

UNIwersYTET w BIAŁYMSTOKU
Katedra Teologii Katolickiej

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

Tom III



Białystok 2004

Zespół redakcyjny

ks. dr Tadeusz Kasabula – sekretarz Redakcji
ks. dr Wojciech Michniewicz
bp prof. dr hab. Edward Ozorowski – kierownik Katedry
ks. dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
ks. dr hab. Józef Zabielski

Rada naukowa

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

Imprimatur

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

ISSN 1644-8855

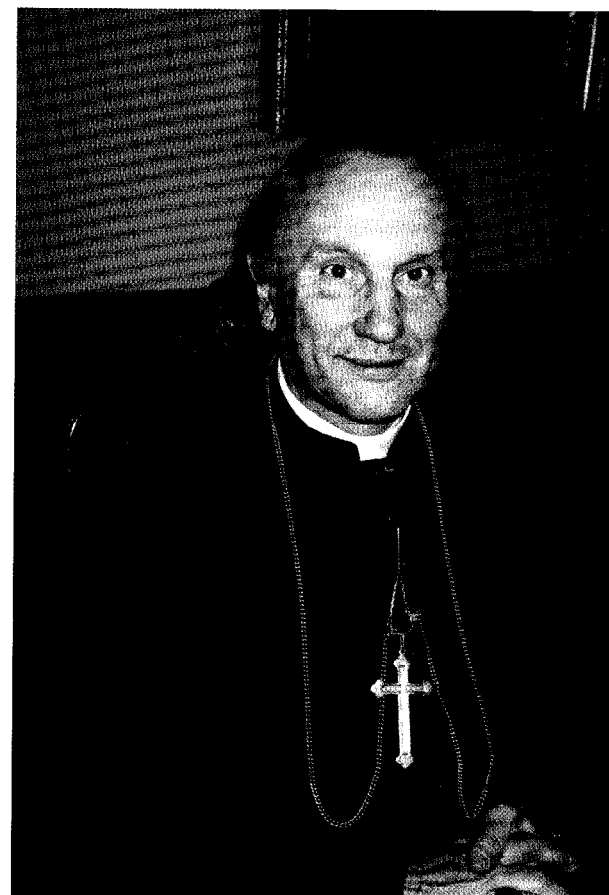
Wydano nakładem

Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku
15-077 Białystok, ul. Warszawska 50, tel/fax. (0-85) 740 44 74
e-mail: archbial@bialystok.opoka.org.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Curie-Skłodowskiej 14
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>; email: ac-dw@uwb.edu.pl
Nakład 250 egz.

Druk i oprawa

Podlaska Spółdzielnia Produkcyjno-Handlowo-Usługowa
15-182 Białystok, ul. 27 Lipca 40/3,
tel/fax (085) 675-48-02, <http://www.podlaska.com.pl>



BISKUPOWI

EDWARDOWI OZOROWSKIEMU

PROFESOROWI ZWYCZAJNEMU
UNIWERSYTETU KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE
KIEROWNIKOWI KATEDRY TEOLOGII KATOLICKIEJ
UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU
Z OKAZJI 25-LECIA SAKRY BISKUPIEJ ORAZ 40-LECIA KAPŁAŃSTWA

WRAZ Z NAJLEPSZYMI ŻYCZENIAMI

NINIEJSZY NUMER ROCZNIKA DEDYKUJĄ
WSPÓŁPRACOWNICY KATEDRY TEOLOGII KATOLICKIEJ UwB

Spis treści

I. Artykuły

Bp Edward Ozorowski

- Ontyczne podstawy personalizmu
Ontical foundations of personalism 9

Ks. Józef Zabielski

- Ewangelizacja w dobie religijnego zobojętnienia
Evangelization in the era of religious indifference 19

Ks. Adam Skreczko

- Rola Kościoła w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców
The role of the Church in shaping the pedagogical culture of parents 35

S. Jolanta Olech

- Życie zakonne w Europie wobec zachodzących zmian politycznych
Monastic life in Europe in the face of political changes 51

Zofia Pałubska

- Chrześcijańskie doświadczenie mistyczne
według sługi Bożego Wincentego Granata
The christian mystical experience according
to God's servant Wincenty Granat..... 67

Henryk Jurkowski

- Teatr wobec sacrum – zarys problematyki
The Theatre versus the *sacrum* – an outline of the problem 77

Tomasz Baranowski

- Kontemplacja, interpretacja, stylizacja. Refleksje o przemianach
gatunku mszy w dziejach muzyki europejskiej.
Contemplation, interpretation and stylization: reflections on the
transformations of the Mass in the history of European music 95

Ks. Radosław Kimsza

- I wszystko, co stworzył Bóg było piękne ...
And everything, that God created, was beautiful...
The theology of beauty..... 105

Ks. Adam Szot

- Przejęcie przez władze państwowe ksiąg metrycznych w 1949 r.
(w polskiej części archidiecezji wileńskiej)
Taking over the parish archives by state authorities in 1949
in the Polish part of Archdiocese of Vilnius 113

II. Materiały

Synod Biskupa Aleksandra Kotowicza z 1685 r. – ks. Andrzej Kakareko	135
„Kronika” kościoła parafialnego w Różanymstoku z 1851 r. – ks. Tadeusz Krahel	145

III. Sprawozdania i recenzje

Sprawozdanie z VII Kongresu Teologów Polskich w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Lublin 12–15.09.2004 – ks. Adam Skreczko	155
Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Naukowego <i>Karl Rahner i zagadnienie atropologii: problematyka i perspektywy</i> Rzym 4–5 marca 2004 – ks. Andrzej Proniewski	159
Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2003/2004 – ks. Tadeusz Kasabuła	164
Rec.: Dietmar Mieth, <i>Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Bioethik</i> , Freiburg 2002 – ks. Józef Zabielski	169
Rec.: Ks. Adam Skreczko, <i>Rodzina Bogiem silna</i> , Białystok 2004, ss. 295 – ks. Józef Zabielski	173
Rec.: <i>Dwór, plebania, rodzina chłopska. Szkice z dziejów wsi polskiej XVII i XVIII wieku</i> , red. Magdalena Ślusarska, DiG, Warszawa 1998, ss. 185 – ks. Tadeusz Kasabuła	177
Rec.: <i>S. G. Fil, Rimsko-katoliczekij prichod sw. Iosifa w Tjumeni (minuwszeje i nastojaszczeje)</i> , Izdatielstwo „Wektor Buk”, Tjumeń 2004, ss. 88, ss. nlb. 8 z kolorowymi zdjęciami – ks. Tadeusz Karchel	182
Rec.: <i>Catholic Education. European and Maltese Perspective. Church Schools' response to future challenges</i> , Floriana 2004, ss. 159 – ks. Adam Skreczko	184

**ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ**

**Tom III
Rok 2004**

I. ARTYKUŁY

Bp Edward Ozorowski

Uniwersytet w Białymstoku

ONTYCZNE PODSTAWY PERSONALIZMU

ONTICAL FOUNDATIONS OF PERSONALISM

It is a property of man to exist as a person. This property distinguishes man from the animals and gives him dominion over them. The property of a person is love. It is love that decides about the quality of human life, interpersonal relationships and the relation of man to the surrounding world. All kinds of personalism are rooted in love. Hitherto they have been understood mostly as specific ethical attitudes looking for justification in one of the philosophical systems. Today human knowledge about man makes it possible to talk about the ontical foundation of personalism, i.e. a reality which cannot be rejected or taken lightly, since such attitudes might lead to a destruction of human civilization.

Właściwością człowieka jest to, że istnieje on jako osoba. Ona to wyróżnia człowieka spośród zwierząt i daje mu nad nimi panowanie. Właściwością zaś osoby jest miłość. Ona decyduje o jakości ludzkiego życia, relacji międzyludzkich i stosunku człowieka do otoczenia. W niej mają swe korzenie wszelkiego rodzaju personalizmy. Dotychczas rozumiano je przeważnie jako określone postawy etyczne, szukające dla siebie uzasadnienia w takim lub innym systemie filozoficznym. Dziś wiedza ludzka o człowieku pozwala już mówić o ontycznym fundamencie personalizmu, tzn. o rzeczywistości, której nie można przekreślić lub zlekceważyć pod groźbą zniszczenia cywilizacji ludzkiej.

I. Wyłanianie się pojęcia osoby

Człowiek jest osobą od momentu stworzenia. Świadczą o tym pozostawione przez niego ślady. Gdy palił ognisko, gdy na ścianach skalnych malował przedmioty, gdy z drzewa lub kamienia wykonywał rzeźby, gdy posługiwał się narzędziami do uprawiania roli, polowania na zwierzęta, łowienia ryb i prowadzenia walki, zawsze dawał wyraz temu, że w otaczającym go świecie

jest on inny od reszty stworzenia. W świecie, który był dla niego domem, miejscem pracy i wypoczynku, zachowywał się jak włodarz, a nie niewolnik. Będąc częścią przyrody, jednocześnie wyrastał ponad nią jako twórca kultury. Przetwarzał przyrodę stosownie do swoich potrzeb, pragnień i projektów.

W refleksji nad sobą człowiek powoli dochodził do uświadomienia sobie i nazwania swojej odrębności od innych istot żywych na ziemi. Po części one narzucały się mu same. To, że jest zróżnicowany płciowo i istnieje jako mężczyzna i niewiasta, nie dawały mu jeszcze przewagi nad zwierzętami. Przez to jednak, że posiada rozum i wolę, przejawiał inny wyższy rodzaj istnienia. Między nim a światem zwierzęcym istniała przepaść, której zwierzę nigdy samo nie jest w stanie przekroczyć.

Filozofia grecka, która podjęła próbę refleksji nad człowiekiem, obracała się w obrębie zagadnień: płci, duszy i ciała, sensu ludzkiego życia oraz stosunku człowieka do dobra, prawdy i piękna. Biblia pod tym względem poszła znacznie dalej, bo ukazała człowieka jako „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1,26-27), a Boga jako początek i cel ludzkiego życia. W wizji tej, człowiek nie tylko wyrasta ponad świat zwierzęcy, ale jednocześnie jest blisko Boga. Jako obraz uczestniczy w rzeczywistości Pierwowzoru. Język biblijny, zwłaszcza grecki, operuje wieloma terminami na określenie człowieka, nie posiada wszakże jeszcze słowa „osoba”. Na różny sposób pokazuje wielkość i piękno człowieka, lecz nie nazywa go osobą.

Pojęcie osoby kształtowało się w dyskusjach trynitarnych i chrystologicznych. Nauka Jezusa Chrystusa, że Bóg jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym, domagała się takiego rozumowego uzasadnienia, które odrzucałoby trytyzm i subordynacjonizm, a zachowywałoby jedność Boga i odrębność Osób Boskich. Kościół starożytny zdobył się na odwagę, by prawdę tę wyrazić przy pomocy słów, wziętych ze świata rzeczy i teatru. Na oznaczenie jedności między Osobami Boskimi posłużono się terminami natura i istota (gr. *physis*, *ousia*, łac. *natura*, *essentia*), a na określenie odrębności między Nimi – terminami: substancja, osoba (gr. *hypostasis*, *prosopon*, łac. *substantia*, *persona*). Dogmat trynitarny brzmiał: w Bogu jest jedna istota i natura, a trzy samoistne Osoby¹.

Słownictwo to następnie wykorzystano do nauki o Chrystusie. Sobór Chalcedoński stwierdził: „jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego należy wyznawać w dwóch naturach, bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielenia i rozłączenia. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”².

¹ „Jeśli ktoś nie wyznaje, że Ojciec, Syn i Duch Święty mają jedną naturę, czyli istotę, jedną moc i władzę, że są jedną Trójcą współistotną, jedną Boskością, które należy czcić w trzech hipostazach, czyli osobach n.b.w.”. *Sobór Konstantynopolski II (553 r.). Anatematyzm I*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, Kraków 2002, s. 285.

² Nr 11. Tamże, s. 223.

W obu orzeczeniach pojęcie osoby pozostawało ściśle związane z pojęciem natury, tak że wzajemnie się wyjaśniały. W ten sam sposób postąpił również Boecjusz (+524), twórca klasycznej definicji osoby ludzkiej. Był on znakomitym znawcą języka greckiego i łacińskiego, dzięki czemu połączył w jednej definicji to, co u wschodnich i zachodnich ojców Kościoła było rozdzielone. Na oznaczenie osoby wybrał łacińskie słowo *persona* – odpowiednik greckiego terminu *prosopon*. Wyjaśnił je natomiast przy pomocy *natury i substancji*. Osoba – tłumaczył – to indywidualna samoistość rozumnej natury (*persona – rationalis naturae individua substantia*).

Boecjusz znakomicie odróżnił to, co człowiek ma wspólnego ze wszystkimi ludźmi i nazwał to naturą od tego, co jest właściwe tylko jemu, co sprawia, że jest on jedyny w całym świecie, niepowtarzalny, czego nie można się pozbyć lub zastąpić czym innym, i to nazwał osobą. Między naturą a osobą zachodzi różnica, chociaż nie jest ona materialna.

Każdy człowiek poczyną się jako osoba, żyje jako osoba i umiera jako osoba. Jest ontycznym podmiotem, wyposażonym w psychiczne „ja”. To ostatnie może ulegać zakłóceniom na skutek chorób, nałogów, wad i innych okoliczności, nigdy jednak nie likwiduje „ja” ontycznego. Ta właściwość ludzkiego bytu jest niezbywalna i stanowi fundament praw, obowiązków i przywilejów człowieka.

Osoba człowieka pozostaje w obrębie natury ludzkiej w porządku ontycznym i etycznym. Natura kwalifikuje zachowanie i działanie osoby jako: zgodne z naturą, przeciwne jej lub obojętne dla niej. Natura jest źródłem dynamizmu człowieka, osoba – upodmiotowieniem tego dynamizmu. Merytorycznie osoba jest przed naturą. To osoba jest nosicielką natury, a nie natura nosicielką osoby. Każdy człowiek jako osoba posiada wspólną wszystkim ludziom naturę, dzięki czemu jest zawsze przedstawicielem rodzaju ludzkiego i tym oto indywidualnym podmiotem. Z tego wynika godność człowieka, który przewyższa wszystkie rzeczy.

Dużo światła na godność osoby ludzkiej rzuca Objawienie. Ukazuje ono człowieka jako bezpośrednio miłowanego przez Boga. „Człowiek – uczy Jan Paweł II – jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego [...]. Odnosi się to do każdego człowieka, również do tych, którzy przychodzą na świat z jakimś głębokim schorzeniem lub niedorozwojem [...]. Bóg chce człowieka obdarzyć uczestnictwem w swym Boskim życiu”³. W ten sposób godność osoby ludzkiej opiera się jakby na dwóch filarach, na tym, że jej życie pochodzi od Boga i że zmierza „do komunii z Bogiem przez poznanie Go i miłowanie [...]”. Jeśli człowiek instynktownie miłuje życie, bo jest ono dobrem, to miłość taka znajduje ostateczne uzasadnienie i moc, rozszerza się i pogłębia w Boskich wymiarach tego dobra”⁴.

³ Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 9.

⁴ Tenże, *Evangelium vitae*, nr 38.

Reasumując, można stwierdzić, iż rzeczywistość osoby jest głównym fundamentem wielkości człowieka. Zobaczyć ją można już przez metafizyczną refleksję nad człowiekiem, a jeszcze bardziej w świetle Bożego Objawienia. Prawda wiary dopełnia prawdę rozumu i w ten sposób stanowi podstawę i kryterium wszystkich tworzonych układów międzyludzkich.

II. Komunijność osoby

Komunijność osoby jest rzeczywistością ontyczną i etyczną zarazem. Bez niej nie byłoby przekazywania życia, ludzie nie zawieraliby małżeństw i nie zakładaliby rodzin, nie budowałiby miast, nie cieszyliby się wzajemnie z siebie. Komunijność ta jest istotowo różna od wszystkich przejawów społecznego życia wśród owadów, ptaków lub zwierząt. Wprawdzie każdy instynkt rozrodczy zdąża ku zjednoczeniu, ale tylko ludzie, w akcie poczęcia, zdobywają się na miłość i „biologię rodzenia” przekształcają w „genealogię osoby”⁵. Mrówki i pszczoły wykazują duży stopień organizacji społecznej, brakuje im jednak wolności. To, co czynią, jest tylko przejawem ich zdeterminowanego instynktu działania.

To, co dostępne jest w doświadczeniu, człowiek starał się wyrazić w słowach i ułożyć je w twierdzenie. Duże możliwości do oddania komunijności osoby ma słowo greckie *prosopon*, przełożone na łacinę przez *persona*. Oznaczało ono bowiem początkowo maskę aktora, występującego na scenie i odgrywającego przyjętą rolę. W dyskusjach trynitarnych posługiwano się nim z lękiem, gdyż zatrzymywało pierwsze spojrzenie na masce teatralnej. Lękano się mówić, że Bóg jest jeden, lecz na zewnątrz ukazuje się pod trzema maskami. Zresztą i dziś taka nauka byłaby nie do przyjęcia. Boecjusz, wprawdzie już bez wahań, posłużył się terminem *persona*, ale włożył weń treść wziętą ze świata rzeczy: *substantia* i *natura*. To, co osobowe usiłował wyjaśnić przez to, co rzeczowe.

Innym terminem, używanym na uchwycenie specyfiki istnienia osobowego, była *relatio*. W filozofii arystotelesowskiej rozróżniano relacje konieczne i niekonieczne lub inaczej mówiąc przypadłościowe. W dyskusjach trynitarnych odkryto, że Ojciec, Syn i Duch Święty istnieją we wzajemnych relacjach do siebie, które są ich bytem i życiem. Jedność Boga jest najwyższą formą komunii między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. W odniesieniu do człowieka o tej specyfice osoby na początku zapomniano. Mówiono głównie o jej jednostkowym, rozumnym i wolnym istnieniu w sobie. Gdy zaś potem do orzekania wprowadzono relację, zatrzymywano się zwykle na ukazywaniu stosunku osoby ludzkiej do rzeczy, wykonywanych przez nią czynów i do drugiego człowieka.

W odrzeczowieniu koncepcji osoby pomogła Biblia i wyrastające na jej gruncie prądy personalistyczne. Duże zasługi ma tu zwłaszcza Sobór Waty-

⁵ Tenże, *List do rodzin*, nr 9.

kański II i papież Jan Paweł II. Dziś lepiej niż przedtem odczytuje się słowa Pisma św.: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26). Wiadomo, iż słowa te dotyczą nie tylko pierwszego człowieka, lecz wszystkich ludzi. Każdy człowiek, z tytułu, że jest bożym obrazem, pozostaje w pierwszej i najbardziej pierwotnej relacji do Boga. Jest to relacja osobowa, która wyraża się w tym, że Bóg przyzywa człowieka do siebie, a człowiek odpowiada Mu „Oto jestem”. Człowiek jako osoba istnieje inaczej niż rzecz: on – *adest*, ona – *est*. Następstwem osobowej relacji między Bogiem a człowiekiem jest dynamika ludzkiego życia, pełna wzlotów i upadków, rozpięta między szczęściem nieba a rozpaczą piekła. Relacja do Boga jest dla człowieka tak ważna, że może dla niej poświęcić relacje narzeczęńskie, małżeńskie i rodzinne.

Poświęcić nie oznacza wzgardzić, podobnie jak wybrać nie oznacza odrzucić. Życie ludzkie składa się z nieustannych wyborów, wyrzeczeń i poświęceń. Bóg dla człowieka nie jest alternatywą, a relacja z Nim nie jest konkurencyjna do relacji z ludźmi. Jest akurat odwrotnie. Wszystko, co ludzkie osiąga doskonałość wtedy, kiedy przenika je to, co boskie. Relacje międzyludzkie nabierają pełnego blasku, gdy w nich ujawnia się relacja do Boga. Bóg, przeznaczając człowieka dla siebie, przeznaczył go dla niego samego⁶. W ten sposób komunijność osoby ludzkiej, ukierunkowana na Boga, jest jednocześnie skierowana ku drugiemu człowiekowi.

Komunijność osoby ludzkiej, widziana od tej strony, przejawia się jako reakcja na samotność. Ta zaś jest rzeczywistością pierwotną i towarzyszy człowiekowi na całej długości jego życia. Stworzenie kobiety Biblia poprzedza słowami: „Nie jest dobrze, aby człowiek (mężczyzna) był sam” (Rdz 2,18). Świat, powierzony przez Boga człowiekowi, nie był dla niego partnerem, nie pozostawał z nim w osobowym dialogu. Człowiek sam w świecie czuł się samotny i osamotniony. Tak jest do dzisiaj. Wprawdzie ludzie trzymają w domu koty, psy, kanarki, złote rybki i inne stworzenia, nie znajdują w nich jednak zaspokojenia w pełni wewnętrznej potrzeby osobowej komunii.

Stworzenie kobiety Pismo św. interpretuje jako danie mężczyźnie pomocy jemu podobnej (Rdz 2,18). Mężczyzna ten dar przyjmuje z zachwytem: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23). Grzech zakłócił ową pierwotną harmonię (lecz jej nie zburzył) i sprawił, że kobieta rodzi w bólach i lgnie ku swemu mężowi, a on usiłuje nad nią panować (Rdz 3,16). Nadto Chrystus dał możliwość uczynienia związku małżeńskiego sakramentem spotkania z Bogiem.

Bycie sobą i bycie razem tworzą dialektykę osobowego istnienia. Szczególną formę przyjmuje ona w małżeństwie. Małżonkowie tworzą komunie, a nie tylko wspólnotę. Łączy ich dążenie do tego, by być coraz bliżej siebie. Zespolenie małżeńskie nie jest nigdy stopieniem się lub rozplynięciem się w drugim. Biblijny zwrot „stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24) wskazuje na rodzaj zjednoczenia ze sobą męża i żony, a nie na unicestwiającą unifikację.

⁶ Tamże, nr 9.

W komunii osobowej jest tak, że im bardziej człowiek jednoczy się z drugim człowiekiem, tym bardziej jest sobą. Jest to zjednoczenie wyodrębniające, a nie niwelujące.

Komunia małżeńska najbardziej ujawnia i realizuje komunijność osoby ludzkiej. Poniżej niej jest wiele innych form bycia ludzi razem. Jeżeli istnieją one w sposób wolny, rozumny i dla dobra drugiego człowieka, z poszanowaniem jego godności, zawsze są w sposób właściwy urzeczywistnieniem komunijności człowieka i mogą przynosić mu radość oraz stawać się dobrem wspólnym. Komunia znajduje się u początków i u celu ludzkiego życia. Stanowi też jego właściwy przejaw. Chrystus w modlitwie Wieczernika prosił Ojca, „aby byli jedno, jak Ty, Ojciec we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17,21). Komunia ludzka w ten sposób otrzymała możliwość upodobnienia się do trynitarniej komunii Osób Boskich.

III. Osoba a miłość

Ze wszystkich relacji, w jakich człowiek może znajdować się względem innych osób, najbardziej podstawową, wzniosłą i piękną jest relacja miłości. Przekracza ona granice międzyludzkich kontaktów i sięga samego Boga, który dla niej jest źródłem i celem. Poucza nas o tym wyraźnie św. Jan Apostoł: „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga, bo Bóg jest miłością [...]. Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała” (1J 4,7-12).

Pouczenie to pozwala przede wszystkim odróżnić miłość prawdziwą od jej fałszywych wyobrażeń. Miłość jest prawdziwa tylko wtedy, gdy od Boga pochodzi i do Niego prowadzi. Wszystko inne jest jej namiastką, bądź wręcz jej zaprzeczeniem. Współcześnie słowo *miłość* przyjmuje nieraz konotacje, niewiele mające z nią wspólnego. Dla wielu młodych dziewcząt i chłopców *miłość* znaczy *seks*, a kochać się – to współżyć cieleśnie ze sobą. Innym wydaje się, iż miłość można całkowicie zamknąć w obszarze ludzkiego życia i prosić, by nie mieszać w nią Boga. Jeszcze inni w swej rzekomej miłości lekceważą Boga bądź wręcz Mu urągają. Bóg wydaje im się całkowicie inny od nich, obcy i przeszkadzający w dążeniu do szczęścia. Fałszywymi pojęciami o Bogu usprawiedliwiają swoje fałszywe wyobrażenia o miłości.

Miłość jest drogą. Jeżeli jest prawdziwa, prowadzi do celu, jeżeli fałszywa – oddala. Im szybciej kto idzie fałszywą drogą, tym bardziej oddala się od celu. A celem jest nie kto inny, tylko Bóg. Na tym polega wielkość i piękno miłości, że daje człowiekowi udział w życiu Boga. Bóg, będąc miłością, stworzył ludzi z miłości, dał im możliwość miłowania i chciał, aby w ich miłości przejawiała się Jego miłość. Człowiek nie odnajdzie się inaczej, jak tylko przez miłość, tzn. przez bezinteresowny dar z samego siebie (KDK, 24). Miłość jest drogą do pełni człowieczeństwa.

Drogi tej jednak nie należy rozumieć przestrzennie. Znajduje się ona całkowicie w obrębie osoby. Nie prowadzi do niej z zewnątrz ani też poza nią nie wyprowadza. Miłość jest właściwością osoby i sposobem, w jaki ona się urzeczywistnia. Jan Paweł II pisze: „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. Osoba powinna być miłowana, bowiem tylko miłość odpowiada temu, kim jest osoba”⁷. W stwierdzeniu tym powinność wynika z bytu, a byt ujawnia powinność.

Każda relacja ma swoje krańce. Krańcami miłości są: osoba miłująca i osoby miłowane. Ten, kto kocha, ma w sobie możność kochania, którą poznajemy po przejawach miłości. Możliwość ta jest wyposażeniem konstytutywnym osoby. Jest ona w osobie, niezależnie od tego, czy się zaktualizuje, czy nie, czy osiągnie wysoki stopień aktualizacji, czy pozostanie na jej najniższym poziomie. Człowiek wprawdzie, gdy nie miłuje nie przestaje być osobą, ale też nie potwierdza zewnętrznie, że jest nią rzeczywiście, nadto stawia tamę jej rozwojowi. Gdy natomiast prawdziwie kocha, jest tym, kim być powinien i ukazuje zewnętrznie, że rzeczywiście jest osobą. Osoba w aspekcie ontycznym jest fundamentem do rozwoju osobowości i ewentualnie do stawiania się osobistością.

Różne są rodzaje i stopnie miłości. Najczęściej wymienia się miłość: matczyną, ojcowską, braterską, siostrzaną, przyjacielską, a nawet – według Ewangelii – miłość do nieprzyjaciół (Mt 5,44). Rozróżnia się też zwykle miłość: upodobania (*amor complacentiae*), pożądania (*amor concupiscentiae*) i życzliwości (*amor benevolentiae*). Tworzą one stopnie, po których miłość wznosi się ku górze i ujawniają to, co jest im wspólne. „Miłość zakłada pewien ruch na zewnątrz i otwarcie się kochającego w tym kierunku”⁸. Jest obdarowywaniem, oddawaniem się drugiemu i jakby zapominaniem o sobie. Przez ruch ten człowiek nie zatracą siebie, przeciwnie – staje się sobą, a w pełni jest sobą wtedy, gdy życie swoje składa w ofierze. „Ja” i „my” warunkują się wzajemnie ontycznie i etycznie.

Miłość jest sztuką; aby ją osiąść, trzeba opanować teorię i nie zaniedbać praktyki. E. Fromm tłumaczy: „jeżeli chcemy nauczyć się kochać, musimy postępować w sposób identyczny, jak wówczas, gdy chcemy nauczyć się jakiegokolwiek innej sztuki, powiedzmy muzyki, malarstwa, stolarstwa, sztuki medycznej czy inżynierskiej”⁹. Procesu tego nie można zatrzymać. Papież stwierdza: „miłość nie jest do wyuczenia, a równocześnie nie jest tak bardzo do wyuczenia, jak miłość”¹⁰. Wynikają z tego dwa wnioski: uczenie się miłości jest

⁷ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, nr 29.

⁸ A. Carol, *Inżynieria miłości*, Warszawa 2002, s. 17.

⁹ E. Fromm, *O sztuce miłości*, Poznań 2000, s. 18.

¹⁰ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 103.

procesem bez końca; uczenie się miłości jest możliwe, potrzebne, konieczne. Tylko kochając, ocalamy miłość i robimy w niej postępy.

Miłość jest przykazaniem Starego i Nowego Testamentu. W Jezusie Chrystusie otrzymała ona dla siebie wzorzec: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,12-13). Przykazanie to nie znosi wolności, jest jej przyjacielem, doradcą i przewodnikiem. Gdy człowiek miłuje, wzrasta w wolności, wyzbywa się jej ograniczeń i wznosi się ku jej szczytom.

Miłość może być cnotą (*virtus*), tj. sprawnością, mocą i siłą. Osiąga się ją przez współpracę z łaską bożą. Własnym wysiłkiem można osiągnąć wiele, nie przekroczy się jednak ograniczeń natury. Tylko Bóg może wznieść człowieka do poziomu swojego życia. Bóg też pomaga ludziom wytrwać w miłości aż do końca, nie załamać się w niesprzyjających okolicznościach. Droga wiary i nadziei ma swój kres w ziemskim życiu człowieka, miłość sięga nieba w wieczności.

IV. Od osoby do personalizmu

Idee personalizmu można znaleźć w starożytności przedchrześcijańskiej. Sam termin natomiast pojawia się po raz pierwszy jako tytuł książki K. Renouviere. Personalizm miał i ma swoich zwolenników i przeciwników w różnych krajach świata, nie posiada przy tym jednej definicji¹¹. Jako punkt wyjścia można tu przyjąć określenie, jakie dał B. Z. Gacka. Píše on: „Jako kierunek naukowy, filozoficzny (społeczno-etyczny) i teologiczny personalizm widzi najwyższą rzeczywistość i wartość w osobach Boskich lub ludzkich. Jako doktryna czy szkoła myśli, personalizm podkreśla znaczenie, unikalność i nienaruszalność osoby oraz jej wspólnotowy wymiar. Osoba jest zasadą, przyczyną, celem i sensem wszelkiej rzeczywistości [...] personalizm jest ściśle naukową, filozoficzną i teologiczną perspektywą czy żywym systemem, dla którego osoba jest szczytem bytowania, zaś osobowość stanowi fundamentalną zasadę poznawczą”¹².

Wrogami personalizmu są indywidualizm i kolektywizm. W minionych wiekach miały one wiele różnych wydań. Najogólniej można powiedzieć, że indywidualizm gubi osobę przez ześrodkowanie jednostki na niej samej, a kolektywizm – przez rozcieńczenie jej we wszelkiego rodzaju kolektywach¹³. Dzisiaj indywidualizm występuje najczęściej pod szyldem liberalizmu i swościę pojętej tolerancji, a kolektywizm najostrzej dochodzi do głosu w zjawisku globalizacji.

Norma personalistyczna brzmi: osoba zawsze jest celem i nigdy środkiem. Towarzyszą jej: prymat osoby nad rzeczą, być nad mieć, ducha nad materią i etyki nad ekonomią. Porządek ten posiada swoje wystarczające uzasadnienie i na ogół nie budzi sprzeciwu. Są tylko tacy, którzy go lekceważą lub zbywają go milczeniem, ściągając na innych dobrze znane konsekwencje. O ile jednak osoba znalazła już prawo obywatelstwa w słowniku mieszkańca współczesnego świata, o tyle powiązanie z nią miłości wywołuje różnoraki sprzeciw, nawet u chrześcijan.

Bogate państwa bardziej troszczą się o zapewnienie sobie bezpieczeństwa niż o zmniejszenie nędzy w świecie, przedsiębiorstwa prowadzą ze sobą bezpardonową konkurencję, a ludzie zamożni uciekają od ludzi zebrzących. Drapieżny kapitalizm i bezpardonowa gospodarka wymienna rządzą dziś wielkimi połaciami świata. W następstwie tego jest wielu takich, którzy twierdzą, „że pogodzenie miłości z normalnym świeckim życiem w ramach naszego społeczeństwa jest absolutną niemożliwością. Dochodzą oni do wniosku, że mówić dzisiaj o miłości to uczestniczyć w ogólnym oszustwie; utrzymują, że w dzisiejszym świecie kochać może jedynie albo męczennik, albo szaleniec i że dlatego wszelka dyskusja na temat miłości nie jest niczym innym jak prawieniem kazań”¹⁴.

Ten typ myślenia oznacza rezygnację z zasad pod naporem dominującej praktyki i chwytnie się argumentacji sytuacyjnej, bez zwracania uwagi na to, co stałe i niezmiennie. Występuje w nim też nieporadność w pogodzeniu miłości z takimi pojęciami, jak sprawiedliwość, miłosierdzie, dobrobyt, konkurencja, krytyka, rzetelność itd. Wydaje się, że miłość w świecie owych pojęć nie znajduje dla siebie miejsca, bardziej przeszkadza niż pomaga. Odmienność jednak myślenia nie zmienia rzeczywistości i tylko widzenie jej w prawdzie może być fundamentem stosunków społecznych.

Zachodzi pilna potrzeba przywrócenia słowom ich pierwotnego znaczenia, bez którego słowa te przestają być środkiem komunikacji i wprowadzają nieład w życie społeczne. I tak: miłosierdzie to nie tyle litość, ile miłość rozciągająca się na wszystkie życiowe sytuacje człowieka, nie wykluczając jego moralnej nędzy; sprawiedliwość – to przede wszystkim prawość, a dopiero potem równowaga zasługi i należności; tolerancja dotyczy zachowań ludzkich, człowiekowi należy się miłość; liberalizm jako hołdowanie wolności winien uwzględnić obie strony, a nie być przywilejem tylko jednej; rywalizacja nie może tego, co jest środkiem postawić na miejscu tego, co jest celem. Przykłady można mnożyć. Zawsze w nich będzie wychodzić na wierzch prymat osoby i miłości.

Jest rzeczą oczywistą, iż miłość w stosunkach społecznych zmienia się w zależności od relacji osobowych. Inaczej miłują się narzeczeni, małżonkowie i członkowie rodziny, inaczej przyjaciele, a inną jest miłość w przedsiębiorstwach, partiach i organizacjach państwowych. Inne tam rządzą reguły gry.

¹¹ Zob. B. Z. Gacka, *Prezentacja personalizmu*, „Personalizm” 1 (2001), s. 35–42.

¹² Tamże, s. 40.

¹³ Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Warszawa 1964, s. 21–100.

¹⁴ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 129–130.

Nigdy jednak nie mogą one zgubić z oczu osoby jako wartości chronionej przez samego Boga. Nauki medyczne nie mogą sprowadzić człowieka do materiału genetycznego z dopuszczeniem aborcji, eutanazji i antyludzkich eksperymentów. Ekonomia nie może traktować człowieka jako towar, a polityka – jako środek do własnych planów. Demokracja bez wartości szybko przeradza się w totalitaryzm, a dyktatura w tyranję. Miłość nie stoi na przeszkodzie postępowi: naukowego, technicznego czy gospodarczego. Odwrotnie, ona dopiero urzeczywistnia jego ludzkie oblicze. Bez miłości wszystkie zewnętrzne osiągnięcia ludzi lub grup społecznych są nietrwałe i ostatecznie bez sensu.

Zdrowy personalizm ocala osobę w społeczeństwie i społeczeństwo osób. Jest wystarczająco pojemny, by służyć wszystkim, możliwy do zaakceptowania – jak pisze W. Whitman – „zarówno przez farmera, jak i mechanika – tak samo przez kobiety, jak mężczyzn”, budujący świat ludzi, dla których Bóg jest pewną busolą na rozszalałym morzu ich życia¹⁵. Właściwie pojęty personalizm zasadniczo nie ma alternatywy. Borden Parker Bowne konkluduje po długich wywodach: „niepersonalizm jawi nam się jako podwójna klęska. Jeśli zapytamy o pozytywny fundament jego podstawowych pojęć, okaże się, iż nie ma żadnego. Są tylko puste formy myśli, którym nie odpowiada żadna rzeczywistość. Pod wpływem krytyki, formy te znikają zupełnie. Jeżeli z kolei zapytamy, jakie to głębokie poznanie daje niepersonalizm w zakresie problemów doświadczenia, okazuje się, że nie daje niczego poza tautologią i nieskończonym cofaniem się. Taka teoria z pewnością nie zwraca nakładów, które się włożyło w jej konstrukcję. Stajemy zatem wobec alternatywy: albo personalizm, albo nic (personalism or nothing)”¹⁶. Dodajmy: personalizm – tzn. osoba; osoba – tzn. miłość.

Ks. Józef Zabielski

Uniwersytet w Białymstoku

EWANGELIZACJA W DOBIE RELIGIJNEGO ZOBOJĘTNIEŃIA

Evangelization in the era of religious indifference

Spreading the gospel of Christ is a duty of the Church at all times and it pertains to every Christian. The ways and forms of the implementation of this obligation are conditioned by the needs and life circumstances of the people of a given time and culture. Thus we constantly need to examine these signs of the times, so that we may select the most appropriate content and methods of evangelization. These social conditions at times almost force us to revise the current methods and search for new ways of reaching the people of a given era. In all that, on one hand we need to remember the full heritage of faith, and on the other hand we need to pass it on in a way that is clear and convincing. This work, theological and moral in its scope, is an attempt at shedding some light on the circumstances of cultural and religious life specific to our contemporaries, namely on their religious and moral indifference, as well as an attempt at showing the duty to evangelize and the forms of proclaiming Jesus in these circumstances.

Głoszenie Chrystusa i Jego Ewangelii jest powinnością Kościoła wszystkich czasów i skierowane jest do każdego człowieka. Formy realizacji owej powinności w dużym stopniu uzależnione są od potrzeb i okoliczności życia ludzi danego czasu i kultury. Stąd też ciągle należy badać owe „znaki czasu”, aby do nich dostosować treści i metody przepowiadania. Mając to na względzie, papież Paweł VI trzydzieści lat temu przypominał: „Warunki społeczne zmuszają nas wszystkich do zrewidowania metod i poszukiwania z całych sił takich dróg i sposobów, za pomocą których można by ludziom naszego wieku głosić orędzie chrześcijańskie, w którym jedynie będą mogli znaleźć odpowiedź na swe pytania, a także zaczerpnąć siły do wypełniania obowiązków,

¹⁵ W. Whitman, *Demokracja i personalizm*, Lublin 1994, s. 95.

¹⁶ B. P. Bowne, *Klęska niepersonalizmu*, „Personalizm” 1 (2001), s. 32.

jakie nastęrcza wzajemne współzycie ludzi”¹. Niedługo później, na początku Adhortacji Apostolskiej „*Evangelii nuntiandi*” podkreślił, że „aby należycie odpowiedzieć na przynaglające nas postulaty Soboru – jest rzeczą konieczną, abyśmy nie tylko mieli przed oczyma dziedzictwo wiary, które Kościół winien przekazywać całe i nienaruszone, lecz także, abyśmy podawali to dziedzictwo dzisiejszym ludziom sposobem możliwie jasnym i przekonującym”². Mając w pamięci to wezwanie Kościoła, podejmiemy próbę naświetlenia specyficznych uwarunkowań życia kulturowo-religijnego współczesnych nam ludzi, jakimi są sekularyzacja i religijno-moralna obojętność oraz wskazania form i sposobów głoszenia Słowa Bożego w tych okolicznościach i do takich ludzi.

I. Sekularyzacja i religijna obojętność jako współczesne „znaki czasu”

Nawet pobieżna próba odczytania „znaków czasu” współczesnej nam kultury i cywilizacji jednoznacznie wskazuje, że charakteryzuje ją sekularyzacja i religijno-moralna obojętność. Przekonanie to podziela wielu obserwatorów, a lokalizację tych fenomenów sytuuje się najbardziej w Europie. „Obojętność religijna – podkreśla kard. Francis Arinze – jest jednym z bardziej godnych uwagi zjawisk naszych czasów, zwłaszcza w kulturze euro-amerykańskiej. Wiele osób żyje tak jakby Bóg nie istniał. Inne zadowolają się powierzchowną religijnością, która nie daje nikomu możliwości dotarcia do zrozumienia kwestii prawdy i odpowiedzenia na swoje solidne wymagania moralne, zwłaszcza w momentach trudności, trudnych wyborów i kryzysów”³. Fakt ten i problem wielokrotnie podkreśla Jan Paweł II. Odnosząc to do naszego kontynentu, przypomina nam „utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, nieczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię”⁴. Choć na zewnątrz w Polsce owego zobojętnienia często się nie zauważa, to Papież także nas uwrażliwia na nie i przed nimi przestrzega. Żegnając się z rodakami w 1991 roku w Warszawie mówił: „Żyjemy tak, jakby Bóg nie istniał, to też część ducha europejskiego. Część europejskiej nowożytnej tradycji. Chrystus [...] został wzięty w nawias i zaczęła się tworzyć inna mentalność europejska, mentalność, którą krótko można wyrazić w zdaniu: »Myślimy tak, żyjemy tak, jakby Bóg nie istniał«”⁵.

¹ Paweł VI, *Alokucja do Kolegium Kardynałów*, 22.06.1973, AAS 65(1973), s. 383.

² Tenże, *Adhortacja Apostolska „Evangelii nuntiandi”* (dalej skrót: EN), 3.

³ F. Arinze, *Rok Święty: prowokacja ku pokonaniu podziałów i obojętności*, w: Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 277. Por. J. Zabielski, *Indyferentyzm religijno-moralny jako „znak czasu”*, w: P. Morciniec (red.), *Ad libertatem in veritate*, Opole 1996, s. 503–520.

⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Europa”* (dalej skrót: EE), 7.

⁵ Tenże, *Czwarta Pielgrzymka do Polski*, Poznań–Warszawa 1991, s. 223.

Przeciwdziałanie takiemu myśleniu i życiowym postawom domaga się ich poznania i interpretacji. Wymienione w tytule dwa zjawiska – sekularyzacja i religijna obojętność – w swej treści mają dużo ze sobą wspólnego i wzajemnie się uzupełniają. Sekularyzacja jawi się jako zasada, fakt i ideologia. W pierwszym znaczeniu stanowi tezę, że nauka, technika i kultura w swym rozwoju winny kierować się „autonomią” bez żadnego związku z religią i teologią. Jako fakt, objawia się wyeliminowaniem czynnika sakralnego z publicznego życia jednostek i społeczności ludzkich. W znaczeniu ideologii identyfikuje się z sekularyzmem, czyli „taką koncepcją świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbędny, a nawet przeszkadza”⁶. W tej koncepcji życia usiłuje się podkreślić potęgę poznawczą człowieka, co w konsekwencji prowadzi do pomijania Boga lub Jego zaprzeczania. Jest to także przyczyna i zarazem forma spychania religii i Boga do wnętrza życia społeczno-publicznego oraz rozwoju indywidualizmu religijno-moralnego. Objawia się to ateizacją nauki i kultury, postępującą socjalizacją i monopolizacją życia społecznego, rezygnacją z zewnętrznych przejawów religijności, z powiązań między religią i kulturą lokalną lub narodową oraz odrzucaniem tradycyjnych praktyk religijnych i postaw moralnych⁷.

Drugim – jeszcze bardziej groźnym – zagrożeniem współczesnej cywilizacji jest religijno-moralna obojętność. „Nie ma wątpliwości – pisze M. Neusch – Bóg przestaje wchodzić w zakres codziennych trosk ludzi. [...] Bóg ustąpił miejsca innym wartościom: opłacalności, wydajności. Kiedy dawniej pojmowano Go jako tego, który daje sens wszelkiej działalności człowieka, dziś odkłada się Go do lamusa historii. [...] Na płaszczyźnie codzienności ateizm wyraża się więc rosnącą obojętnością, która rozprzestrzenia się, zarażając wszystkie warstwy społeczne. [...] Faktem jest, że coraz więcej ludzi żyje tak, jakby Boga nie było”⁸.

Taka postawa wobec Boga i religii jest groźna zarówno ze względu na swą istotę, jak i zakres. Jest to najbardziej niebezpieczna forma ateizmu, gdyż kwestionuje nie tylko możliwość istnienia Boga i Jego poznania, ale też samo istnienie religii i potrzeb tej natury. Jest to więc postawa całkowicie niedostępna dla dialogu religijnego. Również rozmiary tej postawy stają się coraz bardziej groźne. „To już nie powszechność – podkreśla F. Adamski – to »moda«, styl bycia, coś, czego zdaje się wymagać wykształcenie lub jakiś nowy humanizm”⁹. Inny badacz współczesnego życia społecznego podkreśla, że

⁶ EN, 55. Por. Th. Matura, *La vie religieuse dans un monde areligieux*, „Nouvelle Revue Théologique” 109 (1977), t. 99, nr 1, s. 51–57.

⁷ Por. J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, „Chrześcijanin w świecie” 1977, nr 58, s. 3–19; W. Kerber, *Führungsethik in einer säkularisierten Industriegesellschaft*, „Stimmen der Zeit” 112 (1987), t. 205, z. 10, s. 656–658.

⁸ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, t. A. Turowiczowa, Paris 1977, s. 17–18. Por. R. Gibellini, *Jenseits des Atheismus*, „Concilium” (niem.) 19 (1983), z. 5, s. 401–402.

⁹ F. Adamski, *Ateizm jako fenomen kulturowy współczesnego świata*, „Znaki Czasu” 1993, nr 29/30, s. 97. Por. J. Sommet, *Indifférence religieuse aujourd’hui*, „Projet” 1986, nr 202, s. 86–87.

indyferentyzm religijno-moralny „wiąże się z pewnymi cechami współczesnej cywilizacji i tzw. nowoczesnej świadomości”, dodając: „Przestaje być on tylko sprawą osobistą członków elit intelektualnych, staje się zjawiskiem historycznym o wymiarach światowych”¹⁰.

Na płaszczyźnie społeczno-kulturowej religijno-moralny indyferentyzm przejawia się w kilku szczególnych postaciach. Są to:

- tzw. „przemoc kulturowa” („la violence culturelle”) wyrażająca się w różnorodnych postaciach brutalności, przemocy i terroryzmu, w czym duże „zasługi” posiadają środki przekazu;
- „przyspieszenie rytmu życia” („l'accélération culturelle du rythme de vie”) lub „obojętność czynu i namiętności” („Gleichgültigkeit der Tat und der Leidenschaft”), czego wyrazem jest hasło: „Czas to pieniądz” („Times is money”), przyjmujące aksjologiczną zasadę: „Pieniądz jest najważniejszą wartością” („Money is the most important value”);
- „troska o doskonałość” („sois parfait”) lub „kulturowy perfekcjonizm” („le perfectionisme culturelle”), polegający na absolutnej potrzebie dostosowania się do mody, stylu i rytmu życia, co uosabiają tzw. idole;
- „przymus sukcesu” („la contrainte culturelle pour réussir”) osiąganego ‘za wszelką cenę’ lub ‘po niskiej cenie’, gdzie wartości religijno-moralne często są przedmiotem kpiny;
- „nowoczesne zwątpienie” („neuzeitliche Skepsis”), kiedy to problemy natury religijno-moralnej traktowane są jako pozorne („Scheinfragen”) lub co najwyżej na płaszczyźnie emocjonalnej, a wszystko da się wyjaśnić przy pomocy teorii „logicznego pozytywizmu”;
- „niezdolność do dialogu” („Unfähigkeit zum Dialog”) wyrażająca się wykluczeniem wartości i problemów religijno-moralnych z dialogu, wskazując przy tym, że nawet sami wierzący nie mogą ustalić istoty religii lub ze sobą się porozumieć;
- „obojętność tolerancji” rozumiana jako równouprawnienie wszelkich idei, religii, norm i zachowań ludzkich, gdzie dobro i zło jest kwestią indywidualnych decyzji, a wartości i antywartości są stawiane na tej samej płaszczyźnie aksjologicznej¹¹.

Na płaszczyźnie ideowo-moralnej religijny indyferentyzm objawia się niezdolnością sprostania problemowi prawdy i obowiązкови zachowania spójności między życiem a wymogami etyki. Wiąże się to z utratą poczucia transcendentnego sensu ludzkiej egzystencji i zagubieniem na polu etyki, obejmującym nawet tak fundamentalne wartości, jak szacunek dla życia i rodziny¹². Takie myślenie przejawia się w kilku charakterystycznych postawach:

- niechęć i opór wobec obietnic wiary, które jawią się jako „mdłe” i „nierealne”, gdyż nie gwarantują żadnego szczęścia w przyszłości oraz nie rozwiązują podstawowych problemów życia ziemskiego, jak np. cierpienia, ubóstwa itp.;
- „obojętność metodyczna” lub „naukowa” („überlegte Gleichgültigkeit”), pokładająca absolutną ufność w nauce i technice, które nie zajmują się Bogiem, religią i moralnością, stąd też należy je uznać za pojęcia irracjonalne;
- „doświadczenie pustki i nieobecności” („Erfahrung der Leere und der Abwesenheit”), prezentowane przez wielu ludzi młodych, którzy żyją „na luzie” w przekonaniu, że ludzka egzystencja sama w sobie jest „pusta”;
- „obojętność destrukcji” („Gleichgültigkeit der Zersetzung”) polegająca na zupełnym braku zainteresowania życiem „tu i teraz”, traktująca wszystko jako „całkowity bezsens” („Quatsch”);
- „zerwanie więzi międzyludzkich” („Abkehr von jeder mitmenschlichen Beziehung”), gdyż uznaje się je za bezsensowne, co prowadzi do zaniku empatii i postaw terrorystycznych;
- „obojętność młodości” („Gleichgültigkeit der Jugend”) to postawy typu: „jeszcze mi na niczym nie zależy”, „jeszcze mi wszystko wolno” itp. Choć jest to postawa bardzo niebezpieczna, to nadzieję budzi fakt, że często przemija wraz z młodością¹³.

II. Sekularyzm i indyferentyzm jako ewangelizacyjne wyzwanie

Wymienione tu formy myślenia i egzystencjalne postawy ukazują podstawowe sposoby przejawiania się religijno-moralnego indyferentyzmu we współczesnym świecie. W konsekwencji „sfera »profanum« uwalnia się od związków ze sferą »sacrum«, religia nie determinuje już życia codziennego, które

¹⁰ J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993, s. 83. Por. W. Obrist, *L'Indifférence religieuse symptôme de la mutation de la conscience*, „Concilium” (franc.) 1983, nr 185, s. 67–68.

¹¹ Por. P. Poupard, *Non-croyance et cultures d'aujourd'hui*, „Nouvelle Revue Théologique” 1983, nr 115, s. 3–21; J. Sommet, *Die religiöse Gleichgültigkeit der Gegenwart. Erster Entwurf einer Diagnose*, „Concilium” (niem.) 19 (1983), s. 330–334; J. J. Pottmeyer, *Die Zeichen der Zeit – Grund zur Zuversicht?*, „Pastoralblatt” 6 (1993), s. 168–169; K.-H. Weger, *Die verdrängte Frage nach Gott. Zum Probleme der religiösen Gleichgültigkeit*, „Stimmen der Zeit” 1980, nr 1, s. 33–34; H. R. Schlette, *Vom religiösen Indifferentismus zum Agnostizismus*, „Concilium” (niem.) 19 (1983), z. 5, s. 371–372; V. Miano, *L'Indifférence religieuse. Etude théologique*, „Le Point Théologique” 1983, nr 41, s. 14–32; R. Legutko, *O tolerancji*, w: Z. J. Zdybicka (red.), *Religia a sens bycia człowiekiem*, Lublin 1994, s. 113–132; J. Zabielski, *Tolerować czy kochać*, „Głos Katolicki. Voix Catholique” 36 (1994), nr 10, s. 1 i 7.

¹² Por. Jan Paweł II, *List Apostolski, „Tertio millennio adveniente”*, 36.

¹³ Por. P. Colin, *L'indifférence religieuse. Discours anciens, questions nouvelles*, „Etudes” 1985, nr 3, s. 397–398; G. Piétri, *L'indifférence religieuse : un aboutissement. Ses causes et ses limites*, „Etudes” 1989, nr 4, s. 374–375; G. Girardi, *Uwagi o obojętności religijnej*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1966/67, nr 1–10, s. 117–118; K.-H. Weger, *Die verdrängte Frage nach Gott*, dz. cyt., s. 35–36; X. Tilliette, *Inquietude humaine et incroyance*, „Nouvelle Revue Théologique” 1984, nr 106, s. 161–172; J. Sommet, *Die religiöse Gleichgültigkeit der Gegenwart*, dz. cyt., s. 332–333; R. Bleinstein, *Jugend ohne Religion ?*, „Stimmen der Zeit” 117 (1992), t. 210, z. 9, s. 577; G. Lescanne, *Maturation humaine et croissance de la foi*, „Christus. Cahiers spirituels” 37 (1990), nr 146, s. 138–140; J. Mariański, *Młodość między tradycją a ponowoczesnością*, Lublin 1995, s. 205–240.

poddane jest »logice« wartości doczesnych. Laicyzacja spontanicznie prowadzi do osłabienia więzi religijnych i kościelnych, postaw indyferentnych wobec wszelkiej Transcendencji, aż do postaw ateistycznych”¹⁴.

Już ta prosta konstatacja ukazuje normatywny charakter sekularyzmu i obojętności religijno-moralnej. Doświadczenie owej powinności ukazuje się jeszcze bardziej, gdy dokładniej poznajemy skutki tego fenomenu. Szczególnie widać je w odniesieniu do trzech fundamentalnych wartości: prawdy, dobra i Sacrum.

Stosunek indyferentyzmu do kategorii prawdy objawia się zanegowaniem jej istnienia i potrzeby odkrywania. Najczęściej przyjmuje to postać agnostycyzmu poznawczego i oddzielenia prawdy od egzystencji – poznania od działania. „Miejsce pewności wielkich prawd wiary u wielu ludzi zajęło niejasne i mało zobowiązujące uczucie religijne; szerzą się różne formy agnostycyzmu i praktycznego ateizmu, które przyczyniają się do pogłębienia rozdzwiku między wiarą a życiem”¹⁵.

W stosunku do kategorii dobra indyferentyzm przejawia się immanentyzmem i relatywizmem moralnym, fałszywym rozumieniem i przeżywaniem wolności oraz błędnym wartościowaniem dobra i zła moralnego. W konsekwencji, „jesteśmy świadkami swego rodzaju sekularystycznej interpretacji wiary chrześcijańskiej, która powoduje erozję i z którą wiąże się głęboki kryzys sumienia i praktyki moralności chrześcijańskiej”¹⁶.

W odniesieniu do Sacrum ludzie obojętni prezentują agnostycyzm lub tzw. „wiarę ogólną”. „Osoby obojętne w sprawach wiary mogą niekiedy uznawać w sposób czysto spekulatywny istnienie Siły Wyższej, ale ta wiara nie oddziałuje na ich konkretne, osobiste życie”¹⁷. Sytuację tę Jan Paweł II charakteryzuje następująco: „Wielu współczesnych Europejczyków sądzi, że wie, co to jest chrześcijaństwo, ale w rzeczywistości go nie zna. Często nawet podstawy i najbardziej zasadnicze pojęcia chrześcijaństwa nie są już znane. Wielu

¹⁴ J. Mariański, *Laicyzacja jako fakt społeczny*, „Universitas Gedanensis” 13 (2001), nr 23, s. 47.

¹⁵ EE, 47. Por. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, s. 11–12; D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, t. 7, Regensburg 1974, s. 312–318; J. Sommet, *Die religiöse Gleichgültigkeit der Gegenwart*, dz. cyt., s. 330–331; H. R. Schlette, *Vom religiösen Indifferentismus zum Agnostizismus*, dz. cyt., s. 371–372; H. Jonas, *Agnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm*, „Libertas” 188, nr 101, s. 36–58; F.-X. Kaufmann, *Wahrheit als Problem*, „Herder Korrespondenz” 45 (1991), z. 8, s. 345–347; G. Thils, *La présence de Dieu dans un monde planétaire et pluraliste*, „Nouvelle Revue Théologique” 1986, nr 6, s. 878–879.

¹⁶ EE, 47. Por. G. de Rosa, *Indifférence religieuse et sécularisation*, „Le Point Théologique” 1983, nr 41, s. 179–180; J. Doré, *Ethique, religion et foi*, „Le Point Théologique” 1985, nr 43, s. 16–21; R. Bleistein, *Individualisierung und Identität*, „Stimmen der Zeit” 1992, t. 210, z. 10, s. 665–667; P. Góralczyk, *Możliwość ślepoty na wartości moralne*, w: *Zło w świecie. Kolekcja Communio*, Poznań 1992, s. 320–331; J.-L. Bruges, *L'éthique dans un monde désenchanté*, „Revue Thomiste” 1994, t. 44, nr 2, s. 198–200; J. Ratzinger, *Die Bedeuerung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft*, „Concilium” (niem.) 21 (1992), nr 6, s. 500–501.

¹⁷ J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993, s. 83. Por. P. Valadier, *Société moderne et indifférence religieuse*, dz. cyt., s. 66–67; J. Sommet, *Die religiöse Gleichgültigkeit der Gegenwart*, dz. cyt., s. 331–332.

ochrzczonych żyje tak, jakby Chrystus nie istniał; powtarza się gest i znaki związane z wiarą, zwłaszcza w praktykach religijnych, ale nie odpowiada im rzeczywista akceptacja treści wiary i przyłgnięcie do Osoby Jezusa”¹⁸.

Choćby tak pobieżne poznanie skutków sekularyzmu i obojętności religijnej pozwala doświadczyć powinności poszukiwania dróg dojścia do osób podzielających wymienione poglądy i życiowe postawy. Ten problem zauważa dziś wielu badających analizowaną tu rzeczywistość. „Nowa forma ateizacji – podkreśla J. Mariański – niosąca zeświecczenie moralności motywowanej religijnie będzie poważną troską Kościoła w XXI wieku. [...] Struktury demokratyczne wykluczają centralną pozycję religii w życiu publicznym i znaczące wpływy Kościoła w społeczeństwie”¹⁹. Jan Paweł II odczytuje to jako najbardziej naglące zadanie współczesnego Kościoła, zwłaszcza na naszym kontynencie. „Kościół w Europie – przypomina i apeluje – czeka cię zadanie nowej ewangelizacji! Umiej odnaleźć entuzjazm głoszenia. [...] Niech zatem głoszenie Jezusa, które jest Ewangelią nadziei, będzie twą chlubą i racją twego istnienia”²⁰.

III. Sposoby i formy głoszenia Ewangelii ludziom obojętnym

Ewangelizacyjna powinność wobec religijnego zubożenia winna być „przełożona” na konkretne formy i sposoby głoszenia Chrystusa, pozwalające dotrzeć do ludzi obojętnych na Boga i Jego wolę. Jest to zadanie niezwykle trudne i złożone, uzależnione od szeregu czynników i uwarunkowań. Przede wszystkim zależne jest od podmiotów ewangelizacji i od jej adresatów. Inaczej bowiem winna przedstawiać się ewangelizacja ludzi obojętnych w stopniu absolutnym, innej zaś formy oddziaływać potrzebują ci, którzy wykazują tylko częściowe lub względne zubożenie. Mając to na względzie Jan Paweł II stwierdza: „Faktycznie Europa należy obecnie do tych miejsc tradycyjnie chrześcijańskich, w których konieczna jest nie tylko nowa ewangelizacja, ale w pewnych przypadkach również pierwsza ewangelizacja”²¹.

Pierwszym sposobem głoszenia Ewangelii ludziom dotkniętym obojętnością jest samo dostrzeżenie ich istnienia i zainteresowanie się nimi. Niestety, należy ze smutkiem podkreślić fakt, że dotychczas zbyt mało zwraca się uwagi na istnienie religijno-moralnego zubożenia, zwłaszcza w Polsce. Potwierdzeniem tej tezy niech będzie brak ogólnopolskich badań życia religijno-moralnego ostatniego czasu²². Brak znajomości stanu faktycznego uniemożliwia opracowywanie środków działania. Niech mobilizacją będzie wezwanie Jana Pawła II: „Kościół nie może zaniedbać obowiązku postawienia odważnej dia-

¹⁸ EE, 47.

¹⁹ J. Mariański, *Laicyzacja jako fakt społeczny*, dz. cyt., s. 56.

²⁰ EE, 45.

²¹ Tamże, 46.

²² Wycinkowe – choć bardzo ważne – badania w tym względzie prowadzą profesorowie: J. Mariański (Lublin KUL) i W. Zdaniec (Warszawa ATK/UKSW). Bardzo cenna pozycja w tym zakresie jest pr. zb. pod red. J. Mariańskiego pt. „Kondycja moralna społeczeństwa polskiego”, Kraków 2002.

gnozy, która pozwoliłaby na zastosowanie odpowiedniej terapii. Również na »starym kontynencie« są rozległe obszary społeczne i kulturalne, na których jest konieczna prawdziwa misja ad gentes»²³.

Niestety, częściej mówi się o potrzebie i sposobach głoszenia Ewangelii tym, którzy nie mieli możliwości poznania Chrystusa, tych zaś, którzy wykazują obojętność traktuje się też „obojętnie”²⁴. Z pewnością przyczyną jest tu trudność porozumienia się z osobami obojętnymi, czyli brak zainteresowania z ich strony Bogiem i religią. Tego rodzaju trudność nie mobilizuje do zainteresowania się ludźmi obojętnymi, stawiając ich z góry na pozycji straconej. Faktem jest, że łatwiej ewangelizować poszukujących Boga i otwartych na Jego działanie niż tych, którzy nie wykazują zainteresowania wartościami religijno-moralnymi. Pierwszym więc sposobem głoszenia Ewangelii takim osobom jest dostrzeżenie ich i „wyłowienie z tłumu” oraz próba nawiązania relacji typowo osobowych. Do tego rodzaju oddziaływań ewangelizacyjnych należy też zaliczyć badania naukowe nad sekularyzmem i indyferentyzmem religijnym, zwłaszcza metodami socjologii o psychologii moralności²⁵.

Kontakt z osobami obojętnymi powinien przyjmować postać dialogu. Jest to metoda, którą prezentuje i proponuje Kościół, będąc przekonany, że kontakt z ludźmi niewierzącymi nie może obyć się „bez szczerego i roztropnego dialogu”²⁶. Jest to najbardziej skuteczna i potrzebna forma ewangelizacji, która „stanowi dla Kościoła w pewnym sensie środek, a nade wszystko sposób wypełniania jego działalności w świecie współczesnym”²⁷. Wszystkie więc formy ewangelizacji osób religijnie obojętnych winny przejawiać cechy dialogu, gdyż taki charakter posiada cała misja zbawcza Kościoła, będącego kontynuacją posłannictwa tego, który sam jest „Wcielonym Dialogiem”²⁸. „Dla wszystkich powinno być jasne – podkreśla Jan Paweł II – że Kościół chce prowadzić dialog ze wszystkimi, także z tymi, którzy się od niego oddalili i odrzucają go zarówno w swoich stanowczo głoszonych przekonaniach, jak i w zdecydowanych, czasami nawet bojowych postawach”²⁹. Do ludzi obojętnych, zagubionych, tracących sens życia, zmagających się z pytaniami i wątpliwościami, należy najpierw wyjść z Ewangelią w postaci interpersonalnego dialogu. Winien on przyjąć postać szczerego, opartego na wzajemnym

²³ EE, 46.

²⁴ Por. J. F. Six, *Zbliżenie wierzących i niewierzących*, „Chrześcijanin w świecie” 23 (1973) nr 3, s. 75–76.

²⁵ Por. J. Doré, *Ethique, religion et foi*, dz. cyt., s. 22–23.

²⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja „Gaudium et spes”* (dalej skrót: KDK), 21.

²⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 25. Por. J.-Y. Calez, *Vatican II il a 20 ans. Portée des prises de position sur la non-croyance*, „Nouvelle Revue Théologique” 1985, nr 2, s. 179–180; S. Wilkanowicz, *Ateizm-ewangelizacja-demokracja*, „Znak” 42 (1990), nr 424, s. 22–24.

²⁸ Por. KDK 21; K. Czula, *Wiara wobec wyzwania niewiary*, „Communio” (pol.) 1 (1981), nr 4, s. 8–9.

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kongresu „Ewangelizacja a ateizm”*, w: *Nauczanie papieskie, III, 2, 1980*, Poznań–Warszawa 1986, s. 451.

zaufaniu, poszukiwania dróg wyjścia z deklarowanych niebezpieczeństw. Dialog ten ma być wspólnym poszukiwaniem prawdy, a jego źródłem jest zakorzeniona w Bogu miłość człowieka. Jest to fundamentalna forma ewangelizacji ludzi obojętnych, gdyż „Kościół musi człowieka poznać poznaniem zakorzenionym w miłości, które usposabia do szczerego i opartego za zaufaniu dialogu, dialogu ludzi rozdzielonych przez swe przekonania, ale zbliżających się ku sobie dzięki tej samej miłości człowieka”³⁰.

Ewangelizacyjny dialog winien mieć na uwadze konkretnego człowieka – całą prawdę o nim i jego dobro. Nie wolno ludzi religijnie obojętnych zostawiać samym sobie, gdyż nie można „pozostawać niewrażliwym na dramat ateistycznego humanizmu, którego antyteizm, a ściślej antychryścianizm, doprowadza do przygniecenia osoby ludzkiej, którą chciał może uwolnić od ciężkiego brzemienia Boga, uważanego za ciemnicę”³¹. W dialogu tym trzeba dążyć do wykazania, że człowiek organizujący życie ziemskie bez Boga ostatecznie działa przeciw sobie. Humanizm bowiem, pozbawiony transcendentnego wymiaru, staje się nieludzki i niszczący. Każdy więc przejaw ateistycznego humanizmu winien stać się inspiracją „do odnajdywania w starzejącym się świecie całej mocy nowości zawsze nowej Ewangelii, tego niewyczerpanego źródła odnowienia”³². Celem więc owego dialogu jest ukazywanie Ewangelii jako podstawy ładu wewnętrznego i zewnętrznego ludzkiej egzystencji oraz fundamentalnego sposobu ochrony człowieka i jego godności we współczesnym świecie.

Z pewnością – przynajmniej na początku – dialog taki nie będzie miał charakteru tradycyjnej działalności duszpasterskiej. Ekspozowanie bowiem religii w początkowych kontaktach z ludźmi obojętnymi może objawiać się ich zamknięciem, a nawet wrogością. Stąd też, szanując wolność i autonomię osoby, w odpowiednich momentach trzeba podsuwać pytania dotyczące „wielkich niewiadomych” ludzkiego życia i śmierci. Niekiedy właściwym sposobem nawiązania tego rodzaju kontaktu może być swego rodzaju „provokacja”, której celem jest doprowadzenie do zainteresowania treściami religijno-moralnymi. Taki sposób ewangelizowania na terenach ZSRR prowadził, zamordowany w 1990 roku, prawosławny duchowny ks. Aleksander Mień. „Głosił prawdę o Bogu w różny sposób. Gdy napotykał sprzeciw, stosował apologię, gdy znajdował niezrozumienie, uprawiał hermeneutykę, gdy dostrzegał obojętność, prowokował i prowadził dialog”³³.

³⁰ Tamże. Por. J. Zabielski, *Współczesny indyferentyzm religijno-moralny jako problem dialogu*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu*, t. 1, Poznań 2003, s. 224–225.

³¹ Jan Paweł II, *Przemówienie „Ewangelizacja a ateizm”*, dz. cyt., s. 453. Por. J. Sommet, *Indifférence et espoirs Europe*, „Etudes” 1986, nr 3, s. 243–254.

³² Jan Paweł II, *Przemówienie „Ewangelizacja a ateizm”*, dz. cyt., s. 543. Por. J. Zabielski, *Współczesny indyferentyzm religijno-moralny jako problem dialogu*, dz. cyt., s. 225–226.

³³ T. Pikus, *Aksjologiczny wymiar religii w twórczości Aleksandra Mienia*, Warszawa 1998, s. 25. Por. A. Delzant, *La foi provoque par l'incrédulité*, w: L. Collin (red.), *Foi chrétienne et non-croyances : quel dialogue ?*, Angers Cedex 1994, s. 141–152.

Należy pamiętać o tym, że wielu współczesnych ludzi swój sposób myślenia i działania przyjmuje bez głębszej refleksji i wewnętrznej akceptacji, nie starając się poznać sensu i znaczenia tego dla swego życia. W konsekwencji ludzie ci mogą nie wykazywać zainteresowania wartościami religijno-moralnymi, choć nigdy poważnie się nad tym nie zastanawiali, nie umieją też uzasadnić swej obojętności ani nie uświadamiają sobie jej skutków. W głębi serca pozostają więc osobami poszukującymi i noszącymi nie nazwane pragnienie całościowego sensu swej egzystencji. Inni zaś wykazują „znudzenie” poszukiwaniem owego sensu i prawdy o sobie i świecie, ale nie widzą już możliwości jej osiągnięcia; sami nie dają sobie rady, a nie spotkali nikogo, kto by im pomógł. Niewątpliwie wiary i systemu moralnego nie da się budować na ludzkich rozczarowaniach czy porażkach, ale mogą one posłużyć do kolejnej próby zrozumienia, że człowiek nie może się zrealizować wyłącznie w oparciu o własne siły. To zaś może prowadzić do wniosku, że człowiek jako byt osobowy winien poznawać i poświęcać siebie temu, co jest ponad nim i co go „wznosi” wyżej ponad widzialny świat. Uwrażliwienie człowieka obojętnego na tego rodzaju problemy, pomoc w stawianiu egzystencjalnych pytań oraz wspólne poszukiwanie na nie odpowiedzi, to sposoby prowadzenia ewangelizacyjnego dialogu z osobami indyferentnymi i poddanymi sekularyzacji³⁴. Przywołany tu ks. A. Mień „w kontaktach z ludźmi starał się najpierw wnikać w świat zainteresowań rozmówcy, w jego poglądy, aby wychodząc od nich pokazać mu inne, wyższe wartości”³⁵.

Rozbudzony religijno-moralny niepokój należy w osobach obojętnych podtrzymywać i rozwijać, dostarczając mu odpowiednich treści. Na tym etapie ewangelizacji trzeba zatroszczyć się o właściwe przedstawienie Boga i religii oraz wynikającej stąd moralności. Ludziom obojętnym, którzy wykazali pewne otwarcie na Boga należy od razu ukazywać prawdziwy, tj. ewangeliczny obraz Boga i jego woli wobec człowieka. „Ateistom i cywilizacji, która odrzuca transcendencję – podkreśla S. Rosik – trzeba przeciwstawić egzystencję Boga takiego, jaki On jest w rzeczywistości. Afirmacja Boga wynika nie tylko z powołania się na przesłanki rozumu i znaki natury (jest to pierwsze Słowo Boga do człowieka), ale z przekonania wiary i świadectwa Boga, którego Imię brzmi: »Ja jestem, który jestem«”³⁶. Posługiwanie się bowiem jakimiś zastępczymi czy infantylnymi pojęciami (także przykładami kaznodziejskimi) może mieć zgubne następstwa i jeszcze bardziej utrwalić owo zobojętnienie. Jest to tym bardziej potrzebne dziś, gdy funkcjonuje szereg błędnych i fałszywych treści i postaw w tym względzie, czego przykładem są sekty. Przedstawienie

³⁴ Por. E. Biser, *Religiöse Spurensuche. Christentum in postsäkularistischer Zeit*, „Stimmen der Zeit” 111 (1986), t. 204, z. 9, s. 609–621; J. Sommet, *Indifférence et espoirs en Europe*, dz. cyt., s. 254–255.

³⁵ T. Pikus, *Aksjologiczny wymiar religii w twórczości Aleksandra Mienia*, dz. cyt., s. 25.

³⁶ S. Rosik, *Sumienie – problem żywotny współczesności*, w: P. Morciniec (red.), *Ad libertatem in veritate*, dz. cyt., s. 121. Por. F. Laplanche, *La Bible, parole de Dieu au parole humaine?*, w: L. Collin (red.), *Foi chrétienne et noncroyances: quel dialogue?*, dz. cyt., s. 87–912.

zaś prawdziwego obrazu Boga i religii domaga się od głoszących te prawdy dobrej znajomości Biblii i nauk filozoficzno-teologicznych. Pozwoli to uniknąć ewentualnych błędów i dostarczy właściwych argumentów w tym zakresie. Ewangelizator winien też dysponować odpowiednią wiedzą ogólną, a zwłaszcza z zakresu nauk historyczno-społecznych i psychologiczno-pedagogicznych, aby mógł sprostować stawianym pytaniom oraz ewentualnym zarzutom pod adresem Boga, religii i moralności. Liczy się też sposób argumentacji – logika rozumowania, a równocześnie trafne i praktyczne odniesienia owych argumentów do życia konkretnej osoby czy wspólnoty. W owej argumentacji ważne jest odwoływanie się do argumentów naturalno-racjonalistycznych oraz wskazanie na negatywne skutki błędnych pojęć i postaw. Ważny też jest sposób traktowania interlokutora oraz „trafienie” w jego zainteresowania i sposób rozumowania³⁷.

Religijna obojętność często jest nieodłącznie związana z problemami moralnymi danej osoby. Stąd też ewangelizowanie należy zacząć od zagadnień moralno-egzystencjalnych. Jeżeli stwierdzamy, że dany człowiek tak się zagubił w życiu moralnym, że stało się to przyczyną jego obojętności w tym zakresie, a tym bardziej wobec Boga i religii, to najpierw trzeba mu pomóc odzyskać równowagę moralną, która będzie stanowić podstawę nawiązania osobowego kontaktu z Bogiem. Tego rodzaju proces należy zacząć od pojednania tego człowieka ze stworzeniem, następnie z innymi ludźmi, gdyż człowiek „pogodzony z kosmosem” będzie mógł nauczyć się „szanować wartość każdej ludzkiej osoby, stworzonej na podobieństwo Boga i odkupionej przez Chrystusa”³⁸. Ostatni etap to pojednanie danego człowieka z sobą samym, co domaga się ukazania mu integralnej wizji egzystencji człowieka w świecie, która zdolna będzie przeciwstawić się przeżywanemu zwątpieniu.

W takim oddziaływaniu ewangelizacyjnym najpierw należy odwoływać się do prezentowanego poziomu świadomości, której „nie można sprowadzić do oddziaływujących na nią warunków. Jest to świadomość zdolna do poznania swej godności i otwarcia się na absolut; świadomość będąca źródłem fundamentalnych wyborów, którymi kieruje poszukiwanie dobra – zarówno dobra innych, jak i własnego; świadomość ta jest miejscem odpowiedniej wolności”³⁹. Odwołanie się do tej podstawowej świadomości bytu osobowego jest jak najbardziej zasadne, gdyż ta powszechna zdolność jest źródłem fundamentalnych wyborów moralnych i ukierunkowuje obie strony owego spotkania na wartość

³⁷ Por. M. Soetard, *Dialogue et vérité, dialogue et violence*, w: L. Collin (red.), *Foi chrétienne et noncroyances: quel dialogue?*, dz. cyt., s. 172–178; H. Bürkle, *Das europäische Christentum und die nichtchristliche Kulturen*, „Stimmen der Zeit” 109 (1984), t. 202, z. 9, s. 607–608.

³⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w Strasburgu*, 08.10.1988, „L'Osservatore Romano” (pol.) 9 (1988), nr 10–11, s. 5. Por. B. Piwowarczyk, *La foi confrontée à l'indifférence et à l'athéisme*, Paris 1989, s. 44–47.

³⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy*, dz. cyt., s. 5. Por. C. Dagnes, *La liberté et la passion du dialogue*, w: L. Collin (red.), *Foi chrétienne et noncroyances: quel dialogue?*, dz. cyt., s. 237–238.

osoby, upatrując w niej „miejsce” spotkania etyki świeckiej z moralnością religijną, a w dalszej konsekwencji z Bogiem i jego wolą. Celem zaś tego ewangelizacyjnego dialogu ma być doprowadzenie do przekonania, że norm moralnych i wartości osoby ludzkiej nie da się w pełni uzasadnić bez wyraźnego lub ukrytego odniesienia do Boga. Tylko bowiem w Bogu zarówno osoba jak, i jej moralność uzyskują pełnię prawdy o sobie i charakter normatywny, szanujący ludzką godność. Uznanie zaś owej wartości i godności każdej osoby ludzkiej jawi się jako fundament wszelkiej refleksji nad tym minimum etycznym wspólnym wszystkim ludziom, na płaszczyźnie wielości propozycji moralnych we współczesnym świecie. Wartość i godność osoby winna więc stać się „punktem zaczepienia” w dialogu prowadzącym do otwarcia się na Boga i Jego zbawczą wolę. Stąd też zasadne jest konsekwentne ukazywanie znaczenia i norm etyki chrześcijańskiej, która ukazuje integralną wizję osoby ludzkiej i zdolna jest obronić człowieka przed niszczącym nihilizmem i hedonizmem, jakże często obecnym w życiu ludzi religijnie obojętnych⁴⁰.

Niezwykle ważnym i zawsze aktualnym sposobem głoszenia Ewangelii jest świadectwo życia. Wszyscy podejmujący wysiłek ewangelizacyjny winni mieć w pamięci, że „w Kościele za pierwszy środek ewangelizowania należy uważać świadectwo życia prawdziwie i ściśle chrześcijańskiego, które trwa w nierozłącznej wspólnoty z Bogiem, a zarazem w nieograniczonej gorącości ducha poświęcenia się dla innych”⁴¹. Jest ono szczególnie znaczące w odniesieniu do ludzi religijnie obojętnych, dla których treść przepowiadania najczęściej zajmuje miejsce dalsze, na pierwszym zaś miejscu jest osoba przepowiadającego, jego wiara i świadectwo życia. Równocześnie głoszący Słowo Boże winien być skromny w prezentowaniu swych przekonań i swej moralności, nie zaś jawić się jako agitator lub głosiciel ideologii. Ma prezentować się jako ten, kto przekazuje poznany depozyt, czyniąc to z „cierpliwością i nauką”, podnosząc na duchu, a równocześnie wykazując błędy i pouczając (por. 2 Tym 3,10; 4, 1-2)⁴². Wszystko zaś powinno być przepojone miłością do Boga i człowieka oraz życzliwością w poszukiwaniu jego dobra. M. Delbrel, która wiele lat spędziła wśród ludzi niewierzących i obojętnych stwierdza, że „nic na świecie nie da nam dostępu do serca naszego bliźniego oprócz faktu, że daliśmy Chrystusowi dostęp do naszego serca”⁴³. Dobroć Chrystusowego serca, którą będziemy mogli przekazać człowiekowi obojętnemu ma dla niego „nieznany smak Boga

i uwarzliwia na Jego spotkanie. Jest ona dla niewierzącego niezwykła, związana z tym niezwykłym absolutem, którym jest dla niego Bóg. Budzi, nawołuje uśpione siły jego serca, siły nie znane mu, których żywą rzeczywistość odnajduje on w sobie. Współbrzmi ona z tym, co w sercu niewierzącego jest zarazem najbardziej odosobnione i najbardziej zdolne do wewnętrzznego, skrytego zwrócenia się do Boga jako do czegoś, co jest możliwe”⁴⁴.

Owa dobroć serca, będąca świadectwem wiary, nie może być odosobnionym i sporadycznym gestem, zewnętrznie eksponowanym „na użytek” ewangelizacji. Winna być „stylem życia” tego, kto podejmuje głoszenie Chrystusowej Ewangelii. Kard. J. Ratzinger podkreśla, że „ewangelizacja to nie tylko pewna forma mówienia, ale pewna forma życia: ewangelizować znaczy żyć słuchając głosu Ojca i stając się jego głosem. [...] Ta chrystologiczna i pneumatologiczna forma ewangelizacji jest zarazem formą eklezjologiczną: Chrystus i Duch budują Kościół, udzielają się w Kościele. Głoszenie Chrystusa, głoszenie Królestwa Bożego wymaga słuchania Jego głosu w głosie Kościoła”⁴⁵. Zeby faktycznie miało to charakter ewangelizujący, ów „styl życia” winien promieniować pewnością wyznawanej wiary i przekonaniem w realizowaniu norm moralnych. Wszyscy zaś duszpasterze winni pamiętać, że „jeżeli istnieje dzisiaj szansa zostania narzędziem w ręku Boga wobec człowieka obojętnego, to o tyle tylko, o ile z całej osobowości księdza, jakby w sposób naturalny, promieniować będzie pewność – i to pewność oparta na niewzruszonej opoście Boga i wiary”⁴⁶. Mając to na uwadze, kard. J. Ratzinger przypomina, że głosząc Ewangelię należy starać się o to, „aby głos Boży był słyszany i zrozumiany. Nie chcemy, aby słuchano nas dla nas samych, nie próbujemy powiększać władzy i zasięgu naszych instytucji, ale pragniemy służyć dobru człowieka i ludzkości tworząc przestrzeń dla Tego, który jest życiem. To wyrzeczenie się własnego »ja« i ofiarowanie go Chrystusowi za zbawienie ludzi jest podstawowym warunkiem prawdziwej służby Ewangelii”⁴⁷.

Postawa wyrzeczenia się własnego »ja« i ofiarowanie się Chrystusowi wyraża się w poświęceniu się drugiemu człowiekowi. „Bezinteresowność tej postawy i tych działań – podkreśla Jan Paweł II – stanowią głęboki kontrast z egoizmem obecnym w każdym człowieku, rodzi konkretne pytania, które otwierają na Boga i na Ewangelię”⁴⁸. To otwarcie się na Boga i Ewangelię ma miejsce zwłaszcza wtedy, gdy głoszący te prawdy wykaże zainteresowanie

⁴⁰ Por. M. Vidal, *Absolutna wartość osoby miejscem spotkania i zespolenia etyki świeckiej z moralnością religijną*, w: *Moralność chrześcijańska. Kolekcja Communio*, Poznań–Warszawa 1987, s. 125–142; J. Römel, *Verkündigung moralischer Normen. Pastoral Dienst und menschlicher Problem*, „Stimmen der Zeit” 115 (1990), t. 208, z. 6, s. 402–405; J. Rief, *Moralverkündigung angesichts der Krise der Moral*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 117 (1969), z. 2, s. 124–128.

⁴¹ EN, 41.

⁴² Por. J. Loew, *Osobisty kontakt duszpasterski z niewierzącymi*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1966/67, nr 1–10, s. 132–133.

⁴³ Cyt. za: J. Loew, *Osobisty kontakt duszpasterski z niewierzącymi*, dz. cyt., s. 133.

⁴⁴ Tamże. Por. G. Lescanne, *Maturation humaine et croissance de la foi*, „Christus” 37 (1990), nr 146, s. 141–146.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Przemówienie prefekta Kongregacji Nauki Wiary do katechetów i nauczycieli religii 10.12.2000 r.*, <http://www.diecezjalne.katowice.opoka.org.pl/2001/04/32.html> (16.01.2004), s. 3.

⁴⁶ J. Loew, *Osobisty kontakt duszpasterski z niewierzącymi*, dz. cyt., s. 134. Por. D. A. Seiber, *Nachchristlich ist nicht nichtchristlich*, „Herder Korrespondenz” 36 (1982), z. 8, s. 365–366.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Przemówienie prefekta Kongregacji Nauki Wiary do katechetów i nauczycieli*, dz. cyt., s. 2.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, 42.

najbardziej bliskimi problemami człowieka takimi, jak: ubóstwo, cierpienie, zapomnienie przez innych itp. Do tych zagadnień należą też: sprawiedliwość, prawa człowieka, pokój, rozwój osoby ludzkiej i inne. Podjęcie tego rodzaju tematów i problemów w ramach głoszenia Słowa Bożego jest wyrazem dawania świadectwa Chrystusowi, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10,45). Znakiem wierności Ewangelii i sposobem pobudzania do otwierania się na Boga jest również podejmowanie problemów Ojczyzny, swego narodu i jego kultury, zawsze z zachowaniem wolności w Chrystusie, która otwiera na powszechne braterstwo dzieci Bożych. Dawaniem świadectwa Chrystusowi i ukierunkowaniem na Niego innych jest „odważne i profetyczne stanowisko wobec korupcji świata politycznego czy ekonomicznego, nie szukając dla siebie chwały i dóbr materialnych, używając własnych dóbr na służbę najuboższym, naśladować prostotę życia Chrystusa”⁴⁹. Człowiek obojętny na wartości religijno-moralne, stykając się z tego rodzaju zaangażowaniem w problemy ludzkie, ma możliwość doświadczenia swoistej „sakralności”, a tym samym poznania Boga i Jego miłości.

Kolejną formą ewangelicznego świadectwa wobec osób indyferentnych jest „świadectwo pokory” głoszących słowo Boże. Jest to niewątpliwie trudna forma ewangelizowania, ale bardzo aktualna i potrzebna. Jan Paweł II przypomina, że wobec szerzącego się indyferentyzmu „synowie Kościoła muszą zadać sobie pytanie: w jakiej mierze i oni ulegli atmosferze sekularyzmu i relatywizmu etycznego? Jaką część odpowiedzialności za szerzącą się coraz bardziej niewiarę winni wziąć na siebie, ponieważ nie umieli ukazywać prawdziwego oblicza Boga na skutek »braków« w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym”⁵⁰. Tego rodzaju ewangeliczne świadectwo wyraża się „w umiejętności dokonywania rachunku sumienia na płaszczyźnie osobistej i wspólnotowej, by korygować we własnym postępowaniu wszystko to, co jest antyewangeliczne i zniekształca oblicze Chrystusa”⁵¹. Niekiedy taka forma ewangelizowania może okazać się jedynym sposobem wywołania religijno-moralnego niepokoju u ludzi obojętnych oraz zaczątkiem ukierunkowania ich na Boga i Jego wolę.

Omawiane dotychczas formy głoszenia Słowa Bożego są przejawem ludzkiej aktywności i wysiłku. Nie można jednak zapominać, że w przezwyciężaniu religijnej obojętności przede wszystkim należy zwrócić się do Boga i Jemu powierzyć ludzi i ich sytuację. Kard. J. Ratzinger podkreśla, że same ludzkie „słowa i sztuka przekazu nie mogą przebić się do głębi człowieka, do których musi dotrzeć Ewangelia. [...] »Jezus nauczał w dzień, a modlił się w nocy«. [...] Jezus musiał zdobywać uczniów w imieniu Boga. To samo dotyczy nas. Nie mamy zdobywać ludzi dla siebie. Mamy ich zdobywać dla Boga w imieniu Boga.

⁴⁹ Tamże, 43. Por. W. Dleixner, *Werte und Wertbeauptung. Von der Notwendigkeit sozialer Werte*, „Pastoralblatt” 6 (1993), s. 177–178.

⁵⁰ Jan Paweł II, *List Apostolski „Tertio millennio adveniente”*, 36.

⁵¹ Tenże, Encyklika „*Redemptoris missio*”, 43.

Wszystkie metody są jałowe, jeśli nie mają fundamentu w modlitwie. Przepowiadane słowo musi zawsze wypływać z głębokiego życia modlitewnego”⁵².

Naśladować Jezusa w przepowiadaniu Ewangelii, należy pójść jeszcze dalej i posługiwać się „bronią samego Chrystusa, tzn. przeżyciem na nowo agonii ogródcowej, męki i śmierci Zbawiciela”⁵³. Stąd też ewangelizowanie osób obojętnych to „zgoda na Chrystusowy Krzyż”, to „jakby zstąpienie »do piekieł«, doświadczenie lęku opuszczenia, które podjął Chrystus, aby przywrócić człowieka Ojcu Niebieskiemu”⁵⁴. Przeżywane przez ewangelizującego tego typu doświadczenie, „przeniknięte duchem Chrystusowej Ofiary, jest niczym niezastąpionym pośrednikiem i sprawcą dóbr nieodzownych dla zbawienia świata. To ono, bardziej niż cokolwiek innego, toruje drogę łasce przeobrażającej dusze ludzkie”⁵⁵. Taki wzór ewangelizowania daje nam sam Jezus Chrystus. „Całe Jego życie było wędrówką ku krzyżowi, drogą do Jerozolimy. Jezus nie odkupił świata pięknymi słowami, ale swoim cierpieniem i śmiercią. Jego męka jest niewyczerpanym źródłem życia dla świata; męka nadaje moc Jego słowom”⁵⁶. Niezwykle wymowne są w tym względzie słowa św. Augustyna, który wyjaśniając Chrystusową zapowiedź męczeństwa Piotra i nakaz pasienia owiec stwierdza: „»Paś owce moje« znaczy »cierp za moje owce«”⁵⁷.

Poszukiwanie coraz doskonalszych sposobów głoszenia Ewangelii jest problemem otwartym i zadaniem ciągle aktualnym. Reasumując nasze refleksje w tym zakresie, raz jeszcze wróćmy do myśli i słów kard. J. Ratzingera. Nawiązując do rozwoju myśli teologicznej niemieckiego teologa J. B. Metz, stwierdza on, że Metz ma rację gdy podkreśla, że „prawdziwym problemem naszej epoki jest »kryzys Boga«, nieobecność Boga zamaskowana pustą religijnością. Teologia musi na powrót stać się teologią, rozmową o Bogu i z Bogiem. [...] dla człowieka prawdziwym *unum necessarium* jest Bóg. Wszystko zmienia się w zależności od tego, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje. Niestety, także my chrześcijanie żyjemy często tak, jak gdyby Bóg nie istniał (*si Deus non daretur*). Żyjemy zgodnie z hasłem: Boga nie ma, a jeśli jest, to nie ma znaczenia”⁵⁸. Mając na względzie taką sytuację wiary i życia moral-

⁵² J. Ratzinger, *Przemówienie prefekta Kongregacji Nauki Wiary do katechetów i nauczycieli religii*, dz. cyt., s. 3.

⁵³ S. Rosik, *Sumienie - problem żywotny współczesności*, w: P. Morciniec (red.) *Ad libertatem in veritate*, dz. cyt., s. 123.

⁵⁴ Tamże. Por. J. Zabielski, *Ludzie sumienia - problem i wezwanie naszych czasów*, „Collectanea Theologica” 67 (1997), nr 3, s. 160–161.

⁵⁵ Jan Paweł II, *List Apostolski „Salvifici doloris”*, 27.

⁵⁶ J. Ratzinger, *Przemówienie prefekta Kongregacji Nauki Wiary do katechetów i nauczycieli religii*, dz. cyt., s. 3.

⁵⁷ Św. Augustyn, *Sermo* 32, PLS 2, 640.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Przemówienie prefekta Kongregacji Nauki Wiary do katechetów i nauczycieli religii*, dz. cyt., s. 5.

nego, w kontekście zadań ewangelizacyjnych dodaje: „Dlatego ewangelizacja musi mówić przede wszystkim o Bogu, musi głosić jedyne prawdziwego Boga: Stwórcę, Uświęciela, Sędziego. [...] Jeśli zastanowimy się głębiej nad chrześcijańskim orędziem, nie będziemy mówić o wielu różnych sprawach. Chrześcijańskie orędzie jest w istocie rzeczy bardzo proste. Mówmy o Bogu i o człowieku, a powiemy wszystko”⁵⁹.

**ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ**
Tom III
Rok 2004

Ks. Adam Skreczko

Uniwersytet w Białymstoku

ROLA KOŚCIOŁA W KSZTAŁTOWANIU KULTURY PEDAGOGICZNEJ RODZICÓW

THE ROLE OF THE CHURCH IN SHAPING THE PEDAGOGICAL CULTURE OF PARENTS

Parents bear the primary responsibility for educating their children. This task is an art which requires a lot of skills. In this respect, parents cannot rely merely on their inborn abilities. They should constantly seek to perfect and acquire pedagogical skills. However, educating children is a task for which few parents prepare in a systematic way. Oftentimes their conscious, intentional educational policies stand in contradiction to their actions and lifestyle, which renders them ineffective. This work contains a suggestion that the Church should also aid parents in raising their offspring. Unfortunately, few specialists concerned with this field mention the Church's activity in this regard. However, it should clearly be the role of the Church to organize counseling and the pedagogization of parents and future parents at the parishes, deaneries, and dioceses. This work shows that the Church has both the right and duty to do so.

Wstęp

Oceny kultury pedagogicznej rodziców obecnie dokonywane w Polsce są niezadowalające¹. Tymczasem wielość sytuacji wychowawczych we współczesnej rodzinie, ich złożoność i zróżnicowanie, wymaga wysokiego poziomu rodziców w tym zakresie. Istnieje więc pilna potrzeba pedagogizacji rodziców, czyli popularyzowania wiedzy związanej z rozwojem i wychowaniem dzieci.

Realizatorem kształcenia pedagogicznego rodziców i potencjalnych rodziców jest głównie szkoła. Pomagają jej w tym domy kultury, poradnie pedagogiczne, media, samorządy terytorialne oraz inne instytucje. Niewielu niestety

⁵⁹ Tamże, s. 5 i 7.

¹ Por. H. Cudak, *Edukacja pedagogiczna rodziców - ważny element systemu polityki prorodzinnej*, w: M. Chymuk, D. Topa (red.), *Edukacja prorodzinna*, Kraków 2000, s. 58-65.

pedagogów zajmujących się tą problematyką wymienia Kościół², mimo że stara się on iść wraz z człowiekiem po tyłu różnych drogach jego ziemskiego życia, a także „uważa służbę rodzinie za jedno ze swych najistotniejszych zadań – i w tym znaczeniu, zarówno człowiek, jak i rodzina, są »drogą Kościoła«” (*List do Rodzin*, 2). Kościół niesie rodzinom nadzieję płynącą z Ewangelii i na jej bazie ukształtowany system postulatów wychowawczych. Troska Kościoła o małżeństwo i rodzinę znajduje się w samym centrum jego pastoralnej działalności³.

W niniejszym opracowaniu pragniemy zająć się zagadnieniem roli Kościoła katolickiego w podnoszeniu kultury pedagogicznej rodziców i całego społeczeństwa. Omówiona zostanie sama potrzeba pedagogizacji rodziców, jej niektóre treści oraz sposoby ich przekazywania.

I. Potrzeba kształtowania kultury pedagogicznej rodziców

Na kulturę pedagogiczną rodziców składa się „całokształt ich postępowania z dzieckiem, organizacja życia w rodzinie, jego atmosfera i wytworzony jego styl”⁴. Stanisław Kawula uważa, że celem pedagogizacji jest bezpośrednia i pośrednia pomoc rodzicom w ich oddziaływaniach wychowawczych przez podniesienie stopnia ich refleksyjności, wzbogacenie świadomości pedagogicznej, co w konsekwencji poprawia funkcjonowanie rodziny pod względem wychowawczym⁵. Pedagogizacja rodziców polega więc na dostarczeniu rodzicom fachowej wiedzy na temat świadomego wychowania dzieci⁶. Rodzice powinni uczyć się mądrze wychowywać swoje dzieci, by wyrosły na odpowiedzialnych ludzi. Pedagogizacja rodziców jest niezwykle ważna, ponieważ błędy wychowawcze są bardzo trudne do naprawienia, wobec czego wpływają na całe życie

² Czynią to m.in.: P. Poręba, *Pedagogizacja rodziców*, „Studia Warmińskie” 6 (1969), s. 423–487; A. Lepa, *U podstaw duszpasterskiej pedagogizacji rodziców*, „Katecheta” 6 (1980), s. 250–255. H. Cudak opublikował wyniki badań na temat roli Kościoła w pedagogizacji rodziców w naszym kraju: H. Cudak, *Rola ośrodków nieszkolnych w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców*, Kielce 1997, s. 138–183. Stwierdził tam, że „zagadnienie wpływu Kościoła na współczesne społeczeństwo nie zawsze było dostrzegane i doceniane przez pedagogów w naszym kraju” (s. 161). W podsumowaniu natomiast zauważył, że „rola Kościoła jako instytucji wychowawczej w kształtowaniu kultury pedagogicznej jest niezwykle istotna, bo zadania przez nią realizowane w stosunku do dzieci, młodzieży i wspólnot rodzinnych są planowe, świadome i systematycznie potwierdzane” (s. 183).

³ Por. M. Przykucki, *Inicjatywy duszpasterskie Kościoła na rzecz rodziny*, „Znaki czasu” 5 (1987), nr 1, s. 20–38; S. Stefanek, *Dokumenty Kościoła o rodzinie*, w: K. Klauza (red.), *Rodzina środowiskiem życia*, Częstochowa 1994, s. 191–219; J. Śledzianowski, *Kościół katolicki w służbie rodzinie*, w: H. Cudak (red.), *Wychowanie w rodzinie współczesnej w świetle zagrożeń i wsparcia społecznego*, Piotrków Trybunalski 1999, s. 385–397; A. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o rodzinę po drugiej wojnie światowej*, „Rocznik Teologii Katolickiej” UwB 2 (2003), s. 41–73.

⁴ M. Grochociński, *Kultura pedagogiczna rodziców*, w: M. Ziemska (red.), *Rodzina i dziecko*, Warszawa 1986, s. 302.

⁵ Por. S. Kawula, *Pedagogizacja rodziców*, w: W. Pomykało (red.), *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa 1993, s. 581.

⁶ A. Skreczko, *Znaczenie ciągłej pedagogizacji rodziców dla wychowania prorodzinnego dziecka*, w: M. Chymuk, D. Topa (red.), *Edukacja prorodzinną*, Kraków 2000, s. 240–246.

człowieka. Jej zadaniem jest spowodowanie postępowania rodziców w wychowaniu przede wszystkim według metod i umiejętności pedagogicznych, a nie tylko intuicji i tradycyjnych wzorców.

Panuje niestety powszechne przekonanie, że rodzice umieją wychowywać przez sam fakt, że są rodzicami, sami najlepiej wiedzą, co jest ich dziecku potrzebne i jak z nim postępować, stąd też nie potrzeba im cudzej mądrości. To prawda, że rodzice wychowują w rodzinie przez samo przebywanie ze swoim dzieckiem w bliskim i jedynym kontakcie uczuciowym i stwarzają mu tak ważną rzeczywistość domu. Ale prawdą jest również fakt, że zadania rodzicielskie wymagają nieporównanie większych przygotowań niż rola wychowawcy *sensu stricto*. Rodzice powinni zdawać sobie sprawę, że wywierają trwały wpływ na swoje dziecko. Przez swoje błędy często powodują braki wychowawcze u swoich dzieci, które później jest trudno lub wręcz nie można naprawić. Ważnym więc zadaniem jest uświadomienie rodzicom najpierw samej potrzeby korzystania z systematycznej pedagogizacji.

Potrzeba pedagogizacji płynie także z potrzeby umocnienia rodziny stojącej wobec rozmaitych współczesnych zagrożeń. Lista ich niestety nieustannie rośnie⁷. Chodzi tu nie tylko o obronę przed występującymi zagrożeniami, ale nade wszystko o promowanie przez Kościół prawdziwych wartości budujących rodzinę i umacniających ją w ważnej dziedzinie wychowania. Wychowanie w czasach współczesnych staje się sprawą wiedzy, umiejętności i doświadczenia. Podlega ono uwarunkowaniom wewnątrzrodzinnym takim, jak: struktura rodziny, płeć, praca zawodowa matek, poziom wykształcenia i religijności oraz uwarunkowaniom zewnątrzrodzinnym takim, jak: typ społeczno-zawodowy rodziny, bezrobocie, styl życia, akceleracja rytmu życia, zagrożenia ze strony ideologii antypedagogiki, a także miejsce zamieszkania.

W okresie dokonujących się przemian cywilizacyjnych i kulturowych nastąpiło niepokojące osłabienie wychowawczych funkcji rodziny. Konsekwencje tych zmian obserwuje się m.in. w zaburzeniach rozwojowych dzieci, w rosnącej patologii środowiska rodzinnego, a również w bardzo częstym zagubieniu i osamotnieniu przeżywanym w rodzinie, szkole, grupie rówieśników, w tłumie innych, równie samotnych, osób.

Interesuje nas szczególnie pedagogizacja rodziców w sferze wychowania religijnego⁸. Istnieje wielka potrzeba wsparcia rodziny przez Kościół, w nale-

⁷ Por. F. Adamski, *Współczesne zagrożenia rodziny*, „Ateneum Kapłańskie” 87 (1995), nr 516, s. 217–226; L. Mościcka, *Zagrożenia dla prawidłowego funkcjonowania rodziny*, w: L. Mościcka (red.), *Prace pedagogiczne*, Wrocław 1991, s. 97–197; H. Cudak (red.), *Problemy i zagrożenia współczesnej rodziny w Polsce*, Piotrków Trybunalski 1998.

⁸ Por. T. Makowski, *Religijno-moralna żywotność współczesnej rodziny polskiej katolickiej. Refleksje socjologiczno-pastoralne*, „Studia Gnesnensia” 3 (1977), s. 109–188; L. Corradini, *Wychowanie religijne w rodzinie*, „Communio” 2 (1982), z. 5, s. 51–63; K. Belch, *Życie religijne w rodzinie polskiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24 (1981), nr 2–4, s. 43–60; A. Jagiełło, *Rodzina a rozwój postaw religijnych*, Wrocław 1987; C. Rogowski, *Przekaz wiary w sytuacji współczesnego pluralizmu religijno-pedagogicznego*, „Ateneum Kapłańskie” 86 (1994) nr 513–514, s. 192–202.

żytym przeciwdziałaniu rosnącym zagrożeniom i podjęciu nowych wyzwań⁹. W historii Polski były okresy wzmożonej troski Kościoła o małżeństwo i rodzinę, szczególnie w zakresie jej życia religijnego. Miało to miejsce wtedy, gdy wzrastała liczba i intensywność zagrożeń. Następowala wówczas mobilizacja sił, szukano odpowiednich metod przezwyciężenia pojawiającego się kryzysu, aby ratować rodzinę¹⁰.

Warto tu wspomnieć o różnorodnych inicjatywach duszpasterskich podejmowanych w przeszłości przez Kościół katolicki w Polsce dla utrzymania i umocnienia chrześcijańskiego wychowania w rodzinie. Okresem szczególnie mobilizacji i intensywnej pracy Kościoła na rzecz małżeństwa i rodziny była Wielka Nowenna Tysiąclecia¹¹. Ówczesne skupienie uwagi duszpasterstwa na problematyce rodziny w różnych jej aspektach wyrażało się w trosce o życie zgodne z planami Bożymi i zachowanie religijnego, chrześcijańskiego charakteru, bo od tego przecież zależy nie tylko przyszłość Kościoła i narodu, lecz także zbawienie każdego pojedynczego człowieka. Współczesność rodzi podobną potrzebę.

II. Prawo Kościoła do wychowywania rodziców

Działalność Kościoła katolickiego w podnoszeniu kultury pedagogicznej rodziców nazwiemy „duszpasterską pedagogizacją rodziców”. Dlatego „duszpasterska”, ponieważ kierowana jest przez katechetów oraz duszpasterzy i odbywa się zasadniczo w ramach parafialnej pedagogii duszpasterskiej, gdyż na parafii głównie spoczywa zadanie wyrażone w następujących słowach Jana Pawła II: „istnieje pilna potrzeba odtworzenia chrześcijańskiej tkanki społeczności ludzkiej” (*Familiaris consortio*, 42).

Kościół ma prawo nadprzyrodzone do wychowywania swych wiernych. Płynie ono z tytułu: a) misji nauczycielskiej, zleconej przez Chrystusa w słowach: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego; uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem” (Mt 28,19); b) misji zbawiania dusz, czyli macierzyństwa duchowego. „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16)¹². Wiele razy na ten temat wypowiadał się Kościół katolicki w swoich dokumentach, głównie poczynawszy od wieku XIX, poprzez Sobór Watykański II, aż do czasów obecnych. Wśród różnych znaczeń samego pojęcia „wychowanie” w Kościele, na czoło wysuwa się dziś rozumie-

nie tego terminu jako „wzrastania w pełnię człowieczeństwa, w pełnię życia. Pełnię tę ma człowiek z Boga, w Chrystusie, za pośrednictwem Ducha Świętego”¹³. Kościół ma wspomagać rodzinę, pierwsze środowisko wychowawcze, w realizacji tej pełni. Jest powołany nie tylko do świadczenia pomocy rodzicom w ich osobistym uświęceniu, ale również w wychowaniu religijnym dzieci.

Wspomniane prawo Kościoła do wychowania zarówno religijnego, jak też czysto ludzkiego, jest na ogół właściwie rozumiane i przyjmowane przez chrześcijan¹⁴. Nie zawsze jednak należycie współpracują podstawowe środowiska wychowawcze: rodzina i szkoła z Kościołem w realizacji tego prawa, co jest niewątpliwie jedną z przyczyn dezorientacji wychowanków w świecie wartości i zagubienia w życiu.

III. Treści duszpasterskiej pedagogizacji rodziców

Po ukazaniu fundamentu powołania wychowawczego Kościoła, zajmmy się treściami, które winny być przekazywane rodzicom w ramach duszpasterskiej pedagogizacji, aby potem poszukać najskuteczniejszych sposobów realizacji tego zadania. Ze względu na ograniczone ramy tego opracowania, weźmiemy pod uwagę jedynie niektóre aspekty szerokiego i złożonego procesu pedagogizacji.

a. Świadomość zobowiązań płynących z sakramentu małżeństwa

Ojcostwo i macierzyństwo są nie tylko sprawą ludzkiej wolności, ale przede wszystkim aspektem powołania wpisanego w miłość małżeńską, przeżywanego ze szczególną odpowiedzialnością wobec Boga za przyjęcie dzieci jako Jego daru¹⁵.

Małżonkowie chrześcijańscy, poprzez sakrament małżeństwa, zostali powołani do rodzicielstwa, czyli współpracy z Bogiem w jego stwórczym dziele, jakim jest dziecko¹⁶. Trzeba rodzicom chrześcijańskim zdecydowanie przypominać, że nie są panami życia, ale sługami bożych zamiarów¹⁷. Świadomość tego posłannictwa pomaga im poświęcić się dziełu wychowania dzieci z ufnością i poczuciem odpowiedzialności wobec Boga za troskę o wzrost

⁹ A. Jagiełło, *Kultura religijna rodziny a postawy religijne członków*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne”, t. 18–19 (1986–87), 281–306.

¹⁰ Por. S. Wierzchosławski, *Rodzina w okresie transformacji demograficznej i społeczno-ekonomicznej*, w: P. Kryczka (red.), *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, Lublin 1997, s. 86.

¹¹ Por. A. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957–1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002.

¹² Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 106.

¹³ A. Rynio, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin 2004, s. 108.

¹⁴ Por. R. Murawski, B. Duszyński, *Biblijno-teologiczne podstawy wychowawczego posłannictwa Kościoła*, w: *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne*, Łódź 1983, s. 205.

¹⁵ Por. R. Sztuchmiller, *Pojęcie małżeństwa chrześcijańskiego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1–2 (1991–92), s. 29–52.

¹⁶ „W sakramencie małżeństwa rodzice otrzymują łaskę i zadanie chrześcijańskiego wychowania swoich dzieci, wobec których świadczą i którym przekazują równocześnie wartości ludzkie i religijne” (*Christifideles laici*, 62).

¹⁷ Por. J. Nagórny, *„Ewangelia życia” wobec „kultury śmierci”*, w: A. Młotek, T. Reroń (red.), *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki „Evangelium vitae”*, Wrocław 1995, s. 168–169.

„dziecka Bożego”¹⁸. Rodzice więc mają obowiązek wprowadzenia dziecka w nadprzyrodzoną rzeczywistość, potencjalnego nawiązywania i rozwijania kontaktu z Bogiem. Rozwój moralny i religijny dziecka powinien stanowić istotną rolę w procesie wychowawczym. Niestety jednak, w obecnych czasach rozwój ten schodzi na plan dalszy, a rodzice więcej uwagi poświęcają rozwojowi umysłowemu i fizycznemu, zaniedbując rozwój duchowy.

Odpowiedzialne rodzicielstwo jest jednym z głównych zadań małżeństwa. Potrzeba odpowiedzialności w dziedzinie rodzicielstwa może być w pełni zrozumiana tylko w świetle Objawienia. Prawda o rodzicielstwie została objawiona «od początku» przez fakt, że była umieszczona w samym centrum stworzenia. Właśnie w tajemnicy stworzenia Bóg jawi się jako Ojciec każdego życia, a ojcostwo człowieka jawi się jako misja współpracy ze stwórczym aktem Boga, który sprawił, że człowiek przychodzi na świat w rodzinie. Ta prawda winna być uznana przez człowieka w duchu Maryi i Józefa, czyli w posłuszeństwie wiary¹⁹. Wzór Maryi i Józefa pozwala twierdzić, iż odpowiedzialne rodzicielstwo małżonków wszystkich czasów znajduje swój początek i swoje kryterium prawdziwości w pierwszym artykule wiary: Wierzę w Boga Ojca i Stworzyciela. W tym duchu należy troszczyć się nie tylko o fizyczne poczęcie i narodzenie dziecka, ale i duchowe.

Rodzice ustawicznie kształtują swą osobowość w trakcie realizacji powołania rodzicielskiego. Przyjście na świat dziecka, szczególnie pierwszego, jest ogromnym wyzwaniem dla małżonków. Muszą bowiem wejść w pełnienie nowej roli społecznej, roli matki i ojca, a każda zmiana roli społecznej jest trudna i wymaga przygotowania. Role rodzicielskie są rolami żywicieli, opiekunów i wychowawców, przewodników duchowych. Każdy z tych elementów jest tak samo ważny. Pominięcie któregośkolwiek z nich wpływa zawsze negatywnie na harmonijny rozwój dziecka. Dlatego zrozumiałe jest skupienie uwagi duszpasterskiej pedagogizacji rodziców głównie na wymiarze duchowym, ale bez pomijania i lekceważenia pozostałych sfer.

Współcześnie role matki i ojca są częściowo komplementarne, częściowo zaś zgodne i rodzice zamiennie wykonują zadania opiekuńcze i wychowawcze. Wspomniane role komplementarne wiążą się przede wszystkim z płcią oraz kształtowaniem się podstaw biologicznych i społecznych ról męskich i kobiecych. Od męskiej roli ojca oczekuje się więc dzielności, siły, zaradności, odpowiedzialności za podejmowane decyzje i zadania, czuwania nad przestrzeganiem norm moralnych, społecznych, stwarzania oparcia emocjonalnego i materialnego dla żony i dzieci. Od kobiecej roli matki oczekuje się zaś ekspresji uczuć, ciepła, wyrozumiałości, życzliwości, zrozumienia, zaspokajania

¹⁸ Warto w tym miejscu przywołać słowa etyka: „Rodzą, Jego [Boga] i swoje dziecko – wraz z Nim, w akcie samooddania! Bacność zatem! Decydując się wstąpić na szlak «przyjścia Pana», transitus Domini”. T. Styczeń, *Dar życia i Jego Dawca*, w: K. Majdański (red.), *Dar ludzkiego życia. Humanae vitae donum*, Lublin 1991, s. 73.

¹⁹ Por. J. Jełowicka, *Matka Boża w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, w: S. Grzybek (red.), *Maryja Matka Narodu polskiego*, Częstochowa 1983, s. 228–229.

potrzeb innych, tworzenia atmosfery rodzinnej, wprowadzania dziecka w krąg szerszej rodziny i tradycji. Podobnie w sferze wychowania religijnego każde z rodziców ma swoją ważną i komplementarną rolę.

Bardzo ważnym zagadnieniem jest nastawienie rodziców do swego powołania rodzicielskiego, do roli rodzicielskiej. Kształtowanie się stosunku do dziecka, wywiązywanie się z obowiązków rodzicielskich jest efektywne wtedy, kiedy każde z rodziców akceptuje się w tej nowej roli rodzicielskiej, kiedy rodzice mają przeświadczenie o jej ważności w rodzinie, Kościele i społeczeństwie, kiedy w pełni identyfikują się z nią i mają świadomość, że jej pełnienie to realizowanie celów rodziny jako całości.

Tutaj też rozpoczyna się praca rodziców nad sobą w celu kształtowania światopoglądu i osobowości według wybranego wzoru, co w pedagogice określa się procesem personalizacji. U ludzi dorosłych jest to głównie własna praca formacyjna, wymagająca wysiłku i systematyczności, wspierana pomocą bożej łaski, pracą ewangelizacyjną i duszpasterską Kościoła, stanowiąca oddziaływanie formacyjne przez całe ich życie.

b. Wiedza o dziecku

Znajomość dziecka, tak nieodzowna dla jego prawidłowego wychowania, jest rzeczą niełatwą. Dotyczy ona wszystkich jego procesów rozwojowych, czyli zachodzących w nim zmian progresywnych, wymagających zrozumienia ze strony rodziców⁷⁴. Nie znający tych prawidłowości rodzice są narażeni na popełnianie poważnych błędów wychowawczych, biorąc często normalne objawy rozwoju za wypaczenia.

Znajomość dokładna faz rozwoju dziecka, liczenie się z ich prawami i prawidłowościami, pozwoli rodzicom w porę rozpoznawać czy dziecko rozwija się normalnie, czy też jest opóźnione w rozwoju i wymaga stosowania odpowiednich środków zaradczych.

Wyodrębnienie różnych jakościowo okresów rozwojowych człowieka zakłada określoną koncepcję rozwoju jego religijności, wpływa na strukturę przeżyć religijnych, mechanizmy rozwoju, a przede wszystkim na prawidłowość przeobrażeń, zachodzących w poszczególnych okresach. Dobra znajomość poszczególnych okresów religijności pomaga w podejmowaniu odpowiednich działań wychowawczych, w tym wychowania modlitewnego dostosowanego do poziomu rozwoju religijnego.

Rodzice zobowiązani są zrodzone potomstwo wychować, aby mogło ono rozwinać się w sposób właściwy człowiekowi zdolnemu włączyć się do życia społecznego. Jawi się więc tu problem, który może zostać zawarty w pytaniu: na kogo rodzice winni wychowywać swoje dziecko?

Wychowanie polega na harmonijnym ukształtowaniu osoby w zakresie jej wrodzonych właściwości fizycznych, intelektualnych, społecznych, moralnych

i religijnych²⁰. Kształtowanie to powinno zmierzać do celu ostatecznego człowieka, uwzględniając dobro społeczeństwa i Kościoła²¹. W praktyce codziennej rodzice wierzący celowość wychowania sprowadzają często do ogólnikowego postulatu wychowania dziecka na „uczciwego człowieka” czy „dobrego katolika”. Jednak nie zawsze podkładają pod te pojęcia właściwe treści. Rodzice wyrażają pragnienie, będące zarazem jakby programem wychowawczym, aby np. syn w przyszłości „nie kradł”, „nie pił”, „nie utracił wiary”. Sytuacja taka wymaga od duszpasterzy i katechetów nauczania rodziców należytego rozumienia ideału wychowania chrześcijańskiego, który w sferze codziennej praktyki stałby się dla rodziców modelem całej ich pedagogii. Ideał wychowania stanowi podstawowy punkt odniesienia do ustalenia poprawności oddziaływań wychowawczych podejmowanych w następstwie jego przyjęcia.

Ideałem chrześcijańskiego wychowania jest osiągnięcie pełni człowieczeństwa, jak to już zostało wyżej powiedziane. Tak więc kościelna nauka o wychowaniu może być ujęta w ramy żywej pedagogii wiary, wiążącej człowieka z Bogiem i z ludźmi w osobie Jezusa Chrystusa. Cechy idealnego chrześcijanina nakreśla wyraźnie soborowa *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* „Gravissimum educationis”. Jest nim człowiek nowy, żyjący „w sprawiedliwości i świętości prawdy” i doskonali „na miarę wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,13), a ponadto gotowy do współdziałania w chrześcijańskim kształtowaniu świata – dla „dobrej całej społeczności” (DWCH, 2). Idealny chrześcijanin wrażliwy jest na aktualne potrzeby i oczekiwania Kościoła zarówno w skali swojej parafii, jak i całego partykularnego Kościoła w Polsce. Cechy chrześcijanina doskonałego współtworzą na użytek wychowania współczesny model osobowości. Z wydatną pomocą rodzicom spieszy tu teologia, która w rozważaniach nad człowiekiem nie ogranicza się do pytania, jakim on jest, lecz, idąc dalej, wskazuje na ludzkie możliwości i udziela pewnej odpowiedzi na pytanie, kim człowiek może się stać.

Stałe odwoływanie się w ramach pedagogizacji do ideału wychowania chrześcijańskiego ułatwi rodzicom nie tylko bliższe poznanie tego ideału i podporządkowanie mu ogółu działań wychowawczych, lecz ponadto pozwoli im znacznie pogłębić świadomość pedagogiczną, kształtując w nich ducha odpowiedzialności za dzieło wychowania z wszystkimi jego skutkami i konsekwencjami.

c. Wiedza o rodzicach jako wychowawcach

Prawidłowe wychowanie dziecka w ogóle, a zwłaszcza w pierwszych latach jego życia, wymaga także posiadania informacji o wychowujących rodzicach. Powinni oni, dzięki pedagogizacji, uświadomić sobie własną odrębność psychiczną oraz uświadomić sobie potrzebę ustawicznego wzbogacania swej

osobowości, której bogactwo decyduje w dużej mierze o sukcesie wychowania dziecka. Także wysoki poziom moralno-religijny rodziców jest najlepszą gwarancją duchowego rozwoju ich dziecka. Ten odpowiednio wysoki poziom moralno-religijny rodzice mogą osiągnąć przez ustawiczne kształcenie religijne, które dzisiaj realizuje m.in. katecheza dorosłych. Właściwy poziom duchowy rodzice osiągają wtedy, gdy wypełnianiem obowiązków wynikających z wiary dadzą wyraz swoim przekonaniom religijnym.

Aby dziecko skutecznie wprowadzić w życie religijne, wymaga się od rodziców autentyczności, szczerości i prawdy. Zdarza się czasem, że rodzice czują się niekompetentni jako osoby świeckie do rozmawiania o Bogu i zostawiają dzieciom swobodę wyboru, gdy te dorosną. Niektórzy rodzice zmuszają dzieci do religijnych praktyk, stając się dla nich jedynym autorytetem w tej dziedzinie. Jednak obydwa te sposoby są niedobre, ponieważ dziecko nie może wybierać, kiedy nie zna religii, a rodzice nie mogą być dla dziecka wzorem ostatecznym. Również dziecko może, poprzez swoją ciekawość i zadawanie pytań odnośnie do religii, wpłynąć na wzrost wiary rodziców. „Od postawy rodziców a zwłaszcza ojca, w stosunku do dziecka, szczególnie w pierwszych latach życia, będzie zależeć, czy pojęcie Bóg skojarzy się dziecku z najlepszym, kochającym, troskliwym i czułym Ojcem, czy też przeciwnie – z kimś siejącym strach, przerażenie, a może i niechęć. Taki negatywny obraz Boga może na długie lata zaciążyć na religijności dziecka. Dzieci, które po każdym przewinieniu są karane, mają częściej fałszywy obraz Boga – »Boga-żandarma«. Dzieci, których rodzice raczej tłumaczą im, mają częściej obraz Boga kochającego”²². Wychowanie religijne zmierza do tego, aby dziecko trwale zespoliło się z Bogiem, żyło w łasce poprzez poznanie Go, uczuciowe przeżywanie w miłości i dawanie o nim świadectwa życia. Chodzi o to, aby wykształcić w dziecku obraz Boga kochającego, który daje poczucie bezpieczeństwa. To poznanie, przeżywanie i wyrażanie Boga w życiu zależne jest od psychicznych możliwości dziecka, które rozwijają się w nim stopniowo. Dlatego rodzice winni kierować się stosunkiem przychylności wobec swojego małego dziecka, uważając je za część nie tylko swoją, ale też za wartościową część społeczeństwa i Ludu Bożego.

d. Wiedza o wychowaniu

Rodzice mają dwa podstawowe obowiązki wobec własnych dzieci: urodzenia i wychowania²³. Od nich wymagana jest świadomość wychowawcza, która pozwoli im dostrzec ich wielkie obowiązki wobec dziecka. Samego wychowania nie mogą uważać za tresurę, ale za proces, serię zmian zachodzących w wychowaniu przy współdziałaniu obydwu stron: wychowującej i wychowywanej. Papież Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* (n. 16), odpowiadając na

²⁰ Por. P. Poręba, *Wychowanie religijne w rodzinie*, w: F. Adamski (red.), *Miłość, małżeństwo, rodzina*, Kraków 1981, s. 411–428.

²¹ Por. T. Sikorski, *Rodzina jako źródło kształtowania człowieka. Od myśli Karola Wojtyły do nauczania Jana Pawła II*, „Chrześcijańskie” 12 (1980) nr 10, s. 18–28.

²² Tamże, s. 274.

²³ Cz. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna*, Lublin 1994, s. 416.

pytanie: „na czym polega wychowanie?” stwierdza, że jest ono „obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym”. Tak więc wychowanek, zgodnie z tym stwierdzeniem, staje się również podmiotem, a nie tylko przedmiotem oddziaływań wychowawczych. On także obdarowuje, czyli wychowuje swego wychowawcę. Relacja wychowawcza ma więc być dwupodmiotowa²⁴.

Ważne znaczenie dla rozwoju religijnego dziecka ma modlitwa rodzinna, w której biorą udział rodzice i dzieci, gdyż to w niej Chrystus obiecał swą obecność (por. Mt 18,19n.). Poza modlitwą istotne znaczenie ma też stopniowe wprowadzanie dziecka w uczestnictwo we Mszy św. oraz uczynki miłości i dobroci wobec innych ludzi, a także rozmawianie o religii i Bogu. „To, co mówi się małemu dziecku o Bogu musi być tak formułowane, aby później nie potrzeba było odrzucać i zmieniać, ale tylko uzupełniać i poszerzać”²⁵.

Jednym z błędów, występujących w wychowaniu religijnym ze strony rodziców jest oddzielenie wiary od życia. Nie powinni oni zachowywać się tak, jakoby ich religijność wyczerpywał tylko pacierz i Kościół, a życie nie miało nic wspólnego z wiarą. Ważną rzeczą jest, aby dzieci widziały i czuły, że w codziennym życiu rodziców obecny jest Bóg. Rodzice powinni starać się, głównie przez przykład, pokazywać dzieciom i młodzieży, że wiara to nie dodatek do życia, ale czynnik wprowadzający ład i celowość w całe działanie człowieka, poczynając od zabawy, odpoczynku i pracy, a kończąc na uczestnictwie w sakramentach.

Szczególnego omówienia wymaga stosowanie metod i środków w wychowaniu dziecka przez rodziców. Ponieważ każde z nich stosuje swoiste metody wychowania należy, informując ich, ogólnie powiedzieć o metodach właściwych i niewłaściwych. Metoda właściwa winna uwzględniać możliwości dziecka w danym okresie jego rozwoju, jak też wymagania stawiane mu przez rodziców, oddziałujących pozytywnie i wyzwalająco na aktywność dziecka. Z metodą pozytywną łączy się metoda zapobiegania, profilaktyczna, metoda usuwania okazji niebezpiecznych dla dziecka. Należy przy tym dziecku spokojnie wyjaśnić i wyłumaczyć powód, dla którego nie wolno czegoś czynić i dlaczego należy czynić inaczej. Należy także rodziców przestrzec przed metodami niewłaściwymi takimi, jak: nieznajomość możliwości dziecka i stawianie mu nadmiernych wymagań, stosowanie nadmiernego liberalizmu, stosowanie ciągłych nakazów i nagan, powodujących zahamowania jego aktywności, stosowanie nakazów i zakazów bez wyjaśnień w momencie, kiedy dziecko już czuje tego potrzebę. Przede wszystkim zły przykład rodziców wprowadza zamęt w rozeznanie dziecka i niszczy proces wychowania u samego jego podłoża. Rodzice chrześcijańscy, prócz metod i środków naturalnych, dysponują także środkami nadprzyrodzonymi. Korzystanie ze Słowa Bożego, kultu

²⁴ Por. A. Skreczko, *Znaczenie dwupodmiotowej relacji w wychowaniu dziecka*, „Studia nad Rodziną” 4 (2000), nr 1, s. 123–129.

²⁵ E. Wójcik, *Trzeba kochać, żeby żyć*, Warszawa 2000, s. 280.

liturgicznego i innych pomocy duchowych pomoże im dostrzec ich wielką odpowiedzialność przed Bogiem za wychowanie dzieci.

Przekazywanie rodzicom elementarnej wiedzy na temat natury i charakteru wychowania w rodzinie staje się bardzo pilne i nieodzowne, ponieważ nadal zauważa się wyraźny niedostatek publikacji rozpatrujących problemy struktury i funkcjonowania rodziny „normalnej”. Ścisły związek, zachodzący między strukturą środowiska rodziny i jego wychowawczym funkcjonowaniem, analizowany bywa najczęściej w pracach poświęconych różnorodnym odchyleniom od poprawności, jakie przejawia pedagogia współczesnej rodziny.

Rodzice nie mogą swemu dziecku dać wiary, mogą jednak promieniować wiarą i to stwarza w potomstwie gotowość do wiary, jakkolwiek ta gotowość nie u wszystkich jest jednakowa²⁶. Dzieci muszą wiedzieć i wyczuwać, że dla rodziców ogromne znaczenie ma istnienie Boga i że jest Ktoś, komu ufają nawet w najtrudniejszych momentach swego życia. W wychowaniu dziecka bywa czasem i tak, że poprzez działanie łaski Bóg sam wewnętrznie pociąga je ku religii, nawet jeśli rodzice są niepewni w swojej wierze. „Religijności nie przekazuje się metodą, jak gdyby napełniania naczynia, ale metodą jakby zapalania świecy od już płonącej świecy. Ogólnie mówiąc, celem wprowadzenia w zasady religijne jest nie tyle wiedza, (choć ma ona swoje znaczenie), ile miłość do Boga i bliźnich i trwała chęć do życia w obecności Boga i ku Bogu – przejawiające się w religijnych uczuciach, intencjach, dążeniach i praktykach”²⁷.

IV. Sposoby pedagogizacji

Ważną rzeczą jest wiedzieć nie tylko, co należy czynić, ale jak czynić i przy pomocy jakich metod i środków. Kształcenie rodziców pozostaje dla Kościoła ciągle jeszcze nowym terenem działalności. Nieustannie powraca pytanie: jakimi drogami Kościół ma iść? Duszpasterze i katecheci, włączeni w proces pedagogizacji rodziców, powinni uczynić przedmiotem stałej refleksji i wnikliwych dociekań nie tylko treść, ale i sposoby pedagogizacji. Korzystać przy tym powinni z doświadczenia pedagogów praktyków. Pedagogika rodziny²⁸, pedagogika dorosłych²⁹, katecheza dorosłych³⁰, jak też katecheza rodzinna³¹ wypracowały pewne metody pracy z dorosłymi, które należy

²⁶ Por. Tamże, s. 272.

²⁷ Tamże, s. 273.

²⁸ Por. J. Wilk, *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2002; S. Kawula, J. Bragieli, A. W. Janke (red.), *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Toruń 1998, s. 317–318.

²⁹ Por. O Czerniawska, *Kształcenie dorosłych a środowisko rodzinne*, Warszawa 1970; W. Szewczyk, *Uczenie się dorosłych*, w: W. Okoń (red.), *Teoria i praktyka upowszechniania wiedzy*, Warszawa 1979, s. 91–103; J. Nowak, A. Cieślak, *Edukacja dorosłych w Polsce i na świecie*, Warszawa 1982; L. Turowski, *Andragogika ogólna*, Siedlce 1993; T. Wujek (red.), *Wprowadzenie do pedagogiki dorosłych*, Warszawa 1992.

³⁰ Por. K. Misiaszek (red.), *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 2002; M. Majewski, *Aktualne wyzwania katechetyczne*, Kraków 1997.

³¹ E. Osewska, J. Stala (red.), *Drogi katechezy rodzinnej*, Poznań 2002.

uwzględnić w procesie wychowania rodziców. Jeśli Kościół chce wyjść naprzeciw potrzebom współczesnego człowieka, a musi to zrobić, by rzeczywiście nieść pomoc, powinien podjąć wysiłek organizowania kontaktu z rodzinami. Nie można bowiem zapominać, że wszelka praca duszpasterska, a także cała praca kształceniowa, jest w gruncie rzeczy tylko propozycją.

Kształcenie rodziców jest częścią ogólnego procesu kształcenia dorosłych i słusznie traktuje się je jako bodziec do dalszego samokształcenia. Jak oceniają pedagodzy, specjaliści z omawianej dziedziny, doskonalenie rodziców pod względem pedagogicznym w naszym kraju jest dość zaniedbane i realizuje się je połowicznie, dorywczo i to głównie drogą inicjatywy różnego rodzaju instytucji społecznych, w tym także parafii³². Obie strony współpracujące muszą dołożyć wysiłku i wzajemnie się wspierać, by osiągnąć wyznaczony cel. Niestety, w kręgach kościelnych pokutuje błąd, polegający na bezskutecznym przenoszeniu metod wychowania dzieci i młodzieży do pracy z dorosłymi.

Czas realizacji doskonalenia rodziców powinien przypadać na taki dzień i taką porę, które by zapewniły największą frekwencję. Wydaje się, że najodpowiedniejsza byłaby niedziela; czy każda, czy co druga w miesiącu, to już zależeć będzie od programu ułożonego przez miejscowych duszpasterzy. Wiadomo jednak, że trzeba wybrać któreś z nabożeństw w niedzielę, najbardziej dogodne dla rodziców i z nim powiązać konferencję o wychowaniu. Najpierw należy przygotować rodziców do takich konferencji drogą przekonania ich o potrzebie i konieczności pedagogizacji, a następnie rozpocząć cykl konferencji realizujących ją. Należy pamiętać, że będą i tacy spośród rodziców, którzy nie przyjdą; jeśli jednak należą do wspólnoty parafialnej, trzeba ich indywidualnie zaprosić, a kiedy i to nie skutkuje, trzeba ich odwiedzić i nawiązać z nimi kontakt w sposób delikatny i życzliwy, bez robienia im wyrzutów. Chodzi bowiem o to, ażeby możliwie wszystkich rodziców objąć informacją pedagogiczną.

Należy dążyć do tego, aby informacje o dziecku, rodzicach, o tym, co należałoby przekazać dziecku oraz o samym procesie wychowawczym, nie były przekazywane dopiero rodzicom, ale już kandydatom na przyszłych rodziców, czyli dorastającej młodzieży. Wydaje się też, że w konkretnej pracy pedagogizującej już etap wstępny kształcenia rodziców może odbiegać od powyższej tematyki. Należałoby na początku omawiać tematy aktualne, w miarę możliwości pokrywające się z zamówieniem społecznym.

Natomiast uświadamianie pedagogiczne młodzieży można realizować w punkcie katechetycznym lub w kościele, w czasie dla niej najodpowiedniejszym. Sposób duszpasterskiego przygotowania do małżeństwa i obowiązków rodzicielskich, w tym do wychowania potomstwa, wytyczają w Polsce instruk-

e Konferencji Episkopatu Polski, a zwłaszcza *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*. Ten ostatni dokument, opracowany przez Radę do Spraw Rodziny i wydany dnia 1 maja 2003 roku, jest wynikiem ustawicznej troski Kościoła w Polsce o małżeństwa i rodziny, podejmowanej od kilkudziesięciu lat. Zbiera i porządkuje zasady i praktyki stosowane w tym duszpasterstwie od dawna oraz proponuje nowe rozwiązania. Podstawowy wysiłek skierowany jest na to, by małżeństwa i rodziny były prawdziwie chrześcijańskie. Znaleźć w nim można konkretne wskazówki do pracy wychowawczej z rodzinami; mówi on m.in. o poradnictwie rodzinnym: „Wobec narastających zagrożeń małżeństwa i rodziny z jednej strony i wobec coraz trudniejszych wyzwań, stających przed rodzinami z drugiej, należy organizować pomoc rodzinom w odpowiednio szerokim zakresie. Jedną z form pomocy narzeczonym, małżonkom i rodzicom, jest kompetentne poradnictwo rodzinne, łączące fachowość doradców z ich osobistym świadectwem życia Ewangelią” (*Dyrektorium*, 37).

Poradnictwo jest ważnym elementem duszpasterstwa. Musi objąć całą strukturę rodziny, wszystkie jej elementy oraz role i funkcje, a nawet przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego. Wśród szerokiego zakresu zadań Katolickiej Poradni Rodzinnej wymienia się szczególnie: ukazywanie właściwego wymiaru miłości małżeńskiej i rodzinnej, kształtowanie postaw prorodzinnych; nauczanie zasad odpowiedzialnego rodzicielstwa; pomoc w rozwiązywaniu konfliktów małżeńskich i rodzinnych oraz problemów wychowawczych i religijnych³³. Dlatego poradnia, jeśli ma skutecznie pomagać rodzicom w pracy nad wychowaniem dzieci, winna być poradnią nie tylko dla nich samych, ale i dla ich dzieci. Poradnia powinna im w tym pomóc nie tylko wtedy, gdy się do niej zgłoszą rodzice, ale też wychodzić im naprzeciw. Episkopat poleca, aby »w każdej parafii zadbać o umieszczenie w programie duszpasterskim katechez, głoszonych systematycznie małżonkom i rodzicom, np. co miesiąc« (*Dyrektorium*, 52). Proboszcz może, a nawet powinien, co jakiś czas zlecać przeprowadzenie takiego spotkania pracownikom poradni, dobrze przygotowanym do omawiania problemów komunikacji małżonków ze sobą i z dziećmi, do pomocy w rozwiązywaniu ich kłopotów małżeńskich i wychowawczych oraz do wspierania ich na drodze chrześcijańskiego życia radą i świadectwem.

Jeżeli chodzi o inne metody pracy wychowawczej z rodzicami stosuje się najczęściej: rozmowę indywidualną, odczyt, wykład, pogadankę, film, dyskusję oraz opracowywanie literatury pedagogicznej³⁴. W pedagogizacji chodzi bowiem głównie o budzenie postawy rodziców do wytrwałego poszukiwania i celowej nieustępliwej walki o polepszenie sytuacji rodzinnej. A sprawić to może aktywna dyskusja czy pogadanka. W parafialnej i diecezjalnej pedagogizacji rodziców te metody pracy będą prawdopodobnie bardziej skuteczne niż

³² Por. S. Kawula, *Kultura pedagogiczna rodziców jako czynnik stymulacji rozwoju i wychowania młodego pokolenia*, w: S. Kawula, J. Bragieli, A. W. Janke (red.), *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Toruń 1998, s. 317–318.

³³ Por. G. Koszałka, *Poradnictwo rodzinne. Organizacja i przygotowanie kadr*, „Sprawy Rodziny” 2003, nr 61–62, s. 111–117.

³⁴ Por. K. Kotłowski, *O pedagogicznym kształceniu rodziców*, Warszawa 1968, s. 129–157.

wykład, odczyt czy konferencja. Innymi sposobami pracy, od dawna z powodzeniem stosowanymi i przynoszącymi oczekiwane skutki, są ćwiczenia rekolekcyjne, dni skupienia i nabożeństwa przygotowywane specjalnie dla rodziców³⁵. Mogą one być związane oprócz stałych, z góry wyznaczonych terminów, z uroczystością Św. Rodziny, dniem Pierwszej Komunii Św., Dniem Matki itp.

Otwartym zadaniem jest ustalenie, kto ma udzielać informacji o dziecku, rodzicach czy procesie wychowania rodziców i kandydatów na rodziców. Jak twierdzą niektórzy autorzy, powinny to być osoby znające zagadnienia zarówno od strony teoretycznej, jak i praktycznej, a jednocześnie cieszące się wysokim autorytetem w danym środowisku. Aby jednak duszpasterstwo rodziny mogło przynosić owoce, powinny się weń włączyć wszyscy, którzy mają bezpośredni lub pośredni kontakt z rodzicami.

Pedagogizacja rodziców, propagowana przez Kościół, jest jedną z form pracy duszpasterskiej, dlatego też pracę tę mogą prowadzić, na mocy sakramentów chrztu i bierzmowania, nie tylko duchowni, ale i świeccy dobrze do tego przygotowani. Osoby zajmujące się prowadzeniem pedagogizacji powinny być do tej pracy odpowiednio przygotowane³⁶. Winni to być ludzie o wysokim poziomie etycznym. Do niejednego zadania osoba świecka bywa bardziej pożądana niż duchowna, zwłaszcza w zakresie medycyny, psychologii czy innej specjalności dotyczącej życia świeckiego. Rozmaitość prelegentów, fachowo przygotowanych, doda powagi i znaczenia samej pedagogizacji, która być może urośnie do rangi ogólnej i powszechnej.

Zakończenie

Na rodzicach spoczywa główny ciężar odpowiedzialności za wychowanie dziecka. Z poczucia tej odpowiedzialności powinno płynąć ich zainteresowanie sprawami właściwego wychowania potomstwa. Zadanie to bowiem jest sztuką wymagającą dużych umiejętności. Rodzice więc nie mogą polegać w tym względzie wyłącznie na swoich zdolnościach wrodzonych. Powinni stale doskonalić i zdobywać umiejętności wychowawcze, jak i wszelkie inne rodzaje umiejętności. Tymczasem wychowanie dzieci jest dziedziną, do której niewielu rodziców przygotowuje się w sposób systematyczny. Nierzadko ich świadome, intencjonalne zabiegi wychowawcze są w sprzeczności z ich postępowaniem i stylem życia, a wtedy są nieskuteczne.

W niniejszej pracy sugerowano więc, by pomoc rodzicom w zakresie wychowywania potomstwa niósł także Kościół. Niewielu, niestety, pedagogów zajmujących się tą problematyką wymienia go jako podmiot realizujący tego typu działalność. Tymczasem oczywistym zadaniem Kościoła winno być

organizowanie poradnictwa i pedagogizacji rodziców oraz kandydatów na rodziców przy parafiach, dekanatach czy diecezjach. W niniejszym opracowaniu wykazano, że Kościół ma prawo i obowiązek to czynić. Kompetentna i długofalowa pomoc ma uświadomić rodzicom potrzebę pedagogizacji oraz zapoznać ich z zobowiązaniami płynącymi z zawarcia sakramentu małżeństwa, przekazać wiedzę o dziecku, o nich samym jako wychowawcach oraz o wychowaniu. Wiedza ta zapewne zmieniłaby ich stosunek do siebie i dziecka oraz do modyfikacji metod i środków wychowawczych. Byłaby to wielka szansa dla rodziców, jak też dla samego dziecka, a pedagodzy i duszpasterze mogliby po pewnym czasie spodziewać się odnowy rodziny oraz lepszej realizacji rodzicielskiego powołania przez małżonków.

³⁵ T. Kukołowicz, *Pedagogizacja rodziców w duszpasterstwie parafialnym*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 15 (1965), s. 70–71.

³⁶ Por. A. Skreczko, *Przygotowanie przyszłych kapłanów do duszpasterstwa rodzin w warunkach współczesnych*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyń–Łomża” 17 (1999), s. 121–134.

S. Jolanta Olech

USJK Warszawa

ŻYCIE ZAKONNE W EUROPIE WOBEC ZACHODZĄCYCH ZMIAN POLITYCZNYCH

MONASTIC LIFE IN EUROPE IN THE FACE OF POLITICAL CHANGES

Monastic life and consecrated life are a part of the universal Church that wishes to live and serve the Church, to be for her and with her, not leading a policy of one's own in any area. Their desire is to communicate to contemporary man the message of Jesus by the life of its members and pastoral initiatives. This kind of life is subject to the joys and difficulties that touch the whole Church and every believer. Clearly, consecrated life has its own specific character and identity, its proper place and its difficulties, but always within the Church. The article presents first the situation of the Church and monastic life in a Europe on its way to unification, and secondly it attempts to address the following question: does monastic life meet new expectations and how does it strive to realize them?

Życie zakonne, życie konsekrowane jest częścią Kościoła powszechnego, pragnącą żyć i służyć w Kościele, dla Kościoła i z Kościołem. Nie prowadzi własnej polityki w żadnym kierunku. Pragnie życiem swych członków i pracą duszpasterską mówić współczesnemu człowiekowi o przesłaniu Chrystusowym, zawierzonym Kościołowi. Doświadczą tych samych radości i trudności, jakie są udziałem całego Kościoła i każdego wierzącego dzisiaj. Oczywiście, życie konsekrowane ma swą specyfikę i tożsamość, swe pola działania i własne trudności, ale zawsze wewnątrz Kościoła. Dlatego na początku pragnę przypomnieć w krótkich słowach o sytuacji Kościoła w jednoczącej się Europie.

Współczesna Europa

Europa jest bardzo zróżnicowana pod każdym względem. Jako kontynent nie ma granic do końca sprecyzowanych, a zdaniem historyka Normana

Daviesa nie sposób jej granic określić, szczególnie od strony wschodu i południowo-wschodu. Historycznie rzecz biorąc, na tożsamość Europy składały się różne narody, kultury, tradycje i wyznania religijne. Z punktu widzenia politycznego – po zakończeniu podziału na dwa antagonistyczne bloki – większość krajów ma rządy mniej lub bardziej demokratycznie wybierane i systemy parlamentarne wielopartyjne, choć o różnych odcieniach ideologicznych. Większość też oscyluje w wyborach (włącznie z krajami tzw. ugruntowanej demokracji) między rządami o tendencjach lewicowych i prawicowych. Kilkukadencyjne rządy jednego ugrupowania z reguły niemal kończą się zwycięstwem opozycji. Wydaje się też, że programy zarówno lewicy, jak i prawicy, szczególnie w dziedzinie gospodarczej i społecznej, są do siebie bardzo podobne i coraz bardziej tracą właściwie sens tradycyjne podziały polityczne. Duże partie, pretendujące do władzy, różnią się coraz częściej raczej swą postawą wobec wartości, stosunkiem do mniejszości różnego typu, etyki, problemu tożsamości narodowej. W chwili obecnej bardzo silna jest tendencja liberalna i – jak widzieliśmy w ostatnich tygodniach – dążenie niektórych państw do pełnienia roli wiodącej w nowej Europie.

Ogólną liczbę ludności w Europie szacuje się na ok. 750 milionów. Więcej niż połowa mieszkańców Europy – ok. 350 milionów – jest dziś członkami Unii Europejskiej, skupiającej 15 krajów najbardziej rozwiniętych ekonomicznie. Za kilka miesięcy dołączy do nich 10 krajów, a w następnej kolejności – jeszcze dwa. Wtedy liczba mieszkańców UE dojdzie do ok. 500 milionów. Od strony demograficznej jednak procent tzw. „rdzennych Europejczyków” zmniejsza się. Przyrost naturalny w wielu krajach (w tym i w Polsce) jest na poziomie zerowym albo też poniżej zera. Coraz liczniejsze stają się grupy etniczne z innych kontynentów i kultur (Afryka, Azja), przychodzące do Europy wraz z emigracją zarobkową.

W dziedzinie ekonomii obserwujemy dużą rozpiętość między ugruntowaną i w zasadzie, mimo wszystko, dobrą sytuacją ekonomiczną wielu krajów Europy Zachodniej a stanem ciągłego kryzysu i wręcz biedy w krajach dawnych demokracji ludowych.

Myśląc „Europa”, myślimy przede wszystkim o tej części, którą stanowi obecnie Unia Europejska wraz z krajami kandydującymi. To właśnie problem Unii wyznacza dzisiaj to *novum* w sytuacji naszego kontynentu.

Warto pamiętać, że idea jednoczącej się Europy nie jest nowa, powracała w jej historii poczynając od *pax Romana* czasów antycznych po idee Karola Wielkiego i *christianitas* średniowiecza. Współczesna idea zjednoczenia zrodziła się w sercach chrześcijańskich polityków (Robert Schuman i Jean Monnet z Francji, Konrad Adenauer z Niemiec, Alcide de Gasperi z Italii) po doświadczeniach II wojny światowej. Oczywiście, proces dochodzenia do jedności nie był i nie jest łatwy ani jednoznaczny. Stawia nam ciągle na nowo pytania o fundamenty tej jedności, o skutki globalizacji z niej wynikające, o „fizjonomię” Unii (supermocarstwo czy ojczyzna ojczyzn). Kościół od początku istnienia Unii podejmuje wielorakie starania o to, aby jedność narodów

europejskich była budowana na wartościach, a nie tylko na ekonomii i wolnym rynku. Ojciec Święty wielokrotnie o tym mówił, ostatnio np. na noworocznym spotkaniu z Kurią Rzymską. Minione miesiące pokazały też, jak bardzo trudno o klarowne uznanie i potwierdzenie tych korzeni, a także jak ważne jest wypracowanie trwałego i solidnego fundamentu prawnego, aby losy Unii nie były uzależnione od ludzi i interesów partykularnych.

Kościół i wyznania

Obeenie w całej niemal Europie Kościoły w zasadzie (także i w tej dziedzinie są różne odcienie konkretnej rzeczywistości) cieszą się wolnością. Mogą istnieć i pracować bez większych przeszkód.

„Unia Europejska nie przyznaje sobie kompetencji w sprawach religijnych. Prawo nie reguluje wewnętrznych spraw konkretnych wspólnot i Kościołów ani nie utożsamia się z którymkolwiek z nich. Unia Europejska, podobnie jak demokratyczne państwo prawne, szanuje wolność religii i przekonań na zasadach równych dla wszystkich. Neutralna pod względem religijnym, światopoglądowym, nie jest jednak strukturą neutralną aksjologicznie, czyli obojętną pod względem uznawanych wartości, tradycyjnie ożywianych i pielęgnowanych przez Kościoły. Do tych wspólnych wartości podstawowych zalicza się również wolność religijną, a także publiczną i zbiorową wolność wspólnot religijnych”.

Stosunek Unii Europejskiej wobec Kościołów i wspólnot religijnych najpełniej określa tzw. „klauzula kościelna”, zawarta w Traktacie Amsterdamskim z 1997 roku. Podkreśla ona też słuszną autonomię państwa i Kościoła. W praktyce te wzajemne relacje układają się różnie w różnych krajach. Wyodrębnia się w zasadzie trzy modele wzajemnych relacji:

1. Ostra separacja (zdecydowana opozycja). Taki model występuje np. w prawodawstwie Francji. Konstytucyjna zasada świeckości państwa jest tam interpretowana w duchu oświeceniowego laicyzmu. Kościołom nie przyznaje się podmiotowości publiczno-prawnej. Ich formalno-prawny status, jako prywatnych stowarzyszeń kultowych, zależy od jednostronnych decyzji władzy świeckiej. Współczesna polityka, prowadzona w duchu praw człowieka, przynosi na ogół osłabienie tej antykościelności. Religię nadal traktuje się jednak jako sferę prywatną, a wspólnotowy charakter wiary religijnej nie jest podstawą do jej wspierania.

2. Przyjazny rozdział. Taki model występuje w prawie wyznaniowym krajów i regionów obszaru języka niemieckiego (Niemcy, Austria, Lotaryngia, francuska Alzacja) oraz w krajach romańskich (Włochy, Hiszpania, Portugalia, a obecnie też i Polska). U jego podstaw leżą dwustronne umowy o charakterze konkordatowym, określające stosunki państwa z Kościołami w duchu przyjaznej separacji i wielostopniowej współpracy. Świeckość państwa rozumie się tu jako jego neutralność światopoglądową i względną autonomię sfery politycznej, nie zaś jako antykościelny laicyzm. Państwo w konstytucji nie absolutyzuje człowieka (zapis o „odniesieniu do Boga” lub *invocatio Dei*). Kierując się

zasadą nieidentyfikacji z określonymi wspólnotami wyznaniowymi, respektuje ich niezależność i autonomię, gwarantuje wolność przekonań i praktyk religijnych. W dziedzinach, w których sprawy religijne i świeckie przenikają się, dla wspólnego dobra obywateli państwo okazuje gotowość do współdziałania z Kościołami na zasadzie partnerskiej. W regulacjach prawnych bierze się przy tym pod uwagę siłę społeczno-polityczną Kościołów, różny stopień ich zaangażowania społecznego i znaczenia publicznego.

3. Unifikacja. Taki model stosunków między państwem a Kościołem, zbliżony do modelu państwa wyznaniowego lub Kościoła państwowego (narodowego), reprezentują niektóre kraje członkowskie Unii Europejskiej, jak tradycyjnie protestanckie: Wielka Brytania, Dania i Szwecja oraz prawosławna Grecja. Kościelne instytucje prawne i systemy finansowe w tych państwach nie są niezależne. Decyzje polityczne państwa ingerują w wewnętrzne sprawy Kościoła, zaś Kościół zachowuje historycznie określoną obecność w strukturach państwa. Dziś jednak te historyczne więzy i regulacje prawne stopniowo ulegają zmianie.

Pod względem prawnym Kościoły mają zagwarantowaną w prawie unijnym podmiotowość prawną i ochronę sądową. Dotyczy to zarówno wolności religijnej w wymiarze indywidualnym, jak i instytucjonalnym. Trzeba dodać, że dzisiejszy stan prawny w tej kwestii jest skutkiem długiej i niełatwej ewolucji i zdecydowanej postawy Kościołów. Atmosfera wokół problemów religii i Kościołów nie jest bowiem we władzach Unii, eksponujących zasadę laickości, zbyt ciepła, choć – zdaniem ks. prałata Trianora, sekretarza generalnego COMECE – „przez 13 lat pracy COMECE udało się dokonać olbrzymiego przełomu w postrzeganiu Kościoła i jego roli przez Parlament Europejski”.

Bezpieczeństwo prawne instytucji nie zawsze idzie w parze z troską o zachowanie tradycji i wartości chrześcijańskich: „W nowej zjednoczonej Europie traktuje się problemy wiary religijnej w sposób paternalistyczny, tolerując je w takim stopniu, w jakim nie prowadzą one do napięć kulturowych czy konfliktów sumienia”.

Pod względem religijnym największą wspólnotę stanowi nadal Kościół katolicki (według statystyk 40% Europejczyków określa siebie jako katolików) i wraz z różnymi wyznaniem protestanckimi oraz prawosławiem chrześcijaństwo nadal stanowią większość. Stopień obecności tych Kościołów jest też bardzo zróżnicowany przede wszystkim ze względów historycznych (odradzające się Kościoły w krajach Wschodu, tradycyjnie protestancka Północ, prawosławie w Grecji itp.), ale też wiąże się z procesami sekularyzacyjnymi. Najbardziej „religijne”, przynajmniej pod kątem przynależności do poszczególnych Kościołów (powyżej 90% populacji), pozostają takie kraje, jak: Włochy, Portugalia, Hiszpania, Polska, Finlandia (protestantyzm) czy Grecja (prawosławie). Najmniej deklarujących się jako wierzący jest w Holandii, Niemczech, W. Brytanii (niewiele ponad 60% populacji).

Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat znaczącą siłą, szczególnie w niektórych krajach, staje się islam. Zwiększają się wpływy religii Wschodu

(modny np. we Francji buddyzm) i najprzeróżniejszych sekt, które przyciągają coraz więcej wyznawców. Według specjalistów od problemu, jednak „w całej Europie ok. 30% praktykuje jakąś religię”, a tylko 7% stanowią zadeklarowani ateści. Oznacza to, że ponad połowa Europejczyków to prawdziwe laboratorium dla różnych wierzeń „alternatywnych” i odmian często *magicznego myślenia*. Zwiększa się też systematycznie liczba tych, którzy deklarują brak związku z jakimkolwiek kościołem. Wspomniany tu socjolog pisze: „jesteśmy świadkami istnie kopernikańskiej rewolucji w świadomości religijnej. To już nie instytucje przekazują wiernym przesłanie, ale jednostki wybierają z tradycji to, co im odpowiada: przynależność tożsamościową lub kulturową, wiarę, praktyki, wskazówki etyczne, poczucie wspólnotowości...”. Oczywiście, są to hipotezy i próby opisanie współczesnej sytuacji religijnej, ale chyba widzimy podobne tendencje i w naszej rzeczywistości.

Taką próbę opisanie współczesności pod kątem religijności podjęto też w czasie II Synodu na temat Europy. Biskupi wskazywali na znaczące przemiany w tej dziedzinie, wśród których najbardziej niepokojące są silne procesy sekularyzacyjne, pojmowane jako odchodzenie od wartości związanych z wiarą i postrzeganiem człowieka w perspektywie Boga, pewna nieufność, a nawet chłodny dystans wobec Kościoła jako instytucji, rozryw między deklarowaną wiarą (często wybiórczo traktowaną) a etyką i normami moralnymi z niej wynikającymi. Szukano też przyczyn takiego stanu rzeczy. Do najważniejszych skutków dokonujących się na przestrzeni ostatniego wieku przemian kulturowych i mentalnościowych dokument *Ecclesia in Europa* zalicza: utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, „której towarzyszy obojętność religijna, agnostycyzm”. Ma się wrażenie, że wielu Europejczyków żyje „bez duchowego zaplecza, nieczym spadkobiercy, którzy roztrwonili pozostawione im przez historię dziedzictwo. Odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne”. Stąd rodzi się często lęk przed przyszłością („bardziej się boimy przyszłości, niż jej pragniemy”), a z nim – wewnętrzna pustka, utrata sensu życia, której przejawami są m.in.: dramatyczny spadek urodzeń, zmniejszenie liczby powołań, trudności w podejmowaniu definitywnych wyborów życiowych – również co do małżeństwa. Współczesne prądy filozoficzne dążą do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa ze wszystkimi jej konsekwencjami w dziedzinie filozofii teoretycznej i praktycznej filozofii życia, relatywizmu, pragmatyzmu i cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego. „Europejska kultura sprawia wrażenie »milczącej apostazji« człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”. Jednym ze skutków tej sytuacji jest fragmentaryzacja egzystencji ludzkiej: poczucie osamotnienia, mnożące się podziały i kontrasty, kryzys rodziny i słabość samej koncepcji rodziny, powracające konflikty etniczne i odradzające się postawy rasistowskie, a nawet napięcia międzyreligijne; egocentryzm jednostek i grup; niepokój o to, aby globalizacja nie poszła w kierunku spychania najsłabszych i najuboższych na margines; coraz mniej

przejawów solidarności międzyludzkiej. Ponieważ jednak człowiek nie może żyć bez nadziei, szuka jej bezskutecznie w *przestrzeni ziemskiej* (obietnice raju na ziemi dzięki nauce, różne formy mesjanizmu, poszukiwania ezoterycznych form duchowości, np. New Age, fascynacja duchowością Wschodu, narkotyki, formy millenaryzmu i in.).

Oczywiście, ta diagnoza wskazuje przede wszystkim na punkty słabe i jest częściowym opisem sytuacji. Istnieje wiele pozytywnych elementów naszej współczesności i wspomniany dokument szeroko o nich mówi. Ta diagnoza w różnym też stopniu odnosi się do poszczególnych krajów i części kontynentu. Wszędzie jednak widzimy przynajmniej jej niektóre elementy. „Wielki wychowawca” współczesności, jakim są mass media sprawia, że także i w tej dziedzinie następuje szybki proces globalizacji. Upowszechniają się nie tylko style bycia i zachowania, ale też styl myślenia i przyzwolenie na odchodzenie od wartości (np. sprawa poszanowania życia, małżeństwa i rodziny) oraz zasad etyki chrześcijańskiej, nawet w krajach tradycyjnie chrześcijańskich.

We wspomnianym dokumencie Ojciec Święty i Biskupi dokonują jednocześnie pewnego obrachunku wewnętrznej sytuacji Kościoła (poglądy i mentalność daleka od tradycji i nakazów Ewangelii, przejawy zeświecczenia, utrata pierwotnej wiary, kompromisy z logiką tego świata, utrata pierwotnej miłości) i przypominają, że „Jezus Chrystus wzywa do nawrócenia się w pierwszym rzędzie nasze Kościoły w Europie, by na nowo urzeczywistniały swe prawdziwe oblicze jako wspólnoty, która żyjąc w komunii ze Zmartwychwstałym, jest Jego rzeczywistym objawieniem”.

Życie konsekrowane

W Europie jest ono rzeczywistością bardzo złożoną. Określeniem tym obejmuje się wszystkie formy: od pustelników i dziewic konsekrowanych poprzez różne formy życia zakonnego monastycznego i tzw. czynnego, stowarzyszeń apostołskich po instytuty świeckie.

W Europie mamy dziś w przybliżeniu 441 500 mężczyzn i kobiet, żyjących we wspólnotach zakonnych (ok. 62 500 zakonników księży, 21 000 braci zakonnych i 357 800 zakonnice). Ich liczba spada z roku na rok, i to od przynajmniej 25 lat, i nie wydaje się, aby ten proces uległ w najbliższej przyszłości zahamowaniu. Najwięcej liczbowo osób konsekrowanych mają nadal Hiszpania i Włochy. W małych krajach lub w krajach diaspory liczba osób konsekrowanych jest mała, rzędu kilkudziesięciu do kilkuset członków (np. w Finlandii – ok. 50 osób).

Jeśli chodzi o Polskę, mamy ok. 24 000 zakonnic w kraju i ok. 1 500 poza Polską (na Wschodzie, w krajach misyjnych i w innych krajach, przede wszystkim Europy) oraz ok. 10 000 zakonników w kraju i ponad 3 200 poza Polską, żyjących w ponad 100 zgromadzeniach żeńskich, 80 klauzurowych i 78 zgromadzeniach męskich. W najlepszej kondycji, pod względem wzrostu liczby nowych członków, są w Polsce niektóre zakony kontemplacyjne (np. karmelitańskie).

W Europie zakony tzw. czynne, pracujące apostołsko, na przestrzeni ostatnich lat zmniejszyły znacznie swoją liczebność. Proces ten, choć w mniejszym stopniu, jest obecny również w Polsce, szczególnie w odniesieniu do zgromadzeń żeńskich. Powstają jednocześnie nowe zgromadzenia, często o charakterze kontemplacyjno-czynnym lub też skupiające mężczyzn, kobiety i małżeństwa. W niektórych ruchach odnowy (np. *Comunione e liberazione*, *Chemin Neuf*) powstają, wewnątrz ruchów, wspólnoty życia konsekrowanego. Wszystkie one są na początku swej drogi, pełne dynamizmu i zapału.

Trudno tu mówić o przyczynach takiego stanu rzeczy. W każdym razie brak lub zmniejszenie liczby powołań, starzenie się zgromadzeń ma swój bardzo konkretny wpływ na ich świadomość, posługę apostołską, a także na obecność w różnych inicjatywach Kościoła. Wiele zgromadzeń, szczególnie na Zachodzie, przeorganizowuje swe struktury, rezygnuje z prowadzenia tradycyjnych dzieł i szuka nowych terenów swego świadectwa i duszpasterstwa.

W każdym kraju, gdzie są obecnie instytuty życia konsekrowanego w większej liczbie i mają ugruntowane struktury organizacyjne, istnieją od Soboru Watykańskiego II konferencje przełożonych wyższych, których zadaniem jest działanie na rzecz budowania jedności i tworzenia komunii. Najczęściej zakony żeńskie i męskie mają oddzielne konferencje, choć zawsze ściśle ze sobą współpracujące; w niektórych krajach, np. w Hiszpanii, istnieje jedna konferencja, skupiająca zarówno zakonnice, jak i zakonników. Modele funkcjonowania są też różne i podobne jednocześnie, ponieważ podobne są cele i zadania. Na poziomie europejskim instytuty życia konsekrowanego mają swoją unię, zrzeszającą konferencje przełożonych wyższych, z siedzibą w Brukseli (UCESM – Unia Europejskich Konferencji Przełożonych Wyższych). Usytuowanie w Brukseli pozwala na śledzenie z bliska prac Unii Europejskiej i na współpracę z innymi organizacjami kościelnymi. Członkowie Unii, reprezentowani przez przewodniczących i sekretarzy konferencji krajowych, spotykają się co dwa lata na zebraniach plenarnych, organizowanych w różnych krajach.

Po upadku komunizmu w życiu zakonnym europejskim dała się zauważyć wzmożona mobilność, szczególnie na Wschód. Dotyczy to zakonnic i zakonników z Polski, którzy często starali się wspomóc odradzające się życie zakonne w krajach postkomunistycznych, ale także zgromadzeń z Europy Zachodniej, osiedlających się w Polsce i w innych krajach z tego bloku. Na przykład w Polsce w ciągu ostatnich 20 lat osiedliło się ponad 50 zgromadzeń z Europy Zachodniej, ale też z Dalekiego Wschodu (Japonia, Filipiny) i Ameryki Południowej.

Sytuacja, w jakiej znajduje się życie zakonne w Europie na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci, nie zawsze oznacza kryzys w sensie negatywnym, lecz może być wyzwaniem do odnowy, re-fundacji, jak się dziś chętnie mówi, do przemyślenia na nowo swego miejsca i zadań, a przede wszystkim odnowienia zapału i odwagi w podejmowaniu wyzwań współczesności na wzór założycieli. W ostatnich dniach Ojciec Święty, przemawiając do biskupów francuskich,

przybyłych *ad limina*, mówił: „kryzys, który przechodzi życie konsekrowane dziś, nie oznacza, że staje się ono mniej potrzebne Kościołowi i światu. Wszystkie jego formy bowiem, stare i nowe, są darem Bożym dla Kościoła. Zamiast wpadać w zniechęcenie, trzeba stawić czoło tej sytuacji z pokorą i odwagą. Młode pokolenia potrzebują świadków, którzy wzywają ich do życia Ewangelią i wspólną służbą braciom”.

W przeszłości

Wkład życia zakonnego w ewangelizację Europy, w tworzenie jej chrześcijańskiej tożsamości, a także w budowanie jej wymiaru społecznego, a nawet politycznego, jest bardzo duży, choć może nie do końca znany. We wszystkich niemal dziedzinach, od uprawy roli i rzemiosła, poprzez różne dziedziny ekonomii (np. sławne czeki podróżne templariuszy), szkolnictwo, naukę, sztukę, muzykę i kulturę, różne formy pomocy społecznej i opieki nad potrzebującymi – zakony odgrywały z reguły kluczową rolę. Co więcej, wyprzedzały często współczesne społeczeństwo, wychodząc naprzeciw potrzebom, o których nikt nie myślał. Co by się ostało, np. z kultury antyku, bez mnisich bibliotek i skryptoriów, przechowujących cenne dzieła i przepisujących je na użytek współczesnych? Kiedy ubodzy mieliby dostęp do szkolnictwa, gdyby nie szkoły organizowane przez zakony, także i żeńskie? Zakonom zawdzięczamy początki szpitalnictwa, opiekę nad biednymi, nad opuszczonymi dziećmi, troskę o obronę, promocję i formację kobiety. Można by mnożyć przykłady z wielu innych dziedzin życia społecznego. Mają w tym swój udział wszystkie instytuty życia kościelnego. Wystarczy wspomnieć pracę różnych odmian zakonu benedyktyńskiego, zakonów żebraczych w średniowieczu, wkład zakonów starych i nowych w okresie potrydenckim (np. jezuitów czy urszulanek), aż do współczesnych niemal czasów. W końcu XIX i na początku XX wieku Pan Bóg powołał do życia bardzo liczne zakony, szczególnie żeńskie, aby swą pracą ogarnęły te dziedziny życia, wstrząsanego procesami przekształcającej się w kraje przemysłowe Europy, których państwo i społeczeństwo nie ogarniało (np. opieka nad wewnętrzną emigracją młodych ludzi ze wsi w poszukiwaniu pracy w mieście, emigracja zarobkowa, promocja i kształcenie kobiety).

Trudno tu poszerzać ten temat. Nie bez racji patronami Europy są osoby konsekrowane: św. Benedykt, św. Cyryl i Metody – misjonarze krajów słowiańskich, św. Teresa Benedykta od Krzyża, św. Katarzyna ze Sieny (należała do trzeciego zakonu dominikańskiego). Św. Brygida Szwedzka, choć sama nigdy nie włożyła habitu, była założycielką zakonu, który przetrwał do dziś.

Nie chodzi tu o to, aby tylko „wspominać i opowiadać chwalebą przeszłość”, ale dobrze jest o niej pamiętać, aby spojrzenie na teraźniejszość dokonywało się w perspektywie włączenia się w budowanie dzisiejszej historii, czerpiąc z przeszłości inspiracje i zachętę.

Kościół oczekuje

Kościół oczekuje od życia zakonnego, ze względu na jego specyficzne miejsce w swej strukturze, szczególnego, jak dziś chętnie się mówi – radykalnego, zaangażowania w te wszystkie zadania i cele, jakie sam sobie stawia we współczesnej rzeczywistości. Wypowiedzi Ojca Świętego skierowane do zakonników, dokumenty Kościoła, zarówno ogólne, jak choćby adhortacja *Ecclesia in Europa*, jak i dokumenty szczególnie kierowane do osób konsekrowanych, przedstawiają bardzo jasną i spójną wizję ich miejsca i zadań we współczesnym świecie. Trudno byłoby cytować wszystkie dokumenty, powołam się tylko na niektóre, syntetyzując najważniejsze wyzwania w czterech punktach, tak jak to czyni adhortacja *Ecclesia in Europa*: „posługa świętości, proroctwa, działalności ewangelizacyjnej i służby współczesnemu człowiekowi”.

1. To Bóg wybiera i powołuje niektórych chrześcijan, „aby szli za Chrystusem »bardziej z bliska«, poświęca ich [konsekracja przez śluby] i posyła na świat, by naśladowali bardziej radykalnie Chrystusa i kontynuowali Jego misję. Chrystus ma być »wszystkim« w życiu zakonnika, a jego drogą – upodobnienie do Chrystusa, przemiana życia, całkowite stosowanie się do nakazów Ewangelii”. Dlatego też, jak często mówi Papież, najważniejsze jest i – to ważniejsze niż konkretne formy pracy – świadectwo życia osób konsekrowanych, wierność swemu powołaniu, bycie rzeczywiście i w sposób czytelny świadkami Chrystusa, ludźmi, którzy przez swoje życie „czynią Go obecnym i działającym w świecie dla zbawienia ludzi”. W ten sposób świadectwo staje się jednocześnie misją, głoszeniem Chrystusa.

W innych słowach, odwołując się do programu pasterskiego zarysowanego w *Novo millennio ineunte*, zasadniczym zadaniem zakonów w dzisiejszym świecie jest głoszenie swym życiem „absolutnego prymatu Boga przez całkowity dar z siebie, nieustanne nawracanie się i ofiarowanie życia ze względu na miłość Boga”, a więc życie ukierunkowane na świętość i pokazujące, że jest ona możliwa do osiągnięcia w codzienności życia.

Powinno to być swoistą odpowiedzią na zapotrzebowanie współczesności na duchowość, na sacrum, w świecie „zagrożonym przez zalew spraw nieważnych i przemijających”.

2. Wymiar prorocki życia zakonnego to bycie znakiem, który wyraża się przez świadectwo pierwszeństwa Boga i wartości ewangelicznych w życiu człowieka. „Na mocy tego prymatu nie można postawić niczego ponad osobistą miłość do Chrystusa i do ubogich, w których On żyje”. Z umiłowania Boga i wsłuchiwania się w Jego słowo płynie pragnienie głoszenia Jego woli życiem, słowami i czynem; występowania przeciw złu i grzechowi; obrony praw Bożych, a więc i ludzkich.

W tej perspektywie Jan Paweł II ukazuje śluby zakonne jako swoistą alternatywę dla współczesnej kultury: prymat miłości i czystości – jako świadectwo mocy Bożej w człowieku i przeciwstawienie się kulturze hedonistycz-

nej, sprowadzającej płciowość ludzką do rangi zabawy i towaru; ewangeliczne ubóstwo, solidarność i miłosierdzie, opcja na rzecz ubogich – jako przeciwstawienie się materialistycznej żądzy posiadania; posłuszeństwo – jako tajemnica posłuszeństwa wobec woli Bożej i stopniowego zdobywania prawdziwej wolności, jako przeciwstawienie się takiemu pojmowaniu wolności, które oddziela ją od jej konstytutywnej więzi z prawdą i z normą moralną.

W tej perspektywie postrzega się też życie wspólnotowe jako świadectwo ewangelicznego braterstwa, „laboratorium” życia i relacji między ludźmi, których wiąże wspólne pragnienie służenia Bogu i człowiekowi i ciągle ponawiana gotowość do pokonywania przeciwności i oczyszczania serc i dusz; ukazanie możliwości „integracji różnych wartości przez przewyżczanie przeciwności”, aby budować jedność w wielorodności, słusznie rozumianą tożsamość w pluralizmie. Życie we wspólnotach wielonarodowych i wielokulturowych może stać się znakiem dla świata, że prawdziwe braterstwo jest możliwe.

W tej perspektywie Ojciec Święty podkreśla ważne w życiu zakonnym, ale i w każdym życiu, problemy zgodności przepowiadania z życiem, posłuszeństwa Kościołowi, wierności – nawet gdyby wymagała męczeństwa.

W tej perspektywie też Kościół, nawiązując do pierwotnych zamiarów i intuicji założycieli, wzywa zakonników do uczynienia opcji na rzecz szeroko pojętych ubogich naczelną zasadą wyboru.

3. Działalność ewangelizacyjna. Sądę, że nie ma potrzeby wymieniania dziedzin obecności zakonników w duszpasterstwie Kościoła i konkretnego posługiwania w różnych sferach życia. Są oni obecni na bardzo szerokiej płaszczyźnie działań Kościoła. Być może nie jesteśmy tak twórczy, jak kiedyś, i niewątpliwie instytucje świeckie, od państwa począwszy, przejęły wiele dziedzin życia społecznego i kulturalnego, tradycyjnie „obsługiwanych” przez zakony. Jesteśmy małą częścią kościelnej i społecznej rzeczywistości. Mimo to i biorąc pod uwagę potencjał ludzi, jakim zakony dysponują, ich wkład pozostaje duży. Kościół oczekuje kontynuacji tych dzieł, szczególnie w dziedzinie tworzenia centrów duchowości i pomocy ludziom poszukującym pogłębienia swych relacji z Bogiem, pomocy poszukującym i dalekim od Boga, współpracy w duszpasterstwie, w misjach *ad gentes* i pomocy Kościołom w potrzebie, w dziedzinie formacji i kształcenia dzieci i młodzieży, w ewangelizacji kultury i mass mediów. Przede wszystkim jednak kieruje do zakonników apel o „nową wyobraźnię miłosierdzia” wobec ubogich i „małuczkich” naszych czasów: apel o pójście tam, gdzie cierpi konkretny człowiek – bezrobotny, ofiara przemocy, bezbronny wobec marginalizujących mechanizmów naszej rzeczywistości; o pójście do ofiar handlu żywym towarem, ofiar nienawiści i współczesnego wyzysku...

4. Służba współczesności. Potrzeb i współczesnych wyzwań jest wiele, ale Ojciec Święty w wielu dokumentach skierowanych do osób życia konsekrowanego z naciskiem mówi o niektórych areopagach misji, gdzie obecność zakonników jest szczególnie potrzebna:

* Opcja na rzecz ubogich i nowa wyobraźnia miłości (była już o tym mowa). Przymiotnik „nowa” wskazuje na konieczność bardzo uważnego przyjrzenia się nowym formom ubóstwa materialnego, społecznego i moralnego; uwrażliwienia wobec starych i nowych form przemocy i wyzysku osoby ludzkiej (np. nowe formy niewolnictwa, handel dziećmi, ludźmi młodymi, kobietami). Jest to jednocześnie apel o szukanie form odpowiedzi na te problemy – z wrażliwością, kreatywnością i odwagą założycieli, ludzi poddanych Duchowi Świętemu.

* Duchowość jako odpowiedź na poszukiwanie sacrum. *Vita consecrata* mówi: „Ludzie wybierający życie konsekrowane stają się szczególnym punktem odniesienia dla tęsknoty za Bogiem, która zawsze nurtuje serce człowieka”, przez przykład własnego życia i podejmowanych starań, aby „rozwinąć w sobie wewnętrznego człowieka” oraz zapewniając wsparcie i duchowe przewodnictwo wszystkim, którzy się do nich zwracają.

* Dzieło wychowania i formacji – od ogólnej po duchową. Istotna jest kontynuacja, choć w nowych formach i z nową wrażliwością, dzieł i form do tej pory prowadzonych, przy jednoczesnym poszukiwaniu nowych pól działania i w ściślejszej współpracy ze świeckimi. Papież w *adhortacji Vita consecrata* szczególnie podkreśla konieczność utrzymania i prowadzenia nadal szkół katolickich od tych najniższego stopnia po uniwersytety i instytuty naukowe.

* Ewangelizacja kultury i nauki; udział w jej krzewieniu, w dialogu między kulturą, nauką a wiarą. Wymaga to, oczywiście, odrodzonego zainteresowania tymi dziedzinami, podnoszenia kwalifikacji, podejmowania w sposób właściwy i kompetentny nowych problemów naszej epoki. Ważna jest ewangelizacja środowisk, w których kultura jest kształtowana i przekazywana oraz właściwa współpraca ze świeckimi.

* Obecność w środkach społecznego przekazu i kształtowanie właściwej kultury tych potężnych środków współczesnego oddziaływania.

* Otwarcie na wielkie dialogi (dialog ekumeniczny, z religiami chrześcijańskimi i z innymi religiami, z niewierzącymi i poszukującymi). Otwarcie na nowe problemy współczesności: dewastacja środowiska naturalnego, zagrożenie pokoju, deptanie podstawowych praw człowieka, nowe problemy naukowe (biotechnika, genetyka itp.).

* W stosunku do Europy ponadto, poza sprawami, o których była mowa, dokumenty Kościoła podkreślają potrzebę „nowej ewangelizacji kontynentu”, czynny i wielostronny udział osób konsekrowanych w przypominaniu chrześcijańskiego wkładu w budowanie kontynentu, w umacnianiu i tworzeniu na nowo chrześcijańskiej tożsamości, aby – jak mówi Ojciec Święty – „Europa nie zagubiła swej duszy i nie utraciła wielkich wartości, które budowały pokolenia”.

Czy życie zakonne spełnia te oczekiwania i jak stara się je realizować?

Odpowiedź nie jest prosta, szczególnie gdy chodzi o dwa pierwsze zadania: świadectwo świętości i misję prorocką. Trudno bowiem ocenić stopień dojrzałości chrześcijańskiej we wspólnocie czy w poszczególnym człowieku.

Mamy widzialne przykłady zakonników świętych, mamy też przykłady mało budujące. Między tymi dwiema skrajnościami jest szeroka strefa codziennego wysiłku nas wszystkich. Wszyscy bowiem jesteśmy w drodze.

Świadomość tych wielkich oczekiwań wobec życia zakonnego jest w nas bardzo mocna. Podejmuje się konkretne działania, aby do nich dorastać i wzajemnie sobie w tym pomagać, przede wszystkim poprzez położenie ogromnego nacisku na formację zakonników i zakonnic, od początkowej po permanentną formację integralną, w której bierze się pod uwagę całego człowieka, od jego wymiaru duchowego po intelektualny i związany z przygotowaniem zawodowym. Zwraca się, mimo spadku powołań, dużą uwagę na wstępne rozeznanie kandydatów do życia zakonnego, aby podejmowali tę drogę ludzie, którzy rzeczywiście pragną oddać swe życie Bogu i bliźnim. Zdecydowanie przedłużył się, również w zgromadzeniach żeńskich, okres przygotowania do podjęcia ostatecznych zobowiązań. W poszczególnych instytutach, a także na płaszczyźnie międzyzakonnej, organizuje się różne formy pomocy w dziedzinie formacji. Wypracowuje się, ufajmy, że coraz skuteczniejsze, formy pomocy duchowej i psychologicznej, tak aby wzrost duchowy szedł w parze z dojrzewaniem ludzkim. Podnosi się systematycznie poziom intelektualny i przygotowanie zawodowe zakonników i zakonnic. Duży nacisk położono na przygotowanie odpowiednich ludzi do formacji. Powstają powoli szkoły i wydziały uniwersyteckie, dające takie możliwości. Ważnym elementem tej systematycznej pracy nad „pedagogiką świętości” jest troska o poznanie, przyswojenie i aktualizację charyzmatów poszczególnych instytutów zakonnych, o dobre poznanie „pierwotnych zamiarów” i przykładu życia założycieli oraz licznych wskazań Kościoła, nadających kierunek. Chodzi o to, aby zakonnicy byli na miarę ludzkich możliwości takimi, jacy mają być. Nie można powiedzieć, że to już wszystko, co można zrobić. W tej dziedzinie nigdy bowiem dosyć. Ufamy, że podejmowane wysiłki przyniosą owoce...

Bardzo ważna w tym wysiłku dorastania do oczekiwań Kościoła jest wierność charyzmatowi danego instytutu i zdolność dostrzegania nowych wyzwań, jakie przynosi współczesność. Okres kilkunastu lat wolności w Polsce charakteryzuje się też tym, że po latach koniecznej unifikacji (wszyscy robili to samo) zgromadzenia zakonne powracają do swej pierwotnej działalności, np. odechodzenie niektórych zgromadzeń męskich z prowadzenia parafii na rzecz podejmowania zadań związanych z charyzmatem, czy zgromadzeń żeńskich z pracy parafialnej, aby powrócić do swych „oryginalnych” dzieł wychowawczych, nauczających, opieki szpitalnej itp. Jest to proces niełatwy i nie pozbawiony napięć, ale chyba konieczny i potrzebny nie tylko zakonowi, ale i całemu Kościołowi.

Nie jest to łatwe po blisko 50 latach przerwy; wymaga ogromnych nakładów, przede wszystkim ludzkich, wydobycia i przygotowania na nowo fachowców w potrzebnych dziedzinach, nawiązania do stylu pracy według charyzmatu i dostosowania go do dzisiejszej rzeczywistości (w wielu dziedzinach tradycja została zerwana). W tych wszystkich staraniach mamy głębokie poczucie, że „jeśli Pan domu nie zbuduje, próżno trzodzi się człowiek” (por. Ps 127,1).

Czasem też rodzi się niepokój o to, czy mimo wszystko nie można by uczynić w tym kierunku więcej lub inaczej.

W dziedzinie ewangelizacji i służby współczesnemu człowiekowi łatwiej podać konkretne informacje. Posłużę się niektórymi danymi z Polski, ponieważ te nas najbardziej interesują. Wszystkie podejmowane działania są małą częścią wielkiej pracy ewangelizacyjnej Kościoła i jego troski o „oblicza miłosierdzia” wobec współczesnego człowieka. Nie mamy bowiem, jak wspomniano, własnej polityki i pragnienia zbierania zasług.

Żeńskie zgromadzenia zakonne prowadzą obecnie – w dziedzinie wychowania i nauczania – 4 żłobki i 350 przedszkoli własnych (ok. 50 więcej niż w 1996 roku) oraz pracują jako przedszkolanki w 197 przedszkolach prowadzonych przez innych; 77 szkół podstawowych, gimnazjów, szkół zasadniczych i techników zawodowych oraz liceów (o 45 szkół więcej niż w 1996 roku); 64 internaty, bursy, domy akademickie (ok. 20 więcej niż w 1997 roku) i trudne do podliczenia stancje dla młodzieży uczącej się; 55 świetlic własnych i pracę w świetlicach i ogniskach prowadzonych przez innych; 32 domy dziecka (o 4 więcej niż w 1997 roku); 46 ośrodków wychowawczych. Pomagają potrzebującym w 118 domach opieki społecznej dla dzieci i dla starszych (w 1997 roku było 136); w 31 stołówkach dla ubogich (i pracują w 15 prowadzonych przez inne instytucje); w 15 przytuliskach dla bezdomnych (niemal w każdym większym domu siostry dożywają bezdomnych); w 10 własnych domach samotnej matki i w 16 diecezjalnych. Ponadto mają 2 szpitale własne (o 1 więcej niż w 1997 roku) oraz pracują w 140 innych szpitalach; prowadzą 4 przychodnie własne i pracują w 16 innych. Prowadzą 46 zakładów opieki zdrowotnej oraz 57 domów rekolekcyjnych (o 20 więcej niż w 1997 roku) i pracują w 17 prowadzonych przez innych. Ponadto animują i prowadzą różne organizacje i stowarzyszenia dla dzieci, młodzieży i osób dorosłych; grupy modlitewne i grupy pogłębienia życia chrześcijańskiego. Prowadzą różne inne formy pomocy potrzebującym, nie mające charakteru dzieł własnych, jak dożywianie dzieci w szkołach (wykupywanie bonów obiadowych), stypendia dla młodzieży, pomoc rodzinom wielodzietnym i osobom samotnym, praca z młodzieżą z ulicy, praca z prostytutkami.

Siostry pracują też w blisko 1550 parafiach (jako zakrystianki, organistki, opiekunki środowiskowe i in.). Ponad 3100 katechetek (w tym 25 wizytatorek religii) współpracuje w dziele przekazywania wiary. Blisko 1200 sióstr pracuje w różnego typu instytucjach kościelnych (w urzędach kurialnych, sądach biskupich, domach biskupich, sekretariatach, seminariach duchownych, w wydawnictwach, na uczelniach i w kolegiach). Ponad 1670 wychowawczyń i przedszkolanek oraz 370 nauczycielek (w tym 82 siostry wykładające na uczelniach i pracujące naukowo) wspomaga dzieło wychowawcze Kościoła. Około 2000 sióstr (pielęgniarki i 24 lekarki) pracuje w służbie zdrowia. Ponad 2500 sióstr uzupełnia swe wykształcenie i kwalifikacje zawodowe (na studiach wyższych jest ok. 2210, pozostałe uczą się w szkołach średnich i w kolegiach), najczęściej, solidarne z uboższą młodzieżą, łączą naukę z pracą (tylko 239 sióstr jest

na studiach dziennych). Blisko 3450 siostr wspomaga Kościół cierpieniem i modlitwą ze względu na podeszły wiek i chorobę.

Około 80 klasztorów klauzurowych, a w nich ponad 1500 mniszek modli się za Kościół, za świat, we wszystkich naszych wspólnych sprawach.

Praca duszpasterska zgromadzeń męskich to: ok. 1450 parafii, rektoratów i innych kościołów i kaplic dostępnych dla wiernych i ponad 3900 księży pracujących w duszpasterstwie bezpośrednim; 210 kapelanów szpitalnych i sanatoryjnych; 49 kapelanów więziennych, 110 duszpasterzy akademickich, 114 duszpasterzy różnych grup (strażaków, niewidomych, głuchoniemych itp.); 158 dekanalnych ojców duchownych; spowiednicy w seminariach i w domach zakonnych. Blisko 1400 księży, kleryków i braci zakonnych jest katechetami. Ponad 350 zakonników pracuje naukowo i wyklada na różnych uczelniach. Zakony mają 28 instytutów naukowych i instytutów życia duchowego; istnieje ponadto 17 centrów katechetycznych. Zakonnicy prowadzą 64 centra duchowości, wśród nich wybijają się centra rekolekcyjne ojców jezuitów w Częstochowie, Kaliszu, Czechowicach, Gdyni. W zakresie szkolnictwa prowadzą: 25 liceów, 14 szkół zawodowych, 18 gimnazjów, 8 szkół podstawowych, 5 przedszkoli. Zakonnicy prowadzą 3 szpitale, 8 lecznic i 10 aptek zakonnych; domy opieki (11), ośrodki wychowawcze (12), świetlice dla dzieci z rodzin ubogich i zagrożonych (64), schroniska dla bezdomnych (3), kuchnie dla ubogich (36), hospicja (7); zajmują się narkomanią i innymi uzależnieniami...

W zakresie mass mediów mają: 8 drukarni, 28 wydawnictw, 41 księgarni, 1 stację TV (franciszkanie), 3 rozgłośnie radiowe; ponadto pracują w wielu mediach diecezjalnych i ogólnokrajowych, a także w ośrodkach państwowych (Redakcja Katolicka w TVP i w Polskim Radiu). Prowadzą liczne zespoły charytatywne (197), centra animacji misyjnej (42), ośrodki duszpasterstwa trzeźwości (24), ruchy odnowy i oazy, organizacje i kluby sportowe, ośrodki powołaniowe; organizują pielgrzymki, festiwale pieśni, kawiarenki internetowe itp. Istnieje w Polsce ponadto kilka ośrodków, które kierują swe zainteresowania ku ludziom mediów i polityki, pragnąc pomóc im w formacji chrześcijańskiej. Są to np. polski oddział jezuickiego biura OCIFE, istniejącego w Strasburgu od 1956 roku (monitoring pracy Rady Europy i Unii Europejskiej) oraz dominikańskie biuro ESPACE o podobnych, opiniotwórczych, założeniach; Instytut Tertio Millennio (dominikański), pragnący upowszechniać wśród ludzi polityki, kultury, ekonomii itp. nauczanie Jana Pawła II.

Zgromadzenia męskie i żeńskie z Polski wysyłają systematycznie misjonarzy i misjonarki zarówno na wschód od Bugu, jak i – coraz częściej – na zachód i południe. Europa bowiem staje się coraz bardziej terenem misyjnym, wymagającym ponownej ewangelizacji.

To tylko bardzo ogólny zarys działań, podejmowanych przez zakonników i zakonnice w odpowiedzi na współczesne potrzeby. Próbowano to pokazać na przykładzie Polski i niewątpliwie ta odpowiedź ma trochę inny, specyficzny dla danego miejsca charakter w każdym kraju.

W krajach dawnych „demoludów” życie zakonne po prostu podjęło ogromny wysiłek odrodzenia się niemal z popiołów i powolnego stawiania na nogi. Szczególnie kraje Wschodu od nas, bardzo dużą pomoc otrzymały od Polski. W krajach Zachodu życie zakonne boryka się z problemami, wynikającymi z braku powołań i starzenia się zgromadzeń. Od wielu lat postępuje proces rezygnowania i odchodzenia od prowadzenia dzieł, szczególnie o charakterze edukacyjnym i asystencjalnym. Zakonnicy natomiast wchodzą w te dziedziny życia, w których czują się nadal potrzebni i mocni: domy rekolekcyjne i odnowy duchowej, kierownictwo duchowe, a także te przestrzenie życia społecznego, które wymagają szczególnej uwagi (troska o sprawiedliwość, ekologię, nowe formy wyzysku i handlu ludźmi, mass media, kultura i nauka, ewangelizacja ludzi polityki, monitorowanie działań instytucji politycznych i tym podobne.

W Polsce zmiany, jakie niesie przystąpienie do Unii Europejskiej, szczególnie w dziedzinie prawa, mogą także postawić nasze dzieła wobec nowych wyzwań, związanych ze standardami obowiązującymi w UE (przestrzenie, wyposażenie dzieł itp.). Czy im podołamy, trudno dziś powiedzieć.

W każdym razie staramy się na miarę naszych możliwości odczytywać *znaki czasu* i odpowiadać na nie tak, jak potrafimy najlepiej. Pragniemy służyć swymi siłami i możliwościami także dziś i tam, gdzie jesteśmy potrzebni. A dziś, jak mówi Ojciec Święty, tu, w tych przestrzeniach geograficznych, pilnym zadaniem jest budowanie jedności naszego kontynentu, opartej na trwałych wartościach, przede wszystkim chrześcijańskich. Z całym Kościołem pragniemy czynić to przede wszystkim przez nieustanne nawracanie się i powracanie do najgłębszego sensu naszego życia – świadectwa danego Bogu w Trójcy Jedynemu i pracy na rzecz naszych braci; przez głoszenie Ewangelii – życiem i działaniem – współczesnym Europejczykom.

Przewodnikiem na tej drodze pozostają nasi święci i błogosławieni założycielki i założyciele, od Benedykta po ostatnio wyniesionych na ołtarze, a programem – słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Nursji:

„Benedykt, czytając znaki swoich czasów, widział, że trzeba było, aby radykalny program świętości ewangelicznej, wyrażony słowami świętego Pawła, mógł być realizowany pod postacią zwyczajną, pod postacią życia codziennego wszystkich ludzi.

Trzeba było, aby to, co heroiczne, stawało się zwyczajne, codzienne – i aby to, co zwyczajne i codzienne, stawało się heroiczne.

W ten sposób ojciec mnichów, zakonodawca Zachodu, stawał się pośrednio pionierem nowej cywilizacji. Wszędzie tam, gdzie ludzka praca warunkuje rozwój kultury, gospodarki (ekonomii), życia społecznego – wszędzie tam docierał benedyktyński program ewangelizacji, który łączył pracę z modlitwą, a modlitwę z pracą.

Należy podziwiać prostotę tego programu, a równocześnie jego uniwersalizm. Można powiedzieć, że program ten stanął u podstaw chrystianizacji

nowych ludów kontynentu europejskiego, a równocześnie stanął też u podstaw własnej historii tych ludów – historii, która się mierzy więcej niż tysiącleciem”.

Historia oceni, na ile współcześni zakonnicy, idąc śladami swych wielkich tradycji, są w stanie sprostać także i dziś tym zadaniom.

**ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ**
Tom III
Rok 2004

Zofia Pałubska

Katolicki Uniwersytet Lubelski

CHRZEŚCIJAŃSKIE DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE WEDŁUG SŁUGI BOŻEGO WINCENTEGO GRANATA

THE CHRISTIAN MYSTICAL EXPERIENCE ACCORDING TO GOD'S SERVANT WINCENTY GRANAT

The mystical life is a living participation in God's life, and the mystical death is dying - for Him - of an old, sinful man. In the Granat's thought, both, the mystical life and the mystical death, have the positive significance. These two experiences are the participation in the experience of God - Man, who with love for the creature lived and died, but He rose from the dead to make it rise from the dead, too. As the theologian he has proved that the mystical experience of many holy mystics confirms the truth about the existence of the Only God in Three Persons showed in the Holy Scripture and the Tradition. But the given commonly on a baptism the experience of the unification with God in Jesus Christ - in the Offering of Holy Mass, in the experience of suffering with Him and dying - has the power which can change the „creature's” life, in both the dimension of a single man and the society and even in a global and cosmic dimension. Because it makes an individual responsible for a reconstruction of the world and for achievement of the eternal goal by the mankind. And at the same time it stresses that every man is worth Christ's suffering for him, and that for him He died and He rose from the dead.

Ksiądz Wincenty Granat¹ był jednym z najwybitniejszych teologów polskich XX wieku. Teologię, jako naukę wiary w Trójjedynego Boga, traktował

¹ Ur. 1 kwietnia 1900 r. w Ćmielowie na Kielecczyźnie. Szkołę średnią i Seminarium Duchowne ukończył w Sandomierzu. Świecenia kapłańskie przyjął w 1924 r. w Sandomierzu, będąc już od 1923 r. studentem Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, gdzie w 1925 r. uzyskał doktorat z filozofii, a w 1928 r. - z teologii. W latach 1928-1929 w Radomiu był prefektem szkół powszechnych, a w latach 1930-1933 szkół średnich. W okresie 1933-1958 był wykładowcą teologii dogmatycznej w Seminarium Duchownym w Sandomierzu, a od 1952 r. równocześnie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1965 r. otrzymał funkcję rektora, z której zrezygnował w 1970 r., na rok przed upływem drugiej kadencji. Po przejściu na emeryturę w 1970 r. nadal pracował naukowo. Spośród wielu jego dzieł na szczególną uwagę zasługuje *Dogmatyka katolicka*, t. I-IX, Lublin 1959-1965. Zm. 11 XII 1979 r. w Sandomierzu. W dniu 12 czerwca 1995 r. rozpoczął się jego proces kanonizacyjny w diecezji sandomierskiej.

jako narzędzie mistagogii, ewangelizacji, katechizacji i popularyzacji wiedzy o Nim². Uważał, że głównym źródłem poznania teologicznego jest wiara rozumiana jako dążenie do Boga Jedyneego wraz z Chrystusem w Duchu Świętym oraz doświadczenie religijne, a sensem rozwijania teologii jest jej służebna rola w kształtowaniu życia chrześcijańskiego we wspólnocie Kościoła. Cechą charakterystyczną jego nauki jest staranność uzgadniania własnej myśli naukowej z orzeczeniem nauczycielskiego urzędu Kościoła³. Był zatem uczonym bez zastrzeżeń ortodoksyjnym, a dzięki metodzie pracy, polegającej na nieustannym sięganiu do Pisma świętego i szeroko pojętej tradycji, mocno osadzonym w historii myśli teologicznej. Jego naukowe zainteresowanie dotyczyło poznania Boga przez człowieka i wpływu tego poznania na duchową kondycję stworzenia. Rozwagał możliwość poznania Pana i Stwórcy świata przez zdolność rozumu, intuicję, nadprzyrodzoną wiarę, mistyczne doświadczenie i widzenie uszczęśliwiające⁴. Wydaje się, że doświadczalne poznanie obecności Boga w duszy jest szczególnie ważne ze względu na jego ścisły związek z życiem człowieka.

I. Mistyczne poznanie Boga w myśli teologicznej ks. Wincentego Granata

Mistyczne poznanie Boga było przedmiotem badań Teologa. Wyłącznie uwagę zagadnieniu temu poświęcił w artykułach: *Mistyczne poznanie i jego wpływ na etyczną osobowość*⁵, *Doświadczalne spotkania z Osobami Boskimi według nauki i życia św. Teresy z Avila, doktora Kościoła*⁶ oraz wiele miejsca w *Dogmatyce katolickiej*⁷, zwłaszcza w traktacie *Nadprzyrodzono-mistyczna poznawalność Boga*⁸. Aspekt poznawczy opracował na podstawie pism klasycznych pisarzy mistycznych – wspomnianej już św. Teresy z Avila, zwanej św. Teresą Wielką⁹ i św. Jana od

² *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 103–439.

³ A. Nossol, *Granat Wincenty ks. 2. Poglądy teologiczne*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 39–40.

⁴ Por. J. Misiurek, *Drogi człowieka ku poznaniu Boga*, w: *Tajemnica człowieka*, dz. cyt., s. 109–126.

⁵ „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 3 (1956), z. 1, s. 11–69.

⁶ „*Mater spiritualium*”. *Studia nad doktryną św. Teresy od Jezusa*, Kraków 1974, s. 65–13.

⁷ T. I–IX, Lublin 1959–1965.

⁸ W: *Dogmatyka katolicka*, t. I. *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, s. 120–160.

⁹ Analizując mistyczne poznanie Boga opisane przez św. Teresę z Avila, pytał o sens przeobrażenia świata zewnętrznego. Uważał, że jeśli zdobywaniu świata nie towarzyszy poznanie człowieka, pobudzające jego rozwój moralny i udoskonalający współzycie ludzkie, to żaden postęp techniczny nie ma istotnego znaczenia. Jest on wprawdzie wynikiem naturalnej potrzeby człowieka, a jako taki nie może wyczerpywać jego możliwości. Człowiek musi zwracać się także ku swemu wnętrzu, bo jako istota moralna, społeczna i religijna ma przed sobą perspektywy pozaziemskie. Por. W. Granat, *Doświadczalne spotkania z Osobami Boskimi według nauki i życia św. Teresy z Avila, doktora Kościoła*, w: „*Mater spiritualium*”, dz. cyt., s. 66–68; por. Z. Pałubska, *Duchowość Sługi Bożego Księdza Wincentego Granata. Studium teologiczno-źródłoznawcze*, Lublin 2001, s. 128–134 (mps, Archiwum KUL).

Krzyża¹⁰ – karmelitów. Wiedzę osobiście czerpaną z ich pism konfrontował z opiniami wypracowanymi przez wybitnych teologów¹¹. Wyniki swych badań zebrał w kilkupunktową syntezę: „Dusza uświadamia sobie doświadczalnie bez pośrednictwa jakiegoś wnioskowania i nie w sposób wyobrazeniowy, lecz duchowo, że Bóg jest w niej obecny”; „[...] doświadczalne i bezpośrednie poznanie Boga nie daje nowych pojęć, jest ono bowiem ogólne i niejasne”; „najważniejszą cechą mistycznego przeżycia jest świadomość, że ono zjawia się nagle i nie zależy od wysiłku woli, która nie może go ani zdobyć, ani zatrzymać. Władze duchowe człowieka są jakby zahamowane, a nawet w pewnym stopniu zawieszane; dokonuje się wtedy w samym rdzeniu duszy, tj. w najgłębszych jej warstwach, ściśle zjednoczenie z Bogiem”; „[...] człowiek w czasie mistycznego przeżycia jest ubóstwiany [...] wie, że otrzymuje przez łaskę dobro, jakie Bóg posiada z natury”¹².

Potencjalna poznawalność Boga przez doświadczenie mistyczne, zagadnienie priorytetowe w pracy badawczej, nie wyczerpywała całkowicie zainteresowania Teologa w zakresie osobowego obcowania Boga i człowieka. Osobiste życie religijne, ściśle połączone z pracą badawczą, zaowocowało odniesieniami do przeobrażającego oddziaływania Boga na uległe Jego mocy stworzenie. Uważał, że doświadczalne poznanie Boga, dokonujące się w sposób mistyczny mocą Jego łaski przyjętej wolną wolą człowieka, jest dostępne dla każdego od momentu chrzcielnego wtajemniczenia.

II. Życie chrześcijanina w mistycznej więzi z Chrystusem

Poza mistycznym poznaniem, wnikliwie przedstawionym przez Teologa, możemy mówić o mistycznym obcowaniu z Bogiem. Zadaniem naszym jest wyłuskanie z jego dzieł opisów doświadczenia mistycznego, na jakie zwrócił uwagę bądź jako uczony, bądź jako potencjalny podmiot doświadczeń tego typu. Opisy te mają potwierdzić jego przekonanie, że „Mistyczne poznanie posiada różne stopnie, bo udzielanie się Boga ludzkiej duszy nie posiada nigdy najwyższej granicy nawet po osiągnięciu wiekuistego szczęścia [...]”¹³, co w nowym ujęciu mistyki¹⁴ oznacza bliską przyjacielską zażyłość z Bogiem pod

¹⁰ Za św. Janem od Krzyża napisał: „rozum ludzki staje się boskim przez złączenie z Bogiem”, a wola „staje się wolą Bożą, [która] kocha po Bożemu, uczyniona i zespolona w jedno z wolą i miłością Bożą”, wobec czego dusza staje się „niebiańska, nadprzyrodzoną i więcej boską niż ludzką”. Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, Kraków 1949, s. 140.

¹¹ P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris 1927; H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1934; H. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936; R. Garrigou-Lagrange, *Traité de théologie ascétique mystique*, Paris 1938; J. Guibert, *Theologia Spiritualis Ascetica et Mystica*, Roma 1939.

¹² W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. I, dz. cyt. s. 121–122.

¹³ Tenże, *Mistyczne poznanie i jego wpływ na etyczną osobowość*, dz. cyt., s. 49.

¹⁴ J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 252; por. J.G. Arinterro, *Evolución mística*, Salamanca 1989.

przewodnictwem Ducha Świętego. W świetle tak ujętej mistyki można ukazać wpływającą ze studiów i osobistego życia myśl ks. Wincentego Granata.

Zgodnie z założeniem J.W. Gogoli potwierdzamy, że ks. Granat w chrzcie świętym widział początek więzi z Jezusem Chrystusem, a przez to z Trzema Osobami Trójcy Świętej: „Przez obrzęd chrztu wchodzimy w tajemniczy i niezwykle ścisły związek z Chrystusem Odkupicielem, ponieważ wierny jest wszczepiony w religijne życie Zbawiciela i w jakiś sposób przyzywa jego śmierć, pogrzeb, zmartwychwstanie i chwałę”¹⁵. W wykładzie ks. Granata inicjacja więzi z Jezusem Chrystusem zakłada uczestnictwo w Jego Mistycznym Ciele: „Ochrzczeni nie tylko jednoczą się z Chrystusem, lecz także tworzą nową wspólnotę zwaną Ciałem Chrystusa”¹⁶. Ponadto wszczepienie przez chrzest w Chrystusa w rozumieniu Teologa zakłada działanie wraz z Nim: „Przez chrzest chrześcijanin wchodzi w konkretny, tajemniczy związek z działalnością Chrystusa Odkupiciela”¹⁷. Dostrzega wpływ zmartwychwstałego Chrystusa na ochrzczonych, którzy „[...] mają służyć sprawiedliwości w celu uświęcenia siebie, ta zaś sprawiedliwość w języku biblijnym wskazuje na całość życia, które ma być prawe w odnoszeniu się do Boga i ludzi i w zharmonizowaniu całości życia wewnętrznego”¹⁸. Przytoczone słowa Teologa wskazują na zobowiązującą zależność duchową życia chrześcijańskiego od zapoczątkowanego w chrzcie świętym związku z Jezusem Chrystusem.

Zarówno sens śmierci Chrystusa za wszystkich ludzi, jak Jego zmartwychwstania, w którym wszyscy uczestniczą jest, wg ks. Granata, przywołaniem do odrzucenia postawy egoizmu: „Chrystus umarł za wszystkich a ludzie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu uczestniczą i dlatego nie powinni hołdować egoizmowi”¹⁹. Zatem wszczepienie przez chrzest w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa wpływa na życie społeczne i osobiste chrześcijanina. Chroni go przed złem, a ponadto „jest siłą wyzwalającą ze społecznej mocy zła i wprowadzającą w zasięg dobra [...]”²⁰. Nieustannie przeżywana pamięć o tajemnicy umierania w sakramencie chrztu świętego dla grzechu sprawia ciągłe podejmowanie zobowiązania do zwalczania zła w sobie przez ascezę²¹. Przydatność życiową ascezy ks. Grant wyraził słowami: „[...] chcąc żyć harmonijnie, musi sobie [człowiek] wiele rzeczy odmówić, w przeciwnym bowiem razie wezmą nad nim górę nieokiełznane siły instynktów występujących

¹⁵ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VII, cz. 2. *Sakramenty święte. Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, Lublin 1966, s. 46.

¹⁶ Tamże, s. 46–47.

¹⁷ Tamże, s. 47.

¹⁸ Tamże, s. 50–51.

¹⁹ Tamże, s. 48.

²⁰ Tamże.

²¹ „Chrzest tedy łącząc organicznie z Chrystusem jest przeżywaniem jego śmierci a również zobowiązaniem zaciągniętym, by zwalczać w sobie zło przez umartwienia [...]”. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VII, cz. 2, dz. cyt., s. 49; por. Rz 6,12.

w postaci przeróżnych żądz: pieniądza, zmysły, chęć panowania [...]”²². Jej wartość dla ludzkiego życia, modelowanego na kształt życia Jezusa Chrystusa, podniósł ponownie pod koniec życia, odwołując się do nauki Soboru Watykańskiego II: „Sobór przypomina, że mamy nadal nosić »w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa odbywało się w naszym ciele« (2Kor 4,19)”²³. Podkreślił pozytywny skutek ascezy jako dodatkowy wpływ na fizyczne życie ziemskie kształtowane w Bożej perspektywie: „Umiłowanie rzeczy ziemskich w Bogu domaga się i zakłada zjednoczenie duszy z Bogiem”²⁴. Jak je osiągnąć? Strzegąc się przed nieuporządkowanym przywiązaniem do stworzeń²⁵, żyjąc w „całkowitym oderwaniu; pożądlivość i pycha nie powinny stawać na przeszkodzie do służby Bogu”²⁶, przy czym Teolog podaje różne sposoby oderwania, zawsze z motywu miłości, m.in. „przez poświęcenie się pracy nad odbudową świata” lub, krańcowo odmiennie, „przez ucieczkę od niego [świata]”²⁷. W traktacie o łasce Bożej²⁸ wskazuje na ascezę jako sposób odwzorowania postawy Chrystusa. Z powyższym ujęciem ascezy współbrzmie ujęcie katechizmowe: „Droga do doskonałości wiedzie przez Krzyż. Nie ma świętości bez wyrzeczenia i bez walki duchowej [por. 2Tm 4]. Postęp duchowy zakłada ascezę i umartwienie, które prowadzą stopniowo do życia w pokoju i radości błogosławieństw [...]”²⁹, co czyni naukę ks. Granata ciągle świeżą i aktualną.

Miejscem, gdzie, mocą łaski chrztu świętego, człowiek jest przywoływany do ścisłej więzi z Bogiem, jest każdy akt ludzkiego życia. Jednakże uprzywilejowanym momentem mistycznego zjednoczenia z Nim jest ofiara Mszy św., która „[...] wprowadzając nas w tajemnicę cierpienia Chrystusa i zobowiązując do współcierpienia i współżycia z Nim, wiedzie przez ludzką naturę Zbawcy do jedności z Bogiem [...]”³⁰. Ks. Grant, omawiając warunki mistycznej jedności z Bogiem w liturgii Najświętszej Ofiary wskazuje, że jedność ta zależy głównie od woli Chrystusa, ale też od działania Ludu Bożego: „nasza jedność z Bogiem przez Mszę św. jest dziełem wprawdzie Chrystusa, lecz jednocześnie z Jego woli jest owocem prac społeczności Kościoła tak, że możemy mówić o społecznej ascezie i mistyce”³¹. Z przytoczonej wypowiedzi Teologa można by wnioskować, że doświadczenie mistyczne uważał za dostępne powszechnie: „Msza św. wprowadza nas w samo centrum zagadnień ascezy i mistyki chrze-

²² W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VII, cz. 1. *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961, s. 404.

²³ Tenże, *Ku człowiekowi przez ascezę*, w: Homo Meditans, t. III. *Asceza uczłowieczenie czy odczłowieczenie*, Lublin 1985, s. 20.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. Rz 12, 2.

²⁶ W. Granat, *Ku człowiekowi przez ascezę*, dz. cyt., s. 20.

²⁷ Tamże.

²⁸ W. Grant, *Dogmatyka katolicka*, t. V. *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959, s. 509–510; por. m.in. Mt 16, 24–25.

²⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2015.

³⁰ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VII, cz. 1, dz. cyt., s. 355.

³¹ Tamże, s. 405.

scijańskiej i to nie tylko teoretycznie, lecz i w sposób praktyczny wiedzie ona do jedności z Bogiem przez Chrystusa Pana³². Więź z cierpiącym Chrystusem jest pogłębianą przez osobiste realne współcierpienie z Nim: „[...] przez dokładanie naszych ofiar do wielkiej ofiary Zbawiciela rodzi się właśnie wspólnota myśli z Chrystusem Panem i wspólnota działań, [...] dokonuje się kształtowanie w nas Chrystusa Pana”³³. Doświadczenie mistycznej jedności z Ofiarnikiem i Ofiarą jest zatem momentem chrystomorfizacji człowieka i uszczęśliwiającego obdarowania radością wewnętrznego zmartwychwstania³⁴. Teolog ukazuje wpływ mistycznego przeżycia jedności z Bogiem w obrzędzie Mszy św. na kształt życia jednostek i całych społeczności, na ich szeroko pojętą kulturę³⁵, w której zharmonizowane są ich wzajemne relacje.

Przeżywanie Najświętszej Ofiary pozwala jej uczestnikowi dostrzec potencjalny wpływ na kształt świata: „[...] we Mszy św. przychodzi do głosu człowiek, pomocnik Boga i współpracownik Chrystusa. Biorąc udział w ofierze mszalnej, człowiek – proch ziemski – ma świadomość, że od niego w pewnym stopniu zależy przebudowa świata i zbawienie wszystkich i że on pracuje, żeby [...] ludzkość osiągała swój wiekuisty cel”³⁶. Teolog dostrzegł w mistycznym doświadczeniu Najświętszej Ofiary możliwość ogromnej nobilitacji człowieka powołanego na „współpracownika Chrystusa” do przebudowy świata w perspektywie wiekuistego celu. Dostrzegł też zobowiązanie odwrotne. Cała społeczność Kościoła, zorganizowana wokół Eucharystii, odpowiada za zbawienie każdej jednostki do niej przynależnej: „Chrystus i Kościół – społeczność mają za główne zadanie urobić, przekształcić i zbawić konkretną osobowość, bo dla niej Chrystus cierpiał, umarł i żyje, bo dla niej żyje Kościół, bo jej indywidualne ubogacone i uwiecznione życie stanowi główny sens istnienia mistycznego organizmu”³⁷. Powyższy cytat pogłębia naszą refleksję odnośnie nobilitacji człowieka w perspektywie ofiary Mszy świętej. Zadziwia pokorny zachwyt Teologa nad godnością każdej konkretnej jednostki ludzkiej, dopuszczonej do współudziału w Ofierze Nowego Testamentu, dla której „Chrystus cierpiał, umarł i żyje”, pozostającej głównym sensem istnienia „mistycznego organizmu”³⁸. Wspólnotowe przeżywanie misterium Mszy św. kazało Teologowi zauważyć jego wpływ na kształt życia społecznego. W kontekście doświadczenia Eucharystii ks. Granat napisał: „Opowiadamy się również za koniecznością życia społecznego, ponieważ każda Msza św. mówi, że zbawienie

³² Tamże, s. 404.

³³ Tamże, s. 405.

³⁴ „Nasze współcierpienie i współukrzyżowanie i mistyczne umieranie (starego egoistycznego człowieka) dokonuje się podczas Mszy św. przez jedność naszych ofiar z Chrystusem, a to jest źródłem radości wewnętrznego zmartwychwstania”. Tamże.

³⁵ „Msza św. daje przykład największego wyrzeczenia i ofiary i dlatego jest przykładem codziennych umartwień wymaganych przez ludzką zwykłą kulturę [...]”. Tamże, s. 404.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Konieczne wydaje się w tym miejscu przytoczenie słów Ps 8,5: „[...] czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?”.

idzie przez zbiorowy wysiłek mistycznego ciała, poza którym jednostka nie może zdobyć ani rozwijać życia łaski³⁹. Na podstawie powyższej myśli Teologa możemy wnioskować, że przeżywanie zjednoczenia z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa w obrzędzie Mszy św. stało się źródłem jego naukowej myśli personalistycznej i humanistycznej.

III. Mistyczna śmierć człowieka udziałem w śmierci Chrystusa

Z życiem człowieka nieodłącznie związana jest śmierć. Zagadnieniu śmierci poświęcił Teolog sporo uwagi; objął nią również śmierć Jezusa Chrystusa. W kontekście śmierci Zbawiciela ukazał sens śmierci mistycznej jako kresu życia grzesznego: „W ascetyce i mistyce chrześcijańskiej występuje idea śmierci jako kresu życia grzesznego”⁴⁰. Powołując się na naukę wyłożoną w Rz 6, 4-6, pisze o dobroczynnej miłości Chrystusa, który przez osobistą mękę i śmierć krzyżową włączył ludzi w śmierć, pogrzebanie z Nim i zmartwychwstanie do nowości życia.

Śmierć mistyczna, nazywana przez Teologa śmiercią starego człowieka, jest usunięciem z duszy grzechu. Nawiązując do myśli zawartej w *Liście do Rzymian*, ks. Granat zwrócił uwagę na chrzest – symbol śmierci mistycznej „Symbolem takiej mistycznej śmierci jest chrzest przez zanurzenie w wodzie i wydobywanie się z niej. Mamy zatem śmierć starego człowieka, tj. usunięcie z duszy grzechu i pojawienie się nowego nadprzyrodzonego życia; jest to śmierć dla grzechu a życie dla Boga”⁴¹. Należy tu zwrócić uwagę na użyte przez Teologa słowo „symbol”, którego znaczenie należy odnieść również do sakramentu pokuty, gdyż „sakrament pokuty (i chrztu) wiąże się bardzo ściśle z ideą wyzwolenia z grzechu dokonanego w Chrystusowej ofierze krzyża. [...]”⁴²; zarówno w sakramencie chrztu, jak i w sakramencie pokuty, powstaje nowy człowiek⁴³.

W wywodzie dotyczącym śmierci mistycznej ks. Granat precyzuje jej pojęcie: „Śmierć mistyczna nie polega tylko na jakimś jednorazowym akcie oczyszczenia duszy, lecz na ustawicznej pracy nad sobą zwanej w języku chrześcijańskim umartwieniem [...], tj. uśmierceniem tego, co złe lub może do zła prowadzić: [...] człowiek ciągle obumiera i ustawicznie zmartwychwstaje walcząc o nowego człowieka w sobie”⁴⁴. Powyższą uwagę Teolog ponownie faworyzuje ascezę jako środek umożliwiający trwanie w jedności z Bogiem.

Innym aktem śmierci mistycznej jest przeżywanie męki Chrystusa. Ks. Grant zwrócił uwagę, że osoby obdarzone darem szczególnej wrażliwości

³⁹ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VII, cz. 1, dz. cyt., s. 404.

⁴⁰ Tenże, *Dogmatyka katolicka*, t. VIII. *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, Lublin 1962, s. 49.

⁴¹ Tamże; por. Rz 6,11.

⁴² W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. IX. *Synteza*, Lublin 1967, wyd. 2., s. 441.

⁴³ „Idea sakramentu pokuty obok chrztu zawiera treść analogiczną do idei stworzenia całego człowieka, w tych bowiem obu sakramentach powstaje człowiek nowy”. Tamże, s. 440.

⁴⁴ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VIII, dz. cyt., s. 49.

są doświadczane nadzwyczajnymi znakami, np. św. Franciszek z Asyżu, który doznał bólu konania wraz z Chrystusem i otrzymał stygmaty czy św. Teresa z Avila, odczuwająca mękę konania⁴⁵. Na podstawie powyższego wyводу Teologa można sądzić, że mistyczne doświadczenie duchowej więzi z Bogiem jest dostępne każdemu chrześcijaninowi przez akt inicjacji chrzcielnej, życie sakramentalne i praktyki ascetycznego umierania dla zła wewnętrznego.

Ludzi jednoczy z Jezusem Chrystusem sposób przeżywania śmierci: „[...] lęka się On cierpienia i śmierci jak każdy człowiek [...] modli się, aby cierpienie odeszło od Niego, żali się, że Jego ukochani uczniowie zostawili Go samotnym, nie mogąc nawet »jednej godziny czuwać z Nim«⁴⁶. Zbliża ich do Chrystusa również troska o najbliższych; z krzyża Jezus zadysponował wzajemną przynależność osób, które szczególnie gorąco kochał – Matkę powierzył umiłowanemu uczniowi, zaś Jana powierzył Maryi jako syna: „Gdy więc Jezus ujrzał matkę i ucznia, którego miłował, stojącego obok, rzekł do matki swojej: Niewiasto, oto syn twój! Potem rzekł uczniowi: oto matka twoja⁴⁷. Wykorzystana przez Teologa scena z J 19, 28-29, poprzez użycie słów ogólnych „niewiasto”, „syn” ma ponadto przesłanie uniwersalne. Każdy „syn” jest adopcyjnym synem Maryi, a Ona – Matka Syna Bożego – jest matką wszystkich wszczepionych przez chrzest w Jego organizm. Zatem wielka scena z Golgoty implikuje udział człowieka w agonialnym etapie życia Jezusa Chrystusa i projektuje więź z Chrystusem poprzez „synostwo” Jego Matki.

Elementem jednoczącym chrześcijanina z umierającym Jezusem Chrystusem jest, według ks. Granata, uległość woli Bożej, kwalifikująca się do miana heroizmu⁴⁸. Cierpiący agonię Chrystus jest znakiem cierpień ludzi, ich umiejętności przekraczania naturalnych skłonności: „W śmierci Chrystusa przychodzi do głosu cała cierpiąca ludzkość; są ukazywane rozległe horyzonty myślowe i uczuciowe: stosunek człowieka do Boga, przekonanie o życiu przyszłym, przebaczenie grzechów, stosunek do matki, a także do przyjaciół i nieprzyjaciół, przede wszystkim zaś świadomość wielkiej misji. [...] Chrystus jest bliski i wpływa na miliony jednostek niosąc im religijną pociechę⁴⁹.”

⁴⁵ „Znane jest przeżycie mistyczne św. Franciszka z Asyżu w czasie modlitwy na górze Alvernia, gdzie doznał bólu konania otrzymując stygmaty a równocześnie radość kontemplacji Boga. Św. Teresa z Avila pisze, że w czasie kontemplacji »nierzaz z wielkiego bólu odchodzi od zmysłów, chociaż ten skutek krótko trwa. Ból ten rzec by można równa się przedśmiertnemu konaniu, tylko że z tym konaniem idzie w parze tak wielkie uszczęśliwienie, iż nie wiem, z czym bym mogła je porównać« [Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. I. *Życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą* (...), Kraków 1939, s. 269]”. Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 68; por. Mt 26,40; por. Jan Paweł II papież, *Salvifici doloris*, 15.

⁴⁷ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VIII, dz. cyt., s. 68; por. J 19,28-29.

⁴⁸ „W cierpieniach i śmierci Chrystusa obok elementów czysto ludzkich, pojawiających się u każdego człowieka, przychodzą do głosu siły bohaterskie i heroiczne, których źródłem jest zjednoczenie się Jego woli z wolą Ojca niebieskiego”. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VIII, dz. cyt., s. 68; por. Mt 16,21; 20,28; 26,41, 52-53; Łk 23,34; J 18,4-6,36-37.

⁴⁹ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VIII, dz. cyt., s. 69; por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, nr 7-8.

Nie sposób odmówić Teologowi słuszności spostrzeżenia, które zdecydowanie potwierdza możliwość identyfikacji każdego znającego Jezusa Chrystusa z Jego ziemskim losem. Można więc chyba powiedzieć, że jest to sposób mistycznego uczestniczenia chrześcijanina w życiu Boga objawionego w Synu Jezusie Chrystusie.

Obietnicą włączenia w sferę bożego życia każdego „łotra” jest scena z Łk 23,42-43⁵⁰, dotycząca jednoczesnego i jednakowego w wymiarze fizycznym umierania łotrów, z których jeden, tzw. „dobry łotr”, zjednoczony z Chrystusem bólem ukrzyżowania, otrzymuje obietnicę raju. Współcierpienie, emocjonalne współczucie, swoisty udział w śmierci Chrystusa, daje mu współudział w Jego wieczności. Ksiądz Wincenty Granat ujął akt fizycznej śmierci w aspekcie mistycznym i ukazał, że „W śmierci Chrystusa przychodzi do głosu cała cierpiąca ludzkość”, a „Chrystus jest bliski i wpływa na miliony jednostek niosąc im religijną pociechę⁵¹”. Przytoczony cytat, rozpatrywany w kontekście obietnicy raju pod adresem „dobrego łotra”, daje nam prawo do skonstruowania toku myślowego. Uniwersalne przesłanie dialogu Boga-Człowieka ze skruszonym łotrem dotyczy całej ludzkości, pod warunkiem jednak, że w sposób pozytywny wykorzysta ona możliwość wolnego wyboru, łatwego, jedynie słusznego, w perspektywie opiekuńczej postawy Boga Ojca wobec bezgranicznie ufającego Mu Syna Jezusa Chrystusa, wyrażającego swoje przylgnięcie słowami: „Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego” (Łk 23,46).

Śmierć mistyczna, przeżywana jako wspólnota doświadczenia umierania wraz z Chrystusem, znajduje reperkusję w życiu duchowym człowieka: „Chcąc zrozumieć związek między śmiercią Chrystusa a ukształtowaniem życia na obraz Boży i konsekwentnie udziałem w życiu Bożych osób należy obrać za punkt wyjścia naukę o mądrości i miłości Boga [...] dającego przywilej uczestnictwa w jego naturze i wiekuistym życiu⁵²”. Analizując przytoczoną wypowiedź Teologa, należy zwrócić uwagę na znaczenie słów „mądrości i miłości Boga”, które sam precyzuje: „mądrość oznacza harmonijny układ wszechświata i natury ludzkiej”; „miłość wskazuje na obcowanie przyjacielskie z Bogiem”. W dalszym toku wyводу wskazuje na grzech człowieka – destrukcyjny element wprowadzony w ład mądrości⁵³. Aktem miłości człowieka do Boga jest zatem życiowa mądrość, polegająca na odrzuceniu grzechu, który wprowadza nieład i zrywa przyjaźń z „Dobrem najwyższym⁵⁴”. Może on tym aktem odpowiedzieć na ofiarowaną mu miłość bożą, wyrażoną we

⁵⁰ „[...] »Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa«, Jezus mu odpowiedział: »Zaprawdę powiadam ci: dziś ze Mną będziesz w raju«”.

⁵¹ W. Granat, *Dogmatyka katolicka* t. VIII, dz. cyt., s. 69; por. przypis 48.

⁵² Tenże, *Dogmatyka katolicka* t. VIII, dz. cyt., s. 69-70.

⁵³ „Grzech jest wprowadzeniem nieładu i zerwaniem przyjaźni z Dobrem najwyższym [...]”. Tamże, s. 70.

⁵⁴ Tamże.

wcieleniu, życiu i zbawczej śmierci Chrystusa i przez Niego z miłości⁵⁵, aż po ofiarę z życia⁵⁶. Teolog wykazał, że uprzednia, pociągająca, miłość Boga i odwzajemniona miłość stworzenia jest czynnikiem jednoczącym człowieka z Bogiem Trójjedynym.

Zakończenie

Życie mistyczne jest żywym uczestnictwem w życiu samego Boga, zaś śmierć mistyczna umieraniem – dla Niego – starego, grzesznego człowieka. W myśli ks. Granata życie mistyczne oraz śmierć mistyczna mają znaczenie pozytywne. Zarówno jedno doświadczenie, jak drugie jest udziałem w doświadczeniu Boga-Człowieka, który z miłości do stworzenia żył i umarł, ale zmartwychwstał, by ono również zmartwychwstało. Jako teolog udowodnił, że doświadczenie mistyczne wielu świętych mistyków potwierdza objawioną w Piśmie św. i tradycji prawdę o istnieniu Jedyne Boga w Trzech Osobach. Natomiast dostępne powszechnie z łaski chrztu św. doświadczenie zjednoczenia z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa – w Ofierze Mszy św., w doświadczeniu cierpienia z Nim i umierania – ma moc przekształcającą życie „stworzenia” i to zarówno w wymiarze jednostkowym, społecznym, a nawet globalnym i kosmicznym. Czyni bowiem jednostkę odpowiedzialną za przebudowę świata i za osiągnięcie wiekuistego celu przez ludzkość, podkreślając jednocześnie, że każdy człowiek wart jest tego, by Chrystus za niego cierpiał, umarł i zmartwychwstał.

Henryk Jurkowski

Akademia Teatralna w Warszawie

TEATR WOBEC SACRUM – ZARYS PROBLEMATYKI

THE THEATRE VERSUS THE *SACRUM* – AN OUTLINE OF THE PROBLEM

A historian of theater constantly uses terms such as liturgical theater or religious theater with its many varieties. A person doing research on contemporary theater does not encounter these terms on a daily basis, but he can extend his knowledge by focusing on the presence of the phenomenon of “religiosity” in the theater, which presence, according to the suggestions of the contemporary anthropology of culture, is dubbed the *sacrum*. The secularization of the theater, resulting from a rather common secularization of life in economically developed countries, is a plain fact. This phenomenon, however, does not equal becoming distant from the *sacrum*. The need for the *sacrum* exists in the heart of man as his integral part and there is nothing to indicate that it should disappear. An overwhelming majority of artists, following the tendencies of the theater of the twentieth century, have touched on the theme of the *sacrum* in their pursuit of renewing the ritual, but it is happening by way of going back to the sources of the human community and to the sources of the theater rather than by way of going back to clearly defined values.

Historyk teatru wciąż posługuje się takimi pojęciami, jak: teatr liturgiczny czy teatr religijny z jego licznymi odmianami. Badacz teatru współczesnego nie styka się z nimi na co dzień, ale ma szansę rozszerzenia swego pola zainteresowań i skupienia się na obecności w teatrze fenomenu „religijności”, którą zgodnie z propozycją współczesnej antropologii kultury przyjęło się nazywać *sacrum*. *Sacrum* jest terminem bardzo ogólnym i w zasadzie nie zadowala chrześcijańskich teologów, którzy tak jak mój zaprzyjaźniony korespondent ks. Jacek Pawlik objaśniają: „[...] nauki humanistyczne ze swoimi metodami zatrzymują się na granicy wyrazu *sacrum*, poddają analizie doświadczenie religijne w jego formach ekspresji. Taką formą ekspresji jest również teatr. Trzeba mieć na uwadze fakt, że chrześcijaństwo w zasadzie koncentruje się

⁵⁵ „Miłość ta daje pojednanie [...], obfitość łaski [...], zapewnia życie wieczne, gdyż jest siłą wyższą ponad śmierć i życie ziemskie, ponad wszelkie moce i potęgi teraźniejsze i przyszłe, ponad aniołów i w ogóle ponad wszystkie stworzenia”. Tamże, s. 70–71; por. Rz 5,11; 17; 8,37–39.

⁵⁶ „[...] nikt nie ma większej miłości nad tę, aby kto życie swe oddał za przyjaciół swoich”. J 15,13.

nie na *sacrum*, ale na *sanctum* czyli na świętości człowieka, bowiem dla chrześcijaństwa istotą religii jest jej charakter relacyjny – osoby ludzkiej do transcendentnego Absolutu¹.

Zapewne tego rodzaju rozróżnienie jest bardzo cenne dla rozumienia istoty myśli chrześcijańskiej. Antropolog „świecki” z natury rzeczy wykracza poza problematykę jednego systemu religijnego, w którym słowa *sanctum* i *sanctus*² odnoszą się do Boga i wybiera dla swych rozważań mniej obowiązujące pojęcie *sacrum*, choć posiadające tę samą niemal etymologię. W ten sposób stwarza sobie możliwości szerszego kulturowo spojrzenia na zagadnienie religijności.

Sacrum, podobnie jak i inne elementy naszego życia, stało się przedmiotem badań naukowych. Oznacza to, że traktuje się je w sposób całkowicie racjonalny i rzeczowy, że rozważa się różne jego aspekty, że stawia się pytanie o jego istotę jako fenomenu kulturowego. I tak rozumie się je jako pojęcie równoznaczne ze sferą świętości, nieogarnionej umysłem ludzkim, określanej także słowem transcendencja. Z przyczyn metodologicznych przeciwstawia się jej sferę spraw codziennych, ludzkich, zwaną także *profanum*. Dzisiaj są to praktyki oczywiste. Przypomnienie ich ma tylko wskazać, że autor niniejszej wypowiedzi zamierza zbliżyć się do postawionego tu zagadnienia z tych właśnie pozycji.

Historycy kultury zauważyli już dawno temu, że większość ludzkich działań odbywała się właśnie w granicach zakreślonej tu opozycji *sacrum-profanium*. Odnosi się to także do dziejów sztuki teatralnej. Dzieje te ponadto zawierają przykłady tego dość powszechnego procesu, polegającego na wyzwalaniu się człowieka z jego pełnej zależności od *sacrum*, które pierwotnie przenikało całe jego życie. Dążenie to wynikało z ambicji człowieka do przejęcia odpowiedzialności za siebie samego i za losy świata, co zmieniało wcześniej istniejące hierarchie, ale otwierało przed nim świat egzystencjalnych wątpliwości i duchowych rozterek. Dzieje teatru zatem odzwierciedlają dzieje ludzkiej kultury, a w nich stosunek człowieka do transcendencji – do Boga i do bogów.

Współczesna antropologia kultury – której tezy mają oparcie w bardzo wczesnych przekonaniach Herodota – próbuje powiedzieć nam, że wszystkie religie pełnią podobne funkcje, a istnienie bogów zaspokaja psychiczne potrzeby człowieka niezależnie od czasu i miejsca jego narodzin i jego ziemskiego życia. Herodot w tym wypadku jest istotnym i cennym źródłem z tego względu, że sugeruje, jakoby człowiek w swej naturze (dziś powiedzielibyśmy w jego uzależnieniach genetycznych) dąży do transcendencji, to jest do pełnych kontaktów z bóstwem. Na pewnym etapie rozwoju jest to dążenie spontaniczne, serio, nie pobudzające refleksji na temat natury *sacrum*. Dopiero w następnym etapie, kiedy podany do wierzenia kanon znajdzie się w rękach

¹ Z listu ks. Jacka Pawlika z dnia 23 VII 2003 r. do autora eseju.

² Por. W. Stróżewski, *O możliwości *sacrum* w sztuce*, w: W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002, s. 206–230.

jednostek mniej wrażliwych na dogmat, albo wtedy gdy pojawia się refleksja i analiza rozumowa, wówczas pojęcie *sacrum* i jego interpretacje znajdują się w stanie zagrożenia sądami ambiwalentnymi i wieloznacznymi.

Najlepszym tego przykładem były losy teatru liturgicznego, który stopniowo przekształcił się w teatr sensu stricto, to znaczy przedstawiając ewangeliczne zdarzenia, zaczął dbać w większym stopniu o ich widowiskową atrakcyjność niż o ducha Pisma św. Efekt jest dobrze znany. Misteria zrodzone z teatru liturgicznego musiały opuścić kościół, a w końcu całkowicie zostały zakazane. W niektórych krajach (np. w Wielkiej Brytanii) restrykcje takie praktykowano aż do dwudziestego wieku.

Oczywiście, słuszne nawet interwencje władz kościelnych nie mogły powstrzymać artystów przed wykorzystaniem popularnych motywów biblijnych czy przypowieści ewangelicznych. Zresztą w niektórych wypadkach działało się to za przyzwoleniem tych władz, a nawet za ich zachętą. Teatry jezuickie XVII i XVIII wieku, realizując swą misję dydaktyczną, korzystały z wykształconych już gatunków repertuaru teatralnego takich, jak: alegoryczne moralitety, misteria i utwory hagiograficzne. Ich opiekunowie bowiem znajdowali się na linii frontu o czystość doktryny Kościoła katolickiego i uprawiali teatr polemizujący z innowiercami. Ci również nie omieszkali wykorzystać Biblii w polemice z kościołem „papieskim”. I tak w ich interpretacji przedstawienie *Tragedie de la Déconfiture de géant Goliath* (Tragedia o Powaleniu olbrzyma Goliata) Joachima de Coignac zapowiadało bliskie zwycięstwo zwolenników reformacji, zwalczających katolicyzm właśnie w szacie Goliata. Symbolika biblijna stała się zatem podatna na rozmaite i często opozycyjne interpretacje.

Polskie teksty misteryjne i apologetyczne bliższe były nauczaniu Kościoła katolickiego. Julisz Lewański zebrał je starannie niemal wszystkie i opublikował, a wraz nimi słynną *Historię o Chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim* Mikołaja z Wilkowiecka. Reprezentują one zakorzenioną i silną tradycję, która zaczęła słabnąć dopiero w XVIII wieku. To właśnie wówczas Józef Jędrzej Załuski (1702–1771), biskup kijowski, podjął szereg działań na rzecz odrodzenia teatru religijnego, pisząc dla niego wiele własnych tekstów. Jest on jednak ostatnim ogniwem tradycji dramatycznej, czerpiącej bezpośrednio z Biblii i wiernej nauce Kościoła.

Wszystkie przekazy, dotyczące istnienia Boga czy bóstwa, ujęte są w opowieści mityczne lub teksty objawienia. To właśnie te opowieści stały się podstawą ich oficjalnych, religijnych wersji, które w przedstawieniach teatralnych otrzymywały swój kształt dialogowany i wizualny. Jak długo pozostawały one pod pieczęią zorganizowanych kościołów i ich kapłanów, stosunkowo łatwo było zachować kanon tekstu. Wystarczyło jednak, by czujność ta zmalała, aby

treść tych opowieści stała się przedmiotem domorosłych analiz i uzupełnień. Wyobraźnia ludzka, głównie zaś wyobraźnia ludowa, próbowała uzupełniać je o często niedopowiedziane powody i motywacje działań bohaterów, a więc tworzyć i dopisywać nowe ich warianty. Prowadziło to do powstawania apokryficznych wersji zdarzeń biblijnych.

Za przykład niech posłuży stosunek ludu angielskiego do postawy Józefa wobec Maryi, formalnie biorąc jego żony, ale noszącej w swym łonie Jezusa, „poczętego z Ducha Świętego”. Chodziło tu o dwuznaczność sytuacji Józefa, której by nie ścierpiał żaden wieśniak czy rzemieślnik. To ta właśnie sytuacja bywała źródłem komizmu, choć także i poważnej dydaktyki, jak na to wskazuje średniowieczna kantyczka. Józef, który ożenił się z kobietą „przy nadziei”, choć przecież wyróżnioną przez Boga, nie umiał sprostać swemu zadaniu. Przeszkadzała mu w tym jego męska duma. W tym wypadku tylko cud mógł pomóc Świętej Rodzinie. I tak się dzieje. A miejscem cudu był wiśniowy sad:

„Wtedy prosiła Maria
Łaskawie i z dobrocią
»Nazbieraj wiśni Józefie,
Chcę mieć ich całe krocie.
Nazbieraj ich, Józefie,
Bo dziecię mam w Żywocie«.
I odpowiedział Józef
Ze złością na swej twarzy:
»niech ten ci zbiera wiśnie,
kto dzieckiem cię obdarzył«.
Wtedy przemówił Jezus
Prosto z matki Żywota:
»Zbliź się do drzewa, Mario,
Nie trzeba się kłopotać.
Zbliź się do drzewa, Mario,
Drzewo ci służyć będzie«
I najwyższe gałęzie
Do kolan Marii padły.
I mogła zbierać wiśnie
Z jednej i z drugiej strony.
»Teraz widzisz, Józefie
Dla mnie są przeznaczone [...]«³.

A teraz inny przykład. Autorzy ludowego przedstawienia *Misterium męki Pana naszego Jezusa Chrystusa* w belgijskim teatrze marionetek w Brukseli, jak to poświadcza rekonstrukcja tekstu Michela de Ghelderode, spróbowali objaśnić racjonalnie postępowanie Judasza. Zgodnie z XIX-wieczną ludową

³ W. Hone, *Ancient Mysteries described especially the English Miracle Plays founded on Apocryphal New Testament Story... Printed for William Hone*, London 1823, s. 90–91.

mizoginią ustalili zatem, że wszystkiemu była winna kobieta – Judaszowa żona, która inspirowała go do wielu i to różnorodnych niemoralnych czynów⁴.

Również dzieje szopki polskiej dostarczają wielu dowodów na to, jak „artyści” ludowi dość beceremonialnie obchodzili się z motywami ewangelicznymi, wprowadzając na ich miejsce motywy regionalne o charakterze społecznym i etnicznym, często nasycone resentymentami klasowymi i ksenofobią. I dopiero interwencja inteligencji sprawiła, że znalazły się w niej tematy polityczne i pozytywistyczne. Oczywiście tak zwane jasełka, wystawiane w kościołach lub domach parafialnych, zachowały religijny charakter. Między ludową szopką a pobożnymi jasełkami plasowały się patriotyczne utwory literackie takie, jak: *Szopka. Poezja* Teofila Lenartowicza czy *Bellejem polskie* Lucjana Rydla.

Dorośli i w pewnej mierze wykształceni ludzie wiary rozumieją wartość przekazu ewangelicznego i nie sądzą, że istnieje jakakolwiek potrzeba jego uzupełnienia. Ludzie proszą i dzieci nie mają tego daru i ich kontakt z tekstem Ewangelii wyzwala w nich potrzebę dodatkowych wyjaśnień. Wiele lat temu „Tygodnik Powszechny” zamieścił rodzicielską refleksję poety o reakcji jego małej córki na opowieść o Trzech Monarchach, którzy Nowonarodzonemu Jezusowi ofiarowali mirrę, kadzidło i złoto. Kiedy więc ojciec (nasz poeta) opowiadał swej córeczce o niedolach i ubóstwie Świętej Rodziny, uciekającej przed Herodem do Egiptu, zdziwione dziecko zapytało: „A złoto? Co się stało ze złotem?”

Inna jest logika ludzi wiary i inna logika poszukującego rozumu, istniejącego choćby w stanie załazkowym, zatem skłonnego do naiwnych interpretacji albo do stawiania pytań, tak jak to czynią dzieci, i jak czynił niegdysiejszy lud. Oczywiście są jeszcze poeci, którzy wychodzą poza ustalone kanony pod wpływem pomysłu twórczego, zgodnie z przypisanym im przywilejem do odkrywania własnego świata.

Literatura polska dostarcza w tym względzie wielu przykładów od okresu romantyzmu aż do czasów współczesnych: Mickiewicz, Krasiński, Norwid, Słowacki, Wyspiański, Miciński, a z bliższych nam czasowo: Zagadłowicz i Zawiejski poświadczały związek polskiej myśli patriotycznej i moralnej z myślą chrześcijańską. Ważne jest przy tym, że zarówno poeci romantyczni, jak później modernistyczni demonstrowali równocześnie kryzys wiary i płynącą stąd skłonność do wadzenia się z Bogiem.

To z tego okresu pochodzi opowieść Kazimierza Przerwy Tetmajera o tym, jak góral dostał się do nieba, pisana w tym właśnie duchu. Prapremiera tej opowieści pod tytułem *O Zwyrtałe muzykancie czyli Jak się Góral dostał do Nieba* odbyła się w Teatrze Lalki w Warszawie w roku 1958. Było to

⁴ Zob. H. Jurkowski (red.), *Antologia klasycznych tekstów teatru lalek. Modernizm*, PWT Wydział Lalkarski, Wrocław 2000, s. 571–594.

w momencie tzw. odwilży, kiedy przestała już działać stalinowska cenzura, usuwająca motywy religijne z repertuaru teatralnego. W efekcie historia Zwyrtaty stała się swoistym, pozytywnym wyznaniem wiary. Publiczność dziecięca i młodzieżowa mogła podziwiać na scenie piękność nieba i oryginalną paradę „góralskich” świętych. Nie dostrzegała wcale tego, że właśnie w tym niebie dokonywał się ostatni akt młodopolskiego wadzenia się z Bogiem. Oto niebo nie chce przystać na brzmienia świeckich przyśpiewek i ballad Zwyrtaty. Św. Piotr chce wysłać muzykującego górala na jakąś odległą gwiazdę, ale Zwyrtata pragnie wrócić do swoich hal, bo jak powiada: „Ja o inkse niebo nie stojem. Mnie hań niebo ka i serce”⁵. I tu kryje się źródło nieprzewycięzonego dotąd konfliktu.

Powracając do modernizmu powinniśmy powiedzieć, że poza nurtem buntowniczym istniał także nurt apologetyczny, poszukujący ukojenia w transcendencji, rozumianej także w postaci jedyne Boga. Zapewne dla wielu przedstawicielem tej ostatniej tendencji był pisarz francuski Paul Claudel, zapamiętany dzięki jego pięknej sztuce *Zwiastowanie* (*L'annonce faite à Marie*, 1912), w której wyraża się prosta, niczym nie ograniczona, wiara autora.

A jednak, zgodnie z ewangeliczną opowieścią o synu marnotrawnym, ważniejsza jest, jak się zdaje, „opowieść z drugiego brzegu”. Mam tu na myśli twórczość Edwarda Gordona Craiga, agnostyka i panteistę, który nieustannie dystansował się wobec sformalizowanych wspólnot religijnych. Craig, jak powszechnie wiadomo, był reformatorem teatru. W Polsce uważano go za zwolennika „sztuki dla sztuki”, jednym słowem za estetę, który nie dba o społeczne powinności teatru. Nie wiedziano jednak, że Craig był człowiekiem wrażliwym, kierującym się solidarnością z innymi ludźmi, zaniechanymi przez społeczeństwo i skrzywdzonymi przez los. W istocie rzeczy marzył o jakimś panaceum na zaradzenie ludzkim niedolom.

Po hekatombie I wojny światowej Craig napisał niewielką sztukę pt. *Democracy or We are Agreed* (*Demokracja albo Uzgodniliśmy to między nami*, 1918), dostępną nam tylko w jego autorskim maszynopisie⁶. Zawiera ona ironiczny obraz społeczeństwa, które rozczarowane bezsensownymi ofiarami z życia ludzkiego w czasie wojny za ten fakt Boga obciąża odpowiedzialnością. Co więcej – dokonuje sądu nad Bogiem i dalej zgodnie z nakazem czasu pragnie przekształcić Królestwo Boga w Boską Republikę a to znaczy w Republikę Ludu. Czy tak będzie lepiej? Nie będzie, bo ta zmiana nazw nie usunie eschatologicznego problemu śmierci.

I tak na miejscu osądzonego Boga pojawia się śmierć. Śmierć, która triumfuje w świecie... bez Boga. Nie mniej w ujęciu Craiga jest to śmierć moralna – trzyma się pewnych zasad. Powiada – możecie uratować wasze istnie-

nie, jeśli wśród was znajdzie się ktoś taki jak Jezus Chrystus, kto odda za was swoje życie... I zdarza się rzecz nieprawdopodobna – taki człowiek się znajduje... I człowiek ten, wypełniając swą ofiarę, umiera szczęśliwy w ramionach powracającego na scenę Boga.

Jak powiedzieliśmy, Craig nie był praktykującym chrześcijaninem. Wyznawał panteizm, ale darzył szacunkiem wszelkich bogów, przywołanych przez człowieka do istnienia. I chylił swe czoło z ogromną pokorą przed ofiarą Jezusa Chrystusa i tylko w niej – na swój laicki sposób – widział możliwość przewyciężenia codziennego, ludzkiego, cierpienia.

Eward Gordon Craig był typowym przykładem człowieka początków XX wieku – modernisty. Nie uznawał nauki Kościoła oficjalnego, ale wierzył w istnienie wyższych wartości – wierzył, że obok prozy życia istnieje świat wartości ducha, który trzeba ujawnić w sztuce teatru. Dla realizacji swych zamysłów wymyślił nowy typ aktora i nazwał go nadmarionetą. Wokół tego terminu narosło wiele nieporozumień. Jednak po zbadaniu Craigowskich archiwów możemy twierdzić, że w koncepcji Craiga nie chodziło o zastąpienie aktora przez sztuczną nadmarionetę, ale o coś więcej – o koncepcję sztuki teatralnej, a nawet jeszcze więcej – o koncepcję sztuki w ogóle, o stosunek do transcendencji.

Nadmarioneta nie miała być substytutem aktora, ale jego partnerem, partnerem wyższego rzędu. Stosunki między aktorem i nadmarionetą miały mówić o stosunku człowieka do wyższych, boskich wartości. Aktor miał obrazować dążenie człowieka ku transcendencji, którą reprezentowała nadmarioneta i której miał on służyć...

Niezwykłość koncepcji Craiga możemy ocenić na tle postaw innych wielkich artystów pierwszej połowy XX wieku. Konstanty Stanisławski, realista, stawiał znak równości między aktorem a postacią sceniczną, a ekspresjonista Bertolt Brecht, zwolennik teatru epickiego, wynosił aktora ponad postacią granych sztuk. Można by powiedzieć, że te trzy podejścia do zadań aktora dobrze oddają proces wiodący teatr ku jego zeświecczeniu.

A w Polsce? Polacy uwikłani w obowiązek nieustającej walki o wyzwolenie narodowe widzieli w teatrze ważny instrument kształtowania postaw polskiej zbiorowości, ale tylko niektórzy chcieli go świadomie wykorzystać dla odrodzenia duchowego. Do tych wyjątkowych twórców należał Juliusz Osterwa, który pragnął przywołać do istnienia „teatr-świątynię”, powołując się na Wyspiańskiego, ale i na słowa „wieszczki i proroka polskiego” Cypriana Norwida:

„I tak ja widzę przyszłą w Polsce sztukę,
Jako chorągiew na prac ludzkich wieży,
Nie jak zabawkę, ani jak naukę,
Lecz jak najwyższe z rzemiosł apostoła
I jak najniższą modlitwę anioła...”⁷.

⁵ Szczegółowa analiza utworu zob.: J. E. Wiśniewska, *W poszukiwaniu „Złotego klucza”. Pracownia Dokumentacji Teatru Lalek „Arlekin”*, Łódź 1999, s. 124 i n.

⁶ Rękopis znajdujący się w Kolekcji Craiga w Institut Internationale de la Marionnette, Charleville – Mezieres, Francja.

⁷ Cyt. za: J. Szczublewski, *Pierwsza Reduta Osterwy*, PIW, Warszawa 1965, s. 13.

Osterwa żywił przekonanie, że wraz z odzyskaniem niepodległości naród polski powinien odrodzić się moralnie. Drogę ku temu miał wyznaczyć teatr, który także powinien ulec całkowitemu przekształceniu i stać się ważkim czynnikiem w duchowym życiu narodu. W mniemaniu Osterwy sztuka miała wartość teologicznie pojmowanej transcendencji. Pisał bowiem:

„Sztuka
jest to

- Bóg -
- przyczyna przyczyn -
stworzyciel świata naszego
i innych w przestrzeni
- siła -
która obraca ziemię
Słońce i gwiazdy
- mądrość -
która kieruje życiem
i
wyznacza czas
- piękno -
które wyłoniło człowieka
i wydzwania rytm
- Dobroć -
Która zbudowała serce”⁸.

W swych postulatach i opiniach Osterwa był artystą wyjątkowym. Zarówno jego poglądy, jak i działalność w ramach stworzonego przez niego teatru i instytutu zwanego „Reduta” wywoływały wiele kontrowersyjnych opinii, a nawet ironicznych komentarzy. W okresie międzywojennym niewielu artystów poszło jego tropem, choć już czas II wojny światowej sprzyjał poszukiwaniu duchowego wsparcia przez teatr, co najsilniej wyraziło się w działalności Mieczysława Kotlarczyka i jego Teatru Naszego, a później Teatru Rapsodycznego.

* * *

Przywołując ponownie ustalenia antropologów kultury warto zwrócić uwagę, że na wielu kontynentach sztuka teatralna podążała śladami kultury europejskiej – od *sacrum* do teatru nowoczesnego, od rozmów z bóstwem do koncentracji na aktualnej egzystencji człowieka i jej problemach. Jak wiemy, motywy religijne odnajdujemy nie tylko w tragedii greckiej, ale także w religijnych obrzędach Egiptu, znajdujemy je także w wielkich eposach hinduskich.

⁸ Zob. I. Guszpit, *Juliusza Osterwy religia teatru*, w: I. Sławińska, W. Kaczmarek (red.), *Dramat i teatr religijny w Polsce*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 333–334.

Te ostatnie znalazły drogę do teatru już przed wiekami, wciąż pozostają w jego repertuarze – są poświadczone coraz to nowymi realizacjami. W południowo-wschodniej Azji w teatrze czci się narodzenia boga czy świętego, jak na to wskazują liczne przedstawienia narodzin Buddy zwane *Nataka*. Podobnie ma się rzecz, jeśli chodzi o cierpienia bogów czy służących im bohaterów, na co wskazuje grecka „Pasja Dionizosa” czy święto przypominające poćwiartowanie Hassana syna Ali w szyickiej tradycji islamu.

Narody azjatyckie, jak również plemiona afrykańskie przeżywają obecnie kryzys swej tradycji. Ich dawne mity ustępują pod naporem nowoczesnej nauki i technologii oraz pod wpływem ekspansji islamu i chrześcijaństwa. Próby obrony dawnej tradycji przejawiają się m.in. w postaci swoistego synkretyzmu. Oczywiście manifestacje synkretyzmu religijnego w obrębie obiektów sakralnych obserwuje się na całym świecie od wielu dziesiątków lat. Niezwykle interesujący materiał z pogranicza obyczaju religijnego i teatru zamieścił Richard Schechner w książce *Przyszłość rytuału*. Opisał on mianowicie *Pasję* Indian Yaqui z Arizony, USA, w której łączyli oni własne tradycje z pamięcią o męce Jezusa Chrystusa⁹.

Nie mniej pewne fakty teatralne o charakterze synkretycznym pojawiały się również jako działania celowe – instrumentalne. Nie wynikały one z naiwności wiernych, którzy nie potrafili oddzielić starego od nowego, ale z celowego działania kulturowego, aby z pomocą starego wprowadzić w życie elementy nowe. W Indonezji na przełomie lat pięćdziesiątych misjonarze chrześcijańscy powołali do istnienia teatr zwany *wayang kulit wahyu* (wayang objawienia) i na jego ekranie, w technice teatru cieni, pokazywali tematy ze Starego i Nowego Testamentu. Wpisali je w starą formę *wayang kulit* (teatru cieni), w którym zazwyczaj przedstawia się dzieje boga Ramy.¹⁰

Z drugiej strony teatry Indii, Japonii czy Indonezji doświadczają własnej wewnętrznej potrzeby zaktualizowania swego tradycyjnego, często religijnego repertuaru, oczywiście po wzory sięgają do Europy i Ameryki. Podobnie dzieje się w Afryce, w której inicjatywę kulturalną, w tym teatralną, posiada inteligencja wykształcona we Francji lub w Wielkiej Brytanii. Tą drogą dokonuje się stopniowa laicyzacja teatru afrykańskiego.

* * *

Refleksja nad kulturą prowadzi do uświadomienia sobie funkcjonowania jej mechanizmów, tak jak refleksja nad teatrem prowadzi do zjawiska meta-teatru, to znaczy do jego komentowania. W praktyce wyraża się ono ujawnieniem w trakcie przedstawienia sztucznej, artystycznej natury teatru, czyli – innymi słowy – jego kuchni, sposobów twórczego działania. Teatr taki

⁹ R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, przekład T. Kubikowski, Volumen, Warszawa 2000, s. 97–129.

¹⁰ G. S. Yousof, *Dictionary of Traditional South-East Asian Theatre*, Kuala Lumpur – Oxford University Press, Oxford–Singapore–New York 1994, s. 308–309.

uruchamia pewien rodzaj gry z publicznością, prowadząc do uświadomienia jej teatralnej perspektywy, danej w przedstawieniu w zakresie ontologii, semiotyki i epistemologii.

O ile tendencja ta jest użyteczna w pracy artysty, o tyle jej wartość na poziomie odbiorcy czasem wydaje się wątpliwa. Utrudnia ona bowiem w niewielkim stopniu bezpośrednio przeżywanie świata przedstawionego w teatrze. Współczesny człowiek w zasadzie wie o tym, że przedstawienie teatralne jest wytworzone i sterowane przez artystę, i że w gruncie rzeczy jest wielkim udaniem. Niemniej chętnie doświadcza szczypty iluzji. Teatr współczesny próbuje jednak nazbyt często przypominać, że wszystkie konwencje teatralne oraz rozbudowany teatralny rytuał są świadomie użytkowane dla różnych celów – w tym także religijnych.

Świadomość takiego „programowania” świata przedstawionego przenosi się z teatru na wszystkie inne działania społeczne, a nawet religijne, które mają charakter zorganizowanej uroczystości czy rytuału. W przekonaniu tym utwierdzają nas rozwinięte obecnie naukowe badania nad rytuałami religijnymi i społecznymi, w tym także nad rytuałem państwowym. Efekty tych badań w postaci ustalenia struktur i technik przywoływania rytuału w życiu społecznym mogą mieć wielkie znaczenie socjologiczne, ale upowszechnienie tej wiedzy może budzić nieufność jej odbiorców co do autentyczności omawianych zjawisk – niewątpliwie w niektórych wypadkach przyczynia się do podania w wątpliwość ich tajemnicy.

I tu jest podstawowe źródło trudności przeżywania *sacrum* we współczesnym teatrze.

Mottem niniejszej konferencji są słowa papieża Jana Pawła II: „Piękno celebracji eucharystycznej”. Jestem przekonany, że mają one głęboki sens teologiczny. Odwołują się także do najwyższych wartości estetycznych, będących treścią europejskiej kultury. Niemniej odnalezienie ich założeń we współczesnej twórczości teatralnej nie jest łatwe. Teatr tak dalece uległ zeszawieniu (albo inaczej – pełnej jego „humanizacji”), że niewielu twórców moglibyśmy uznać za realizatorów nauczania Papieża nawet wówczas, gdybyśmy jego słowa przyjęli za swego rodzaju metaforę.

W sprawie „piękna w sztuce” Jan Paweł II zajął bardzo wyraźne stanowisko. Cztery lata temu pisał w *Liście do artystów*:

„Temat piękna jest istotnym elementem rozważań o sztuce. Pojawił się on już wcześniej, gdy wspominałem o zadowoleniu, z jakim Bóg przyglądał się stworzonemu światu. Kiedy Bóg widział, że było dobre to, co stworzył, wiedział zarazem, że było piękne. Relacja między dobrem a pięknem skłania do refleksji. Piękno jest bowiem poniekąd widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna. Rozumieli to dobrze Grecy... [...]”

Żyjąc i działając, człowiek określa swój stosunek do bytu, prawdy i dobra. Artysta w szczególny sposób obcuje z pięknem. W bardzo realnym sensie można powiedzieć, że piękno jest jego powołaniem, zadaniem mu przez Stwórcę wraz z darem »talentu artystycznego«¹¹.

Myszę, że większość czytelników tych słów Jana Pawła II zgadzała się z nim całkowicie, choć dla wielu były to słowa o „utraconym raju”. Pojęcie słowa „piękno” od czasu antyku uległo znacznym przekształceniom. Jego dziewiętnastowieczna wykładnia, utożsamiająca je z pojęciami dobra i prawdy, dawno przestała być aktualna w teatrze. Ostatnim mohikaninem tej sprawy w teatrze europejskim był Gordon Craig, który czerpał swe inspiracje z poglądów Johna Ruskina (1819–1900). Ruskin, krytyk i teoretyk sztuki, stworzył coś na kształt hierarchii sztuk. Prestiż artysty uzależniał od podejmowanego tematu: najwyższą pozycję według niego zajmował ten, który wybierał rzeczy święte, niżej plasował się ten, który odtwarzał sprawy wielkich ludzi, a najniżej ten, kto przedstawiał wypadki życia codziennego¹². W wieku XX poza artystami (takimi jak Ostrewa) utożsamiającymi sztukę z emanacją boskich wartości, niewielu pamiętało o tym, że piękno było także atrybutem Boga.

Teatr nie poszukuje już piękna, bo od czasów Benedetto Crocego został uznany za terytorium dość enigmatycznie określonej artystycznej ekspresji. W naszych czasach jest nie inaczej, ale stopień subiektywizmu tej ekspresji zwiększył się do niebotycznych rozmiarów. Artyście przyznano prawo do demonstracji własnego „ja”, co oznaczało, że na scenie mogły pojawiać się emocje nie mające nic wspólnego z pięknem. Były to instynkty, fobie i kompleksy dotychczas skrywane jako wstydlivy aspekt natury ludzkiej. Oczywiście ta nowa sztuka poszerza naszą wiedzę o człowieku, ale oddala od niegdyśszego kanonu piękna. Już w roku 1971 zwrócił na to uwagę Władysław Tatariewicz w eseju *Wielkość i upadek pojęcia piękna*, w którym pisał:

„I ostatecznie pojęcie piękna wydaje się dziś teoretykom zbyt nieokreślone, a artystom zbyt sztywne, staroświeckie, patetyczne, obce. I tak wielkość jego trwała ponad dwa tysiące lat; jak na pojęcie ludzkie, a w szczególności europejskie, jest to okres niezwykle długi. Zapewne; w społeczeństwach ludzkich idee pojawiają się, giną, ale też wracają. Jest możliwe, a nawet jak najbardziej prawdopodobne, że idea piękna wróci. Ale dziś jest w upadku”¹³.

Również jeśli chodzi o „celebrację”, czyli uroczyste działanie wiemy, że sens tego wyrażenia zmieniał się w toku wieków. Sztuka teatru w dużym stopniu polegała na celebracji i to w jej zasięgu globalnym. Jesteśmy przecież przekonani, że narodziła się z rytuału. Teatr europejski XX wieku uświadomił sobie jego stałą aktualność w procesie odnajdywania własnych źródeł. W te-

¹¹ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do artystów. Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych „epifanii” piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej*, „Tygodnik Powszechny”, 30 V 1999, nr 22, s. 8.

¹² J. Ruskin, *Malarstwo i poezja. Wybór pism*, t. I, Warszawa 1900, s. 38–39.

¹³ W. Tatariewicz, *Droga przez estetykę*, PWN, Warszawa 1972, s. 100.

atrach azjatyckich w wielu wypadkach celebrowanie wartości duchowych miało charakter intymny, najczęściej na etapie przed-widowiskowym, jako przygotowanie do ofiary składanej bogom. Dziś można jej doświadczyć w teatrach Dalekiego Wschodu.

W Indiach mędrcy-kapłani, zwani odpowiednio *pulavar* (Indie) i *dalang* (Indonezja), kierują przedstawieniami Ramayany i Mahabharaty. Znają na pamięć wszystkie purany i święte eposy. Każde przedstawienie teatru cieni, bo o takim teatrze mówimy, rozpoczynają od medytacji i złożenia ofiary bogom. Podobną atmosferę znajdujemy w japońskim teatrze *ningyo joruri*, który swoją scenę ma zazwyczaj w pobliżu szintoistycznej świątyni.

Również aktorzy dworskiego teatru Bunraku w Japonii siadają przed przedstawieniem na podłodze i medytują w kompletnej ciszy. Ten aspekt medytacji i przede wszystkim koncentracji przed wyjściem na scenę przejęły niektóre teatry europejskie. Znów wypada przypomnieć „Redutę” Osterwy, której aktorzy mieli obowiązek godzinnego milczenia – przed i po przedstawieniu. Zachowanie takie miało w „Reducie” wymiar duchowej medytacji, ale w większości innych teatrów należy ono do techniki aktorskich działań.

W tym sensie teatr europejski celebrował również wszystkie przedstawienia misteryjne zarówno w teatrach *sensu stricto*, jak i w zespołach ludowych, które realizując np. przedstawienia jasełkowe czy szopkowe rozpoczynały spotkanie z publicznością śpiewaniem uroczystych kolęd, jak np. „Bóg się rodzi...”. Rozwój teatru dworskiego w XVI i XVII wieku charakteryzował się innego rodzaju uroczystym zachowaniem, które miało służyć utrwaleniu autorytetu władzy królewskiej lub w ogóle państwowej.

Naśladowano w nim zachowania i konwencje dworskie szczególnie, że wymagał tego wystawiany repertuar. Etykieta dworska była nieodzowna również z tej racji, że na scenie zasiadał często mecenas teatru to jest książę albo król i dla niego – w widoczny sposób – aktorzy recytowali teksty dramatu. W wypadku przedstawień baletowych tenże książę czy król brał udział w tańcach jako najważniejszy aktor. Jest rzeczą zrozumiałą, że teatr dworski był przedłużeniem dworskich rytuałów. Jego koniec przyszedł wraz z demokratyzacją teatru. „Celebracja” teatralna przestała być regułą, a jeśli powracała niekiedy na scenę to jako stylizacja ruchów i gestów z epoki.

Z drugiej strony jednak pojawiła się również auto-celebracja... aktorów, znana szeroko w europejskim teatrze gwiazd na przełomie XIX i XX wieku. Dzisiaj ona ma swoją skromniejszą kontynuację w teatrze oraz inną kontynuację i to na wielką skalę w kulcie aktorów filmowych oraz bohaterów muzyki popularnej.

Wezwanie artystów przez Jana Pawła II do wypełnienia ich powołania poprzez życie i działanie w kręgu piękna, prawdy i dobra, jak też do przeżywania „piękna celebracji eucharystycznej” zawiera w sobie postulat refleksji nad aktualnym stanem teatru i propozycją rozważenia na nowo kierunku jego rozwoju. W stosunku do indywidualnego artysty jest to także propozycja innego stylu życia.

Słowo „eucharystia” dotyczy tajemnicy przeistoczenia i należy do języka wiary i teologii chrześcijańskiej. Jeśli weźmiemy pod uwagę jego podstawowe znaczenie „dziekczynienie”¹⁴ nie znajdziemy dla niego również odpowiednika w nawet najszlachetniejszych działaniach teatralnych. I jest to zrozumiałe. By móc reagować na jego znaczenie, a więc mówić o najwyższych wartościach, teatr musi odwołać się do języka poetyckiego i posłużyć się symbolem albo metaforą. I oczywiście artyści teatru mają wszelkie możliwości odkrywania „piękna działań, kierujących nas ku najwyższej wartości” i przetwarzania go w symbole i metafory. Niektórzy, ale w sumie nieliczni, próbują tej drogi. W dziełach ich jednak ta najwyższa wartość istnieje właściwie jako aluzja, jako dążenie lub oczekiwanie. Pojawia się w kontekście zapytań, wątpliwości i w zasadzie różnorodnych, bo indywidualnych, interpretacji... *sacrum*.

Ogromna część twórców, zgodnie z tendencjami teatru dwudziestego wieku, podjęła temat *sacrum* w swoim dążeniu do odnowienia rytuału, ale raczej na zasadzie powrotu do źródeł ludzkiej wspólnoty i do źródeł teatralnych działań niż do wyrażenia nazwanych wartości. Inspiracją były dla nich rozważania i postulaty francuskiego aktora i reżysera Antonina Artaud, który swe koncepcje rozwijał pod wpływem teatru południowo-wschodniej Azji. Nie bez znaczenia był także fakt, że popularność jego manifestów zbiegła się z licznymi studiami na temat religii i *sacrum*, które bardzo często, jak w ujęciu Mircea Eliadego, uznawane są za zjawiska uniwersalne, kulturowe, istniejące niezależnie od zorganizowanych instytucji religijnych. W tym duchu napisał też swoją znakomitą książkę o „Dziadach” polski antropolog Leszek Kolankiewicz¹⁵.

Jednak to zainteresowanie rytuałem i w konsekwencji *sacrum* stosunkowo rzadko manifestowało się w Polsce (jak też na świecie) w teatrach oficjalnych, częściej w zespołach awangardowych lub nieinstytucjonalnych. Zespoły te miały zresztą różnorodną orientację ideologiczną, bliższą lub dalszą nauczaniu Kościoła. W zasadzie, wywodząc się z tradycji teatrów studenckich, podejmowały tematy ważne, dotyczące sensu ludzkiego życia, co zresztą często wywoływało interwencję cenzury, jak to było w wypadku „Teatru Ósmego Dnia” w Poznaniu. W nieco szczęśliwszym położeniu w stosunku do artystów poznańskich znajdował się Teatr Plastyczny Leszka Mądzika przy Katolickim Uniwersytecie w Lublinie. Mądzik podejmował wprawdzie tematy eschatologiczne, dotyczące kondycji człowieka, ale posługiwał się środkami wizualnymi, które z natury rzeczy niosły możliwość różnorodnych interpretacji.

¹⁴ Mój konsultant – teolog – protestuje przeciw temu sformułowaniu. Pisze: „Samo słowo »Eucharystia« nie oznacza tajemnicy przeistoczenia, ale oznacza »dziekczynienie«. Jest to misterium chrześcijańskie, w którym dokonuje się przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Pańską (transsubstancjacja). Encyklopedia Katolicka, t. 8. Kol. 1239”. Z listu ks. Jacka Pawlika z dnia 23 VII 2003 r. do autora eseju.

¹⁵ L. Kolankiewicz, *Dziady. Teatr święta zmarłych. Słowo - obraz - terytoria*, Gdańsk 1999.

Prawdy o człowieku i jego związków z transcendencją poszukiwał ze swoim zespołem Jerzy Grotowski w swoim Teatrze Laboratorium w Opolu, a następnie we Wrocławiu, choć jego poszukiwania bliższe były współczesnej gnozie i antropologii niż religii chrześcijańskiej¹⁶. W innym kierunku poszli młodzi twórcy tacy, jak Włodzimierz Staniewski, twórca Stowarzyszenia Teatralnego Gardzienice (1977). Staniewski wraz ze swym zespołem wędrował po wschodniej części kraju, szukając śladów i kontaktów z miejscowymi społecznościami, korzystając z ich dawnych pieśni i obyczajów, często o charakterze sakralnym. Przekształcał je z kolei w przedstawienia, które demonstrował najpierw swym inspiratorom, później zaś szerszej publiczności. Do najgłośniejszych należał *Żywoł protopopa Awwakuma* (1983). W podobny sposób pracuje Teatr Wiejski w Węgajtach.

Znamienne, że te poszukiwania rytuału odbywały się zazwyczaj na pograniczu kultur, np. we wschodniej części Polski lub też na pograniczach ziem południowych, to jest tam, gdzie pozostały jeszcze enklawy intensywnego przechowywania dawnych obyczajów. To południe Polski to pogranicza Śląska „czarnego” i „zielonego”, gdzie pozostały dawne obrzędy tzw. Dziadów i Herodów (pierwsze związane z karnawalem, drugie – z kołędowaniem). Jednymi i drugimi rządziła zbiorowa pamięć o pogańskiej przeszłości oraz anachronizm, w tym wypadku polegający na włączeniu dziejów Heroda do późniejszych wydarzeń historycznych.

Podobne materiały wykorzystywały zespoły z Węgait i z Gardzieniec, z północnej i wschodniej Polski.

Polska wschodnia dała polskiemu teatrowi i polskiej dramaturgii dwóch autorów, których twórczość nasycona jest pytaniami moralnymi. Egzemplifikują one w pewnym stopniu przyznane sobie przez artystę prawo do indywidualnego rozumienia pojęcia *sacrum*. Mam tu na myśli twórczość Tadeusza Słobodzianka i Piotra Tomaszuka, autorów wywodzących się z Białostocczyzny. Pierwszy z nich w sztuce *Prorok Ilya* przedstawia dzieje człowieka, którego wiejscy sąsiedzi uważają za proroka i z tej racji przygotowują jego ukrzyżowanie. Naiwna wiara ludu prowadzi do aktualizacji ofiary proroka w imię jego (ludu) ziemskiej szczęśliwości. Drugi przypomina za Olgą Tokarczuk (powieść *Dom dzienny, dom nocny*) dzieje świętej, zwanej Kummernis albo Wilgefortis, w utworze *Ofiara Wilgefortis*. Wilgefortis jest męczennicą, ale nie jest ofiarą pogańskich oprawców, jak większość świętych z pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Rzecz bowiem dzieje się w czasie wypraw krzyżowych. Wilgefortis jest zatem ofiarą innego typu konfliktu, a mianowicie między oddaniem się Jezu-

¹⁶ Z. Osiński, J. Grotowski, *Źródła, inspiracje, konteksty. Słowo – obraz – terytoria*, Gdańsk 1998, s. 171 i n.

sowi Chrystusowi a powszechnie uznawanym obowiązkiem uległości wobec ojca. Wilgefortis jest nieustępliwa, dlatego zostaje ukrzyżowana, ale w nagrodę otrzymuje twarz Chrystusa. Jej świętość jest jak gdyby ambiwalentna i w pewnym sensie kłopotliwa... Nie wiadomo też czy jej utożsamienie z Jezusem traktować jako gnostyczką wiarę w Chrystusa androgyna, czy też jako swoisty mistyczny erotyzm. Niezależnie od tego, legenda niepokoi wieloma innymi pytaniami, m.in. co do stopnia indywidualnej wolności człowieka w danych mu warunkach rodzinnych i obyczajowych.

Obaj pisarze zgłębiają meandry wiary na poziomie ludowym, zrodzone wśród ludzi niewykształconych, którzy mimo prostoty swego myślenia prawdziwie szukają drogi do Jezusa Chrystusa. Oczywiście, ich konfabulacje naruszają prawdy zawarte w nauczaniu Kościoła, tworzą nowe apokryfy i niepostrzeżenie odwołują się do praktyk magicznych – dawno zapomnianych, ale pewnie istniejących w ich podświadomości.

Fakty te – to jest dramatyczne przetworzenie nawrotów magii czy wyrowadzenie na scenę zapomnianego apokryfu – są wielce znamienne. Oto do współczesnej literatury dramatycznej wkraczają wątki z etnicznego i religijnego marginesu.

Słowo „margines” zostało wprowadzone przez socjologów amerykańskich w analizie niejednolitego rasowo i klasowo społeczeństwa ery industrialnej. Ustallili oni istnienie centrum, stanowiącego główny ośrodek modelujący życie, a także istnienie marginesów społecznych na jego obrzeżach. O ile dawne marginalne warstwy społeczne, jak np. lud z jego obyczajowością i folklorem, nie były aktywne, o tyle margines społeczeństwa kapitalistycznego wyróżniał się znaczną dynamiką¹⁷.

Otóż takie opisanie stosunków między centrum i marginesem społecznym wzbudziło w pewnym stopniu zainteresowanie historyków i teoretyków kultury. Model ten może okazać się atrakcyjny również dla nas. Każda kultura wytwarza swoje centrum, która skupia jej najcenniejsze elementy. Z upływem czasu jednak centrum ulega pewnej stagnacji. Ożywienie wnoszą twórcy i ich tematy... z marginesu. Można by o nich powiedzieć – „marginaliści”. Wydaje się, że na podstawie podanych przykładów możemy wnosić, że proces ten dotyczy także centrów religijnych i ich marginesów. W tym wypadku jednak można mieć wątpliwości, czy centra te są podatne na proponowane nowości. Niektóre kanony bowiem muszą być niezmiennie.

W kręgu szeroko pojętej kultury swoistym marginesem jest także sztuka dla dzieci. Nie dostrzegają jej krytycy „prawdziwego teatru”, którzy nie chcą uznać jej istotnego wpływu na rozwój współczesnej sztuki. A sztuka ta na swój

¹⁷ R.E. Park, *Human Migration and the Marginal Man*, „American Journal of Sociology” 1928; E. V. Stonequist, *The Marginal Man*, New York 1937.

sposób przeżywa wszystkie dawne i nowe artystyczne treści. Przyswaja dzieciom i młodzieży awangardowe pomysły. Wrażliwa jest na poszukiwanie swoich własnych źródeł, a przy tym jest ona zrytualizowana w najwyższym stopniu.

Najwyraźniej widać to w twórczości Jana Dormana, artysty, którego wyobraźnię można by porównywać z twórczymi decyzjami scenicznymi Tadeusza Kantora. Dorman trafił do teatru ze świata szkolnego teatru dziecięcego. Wiedział więc, że dla dziecka każde działanie sceniczne jest celebracją, zachowaniem wyjątkowym, niezależnie od tego, czy wpisuje się w wesoły rytm zabawowy czy refleksyjne odkrywanie świata. Był on także pod ogromnym wpływem obyczaju ludowego, skonwencjonalizowanego i posiadającego wysoki stopień rytualności.

Obrzęd ludowy skierował go na drogę ku obrzędowi religijnemu. Tak powstało przedstawienie *Rymy dziecięce. Przed zaśnięciem* według tekstów Kazimierzy Iłakowiczówny z muzyką Karola Szymanowskiego (Teatr Lalek w Słupsku, 1981). Dorman dokonał w nim kompilacji z muzyki Szymanowskiego, przyznając pierwsze miejsce motywom ze *Stabat mater*. Odpowiednio do swoich celów adaptował także tekst Iłakowiczówny.

Akcję spektaklu umieścił w przestrzeni „skupienia” z ławkami i stołem, który widzowie przedstawienia kojarzyli z ołtarzem. Z góry zwisały sieci, które sygnalizowały zarówno symbolikę, jak i strukturę przedstawienia. Dorman bowiem podzielił je na trzy „łowienia”. Występowali w nim aktorzy w białych szatach z osłonami na głowach – to oni pełnili funkcje „łowących”. Towarzyszył im ministrant, komentujący wydarzenia. Niewątpliwie, sztafaż ten wskazywał, że znajdujemy się w kręgu zadań świętego Piotra, realizowanych w konwencji czy może lepiej – rytuale Mszy świętej.

Tekst Iłakowiczówny mówiony był rytmicznie, jego frazy były wielokrotnie powtarzane, nie tylko dla ich utrwalenia w umysłach odbiorców, lecz również w celu zachowania muzycznego rytmu spektaklu. Przedstawienie to w ujęciu Dormana pokazywało kondycję człowieka, a przy tym i niezależnie od niej różnorodność ludzkich dążeń. A cały czas pozostawaliśmy w kręgu naszej chrześcijańskiej pamięci kulturowej z tym jednak, że wzbogacanej o współczesną refleksję.

I tak obraz Heroda–tyrana uzupełniony został wspomnieniem jego niewinnego dzieciństwa (piękny wiersz o Herodzie będący swoistym ostrzeżeniem: „...kiedy Heród był mały/ niańki go kołysały...”). Obraz wojennych zmagañ uzupełniony był smutkiem, współczującej człowiekowi natury (i znów piękny wiersz: „jak z wojenki rycerze wracali / mieli w ranach / ostrza zimnej stali / a za wozem / szły na palcach / po cichutku / śliczne konie / osowiałe / od smutku”). To o kondycji ludzkiej, ale sens utworu zawierał się w optymistycznej kwestii „Człowieka bez biletu” – z trzeciego łowienia:

„śmieje się ze mnie
dzisiaj
życie moje władne

bom sądził
że tęsknicą złamany
upadnę
i skrzydła zdruzgotane
w prochu
będę włókł
a oto:
krwią serdeczną karmiony
i ciałem
dziś
tęsknota za słońcem leci
z m a r t w y c h w s t a ł e m!
Ani mnie ból pokonał
Ani obłęd... z m ó g l!”¹⁸

Oczywiście Dorman nie konstruował swego przedstawienia jako wyznania wiary. Przeżywał poezję *sacrum* w jego różnorodnych aspektach i dzielił się nią ze swoimi widzami. Nie miał żadnego „imprimatur” i pewnie go nie oczekiwał, podobnie jak wszyscy inni marginaliści – poeci.

Zeświecczenie teatru, będące wynikiem dość powszechnej laicyzacji życia w krajach ekonomicznie rozwiniętych, jest faktem oczywistym. Niemniej nie oznacza ono wcale oddalania się od *sacrum*. Potrzeba *sacrum* istnieje w człowieku jako jego integralna część i nic nie wskazuje na to, by miała na zawsze zniknąć. Co najwyżej jego ekspresja może ulegać zmianom. We współczesnym teatrze *sacrum* przejawia się za pośrednictwem swojej formy jako model „ceremonialnego” zachowania, odkryty na drodze ku rytualnym źródłom. Niemniej istnieje ono także w sferze znaków i symboli kulturowych, a także jako temat, motyw literacki i teatralny. Znamienne jednak, że coraz częściej artyści, korzystający z symboli i motywów religijnych, działają poza instytucjonalnym „centrum” i poza jego wykładnią litery i sensów religijnych.

Współczesnych artystów, jak się zdaje, pociągają możliwości indywidualnego (czytaj subiektywnego) traktowania *sacrum*. Dlatego też interesują się naiwnymi fabulacjami ludzi z pozoru nieuczonych, tworzących apokryficzne wersje religijnych zdarzeń. Interesują się odczuwaniem człowieka marginalnego albo też sami stają się „marginalistami”. *Sacrum* zatem traktują jako część własnego obrazu świata, który zgodnie z modą staje się kolażem ich różnorodnych emocji. W takim postępowaniu dokonuje się swego rodzaju instrumentalizacja *sacrum*. Zagadnienie do szczegółowego rozpoznania. Po-

¹⁸ Scenariusz przedstawienia *Rymy dziecięce. Przed zaśnięciem* w reż. i scen. Jana Dormana. Teatr Lalek „Tęcza” w Słupsku. Premiera: 30 IX 1981 r.

nownie trzeba powiedzieć, że jest to wynik długiego procesu rozwojowego naszej kultury. Opisujemy go z zainteresowaniem i nie jesteśmy nazbyt skłonni, aby go oceniać.

W tym kontekście niezwykle cenne są słowa Jana Pawła II, przytoczone wyżej, będące wezwaniem do spojrzenia na sztukę naszych czasów z innej, transcendentnej perspektywy. I jak zwykle stawiają one przed nami niezwykle szlachetne, choć również niezwykle trudne zadanie.

Tomasz Baranowski

Uniwersytet Warszawski

**KONTEMPLACJA, INTERPRETACJA, STYLIZACJA.
REFLEKSJE O PRZEMIANACH GATUNKU MSZY
W DZIEJACH MUZYKI EUROPEJSKIEJ.**

**CONTEMPLATION, INTERPRETATION AND STYLIZATION: REFLECTIONS
ON THE TRANSFORMATIONS OF THE MASS IN THE HISTORY OF
EUROPEAN MUSIC**

The purpose of this work is presenting a short history of the Mass based on selected examples of musical works from various periods. The presentation is carried out with an interdisciplinary perspective, taking into account the religious dogma on one hand, and its artistic interpretation on the other. The thesis of this work is focused on the problem of the changes of the kind of Mass in the dialectic connection of the sphere of *sacrum*, i.e. that which is divine, supernatural, offered, universal- with the sphere of *profanum*, comprising that which is human, natural, worked out, and individual. The leitmotif of this work is the idea of the dialogue of the man-creator, acting either as an individual or as a member of a community- with God, the only author of all creation.

W historii muzyki europejskiej gatunek mszy należy – obok szeroko rozumianej pieśni – do gatunków najtrwalszych i najżywotniejszych. Zrodzona w ścisłym związku z liturgią eucharystyczną łacińska *missa* była przez wieki obecna w praktyce muzycznej; pozostawała pierwszoplanową domeną twórczości muzycznej średniowiecza i renesansu, istotnym wyzwaniem dla kompozytorów epok baroku i klasycyzmu, wreszcie – mniej lub bardziej znaczącym – obiektem zainteresowania dla wielu twórców muzyki dziewiętnastego i dwudziestego stulecia. Fakt tej wielowiekowej tradycji, będącej niewątpliwie potwierdzeniem ciągłości kultury chrześcijańskiej, czyni problem przemian gatunku mszy jako formy liturgiczno-muzycznej niezwykle frapującym przedmiotem badań – zarówno dla historyka muzyki, jak i dla religioznawcy. Z muzykologicznego punktu widzenia zasadnicze pytanie, na jakie winna dać

odpowiedź analiza interesującego nas problemu, dotyczy artystycznego *modus* muzyki sakralnej w ogóle, a gatunkowej tożsamości *missa* – przy zmieniających się „z pokolenia na pokolenie” środkach języka muzycznego i wyrazu – w szczególności. Muzykolog staje tu więc wobec kwestii – najogólniej rzecz ujmując – poszukiwania jedności w wielości. Inaczej rzecz się ma w przypadku teologa. Ów w punkcie wyjścia może oprzeć się o stały grunt, wyznaczony przez niewzruszoną od wieków – przynajmniej w sensie dogmatycznym – treść i formę liturgicznego obrzędu. W perspektywie dziejów religii (dla których historia kultury, sztuki i muzyki wreszcie stanowi cenne dopełnienie) kwestia mszy jako gatunku muzycznego sprowadza się przede wszystkim do tropienia różnorodności przejawów twórczego (resp. ludzkiego) doświadczenia w przeżywaniu *sacrum*; innymi słowy jest pytaniem, w jaki sposób muzyka kolejnych epok chrześcijańskiego świata **interpretuje** treść mistycznej tajemnicy ofiary Chrystusa. Z punktu widzenia historii religii mamy tu zatem do czynienia z poszukiwaniem wielości w jedności.

Celem naszych rozważań będzie próba przedstawienia krótkiej historii mszy – w oparciu o wybrane przykłady dzieł muzycznych z różnych epok na tle estetycznym i stylistyczno-muzycznym – w perspektywie interdyscyplinarnej, uwzględniającej z jednej strony religijny dogmat, z drugiej zaś jego artystyczną interpretację. Teza referatu sprowadza się więc do ujęcia problemu przemian gatunku w dialektycznym związku sfery *sacrum* – czyli tego, co boskie, nadprzyrodzone, ofiarowane, powszechne – ze sferą *profanum*, obejmującą to, co ludzkie, przyrodzone, wypracowane, indywidualne. Wątkiem przewodnim będzie dla nas idea dialogu człowieka – twórcy, występującego jako jednostka lub członek wspólnoty, z Bogiem – jedynym autorem wszelkiego stworzenia.

Konstrukcję formy mszy gregoriańskiej, która legła u podstaw rozwoju gatunku, wyznacza pięć części składających się na tzw. *ordinarium missae*, czyli zespół stałych fragmentów liturgii eucharystycznej: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus i Benedictus oraz Agnus Dei. Niekiedy dołączano też do nich wieńczące liturgię *Ite missa est*. Obok tego schematu w praktyce liturgiczno-muzycznej funkcjonowało również *proprium missae*, zawierające pozostałe części mszy, uzależnione od porządku roku kościelnego, jak np. prefacje, gradualy, psalmy, epistoły, ewangelie, czy też śpiewy towarzyszące ofiarowaniu i komunii. Msze złożone zarówno z części *ordinarium* i *proprium*, czyli tzw. *missae plenae*, w twórczości dawnych mistrzów należały raczej do rzadkości i dość wcześnie – z perspektywy historii gatunku – popadły w zapomnienie; ostatnie tego rodzaju dzieła powstały w epoce renesansu. Z dzisiejszego punktu widzenia nietrudno zrozumieć fakt, że to właśnie stałe części mszy określiły ramy jej rozwoju jako formy artystycznej. O ile bowiem czytania bądź śpiewy *proprium missae* tworzą dramatyczny aspekt liturgii – stanowiącej wszak replikę dramatu Ostatniej Wieczerzy – o tyle śpiewy *ordinarium* wprowadzają do obrzędu element liryczny; wyhamowują jego „akcję”, ukazują istotę (a jest nią sytuacja człowieka wobec nieskończoności Boga), tworzą

moment uświadomienia tajemnic wiary. To przede wszystkim w tych częściach mszy człowiek przemawia do Stwórcy (w *proprium* jest z zasady odwrotnie), błagając o zmiłowanie (Kyrie, Agnus Dei), głosząc Jego chwałę (Gloria, Sanctus) czy wreszcie przyjmując i wyznając treść objawienia (Credo).

Kolebką mszy gregoriańskiej była już we wczesnym średniowieczu rzymska *Schola Cantorum*, zreformowana przez papieża Grzegorza Wielkiego, a w ślad za nią liczne klasztory, zwłaszcza benedyktyńskie i cysterskie. Jak stwierdza Georges Duby, w swojej fundamentalnej dla dziejów kultury średniowiecza pracy pt. *Czasy katedr*, muzyka ściśle zespolona z liturgią stanowiła wówczas najskuteczniejszy instrument poznania dzieła stworzenia: „Przez swoją symbolikę i przez skojarzenia, jakie ich zestawienia budzą w umyśle, słowa pozwalają intuicyjnie zgłębiać tajemnice świata. Prowadzą do Boga. Melodia prowadzi do Niego jeszcze bardziej bezpośrednio, bo dzięki niej dostrzegamy harmonijne akordy stworzenia, a serce ludzkie może zaznać doskonałości zamysłów bożych”¹. Owo zespolenie logosu i muzyki stanowiło więc nieodzowny warunek wszelkiej prawdziwej modlitwy pojmowanej jako kontemplacja wspaniałości wiekuistej.

Zgłębianiu boskiej tajemnicy – określanej też przez badaczy mianem Wielkiej Teorii – w pełni służył ascetyczny język muzyczny monodii gregoriańskiej. Kościół rzymski bardzo dbał o czystość stylu śpiewów mszy i oficjów, respektując i interpretując na swój sposób pitagorejski wątek rozumienia muzyki w kategoriach harmonii wszechświata. Melodie towarzyszące liturgii poddane więc były ścisłym regułom, takim jak przede wszystkim:

1. chórálne *unisono* wyrażające identyfikację jednostki ze wspólnotą wiernych wielbiących Boga;
2. dostosowanie melodii i rytmu (tj. frazowania) do prozodii tekstu liturgii;
3. powtarzalność formuł melodycznych, która – jak obecnie np. w litanii – miała ułatwić osiągnięcie stanu transu mistycznego;
4. przestrzeganie porządku siedmiostopniowych skal diatonicznych (zwanych dzisiaj skalami kościelnymi lub modalnymi), mających odniesienie do porządku kosmicznego – siedem stopni skali odpowiadało siedmiu znanym wówczas planetom układu słonecznego.

Ostatni z wymienionych postulatów okazał się w dziejach średniowiecznej muzyki sakralnej szczególnie istotny; gdy do modlitw śpiewanych w świątyniach z czasem zaczęły przenikać z muzyki świeckiej chromatyczne zmiany dźwięków, tony te łacińska teoria muzyki napiętnowała mianem *musica ficta*, tj. muzyka „nieistniejąca”, bo obca Bogu i prawom niebieskich harmonii.

Jednogłosowa msza chorałowa wczesnego średniowiecza oznaczała zatem – zarówno z liturgicznego, jak i artystycznego punktu widzenia – moment całkowitego pogrążenia się w sferze *sacrum*; jako czysta kontemplacja była w większym stopniu egzystencją niż sztuką, była bezpośrednią **drogą** do Boga,

¹ G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, przełożyła Krystyna Dolatowska, Warszawa 1986, s. 90.

nie zaś jej **poszukiwaniem**. Gdy w słowach prefacji poprzedzających *Sanctus* celebrans mówił (i mówi to także dzisiaj): „Dlatego z aniołami i wszystkimi świętymi wysławiamy Ciebie, razem z nimi wołając...”, miał na myśli fakt **rzeczywistego** włączenia się wiernych w śpiew chórów anielskich; stąd też nie wolno było zaśpiewać fałszywie ani jednej nuty...

Przykład muzyczny nr 1

Pierwsza msza gregoriańska na Boże Narodzenie, *Kyrie*

Punkt zwrotny w historii muzyki sakralnej średniowiecza wyznacza przejście od sztuki romańskiej do gotyku. O ile pojęcie „muzyki romańskiej” nie znalazło miejsca w historiografii muzycznej, o tyle odniesienia muzyki do sztuki gotyckiej przykuwają w ostatnim czasie coraz większą uwagę muzykologów; wielu autorów zwraca uwagę na problem równoległości przemian stylistyczno-estetycznych w muzyce, architekturze i rzeźbie dwunastego, trzynastego i czternastego stulecia². Ideową (resp. teologiczną) podstawę nowego stylu odnajdujemy m.in. w traktacie *Theologia mystica*, przypisywanym św. Dionizemu – męczennikowi i pierwszemu biskupowi Paryża, otaczanemu w XII wieku szczególną czcią w opactwie Saint-Denis-en-France³. Jądrzem tego dzieła była myśl, że Bóg jest światłością i wszelki kontakt pomiędzy Nim a człowiekiem – najpełniej ucieleśniony w liturgii eucharystycznej – sprowadza się do pielgrzymowania światła. Jeśli zatem – według św. Dionizego – wywiedziony ze światła wszechświat wysyła potoki jasności ku stworzeniu, to również to, co stworzone ma być tego światła odbłaskiem, promieniującym ku górze. W ten sposób świetlisty akt kreacji sam z siebie ustanawia ruch powrotny, który po stopniach wiedzy znów do Istoty Najwyższej, z której się wywodzi.

Symboliczne odzwierciedlenie tych wątków – idei wszechogarniającego światła i pionowo zorientowanego ruchu – odnajdujemy zarówno w architektonicznej bryle gotyckiej katedry, jak też w rozbrzmiewającej w jej murach muzyce interesującego nas okresu. Msza, a także pokrewny temu gatunkowi motet religijny, to w epoce gotyku kompozycje wielogłosowe, w których poszczególne głosy (rejstry) zdają się odpowiadać kolejnym „stopniom wtajemniczenia” w nadprzyrodzoną rzeczywistość; wyróżniają niejako poziomy kontemplacji *sacrum*. Ta polifoniczna konstrukcja wspiera się na utrzymanym w długich wartościach rytmicznych tenorze *cantus firmus* – melodii zaczerpniętej z uświęconych tradycją ksiąg chorału gregoriańskiego, warstwę pośrednią tworzą dwa głosy wyższe – zwane różnie: zrazu duplum i triplum, potem motetus (contratenor) i discantus, wieńczy ją zaś głos najwyższy i najbardziej pod względem muzycznym urozmaicony – *cantus*. Z teologicznego punktu widzenia tę ukrytą w hierarchii biegunowość głosów skrajnych można –

² Por. K. Fangorowa, *Zarys historii muzyki*, cz. 1. Od muzyki ludów pierwotnych do klasycyzmu, Kraków 2001.

³ Chodzi tu oczywiście o dzieło Dionizego Aeropagity – ucznia św. Pawła, z którym opaci Saint-Denis mylnie utożsamiali francuskiego męczennika.

jak się wydaje – interpretować w kategoriach przeciwstawienia: uosabiająca świat romański ascetyczna pokora *versus* właściwa dla gotyku aspiracja do poznania boskiego świata, a wraz z nim bogactwa przyobiecane go raju...

Rozbudowanej do czterech głosów fakturze „mszy gotyckiej” towarzyszyły stopniowe przemiany jej struktury rytmicznej. Oparty na równych wartościach i dostosowany do prozodii tekstu śpiew monodii chorałowej, w XII wieku przyjął regularność wzorowanych na prawidłach wersyfikacji *modi* (rytmika modalna), aby wreszcie – dwa stulecia później – wyzwolić się z praw ścisłej zależności muzyki od słowa. Na początku XIV wieku, uznanym przez ówczesnych teoretyków muzyki za przełom *artis novae musicae*, powstała tzw. rytmika menzuralna operująca szeroką skalą wartości rytmicznych w podziale trójdzielnym (*tempus perfectum*, tj. takt doskonały symbolizujący dogmat o Trójcy Świętej) lub dwudzielnym (*tempus imperfectum*). Zróżnicowanie przebiegu rytmicznego niewątpliwie potęgowało – tak charakterystyczne dla sztuki gotyku – wrażenie ruchu i przestrzenności.

Za największe dzieło mszalne epoki gotyku uważana jest powstała w latach 1349–1364 *La Messe de Nostre Dame* Guillaume’a de Machaut – najwybitniejszego przedstawiciela francuskiej *Artis Novae*, kanonika katedry w Reims. Kompozycja ta, będąca pierwszym wielogłosowym opracowaniem pełnego cyklu *ordinarium missae* dokonany przez jednego twórcę, stała się wzorem gatunku mszy polifonicznej dla mistrzów burgundzkich, angielskich i flamandzkich wczesnego renesansu.

Przykład muzyczny nr 2

Guillaume de Machaut, *La Messe de Nostre Dame, Gloria*

Muzyka sakralna doby odrodzenia w istocie – pod względem warsztatu kompozytorskiego – stanowiła bezpośrednią kontynuację średniowiecznej tradycji. Mistrzowie szkół niderlandzkich wypracowali styl a *cappella* (oznaczający śpiew chóru bez towarzyszenia instrumentów), rozwinęli fakturę polifoniczną w kierunku imitacyjnego prowadzenia głosów, respektowali wreszcie zastane formy i style wykonawcze poszczególnych części *ordinarium missae*. Elementy zdecydowanie nowatorskie odnajdujemy natomiast w sferze estetyczno-filozoficznej ich twórczości. Renesansowa laicyzacja egzystencji człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym, oznaczająca gruntowne prze-wartościowanie relacji: *sacrum-profanum* nie pozostała bez wpływu na kulturę, a więc i muzykę tego okresu. W epoce renesansu żywiły: religijny i świecki rozkwitały w harmonijnej symbiozie, dostarczając sobie wzajemnych inspiracji. Ekspansja muzyki świeckiej, dorównującej rangą utworom religijnym, zdeterminowała w szerokim zakresie przemiany gatunku mszy, pozostającej jednak nadal pierwszoplanową (a zatem „najambitniejszą”) formą wypowiedzi artystyczno-muzycznej. Wyrazem tej tendencji były przede wszystkim takie zjawiska, jak:

1. częste zastępowanie chorałowego *cantus firmus* melodią pochodzącą z repertuaru popularnej muzyki świeckiej⁴ lub też z inwencji kompozytora;
2. komponowanie tzw. *missae parodiae*, czyli mszy będących „przeróbkami” istniejących już wielogłosowych utworów świeckich, np. pieśni czy madrygałów;
3. stosowanie tzw. aluzji melodycznych, polegających na cytowaniu w jednym lub kilku głosach mszy melodii skomponowanych wcześniej i – co ważne – powszechnie znanych pieśni świeckich.

Ostatnia z wyróżnionych procedur wydaje się szczególnie symptomatyczna z punktu widzenia interesującego nas problemu, tj. dialogu człowieka-artysty z Bogiem, prowadzonego za pośrednictwem muzyki sakralnej. Aluzje melodyczne wskazują bowiem na próbę „interpretacji” liturgicznego przesłania poprzez odwołanie się do treści doczesnego doświadczenia człowieka, danego „tu i teraz” w realnej, indywidualnej egzystencji. I tak na przykład: wielki flamandzki mistrz renesansu, Josquin des Pres (kompozytor cieszący się w swoim czasie wielką sławą, nazywany „księciem muzyki”), w *cantus firmus* jednej ze swoich mszy (*Di Dadi*) umieścił motyw z pieśni współczesnego mu Roberta Mortona, opowiadającej o przeżyciach kobiety wyglądającej powrotu ukochanego mężczyzny (*N'aray je jamais mieulx que j'ai?*). Przeniesiona w sferę *sacrum* – przez dzieło Josquina – ta blaha z pozoru historia miała symbolizować mistyczną tęsknotę duszy ludzkiej za zbawieniem i życiem wiecznym⁵.

W aspekcie cech języka muzycznego mszę renesansową cechuje przede wszystkim wokalizacja głosów chóranych; melodyka układa się w śpiewne, zaokrąglone i harmonijnie splatające się w fakturze polifonicznej frazy, dostosowane zarówno do gramatycznej, jak i semantycznej struktury tekstu słownego. Pojawiają się w niej – począwszy od Josquina – tzw. figury retoryczno-muzyczne, czyli określone zestawienia jakości muzycznych, mające ilustrować treść tekstu (jak np. kontrastowanie niskiego i wysokiego rejestru przy przeciwstawieniu słów: „ziemia” i „niebiosy”). Dzięki tym zjawiskom muzyka sakralna tamtej epoki – w pewnej opozycji do abstrakcyjnych, surowych konstrukcji polifonicznych gotyku – stawała się coraz bardziej eufoniczna i w coraz większym stopniu odwoływała się wprost do wyobraźni wiernych uczestniczących w nabożeństwie. Moment ten możemy interpretować jako wyraźne przesunięcie akcentu ze sfery mistycznej i zbiorowej kontemplacji w sferę estetycznej i indywidualnej (zarówno w odniesieniu do twórcy i odbiorcy dzieła) interpretacji, tj. przeżycia estetycznego.

Najdoskonalszym ucieleśnieniem ideałów muzyki kościelnej XVI wieku stała się twórczość związanej z Kaplicą Sykstyńską włoskiego kompozytora

⁴ Jednym z najczęściej wykorzystywanych przez kompozytorów mszy XV i XVI wieku źródłem *cantus firmus* była XII-wieczna piosenka francuska pt. *L'homme arme* (Człowiek zbrojny).

⁵ Por. A. Leszczyńska, *Melodyka niderlandzka w polifonii Josquina, Obrecht i La Rue*, Warszawa 1997, s. 153–156.

Giovanniego Pierluigiego da Palestriny, autora ponad 90 mszy i wielu innych utworów religijnych, jak również świeckich. Styl tego kompozytora, uznany przez Sobór Trydencki (1545–1563) za oficjalny wzorzec muzyki służącej liturgii, okazał się orężem katolickiej kontrreformacji na wiele następnych dziesięcioleci (stworzona przez Palestrinę szkoła zachowała żywotność aż po drugą połowę XVII stulecia, promieniując z Rzymu na inne główne ośrodki ówczesnej kultury europejskiej). Msze Palestriny, z których najbardziej znana dziś jest *Missa Papae Marcelli*, dedykowana papieżowi Marcelemu II, stanowią ostatni wielki pomnik muzyki religijnej podporządkowanej liturgii i tworzonej w myśl zasady *ad maiorem Dei gloriam*. Z perspektywy dalszych dziejów kultury wyznaczają one granicę pomiędzy *opus Dei* a *opus auctoris*, pomiędzy sztuką rozumianą wprost jako plon boskiego natchnienia a sztuką, w której człowiek-artysta pragnie przemówić – do bliźnich i do Boga – we własnym imieniu...

Przykład muzyczny nr 3

Giovanni Pierluigi da Palestrina, *Missa Papae Marcelli*, *Credo*

Wiek XVII – okres krystalizacji i rozkwitu nowej, barokowej estetyki w architekturze, rzeźbie, malarstwie, a w ślad za nimi także w poezji i muzyce – przyniósł zasadnicze przewartościowanie roli muzyki sakralnej, wynikające w głównej mierze z faktu coraz wyraźniejszego podziału na styl świecki i religijny. Msza przestała być dla kompozytorów pierwszoplanowym i niejako oczywistym żywiołem ich artystycznej kreatywności (w poprzednich stuleciach gatunek ten uprawiali niemal wszyscy liczący się muzycy), stała się natomiast jedną z wielu – jakże różnych – możliwości twórczego spełnienia. Nie oznaczało to bynajmniej osłabienia żywotności muzyki sakralnej, wskazywało jednak na istotną przemianę estetycznego kontekstu tej dziedziny ze sfery tego, co zastane, konwencjonalne i powszechne w sferę tego, co wybrane, umotywowane i indywidualne. Począwszy od epoki baroku twórczość muzyczno-liturgiczna zdawała się stopniowo odchodzić od głoszenia uniwersalnej prawdy liturgicznego przesłania na rzecz jego jednostkowej interpretacji – wewnętrznie przez twórcę uświadomionej, podjętej jako wyzwanie i zainicjowanej w konkretnym dziele.

Msza barokowa, a wraz z nią cała twórczość religijna tego okresu, weszła w mariaż z nowymi technikami kompozytorskimi (przełom ów w historii muzyki sakralnej określano jako przeciwstawienie: *stile nuovo* versus *stile antico*), przejmując środki form zarówno instrumentalnych, tj. przede wszystkim barokowego *concerto*, jak i wokarno-instrumentalnych, głównie oratorium i kantaty, a także opery. W efekcie nie stanowiła już stylistycznego monolitu, jakim była wcześniej; miejsce spójnej, imitacyjnej konstrukcji chóralnej zajęły mniej lub bardziej rozbudowane, samodzielne kantaty – odpowiadające poszczególnym częściom *ordinarium missae* – złożone z partii chóralnych (najczęściej w technice fugowanej), zespołowych (duetów, tercetów bądź kwartetów wokalnych) i wreszcie solowych (w formie arii lub ariosa). Nowe oblicze

stylistyczne mszy barokowej znalazło wyraz w terminologii tego gatunku, określanego wówczas bądź jako msza koncertująca (*missa concertata*), bądź też msza kantatowa.

Ukoronowaniem tego rodzaju formy liturgiczno-muzycznej była *Msza h-moll* Jana Sebastiana Bacha – utwór stanowiący z jednej strony wielką sumę muzyki religijnej swojej epoki, z drugiej zaś podsumowanie całej twórczości największego jej geniusza. Dzieło to niejako dokumentuje niemal całą drogę twórczą lipskiego kantora: pierwsze fragmenty *Mszy* datowane są na rok 1724 (*Sanctus*), kolejne (szczególnie istotne jako bachowskie polonicum) na rok 1733 (*Kyrie i Gloria*)⁶, ostatni zaś (*Credo*) – powstał dopiero w roku 1749, tj. tuż przed śmiercią kompozytora. Było to zatem *opus vitae* Bacha – kompozytora określanego mianem piątego ewangelisty, który całym swoim życiem, jako człowiek i artysta, złożył najwspanialsze bodaj w dziejach całego chrześcijańskiego świata wyznanie wiary. Skomponowane u schyłku życia kompozytora *Credo* (*Symbolum Nicenum*) można bowiem ujmować w kategoriach osobistego wyznania chrześcijanina doświadczonego cierpieniem (Bach był już wówczas całkowicie porażony ślepotą), rozumianym nie jako „zrządzenie losu”, lecz jako „wola boża”.

Najwniośniejsze fragmenty *Mszy h-moll* naznaczone są takim właśnie, głęboko przeżytym i przepuszczonym przez filtr indywidualnej wrażliwości, doświadczeniem osobistego spotkania z Chrystusem. Należą do nich stanowiące trzon *Credo*, jak i całej *Mszy*, chórálne części: *Et incarnatus*, w której retoryce odnajdujemy zapowiedź losu Boga-Człowieka, *Crucifixus*, oparta na chromatycznie opadającym basie symbolizującym sytuację ukrzyżowania i wreszcie *Et resurrexit*, przynosząca wybuch długo oczekiwaną radości. Jest to już w pełni muzyka, która pragnie **interpretować**, a nie tylko przekazywać tekst *ordinarium missae*.

Przykład muzyczny nr 4

Johann Sebastian Bach, *Msza h-moll, Credo: Et incarnatus, Crucifixus, Et resurrexit*

Msza h-moll była pierwszym w dziejach muzyki sakralnej dziełem, w którym zamysł artystyczny przekroczył ramy liturgicznego obrzędu. Rozbudowana konstrukcja formalna w połączeniu z szeroką skalą środków wyrazu artystycznego zdeterminowały dalszy rozwój gatunku, będącego w coraz większym stopniu indywidualnym potwierdzeniem umiejętności człowieka-artysty, w mniejszym natomiast li tylko oznaką przynależności do wspólnoty wiernych człowieka-sługi **bożego**. Msza jako gatunek muzyczny oddzieliła się tym samym od liturgii rozumianej jako źródło artystycznych poszukiwań; relacja ta uległa odwróceniu, tj. liturgia stała się celem kompozytorskiej kreacji. Po

symbolicznym, bo znaczoną datą śmierci J. S. Bacha, roku 1750 (wszak Bach był zwany – jak wspomniano – piątym, a więc ostatnim ewangelistą), sfera *sacrum* stała się dla kompozytorów przede wszystkim wyzwaniem (tj. próbą, doświadczeniem, bojaźnią, pytaniem), nie zaś już tylko afirmacją (tj. zgodą, uwielbieniem, radością, śpiewaniem). Od tego momentu w dziejach muzyki sakralnej mamy do czynienia z poszukiwaniem Boga przez człowieka, z indywidualnym określeniem się artysty wobec tradycji i utożsamianych z nią wartości zastanego świata kultury chrześcijańskiej.

W tym kierunku rozwijała się twórczość religijna kompozytorów XIX i XX wieku. Msza okresu klasycyzmu – z punktu widzenia środków techniki kompozytorskiej – wkroczyła na grunt najszerzej pojętego symfonizmu; w niej zamiast dawnego chóralnego *unisono* prym wiodą instrumenty orkiestry, które zdają się „rozgrywać prawdziwy dramat sumienia twórcy-artysty”. To właśnie w warstwie instrumentalnej mszy klasyczno-romantycznej leży główny punkt ciężkości jej artystycznego przesłania; styl muzyczny góruje tu nad liturgicznym tekstem. Najpełniejsze odzwierciedlenie tych tendencji odnajdujemy w *Missa solemnis* L. van Beethovena – największym dziele wokально-instrumentalnym kompozytora, zwanym niekiedy jego dziesiątą symfonią. We wstępie do partytury *Mszy uroczystej* odnajdujemy bardzo osobiste wyznanie: „Z serca – niech znowu do serc powraca”.

Przykład muzyczny nr 5

Ludwig van Beethoven, *Missa solemnis D-dur op. 123, Sanctus*

Beethovenowskie przesłanie wskazuje na estetyczny aspekt muzyki sakralnej doby romantyzmu, tj. jej subiektywizm, sprowadzający się do indywidualnej refleksji nad prawdami wiary, towarzyszącej próbom artystycznego ujęcia tekstu liturgii. W epoce romantycznej – w myśl faustowskiego, bajronicznego, czy mickiewiczowskiego wreszcie buntu przeciwko Stwórcy – człowiek często stawiał się w sytuacji prawodawcy własnego świata, usurpując sobie prawo do stanowienia o jego losach. Muzyka – wyniesiona wówczas przez filozofów do rangi sztuki absolutnej, tj. najbardziej sprzyjającej poznaniu Istoty Najwyższej – aspirowała również do własnych rozstrzygnięć.

Za najbardziej wymowny przejaw tej tendencji można uznać *Ein Deutsches Requiem* Johannes Brahmsa – utwór stanowiący przykład na wskroś subiektywnej interpretacji liturgii mszy za zmarłych. Kompozytor zastąpił w nim tradycyjny łaciński tekst *requiem* swobodną kompilacją różnych fragmentów Biblii w przekładzie niemieckim. Z treści tak pomyślanego dzieła zupełnie zniknęła – stanowiąca centralny punkt łacińskiej liturgii – apokaliptyczna wizja sądu ostatecznego (*Dies irae*); zastąpiły ją liryczne medytacje nad kruchością życia ludzkiego, wspomnienia tych, którzy odeszli czy wreszcie wizja wiecznej szczęśliwości. Przepojone pieśnią, zespoloną z idiomem symfonicznym, *Niemieckie requiem* Brahmsa jest zatem świadectwem bardzo indywidualnej, odchodzącej od religijnego dogmatu, interpretacji kanonu liturgii.

⁶ W roku 1733 Bach przesłał manuskrypt *Kyrie i Glorii* z *Mszy h-moll* Augustowi III, królowi Polski i elektorowi saskiemu, starając się o stanowisko nadwornego kompozytora tego władcy.

Przykład muzyczny nr 6

Johannes Brahms, *Ein deutsches Requiem* op. 45, część VII, *Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben* (Błogo tym umarłym, co zasypiają w Panu)

W dwudziestym wieku, mimo licznych zawirowań biegu dziejów Europy i świata, ekspansji ateistycznych ideologii i – w konsekwencji – głębokich przewartościowań w sferze celów i funkcji sztuki, zainteresowanie gatunkiem mszy bynajmniej nie zmalało. Powstało wiele znakomitych dzieł muzyki sakralnej, będących opracowaniami cyklu *ordinarium missae* lub poszczególnych fragmentów liturgii, żeby wymienić np. *Symfonię psalmów* i *Mszę* Igora Strawińskiego, *Glorię* Francisca Poulenca czy *Polskie Requiem* Krzysztofa Pendereckiego. Twórczość religijna XX wieku wyrastała głównie na gruncie tych nurtów artystycznych, które akcentowały więź z tradycją, jak przede wszystkim neoklasycyzm i – kilka dziesiątków lat później – postmodernizm. Z punktu widzenia znamiennej dla minionego stulecia dychotomii awangardy i tradycji, postępu i ucieczki, utwory sakralne tej epoki można interpretować w kategoriach poszukiwania zagubionych wartości, coraz boleśniej uświadamianej tęsknoty za życiem w pierwotnej harmonii między człowiekiem a Bogiem. Odnowienie związku sztuki i moralności, utożsamianej z systemem wartości chrześcijańskiego świata, uważano niejednokrotnie za najważniejszą misję artysty. I tak na przykład Igor Strawiński – największy „stylista” wśród dwudziestowiecznych muzyków, twórca neoklasycyzmu – z zapałem neofity wyznał w jednym z pism, że: „jedynie powrót do chrześcijańskiej wizji rzeczywistości umożliwi człowiekowi przetrwanie współczesnych zagrożeń; inaczej grozi mu unicestwienie m.in. przez współczesny potop – katastrofę nuklearną”⁷. W podobnym duchu wypowiedział się u schyłku stulecia twórca *Polskiego Requiem*, Krzysztof Penderecki: „Moja sztuka, wyrastając z korzeni głęboko chrześcijańskich, dąży do odbudowania metafizycznej przestrzeni człowieka, strzaskanej przez kataklizmy XX wieku. Przywrócenie wymiaru sakralnego rzeczywistości jest jedynym sposobem uratowania człowieka”⁸. W tym kontekście dzieła religijne obu zacytowanych kompozytorów, jak też wielu im współczesnych, jawią się jako wyraz znamiennej dla naszych czasów poszukiwania Boga przez człowieka-twórcę, artystę pragnącego odnaleźć siebie i swych bliźnich w liturgii poprzez muzykę.

⁷ Cyt. za: A. Jarzębska, *Strawiński. Myśli i muzyka*, Kraków 2002, s. 215.

⁸ K. Penderecki, *Labirynt czasu. Pięć wykładów na koniec wieku*, Warszawa 1997, s. 68.

Ks. Radosław Kimsza

Politechnika Białostocka

I WSZYSTKO, CO STWORZYŁ BÓG BYŁO PIĘKNE... TEOLOGIA PIĘKNA

AND EVERYTHING, THAT GOD CREATED, WAS BEAUTIFUL... THE THEOLOGY OF BEAUTY

The author presents an outline of the theology of beauty drawing from the Bible, Church Fathers from both the East and the West, as well as contemporary theologians. The reference point is the biblical story of creation, where God calls everything he creates good- beautiful, filled with light. Ugliness creeps into this reality along with original sin. This darkness of sin can be transformed back into light with the coming of „the most beautiful of human sons”, the God-Man: Christ. Artists serve beauty in its proper sense and they are called to continue the work of creation in the world by creating the good- the beautiful.

Filozofia starożytnej Grecji dobro, prawdę i piękno połączyła nierozdzielalną więzią. Jednakże wydaje się, że spośród tych trzech pojęć najtrudniejsze do uchwycenia i opisu jest piękno. Hans Urs von Balthasar we wstępie do *Herrlichkeit* zaznaczył z ubolewaniem, że „piękno w rodzinie nauk ścisłych nigdy nie miało ani pewnego miejsca, ani głosu”¹. Specjaliści uważają – pisze – że może ono być przedmiotem studiów jedynie „amatorów-próżniaków”. Także teologia w czasach współczesnych wyraźnie zdystansowała się od piękna – konkluduje gorzko von Balthasar². Tymczasem, będąc epifanią prawdy i dobra, piękno jest królewską drogą ku Bogu. Podpowiada ono człowiekowi kim jest Bóg, wzbudza pragnienie posiadania Go w odpoczynku kontemplacji, nie tylko dlatego, że On jeden może napęlić umysł i serce, ale także dlatego, że sam w sobie zawiera doskonałość bytu, niewyczerpane i pełne harmonii źródło jasności i światła. „Piękno jest blaskiem prawdy a prawda jest zawsze piękna”

¹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. I, Einsiedeln 1961, s. 59.

² Por. tamże.

mawiał Platon i z pojęcia *kalokagathia* uczynił dwa zbrocza jednego szczytu: jednym jest *dobro*, drugim – *piękno*³. Potęga dobra i prawdy chroni się w naturze piękna. Jednakże to, co piękne mówi więcej niż to, co prawdziwe lub to, co dobre. Powiedzieć o jakiejś istocie, że jest piękna to nie tylko poznać ją umysłem, lecz jednocześnie sprecyzować, że ona pociąga, zniewala. Rzeczywistość piękna promieniuje, stając się zdolną wzbudzić w człowieku zachwyt i pragnienie oglądania, nieustające oczarowanie w kontemplowaniu jej. Dobro mówi o tym, czego człowiek pragnie, piękno zaś bardziej mówi o blasku i świetle ujawniającej się w nim doskonałości.

Piękno w Biblii

W języku Biblii prawda i dobro, żyjąc we wzajemnej symbiozie, stają się stygmatem wszelkiego stworzenia, odbiciem Stwórcy, ci zaś, którzy podjęli się trudu odzyskania utraconego przez pierwszą winę boskiego podobieństwa określani są przez chrześcijański wschód jako „miłujący Najwyższe Piękno”⁴. Czy jednak stworzenie może mówić o pięknie Stwórcy? Natchniony autor Księgi Mądrości głupimi nazywa tych, „którzy nie poznali Boga; z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła, nie poznali Twórcy. Jeśli urzeczeni ich pięknem wzięli je za bóstwa – winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich władca, stworzył je bowiem Twórca piękności” (Mdr 13,1–3). I nie chodzi tu tylko o uznanie więzi stwórczej, przez którą wszelkie piękno uczestniczy w boskim pięknie. Autor Księgi Mądrości dopowiada: „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Sprawcę” (Mdr 13,5). Św. Augustyn dopowie: „Zapytaj piękna ziemi, zapytaj piękna morza, zapytaj piękna powietrznych przestrzeni, które rozciągają się i rozszerzają, zapytaj piękna nieba, zapytaj wszystkich tych rzeczywistości. Wszystkie ci odpowiedzą: patrz jesteście piękne. Ich piękno jest wyznaniem, te piękności podlegają zmianom”. I pytał św. Augustyn: „któż je uczynił, jeśli nie Piękno niepodległe zmianom?”⁵ Dlatego wszystkie stworzenia odznaczają się pewnym podobieństwem do Boga. Spośród nich tylko człowiek został stworzony na Jego obraz i podobieństwo (Por. Rdz 1, 26). Stąd nosi on w sobie szczególne znamiona tego podobieństwa. Dla jednego z Ojców Kościoła tradycji wschodniej Pseudo-Dionizego Areopagity piękno stanowi jedno z imion Boga. Pozostaje ono względem osoby ludzkiej w „stosunku odpowiedniości”, który wspierając się o biblijny opis stworzenia człowieka mówi o istnieniu Archetypu Pięknego, na którego obraz i podobieństwo został stworzony człowiek⁶. To właśnie z ukoronowania dzieła stworzenia wypływa powołanie i przeznaczenie człowieka. Jest nim, dowodził ten sam Dionizy Areopagita, uczestnictwo w pięknie Boga: „Bóg pozwala uczestniczyć człowiekowi w swoim

Pięknie”⁷. Grzech pierworodny zafalszował obraz Boga w człowieku, uczynił „obraz niepodobny”. Dopiero Wcielenie i Odkupienie odnowiło podobieństwo Boga w człowieku przez Prototyp piękna – Jezusa Chrystusa. Do piękna dzieła stworzenia, przyémionego przez grzech pierworodny, Bóg dodaje piękno łaski, tajemnicy nowego stworzenia. W odpowiedzi człowiek w postawie dziękczynienia uwielbia Chrystusa, pozwala, by chwalebny dar, który otrzymał, oświecał jego wnętrze. Tak więc miara tego piękna jest chrystologiczna. Jezus Chrystus, jak wyśpiewuje psalmista, jest najpiękniejszym z synów ludzkich (por. Ps 45, 3), a prorok Izajasz poprzez Cierpiącego Sługę Jahwe chroni tę tezę od pustego estetyzmu. To piękno jest trudne, ponieważ oznacza wyniszczenie, oszpeccenie, znieważenie, odrzucenie, to piękno podpisane jest piętrowym „Oto człowiek” (J 19,5), „Oto piękno – powiedzą ojcowie Kościoła – jakże trudne piękno”. Prawda o pięknie i człowieku spotykają się w Chrystusie, nakładają na siebie, ukazując wzajemną zależność. Archetyp piękna ujawnia się w obliczu Syna Bożego i Człowieczego. Nowy Adam, Słowo Boże, prawdziwy obraz Ojca Przedwiecznego, blask Jego chwały, odbicie Jego istoty (por. Hbr 1,3) przyciąga spragnione piękna oczy człowieka. „Piękno Chrystusa odślania piękno Boga, a także piękno człowieka”⁸. W Nim przedwieczne Piękno staje się ciałem i od chwili w której nadeszła „pełnia czasu” (por. Gal 4,4), nosi rysy ludzkie. Skoro Słowo, Jezus Chrystus, wyraża Ojca, samo w sobie jest Jego Piękno, podkreśla kardynał Paul Poupard⁹.

Zanim jednak człowiek odkryje takie piękno potrzeba, by w poszukiwaniu prawdy o Bogu objawiającym siebie w pięknie stworzenia, a najpełniej w swoim Synu, odczytując teologię piękna, sięgnął po natchnione stronnice Księgi Rodzaju i wsłuchał się w „Symfonię sześciu dni – *Hexameron*”, w której refrenem powraca boska refleksja nad dziełem stworzenia, że wszystko, co stało się jest dobre (por. Rdz 1,18). Grecki tekst opowiadania o stworzeniu: mówi piękny, a nie dobry, zaś język Starego Testamentu określa oba te pojęcia równocześnie – dobre jest także piękne¹⁰.

Dzieło stworzenia to echo Boskiej miłości, „Bóg jest Miłością” (1J 4,8) – zapisze św. Jan, a moc tej miłości utrzymuje wszechświat, z chaosu czyni Kosmos, Piękno. I dlatego całe stworzenie z natury swojej zwraca się ku „Słońcu Bożego Pięknego”. W tym kontekście św. Bazyli Wielki napisał: „Ludzie w sposób naturalny pragną piękna”¹¹, zaś św. Grzegorz z Nyssy dodał: „człowiek w istocie swojej został stworzony z pragnieniem piękna, a nawet sam jest tym pragnieniem, gdyż jako obraz Boży i będąc z rodu Bożego spokrewniony jest z Bogiem, a w swoim podobieństwie ukazuje Boże piękno”¹². Jednakże w boskim dziele stworzenia staje się jedynie zarodek piękna, który Stwórca

³ Por. P. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Milano 1996, s. 29.

⁴ Jest to określenie jednego z najwybitniejszych teologów wschodnich Mikołaja Kabasilasa. Por. M. Lot Borodine, *Nicolas Cabasilas*, Paris 1958, s. 156.

⁵ Por. P. Poupard, *Piękno drogą do wiary*, „Pastores” 2002, nr 17, s. 34.

⁶ Por. Pseudo Dionizy Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, t. III, s. 7.

⁷ Tamże.

⁸ P. Poupard, *Piękno drogą do wiary*, dz. cyt., s. 36.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, dz. cyt., s. 30.

¹¹ Bazyli Wielki, *Regulae fusius tractate*, PG 31, 912 A.

¹² Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, 18, 192CD.

powierza człowiekowi. Odtąd pisana jest nieustannie historia synergizmu działania Boga i człowieka, prowadzenia pierwotnego piękna ku spełnieniu się go u kresu, w pięknie doskonałym w które przyobleczone jest Królestwo, Królestwo o nadejście którego polecił uczniom swoim modlić się Jezus: „Przyjdź Królestwo Twoje!” (Łk 11,2)¹³. Myśl teologiczna Ojców Kościoła utożsamiała Królestwo z Duchem Świętym. Jeśli więc Królestwo jest Pięknem, to Trzecia Osoba Trójcy Świętej objawia się jako Duch Piękna. „Duch Święty jest bezpośrednim uchwyceniem Piękna, które przekazuje blask świętości”¹⁴. Atrybutami Ducha są Życie i Światło. Owo Światło nie jest elementem optycznym – to ukaże się dopiero czwartego dnia stworzenia, wraz z astronomicznym słońcem. „Niechaj się stanie światłość” (Rdz 1, 3) z pierwszego dnia stworzenia oznacza: niechaj dokona się Objawienie, niech Duch Święty przyjdzie. W wydarzeniu tego Objawienia Bóg sam „wkracza” w rzeczywistość człowieka, aby świadczyć o swoim pięknie: „Przed Nim kroczą majestat i piękno” (1Krn 16, 27; Ps 96, 6). Mądrość Boska jest piękna: „stałem się miłośnikiem jej piękna” (Mdr 8, 2), wyzna Autor Księgi Mądrości¹⁵.

Piękno Boskie najpełniej objawiło się w obliczu Chrystusa: „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa” (2Kor 4, 6). Przestrzeń istnieje dzięki światłu, ono też sprawia, że w niej rodzi się życie. Dlatego też życie i światło utożsamiają się. Św. Cyryl Aleksandryjski uściśla, że właściwością Ducha jest być Duchem Piękna, formą form. Poprzez Ducha człowiek „obraz i podobieństwo Boga” uczestniczy w Pięknie Bożej natury¹⁶. Poprzez technię życia osoba ludzka została uposażona w piękno doskonałe, a naznaczona darami Ducha Świętego otrzymuje charyzmat kontemplacji: „nosi w sobie ukryty *logos* poetyczny i *mikrotheos*, tak jak w mikrokosmosie w sobie samym kontempluje Bożą mądrość, piękno poetyckich *logoi* wszechświata”¹⁷. Tak więc: „Piękno doskonałe pochodzi z wysokości, z jedności ze światłem więcej niż promieniającym i będącym jedynym źródłem teologii pewnej”¹⁸.

W biblijnym opisie stworzenia świata ciemność nie istnieje. Każdy jego dzień wyznacza granica wieczoru i poranka, pomiędzy którymi jest czyste światło. Tylko ono w refleksji Boga jest dobre i dlatego zostaje oddzielone od ciemności. Według myśli teologicznej pierwszych wieków chrześcijaństwa, ciemność nie została stworzona przez Boga. Weszła ona w stworzony świat i okryła Piękno po pierwszym nieposłuszeństwie. Nie chodzi tu bynajmniej

o ciemność jako brak światła, lecz o tę, która jest „rozpacziwą ucieczką w głąb samej siebie, ponieważ, niezdolna, by ustrzec się przed Światłem i w poszukiwaniu ukrycia otaczająca się pełnią poczucia winy nieprzejrzystością, wyraża ona świadomą i demoniczną postawę negacji i odrzucenia”¹⁹. Taka ciemność ogarnęła Judasza, pchnęła go w noc i skryła straszliwą tajemnicę jego przemierzania ze złem – brzydotą, – która jak powie Fiodor Dostojewski – zabija. Dlatego nie mógł przebywać w Wieczerniku Wielkiego Czwartku w obecności Jezusa, w promieniach Światła – Piękna, „Światłości świata”, której nie ogarnęła ciemność (por. J 9, 5), nie mógł i dlatego wszedł w tragedię ciemności nocy²⁰.

Piękno w tradycji Kościoła

Liturgia bizantyjska określa niektórych świętych „bardzo podobnymi”. Zbiór ascetycznych tekstów o modlitwie chrześcijańskiego wschodu nosi nazwę „Filokalia”, co znaczy „umiłowanie piękna” i odnosi się do „mówiących z Bogiem”, którzy są nie tylko dobrzy, lecz także piękni, promieniujący pięknem Bożym, są „Piewcami boskiego promieniowania”²¹.

„Światło jaśnieje w ciemnościach” i budzi nadzieję, że całość stworzenia może być przez nie obleczona, „Światło jaśnieje w ciemnościach” i staje się propozycją, by każdy podążał do bycia światłem stając się podobnym do swego Stwórcy, stając się ikoną Boga – Światła. Dlatego człowiek pozwalający pociągnąć się ku Światłu, wzwyż, osiąga poziom Bożego piękna, staje się podobny do Stwórcy i słyszy, jak słyszeli osiągający szczyty świętości słowa Tego, który jest samym Światłem – Pięknem: „stałeś się pięknym zbliżając się do Mojego światła”²². Poddawać się promieniowaniu Światła – Piękna to trwać w oświecającej komunii, „która objawia ikony istot i rzeczy, wychwytuje ich myśli zawarte w Bożej myśli i tym sposobem wprowadza ich w doskonałą integralność, w ich piękno, zamierzone przez Boga”²³. To Światło – Piękno od początku napawa nadzieją płynącą z apokaliptycznej wizji św. Jana: „nocy odtąd już nie będzie. A nie potrzeba im światła lampy i światła słońca, bo Pan Bóg będzie świecił nad nimi” (Ap 22,5). Dlatego św. Bazyli Wielki mówił: „cóż jest bardziej godne podziwu od piękna Bożego? Gdy zaś jego promień spotkał któregoś ze świętych, pozostawił w nim nieugaszone zarzewie gorącego pragnienia. Nienasyceni oglądaniem Bożego piękna modlili się święci, aby na całe życie wieczne rozciągało się oglądanie wspaniałości Boga”²⁴.

¹³ Por. P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, dz. cyt., s. 30.

¹⁴ Jest to sformułowanie F. Dostojewskiego. Cyt. za: tamże.

¹⁵ Por. tamże, s. 14.

¹⁶ Por. Cyryl Aleksandryjski, *Expositio sive commentarius in Joannis Evangelium*, 16, 25; PG 73, 464B.

¹⁷ Bazyli Wielki, *Homiliae*, 21; PG 31, 549A; 216A.

¹⁸ Grzegorz Palamas, *Triadi*, w: J. Meyendorff, *Défense des saints hésycales*, t. I, Loviano 1973, 178.

¹⁹ P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, dz. cyt., s. 33.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Grzegorz z Nazjanzu, PG 37, 1327.

²² Określenie św. Grzegorza z Nyssy. Cyt. za: dz. cyt., P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, s. 34.

²³ Tamże.

²⁴ Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. II, Kraków 1995, s. 59.

Słudzy piękna

Człowiek został zaproszony przez Boga, by poprzez twórczość, sztukę nieustannie dopisywał kolejne takty opiewającej dzieło stworzenia „Symfonii sześciu dni”. Piękno oblicza Chrystusa prowadzi do swego boskiego źródła i zaprasza człowieka, by czerpał z niego, wyrażając je pięknem swych dzieł, które sycą się *sacrum*, gdy odpowiadają swojemu powołaniu, jakim jest ukazywanie i uwielbienie, w wierze i w adoracji, transcendentnej tajemnicy Boga, niewidzialnego, największego piękna Prawdy i Miłości. Jeśli artysta tak pojmuje dzieła, które rodzą się z jego geniuszu, staje się świadkiem obecności Innego, a to, co stworzył nosi w sobie duchowe piękno. Tworząc piękne dzieło, artysta tworzy dzieło prawdziwe. Jednak on sam nie rozporządza pięknem. Piękna nie sposób uwięzić w celi egoizmu. Nie jest ono niczyją własnością i obdarowuje wszystkich. Co więc z twórcą? Jaka jest relacja pomiędzy dziełem zapisanym liniami, kolorami, gestem, słowem, ułożonym w partyturach, wyśpiewanym, wydobytym z muzycznych instrumentów, jaka jest relacja pomiędzy takim pięknem i tym, kto je stworzył? Jaka jest relacja pomiędzy artystą i tym, co on wyraża? Tworząc, artysta czyni siebie pokornym sługą piękna, podobnym do diamentu, który pozwala, by przenikały go promienie światła, ale nie zatrzymuje ich dla siebie, pozwala by dotykały innych. Płodność artystycznego oddziaływania na innych poprzez piękno, budzenie zachwytu, będzie zależało od zgody, by źródło przemawiało samo, będzie zależało od stawiania się jego pokornym sługą. Próba posługiwania się pięknem, narzucania mu własnych kanonów byłaby schodzeniem na bezdroża. Artysta nie może być władcą piękna, nie może z objawiającym mu się pięknem robić, co mu się podoba. Ewangelizować poprzez piękno to szanować wolność Chrystusa, który daje siebie wszystkim, to szanować wolność drugiego człowieka, nie zawsze zdolnego rozpoznać Chrystusa w kontemplowanym pięknie symfonii, śpiewu gregoriańskiego, czy portalu średniowiecznej świątyni. Chrystus obdarza pięknem z miłością i objawia się przez miłość. Ewangeliczne błogosławieństwo czystego serca jest błogosławieństwem artysty, zaś jego cnotą jest pokora. Chrześcijański artysta to ten, który poddaje się natchnieniom Ducha Świętego, by On inspirował formę, jaką nadać ma ikonie będącej obrazem Boga, nadać sens gestowi, stworzyć harmonię dźwięków, kolorów, które zaproszą do wzniesienia ducha, aby wprowadzić go w świat łagodności i pokoju. Jeśli dzieło artysty staje się celem samo w sobie – traci piękno, traci bowiem swoją substancję, traci obecność Boga; staje się tylko dziełem ludzkim, być może ładnym, ale pozbawionym swego pełnego piękna²⁵.

²⁵ P. Poupard, *Piękno drogą do wiary*, s. 36.

Ojciec Święty Jan Paweł II, w Liście do Artystów z 1999 r., podkreślił ich szczególnie związek z pięknem, a artystyczne powołanie określił jako „kapłaństwo piękna”. Artysta to ten, który celebrowa piękno, to piękno, które zbawiło – jak powie Dostojewski – świat²⁶. Tym pięknem, uzupełni Papież, jest najpiękniejszy z synów ludzkich, zrodzony z tej, która *tota pulchra est*, cała jest piękna, bo jest Matką uosobionego piękna Boga²⁷.

²⁶ Por. F. Dostojewski, *Idiota*, Warszawa 1971, s. 424.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Piękno kształtem miłości*, „L'Osservatore Romano” (pol.), 2(190) 1997, s. 11.

Ks. Adam Szot

AWSD w Białymstoku

**PRZEJĘCIE PRZEZ WŁADZE PAŃSTWOWE
KSIĄG METRYCZNYCH W 1949 r.
(W POLSKIEJ CZĘŚCI ARCHIDIECEZJI WILEŃSKIEJ)**

**TAKING OVER THE PARISH ARCHIVES BY STATE AUTHORITIES IN 1949
IN THE POLISH PART OF ARCHDIOCESE OF VILNIUS**

In the years following World War II, state authorities attempted to take over parish archives which were stored in parish offices. In 1946, County Registration Offices (Gminne Urzędy Stanu Cywilnego) were told to make copies of the parish archives. They were unable to complete this task due to a lack of qualified workers as well as the enormous cost of this undertaking and the resistance on the part of the clergy. Despite pressure from the Administration Office and the mayor of Białystok, not all copies of parish archives were made by the end of 1949. The authorities decided to confiscate the parish archives and transfer them to State Registration Offices. This was achieved with the help of security forces in the latter part of 1949 and the beginning of 1950. The lack of cooperation on the side of the clergy resulted in financial and administrative sanctions. The archives remain in State Registration Offices till the present day.

W okresie międzywojennym konstytucja marcowa z 1921 r. gwarantowała Kościołowi katolickiemu w Polsce „naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”. Po podpisaniu przez państwo polskie konkordatu ze Stolicą Apostolską w 1925 r. i ratyfikowaniu go przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej rola Kościoła katolickiego stała się jeszcze bardziej dominująca i znacząca. Kościół nie tylko korzystał z przywilejów, ale także miał obowiązek sumiennego wykonywania nałożonych na niego zadań i spełnienia społecznych oczekiwań. Konstytucja gwarantowała m.in. prawo prowadzenia rejestracji akt stanu cywilnego, które były uznawane za równorzędne do prowadzonych przez administrację państwową¹.

¹ *Prawo wyznaniowe*, H. Misztal, P. Stanisławski, (red.), Lublin 2003, s. 93–106.

Już od pierwszych miesięcy nowej, powojennej rzeczywistości, stało się jasne, iż państwo ludowe będzie starało się ograniczyć rolę i znaczenie Kościoła w życiu narodu. Miało to dotyczyć wszystkich dziedzin życia, szczególnie tych, w których dotychczas Kościół odgrywał rolę pierwszorzędną.

Dnia 4 IV 1946 r. wojewoda białostocki, Stefan Dybowski, wystosował okólnik nr 21 do wszystkich osób, urzędów i gmin wyznaniowych, które do dn. 1 I 1946 r. prowadziły na terenie województwa księgi stanu cywilnego, czyli metrykalne. Miały one, zgodnie z zarządzeniem Ministerstwa Administracji Publicznej (dalej: MAP) z dn. 20 III 1946 r. i ustawami prawa o aktach stanu cywilnego, sporządzić szczegółowe wykazy przechowywanych ksiąg stanu cywilnego w archiwach parafialnych. Wykazy miały zawierać: nazwę urzędu stanu cywilnego przechowującego księgi oraz rok utworzenia urzędu, wykaz ilości ksiąg według roczników i brakujących ksiąg informację, w jakim języku księgi były prowadzone, wskazanie czy skorowidze znajdują się w samych księgach, czy też w innych woluminach, czy znajdują się nie przesłane do archiwum akta zbiorowe (aneksy) oraz wtóropisy (duplikaty, rejestry uboczne) i z których lat, jeżeli nie było ksiąg to czy znajdowały się na przechowaniu tzw. raptularze lub inne materiały i z jakich lat, czy w wypadku braku danego rocznika urząd przechowujący księgi posiadał informacje, gdzie one się znajdowały, względnie czy wiadomo było coś o ich zniszczeniu. Tak sporządzone wykazy miały być przesłane do właściwej władzy administracyjnej, czyli do starostwa powiatowego. Dodano także, iż ich sporządzenie miało pomóc w odzyskaniu rekonstrukcji zaginionych i zniszczonych ksiąg w okresie II wojny światowej.

Urząd Wojewódzki w Białymstoku (dalej: UWB) wyjaśniał, iż osoby duchowne, które do dnia wejścia w życie prawa o aktach stanu cywilnego² prowadziły dotychczas księgi metrykalne i zachowują je nadal, będą podlegały nadzorowi administracji państwowej. Odmowa dostarczenia starostwu powiatowemu wykazu ksiąg, nawet zaginionych w czasie wojny, była traktowana jako sprzeczna z obowiązującym prawem³.

Zarząd Miejski miasta Białegostoku (dalej: ZMB) raz jeszcze przypomniał tekst okólnika nr 21 wojewody białostockiego. W dniu 12 IV 1946 r. zwrócił się bezpośrednio do parafii białostockich (Wniebowzięcia NMP i św. Rocha) przesyłając im okólniki oraz wzory wykazów ksiąg metrycznych. Mimo kilkakrotnych ponagleń nie otrzymał wykazów⁴.

Już od samego początku sporu proboszczowie białostockich parafii przekonywali pracowników Wydziału Administracyjnego UWB w Białymstoku, iż akta metryczne na terenie archidiecezji wileńskiej nie były aktami Urzędu Stanu

Cywilnego (dalej: USC), a czysto kościelnymi dokumentami. Jako takie pozostały zawsze tylko i wyłącznie własnością Kurii Metropolitalnej Wileńskiej (dalej: KMW), po wojnie z siedzibą w Białymstoku. W sprawach ksiąg metrykalnych należało się zwracać bezpośrednio do Kurii⁵. Kancelarz Kurii ks. Stanisław Czyżewski dn. 2 VIII 1946 r. poinformował ZMB, iż proboszczowie archidiecezji nie prowadzili dotychczas ksiąg stanu cywilnego, lecz wyłącznie księgi kościelne, zgodnie z wymogami Kodeksu Prawa Kanonicznego (dalej: KPK)⁶.

Kolejne rozporządzenia w sprawie ksiąg metrycznych ukazały się w 1947 r. (MAP, dn. 9 VII 1947 r. i UWB dn. 24 VII 1947 r.). i dotyczyły sporządzania odpisów ksiąg metrykalnych w przypadkach, kiedy zachował się tylko jeden egzemplarz tych ksiąg. Ministerstwo, opierając się na prawie o aktach stanu cywilnego z 1945 r., uprawnilió okręgową władzę nadzorczą do sporządzenia, w razie całkowitej lub częściowej utraty jednego z dwóch egzemplarzy księgi stanu cywilnego, uwierzytelnionego odpisu, który miał zastąpić utracony tom księgi. Odpis miał zostać sporządzony w wypadku jednoznacznego stwierdzenia faktu zniszczenia odnośnych ksiąg, a nie tylko domniemania ich utraty. Miały być sporządzone najpierw odpisy młodszych roczników, a z upływem czasu także i starszych. Koszty miały ponieść poszczególne gminy i gminne USC. Ministerstwo Administracji Publicznej obiecywało, iż w 1948 r. część wydatków zostanie pokrytych z dotacji ministerialnych. W tym celu zarządy gmin miały przesłać do stolicy województwa do 30 lipca 1947 r. przewidywane koszty operacji, by zaplanować wydatki w nowym budżecie⁷.

Pismo z ministerstwa zostało rozesłane do wszystkich starostw powiatowych. Jednocześnie postawiono pytania starostom o zakres planowanych prac. Odpowiedzi spodziewano się najpóźniej do 30 VII 1947 r. Pytania dotyczyły ilości ksiąg, które należałoby odtworzyć w myśl zarządzenia z 9 VII 1947 r. Starosta pytał także o koszty odtworzenia ksiąg i jaki ich procent pokryłyby gminy⁸.

Wielu starostów województwa białostockiego nie było w stanie dać jednoznacznych odpowiedzi na postawione pytania. Starosta powiatowy w Białymstoku otrzymał list 26 lipca, na kilka dni przed upływającym terminem. Skarżył się, iż pismo dotarło zbyt późno. UWB rozesłał ponaglenie ostatniego dnia lipca, ale i tak nie przyspieszyło to sporządzania sprawozdań⁹. Starostwo nie posiadało bowiem wystarczających danych o księgach metrycznych znajdujących się w parafiach – ich ilości, stanu zachowania i tego, czy prze-

⁵ AAB, Pismo ks. A. Abramowicza, proboszcza parafii św. Rocha do Wydziału Administracyjnego Zarządu Miejskiego w Białymstoku, z dn. 20 VII 1946 r., nr 968/46.

⁶ AAB, Pismo kancelarza Kurii do Zarządu Miejskiego Białegostoku, z dn. 2 VIII 1946 r., nr 776/46.

⁷ Archiwum Państwowe w Białymstoku, Zespół Urząd Wojewódzki Białostocki (dalej: APB, UWB), sygn. 469, *Sprawy stanu cywilnego. Sporządzanie odpisów ksiąg metrycznych 1947–1949*, Pismo MAP do UW, z dn. 9 VII 1947 r., nr IV. ASC, 5433/47.

⁸ APB, UWB, sygn. 469, Pismo Wydziału Administracyjnego UW do starostów powiatowych, z dn. 24.VII.1947 r., nr. AC-VIII-22/47.

⁹ APB, UWB, sygn. 469, Pismo USC w Białymstoku do Wydziału Administracyjnego UW, z dn. 13 VIII 1947 r., nr St.C.2012/47.

² Dekret z dn. 25 IX 1945 r., Dz.U RP, Nr 48, poz. 273.

³ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej: AAB), *Korespondencja z urzędami państwowymi 1945–1956*, Pismo naczelnika Wydziału Ogólnego UW w Białymstoku W. Masłonia do proboszcza w Michałowie, z dn. 6 IX 1946 r., nr OC-2/20/46.

⁴ AAB, Pismo Zarządu Miasta Białegostoku do Kurii Metropolitalnej Wileńskiej, z dn. 30 VII 1946 r., nr II-1544.

trwały wojenną zawieruchę. Starosta wysłał pisma do wszystkich gmin wyznaniowych na terenie sobie podległym, ale większość z nich (30 parafii katolickich i 15 prawosławnych) leżała poza granicami Białegostoku, w dodatku w sporej odległości od siedziby starostwa. Odpowiedzi spodziewał się dopiero za kilka tygodni, dlatego prosił o przedłużenie terminu złożenia sprawozdania do końca sierpnia¹⁰.

Podobna sytuacja miała miejsce w starostwie sokólskim. Na terenie powiatu znajdowało się 13 USC, które trzeba było poinformować. Chociaż uczyniono to szybko i tak przekroczono planowany termin końca lipca. Dnia 5 VIII 1947 r. starosta poinformował UWB, iż na terenie powiatu trzeba odtworzyć łącznie 1053 księgi metryczne. Każda z nich miała od 400 do 600 aktów. Koszt odtworzenia jednego aktu metrykalnego oszacowano na 10 zł. Koszt odtworzenia jednej księgi wahał się od 4000 do 6000 zł, co dawało w sumie kwotę 6.310.000 zł za odtworzenie wszystkich ksiąg. Jak zauważył starosta – „gminy nie mogły ponieść takich kosztów, ponieważ budżety gminne były deficytowe”¹¹.

Urząd Stanu Cywilnego w Białymstoku zwrócił się w tej sprawie do wszystkich parafii w diecezji. Proboszczowie odpowiedzieli, iż posiadane księgi metrykalne zachowały się przeważnie tylko w jednym egzemplarzu, gdyż wtóropisy były odsyłane do KMW. Księża nie wiedzieli, co stało się z wtóropisami, czy zaginęły w czasie wojny, czy też zostały w jakiś sposób ocalone. Urząd Stanu Cywilnego zapytywał Kurie, dokąd mogły zostać wywiezione księgi z Wilna i w czym posiadaniu się znajdować¹². Kanclerz Kurii poinformował USC, iż księgi metrykalne archidiecezji wileńskiej zostały zabrane w 1940 r. przez władze Litwy sowieckiej i przekazane do wileńskiego ZAKS-u¹³.

Pracownicy UWB posiadali informację, że duplikaty ksiąg metrykalnych z powiatów białostockiego, bielskiego i sokólskiego, które znajdowały się w zawiadywaniu Kurii w okresie przebywania w Wilnie, pozostały w tym mieście. Urząd zwrócił się do KMW z zapytaniem czy w związku z zamierzoną rekonstrukcją akt stanu cywilnego informacja ta była prawdziwa, i czy odpowiadała stanowi faktycznemu¹⁴. Kanclerz raz jeszcze potwierdził, iż księgi zostały zabrane w 1940 r. i przekazane do tamtejszego ZAKS-u.

Władze cywilne podjęły starania, by te księgi odzyskać. Dlatego władze wojewódzkie zwróciły się z prośbą do Kurii Arcybiskupiej o udzielenie informacji o miejscu przechowywania ksiąg metrycznych przez władze litewskie

¹⁰ APB, UWB, sygn. 469, Pismo starosty powiatowego w Białymstoku do Wydziału Administracyjnego UW, z dn. 30 VII 1947 r., nr AP.I/65/47.

¹¹ APB, UWB, sygn. 469, Pismo starosty powiatowego w Sokółce do Wydziału Administracyjnego UW, z dn. 5 VIII 1947 r., nr AP.7/6/47.

¹² AAB, Pismo USC w Białymstoku do Kurii Metropolitalnej Wileńskiej, z dn. 23 VIII 1947 r., nr St.C.20/2.

¹³ AAB, Pismo kanclerza Kurii do USC w Białymstoku z 1947 r.

¹⁴ AAB, Pismo R. Kikiewicza, naczelnika Wydziału Administracyjnego UW do Kurii Metropolitalnej, z dn. 1 IX 1947 r., nr AC-2-36/47.

w Wilnie¹⁵. W odpowiedzi na pismo z dn. 28 VIII 1947 r. KMW poinformowała Wydział Administracyjny UWB, iż według posiadanych informacji księgi metrykalne do 1865 r. z dekanatu sokólskiego, a prawdopodobnie i z innych dekanatów, znajdowały się w Wilnie w Archiwum Państwowym przy ul. Pohulanka, a od 1865 r. w gmachu klasztornym siostr benedyktynek przy kościele św. Katarzyny w Wilnie¹⁶.

Nikt z pracowników KMW nie przyznał się do posiadania odpisów akt metrycznych przechowywanych w budynku Kurii. Po wkroczeniu do Wilna Niemców w 1941 r. księgi metryczne zostały wywiezione furmankami z wileńskiego ZAKS-u. Księgi „białostockiej obłasti” przekazano proboszczowi parafii farnej w Białymstoku. W ten sposób w Białymstoku znalazły się odpisy ksiąg metrycznych nie tylko tych parafii, które po zakończeniu II wojny światowej pozostały w Polsce, ale także księgi metryczne z dekanatów Grodno i Łunna, które po wojnie pozostały w granicach Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Dla przedstawicieli władzy ludowej i pracowników USC pozostały jednak niedostępne przez kolejne długie lata¹⁷.

Sporządzanie sprawozdań musiało trwać znacznie dłużej niż zakładano. Zarząd Miejski miasta Białegostoku dopiero w październiku 1947 r. sporządził odpowiedni wykaz. W parafiach białostockich (dwóch katolickich i jednej prawosławnej) ogólna liczba ksiąg metrykalnych, które nie miały wtóropisów wynosiła 121 woluminów. Podano także orientacyjny koszt sporządzania odpisów. Praca jednego urzędnika przez cały miesiąc, wraz z kupnem księgi odpisów, wahała się od 7000 do 8000 zł. Zarząd stać było na zatrudnienie pracownika i ponoszenie takich kosztów¹⁸.

Ogólny koszt sporządzenia odpisów miał wynieść 61.537.000 zł, ale gminy mogły pokryć tylko niewielką część, zaledwie 7.412.000 zł. Były zniszczone w skutek działań wojennych, biedne i wyeksploatowane przez okupantów, a nowopowstałe USC nie posiadały dostatecznych wpływów. Wicewojewoda W. Białkowski w piśmie do MAP pisał, iż ponad półroczna zwłoka ze sporządzeniem sprawozdań powstała „z powodu przeciążenia zarządów gminnych bieżącą pracą i brakiem odpowiednich pracowników”¹⁹.

Zaplanowane prace nie tylko, że nie miały zostać przerwane, ale państwo zadbało o środki do ich realizacji. Wydział Budżetowo-Gospodarczy UWB powiadomił naczelnika Wydziału Administracyjnego, iż MAP pismem z dn. 4 V 1948 r. przekazało z budżetu ministerstwa kredyt w wysokości 850.000 zł na

¹⁵ AAB, Pismo R. Kikiewicza, naczelnika Wydziału Administracyjnego UW w Białymstoku do Kurii Metropolitalnej, z dn. 28 VIII 1948 r., nr AC-2-36/47.

¹⁶ AAB, Pismo kanclerza Kurii do Wydziału Administracyjnego UW w Białymstoku, z dn. 10 IX 1948 r., nr 1378/48.

¹⁷ Wywiad z ks. S. Urbanem, proboszczem parafii Wniebowzięcia NMP w Białymstoku, z dn. 18 VII 1979 r.; w posiadaniu prywatnym ks. T. Krahela.

¹⁸ APB, UWB, sygn. 469, Pismo Zarządu Miejskiego miasta Białegostoku do Wydziału Administracyjnego UW, z dn. 28 X 1947 r., nr St. C. 2012/47.

¹⁹ APB, UWB, sygn. 469, Pismo UW w Białymstoku do MAP, z dn. 18 III 1948 r., nr AC-VIII-22/47.

pokrycie kosztów związanych ze sporządzeniem odpisów ksiąg metrykalnych w przypadku całkowitej lub częściowej utraty jednego z dwóch egzemplarzy ksiąg stanu cywilnego²⁰. Raz jeszcze ministerstwo przypominało, iż kredyt miał być wykorzystany tylko na odtworzenie ksiąg, które zostały zniszczone w czasie wojny lub zaginęły, a nie w przypadku domniemanego ich zaginięcia. W pierwszym rządzie miały być odtwarzane młodsze roczniki. Co miesiąc starostowie i wojewoda mieli przysyłać finansowe sprawozdania z wykorzystania kredytu, by móc liczyć na następne²¹. Urząd Wojewódzki rozesłał pisma do starostów powiatowych, by pieniądze z kredytu były wykorzystane przez gminne USC zgodnie z dyrektywami ministerstwa. Proponował, by najpierw sporządzić odpisy ksiąg z lat 1946 i 1947, a następnie starszych²². Ponowne pisma do starostów skierowane zostały w sierpniu 1948 r. i w styczniu 1949 r., by przysyłać do UWB sprawozdania z wykonywanych prac.

Urząd Wojewódzki w Białymstoku jeszcze raz, w lipcu 1948 r., otrzymał dotację z MAP w wysokości 1.650.000 zł. Wojewoda uzyskał swobodę w dysponowaniu tą kwotą, jednakże z przeznaczeniem na sporządzanie odpisów ksiąg metrycznych. Kredyt ten miał być wykorzystany do końca roku²³.

W październiku 1948 r. Wydział Administracyjny UWB zwrócił się oficjalnie do Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku o pozwolenie sporządzenia uwierzytelnionych odpisów ksiąg metrycznych, które znajdowały się w posiadaniu kościołów parafialnych miasta Białegostoku. Miejscowy USC w Białymstoku zwrócił się do urzędów parafialnych z prośbą o udostępnienie ksiąg w celu sporządzenia odpisów, ale proboszczowie poinformowali USC, iż sprawy te wymagały decyzji Kurii Arcybiskupiej²⁴. Wydział Administracyjny UWB skierował do KMW pismo z prośbą o wydanie zarządzenia urzędowi parafialnym, by umożliwiły USC w Białymstoku sporządzenie odpisów²⁵. Kuria dwa dni później udzieliła zezwolenia, by urzędnicy USC i UWB sporządzili takie odpisy. Kanclerz Kurii zwrócił uwagę księżom proboszczów na to, by księgi nie były wynoszone poza kancelarię parafialną, i by nie uległy zniszczeniu czy uszkodzeniu²⁶.

W listopadzie USC w Białymstoku skierował prośbę do proboszcza parafii farnej w Białymstoku o podanie danych liczbowych dotyczących posiadanych

²⁰ APB, UWB, sygn. 469, Pismo Wydziału Budżetowo-Gospodarczego UW do Wydziału Administracyjnego UW, z dn. 13 V 1948 r., nr BB.I/6/46/48.

²¹ APB, UWB, sygn. 469, Pismo MAP do wojewody białostockiego, z dn. 15 VI 1948 r., nr IV.ASC.3198/48.

²² APB, UWB, sygn. 469, Pismo UW w Białymstoku do starostw powiatowych, z dn. 28 VI 1948 r.

²³ APB, UWB, sygn. 469, Pismo MAP do wojewody białostockiej, z dn. 25 VIII 1948 r., nr IV.ASC.3198/48.

²⁴ AAB, Pismo R. Kikiewicza, naczelnika Wydziału Administracyjnego UW do Kurii Metropolitalnej, z dn. 28 X 1948 r., nr AC-VIII-22/47.

²⁵ APB, UWB, sygn. 469, Pismo Wydziału Administracyjnego UW do Kurii Arcybiskupiej, z dn. 28 X 1948 r.

²⁶ AAB, Pismo kanclerza Kurii do wszystkich proboszczów parafii w Białymstoku, z dn. 30 X 1948 r., nr 1759/48.

przez urząd parafialny ksiąg metrycznych za lata 1925–1945 wraz z ilością zapisanych w nich aktów²⁷.

Wojewoda białostocki w piśmie skierowanym do starostów skarżył się, iż akcja zarządzona przez MAP w celu sporządzania odpisów ksiąg metrycznych nie dała oczekiwanych rezultatów, chociaż zapewniono jej środki finansowe. Powodem tak złej sytuacji był brak współpracy USC z urzędami parafialnymi, w posiadaniu których znajdowały się księgi metrykalne. Niektórzy proboszczowie odmówili udzielenia ksiąg metrycznych w celu sporządzenia odpisów, co także spowodowało opóźnienia. Stosunek władzy kościelnej w archidiecezji wileńskiej uległ poprawie w październiku 1948 r. Wtedy to Kuria wyraziła ostatecznie zgodę na dokonywanie odpisów. W celu przyśpieszenia dokonywania odpisów i w celu wykorzystania kredytów wojewoda prosił starostów o bezpośrednie nawiązanie kontaktu z księżmi dziekanami w celu omówienia dalszej współpracy. Przypominał jednak raz jeszcze, iż odpisy miały być sporządzane tylko wówczas, gdy zachował się tylko jeden egzemplarz księgi metrykalnej. Odpisy należało czynić w z góry założonej kolejności: najpierw księgi chrztów, później ślubów i zgonów. Wojewoda zwrócił uwagę również na osoby, które miały dokonywać odpisów. Wydaje się, iż to było jednym z głównych powodów opóźnień; władza świecka nie posiadała wystarczającej ilości osób biegle władających językiem łacińskim i rosyjskim. Potrzebna była także znajomość zasad kancelaryjnych. Osoby musiały być merytorycznie przygotowane. Personel winien był biegle i wyraźnie pisać. Mógł być wskazany przez organizacje społeczne, starostów, przełożonych gmin, proboszczów i urzędników USC. Przepisywaniem metryk mogli zajmować się urzędnicy państwowi i samorządowi, ale pod warunkiem, iż będą to czynić po zakończeniu swej pracy zawodowej. Należność za tworzenie odpisów miała być ustalona przez starostwa, ale nie mogła przekraczać 10 zł. Starosta miał też ustalić, ile ksiąg i aktów można przepisać do końca 1948 r., by w optymalny sposób wykorzystać otrzymany kredyt, a jednocześnie móc ubiegać się o nową dotację. Pracownicy gminnych USC odpowiadali za nadzór, poprawność i rzetelność wykonanych odpisów. Oni też decydowali o ewentualnym odsunięciu kogoś od tej pracy. Odpisy miały być wykonane w taki sposób, by móc je później oprawić rocznikami²⁸.

W odpowiedzi na powyższe pismo starosta sokólski zauważył, iż przesłane przez wojewodę rozporządzenie KMW dotyczyło tylko powiatu białostockiego. Księża z dekanatu sokólskiego nie chcieli bowiem udostępnić ksiąg uważając, iż rozporządzenie Kurii ich nie obowiązuje²⁹. Wojewoda zwrócił się do Kurii z prośbą o wydanie analogicznego zarządzenia umożliwiającego spo-

²⁷ APB, UWB, sygn. 469, Pismo USC w Białymstoku do proboszcza parafii farnej, z dn. 10 XI 1948 r., nr 3138/48.

²⁸ APB, UWB, sygn. 469, Pismo UW w Białymstoku do starostw powiatowych, z dn. 16 XI 1948 r.

²⁹ APB, UWB, sygn. 469, Pismo starosty sokólskiego do wojewody białostockiego, z dn. 18 XI 1948 r., nr AP 9/20/48.

rzządzenie odpisów ksiąg na terenie całej archidiecezji w ramach województwa białostockiego³⁰. Kuria poleciła dziekanom, by powiadomili duchowieństwo podległych sobie dekanatów, iż urzędnicy USC otrzymali pozwolenie na sporządzenie wtóropisów ksiąg metrykalnych z ksiąg, które ocalały i pozostawały w posiadaniu parafii³¹.

Po porozumieniu z parafiami ustalono, iż do przepisania ksiąg metrykalnych w białostockich kancelariach zatrudnione zostały świeckie osoby: w parafii farnej – 4 osoby, w parafii św. Rocha – 2. Zaplanowano sporządzenie odpisów w farze – 5 roczników (1941–1945), razem 3121 aktów, w parafii św. Rocha – 3 roczniki (1943–1945), razem 1500 aktów. Wydział Prezydialny Urzędu Miejskiego w Białymstoku zwrócił się do UWB z prośbą o kredyt w wysokości 106.160 zł na dokonanie odpisów metryk. Koszt przepisania jednego aktu został ustalony na 10 zł. Część kredytu miała być wykorzystana także na wynagrodzenie urzędników USC za pracę, nadzór, rachunkowość, sprawozdania, przyjmowanie i kompletowanie materiałów i uwierzytelnianie odpisów. W sumie miało to kosztować 25.000 zł. Kredyt miał pokryć także koszty 1000 arkuszy papieru (5000 zł), oprawy ksiąg (1 szt. za 400 zł, w sumie za 16 ksiąg – 6400 zł) i materiałów kancelaryjnych: atramentu, stałówek, bibuły, teczek (1200 zł)³².

Mimo tak zaplanowanych prac i związanych z tym wydatków, nie zużytkowano całego kredytu. Z kwoty 1.650.000 zł, w końcu grudnia 1948 r., z powrotem zwrócono MAP 397.000 zł. Być może dlatego, że starosta sokólski stwierdził na podstawie relacji pracowników USC, iż księgi metrykalne z lat 1946 i 1947 nie były zniszczone w większości parafii na terenie starostwa i nie zachodziła potrzeba założenia nowych, choć wliczono je w planowane wydatki³³. Tylko starostwu powiatowemu w Białymstoku udało się zwiększyć kredyt o kwotę 150.000 zł, które podjęto z gminy Dojlidy. Pieniądze zostały tam przekazane, jako niewykorzystany kredyt, przez gminę w Grajewie. Zostały wydatkowane jako opłata za sporządzanie aktów metrykalnych³⁴. Pracownicy USC w Dojlidach otrzymali 23.020 zł, w Supraślu – 19.770 zł, w Obrudnikach – 24.670 zł, w Czarnej Wsi – 12.420 zł i w Starosielcach – 9770 zł. W sumie w tych wszystkich urzędach w 1948 r. sporządzono odpisy 8965 aktów metrykalnych. Koszt działalności USC wzrósł także o 1500 zł (kwotę przekazaną USC w Obrudnikach za 2 m³ drzewa na opalenie kancelarii parafialnej w czasie wykonywania odpisów). Podobnie było w Czarnej Wsi gdzie USC opłacił 3 m³ drzewa potrzebnego do

³⁰ AAB, Pismo R. Kikiewicza, naczelnika Wydziału Administracyjnego UW do Kurii Metropolitalnej, z dn. 25 XI 1948 r., nr AC-VIII-22/47.

³¹ APB, UWB, sygn. 469, Pismo Kurii Metropolitalnej Wileńskiej do Wydziału Administracyjnego UW, z dn. 29 XI 1948 r., nr 1934/48.

³² APB, UWB, sygn. 469, Pismo Wydziału Prezydialnego Urzędu Miejskiego do wojewody białostockiego, z dn. 30 XI 1948 r., nr St. C. 4195/48.

³³ APB, UWB, sygn. 469, Pismo Wydziału Administracyjnego UW w Białymstoku do Wydziału Budżetowo-Gospodarczego UW, z dn. 15 XII 1948 r.

³⁴ APB, UWB, sygn. 469, Pismo starosty białostockiego do wojewody białostockiego, z dn. 7 III 1949 r., nr AP.15a/6/49.

ogrzania kancelarii parafialnej, w której dokonywano odpisów. Wydatkowano także pewną kwotę pieniędzy na nowe księgi (2130 zł) i na arkusze papieru (1500 zł)³⁵.

Tabela 1. Rozliczenie starostwa powiatowego w Białymstoku z kredytu Ministerstwa Administracji Publicznej w Warszawie za rok 1948

Gmina	Kwota (w zł)	Roczniki przepisanych ksiąg	Ilość przepisanych aktów	Ilość przepisanych ksiąg
Dojlidy	23.020	1919–1926	2302	24
Supraśl	19.770	1919–1922	1977	8
Obrubniki	28.300	1918–1936	2467	21
Czarna Wieś	40.970	1920–1945	3510	52
Starosielce	12.020	1918–1925	977	16
Razem	124.080 zł		11.233	121

Źródło: APB, UWB, sygn. 469, *Sprawy stanu cywilnego. Sporządzanie odpisów ksiąg metrycznych 1947–1949*, Pismo Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku do Ministerstwa Administracji Publicznej w Warszawie

Wojewoda – odsyłając pieniądze do ministerstwa – tłumaczył, iż akcja sporządzania odpisów napotkała na trudności związane z doбором odpowiednich pracowników, zwłaszcza w gminach wiejskich i zbyt wielką ilością ksiąg do przepisania. Władza duchowna wydała zbyt późno zgodę na sporządzenie odpisów. Ciągłe dawało się odczuć niechęć ze strony duchownych i brak z ich strony jakiegokolwiek współpracy³⁶.

Mimo to, władza cywilna podejmowała próbę sprostania postawionym jej zadaniom. Na terenie USC w większości powiatów znajdowały się księgi metryczne dwóch wyznań, a w Sokółce trzech: katolickiego, prawosławnego i muzułmańskiego. Ze względów na krótki czas zapoznania się z księgami metrycznymi trudno było oszacować ilość aktów i koszty sporządzenia ich odpisów. Planowano sporządzić odpisy metryk z: Sokółki (z lat 1882–1945), Rozedranki (1922–1945), Sokolan (1926–1945), Kundzina (1862–1945), Dąbrowy Białostockiej (1929–1945), Różanogostoku (1939–1947), Szudziałowa (1907–1948), Nowego Dworu (1939–1948), Krynek (1869–1948), Korycina (1601?–1948), Janowa (1890–1945)³⁷.

Sytuacja w następnym roku uległa zmianie. Urzędowi państwowym nie wystarczyły już odpisy akt, a władza ludowa sięgnęła po oryginały ksiąg metrycznych, stanowiących od wieków własność Kościoła. To Kościół miał się zatroszczyć o sporządzenie duplikatów. Akcja sporządzania odpisów rozpoczęta na terenie województwa białostockiego w drugiej połowie 1948 r. została wstrzymana z powodu braku odpowiednich środków. Wojewoda białostocki,

³⁵ APB, UWB, sygn. 469, Pismo starosty powiatowego w Białymstoku do wojewody białostockiego, z dn. 8 III 1949 r.

³⁶ APB, UWB, sygn. 469, Pismo wojewody białostockiego do MAP, z dn. 4 XII 1948 r.

³⁷ APB, UWB, sygn. 469, Pismo starosty sokólskiego do wojewody białostockiego, z dn. 23 XII 1948 r., nr AP.9/19/48.

mimo otrzymanych dotychczas kredytów, nie był w stanie zatroszczyć się o dokończenie tworzenia odpisów metryk i prosił o dodatkowy kredyt w wysokości 4.000.000 zł³⁸.

W „Monitorze Polskim” (nr 57A, poz. 776) i w „Dzienniku Urzędowym Ministerstwa Administracji Publicznej” (nr 38, poz. 268) 11 VIII 1949 r. ukazało się zarządzenie MAP nakładające na podstawie art. XII ust. 3 przepisów wprowadzających prawo o aktach stanu cywilnego³⁹ obowiązek przekazania przez księży proboszczów USC ksiąg metrykalnych. Miały zostać przekazane księgi za lata 1890–1945, prowadzone, względnie zachowane w jednym egzemplarzu, w terminie do 30 IX 1949 r. Starosta powiatu białostockiego, komunikując o tym wszystkim proboszczom wyznania tak rzymsko-katolickiego, jak i prawosławnego, prosił o bezwzględne dotrzymanie wyznaczonego terminu i przekazanie ksiąg do USC przy Zarządzie Gminy, na terenie której znajdowała się parafia. Poinformowano także proboszczów, iż będą oni mogli sporządzić odpisy przekazanych ksiąg w lokalu USC⁴⁰.

Wicewojewoda białostocki, Jan Wyrzykowski, wydał tajne rozporządzenie dla wszystkich starostów na terenie województwa, by po porozumieniu się z szefem Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego zastosować sankcje w postaci grzywny wymierzonej specjalnym orzeczeniem w wysokości 25.000 zł tym księżom, którzy odmówią stawienia się u starosty lub w gminnych USC w celu przekazania ksiąg metrycznych. Sankcje pieniężne opierały się na art. 108 rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z 22 III 1928 r. o postępowaniu administracyjnym i przymusowym w administracji⁴¹. Kilka dni później MAP przesłało wojewodzie rozporządzenie, by w orzeczeniach karno-administracyjnych nie wskazywać środka odwoławczego od orzeczenia lokalnej władzy administracyjnej. Było to jawne ograniczenie praw obywatelskich księży, a jednocześnie niemożność składania odwołań do wyższych instancji. Naczelnik Wojewódzkiego Wydziału Społeczno-Politycznego, R. Woźniak, rozesłał to rozporządzenie do wszystkich starostów⁴².

Obowiązujące od 1949 r. prawo obarczyło władze administracji ogólnej obowiązkiem prowadzenia akt stanu cywilnego. Były one skazane na współpracę w tym zakresie z władzami duchownymi, które akta te prowadziły do dnia 1 I 1946 r. Przejawem tego był przepis art. XVII norm wprowadzających prawo o aktach stanu cywilnego postanawiające, że wzmianki i przypiski w księgach metrykalnych, będących w posiadaniu osób duchownych, będą

³⁸ APB, UWB, sygn. 469, Pismo wojewody białostockiego do MAP, z dn. 7 III 1949 r.

³⁹ Dz.U. RP, nr 48 poz. 273, z 1945 r.

⁴⁰ AAB, Pismo starosty powiatowego do księży proboszczów w powiecie białostockim, z dn. 12 IX 1949 r., nr AP.15/34/49.

⁴¹ APB, UWB, sygn. 682, *Kary administracyjne nałożone na księży katolickich 1949-1950*, Pismo wicewojewody J. Wyrzykowskiego do starostów powiatowych, z dn. 11 VIII 1948 r., nr S. P. 353/tjn/49.

⁴² APB, UWB, sygn. 682, Pismo Departamentu Politycznego MAP do wojewody białostockiego, z dn. 17 VIII 1949 r., nr II PP.1355.

przez te osoby nadal dokonywane. W niektórych przypadkach urzędy parafialne odmawiały dokonania przypisu w księgach metrykalnych. Dlatego nie raz USC podejmował interwencje w Kurii Arcybiskupiej. Ta natomiast stwierdzała, iż księgi metryczne, znajdujące się w posiadaniu Kościoła, były księgami kościelnymi i były prowadzone według przepisów KPK. Dlatego księża proboszczowie zobowiązani byli do dokonywania adnotacji o małżeństwach zawartych według przepisów prawa KPK. Wojewoda, w piśmie z 16 IV 1949 r., przypominał arcybiskupowi, iż księgi metryczne, będące w posiadaniu osób duchownych, były nie tylko księgami kościelnymi, ale także dokumentami publicznymi, stanowiącymi podstawę porządku i ładu prawnego. Prosił, by Kościół podjął kroki mające na celu dostosowanie prawa kościelnego, a przede wszystkim, by unikać tego, co mogło zaszkodzić utrzymaniu porządku prawnego. Domagał się wydania zarządzeń zmierzających do tego, by księgi metrykalne, pozostające w posiadaniu Kościoła, odtwarzały wiernie i zgodnie z obowiązującymi przepisami państwowymi stan cywilny ludności⁴³.

Na tej podstawie Kuria Metropolitalna w Białymstoku pismem z dn. 15 IX 1949 r.⁴⁴ zarządziła nie wydawanie ksiąg kościelnych władzom USC oraz ułatwienie urzędnikom państwowym przepisywania ksiąg kościelnych w kancelariach parafialnych dla potrzeb USC, co zresztą czyniono już w większości parafii od dłuższego czasu. Księgi metryczne nigdy nie były bowiem księgami stanu cywilnego. Władze państwowe respektowały wypisy z ksiąg parafialnych i korzystały z nich dla swoich potrzeb. Kanclerz KMW nakazał duchowieństwu stosować się dokładnie do zarządzeń Kurii w tej kwestii opublikowanych w „Wiadomościach Archidiecezjalnych”⁴⁵. Księża starali się, w miarę swych możliwości, spełnić wymagania Kurii. Pismo to było znane także i władzy państwowej. Już 3 X 1949 r. dotarło ono do Wydziału Społeczno-Politycznego UWB. Zostało przekazane staroście przez jednego z księży⁴⁶.

Księża proboszczowie składali pisemne wytłumaczenia, iż parafie nie posiadały żadnych ksiąg stanu cywilnego, a tylko księgi kościelne, a te nie podlegały rozporządzeniu ministerstwa. Treść wielu z tych uzasadnień była bardzo podobna, co świadczy o tym, iż księża proboszczowie zostali pouczeni przez władzę duchowną, jak należy tłumaczyć fakt nieoddania ksiąg. W niektórych parafiach, np. w Niewodnicy, księży tłumaczyli, iż księgi metryczne zostały zabrane już w czasie wojny do ZAKS-u, a w parafiach korzysta się tylko i wy-

⁴³ AAB, Pismo wojewody białostockiego do abpa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 16 IV 1949 r., nr AC-14-366/47.

⁴⁴ AAB, Odpis pisma Kurii Metropolitalnej w Białymstoku do wszystkich księży proboszczów archidiecezji w sprawie ksiąg metrycznych, z dn. 15 IX 1949 r., nr 924/49.

⁴⁵ „Wiadomości Archidiecezjalne” 1948, nr 2, s. 5.

⁴⁶ APB, UWB, sygn. 676, *Sprawozdania Starostów powiatowych z akcji przejmowania ksiąg metrycznych 1949-1950*, Pismo starosty białostockiego Władysława Dymowskiego do UW, z dn. 3 X 1949 r., nr 27/49 tjn.

łącznie z tzw. brulionów, czyli brudnopisów⁴⁷. Proboszcz parafii w Dobrzyniewie wyjaśniał, iż Ordynariat, mający w swym zarządzaniu księgi metryczne, sprawuje swą władzę dzięki władzy udzielonej mu przez Stolicę Apostolską⁴⁸. Proboszcz parafii w Trzciannem powoływał się na porozumienie (jakie? – nie wiadomo) między rządem a Episkopatem, na mocy którego metryki kościelne pozostawały w parafiach, a USC mogły tylko sporządzić odpisy⁴⁹. Szczególnie trudna sytuacja była w tych miejscowościach, gdzie, poza świątynią katolicką, znajdowała się cerkiew prawosławna. Duchowni prawosławni, w zdecydowanej większości, oddali księgi metryczne już przy pierwszej próbie ich przejęcia przez pracowników USC. W Narewce proboszcz parafii katolickiej odmówił oddania ksiąg twierdząc, iż je odda tylko i wyłącznie kiedy przedstawiciele USC przyjdą z milicją i użyją siły. W Białowieży proboszcz także odmówił twierdząc, że posiada pismo arcybiskupa zabraniające mu tego. Obaj jednomyślnie oświadczyli, iż uczynią to jedynie za zgodą Kurii Arcybiskupiej. Proboszcz w Białowieży prosił o przesunięcie terminu przekazania ksiąg, gdyż sporządzał odpisy, które zmierzał przekazać do USC⁵⁰.

Ks. Stanisław Urban, proboszcz parafii farnej, w piśmie do prezydenta miasta Białegostoku wyjaśniał, iż interpretacja okólnika ministerstwa była błędna. Okólnik zarządzał bowiem przekazanie USC ksiąg stanu cywilnego prowadzonych przez osoby duchowne a zachowane w jednym egzemplarzu, jak to miało miejsce w tzw. „Kongresówce” czy innych dzielnicach Polski. W diecezji wileńskiej księgi metryczne nigdy nie były księgami stanu cywilnego. Prowadzono je zgodnie z kanonami KPK (kan. 470, 2383, 2406) dla potrzeb kościelnych. Właścicielem tych ksiąg i urzędem kompetentnym do dysponowania nimi zawsze była KMW. Na skutek próśb władzy państwowej, KMW w Białymstoku zgodziła się w 1948 r. na sporządzenie odpisów tychże ksiąg. Parafia zgadzała się na udostępnienie tych ksiąg do dalszych prac, ale tylko na miejscu – w kancelarii parafialnej⁵¹.

Podobna była postawa księży w innych powiatach województwa. Starosta powiatu sokólskiego w piśmie do wojewody białostockiego użalał się, że „napotkał ze strony kleru katolickiego na poważne trudności. Dziekan Kościoła katolickiego oraz wszyscy proboszczowie odmówili wydania ksiąg metrykalnych zasłaniając się z jednej strony zarządzeniem zwierzchnich władz duchownych, jak też i tym, że jakoby księgi te nie są księgami metrykalnymi,

⁴⁷ APB, UWB, sygn. 676, Pismo proboszcza z Niewodnicy do starosty powiatowego w Białymstoku, z dn. 19 IX 1949 r., nr 463/49.

⁴⁸ APB, UWB, sygn. 676, Pismo proboszcza z Dobrzyniewa do starosty powiatowego w Białymstoku, z dn. 16 IX 1949 r., nr 987/49.

⁴⁹ APB, UWB, sygn. 676, Pismo proboszcza z Trzciannego do starosty powiatowego w Białymstoku, z dn. 1 X 1949 r.

⁵⁰ APB, UWB, sygn. 676, Telefonogramy Zarządu Gminy Narewka i Białowieża do starosty powiatowego w Bielsku Podlaskim, z dn. 24 IX 1949 r.

⁵¹ APB, UWB, sygn. 676, Pismo ks. S. Urbana proboszcza farnego do prezydenta miasta Białegostoku, z dn. 9 X 1949 r., nr 114/49.

lecz prowadzone były na użytek Kościoła”. Negatywne efekty jego starań musiał się spotkać z ostrą reprimendą ze strony wojewody, gdyż starosta bronił siebie uważając, iż nie brak mu było inicjatywy czy energii, a tym bardziej znajomości przepisów prawnych w tej kwestii. Zdawał sobie sprawę z tego, jak „niebezpieczne było każde niewłaściwe posunięcie w stosunku do kleru, który jest naszym najzaciętszym wrogiem klasowym”. Trudności w przemawianiu metryk w powiecie sokólskim powiększał fakt, iż starostwo nie posiadało odpowiednio przygotowanych pomieszczeń do przechowywania ksiąg metrycznych⁵².

Księża z terenu powiatu sokólskiego starali się wytłumaczyć swą niechętną postawę wobec przekazywania ksiąg. Proboszcz w Nowym Dworze, ks. Stanisław Janczaruk, przedstawił zaświadczenie o tym, iż wszystkie księgi metryczne zostały dn. 8 V 1940 r. odebrane przez ZAKS i przekazane do Dąbrowy Białostockiej, a tam uległy zniszczeniu w czasie działań wojennych⁵³. Podobnie ks. Bronisław Sadowski, proboszcz w Klimówce, oświadczył na piśmie, iż obejmując parafię w kwietniu 1949 r. nie zastał tam żadnych ksiąg metrycznych z lat 1919–1941. Zabrane zostały przez Niemców i zaginęły, a metryk w czasie wojny w ogóle nie prowadzono. Klimówkę wraz z okolicznymi terenami włączono do Polski dopiero w 1948 r. w ramach prostowania granic. Do tego roku akta metryczne zapisywane były w radzieckich urzędach stanu cywilnego⁵⁴. W Suchowoli wszystkie księgi metryczne do roku 1940 zostały zniszczone w czasie działań wojennych. W czasie wojny zapisywano akty metryczne nie w księgach, ale w brulionach. W 1947 r. nowy proboszcz, ks. Nikodem Zarzecki, nakazał organistom sporządzenie ksiąg metrycznych⁵⁵. Proboszczowie w Rozedrance, Kundzinie i Sokolanach oświadczyli, iż ksiąg nie przekazał, gdyż są one własnością KMW z siedzibą w Białymstoku i bez jej zgody nikomu ich nie udostępnił⁵⁶. Proboszczowie, podobnie jak w powiecie białostockim, powoływali się na kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego i na rozporządzenie Kurii Arcybiskupiej, co do możliwości sporządzenia odpisów, ale nie przekazywania ksiąg.

Starosta prosił dziekana, by ten wydał odpowiednie rozporządzenie, by podlegli mu księża przekazali do 30 IX 1949 r. księgi metryczne za lata 1890–1945 bez względu na to czy były sporządzone w jednym, czy w dwóch egzem-

⁵² APB, UWB, sygn. 676, Pismo starosty powiatu sokólskiego do wojewody białostockiego, z dn. 5 X 1949 r.

⁵³ APB, UWB, sygn. 676, Pismo proboszcza w Nowym Dworze do starosty powiatu sokólskiego, z dn. 25 IX 1949 r.

⁵⁴ APB, UWB, sygn. 676, Oświadczenie ks. B. Sadowskiego, proboszcza z Klimówki, z dn. 28 X 1949 r.

⁵⁵ APB, UWB, sygn. 676, Oświadczenie ks. N. Zarzeckiego, proboszcza z Suchowoli, z dn. 26 X 1949 r.

⁵⁶ APB, UWB, sygn. 676, Pismo USC w Sokółce do starosty powiatowego w Sokółce, z dn. 30 IX 1949 r., nr 20-124/49.

plarzach⁵⁷. Ze względu na dość krótki termin przejęcia ksiąg, wójtowie i burmistrz Sokółki zobowiązani zostali do dopilnowania, by przekazo je w wyznaczonym czasie. Mieli także zadbać o przygotowanie właściwych pomieszczeń do przechowywania tychże dokumentów i zabezpieczenia ich przed uszkodzeniami⁵⁸.

W powiecie sokólskim parafie prawosławne przekazały księgi metryczne, zaś katolickie, wraz z muzułmańskimi, odmówiły wykonania polecenia MAP dn. 4 VIII 1949 r. W sumie parafie katolickie nie przekazały 404 ksiąg urodzeń, 290 ksiąg małżeństw i 390 ksiąg zgonów (ogółem 1184 księgi).

Tabela 2. Wykaz parafii, których proboszczowie odmówili wydania ksiąg metrycznych

Lp.	Stanowisko	Nazwisko i imię	Parafia	Gmina
1	dziekan	Marcinkiewicz Józef	m. Sokółka	Sokółka
2	proboszcz	Więckiewicz Stanisław	Kundzin	Sokółka
3	proboszcz	Lewkowicz Jan	Sokolany	Sokółka
4	proboszcz	Kostro Bronisław	Rozedranka Stara	Sokółka
5	proboszcz	Zarzecki Nikodem	Suchowola	Suchowola
6	proboszcz	Dziczkaniec Michał	Grodzisk	Suchowola
7	proboszcz	Ostrowski Witold	Chodorówka Nowa	Suchowola
8	dziekan	Janczaruk Stanisław	Nowy Dwór	Nowy Dwór
9	proboszcz	Chamiuk Stanisław	Różanystok	Dąbrowa
10	proboszcz	Ejsmont Jan	Dąbrowa	Dąbrowa
11	proboszcz	Budkiewicz Józef	Siderka	Sidra
11	proboszcz	Budnik Stanisław	Sidra	Sidra
12	proboszcz	Skrobot Mieczysław	Majewo	Sidra
13	proboszcz	Malinowski Jan	Kuźnica	Kuźnica
14	proboszcz	Komosa Antoni	Zalesie	Zalesie
15	proboszcz	Krawiel Izidor	Klimówka	Babiki
16	proboszcz	Zienkiewicz Alfons	Korycin	Korycin
17	proboszcz	Siemaszkiewicz Jan	Marianowo	Suchowola
18	dziekan	Dalinkiewicz Michał	Szudziałowo	Szudziałowo
19	proboszcz	Szapiel Edward	Janów	Janów
20	proboszcz	Mikulski Stanisław	Krynki	Krynki

Źródło: APB, UWB, sygn. 676, *Sprawozdania Starostów powiatowych z akcji przejmowania ksiąg metrycznych 1949–1950*, Pismo starosty powiatowego w Sokółce do Wydziału Społeczno-Politycznego Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku, z dn. 20 X 1949 r., nr SP 56/49/tjn

Starosta sokólski zapowiedział zastosowanie postępowania przymusowego w administracji, wzywając proboszczów do stawienia się w siedzibie sta-

⁵⁷ APB, UWB, sygn. 676, Pismo starosty powiatu Sokółka do USC w powiecie, z dn. 18 IX 1949 r., nr AP. 15/58/49.

⁵⁸ APB, UWB, sygn. 676, Pismo starosty powiatu Sokółka do Zarządów Gminnych powiatu Sokółka, z dn. 17 IX 1949 r.

rostwa. W wypadku negatywnym obiecywał zobowiązać duchownych do złożenia oświadczeń na piśmie⁵⁹.

Takie rozmowy odbyły się z wieloma księżmi z terenu powiatu sokólskiego. Przeważnie księża zachowywali się biernie i powoływali się na kanony prawa kanonicznego i rozporządzenie arcybiskupa. Starosta próbował skłonić księży do podpisania oświadczenia, iż „odmawiają wykonania zarządzenia Ministra Administracji Publicznej z dnia 11 sierpnia 1949 r. w sprawie przekazania ksiąg metrycznych Urzędowi Stanu Cywilnego”, ale bezskutecznie. Księża nie podpisywali go tłumacząc, że z ich strony nie ma złej woli, lecz Kuria Arcybiskupia w Białymstoku zastrzegła sobie wszelkie decyzje co do ksiąg metrycznych i zagroziła surowymi sankcjami, aż do pozbawienia stanu kapłańskiego włącznie, wobec tych, którzy jej nie posłuchają. Księża powtarzali argumentację, iż w zaborze rosyjskim księgi metryczne nigdy nie służyły do celów cywilnych, a władze państwowe respektowały wypisy z tych ksiąg. Księża nigdy nie otrzymywali też pensji, jako pracownicy USC. Księgi były zawsze prowadzone zgodnie z przepisami KPK. Księża zapowiedzieli, iż sami nie oddadzą ksiąg, a jedynie pod przymusem ze strony organów bezpieczeństwa. Tylko sześciu proboszczów wyraziło zgodę na dobrowolne przekazanie ksiąg. Byli to proboszczowie z: Nowego Dworu, Dąbrowy, Sidry, Kuźnicy, Szudziałowa i Krynek. Księża wyrażali zdziwienie, dlaczego kwestia przejęcia ksiąg metrycznych nie została wcześniej dokładnie ustalona i uzgodniona z przedstawicielami Kurii. Nie spowodowałoby to rozdzwiku między proboszczami a władzą lokalną⁶⁰.

Starosta, pisząc poufne sprawozdanie do UWB, informował wojewodę, iż niektóre parafie nie posiadały ksiąg metrycznych, gdyż były filiami innych parafii. Marianowo wchodziło do Korycina, Chodorówka i Grodzisk należały do parafii w Suchowoli, Siderka do Sidry. Dopiero od 1946 r. we wspomnianych wyżej filiach zostały utworzone samodzielne parafie⁶¹.

W połowie października 1949 r. starosta białostocki Władysław Dymowski donosił do Wydziału Społeczno-Politycznego UWB, iż księża rzymsko-katolicy nie przekazali ksiąg metrycznych USC z wyjątkiem parafii w Gródku, która oddała trzy zeszyty aktów urodzeń, małżeństw i zgonów za rok 1945⁶². Starosta sporządził dokładny wykaz parafii rzymskokatolickich, które nie przekazały ksiąg w powiecie białostockim, w sumie 32 parafie. Taka niechętna postawa księży musiała spotkać się z represją ze strony władzy państwowej. Na wielu oświadczeniach księży proboszczów składanych do starosty powia-

⁵⁹ APB, UWB, sygn. 676, Pismo starosty powiatowego w Sokółce do Wydziału Społeczno-Politycznego UW w Białymstoku, z dn. 20 X 1949 r., nr SP 56/49/tjn.

⁶⁰ APB, UWB, sygn. 676, Pismo starosty sokólskiego do Wydziału Społeczno-Politycznego UW, z dn. 29 X 1949 r.

⁶¹ APB, UWB, sygn. 676, Pismo starosty powiatu białostockiego do Wydziału Społeczno-Politycznego UW, z dn. 25 I 1950 r., nr SW I-0/I-50.

⁶² APB, UWB, sygn. 676, Pismo starosty powiatowego do Wydziału Społeczno-Politycznego UW, z dn. 13 X 1949 r., nr AP 15/34/49.

towego istnieją odrębne adnotacje prawdopodobnie samego starosty. O ks. B. Kostro napisał: „zabrać przymusowo i ukarać”. Ciekawa jest odrębna lista księży z powiatu sokólskiego i sporządzone na niej zapiski, prawdopodobnie starosty. O niektórych z duchownych zanotował uwagi o ich stosunku do nowej rzeczywistości: „Zienkiewicz Aleksander – Korycin – lojalny; Szapel Edward – Sokółka – bierny; Kostro Bronisław – Rozedranka Stara – wrogi, zabrać [księgi metryczne] i ukarać; Zarzecki Nikodem – Suchowola – bierny, ujemny; Marcinkiewicz – Sokółka – wrogi, zabrać i ukarać; Lewkowicz Jan – Sokolany – bierny”⁶³. Byli karani surowymi karami pieniężnymi, przeważnie w wysokości 25.000 zł.

Ks. Adam Abramowicz, proboszcz parafii św. Rocha w Białymstoku, otrzymał pismo z USC w Białymstoku⁶⁴, by księgi kościelne metrykalne wydać USC. Odpowiedział, że odda je, ale po uzyskaniu zezwolenia ze strony KMW. Dnia 25 X 1949 r. w kancelarii parafialnej parafii św. Rocha w Białymstoku zjawiała się Komisja Magistracka w asyście 2 milicjantów, która zmusiła proboszcza do wydania ksiąg metrykalnych. Niezależnie od tego, prezydent Białego-stoku Tomaszewicz pismem z dn. 4 XI 1949 r.⁶⁵ skazał proboszcza na grzywnę 30.000 zł. Ks. Abramowicz odwoływał się do wojewody białostockiego, a za wstawiennictwem arcybiskupa Jałbrzykowskiego także do MAP. Uważał za krzywdzące postępowanie władz ZMB. Według niego, księgi metryczne w archidiecezji wileńskiej nigdy nie były księgami stanu cywilnego, lecz zawsze księgami kościelnymi, tak jak proboszczowie nie byli urzędnikami stanu cywilnego. Duplikaty tychże ksiąg nie były w archiwach państwowych, lecz jako księgi kościelne znajdowały się zawsze w archiwum konsystorza. Oddanie ksiąg kościelnych komukolwiek bez zezwolenia Kurii pociągnęłoby za sobą kary przewidziane Kodeksem Prawa Kanonicznego, respektowanym przez państwo⁶⁶.

Podobne odwołanie złożył ks. Stanisław Urban, administrator parafii Wniebowzięcia NMP w Białymstoku. Opisał zajście, jakie miało miejsce w kancelarii parafialnej w dn. 25 X 1949 r. Podobnie, jak w kościele św. Rocha, przedstawiciele Magistratu, w towarzystwie funkcjonariuszy Milicji Obywatelskiej, dokonali zaboru ksiąg metrycznych, mimo zdecydowanego sprzeciwu obecnego przy tym księdza proboszcza. Księgi metryczne zostały zabrane do USC w Białymstoku⁶⁷. Ks. Urban prosił o zbadanie sprawy. Miał nadzieję, że ingerencja ministra pomoże w odzyskaniu zabranych ksiąg metrycznych i zostanie anulowana kara pieniężna nałożona na proboszcza parafii św. Rocha. Zaznaczył, iż zarówno na Białostocczyźnie, jak i w całej archidiecezji wileńskiej akta metrykalne były zawsze uznawane za kościelne. Księża proboszczo-

wie nigdy nie odsyłali duplikatów do archiwum hipotek Sądu Okręgowego, ale do Kurii jako księgi kościelne. Wszelkie poprawki błędów w aktach metrykalnych były dokonywane przez Sąd Biskupi, a nie przez sąd państwowy⁶⁸.

Odwołania kierowali także inni księża z terenu diecezji. Trafiały one do Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (dalej skrót: WUBP) w Białymstoku. Stamtąd jego szef, major Mikuś, odsyłał je z powrotem do Wydziału Społeczno-Politycznego UWB z zastrzeżeniami jednak, by nie wyrażać zgody na anulowanie nałożonych grzywien. Takie odwołania skierowali m.in. księża: J. Lewkowicz, Marcinkiewicz, B. Kostro, J. Zmitrowicz, F. Ratyński⁶⁹. Urząd Wojewódzki rozsyłał zawiadomienie o nie anulowaniu grzywny, ale i tak niektórzy księża odwołali się, wstępując na drogę postępowania sądowego. Dnia 22 III 1950 r. uczynili to: J. Zmitrowicz, A. Bachurzewski, S. Syczewski, F. Guzewicz i F. Ratyński. W tym przypadku WUBP nie stawiał sprzeciwu⁷⁰.

Dnia 7 XI 1949 r. abp Jałbrzykowski wystosował do MAP oficjalny protest przeciwko zaistniałym wydarzeniom w białostockich parafiach. Przesłał także dwa podania odwoławcze księży proboszczów Abramowicza i Urbana.

Pismo metropolity długo pozostawało bez odpowiedzi, skoro jeszcze 12 XII abp Jałbrzykowski prosił ministra o odpowiedź na pismo z 7 XI w sprawie zabranych ksiąg kościelnych. Cekał na odpowiedź tym bardziej, iż podobne nadużycia miały już miejsce także i w innych parafiach diecezji. Takie postępowanie władz państwowych wywoływało również niezadowolenie wśród społeczeństwa⁷¹.

Władze państwowe chciały dokładnie wiedzieć o wszystkich faktach nie przekazania ksiąg metrycznych. Już w październiku 1949 r. MAP nakazało wojewodzie „bezzwłoczne podanie wiadomości” o takich przypadkach. Jednocześnie nakazano starostom, by w przypadku stwierdzenia nie oddania ksiąg metrycznych przez duchowieństwo, wzywali księży proboszczów i wyjaśniali im, że odmowa wydania ksiąg była jawnym i świadomym przeciwstawieniem się zarządzeniom władz. Gdyby ta rozmowa nie przyniosła oczekiwanego skutku, starostowie zostali zobowiązani do tego, by przymusić proboszczów do podpisania oświadczenia, iż odmawiają wykonania zarządzenia ministerstwa z dn. 11 VIII 1949 r.⁷² Wojewoda należne rozporządzenie rozesłał do wszystkich starostw.

Ministerstwo Administracji Publicznej w dn. 19 XII 1949 r. przyznało, że na obszarach dawnego zaboru rosyjskiego proboszczowie nie byli urzędnikami stanu cywilnego: „Jakkolwiek na tych obszarach proboszczowie prowadzący księgi metrykalne nie byli urzędnikami stanu cywilnego w rozumieniu obecnych obowiązujących przepisów, to jednak należy uznać, że wykonywane

⁶³ APB, UWB, sygn. 676, Odrębna notatka, bez daty.

⁶⁴ Tamże, nr XIII-1-11-3/49.

⁶⁵ Tamże, nr IV-3/46/1/49.

⁶⁶ AAB, Pismo proboszcza ks. A. Abramowicza do MAP, z dn. 7 XI 1949 r., nr 1629.

⁶⁷ AAB, Pismo ks. S. Urbana, administratora parafii farnej w Białymstoku do MAP, z dn. 7 XI 1949 r., nr 133/49.

⁶⁸ AAB, Pismo abpa R. Jałbrzykowskiego do MAP, z dn. 7 XI 1949 r., nr 1089/49.

⁶⁹ APB, UWB, sygn. 682, Pismo WUBP do UW, z dn. 10 III 1950 r.

⁷⁰ APB, UWB, sygn. 682, Pismo WUBP do UW, z dn. 22 III 1950 r.

⁷¹ AAB, Pismo abpa R. Jałbrzykowskiego do MAP, z dn. 12 XII 1949 r., nr 1191/49.

⁷² APB, UWB, sygn. 676, Pismo MAP do wojewody białostockiego, z dn. 8 X 1949 r., nr II PP 2100/49.

przez nich czynności, polegające na sporządzaniu przez nich aktów urodzeń, małżeństw i zgonów nie posiadały wyłącznie charakteru religijnego”. Stosownie do wymagań prawodawstwa byłego cesarstwa rosyjskiego proboszczowie rokrocznie oddawali takie akta w jednym egzemplarzu, za pośrednictwem dziekanów, do archiwum konsystorza. Drugi egzemplarz starannie przechowywali w archiwach parafialnych, zgodnie z kan. 470 KPK. Odnutowywali w nich adnotacje o przyjęciu bierzmowania, zawarciu małżeństwa, przyjęciu święceń. Takie wymagania postawiły proboszczom statuty 205-210 Synodu Archidiecezjalnego z 1931 r.⁷³

W końcu 1949 r. MAP przekazało kwotę 3.149.000 zł na pokrycie kosztów związanych z przepisywaniem ksiąg. Wynagrodzenie za pracę zdecydowanie wzrosło i było liczone według ustalonych zasad: za akt urodzin lub zgonu – 15 zł, za akt małżeństwa – 25 zł, za przepisanie i przetłumaczenia aktów z obcego języka – 45 zł, zaś za sporządzenie jednej strony skorowidza – 25 zł. Wojewoda białostocki przesyłając w listopadzie 1949 r. sprawozdanie był zdania, iż z powstałych oszczędności należało wypłacić premie pieniężne pracownikom, zarówno tym którzy przepisywali księgi, jak i tym, którzy nadzorowali pracę. Argumentacja była typowa dla ówczesnej epoki: „pracowali czynnie nad uświadomieniem społeczeństwa o celowości i konieczności dokonywania rejestracji stanu cywilnego”. Premie miały stać się także dodatkowym bodźcem i zachętą do dalszej pracy⁷⁴.

Ministerstwo od końca 1949 r. przypominało o przysyłaniu sprawozdań z akcji odbierania Kościołowi ksiąg metrycznych. Prace musiały się posuwać wolno, gdyż w styczniu i marcu 1950 r. wojewoda białostocki otrzymywał ponaglenia, by szybciej sporządzić sprawozdania i wynik akcji przekazywania ksiąg USC.

Starania władz państwowych przyniosły ostatecznie oczekiwany skutek. Księgi metryczne z większości parafii archidiecezji wileńskiej z siedzibą w Białymstoku na przełomie 1949 i 1950 r. zostały skonfiskowane przez państwo i przekazane do gminnych i powiatowych Urzędów Stanu Cywilnego. W zdecydowanej większości znajdują się tam do dnia dzisiejszego. Pozostaje to niewątpliwie jeszcze jednym znakiem trwającego porządku postkomunistycznego.

Podsumowanie

W pierwszych latach po II wojnie światowej władze państwowe podjęły próbę przejęcia ksiąg metrycznych, które dotychczas znajdowały się w urzędach parafialnych. Gminne Urzędy Stanu Cywilnego w 1946 r. otrzymały nakaz, by sporządzić odpisy ksiąg metrycznych. Z powodu braku wykwalifikowanych pracowników, ogromnych kosztów i oporu duchowieństwa nie były w stanie sprostać temu zadaniu. Pomimo ponagleń ze strony Ministerstwa

Administracji Publicznej i wojewody białostockiego do końca 1949 r. nie sporządziły wszystkich odpisów ksiąg. Władze postanowiły więc skonfiskować i przekazać do USC księgi metryczne. Dokonały tego, przy użyciu służb bezpieczeństwa, na przełomie 1949 i 1950 r. Zdecydowanie niechętna postawa księży wobec zaistniałych faktów zaowocowała karami pieniężnymi i administracyjnymi. Zabrane księgi pozostają do dnia dzisiejszego w gminnych Urzędach Stanu Cywilnego.

⁷³ AAB, Pismo MAP do abpa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 19 XII 1949 r., nr AC-I/4-11979.

⁷⁴ APB, UWB, sygn. 469, *Sprawy stanu cywilnego. Sporządzanie odpisów ksiąg metrycznych 1947-1949*, Pismo wojewody białostockiego do MAP, z dn. 26 XI 1949 r., nr AC-30-20/49.

**ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ**

Tom III
Rok 2004

II. MATERIAŁY

SYNOD BISKUPA ALEKSANDRA KOTOWICZA Z 1685 R.

Oprac. ks. Andrzej Kakareko

Biskup Aleksander Kotowicz rządził diecezją wileńską bardzo krótko. Jego rządy przypadają na lata 1685–1686. Już trzeciego dnia po ingresie biskup Kotowicz rozpoczął synod diecezjalny, który trwał trzy dni. Uchwały tego synodu zostały ogłoszone drukiem i zawierają 41 nienumerowanych statutów, traktujących o sprawach szeroko rozumianej dyscypliny kościelnej i duszpasterstwa. Dekrety poprzedza przedmowa dedykacyjna kanclerza diecezji wileńskiej a zarazem dyrektora synodu, księdza Jana Woronowicza oraz dekret promulgacyjny biskupa Kotowicza. Wśród statutów są artykuły nowe, niespotykane w poprzednich synodach, jak te traktujące o cudownych obrazach i patronach diecezji¹. Także wiele innych, szczególnie w sprawach dotyczących duchowieństwa, zawiera rozwiązania, których nie ma we wcześniejszych synodach diecezji wileńskiej. Choć z punktu widzenia techniki legislacyjnej synod ten nie należy do dzieł wybitnych, z racji na nowe i oryginalne treści zasługuje na uwagę.

I. Zwołanie i przebieg synodu

Synod odbył się w dniach 1–3 października 1685 r. (data 1–3 września 1685 r., podana na karcie tytułowej drukowanego wydania, jest niewątpliwie błędem drukarskim)². O odbyciu omawianego synodu diecezjalnego donoszą akta kapituły wileńskiej: „W dzień św. Michała Aleksander Kotowicz, bp wileński, objął w swoją posesję katedrę; na trzeci dzień po objęciu synod diecez-

¹ T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, „Studia Teologiczne” 1987–1988, nr 5–6, s. 43.

² Por. J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne II. Synody diecezji wileńskiej i ich statuty*, Warszawa 1948, s. 91–92.

jalny... przez 3 dni odprawił i zakończył”³. W punktach przedstawionych kapitule biskup poruszył sprawy katedry wileńskiej, domagając się m.in. więcej kleryków z seminarium do obsługi katedry, powiększenia liczby wikariuszy katedralnych i grona duchowieństwa katedralnego poprzez przekazanie beneficjów oraz altarii katedralnych innym duchownym, którzy takich beneficjów nie posiadali.⁴

Oprócz biskupa wileńskiego, w synodzie uczestniczyli biskupi sufragani, członkowie kapituły, duchowieństwo katedralne i diecezjalne⁵. Na otwarcie synodu mowę wygłosił Eustachy Kotowicz, w której powołując się na Ojców Kościoła i teksty Pisma św. podkreślał godność kapłaństwa i przywoływał cnoty, jakie powinny wyróżniać prawdziwego duszpasterza: proste i cnotliwe życie, współczucie, roztropność, właściwy stosunek do wszystkich wiernych bez względu na pieć, stan czy sytuację majątkową⁶. Drugiego dnia synodu mowę wygłosił Jan Piątkowski. Zwrócił uwagę na obowiązek zabiegania o dobro wiernych i ich właściwą formację; podkreślił i szeroko omówił dwie zasadnicze cnoty, które stanowią fundament „Królestw i Repubik” – zatroskanie i wierność⁷.

II. Treść uchwał synodalnych

(1) *De miraculosis Imaginibus* (k. 2) – Artykuł ogłoszony na prośbę kapituły postanawia, aby obrazy świętych, a zwłaszcza Matki Boskiej, nie były wystawiane ludowi jako cudowne, dopóki nie zostaną zatwierdzone do kultu po uprzednim zbadaniu ich pochodzenia, starożytności i cudowności.

(2) *De Patronis huius Diaecesis & aliorum solenniter Celebrandis Festis ad populum* – Ogłoszony również na prośbę kapituły statut zaleca, aby w całej diecezji dzień narodzenia św. Jana Kantego, wyznaczony przez Stolicę Apostolską, był obchodzony w całej diecezji jako święto patronalne. Na usilną prośbę prowincjała augustianów Melchiora Nyżyńskiego oraz Michała Rusieckiego, prepozyta kanoników regularnych, nakazano w najbliższą pierwszą niedzielę września obchodzić w całej diecezji wspomnienie św. Augustyna biskupa, zaś na prośbę opata trockiego Jana Chryzostoma Zygmunta Zdrowskiego, ksieni benedyktynek Franciszki Emerantiany Gałęckiej oraz innych godnych osób polecono uroczyste ludowi odprawiać wspomnienie św. Benedykta w dniu 21 marca, a św. Scholastyki w najbliższą niedzielę wypadającą po dniu jej narodzenia.

³ Tamże, s. 91.

⁴ J. Kurczewski, *Kościół zamkowy czyli katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju*, t. 1, Wilno 1908, s. 168.

⁵ Zob. J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, dz. cyt., s. 87–88.

⁶ *Acta, Constitutiones et Decreta Synodi Vilnensis, Praesidente Illustrissimo Ac Reverendissimo Domino Domino Alexandro Michaele Kotowicz Dei et Apostolicae Sedis Gratia Episcopo Vilnensi Almae Vilnensis Accademiae Cancelario, Anno Domini Millesimo Seicentesimo Octogesimo Quinto, Die Ima, 2da et 3tia Mensis Septembris Celebrate. Typis Academicis Impressa Anno ut supra (1685)*, k. 38–46.

⁷ Tamże, k. 46–54.

(3) *De Prothonotariis Apostolicis & vsu Mantelleti* – Z uwagi na to, że niektórzy duchowni, wbrew prawu kanonicznemu, dla samego tylko prawa noszenia mantoletu, bez egzaminu, poprzez własne i źle uzasadnione zabiegi niezasłużenie otrzymują godność protonotariusza apostolskiego, chociaż pod karą arbitralną i groźbą pozbawienia mantoletu zabrania się ubiegania się w Stolicy Apostolskiej o tę godność bez egzaminu i pism rekomendacyjnych biskupa. Przypomniano, że prawo noszenia mantoletu posiadają wyłącznie protonotariusze „de numero”. Z uwagi na godność kapituły wileńskiej, zabroniono wszystkim innym protonotariuszom używania mantoletu „tak w mieście, jak i poza jego murami” bez specjalnego zezwolenia biskupa. Czuwać nad tym miał inwestygator z prawem pozwania takiego i ukarania. Kanonikom kapituły smoleńskiej zabroniono bezprawnego noszenia rokiety na terenie diecezji wileńskiej, jeśli nie posiadają zezwolenia Stolicy Apostolskiej. Prałatów i kanoników pochodzących z innych diecezji zobowiązano do przedstawienia dokumentów potwierdzających posiadanie przywileju i uzyskania pisemnej zgody biskupa do noszenia rokiety w katedrze wileńskiej i poza katedrą. Na wszystkich protonotariuszy nałożono obowiązek przedstawienia dokumentu, potwierdzającego otrzymanie godności w przeciągu trzech miesięcy od jej przyznania. Ci, którzy do tego czasu nie okazały przywileju, nie mają prawa noszenia stroju przysługującego protonotariuszom. Zadanie to powierzono kanclerzowi diecezji.

(4) *De Parochis & quibusvis Presbyteris saecularibus Vilnae per modum hospitum commorantibus* (k. 5–6) – Nakazano duchownym przybywającym do Wilna zgłoszenie w kurii miejsca zamieszkania i bez osobistego zameldowania się biskupowi zabroniono odprawiania Mszy św. Pod karą arbitralną, zastrzeżoną biskupowi, duchownym przebywającym w Wilnie nakazano, aby przy sprawowaniu świętych obrzędów w katedrze lub w innym kościele nakładali czyste komże. W artykule tym zwrócono uwagę zatrzymującym się w zajazdach, by postępowali w sposób nie uwłaczający godności kapłańskiej.

(5) *De Presbyteris pridem & noviter ordinatis* (k. 6–7) – Ponieważ wyświęceni na podstawie prowizji prezbiterzy dla zysku lub pod pretekstem studiów w Akademii Wileńskiej pozostawali w Wilnie i nie mając jurysdykcji rozgrzeszali z rezerwatów papieskich i biskupich oraz spowiadali zakonnice, nakazano nowo wyświęconym bezzwłocznie udanie się do wyznaczonych im parafii. Opornym zagrożono karą więzienia, zaś słuchającym spowiedzi suspensą zastrzeżoną biskupowi i pod rygorem nieważności rozgrzeszenia. Zakonnikom zakazano korzystania z pomocy księży diecezjalnych, którzy nie otrzymali specjalnego zezwolenia. Aby lepiej przygotować kler diecezjalny do sprawowania liturgii, zalecono klerykom, aby pod okiem ceremoniarza i wicedziekana służyli w katedrze. Ćwiczenia te kończyłby egzamin dopuszczający do dalszych święceń.

(6) *De non admittendis Presbyteris ad Beneficia curata & simplicia ex alienis Diaecesisibus* (k. 8–9) – W celu obrony praw i dochodów miejscowego duchowieństwa, synod zabronił przyznawać beneficjów duchownym pochodzącym z obcych diecezji, gdyż „miejscowi są w dostatecznej liczbie i wystarczają-

co wykształceni”. Kolatorów i patronów kościołów napomniano, że wyznaczeni przez nich obcy duchowni nie otrzymają instytucji kanonicznej. Gdyby w przeciągu sześciu miesięcy nie został wyznaczony miejscowy duchowny, prawo to przechodziło na biskupa.

(7) *De vita & honestate Cleri Diaecesani* (k. 9) – Artykuł powtarza postanowienia prawa powszechnego dotyczące tonsury i stroju duchownych: zabrania noszenia długich włosów, brody, zbyt wyszukanego stroju, pierścienia (pod karą konfiskaty) i broni, zakazuje trzymać na plebanii „kobiety podejrzane”, grę w karty na pieniądze oraz przyjmowania urzędów u świeckich, m.in. funkcji kapelana, bez zgody biskupa, zaleca nosić sutannę, żyć skromnie i unikać karczm, czas poświęcać na modlitwę i medytację doktryny chrześcijańskiej.

(8) *De pluritate Beneficiorum* (k. 10) – Przepis przywołuje potrydencki zakaz łączenia dwóch beneficjów rezydencjalnych bez zgody Stolicy Apostolskiej (*Conc. Trident., sess. 24, c. 7*) i bez specjalnego zezwolenia zabrania duchownym sprawować w nich duszpasterstwo pod karą pozbawienia beneficjum.

(9) *De Residentia circa Benefitia Ecclesiastica* (k. 10–11) – Powołując się na święte kanony postanowiono, iż beneficjaci, którzy przez sześć miesięcy od ogłoszeniu dekretu nie powrócą do parafii, w której mają obowiązek rezydować, zostaną pozbawieni beneficjum. Proboszczom, którzy w interesach ze szkodą dla dusz udają się do Rygi, Królewca, Gdańska lub innych miejscowości poza diecezję, zabroniono opuszczać parafię bez pisemnego zezwolenia i po zapewnieniu godnego zastępcy.

(10) *De Altaristis in Ecclesiis Parochorum* (k. 11–12) – W statucie tym zwraca się uwagę, aby duchowni posiadający altare lub prebendy sprawowali należycie swoją posługę i zachowywali rezydencję przy swoich kościołach. Synod zachęca ich, aby w duchu braterskiej miłości wspierali proboszczów w spowiadaniu wiernych i sprawowaniu innych sakramentów pod karą utraty czwartej części dochodów na rzecz kościoła, w którym pełnią posługę bez jakiegokolwiek procesu sądowego.

(11) *De Celebratione Divinorum in Ecclesiis per praelatos & Canonicos alterius Diaecesis* (k. 12) – Zdarza się często, że prałaci i kanonicy z innych kapituł pod pretekstem posiadanych przez siebie przywilejów i godności odprawiają uroczyste nieszpory i msze z dnia następnego przy udziale duchowieństwa i w ten sposób naruszają prawa biskupów i pomniejszają znaczenie ich celebry. Dlatego synod, dla ukrócenia tych nadużyć, nakazuje pod karami, aby nieszpory odprawiali oni w asyście czterech kleryków ubranych w alby lub dwóch akolitów, zaś mszę św. razem z diakonem i subdiakonem w dalmatykach. Pozostałym duchownym uczestniczącym w nieszporych i Mszy św. nakazano nakładać tylko komżę (zabroniono zakładania kapy).

(12) *De non celebrandis Missis in Aedibus privatis* (k. 13) – Artykuł ten, będący powtórzeniem paralelnego zapisu synodu wileńskiego z 1669 r., jest reakcją na często spotykane nadużycie, którego dopuszczali się przede wszystkim zakonnicy, odprawiając Msze św. w domach prywatnych. Zawiera

on apel do władz zakonnych, aby podjęły stosowne działania w celu ukrócenia samowoli ich podwładnych.

(13) *De Examinatoribus Synodalibus ad Beneficia curata & Confectiones Sacramentaliter excipiendas* (k. 13–14) – Statut ten ustanawia egzaminatorów synodalnych: Mikołaja Słupskiego, Eustachego Kotowicza, Jana Kriszpina Kierszeysztę, Jana Piątkowskiego, Jana Woronowicza i Teodora Mentyckiego. Do ich obowiązków, zgodnie z postanowieniami Soboru Trydenckiego, należało egzaminowanie kandydatów na beneficyja dla sprawdzenia ich zdatości do spowiadania wiernych.

(14) *De Censoribus librorum imprimendorum* (k. 14) – Statut ustanawia cenzorami ksiąg Eustachego Kotowicza i Mikołaja Jana Zgirskego.

(15) *De revisione librorum in Bibliothecis venalium* (k. 14–15) – Zgodnie z postanowieniem synodu prowincjonalnego ustanowiono rewizorami ksiąg Jana Piątkowskiego i Jana Woronowicza⁸.

(16) *De Conseruatoribus Religiosorum ordinum* (k. 16) – Ponieważ na synodzie żaden z zakonów nie wybrał dla siebie konserwatorów i o ustanowienie takowych nie wystąpił, „z powodu ich uporu” konserwatorów nie ustanowiono.

(17) *De Schola & Cantu* (k. 15–16) – Powołując się ogólnie na postanowienia synodu prowincjonalnego, synod poleca wszystkim proboszczom, aby zakładali przy parafiach szkoły, w których chłopcy uczyliby się podstaw czytania, pobożności i śpiewu kościelnego. Pod karami arbitralnymi nakazano zatrudnić godnych i zdolnych bakałarzy.

(18) *De Oleis Sacris* (k. 16) – Z powodu skarg proboszczów, którzy ze względu na odległość lub brak pieniędzy nie są w stanie w czasie wielkanocnym przyjechać po nowe oleje, synod nakazuje dziekanom, aby w okresie jednego miesiąca zaopatrywali się w katedrze u wicekustosza w oleje święte dla wszystkich kościołów swojego dekanatu (za potwierdzeniem odbioru) i przekazywali je proboszczom „salvo salario competente”, odpowiednio do drogi i z racji na opłaty wniesione wicedziekanowi katedry.

(19) *De Communione Paschali & festis solemnibus tempore Messis* (k. 17) – Na prośbę duchowieństwa, które z powodu licznego napływu wiernych nie jest w stanie należycie wyspowiadać wszystkich wiernych, do sześciu tygodni postanowiono przedłużyć czas komunii wielkanocnej, zaś uroczystości przypadające w czasie żniw pozwolono przenieść na najbliższą wolną niedzielę „intra spatium unius anni”.

(20) *De Testamentis Presbyterorum* (k. 17–18) – Z uwagi na to, że niektórzy duchowni w swoich testamentach nie pamiętają o własnym kościele, przekazując dobra ruchome i pieniądze zakonowi czy jeszcze za życia czyniąc im darowizny (nie bez nakłaniania ze strony zakonników), synod postanawia, aby trzecia część majątku była zapisana na kościół lub inne beneficjum pod

⁸ Statuty synodu prowincjonalnego warszawskiego z 1643 r.: art. (37) *Librorum approbatio & Bibliothecarum revisio*. Zob. J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, dz. cyt., s. 89.

sankcją nieważności donacji lub testamentu. Decyzja w tej sprawie należy do biskupa, zgodnie z konstytucjami prowincjonalnymi.⁹ Ponieważ wielu duchownych nie sporządza testamentu lub nie wie, jak go sporządzić, synod nakazuje zachowywać w tej materii postanowienia konstytucji synodalnych.

(21) *De Testamentis & Eorum Forma* (k. 18–20) – W artykule tym zaleca się, aby ostatnia wola dotycząca przekazania dóbr na cele pobożne była wyrażana wobec dwóch kapłanów lub innych dwóch wiarygodnych świadków, zaś na inne cele, wobec proboszcza i dwóch świadków lub czterech, gdyby proboszcz nie chciał lub nie mógł być obecnym. Tak wyrażony akt ostatniej woli winien być własnoręcznie spisany przez testatora lub kogoś innego. Na końcu artykułu podaje wzór testamentu.

(22) *De Suffragiis pro Animabus defunctorum ex Clero* (k. 20–21) – Powołując się na statuty synodu Sapiehy, synod postanawia, aby każdy „curatus et non curatus”, gdy dowie się o śmierci jakiegoś duchownego „przy biciu dzwonów” odprawił za jego duszę trzy Msze św. i jego duszę polecił z ambony modlitwie wiernych. Za wszystkich wiernych polecono odprawianie jednej mszy w miesiącu. Powiadamianie o śmierci duchownego synod powierzył trosce dziekanów, a szczególnie kanclerza.

(23) *De Ecclesia Parochiali Antokollensi* (k. 21–22) – W statucie tym potwierdza się granice pomiędzy parafią na Antokolu a parafią kanoników regularnych oraz wylicza się tereny i miejscowości, które do niej należą, i które należy jej zwrócić.

(24) *De Ecclesia Pivoszunensi* (k. 22) – Statutem tym kościół w Pivoszunach zostaje przekazany pod duszpasterstwo parafii Daugi.

(25) *De Arendatione bonorum Ecclesiasticorum & oppignorationibus* (k. 22–23) – W trosce o stan dóbr kościelnych nakazuje się proboszczom i posiadającym beneficja proste, aby bez zgody biskupa i po przedstawieniu mu sprawy nie zastawiali własności kościelnej. Dla potrzeb prywatnych zabroniono zastawiania złotych i srebrnych naczyń kościelnych, krzyży i wotów oraz innych przedmiotów, zwłaszcza Żydom i innym sekciarzom. Gdyby ktoś tak postąpił, ma obowiązek odzyskać zastawione przedmioty pod karą ekskomuniki i pozbawienia beneficjum. Synod upomina udzielającym zastawu, że są zobowiązani do zwrócenia zastawionych przedmiotów po oddaniu długu i przestrzega ich, iż w razie potrzeby inwestygator może podjąć wobec nich działania „in foro spirituali”.

(26) *De Casibus reservatis Ordinariae sedi* (k. 23–24) – Statut ten zawiera wykaz 12 rezerwatów zastrzeżonych biskupowi: zaniedbywanie rezydencji, zaniedbywanie pobożnych legatów, krzywoprzysięstwo w sądzie, sfałszowanie pieczęci i podpisu, poświadczenie nieprawdy w sądzie lub na piśmie na forum pozasądowym, przestępstwo sodomii, bestialstwa i kazirodztwa z powinowatą lub krewną w pierwszym stopniu, zgwałcenie kobiety, aborcja, porwanie niewiasty lub cudzej małżonki, zabójstwo lub podżeganie do zabój-

stwa, przemoc wobec rodziców i podpalenie, czary, otrucie, czarnoksięstwo, udzielanie i sprzyjanie rozwodom.

(27) *De Exorcistis* (k. 24) – Synod zabrania dokonywania egzorcyzmów bez egzaminu i aprobaty biskupa.

(28) *De abusu Patenae osculi post Missam* (k. 24–25) – W artykule tym upomina się zwłaszcza kapłanów, aby po każdej Mszy św. nie dawali pateny do całowania świeckim, w tym kobietom, pod karą suspensy *ipso facto* na okres jednego miesiąca i innymi karami według uznania właściwych przełożonych. Ten honor, co zaznacza synod, przysługuje tylko biskupom, prałatom i kanonikom oraz cieszącym się godnością senatorską. W związku z tym synod apeluje do przełożonych zakonnych, aby zwracali uwagę na przestrzeganie powyższego zakazu.

(29) *De Mercibus Sylvestribus* (k. 25–26) – Ponieważ docierały wieści, iż niektórzy proboszczowie wycinają lasy i drewno spławiają do Rygi i Królewca, aby zapobiec dewastacji lasów, synod zabrania podejmowania takich przedsięwzięć bez wyraźnej zgody biskupa, po przedstawieniu powodów i pod warunkiem, że uzyskane stąd pieniądze będą obrócone na pożytek kościoła.

(30) *De Officio & obligatione singulari Decanorum* (k. 26) – Dziekanom przypomniano, aby przy okazji zebrań dekanalnych i wizytacji dziekańskich dokładnie sprawdzali, czy dekrety reformacyjne wydane przez wizytatorów są na czas wykonywane. W wypadku zaniedbań ze strony proboszczów, dziekani mają obowiązek takich denuncjować. Sumieniu dziekanów polecono baczyć, czy duchowieństwo należycie płaci podatki i wypełnia inne obowiązki wobec Rzeczypospolitej.

(31) *De Constitutionibus Synodalibus Diaecesanis* (k. 26–27) – Uroczyscie potwierdzono i przypomniano statuty synodu biskupa Aleksandra Sapiehy z 1669 r. Nakazano przestrzegać przepisów tego i obecnego synodu. Proboszczów zobowiązano do nabycia akt tych synodów pod groźbą ciężkich kar, gdyby podczas wizytacji generalnej okazało się, że ich nie posiadają.

(32) *De Contributione pro Tecto Ecclesiae Cathedralis Vilnensis* (k. 27) – Z powodu braku funduszy kapitulnych na skutek zniszczeń wojennych, na każdy kościół parafialny nałożono podatek na remont dachu katedry wileńskiej w wysokości 15 groszy od każdego dymu, z obowiązkiem zapłacenia go w okresie czterech miesięcy.

(33) *De Religiosis involantibus in Iura Parochorum* (k. 28) – Ponieważ w Wilnie ojcowie zakonni nie zawsze respektują prawa parafialne i nie posiadając takich uprawnień wprowadzają do swoich kościołów niewiasty po dopełnieniu małżeństwa i po porodzie oraz udzielają sakramentów świętych, szczególnie namaszczenia chorych i ze szkodą dla proboszczów odprawiają Msze św. w kaplicach moźnych, odciągając wiernych od ich kościołów, synod zabrania im udzielać sakramentów bez odpowiedniego zezwolenia pod karami przewidzianymi w prawie kanonicznym, chyba że zostaliby poproszeni przez proboszczów. Ponieważ kościół w Słoniemiu ponosi wielkie szkody ze strony ojców kanoników regularnych, którzy tam prowadzą duszpasterstwo i udziela-

⁹ Zbiór Węzyka, wyd. 1630, s. 173n. Zob. J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, dz. cyt., s. 89.

ją sakramentów świętych, synod zaleca, aby rządcą tego kościoła aż do skutku prowadził proces w celu egzekucji przysługujących mu praw.

(34) *De Presbyteris saecularibus in servitiis Regularium Ecclesiarum existentibus* (k. 29) – Dla ochrony godności księży diecezjalnych posługujących w kościołach zakonnych, którzy z powodu złego traktowania samowolnie opuszczają parafię, synod zabrania duchownym diecezjalnym podejmowania posługi w tych kościołach bez wiedzy i zgody biskupa oraz instytucji kano-nicznej pod karą suspensy a *Divinis*. Zgodnie z postanowieniami wcześniejszego synodu prowincjonalnego, zabroniono duchownym świeckim posługiwania w dalmatykach zakonnym celebransom oraz zakonnikom posługiwania duchownym świeckim pod karami według osądu biskupa¹⁰.

(35) *De Officiis apertis Negotiatorum Diebus Dominicis & festis* (k. 30) – Aby wykorzenić handel w niedziele i święta nakazane, który ma miejsce w Wilnie, synod postanawia karać opornych handlarzy karą konfiskaty towaru na rzecz szpitali. Zadanie to powierzono urzędnikom magistratu wileńskiego. W innych miejscowościach na terenie diecezji, gdzie nie obowiązywało prawo magdeburskie, zadanie to powierzono proboszczom i miejscowej władzy.

(36) *De Abusu Artificum in suis Contuberniis scandaloso* (k. 31) – Synod postanowił zabronić rzemieślnikom gorszących praktyk związanych z dopuszczeniem czeladników do cechu: ubierania się na wzór zakonników, kropienia przyjmowanych wodą święconą i innych „błuznierczych” obrzędów. Nakazano, aby tego rodzaju akty odbywały się w Wilnie w obecności kapelana korporacji, zaś w pozostałych miejscowościach przy udziale proboszczów, zgodnie z konstytucjami królewskimi, pod karą jednego kamienia wosku na rzecz kościoła parafialnego i pozbawienia przełożonego urzędu oraz innymi karami zarezerwowanymi burmistrzowi.

(37) *De Cantus publici & Musices prohibitione* (k. 31–32) – Mając na względzie zgorszenie i zły przykład, który powodują nieprzyzwoite pieśni śpiewane na publicznych placach przez kantorów i uczących się śpiewu w szkołach obrządku greckiego, dekretem synodu napomniano uczących takich pieśni, aby tego w Wilnie i w innych miejscowościach nie czynili. Gdyby nie podporządkowali się temu zarządzeniu, nakazano ich siłą, ale „bez obrazy ciała”, doprowadzić do więzienia biskupiego dla odbycia słusznej kary.

(38) *De habitu Clericali a Ministris dissidentium non deferendo* (k. 32–33) – Na prośbę duchowieństwa zgromadzonego na synodzie i dla nadania większej mocy konstytucjom synodu biskupa Sapiehy postanowiono, że w przeciągu trzech miesięcy od ogłoszenia dekretów synodalnych, tj. od pierwszego października do końca grudnia, żaden z pastorów wyznania augsburskiego i kalwińskiego nie będzie nosił stroju duchownego, podobnego do tego, który noszą duchowni katolicy, pod karą publicznego pozbawienia takiego

¹⁰ Statuty synodu prowincjonalnego warszawskiego z 1643 r.: art. (38) *Ne clerici saeculares regularibus Missam in suis ecclesiis cantantibus ministrare audeant*. Zob. J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, dz. cyt., s. 90.

ubioru, na co w Wilnie ma baczyć dziekan, zaś w poszczególnych parafiach proboszczowie. Dla uniknięcia niepotrzebnego zamieszania, polecono unikać „krwi i gwałtu”¹¹.

(39) *De Assistentia Matrimonii indebita vnde nulla esse debeant* (k. 33–34) – Zwraca się uwagę, iż wbrew normom Soboru Trydenckiego, które nakazują zawieranie małżeństwa wobec własnego proboszcza lub na podstawie licencji własnego ordynariusza, wielu przebiterów obrządku greckiego a także, nad czym należy ubolewać, spośród schizmatyków, dla zysku bezprawnie asystuje przy zawarciu małżeństw i bez ogłoszenia bez trzech zapowiedzi. Synod ogłasza, iż takie małżeństwa zostają zawarte nieważnie. Przywołano w tej sprawie edykt metropolity kijowskiego Cypriana Żuchorskiego, ogłoszony w Wilnie. Dla jego egzekwowania wyznaczono kanoników wileńskich Jana Zgirskiego i Jana Piątkowskiego. Duchownym, którzy wykra-czaliby przeciw prawu grozi kara suspensy a *Divinis* na okres trzech lat oraz inne kary kościelne.

(40) *De Judaeis Familia Christiana abutentibus* (k. 34) – Synod występuje przeciw niegodnym praktykom służenia u Żydów i nakazuje, aby dziekan wileński, a poza miastem poszczególni proboszczowie wraz z miejscowymi urzędnikami, karali takie przypadki zgodnie z przepisami prawa, wskazując jednocześnie na negatywne skutki takiej służby: niańki służące u Żydów łatwo ulegają „judaizacji”, zaniedbują święta i życie sakramentalne, wystawiają się na pijaństwo i obżarstwo, nie mówiąc już o sprzedawaniu się z powodu ubóstwa i haniebnym dopuszczaniu się „zapłodnienia”, czy też narażaniu dzieci chrześcijańskich na niebezpieczeństwo posłużenia się nimi w żydowskich obrzędach „effusionis sanguinis”, o których powszechnie wiadomo, że są praktykowane.

(41) *De exdiuisione & dislimitatione Parochorum in Diaecesi Vilnensi* (k. 35–37) – Zgodnie z oczekiwaniami duchowieństwa synod zachęca, aby przed powołaniem komisarzy, zostały podjęte działania w celu wyznaczenia granic kościoła katedralnego i kościoła św. Jana w Wilnie. Synod postanawia też, z uwagi na prawa kościoła katedralnego, w którym od dawna udziela się chrztu dzieciom wiernych tej parafii, odnowić chrzcielnicę zniszczoną podczas najazdu Moskwy i ustawić ją w widocznym miejscu. Ponieważ wyżej wspomniana parafia św. Jana, z racji na wielkość, nie jest w stanie dostatecznie zaspokoić potrzeby wiernych, postanowiono skorzystać z przykładu miasta Krakowa i nadać prawa parafialne kościołowi św. Stefana, kościołowi prepozytalnemu św. Józefa i Nikodema oraz kościołowi ojców augustianów. Jednocześnie ściśle określono granice ich jurysdykcji.

¹¹ Statuty synodu diecezjalnego wileńskiego z 1669 r.: art. (32) *De ministris seu praedicantibus haeticorum, ne utantur habitu clericali*. Zob. J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, dz. cyt., s. 90.

***„KRONIKA” KOŚCIOŁA PARAFIALNEGO
W RÓŻANYMSTOKU Z 1851 R.***

Oprac. ks. Tadeusz Krahel

„Kronika kościoła parafialnego Różanostockiego (...)” nie jest właściwą kroniką, lecz zbiorem odpowiedzi na kwestionariusz przygotowany w kurii biskupiej w Wilnie i rozestany do wszystkich parafii i klasztorów na terenie biskupstwa wileńskiego w latach 1848–1851. Pisałem o tym w poprzednim numerze „Rocznika Teologii Katolickiej” w związku z opublikowaną tam „Kroniką kościoła parafialnego w mieście Grodnie”¹. Kwestionariusz ten zawierał 10 pytań, na które odpowiedzi opracowywali proboszczowie poszczególnych parafii. Wartość tych kronik zależy od stopnia zaangażowania się administratorów parafii w odpowiedzi oraz od ich wiedzy na temat powierzonych sobie ośrodków duszpasterskich. Wśród nich bardzo pozytywnie prezentuje się „Kronika” różanostocka, opracowana przez ks. proboszcza Hipolita Kossobudzkiego, przechowywana w Oddziale Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Wilnie pod sygnaturą F 4 – A 2855.

Ks. H. Kossobudzki urodził się w 1808 r. W roku 1826 wstąpił do Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo. Na uniwersytecie wileńskim uzyskał magisterium z teologii. Świecenia kapłańskie przyjął w Wilnie w 1832 r. i zaraz po nich został profesorem i bibliotekarzem w seminarium misjonarskim. W 1839 r. został superiorem klasztoru misjonarzy w Białymstoku i jednocześnie proboszczem parafii oraz regensem seminarium duchownego. Po kasacie seminarium w 1843 r. jeszcze przez jakiś czas był proboszczem białostockim. W 1845 r. został proboszczem w Mielniku, a w 1848 lub 1849 r. – w Różanymstoku. Tu przeprowadził gruntowny remont kościoła oraz budyn-

¹ Zob. T. Karchel, „Kronika” kościoła farnego w Grodnie, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 2003, nr 2, s. 117–119.

ków parafialnych. Wydał też w Wilnie w 1857 r. książkę „Cudowny obraz Bogarodzicy w Różanymstoku” (druk Józefa Zawadzkiego, ss. 346). Było to kolejne, poszerzone wydanie książki dominikanina Gabriela Jurkowskiego, do której ks. Kossobudzki dodał modlitwy i pieśni do Matki Boskiej oraz bardzo krótką historię kościoła różanostockiego. Zmarł w Różanymstoku 11.04.1860 r. i pochowany został na cmentarzu parafialnym².

Publikowaną tu „Kronikę” różanostocką ks. Kossobudzki opracował solidnie na podstawie źródeł archiwalnych oraz własnej obserwacji. Bardzo wymowny jest fragment, dotyczący najdawniejszych czasów Różanegostku: „Początkowie jak świadczą dokumenta folwark wspomniany [Różanystok] należał do Stanisława Tabińskiego i zwał się Tabenszczyzna albo Krzywystok, nabył go, kiedy mianowicie nie wiadomo, Kazimierz Tyszkiewicz podczasy W. X. Litews. starosta Dudski i Czerski i odpisał testamentem 1652 roku d. 24 września synowcowi swemu fundatorowi kościoła Szczęsnemu Tyszkiewiczowi współ z majątnością Stockie, nabytą od Jana i Dobrogosta Boufałów”. Po raz pierwszy występuje tu Stanisław Tabiński jako najdawniejszy znany nam właściciel folwarku Krzywystok, zwanego też Tabenszczyzną, co tłumaczy, dlaczego Krzywystok nazywano też Tabenszczyzną. Od Tabińskiego folwark ten nabył Kazimierz Tyszkiewicz, który w testamencie z 1652 r. zapisał go swemu synowcowi Szczęsnemu Tyszkiewiczowi. Fakt ten podważa wywody ks. Grzegorza Sosny o przynależności Krzywogostoku do Tyszkiewiczów już w XVI w.³

Warto też przytoczyć zdanie ks. Kossobudzkiego o parafianach różanostockich: „Parafianie w ogóle składają lud czysty, pracowity i pobożny, starają się oświecać i rzadki który z obojej płci czytać nie umie”. Jest to opinia bardzo pozytywna, świadcząca o pracowitości i schłodności oraz pobożności i chęci do nauki mieszkańców parafii różanostockiej. Tak wielki procent mieszkańców wsi umiających czytać w tamtych czasach nie zdarzał się często.

W publikowanej „Kronice” zostawiamy styl i pisownię oryginalnego tekstu. Wprowadziliśmy tylko numerację pytań.

² Inwentarz różanostockiego kościoła parafialnego z 1856 r. (Archiwum Parafialne w Różanymstoku); *Księga pamiątkowa trzechstulecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy (1625 - 17/IV - 1925)*, Kraków 1925, s. 130; Z. Młynarczyk, *Parafia farna w Białymstoku. Monografia*, b.m.r., mpis (Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku); A. Łukuć, *Dzieje parafii Różanystok (1811-1981)*, Lublin 1996 (mpis), s. 46-48.

³ G. Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony. Prawosławne sanktuaria na Białostoczczyźnie*, Białystok 2001, s. 242 i n. Również opinia ks. Sosny o wcześniejszej cerkwi prawosławnej w Krzywymstoku oraz o pochodzeniu obrazu różanostockiego od książąt Urusowych z Rosji nie mają uzasadnienia źródłowego.

Kronika kościoła parafialnego Różanostockiego (...) 1851 roku

[1.] *Kiedy i przez kogo założony, drewniany czy murowany, i kiedy wymurowany jeżeli pierwiej był drewniany, pod wezwaniem jakiego Świętego? Czy jest przy kościele szpital i przez kogo fundowany?*

Kościół różanostocki pierwiastkowie drewniany 1659 roku postawiony i fundowany przez Szczęsnego i Eufrozinę z Tyszkiewiczów starostów derpskich, pod tytułem Ofiarowania N. Maryi P., przy którym kościele wymurowany przez fundatorów niewielki klasztor dziś stojący i sklep osobno na groby fundatorów. Na miejsce drewnianego, który potem rozebrany został, r. 1759 założył fundamenta kościoła dziś stojącego murowanego pod temże wezwaniem JK Remigiusz Zahorski, eksprowincjał i wówczas Przeor Ks. Dominikanów Różanostockich, a w roku 1785 staraniem JXX Dominikanów za przeorostwa JX Symforiona Kordzikowskiego ukończony, wyjąwszy kopułę i wieże, które do dziś dnia niedokończone stoją. Tegoż roku konsekrowany przez JW Tomasza Ignacego Zienkowicza, Biskupa Aryopolitańskiego, prałata Dziekana Kapituły Wileńskiej.

Szpital, stary dziś budynek bez żadnego funduszu, wystawiony ze składki przez JK Kazimierza Chadukiewicza Dominikanina.

[2.] *Jakie posiadał fundusze ziemne lub w kapitałach i annuatach, przez kogo i kiedy nadane, wiele jest filij należących do tej parafii i jak się nazywają, jakie były i są obligacje parafialnego i filialnego kościoła?*

Fundusz pierwiastkowie nadany [przez] Szczęsnego i Eufrozinę Tyszkiewiczów był folwark Tabenszczyzna inaczej Krzywystok, a dla róż, w których się kościół nieistniejący wówczas cudownie pokazał i Różańca N. Maryi P. Różanystok zwany i wieś Stock 29 dymów licząca 1662 r. grudnia 18 dnia, a przez JW. Jerzego Białozora Biskupa Wileńskiego, tegoż roku aprobowany, z warunkiem utrzymywania 12 Księży Dominikanów. Powiększony po śmierci męża przez Eufrozinę Tyszkiewiczową 12 000 zł polskich lecz te uzyskane nie były.

Kapitały. Po różnych miejscach w różnym czasie lokowane, od kogo nadane nie wiadomo, w ilości rubli srebr. 19 387, kop. 50.

Obligacje, prócz parafialnych od 1811 r., w którym parafia ustanowiona, odprawowały się w ogóle za dusze Dobrodziejów kościoła, na rok Mszy św. czytanych 894, śpiewanych z egzekwiami 25, które się dopiero nie odprawują.

Filia żadna do Różanegostoku nie należy.

[3.] *Jakie są nagrobki w kościele lub znakomitsze na cmentarzu, napisy w wiernych przedstawić kopiach. Sklepy kollatorów gdzie są lub były i jakie, wymienić?*

Sklep fundatorski pod wielkim ołtarzem, wniście do niego z kościoła przez platę drewnianą po wschodach⁴, w nim spoczywają zwłoki Fundatorów Szczęsnego i Eufrozyny Tyszkiewiczów w drewnianych trumnach od dwóch blisko wieków zeszlých z tego świata.

Nagrobków w kościele żadnych nie ma. Na cmentarzu, na uwagę zasługujące, również nie znajdują się.

[4.] Wiele jest dzwonów, jakie napisy na nich, przez kogo konsekrowane lub tylko święcone i kiedy nadane kościołowi, wiele waży pudów mniej więcej?

Dzwonów wielkich na wieży znajduje się trzy⁵. Z tych dwa największe odlane w Królewcu 1764 roku za przeora JX Józefa Hinela z jałmużny zebranej przez JX Wawrzyńca Owłoczymskiego misjonarza.

Największy ma taki napis: pod koroną „Me fecit Johann Christian Copinus Regiomonti 1764 a. Soli Deo honor et gloria”. Między koroną i obwodem: „Wawrzyniec Owłoczymski gdy się w Litwie wślawił, dwóchnastoletnią Missyą jałmużną odprawił. Na mnie Różanostockiej ku czci łaski Sprawczyni; zmarł w Bełzie. Józef Hinel w rok mnie uczyni: Żywym na Abrahama Wawrzyńcowym łonie, spoczynek Józefowi i wdzięk wieczny dzwonię”. „Wincenty” – waży pudów 233 $\frac{3}{4}$.

Drugi dzwon ma napis: pod koroną „J.C. Copinus Regiomonti ad laudem Dei”; między koroną i obwodem „Roku tysiąc siedemset sześćdziesiąt czwartego w Królewcu mnie wylano dbaniem Laurentego, o Różanymstoku bym cześć Maryi głosił, żywym, a zmarłym duszom zbawienie przynosił – Józef”. Waży pudów 95 $\frac{3}{4}$.

Trzeci odlany r. 1734 za przeora JX Franciszka Kosiewskiego, pod koroną napis „Sit nomen Domini benedictum, me fecit Andreas Dorling Regiomonti anno 1734”. Między koroną i obwodem „Pro Ecclesia Rosostocensi Ord. Pred. haec Campana fusa”. Waży około 40 pudów.

Trzy dzwony nie wielkie w dzwonnicy drewnianej, osobno wystawionej, bez żadnych napisów mogące w ogóle ważyć około 4 pudów.

Wszystkie te dzwony czy są konsekrowane, czy święcone, najmniejszej wiadomości z Aktów ani też z podania zasięgnąć nie można.

[5.] Historyczne wspomnienia jakie ten kościół posiada, od czasów najdawniejszych aż do dni naszych? Bądź z podań ustnych, bądź z dokumentów lub w pamięci starych ludzi przechowane, zebrać i opisać.

⁴ Wejście to zostało zamurowane w okresie międzywojennym. Nowe wejście do krypty jest obecnie od strony zachodniej na zewnątrz kościoła.

⁵ Zostały one zniszczone po 1901 r., gdy Różanystok był w posiadaniu mniszek prawosławnych.

Historyczne wiadomości tyczą się tylko cudownego obrazu N. Maryi P. Ten Obraz na zakaz Szczęsnego Tyszkiewicza malowany w Grodnie 1652 roku przez protestanta, który począwszy malować z natchnienia Boskiego nawrócił się, zostawał czas niejaki w pokoju Tyszkiewicza gdy zaczęły się wyraźnie i jawnie okazywać cuda, jak to opisano w książce pod tytułem „Glansowany i prześliczny miesiąc” JX Gabryela Jurkowskiego przez przeora XX Dominikanów Różanostockich, approbowanej przez JW Mikołaja Słupskiego Biskupa i Administratora Dyecezyi Wileńskiej r. 1673. d. 22 lipca: i drugiej edycji Cudów pod tytułem „Różany potok” przez JX Wawrzyńca Owłoczymskiego prefekta Missyi, approbowanej przez JW. Adama Kołłontaja prałata Katedry Wileńskiej d. 30 października 1762 roku, wówczas Szczęśny Tyszkiewicz wystawił kościół drewniany, sprowadził dwóch XX Dominikanów, a nareszcie dawszy fundusz 1662 r. i wybudowawszy klasztor, chciał mieć 12 XX tegoż Zakonu.

Gdy wiadomość o cudach N. Maryi P. doszła do Władzy Diecezjalnej, JW. Jerzy Białozor Biskup Wileński zesłał kommisją na wyświecenie onych d. 11 maja 1662 r. i tegoż roku przekonawszy się o prawdziwości cudów rozkazał WJX Kazimierzowi Wojsznarowiczowi kanclerzowi Katedry Wileńskiej wobec kleru i ludu zgromadzonego obraz benedykować, co i spełnionem zostało d. 19 listopada 1662 r., a na koniec JW Aleksander Sapieha Biskup Wileński pod d. 20 lipca 1668 roku, to wszystko zaaprobował.

Sam Obraz wszacie i koronach srebrnych miejscami pozłacanych i kamieniami ozdobionych, ramy ma srebrne z napisem „Brygida z książąt Radziwiłłów Sołohubowa Generałowa Artyl: W. X. Lit. Staros. w Jezierzysku w Wilnie 1764 7bra d. 8.”

[6.] Skarbiec lub zakrystia jakie sprzęta godne wspomnienia posiada, i lubo wizytami objęte, tu wymienić.

Skarbiec ani zakrystia nic ważnego nie posiada – jedne monstrancjum 10 funtów ważące, srebrne, miejscami wyzłacane z promieniami pozłaceniami, czeskiemi kamieniami sadzona z gwiazdką złotą, biało emealiowaną, jest piękne i na uwagę zasługuje i dywan ogromny przez pobożne damy włóczką angielską szyty, pięknnością kolorów, gustem i pracowitością, uwagę każdego zwraca.

[7.] Jakie festa, odpusty i bractwa są przywiązane do kościoła i za jakimi upoważnieniami.

Dwa są najpryncypialniejsze odpusty. 1. od czwartku przed Zesłaniem Ducha Św. przez cały tydzień z odpustem zupełnym. 2. Świętych Piotra i Pawła Apostołów za przywilejem od Piusa VI Papieża – 1793 r. kwietnia 9. d. oba breve wydane.

Inne odpusty są po większej części do Bractwa Różańcowego przywiązane, które to Bractwo od nastania kościoła w Różanymstoku istniejące, za skasowaniem JXX Dominikanów w Różanymstoku, approbowane ze wszyst-

kiemi przywilejami i odpustami przez Wikarego Zakonu XX Dominikanów r. 1848 d. 2 stycznia.

Odpusty i festa z wystawieniem Najświętszego Sakramentu są następujące:

1. Nowy Rok. 2. Trzech Królów. 3. Gromnicznej N. Maryi Panny. 4. Zwiastowanie N. Maryi P. 5. Zmartwychwstanie Pańskie. 6. Wniebowstąpienie P. 7. Św. Trójcy. 8. Boże Ciało. 9. Nawiedzenie N. Maryi P. 10. Św. Dominika. 11. Przemienienie P. 12. Wniebowzięcie N. Maryi P. 13. Św. Jacka W. 14. Narodzenie N. Maryi P. 15. Poświęcenia kościoła. 16. Podwyższenie Św. Krzyża. 17. Różańcowej N. Maryi P. 18. Oktawa Różańcowej. 19. Aniołów Stróżów. 20. Wszystkich Św. 21. Opieki N. Maryi P. 22. Ofiarowanie N. Maryi P. 23. Niepokalane Poczęcie N. Maryi P. 24. Narodzenie Pańskie.

Na koniec wszystkie niedziele pierwsze i drugie miesiąca, niedziele adwentowe i Wielkiego Postu.

[8.] Wyliczyć ozdoby Kościelne, mogące zwrócić uwagę pod względem sztuki lub wspomnień historycznych. Wymienić znakomitszych proboszczów, którzy nauką, uposażeniem kościoła, lub dobroczynnością słynęli.

Kościół sam wspaniały i czysty pod względem architektury każdego uwagę zwraca. Organ w nim 35. głosów z dwoma klawiaturami i pedałami zbudowany od Mikołaja Jansona organmajstra piękną i dobrem głosów znawców muzyki zastanawia. Także konfesjonały, ławki w kościele, chór, szafy zakrystyj, fornirowane z rzeźbą wyłaczaną, pracowitością i pięknem wykończeniem na wspomnienie zasługują.

Obraz ofiarowania N. Maryi P., którym się zakrywa Cudowny Obraz Matki Boskiej, ogromnej wielkości i nad nim w górze P. Jezusa pęzlem samym uwagę znawców malarstwa zwracają. Inne wszystkie obrazy w kościele dosyć dobrego są pęzla.

Wymurowanie gmachów kościoła a po nim niemałego klasztoru, winniśmy staranności JXX Dominikanów. Sławniejsi przeorowie onych, którzy gorliwością, nauką i cnotami się wstawili są następujący: JX Remigiusz Zahorski, JX Symforyan Kordzikowski, JX Wawrzyniec Owłoczyski prefekt Missyi, na której pracy przez otrucie przez Żydów śmierć poniósł, JX Józef Hinel, JX Faust Ciecierski, JX Alojzy Korzeniewski.

[9.] Do czyjego dziedzictwa należy wieś, lub miasteczko gdzie się kościół znajduje. Dobra te jak i kiedy z rąk do rąk przechodziły.

Kościół sam w Folwarku Różanystok wymurowany. Majątek ten należący do skarbu zniesiony a ziemia na Włóscian i w prawnym wydziale kościołowi oddane. Początkowie jak świadczą dokumenta folwark wspomniony należał do Stanisława Tabińskiego i zwał się Tabenszczyzna albo Krzywystok, nabył go, kiedy mianowicie nie wiadomo, Kazimierz Tyszkiewicz podczaszy W. X. Litews. starosta Dudski i Czeczerski i podpisał testamentem 1652 roku d. 24

września synowcowi swemu fundatorowi kościoła Szczęsnemu Tyszkiewiczowi wspólnie z majątnością Stockie, nabytą od Jana i Dobrogosta Boufałów. Szczęsny Tyszkiewicz ze wsią Stock, odpisał JXX Dominikanom 1662 roku, którzy posiadali w dzierżeniu do zaboru przez Rząd Pruski 1797 roku z wypłatą kościołowi wyciągniętej Intraty, jaką do 1842 roku pobierano. Od 1846 roku po skasowaniu Dominikanów terytorium Różanystok, kościół i klasztor do JXX Świeckich należy.

[10.] Liczba parafian płci obojej. Powierzchnia budowli kościoła. Fizjonomia okolicy. Charakterystyka parafian.

Liczba parafian obojej płci 3278 dusz.

Figura kościoła w krzyż łaciński w tyle zaokrąglona ma długości 83, szerokości 44, wysokości nawy, w wierzchu galerią opatrzonej, od sklepienia 32 arszynów.

Okolica po większej części bezleśna mnóstwem pagórków osypana, i chociaż kościół zdaje się stać na równinie o kilkanaście wiorst w około jest widzianym.

Parafianie w ogóle składają lud czysty, pracowity i pobożny, starają się oświecać i rzadki który z obojej płci czytać nie umie.

Wierność wiadomości w tej kronice zawartych własnoręcznym podpisem stwierdzam ks. Hipolit Kossobudzki administrator Kościoła różanostockiego.

**ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ**

**Tom III
Rok 2004**

III. SPRAWOZDANIA I RECENZJE

**SPRAWOZDANIE Z VII KONGRESU TEOLOGÓW POLSKICH
W KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM,
LUBLIN 12-15.09.2004**

Wielkim świętem teologii można nazwać VII Kongres Teologów Polskich, który odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 12–15 września 2004 r. Został on zwołany z inicjatywy Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, a zorganizowany przez KUL przy współpracy polskich fakultetów teologicznych. W obradach uczestniczyli kardynałowie, arcybiskupi, biskupi oraz kilkuset teologów z całej Polski i z zagranicy (z Włoch, Niemiec, Francji, Słowacji, Litwy i Ukrainy). W ciągu 4 dni można było wysłuchać wypowiedzi najwybitniejszych uczonych, polskich i przybyłych z zagranicy.

Wydarzenie kongresu wpisało się w linię programową poprzednich spotkań tej rangi oraz w teologiczną część II Ogólnopolskiego Synodu Plenarnego. Stanowiło, postulowaną przez Jana Pawła II w stosunku do powołania teologów w Kościele i świecie, refleksję nad znakami czasu określającymi rozumienie miejsca Kościoła w życiu społecznym oraz pastoralne zadania wobec nowych wyzwań. Wiodący temat: „Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań” został poddany wieloaspektowej analizie wszystkich środowisk teologicznych kraju, podzielonej na następujące grupy zagadnień: 12 września – „Chrześcijaństwo wobec wyzwań współczesności”, 13 września – „Teologia a kultura”, 14 września – „Teologiczna antropologia społeczna”, 15 września – „Kościół w sytuacji społeczno-politycznej”. Program merytoryczny został zrealizowany w formie wykładów plenarnych, grup dyskusyjnych, spotkań sekcji teologicznych oraz komunikatów.

W pierwszym dniu kongresu, w części wstępnej, po przywitaniu uczestników przez rektora KUL – ks. prof. Stanisława Wilka, głos zabrał przewodniczący Rady Naukowej Episkopatu Polski – bp Stanisław Wielgus. Wskazał podstawowe cele Kongresu, którymi są: podsumowanie dotychczasowych osiągnięć naukowych, skoncentrowanie się na obecnie realizowanych badaniach oraz wyznaczenie kierunków i obszarów pracy na przyszłość. Papież Jan Paweł II w przesłaniu skierowanym do uczestników obrad napisał: „W obliczu nowych zadań, stawianych dziś przez złożone sytuacje cywilizacyjne i religijne, Kościół, a wraz z nim teologia stają wobec wezwania nie tylko do

obrony dziedzictwa chrześcijańskiego, ale także do aktywnego wchodzenia do miejsc życia codziennego i współczesnej cywilizacji, aby na drodze dialogu i ewangelizacji skutecznie głosić prawdę o Bogu żywym i Jego zamiśle zbawienia przez Jezusa Chrystusa". Wielki Kanclerz KUL – abp Józef Życiński – wskazał na niepokojące próby eliminowania religii z życia publicznego.

W pierwszym dniu kongresu abp prof. Bruno Forte w swoim wystąpieniu *Chrześcijaństwo europejskie wobec współczesnych wyzwań* zwrócił uwagę na kryzys świadomości europejskiej, która musi odnaleźć utracony sens. W sytuacji utraty zamiłowania do prawdy, chrześcijanie winni stać się świadkami Ewangelii w służbie pojednania i sługami miłości. Według abp. Forte, chrześcijaństwo nie jest żadną ideologią, ale miłością przezwyciężającą wszelką przemoc. W kolejnym wykładzie *Teologia polska wobec wyzwań współczesności* o. prof. Andrzej Napiórkowski podjął próbę opisu aktualnego stanu polskiej teologii oraz wskazał na jej podstawowe zadania.

W drugim dniu kongresu uwaga uczestników została skoncentrowana na relacji między teologią a kulturą. Ks. prof. Jean Galot wygłosił odczyt *Chrystopologia a antropologia w kontekście Ewangelii według św. Jana*. W następnym wykładzie *Naród jako fenomen kultury w ujęciu teologicznym* ks. prof. Czesław Bartnik podkreślił, że w okresie współczesnego globalizmu europejskiego i światowego potrzebna jest tzw. teologia narodu. Przedstawił on naród w świetle objawienia chrześcijańskiego. Naród posiada swoją tożsamość, świadomość, niepowtarzalność, jest podmiotem życia religijnego i duchowego. Kościół jest „zapodmiotowany” w narodzie. Jedność kontynentu europejskiego winna dokonywać się pośrednio przez tworzenie wielkiej rodziny narodów. Prof. Lucjan Balter w swoim wystąpieniu poruszył problem promocji polskiej teologii w świecie. Zaznaczył, że język teologii zachodniej niekiedy bywa zbyt hermetyczny, skomplikowany i nie jest zdolny wyrazić polskiego doświadczenia wiary.

W trzecim dniu kongresu wystąpienia prelegentów skupiły się wokół problemu teologicznej antropologii społecznej. Bp prof. Gerhard Ludwig Müller z Regensburga w wykładzie *Dialog teologii z kulturą postulował*, by Kościół i teologia chroniły prawo ludzi do kultury. W kontekście przemian społecznych teologia musi odnosić się do rodziny, która przez miłość uczy wypróbowanych form kultury ludzkiej. Natomiast kard. prof. Stanisław Nagy w wykładzie *Nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa* ukazał istotę i przeznaczenie człowieka jako jedną z głównych zagadek dla racjonalnej refleksji. Człowiek, będący istotą nieznaną i tragiczną, dopiero w Chrystusie odnajduje prawdę o sobie samym i z wielkiej niewiadomej staje się w Chrystusie drugim Adamem, królem, koroną i chwałą stworzenia.

W ostatnim dniu obrad kongresu podjęto refleksję nad misją Kościoła w obecnej sytuacji społeczno-politycznej. Ks. prof. Raúl Berzosa Martínez wygłosił wykład *Relacja Kościół-wspólnota polityczna w świetle Soboru Watykańskiego II*. Dokonał analizy historyczno-redakcyjnej konstytucji soborowej *Gaudium et spes* oraz wskazał na podstawowe zasady autonomii

i współpracy w relacji państwo-Kościół. Ks. prof. Jan Wal w referacie *Kościół wobec kwestii społecznej zaprezentował rozwój nauczania kościelnego w kwestii społecznej*. Ostatni referat w ramach tegorocznego kongresu został wygłoszony przez ks. prof. Józefa Krukowskiego. W swoim wystąpieniu *Kościelne prawo publiczne w Europie i Polsce* Ksiądz Profesor omówił m.in. stanowisko Unii Europejskiej wobec religii i wolności religijnej, wskazał na postulaty Kościoła dotyczące poszanowania religii i dziedzictwa chrześcijańskiego w Konstytucji Unii Europejskiej, przypomniał, że w tekście konstytucji z 18 czerwca 2004 r. nie umieszczono odniesienia ani do dziedzictwa chrześcijańskiego, ani do Boga. Pozostawiono natomiast bez zmian gwarancje wolności myśli, sumienia i religii oraz poszanowanie pozycji prawnej Kościołów i organizacji światopoglądowych. Na zakończenie obrad odczytano *Słowo do wiernych i ludzi dobrej woli, Przesłanie Dziekanów europejskich Wydziałów Teologicznych oraz Deklarację solidarności z teologami Ukrainy*, obecnymi na VII Kongresie Teologów Polskich.

Kongres lubelski był okazją do wyrażenia wdzięczności ośrodkom teologicznym na zachodzie Europy. Teologia polska przez długi czas korzystała z teologii zachodniej, a przy tym mogła się też i samodzielnie rozwijać przy jej boku, wnosząc w Kościół uniwersalny swój znaczący wkład. Wdzięczność ta została wyrażona symbolicznie poprzez nadanie Doktoratów Honoris Causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Doktoraty otrzymali: abp prof. Bruno Forte – metropolita Chieti-Vasto w Abruzzu we Włoszech, prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Tomasza w Neapolu, bp Gerhard Ludwig Müller z Regensburga, prof. Uniwersytetu w Monachium oraz ks. prof. Jean Galot z Rzymu. Laudacje na cześć doktorów honoris causa wygłosili kolejno: ks. prof. Czesław Bartnik, ks. prof. Krzysztof Gózdź oraz ks. prof. Walerian Słomka.

Wart podkreślenia jest fakt uczestnictwa w kongresie dużej grupy teologów ze wschodu (najwięcej z Ukrainy – ok. 100 osób). W dużej mierze byli to absolwenci Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a także pracownicy naukowcy Katolickiego Uniwersytetu Ukraińskiego i członkowie Ukraińskiego Naukowego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie. W drugim dniu kongresu sprawowana była liturgia eucharystyczna w obrządku greckokatolickim, co jeszcze bardziej podkreśliło charakter tego zgromadzenia, jedność i współpracę. Obecność teologów wschodnich jest odpowiedzią na apele Papieża Jana Pawła II, które skierował do Uniwersytetu Lubelskiego (a kiedyś swego uniwersytetu), aby wspierać odradzające się Kościoły na wschodzie Europy.

Kongres teologów stał się też okazją do przeprowadzenia dorocznych spotkań sekcyjnych profesorów teologii różnych specjalizacji. Na spotkaniach tych wygłoszono liczne referaty i przeprowadzono dyskusje pozwalające wypracować pewne propozycje działania na przyszłość. Treść przedstawionych referatów na spotkaniach sekcyjnych można odnaleźć w materiałach wydanych jeszcze przed kongresem.

Podczas kongresu czynne były liczne stoiska wydawnictw kościelnych, które miały bardzo bogatą ofertę wydawniczą. Świadczy to o prężności ośrod-

ków nauk kościelnych w Polsce. Rozprowadzany był m.in. „Informator” o strukturach i kadrze naukowo-dydaktycznej tych jednostek wraz z wykazem stopni naukowych doktora, doktora habilitowanego i profesora nadanych na wydziałach nauk kościelnych w latach 1987–2003.

VII Kongres Teologów Polskich, który miał miejsce w Lublinie we wrześniu bieżącego roku był niewątpliwie największym spotkaniem środowisk teologicznych ostatnich lat. Ojciec święty skierował do uczestników Kongresu specjalne przesłanie. Przypomniwał w nim szczególny wkład teologów – w powiązaniu z ludźmi nauki i kultury – w życie publiczne w latach osiemdziesiątych minionego wieku. Podkreślił jednocześnie, że Kościół, a wraz z nim teologia, stają wobec nowych wyzwań nie tylko obrony dziedzictwa chrześcijańskiego, ale także aktywnego wychodzenia ku współczesnej cywilizacji – by na drodze dialogu i ewangelizacji skutecznie głosić prawdę o Bogu Żywym.

Ks. Adam Skreczko

SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEGO KONGRESU NAUKOWEGO

KARL RAHNER I ZAGADNIENIE ATROPOLOGII:

PROBLEMATYKA I PERSPEKTYWY

RZYM 4–5 MARCA 2004

Osoba i myśl teologiczna Karla Rahnera – wybitnego teologa XX wieku – stała się inspiracją Międzynarodowego Kongresu Naukowego, który odbył się w Rzymie w dniach 4–5 marca 2004 roku. W setną rocznicę urodzin niemieckiego profesora jezuita, przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, zgromadzili się czołowi przedstawiciele nauk teologicznych, ażeby poddać refleksji i gruntownej analizie przebogaty w treści dorobek naukowy jednego z bardziej kontrowersyjnych teologów minionego stulecia.

Pierwszej sesji przewodniczył Prefekt Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów kardynał Crescenzo Sepe, który przypomniwał, że Karl Rahner (1904–1984), jako niekonwencjonalny teolog katolicki, doprowadził do realizacji dialogu na płaszczyźnie filozofii z teologią w kontekście antropologii.

Rektor uniwersytetu, bp prof. Rino Fisichella, powitał tłumnie zgromadzonych gości i studentów na sali, wyrażając zadowolenie z powodu możliwości zgłębienia zagadnień teologicznych myśliciela, który ukochał nade wszystko Boga i człowieka. „Rahner zajmując się problematyką Boga i człowieka, tworzących wzajemną relację interpersonalną, analizował szeroko pojęty kontekst historyczno-dogmatyczny owej komplementarnej rzeczywistości” – stwierdził bp Fisichella. Pierwszy blok spotkań stanowiły wystąpienia takich osób, jak: prof. Ignazio Sanna (PUL, Città del Vaticano) *Wizja antropologiczna K. Rahnera*, prof. Michael Schneider (St. Georgen, Frankfurt a. M.) *Horyzonty duchowości ignacjańskiej K. Rahnera*, prof. Max Seckler (Università di Tübingen) *Wymiar fundamentalny teologii K. Rahnera* czy prof. Paul M. Zulehner (Università di Wien) *Wymiar pastoralny teologii K. Rahnera*. Wniosek zamykający pierwszą część kongresu sprowadza się do stwierdzenia, iż Karl Rahner w swoich rozważaniach intelektualnych uwspółcześnił tradycyjną scholastykę o założenia proponowane przez filozofię transcendentálną i egzystencjalną, przedkładając argumentację religijną w kontekście życia codziennego osoby ludzkiej, którą Bóg sam się interesuje, i z którą komunikuje się poprzez łaskę zbawczą.

Metodę Rahnera interpretowali tacy naukowcy, jak: prof. Karl-Heinz Neu-feld (Università di Innsbruck), prof. Giuseppe Lorzio (PUL, Città del Vaticano) i bp prof. Rino Fisichella (PUL, Città del Vaticano). Była ona warunkowana wynikiem myślenia, że każde pytanie o Boga jest jednocześnie pytaniem o człowieka, albowiem w najgłębszych pokładach swojej egzystencji człowiek odkrywa Boga, czyniąc go koniecznym warunkiem poznania siebie i odkrycia własnego istnienia. Człowiek w swojej aktualnej i *hic et nunc* przeżywanej sytuacji egzystencjalnej jest punktem wyjścia w interpretacji zagadnień teologicznych. Właściwy rozwój problematyki teologicznej ma miejsce wówczas, kiedy dokonuje się on w konfrontacji z zagadnieniami antropologicznymi. Odniesienie się bezpośrednio do człowieka zmusza do uwzględnienia głównej jego struktury, którą jest transcendencja na byt w ogóle – podkreślił prof. Neu-feld. Człowiek jest na tyle, na ile istnieje ponad siebie, a zatem całe jego życie wchodzi w wieczne życie Boga – dodał bp Fisichella, interpretujący Rahnera.

Prof. Santiago Del Cura Elèna (Università di Salamanca, Spagna), kiedy referował zagadnienie *Od misterium do doświadczenia* stwierdził, że – zdaniem Rahnera – lektura egzystencji osoby ludzkiej wpisanej w ekonomię zbawienia może być właściwie odczytana, kiedy zostanie ocalone spojrzenie całościowe na człowieka, łączącego w sobie naturę z nadnaturą, kiedy dochodzi do zespolenia doświadczenia z misterium, na wzór Wcielenego Słowa, w którym doszło do substancjalnego zjednoczenia ludzkiej i boskiej natury. Interpretując doktrynę trynitarną, której fundament niektórzy teologowie występujący po Rahnerze zaczęli z jego myśli, profesor zauważył, że Bóg w sposób definitywny objawił się człowiekowi w swoim Synu poprzez wydarzenie Wcielenia. Bóg, który komunikuje siebie człowiekowi takim, jaki jest, auto-transcendując w kierunku człowieka, pozostaje jednak kimś nieogarnionym. Są trzy sposoby objawiania się Boga Trójjedynego człowiekowi; każdy ma związek z boskością, która zachowuje swoją specyfikę w strukturze osobowej Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Trójca ekonomiczna jest Tróją immanentną i odwrotnie – objaśniał w swoim wystąpieniu prof. Piero Coda (PUL, Città del Vaticano), interpretując zagadnienie *Od Grundaxiom do ontologii trynitarniej*. Człowiek prawdziwie doświadcza Boga w historiozbawczym doświadczeniu, tzn. Bóg jako Ojciec, Syn i Duch Święty nie objawił czegoś z siebie, co by pozostawiło Go odległym i nie pozwoliło rozpoznać Jego właściwej istoty, ale samoudzielił się człowiekowi. Trynitarna autokomunikacja Boga samego w sobie, w każdym etapie dziejów historii zbawienia, jest potwierdzeniem jego pozytywnego odniesienia się do człowieka i podkreśleniem, że sam w sobie jest On taki i chce udzielić się człowiekowi w historii.

Znaczącą jest, zdaniem prof. Edwarda Farrugii (Istituto Orientale, Roma), wypowiadającego się *Teologii Rahnera: symbolu czy misterium*, próba Rahnera, który umieścił sakrament w kontekście uniwersalnej woli zbawczej Boga i Jego oferty łaski ponadnaturalnej jako egzystencji permanentnej, ciąglej dla każdej osoby ludzkiej. Osoba bowiem uczestniczy bezpośrednio, ale

w sposób misteryjny w rzeczywistości zbawienia. Do propozycji zbawczej Boga powinna zatem odnieść się w personalnym akcie wiary, będącym doświadczeniem misterium łaski. Teologia doświadczenia sensu Boga konkretyzuje się w teologii misterium chrztu. Chrztę stanowi próg do wolnego, konkretnego wejścia w rzeczywistość zbawienia. Czyniąc krok do przodu, ażeby ów próg przekroczyć, indywiduum, czyli osoba ludzka, powierza całą swoją strukturę osobową, całe swoje życie Kościołowi, który jest znakiem definitywnego zbawienia dla świata. W ten sposób, współpracując z uniwersalną łaską, człowiek decyduje się, ażeby rozpoznać i pogłębić permanentne wezwanie do objęcia w sposób pełny łaski zbawczej, która przeszywa każdy wolny akt świadomości i miłości. Centrum natury symbolicznej Kościoła stanowi źródło się go w samoudzieleniu się historycznym i dynamicznym Boga w Chrystusie i w Duchu Świętym. Bóg Trójjedyny chce, aby Kościół dysponował łaską eschatologiczną, którą osoba ludzka może uczynić podmiotowo własną, aby w wolności przyjąć prawdę objawioną. W sakramentach Kościół może aktualizować i udzielać łaski Bożej w zależności od sytuacji, które kwalifikują rytm historii i psychologiczne zaangażowanie w egzystencję osoby ludzkiej.

Ostatni blok wykładów poświęcony *Teologii Rahnera i zbawczej roli Chrystusa* był tryptykiem wypowiedzi w wydaniu prof. Johna M. McDermotta (PUG, Città del Vaticano) nt. *Uniwersalnej roli zbawczej Chrystusa*, prof. Luisa F. Ladarii (PUG, Città del Vaticano) nt. *Obecności Chrystusa w religiach niechrześcijańskich* i bp. prof. Angelo Amato (Città del Vaticano) nt. *Zbawcy Absolutnego i jego indywidualnej historyczności w osobie Jezusa Chrystusa*. Prelegenci stwierdzili, że samoobjawienie się Boga jako tajemnicy Jezusa Chrystusa – *Zbawcy Uniwersalnego* – przyczyniło się do uwzględnienia w rzeczywistości zbawienia także tej rzeszy ludzi, którzy być może nie w sposób bezpośredni, ale pośrednio (jako *anonimowi chrześcijanie*) mają swój udział w zbawieniu poprzez szczere praktykowanie swojej tradycji i swoje praktyki religijne. Jest to zbawienie anonimowe bez Ewangelii, ale nie bez Chrystusa. Albowiem Chrystus uczestniczy w tradycji każdej religii w sposób nieznany, tym niemniej bardzo realny.

Prof. Ladaria podkreślił, że – zdaniem Rahnera – każdy człowiek doświadcza *nadprzyrodzonego egzystencjału* jako dobrowolnej inicjatywy łaski Bożej, która kieruje ludzkie działanie i świadomość w sposób spontaniczny ku Bogu. Jest to transcendentalne doświadczenie Boga, które osiąga konkretność w tradycjach różnych religii, albowiem realizuje się bądź w porządku kategoryalnym, bądź tematycznym. Każda osoba ludzka doświadcza na przestrzeni dziejów własnej historii propozycji łaski Boga, na którą powinna zachować postawę otwartości, aby ją dobrowolnie przyjąć. Fakt przyjęcia jej w sposób tematyczny lub kategoryalny zawsze wiąże się z łaską uniwersalną Jezusa Chrystusa, który odkupił ludzkość. Anonimowość łaski udzielonej przez Chrystusa każdemu człowiekowi została odkryta jedynie w chrześcijaństwie, które w centrum stawia osobę Jezusa Chrystusa i wyraźnie zaznacza, że Jego osobą i dziełem zbawczym.

Chrześcijaństwo anonimowe, a co za tym idzie – uwzględnienie w osobie Chrystusa jedynego zbawcy absolutnego każdego człowieka, jest chrześcijaństwem nieświadomym, tym niemniej żywe pozostaje na jego gruncie pośrednictwo tajemnicy zbawienia poprzez tradycję religijną, do której człowiek należy i jej owocne praktykowanie. Jest to wynik nieświadomego otwarcia się na Boga wewnątrz własnej tradycji religijnej – zauważył, przytaczając myśl Rahnera, bp Angelo Amato. *Anonimowość chrześcijaństwa* sprowadza się zatem do uczestnictwa w zbawieniu Jezusa Chrystusa przez każdego człowieka, niezależnie od jego pojawienia się w jakimś konkretnym czasie historii dziejów ludzkości, o ile otworzy się on w jakiś misteryjny sposób na samoudzielanie się Boga, które swoje apogeum osiągnęło w Jezusie Chrystusie.

W końcowej dyskusji przy udziale takich osób, jak: prof. Ignazio Sanna (PUL, Città del Vaticano), prof. Marcello Bordoni (PUL, Città del Vaticano), prof. Gianni Colzani (Pontificia Università Urbaniana, Città del Vaticano) i prof. Silvano Zucal (Università di Trento, Trento) stwierdzono, iż dają się odnotować w teologii Rahnera wpływy Tomasza z Akwinu, Kanta, Hegla, Maréchała, Rousselota i Heideggera, którzy dostarczyli Rahnerowi innowacyjnych pojęć dla wyrażania katolickiej doktryny. Rahner twórczo przywłaszczył myśli z rozmaitych teologicznych i filozoficznych źródeł, ubogacając je doświadczeniem duchowości ignacjańskiej. W interpretacji zagadnień teologicznych okazał się teologiem, którego twórczość i dzieła stały się odpowiedzią na problemy współczesnego człowieka, doświadczającego egzystencjalnych pytań w zderzeniu z rzeczywistością codzienności. Rahnerowska teologia wpłynęła na ubogacenie klasycznego podejścia do interpretacji doktrynalnej prawdy teologicznej o antropologiczne konkrety doświadczenia ludzkiego. Stąd zrodził się postulat Rahnera, ażeby cała teologia chrześcijańska stała się teologią antropologiczną. Jego dzieła stały się odpowiedzią na nurtujące problemy w teologii katolickiej lat 1940–1980. Jego teologia spotkała się z pozytywnym przyjęciem także wśród protestanckich myślicieli takich, jak: George Lindbeck, K. Barth czy P. Tillich, a także w kościele anglikańskim w wydaniu John'a Macquarie'a.

Rahner dał się poznać jako teolog, który nosił w sercu wizję świata będącego sceną, na której Bóg jawi się w sposób misteryjny jako komunikujący siebie samego w Jezusie i Duchu człowiekowi. Chociaż nigdy nie udało się Rahnerowi opracować tej teorii w sposób systematyczny, powracał do niej w wielu swoich artykułach. Filozoficzną bazą dla całości teorii o autokomunikacji Boga stały się dwie pierwsze książki: *Geist in Welt* i *Hörer des Wortes*. Detaliczne rozumienie teologicznego schematu samoobjawiającego się Boga dały się poznać w kolejno ukazujących się artykułach, dywagacjach teologicznych, książkach, a w sposób całościowy znalazły opracowanie w *Schriften zur Theologie*. Duża liczba artykułów Rahnera odniosła się w swojej tematyce do zagadnień pastoralnych, albowiem nurtowały go odpowiedzi na pytania: jak można sens pierwotnej doktryny kościoła zachować we współczesnym kontekście życia katolika ocierającego się o intelektualne rozumienie świata?

Jak odzyskać treści chrześcijańskiej doktryny w życiu katolika doświadczającego pluralizmu religii? Chociaż Rahner swoje odpowiedzi osadza na bazie transcendentalizmu neotomistycznego i jego filozoficzne kategorie nie zawsze dają się odczytać jednoznacznie ze względu na pojęcia zaczerpnięte z kantowskiej i heideggerowskiej koncepcji wizji świata i człowieka, to jednak należy podkreślić fakt, że jego pozycje były głęboko zakorzenione w duchowości ignacjańskiej szukania Boga we wszystkich rzeczach.

Nie sposób jest, omawiając myśl teologiczną Rahnera, nie uwzględnić relacji komplementarnej, która przebiega przez jego twórczość pomiędzy teologią, chrystologią, eklezjologią, pneumatologią, teologią pastoralną czy eschatologią a antropologią i filozofią, które dają pełny obraz zrozumienia stosunku, jaki zachodzi na płaszczyźnie autotranscendującego i samoudzielającego się Boga człowiekowi. Charakterystyką rahnerowskiej teologii jest ząbająca się wizja antropologiczno-teologiczno-chrystologiczna misterium osoby ludzkiej i misterium Boga objawiającego się w Chrystusie. Jako teolog niemieckojęzyczny Rahner oddziaływał na świadomość teologiczną nie tylko swojego środowiska. Prowadząc działalność na łamach pism międzynarodowych, chociażby takich, jak *Concilium*, poszerzał znajomość argumentacji teologicznej przenikającej życie w wielu krajach europejskich. Jego wglębiające się próby odczytywania losu ludzkiego odpowiadały mentalności człowieka wieku XX, także ze względu na poruszanie problematyki z różnych innych dziedzin, co stworzyło szansę dla dialogu interdyscyplinarnego pomiędzy teologią a innymi naukami. Rahner poprzez swoje wykłady, redakcyjne prace i członkostwo w społecznościach dotyczących problematyki teologicznej przyczynił się do dorobku naukowego liczącego około 4744 tytułów, w tym opracowań 1651 publikacji i prawie 200 rozpraw doktorskich. Miał ogromny wpływ na studentów, słuchaczy jego wykładów, którzy z zainteresowaniem obserwowali rozwój jego myśli, stając się jego echem nie tylko we własnym środowisku i w swoim kraju, ale także i w świecie.

Ks. Andrzej Proniewski

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI

MIEDZYWYDZIAŁOWEJ KATEDRY TEOLOGII KATOLICKIEJ

UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU

W ROKU AKADEMICKIM 2003/2004

W prezentowanym okresie sprawozdawczym (1 X 2003 – 30 IX 2004) pracownicy Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku, w ramach założeń statutowych katedry jako jednostki naukowo-dydaktycznej, realizowali określony wcześniej na spotkaniach roboczych program. We współpracy z innymi jednostkami naukowymi regionu organizowali bądź brali czynny udział w konferencjach naukowych, sympozjach, sesjach i zjazdach, stawiając sobie jako cel zasadniczy propagowanie nauk teologicznych i prezentację wyników badań własnych.

Program Dni Nauki, Kultury i Sztuki zorganizowanych ku uczczeniu 25. rocznicy pontyfikatu papieża Jana Pawła II w dniach 16–19 X 2003 r. powstał i został zrealizowany wspólnym wysiłkiem MKTK, Wydziału Architektury Politechniki Białostockiej, Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina w Warszawie (filia w Białymstoku), Wydziału Sztuki Lalkarskiej w Białymstoku (Akademia Teatralna im. A. Zelwerowicza w Warszawie). Otwierając obchody jubileuszu, kierownik katedry ks. bp prof. dr hab. Edward Ozorowski dn. 16 X w auli Akademii Muzycznej zauważył, iż: „mamy okazję, przyglądając się tej niezwyklej postaci, patrzeć w tym samym kierunku, na który on nam wskazuje”. „Piękno celebracji eucharystycznej” – hasło Dni Nauki, Kultury i Sztuki – zaczerpnięto z encykliki Jana Pawła II „*Ecclesia de Eucharistia*”. W drugim dniu naukowej refleksji nad rolą i miejscem sztuki w liturgii wykład pt. „Duch liturgii Eucharystycznej” w auli Politechniki Białostockiej wygłosił bp E. Ozorowski. Oprócz udziału w wykładach i sesjach naukowych przeprowadzonych na wyższych uczelniach Białostoku na temat piękna w liturgii i w architekturze, uczestnicy „Dni” mieli możliwość udziału w warsztatach muzyki i architektury sakralnej oraz w koncertach i spektaklach teatralnych.

Katedra Teologii Katolickiej objęła patronat i zorganizowała w dn. 10 I 2004 r., w ramach tzw. „zjazdu kołowego”, konferencję naukową pod hasłem „Różne oblicza jednoczącej się Europy”. Spotkanie odbyło się w sali białostockiego kina „Ton” i tradycyjnie wzięli w nim udział wykładowcy i alumni Archi-

diecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku oraz duszpasterze i katecheci archidiecezji białostockiej. Otwierając konferencję kierownik katedry, nawiązując do hasła obrad, stwierdził m.in., iż Kościół w procesie jednoczenia się kontynentu nie stoi na uboczu przemian i uważnie śledzi jego przebieg, starając się, na miarę możliwości, sterować nim tak, by przebiegał w duchu Ewangelii. „Kościół bowiem – stwierdził bp Ozorowski – jest świadom, że ta jedność nie zamyka się tylko w granicach geograficznych i nie sprowadza się do wymiany ekonomicznej”. W ramach konferencji referaty wygłosili: Biskup Polowy Wojska Polskiego, gen. dyw. bp Sławoj Leszek Głódź, przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. Polonii i Polaków za granicą, biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej Ryszard Karpiński i Matka Generalna sióstr urszulanek, s. Jolanta Olech. Bp Głódź w referacie „Duszpasterstwo wojskowe w Europie i rejonach konfliktów zbrojnych” dość szczegółowo omówił ustrój i organizację ordynariatu polowego, zaprezentował aktualny stan ordynariatów polowych w Europie oraz rolę i zadania kapelanów wojskowych w misjach pokojowych. W referacie „Duszpasterstwo polonijne w Europie” bp Karpiński ograniczył się do prezentacji misji katolickich wśród polonii europejskiej w poszczególnych państwach, podając masę danych statystycznych powszechnie dostępnych na stronach internetowych i w istniejących opracowaniach. S. Olech, realizując w swoim wystąpieniu temat „Życie zakonne w Europie wobec zachodzących zmian politycznych”, podkreśliła znaczący wkład zakonów w budowanie współczesnego oblicza Europy „[...] we wszystkich niemal dziedzinach, od uprawy roli, rzemiosło, poprzez różne dziedziny ekonomii, szkolnictwo, naukę, sztukę, różne formy pomocy społecznej”.

Z okazji 25-lecia sakry biskupiej, 40-lecia święceń kapłańskich i 30-lecia pracy w AWS w Białymstoku kierownika MKTK, ks. bp. prof. dr. hab. E. Ozorowskiego, Katedra Teologii Katolickiej włączyła się w obchody jubileuszowe poprzez zorganizowanie w dn. 17 IV 2004 r. sesji naukowej poświęconej działalności naukowej Jubilata. W sali kina „Ton” referat nt. „W służbie Słowu” wygłosił ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik. Rekapitułując swoje perfekcyjne pod względem merytorycznym i metodycznym, a jednocześnie przystępne w odbiorze wystąpienie, prelegent scharakteryzował pokrótce twórczość słowa i twórczość naukową bp. Ozorowskiego stwierdzając, iż aktywność naukową i posługę słowa Jubilata charakteryzuje mocna i żywa wiara religijna, realizm w przedstawianiu prawd teologicznych, które „nigdy nie są tu li tylko czysto werbalne, czy koncepcyjne”, pełna prawowierność i eklezjalność, którą Ksiądz Biskup posiadał dzięki odpowiedniemu zmysłowi prawdy i głębokiemu zakorzenieniu w tradycji, naturalność i prostota bez udziwnień i przesadnej emocjonalności, oryginalność w obiektywizmie i lakonicznych syntezach, wybitny zmysł historyczny, odpowiedzialne otwarcie ekumeniczne, dociekliwość, krytyczność, rzeczowość, syntetyczność i wreszcie – co podkreślił prof. Bartnik – osobowa i językowa przejrzystość, szczerłość, solidność, rzetelność. Uprzedzając zaś życzenia i gratulacje przewidziane na drugą, nieoficjalną część sesji, Prelegent pozwolił, w imieniu wszystkich zebranych, wyrazić słowa

wdzięczności „za słowo, za naukę, za życie ewangeliczne, za całą postawę w naszych czasach, co nie jest sprawą prywatną biskupa, lecz społeczną, eklezjalną i naszą wspólną, także polską”. Drugi referat wygłosił ks. prof. dr hab. Czesław Rychlicki. Już na wstępie swego wystąpienia zatytułowanego „Pasterskie posłannictwo biskupa w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Pastores gregis*” prelegent stwierdził, iż charakter uroczystości może rodzić obawę, by jego głos nie został zrozumiany jako „chęć instruowania, a tym bardziej jakiegoś konkretyzowania obiektywnego przesłania w ściśle określonej osobie”, dlatego zaznaczył, że treść referatu odzwierciedla „obiektywne przekonanie Kościoła [...] o właściwym miejscu hierarchicznego kapłaństwa pośród ludu chrześcijańskiego, wyznaczonym przez związaną z tym kapłaństwem funkcję służebną”. Poczyniwszy takie zastrzeżenie ks. Rychlicki w swoim wystąpieniu pozostał mu wierny i konsekwentny, podkreślając fakt, iż funkcja służebna „jako istotne zadanie biskupa została zaakcentowana w sposób wyjątkowy w adhortacji apostolskiej *Pastores gregis*”.

Z okazji wspomnianego jubileuszu, z inicjatywy i przy zaangażowaniu pracowników MKTK, ukazała się drukiem praca zbiorowa pt. „W tym, który umacnia” (Białystok 2004). Cel tej publikacji wyjaśnia we wprowadzeniu jej redaktor ks. dr hab. Józef Zabielski, prof. UKSW. Pisze tam: „Jedną z form naszego uczestnictwa w tym potrójnym jubileuszu [...] jest niniejsza Księga Pamiątkowa. Jest ona wyrazem szacunku i wdzięczności, jaki Czcigodnemu Jubilatowi składa Białostocka Archidiecezja wraz z innymi bliskimi mu osobami”. Zasadniczą treść publikacji stanowią artykuły autorstwa zarówno pracowników MKTK, jak też kadry naukowej AWSO oraz osób z innych, bliskich Jubilatowi, środowisk naukowych. Publikacja ta otwiera tym samym zainicjowaną przez MKTK w minionym roku akademickim nową serię wydawniczą (pierwszy tom) pt. „Rozprawy Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku”.

Nawiązując do powstałego przed trzema laty, podczas zorganizowanej wspólnym wysiłkiem pracowników MKTK i Katedry Polityki Ekonomicznej i Społecznej, konferencji naukowej nt. „Człowiek–Etyka–Ekonomia” projektu analogicznej sesji, mającej być w założeniu kontynuacją, rozwinięciem i poszerzeniem problematyki wówczas dyskutowanej, wspomniane jednostki naukowe, pozostając w stałym kontakcie, zorganizowały konferencję naukową nt. „Rodzina–Etyka–Ekonomia”. Odbędzie się ona w dniach 16–18 V 2004 r. na Wigrach. Patronat nad konferencją objęli metropolita białostocki abp Wojciech Ziemia i prezydent Białegostoku Ryszard Tur. Organizatorzy postavili sobie za cel prezentację poglądów i poszukiwanie odpowiedzi na pojawiające się we współczesnej rzeczywistości problemy na styku rodzina–ekonomia. W trakcie dwudniowych obrad referaty zaprezentowało 25 prelegentów, w tym wszyscy pracownicy naukowo-dydaktyczni MKTK: bp E. Ozorowski („Nieprzemijalna wartość rodziny”), ks. J. Zabielski („Etyczne problemy życia rodzinnego”), ks. A. Skreczko („Wychowanie do życia w rodzinie”), ks. W. Michniewicz („Rodzina w Biblii”), ks. T. Kasabula („Blaski i cienie rodziny polskiej w XVIII

wieku”). Zaprezentowane treści pozwoliły na wstępną, ostrożną ocenę powiązań pomiędzy rodziną, etyką i gospodarką we współczesnej polskiej rzeczywistości, określenie ich jasnych i ciemnych stron z uwzględnieniem prognoz na bliższą i dalszą przyszłość, skłoniły do refleksji nad reformą i możliwościami poprawienia kondycji rodziny polskiej. Pełne, opracowane edytorsko, teksty poszczególnych referatów ukażą się drukiem w osobnej pozycji książkowej.

W roku akademickim 2003/2004 Katedra Teologii Katolickiej we współpracy z AWSO, Akcją Katolicką, Podlaskim Stowarzyszeniem Absolwentów KUL, Fundacją Edukacji i Twórczości oraz Podlaskiego Oddziału Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” zorganizowała drugi cykl comiesięcznych wykładów otwartych z katolickiej nauki społecznej pod hasłem „Służyć człowiekowi w społeczeństwie”. Zgodnie z przyjętą przez organizatorów formułą, wykłady skierowane były do szerokiego kręgu odbiorców, tych zwłaszcza, którzy w okresie intensywnych przemian gospodarczych, pociągających za sobą daleko idące konsekwencje natury politycznej i społecznej, pragną zapoznać się z katolicką wizją funkcjonowania człowieka jako jednostki społecznej. Wykłady wygłosili: dn. 22 X 2003 r. – prof. dr hab. Aniela Dylus nt. „Ile etyki w biznesie”, dn. 19 XI 2003 r. – ks. dr Dariusz Woźniak nt. „Podstawy Katolickiej Nauki Społecznej”, dn. 10 XII 2003 r. – bp prof. dr hab. Edward Ozorowski nt. „Miłość należy do definicji osoby (Jan Paweł II)”, dn. 21 I 2004 r. – ks. dr Jarosław Sobkowiak nt. „Norma moralności w społeczeństwie zróżnicowanym ideologicznie”. Dn. 18 II 2004 r. wykład nt. „Chrześcijanin w polityce” wygłosił i dyskusję panelową poprowadził pracownik naukowy UKSW red. Zbigniew Borowik. W dniu 17 III 2004 r. ks. dr Jerzy Lachowicz zapoznał słuchaczy z problematyką określoną tytułem wykładu „Chrześcijanin i świat w nauce Ojców Kościoła”. Dn. 21 IV 2004 r. ks. dr hab. Józef Zabielski, prof. UKSW, w wykładzie nt. „Fenomen korupcji” poddał omawiane zjawisko ocenie etycznej. Cykl wykładów zakończył dn. 19 V 2004 r. bp dr Adam Lepa wykładem nt. „Mass media – uzależnienie czy rozwój”. Wykłady odbywały się w sali gmachu stowarzyszenia „Civitas Christiana” w późnych godzinach popołudniowych. Przebieg wykładów i nadspodziewanie wysoka frekwencja (wystąpienia prelegentów gromadziły słuchaczy w różnym wieku z niemal wszystkich środowisk regionu) utwierdziły organizatorów w przekonaniu o potrzebie ich kontynuowania w roku akademickim 2004/2005. Ów trzeci cykl serii wykładów, według wstępnych ustaleń, będzie przebiegał pod hasłem „Rodzina drogą Kościoła”. Część wygłoszonych w minionym roku sprawozdawczych tekstów w pełnym brzmieniu została opublikowana w postaci zeszytów w serii wydawniczej „Biblioteka Wykładów Otwartych z Katolickiej Nauki Społecznej” przez podlaski oddział „Civitas Christiana”, całość zaś ukaże się niebawem w zwartej pozycji książkowej.

Miniony rok sprawozdawczy był kolejnym rokiem studiów w Podypłomowym Studium Metodyczno-Katechetycznym przy UwB, powołanym do życia przez MKTK i prowadzonym przez ks. dr. hab. Adama Skreczkę. Studium umożliwia katechetom zatrudnionym w szkołach zdobycie lub uzupełnienie

wymaganych przez Ministerstwo Edukacji Narodowej kwalifikacji i wyższych stopni specjalizacji. Kadre dydaktyczną studium stanowią pracownicy naukowcy katedry oraz wykładowcy z innych jednostek naukowo-dydaktycznych regionu.

Pracownicy naukowo-dydaktyczni MKTK prowadzą określoną statutem działalność dydaktyczną, prowadząc wykłady na UwB oraz podejmują pracę dydaktyczną poprzez wykłady, ćwiczenia, w tym seminaria naukowe, na innych uczelniach wyższych w kraju i za granicą (Wilno – Litwa). Realizując badania własne i statutowe kontynuowali prace badawcze w zakresie tych dziedzin, które stanowią obszar ich zainteresowań, współorganizowali i uczestniczyli w sympozjach, zjazdach i konferencjach naukowych dotyczących ich specjalizacji. Wynikiem tej aktywności jest dorobek piśmienniczy, obejmujący druki zwarte i artykuły o charakterze naukowym i popularnonaukowym, publikowane w czasopismach o zakresie zarówno krajowym, jak i międzynarodowym. Pełen wykaz tych publikacji jest regularnie zamieszczany m.in. na łamach „Wiadomości Kościelnych Archidiecezji Białostockiej” oraz na stronie internetowej katedry.

W październiku 2003 r. ukazał się drugi tom „Rocznika Teologii Katolickiej”, czasopisma powołanego do życia przez MKTK w 2001 r., które w zamierzeniach twórców pisma ma dokumentować dokonania naukowe pracowników katedry i zaproszonych Gości. Ostatni tom tej publikacji zawiera artykuły, materiały, recenzje i sprawozdania powstałe w roku akademickim 2002/2003.

Powoli, acz konsekwentnie, posuwają się prace nad „Słownikiem Pojęć Chrześcijańskich”, będącym wynikiem prac badawczych pracowników katedry nad językiem teologicznym.

W miarę regularne, comiesięczne, robocze spotkania pracowników MKTK umożliwiają koordynację badań własnych i statutowych, dają możliwość prezentowania ich wyników oraz służą opracowywaniu projektu prac badawczych i działalności dydaktycznej oraz zgłaszaniu, tudzież omawianiu inicjatyw katedry, popularyzujących wiedzę teologiczną w regionie. Spotkania te są wcześniej przygotowane i przebiegają według ściśle określonego przez kierownika katedry i ujętego w punkty planu.

Ks. Tadeusz Kasabuła

DIETMAR MIETH, *WAS WOLLEN WIR KÖNNEN?*

ETHIK IM ZEITALTER DER BIOETHIK, FREIBURG 2002

Pytanie, jakie zadaje D. Mieth w tytule omawianej tu książki odsyła czytelnika do fundamentalnych wartości, a właściwie do egzystencjalnego sensu bytu osobowego i celowości jego działania. W tym bowiem charakterystycznym w swej wymowie pytaniu: *Was wollen wir können? (Co chcemy móc [uczynić] bądź też: do czego chcemy mieć prawo?)* mieści się potrzeba uświadomienia możliwości ludzkiego intelektu i woli, czyli poznania istoty działania i jego konsekwencji. Nie tyle bowiem chodzi tu o to, co powinniśmy czynić [... *was wir tun sollen?*], ale o to, jak zamierzamy ukierunkować naszą ziemską egzystencję i działanie [... *in welche Richtung wollen wir eigentlich gehen?*]. Te pytania i poszukiwane na nie odpowiedzi odnoszą się do problematyki etyki życia i problemów z tym związanych, czyli bioetyki. Wyjaśnia to podtytuł książki: *Etyka w epoce bioetyki [Ethik im Zeitalter der Bioethik]*. Treść tej książki została podzielona na sześć kolejnych rozdziałów: 1) *Wyzwania [Herausforderungen]*; 2) *Společno-etyczne zamyślenia w kontekście biotechniki [Sozialethische Überlegungen im Kontext der Biotechnik]*; 3) *Etyka w biomedycynie [Ethik in der Biomedizin]*; 4) *Etyka w biotechnice [Ethik in der Biotechnik]*; 5) *Biopolityka: eksperci i instytucje [Biopolitik: Experten und Institutionen]*; 6) *Natura, obraz człowieka i jego prawa [Natur, Menschenbild und Menschenrechte]*.

Szczególnym wyzwaniem, jakie omawia w pierwszym rozdziale D. Mieth są odkrycia genetyki, które stają się swoistą „pokusą” dla współczesnego człowieka. Daje to bowiem zarówno możliwości pomocy człowiekowi, ale też stanowi poważne zagrożenie jego istnienia. „Świat genów” [*Genwelt*] stanowi zainteresowanie trzech dziedzin ludzkiej myśli i działania: nauki, techniki i ekonomii. W konsekwencji jest to dziedzina interdyscyplinarna i tak też powinno się traktować odpowiedzialność człowieka w tym zakresie. Możliwości techniki stają się szczególnym problemem etycznym w krańcowych momentach życia ludzkiego – poczęcia, narodzin i śmierci. Wtedy też jawią się szczególne wymogi z kwalifikacją etycznej decyzji i oceny. Technika genetyczna ukazuje nowe możliwości, ale też i uwarunkowanie zachowania zdrowia ludzkiego. Tymi uwarunkowaniami są zwłaszcza problemy etyczne. Są to pytania o moralne

prawo stosowania tego, co jest możliwe na polu biomedycznej techniki. Nie wszystko bowiem, co jest możliwe technicznie, możliwe jest też etycznie.

Odkrycia genetyki i innych nauk biotechnicznych stanowią wyzwanie natury filozoficzno-etycznej. Podstawowe problemy w tym względzie Autor omawianej książki analizuje w drugim rozdziale, zatytułowanym *Společno-etyczne zamyślenia w kontekście bioetyki* [*Sozialethische Überlegungen im Kontext Biotechnik*]. Na początku próbuje zdefiniować pojęcie „życia”, stawiając pytanie czym ono jest [*Was heißt „Leben“?*]. Odpowiedź formułuje w oparciu o rozumienie życia w naukach biologicznych w zestawieniu z filozoficznym rozumieniem „życia”. Tego rodzaju dociekania sytuuje w moralnym doświadczeniu życia, starając się wyniki owych analiz ustawiać na płaszczyźnie interdyscyplinarnej etyki praktycznej. Zabieg ten z jednej strony daje możliwości bardziej „egzystencjalnego” usytuowania pewnych ustaleń normatywnych, z drugiej zaś rodzi niebezpieczeństwo „rozmycia” klarowności i jednoznaczności wypracowanych norm etycznych. Tym bardziej, że Autor książki wprost wskazuje na zależność owych normatywnych ustaleń od doświadczenia. W tym kontekście wskazuje na potrzebę stawiania problemów etycznych w medycynie oraz tego rodzaju argumentacji w genetyce.

Rozdział trzeci poświęcony jest etyce w biomedycynie [*Ethik in der Biomedizin*]. Już na początku Autor zaznacza, że w czasach współczesnych rola i znaczenie etyki w medycynie szczególnie wzrosła. Spowodowane jest to osiągnięciami wiedzy i techniki medycznej, ale też ich nieludzkim wykorzystaniem. Na naszych oczach nastąpiła zmiana paradygmatu w tym względzie. Rozwijając te zagadnienia, poddaje analizie następujące problemy szczegółowe: etyczny wymiar przeszczepów organów, diagnostyki prenatalnej, moralność odkryć i społecznego znaczenia genomu ludzkiego oraz przeszczepów na tym poziomie życia, etyczne aspekty testów genetycznych u dzieci oraz dobrowolności tych działań, etyczne problemy terapii genetycznej, dylematy etyczne klonowania i związana z tym przyszłość życia ludzkiego, jak też praktyki sztucznego zapłodnienia, zwłaszcza w związku z użyciem embryonów ludzkich oraz etyczny wymiar badań klinicznych nad człowiekiem. W wielu przypadkach i sytuacjach lekarze oraz inni pracownicy medycyny i naukowcy zajmujący się tymi zagadnieniami przeżywają konflikt moralny. Przede wszystkim mamy tu do czynienia z charakterystycznym „konfliktem interesów”. Z jednej strony stawia się cel, jakim jest rzekome dobro nauki i ludzkości pojmowanej abstrakcyjnie, z drugiej zaś niszczy się życie konkretnego człowieka. Niestety, ten pierwszy cel wielokrotnie bierze górę, kosztem ludzkiego życia.

W czwartym rozdziale omawianej książki, zatytułowanym *Etyka w biotechnice* [*Ethik in der Biotechnik*] znajdujemy analizy dotyczące świata zewnętrznego, choć pośrednio związane z życiem człowieka. Autor podejmuje tu problem etycznego wymiaru biotechnologii roślin, techniki genetycznej i wyżywienia ludzkości, etycznych wymogów postępowania wobec zwierząt, zwłaszcza w znaczeniu biomedycznym, np. badania medyczne prowadzone na zwierzętach oraz moralność ustaleń prawnych w tym zakresie.

W ostatnim punkcie Autor analizuje przeszczepy ksenogeniczne, czyli etyczną zasadność korzystania z organów zwierzęcych w ratowaniu zdrowia i życia ludzkiego. Podjęte w tym rozdziale zagadnienia z pewnością nie mają tego znaczenia moralnego, co w rozdziale poprzednim, niemniej jednak stanowią dziś poważny problem etyczny. Faktem też jest, że niektórzy współcześni obrońcy zwierząt i roślin bardziej troszczą się o ich „prawa” niż o godność osoby ludzkiej i jej prawo do życia. Tego rodzaju myślenie i postawa życiowa ukazuje indywidualne i społeczne zniekształcenie rozumienia osoby ludzkiej i etyki.

Ten społeczno-prawny wymiar norm etycznych D. Mieth podejmuje w piątym rozdziale swej książki, któremu nadał tytuł: *Biopolityka: eksperci i instytucje* [*Biopolitik: Experten und Institutionen*]. Najpierw podejmuje analizę etycznego wymiaru relacji między prawem a zwyczajem ludzkich zachowań. Następnie swoją refleksję kieruje na ustalenia prawne zawarte w Konwencji Praw Człowieka Rady Europy, odnoszących się do problemów biomedycznych oraz w Deklaracji UNESCO, traktującej o genomie ludzkim i prawach osoby ludzkiej. Analizy dokumentów prawnych poszerza o refleksję na temat pojmowania wspólnych wartości w kręgu kultury europejskiej oraz organizacji badań etycznych dotyczących życia ludzkiego. Tego rodzaju analizy pozwalają mu ukazać różnice ustaleniach etyczno-prawnych funkcjonujących w Europie. To z kolei prowadzi go do charakterystycznego wniosku, że w praktyce działania i decyzji etycznych należy uwzględnić pluralizm poglądów oraz kierować się tolerancją i kompromisem. Podkreśla, że pluralizm, tolerancja i kompromis to podstawowe prawa i wymogi współczesnej demokracji, stąd też winny być uwzględniane w poszukiwaniach i decyzjach etycznych. Należy przyznać, że jest to dość ryzykowne stwierdzenie i wnioskowanie etyka i moralisty. Wprawdzie Autor czyni tu pewne zastrzeżenia przed zbyt liberalnym traktowaniem normy etycznej, niemniej jednak takie postawienie problemu musi budzić pewien niepokój etyka i moralisty, zwłaszcza o orientacji katolickiej.

Ostatni rozdział omawianej książki jest refleksją natury filozoficzno-teologicznej poświęconej naturze, obrazowi człowieka i prawom osoby ludzkiej [*Natur, Menschenbild und Menschenrechte*]. Analizując naturę świata i człowieka, Autor kieruje się na fakt stworzenia jej przez Boga, co nadaje jej swoistą wartość i przeznaczenie. Równocześnie podkreśla „zapomnianą” we współczesnej cywilizacji „technicznego postępu” doczesną ograniczoność człowieka, którą należy uwzględnić w planowaniu ludzkich zamiarów i decyzji. W kontekście takiego zafałszowanego pojmowania człowieka ukazuje jego obraz i godność z punktu widzenia chrześcijańskiego, co domaga się budowania odpowiedniej perspektywy myślenia i decyzji w bioetyce. Ta perspektywa prowadzi do refleksji natury teologicznej, która winna być uwzględniana w poszukiwaniach etycznych współczesnej biotechniki. Teologiczno-etycznego oglądu domagają się zwłaszcza prawa osoby ludzkiej, gdyż bez tego rodzaju ustaleń i wymogów pojęcie natury ludzkiej i jej praw byłoby niepełne i zafałszowane. Biotechnologia stanowi – zdaniem naszego Autora – wspólne pole

refleksji i działań między religiami i kulturami współczesnego świata. Człowiek bowiem i jego życie to podstawowa wartość w refleksji religijnej i ogólnokulturowej; powinien więc stanowić cel wspólnych poszukiwań i troski wszystkich ludzi.

Przegląd treści omawianej książki ukazuje już jej merytoryczną wartość i znaczenie w literaturze omawianego przedmiotu badań. Próbując sumarycznie wskazać te wartości, należy podkreślić sam fakt podjęcia przez Autora tych zagadnień i ukazanie ich fundamentalnych wymiarów. D. Mieth omawia w swej książce podstawowe zagadnienia współczesnej bioetyki, stąd pozycja ta może stanowić swoisty podręcznik w tej dziedzinie wiedzy. Na podkreślenie zasługuje wielostronność podejścia do omawianych zagadnień i form argumentacji. Przeważa wprawdzie analiza filozoficzno-teologiczna, ale mamy też argumentację z punktu widzenia medycyny, psychologiczno-socjologiczną, społeczno-kulturową, a nawet ze strony polityki ekonomicznej. Należy przy tym dodać, że ta różnorodność widzenia omawianych zagadnień może wprowadzać pewien zamęt myślowy i dezorientację w wartościowaniu życia ludzkiego, co może być niebezpieczne zwłaszcza dla mało zorientowanych w filozofii czy teologii, czy też liberalnie traktujących wartość i godność osoby ludzkiej. Mając na względzie te walory książki D. Mietha można powiedzieć, że stanowi ona dobry materiał źródłowy do dalszych badań podjętych tu zagadnień, zwłaszcza z punktu widzenia teologiczno-moralnego. Jest to pozycja godna zauważenia i polecenia wszystkim zajmującym się problematyką bioetyczną, tak bardzo dziś aktualną, a równocześnie trudną i kontrowersyjną.

Ks. Józef Zabielski

A. Skreczko, *Rodzina Bogiem silna*, Białystok 2004, ss. 295

Uświadomienie celu i zadań – tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym – domaga się poszukiwania charakterystycznych wyznaczników istnienia i działania osoby czy wspólnoty ludzkiej. Społecznością, która skupia w sobie cele i zadania zarówno jednostkowe, jak i wspólnotowe jest rodzina. Ona więc winna ciągle rozpoznawać zarówno stałe i niezmiennie, jak też czasowe i sytuacyjne wyznaczniki swego istnienia. Uświadomienie ich oraz kierowanie się nimi w codziennym życiu stanowi fundamentalny normatyw życia rodzinnego. Tego rodzaju przekonanie znajduje swe uzasadnienie zarówno w historii, jak w świadomości ludzi nam współczesnych. Pomocą w rozpoznawaniu owych wyznaczników i celów życia rodzinnego byli i są ludzie pełniący szczególne funkcje i zadania w danym okresie dziejów i w konkretnej społeczności. Ich poglądy na wiele lat ukierunkowują myślenie innych, a postawy życiowe stają się wzorcem do naśladowania. W odpowiednich sytuacjach życiowych wracamy do nich, starając się odnaleźć wskazania do czekających nas zadań i decyzji.

Tego rodzaju problematykę podejmuje ks. Adam Skreczko w swej książce zatytułowanej *Rodzina Bogiem silna*. Autor jest pedagogiem oraz dr. hab. teologii pastoralnej, pracownikiem naukowo-dydaktycznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Instytutu Nauk o Rodzinie w Łomiankach. Przygotowanie merytoryczne Autora wyznacza sposób ujęcia podjętego w tej książce zagadnienia. Jest to analiza natury teologiczno-pastoralnej, z podkreśleniem wymiaru duchowo-moralnego oraz pedagogicznym wskazaniem praktycznymi. Tytuł książki stanowią słowa kard. S. Wyszyńskiego, który często podkreślał, że „rodzina Bogiem silna”, a „naród silny rodziną”. Wyjaśniając tytuł, ks. A. Skreczko stwierdza: „By rodzina mogła nadać właściwy poziom i godność Życiu swoich członków oraz narodowi, sama musi korzystać z pierwszego źródła, którym jest Bóg. Ma być silna w Bogu, umocniona przez Boga w swej trwałości i w swym działaniu, od Boga czerpiąca swą moc wewnętrzną” (s. 7). Należy też pamiętać, że te idee stanowiły podstawę programu duszpasterskiego, jakim była Wielka Nowenna przygotowująca Kościół w naszej Ojczyźnie do obchodów tysiąclecia Chrztu Polski w 1966 roku. Problemy rodziny tamtych czasów nie tylko nie straciły na aktualności, ale jeszcze bardziej dzisiaj domagają się pogłębionej refleksji i poszukiwań ich rozwiązywania.

Autor omawianej książki swoje analizy podjętych tu problemów zawarł w trzech kolejnych rozdziałach. W pierwszym, zatytułowanym „Rodzina podstawową drogą Kościoła”, ukazuje panoramę podstawowych prawd i wymogów odnoszących się do natury i funkcjonowania rodziny, zwłaszcza w warunkach polskich. Uzasadniając fakt i wymóg, że rodzina jest w centrum pastoralnej działalności Kościoła, ks. A. Skreczko pisze: „Decyduje o tym naturalna i nadprzyrodzona doniosłość posłannictwa rodziny, jak również liczba wciąż pojawiających się zagrożeń utrudniających, czy wprost uniemożliwiających prawidłowy rozwój życia rodzinnego” (s. 11). Rozwijając tak pojmowany problem, Autor najpierw charakteryzuje troskę polskiego Kościoła o małżeństwo i rodzinę, eksponując postawę Prymasa Tysiąclecia wobec polskiej rodziny. Ogląd tej rzeczywistości polskiej rodziny został poszerzony o wskazania i wymogi watykańskiej Karty Praw Rodziny, z podkreśleniem znaczenia tego dokumentu we współczesnej teologii i praktyce duszpasterskiej. Na płaszczyźnie praktyki duszpasterskiej w Polsce rozumienie rodziny jako „drogi Kościoła” ujawnia się – zdaniem ks. A. Skreczko – w dwóch nurtach działania: przygotowania kapłanów do duszpasterstwa rodzin oraz w uczynieniu z rodziny fundamentalnego celu nowej ewangelizacji.

Rozdział drugi poświęcony jest zadaniom wychowawczym rodziny. Jego tytuł – *Rodzina środowiskiem dorastania* – wskazuje na szczególną funkcję rodziny w formowaniu dojrzałości człowieka. Analizując to zagadnienie, Autor przywołuje nauczanie pasterzy polskiego Kościoła w okresie Wielkiej Nowenny. Na kanwie tej bazy źródłowej podejmuje takie problemy, jak: rodzina miejscem wychowania, rodzicielstwo oraz ojcostwo według kard. S. Wyszyńskiego. Ks. A. Skreczko podkreśla, że „fenomen i znaczenie Wielkiej Nowenny zależały w dużym stopniu od jej trafności merytorycznej. Nauczano wówczas, że rodzina jest ostoją państwa, stąd i państwo winno być całą swą istotą skierowane ku dobru rodziny. »Rodzina Bogiem silna« musi być nastawiona na dobro dzieci, i to jest jej przyszłością. [...] Podkreślana wówczas prawda, że rodzina jest podstawowym środowiskiem wychowania nie przestała być aktualna i w naszych czasach” (s. 97).

Rodzina darem i zdaniem – to tytuł trzeciego rozdziału omawianej książki. Podejmowane tu zagadnienia oraz sposób ich interpretacji koncentrują się wokół charakteru normatywnego natury i funkcjonowania rodziny. Ten wymiar wspólnoty rodzinnej wynika – zdaniem ks. A. Skreczko – ze szczególnej natury owej wspólnoty. Należy bowiem pamiętać, że „wspólnota tworzona przez dwoje ludzi nie jest czymś statycznym. Wpisana jest w nią pewna dynamika, która stwarza pole zagrożeń, jest też źródłem konfliktów oraz kryzysów” (s. 155). Analizując tak sformułowany problem, Autor ukazuje najpierw najgroźniejsze i najbardziej rozpowszechnione dziś zagrożenia małżeństwa, wskazując na św. Józefa i Maryję jako wzór świętości życia małżeńskiego. Następnie podkreśla pewne uwarunkowania i sposoby zaradzania trudnościom życia małżeńskiego-rodzinnego. Są to: przygotowanie do życia w rodzinie, problemy edukacyjne w życiu rodziny, w tym służebną funkcję szkoły,

świadomość wychowawcza rodziców, podeszły wiek w aspekcie wychowawczym, rodzina miejscem kształtowania kultury chrześcijańskiej oraz kultura życia rodzinnego. Szczególną świadomość owych powinności życia rodzinnego w przeciwstawianiu się współczesnym zagrożeniom posiada rodzina katolicka. Ten normatyw trafnie dostrzega cytowany przez A. Skreczko L. Dyczewski. Podkreśla on, że „katolickie rodziny muszą tworzyć kolejną nową kulturę chrześcijańską. Winna ona być kulturą alternatywną w stosunku do dzisiejszej kultury dominującej. Przy czym katolicka kultura alternatywna to coś więcej niż tylko krytyka cech kultury ogólnie upowszechniającej się, to coś więcej niż tylko propozycja ideologiczna, czyli zbiór powiązanych z sobą oraz uzasadnionych wartości, idei i norm. Katolicka kultura alternatywna to całościowy styl życia” (s. 252).

W ostatnim rozdziale swej książki ks. A. Skreczko zamieszcza wybrane dokumenty Kościoła w Polsce okresu Wielkiej Nowenny. Są to: pisma Prymasa Polski ks. kard. Stefana Wyszyńskiego, nauczanie Episkopatu Polski oraz pojedynczych polskich biskupów. Zawarte tu fragmenty kościelnego nauczania pasterzy polskiego Kościoła są dobrą ilustracją źródłową podjętych w omawianej książce problemów. Czytelnikowi umożliwiają też sięgnięcie do oryginalnych wypowiedzi na tematy zawarte w tej książce. Ukazują one klimat życia polskiego Kościoła i rodzin tamtych czasów, dając też możliwość wykorzystania ich w różnych formach pracy teologiczno-pastoralnej.

Próbując wskazać szczególne walory i znaczenie książki ks. A. Skreczko, należy podkreślić aktualność podjętych tu zagadnień. Autor, podejmując analizę kościelnych dokumentów konkretnego polskiego Kościoła, w tym także problemy ówczesnych rodzin, w sposób profesjonalny od strony teologii rodziny oraz trafnie ze względów pastoralno-pedagogicznych ukazuje podstawowe problemy życia rodzinnego. Drugim bardzo ważnym atutem tej książki jest jej wiarygodność źródłowo-eklezyjalna, co we współczesnym zamieszaniu poglądów i postaw życia religijno-moralnego należy szczególnie podkreślić. Te aktualne dziś problemy rodziny, zakotwiczone w wiarygodnych źródłach teologiczno-eklezyjalnych, ks. A. Skreczko ukazuje w sposób analitycznie poprawny, merytorycznie pogłębiony, przystępnym językiem, ze wskazaniem trafnych i „życiowych” wniosków i praktycznych zastosowań prowadzonych analiz. Z tych względów książka ta godna jest polecenia zarówno teologom, jak duszpasterzom i wszystkim zajmującym się pomocą rodzinie, ale też – a może przede wszystkim – tworzącym wspólnoty życia małżeńskiego-rodzinnego.

Zaangażowanie czytelnika w lekturę tej interesującej książki rodzi też pewien niedosyt. Pierwsze wrażenie, jakie się narzuca można by określić mianem „szybkość edytorska”. Dostrzec tu można swoisty pośpiech w przygotowywaniu zawartych tekstów do druku, co objawia się np. brakiem choćby krótkich wprowadzeń do poszczególnych rozdziałów, które jeszcze lepiej pozwalałyby czytelnikowi wstępnie zorientować się w zawartości merytorycznej danej części książki. Tego rodzaju wprowadzenia „domaga się” zwłaszcza ostatni rozdział książki, zawierający teksty nauczania pasterskiego polskich

biskupów. Czytelnik współczesny, zwłaszcza wiekowo młody, z pewnością byłby wdzięczny za choćby krótkie wprowadzenie w klimat tamtych czasów i orientację co do postaci Autorów prezentowanego nauczania pasterskiego. Dobrze by też było, gdyby Autor zatroszczył się o zamieszczenie choćby wybranej literatury przedmiotu, również z myślą o czytelniku chcącym pogłębić sobie treści spotykane w tej książce. Wprawdzie książka – jeżeli dobrze odczytałem zamiar Autora – ma charakter bardziej „praktyczny” niż „teoretyczny”, co usprawiedliwia wskazane tu braki, ale owe uzupełnienia z pewnością powiększyłyby jej wartość.

Lektura książki *Rodzina Bogiem silna* skłania do wyrażenia radości z faktu jej ukazania się, a Autorowi wdzięczności za podjęcie tej problematyki i kompetentne jej przedstawienie. Sam tytuł, podkreślający źródło siły wspólnoty rodzinnej, jakim jest Bóg jest trafny i znamieny w naszych czasach zamętu wokół pojmowania rodziny, jej egzystencjalnego zakotwiczenia oraz sensu i celu istnienia. Rozwijając tytułowy problem, Autor konsekwentnie wykażał, w czym wyraża się owa *Boża siła* rodziny, jak ją rozpoznać i osiągać w codziennym życiu tej wspólnoty. Te i inne walory omawianej książki pozwalają polecić ją dosłownie każdemu, gdyż każdy z nas w rodzinie ma swój początek, a zdecydowana większość społeczności ludzkiej w małżeństwie i rodzinie realizuje swe życiowe powołanie. W realizacji zaś zadania, aby była ona *Bogiem silna* w dużym stopniu pomoże nam lektura książki ks. A. Skreczko.

Ks. Józef Zabielski

***Dwór, plebania, rodzina chłopska. Szkice z dziejów wsi polskiej VII i XVIII wieku*, red. Magdalena Ślusarska,
DiG, Warszawa 1998, ss. 185**

Problematyka wsi polskiej w okresie przedrozbiorowym w dotychczasowej historiografii, aczkolwiek obecna, nie jest należycie rozpoznana i nadal nie zajmuje należnego sobie miejsca w naukowym piśmiennictwie polskim. Niechęć historyków ku temu zagadnieniu paradoksalnie ma swe źródło w ogromie inicjatyw wydawniczych i publikacji, jakie powstały w Polsce po drugiej wojnie światowej. Problematyka ta bowiem w okresie PRL poddana została silnej indoktrynacji ideologicznej, skutkiem czego doczekaliśmy się opracowań, które rzecz, miast rozjaśniać, zaciemniają. Brak im obiektywizmu. Zgodnie z obowiązującą doktryną, szczególny akcent położono w nich na walkę klas, która na gruncie wiejskim „musiała” przyjąć formę permanentnego antagonizmu na linii wieś–dwór. Skutkiem owych pozamerytorycznych, ahistorycznych, zabarwionych podejściem emocjonalnym założeń i przesłanek jest literatura, która na długie lata utrzymała „czarną legendę” wsi polskiej. Jej stałymi, obowiązującymi elementami były przeciwstawiane sobie obrazy przymierającego głodem chłopca, ofiary ucisku i bezwzględności, wyzyskującego owego chłopca pana–szlachcica, często proboszcza, sprawców wszelkiej niesprawiedliwości. Tę przygnębiającą wizję wsi skutecznie utrwalono w mentalności społeczeństwa poprzez szkołę i środki masowego przekazu. Taki stan rzeczy zniechęcał historyków do sięgania po tę problematykę, zraża też i dzisiaj, jako że przełamanie zakorzenionego, wyżej wspomnianego, stereotypu wydaje się sprawą niezwykle trudną, nierzadko wręcz niewykonalną.

Z tym większą radością i atencją należy pochylić się nad powstałą z inicjatywy Towarzystwa im. Stanisława ze Skarbimierza publikacją, zrealizowaną pod redakcyjnym nadzorem i przy znacznym wkładzie merytorycznym Magdaleny Ślusarskiej, dziełem zbiorowym, określonym ogólnym tytułem *Dwór, plebania, rodzina chłopska*. Z całą odpowiedzialnością już na wstępie można orzec, że autorzy zamieszczonych tu tekstów podjęli wyzwanie, dodajmy – skutecznie, by ową dotkliwą lukę w historiografii zacząć wypełniać. Efektem wysiłku badawczego ośmiu osób, specjalistów w dziedzinie historii, historii literatury, kultury, sztuki i filozofii są analityczne, pozbawione pozanaukowej presji, szkice, dotyczące kilku istotnych problemów poruszających kwestię chłopską w siedemnasto- i osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej. Dy-

stansując się od zastanych w literaturze stereotypów, bez kompleksów podejmują polemikę z utrwalonymi w historiografii, uproszczonymi osądami i opiniami. Zdaniem redaktor naczelnej autorzy, posiadając świadomość złożoności i wieloaspektowości poruszanej problematyki, postavili sobie za cel „zachęcenie historyków do rozwinięcia szerszych badań oraz otwarcie dyskusji obejmującej różnorodne aspekty historii wsi w dawnej Polsce” (s. 6).

Ponieważ autorzy zamieszczonych w publikacji tekstów są specjalistami wielu dziedzin, wynik ich pracy ma charakter interdyscyplinarny. Dotyczy to także doboru i wykorzystania źródeł. Uderza ich różnorodność. W zależności od dziedziny reprezentowanej przez danego autora i jego zakresu badawczego, spożytkowano źródła o charakterze demograficznym, statystycznym, ikonograficznym, teksty publicystyczne, literackie, filozoficzne, kaznodziejskie.

W artykule pt. *Dwór a rodzina chłopska - przymus i koegzystencja*, tekście o charakterze wstępnym do całości tomu, Michał Kopiczyński postrzega rodzinę chłopską jako autonomiczny podmiot badań. Za cel Autor postawił sobie odpowiedź na pytanie, na ile polityka dworu wobec rodziny chłopskiej w zakresie tzw. przymusu bezpośredniego była skuteczna. Dla tego celu podjął się rekonstrukcji strategii rodziny chłopskiej wobec dworu. Opierając się głównie na spisach ludności sporządzanych dla potrzeb komisji cywilno-wojskowych w latach Sejmu Czteroletniego z terenu województwa brzeskokujawskiego i ziemi wieluńskiej oraz posilkując się inwentarzami dóbr szlacheckich z Wielkopolski, Kopiczyński dowodzi, iż w konfrontacji z dworem chłopci dysponowali możliwościami i znajdowali sposoby, by się bronić i by skutecznie przeciwstawić się nazbyt uciążliwym jego wymaganiom.

Przybliżoną wizję wsi plebańskiej próbuje odtworzyć Dariusz Główka w artykule pt. *Inny pan. Chłopi w dobrach plebańskich na Mazowszu w XVII-XVIII wieku*. Autor w swych dociekaniach oparł się przede wszystkim na mało dotąd eksploatowanych w badaniach nad wsią polską protokołach wizytacji kanonicznych parafii diecezji płockiej. Naszkicowany przez niego obraz stosunków ekonomicznych na linii pleban-chłop pańszczyźniany zawiera nowe ustalenia. W ich wyniku D. Główka dochodzi do wniosku, iż typowy dla tego okresu szlachecki model gospodarowania nie przekładał się wprost na dobra plebańskie. Jako dowód przytacza między innymi fakt, iż pańszczyzna w majątkach kościelnych, parafialnych, odgrywała zasadniczo mniejszą rolę niż w typowym gospodarstwie szlacheckim. Wskazuje też na lepszą sytuację ekonomiczną chłopów, czemu – jego zdaniem – sprzyjał bezpośredni zarząd dobrami plebańskimi oraz połączenie w jednym ręku władztwa gruntowego z funkcjami duszpasterskimi, co powodowało, iż duchowny-pleban na ogół starał się w praktyce stosować głoszone przez siebie zasady chrześcijańskie o poszanowaniu godności ludzkiej, przez co, generalnie rzecz biorąc, chłopom w dobrach kościelnych parafialnych powodziło się lepiej niż w innych strukturach własności ziemskiej.

Analiza źródeł o charakterze normatywnym w postaci listów i rozporządzeń biskupich, tudzież inne teksty, także liturgiczne, pozwoliła Magdalenie

Ślusarskiej, autorce artykułu pt. *Oświeceniowe modele biskupa, plebana i parafii. Kontynuacja czy zmiana tradycji?* na sformułowanie odważnej tezy, iż postulowany oświeceniowy model Kościoła realizowany był przez biskupów, opierających swe poczynania przede wszystkim na zaleceniach dotyczących wiary i moralności sformułowanych na Soborze Trydenckim, na które rządcy diecezji nakładali dopiero postulaty oświeceniowe. Wynikiem takiego założenia jest wyrażony przez Autorkę pogląd, iż duchowny, realizując wymogi oświeceniowe na mocnej bazie doktrynalnej, stawał się nie tylko zarządcą parafii, ale przejmował także ważne funkcje społeczne. Stąd też, naturalnym stanem rzeczy, proboszcz stawał się nie tylko pośrednikiem pomiędzy wiernymi a Stwórcą, ale także oddziaływał, zwłaszcza poprzez kazania i nauki katechizmowe, na dwa ściśle zależne od siebie stany, szlachecki i chłopski, uświadamiając im ich prawa i spoczywające na nich wzajemne zobowiązania. Pleban zatem był także pośrednikiem między dworem a chłopem także w sprawach ekonomicznych, przez co wypełniał wobec wiernych misję nie tylko *stricte* religijną, ale też kulturową i cywilizacyjną, przez co włączał się w proces upodmiotowienia włościanina. Wykorzystane przez Autorkę źródła normatywne, jak sama przyznaje, nie dają odpowiedzi na pytanie, jak i czy w ogóle owe zalecenia biskupów znajdowały odzwierciedlenie w rzeczywistości wiejskiej.

Nie jest przypadkiem, a raczej zabiegiem, wynikającym z założeń metodycznych, konsekwentnie stosowanych w całej publikacji, że po wyżej wspomnianym tekście zamieszczono drugi artykuł D. Głównki zatytułowany *Przewodnik, inicjator, adwersarz? Uwagi o miejscu plebana w społeczności wiejskiej w XVII-XVIII wieku na przykładzie diecezji płockiej*. Autor prowokuje tu do dyskusji na określony w tytule temat poprzez sformułowanie pytania, czy istotnie, zgodnie z zaleceniami hierarchii duchownej, plebania pośredniczyła w przenikaniu nowości cywilizacyjnych pod strzechy. Opierając się w swych rozważaniach na materiale dostarczonej przez akta wizytacji duszpasterskich, źródle, którym Autor posługuje się dość sprawnie, co udowodnił w poprzednim artykule, formułuje spostrzeżenie, iż plebania wywiązywała się z zaleceń władz diecezjalnych na miarę swoich możliwości materialnych, zwłaszcza gdy chodziło o prowadzenie szkół parafialnych, czy przytułków dla ubogich. W takim kontekście nie może dziwić fakt, iż eksploatowany materiał źródłowy daje wiele przykładów, iż na tym polu w parafiach słabiej uposażonych i tych zarządzanych przez duchownych niedbałych o realizację postulatów „oświeconego katolicyzmu” nie działało się najlepiej. D. Głównka na postawione na wstępie pytanie nie odpowiada wprost, sygnalizuje jedynie problem, słusznie stwierdzając, iż na sformułowanie ostatecznych wniosków przyjdzie jeszcze poczekać, jako że ta problematyka wymaga dalszych, wnikliwych badań.

Ciekawą kontynuacją rozważań powyższych jest drugi artykuł M. Ślusarskiej pt. *Powinność i należytość. Wzajemne relacje między właścicielami dóbr a społecznością wiejską w świetle kazań z epoki stanisławowskiej*.

Już sam tytuł wskazuje na źródła, na których oparła się Autorka. Są to przede wszystkim kazania dotyczące kwestii chłopskiej – źródło niezwykle ciekawe, ale i specyficzne. M. Ślusarska poddała analizie zarówno kazania utrwalające tradycyjny model zależności między dworem a wsią, jak i płynące z ambony nauki odwołujące się do przeszczepianej właśnie na grunt polski filozofii fizjokratycznej, postulującej, najogólniej rzecz ujmując, podniesienie poziomu cywilizacyjnego wsi oraz przyznanie chłopom statusu obywatela. Autorka podkreśla zmianę roli ambony, która coraz częściej w drugiej połowie XVIII stulecia poczęła odgrywać rolę forum publicystycznego, nadając kwestii chłopskiej wymiar nie tylko moralny, ale też, a może przede wszystkim, społeczno-gospodarczy i cywilizacyjny – obywatelski. Analizy, których owocem są dwa ostatnie prezentowane tu teksty (D. Główni i M. Ślusarskiej) pozwalają wysunąć wniosek, iż postulowane przez fizjokratyzm zmiany na wsi na gruncie polskim miały dokonać się nie przez skok rewolucyjny, lecz na drodze ewolucji w ramach systemu zastanego. Nie podważały one zasad jego funkcjonowania, lecz próbowały go zreformować, udoskonalić, dostosować go do wymogów czasu.

Eksperyment ks. Pawła Ksawerego Brzostowskiego, fizjokraty, reformatora stosunków włościańskich i twórcy tzw. „Rzeczypospolitej Pawłowskiej” jest obiektem naukowych dociekań autorki artykułu *Paweł Ksawery Brzostowski – autoportret ustawodawcy i mecenas* Magdaleny Górskiej. Nowością tego tekstu i jego niezaprzeczalnym walorem jest fakt, iż Autorka odwołała się w nim przede wszystkim do źródeł ikonograficznych. Stanowią je obrazy i grafiki wykonane na zamówienie bohatera rozprawy, dotyczące realizacji w praktyce postulatów formułowanych przez myśl oświeceniową chrześcijańską i filozofię fizjokratyczną, a urzeczywistnianych z mozołem w postaci majątku plebańskiego w dobrach Merecz, zwanego Pawłowem. M. Górską, posiłkując się także piśmiennictwem odnoszącym się do kwestii chłopskiej, próbuje udowodnić, nie bez skutku zresztą, że teoretyczny model „wsi doskonałej” można było zrealizować w praktyce i mógł to zrobić każdy ziemianin, chcący taki trud i takie ryzyko podjąć, bo jest to dzieło obiektywnie słuszne, zgodne z prawami naturalnymi i zasadami religii chrześcijańskiej.

Wypełnieniem pewnej luki w historiografii Sejmu Czteroletniego jest artykuł Anny Grześkowiak-Krwawicz pt. *Niech się nie znajdzie niewolnik w granicach Rzeczypospolitej. Sprawa chłopska w publicystyce Hugona Kołłątaja w czasie Sejmu Czteroletniego*. *Novum* tego tekstu jest mocno wyakcentowana uwaga, iż sprawa chłopska w czasie sejmu, jakkolwiek obecna, nie stała się przedmiotem walki politycznej, jak to miało miejsce w przypadku kwestii mieszczan. Wokół tematyki chłopskiej, przy dużej liczbie tekstów ją analizujących, zabrakło, o dziwo, jakiegokolwiek polemiki. Kwestii tej nie łączono nawet z programem reform politycznych. Zdaniem Autorki, jedynym pisarzem tej doby, który poważnie brał pod uwagę prawne włączenie włościanina w ogół społeczeństwa obywatelskiego, polskiego był Hugo Kołłątaj. Na podstawie analizy jego pism próbuje dowieść, iż to on, jako jedyny, dał wizję „narodu całego”, według której chłop miał stać się częścią tej samej

Rzeczypospolitej, co szlachcic-obywatel i stać się gwarantem wolności polskiej. W swych poglądach na tę kwestię – zdaniem Autorki – Kołłątaj był najbardziej radykalnym i konsekwentnym pisarzem okresu Sejmu Czteroletniego.

Tom zamykają dwa teksty: Tomasza Chachulskiego pt. *Winien jestem wspomnienie pamięci tego wieśniaka. Franciszka Karpińskiego spotkania z wsią* i Stanisława Janeczka zatytułowany *Wolność czy wolna wola? Jan Śniadecki – między tradycją a nowożytnością*. Pierwszy artykuł nawiązuje do twórczości poety oświecenia w aspekcie jego fascynacji wsią, która jawi się u niego jako miejsce współistnienia tradycji chłopskich i szlacheckich nawzajem w dawnej Polsce się przenikających. Zdaniem Autora, jakkolwiek w piśmarstwie Karpińskiego nie ma miejsca na opis przestrzeni wiejskiej, z której się wywodził, to jednak jej kultura była dlań ważnym źródłem inspiracji twórczych. S. Janeczek natomiast podjął próbę analizy poglądów Jana Śniadeckiego na znaczenie prawa, jako gwaranta porządku społecznego. Autor podkreśla, iż w koncepcji państwa zarysowanej przez Śniadeckiego jedynie przeniesienie akcentu z moralności na ustalenia prawne dać może trwałą, mocną podstawę pod mechanizmy rządzenia państwem i przynieść pozytywne konsekwencje dla określenia w nim miejsca poszczególnych stanów, zwłaszcza włościan, jako podmiotu tego prawa.

Odnosząc się do całości publikacji zaznaczyć należy, iż zamieszczone w niej teksty odznaczają się wysokim poziomem zarówno pod względem merytorycznym, jak i metodycznym, język jest precyzyjny, niewyszukany, ale poprawny, narracja płynna i kompetentna, dobrze udokumentowana. Uderza duża staranność o stronę edytorską publikacji, której wartość podnosi dodatek o charakterze aneksu, obejmujący ilustracje, szkice, mapy, rysunki, reprinty ważniejszych stron tytułowych, wykorzystanych przez autorów dzieł oraz reprodukcje kilku obrazów i rysunków, stanowiących część materiału źródłowego dla artykułu M. Górskiej.

Autorzy tej niewielkich rozmiarów publikacji, jak zaznaczyła redaktor naczelna we wstępie, nie roszczą pretensji, by zaprezentowany tu wynik ich dociekań badawczych traktowany był jako wyczerpujące monografie różnych aspektów życia wsi polskiej w XVII i XVIII wieku. Ich zamiarem było zwrócenia uwagi badaczy na te obszary w naszej historiografii, które nie doczekały się wnikliwych analiz i rzetelnego opracowania. Swymi tekstami otwierają raczej drogę do dalszych badań i określają ich kierunek. Pozostaje jedynie wyrazić nadzieję, iż ich wysiłek zainteresuje specjalistów i zaowocuje dalszymi publikacjami, które problematykę w recenzowanej publikacji zasygnalizowaną rozwiną i wyczerpią w obszernych, równie rzetelnie udokumentowanych, pracach.

Ks. Tadeusz Kasabuła

S. G. Fil, Rymsko-katoliczekij prichod sw. Iosifa w Tjumeni (minuwszeje i nastojaszczeje), Izdatielstwo „Wektor Buk”, ss. 88, Tjumeń 2004, ss. nlb. 8 z kolorowymi zdjęciami

Książka Siergieja Fila o rzymskokatolickiej parafii w Tiumeniu wpisuje się w historię Kościoła katolickiego na Syberii, a także w dzieje Polaków na bezkresnych terenach zauralskich. Jej Autor, urodzony w Omsku na Syberii, jest działaczem polskim w Rosji. Pełni funkcję prezesa stowarzyszenia Polaków tiumeńskiego obwodu „Latarnik”, a także wiceprezesa Kongresu Polaków w Rosji. Publikuje w polskich i rosyjskich czasopismach, jest też autorem książek, m.in. „Na syberyjskim trakcie” (Warszawa 1999), „Gubernskije rymko-katoliczeskije chramy Tobolska (1847–2000)” (Tjumeń 2000).

Autor swą książkę poświęcił 100-leciu parafii św. Józefa w Tiumeniu. Treść jej przedstawił chronologicznie w 7 rozdziałach. Początki polskiej katolickiej wspólnoty w Tiumeniu datuje on na lata po powstaniu styczniowym (1863–1864). Wcześniej, już na początku XIX w., przybywali tu Polacy, ale łączyąc się z Rosjankami, szybko się asymilowali. Kolonia polska w II połowie XIX stulecia była jeszcze niewielka, ale trzymała się razem, kultywowała swoją polskość i katolickość. Zaczęli tu też przybywać Polacy z Królestwa Polskiego i zachodnich guberni Imperium Rosyjskiego w poszukiwaniu pracy. Według spisu z 1897 r., w Tiumeniu przebywało 481 katolików, w tym 380 Polaków. Ponadto w okręgu było jeszcze 142 katolików, z czego 104 Polaków. Opieką duszpasterską obejmował ich wikariusz z parafii w Tobolsku, ks. Leon Światopełk-Mirski. Kapłan ten zachęcił do pobudowania kościoła w Tiumeniu, wierni bowiem gromadzili się w kaplicy w prywatnym domu, u pani Kolesowej.

Po otrzymaniu pozwolenia z Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w 1899 r., urząd miejski wydzielił plac pod kościół. Rozpoczęło się zbieranie pieniędzy. Projekt świątyni sporządził bezpłatnie A. Dietrich. W 1903 r. rozpoczęto budowę, którą ukończono w 1906 r. dzięki pomocy finansowej W. Poklewskiego-Koziół. W tymże roku wspólnota w Tiumeniu otrzymała stałego kapłana, ks. Józefa Underisa. Wymurowany kościół był pod wezwaniem św. Józefa i był filią parafii Św. Trójcy w Tobolsku. Należał do dekanatu omskiego archidiecezji mohylewskiej. Mógł pomieścić około 250 osób. Samodzielną parafię utworzono w końcu 1909 r., a pierwszym proboszczem został ks. Franciszek Budrys.

Po rewolucji nastały bardzo trudne czasy dla wiernych. W 1922 r. skonfiskowano wszystkie cenne rzeczy kościelne, a w 1929 r. kościół zamknięto. Wiernymi do 1937 r. formalnie opiekował się wspomniany już ks. Budrys, który w tym czasie był dziekanem w Permie i miał pod swoją opieką olbrzymie tereny po obu stronach Uralu. Rozstrzelany został w Ufie w grudniu 1937 r. W tym roku rozstrzelano też 13 katolików z Tiumenia, 14. zmarł w więzieniu. Represje zresztą objęły całe terytorium Związku Sowieckiego. Polskich kapłanów i wiernych oskarżano o szpiegostwo, dywersję i przynależność do Polskiej Organizacji Wojskowej. Świątynia tiumeńska przechodziła również różne koleje losu. Była salą sportową, magazynem, muzeum, domem naukowców i salą organową.

Po przemianach w Rosji, rozpoczęto starania o odzyskanie kościoła. W 1993 r. zarejestrowano katolicką parafię, ale walka o zwrot kościoła trwała jeszcze kilka lat. 25.12.1998 r. bp Józef Werth poświęcił odzyskaną świątynię. Obecnie proboszczem w Tiumeniu jest ks. Leszek Hrycyniuk z diecezji siedleckiej, który jest też dziekanem dekanatu zachodnio-syberyjskiego, obejmującego województwo tiumeńskie i kurgańskie oraz okręgi chanty-mansyjski i jamało-nieniecki. Od 2002 r. tereny te należą do diecezji nowosybirskiej.

Trzeba podkreślić, że ta zwięzła historia parafii w Tiumeniu jest opracowana na podstawie źródeł archiwalnych, a także zebranej literatury i artykułów prasowych i ma walor dobrej rozprawy naukowej. Zawiera też 4 aneksy, dotyczące Polaków z początku XIX w. w Tiumeniu, rodzin polskich tiumeńskich: Kulwieciów, Malinowskich i Karnacewiczów oraz spis rzeczy kościelnych z 1922 r. Przy drugim i trzecim aneksie brakuje jedynie fotografii. Na końcu mamy streszczenia w języku angielskim, niemieckim i polskim. Bardzo przydatne są też mapy diecezji nowosybirskiej i dekanatu zachodnio-syberyjskiego. Czytelnika z białostockich stron mile zaskakuje na drugiej stronie okładki odbitka obrazu Ostrobramskiej Matki Miłosierdzia z Białegostoku.

Ks. Tadeusz Krahel

Catholic Education. European and Maltese Perspective. Church Schools' response to future challenges, Floriana 2004, ss. 159

Książka pt. „Catholic Education. European and Maltese Perspective. Church Schools' response to future challenges” („Edukacja katolicka. Perspektywa europejska i maltańska. Odpowiedź szkół kościelnych na przyszłe wyzwania” – tł. wł.), wydana przez Sekretariat ds. Edukacji Katolickiej Archidiecezji w Malcie, zawiera materiały z Międzynarodowego Seminarium „Edukacja Katolicka w Europie”, zorganizowanego we współpracy Rady Europy z Sekretariatem Edukacji Katolickiej Archidiecezji Maltańskiej. Seminarium to odbyło się w dniach 8–12 lipca 2002 roku na Malcie. Wzięło w nim udział ponad 70 uczestników z różnych krajów. Starali się oni dokonać krytycznej i konstruktywnej analizy obecnej sytuacji społecznej, pastoralnej, edukacyjnej, zobaczyć różnice i podobieństwa w edukacji katolickiej w Europie, odkryć wyzwania stojące przed edukacją katolicką XXI wieku i szukać na nie odpowiedzi.

Na treść książki, poza wprowadzeniem i przemówieniami otwierającymi seminarium, składają się referaty zaproszonych naukowców reprezentujących różne ośrodki akademickie, a tym samym różne części Europy. Europę Zachodnią reprezentował prof. Herman Lombaerts z Katolickiego Uniwersytetu w Leuven (Belgia), Europę Środkowo-Wschodnią zaś dr Elżbieta Osewska z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, którzy na prośbę organizatorów opracowali cele, program i podstawowe zagadnienia seminarium. Malte (gospodarza) reprezentował Alan Scerri z Uniwersytetu w Lincoln (Wielka Brytania). Ich *curriculum vitae* podane jest na końcu opracowania. Książka zawiera też opracowania innych autorów: dr. Petera Grecha, Angeliki Abeli, Chrisa D'alfonso, Vanniego Xuereba oraz Manuela Micallef.

Dla edukacji katolickiej ważną sprawą jest kontekst, w jakim ona się rozwija. Pierwszy i drugi rozdział książki opracowany przez prof. Hermana Lombaerts, dr Elżbietę Osewską oraz Alana Scerri zawiera omówienie kontekstu społecznego, politycznego i kulturowego edukacji katolickiej w Europie Zachodniej, Centralnej, Wschodniej oraz na Malcie. Podkreślono tam, iż po II wojnie światowej kraje Europy Środkowo-Wschodniej w bardzo bolesny sposób doświadczyły komunizmu i jego następstw społecznych, a później niezwykle

szybkich, głębokich i wszechstronnych reform. Doświadczenia Kościołów lokalnych w tych krajach, mimo iż bardzo zbliżone, są jednak zróżnicowane i często niezrozumiałe w Europie Zachodniej. W tym samym czasie kraje zachodnioeuropejskie przeżywały wprowadzenie neoliberalnego kapitalizmu oraz zainicjowanie postmodernistycznego myślenia i działania z takimi konsekwencjami, jak: rozpad i rozczłonkowanie życia społecznego, globalizacja ekonomiczna, komercjalizacja kultury, konsumpcjonizm, pluralizacja i relatywizacja zasad moralnych, zakwestionowanie wartości i norm zakorzenionych w tradycji chrześcijańskiej. Niniejsze przemiany miały ogromny wpływ na edukację katolicką, co – niestety – nie zawsze jest łatwe do wyjaśnienia w krajach postsocjalistycznych. Planowanie edukacji katolickiej w obliczu jednoczącej się Europy stawia zatem wymóg prezentacji i zrozumienia doświadczeń katolików i Kościołów lokalnych zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Rodzina jest podstawowym środowiskiem wychowawczym i dlatego od prawidłowego jej funkcjonowania tak wiele zależy. W trzecim i czwartym rozdziale książki omówiona została sytuacja współczesnej rodziny europejskiej w różnych częściach Europy oraz jej przemiany, które wyrażają się przede wszystkim we wzorcach tworzenia rodziny, jej strukturze, sposobach realizacji podstawowych zadań, zagrożeniach dla jej prawidłowego funkcjonowania. Zachodzące przemiany rodziny w dużym stopniu wpływają na wychowanie religijne w rodzinie, kontakty rodziny z parafią, szkołą i instytucjami wychowawczymi oraz kształtują nowe odniesienia do edukacji katolickiej. Na ten temat, oprócz opracowania prof. Hermana Lombaerts i dr Elżbiety Osewskiej, znajdujemy dwa opracowania autorstwa dr Petera Grecha, które dotyczą doświadczeń maltańskich.

Rozdział piąty i szósty omawianej książki dotyczy młodzieży. Przedstawiono w nim psychologiczne i socjologiczne rozumienie pojęcia „młodzież”. Zaprezentowano badania młodzieży prowadzone w krajach Europy Zachodniej, w Polsce i na Malcie, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii wykształcenia, kształtowania tożsamości, systemu wartości, kultur młodzieżowych, przestępczości, wpływu mediów elektronicznych i gier RPG (role-playing games).

Kolejne dwa rozdziały materiałów z sympozjum maltańskiego podejmują zagadnienie technologii informacyjno-komunikacyjnej. Prof. Herman Lombaerts i dr Elżbieta Osewska zwracają tam najpierw uwagę na istniejące niebezpieczeństwo traktowania mediów elektronicznych tylko jako nowoczesnych środków dydaktycznych, które będą wspierać tradycyjną edukację katolicką; podczas gdy w rzeczywistości nastąpiła fundamentalna zmiana – przejście w nową fazę kulturową. Funkcjonowanie w fazie kultury elektronicznej daje nieskończone możliwości przekazu wiadomości dla nieograniczonego kręgu użytkowników, a równocześnie pozwala na dostęp do ogromnej liczby informacji. W fachowej wypowiedzi wymienionych autorów dostrzega się próbę dania odpowiedzi na trudne pytania, m.in.: jaki jest wpływ ICT na edukację katolicką? Czy media elektroniczne zmieniają tylko metody i techniki edukacyjne,

czy wpływają także na treść? Czy w wieku rozwiniętych technologii informacyjnych pojawiają się nowe szanse czy zagrożenia dla edukacji?

Ostatnie dwa rozdziały opracowania stanowią prezentację sytuacji nauczycieli w różnych krajach Europy. Autorzy (Herman Lombaerts, Elżbieta Osewska oraz Alan Scerri) starają się odpowiedzieć na pytania: jak zmieniły się relacje między społeczeństwem i szkołą? Jaka jest rola współczesnej szkoły? Czym powinna charakteryzować się szkoła katolicka? Jaka jest rola nauczyciela w nowej sytuacji społecznej? Jaki jest wpływ mediów elektronicznych na proces edukacyjny i rolę nauczyciela? W jaki sposób przygotowują nauczycieli do pracy w szkołach katolickich i jak zapewnić im ciągłość doskonalenia zawodowego?

Dopełnieniem całości jest wypowiedź Manuela Micallef, świeckiego nauczyciela, pracującego w szkole katolickiej. Jak widać, na sympozjum odbytym na Malcie terenem poszukiwania były nie tylko opracowania teoretyczne, ale praktyka życiowa osób bezpośrednio zaangażowanych w zmaganie się o chrześcijański wymiar edukacji. Podnosi to znacząco wartość odbytego spotkania. Radością powinien napawać również fakt uczestnictwa i prowadzenia tak znaczącego sympozjum przez polskiego naukowca, Panią dr Elżbietę Osewską, która z wielkim znanstwem przedstawiła polskie doświadczenia edukacji religijnej.

Sądzę, że tego typu sympozja przyczyniają się znacząco do ochrony chrześcijańskiej wartości w coraz bardziej zeświecczonej Europie. Wymiana doświadczeń naukowców pochodzących z różnych europejskich krajów oraz wypowiedzi praktyków zajmujących się wychowaniem zawodowo mogą pomóc w znalezieniu odpowiednich dróg w realizacji ewangelizacyjnego posłannictwa Kościoła na terenie szkoły. Zachęcając do lektury materiałów wydanych drukiem w języku angielskim, wyrażam nadzieję, że ukażą się one w języku polskim i tym samym staną się bardziej dostępne dla szerszego grona pedagogów polskich, zarówno teoretyków, jak i praktyków.

Ks. Adam Skreczko