k. 89r–90r; *Hystoria Conventus Custodialis Vilnensis*, s. 312; „Gazeta Warszawska” 1783, nr 5 (z 15 I 1783 r.) – Supplement, s. [1]; „Gazety Wileńskie” 1783, nr 1 (z 4 I 1783 r.), s. [1]–[2]; HC, t. 6, s. 119; także: J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 324 (nr 21), 326–327 (nr 2); Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów*, dz. cyt., s. 451, 570; HC, t. 6, s. 119, 403; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., s. 15–16; T. Kasabuła, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 152, 169; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 138, 448; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 842, 857–858; *Wileński słownik biograficzny*, s. 407.

jako tytulariusz nie przypisany do którejkolwiek z istniejących w diecezji sufraganii. Mowa o prekonizowanym 24 VII 1786 r. przez papieża Piusa VI tytulariuszem Troas 38-letnim Mikołaju Bykowskim, do niedawna jeszcze członku Zakonu Kaznodziejskiego (dominikaninie), którego szeregi opuścił on – niewątpliwie w związku z szykującą się już nominacją biskupią – zaledwie w roku 1785 (*indultum saecularisationis* uzyskał 14 XI tr., a już w miesiąc później, 20 XII, otrzymał probostwo słuckie). Duchowny ten święcenia biskupie przyjął w niedzielę 5 XI 1786 r. w kościele sakramentek w Warszawie, przy czym w jego przypadku obowiązków głównego konsekrateura podjął się ordynariusz inflancki (niegdysiejszy zaś sufragan trocki) Józef Kazimierz Kossakowski, mając za współkonsekrateurów koadiutora smoleńskiego Adama Naruszewicza oraz sufragana żmudzkiego Antonina Malinowskiego (także wywodzącego się spośród duchowych synów św. Dominika)⁵³. Owa nominacja M. Bykowskiego, który do końca życia zachował probostwo słuckie i po utworzeniu w roku 1798 biskupstwa mińskiego przede wszystkim w tej właśnie diecezji się udzielał, reprezentując ją również w nowo utworzonym Rzymsko-Katolickim Kolegium Duchownym w Sankt Petersburgu i zarazem stojąc na czele kapituły katedralnej w Mińsku jako prepozyt, poniekąd zapełnić miała ubytek w stanie liczebnym episkopatu wileńskiego, spowodowany przedwczesną śmiercią Franciszka Gzowskiego, zmarłego 21 XII 1785 r.⁵⁴ Zastanawia wszakże, dlaczego nie doszło od razu wtenczas do obsadzenia zwolnionej przez jego śmierć sufraganii trockiej, która wakować miała od tego momentu przez całą dekadę⁵⁵.

W pięć lat po konsekracji tytulariusza Troas, dnia 19 XII 1791 r., udzielający mu niegdyś sakry biskup Inflant J. K. Kossakowski został potwierdzony przez Stolicę Świętą w funkcji koadiutora ordynariusza wileńskiego, na którą I. J. Massalski przybrał go jeszcze w listopadzie 1790 r. (konsensus ze strony króla Stanisława Augusta nastąpił dopiero jednak 19 IV 1791 r.). Następcą swego

⁵³ „Gazeta Warszawska” 1786, nr 89 (z 8 XI 1786 r.), s. [4] (oraz kontynuacja opisu w „Dodatku do Gazety Warszawskiej” nr 89); zob. nadto: [S.] Szantyr, *Zbiór wiadomości o Kościele*, dz. cyt., t. 1, s. 139; HC, t. 6, s. 418; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 46; K. R. Prokop, *Pasterze i rządcy*, dz. cyt., s. 41, 62; także: J. Ciechanowicz, *Rody rycerskie*, dz. cyt., t. 1, Rzeszów 2001, s. 175–180.

⁵⁴ Liber secundus historiae domus Patrum Bernardinorum, s. 107 [k. 54r]; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 382.

⁵⁵ T. Kasabuła (*Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 169–170) uważa, że powodem, dla którego „po śmierci [F. Gzowskiego] sufragania trocka pozostała nieobsadzona na wiele lat (...), był – oprócz skomplikowanej sytuacji politycznej kraju – brak należytego uposażenia”. Warto też dodać w tym kontekście, iż po roku 1786 rezydował w Wilnie również biskup tytularny Tripolis Józef Leon Łopaciński, który zrezygnował wówczas z sufraganii żmudzkiej, w późniejszym natomiast czasie osiadł na Witebszczyźnie; zob. m.in.: M. Wołłoncewicz, *Biskupstwo żmudzkie*, s. 105; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 97; [D. Bączkowski, J. Żyskar], *Nasze Kościoły*, t. 1. Archidiecezja mohylowska, cz. 3. Witebszczyzna, Warszawa 2001 [reprint], s. 435–436.

koadiuta nigdy on wszakże nie został, obu ich bowiem połączyła tragiczna śmierć w dniach insurekcji kościuszkowskiej (maj/czerwiec 1794 r.)⁵⁶. Po tamtych tragicznych wydarzeniach oraz rychłym upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów, stolica biskupia w Wilnie, wówczas włączonym już w obręb Cesarstwa Rosyjskiego, pozostawała nieobsadzona aż po schyłek roku 1798. W okresie tym diecezją zarządzał obrany 1 XII 1794 r. wikariuszem kapitulnym Dawid Zygmunt Pilchowski, eks-jezuita i prałat (koadiutor dziekana) miejscowej kapituły, którego biskup I. J. Massalski jeszcze w drugiej połowie roku 1793 desygnował na sufragana wileńskiego, co pozostawało w związku z zaistniałą rezygnacją z owej sufraganii Piotra Samsona Toczyłowskiego. Burzliwe wydarzenia lat 90. XVIII stulecia sprawiły, że na papieską prekonizację przyszło mu czekać do roku 1795. Mianowicie 1 VI tr. papież Pius VI wyniósł go do godności biskupa tytularnego Echinus, którego to samego dnia prekonizowany został również nowy sufragana inflancki Adam Kossakowski (jako tytulariusz Limyra)⁵⁷.

O tym drugim wspominamy tu bynajmniej nieprzypadkowo, kiedy bowiem na mocy dekretu delegata apostolskiego arcybiskupa Lorenzo Litty z dnia 8 VIII 1798 r. biskupstwo wileńskie zyskało zmienione granice i w jego obrębie znalazła się również część zniesionej wówczas diecezji inflanckiej (reszta włączona została

⁵⁶ M.in.: W. Przyalgowski, *Żywoty biskupów*, dz. cyt., t. 3, s. 169–205; S. K. Kossakowski, *Monografie historyczno-genealogiczne niektórych rodzin polskich*, t. 1, Warszawa 1876, s. 170–172; J. Wolff, *Senatorowie i dygnitarze*, dz. cyt., s. 280, 282, 310; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 317 (nr 28), 326 (nr 1); tenże, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 55–63; J. Fijałek, *Kościół rzymsko-katolicki w Inflantach pod władztwem polskim (1582–1772/95)*, „Kwartalnik Teologiczny Wileński” 1 (1923), z. 2, s. 196; Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów*, dz. cyt., s. 490, 512; HC, t. 6, s. 442; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., t. 1, s. 12, 14, 16, 558; I. Szybiak, *Massalski Ignacy Jakub*, dz. cyt., s. 135–139; B. Brzuszek, *Massalski Ignacy Jakub herbu własnego (1726–1794), biskup wileński, prezes Komisji Edukacji Narodowej, autor dysertacji kanonistycznych*, w: SPTK, t. 3, H. E. Wyczawski (red.), Warszawa 1982, s. 74–76; *Urzędnicy centralni i dygnitarze*, dz. cyt., s. 131 (nr 974 i 977), 172 (nr 1356), 216, 220; T. Kasabuła, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., passim (odnośnie do J. K. Kossakowskiego zwł. s. 163–167 i 171–173); P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 217, 285; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 515–555, 841, 858; *Wileński słownik biograficzny*, s. 170, 222; zob. także: „Korespondent Narodowy i Zagraniczny” 1794, nr 49 (z 21 VI 1794 r.), s. 1103–1109; Materiały Mamerta Herbuta, k. 80r.

⁵⁷ Zob. akta ich procesów informacyjnych: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 198, k. 287r–306v (święcenia niższe D. Z. Pilchowski uzyskał w roku 1753 z rąk biskupa A. J. Żółkowskiego, natomiast święceń wyższych udzielił mu w roku 1761 biskup T. I. Zienkiewicz – w tym 29 VI tr. prezbiteratu); nadto: [S.] Szantyr, *Zbiór wiadomości o Kościele*, dz. cyt., t. 1, s. 134; S. K. Kossakowski, *Monografie historyczno-genealogiczne*, dz. cyt., t. 1, s. 178; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 324 (nr 22), 328 (nr 1); tenże, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 91; Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów*, dz. cyt., s. 490, 535; HC, t. 6, s. 205, 262; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., t. 1, s. 15, 17, 559; E. Aleksandrowska, *Pilchowski (Pilichowski) Dawid Zygmunt herbu Rogala (1735–1803), jezuita, profesor Szkoły Głównej Wielkiego Księstwa Litewskiego, tłumacz, pisarz, edytor, biskup koadiutor [sic] wileński*, w: PSB, t. 26, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 248–251; T. Kasabuła, *Ignacy Massalski*, dz. cyt., s. 153; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 216, 355; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 803, 845; *Wileński słownik biograficzny*, s. 169, 287.

– skądinąd już o wiele wcześniej – do archidiecezji mohylowskiej)), właśnie A. Kossakowski otrzymał nominację na pierwszego sufragana kurlandzkiego przy ordynariuszu Wilna. Tym ostatnim został dotychczasowy pasterz zlikwidowanego biskupstwa inflanckiego – Jan Nepomucen Kossakowski, którego formalna translacja miała miejsce właśnie 8 VIII 1798 r. (na mocy wspomnianego dekretu delegata apostolskiego, którego decyzje papież Pius VI aprobował *ex post* 17 XI tr.). Uroczysty jego ingres do katedry św. Stanisława odbył się w niedzielę 14 X 1798 r., wcześniej jednak hierarcha ten dopełnił w stolicy diecezji konsekracji mających odtąd wspomagać go w posłudze pasterskiej sufraganów.

Było ich aż czterech, obok bowiem desygnowanego jeszcze w roku 1793 Dawida Zygmunta Pilchowskiego oraz wspomnianego już Adama Kossakowskiego, którzy obaj czekali na możliwość przyjęcia sakry od roku 1795, biskupie posługiwanie w Kościele wileńskim podjąć mieli również Jerzy Antoni Połubiński i Adam Kłokocki. Pierwszy, poprzednio archidiakon wileński i przez krótki okres tymczasowy zarządca diecezji w roku 1794 (a ściślej prezydent powołanego po temu – 12 VI tr. – organu kolegialnego), dnia 27 VI 1796 r. prekonizowany został tytulariuszem Loryma i sufraganem trockim (a zatem następcą zmarłego jeszcze w roku 1785 Franciszka Gzowskiego)⁵⁸. Z kolei Adam Kłokocki, dotychczasowy kanonik kapituły katedralnej smoleńskiej, uzyskał prekonizację na tytulariusza Sidima jeszcze 22 IX 1795 r. jako nominat na sufragana brzeskiego w diecezji łuckiej⁵⁹ (jej pasterzem był wówczas Adam Naruszewicz,

⁵⁸ Akta procesu informacyjnego: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 200, k. 153r–169v (skąd dowiadujemy się m.in., że święcenia kapłańskie otrzymał on 8 VI 1760 r. w katedrze w Wilnie z rąk biskupa T. I. Zienkowicza); nadto: J. Wolff, *Senatorowie i dygnitarze*, dz. cyt., s. 315–316; [S.] Szantyr, *Zbiór wiadomości o Kościele*, dz. cyt., t. 1, s. 134; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 327 (nr 3); tenże, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 90; Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów*, dz. cyt., s. 538; HC, t. 6, s. 265; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., t. 1, s. 16; L. Żyt-kowicz, *Połubiński Jerzy Antoni z Łubna herbu własnego (1735–1801), ostatni sekretarz wielki litewski, su-fragan trocki*, w: PSB, t. 27, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1983, s. 367–368; *Urzęd-nicy centralni i dygnitarze*, dz. cyt., s. 181 (nr 1445), 230; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 355; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 842; *Wileński słownik biograficzny*, s. 298.

⁵⁹ Akta procesu informacyjnego: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 199, k. 402r–413v; nadto: [S.] Szantyr, *Zbiór wiadomości o Kościele*, dz. cyt., t. 1, s. 134; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 327; tenże, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 90; HC, t. 6, s. 380; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., t. 1, s. 17; B. Kumor, *Ustrój i or-ganizacja*, dz. cyt., s. 516; L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII wieku*, Lublin 1983, s. 188 (również s. 189, nr 16); P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 206; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 847–848; także: „Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej” 1823, t. 2, s. 204–205 [nekrolog A. Kłokockiego], skąd dowiadujemy się, że hierarcha ten zmarł w wieku 88 lat dnia 18 IV 1822 r. w Wysokim Litewskim, gdzie od roku 1795 był proboszczem i tam właśnie zwykł był rezydować (w literaturze przedmiotu podawana jest nawet o kilkanaście lat wcześniejsza data śmierci tegoż sufragana); por. *Katalog rękopisów Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Sygnatury 4716–4796*, s. 33, nr 4751/6.

zmarły zaledwie w kilka miesięcy później), tym niemniej po wspomnianej reorganizacji granic biskupstw na ziemiach zawładniętych w następstwie II i III rozbioru przez Rosję, również terytorium okręgowej sufraganii brzeskiej przyłączone zostało do diecezji wileńskiej, stąd i ów hierarcha podjąć miał posługę w tymże Kościele partykularnym. Że zaś w ciągu lat 1795/1796–1797 żaden z owej czwórki nominatów nie zdołał przyjąć święceń biskupich, wszyscy oni pełni kapłaństwa dostąpili właśnie w roku 1798.

Na wyżej wspomniany rok, jako moment otrzymania sakry przez wyliczonych wcześniej hierarchów, w miarę zgodnie wskazują piszący o nich autorzy, niektórzy zaś dodają przy tym, iż konsekratorem był Jan Nepomucen Kossakowski⁶⁰. Żaden z owych autorów nie podaje wszakże konkretnej daty dziennej interesującego nas faktu (czy też faktów, nie mamy bowiem pewności, czy wszyscy ci czterej nominaci przyjęli święcenia biskupie w jednym dniu, czy też w różnych terminach). Jan Fijałek nadmienia jedynie w szkicu biograficznym o Dawidzie Zygmuncie Pilchowskim, że jego konsekracja odbyła się jeszcze przed ingresem J. N. Kossakowskiego, który – jak już wspomniano – miał miejsce 14 X 1796 r.⁶¹

Na wyznaczenie precyzyjniejszego terminu *ante quem* pozwala wszakże korespondencja wzmiankowanego wcześniej delegata apostolskiego arcybiskupa Lorenzo Litty, który w datowanym na 31 VIII (20 VIII st.st.) 1798 r. i wystosowanym z Sankt Petersburga piśmie do nuncjusza florenckiego Antonio Marii Odeschalchiego (we Florencji rezydował wówczas zmuszony do opuszczenia Rzymu papież Pius VI), stwierdza: „I quattro suffraganei di Vilna, che da più di due anni avevano le bolle da Roma, le quali finora rimaneano senza esecuzione per non aver l'assenso del governo, sono stati finalmente consacrati in Vilna da Monsignor vescovo Kossakowski secondo le forme del Pontificale Romano. Questi vescovi sono: Monsignor David Pilkowski, vescovo di Echini *in partibus*, suffraganeo di Vilna, Monsignor Adamo Korwin Kossakowski, vescovo di Limira, suffraganeo di Curlandia, Monsignor Giorgio Polubinski, vescovo di Lorima, suffraganeo di Troki, e Monsignor Adamo Klockocki,

⁶⁰ M.in.: „Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej” 1823, t. 2, s. 205; W. Przyałkowski, *Żywoty biskupów wileńskich*, t. 3, s. 213; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 61, 82, 89–91; J. Fijałek, X. Dawid Pilchowski S.T. i Pr. Kośc. Dr. Profesor Akademii jezuickiej, następnie Szkoły Głównej Wileńskiej. Biskup sufragan wileński (nominat 1793, precon. i kons. 1798, † 1803). Szkic bio-bibliograficzny, „Kwartalnik Teologiczny Wileński” 1 (1923), z. 1, s. 4; E. Aleksandrowska, *Pilchowski (Pilchowski) Dawid Zygmunt*, dz. cyt., s. 250; L. Żytkowicz, *Połubiński Jerzy Antoni z Lubna*, dz. cyt., s. 368; *Katalog rękopisów Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Sygnatury 4716–4796*, s. 33–34, nr 4751/6–7; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, dz. cyt., kol. 284, 508 (gdzie przy D. Z. Pilchowskim błędna data sakry 1 VI 1795 r.).

⁶¹ J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 407–408; J. Fijałek, X. Dawid Pilchowski, dz. cyt., s. 4.

vescovo di Sidina, suffraganeo di Brzesc. Il nuovo vescovo di Vilna, Monsignor Giovanni Kossakowski, m'ha trasmesso in autentica forma i soliti giuramenti prestati da' quattro vescovi suddetti nell'atto della loro consacrazione"⁶². Niestety, wspomnianych tu formularzy z wyznaniem wiary i przysięgą na wierność Stolicy Apostolskiej, opatrzonych zapewne stosowną datą ich złożenia, w tym przypadku tożsamą z dniem konsekracji, brak wśród dokumentów przechowywanych w Archiwum Watykańskim w zbiorze „Iuramenta fidelitatis et Professiones fidei”⁶³.

Z zacytowanego we fragmencie pisma L. Litty dat owych nie poznajemy, a jedynie możemy wnioskować, że wszystkie cztery interesujące nas tu sakry dopełnione zostały na jakiś czas przed 31 VIII 1798 r., skoro do tego dnia zdążyły już dotrzeć do Sankt Petersburga przesłane przez ordynariusza wileńskiego rzeczzone formularze. Czy z kolei za *terminus a quo* można przyjąć 8 VIII 1798 r., kiedy to przeprowadzona została wspomniana wcześniej reorganizacja, z czym związane też było powierzenie wówczas stolicy biskupiej w Wilnie J. N. Kossakowskiemu, wydaje się wątpliwe, nie musiał on bowiem być ordynariuszem *loci*, by dopełnić tamtego aktu sakry. Zresztą 8 VIII 1798 r. to data formalnego jego potwierdzenia na biskupstwie wileńskim przez uprawnionego do tego przedstawiciela Ojca Świętego, podczas gdy wiążąca decyzja o powierzeniu dotychczasowemu ordynariuszowi inflanckiemu rządów w Kościele wileńskim zapadła o wiele wcześniej na dworze cesarskim w Sankt Petersburgu, o czym też w środowisku kościelnym Wilna wiadano. Najistotniejszy zaś w całym owym kontekście jest fakt, że J. N. Kossakowski *de facto* był ordynariuszem w Wilnie i przed wyżej wskazaną datą. Ukazem z 17 IX (6 IX st.st.) 1795 r. cesarzowa Katarzyna II w sposób niekanoniczny, nie oglądając się na Stolicę Świętą, połączyła wakującą diecezję wileńską z biskupstwem inflanckim, powierzając rządy w tym nie posiadającym aprobaty ze strony Rzymu nowym Kościele lokalnym właśnie dotychczasowemu pasterzowi diecezji inflanckiej, a więc Janowi Nepomucenowi Kossakowskiemu. Data 8 VIII 1798 r. nie może zatem być uważana za *terminus a quo* w omawianej kwestii. Interesującą wskazówkę zawiera natomiast przywołana tu już publikacja J. Fijałka o Dawidzie Zygmuncie

⁶² *Nonciatures de Russie d'après les documents authentiques*, t. 2. *Nonciature de Litta 1797–1799*, M. J. Rouët de Journal (ed.), Città del Vaticano 1943, s. 253–254 (nr 117).

⁶³ ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta, vol. 10–11 [dawna sygn. F 2636 i F 2637]. Znajduje się tam wprawdzie *iuramentum* Dawida Zygmunta Pilchowskiego, wszakże jeszcze z daty 1 II 1794 r., wykonane w Wilnie na ręce biskupa Piotra Samsona Toczyłowskiego („in residentia soliti” tego hierarchy), w obecności dwóch świadków, mianowicie biskupa nominata koadiutora inflanckiego Jana Nepomucena Kossakowskiego oraz prałata scholastyka kapituły katedralnej smoleńskiej Kazimierza Naruszewicza (ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta, vol. 11, k. 463r–464r).

Pilchowskim, z której dowiadujemy się, że hierarcha ów 18 VII (7 VII st.st.) 1798 r. poświęcił cmentarz przy kościele św. Stefana w Wilnie, na którym sam w przyszłości miał spocząć⁶⁴. Nie znając wszakże oryginalnego brzmienia zapiski, na której badacz ten oparł się w tym przypadku (nie wskazał on zresztą na podstawę źródłową), nie możemy rozstrzygnąć, czy Pilchowski dokonał owego aktu już jako nowo konsekrowany biskup, czy też wciąż jeszcze jako sufragan nominat.

Nie ulega zatem wątpliwości, że sakra (sakry?) D. Z. Pilchowskiego, A. Kossakowskiego, J.A. Połubińskiego i A. Kłockockiego odbyła się w Wilnie (choć nie wiemy, czy w katedrze, czy też w innej świątyni) przed 31 VIII 1798 r., zaś głównym konsekratorem był Jan Nepomucen Kossakowski. W tym miejscu wspomnieć należy, iż hierarcha ów „w latach 1794–1803 prowadził obszerny i szczegółowy dziennik, bardzo cenne źródło”, z którego zapewne dowiedzielibyśmy się więcej w interesującej nas tu kwestii, jednak został on „spalony w roku 1944 z Biblioteką Krasińskich (rkp 5711)” (L. Żytkowicz)⁶⁵. W kilka tygodni po czterech sufraganych dla diecezji wileńskiej konsekrowani zostali (tyle, że w Połocku) dwaj inni biskupi katoliccy, którzy mieli pełnić posługę pasterską w granicach Cesarstwa Rosyjskiego, mianowicie pierwszy ordynariusz miński Jakub Ignacy Dederko (skądinąd kanonik wileński) i sufragan połocki w archidiecezji mohylowskiej Cyprian Odyniec, o czym również doniósł nuncjuszowi Odeschalchiemu w swej korespondencji dyplomatycznej delegat apostolski Litta (w liście z 2 X (21 IX st.st.) 1798 r.)⁶⁶.

Nie było dotychczas jeszcze mowy o konsekracji Jana Nepomucena Kossakowskiego, który z jednej strony zamyka poczet XVIII-wiecznych pasterzy Kościoła wileńskiego, z drugiej zaś był – jak wyżej wskazano – konsekratorem

⁶⁴ J. Fijałek, *X. Dawid Pilchowski*, dz. cyt., s. 4.

⁶⁵ L. Żytkowicz, *Kossakowski Jan Nepomucen herbu Ślepowron, przydomek Korwin (1755–1808), biskup inflancki i wileński*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 14, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1968–1969, s. 266–267. Biskup ten był również autorem obejmującego lata 1755–1781 pamiętnika, wydanego drukiem przez Józefa Weyssenhoffa (*Pamiętnik ks. Jana Nepomucena Kossakowskiego, biskupa wileńskiego*, (ur. 1755 † 1808), wyd. J. Weyssenhoff, „Biblioteka Warszawska” 55 (1895), t. 2, s. 195–237 i 454–475). Tamtej edycji towarzyszyła niezrealizowana zapowiedź publikacji również pozostałych części „korpusu” autobiograficznego J. N. Kossakowskiego, na który składały się nadto trzy różne dzienniki, z których pierwszy traktował o okresie od 1 IX 1781 do 16 IX 1782 r., drugi – odpowiednio – od 1 VII do 1 X 1793 r., trzeci zaś był właśnie za ów okres od 1 I 1794 do 31 VII 1803 r. (tamże, s. 195–196). Jakkolwiek Andrzej Cieński utrzymuje, że „losy rękopisu, którym dysponował wydawca, nie są [obecnie] znane” (A. Cieński, *Pamiętnikarstwo polskie XVIII wieku*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 133–134), w rzeczywistości jednak całość spłonęła w roku 1944. Co najwyżej żywić można nadzieję, że niedoszły wydawca zdążył sporządzić na swój użytek odpis owych rękopisów i że tego rodzaju kopia gdzieś ocalała.

⁶⁶ *Nonciatures de Russie*, dz. cyt., t. 2, s. 265–266 (nr 123).

kilku innych biskupów, do posługi w tej właśnie diecezji ustanowionych. W gronie episkopatu znalazł się on na niedługo przed upadkiem Rzeczypospolitej Obojga Narodów, prekonizowany 23 IX 1793 r. przez papieża Piusa VI tytulariuszem Loryma i koadiutorem biskupa inflanckiego Józefa Kazimierza Kossakowskiego, który w tym czasie sam był już koadiutorem z kolei przy ordynariuszu wileńskim Ignacym Jakubie Massalskim⁶⁷. Zdaje się tedy nie ulegać wątpliwości, iż właśnie z rąk albo J. K. Kossakowskiego, albo też I. J. Massalskiego przyjął on święcenia biskupie, który to uroczysty akt miał miejsce w niedzielę 2 II 1794 r. (tj. w święto Ofiarowania Pańskiego) w katedrze św. Stanisława w Wilnie⁶⁸. W dostępnych nam świadectwach, tudzież literaturze przedmiotu, brak niestety potrzebnych dla kompletności opisu imion trzech hierarchów, przez posługę których duchowny ten dostąpił pełni kapłaństwa⁶⁹ (jednym ze współkonsekratorów mógł być biskup Piotr Samson Toczyłowski, którego obecność w stolicy Wielkiego Księstwa Litewskiego w dniu poprzedzającym ową sakrę jest poświadczona poprzez fakt, że właśnie na jego ręce wykonał tamże 1 II tr. przysięgę na wierność Stolicy Apostolskiej desygnowany na sufraganię wileńską Dawid Zygmunt Pilchowski – zresztą w obecności J. N. Kossakowskiego, po raz ostatni określonego wówczas mianem nominata)⁷⁰. Kwestia ta jest tymczasem bardzo istotna dla dalszej analizy, a konkretnie pod kątem przyporządkowania

⁶⁷ Zob. akta procesu informacyjnego: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 196, k. 110r–131v (gdzie m.in. dokumenty odnoszące się do poszczególnych stopni święceń, przy czym tonsurę i święcenia niższe J. N. Kossakowski otrzymał 20 XII 1777 r. w kolegiacie św. Jana Chrzciciela w Warszawie z rąk koadiutóra ordynariusza kijowskiego Kaspra Kazimierza Cieciszowskiego, natomiast na prezbitera wyświęcił go 26 III 1787 r. w warszawskim kościele pw. Krzyża Św. biskup Józef Kazimierz Kossakowski – tamże, k. 124r–v); nadto: [S.] Szantyr, *Zbiór wiadomości o Kościele*, dz. cyt., t. 1, s. 134; W. Przyłgowski, *Żyoty biskupów*, dz. cyt., t. 3, s. 205–238; S. K. Kossakowski, *Monografie historyczno-genealogiczne*, dz. cyt., t. 1, s. 176–177; M. Loret, *Kościół katolicki w początkach panowania Aleksandra I (1801–1815)*, „Biblioteka Warszawska” 73 (1913), t. 1, s. 503–504; J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 1, s. 317–318 (nr 29); tenże, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 61–63; Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów*, dz. cyt., s. 490; *Relationes status dioecesium*, dz. cyt., t. 1, s. 12, 559; F. Stopniak, *Kossakowski Jan Nepomucen (przydomek Korwin) herbu Ślepowron (1755–1808), biskup inflancki, potem wileński, autor pamiętników*, w: SPTK, t. 2, H. E. Wyczawski (red.), Warszawa 1982, s. 363–365 (gdzie błędnie przypisane zostały J. N. Kossakowskiemu także pamiętniki J. K. Kossakowskiego); T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji*, dz. cyt., s. 28 (nr 30); P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*, dz. cyt., kol. 217; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 559–571; *Wileński słownik biograficzny*, s. 169.

⁶⁸ M.in.: W. Przyłgowski, *Żyoty biskupów wileńskich*, t. 3, s. 209; L. Żytkowicz, *Kossakowski Jan Nepomucen*, dz. cyt., s. 266; V. Petkus, *Vilniaus vyskupai*, dz. cyt., s. 561.

⁶⁹ Tak np. brak jakiegokolwiek w ogóle wzmianki o tej sakrze w kontynuacji przywoływanej tu już kilkakrotnie kroniki bernardynów wileńskich, w której o J. N. Kossakowskim, jako o konsekrowanym biskupie, czytamy dopiero pod datą 20 II 1794 r. (po raz kolejny 3 III tr.) – *Liber secundus historiae domus Patrum Bernardinorum*, s. 375.

⁷⁰ ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta, vol. 463r–464r (*Vilnensis suffraganeus 1794*); por. Materiały Mamerta Herbuta, k. 73r–80r; zob. także: wyżej przyp. 63.

wyliczonych dotychczas hierarchów do wyróżnianych w literaturze przedmiotu linii sukcesji apostołskiej.

Nie mniej istotna jest w tej samej perspektywie kwestia święceń biskupich wspomnianego na samym początku Mikołaja Jana Zienkowicza, ordynariusza wileńskiego z lat 1730–1762, której omówienie świadomie odłożyliśmy na zakończenie tej części analizy. Jak była już o tym wzmianka, duchowny ów znalazł się w gronie episkopatu jeszcze w roku 1718, kiedy to jako nominat (od 19 III 1717 r.) na sufraganię żmudzka uzyskał 27 IV tr. prekonizację na biskupa tytularnego Juliopolis. Piszący o M. J. Zienkowiczu autorzy nie podają jakichkolwiek informacji na temat jego sakry, nie natrafiwszy zapewne na jakiegokolwiek świadectwa w owej materii⁷¹. Również nam nie udało się zgromadzić pełnych danych na temat aktu święceń biskupich rzeczonego hierarchy, tym niemniej możliwe okazało się poczynienie istotnych w tejże kwestii ustaleń. I tak w niejednokrotnie już tu przywoływanej kronice wileńskiego klasztoru bernardynów, w zwartej tamże pod datą 23 I 1762 r. zapisce, informującej o śmierci sędziwego biskupa Zienkowicza, przytoczono – w zupełności zgola nieoczekiwanie – kilka najważniejszych informacji z *curriculum vitae* zmarłego hierarchy, a wśród nich i tę, że „consecratus [est] in suffraganeum Samogitiensem [anno] 1718, die 6. Xbris”⁷².

Data 6 XII 1718 r. (był to wtorek, wszakże wspomnienie liturgiczne św. Mikołaja Biskupa) znajduje jednoznaczne potwierdzenie we współczesnym owemu wydarzeniu źródle, też zresztą stanowiącym kronikę domu zakonnego, mianowicie wileńskiego kolegium Towarzystwa Jezusowego. W odniesieniu do tego właśnie dnia zanotowano tam, że w Wilnie, „in templo Arcensi” (tj. w katedrze św. Stanisława, nazywanej też nieraz kościołem zamkowym), odbyła się konsekracja Mikołaja Jana Zienkowicza „in episcopum Iuliopolitanum”, w której to uroczystości wzięła udział delegacja wileńskich jezuitów⁷³. Niestety, także w tej kronice nie wymieniono osoby głównego konsekratego oraz współkonsekratego.

Pod datą 3 XII tr. wyczytujemy wszakże w cytowanym źródle, że z racji przypadającego wówczas wspomnienia liturgicznego św. Franciszka Ksawerego „Illustrissimus episcopus Vilnensis, item Illustrissimus episcopus Samogitiae et Illustrissimus suffraganeus Vilnensis sacra habuerunt ad altare S. Francisci

⁷¹ M.in.: W. Przyałowski, *Żywoty biskupów wileńskich*, t. 3, s. 134; *Encyklopedia powszechna [Orgelbranda]*, t. 28, s. 610 (F. M. Sobieszkański); J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, dz. cyt., s. 53; M. Wołłowiczewski, *Biskupstwo żmudzkie*, s. 94; V. Petkus, *Vilniaus vyskupaĩ*, dz. cyt., s. 503.

⁷² *Hystoria Conventus Custodialis Vilnensis*, s. 30.

⁷³ *Diarium Collegii Societatis Jesu*, dz. cyt., s. 386/387 („1718 December 6”).

Xaverii” (mowa o liturgii sprawowanej w należącym do duchowych synów św. Ignacego Loyoli miejscowym kościele akademickim św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty)⁷⁴. Na trzy dni przed sakrą tytulariusza juliopolitańskiego widzimy zatem przebywających w Wilnie trzech potrzebnych dla dopełnienia aktu święceń biskupich członków katolickiego episkopatu, mianowicie ordynariuszy: wileńskiego Konstantego Kazimierza Brzostowskiego i żmudzkiego Aleksandra Horaina (nie należy go mylić z jego młodszym imiennikiem i zarazem krewniakiem, który w roku 1731 został sufraganiem na Żmudzi po M. J. Zienkowiczu) oraz miejscowego sufragana Macieja Józefa Ancutę, wówczas już będącego zarazem koadiutorem przy K. K. Brzostowskim (nie wykluczone, że na miejscu obecny był również ówczesny sufragan białoruski Karol Piotr Pancerzyński). W nich zatem należy upatrywać trójki konsekratorów interesującego nas hierarchy, który przed swym wyniesieniem do godności biskupiej związany był jak najściślej z wileńskim środowiskiem kościelnym, jako tamtejszy kanonik, zaś więzy te bynajmniej nie uległy rozluźnieniu po nominacji na żmudzką sufraganię. Jako biskup wcale nie przeniósł się on na Żmudź, by tam rezydować, lecz nadal przebywał najczęściej w Wilnie, a do diecezji, w której miał sprawować posługi pontyfikalne, udawał się tylko okresowo⁷⁵. Dlatego też właśnie w stolicy Wielkiego Księstwa Litewskiego odbyła się rzeczona sakra, której – jak mamy prawo uważać niemal za pewne – udzielił najprawdopodobniej ordynariusz *loci* Konstanty Kazimierz Brzostowski lub też ewentualnie pasterz diecezji żmudzkiej Aleksander Horain. Od razu w tym kontekście trzeba nadmienić, że ów drugi hierarcha, pierwotnie zresztą piastujący godność sufragana wileńskiego, święcenia biskupie otrzymał w roku 1705 właśnie z rąk K. K. Brzostowskiego⁷⁶. Obojętnie zatem, czy konsekratorem Mikołaja Jana Zienkowicza był ordynariusz wileński, czy też żmudzki, w obu przypadkach mamy do czynienia z tą samą linią sukcesji apostołskiej.

⁷⁴ Tamże, s. 386/387 („1718 December 3. Festum S. Francisci Xaverii”).

⁷⁵ Nie należy przy tym zapominać, że w latach 1724–1729 M. J. Zienkowicz piastował zarazem funkcję pisarza wielkiego litewskiego; zob. W. Przyłgowski, *Żywoty biskupów*, dz. cyt., t. 3, s. 134; M. Wołłonczewski, *Biskupstwo żmudzkie*, s. 94; J. Wolff, *Senatorowie i dygnitarze*, dz. cyt., s. 278; *Urzędnicy centralni i dygnitarze*, dz. cyt., s. 131 (nr 970), 253.

⁷⁶ J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska*, dz. cyt., t. 3, s. 280; J. Poplatek, *Wykaz alumnów*, dz. cyt., s. 257 (nr 293).

Sakry Pasterzy Kościoła wileńskiego z 2. i 3. tercji XVIII w.

Imię i nazwisko	Lata posługi	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekrator	Współkonsekratorzy
1	2	3	4	5	6
ORDYNARIUSZE					
Mikołaj Jan Zienkowicz	1730–1762	6 XII 1718 r.	Wilno, katedra św. Stanisława	[? Konstanty Kazimierz Brzostowski, biskup ordynariusz wileński, lub Aleksander Horain, biskup ordynariusz żmudzki]	[? Aleksander Horain, biskup ordynariusz żmudzki lub Konstanty Kazimierz Brzostowski, biskup ordynariusz wileński; ? Maciej Józef Ancuta, biskup tytularny Mosynopolis, koadiutor i sufragani wileński]
Ignacy Jakub Massalski	1762–1794	2 V 1762 r.	Wilno, katedra św. Stanisława	Aleksander Horain, biskup tytularny Hirina i sufragani żmudzki	Antoni Józef Żółkowski, biskup tytularny Alalia i sufragani wileński; Tomasz Ignacy Zienkowicz, biskup tytularny Areopolis i sufragani białoruski
Jan Nepomucen Kossakowski	1798–1808	2 II 1794 r.	Wilno, katedra św. Stanisława	[? Ignacy Jakub Massalski, biskup ordynariusz wileński lub Józef Kazimierz Kossakowski, biskup ordynariusz inflancki i koadiutor wileński]	[? Piotr Samson Toczyński, biskup tytularny Belle, były sufragani wileński]
KOADIUTORZY					
Józef Julian Sapieha	1737–1754	1 IX 1737 r.	Wilno, katedra św. Stanisława	Mikołaj Jan Zienkowicz, biskup ordynariusz wileński	Józef Karp, biskup ordynariusz żmudzki; Aleksander Horain, biskup tytularny Hirina i sufragani żmudzki
Józef Kazimierz Kossakowski	1791–1794	30 IV 1775 r.	Warszawa, kościół Krzyża Św. (misjonarzy-lazarystów)	Ignacy Jakub Massalski, biskup ordynariusz wileński	Antoni Onufry Okęcki, biskup ordynariusz chełmski, nominat koadiutor poznański; Józef Ignacy Rybiński, biskup tytularny Europa i koadiutor wrocławski

SUFRAGANI

1	2	3	4	5	6
Józef Julian Sapieha	1737–1754 (wileński)	zob. wyżej: Koadiutorzy			
Antoni Józef Żółkowski	1744–1755 (białoruski) 1755–1763 (wileński)	21 II 1745 r.	Wilno, [katedra św. Stanisława]	Mikołaj Jan Zienkowicz, biskup ordynariusz wileński	Józef Dominik Puzyna, biskup ordynariusz inflancki; Antoni Dominik Tyszkiewicz, biskup ordynariusz żmudzki
Tomasz Ignacy Zienkowicz	1755–1763 (białoruski) 1763–1781 (wileński)	9 XI 1755 r.	Wilno, katedra św. Stanisława	Antoni Dominik Tyszkiewicz, biskup ordynariusz żmudzki	Aleksander Horain, biskup tytularny Hirina i sufragan żmudzki; Antoni Józef Żółkowski, biskup tytularny Alalia i sufragan wileński
Jan Stefan Giedroyc	1763–1765 (białoruski)	12 II 1764 r.	Wilno, katedra św. Stanisława	Ignacy Jakub Massalski, biskup ordynariusz wileński	?
Tadeusz Benedykt (Feliś) Towiański	1766–1772 (białoruski)	4 I 1767 r.	Warszawa, kościół Stygmatów św. Franciszka Serafickiego (franciszka- nów konwen- tualnych)	?	?
Stanisław Siestrzeńce- wicz	1773–1782 (białoruski)	3 X (1 IX) 1773 r.	Wilno [?]	Jerzy Mikołaj Hylzen, biskup – były ordynariusz smoleński	?
Piotr Samson Toczyłowski	1782–1793 (wileński) [1808]	29 XII 1782 r.	Wilno, kościół akademicki św. Jana Chrzyciela i św. Jana Ewangelisty	Ignacy Jakub Massalski, biskup ordynariusz wileński	Tomasz Ignacy Zienkowicz, biskup tytularny Areopolis, były sufragan wileński; Walenty Wołczacki, biskup tytularny Tamasus

1	2	3	4	5	6
Franciszek Gzowski	1782–1785 (trocki)	29 XII 1782 r.	Wilno, kościół akademicki św. Jana Chrzyciela i św. Jana Ewangelisty	Ignacy Jakub Massalski, biskup ordynariusz wileński	Tomasz Ignacy Zienkiewicz, biskup tytularny Areopolis, były sufragan wileński; Walenty Wołczacki, biskup tytularny Tamasus
Dawid Zygmunt Pilchowski	1795–1803 (wileński)	1798 r. [przed 31 VIII]	Wilno [?]	Jan Nepomucen Kossakowski, biskup ordynariusz wileński (? inflancki)	?
Adam Kossakowski	1795–1828 (kurlandzki)	1798 r. [przed 31 VIII]	Wilno [?]	Jan Nepomucen Kossakowski, biskup ordynariusz wileński (? inflancki)	?
Adam Kłokocki	1798–1822 (brzeski)	1798 r. [przed 31 VIII]	Wilno [?]	Jan Nepomucen Kossakowski, biskup ordynariusz wileński (? inflancki)	?
Jerzy Antoni Połubiński	1796–1801 (trocki)	1798 r. [przed 31 VIII]	Wilno [?]	Jan Nepomucen Kossakowski, biskup ordynariusz wileński (? inflancki)	?
INNI BISKUPI TYTULARNI					
Walenty Wołczacki (Wołczacki)	1774–1810	21 VIII 1774 r.	Warszawa, kościół św. Jacka (dominikanów)	Giuseppe Garampi, arcybiskup tytularny Berytus, nuncjusz apostolski w Rzeczypospolitej Obojga Narodów	Antoni Onufry Okęcki, biskup ordynariusz chełmski; Gabriel Wodzyński (Wodziński), biskup ordynariusz smoleński
Mikołaj Bykowski	1786–po 1803	5 XI 1786 r.	Warszawa, kościół św. Kazimierza (sakramentek)	Józef Kazimierz Kossakowski, biskup ordynariusz inflancki	Adam Naruszewicz, biskup tytularny Emaus i koadiutor smoleński; Antonin Andrzej Malinowski, biskup tytularny Cinna i sufragan żmudzki
Józef Prószyński (Pruszyński)	1777–1790	17 II 1777 r.	Warszawa, kościół Krzyża Św. (misjonarzy-lazarystów)	Giovanni Andrea Archetti, arcybiskup tytularny Chalcedonu, nuncjusz apostolski w Rzeczypospolitej Obojga Narodów	Jan Stefan Giedroyc, biskup ordynariusz inflancki (wendeński); Gabriel Wodzyński (Wodziński), biskup ordynariusz smoleński

Mając już zebrane owe podstawowe informacje na temat sakr osiemnastu (czy też – jeśli uwzględnić również Józefa Prószyńskiego – dziewiętnastu) członków katolickiego episkopatu Rzeczypospolitej Obojga Narodów z drugiej oraz trzeciej tercji XVIII stulecia, związanych przez swą posługę z diecezją wileńską, możemy dokonać ich przyporządkowania do wyróżnianych w literaturze przedmiotu linii sukcesji święceń biskupich. O dwóch spośród tych linii, mianowicie rzymskiej (Rebiby) i polskiej (Uchańskiego), była nieco obszerniej mowa w artykule z poprzedniego tomu „Rocznika Teologii Katolickiej”, nie ma więc potrzeby dokonywać raz jeszcze bliższego ich opisu, tudzież wyjaśniać, skąd biorą one swoje miano oraz jak daleko wstecz udało się badaczom dokonać ich rekonstrukcji. Tak się tymczasem złożyło, że właśnie do tych dwóch linii należą niemal wszyscy (albo i wszyscy, jako że nie jesteśmy aktualnie w stanie tego rozstrzygnąć w zasadzie tylko w odniesieniu do T. B. F. Towiańskiego) hierarchowie, o których była wyżej mowa (przy zastrzeżeniu wszakże, iż w przypadku M. J. Zienkowicza i J. N. Kossakowskiego dokonana przez nas hipotetycznie identyfikacja osoby głównego konsekratora wymaga potwierdzenia). A zatem ową mogącą poszczycić się licznym zastępem papieży, do niej przynależących, linię rzymską reprezentują pośród XVIII-wiecznych pasterzy Kościoła wileńskiego (wyliczając wedle starszeństwa sakry): Ignacy Jakub Massalski, Jan Stefan Giedroyc, Walenty Wołczacki (Wołczacki), Józef Kazimierz Kossakowski, Józef Prószyński, Franciszek Gzowski, Piotr Samson Toczyłkowski, Mikołaj Bykowski oraz – póki co z pewnym znakiem zapytania – Jan Nepomucen Kossakowski i konsekrowani przez niego: Adam Kłokocki, Adam Kossakowski, Dawid Zygmunt Pilchowski i Jerzy Antoni Połubiński. Wspólny ich wywód sukcesji, doprowadzony wszakże tylko do pierwszego ogniwa, w którym łączą się uwzględnione tu odnogi tej linii, ukazano na widniejącym poniżej schemacie nr 1 (data w nawiasie odnosi się do roku otrzymania sakry), przy czym w przypadku J. N. Kossakowskiego przyjęto z dwóch przedstawionych wcześniej możliwości ów dłuższy „wariant”, tj. przyjęcie święceń biskupich z rąk J. K. Kossakowskiego, a nie I. J. Massalskiego.

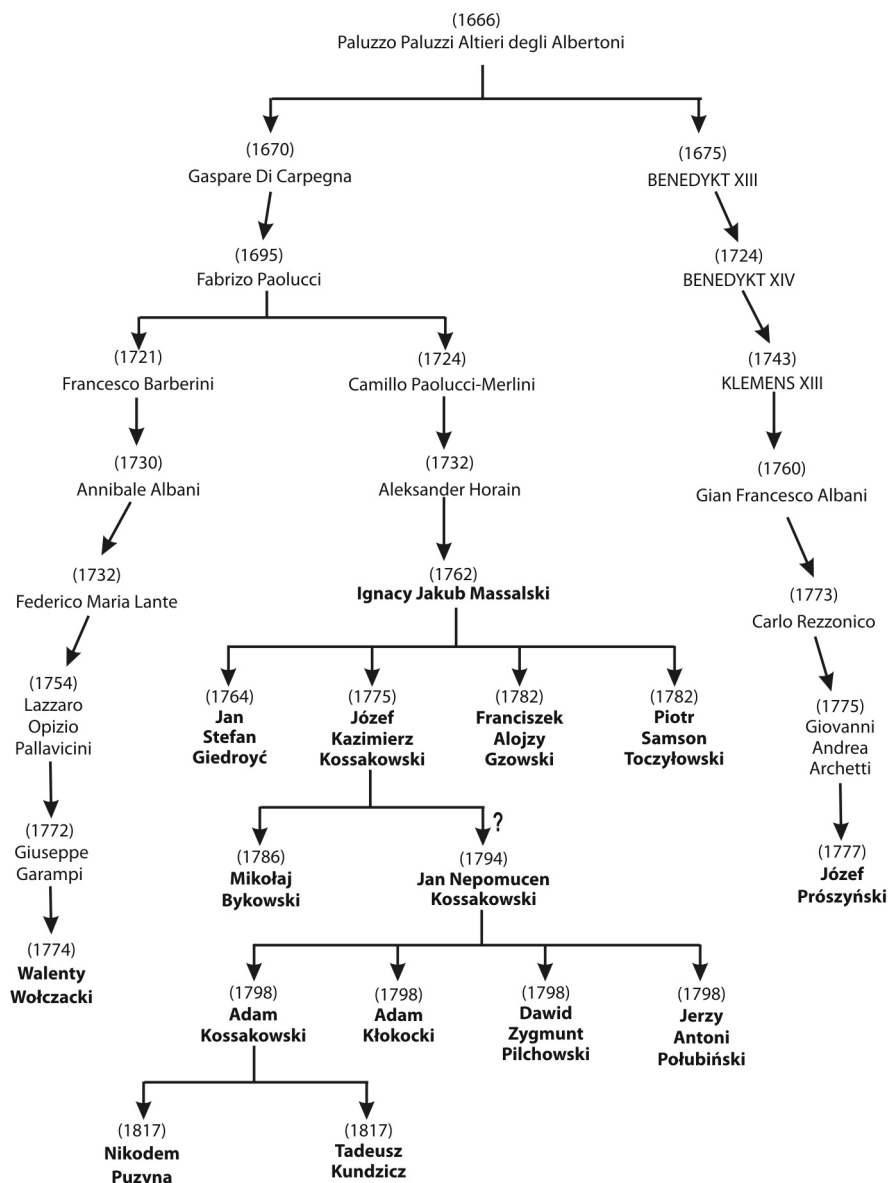
Jak na podstawie schematu nr 1 nietrudno dostrzec, prócz dwóch biskupów nie będących ani ordynariuszami, ani też sufraganami, tj. W. Wołczackiego i J. Prószyńskiego, konsekrowanych zaś przez kolejnych nuncjuszy apostolskich w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, wszyscy pozostali przynależność do owej linii zawdzięczali bezpośrednio lub też pośrednio Ignacemu Jakubowi Massalskiemu, który święcenia biskupie otrzymał z rąk Aleksandra Horaina, ten

zaś konsekrowany został również przez jednego z nuncjuszów (nie wykluczone, że także konsekratorem sufragana Towiańskiego był nuncjusz, a więc w owym przypadku Antonio Eugenio Visconti). Tytułem natomiast uzupełnienia do artykułu z poprzedniego tomu „Rocznika Teologii Katolickiej” dodatkowo uwzględniono w wywodzie dwóch XIX-wiecznych sufraganów z diecezji wileńskiej, mianowicie Nikodema Puzyńę i Tadeusza Kundzicza, w przypadku których stwierdziliśmy wówczas, że wobec niedysponowania w tamtym momencie informacją, kto udzielił święceń biskupich ich konsekratorowi, tj. Adamowi Kossakowskiemu, nie jesteśmy w stanie dokonać ich przyporządkowania do tej lub innej linii sukcesji⁷⁷. Obecnie już możemy to uczynić, co też zostało tu uwidocznione.

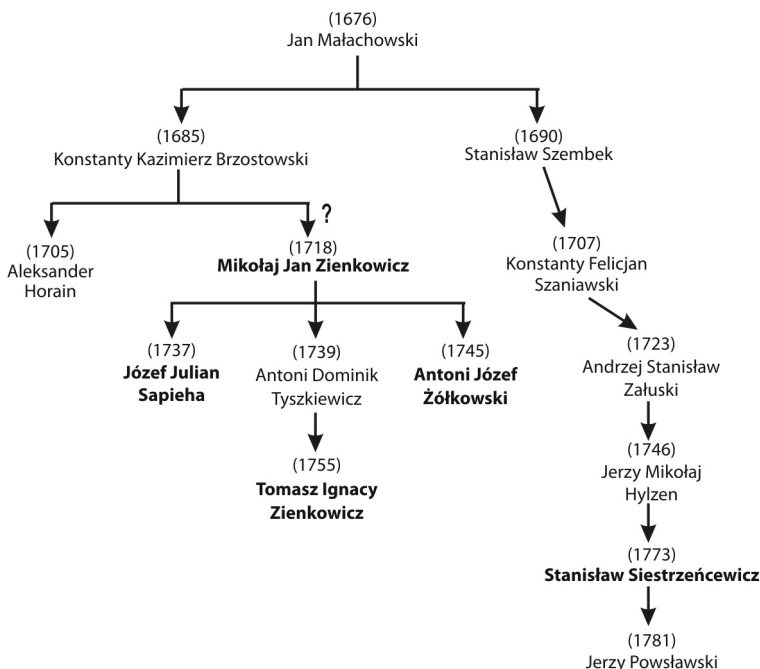
Pozostali hierarchowie, uwzględnieni w obecnej analizie, reprezentują linię polską, która jakkolwiek wyprowadzana jest od zmarłego w roku 1581 prymasa Jakuba Uchańskiego, tym niemniej w sposób pewny da się dowieść jedynie do piątego z kolei jego następcy na stolicy prymasowskiej, arcybiskupa Wawrzyńca Gembickiego (zmarłego w 1624 r.). Chodzi zatem o grono pięciu hierarchów, którymi są (i tym razem wyliczając wedle starszeństwa sakry): Mikołaj Jan Zienkowicz, Józef Julian Stanisław Sapieha, Antoni Józef Żółkowski, Tomasz Ignacy Zienkowicz i Stanisław Sistrzeńcewicz. O ile w przypadku tego ostatniego hierarchy przynależność do rzeczzonej linii jest bezdyskusyjna, o tyle w odniesieniu do M. J. Zienkowicza (w konsekwencji i trzech pozostałych spośród wymienionych biskupów, których wywód do niego właśnie prowadzi) nie sposób nie zawrzeć tu kilku dodatkowych zdań komentarza.

Jak była już wcześniej mowa, zdaje się nie ulegać wątpliwości, że późniejszy ordynariusz wileński z lat 1730–1762 otrzymał sakrę z rąk Konstantego Kazimierza Brzostowskiego, ewentualnie Aleksandra Horaina. Tego ostatniego – wówczas pasterza diecezji żmudzkiej, wcześniej natomiast kolejno sufragana wileńskiego i ordynariusza smoleńskiego – nie należy mylić (co również już zaznaczono) z jego krewniakiem i imiennikiem, długoletnim sufraganem żmudzkim, który to właśnie konsekrował w roku 1762 Ignacego Jakuba Massalskiego, samemu reprezentując linię rzymską, podczas gdy starszy z Horainów święcenia biskupie przyjął właśnie z rąk K. K. Brzostowskiego, a w konsekwencji był przedstawicielem tej samej linii, co ów ostatni. Należy zatem postawić pytanie, jaką linię reprezentował biskup Brzostowski? W gronie episkopatu znalazł się on jeszcze w roku 1685, prekonizowany 30 IV tr.

⁷⁷ K. R. Prokop, *Sukcesja apostolska biskupów i arcybiskupów wileńskich*, dz. cyt., s. 207.



Schemat nr 1



Schemat nr 2

przez papieża Innocentego XI ordynariuszem smoleńskim⁷⁸. Sakra Konstantego Kazimierz Brzostowskiego – jak to wynika jednoznacznie ze stosownego wpisu w księdze „episkopaliów” ordynariusza krakowskiego Jana Małachowskiego – odbyła się 15 VII 1685 r. w Kielcach (niewątpliwie w tamtejszej kolegiacie)⁷⁹. Choć w odośnej zapisce nie zostało to wyrażone *expressis verbis*⁸⁰, zdaje się nie ulegać wątpliwości, że konsekratorem był właśnie biskup Małachowski, skoro

⁷⁸ Akta procesu informacyjnego: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 83, k. 452r–463v (gdzie na k. 459r–v formuła *professio fidei*, które to wyznanie wiary desygnowany na biskupstwo smoleńskie sekretarz wielki litewski Konstanty Kazimierz Brzostowski wykonał 12 X 1684 roku na ręce dotychczasowego ordynariusza smoleńskiego Aleksandra Kotowicza, nominata na stolicę biskupią w Wilnie).

⁷⁹ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn. AEp 69: [Acta episcopalia Ioannis Małachowski ab anno 1685 ad annum 1688], k. 170v.

⁸⁰ Gwoli ścisłości należy sprecyzować, że w rzeczonym tomie „Acta episcopalia” widnieją tylko nagłówki o brzmieniu: *Solis XV Julii Kielcis. Consecratio episcopi Smolenscensis*, poniżej zaś pozostawiono puste miejsce na dokonanie stosownego wpisu o charakterze urzędowym, odnoszącego się do owej sakry, czego jednak z niewiadomych względów nigdy nie uczyniono.

wpis ów widnieje w tomie jego urzędowych akt, a prócz tego Kielce stanowiły ulubioną rezydencję pasterzy Kościoła krakowskiego w tamtym okresie, gdzie niektórzy z nich przebywali nawet o wiele częściej, aniżeli w samym Krakowie. Tymczasem fakt przynależności J. Małachowskiego właśnie do polskiej linii sukcesji święceń biskupich jest od dawna wiadomy badaczom, od tego też hierarchy wyprowadzamy schemat nr 2.

Na zakończenie podjętej tu analizy godzi się wyrazić nadzieję, że dalsze kwerendy źródłowe pozwolą na przedstawienie w przyszłości problematyki sukcesji apostolskiej pasterzy diecezji wileńskiej także w odniesieniu do wcześniejszych jeszcze okresów. Wymaga to wszakże żmudnych poszukiwań w bardzo rozproszonym i do tego tylko fragmentarycznie zachowanym materiale źródłowym, którego ogarnięcie przekracza jednak możliwości pojedynczego badacza. Oby tedy powyższy artykuł zachęcił również innych historyków Kościoła, także z Litwy, do zainteresowania się ową dotychczas mocno zaniedbywaną w perspektywie badawczej tematyką.

Errata do artykułu:

Krzysztof R. Prokop, *Sukcesja apostolska biskupów i arcybiskupów wileńskich oraz białostockich w XIX i XX stuleciu*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 4 (2005), s. 165– 210.

Strona (Wiersz od góry)	Jest	Winno by
165 (nagłówek z tytułem)	rcybiskupów	arcybiskupów
169 (wiersz 12)	dignitr	dignità
169 (wiersz 12)	qualitr	qualità
179 (wiersz 13)	<u>10</u> XII	10 XII
202 (tabela: kol. 4, wiersz 6)	Poniewież, katedra Chrystusa Króla	Poniewież, katedra Przemienienia Pańskiego
203 (tabela: kol. 6, wiersz 5)	gr.- kat.Biskup	gr.-kat. biskup
206 (przypis 89, wiersz 8)	Español	Español
207 (przypis 89, wiersz 2–3)	Español	Español
207 (przypis 89, wiersz 2)	Españoles	Españoles
208 (schemat: kol. 1, poz. 11)	Backis	Bačkis
208 (schemat: kol. 2, poz. 12)	Sladkevicius	Sladkevičius

Ks. Adam Szot

Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku

KS. DR WITOLD KUŹMICKI – PROBOSZCZ I DZIEKAN DĄBROWSKI (W LATACH 1936–1943)

FATHER WITOLD KUŹMICKI, PHD – THE RECTOR AND DEAN IN DĄBROWA BIAŁOSTOCKA IN THE YEARS 1936–1943

Father Witold Kuźmicki was born on May 11, 1885 in the village of Orliszki located in the parish of Sużany. He attended grammar school and junior high school in Suwałki, and graduated from the seminary in Sejny.

After graduation he continued his studies in Rome. He was ordained on June 28, 1908 in Warsaw. He worked as a priest in Łomża, Wysokie Mazowieckie, and Brześć. Then he once again left for Rome in order to study canon law there. Upon his return he was assigned to the parish in Vilnius, and later on to another parish in the town of Lida. During World War I he was in charge of the parishes in Dziembrów and Kamionka. In 1918 he became the rector of the parish in Kamieniec Litewski, and in 1920 the rector of the parish in Dojlidy. He was also the rector of the parish in Zabłudów from 1927 till 1936. At all the parishes he worked for he was known for his responsible attitude to pastoral duties and his involvement in social and national projects.

In 1936 he became the rector and dean in Dąbrowa Białostocka, and in 1937 he was appointed the supervisor of grammar schools in the deanery. He fulfilled his duties by visiting the schools in the assigned area, exhibiting particular zeal in aiding the development of Catholic organizations. In 1937 father Kuźmicki became the Church assistant to the movement called the Catholic Action in the deanery of Dąbrowa Białostocka. He helped boost the religious life of the faithful by taking an active part in starting parish libraries. In 1937 he convened The Congress of the Third Order of St. Francis for his deanery, and next year the following were convened: The Congress of the Eucharistic Crusade of Children, a meeting of the catholic youth, and The Congress of the Members of Living Rosary Circles.

During World War II father Kuźmicki was granted the rights of vicar general for the parishes of the Dąbrowa Białostocka deanery. In July 1943 he was arrested by the Germans and executed most probably on July 13, 1943 near the village of Naumowicze in the Grodno area.

Ks. Witold Kuźmicki urodził się dnia 11 maja 1885 r. w zaścianku Orliszki, który był dzierzawiony przez jego ojca Adama, w parafii Sużany, w powiecie wileńskim. Matką była Weronika z domu Muczyń, która zmarła po trzech miesiącach od urodzenia syna. Ojciec ożenił się powtórnie i wyjechał do Suwałk. Tam też Witold ukończył szkołę powszechną i gimnazjum.

W 1901 r. wstąpił do seminarium duchownego w Sejnach. Po jego ukończeniu wyjechał na studia filozoficzne do Rzymu. Powrócił do kraju w 1908 r. i w dniu 28 czerwca 1908 r. przyjął święcenia kapłańskie w Warszawie¹. Został prefektem żeńskiej szkoły handlowej w Łomży, a po roku wikariuszem w łomżyńskiej farze. Następnie pracował jako wikariusz w Wysokiem Mazowieckiem. Nie był zadowolony z częstych zmian parafii narzucanych przez ówczesnego administratora diecezji ks. A. Antonowicza, dlatego poprosił o zwolnienie z diecezji. Otrzymał je i został prefektem w Brześciu. Tam zajął się wychowaniem młodzieży, ale również wiele uwagi poświęcił sprawom narodowym. Jako prefekt szkół zorganizował młodzież i wydawał dla niej pismo „Gwiazdka”. Taka działalność nie spodobała się carskim władzom szkolnym, które cofnęły mu aprobatę na prefekta, w wyniku czego musiał opuścić Brześć.

W końcu wyjechał do Rzymu, gdzie raz jeszcze podjął studia, tym razem na wydziale prawa kanonicznego. Nie posiadał zbyt wiele oszczędności i – jak sam wspomina – „dorabiał piórem”, m.in. napisał broszurę o ks. H. Kajsiewiczzu.

Po powrocie do Polski został wikariuszem i prefektem szkół w parafii św. Jakuba w Wilnie, a następnie w Lidzie. Już w Wilnie dał się poznać jako dobry kierownik duchowy. Zaskarbił sobie miłość i zaufanie dzieci i młodzieży. Chociaż był dobrze wykształcony, nie okazywał pogardy ludziom niższego stanu, wspierał ubogich. Dbał o podniesienie poziomu intelektualnego i moralnego parafian². Będąc w Wilnie, nawiązał kontakty z młodzieżą ze stowarzyszenia „Odrodzenie”. W tym czasie pisywał do „Miesięcznika Kapłańskiego”, m.in. artykuły o wychowaniu młodzieży.

¹ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk (dalej skrót: BLAN), F 318–19026, *Formularnyj spisok* ks. Witolda Kuźmickiego, za 1910 r.

² BLAN, F 318–19026, Prośba parafian z kościoła św. Jakuba w Wilnie o przywrócenie ks. W. Kuźmickiego do Wilna, z dn. 21 VI 1914 r.

W czasie I wojny światowej powierzono mu zarząd parafiami w Dziembrowie i w Kamionce. Udało mu się odzyskać w Dziembrowie dawny kościół parafialny, zabrany w czasie rozbiorów i w ogromnej części własnym kosztem uposażył go w utensylia. Odzyskał 4 ha lasu i 54 dziesięcinę ziemi beneficjum kościelnego.

W 1918 r. poprosił bp. Jerzego Matulewicza o „translokację do środowiska bardziej kulturalnego”. Otrzymał nominację do Kamieńca Litewskiego. W 1920 roku otrzymał propozycję objęcia probostwa w nowoutworzonej parafii w Dojlidach k. Białegostoku. Jednocześnie miał kierować stowarzyszeniami katolickimi i redagować katolickie pismo. Propozycję przyjął i rozpoczął starania o budowę nowej świątyni. Inspektorat Szkolny w Białymstoku rościł sobie prawo do budynku szkolnego i żądał dla niego wydzielenia 4 ha ziemi z beneficjum parafialnego. Dzięki pomocy prezydenta Białegostoku B. Szymańskiego udało się ks. Kuźmickiemu sprawić, że szkoła pozostała przy kościele, a ziemi nie wydzielono. W Dojlidach przebywał do 1927 r.³

Z powodu złego stanu zdrowia, zwłaszcza zszarpanych nerwów wskutek trudności w parafii, skazania w czasie wojny przez Niemców na śmierć, kilkakrotnego najścia na plebanię przez bolszewików i bandytów, poprosił o zwolnienie z pełnionych obowiązków i o pozwolenie na wyjazd do Rzymu, aby dokończyć tam doktorat z prawa kanonicznego. Powrócił do kraju po kilku miesiącach i w 1927 r. został proboszczem w Zabłudowie⁴.

W 1931 r. metropolita wileński zaproponował mu objęcie stanowiska proboszcza w Dobrzyniewie Kościelnym, po ks. Ignacym Cyraskim i Wasiliszkach, ale odmówił. Tłumaczył się, że nie jest przygotowany duchowo ani fizycznie na tego typu zmiany. W remont kościoła i budynków plebanijnych w Zabłudowie zainwestował własne pieniądze (ok. 4 000 zł), a po zmianie parafii nie mógł liczyć na ich odzyskanie. Do budowy kościoła w Dojlidach dołożył 2 000 zł i nikt mu ich nie zwrócił po zmianie parafii. A poza tym „Wschód działał na niego deprymująco”. Prosił, by go nie wysyłać za Niemen, gdyż „opłacił już daninę Wschodowi pracując w ludzkim sześc lat”. Skarżył się też na zły stan zdrowia i na brak w Wasiliszkach środowiska inteligencji⁵.

Ogólnie był słabego zdrowia. Często chorował, np. w 1928 r. aż cztery razy na zapalenie płuc. Musiał wielokrotnie opuszczać parafie, by poddawać się sanatoryjnemu leczeniu, zazwyczaj w Krynicy Zdroju lub Zakopanem. W czasie jego nieobecności obowiązki duszpasterskie w parafii przejmowali na siebie sąsiedzi bądź księża pełniący zastępstwo w parafii.

³ BLAN, F 318–19026, Pismo ks. W. Kuźmickiego do abpa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 27 VII 1928 r.

⁴ BLAN, F 318–28173, Teczka personalna ks. W. Kuźmickiego; Własnoręczny życiorys z dn. 13 XI 1926 r.

⁵ BLAN, F 318–19026, k. 99, List ks. W. Kuźmickiego do abpa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 9 IX 1931 r.

Remonty, których się podjął w Zabłudowie, nie pozostały niezauważone i niedocenione przez parafian. W 1933 r., z okazji 25. rocznicy święceń kapłańskich, wierni skierowali do kurii w Wilnie prośbę, by arcybiskup wyjednał u Ojca Świętego Piusa XI okolicznościowe błogosławieństwo w dowód zasług jubilata dla Kościoła⁶. W 1936 r., gdy opuszczał parafię, prezes Akcji Katolickiej w Zabłudowie Longin Krassowski, burmistrz miasta A. Parczewski i prezesi poszczególnych stowarzyszeń i organizacji katolickich wysłali pismo do metropolity wileńskiego prosząc, by ks. Kuźmicki pozostał w Zabłudowie⁷.

W 1936 r. został proboszczem w Dąbrowie Białostockiej, jak ją wówczas nazywano Dąbrowie Grodzieńskiej, obejmując parafię po ks. Leopoldzie Chomskim⁸.

Dąbrowa Białostocka była jedną z najstarszych parafii na Białostocczyźnie, sięgającą swymi początkami II połowy XV w. W końcu XVIII stulecia należało do niej ponad 40 wsi, ale później część z nich została przyłączona do nowoutworzonej parafii w Różanymstoku. Represje carskie po powstaniu styczniowym sprawiły, iż rząd carski skasował parafię w Różanymstoku, a świątynię przekazał cerkwi prawosławnej, w której osiadły mniszki prawosławne⁹. Do parafii w Dąbrowie ponownie włączono wsie, które zostały odłączone od niej w 1811 r. Po odzyskaniu niepodległości w 1919 r. znów uszczuplono parafię dąbrowską, przywracając do życia parafię w Różanymstoku¹⁰.

Ks. Kuźmicki podjął pracę w ośmiotysięcznej parafii razem z dwoma księżmi wikariuszami: ks. Piotrem Wojno-Orańskim i ks. Wacławem Bekiszem¹¹. Dąbrowę Białostocką, jak i okoliczne wsie i miasteczka, zamieszkiwała ludność zróżnicowana wyznaniowo i narodowościowo. W 1927 r. na 8174 mieszkańców parafii zdecydowaną większość stanowili Polacy i katolicy. Żydzi stanowili 8% ludności, choć w Dąbrowie Białostockiej, gdzie większość z nich zamieszkiwała, ten odsetek był znacznie większy i dochodził nawet do 30%. W miasteczku tym posiadali swe bożnice. Wyznawcy prawosławia stanowili 4,5% ogółu, choć były wsie, gdzie stanowili większość, jak np. w Jałowie, Kropiwnie, Ostrowie¹². Ale były

⁶ Tamże, k. 101, Pismo parafian do Kurii Metropolitalnej Wileńskiej, z dn. 23 VI 1933 r.

⁷ Tamże, k. 119, Pismo przedstawicieli organizacji katolickich z parafii Zabłudów do abpa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 12 II 1936 r.

⁸ T. Krahel, Ks. Witold Kuźmicki, *dziekan dąbrowski*, „Czas Miłosierdzia” 7 (2003), s. 14.

⁹ J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 255–256.

¹⁰ H. Radziejewicz, *Dzieje parafii Dąbrowa Białostocka (1466–1960)*, Lublin 1980, mps w BKUL, s. 18–19.

¹¹ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej skrót: AAB), Korespondencja dziekana dąbrowskiego, Nominaty na wikariuszy do parafii Dąbrowa Białostocka, z lipca 1936 r.

¹² Archiwum Parafii Dąbrowa Białostocka (dalej skrót: APD), Kwestionariusz parafialny. Parafia Dąbrowa Białostocka 1927 r.

¹³ N. Rovba, *Przewodnik po Litwie i Białejrusi*, Wilno [b. r.], s. 20.

to skutki polityki rasyfikacyjnej podczas zaborów. Część z nich to dawni unicy, którzy zostali siłą zmuszeni do zmiany wyznania i przejścia na prawosławie¹³. W okolicznych parafiach to zróżnicowanie religijne i narodowościowe mogło być inne, ale ze zdecydowaną przewagą ludności katolickiej i polskiej.

W okresie poprzedzającym II wojnę światową dochodziło nieraz do konfliktów między Polakami a Żydami. Ci ostatni utrzymywali się z handlu i rzemiosła. Nieskorzy byli do dzieleniem się wpływami i dochodami z kramów, które w większości były w ich posiadaniu. W okresie okupacji hitlerowskiej w okrutny sposób zostali wymordowani. W Dąbrowie Białostockiej powstało getto, skąd wywożono ich na stracenie do obozów koncentracyjnych.

Potrzebom parafii służyła wybudowana na przełomie XIX i XX w. okazała świątynia. Dnia 21 kwietnia 1902 r. odbyło się uroczyste poświęcenie nowego kościoła¹⁴. Konsekracji świątyni dokonał biskup wileński Edward Ropp w dniu 4 września 1905 r.¹⁵

Niewątpliwie świątynia ta była powodem chwały nie tylko mieszkańców dąbrowskiej parafii, ale przede wszystkim jej pasterzy. Ks. Kuźmicki dokładał wszelkich starań, by zadbać o należyty wystrój wnętrza świątyni. W 1937 r., za czasów jego proboszczowania, został wykonany jeden z bocznych ołtarzy ku czci św. Teresy. Jego fundatorem był budowniczy tegoż kościoła, późniejszy franciszkanin, ojciec Melchior Fordon¹⁶.

Poza świątynią parafialną na terenie parafii w Dąbrowie Białostockiej istniały jeszcze kaplice w Kamiennej Starej pod wezwaniem św. Anny, pobudowana w XVII w. oraz kaplica cmentarna ku czci św. Michała z XIX w.¹⁷

Beneficjum parafialne w 1934 r. wynosiło ponad 43 ha ziemi¹⁸. Budynki parafialne były okazałe i w większości przypadków w dobrym stanie. Murowana plebania, w środkowej części piętrowa, a w większości parterowa, posiadała 18 izb i dwa przedpokoje. W budynku tym mieszkał nie tylko proboszcz, ale również wikariusze, służba kościelna, a ponadto mieściły się pomieszczenia służbowe, takie jak kancelaria parafialna. Od 1936 r. zorganizowano na plebanii salę parafialną do zebrań i mniejszą na spotkania młodzieży katolickiej. W parterowym budynku obok kościoła, zwanym szpitalem, zbudowanym w 1913 r., odbywały się spotkania większości stowarzyszeń i organizacji kościelnych, których rozwój był szczególnie widoczny w latach 30. XX w. Na

¹⁴ APD, Kronika parafialna opracowana przez ks. W. Kuźmickiego.

¹⁵ APD, Dokument konsekracji kościoła w Dąbrowie Białostockiej z 1905 r.

¹⁶ APD, Protokół wizytacji kanonicznej parafii w Dąbrowie Białostockiej z 1936 r.

¹⁷ H. Radziejewicz, dz. cyt., s. 45–48.

¹⁸ APD, Mapy gruntów z 1934 r.

całość zabudowań plebanijnych składały się ponadto: organistówka, dom służby kościelnej, kuźnia, stodoła i mniejsze obiekty¹⁹.

Ks. Witold Kuźmicki od pierwszych dni zaangażował się w duszpasterstwo na terenie parafii. Poznawał dzieje miasteczka i losy jego mieszkańców. Wydał kalendarz parafii dąbrowskiej, z krótką jej historią²⁰. Na terenie parafii prężnie działały niektóre bractwa i stowarzyszenia kościelne. Pod koniec lat 20. XX w. zostało reaktywowane, a dnia 6 sierpnia 1930 r. na nowo kanonicznie erygowane Bractwo Żywego Różańca. Przyczynił się do tego ówczesny proboszcz dąbrowski ks. Józef Gaul²¹. Dzięki temu nastąpił szybki rozwój Kółek Żywego Różańca. W 1936 r. było ich już ponad 40 na terenie parafii²². Na terenie parafii prężnie działał III Zakon św. Franciszka, którego kanoniczna erekcja miała miejsce w Dąbrowie w grudniu 1917 r. W Dąbrowie Białostockiej działalność tercjarstwa popierał i właściwie ukierunkował ks. J. Fordon²³. W 1936 r. tercjarstwo w Dąbrowie Białostockiej liczyło 120 członków, z przeważającą liczbą kobiet²⁴.

Poza wymienionymi organizacjami katolickimi wiele z nich dopiero powstawało i kształtowało się pod wpływem akcji duszpasterskiej prowadzonej przez ordynariusza wileńskiego arcybiskupa Jałbrzykowskiego. Zgodnie z wymogami Episkopatu Polski i instrukcjami płynącymi ze Stolicy Apostolskiej on zabiegał o to, by powstawały stowarzyszenia katolickie, które wchodziły w skład Akcji Katolickiej²⁵. W parafii w Dąbrowie Białostockiej ich rozwój nastąpił w czasie, gdy proboszczem był ks. W. Kuźmicki, choć pierwsze katolickie stowarzyszenia młodzieżowe powstały w niej już w 1926 r.²⁶ Wiele z nich miało swe oddziały terenowe w większości okolicznych wsi. W 1936 r. żeńskie stowarzyszenia liczyły 9 zastępów i 135 druhen, zaś męskie 8 zastępów i 120 druhow.

Od 1933 r. w parafii w Dąbrowie Białostockiej istniał parafialny oddział Towarzystwa Dobroczynnego „Caritas”, który przychodził z pomocą najbardziej potrzebującym. W 1936 r. liczył 60 członków. Tyle samo członków liczyła powstała w 1936 r. Krucjata Eucharystyczna Dzieci. Istniało w parafii także Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary, powołane do wspierania działalności misyjnej Kościoła i zainteresowania wiernych tą problematyką. Dnia 2 lutego

¹⁹ H. Radziejewicz, dz. cyt., s. 57–58.

²⁰ T. Krahel, dz. cyt., s. 14.

²¹ APD, Teczka „Żywy Różaniec”.

²² APD, Protokół wizytacji kanonicznej parafii Dąbrowa Białostocka z 1936 r.

²³ APD, Księga protokołów Zarządu III Zakonu (15 IV 1928 – 5 III 1939).

²⁴ APD, Inwentarz parafii Dąbrowa Białostocka z 1936 r.

²⁵ R. Niparko, *Akcja Katolicka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 227–233.

²⁶ APD, Inwentarz parafii Dąbrowa Białostocka z 1936 r.

1937 r. powstało w parafii dąbrowskiej Bractwo Trzeźwości. W roku powstania do jej księgi zapisało się 28 mężczyzn i 136 kobiet. Poprzez pogadanki, spotkania i modlitwy starano się uwrażliwić wiernych na zgubne skutki nadużywania alkoholu. W Dąbrowie Białostockiej proboszcz wygłaszał okolicznościowe kazania, a także – od czasu do czasu – pogadanki ilustrowane przeżroczami.

Kierując się sugestiami metropolity wileńskiego, ks. Kuźmicki dbał o rozwój bractw trzeźwości także w okolicznych parafiach. Najstarsze bractwo istniało w Różanymstoku od 1929 r. W 1937 r. kapłan ten nie prowadził żadnej działalności, co uwidoczniło się w liczebności bractw w miejscowościach innych niż Dąbrowa Białostocka, np. w Sidrze bractwo liczyło 92 członkiń i 13 członków, zaś w Nowym Dworze odpowiednio – 51 i 5 osób²⁷. Często działalność bractw ograniczała się tylko do przestrzegania przyrzeczeń i odnawiania ich w święto patronalne.

Stan oświaty na terenie parafii w Dąbrowie Białostockiej w okresie międzywojennym był bardzo niski. Wielu ludzi starszych nie umiało czytać ani pisać. Było to o tyle zrozumiałe, iż za naukę pisania i czytania po polsku pociągano do surowej odpowiedzialności, a klasztor mniszek prawosławnych w Różanymstoku od pierwszych lat XX w. był ośrodkiem rusyfikacji i wynaradawiania. Niepodległe Państwo Polskie starało się temu zaradzić. Objęto obowiązkiem szkolnym dzieci i młodzież. Istniały szkoły powszechne, ale poziom nauczania w nich był bardzo niski ze względu na słabo wykształconą kadrę. Wyjątek stanowił Zakład Salezjański w Różanymstoku.

W latach 30. XX w. na terenie parafii Dąbrowa Białostocka istniało pięć większych szkół: w Dąbrowie Białostockiej, Małyszówce, Kamiennej Nowej, Lewkach, Zwierzyńcu Wielkim i sześć szkół jednoklasowych: w Jałówce, Bagnach, Kirejewszczyźnie, Kropiwnie, Ostrowie i Szuszelewie²⁸. Nauka religii, na mocy rozporządzeń państwowych, prowadzona była w szkołach. Prowadzili ją świeccy katecheci i księża na podstawie udzielonych im misji kanonicznych przez Kurię Metropolitalną Wileńską. Dnia 27 września 1937 r. ks. W. Kuźmicki został mianowany wizytatorem szkół powszechnych na terenie swej parafii i całego dekanatu²⁹. Pierwszej wizytacji szkół na terenie dekanatu dokonał jesienią 1937 roku, opisując w sprawozdaniu stan moralny i wyznaniowy poszczególnych szkół. W czasie II wojny światowej szkolnictwo polskie zostało zlikwidowane.

²⁷ AAB, Korespondencja dziekana dąbrowskiego, Wykaz bractw trzeźwości z dekanatu dąbrowskiego, z dn. 27 VII 1937 r.

²⁸ APD, Kwestionariusz parafialny. Parafia Dąbrowa Białostocka 1927 r.

²⁹ AAB, Korespondencja dziekana dąbrowskiego, Nominacja ks. W. Kuźmickiego na wizytatora szkół w dekanacie Dąbrowa Białostocka.

Nauka odbywała się na potajemnych kursach, w prowadzenie których włączyli się księża i klerycy, np. Wacław Chilmon³⁰.

Poza obowiązkami proboszcza ks. Witold Kuźmicki pełnił także urząd dziekana dekanatu Dąbrowa Białostocka³¹. Dekanat dąbrowski został ustanowiony przez biskupa wileńskiego Jerzego Matulewicza 7 maja 1920 r.³² W skład dekanatu weszły następujące parafie: Dąbrowa Białostocka, Różanystok, Nowy Dwór, Suchowola, Sidra i Zalesie. W lutym 1936 r. abp Jałbrzykowski na Białostocczyźnie utworzył nowy dekanat koryciński³³, do którego z dekanatu dąbrowskiego przeszła parafia w Suchowoli. W okresie międzywojennym reaktywowano parafię w Siderce, która powiększyła liczbę parafii w dekanacie Dąbrowa Białostocka³⁴.

Z przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego do obowiązków dziekana należało czuwanie, by duchowni sumiennie wypełniali swe obowiązki, a zwłaszcza szafowania sakramentów, przestrzegali rezydencji i głoszenia Słowa Bożego.

Zgodnie z ustawami synodu archidiecezji wileńskiej, odbytego w 1931 r., dziekan miał obowiązek odbywać wizytacje podległych mu parafii i składać pisemne sprawozdanie ordynariuszowi. Do jego obowiązków należało także sprawdzanie, czy dekrety wydane przez biskupa podczas wizytacji kanonicznej były wprowadzane w życie³⁵.

Już w kilka tygodni po przeprowadzce do Dąbrowy Białostockiej ks. Kuźmicki odwiedził parafie należące do powierzonego mu dekanatu. We wszystkich zastał stan zaawansowanych przygotowań do wizytacji pasterskiej, którą w 1936 r. odbywał abp Jałbrzykowski³⁶.

Po odbytych wizytacjach pasterskich w 1936 r. ks. Kuźmicki raz jeszcze zwizytował dekanat w celu przekonania się, czy zarządzenia metropolity wileńskiego zostały wykonane. Niewątpliwie zapał duszpasterski osłabł po zakończonej wizytacji. Sprzyjały temu również prace polowe, szczególnie żniwne, prowadzone latem 1936 r. Dziekan nakazał podległemu duchowieństwu założenie odpowiedniego zeszytu, w którym miały być umieszczane uwagi wizytacyjne

³⁰ P. Kirejczyk, *Dekanat dąbrowski w czasie II wojny światowej*, Lublin 1995, mps w BKUL, s. 105.

³¹ AAB, Korespondencja dziekana dąbrowskiego, Nominacja na dziekana dąbrowskiego ks. W. Kuźmickiego, z dn. 2 III 1936 r.

³² APD, Kronika kościoła i parafii Dąbrowa Białostocka, Dąbrowa Białostocka 1978, mps; Odpis dekretu tworzącego dekanat dąbrowski 7 V 1920 r.

³³ AAB, Korespondencja dziekana dąbrowskiego, Dekret ustanawiający dekanat w Korycinie, z dn. 25 II 1936 r.

³⁴ *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji w Białymstoku* 1998, Białystok 1998, s. 188–189.

³⁵ F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, s. 572–573.

³⁶ BLAN, F 44–231, k. 1, Pismo ks. W. Kuźmickiego do arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 31 XII 1936 r.

dziekana i sprawdzane ich wykonanie. Polecenie to wzbudziło pewien opór wśród proboszczów dekanatu, gdyż była to nowa praktyka, niespotykana dotychczas w dekanacie dąbrowskim, a nawet białostockim. Niektórzy księża chcieli wpisywać uwagi dziekana do wizytacji pasterskiej arcybiskupa, ale na to ks. Kuźmicki nie wyraził zgody. Domagał się odrębnych ksiąg, czy chociaż brulionów.

Dziekan ks. Kuźmicki zwracał uwagę i wymagał od księży, by prowadzili kroniki parafialne, będące dla późniejszych pokoleń zapiskiem minionego czasu. Odwoływał się do własnych doświadczeń, gdyż w poprzednich swych parafiach zawsze je prowadził, a niejednokrotnie je zakładał. Kronikę kościelną założył również w parafii Dąbrowa Białostocka.

Wizyty dziekana miały na celu pobudzenie duszpasterzy i wiernych do realizacji dekretów reformacyjnych, które na zakończenie wizytacji każdej parafii były spisywane i wręczane proboszczowi do jak najszybszej realizacji. Konferencje dekanalne, jak również zjazdy i spotkania duchowieństwa dekanatu, odbywane z różnych okazji, nie tylko uroczystości kościelnych, ale również wizyt koleżeńskich czy całkiem prywatnych, sprzyjały ożywieniu działalności duszpasterskiej i realizacji zaleceń ordynariusza.

Do końca 1936 r. ks. W. Kuźmicki przeprowadził trzy konferencje dekanalne, ponieważ prawo kanoniczne wymagało, by to dziekan je zwoływał i im przewodniczył. Uchwały na nich podjęte wcielano w życie.

Pierwszy rok pracy w parafii i dekanacie Dąbrowa Białostocka był pełen różnych akcji duszpasterskich, motorem których był przeważnie ks. dziekan. Dnia 5 lipca 1936 r. odbył się w Różanymstoku zlot młodzieży z dekanatu. Zadaniem tego zlotu było uaktywnienie i zachęcenie młodzieży, by wstępowała w szeregi Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej, będących podstawowymi filarami Akcji Katolickiej. Zamierzał w roku 1937 zwrócić szczególną uwagę na dalszy rozwój Akcji Katolickiej, tak aby we wszystkich parafiach dekanatu były jej cztery filary. Było to niewątpliwie pokłosie wizyty pasterskiej arcybiskupa, który zwracał szczególną uwagę na istnienie katolickich stowarzyszeń skupionych w Akcji Katolickiej w parafiach na terenie archidiecezji³⁷.

Podjęte decyzje, mówiące o powołaniu do życia bibliotek parafialnych we wszystkich parafiach dekanatu, z wyodrębnieniem działu dla dzieci, były też realizacją rozporządzeń i nakazów ordynariusza diecezji. Temu problemowi poświęcono jedną z konferencji dekanalnych odbytych w 1937 r.

³⁷ BLAN, F 44–231, k. 1, Pismo ks. W. Kuźmickiego do arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 31 XII 1936 r.

Dnia 4 października 1936 r., w święto św. Franciszka z Asyżu, ks. Kuźmicki urządził Dekanalny Kongres III Zakonu św. Franciszka³⁸. Dla lepszej realizacji podjętych wniosków ks. dziekan sugerował zorganizowanie, jak to przewidywały ustawy synodalne, Dekanalnej Rady Tercjarskiej.

Przekazując ordynariuszowi sprawozdanie za miniony rok kalendarzowy zwracał się za każdym razem nie tylko z prośbą o pasterskie błogosławieństwo na dalszą pracę, ale również o szczerze uwagi i dyrektywy na przyszłość. Zależało mu szczególnie na akceptacji jego poczynań i rozporządzeń, wydanych wobec podległego mu duchowieństwa, by nie były one sprzeczne lub wbrew woli metropolity wileńskiego. Jako dziekan miał obowiązek przynajmniej raz w roku zdawać sprawozdanie ze stanu swego dekanatu. Nie tylko z tego, co się udało zrobić, ale również z niepowodzeń, czy planowanych prac na przyszłość. Ks. Kuźmicki starał się jak najsumienniejszym wypełniać swe obowiązki dziekańskie³⁹.

Podjęta w czerwcu i lipcu 1937 r. wizytacja dziekańska dekanatu ukazała jego oblicze w rok po wizycie pasterskiej metropolity wileńskiego. Ks. Kuźmicki nie tylko potrafił pochwalić za piękną pracę duszpasterską, ale również zganić za niedociągnięcia, czy nie realizowanie zaleceń pasterskich.

W parafii w Zalesiu dziekan stwierdził, iż nie zostały jeszcze wykonane polecenia arcybiskupa z wizytacji pasterskiej z 4 maja 1936 r. Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży nie było jeszcze podzielone na grupę męską i żeńską. Pozostałe filary Akcji Katolickiej, tj. Katolickie Stowarzyszenia Mężów i Kobiet nie istniały wcale, podobnie jak Krucjata Eucharystyczna skierowana do dzieci szkolnych. Były też zaniedbania dotyczące przeprowadzenia misji parafialnych. Dziekan nakazywał przeprowadzenie ich w jak najszybszym terminie. Nierozwiązana była też sprawa sprzedaży dewocjonaliów i rozpowszechniania prasy katolickiej. Za sugestią ks. Kuźmickiego podjęto decyzję, by sklepik urządzić w gmachu tzw. Ogniska.

Cmentarz grzebalny w Zalesiu wymagał nowego ogrodzenia. Przy okazji prowadzonych prac ks. dziekan proponował powiększenie go o ziemię z beneficjum kościelnego. Opierając swe żądania na 214 i 167 statutach ustaw synodalnych, dopominał się założenia kroniki parafialnej. Statuty te mówiły również o prowadzeniu w parafii księgi inwentarzowej, której w parafii w Zalesiu także nie było. Dziekan nakazywał sporządzenie beneficjum kościelnego⁴⁰.

³⁸ Tamże.

³⁹ F. Bączkiewicz, dz. cyt., s. 572–573.

⁴⁰ BLAN, F 44–231, k. 4, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii Zalesie w dekanacie Dąbrowa Białostocka, z dn. 20 VI 1937 r.

W Nowym Dworze zastał podjęte prace przygotowawcze do powiększenia cmentarza grzebalnego. Za sugestią kanclerza Kurii Metropolitalnej Wileńskiej dziekan czuwał na tym, by powiększając cmentarz w kierunku torów kolejowych o ok. 2 ha, nie zezwolić na umniejszenie beneficjum parafialnego podczas komasacji⁴¹. Ks. Kuźmicki upomniął się o prowadzenie kroniki parafialnej, a także księgi inwentarzowej. Prosił proboszcza Nowego Dworu ks. Stanisława Janczaruka o sporządzenie planów beneficjum kościelnego, tym bardziej koniecznych, że ulegał zakończeniu proces komasacji gruntów kościelnych⁴².

W Różanymstoku ks. Kuźmicki zwrócił uwagę na brak widocznej granicy dzielącej Zakład Księży Salezjanów od własności parafii. Było to tym trudniejsze, iż w parafii tej duszpasterstwo prowadzili również księża ze Zgromadzenia ks. J. Bosko. Podobnie jak w Nowym Dworze i w tej parafii brakło planów beneficjum parafialnego oraz księgi inwentarzowej⁴³.

Ks. dziekan stwierdził, że w Siderce uszkodzenia murów świątyni zostały naprawione, a co więcej kościół został odnowiony wewnątrz i na zewnątrz. Odremontowana została także plebania i nieco powiększone zabudowania gospodarcze. Administrator parafii ks. Jan Lewkowicz zorganizował już w tej najmniejszej parafii dekanatu Krucjatę Eucharystyczną Dzieci i zaprowadził kronikę parafialną. Dziekan podziękował proboszczowi za dbałość o dobro Kościoła i za piękną pracę duszpasterską.

W parafii w Siderce nie były jeszcze uporządkowane sprawy komasacji gruntów, dlatego parafia nie posiadała planów beneficjum ani księgi inwentarzowej. Dziekan prosił, by poczynić starania o scalenie beneficjum, tym bardziej, że jego część znajdowała się w odległości ok. 25 km od parafialnego kościoła. Po ukończeniu tych prac należało sporządzić plany nieruchomości kościelnych⁴⁴.

Najwięcej uwag miał ks. Kuźmicki do funkcjonowania i zorganizowania parafii Trójcy Świętej w Sidrce. Nie tylko nie zostały wykonane dekrety reformacyjne po wizytacji pasterskiej arcybiskupa odbytej 4 maja 1936 r., ale nawet nie poczyniono żadnych kroków w celu ich wykonania. Plebania wymagała remontu. Organistówka była niemal całkowicie zniszczona.

⁴¹ AAB, Korespondencja dziekana dąbrowskiego, Pismo kanclerza Kurii do proboszcza parafii Nowy Dwór, z dn. 11 V 1937 r.

⁴² BLAN, F 44–230, k. 1, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii Nowy Dwór w dekanacie Dąbrowa Białostocka, z dn. 23 VII 1937 r.

⁴³ BLAN, F 44–230, k. 1, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii Różanystok w dekanacie Dąbrowa Białostocka, z dn. 16 VII 1937 r.

⁴⁴ BLAN, F 44–231, k. 8, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii Siderka w dekanacie Dąbrowa Białostocka, z dn. 27 VI 1937 r.

Obejścia dookoła plebanii nie było wcale. Parafia nie posiadała także księgi inwentarzowej ani planów beneficjum. Te wszystkie niedomagania zauważył ks. Kuźmicki. Wytknął proboszczowi ks. Antoniemu Czyżewskiemu zaniedbania i prosił o dokonanie niezbędnych prac remontowych, które służyłyby nie tylko zachowaniu istniejących budynków, ale pobudowaniu nowego gmachu służącego za mieszkania dla służby kościelnej. Nowy budynek miał służyć również jako ośrodek oświatowo-religijny. W nim, lub w ewentualnie nowym kiosku, ks. dziekan nakazywał propagowanie prasy katolickiej i sprzedaż dewocjonaliów. Całą posesję kościelną, wokół kościoła, plebanii i budynków gospodarczych, należało ogrodzić nowym płotem.

W parafii konieczne były zmiany dotyczące form prowadzenia pracy duszpasterskiej. Ks. Kuźmicki prosił o zorganizowanie Katolickiego Stowarzyszenia Mężów i Kobiet, urządzenie misji parafialnych. Były zaniedbania w księgach metrykalnych. W 17 wypadkach w księdze chrztów, w 8 przypadkach w księgach ślubnych i aż w 32 wypadkach w księdze pogrzebowej istniały pewne błędy, czy nieścisłości, do których konieczne były późniejsze tzw. omówienia. Dziekan prosił, by bardziej starannie prowadzono księgi parafialne. W parafii w Sidrze nie było również planów beneficjum parafialnego, kroniki parafialnej i księgi inwentarzowej⁴⁵.

Ta dość krytyczna ocena zaistniałej sytuacji w parafii w Sidrze nie mogła ująć uwadze ówczesnego proboszcza ks. Czyżewskiego. W piśmie skierowanym na ręce metropolity wileńskiego próbował się wytłumaczyć z zaniedbań. Nie godził się z protokołem sporządzonym przez ks. Kuźmickiego. Podczas wizytacji pasterskiej w 1936 r. złożył obszerne sprawozdanie ze swej działalności w parafii, a poza tym nakreślił w nim plan pracy na przyszłość. Zaplanował, o czym informował ordynariusza, przeprowadzenie prac remontowo-budowlanych. Proboszcz parafii Sidra przypomniał arcybiskupowi, iż w 1935 r. dokonał remontu świątyni. Była ona w tak opłakanym stanie, iż starosta powiatu sokólskiego groził nawet jej zamknięciem ze względów bezpieczeństwa. Parafia poniosła olbrzymie koszty. Biorąc pod uwagę ubóstwo parafian, nie stać było parafii na dalsze intensywne i kosztowne prace budowlane. W parafii pozłożono kielichy – jeden z nich wypożyczony z Dąbrowy został zwrócony, zakupiono nowe ornaty, kapy, alby, komże i wiele innych niezbędnych rzeczy, koniecznych do normalnego funkcjonowania parafii.

W 1936 r. zostały odrestaurowane dachy kościoła, plebanii i budynków gospodarczych. Odnowiono salę parafialną, która wielkością nie ustępowała

⁴⁵ BLAN, F 44–231, k. 5, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii Sidra w dekanacie Dąbrowa Białostocka, z dn. 15 VII 1937 r.

salom w Dąbrowie Białostockiej. Wysunięta sprawa budowy nowego domu parafialnego w ówczesnych warunkach wydawała się niemożliwa o realizacji.

Proboszcz sidrzański nie godził się z zarzutami, iż zaniedbywał pracę duszpasterską. W parafii istniały koła Krucjaty Eucharystycznej Dzieci, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Żeńskiej. Zarzucał dziekanowi, iż w opisie parafii nie kierował się obiektywizmem, ale niezrozumiałymi uprzedzeniami.

Ks. Czyżewski bronił młodzież parafii przed wrogą działalnością organizacji niechętnych Kościołowi. Podczas wizyty duszpasterskiej w 1937 r. udało mu się rozbić dwa koła organizacji Młoda Wieś, które powstały na terenie jego parafii. Za swój sukces uważał również rozpad koła Strzelca i Związku Rezerwistów.

Zapowiadał powołanie do życia Katolickiego Stowarzyszenia Mężczyzn i zorganizowanie wiosną 1938 r. misji parafialnych. Być może przypomnienie ordynariusza diecezji z 1938 r. o obowiązku organizowania w każdej parafii misji przynajmniej raz na 10 lat zmobilizowało proboszcza do działania, a może fakt, iż dziekan przypominał o karach kanonicznych za nieposłuszeństwo zarządzeniom metropolity⁴⁶.

Wszystkie ewentualne zaniedbania zrzucał na karb tego, iż w parafii pracował sam. Brakowało mu sił i pomocy z zewnątrz. Podpadł na zdrowiu. Był chory na grypę, po której pozostały powikłania w postaci reumatyzmu i artretyzmu. Trzymał się też życiowej zasady, iż „lepiej mniej, ale dokładnie!”. Ks. A. Czyżewski nie mógł się pogodzić z zarzutem dziekana jakoby lekcewał rozporządzenia władzy duchownej.

Oba pisma, raport ks. dziekana i list proboszcza, skierowane na ręce ordynariusza zaowocowały wezwaniem proboszcza sidrzańskiego do Kurii Metropolitalnej w Wilnie. Abp Jałbrzykowski, popierając stanowisko ks. Kuźmickiego, udzielił ks. Czyżewskiemu upomnienia i nakazał zastosowanie się do wskazań dziekana, zawartych w wizytacji dziekańskiej⁴⁷.

Wizyty ks. Kuźmickiego w parafiach dekanatu odniosły oczekiwany rezultat. Duchowni zaczęli więcej uwagi poświęcać pracy duszpasterskiej, kładąc szczególny nacisk na rozwój struktur Akcji Katolickiej. Dnia 8 października 1937 r. ks. W. Kuźmicki został przez metropolitę wileńskiego mianowany asystentem kościelnym Akcji Katolickiej na dekanat dąbrowski⁴⁸. Praca z młodzieżą

⁴⁶ BLAN, F 44–230, k. 14, Protokół Konferencji Księży Dekanatu Dąbrowskiego, z dn. 3 I 1938 r.

⁴⁷ BLAN F 44–231, k. 6–7, Pismo ks. A. Czyżewskiego do arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 9 XII 1937 r.

⁴⁸ AAB, Korespondencja dziekana dąbrowskiego, Nominacja ks. W. Kuźmickiego na asystenta kościelnego Akcji Katolickiej w dekanacie Dąbrowa Białostocka, z dn. 8 X 1937 r.

zaowocowała zorganizowaniem wystawy religijnej w dniu 7 listopada 1937 r. Do planowanego zlotu młodzieży nie doszło, ponieważ dziekan koryciński ks. B. Oleszczuk nie okazał większego zainteresowania tym pomysłem.

Wszystkie starania o rozwój Akcji Katolickiej były realizacją postanowień podjętych podczas konferencji dekanalnej z 19 marca 1937 r. Dziekan nałożył wówczas na instruktora dekanalnego obowiązek odwiedzania, raz w miesiącu, każdego oddziału młodzieżowego i składania mu sprawozdań z rozwoju stowarzyszeń katolickich. Ks. Kuźmicki zatroszczył się nawet o środek lokomocji, kupując instruktorowi rower. Każdego miesiąca instruktor otrzymywał również pensję w wysokości 40 zł⁴⁹.

Dziekan dbał o właściwe przygotowanie na terenie dekanatu członków zarządów stowarzyszeń katolickich do działań statutowych. W marcu 1937 r. przybył do Dąbrowy Białostockiej instruktor z Archidiecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej w Wilnie P. Chmielewski celem przeprowadzenia kursów dla zarządów⁵⁰. Uważał, iż powodem zbyt małego oddziaływania stowarzyszeń katolickich było nie tylko przeciążenie duchowieństwa pracą duszpasterską, ale również widoczny brak poparcia ze strony inteligencji⁵¹.

Odbyte w 1937 r. konferencje dekanalne też zachęcały do natężenia wszelkich działań pastoralnych. Miały podobny przebieg. Odbływały się przeważnie w Dąbrowie Białostockiej na plebanii. Gospodarzem ich był więc proboszcz i dziekan dąbrowski ks. Kuźmicki. Rozpoczynano je zawsze wspólną modlitwą. Dziekan, witając obecnych, zawsze przedstawiał plan konferencji. Sam jej zazwyczaj przewodniczył. Odczytywany był protokół poprzedniej konferencji oraz zarządzenia ordynariusza. Następnie księża wygłaszali referaty, na zakończenie których miały miejsce dyskusje, wolne wnioski, sugestie, zapytania i rozmowy dotyczące aktualnych problemów duszpasterskich. Konferencje dekanalne kończyły się zazwyczaj modlitwą w kościele lub wspólnym odmówieniem brewiarza. W 1938 r. abp Jałbrzykowski nakazał, by odbywały się one przynajmniej cztery razy w roku⁵².

Podczas konferencji dekanalnej 19 marca 1937 r., podejmując problem utrzymania księży i służby kościelnej, zdecydowano iż cały dochód z beneficjum przekazywany miał być na ten cel. Z tego źródła miały także płynąć fundusze na wydatki związane z kultem religijnym. Ks. Kuźmicki obiecywał

⁴⁹ BLAN, F 44–230, k. 5, Protokół konferencji XX Dekanatu Dąbrowskiego, z 19 III 1937 r.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ AAB, Korespondencja dziekana dąbrowskiego, Pismo ks. W. Kuźmickiego do Archidiecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej w Wilnie, z dn. 27 VII 1937 r.

⁵² BLAN, F 44–230, k. 14, Protokół Konferencji Księży Dekanatu Dąbrowskiego, z dn. 3 I 1938 r.

nawiązać kontakt z Białostocką Izbą Rolniczą albo z Centralą Kółek Rolniczych w Warszawie, by nabyć księgi rachunkowe. Na wniosek dziekana powołano do życia Komisję Kwalifikacyjną do ustalenia dochodów z *iura stolae*. Poza ks. Kuźmickim weszli do niej: ks. S. Janczaruk – proboszcz z Nowego Dworu i ks. F. Cofała – proboszcz z Różanogostoku⁵³.

Przeprowadzone w dniach 7–9 lipca 1937 r. rekolekcje kapłańskie w Różanymstoku stały się okazją nie tylko do troski o rozwój życia duchowego, ale i miejscem wymiany myśli i ożywionych dyskusji na temat programów duszpasterskich i wspólnych działań na terenie dekanatu dąbrowskiego. Podobne dyskusje, pod przewodnictwem dziekana ks. Kuźmickiego, toczyły się podczas kursu zorganizowanego dla zarządów Akcji Katolickiej z terenu dekanatu 29 sierpnia 1937 r.⁵⁴

W przesłanym na ręce arcybiskupa sprawozdaniu ze swej działalności i stanu dekanatu na koniec 1937 r. ks. Kuźmicki posumował rok swojej pracy.

W Dąbrowie Białostockiej, będącej siedzibą dziekana, najbardziej widoczna była ręka dobrego gospodarza. Stan budynków i ogrodzenia, jak podawał inwentarz zdawczo-odbiorczy sporządzony przy przyjmowaniu przez ks. Kuźmickiego parafii, wymagał sporo nakładów finansowych i pracy. W 1937 roku dziekan zbudował w kościele ostatni z projektowanych ołtarzy – ołtarz ku czci św. Teresy, a przed świątynią wybrukował dojazd. Rozebrał walący się chlew, w miejsce którego postawił nowy o wymiarach 5 na 10 m, zbudowany z pustaków, kryty blachą. Co do pozostałych budynków gospodarczych nie podjął ostatecznej decyzji. Cekał bowiem na odpowiedź Komisji Administracyjnej Archidiecezji Wileńskiej, którą poinformował o swoich projektach. Wydatki na proponowane i dokonane inwestycje pochodziły z loterii, która została w parafii zorganizowana we wrześniu 1937 r., jak również ze składek ustalonych jeszcze przez poprzednika ks. L. Chomskiego w 1934 r. Brakującą kwotę ponad 900 zł ks. Kuźmicki miał nadzieję zebrać w roku 1938, o ile nie wzrosłyby planowane koszty remontu organistówki i przebudowy stodoły.

W Różanymstoku problemem było rozdzielenie kompetencji dyrektora Zakładu Salezjańskiego od kompetencji proboszcza parafii. Ks. Cofała, łącząc obie funkcje, potrafił jednak zatroszczyć się o doprowadzenie do porządku świątyni parafialnej i jej otoczenia. Nadbudował i pokrył blachą wieże, odnowił ołtarz Serca Pana Jezusa, wymurował mensy do 8 ołtarzy, odremontował dom dla tercjarstwa i organistówkę oraz część budynków gospodarczych.

⁵³ BLAN, F 44–230, k. 5, Protokół konferencji XX Dekanatu Dąbrowskiego, z 19 III 1937 r.

⁵⁴ BLAN, F 44–231, k. 9, Sprawozdanie ze stanu dekanatu Dąbrowa Białostocka, z dn. 31 XII 1937 r.

W Nowym Dworze w 1937 r. trwały prace przygotowawcze do rozbudowy cmentarza parafialnego. Zakupiono najpotrzebniejsze materiały, zgromadzono kapitał w wysokości 1211 zł na rozbudowę parkanu cmentarnego. Dokonano niewielkiego remontu plebanii i jej ogrodzenia. Uzupełniono utensylia kościelne. W Siderce, na skutek interwencji ks. dziekana, parafia otrzymała zapomogę z Funduszu Pracy, co wystarczyło na odremontowanie kościółka parafialnego. W pozostałych parafiach dekanatu nie przeprowadzono w 1937 r. większych prac budowlanych czy remontowych. W Zalesiu planowano ogrodzić cmentarz parafialny⁵⁵.

Trzeba przyznać, iż wizytacja pasterska dekanatu, przeprowadzona przez metropolitę wileńskiego w 1936 r., jak również wizytacje dziekańskie, mające miejsce rok później, przyniosły oczekiwany rezultat. Stan gospodarczy parafii dekanatu dąbrowskiego przedstawiał się nieźle. Dokonano wielu remontów, przeprowadzono nowe budowlane inwestycje.

Nad stroną moralną wiernych intensywnie pracowali duszpasterze w swych parafach. We wszystkich wspólnotach parafialnych zostały przeprowadzone rekolekcje parafialne, a w Dąbrowie Białostockiej i Różanymstoku odbyły się one dla każdego stanu osobno. Uruchomienie bibliotek parafialnych przyczyniło się do większego uświadomienia religijnego i czynniejszego zaangażowania parafian w organizacje społeczno-religijne. Organizowane akademie i obchody uroczystości religijnych i narodowych obudziły wśród dzieci i młodzieży nie tylko ducha religijności, ale i patriotyzmu.

Te wszystkie sukcesy pracy duszpasterskiej nie ostudziły zapału i motywacji do pracy dziekana ks. Kuźmickiego. Na rok 1938 przygotowywał on dekanalno zlot młodzieży, zjazd Krucjaty Eucharystycznej Dzieci, kongres tercjarski i różańcowy. Propozycje te miał uzgodnić i przyoblec w odpowiednie działania wspólnie z proboszczami parafii ze swego dekanatu. Planowane konferencje dekanalne na rok 1938 miały zająć się wyżej wymienionymi propozycjami⁵⁶. Ożywienie życia religijnego w jak najszerszych kręgach uważał za sprawę ważną, o ile nie decydującą w walce z biernością i ospałością mieszkańców okolic Dąbrowy Białostockiej. Proponował zwrócić uwagę na prace Akcji Katolickiej, jako na szansę ożywienia aktywności wiernych.

Już na pierwszej konferencji dekanalnej w 1938 r. ks. Kuźmicki, wypełniając wolę arcybiskupa, nakazywał zwrócić większą uwagę na stan zachowania budynków kościelnych. W razie potrzeby należało budować nowe lub podjąć się

⁵⁵ BLAN, F 44-231, k. 9-10, Sprawozdanie ze stanu dekanatu Dąbrowa Białostocka, z dn. 31 XII 1937 r.

⁵⁶ Tamże.

remontów starych. Dziekan pilnował, by nie pozbywano się choćby najmniejszej części parafialnych beneficjów bez jego wiedzy i zgody, i bez sporządzenia odpowiednich umów prawnych. Koniecznym stało się sporządzanie przy przekazywaniu parafii inwentarzy zdawczo-odbiorczych. O wszelkich brakach i niedociągnięciach dziekan miał obowiązek informować Kurię Metropolitalną Wileńską⁵⁷.

Dziekan dawał także szansę swym duchownym na ożywienie ich działalności i wykazanie się aktywnością. Uwagi powizytacyjne obiecał złożyć na ręce arcybiskupa Jałbrzykowskiego dopiero w drugiej połowie 1938 r., by czas pierwszego półrocza wykorzystać do wzmożonej pracy duszpasterskiej⁵⁸.

Ks. Kuźmicki, projektując wszelkie swe poczynania na terenie dekanatu, pragnął je konfrontować z poleceniami ordynariusza. Niejednokrotnie zwracał się do niego w listach, prosząc o wszelkie sugestie i polecenia. Nie krył niezadowolona, iż uchwały podejmowane przez większość księży z dekanatu podczas konferencji dekanalnych nie zawsze były zgodne z jego projektami. Był krytyczny względem niektórych kapłanów, szczególnie proboszczów parafii Sidra i Zalesie. Uważał, iż w celu poprawy atmosfery w dekanacie należy przenieść ich na inne placówki. Był przekonany, że ich niechęć do własnej osoby spowodowało „budzenie ich z wygodnej drzemki”.

Dziekan przedstawiał metropolicie kandydatów na stanowiska proboszczów w Zalesiu i Sidrze. Byli nimi odpowiednio: ks. Jan Skarżyński i ks. Stanisław Kozłowski. Znał ich bezinteresowność, gorliwość i zapal z pracy duszpasterskiej na wikariatach w Białymstoku⁵⁹.

List dziekana do metropolity wileńskiego nie odniósł spodziewanego rezultatu. Ks. Czyżewski pozostał na swej parafii, ale w 1938 r. podjął prace zaniedbane w poprzednim okresie. Przeprowadził remont plebanii, domu dla służby i parkanu przed frontem świątyni; ułożył terakotową posadzkę przy bocznych ołtarzach. W parafii w Sidrze odbyły się misje parafialne w dniach 22–29 października 1938 r. oraz powstało Katolickie Stowarzyszenie Kobiet. Brakowało jeszcze Katolickiego Stowarzyszenia Mężczyzn, księgi inwentarzowej, kroniki parafialnej oraz planów beneficjum parafialnego. Opóźnienie to jednak można wytłumaczyć nieukończoną komasacją gruntów⁶⁰.

⁵⁷ BLAN, F 44–230, k. 14, Protokół Konferencji Księży Dekanatu Dąbrowskiego, z dn. 3 I 1938 r.

⁵⁸ BLAN, F 44–231, k. 9–10, Sprawozdanie ze stanu dekanatu Dąbrowa Białostocka, z dn. 31 XII 1937 r.

⁵⁹ BLAN, F 44–231, k. 11, Pismo ks. W. Kuźmickiego do arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 17 II 1938 r.

⁶⁰ BLAN, F 44–231, k. 17, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii Sidra w dekanacie Dąbrowa Białostocka, z dn. 28 VIII 1938 r.

W trosce o życie religijne na terenie swego dekanatu ks. Kuźmicki potrafił być krytyczny wobec duchownych, a przez to i wymagający. Uważał, iż świątynia parafialna w Różanymstoku, choć największa w dekanacie, była najbardziej zaniedbana. Proboszcz parafii różanostockiej ks. F. Cofałka rozpoczął remont kościoła, ale według ks. dziekana prace posuwały się zbyt wolno i niewspółmiernie do czasu zarządzania przez księży salezjanów parafią. Kaplica zakładowa, z której korzystali salezjanie do pracy z młodzieżą była odnowiona i zaopatrzona w najnowsze utensylia, co nawet wśród osób świeckich rodziło zdziwienie. Zaniedbania dotyczyły spraw tak poważnych jak prowadzenie księgi intencyjnej. Zdaniem dziekana, ks. Cofałka przekazywał ogromną większość intencji poza teren dekanatu, ofiarowując je swym zwierzchnikom na potrzeby zakonu.

Beneficjum kościelnym zarządzał Zakład Salezjański i to on głównie czerpał z niego korzyści. Bez uzgodnienia z Ordynariatem przełożeni Zakładu dokonywali koniecznych prac remontowych, dostosowując budynki do własnych potrzeb. Z tego powodu proboszcz parafii nie prowadził ksiąg rachunkowych.

Księża – pracownicy Zakładu Salezjańskiego – angażowali się w życie parafialne, ale wbrew zwyczajowi odprawiali sumę o 10.30, która była zarezerwowana proboszczowi parafii. Bardzo surowy zarzut dotyczył troski salezjanów o rozwój kultu Matki Bożej Różanostockiej. Dziekan uważał, iż kult ten słabnie i zaczyna zanikać, a w jego miejsce szerzy się kult św. Jana Bosko. Dziekan miał za złe, iż wbrew statutom synodalnym proboszcz, obejmując parafię, nie chciał uczynić tego w jego obecności. Wszedł w posiadanie kościoła witany w świątyni przez parafian i wikariusza.

Zatarg między dziekanem ks. Kuźmickim, a salezjanami w Różanymstoku był na tyle poważny, iż w dniu wyznaczonym na wizytację dziekańską (6 listopada 1938 r.) ks. Cofałka uchylił się o wizytacji. Tłumaczył się brakiem ludzi z racji odbywającego się głosowania. Miała ona miejsce dnia następnego. Nie byli obecni na niej przedstawiciele zarządów Akcji Katolickiej i innych organizacji kościelnych. Nowy proboszcz różanostocki ks. Teodor Cichos zapewniał jednak o istnieniu wszystkich organizacji, co nie było zgodne z prawdą⁶¹. Zdaniem dziekana, salezjanie chcieli w ten sposób pokazać miejscowej ludności swą niezależność i rzekomą wyższość od Ordynariatu diecezjalnego; a dwoistość władzy w stosunku do proboszcza szkodliwie odbijała się w pracy dla dobra lokalnego Kościoła.

⁶¹ BLAN, F 44–231, k. 16, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii Różanystok, z dn. 7 XI 1938 r.

Działalność Akcji Katolickiej była słabo rozwinięta mimo wielu księży pracujących w Różanymstoku. Stowarzyszenie Mężów Katolickich rozpadło się, zaś do Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej należeli członkowie orkiestry szkolnej, by choć w ten sposób zadowolić zwierzchników kościelnych.

Dziekan zarzucał salezjanom, iż nie byli w stanie wyjaśnić, co się stało z rzeczami przekazanymi przez pierwszego proboszcza w niepodległej Polsce ks. M. Sarosieka⁶².

Rok 1938 przyniósł dalsze ożywienie życia religijnego w dekanacie dąbrowskim. Dziekan nie przypisywał tego wyłącznie swej pracy – przeprowadzonym wizytacjom, ale także lustracji parafii dokonanej w 1938 r. przez dyrektora Archidiecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej z Wilna ks. Romualda Świrakowskiego. Ks. Kuźmicki był zadowolony z owoców pracy, ale dostrzegał także pewne niedociągnięcia. Jak sam pisał w sprawozdaniu przesłanym na ręce metropolity wileńskiego, Różanystok trzymał się swoich ścieżek, Sidra i Zalesie stały na uboczu, a w Dąbrowie Białostockiej nie było współpracy.

Potrzeby religijne były zaspokojone we wszystkich parafiach. Wszędzie odbyły się rekolekcje parafialne, a w Sidrze i Zalesiu misje ludowe pod kierunkiem redemptorystów. Pogłębienie znajomości zasad wiary katolickiej było prowadzone na zebraniach organizacyjnych czterech filarów Akcji Katolickiej oraz innych organizacji i bractw religijnych. W 1938 r. rozdano wielką ilość broszur i ulotek. W samej Dąbrowie Białostockiej, dzięki zaleceniom ks. Kuźmickiego rozdano ich odpowiednio 2 000 i 12 700. Powstały biblioteki parafialne, które cieszyły się coraz większą popularnością wśród dzieci i młodzieży.

Dzięki inicjatywie dziekana życie religijne w dekanacie nabierało rozmachu. Świadczą o tym spotkania zorganizowane w roku 1938. Dnia 10 lipca miał miejsce zlot młodzieży w Różanymstoku, 4 października kongres zelatorów i zelatorek kółek Żywego Różańca w Dąbrowie Białostockiej. Odbyły się cztery konferencje dekanalne. Ks. Kuźmicki w drugim półroczu 1938 r. zwizytował większość szkół, zapoznając się z warunkami, w jakich uczyły się dzieci. Interesowało go głównie nauczanie religii i istnienie Krucjaty Eucharystycznej Dzieci.

Proboszcz z Zalesia ks. Stanisław Pietraszewski podjął się budowy nowych organów, co skłoniło jego kolegów do troski o instrumenty muzyczne w swych parafiach. Dziekan obawiał się, czy proboszczowi uda się dokończyć rozpoczęte prace, gdyż parafia w Zalesiu była mała i uboga, a prace wykonane

⁶² BLAN, F 44–231, k. 14–15, List ks. W. Kuźmickiego do arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 12 XI 1938 r.

w 1938 r. kosztowały już 3 000 zł. Domagał się sporządzenia planów beneficjum parafialnego w związku z prowadzoną komasacją gruntów⁶³.

Na konferencji dekanalnej w styczniu 1938 r. ks. Kuźmicki zachęcał, by organiści stali się najbliższymi współpracownikami księży w parafii, szczególnie w prowadzeniu wspólnot Akcji Katolickiej. Organizowane były dla nich rekolekcje, jednak nie wszyscy brali w nich udział. Organista z Zalesia za uchylanie się od nich miał je sam odprawić w Różanymstoku; ks. Kuźmicki od tego uzależniał jego dalszą pracę w dekanacie.

Dziekan dąbrowski nie tylko wymagał od organistów zaangażowania i formacji religijnej. Dbał także o jak najlepsze warunki pracy i jasne zasady zatrudnienia (podpisanie umowy opartej o stałą pensję). Pilnował, by proboszczowie zapewniali odpowiednie warunki bytowe i opłacali świadczenia społeczne w Ubezpieczalni Społecznej organistom i całej służbie kościelnej⁶⁴.

W Dąbrowie Białostockiej ks. Kuźmicki przeprowadził remont instrumentu za 550 zł, dając tym samym przykład innym proboszczom. Jest to godne podkreślenia tym bardziej, iż borykał się z trudnościami finansowymi. Na rok 1939 planował odbudować organistówkę, pokryć stodołę i postawić 200 metrów ogrodzenia. W jego ślady poszedł proboszcz sidrzański, również mimo trudności finansowych (niedobór w kasie wyniósł 900 zł)⁶⁵.

W parafii w Nowym Dworze nastąpił rozwój stowarzyszeń katolickich. Kongregacje III Zakonu św. Franciszka, kółka Żywego Różańca, Krucjata Eucharystyczna Dzieci oraz stowarzyszenia katolickie, wchodzące w skład Akcji Katolickiej, były liczne i rokowały nadzieję na dalszy rozwój. W 1938 r. ks. Kazimierz Dmuchowski, wikariusz w parafii, zorganizował trzy nowe zastępy Rycerstwa Jezusowego oraz 16 kółek różańcowych wśród dzieci. Taka postawa znalazła uznanie w oczach dziekana.

Podobnie jak w innych parafiach, w Nowym Dworze istniał problem komasacji gruntów. Dziekan zalecał proboszczowi ks. Stanisławowi Janczarukowi, by grunty kościelne zostały zjednoczone, a beneficjum parafialne wydzielone najlepiej w pobliżu cmentarza parafialnego, tak by móc go ewentualnie kiedyś w przyszłości powiększyć. Po ustaleniu granic należało wykonać plan beneficjum⁶⁶.

⁶³ BLAN, F 44–231, k. 18, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii Zalesie, z dn. 3 XI 1938 r.

⁶⁴ BLAN, F 44–230, k. 14, Protokół Konferencji Księży Dekanatu Dąbrowskiego, z dn. 3 I 1938 r.

⁶⁵ BLAN, F 44–231, k. 20–22, Sprawozdanie ze stanu dekanatu Dąbrowa Białostocka, z dn. 31 XII 1938 r.

⁶⁶ BLAN, F 44–231, k. 19, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii Nowy Dwór, z dn. 9 X 1938 r.

W Siderce łąka odległa o 22 km od świątyni parafialnej, na mocy zezwolenia Kurii Metropolitalnej Wileńskiej, została sprzedana. Na rzecz Kościoła proboszcz ks. Lewkowicz nabył 10 ha ziemi od właściciela majątku. Grunta te leżały w odległości 4 km od kościołka i składały się w części z ziemi ornej, łąki i młodego lasu. Dziekan był zdania, iż dla dobra Kościoła należało poczynić starania, by zamiast wycinania świerków w lesie (do czego miał prawo, zgodnie z zawartą umową) dać właścicielowi odszkodowanie w gotówce. W miejsce wytrzebieonego lasu należało zasadzić młody. Dlatego prosił proboszcza siderskiego, by ten dopilnował wszelkich umów prawnych, sprawdzając czy przechodząca na własność Kościoła działka nie posiada przypadkiem ciężarów hipotecznych. Polecał sporządzić u rejenta akt kupna-sprzedaży i zażądać od byłego właściciela planu z pomiarami sprzedanej ziemi. Ks. Kuźmicki proponował również i zalecał ks. Lewkowiczowi, by grunty kościelne, pozostające w szachownicy z gruntami mieszkańców wsi Podsutki i Siderka, przy komasacji tej ziemi dołączyć do nowo nabytej posiadłości i w ten sposób scalić w jedno ziemię kościelną⁶⁷.

W trosce o jeszcze lepsze funkcjonowanie Kościoła w dekanacie dąbrowskim ks. dziekan zamierzał w 1939 r. przeprowadzić dekanalny kongres Krucjaty Eucharystycznej Dzieci. W roku 1938 nie doszło do kongresu ze względu na zatargi z parafią salezjańską, która uniemożliwiła przeprowadzenie go w Różanymstoku.

W myśl polecenia arcybiskupa ks. Kuźmicki szykował się do zorganizowania w każdej parafii dekanatu Dnia Katolickiego, do czego potrzebna była nie tylko zgoda duchowieństwa, ale ich czynne zaangażowanie. W tym celu zamierzał w 1939 r. dokonać wnikliwej wizytacji parafii, zwracając szczególną uwagę na pracę stowarzyszeń Akcji Katolickich i bractw kościelnych⁶⁸.

Nie wiemy dokładnie, jak przebiegały uroczystości kościelne, czy parafialne na terenie dekanatu dąbrowskiego, czy podczas nich był podawany alkohol na stół. Jednak wobec ataków duchowieństwa, jakie miały miejsce w latach 30. XX w., abp Jałbrzykowski nakazał usunięcie nawet pozorów zarzutów w tym względzie. Dnia 22 listopada 1938 r. wydał dekret w sprawie całkowitej abstynencji od napojów alkoholowych podczas uroczystości religijnych⁶⁹. Wydaje się, iż był on skuteczny, skoro jeszcze kilkadziesiąt lat później na plebaniach nie podawano alkoholu podczas takich uroczystości.

⁶⁷ BLAN, F 44–231, k. 17a, Sprawozdanie z wizytacji dziekańskiej parafii Siderka, z dn. 27 X 1938 r.

⁶⁸ BLAN, F 44–231, k. 20–22, Sprawozdanie ze stanu dekanatu Dąbrowa Białostocka, z dn. 31 XII 1938 r.

⁶⁹ BLAN, F 44–230, k. 14, Protokół Konferencji Księży Dekanatu Dąbrowskiego, z dn. 3 I 1938 r.

Parafia w Dąbrowie Białostockiej słynęła z wielkiej ilości powołań kapłańskich i zakonnych. Także w okresie sprawowania przez ks. Kuźmickiego urzędu proboszcza wielu młodych ludzi odczytało w sobie głos powołania. W parafii odbywały się prymicje, które zawsze sprawiały wielką radość duchownym, szczególnie proboszczowi. Był to niewątpliwy znak owocności i skuteczności pracy duszpasterskiej. W latach 1936–1943 wyświęconych na kapłanów z dekanatu Dąbrowa Białostocka zostało dwóch księży: ks. Stanisław Matyszczyk z Kamiennej Starej w 1938 r. i ks. Wacław Radziwon z Grodziszczan w 1940 r. Kilku kolejnych studiowało w seminariach duchownych i wstąpiło do zgromadzeń zakonnych, ale czas II wojny światowej nie służył szybkiemu ukończeniu studiów teologicznych⁷⁰. Były też liczne żeńskie powołania zakonne. Często zdarzało się, iż kilkoro rodzeństwa poświęciło się na służbę Bogu i ludziom.

W 1939 r. dziekan dąbrowski ks. Witold Kuźmicki został poproszony przez burmistrza o kandydowanie do Rady Miejskiej wobec możliwości przejęcia większości w Radzie przez środowisko żydowskie. Tuż przed wybuchem wojny przeprowadził częściowy remont plebanii.

Rok 1939, według wskazań metropolity wileńskiego wypowiedzianych na konferencji dziekanów w Wilnie, miał się charakteryzować w życiu parafialnym troską o uświęcenie życia osobistego każdego parafianina i otoczeniem troskliwą opieką Akcji Katolickiej. O świętości życia kapłańskiego mówił dziekan na konferencji 9 stycznia 1939 r. na podstawie encykliki Piusa XI *O kapłaństwie* oraz uchwał Synodu Plenarnego. Stąd miała płynąć troska o życie sakramentalne w parafiach.

Ks. Kuźmicki, przytaczając wypowiedzi arcybiskupa Jałbrzykowskiego, stwierdzał iż nie wszyscy duchowni byli zainteresowani rozwojem struktur Akcji Katolickiej, mimo tak jednoznacznych wypowiedzi ze Stolicy Apostolskiej i Ordynariatu. Był świadom tego, iż w wielu przypadkach stowarzyszenia katolickie tworzone na pokaz, najczęściej przed wizytacją pasterską lub dziekańską. Wypełniając polecenie metropolity nakazujące otoczenie troskliwą opieką organizacji katolickich, szczególnie dziecięcych i młodzieżowych, każdy duszpasterz miał obowiązek dopilnowania, by w szkolnych bibliotekach nie było lektur wrogich wierze i moralności⁷¹.

Nie wszystkie zalecenia ordynariusza znajdowały posłuch wśród duchowieństwa dekanatu dąbrowskiego. Trudnym do realizacji wydawał się pomysł

⁷⁰ H. Radziejewicz, dz. cyt., s. 120–123 (Wykaz księży pochodzących z parafii dąbrowskiej).

⁷¹ BLAN, F 44–230, k. 17, Protokół konferencji XX. Dekanatu Dąbrowskiego, z 9 I 1939 r.

powoływania do życia uniwersytetów ludowych. Ks. Janczaruk w zdecydowany sposób wyrażał się o zarządzeniach i propozycjach pracy duszpasterskiej propagowanych na łamach „Wiadomości Akcji Katolickiej”. Podobnego zdania była większość księży z dekanatu. Według nich większość propozycji było nieżyciowych i nie do realizacji w parafiach dekanatu dąbrowskiego. Dziekan uważał, iż propozycje te należało dopasowywać do lokalnych warunków, różnych dla każdej parafii⁷².

Po wybuchu II wojny światowej, mimo że na terenie Dąbrowy Białostockiej ani dekanatu dąbrowskiego nie było obiektów wojskowych, nie obeszło się bez strat materialnych. Już 1 września 1939 r. spadły na miasteczko pierwsze bomby. Nie spowodowały one strat w ludziach, ale wiele obiektów zostało poważnie zniszczonych. W dniach między 13 a 15 września doszło do potyczek między wojskami polskimi i niemieckimi⁷³.

W następstwie podpisanego w Moskwie 23 sierpnia 1939 r. układu Ribbentrop-Mołotow, Armia Czerwona 17 września 1939 r. weszła na teren Rzeczypospolitej. Dnia 20 września wojska sowieckie zajęły Grodno, a kilka dni później cały dekanat dąbrowski⁷⁴. Ziemie te znalazły się pod panowaniem sowieckim w tzw. Zachodniej Białorusi. W bardzo szybkim czasie powstały organa nowej władzy, w skład których weszli: przedstawiciele Armii Czerwonej, komuniści, a także miejscowi działacze lewicowi.

W czasie II wojny światowej ks. Kuźmicki pozostał na stanowisku proboszcza i dziekana. Nie opuścił parafii, choć istniało ogromne niebezpieczeństwo utraty życia. Otrzymał z rąk arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego uprawnienia wikariusza generalnego odnośnie do parafii dekanatu dąbrowskiego na czas „utrudnionej komunikacji z Ordynariatem Wileńskim” – co praktycznie oznaczało okres całej wojny – i do innych parafii archidiecezji wileńskiej, o ile proboszczowie tych parafii znajdowali się w warunkach utrudniających łączność⁷⁵. Kilka dni później ordynariusz wileński rozszerzył dziekanowi i pozostałym księżom uprawnienia władzy duchowej odnośnie do spowiedzi, np. rozgrzeszania, od wszelkich cenzur i rezerwat, z wyjątkiem zarezerwowanych Stolicy Apostolskiej⁷⁶. Włożył na dziekana obowiązek czuwania nad duchowieństwem swego dekanatu,

⁷² Tamże.

⁷³ W. Zajdler-Żarski, *Ruch oporu w latach 1939–1944 na Białostocczyźnie. Referat materiałowy*, cz. 4, Warszawa 1966, s. 184.

⁷⁴ A. Szcześniak, *Zmowa. IV rozbiór Polski*, Warszawa 1990, s. 54.

⁷⁵ BLAN, F 318–19026, k. 121; Upoważnienie dla ks. W. Kuźmickiego od arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego na uprawnienia wikariusza generalnego, z dn. 9 X 1939 r.

⁷⁶ AAB, Korespondencja dziekana dąbrowskiego, Uprawnienia ks. W. Kuźmickiego odnośnie sakramentu spowiedzi na czas wojny, z dn. 15 X 1939 r.

by spełniali swe obowiązki wszędzie tam, gdzie ich ordynariusz lub dziekan przeznaczył. Ks. Kuźmicki, podobnie jak wszyscy dziekani w archidiecezji, otrzymali prawo translokaty księży według zaistniałych potrzeb.

Udało mu się ustrzec księgi metryczne parafii Dąbrowa Białostocka, mimo iż Sowieci bezprawnie rekwirowali je we wszystkich sąsiednich parafiach.

Po wybuchu wojny niemiecko-rosyjskiej i po zajęciu Dąbrowy przez wojska niemieckie, zmuszony został do opuszczenia plebanii, w której zamieszkał urzędnik niemiecki – amtkomisarz. Wraz z wikariuszem ks. Kazimierzem Dmuchowskim zamieszkał w dawnym szpitaliku parafialnym. Nadal sumiennie pełnił swe duszpasterskie obowiązki. W czasie okupacji hitlerowskiej nie zrezygnował z odbywania wizytacji dziekańskich. Zachowały się ich protokoły z roku 1941⁷⁷.

Mimo trwającej wojny, metropolita wileński wymagał, by nadal trwało duszpasterstwo w parafiach i by nie utrudniano udziału w liturgii przez zamykanie drzwi świątyni. Nabożeństwa w dni powszednie, jak i świąteczne odprawiane były w porach ustalonych przed wojną. Księża odwiedzali chorych i namaszcza ich świętymi olejami na każde wezwanie. Tylko w wyjątkowych okolicznościach arcybiskup zezwalał proboszczom na chwilowe zawieszenie swych obowiązków⁷⁸.

W lutym 1941 r. wszystkie budynki parafialne, z wyjątkiem plebanii, zostały spalone. Dnia 12 stycznia 1943 r., na skutek nieostrożności służby kwaterującego na plebanii komisarza niemieckiego, wybuchł pożar, który spowodował całkowite zniszczenie plebanii⁷⁹. Ks. Kuźmicki, choć wówczas na niej nie mieszkał, boleśnie przeżył te materialne straty Kościoła.

Prawdopodobnie 13 lipca 1943 r. ks. Witold Kuźmicki, proboszcz i dziekan dąbrowski, został rozstrzelany w fortach koło wsi Naumowicze koło Grodna. Razem z nim życie straciło 50 mieszkańców Lipska nad Biebrzą i okolicznych wsi, w tym także dwaj księża: ks. Józef Płoński i ks. Bronisław Rutkowski⁸⁰.

Różne są hipotezy co do powodu aresztowania i śmierci ks. Kuźmickiego. Najbardziej prawdopodobnym wydaje się to, iż został zakładnikiem, którego niemieccy okupanci wzięli w zamian za zamordowanie pod Lipskiem niemieckiego żandarma. Dzień po egzekucji pojawiły się na ulicach Lipska plakaty, które mówiły o śmierci 50 zakładników w odwecie za zamordowanie

⁷⁷ T. Krahel, dz. cyt., s. 14.

⁷⁸ AAB, Korespondencja dziekana dąbrowskiego, Pismo z Kurii Metropolitalnej Wileńskiej do księży dekanatu dąbrowskiego, z dn. 18 X 1939 r.

⁷⁹ APD, Inwentarz parafii Dąbrowa Białostocka z 1946 r.

⁸⁰ W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, z. 4, Warszawa 1978, s. 211.

Niemców. Na pewno zdecydowanie patriotyczna postawa ks. Kuźmickiego w czasie okupacji nie podobała się Niemcom. Nosił ponoć zamiast kapelusza maciejówkę. Głosił odważne kazania, stawał w obronie miejscowej ludności⁸¹.

Być może powodem była też sprawa syna organisty z Dąbrowy – Matuszewskiego. W czasie transportu tzw. „kontrabandy” został zatrzymany do kontroli, podczas której zamordował hitlerowca w Grodnie. W odwecie za zabicie Niemca mieli zginąć mieszkańcy wsi, w której kupował mięso. Istnieje jeszcze opinia, iż Niemcy dowiedzieli się o bardzo krytycznej recenzji książki Hitlera pt. *Mein Kampf*, której autorem miał być ponoć ks. Kuźmicki⁸². Nie udało się jednak potwierdzić tej ostatniej wiadomości.

⁸¹ T. Krahel, dz. cyt., s. 14.

⁸² P. Kirejczyk, dz. cyt., s. 70.

**ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ**

Tom V
Rok 2006

II. SPRAWOZDANIA I RECENZJE

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI MIĘDZYWYDZIAŁOWEJ KATEDRY TEOLOGII KATOLICKIEJ UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU W ROKU AKADEMICKIM 2005/2006

Na regularnych spotkaniach roboczych pracownicy Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku pod przewodnictwem jej kierownika ks. bp. prof. dr. hab. Edwarda Ozorowskiego w roku akademickim 2004/2005 zakreślili plan działalności na rok następny. Katedra jako jednostka o charakterze naukowo-dydaktycznym, realizując swe statutowe założenia, zwłaszcza dzieło promowania nauk teologicznych w białostockim środowisku akademickim, podjęła szereg inicjatyw mających na celu promowanie swego dorobku naukowego w kooperacji z jednostkami naukowymi, reprezentowanymi przez przedstawicieli nauk humanistycznych, przyrodniczych, medycznych i ekonomicznych. W tym celu organizowano samodzielnie bądź we współpracy ze wspomnianymi środowiskami naukowymi miasta i regionu sympozja, sesje naukowe i konferencje, podczas których pracownicy MKTK prezentowali wyniki badań własnych, wygłaszając referaty, prowadząc wykłady, biorąc udział w dyskusjach.

Mając na względzie powyższe założenia, pracownicy Katedry włączyli się w organizację i przebieg konferencji naukowo-szkoleniowej (poświęconej pamięci Elizabeth Kübler-Ross), która doszła do skutku dzięki inicjatywie Zakładu Pielęgniarstwa Ogólnego Akademii Medycznej w Białymstoku. Współorganizatorami konferencji były także Polskie Towarzystwo Lekarskie Oddział Regionalny w Białymstoku i Towarzystwo Przyjaciół Hospicjum w Białymstoku. Obrady pod hasłem „Życiodajna śmierć” odbyły się w Białymstoku dnia 9 grudnia 2005 r. w Aula Magna Akademii Medycznej w Białymstoku. Zajęcia warsztatowe na temat: „Metod radzenia sobie z emocjami po śmierci pacjenta” miały miejsce dnia następnego (10 grudnia 2005 r.) w Zakładzie Pielęgniarstwa Ogólnego Akademii Medycznej w Białymstoku i prowadzone były przez mgr. Wojciecha Nyklewicza. Spośród pracowników Katedry aktywny udział w konferencji zaznaczył ks. dr hab. Józef Zabielski prof. UKSW, który wspólnie z prof. dr. hab. Lechem Chyczewskim przewodniczył pierwszej części obrad zatytułowanej „Humanistyczny wymiar śmierci”. Podczas tej sesji wykład na temat „Życie i śmierć w aspekcie godności człowieka” wygłosił bp E. Ozorowski, który swe rozważania osnuł wokół prawdy, iż człowiek jest osobą także w umieraniu,

co oznacza, że może śmierć przeżywać podmiotowo. „Największym darem – podkreślił ks. Biskup – jest złożenie życia w ofierze, aby inni żyć mogli. Jest to śmierć zbawcza, (...) w niej najbardziej jaśnieje godność człowieka”. „Śmierć człowieka – kontynuował prelegent – nie jest kresem istnienia. Wieczność z Bogiem – to niebo, wieczność bez Boga – to piekło. I na tym polega pełnia życia i bezdenność śmierci. Dostojęństwo człowieka polega na tym, że może wybrać; albo drogę życia, albo drogę śmierci” – stwierdził prelegent.

W tej części obrad swoimi przemyśleniami na temat chrześcijańskiej wizji życia po śmierci podzielił się ks. dr Andrzej Proniewski. W swym wystąpieniu o charakterze referatu stwierdził między innymi, że „eschatologia, czyli nauka o rzeczach ostatecznych człowieka podkreśla Dobrą Nowinę o Bożym planie powszechnego zbawienia”. Odnosząc się do problemu udziału człowieka w dziele zbawienia podkreślił, że niebiańskie zjednoczenie człowieka z Bogiem pozostaje jednak tajemnicą, która przewyższa wszelkie doczesne poznanie i wyobrażenie. Ks. Proniewski współprzewodniczył też drugiej części konferencji przebiegającej pod hasłem „Śmierć w naukach medycznych”. Zawartość treściowa całości obrad była próbą spojrzenia na fenomen śmierci człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym: filozoficznym, teologicznym i medycznym, stąd też głównie przedstawiciele tych dyscyplin wzięli w niej udział, oni też podjęli dyskusję nad zreferowanymi treściami.

Wzorem lat ubiegłych Katedra Teologii Katolickiej przy współudziale Kurii Metropolitalnej Białostockiej (odpowiedzialny: ks. Adam Skreczko) przygotowała strawę duchową i intelektualną przeznaczoną dla duchownych i katechetów (świeckich i duchownych) archidiecezji białostockiej oraz dla studentów filii Papieskiego Wydziału Teologicznego w Białymstoku w ramach tzw. „zjazdu kołowego”. Konferencja naukowa pod hasłem „Parafia miejscem głoszenia Ewangelii nadziei” zorganizowana z tej okazji odbyła się dnia 7 stycznia 2006 r. w sali kina „Ton”. Arcybiskup Wojciech Ziemia, metropolita białostocki, rozpoczynając obrady próbował jakoś uzasadnić podjęty temat, w związku z czym wygłosił wstępną o tyle optymistyczną, co i krytyczną refleksję, że mianowicie „choć parafie są na dobrej drodze w odzyskiwaniu swojej tożsamości, bo przestają być powoli tylko punktem usługowym w niedziele i święta i dzieje się coraz więcej w obrębie parafii, to jednak nie wszędzie jeszcze dzieje się wystarczająco dużo i nie tak, jak dzieć się powinno”. Zmotywowani tym stwierdzeniem zaproszeni prelegenci rozpoczęli referowanie przygotowanych treści.

Ks. prof. dr hab. Bronisław Mierziński z UKSW podjął temat pokrywający się w swym brzmieniu z hasłem konferencji. W referacie-wykładzie o charakterze czysto teoretycznym przybliżył słuchaczom pojęcie wspólnoty określanej mianem parafii, wyjaśnił sformułowanie „Ewangelia nadziei”. Wskazał przy

tym, iż w dzisiejszym świecie człowiek czuje się bardziej osamotniony i bardziej intensywnie niż kiedykolwiek poszukuje sensu istnienia, pragnąc odnaleźć własną tożsamość we wszystkich aspektach rzeczywistości zastanej. W dłuższym wywodzie starał się udowodnić, że zwłaszcza w dobie obecnej parafia nie może być postrzegana i traktowana li tylko jako jednostka administracji kościelnej. Parafia, zdaniem Ks. Mierzwińskiego, to nadal najbardziej odpowiedni i pewny – obok rodziny – grunt, na którym siane ziarno Ewangelii może przynieść obfity plon, zaspokajający głód człowieka na prawdę i miłość, rodzący nadzieję.

Ks. dr Jan Sikorski, proboszcz parafii p.w. św. Józefa w Warszawie, przyozdobiony godnością prałacką, w sposób wyjątkowo komunikatywny podzielił się swym doświadczeniem duszpasterza kierującego parafią. Na przykładzie własnej jednostki duszpasterskiej wskazał na – jego zdaniem – nieograniczone możliwości dotarcia do wiernych poprzez wykorzystanie metod duszpasterskich w parafii, odpowiadających duchowi czasu i mentalności człowieka reprezentującego określoną grupę społeczną.

Mając na względzie nieco odmienną specyfikę archidiecezji białostockiej, o głos poproszono także ks. Andrzeja Kołpaka, proboszcza parafii p.w. św. Ojca Pio w Białymstoku, który w krótkim, ale treściwym wystąpieniu, bazując na własnym doświadczeniu duszpasterskim, przedstawił niektóre aspekty funkcjonowania młodej parafii w środowisku miejskim – białostockim.

Konferencja cieszyła się dużą frekwencją, która jednak nie tyle płynęła z jakiegoś wyjątkowego zainteresowania duchownych prezentowaną problematyką, lecz wynikała z nakazu Kurii i konieczności potwierdzenia w niej udziału wpisem na listę obecności. Stąd też w dyskusji wzięli udział wyłącznie przedstawiciele organizatorów: ks. J. Zabielski, ks. A. Skreczko, pani E. Młyńska.

Samodzielnym dziełem Katedry Teologii Katolickiej była konferencja naukowa pod hasłem „Parafia miejscem świadczenia miłosierdzia”, zorganizowana w ramach tradycyjnego „zjazdu paschalnego”. W założeniu była ona pomyślana jako intelektualny akord II Kongresu Miłosierdzia Archidiecezji Białostockiej. Obrady miały miejsce dnia 22 kwietnia 2006 r. w sali kina „Ton”. Tam zgromadzili się głównie duchowni archidiecezji białostockiej, alumni AWSD w Białymstoku, katecheci świeccy i świeccy studenci teologii. Ponieważ swą obecność należało udokumentować własnym podpisem na weryfikowanej przez Kurię Metropolitalną liście obecności, frekwencja była zadowalająca. Kilkogodzinną naukową refleksję zagał ks. abp W. Ziemba. Metropolita białostocki stwierdził na wstępie, iż przeżywany w tym roku Archidiecezjalny Kongres Miłosierdzia jest naturalną konsekwencją wcześniejszego Kongresu Eucharystycznego. Następnie przypomniał zgromadzonym i podkreślił własne inicjatywy dotyczące charytatywnego aspektu Kongresu Eucharystycznego, zawarte w „Liście pasterskim” na Wielki Post 2005 r. Koń-

cząc swe obszerne wystąpienie, ks. Arcybiskup wskazał na rolę, jaką winna spełnić rozpoczynająca się konferencja. Mówił: „Zgodnie z założeniami Kongresu Miłosierdzia w różnych wymiarach (...) tajemnicę Bożego Miłosierdzia pragniemy także odkrywać w refleksji naukowo-teologicznej”. Słowa te dały „zielone światło” dla czekających cierpliwie prelegentów, z których pierwszy, ks. bp dr Jacek Jezierski, biskup pomocniczy archidiecezji warmińskiej i przewodniczący Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski osnuł swoją refleksję wokół tematu: „Wezwanie do świadczenia miłosierdzia. Od *Dives in Misericordia* do *Deus Caritas est*.”

Prelegent oparł swą wypowiedź na treściach zawartych we wspomnianych dokumentach papieskich. Stwierdził, iż „nie wystarczy, aby parafia zacieśniła swoją działalność do nauczania niedzielnego, do katechizacji w szkole, do sprawowania sakramentów. Parafia powinna, w takim zakresie, w jakim jest to możliwe podjąć też dzieło charytatywne”, a następnie skonkludował, że: „Chrześcijańska działalność charytatywna powinna wyrastać z miłości Boga. Jesteśmy przez Boga obdarowani różnymi darami i dobrami i działalność charytatywna jest dzieleniem się tym, co sami otrzymaliśmy”.

Duszpasterz akademicki z Częstochowy, ks. dr Andrzej Przybylski, wygłosił referat pt. „Świadczenie miłosierdzia w parafii”. Prelegent podkreślił specyficzny charakter wspólnoty parafialnej, który wyróżnia ją spośród innych instytucji świeckich, prowadzących działalność charytatywną. Za jedną z takich cech uznał świadczenie miłosierdzia. Twierdzenie to próbował uzasadnić m.in. słowami: „Za wzorem Boga, który jest Bogiem relacji w Trójcy Osób, trzeba tworzyć wspólnoty parafialne, gdzie liczą się relacje (...). W nich poprzez wzajemne relacje pomiędzy księżmi, pomiędzy księżmi a świeckimi, między wspólnotami buduje się obraz miłości Bożej i świadczy się o miłosierdziu”.

Po części o charakterze czysto teoretycznym, kolejni prelegenci zrelacjonowali konkretne przejawy miłosierdzia, świadczone w parafii i poprzez parafie. Ks. Andrzej Kozakiewicz, kustosz sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Białymstoku i pierwszy dyrektor Caritas archidiecezji białostockiej, w krótkim wystąpieniu mówił o tworzeniu struktur tej organizacji w diecezji i o jej trudnych początkach w 1993 r., kiedy białostocka Caritas rozpoczynała swą działalność od zagospodarowania podarowanego pomieszczenia z przeznaczeniem na biuro o powierzchni zaledwie 9 m².

Podjęty wątek kontynuował ks. mgr Andrzej Horaczy, aktualny dyrektor Caritas archidiecezji białostockiej. W swym obszernym referacie o charakterze sprawozdania przedstawił działalność tej instytucji na przestrzeni ostatnich kilku lat. Słuchacze z pewnym zaskoczeniem i satysfakcją wsłuchiwali się w prezentowane treści, które uświadomiły im zakrojoną na niezwykle szeroką skalę aktywność Caritas, która we współpracy z instytucjami samorządowymi rozpozna-

je doskonale obszary biedy i dociera obecnie z pomocą niemal do wszystkim tej pomocy rzeczywiście potrzebujących.

Wspólnym wysiłkiem Katedry Teologii Katolickiej i Katedry Polityki Ekonomicznej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku w ramach permanentnej współpracy tych dwóch jednostek naukowo-dydaktycznych doszła do skutku zaplanowana już przed dwoma laty ogólnopolska konferencja naukowa zorganizowana pod hasłem „Małżeństwo – etyka – ekonomia”. Dwudniowe obrady odbyły się 11 i 12 września 2006 r. w sali konferencyjnej hotelu „Wojciech” w miejscowości Wojciech k/ Augustowa. Konferencja w założeniu organizatorów była kontynuacją dwóch poprzednich, zorganizowanych w roku 2001 („Człowiek – etyka – ekonomia”) i w roku 2004 („Rodzina – etyka – ekonomia”). W programie swojej współpracy MKTK i WSE podjęły się poddać wszechstronnej analizie relacje między człowiekiem, rodziną, małżeństwem i dzieckiem, a etyką i ekonomią. W ramach tegorocznej konferencji wygłoszono 21 referatów. Wyniki swych badań prezentowali przedstawiciele nauk społecznych, ekonomicznych, teologicznych i filozoficznych z kilku ośrodków naukowych Białegostoku, Warszawy, Łodzi i Wrocławia. Pięć referatów, dzieląc się rezultatami swych naukowych dociekań, zaprezentowali pracownicy MKTK: ks. bp E. Ozorowski („Ontyczne podstawy małżeństwa”), ks. J. Zabielski („Etyczne »osłony« małżeństwa”), ks. A. Proniewski („Miłość małżeńska”), ks. A. Skreczko („Pedagogizacja narzeczonych i małżonków”) i ks. T. Kasabuła („Model małżeństwa na ziemiach polskich w XIX wieku”). Teksty wszystkich referatów ukażą się, wzorem lat ubiegłych, w osobnej pozycji książkowej.

Na zakończenie obrad, tytułem podsumowania, ks. bp E. Ozorowski, dzieląc się swoimi przemyśleniami podkreślił, iż w dobie obecnej naukowcy różnych dyscyplin mają trudności w porozumiewaniu się. Przyczyna tkwi w stosowanym aparacie pojęciowym, dlatego tu należy szukać możliwości rozwiązania problemu. Próba odpowiedzi na powstałe rozbieżności jest – zdaniem ks. Biskupa – położenie jednego, wspólnego wszystkim naukom fundamentu. Stanowiąc go powinna antropologia, dająca możliwości stworzenia wspólnej płaszczyzny porozumienia. Nadrzędnym celem wspomnianego cyklu konferencji jest sformułowanie wniosków pod adresem podmiotów życia publicznego w Europie w sprawie kształtowania polityki rodzinnej na potrzeby XXI w. Stąd też ustalono, iż następna konferencja zostanie zorganizowana w roku przyszłym i odbędzie się pod hasłem „Dziecko – etyka – ekonomia”.

Pracownicy MKTK w bieżącym roku sprawozdawczym w ramach działalności dydaktycznej podejmowali wykłady, prowadzili ćwiczenia i seminaria naukowe w ramach pensum zarówno na wydziałach Historyczno-Socjologicznym, Filologicznym, Biologiczno-Chemicznym oraz Pedagogiki i Psychologii UwB, jak i na innych uczelniach.

W ramach działalności statutowej pracownicy MKTK kontynuowali prace badawcze w dziedzinach będących obszarem ich zainteresowań, organizowali bądź uczestniczyli w konferencjach naukowych, sympozjach i zjazdach sekcyjnych. Wynikiem tej aktywności jest dorobek piśmienniczy obejmujący dziesiątki artykułów zamieszczonych w czasopismach naukowych i popularnonaukowych oraz w kilku pozycjach książkowych. W serii „Rozprawy Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej” ukazały się: *W służbie człowiekowi. Wykłady z Katolickiej Nauki Społecznej 2002–2005*, współred. A. Skreczko, Białystok 2005, ss. 301 (t. 2 serii) i J. Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, ss. 201 (t. 3).

Nadto warte odnotowania są następujące publikacje w formie druków samoistnych, redagowane lub współredagowane przez pracowników MKTK: M. Sopoćko, *Jezus Król Miłosierdzia. Artykuły z lat 1936–1975*, oprac. A. Skreczko, Warszawa 2005, ss. 253; „*Będziesz miłował*”. *Księga jubileuszowa w 25. rocznicę sakry biskupiej Arcybiskupa Stanisława Szymeckiego Metropolity Białostockiego*, red. A. Skreczko, Białystok 2006, ss. 482 + aneks; *Bibliografia małżeństwa i rodziny 1945–1989*, współoprac. E. Ozorowski, A. Skreczko, Warszawa 2005, ss. 636; *Z życia do życia. Świadectwo Miasta Miłosierdzia*, red. A. Proniewski, Białystok 2006, ss. 192; *Bazylika katedralna w Białymstoku. Księga Jubileuszowa z okazji 100-lecia poświęcenia kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku (1905 – 17 IX 2005)*, współred. T. Kasabuła, Białystok 2005, ss. 320 + aneks. Pełny wykaz publikacji pracowników MKTK za rok 2005 jest zamieszczony na stronie internetowej Katedry: <http://ktk.uwb.edu.pl>.

W roku 2005 ukazał się kolejny, najbardziej obszerny z dotychczasowych, czwarty już tom „Rocznika Teologii Katolickiej” – pisma MKTK, w którym, wzorem lat ubiegłych, zamieszczono teksty z dziedziny teologii (artykuły, materiały, sprawozdania, recenzje) autorstwa pracowników Katedry i pracowników naukowych instytucji naukowo-dydaktycznych z Katedrą współpracujących.

Funkcje stricte dydaktyczne Katedra Teologii Katolickiej w roku akademickim 2005/2006 realizowała poprzez kontynuację kształcenia studentów zaocznych w ramach Podyplomowego Studium Katechetyczno-Pedagogicznego i Podyplomowych Studiów Zarządzania i Administracji Kościelnej.

Spotkania robocze wszystkich pracowników MKTK odbywają się co miesiąc według porządku ustalanego każdorazowo przez kierownika Katedry. Służą one dyskusji nad bieżącymi problemami jawiącymi się na polu działalności naukowej i dydaktycznej oraz koordynacji badań własnych. W ich trakcie – w toku dyskusji – podejmowane są nadto nowe inicjatywy naukowe.

Henry de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*,**Kraków 2004, ss. 427****Odrzucony Bóg. Uwagi na marginesie książki**

Przed wzięciem do ręki książki H. de Lubaca w języku polskim nasuwa się wątpliwość, czy miało sens po sześćdziesięciu latach wznawianie tego dzieła (po raz pierwszy ukazało się ono drukiem w 1944 r.). Ma się wrażenie, że wydawca pragnie prowadzić czytelnika na cmentarz, po którym dziś już nikt nie chodzi i na którym groby porosły przykrywającym wszystko zielskiem. W okresie powojennym marksizm, leninizm, egzystencjalizm były ideologiami wszechobecnymi. Wprowadzano je siłą do auli uniwersyteckich i sal szkolnych, według nich układano życie polityczne, społeczne, ekonomiczne i kulturowe w krajach nie tylko Europy, lecz prawie całego świata. I gdyby nie bunt zdrowego ducha u wielu ludzi oraz krach gospodarczy w krajach tzw. demokracji ludowej, pewnie długo jeszcze utrzymywałyby się na mapie świata. Jan Paweł II w przemówieniu w Białymstoku w 1991 r. stwierdził, iż ustrój komunistyczny „okazał się ekonomicznie niewydolny, a etycznie szkodliwy”. Chodziło o ustrój zbudowany na wspomnianych ideologiach.

Wątpliwości te byłyby uzasadnione, gdyby nie postać H. de Lubaca (1816–1991), jezuita i pod koniec życia – kardynała. Jest to uczony tak wybitny, że śmiało można by go zaliczyć do Ojców Kościoła. A. M. Sicari napisał o nim: „Kto zasiada do czytania około 40 tomów H. de Lubaca, zawierających ponad 10 tys. stron oraz 100 tys. przypisów, staje jak gdyby u wejścia do dziewiczej puszczy. Nie widać tam już wielkiej różnorodności tematów. Wzrok szybuje na pozór bez wysiłku ponad całą teologią i historią ducha, lecz dostrzega też najdrobniejsze szczegóły... Jeśli ktoś jednak zagłębi się w jego podstawowe dzieła (...) pozorna puszcza natychmiast nabiera uporządkowanych kształtów i staje się jednorodnym organizmem: jednym z najbardziej udanych wysiłków udostępnienia współczesnemu człowiekowi ducha katolicyzmu w taki sposób, by okazał się on wiarygodny sam w sobie, w swoim rozwoju historycznym, jak też w dialogu z innymi podstawowymi wizjami świata, a nawet by ujrzano go jako jedynie pełne rozwiązanie zagadki życia w świecie” (*Wybitni teologowie XX wieku*, Olsztyn 2004, s. 116).

H. de Lubac potrafił zgłębiać najbardziej trudne tematy teologiczno-filozoficzne, podejmować rękawicę rzucaną chrześcijaństwu przez ideologie ateistyczne i dialogować z religiami Azji.

Książkę *Dramat humanizmu ateistycznego* H. de Lubac podzielił na trzy części. W pierwszej zajął się myślą L. Feurbacha (1804–1872), F. W. Nietzschego (1844–1900) i S. Kierkegaarda (1813–1855), w drugiej szeroko omówił pozytywizm A. Comta (1798–1857), a w trzeciej zatrzymał się długo przy twórczości F. Dostojewskiego (1821–1881). Omawiani przez H. de Lubaca pisarze byli dziećmi i wnukami ideologii oświecenia. Nie zawsze sobie to uświadamiali, często chcieli być w myśleniu niezależni, lecz w konsekwencji płynęli na wysokiej fali, wywołanej w XVIII w. Była ona swoistym buntem rozumu przeciw wierze, tyle tylko, że miejsce „recta ratio” zajął umysł lekceważący zdrowy rozum i upatrujący szczęście dla siebie w odcięciu się od tego, co go przerasta.

P. Hazard pisał: „Wiek siedemnasty kończył się brakiem szacunku, osiemnasty zaczął się ironią. Stara satyra nie próżnowała – Horacy i Juwenal zmartwychwstali – wykraczała jednak poza ramy swojego gatunku literackiego; powieści stawały się satyryczne, mnożyły się komedie, epidramaty, pamflety, paszkwile, z rozkoszą miotano na siebie kpiny, złośliwości, sarkazmy lub nawet pociski cięższego kalibru” (*Myśl europejska w XVIII wieku*, Warszawa 1972, s. 22). Krytyka sama w sobie jest zjawiskiem pozytywnym. Oświecenie też miało swoje pozytywne strony, np. położenie nacisku na naukowe dochodzenie do prawdy w historii i naukach przyrodniczych, dowartościowanie człowieka i rozumu ludzkiego. Szkodliwym błędem natomiast okazało się oderwanie ludzi od Boga i rozumu od wiary.

Oświecenie wystartowało od deizmu, tzn. od idei Boga, który stworzył świat, ale nim się nie interesuje. Taki światopogląd musiał skończyć się ateizmem. Człowiek nie może oderwać się od Boga, bo Jego ideę nosi w sobie, wszak został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 27). Może jednak przeciwstawiać się Bogu i żyć tak jakby Go nie było. Uczynił to już pierwszy człowiek za podszeptem szatana (Rdz 3, 1–20), czynili to potem wielokrotnie jego potomkowie. Poczynając jednak od XVIII w. chciano tej postawie dostarczyć naukowego uzasadnienia, innymi słowy – udowodnić rozumowo nierozumność. H. de Lubac nazywa „tragicznym nieporozumieniem” mniemanie, że człowiek „dopóty nie będzie sobą i nie będzie mógł swobodnie się rozwijać, dopóki nie zerwie najpierw z Kościołem, a potem również z transcendentnym Bytem, od którego tradycja chrześcijańska go uzależniła” (s. 38). Jest to pójście za pierwotną pokusą: „Będziecie jako bogowie” (Rdz 3, 5).

Feuerbach, by uzasadnić rzekomą kłamliwość religii, odwołał się do heglowskiego pojęcia „alienacji”, kiedy to człowiek na rzecz Boga pozbawia

się tego, co mu się należy z natury (s. 43) i potwierdza w Bogu to, co neguje w sobie samym” (s. 44). Nietzsche podszedł do tego jeszcze bardziej radykalnie i postulował wyrwanie wiary z człowieka, wychowanie go do obchodzenia się bez Boga, słowem – do uśmiercenia Boga w człowieku (s. 62).

H. de Lubac zadaje kłam takiemu myśleniu. Píše on: „Tam, gdzie nie ma Boga, nie ma w ogóle również człowieka” (s. 80). „Bóg jest dla człowieka nie tylko normą, która mu się narzuca i która, kierując nim, go dźwiga: On jest Absolutem, który stanowi jego podstawę. On jest magnesem, który go przyciąga. On jest Bytem Transcendentnym, który go powołuje do istnienia. On jest Wiekuistym, który daje mu jedyny klimat, w jakim może on oddychać. On jest jak gdyby tym trzecim wymiarem, w którym człowiek odnajduje swą głębię” (s. 82).

August Comte nie był tak radykalny w zwalczaniu religii jak Feuerbach i Nietzsche. Umieszczał siebie na najwyższym podium – naukowym lub pozytywistycznym – na które umysł wkracza po przebyciu stopni: fikcyjnego (teologicznego) i metafizycznego lub abstrakcyjnego (s. 158). Proponował też religię dla wszystkich, w której kapłanami byłiby uczeni, a adresatem kultu – ludzkość. Jego myśl – chociaż nie znajdowała wielu entuzjastów, to jednak w postaci tzw. ducha pozytywnego przeniknęła pod koniec XIX w. do powszechnego myślenia przeciwników religii nadprzyrodzonej. A. Comte żył chorobliwym złudzeniem, nie rozumiał nic z Ewangelii, z każdym dniem coraz bardziej pograżał się w monstualnym egocentryzmie (s. 249), a mimo to posiadał swoich wyznawców, którzy kształtowali myślenie ludzi końca XIX i połowy XX w. F. Engels, K. Marks i W. Lenin zamienili teorię na praktykę i narzucili podbitym ludom ateizm jako formę rządu.

S. Kierkegaard i F. Dostojewski byli ludźmi innego pokroju. Nie odrzucali oni wiary w Boga ani nie negowali chrześcijaństwa. Pokazywali jedynie trudności, na jakie napotyka człowiek, gdy wiarę chce przełożyć na rozum. Jest to problem, który ciągle dochodzi do głosu, a który Tertulian ujął w dwóch słowach: Ateny i Jerozolima. W Kierkegaardzie problem ten wywoływał „bojaźń i drżenie”, z niemniejszym lękiem podchodził do niego Dostojewski. Do jednego i drugiego udawali się po pomoc wierzący i niewierzący. Dziś nieco lepiej wiemy, gdzie można znaleźć jego rozwiązanie. L. Szestow pisze: „W granicach rozumu można budować naukę, wzniosłą moralność, nawet religię, ale żeby odnaleźć Boga, trzeba wyzwolić się od czarów rozumu z jego fizycznymi i moralnymi środkami przymusu i zwrócić się ku zupełnie innemu źródłu” (L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993, s. 84). Jan Paweł II wiarę i rozum przyrównał do dwóch skrzydeł, na których duch ludzki wznosi się ku kontemplacji prawdy (*Fides et ratio*, 1). Zdania te mogli napisać ludzie wierzący. Dla niewierzących są

one trudne do przyjęcia, bo nie mają wiary. Ich rozum jest osamotniony i przez to słaby.

Można by nie zajmować się ideologią postoświeceniową i uznać ją za pustą retorykę, gdyby nie rewolucje, które ona wywołała i gdyby nie powracanie problemu, który ona wyakcentowała. Wystarczy wymienić rewolucję francuską (1910–1917) i rosyjską (1917), by uświadomić ogrom zła wynikłego z przyjęcia tej myśli za motor działania, nie mówiąc o innych konfliktach społecznych, wojnach domowych itd. Odrzucenie Boga w tych zachowaniach niestety nie nobilitowało człowieka, więcej – nawet go nie ratowało.

By wprowadzić bowiem tę teorię w życie, trzeba było wymordować miliony ludzi, a hasła wolności, wypisywane na sztandarach, służyły ciemieżcom, a nie prawym ludziom. Niestety zasada „magis vis quam ratio” ma ciągle nowych zwolenników.

Kraje zachodniej Europy po dwóch wojnach światowych ustabilizowały swój byt polityczny, osiągnęły nawet dobrobyt gospodarczy. Odezwiała się tęsknota za jednością narodów, zrealizowana w Unii Europejskiej. Jedność tę jednak zaczęto budować na zasadzie unifikacji, a nie komunii osób. Wkroczyła globalizacja: ekonomiczna, obyczajowa, polityczna. Ster rządów przechwytywała tzw. wielka finansjera. Jako drogi jedności ukazywano: laïcité, liberalizm, indeferentyzm, wolność dla wszelkiego rodzaju anomalii. W tak budowanym świecie nie było miejsca dla Boga w życiu publicznym, mógł On jedynie przebywać w zamkniętych pomieszczeniach.

Ateizm, o którym pisze H. de Lubac, starał się dla siebie o rozumowe dowody. Współczesna niewiara już nie zabiega o nie. Nawet problemu prawdy nie traktuje inaczej. Nie pyta, czy to jest prawda, lecz czy to dla mnie jest prawdą. Odrzuca się prawdę ontyczną, a w jej miejsce wprowadza się zasadę korzyści. Współczesnych ateistów nie interesuje pytanie o istnienie Boga. Oni żyją tak, jakby Go nie było. I nie chcą, by ich przekonywano. Nawet dialog godzą się prowadzić tylko pod warunkiem, że nikt nikogo nie będzie przekonywać.

Cenną w książce H. de Lubaca jest teza, że ateizm jest antyhumanizmem. Współcześnie widać to w traktowaniu człowieka jako towaru i materiału do produkcji kosmetyków lub badań medycznych. Jeśli życie ludzkie jest tylko „kawałkiem fermentu” (J. London), to można nim manipulować według własnego widzimisie: zabijać po poczęciu, ciągnąć zeń korzyści i skracać je przed nadejściem naturalnej śmierci. Bóg w swej miłości do człowieka dał mu tak wielką wolność, że człowiek może nawet Go odrzucić. Decyzje ludzkie wszakże nie zmieniają zasad i praw świata. Gdy człowiek odrzuca Boga, zostaje sam: bez fundamentu, celu i osłon etycznych. Takiemu człowiekowi pozostaje tylko rozpacz.

Nie znaczy to, że Boga można sprowadzić do zapchajdziury ludzkiej niewiedzy, parasola ochronnego lub panaceum na choroby. Bóg Biblii jest Bogiem osobowego dialogu: chce być przy człowieku, ale nie zajmować mu miejsca, chce pomóc, lecz nie zmuszać, proponuje, a nie gwałci. Bóg pragnie być z człowiekiem we wszystkich sytuacjach jego życia, chce z nim razem przeżyć jego życie. Po długich rozważaniach nad Dostojewskim, H. de Lubac stwierdza: „Dostojewski jest prorokiem innego życia. Prawda, którą głosi, nie jest prawdą bezcielesną, by użyć tego słowa, którego tak często dzisiaj się nadużywa. Jego realizm jest, przeciwnie, najbardziej żywy z możliwych. Jednakże prawda ta nie ma w sobie nic z prawdy pozytywistycznej. To jest prawda, która wywołuje zgorszenie. Niemniej jednak, jeśli Dostojewski ściga w człowieku wszelką pokusę zbudowania tu na ziemi życia wiecznego, to nie po to, żeby go zgiąć pod nędnym losem. Czyni tak po to, by wyprowadzić go ze ślepej uliczki. On jest prorokiem jedności, która zakłada rozłam; prorokiem zmartwychwstania, które zakłada przejście przez śmierć” (s. 415). Takim prorokiem jest też H. de Lubac, a jeśli krytykuje ateizm, to tylko po to, by stwierdzić, że jest on ślepą drogą bez wyjścia.

Abp Edward Ozorowski

**Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e questioni etiche*,
Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, ss. 592**

Problematyka człowieka pozostaje na zawsze wiodącą we wszelkiej refleksji ludzkiej. Zapewne tak było od samych początków, gdy on pochylił się nad sobą samym. Jest to bowiem przecież zainteresowanie sobą samym, co wręcz wydaje się oczywistym i wpisanym w samą rozumną naturę człowieka, tak w jego znamionach indywidualnych, jak i wspólnotowych. To jednak nie egoizm, ale realizm odpowiedzialnego spoglądania na siebie samego oraz otaczający świat. Nie można bowiem pominąć odpowiedzialnego spojrzenia na człowieka, gdy analizuje się twórczo prawdę stworzenia.

Realność człowieka wskazuje wyraźnie, iż nie jest on sam, choć nie musi do końca tego sobie uświadamiać, czy snuć wokół tego zawiłych refleksji. Taki jest bowiem ze swej natury, co zauważali już starożytni myśliciele. W tej specyfice wspólnoty, społeczności czy komunii przede wszystkim staje rodzina, naturalna, najmniejsza wspólnota życia. Jawi się ona jako rzeczywistość niepowtarzalna, choć czasem kwestionowana, ale ostatecznie realna i wyraźnie wpisana w konstrukcję ludzkiego świata społecznego i wspólnotowego.

Oto Papieska Rada ds. Rodziny opublikowała obszerną publikację zbiorową poświęconą problematyce rodziny. Warto zatem pochylić się nad tą propozycją. Książkę otwiera wprowadzenie kard. A. Lopez Trujillo, wieloletniego i aktualnego przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Rodziny (s. 5–8). Natomiast całość treściowa podzielona została na sześć obszernych i tematycznie zorganizowanych części.

Pierwsza część opatrzona została tytułem: „Małżeństwo, rodzina i miłość małżeńska” (s. 9–103). W jej ramach zamieszczono osiem specjalistycznych opracowań szczegółowych. Otwiera go tekst zatytułowany: „Doktrynalne fundamenty rodziny” pióra C. Caffara (s. 11–19). Z kolei dalszą refleksję ukazuje tekst: „Biskup i duszpasterstwo rodziny”, które przygotował A. Lopez Trujillo (s. 21–31). C. Caffar omówił także zagadnienie: „Małżeństwo i rodzina: doktryna Magisterium papieskiego w »Familiaris consortio«” (s. 33–42).

W ramach tej części wskazano na kwestie: „Małżeństwo i rodzina w kulturze życia”, które omówił F. Gil Hellin (s. 43–51). Z kolei ukazano trudne zagadnienie:

„Konfuzje uczuciowe i ideologiczne, które dotyczą związku współczesne” opisane przez T. Anatrella (s. 53–66). Natomiast „Nowe wyzwania wobec rodziny i życia. Duszpasterstwo rodzin i małżeństw w trudnościach” ukazał A. Lopez Trujillo (s. 67–80). Następnie temat: „Ojcostwo i macierzyństwo odpowiedzialne” omówił F. Gil Hellin (s. 81–93). Kończąc tę część wskazano jeszcze temat: „Rodzina i jedność faktyczna. Analizy antropologiczne i etyczne” przedstawiony przez D. Tettamanzi (s. 95–103).

Kolejna część prezentowanego studium opatrzona została tytułem: „Rodzina i seksualność” (s. 105–164). Otwiera ją artykuł pt. „Od wizji permissywnej do wizji naturalistycznej seksualności” przygotowany przez E. Sgreccia i M. Luisa Di Pietro (s. 107–126). Natomiast kwestię: „Rewolucja seksualna” ukazał P. J. Elliott (s. 127–140). Ten sam autor podniósł także zagadnienie: „Kościół katolicki i seksualność” (s. 141–153). Również jego autorstwa jest kolejne przemyslenie: „Jak wychowywać nasze dzieci do seksualności?” (s. 155–164).

„Rodzina i prokreacja” to ogólna tematyka trzeciej części prezentowanego opracowania (s. 165–271). Najpierw F. Gil Hellin wskazał na temat: „Miłość małżeńska, gwarancja służby życiu” (s. 167–176). Z kolei ukazano zagadnienie: „Rodzina, płodność i życie we współczesnej społeczności” zaprezentowane przez F. Di Felice (s. 177–182). Natomiast F. C. Fernandez podjął dość obszernie zagadnienie: „Rodzina i prokreacja” (s. 183–210). Temat: „Kontrola prokreacji ludzkiej: aktualność antykoncepcji i sterylizacji” omówił J. Suaudeau (s. 211–241). Pierwszy polski autor G. Kaszak przybliżył tematykę: „Podstawy nauczania Kościoła w problematyce antykoncepcji” (s. 243–251). Ostatni blok tej części koncentruje się wokół zagadnienia: „Zapłodnienie wspomagane. Aktualna panorama” przygotowanego przez F. C. Fernandez (s. 253–271).

Część czwarta prezentowanego zbioru koncentruje się wokół tematyki: „Rodzina i synowie” (s. 273–304). Najpierw ukazano tutaj temat: „Relacja między darem małżeńskim i darem synów: generacje i edukacja”, który przygotował C. Caffara (s. 275–281). Z kolei T. Anatrella ukazał zagadnienie: „Uczucia i seksualność niepełnosprawnych” (s. 283–292). Dobrze się stało, że w końcu tej części wskazano na kwestię: „Rodzina i prawa mniejszych” opracowaną przez F. D'Agostino (s. 293–304).

Ważnym jest podjęcie w części piątej tematu: „Rodzina i społeczność” (s. 305–391). Analizę otwierają stwierdzenia wokół kwestii: „Rodzina, baza dla społeczności” opracowanej przez F. D'Agostino (s. 307–313). Problemowi: „Rodzina i etyka” pióra F. Di Felice poświęcono kolejne analizy tej części (s. 315–320). Natomiast zagadnienie: „Nowa wizja globalizacji: Problem demograficzny i rodzina” podjął przewodniczący Papieskiej Rady kard. A. Lopez Trujillo (s. 321–335). Dobrze, że wskazano także temat: „Rodzina na

forum międzynarodowym” przedstawiony przez M. Schooyans (s. 337–350). Współczesność wyraźnie wskazuje, że nie można być obojętnym wobec wielorakich procesów cywilizacyjnych i stąd zapewne kwestię: „Rodzina wobec globalizacji holistycznej” podjął autor poprzedniego opracowania (s. 351–363). Dobrze, że uwypuklono zagadnienie: „Sytuacje i perspektywy wobec populacji światowej” przedstawione przez G.-F. Daumont (s. 365–376). Całość tej części zamykają spostrzeżenia wokół tematu: „Polityki ludnościowe i ich przesłanki. Przemyslenie niektórych polityk planowania rodziny”, które omówił M. Schooyans (s. 377–391).

„Rodzina i kwestie etyczne” to tematyka twórczo podjęta w szóstej części prezentowanego zbioru (s. 393–587). Otwiera go analiza kwestii: „Rodzina i bioetyka” przygotowana przez wybitnego znawcę tej problematyki E. Sgreccia (s. 395–407). Z kolei F. B. Gomez ukazał temat: „Bioetyka, rodzina chrześcijańska i życie ludzkie” (s. 409–418). Nie dziwi zatem podjęcie zagadnienia: „Lekarz cnotliwy” przeanalizowany przez F. B. Gomez (s. 419–438).

W ramach tej części skoncentrowano się bliżej na klasycznych kwestiach bioetycznych. Blok ten rozpoczyna temat: „Godność embrionu ludzkiego” podjęty przez A. Serra (s. 439–444). „Status embrionu: znaczenie pewnej debaty” podjął następnie F. C. Fernandez (s. 445–460). Aborcją zainteresował się J. Suaudeau (s. 461–485), zaś eutanazji poświęcił swe przemyślenia I. Carrasco de Paula (s. 487–494). Problem: „Zabijać i pozwalać umrzeć: Jaka jest tutaj różnica?” podjął F. B. Gomez (s. 495–506). Natomiast kolejny temat został sformułowany: „Diagnostyka prenatalna” i omówił go E. Sgreccia (s. 507–517). Ostatnie zagadnienie tej części nosi tytuł: „Klonowanie” i zaprezentował je w obszernym artykule J. Suaudeau (s. 519–587).

Całość książki zamyka obszerny spis treści, który jest dobrym i zarazem syntetycznym wprowadzeniem w całość podjętej tematyki. Ułatwia on wstępną orientację odnośnie do zawartości tak obszernego dzieła.

Prezentowana rozprawa jest pierwszym z trzech tomów, będących owocem specjalnych kursów organizowanych od ponad dziesięciu lat przez Papieską Radę ds. Rodziny dla biskupów w różnych częściach świata (por. s. 5). Zostały one zapoczątkowane kursem we Frascati i trwały w dniach 24.01–12.02.1994 r. Ta idea z czasem znacznie się umocniła i rozwinęła, wydając owoce, szczególnie ważne dla właściwego rozumienia duszpasterstwa rodzin. Zatem w planach wydawniczych Rady są dalsze dwa tomy wokół tej samej problematyki.

Szczególnym ubogaceniem doktrynalnym prezentowanej tematyki jest nauczanie etyczno-moralne i społeczne Jana Pawła II. Jawi się on wręcz jako niestrudzony w tym względzie, mimo tak wielkiego niezrozumienia, krytyki, a nawet pewnych wątpliwości w samym Kościele. W całym nauczaniu oraz

świadectwie życia nieustannie trwał przy tej problematyce, a jednocześnie wskazywał na jej rangę i duszpasterskie znaczenie. Pytanie dotyczy fundamentów, tj. papieskiego nauczania, które wypływa m.in. z *Familiaris consortio*, *Gratissimam sane*, *Evangelium vitae*, *Veritatis Splendor* i *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. To są najważniejsze i najbardziej twórcze dokumenty w podejmowanych tutaj materiałach antropologicznych oraz filozoficzno-teologicznych implikacjach małżeństwa i rodziny. Z pewnością jeszcze długo pozostanie aktualnym zadanie jeszcze głębszego wniknięcia w te dokumenty.

Zasadniczymi tematami podjętymi w prezentowanym tomie są kwestie małżeństwa i rodziny, zawsze widziane w odniesieniu do osobowego charakteru człowieka oraz jego wymiaru społecznego, czy bardziej wspólnotowego. Chodzi tutaj jeszcze bardziej o „*communio personarum*”, co Jan Paweł II już wyraźnie głosił jako kard. K. Wojtyła. W tę prawdę wpisuje się twórczo małżeństwo i rodzina. Nie można jednak w ich kontekście abstrahować także od kontekstu kulturowego, społecznego, prawnego, czy nawet politycznego. Te dwie społeczności stają zawsze w swym szerokim dynamizmie, a jednocześnie same w sobie nie są obojętne.

Analizując zagadnienia małżeństwa i rodziny, należy zawsze pamiętać o licznych pozytywnych osiągnięciach współczesnych nauk, a zwłaszcza szeroko rozumianej antropologii. Kwestie te bowiem nie są obojętne dla samej teologii oraz szeroko pojętej kategorii wiary. Naturalnie, że w posłudze Kościoła wszystko to wpisane jest w posługę duszpasterską, w odpowiedzialność ewangelizacyjną, która współcześnie przybiera znamiona nowej ewangelizacji, jak to mocno i szczególnie wytrwale – od początku swego pontyfikatu – wskazywał Ojciec św. Jan Paweł II.

Zakreślony w tytule książki temat wyraźnie wskazuje na generalne linie podjętej tematyki badawczej. Koncentracja wokół rodziny nie jest jednocześnie sterylnie oddzielona od kwestii małżeńskich, choć może jest to w jakimś sensie i zamiarem autorów. Jednak dotykane kwestii etycznych, ze swej natury, nie może pominąć sakramentalności małżeństwa i jego relacji do rodziny na nim opartej.

W wielu miejscach ważnym dopowiedzeniem jest szerokie odwoływanie się do nauczania kościelnego, tak w samym tekście, jak i w przypisach, czasem nawet dość obszernych. To bezpośrednie czy pośrednie sięganie, zwłaszcza do nauczania Jana Pawła II, stanowi pewną gwarancję wobec nauczania Kościoła, z jednoczesnym dostrzeganiem jego rozwoju i zarazem wrażliwości na wielość przemian społecznych i kulturowych.

Praca jest niezwykle źródłowym zbiorem szczegółowych studiów, których autorami są światowej sławy autorytety w poszczególnych dziedzinach. Zatem analiza poszczególnych kwestii jest niezwykle kompetentna i twórcza zarazem.

Obok wymiaru naukowego jest to bardzo odpowiedzialne dotykane niekiedy bardzo trudnych, wręcz dramatycznych współczesnych zagadnień takich, jak: aborcja, eutanazja, czy klonowanie.

Bp Andrzej F. Dziuba

**Alfonso Lopez Trujillo, *Familia, vida y evangelizacion*,
Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000,
ss. XXIV + 604**

Życie społeczne ludzi przybiera bardzo zróżnicowane formy, które niejednokrotnie uwarunkowane były wielorakimi i zróżnicowanymi czynnikami. Obejmują one mniejsze, czy większe ich zbiorowości, wspólnoty, czy inne bardzo różniące się struktury zbiorowe. Także w sensie geograficznym obejmują zróżnicowane terytoria, a i czasowo wpisane są w przemijanie typowe dla zjawisk znaczonego czasem. Bogactwo to jest jednak jednym ze szczególnie ważnych walorów kulturowych i cywilizacyjnych, choć czasem przybierało znacznie różniące się formy, czy przejawy. Oczywiście, także mają one swe odniesienia do sfery ekonomicznej, a nawet politycznej.

Jednak w całym tym bogactwie szczególne miejsce zajmuje rodzina, trwała wspólnota mężczyzny i kobiety, otwarta na niepowtarzalny dar życia, rozeznawany twórczo i osobowo przez człowieka, sprawdzona twórczo na przestrzeni dziejów i to w wielorakich oraz zróżnicowanych kulturach. Zatem rodzina pozostaje na zawsze niepowtarzalnym fenomenem naturalnym, który wpisuje się także w sferę kulturową, czy etyczno-moralną, choć może czasem nie jest to w pełni twórczo uświadamiane. Przecież jest ona niepowtarzalnym wyrazem wspólnotowej natury człowieka, w bogactwie płci, miłości i daru życia. Jako jedyna tworzy „communio personarum”. Pozostaje zatem ciągle niezwykłym przedmiotem interdyscyplinarnych badań.

Całość książki otwiera dość obszerny spis treści, który ze względu na szczegółowy podział jest dobrym wprowadzeniem w prezentowane treści (s. V–XII). Z kolei zamieszczono wprowadzenie pióra samego autora (s. XIII–XX) oraz wykaz skrótów (s. XXI–XXIII). Następnie zamieszczono 45 szczegółowych tekstów, określonych tytułem, datą oraz miejscem wydania.

Dla choćby schematycznego wskazania na treść warto podać tytuły poszczególnych wystąpień: „Nowa ewangelizacja, rodzina i sekty” (s. 1–14); „Rodzina: od celebracji do świadectwa” (s. 15–39); „Od desperacji do nadziei: o ekologię ludzką” (s. 40–50); „Magisterium katolickie w obronie prawdy i życia” (s. 51–67); „Misja polityków i legislatorów dzisiaj: specyfika etyczna” (s. 68–78);

„Inauguracja Roku Rodziny” (s. 79–83); „Prezentacja Listu Ojca św. Jana Pawła II do rodzin” (s. 84–90).

A oto tytuły dalszych tekstów: „Wartości niezbywalne w Liście Stolicy Apostolskiej. O prawach rodziny” (s. 91–100); „Kobieta, małżonka i matka” (s. 101–118); „Międzynarodowy Rok Rodziny” (s. 119–138); „Rodzina, sercem cywilizacji miłości” (s. 139–154); „Słowa powitania Jana Pawła II” (s. 155–156); „Papież rodziny” (s. 157–159); „Wystąpienie podczas XLI sesji generalnej ONZ” (s. 160–164).

Dalsze teksty: „Znać, kochać, służyć życiu ze strony rodziny” (s. 165–174); „Prawda rodziny” (s. 175–189); „Zakończenie Roku Rodziny” (s. 190–196); „Homilia w Kanie Galilejskiej” (s. 197–199); „Linie fundamentalne w Encyklice »Evangelium vitae«” (s. 200–210); „Przekazywanie wiary w rodzinie” (s. 211–226); „Napięcie między kulturą życia i kulturą śmierci w »Evangelium vitae«” (s. 227–245); „Ekonomia i rodzina, odczucia z pewnego spotkania” (s. 246–252).

Z kolei zamieszczono teksty: „Fundament antropologiczny w encyklice »Evangelium vitae«” (s. 253–268); „Walka przeciw wykorzystywaniu seksualnemu dzieci: wyzwanie wobec roztropności i ludzkości ludów” (s. 269–276); „Za autentycznym wychowaniem seksualnym” (s. 277–298); „Refleksje wokół kwestii demograficznej” (s. 299–310); „Narzeczёнstwo i miłość weselna w »Pieśni nad pieśniami«” (s. 311–324); „Rodzina: dar i ugoda, nadzieja ludzkości” (s. 325–377); „Wyzwania rodziny i jej nadzieje w encyklice »Evangelium vitae«” (s. 378–387).

Następne tytuły: „Kościół i obrona instytucji rodzinnych” (s. 388–401); „Społeczeństwo z chorym sercem” (s. 402–403); „Pozdrowienie Ojca Świętego” (s. 404–406); „Spowiednicy: ministrowie pojednania w prawdzie i miłosierdziu” (s. 407–422); „Fundamenty antropologiczne kultury życia” (s. 423–446); „Młodzież i rodzina” (s. 447–461); „Duch, Pan i Dawca życia: rodzina i życie oblicze Trzeciego Milenium” (s. 462–473); „Trzydzieści lat od Konferencji w Medellin” (s. 474–498).

Pozostałe wystąpienia: „Oczekiwania duszpasterskie w trzydzieści lat po encyklice »Humanae vitae«” (s. 499–508); „Pozdrowienie Ojca świętego podczas II Międzynarodowego Kongresu Teologiczno-duszpasterskiego w Rio” (s. 509–511); „Młodzież i rodzina, priorytetem w Kościele” (s. 512–524); „Orędzie chrześcijańskie na temat życia” (s. 525–542); „Ojcostwo Boże i ojcostwo w rodzinie” (s. 543–581); „Starsi i rodzina” (s. 582–589); „Kościół, rodzina kapłana. Rodzina, kołyska kapłana” (s. 590–592); „Jezus Chrystus, Człowiek drugiego Tysiąclecia” (s. 593–604).

Dzieło to zawiera liczne i bardzo zróżnicowane teksty kardynała A. L. Trujillo, związane z problematyką rodziny i życia. Zawiera teksty od 15 marca 1991 do grudnia 1999 r., a więc z lat jego owocnej pracy w Stolicy Apostolskiej. Są to bardzo zróżnicowane, zarówno pod względem treści, jak i formy, teksty koncentrujące się jednak wokół zagadnień rodziny i życia, wpisanych w dzieła nowej ewangelizacji. Głoszone one były m.in. w Rio de Janeiro, Nazaret, Lima, Santiago de Chile, Toronto, Bogota, ale znaczna większość w Rzymie lub Watykanie. Także bardzo zróżnicowani byli ich adresaci.

Autor jest z pochodzenia Kolumbijczykiem i do momentu rozpoczęcia pracy w Watykanie był znaczącą postacią w Kościele latynoamerykańskim. Zwłaszcza jego zaangażowanie w ramach CELAM było cennym wkładem w wielość procesów ewangelizacyjnych, jakie przeżywała wówczas Ameryka Łacińska. Kard. A. Lopez Trujillo od 1990 r. jest przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Rodziny, niezwykle aktywnym i dynamicznym w trosce o problematykę rodziny oraz życia. Ma w swym dorobku liczne publikacje książkowe, m.in.: *Testimonios* (Plaza y Janes 1997), *La familia: don y compromiso, esperanza de la humanidad* (Citta Nuova 1997), *Caminos de evangelizacion* (BAC 1985). Uczestniczył w wielu spotkaniach, zjazdach i sympozjach, wygłaszając liczne referaty, których znaczna część znajduje się w prezentowanej książce.

Interesujący nas zbiór artykułów ma dwa podstawowe wymiary, które są komplementarne. Pierwszy z nich to wyraźnie duszpasterski, a drugi socjopolityczny. To dość syntetyczne i schematyczne określenie. Wydaje się jednak, że dopiero twórcze spotkanie ich obu daje pełniejszy obraz, a tym samym bardziej wiarygodny w zakresie omawianej problematyki rodziny.

Książka ta jest także odzwierciedleniem wielu dyskusji, a niekiedy wręcz walki na rzecz rodziny i życia. Jest to historyczne świadectwo choćby Konferencji w Kairze, czy wystąpienia kardynała z okazji Międzynarodowego Roku Rodziny oraz w imieniu Ojca św. podczas obrad ONZ-u. Przy każdej takiej okazji wybrzmiewa wielkie oddanie oraz miłość i troska o sprawy rodziny A. L. Trujillo, który wręcz stał się pasjonatem w walce o rodzinę i należne jej miejsce we współczesnym świecie. W pewnym sensie omawiana publikacja jest także wynikiem prac prowadzonych w kierowanej przez kardynała Papieskiej Radzie ds. Rodziny.

Bp Andrzej F. Dziuba

*The Polish Cultural and Scientific Heritage at the dawn
of the Third Millennium,*

red. E. Szczepanik, London 2003, ss. 738 + ilustracje

Odpowiedzialne pochylenie się nad przeszłością i twórcze sięganie do niej jest jedną z niezwykłych możliwości człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, a zatem i odpowiedzialnej. Tylko on, jako niepowtarzalna indywidualna osoba, jest zdolny świadomie do tego typu działania. Dotyczy to tak własnej, indywidualnej przeszłości, jak i przeszłości innych osób oraz różnorodnych społeczności, czy wspólnot. To swoiste cofanie się w czasie może przybierać różne znamiona, wyrazy, charakter, czy zakres. Tutaj specyfikacje mogą być niezwykle zróżnicowane. Niemniej zawsze jest to ów świadomy namysł konkretnej osoby, choć może on być przeprowadzany w różnym celu. Często w całości refleksji historycznej istotne bywają także tego konsekwencje, choć nie zawsze są uświadamiane.

Sięganie do przeszłości, to sięganie do bezpowrotnie zamkniętego dziedzictwa, które ostatecznie nie jest obojętne zarówno dla teraźniejszości, jak i przyszłości. Przeszłość jest bowiem znakiem przemijania, ale jednocześnie kreślenia perspektyw. Oczywiście, prowadzone badania mogą ujawnić nowe szczegóły dotyczące znanych tematów, a niekiedy bardziej pogłębione i szersze spojrzenie, które jest zwłaszcza domeną uczonych. Owa otwartość jest jednocześnie znakiem gotowości badawczej, co stanowił ważny element wszelkich poszukiwań naukowych.

W tym kontekście zatem dobrze się stało, że Polskie Towarzystwo Naukowe na Obczyźnie – niezwykle zasłużona instytucja kulturalno-naukowa – wydało monumentalne dzieło pt. *The Polish Cultural and Scientific Heritage at the dawn of the Third Millennium* pod redakcją prof. dr. Edwarda Szczepanika. (London 2003, ss. 738 + ilustracje). Wpisuje się ono twórczo w dynamizm odpowiedzialnego pochylenia się nad dziejami Polski i Polaków, które dziś liczą już ponad tysiąc lat.

Publikację otwiera spis treści i krótki wstęp pióra Redaktora. Całość podzielona została na cztery wielkie części tematyczne. Sam podział jest już bardzo interesującą próbą odpowiedzialnej systematyzacji tak ogromnego materiału. Część pierwsza, pod redakcją A. Suchcitz, poświęcona jest historii politycznej i społecznej. J. Jasnowski wskazuje najpierw na niepodległość

Polski, a A. Suchcitz, J. Garliński, L. Maik i W. Rojek koncentrują swe analizy wokół działań przeciwko obcej okupacji. O ruchach ludnościowych piszą E. Kruszewski i T. Radzik; ten ostatni koncentruje się zwłaszcza na roli emigracji. Rolę Kościoła ukazał J. Kłoczowski i A. F. Dziuba. Wreszcie w ostatnim rozdziale M. B. Topolska, J. Jurkiewicz, K. Wawruch i J. Hermaszewska zaprezentowali mniejszości religijne i etniczne.

Kolejny blok tematyczny, poświęcony naukom humanistycznym i społecznym, zredagował prof. Z. Wałaszewski. Po ukazaniu historiografii przez J. Wyrozumskiego i J. Serczyka, A. Tomczak i Z. H. Archibald zaprezentowali archiwę, muzea i archeologię. Stosunkowo szeroko literaturę omówili A. Borowski, M. Inglot, S. Eile, W. Bolecki i A. Moskalowa. Filozofię przedstawił J. Woleński, natomiast nauki społeczne J. Gawenda, W. Hładkiewicz, T. Kowalik i J. Szacki.

Prof. S. Portalski jest redaktorem części poświęconej matematyce, naukom przyrodniczym i technologii. K. Tatarkiewicz ukazał matematykę, a B. Orłowski inżynierię i technologię. Szerzej J. Dobrzycki, B. Sredniawa, J. Hurwic, Z. Wójcik, K. Nowak i A. Zemanek zajęli się kolejno astronomią, fizyką, chemią, naukami o ziemi, medycyną i biologią.

Część czwarta, pod redakcją prof. M. Paszkiewicza, ukazuje architekturę, sztukę i kulturę fizyczną. Architekturę, we wspólnym tekście, ukazali Z. Gąsiewicz, A. Czapska i M. Paszkiewicz. Sztuki plastyczne analizuje S. Rodziński, a muzykę A. Grudziński. Dramat i teatr ukazali M. Paszkiewicz i D. Ratajczak, a filmem zajęli się J. Lemann i T. Lubelski. Wreszcie M. Szczerbiński zaprezentował kulturę fizyczną.

Całość dzieła zamyka skromny, chyba zbyt schematyczny, wybór bibliograficzny przygotowany przez J. Jasnowskiego. Natomiast L. Maik przygotował interesujące biogramy o autorach, a M. Brodzińska bardzo szczegółowy indeks osób. Znakomity wybór ilustracji i map, poczynawszy od „Wprowadzenia chrześcijaństwa w Polskę” pędzla Jana Matejki aż do Jana Pawła II, przygotował T. Piesakowski.

To bardzo schematyczny szkic zawartości treściowej oraz autorów zamieszczonych tekstów, ale wydaje się, iż nawet taka formuła wystarczająco wskazuje na szerokie bogactwo treściowe omawianej pracy. Szczegółowa lektura zdecydowanie to potwierdza, wręcz zachęca do pójścia jeszcze dalej i głębiej. Trudno wręcz oprzeć się tak interesującym sugestiom.

Oto po raz pierwszy ukazało się tak monumentalne opracowanie polskiego dziedzictwa kulturowego i naukowego, i to w języku angielskim, a więc w języku światowym, co czyni je bardziej dostępnym dla szerokiego grona zainteresowanych. Zatem słowa szczególnej wdzięczności dla K. Brodzińskiego oraz jego małżonki należą się za tak znakomite tłumaczenie na język angielski, zważywszy choćby na tak szerokie różnicowanie tematyczne oraz treściowe

i terminologiczne. Z pewnością książka ta będzie cenną, wręcz podstawową, pomocą dla wielu środowisk naukowych i badawczych w pochyłaniu się nad przeszłością Polski, a w pewnym sensie i rozeznawania jej teraźniejszości oraz wychylenia ku odważnie budowanej przyszłości. Oczywiście są to tylko wprowadzające i ogólne dane, ale poprzez swoistą syntezę mogą tym bardziej zachęcać do sięgnięcia do bardziej interesujących szczegółów, w czym może także pomóc zarówno wspomniana bibliografia ogólna, jak i bibliografia zamieszczona przy wielu tekstach szczegółowych.

Należy także wskazać na wątek polonijny omawianego dzieła, co akcentuje także we wstępie prof. dr E. Szczepanik, wybitny uczony i ostatni premier rządu na uchodźstwie. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż – w ramach procesów integracyjnych – znaczna liczba młodzieży polskiego pochodzenia nie posługuje się już czynnie, czy nawet biernie językiem polskim. Jednocześnie, bardzo często, dorastając jest coraz bardziej świadoma, czasem nawet wręcz z wielką determinacją dąży do poznania polskiego dziedzictwa, swojego pochodzenia oraz korzeni przodków. Widać to szczególnie na przykładzie rodaków żyjących w USA, czy Kanadzie. Wydaje się zatem, że prezentowane opracowanie będzie dla wielu szczególnie znaczącą pomocą kulturową i historyczną, nie tylko edukacyjną, ze względu na edycję w języku angielskim.

Nie można także pominąć szerszego znaczenia prezentowanego opracowania dla wszystkich, zresztą coraz liczniejszych, cudzoziemców zainteresowanych dziejami Polski i Polaków. Należy sądzić, iż zainteresowanie to będzie jeszcze bardziej wzrastać, choćby w ramach procesów jednoczenia się Europy, czy coraz powszechniejszej wielopłaszczyznowej globalizacji. Można sądzić, iż książka ta stanie się bardzo szybko swoistym vademecum spraw polskiego dziedzictwa kulturowego i naukowego nie tylko w kręgu anglojęzycznym.

Warto zauważyć, iż prace nad tym dziełem rozpoczęły się już w 1996 r. Zatem zrozumiałym jest, że niektóre teksty nie podejmują wydarzeń, które dokonały się na przestrzeni ostatnich lat, a które byłyby godne odnotowania i omówienia. Co więcej, zwłaszcza ze względu na swoiste znaczne przyspieszenie historii i przemian w Polsce miały duże znaczenie. Zresztą wiele procesów ogólnej historii także nabrało zdecydowanego przyspieszenia i przewartościowania. Fakt ten nie jest jednak minusem, ale swoistym usprawiedliwieniem ewentualnych uwag w tym zakresie.

Należy docenić ogromny wysiłek zespołu redakcyjnego pod kierunkiem prof. E. Szczepanika oraz głównego redaktora prof. J. Jasnowskiego, jak i redaktorów poszczególnych części, w przygotowaniu tak monumentalnego studium. Koordynacja prac w tak kompleksowym dziele dowodzi znakomitej zdolności organizacyjnej oraz edytorskiej Polskiego Towarzystwa Naukowego na

Obczyźnie. Zresztą Towarzystwo pokazuje to kolejny raz, ma bowiem niezwykle zasługi w tym względzie; żeby przywołać choćby przykładowo *Materiały do dziejów polskiego wychodźstwa niepodległościowego 1939–1991*. Dziś są to już klasyczne zbiory do badań nad powojennymi dziejami Polski i Polonii.

Szczególne gratulacje należą się zespołowi redakcyjnemu ze względu na zgromadzenie tak wielu autorytetów naukowych w zakresie prezentowanych dyscyplin naukowych, czy omawianych zagadnień, którzy zdecydowali się przygotować poszczególne teksty. Idzie tu o tak szeroką rzeszę uczonych pracujących zarówno w kraju, jak i poza jego granicami. Zamieszczone na końcu biogramy są wręcz swoistą ucztą duchową poznania w pigułce tych ludzi, ich dróg oraz osiągnięć naukowych.

Ze względu na tak wielu autorów poszczególnych tekstów można niekiedy zauważyć pewne powtórzenia. Niemniej w praktyce nie należy traktować ich jako mankamentu, ale jako próby spojrzenia z różnego punktu na te same wydarzenia, tych samych ludzi, czy szerzej, na te same fenomeny historii. Jest to także pouczające i pobudzające do bardziej osobistej refleksji, własnego namysłu nad znakiem historii oraz własnym jej rozeznaniem.

W kontekście szerokiego przeznaczenia prezentowanej pracy trzeba docenić zamieszczoną propozycję różnych ilustracji, fotografii oraz map. Taki materiał może być bowiem cennym poglądowo, zwłaszcza dla szerokich kręgów polonijnych, dla których niejednokrotnie przywiązanie do symboli historycznych ma zupełnie inny sens i rozeznanie twórcze.

Czytając poszczególne opracowania, ukazuje się wyjątkowy obraz przeszłości Polski oraz wielu ludzi ją tworzących. Faktycznie jest to niezwykle dziedzictwo, zarówno samo w sobie, jak i w zestawieniu z innymi państwami, czy narodami Europy. Niestety, jest ono zbyt mało znane, a – co gorsza – często mało cenione. Brakuje niejednokrotnie pozytywnej dumy z tych korzeni i fundamentów, narastających poprzez wieki. Może opracowanie to stanie się pewną pomocą oraz wskazaniem dróg, a nawet choćby ścieżek, rozkochiwania się samemu w dziedzictwie Polski i Polaków.

Dokonujące się procesy integracji europejskiej wyzwalają dodatkowe oczekiwania informacyjne, także wobec Polski. Potrzebne są dane, w miarę szeroko dostępne. Wydaje się, że omawiana książka w nie się twórczo wpisuje, tak treściowo, jak i formalnie, przekazując bardzo interesujące kompendium wiedzy o naszym dziedzictwie narodowym, zwłaszcza w płaszczyźnie nauki i kultury. Mieszkańcy Europy poprzez tę książkę mogą się wiele dowiedzieć, a być może i wiele nauczyć.

Należy wyrazić nadzieję, iż prezentowane dzieło będzie dla wielu czytelników, a także różnych instytucji, ważnym wprowadzeniem w refleksję

nad dziedzictwem kulturowym i naukowym Polski, zarówno w kraju, jak i poza granicami. Niemal każdy czytelnik znajdzie tu wiele ogólnych, wręcz fundamentalnych i wiodących oraz jednocześnie szczegółowych treści w tym zakresie. Dobrze, że nie zabrakło i bardziej ogólnych odniesień do historii Polski. Ten kontekst jest bardzo ważnym i jednocześnie pomocnym w poprawnym rozeznawaniu szczegółowego bogactwa historii Polski.

Bp Andrzej F. Dziuba

**Tadeusz Krahel, *Doświadczeni zniewoleniem. Duchowni archidiecezji wileńskiej represjonowani w latach okupacji sowieckiej (1939–1941)*,
Polskie Towarzystwo Historyczne – Oddział w Białymstoku,
Białystok 2005, ss. 211**

Od zakończenia drugiej wojny światowej do pierwszych wolnych wyborów w czerwcu 1989 r. wyrosły dwa pokolenia Polaków, przekonywanych poprzez propagandę, system edukacyjny, lektury szkolne, filmy, a nawet okolicznościowe akademie o istniejącym jednym agresorze i jednej okupacji, tej hitlerowskiej. Dopiero po długich latach „wyciszania” można opracowywać „drugi tor, czy pas ruchu” – losy rodaków, w tym męczeństwo i życie ludzi wierzących, pod bolszewickim terrorem.

Normalizacja stosunków między Państwem Polskim a Kościołem katolickim, określona ustawą z 17 maja 1989 r. oraz ich stabilizacja na podstawie konkordatu z 28 lipca 1993 r., a także zniesienie 6 czerwca 1990 r. cenzury państwowej, związanej ściśle z upadłym reżymem komunistycznym, umożliwiło podjęcie szczegółowych badań nad dziejami Kościoła katolickiego pod okupacją sowiecką. Papież Jan Paweł II kilkakrotnie zachęcał do zbierania i publikowania świadectw wiary męczenników XX w.¹, nie tylko ofiar nazizmu, ale i komunizmu. W ten nurt nowych warunków badawczych oraz zapotrzebowań naukowych wpisuje się książka ks. Tadeusza Krahela *Doświadczeni zniewoleniem. Duchowni archidiecezji wileńskiej represjonowani w latach okupacji sowieckiej (1939–1941)*, wydana przez Polskie Towarzystwo Historyczne – Oddział w Białymstoku. Z lektury wprowadzenia wynika, że Autor kolejny raz podejmuje problem męczeństwa i chrześcijańskiego świadectwa życia składanego przez wileńskich duchownych ubiegłego stulecia.

Ksiądz Tadeusz Krahel zaprezentował wycinek niszczenia Kościoła katolickiego w systemie bolszewickim na przykładzie jednej jednostki kościelnej i w krótkim przedziale czasowym, obejmującym tylko 22 miesiące. Mimo woli na usta cisną się sparafrazowane słowa przywódcy z zachodniej Europy,

¹ *Ecclesia in Europa; Tertio millennio adveniente; Novo millennio ineunte.*

o przeciwnej opcji politycznej – „aż dziw, że przez tak niewiele czasu dokonano tak wiele”. Jak wielki musiał być rozmiar i zasięg zbrodniczego systemu, skoro autor zdecydował się opublikować osobną książkę poświęconą duchownym archidiecezji wileńskiej, represjonowanym w pierwszych latach okupacji sowieckiej.

Prezentowana monografia została wydana na dobrym papierze, w twardej oprawie i formacie zbliżonym do B5. Przód okładki ozdabia kolorowe zdjęcie grobu ks. Antoniego Twarowskiego i nieznanego kleryka, jego towarzysza niedoli, na cmentarzu w Lipiskach. Tył okładki przedstawia fotografię ks. Krahela i jego życiorys z wyszczególnionym – choć niepełnym – dorobkiem naukowym. Układ recenzowanej książki jest przejrzysty i zasadny. Na jej treść składają się: słowo wstępne pióra arcybiskupa białostockiego Wojciecha Ziemby (s. 5–6), wprowadzenie (s. 7–16), spis biogramów (s. 17), wykaz skrótów bibliograficznych (s. 19–20), biogramy (s. 21–144), aneksy (s. 145–210) i spis treści (s. 211).

Autor we wprowadzeniu zapoznał czytelnika z tragicznymi wojennymi losami archidiecezji wileńskiej, podzielonej między dwie okupacje: radziecką i litewską, a następnie dwie republiki: litewską i białoruską. Przy omawianiu literatury ks. Krahel mógł swobodnie uwzględnić swoją książkę pt. *Męczennicy z Berezecza*, Białystok 1998, mimo iż dotyczy ona następnej okupacji, tj. hitlerowskiej, na tamtych terenach. Ponadto, wyszczególniając precyzyjnie w kolejnych latach liczby duchownych zamordowanych i represjonowanych przez okupanta ze wschodu (s. 19), dla porównania wypadało też podać analogiczne cyfry obciążające zachodniego agresora. Jest to ważne głównie dla czytelnika pochodzącego z innych stron Polski oraz niezbyt znającego realia wojennych dziejów diecezji z Kresów Wschodnich.

Zasadniczą osnowę książki stanowią biogramy 65 duchownych, do których autor zaliczył: księży, kleryków i braci zakonnych. Księdzu Krahelowi należy się wdzięczność za jednakowe potraktowanie księży inkardynowanych do archidiecezji wileńskiej i innych duchownych diecezjalnych i zakonnych, którzy w latach 1939–1941 tam pracowali lub tylko znaleźli się przejściowo, a których połączył wspólny los, zgotowany im przez „późniejszego sojusznika”. Zgodnie z zasadą stosowaną w słownikach biograficznych i leksykonach, autor zamieścił poszczególne życiorysy w układzie alfabetycznym nazwisk.

W zależności od dostępnego materiału i przebiegu posługi kapłańskiej, poświęcił biogramom od pół (np. s. 37, 47) do czterech stron (s. 49, 59). Strona tytułowa każdego życiorysu zawiera: imię i nazwisko, lata życia oraz sprawowaną w momencie represji funkcję: proboszcza, kapelana, wikariusza, przełożonego itd. Dodatkowo ponad połowę, tj. 34 biogramy męczenników, udokumentowano

zdjęciami. Podstawę źródłową życiorysów stanowiły archiwalia proveniencji kościelnej i państwowej, duża ilość opracowań drukowanych i pozostających jeszcze w maszynopisach oraz bogate zbiory własne autora. Układ treści poszczególnych życiorysów jest schematyczny. Obejmuje on dokładne daty i miejsca urodzin, środowiska rodzinne, etapy edukacji podstawowej, średniej, formacji seminaryjnej, przebieg posługi kapłańskiej i duszpasterskiej, okres cierpienia, okoliczności męczeńskiej śmierci lub odzyskania wolności i dalsze etapy pracy w Kościele na różnych odcinkach. Mimo wielu podobnych losów męczenników, czytelnik nie jest wcale znudzony lekturą, ponieważ autor umiejętnie ubogacił poszczególne biogramy realiami codzienności, ciągle nowymi informacjami dotyczącymi funkcjonowania w tym czasie zarządu archidiecezji, dziejów parafii, życia religijnego wiernych, wegetacji w więzieniach i obozach, posługi kapłańskiej wśród zesłańców i żołnierzy w rejonach koncentracji i organizowania polskiego wojska na wschodzie. Wszystkie te fakty były naznaczone ogromnym cierpieniem, głodem, ale i ofiarną pracą dla dobra Kościoła i Ojczyzny wśród towarzyszy niedoli. Piękne świadectwo o swoim przełożonym, księdzu majorze Wiktorze Judyckim, szefie duszpasterstwa 5-tej Kresowej Dywizji Piechoty złożył kapelan 25. Pułku Ułanów Wielkopolskich, rotmistrz ksiądz dr Artur Słomka SDB².

Wśród tych biogramów z pewnością mógł znaleźć się życiorys salezjanina, brata zakonnego Józefa Sulika (1917–1941), urodzonego w miejscowości Kamienna Stara koło Dąbrowy Białostockiej (Grodzieńskiej), tej samej, z której pochodził generał brygady Nikodem Sulik. W momencie rozpoczęcia II wojny światowej koad. J. Sulik należał do domu zakonnego w Dworcu na Białorusi. Zmuszony do opuszczenia tego miejsca, już w październiku 1939 r. przybył w rodzinne strony. W latach 1939–1941 dwukrotnie był wcielany do Armii Czerwonej i został zamordowany przez żołnierzy radzieckich ok. 10 lipca 1941 r., podczas walk z Niemcami o Smoleńsk³. Natomiast wśród spisów nowicjuszy salezjańskich brak jest Waleriana Gajeckiego, co zgadza się z opinią ks. Krahela (s. 37). Drobne i zbędne powtórzenia zauważono przy biogramie ks. Antoniego Twarowskiego (s. 127–128), które zostały zaczerpnięte z życiorysu kleryka N. N. (s. 90–91). Pewne niekonsekwencje dostrzeżono przy stosowaniu nazw własnych: stowarzyszenie św. Żyty (s. 96) oraz Stowarzyszenie św. Zyty (s. 133), raczej to drugie określenie jest prawidłowe. Ksiądz Jan Kapusta odbył nowicjat w miejscowości Pleszów pod Krakowem, a nie w Pleszewie. Podobnie

² Por. A. Słomka, *Na włoskiej ziemi, w: Udział kapelanów wojskowych w drugiej wojnie światowej*, J. Humeński (red.), Warszawa 1984 s. 226–227.

³ W. Żurek, *Salezjańscy męczennicy wschodu*, Lublin 2003, s. 233–249.

też zamiast Daszowa powinno być Daszawa koło Stryja (s. 63). Jako błąd drukarski należy potraktować napisanie małą literą nazwiska ks. prof. Czesława Falkowskiego (s. 49).

Niezwykle interesujący materiał źródłowy ks. Krahel dołączył umiejętnie w dziewięciu aneksach. Zawierają one cztery przedwojenne życiorysy, napisane przez dwóch księży (Juliana Cimaszkiewicza i Tomasza Kalińskiego), którzy ponieśli śmierć męczeńską w 1941 r. i dwóch duchownych (Kajetana Sufranowicza i Jana Żuka), którzy przeżyli II wojnę światową. Ich złożone dzieje reprezentują losy pozostałych represjonowanych oraz historię diecezji kresowych w pierwszym ćwierćwieczu dwudziestego stulecia. Inny charakter ma kwestionariusz z marca 1943 r., wypełniony przez ks. Antoniego Mańturzyka, a obejmujący czasowo tylko wojenne losy księdza. Panoramę życia represjonowanych duchownych w różnych okolicznościach przedstawił ks. Krahel na przykładzie zamieszczonych czterech obszernych sprawozdań kapłanów. Dotyczą one: pobytu w obozach na Litwie i w Związku Radzieckim (ks. Nikodem Dubrowka), w sowieckich więzieniach (ks. Franciszek Tyczkowski), pod sowiecką władzą (ks. Józef Dziemian), na parafii w Świsłoczy (ks. Albin Horba). Te wybiórcze sprawozdania, pisane przez uczestników smutnych wydarzeń, czyta się z dużym zainteresowaniem, a jednocześnie z żalem stwierdza, że to już koniec pożytecznej lektury. Na przyszłość należy życzyć wydawcy, by włożył trochę więcej wysiłku w zaopatrzenie książki w indeksy osobowe oraz indeksy nazw geograficznych i administracyjnych.

Praca ks. Tadeusza Krahela na temat: „Doświadczeni zniewoleniem” jest niezwykle cenna dla nauki, dla świadomości chrześcijańskiej i polskiej tamtych terenów oraz dla „pokrzepienia serc” katolików, w tym współczesnych duchownych. Książka ta dostarcza świadectwa wiary i miłości, a w niektórych przypadkach nawet heroizmu. Nie jest to bez znaczenia dla ludzi współczesnych, bombardowanych wyolbrzymianymi informacjami na temat księży-kolabo-rantów, współpracujących z komunistycznymi władzami PRL-u w tzw. okresie minionym. Recenzowana pozycja książkowa jest pożyteczną lekturą dla młodszego pokolenia Polaków, okazją do zapoznania się z wojennymi dziejami w archidiecezji wileńskiej, której tylko jedna ósma obszaru znalazła się w nowych granicach powojennej Polski i obejmuje teren aktualnej archidiecezji białostockiej⁴. Na zakończenie autorowi należy życzyć szybkiej finalizacji całościowego opracowania martyrologium tej ważnej kresowej jednostki kościelnej.

Jan Pietrzykowski

⁴ Por. T. Krahel, *Archidiecezja Białostocka*, w: *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Białostockiej 1998*, Białystok 1998, s. 25.

M. Bendza, A. Szymaniuk, *Starożytne patriarchaty prawosławne*,
Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku,
Białystok 2005, ss. 188

Prawidłowa, zobiektywizowana ocena zjawisk decydujących o procesach społecznych, politycznych, kulturalnych i religijnych, jakie zachodzą w kręgu dzisiejszej cywilizacji europejskiej jest niemożliwa bez poznania korzeni tego, co dzisiaj ogólnie zwykło się określać mianem „Europy” w najszerszym tego pojęcia rozumieniu. Pytając o Europę i jej początki, każdy rzetelny badacz dziejów, chcąc nie chcąc, nawet jeśli mu to z różnych racji nie odpowiada, musi sięgnąć 2000 lat wstecz i wskazać na niepozorne miasto w Galilei, na Nazaret, gdzie na świat przyszedł Jezus zwany Chrystusem, musi wskazać na Jerozolimę, gdzie ów Jezus zwany Chrystusem umarł na krzyżu, musi wskazać na Wieczernik, gdzie zrodziła się wspólnota Kościoła, której wspomniany Jezus z Nazaretu był założycielem. Uczciwy badacz dziejów europejskiego kręgu kulturowego nie pominie ogromnego, często przypieczętowanego świadectwem krwi, wysiłku uczniów Chrystusa, niosących naukę swego Mistrza „wszystkim ludom i narodom”, „aż po krańce świata”. Jeżeli snując refleksję nad przeszłością Europy tego nie uczyni, będzie chodził po omacku i w efekcie dojdzie do wniosków absurdalnych, ustaleń które wcześniej czy później znajdą swe miejsca w lamusie historii.

W tym kontekście z satysfakcją wypada powitać na rynku księgarskim ostatnią publikację autorstwa ks. dr. prof. hab. Mariana Bendzy i ks. dr. Anatola Szymaniuka zatytułowaną *Starożytne patriarchaty prawosławne*. Cel nadrzędny, jaki przyświecał Autorom, to dewiza każdego badacza dziejów, mianowicie „dać świadectwo prawdzie”. Już w tym miejscu stwierdzić należy, iż to dążenie do wypełnienia powyższej maksymy, określającej posłannictwo historyka, znać wyraźnie na kartach prezentowanej książki. Cel bliższy, jaki Autorzy sobie postawili, podejmując się opracowania prezentowanej problematyki, określili we wstępie książki. „Rozpatrując pod względem historycznym znaczenie patriarchatów wschodnich – zaznaczyli *expressis verbis* – pragniemy w niniejszej pracy zaakcentować odniesienie do tradycji pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, na której niezatarte piętno wycisnęła twórcza rola Ojców Kościoła, i w której należy szukać inspiracji do poznawania

i rozwiązywania wielu współczesnych problemów” (s. 9). We współczesnej Europie, przeżywającej kryzys własnej tożsamości i poszukującej definicji swej odrębności, problematyka ta wydaje się być ze wszech miar aktualna i godna zainteresowania, tym bardziej, że inicjatorzy i mentorzy dokonującego się na naszych oczach procesu integracji europejskiej zdają się nie dostrzegać oczywistego z punktu widzenia historyka faktu, że parcie ku zjednoczeniu Starego Kontynentu nie może ograniczać się jedynie do sfery ekonomicznej i politycznej. Istotny jest tu czynnik religijny. Bez jego uwzględnienia nowa Europa, nawet jeżeli powstanie, pozostanie tworem sztucznym, a jej trwałość będzie mierzona długością żywota jej twórców i nie przetrwa dłużej niż jedno pokolenie. Stąd postulat sięgania do korzeni, dodajmy chrześcijańskich korzeni kontynentu europejskiego i do dorobku myśli chrześcijańskiej, tak silnie akcentowanego w prezentowanej pozycji, wydaje się mieć w tym kontekście znaczenie fundamentalne. Nie można się zatem nie zgodzić z opinią Autorów, iż „bez zapoznania się ze starożytnym modelem jedności Kościoła nie można budować nowożytnego, tak jak nie buduje się domu bez fundamentów” (s. 9).

Autorzy w swej publikacji ograniczyli się do prezentacji dziejów wschodniej gałęzi chrześcijaństwa, co zresztą wyraźnie zapowiada jej tytuł. Nie może to dziwić, jako że obaj przynależą i utożsamiają się z Kościołem wschodnim – prawosławnym i zdobycze szeroko rozumianej kultury bizantyjskiej, przejętej i kontynuowanej na gruncie *stricte* europejskim są im szczególnie bliskie i stanowią przedmiot ich naukowych dociekań. Realizacji założeń książki podjęli się zatem badacze, co do których można mieć pewność, iż w swojej dziedzinie są specjalistami dysponującymi nie tylko szeroką i dogłębną wiedzą, ale też rzetelnym warsztatem naukowym. Lektura książki przekonuje, iż pogląd ten znalazł odzwierciedlenie w produkcie finalnym ich naukowych dociekań skonkretyzowanym w omawianej książce. W polskojęzycznej literaturze historiograficznej problematyka genezy i kształtowania się organizacji Kościoła nazwanego z czasem prawosławnym nie doczekała się należytej syntezy. Autorzy dostrzegli tę lukę i, obiektywnie stwierdzić należy, potrafili ją, na miarę możliwości źródłowych i przyjętych założeń metodologicznych, rzetelnie wypełnić.

Problematykę książki ujęto w trzech zasadniczych rozdziałach. Rozdział pierwszy ma charakter wstępny i jest niejako wprowadzeniem do zagadnień bardziej szczegółowych, dotyczących powstania, rozwoju i funkcjonowania poszczególnych prawosławnych patriarchatów starożytnego chrześcijańskiego Wschodu, które to informacje czytelnik odnajdzie w drugiej, zasadniczej części pracy. Autorzy opierając się na źródłach i bogatym materiale poza źródłowym formułują spostrzeżenie, iż „badania początków instytucji patriarszej, jej źródeł

i ewolucji ukazują liczne przekształcenia; od episkopatu zróżnicowanego, poprzez ustrój metropolitalny do egzarchatu, wreszcie – naturalnym biegiem rozwoju historycznego – do odrębnej instytucji patriarchalnej” (s. 15). Wynikiem rozważań pierwszej części pracy jest teza sformułowana w postaci wniosku końcowego, iż struktura patriarchatów starożytności chrześcijańskiej jest wynikiem naturalnego procesu historycznego, który w wyniku rozwoju systemu metropolitalnego doprowadził do ukształtowania pentarchii. System ten został potwierdzony przez sobory powszechne i lokalne synody.

Wynikiem przyjętych przez Autorów założeń metodologicznych jest nierówne rozłożenie treści poszczególnych części pracy. Tak więc najobszerniejszy i najbardziej nośny w treść jest rozdział drugi. Jego tytuł pokrywa się z tytułem całego opracowania: „Starożytne patriarchaty prawosławne”. Siłą rzeczy rodzi się zatem uwaga właśnie natury metodologicznej i pytanie, czy nie bardziej zasadny byłby układ pracy, w którym zagadnienia poruszone w pierwszym rozdziale zostałyby umieszczone we wprowadzeniu do problematyki opracowania, zaś podrozdziały części drugiej (A. Patriarchat Konstantynopola, B. Patriarchat Aleksandrii, C. Patriarchat Antiochii, D. Patriarchat Jerozolimy, E. Prawosławne Arcybiskupstwo Góry Synaj, F. Z historii Autokefalicznego Kościoła Cypru) stanowiłyby osobne, samoistne części pracy. Uwaga ta wydaje się tym bardziej zasadna, że zawartość rozdziału trzeciego i ostatniego, zatytułowanego „Katalog biskupów i patriarchów”, obejmująca 10 stron tekstu drukowanego, mogłaby stanowić aneks do opracowania. Spostrzeżenie to o charakterze czysto metodologicznym w niczym bynajmniej nie umniejsza merytorycznej wartości publikacji.

W rozdziale drugim Autorzy w sposób syntetyczny podali garść najważniejszych informacji dotyczących genezy, rozwoju i zmiennych kolei losu poszczególnych patriarchatów prawosławnych starożytności chrześcijańskiej. Omówili kolejno patriarchaty: Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Tę część opracowania uzupełnili o informacje dotyczące dziejów Prawosławnego Arcybiskupstwa Góry Synaj oraz ważniejszych wydarzeń z historii Autokefalicznego Kościoła Cypru. Szczególną wartość poznawczą mają dwa ostatnie zagadnienia, jako że dzieje tych jednostek administracji Kościoła wschodniego dość słabo są reprezentowane w literaturze. Opracowanie poszczególnych patriarchatów zostało konsekwentnie sporządzone w sposób chronologiczny. Autorzy, omawiając kolejne etapy ich dziejów, skoncentrowali się na tych wydarzeniach, które w bogatej historii omawianych Kościołów miały znaczenie przełomowe i określały ich drogi rozwoju, stagnacji, decydowały o ich kryzysach, wpływały na ich wzloty i upadki. W efekcie czytelnik otrzymuje z jednej strony pełny zarys dziejów poszczególnych patriarchatów,

z drugiej zaś, dzięki umiejętnym zbliżeniom, ma szansę zrozumieć procesy historyczne, którym one podlegały i które wpłynęły na taki, a nie innych ich stan w poszczególnych okresach dziejów, aż po dzień dzisiejszy.

Niewątpliwą wartością prezentowanej książki jest sposób prezentacji dziejów, interpretacji procesów historycznych i forma ich przekazu. Autorzy rzetelnie oddzielają fakty i zjawiska historyczne od przekazu legendarnego (np. rzekomo apostolska geneza patriarchatu Konstantynopola związana z działalnością św. Andrzeja Apostoła – s. 20–21). Nie unikają tematów trudnych, takich, co do których istniały w przeszłości i po części istnieją do dziś spory i rozbieżności interpretacyjne. Nie wdają się w szczegółowe roztrząsanie rozbieżności teologicznych, chociaż to one między innymi nadawały poszczególnym Kościołom starożytności określoną specyfikę i charakter oraz determinowały ich wzajemne relacje. Wychodzą przy tym ze słusznego założenia, że nie jest to zadaniem historyka.

Sprawy *stricte* doktrynalne są na tyle reprezentowane i tak podane, by czytelnik miał ogólne pojęcie i jasny obraz przyczyn powstających błędnych teorii oraz związanych z nimi dysput, konfliktów i czasowych schizm zażegnanych przez sobory i synody. Sporów teologicznych nie traktują jako dopust Boży, ale ukazują je jako istotny, nieunikniony element długiego i skomplikowanego procesu historycznego, który doprowadził do krystalizowania się ortodoksyjnej nauki chrześcijańskiej. Ponadto problemy sporne ukazują w sposób rzetelny, w miarę zobiektywizowany. Obiektywizm w ocenie zjawisk z przeszłości uzyskują poprzez próbę dotarcia do rzeczywistych przyczyn konfliktów, zadają pytanie o ich korzenie. Stąd też szukając odpowiedzi na pytania trudne, nie ograniczają się tylko do prostego wnioskowania na podstawie przesłanek bezpośrednich. Sięgają głębiej.

Przyczyn tarć pomiędzy Wschodem i Zachodem w poszczególnych przypadkach szukają w odmiennościach kulturowych, w pogłębiającym się rozdźwięku cywilizacyjnym pomiędzy Wschodem i Zachodem. Starają się wskazywać na złożoność zjawisk historycznych, które prowadziły do polemik, sporów i wzajemnych niechęci pomiędzy Kościołem zachodnim – łacińskim, a wschodnim – greckim, próbują zrozumieć ludzi tamtej epoki, ich motywacje i powody podejmowania takich, a nie innych decyzji.

Poprzez karty całej książki przewija się udokumentowane przekonanie Autorów, iż spory doktrynalne i te dotyczące sfery dyscypliny kościelnej powstawały nierzadko, a może przede wszystkim, na skutek trudności we wzajemnym porozumiewaniu się. Nie bez znaczenia były tu różnice językowe, gdy trzeba było precyzyjnie oddać zawile i delikatne niuanse teologiczno-filozoficzne. Zachód nie znał greki, Wschodowi coraz bardziej obca była łacina.

To także przyczyna wzajemnego niezrozumienia się. Stąd rozbieżności powstawały nierzadko tam, gdzie w gruncie rzeczy ich nie było. Zaistniały, bo ludzie, mówiąc o tych samych sprawach, posługiwali się aparatem pojęciowym o odmiennym zakresie semantycznym. W wielu wypadkach potrzeba było ponad półtora tysiąca lat, by ta świadomość zaistniała w umysłach wiernych. Czynnikiem nie bez znaczenia były też przyczyny subiektywne, tkwiące w ludziach tworzących historię, w ich słabościach, wybujałych ambicjach, a nierzadko i w złej woli. Nie pomijają też czynnika zewnętrznego, tkwiącego poza chrześcijaństwem, jak chociażby ekspansja islamu na tereny, gdzie chrześcijaństwo zapuściło już głębokie korzenie.

Wszystko to razem wzięte, zdaniem Autorów, doprowadziło do tego, że dzisiaj chrześcijańska Europa może oddychać dwoma płucami tradycji kościelnej wschodniej i zachodniej. Dalecy są przy tym od przypisywania którejkolwiek z gałęzi chrześcijaństwa monopolu na prawdę. By naszkicować taki, na miarę możliwości badawczych, zobiektywizowany obraz przeszłości chrześcijaństwa, mocno podkreślają elementy wspólne, łączące poszczególne Kościoły, prowadząc w ten sposób czytelnika ku przekonaniu, że akcentowane dzisiaj różnice, odnoszące się do sfery organizacyjnej i dyscyplinarnej oraz rozbieżności interpretacyjne w sferze doktryny mają charakter akcydentalny i nie upoważniają ku temu, by przypinać sobie nawzajem etykietę schizmatyka.

Sprawą oczywistą i zrozumiałą jest, iż punkt ciężkości sympatii Autorów w relacjonowaniu wydarzeń z przeszłości przesunięty jest nieco na wschód. Trudno, by było inaczej w przypadku ludzi wychowanych i ukształtowanych przez kulturę wschodniosłowiańską i chrześcijańską tradycję prawosławia. Są jednak na tyle doświadczonymi historykami, że nie przeszkadza im to patrzeć na minione wieki i ukształtowaną przez nie teraźniejszość w sposób pozbawiony uprzedzeń i zachować niezbędny w pracy sumiennego badacza dziejów dystans emocjonalny, krytycyzm i obiektywizm.

Lektura książki nie męczy. Jest to zasługa stylu pisarstwa Autorów. Narracja jest kompetentna, dobrze udokumentowana. Precyzyjny język miejscami jakby wymykał się spod kontroli. Autorzy, zapewne w trosce, by opisywane wydarzenia mocno osadzić w miejscu i czasie, podają mnóstwo dat, nazwisk i nazw geograficznych, które dla przeciętnego czytelnika niewiele mówią i mogą wywołać uczucie zmęczenia podczas lektury. W trosce o precyzję wypowiedzi Autorzy stosują oczywiście specjalistyczny aparat pojęciowy, przez co posługują się pojęciami i określeniami charakterystycznymi dla Kościoła wschodniego, które dla ogółu czytelników mogą być niezrozumiałe. Stąd sugestia, by przy ewentualnym wznowieniu książki podać krótki słowniczek podstawowych, częściej używanych pojęć chrześcijaństwa wschodniego.

Dzięki wysiłkowi Autorów powstała książka, którą śmiało można polecić jako lekturę uzupełniającą dla studentów wydziałów teologicznych zarówno prawosławnych, jak i katolickich. Ponadto znaczenie tej dość wyjątkowej na dzisiejszym rynku księgarskim pozycji polega i na tym, że może pomóc „dzisiejszym ekumenicznym dążeniom na tak specyficznym terenie, jakim jest województwo podlaskie, gdzie różnorodność narodowo-wyznaniowa jest wszechobecna od zarania dziejów” (s. 9).

Ks. Tadeusz Kasabuła

Józef Zabielski,
Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia,
Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku,
Białystok 2006, ss. 201

Książka *Wydobywanie dobra* jest trzecim tomem w serii „Rozprawy Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku”. Wydana została przez Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku. Podtytuł książki wskazuje na teologiczny charakter jej treści: *Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*. Ks. Józef Zabielski podjął się ważnego, a zarazem trudnego zadania: stworzenia teologicznej wizji chrześcijańskiego miłosierdzia. W swej monografii starał się ukazać teologiczną interpretację istoty miłosierdzia w chrześcijańskim rozumieniu oraz jego znaczenie w życiu ludu Bożego. Mając na względzie dane Objawienia oraz doktrynę Kościoła na temat miłosierdzia – w tym zwłaszcza nauczanie Jana Pawła II – Autor zaprezentował w swej publikacji merytoryczne i treściowe podstawy chrześcijańskiego miłosierdzia, jego charakterystyczne cechy, jak i moc zobowiązującą. Tym samym pragnie ks. J. Zabielski powiedzieć, iż miłosierdzie stanowi fundamentalną postawę każdego chrześcijanina oraz zasadę życia całego ludu Bożego; zaś jako normatyw moralny posiada swój przedmiot i podmiot, a urzeczywistniany jest w poszczególnych czynach, posiadających swe konkretne postacie i formy. Rozumienie owego normatywu oraz jego realizacja winna być dostosowana do sytuacji i uwarunkowań życia ludzi danego czasu i miejsca.

Problematyka miłosierdzia jest bliska ks. J. Zabielskiemu, na co wskazują liczne opracowania jego autorstwa zamieszczone w spisie bibliograficznym recenzowanej książki. Warto zaznaczyć, że tematem miłosierdzia zajął się on już w swojej pracy magisterskiej, obronionej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1978 r. Nosiła ona tytuł: „Kult Miłosierdzia Bożego w ujęciu ks. Michała Sopoćko”. Także tytuły innych opracowań na ten temat, napisanych przez niego w późniejszym czasie, świadczą o tym, że jest on dobrym znawcą podjętego zagadnienia. Wskazuje też na to fakt, że udało mu się w niewielkiej objętościowo książce stworzyć syntetyczne ujęcie teologii chrześcijańskiego miłosierdzia.

Prezentowany w monografii problem należy do podstawowych zagadnień nauczania Kościoła, refleksji teologów oraz praktyki życia chrześcijańskiego. Autor zdaje sobie doskonale sprawę z tego, iż współczesny człowiek, tak często „zagubiony” w świecie, lękający się o swoją przyszłość, nie zawsze rozumiejący świat i ludzi, z którymi dzieli ten sam los, bardzo potrzebuje miłosierdzia. Doznawanie miłosierdzia staje się pragnieniem człowieka, który jest świadomy swej niewystarczalności. Człowiek potrzebuje miłosierdzia nie tylko w tym świecie, ale jeszcze bardziej wówczas, gdy stanie w obliczu Boga w momencie śmierci. Stąd możemy mówić o miłosierdziu Bożym w aspekcie życia doczesnego człowieka albo też w świetle tych wydarzeń, które rozpoczyna się w chwili śmierci.

Treści dotyczące miłosierdzia Boga i ludzi znajdujemy w Objawieniu, podejmowali je Ojcowie Kościoła, sobory, papieże oraz wielu teologów. Ks. Zabielski w swoim opracowaniu podjął na nowo teologiczno-moralne zagadnienie chrześcijańskiego miłosierdzia, aby bardziej przybliżyć je człowiekowi, zarówno w jego teoretycznym rozumieniu, jak i w praktycznym urzeczywistnianiu.

Książka składa się z czterech rozdziałów, noszących kolejno następujące tytuły: „Miłosierdzie Boga jako objawiona prawda wiary”, „Koncepcja chrześcijańskiego miłosierdzia”, „Miłosierdzie jako normatyw chrześcijańskiego życia”, „Urzeczywistnianie chrześcijańskiego miłosierdzia we współczesnym świecie”. W wymienionych tytułach uderza bogactwo problematyki miłosierdzia, którą podejmuje Autor w swojej monografii. Jest w niej bowiem aspekt biblijny, filozoficzno-teologiczny, normatywny i pastoralny. Zwłaszcza cenne jest ukazanie i rozwinięcie aspektu normatywnego miłosierdzia, nie podejmowanego dotychczas w takim rozmiarze. Pod tym względem książka jest nowatorska, ukazująca nowe, dotychczas nie pogłębiane aspekty miłosierdzia.

W pierwszym biblijnym rozdziale Autor wskazuje najpierw na miłosierdzie jako przymiot Boga. Analizuje zawartość hebrajskich terminów *rachamin* i *hesed*, odnoszących się do Bożego miłosierdzia. Ukazuje związek Bożego miłosierdzia z miłością i sprawiedliwością. Następnie omawia miłosierdzie w doświadczeniu i życiu ludu Starego Przymierza.

W tekstach Nowego Testamentu analizuje najpierw orędzie mesjańskie Chrystusa o miłosierdziu Boga-Ojca. Czyni to na kanwie przypowieści o dobrym Samarytaninie, o synu marnotrawnym, o niemiłosiernym słudze, o dobrym pasterzu. W dalszej kolejności przedstawia miłosierdzie Boże objawione w osobie Chrystusa, którego początek jest już w samym Wcieleniu: „Wcielenie Syna Bożego jest więc najwyższym znakiem i dowodem miłosiernej miłości Boga, w której objawia się też Boże ojcostwo. Wcielenie zapoczątkowuje nowy etap

objawienia miłosierdzia Ojca, które daje się poznać w Osobie i czynach Jezusa Chrystusa” (s. 29–30). W całej swojej ziemskiej działalności Jezus czyni obecnym wśród ludzi Boże miłosierdzie. Objawia się ono zwłaszcza w jego odniesieniu do ludzi ubogich, cierpiących. Apogeum Bożego miłosierdzia stanowi jednak przede wszystkim tajemnica odkupienia. Jest to miłość miłosierna.

Miłosierdzie Boże objawia się także w Maryi i przez Maryję. Maryja – według Autora – jest Matką Miłosierdzia przede wszystkim jako ta, która doświadczyła miłosierdzia w sposób wyjątkowy i w takiż wyjątkowy sposób zasłużyła na to miłosierdzie przez całe swoje ziemskie życie.

Pierwszy rozdział swojej pracy kończy ks. Zabielski krótką prezentacją krzewicieli tajemnicy Bożego miłosierdzia dzięki objawieniom prywatnym. Najwięcej miejsca poświęca s. Faustynie Kowalskiej, od której pochodzi obraz Jezusa Miłosiernego, Koronka do Miłosierdzia Bożego oraz święto Miłosierdzia Bożego. Wspomina o ks. Michale Sopoćce, który treść objawień s. Faustyny opracował teologicznie.

W drugim rozdziale, noszącym tytuł „Koncepcja chrześcijańskiego miłosierdzia” Autor najpierw nawiązuje do biblijnej idei miłosierdzia, dokonując syntezy treści biblijnej pierwszego rozdziału. Następnie analizuje terminy starożytne greckie znaczeniowo zbliżone do miłosierdzia, jak: *eleos*, *oiktirmos*, *filantropia*, czy też terminy łacińskie, jak: *miser cordia*, *humanitas*, *clementia*, *liberalitas*, *beneficium*, *benignitas*. Stwierdza, że znaczenie tych terminów ulegało zmianie od pozytywnego znaczenia aż do znaczenia wady i obejmowało dwa elementy: współczucie w niedoli drugiego człowieka oraz udzielenie mu pomocy wedle możliwości. Po omówieniu myśli Tertuliana, Cypriana i Augustyna dochodzi do wniosku, że autorzy ci podejmują apologię miłosierdzia w stosunku do myśli pogańskiej, widząc jego podstawy w Objawieniu i zachęcają do czynienia miłosierdzia.

Z myśli średniowiecznej analizuje Autor doktrynę św. Tomasza z Akwinu, którego zasługą jest przede wszystkim rozprawienie się z zarzutami starożytnych przeciw miłosierdziu i nadaniu miłosierdziu statusu cnoty moralnej. Z myśli nowożytnej krótko wspomina poglądy na temat miłosierdzia N. Machiavellego, T. Hobbesa, F. Nietzschego i K. Marksa. Poglądy te oderwane od Objawienia – zdaniem Autora – zatraciły charakter chrześcijański.

We współczesnej koncepcji personalistycznej, za nauczaniem Jana Pawła II, mówi się o „wydarzeniu miłości miłosiernej” (s. 88), którą charakteryzuje przede wszystkim pogłębienie personalistycznego wymiaru relacji miłosierdzia do miłości. Jan Paweł II określa miłosierdzie jako „wewnętrzny kształt miłości”, „nieodzowny wymiar miłości”, „sposób objawienia i realizowania się miłości”

(s. 88). Autor, na podstawie nauczania Jana Pawła II, do dwóch tradycyjnych elementów chrześcijańskiego miłosierdzia: współczucia i świadczenia pomocy, dorzuca „zdolność daru z siebie samego na rzecz drugiego” (s. 92).

Do przymiotów chrześcijańskiego miłosierdzia ks. J. Zabielski zalicza: współuczestnictwo w dobru osoby, wzajemność doświadczenia dobra osoby, aksjologiczne zrównanie osób oraz wierność osobie.

W rozdziale trzecim zatytułowanym „Miłosierdzie jako normatyw chrześcijańskiego życia”, Autor poszukuje najpierw źródeł tego normatywu, który znajduje w godności i dobru osoby, w objawionej woli Boga, w warunku dostąpienia Bożego miłosierdzia. Omawia rodzaje zobowiązań wynikających z normatywu miłosierdzia. Na pierwszym miejscu stawia tradycyjną „współczującą pomoc w cierpieniu”, szczególnie ważną w sytuacji zagrożeń współczesnej cywilizacji. Dalej analizuje pojęcie i treść chrześcijańskiej cnoty miłosierdzia. Podmiot i przedmiot normatywu miłosierdzia stanowi treść ostatniego paragrafu tego rozdziału. Pierwszorzędnym podmiotem normatywu miłosierdzia stanowi lud Boży. Adresatem normatywu miłosierdzia jest każdy i cały człowiek.

Czwarty rozdział pt. „Urzeczywistnianie chrześcijańskiego miłosierdzia we współczesnym świecie” ma charakter pastoralny, najbardziej praktyczny. W diagnozie współczesności odnośnie do miłosierdzia Autor zauważa ambiwalencję postaw: z jednej strony deprecjację miłosierdzia, z drugiej zaś wołanie o miłosierdzie. Przyczynę deprecjacji miłosierdzia widzi w jednostronnym pojmowaniu miłosierdzia, według którego obdarowującym jest wyłącznie dawca. A właśnie miłosierdzie jest odpowiedzią na to zapotrzebowanie współczesnego człowieka.

Dalej ks. Zabielski omawia rodzaje miłosiernej posługi we współczesnym świecie. Wymienia kilka jej rodzajów: „kształtowanie wyobraźni miłosierdzia, »bycie bliźnim« potrzebującemu człowiekowi, usuwanie nawarstwień zła – zaradzanie ludzkiej niedoli, zawierzenie Bożemu miłosierdziu i głoszenie go światu” (s. 152–168). Skuteczność miłosierdzia zależy od rozpoznania rzeczywistości, od odczytania potrzeb współczesnego człowieka. W realizacji powyższych zadań nieodzowną pomocą pozostaje uwielbienie Boga w Jego miłosierdziu poprzez współczesne formy kultu Bożego miłosierdzia.

Ks. Zabielski kończy ten rozdział refleksją na temat indywidualnej i społeczno-instytucjonalnej posługi miłosierdzia. Obie formy uważa on za nadal aktualne i nieodzowne w życiu chrześcijańskim. Wobec rozwoju formy społeczno-instytucjonalnej nadal nie straciła na znaczeniu indywidualna posługa miłosierdzia.

Należy podkreślić, że prezentowana monografia stanowi książkę profesorską ks. dr. hab. Józefa Zabielskiego i mimo, że jest to opracowanie ściśle naukowe, to opatrzone zostało frapującym tytułem *Wydobywanie dobra*. Tytuł ten powinien zachęcająco oddziaływać na czytelnika. Każdy, kto sięgnie po tę książkę szybko się przekona, że Autor wykazuje dużą wrażliwość na problemy współczesności i wskazuje drogi ich rozwiązania. Ukazuje, że miłosierdzie nie jest abstrakcyjnym pojęciem, ale egzystencjalnym doświadczeniem całego ludu Bożego. Widoczne są w tej refleksji o miłosierdziu zarówno elementy teocentryczne, jak i antropocentryczne, które wzajemnie się przenikają.

Autora prezentowanej książki cechują wysokie kwalifikacje metodologiczno-naukowe. Każde zagadnienie zostaje osadzone w dobrze określonych źródłach, a przyjęta metoda i doskonały język są świadectwem starannego przygotowania do pracy badawczej. Z wielkim więc uznaniem należy się odnieść do monografii ks. J. Zabielskiego. Stanowi ona niewątpliwie wyjątkową pozycję z zakresu teologii moralnej i to z pewnością nie tylko na rynku polskim. Jest to pierwsze monograficzne opracowanie zagadnienia miłosierdzia jako normatywu chrześcijańskiego życia. Ta aktualna i niezwykle ważna problematyka – tak w zakresie teorii, jak i praktyki – nie doczekała się dotychczas całościowego opracowania, którą to potrzebę trafnie i wiarygodnie wypełnia książka ks. J. Zabielskiego.

Pozostaje życzyć czytelnikowi, aby potrafił wydobyć jak najwięcej dobra z tej dobrze napisanej książki teologicznej.

Ks. Adam Skreczko

**Andrzej Ślusarz, *Psychopedagogika rodziny księdza Piotra Poręby*,
Wydawnictwo UNUM, Kraków 2003, ss. 176**

Zainteresowanie rodziną jest obecnie coraz większe. Jest to zrozumiałe, gdyż jeśli upada rodzina, to słabnie też całe społeczeństwo. Rodzina jest źródłem i kolebką mocnego i silnego państwa. Dlatego też ci, którzy chcą osłabić społeczeństwo, najpierw próbują osłabić rodzinę i godzą w nią. Zatem z tych między innymi powodów rodzina staje się niejako na nowo jednym z fundamentalnych wyzwań Kościoła i wysiłków duszpasterskich.

W ten nurt zainteresowania na nowo rodziną i to we właściwym spojrzeniu na małżeństwo i rodzinę wpisuje się książka ks. Andrzeja Ślusarza *Psychopedagogika rodziny księdza Piotra Poręby*. Autor przedstawił w niej postać i dzieło na rzecz rodziny ks. prof. dr. hab. Piotra Poręby – założyciela na KUL-u w Lublinie w 1970 r. pierwszej w Polsce uniwersyteckiej katedry pedagogiki rodziny. Książka poświęcona jest w całości analizie twórczej pracy ks. prof. P. Poręby w kontekście psychopedagogiki rodziny i zawiera oryginalny oraz olbrzymi jego dorobek w zestawieniu z poglądami innych autorów, dokumentami Kościoła, a szczególnie nauczania papieża Jana Pawła II. W recenzowanej pozycji ks. A. Ślusarz przedstawił poglądy i dorobek naukowy ks. P. Poręby, wysunął główne nurty ujęcia przez niego pedagogiki rodziny, koncepcji małżeństwa i rodziny oraz wyjaśnił, na czym polega jej oryginalność.

Recenzowana publikacja składa się ze wstępu, czterech rozdziałów, zakończenia, trzech aneksów i bibliografii. We wstępie Autor wprowadził w poruszaną problematykę oraz postać ks. prof. P. Poręby. W rozdziale pierwszym: „Kierunki badań nad rodziną w Polsce po II wojnie światowej” zawarł przeprowadzone przez wybitnych specjalistów (jak np.: F. Adamski, J. Laskowski, L. Dyczewski, W. Piwowarski, T. Kukołowicz, M. Braun-Gałkowska, M. Ryś) badania nad rodziną w Polsce po II wojnie światowej na płaszczyźnie socjologicznej, psychologiczno-pedagogicznej i teologiczno-prawnej.

W rozdziale drugim: „Przygotowanie do małżeństwa według księdza Piotra Poręby” Autor podał nową koncepcję ks. P. Poręby spojrzenia na rodzinę i małżeństwo jako podstawowe środowisko miłości, akceptacji, bezpieczeństwa, miejsce budzenia i realizacji potrzeb człowieka zarówno rodzicielskich, jak

wychowywania do określonych ról społecznych. Właściwa atmosfera jest zadatkiem szczęśliwego życia rodzinnego małżeństw i dzieci, które w przyszłości założą rodzinę. Najlepszym przygotowaniem do małżeństwa jest obserwacja i możliwość powielenia udanego małżeństwa rodziców. Wskazując cechy związku małżeńsko-rodzinnego: jedność, trwałość, nierozzerwalność, podkreślił rolę rodziców jako wychowawców i potrzebę nieustannego ich dokształcania w duszpasterstwach rodzin. Wśród metod, które wymienił decydujące znaczenie obok atmosfery i dialogu mają te, które poparte są przykładem.

W rozdziale trzecim: „Czynniki warunkujące optymalny rozwój małżeństwa i rodziny według księdza Piotra Poręby” ks. A. Ślusarz, omawiając najdogodniejsze warunki rozwoju małżeństwa i rodziny, wskazał na metodę podmiotowego traktowania samych małżonków i członków rodziny, zwrócił uwagę na więź miłości małżonków, wspólne zainteresowania, charakter, światopogląd. Więź małżonków jest uwarunkowana nie tylko właściwościami wewnętrznymi, ale również zewnętrznymi – środowiskowymi, bytowymi, ekonomicznymi, mieszkaniowymi. Środki wychowania to rozwój i urobienie psychiczne, czyli celowe działania zmierzające do dokonania pewnych zmian u dzieci.

Natomiast w ostatnim, czwartym, rozdziale: „Próba oceny poglądów księdza Piotra Poręby w świetle ujęć współczesnych” Autor podjął się próby oceny – w kontekście dzisiejszych ujęć – publikacji ks. P. Poręby dotyczących takich dziedzin, jak: pedagogika, psychologia, socjologia, teologia. Ks. P. Poręba wyszedł jako pierwszy naprzeciw chrześcijańskim małżonkom z „teologią praktyczną”. Autor starał się oceniać zawartość merytoryczną, oryginalność – pod względem treści i pod względem formy – i możliwość zastosowania praktycznego w duszpasterstwie w świetle Instrukcji Episkopatu Polski i IV synodu diecezji tarnowskiej.

W zakończeniu ks. A. Ślusarz podkreślił, że psychopedagogika w ujęciu ks. P. Poręby jest aktualna w dzisiejszych warunkach, gdyż każda rodzina ma nie tylko prawo, ale i obowiązek przygotować swe dzieci do przyszłych ról, a niestety często nie jest właściwie przygotowana do podjęcia tego zadania i oczekuje pomocy. Autor przedstawił także podsumowanie całej pracy oraz zaproponował postulaty i wnioski. Wartościowe są także trzy aneksy, w którym umieścił: życiorys ks. P. Poręby (aneks 1), charakterystykę jego pracy naukowej (aneks 2), a także wykaz tematów prac naukowych napisanych pod kierunkiem ks. prof. P. Poręby w ramach specjalizacji duszpasterstwa rodzin w latach 1968–1982: 71 prac magisterskich, 32 prac licencjackich, 15 prac doktorskich (aneks 3). Całość pracy kończy bibliografia, w której na szczególne podkreślenie zasługuje literatura podstawowa z publikacjami ks. P. Poręby.

Wydaje się, że tak sformułowany tytuł książki jest mało precyzyjny, niejednoznaczny, gdyż może z niego także wynikać, iż chodzi o rodzinę ks. P. Poręby, a nie o jego myśl, nauczanie na temat rodziny. Koncepcja psychopedagogiki rodziny w ujęciu ks. P. Poręby trwa nadal, gdyż ks. profesor pozostawił po sobie wielu uczniów, naśladowców i kontynuatorów, a także olbrzymi dorobek. W omawianej pracy ks. A. Ślusarza została przedstawiona psychopedagogika rodziny, spojrzenie na małżeństwo i rodzinę w świetle publikacji ks. prof. P. Poręby. Z pewnością nie wyczerpuje ona w pełni tego bardzo złożonego zagadnienia, ale z pewnością pozwoli lepiej zrozumieć tę szeroką i złożoną problematykę, dlatego warto sięgnąć po tę pozycję. Przyszłość społeczeństwa, państwa zależy przecież od rodziny, dlatego ta pozycja może stać się jedną z przyczyn wzmożonej troski o szczęście i świętość małżeństwa i rodziny.

Ks. Józef Stala

**Henryk Krzysteczko, *Pomoc w dojrzewaniu do miłości, małżeństwa i rodziny. Studium teologicznopastoralne*,
„Powiernik Rodzin”, Katowice 2000, ss. 412**

Małżeństwo i rodzina zawsze były przedmiotem troski nie tylko Kościoła, ale także całej ludzkości. Jest to bardzo ważne, gdyż pośród wielu dróg, którymi kroczy człowiek rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą. Człowiek wychodzi z niej, aby w nowej rodzinie urzeczywistniać swoje życiowe powołanie. Rodzina może być, a nawet być powinna, wspólnym zagadnieniem łączącym wszystkich, ponieważ obejmuje małżeństwo i dzieci, a nawet wykracza poza ten krąg. W ostatnich latach pojawia się coraz więcej publikacji o rodzinie. Dlatego też wydaje się, że wspólną troską winna być – wymieniona w tytule recenzowanej książki – „pomoc w dojrzewaniu do miłości, małżeństwa i rodziny”.

Ks. prof. dr hab. Henryk Krzysteczko, wybitny znawca nauk o rodzinie, wychodząc naprzeciw problemom współczesnego świata, w recenzowanej książce *Pomoc w dojrzewaniu do miłości, małżeństwa i rodziny. Studium teologicznopastoralne* poddał głębokiej refleksji szereg zagadnień, które ściśle wiążą się z egzystencją człowieka. Głównym przedmiotem rozważań w recenzowanej pozycji jest rozwój człowieka w aspekcie jego dojrzewania do miłości, małżeństwa i rodziny. Autor pokazał rozwój człowieka od początku życia, poprzez jego życie dziecięce, młodzieńcze i dorosłe aż po śmierć.

Niniejsza pozycja składa się z dziesięciu rozdziałów. Do czynników wpływających na rozwój i dojrzewanie człowieka należy zaliczyć: czynniki antropologiczne, dziedziczne, środowiskowe, samostanowienie, religię, rodzinę. Autor ukazał także modele rozwoju człowieka (rozdział 1: „Podstawowe czynniki stanowiące o ludzkim dojrzewaniu”). Trzeba być już dojrzałym, ukształtowanym, by podjąć tak ważną decyzję, jaką jest zawarcie związku małżeńskiego. Autor odwoływał się do tekstów Pisma świętego oraz do dokumentów Kościoła, mówiących o mężczyźnie i kobiecie oraz ich powołaniu do małżeństwa.

Następnie ukazał wiele ważnych kwestii, związanych z samym małżeństwem takich, jak: czystość przed- i małżeńska, wierność, przygotowanie do odpowiedzialnego rodzicielstwa, sakramentalność związku itd. (rozdział 2: „Zawarcie małżeństwa – początek rodziny”).

Jednym z najważniejszych momentów w życiu małżonków jest ten, kiedy pojawia się dziecko i stają się rodziną. Właśnie ukoronowaniem miłości małżeńskiej jest rodzicielstwo, poprzez które Bóg obdarowuje małżonków, a także społeczność najwspanialszym darem. Dziecko jest największym darem Boga, który zakłada odpowiedzialne rodzicielstwo, troskę o poczęte życie (rozdział 3: „Rodzicielstwo”).

Niezmiernie istotny jest także czas po urodzeniu się dziecka, który oznacza gwałtowną zmianę w życiu jego samego, a także jego rodziców. Autor podjął tematy związane z rozwojem i wychowaniem małego dziecka, uwzględniając również dzieci szczególnej troski z różnymi rodzajami niepełnosprawności (niewidome, głuchonieme, upośledzone umysłowo) oraz wychowanie w rodzinie niepełnej (rozdział 4: „Małe dziecko i jego rodzice”).

W okresie przedszkolnym dominują zabawy rozwijające zdolności dziecka i jego zainteresowania. Pojawiają się w tym czasie liczne pytania, które są okazją do tego, by opowiadać dziecku o Bogu (rozdział 5: „Dziecko przedszkolne w rodzinie”). Kolejny okres w życiu dziecka to czas chodzenia do szkoły, gdzie dziecko uczy się przebywania poza rodziną. Szkoła staje się także zadaniem dla rodziców. Okres szkolny to również czas, w którym dzieciom systematycznie przekazywana jest wiedza religijna podczas katechezy, mająca pomóc w wychowaniu religijno-moralnym. Wskazana jest wciąż istotna rola zabawy, poziom i jakość relacji pomiędzy dzieckiem a rodzicami, niezastąpiona rola rodziców w kształtowaniu religijności i moralności dzieci, potrzeba współpracy szkoły z rodzicami.

Autor przedstawił również problemy związane z rozwojem dzieci, trudności wychowawcze, zaburzenia, a także klasy integracyjne jako miejsca przystosowania dzieci do wzajemnej akceptacji, do troski o chorych i słabszych kolegów i koleżanki (rozdział 6: „Okres szkolny – nowy etap życia dziecka i jego rodziny”).

W kolejnym etapie rozwoju chłopcy i dziewczęta zaczynają się usamodzielniać, uniezależniać od rodziców i podejmować własne role w społeczeństwie. Następuje dojrzewanie młodzieży we wszystkich wymiarach: biologicznym i społecznym, psycho-seksualnym i moralno-religijnym. Niełatwa jest wtedy wychowawcza rola rodziców, gdyż dzieci wchodzi w fazę krytycyzmu wobec wszystkiego, co ich otacza i manifestują – często niepoprawnie – rodzące się poczucie niezależności (rozdział 7: „Okres dojrzewania i młodzieńczy”).

Każdy nowy etap życia jest dla człowieka nowym wezwaniem do rozwoju. Autor ukazał różne fazy wieku dorosłego, jak: kontynuowanie nauki, wybór odpowiedniej szkoły, praca zawodowa, zakładanie własnej rodziny, zarobki. Autor wskazał jednocześnie na ogromne zróżnicowanie w przebiegu procesu rozwoju

u młodych dorosłych. Niezastąpiony jest wpływ rodziny na samowychowanie człowieka, gdyż tylko w rodzinie można otrzymać i zaspokoić potrzebę przynależności, solidarności i miłości. Autor omówił także nieuniknione kryzysy małżeńskie, a drogę ich przezwyciężenia widział w głębokim życiu religijnym (rozdział 8: „Samowychowanie – zadanie dla młodych i starszych dorosłych”).

Starość pomimo to, iż obfituje w różnorakie ograniczenia, to jednak, jak każdy etap życia, posiada swoją wartość autonomiczną. Autor, opisując problemy wieku starszego, omówił proces starzenia się i ukazał godność i posłannictwo osób starszych w Kościele oraz w rodzinie jako teściów i dziadków (rozdział 9: „Życie osób starszych”).

Dla tych, którzy umierają w łasce, śmierć jest uczestnictwem w śmierci Pana i Jego Zmartwychwstaniu. Autor zaprezentował chrześcijańskie spojrzenie na śmierć – ten trudny moment dla człowieka i jego bliskich, a także praktykę udzielania umierającym wiatyku. Opisał mechanizmy obronne przez przyjęciem do wiadomości, że bliska osoba odeszła na zawsze. Autor przedstawił też delikatną sprawę poinformowania dziecka o śmierci i wskazał na potrzebę mówienia o śmierci i przemijaniu, w czym nieocenioną rolę pełnią duszpasterze (rozdział 10: „W obliczu śmierci”).

W zakończeniu Autor zwrócił uwagę na to, że Bóg, stwarzając człowieka, uczynił od razu dorosłą parę ludzką, zdolną do przekazywania życia. Od razu przystąpił do wychowywania tej pary. Autor wskazał na potrzebę katechizacji osób dorosłych, ubolewając nad brakiem osób przygotowanych do duszpasterstwa dorosłych, jak również odpowiednich dla nich pomocy dydaktycznych. Ludzkie życie jest ważne na każdym etapie rozwoju. Autor zachęcał do duszpasterstwa zintegrowanego, które na każdego parafianina patrzy jako na członka rodziny. Na końcu podjął propozycję spotkań z rodzicami, bazujących na treści wywiadów nagranych na taśmie.

Ks. H. Krzysteczko podjął się trudnego zadania przedstawienia wyjątkowości każdego etapu rozwoju życia człowieka. Wyszedł z założenia, że życie człowieka na każdym etapie rozwoju jest jednakowo ważne, dlatego niewłaściwym jest stwierdzenie, iż najważniejsza jest młodzież czy dzieci. Ważna jest rodzina, a w niej jednakowo ważne są dzieci, młodzież, dorośli i starsi. W recenzowanej książce Autor wszechstronnie, a jednocześnie dogłębnie spojrzał na różne aspekty życia rodziny. Odwoływał się nie tylko do teologii, ale i do psychologii, medycyny, pedagogiki i socjologii, przez co opracowanie to może być pomocą zarówno dla duchownych, jak i ludzi świeckich. Treści w niej zawarte – zgodnie z zamierzeniem Autora – mogą wspomagać duszpasterstwo rodzin, które w obecnej sytuacji społeczno-kulturowej jest z pewnością koniecznym sposobem kompleksowego umacniania rodziny. Wydaje się, że recenzowana

książka może służyć pomocą także w pracy z rodzicami, a nawet być przykładem prowadzenia rozmowy duszpasterskiej. Może stać się również przydatna nie tylko małżeństwom, którym ukazana jest właściwa droga postępowania, ale także nauczycielom. Ponadto może być wartościową pozycją dla duszpasterzy w przygotowaniu się do spotkań z grupami w różnym wieku, gdyż zawiera szeroki zakres problemów.

W książce zawarto wiele fragmentów rozmów z ludźmi, którzy przeżyli konkretne sytuacje życiowe, dzięki czemu pozycja ta nie jest tylko „suchym” zapisem słów, ale i autentycznych przeżyć. Prezentowana publikacja – także dzięki jakże czytelnemu i komunikatywnemu językowi – niewątpliwie może stać się zachętą, inspiracją do zastanowienia się nad własnym życiem, do ewentualnej zmiany postaw, nawrócenia serca, a co za tym idzie, do wznoszenia nowego ładu moralnego. Z pewnością może dać iskrę, by pozytywnie odpowiedzieć na wezwanie do budowania cywilizacji miłości.

Ks. Józef Stala

