



ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

VI

BIAŁYSTOK 2007

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU

VI

UNIwersytet w Białymstoku
Katedra Teologii Katolickiej

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

Tom VI



Białystok 2007

Zespół redakcyjny:

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

Rada naukowa:

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

Recenzent tomu: ks. bp prof. dr hab. Andrzej Dziuba

Tłumaczenie na język angielski: Justyna Krukowska

Opracowanie graficzne: Zbigniew Łaszcz

Redakcja: Marta Rogalska

Korekta: Marta Rogalska

Skład komputerowy: Zbigniew Łaszcz

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

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

SPIS TREŚCI

I. Artykuły

<i>Abp Edward Ozorowski</i> Nauka a pytania graniczne	7
<i>Abp Edward Ozorowski</i> Dziecko w aspekcie celu	11
<i>Bp Wojciech Polak</i> Duszpasterstwo powołań	18
<i>Jacek Salij OP</i> Jak dzisiaj mówić o Kościele?	32
<i>Ks. Ryszard Kamiński</i> Priorytetowe kierunki pracy duszpasterskiej Kościoła w Polsce	45
<i>Ks. Andrzej Proniewski</i> Ostatnia Wieczerza Jezusa w kontekście żydowskiej uczty paschalnej	57
<i>Ks. Józef Zabielski</i> Dydaktyka moralności – moralność dydaktyki	68
<i>Zdzisława Kobylińska</i> Wychowanie moralne w kulturze pokus	76
<i>Ks. Andrzej Perzyński</i> Życie duchowością dzieciństwa według Anzelma Gądka OCD (1884-1969)	84
<i>Zofia Pałubska</i> Macierzyństwo duchowe w Kościele katolickim	96
<i>Ks. Adam Skreczko</i> Ewangelizacja w rodzinie i przez rodzinę	118
<i>Ks. Tomasz Powichrowski</i> Struktura formalna modlitwy eucharystycznej	129
<i>Ks. Tadeusz Krahel</i> Od wileńskiej do białostockiej archidiecezji i metropolii	149
<i>Ks. Tadeusz Kasabuła</i> Rozwój sieci kościołów parafialnych, rektoralnych i pomocniczych w archidiecezji w Białymstoku w latach 1945-1989	158

II. Materiały

Ks. Adam Szot

Kronika parafii Majewo autorstwa księdza Mieczysława Skrobota... 179

III. Sprawozdania i recenzje

Ks. Tadeusz Kasabuła

Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii
Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim
2006/2007 195

Ks. Andrzej Proniewski

Trzecie Międzynarodowe Sympozjum Naukowe pt. „Politica senza
religione? Laicità dello stato, appartenenze religiose e ordinamento
giuridico”. 9-11.09.2007 Lugano (Szwajcaria) 204

Ks. Adam Szot

Sprawozdanie z konferencji naukowej pt. „Exodus – deportacje
i migracje (wątek wschodni). Stan i perspektywy badań” 208

Ks. Józef Zabielski

Rec.: J. Piwowarczyk, *Bieda jako wyzwanie duszpasterskie w świetle
nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2007 213

Ks. Józef Zabielski

Biomedyczne problemy początków życia 220

Zdzisława Kobylińska

Rec.: J. Górniewicz, *Teoria wychowania (wybrane problemy),
Olsztyńska Szkoła im. Józefa Rusieckiego*, Olsztyn 2007, s. 187 225

Ks. Józef Stala

Rec.: J. Szymczak, *Sakrament małżeństwa drogą wzrostu Kościoła.
Urzeczywistnianie się Kościoła w sakramencie małżeństwa
w nauczaniu Jana Pawła II w latach 1978-1987*, Wydawnictwo:
„Fundacja Pomoc Rodzinie”, Łomianki 2001, s. 228 228

Ks. Józef Stala

Rec.: J. Stala, E. Osewska, *Fundamentalne podstawy i obszary
katechezy rodzinnej*, Tarnów 2000, s. 187 231

Ks. Józef Stala

Rec.: B. Połec, *Metodyka katechetyczna ks. Walentego Gadowskiego*,
Wydawnictwo: Poligrafia Redemptorystów w Tuchowie,
Tarnów 2002, s. 231 235

I. ARTYKUŁY

Abp Edward Ozorowski
Uniwersytet w Białymstoku

NAUKA A PYTANIA GRANICZNE

SCIENCE AND BORDERLINE QUESTIONS

The ability of posing questions by men of science is a condition for the effectiveness of their research. Posing new relevant questions also marks the beginnings of the expansion of knowledge. The author discusses the question of the limits of knowledge and the efforts to push them by the men of science. Expanding those limits is a duty of science.

Umiejętność stawiania pytań przez ludzi nauki jest warunkiem skuteczności prowadzonych przez nich badań. Źle postawione pytanie, nawet przy najdoskonalszych narzędziach, nie przyniesie rezultatów. Pytania określają problem. Powtarzanie tych samych pytań wprowadza epigonizm w nauce. Stawianie nowych trafnych pytań jest początkiem poszerzania obszarów wiedzy.

Najogólniej można powiedzieć, że terenem badań naukowych jest ziemia, świat, człowiek i jego wytwory. Na każdy z tych przedmiotów można patrzeć z różnych punktów widzenia, które określają i klasyfikują poszczególne nauki oraz pokazują granicę ich możliwości. Dla takiej dziedziny, jaką jest geografia, ziemia jest już obszarem zbadanym. Przed Krzysztofem Kolumbem była ona terenem pełnym tajemnic. Dziś natomiast nie ma już ani jednej wyspy, ani jednego kawałka lądu, na którym nie spoczęłoby oko ludzkie, a nawet nie stanęłyby jego stopy. Natomiast dla fizyków, chemików, biologów i innych bliskich im badaczy ziemia ma ciągle coś do odkrycia.

Inaczej jest z kosmosem, który im bardziej jest poznawany, tym mniej jest znany. Granice badań na tym obszarze są podobne do linii horyzontu. Im szybciej człowiek do niej biegnie, tym szybciej ona od niego ucieka. Poznanie ma kształt kuli. Gdy powierzchnia wiedzy wzrasta, na jej zewnętrznej stronie automatycznie plasuje się coraz to większa niewiedza. Wiedza i niewiedza w nauce są niestety skazane na siebie. Tylko naiwni głosili, że w miarę postępu nauki będą

stopniowo malały tajemnice, aż w końcu całkowicie zanikną. Dotychczasowy rozwój nauk nie potwierdza tego założenia. Prawda nieudowodniona zaś nie jest prawdą.

W ten sposób rodzi się problem granic wiedzy i mocowania się z nimi ludzi nauki. Poszerzanie tych granic jest obowiązkiem nauki. Jak długo badacz pozostaje w ich obrębie, zasługuje na wiarygodność, a gdy potrafi udowodnić odkrytą prawdę, przymusza do jej przyjęcia. Któż bowiem mądry odrzucałby prawdę oczywistą. Kłopot jest z tymi ludźmi, którzy pod szyldem nauki wyrokują o rzeczywistości przez nich niezbadanej. Stają się oni wtedy ideologami na usługach polityki, fałszywej ekonomii lub innej dyktatury myślenia.

Problem nie zacieśnia się do cząstkowych obszarów badań. Z nimi jako tako nauka sobie radzi. Problem graniczny, nie do rozwiązania przez nauki przyrodnicze, występuje na styku czasu i wieczności, oraz tego co skończone i tego, co nieskończone. Nauki te bowiem mogą się obracać tylko w obszarze danych skończonych. A wiemy, że nieskończoność nie jest przestrzenią podniesioną do n -tej potęgi, ani wieczność nie jest czasem w ten sam sposób pomnożonym. Nieskończoność i wieczność są po prostu innym rodzajem bytu. Na sztychach średniowiecznych można było zobaczyć śmiałka, który przebił się przez firmament niebieski i spoglądał na drugą jego stronę. Dziś już nikt nigdzie takiego wędrowca nie znajdzie.

Problem czasu i skończoności dla nauki jest wyzwaniem nie do pokonania i skazuje ją na pokorne pozostawanie w granicach przez nie wyznaczonych. Jest to trudne do zniesienia, bo pragnienie poznawania prawdy nie chce się zatrzymać na jakichkolwiek progach narzuconych z zewnątrz. Współczesny człowiek nauki doświadcza coraz bardziej uciekania przed nim badanej rzeczywistości. Stykają się z tym zwłaszcza fizycy, usiłujący poznać do końca materię; oraz biologowie wchodzący w głąb życia.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, z czego coś się składa lub jak coś istnieje i działa jest stosunkowo łatwe. Do tego nawet nie potrzeba odwoływać się do źródeł wiedzy pozaprzyrodniczej. Natomiast pytania o początek świata i człowieka, tj. o przyczynę ich zaistnienia i o cel, do którego zdążają, jest już o wiele trudniejsze i nauki przyrodnicze są w tym bezradne. Snują one różnorakie teorie, lecz najczęściej oparte na błędzie brania części za całość. Z pytaniami tymi mierzy się metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna, zbudowana na założeniu, że między przyczyną a skutkiem zachodzi analogia bytu. Wedle niej, istniejący świat domaga się pierwszej przyczyny czy pierwszego poruszyciela, inaczej bowiem byłby niezrozumiały.

Problem ten usiłuje rozwiązać teologia. Odwołuje się ona do Objawienia. W związku z tym rodzi się kolejne pytanie graniczne, czy możliwy jest dialog między nauką a Objawieniem. Wiadomo, że wszystkie religie odwołują się do Objawienia i że wszystkie spotykają się z taką lub inną krytyką z zewnątrz.

Objawienie chrześcijańskie ma swoją weryfikację wewnętrzną – logiczność, wzniosłość, niesprzeczność z rozumem – i zewnętrzną, czyli tzw. sprawdzalność *ex post*. Największym dowodem na prawdziwość Ewangelii Chrystusa jest Jego zmartwychwstanie. Jest to jedyne, niepowtarzalne, dowiedzione historycznie wydarzenie. Pozwala ono postawić tezę: prawdą jest to, co objawił Jezus Chrystus.

Objawienie jest szczególnego rodzaju wiedzą. Nie konkuruje ono z naukami przyrodniczymi i nikogo nie odrywa od warsztatu jego pracy. Pokazuje ono wyłącznie relację, w jakiej wszystko, co jest, znajduje się względem Boga. Nie ma i nie powinno być konfliktu między prawdami odkrywanymi przez poszczególne nauki a prawdami objawionymi. Jeżeli poznanie przedstawimy w formie sylogizmu, to w Objawieniu przesłanka większa jest brana z wiary, podczas gdy w naukach empirycznych czerpana jest ona z rozumu. Dalszy ciąg rozumowania jest już ten sam co w naukach humanistycznych i dlatego teologia uważa siebie za naukę w przyjętym powszechnie jej rozumieniu.

Wiedza o tym, że wszystko, co jest, jest powiązane z Bogiem, posiada doniosłe znaczenie dla człowieka. Pokazuje ona bowiem wartość rzeczy i godność osób. Dla człowieka ta wiedza jest niezbędna. Jest on bowiem istotą, która żyć może tylko przy widzeniu sensu życia. Wobec bezsensu nie ostoi się żadna nawet największa bezinteresowność. Sens własnego życia można dostrzec jedynie w świetle odwiecznej Miłości. Poza miłością jest tylko nicość.

Poznanie z rozumu i poznanie z wiary dają dwa różne rodzaje wiedzy. Człowiek wierzący może posiadać je obie. Człowiek niewierzący ma tylko jedną. Dopóki jest świadom swego ograniczenia, nie budzi sprzeciwu. Złe jest, gdy wiedzę chce ograniczyć wyłącznie do wiedzy eksperymentalnej. Staje się on wtedy propagatorem scjentyzmu. Życie ludzkie jest bogatsze nad to, co może zbadać nauka. Człowiek posługuje się językiem potocznym, poetyckim, a nie tylko naukowym. Chce wiedzieć, lecz jednocześnie ryzykować, być pewnym i mieć wątpliwości, żyć w świecie zdeterminowanym i wolnym. Ryzyko występuje nie tylko w wierze, lecz także w nauce. Krzysztof Kieślowski pokazał w filmie *Dekalog*, że można dokładnie obliczyć grubość lodu, temperaturę powietrza, wagę dziecka i nie zapobiec jego utonięciu. Pewność naukowa, tolerancja błędów i znajomość wytrzymałości materiałów nie zabezpieczają człowieka przed przykrymi niespodziankami.

Poznanie świata przyrody jest względnie łatwe w stosunku do poznawania człowieka. Znajduje się on bowiem jakby na granicy dwóch rodzajów istnienia: zwierzęcego i specyficznie ludzkiego. W swej cielesności człowiek jest częścią przyrody i wszyscy, którzy badają przyrodę, w jej obrębie mogą umieścić człowieka. Nauki medyczne mają w tej dziedzinie duże osiągnięcia. Przez to jednak, że człowiek jest osobą, transcenduje on przyrodę. Jest zawsze istnieniem jedynym w świecie, niepowtarzalnym, obdarzonym własnym „ja”.

Można zsumować wyniki wszystkich nauk przyrodniczych o człowieku i nie uzyskać pełnego jego obrazu. Człowiek jest całością niesprowadzalną do sumy jego części. Ciało i duch w człowieku istnieją nie na zasadzie dodawania, lecz jednej podmiotowej całości.

Fakt ten wyznacza nauce dwojakiego rodzaju granice: w poznawaniu przez człowieka świata, w którym istnieje i jego własnego bytu. Patrząc z tego punktu widzenia, można powiedzieć, że wszystkie nauki są antropologiczne, bo uprawia je człowiek – częśćka stworzenia. Ów antropologiczny charakter wiedzy ludzkiej sprawia, że nie jest ona i nie może być obojętna na człowieka. Badania naukowe posiadają zawsze swój walor etyczny. Nikt nie może o tym zapomnieć. Greckie słowo „*etos*” oznacza środowisko sprzyjające ludzkiemu życiu. A „*ekologia*” posiada w sobie termin *oikos* – „dom”. Człowiek, ze względu na swoją godność, jest wartością większą nad wszystkie rzeczy. Wszystko też skierowane jest ku niemu.

Współczesny rozwój nauk, oderwany od podłoża etycznego, budzi przerażenie. Człowiek dziś w jednej minucie może zniszczyć to, co natura budowała przez miliony lat. Prowadzi się eksperymenty na embrionach ludzkich. Zabija się jedne, by wyselekcjonować drugie (do hodowli). Traktuje się człowieka przedmiotowo, a nie podmiotowo. Etyka stwierdza, że nie wszystko, co wykonalne w nauce, jest dopuszczalne w praktyce. Jest tu granica, przy której nauka powinna stawiać zasadne pytania i szukać prawdziwych na nie odpowiedzi. Odwaga w stawianiu pytań i uczciwość w dawaniu na nie odpowiedzi jest warunkiem nie tylko rozwoju nauki, lecz wręcz ocalenia świata i człowieka.

Abp Edward Ozorowski

Uniwersytet w Białymstoku

DZIECKO W ASPEKCIE CELU

CHILD UNDER THE ASPECT OF THE END

Perceiving the child under the aspect of the end is necessary for comprehending who he is and in what relations he remains to the parents and the state. The child is the end in himself, and therefore may never be used as a means for anyone. That applies to the child before conception, before and after birth. The magnitude of this end is confirmed by God himself, who loves every new life.

W odniesieniu do osób, cel wyprzedza inne przyczyny, decydujące o zaistnieniu bytu. Dotyczy to zarówno ludzi dorosłych, jak i dzieci. Dzieciństwo bowiem, od momentu poczęcia, jest „podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji”¹. Nauka, która chce rozumieć człowieka, musi go widzieć w zaistnieniu, wzrastaniu i zdążaniu do celu. Wymóg ten obejmuje indywidualne życie człowieka i wszystkie jego powiązania z innymi ludźmi oraz światem. Tak pojęta antropologia jest fundamentem życia społecznego, gospodarczego i politycznego narodów. Tylko wtedy, gdy osobę postawi się na pierwszym miejscu, wszystko inne będzie się znajdowało na właściwym miejscu.

Poczynając od wielkich filozofów greckich, za najgłębsze poznawanie rzeczywistości uznawano to, które odkrywa pierwsze przyczyny zaistnienia bytu: materialną, formalną, celową i sprawczą². Zdobyta na tej drodze wiedzę uważano za naukową, tzn. odznaczającą się wysokim stopniem pewności, powszechności i trwałości.

Grecy swą wiedzę o człowieku czerpali z obserwacji, doświadczenia i konfrontacji z innymi propozycjami, głównie z mitami. Była to wiedza rozumowa

¹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 2.

² M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978 s. 433-473.

i zamknięta w granicach rozumu. Rzadko apelowała do racji serca, stąd miała mały wpływ na zachowania ludzi. W cywilizacjach niechrześcijańskich, nieposiadających biblijnego Objawienia, godność człowieka z trudem torowała sobie drogę do powszechnej akceptacji w życiu. Objawienie Starego i Nowego Testamentu wnosi tu radykalną zmianę, pokazuje bowiem Boga, obecnego w zaistnieniu człowieka, w jego rozwoju, wzroście i umieraniu oraz jego ostatecznym celu. Światło to, wspomagające ludzki rozum, pozwala także lepiej widzieć dziecko na etapach: przed poczęciem, przed urodzeniem i po urodzeniu.

Przed poczęciem

Poczęcie dziecka z wyboru, a nie z przypadku lub wbrew woli, zakłada czworaką celowość w klasycznym jej rozumieniu: motyw skłaniający do poczęcia (*finis cuius gratia*); przekonanie o tym, że dziecko jest dobre (*finis qui*); podjęcie działania dla osiągnięcia tego dobra (*finis quo*); kres działania, jakim jest poczęcie dziecka (*finis terminus*). Decyzję o poczęciu dziecka podejmują rodzice. Jest ona uwarunkowana okolicznościami, z których jedne optują za poczęciem, inne mu się przeciwstawiają.

Do wszystkich ludzi odnosi się informacja i polecenie Boga: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię” (Rdz 1, 28). Cel ten tłumaczy różnicowanie płciowe ludzi. Ku niemu też kieruje się małżeńska miłość oraz pożądanie płciowe między mężczyzną i kobietą. Poczęcie jest dziełem Boga, do udziału w którym został dopuszczony człowiek. „Geneza człowieka – to nie tylko prawa biologii, to równocześnie stwórcza wola Boga. Należy ona do genealogii każdego z synów i córek ludzkich rodzin”³.

Fakt ten z natury jest dla człowieka najwyższym dobrem i powinien przyciągać ku sobie małżonków. Grzech pierworodny jednak i wszystkie jego skutki usadowione w człowieku oraz w okolicznościach jego życia sprawiają, że małżonkowie często już nie widzą tego celu, zaciemniają go i odwracają się od niego. W takich uwarunkowaniach poczęcie dziecka dla małżonków przestaje być w ich mniemaniu dobrem. Postrzegają je raczej jako zagrożenie dla ich wzajemnego pożycia. Zachodzi przeto potrzeba poznania celu jako dobra, które pociągnie ku sobie tych, którzy decydują o poczęciu dziecka.

Wiedza ta winna uwzględniać Boga, miłośnika rodzaju ludzkiego i obejmować człowieka – adresata Boskiej miłości. Cel zewnętrzny, jakim dla rodziców jest dziecko, pozostaje jednocześnie ich celem wewnętrznym, wpisanym w naturę mężczyzny i kobiety. Przez zawarcie związku małżeńskiego stają się oni mężem i żoną, lecz dopiero przez poczęcie nowego życia stają się ojcem i matką. Ojcostwo i macierzyństwo jest nowym dobrem, osiągniętym przez małżonków. Poczęte dziecko czyni mężczyznę ojcem, a kobietę matką. Jakości te są tak wiel-

ką wartością, że godne są wyboru, nawet jeśli wiąże się on z dużym trudem. Małżeńskie ojcostwo i macierzyństwo realizuje się w duchu i w ciele, i przeto różni się od innych jego form, osiąganych na drodze adopcji lub poświęcenia się pielęgnowaniu cudzego dziecka.

Dobro osobiste rodziców jest dobrem wspólnym rodziny i społeczeństwa. Antykoncepcja godzi w to dobro. Małżonkowie, którzy ją wybierają, umniejszają się w miłości i zwykle kończą separacją lub rozwodem. Także społeczeństwa, żyjące tym duchem, wchodzą na drogę zanikania cywilizacji miłości.

Realizacja celu, jakim jest poczęcie dziecka, może napotkać na przeszkody wewnętrzne i zewnętrzne małżeństw. Niepłodność, choroby psychiczne lub fizyczne uniemożliwiają często małżonkom posiadanie własnych dzieci. Niepłodność nie powoduje nieważności związku małżeńskiego i nie przekreśla jego pierwszego celu, jakim jest wzajemna miłość małżonków. Prokreacja, chociaż należy do podstawowych celów małżeństwa, nie może odbywać się za wszelką cenę, z poniżeniem godności poczynającego się dziecka lub zabijaniem innych sztucznie powołanych do życia istnień ludzkich.

Duży wpływ na stosunek do prokreacji posiada ogólna atmosfera środowiska, w którym żyją małżonkowie. „Życie społeczne nie jest dla człowieka tylko czymś dodatkowym, wzrasta on we wszystkich swych przymiotach i staje się zdolny odpowiedzieć swemu powołaniu przez obcowanie z innymi”⁴. Jeśli rządzący narzucają ludziom nieludzkie warunki egzystencji, jeśli środki masowego przekazu lansują konsumpcyjny model życia i usprawiedliwiają zabójstwa, nierząd i zniewolenia wszelkiego rodzaju, wtedy małżonkom, nawet gdy wiedzą, że dziecko jest transcendentnym dobrem, trudno jest wybrać je jako cel swego bycia razem. Posiadana przez nich wiedza nie ma tzw. siły przebicia. Zostaje bowiem osłabiona motywacja do podjęcia decyzji o poczęciu dziecka. Trudności zewnętrzne w takich okolicznościach przesłaniają dobro i zatrzymują małżonków w bierności⁵. Czują się oni zwykle opuszczeni i bezradni. Potrzebują wsparcia z zewnątrz. Powinno ono przyjść od rodziny, bliskich i znajomych, z miejsca pracy, od państwa. Dziecko bowiem jest ich wspólnym dobrem. Jan Paweł II mówił w 1979 roku do przedstawicieli ONZ: „Żaden kraj na świecie, żaden system polityczny nie może myśleć o swej przyszłości inaczej, jak tylko poprzez wizję tych nowych pokoleń, które przejmą od swoich rodziców wielorakie dziedzictwo wartości, zadań i dążeń zarówno własnego narodu, jak też całej rodziny ludzkiej”⁶. Polityka prorodzinna państw i społeczeństw ma za fundament prawdę, że dziecko jest dobrem samym w sobie i w relacjach międzyludzkich.

⁴ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym – *Gaudium et spes*, nr 25.

⁵ Filozoficzny wykład tego stanu podaje: P. Goudek, *Cel*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 68.

⁶ Jan Paweł II, Przemówienie na Zgromadzeniu Ogólnym ONZ 2.10.1979, AAS, 71(1979), s. 1159.

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

We współczesnych krajach cywilizowanych nastąpiło oddzielenie życia rodzinnego od pracy zawodowej, co pociągnęło za sobą zmianę stosunku do rodzącego się życia. „Prokreacyjna funkcja rodziny – pisze prof. Franciszek Adamski – zostaje ograniczona dwutorowo: 1. każde następne dziecko obniża standard ekonomiczny rodziny; 2. rodzenie dzieci utrudnia lub wręcz przekreśla samorealizację kobiety przez pracę zawodową poza domem”⁷. Zaciemnienie celu jednak nie jest jego unicestwieniem, a odmienne zachowania ludzi nie znoszą porządku natury.

Przed urodzeniem

Od momentu poczęcia dziecko zaczyna żyć wrodzoną mu celowością. Na jego rozwój składają się: procesy kształtowania, różnicowania i dojrzewania struktur biotycznych (komórki, tkanki, narządy, układy, aparaty) i psychicznych (m.in. schematy czynnościowe i poznawcze) oraz wynikające z nich funkcje fizjologiczne i psychiczne⁸. Rozwój biologiczny poczętego dziecka przebiega inaczej niż rozwój poczętego embrionu zwierzęcia, dlatego, że człowiek poczyną się jako istota duchowo-cielesna i jako osoba. Dusza pochodzi od Boga, a poczęcie jest animacją. Dusza ożywia ciało ludzkie i je formuje, jest pierwszym źródłem ludzkiego poznania i racją tożsamości człowieka⁹. Ciało człowieka rozwija się, wzrasta, starzeje się i rozkłada po śmierci, podczas gdy dusza jego jest nieśmiertelna. Fakt ten wytycza poczętemu dziecku zupełnie inny kierunek niż ten, który ma poczęte życie zwierzęce. Celowość człowieka nie zatrzymuje się na określonej liczbie lat, lecz sięga do wieczności. Ostatecznie to Bóg powołuje człowieka do życia, jest cały czas jego Panem i zaprasza go do życia z Nim w wieczności. Pragnienie życia, które znajduje się w każdej istocie żywej, w człowieku przekracza granice czasu. I jak pisał św. Augustyn: „niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu”¹⁰.

Powiązanie życia człowieka z Bogiem stanowi pierwszą podstawę jego godności, tzn. że pochodzi on od Boga i zmierza do Niego, by Go kochać i poznawać bez końca¹¹. Drugim tytułem godności człowieka jest jego osobowość. Człowiek jest osobą od momentu poczęcia. W jego biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby¹². Dzięki niej człowiek od początku swego istnienia jest jedyny i niepowtarzalny w świecie. Istnieje w sobie, posiada siebie i włada sobą. Wzrastając, kształtuje swoją osobowość i czasem staje się osobistością. W ten

⁷ F. Adamski, *Rodzina między tradycją a „nowoczesnością”*, „Źródło”, 2007, nr 6, s. 11.

⁸ C. Walesa, *Dziecko*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 502.

⁹ S. Rumiński, *Dusza*, tamże, kol. 378.

¹⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 1.

¹¹ „Godność życia nie wynika jedynie z jego źródeł, czyli z faktu, że pochodzi ono od Boga, ale także z jego celu, z jego przeznaczenia do komunii z Bogiem poprzez poznanie Go i umiłowanie”: Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 9.

¹² Tenże, *List do rodzin*, nr 9.

sposób wewnętrzny cel poczętego dziecka kieruje je ku Bogu drogą osobowych decyzji i działań.

W okresie prenatalnym cel ten potrzebuje wsparcia, zwłaszcza ze strony matki. Jej rola w tym względzie jest jedyna i niezastępowalna. „Macierzyństwo kobiety w sensie biofizycznym ujawnia pozorną bierność: proces kształtowania się nowego życia dzieje się w niej, w jej organizmie, jednakże przy ogromnej jego [ojca] współpracy. Równocześnie macierzyństwo w sensie osobowościowym oznacza bardzo doniosłą twórczość kobiety, od której w zasadniczej mierze zależy samo człowieczeństwo nowego człowieka. W tym też sensie macierzyństwo kobiety oznacza szczególne wezwanie i specjalne wyzwanie pod adresem mężczyzny i jego ojcostwa”¹³.

Poczęte dziecko, chociaż pozostaje bardzo mocno związane z łonem matki, nie jest częścią jej ciała. Jest nową osobą powierzona jej pieczy. W zjednoczeniu tym następuje połączenie i dopełnianie się celów: dziecka i matki. Celem wewnętrznym dziecka jest ujrzenie światła dziennego i potem wzrastanie ku dojrzałości, celem matki jest urodzenie dziecka i jego wychowanie. Do celu tego dołącza się przyczynowość celowa ojca, rodziny i społeczeństwa.

Człowiek jest zawsze celem i nigdy środkiem dla kogokolwiek, osobą, a nie rzeczą. Nakłada to obowiązek szczególnego traktowania poczętego dziecka. Nikt nie ma prawa go zabić. Aktu takiego nie mogłyby usprawiedliwić bóle rodzenia, trudności materialne rodziców, przeludnienie lub inne względy. Właściwością osoby jest to, że może się ona odnaleźć tylko jako bezinteresowny dar z siebie¹⁴. Owa bezinteresowność winna towarzyszyć poczęciu, urodzeniu i wychowywaniu dziecka. Gdyby jej zabrakło, akty płciowe stałyby się przedmiotowe, utraciłyby swoje osobowe piękno i prowadziłyby do deprawacji człowieka.

Nikt nie może przekreślić celu, jaki ze swej natury ma akt poczęcia i narodzenia dziecka. Za szczególnie ciężkie przestępstwo uważa się zabijanie nienarodzonych dzieci. „Żadna okoliczność, żaden cel, żadne prawo na świecie nigdy nie będą mogły uczynić godziwym aktu, który sam w sobie jest niegodziwy, ponieważ sprzeciwia się Prawu Bożemu, zapisanemu w sercu każdego człowieka”¹⁵. Tę samą ocenę moralną stosuje się do zabiegów dokonywanych na embrionach ludzkich i wykorzystywania ich do osiągnięcia doraźnych korzyści. „Wszystko, co w jakiegokolwiek formie jest dzieciobójstwem, jest niegodziwe i zakazane przykazaniem. Nie zabijaj!”

Zabicie poczętego dziecka jest czymś szczególnie okrutnym z tego względu, że chodzi o istotę niewinną i bezbronną. Dopuszczanie przerywania ciąży pochodzącej z gwałtu lub rokującej nieuleczalne schorzenie po urodzeniu jest podwójnym karaniem niewinnego. Nie dość, że poczynął się on bez miłości lub

¹³ Tenże, *Mulieris dignitatem*, nr 19.

¹⁴ *Gaudium et spes*, nr 24.

¹⁵ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 77.

obciążony był niezawinionym schorzeniem, to jeszcze nie otrzymał prawa do życia. Jest to okrutne odebranie celu, do osiągnięcia którego otrzymał możliwość w poczęciu. Nie tylko dziecku utracono realizację sprawczości celu. Krzywda ta spada również na tych, którzy takie działanie podjęli. Oni bowiem także zakłócili posiadaną w sobie przyczynowość celową. Celem wszystkich ludzi jest przecież ochrona i pielęgnacja życia, a nie zabijanie.

Przykazanie „Nie zabijaj” ma dwie strony: jednego zabrania, drugie nakazuje. Zakaz zabijania wyznacza dolną granicę, niżej której człowiek zejść nie powinien. Zawiera ono jednocześnie w sobie „najwyższy nakaz szanowania, kochania i wspierania każdego życia”¹⁶. Celem człowieka jest otaczanie miłością i szanowanie każdego poczynającego się życia ludzkiego. Jest to celowość zapisana w dziecku i w tych, którym Bóg je powierza jako swój dar. Cel ten jest kodem początku i drogowskazem drogi. Gdy ludzie go realizują, ich życie jest ludzkie, tzn. zdążające do pełni komunii z Bogiem.

Po urodzeniu

Narodziny dziecka rozpoczynają nowy etap w jego życiu. Nie jest on odezwany od okresu prenatalnego, przeciwnie, kontynuuje to, co się dokonało w poczęciu. Cel obu etapów jest ten sam: rozwój życia w kierunku jego pełni. Narodzone dziecko niesie ze sobą pakiet praw, przywilejów i wymogów. Jednym z najbardziej podstawowych jest prawo do własnych rodziców. Stąd też krzywda się dzieje dziecku, gdy jego biologiczni rodzice umierają lub porzucają je jako niechciane. Adopcja w tym przypadku jest częściowym rozwiązaniem problemu. Natomiast czymś nienaturalnym i szkodliwym jest oddawanie dziecka parom homoseksualnym. Związki te same z siebie są przeciwko naturze człowieka, a gdy jeszcze adoptują dziecko, wtedy wydłużają łańcuch nienormalności. Dziecko w takiej sytuacji ma utrudnioną realizację swego celu. Adopcja dzieci przez pary homoseksualne zaspokaja pożądania adoptujących, a nie adoptowanego.

Cele rodziców i narodzonego dziecka są zbieżne. Rodzice, żyjąc dla dzieci, żyją dla siebie. W postępowaniu takim realizują siebie jako rodziców: matkę i ojca. Żyją oni dla dziecka, nie żeby je zawłaszczyć, lecz żeby je usamodzielnąć. Spłacają oni w ten sposób dług powinności względem własnych rodziców. Inaczej, tworzyłyby się obręb zamknięty i nie byłoby następnych pokoleń. Dzieci zaś, usamodzielniając się i przejmując odpowiedzialność za własne życie, żyją dla rodziców. Zawsze bowiem są ich dziećmi i ich osiągnięcia są osiągnięciami rodziców. Niestety także klęski mają charakter zwrotny.

Wzrastanie dziecka i jego wychowywanie pociągają za sobą specyfikowanie celu. Zaspokajanie potrzeb bytowych dziecka jest pierwszym obowiązkiem rodziny, społeczeństwa i państwa. Jednak troska o pokarm, mieszkanie i ubranie

dla dziecka nie może dawać poczucia, że zrobiono wszystko. Byłaby to hodowla, a nie wychowanie. Troska rodziców o dziecko musi uwzględniać jego sferę ducha, obejmującą umysł, wolę i uczucia, wartości kulturowe i etyczne. Człowiek ludzki – to człowiek wrażliwy na dobro, prawdę i piękno i troszczący się o własny rozwój, o drugiego człowieka i o środowisko ludzkiego życia.

Celem troski rodziców, Kościoła, szkoły i państwa ma być też wychowanie dziecka do wartości, wśród których najwyższe miejsce zajmują wartości religijne. Potrzebne są one człowiekowi do odkrywania sensu życia. Okres dzieciństwa nie zna trzeciej drogi – między wiarą a niewiarą. Jeżeli dziecko wzrasta w tzw. przestrzeni wolnej, wtedy wzrasta w niewierze i w przyszłości, po uzyskaniu dojrzałości musiałoby się nawracać. Wychowanie w wierze natomiast nie odbiera dziecku niczego, co posiada i co mu się należy z jego natury.

Widzenie dziecka jako celu a nie środka winno rządzić wszystkimi społecznymi układami. Rodzina, szkoła, działania gospodarcze, układy polityczne nie mogą odstąpić od tej zasady. Stąd też zmuszanie dzieci do nadmiernie ciężkiej pracy dla osiągnięcia zysku, zniewalanie ich dla korzyści dorosłych, posługiwanie się nimi w handlu i działaniach wojennych jest zawsze traktowaniem ich jako środka, co uwłacza godności osoby. W relacji do dziecka, podobnie jak w stosunku do dorosłych, obowiązuje prymat: osoby nad rzeczą, być nad mieć, celu nad środkiem, etyki nad ekonomią. Stopień przestrzegania hierarchii celu jest miarą poziomu kultury, na jakim żyją rodziny, plemiona, narody i państwa.

¹⁶ Tamże.

Bp Wojciech Polak

Delegat KEP ds. Powołań

DUSZPASTERSTWO POWOŁAŃ

THE PASTORAL CARE OF VOCATIONS

The author is trying to answer the question regarding the solicitude for vocations in the Church. The pastoral care of vocations is about a conscious, constant, zealous and competent help to the young, so that they may live according to God's calling, discover their own vocation and get involved in living it. Such pastoral care must also present a clear and courageous vision of vocation to the new generations, must help them discern the truth of God's calling and answering it wholeheartedly. Such pastoral care presupposes a complete effort to evangelize, and consequently searching for the optimal means and methods of bringing young people to an encounter with Christ.

The pastoral care of vocations is a necessity for the Christ's Church, and it will also truly determine her future. There is a need to include the preaching on vocations in the regular pastoral care. Among the main tasks of the pastoral care of vocations are: an example of life true to one's vocation; accompanying others, especially the young, on the path to discovering their vocations; leading them to a maturity in the faith; but also praying for vocations and a promotion of a culture of vocations. For an efficient pastoral care of vocations, an active cooperation of all who care about the Church is necessary.

Na Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski w marcu 2005 roku został przedstawiony ramowy program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010. Zgodnie ze wskazaniami tego programu, „w roku 2006/2007 przyjmuje on za zadanie pogłębienie dojrzewania w szeroko pojętym powołaniu chrześcijańskim (kapłańskim, zakonnym, małżeńskim, do życia w samotności)”¹. Wybrane hasło, parafraza zaczerpnięta z Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian (por.

¹ Por. Komisja Duszpasterstwa Ogólnego KEP, *Ramowy program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2005/2006-2009/2010*, [w:] *Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010*, Katowice 2005, s. 12.

1 Kor 1,26) – „Przypatrzmy się powołaniu naszemu” – jednoznacznie sugeruje, że tak jak kiedyś pierwotną wspólnotę chrześcijańską w Koryncie, tak i dzisiaj, wspólnotę Chrystusowego Kościoła w Polsce, Apostoł Narodów zachęca w tym roku do szczególnej autorefleksji – „przypatrzmy się bracia sobie” – do ponownego odkrycia własnej tożsamości, do ożywczego powrotu do korzeni, czyli do źródeł naszego chrześcijańskiego powołania.

W przypadku powołania kapłańskiego to sięganie do źródeł czy do korzeni powołania, będzie niewątpliwie związane z jakąś szczególną, duchową wędrówką do jerozolimskiego Wieczernika. Tutaj bowiem – jak pisał w swej książce *Wstańcie, chodźmy!* sługa Boży Jan Paweł II – „pulsują źródła kapłańskiego powołania”. Ale Chrystusowe słowa, wypowiedziane „w godzinie, na którą przyszedł” (por. J 12,27), słowa „o większej jeszcze miłości, która oddaje życie za przyjaciół swoich”, i Jezusowy nakaz – mandatum – „trwajcie w miłości mojej (...) abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (por. J 15, 9-14), są – jak zapewniał nas sam Wielki Papież – „korzeniem każdego powołania w Kościele. Z tych słów wypływają ożywcze soki, które dają początek każdemu powołaniu: Apostołów i ich następców, podobnie jak powołaniu każdego człowieka, bo Syn pragnie być «przyjacielem» każdego: za wszystkich bowiem oddał swoje życie, To co najważniejsze, najcenniejsze i najświętsze, spotyka się w tych słowach: miłość Ojca i miłość Chrystusa do nas, Jego i nasza radość, jak też nasza przyjaźń i wierność, która wyraża się w wypełnianiu przykazań. W tych słowach – pisał dalej sługa Boży Jan Paweł II – zawiera się także cel i sens naszego powołania: abyśmy szli i owoc przynosili, i aby owoc nasz trwał...” (por. J 15, 16)².

Odkrywanie źródeł powołania wiąże się również z przekonaniem, że każde powołanie – „kapłańskie czy do życia konsekrowanego, małżeńskie czy do życia w samotności – jest darem i tajemnicą, która nieskończenie przerasta człowieka”³. To Bóg jest Dawcą powołania, a ono jest zawsze – jak pisał o swoim powołaniu wspomniany już Jan Paweł II – „tajemnicą Bożego wybrania”⁴. W swej najgłębszej warstwie jest więc szczególnym dialogiem miłości pomiędzy Bogiem i człowiekiem, dialogiem, w którym dochodzą do głosu – jak wyjaśniał to obszernie z kolei w swoim *Liście do młodych* Jan Paweł II – „czynniki układające się zwykle w określony porządek wartości (nazywany także: hierarchią wartości), z których wyłania się atrakcyjny dla młodego serca ideał do urzeczywistnienia. Na tej drodze «powołanie» staje się «projektem» – a projekt zaczyna oznaczać także powołanie”⁵.

² Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Karków 2004, s. 10-11.

³ Por. tenże, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiąt rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 2005, s. 7.

⁴ Tamże.

⁵ Tenże, *List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, Rzym, 31 marca 1985, [w:] tenże, *Młodzież nadzieją Kościoła. Orędzia na Światowe Dni Młodzieży*, Warszawa 2005, s. 26.

W tym sensie dar i łaska powołania nie unicestwiają nigdy wolności człowieka, ale jej się domagają. Młodość bowiem jest czasem rozpoznawania spraw zasadniczych i doniosłych, a przez to konstruowania własnego „projektu życia”. Tajemnica Bożego wybrania domaga się bowiem odkrycia, czy lepiej jeszcze – rozeznania swego powołania i udzielenia na nie wielkodusznej odpowiedzi. Stąd – jak przypomina nam adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* – ufności i nadziei, jaką pokładamy w Bogu, „dawcy wszelkiego powołania, towarzyszy w Kościele poważny obowiązek współpracy z Bogiem powołującym oraz stwarzanie i podtrzymywanie warunków, w których dobre ziarno, posiane przez Boga, może się zakorzenić i przynieść obfite owoce” (PDV 2).

Można zatem powiedzieć, że w tych właśnie słowach posynodalnej adhortacji o formacji kapłanów we współczesnym świecie, najlepiej została ukazana istota duszpasterstwa powołań. Oczywiście, że wyrażać się ona będzie w szeregu bardzo szczegółowych działań. Dotyczy świadomej i stałej, gorliwej i kompetentnej „pomocy młodym, aby żyli zgodnie z Bożym powołaniem”, aby „odkryli własne powołanie i zaangażowali się w jego realizację”⁶. Musi też – tutaj dalej jeszcze za *Pastores dabo vobis* – „proponować nowym pokoleniom jasną i odważną wizję powołania, pomagać im w rozeznawaniu prawdy Bożego wezwania i udzielania na nie wielkodusznej odpowiedzi” (PDV 2). Dotyka ona przy tym zawsze tego intymnego spotkania z Bogiem, które jednak wyraża się i realizuje w Kościele i z Kościołem. We wszystkich jednak działaniach i poczynaniach jako początek i źródło powołania powraca spotkanie osoby powołanej z Chrystusem. Duszpasterstwo powołań zakłada cały wysiłek ewangelizacyjny, a więc poszukiwanie jak najbardziej adekwatnych metod i środków prowadzących do tego, aby młodzi ludzie przeżyli spotkanie z Chrystusem. Ojciec Święty Benedykt XVI, spotykając się w Kolonii z seminarzystami, mówił: „albowiem tylko na tyle, na ile doświadczy osobistego przeżycia Chrystusa, młody człowiek może pojąć w prawdzie Jego wolę, a więc także swoje powołanie. Im lepiej znasz Jezusa, tym bardziej pociąga cię Jego tajemnica; im częściej Go spotykasz, tym bardziej chcesz Go szukać. Jest to ruch ducha, trwający całe życie (...)”⁷.

1. Ewangeliczna ikona spotkania z Chrystusem

(por. J 1, 35-51)

„Na tyle, na ile doświadczy osobistego przeżycia Chrystusa, młody człowiek może pojąć swoje powołanie”. Ta papieska myśl, wyrażona podczas spotkania z seminarzystami, jakie miało miejsce po raz pierwszy w czasie ostatnich Światowych Dni Młodzieży, dobrze oddaje również sam cel i kierunek pracy duszpasterstwa powołań. Mamy bowiem prowadzić młodych ludzi do osobi-

stego przeżycia Chrystusa. Aby jeszcze lepiej wyjaśnić samą dynamikę takiego postępowania, sięgnijmy do opisanego w pierwszym rozdziale Ewangelii wg św. Jana świadectwa pierwszych uczniów Jezusa. Zwróćmy już na samym początku uwagę, że ta scena powołania pierwszych uczniów ukazuje, iż każdy z nich (uczniów) ma swego pośrednika, który go prowadzi do Jezusa⁸.

„Następnego dnia Jan stał tam ponownie, a wraz z nim dwóch jego uczniów. A gdy przyjrzał się przechodzącemu Jezusowi, rzekł «Oto Baranek Boży!» Obaj uczniowie usłyszeli, jak mówił, i poszli za Nim (...) Jednym z dwóch, którzy usłyszeli słowa Jana i poszli za Jezusem, był Andrzej, brat Szymona Piotra. Odszukał on najpierw swego brata Szymona i oznajmił mu: «znaleźliśmy Mesjasza», to znaczy Chrystusa. Następnie przyprowadził go do Jezusa. Gdy Jezus mu się przyjrzał, rzekł: «Ty jesteś Szymon, syna Jana. Odtąd będziesz nosił imię Kefas, to znaczy Piotr». Następnego dnia Jezus zamierzał udać się do Galilei. Wtedy to spotkał Filipa i powiedział Mu: «pójdź za Mną!» (...) Filip spotkał Natanaela i oznajmił mu: «Znaleźliśmy Tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i prorocy – Jezusa z Nazaretu, syna Józefa (...) Chodź i sam zobacz» (por. J 1, 35-51)⁹.

Wskazana przez nas perykopa stanowi część historycznego wprowadzenia do głównej myśli teologicznej pierwszej części czwartej Ewangelii, a mianowicie do objawienia się chwały Jezusa w świecie żydowskim. Jak podkreślają autorzy jednego z komentarzy do Ewangelii wg św. Jana¹⁰, widowym skutkiem wystąpienia Jana Chrzciciela i wskazania na Jezusa jako Baranka Bożego, jest pójście uczniów za Jezusem. W przypadku Andrzeja i Szymona, a potem także Filipa i Natanaela ujawnia się z całą mocą zasada, zgodnie z którą zostaje nam ukazane to szczególne pośrednictwo w przychodzeniu uczniów do Jezusa. „Świadectwo Jana i następne stanowią konieczne pośrednictwo, aby dotrzeć do Jezusa: spotkanie z Nim jest jednak bezpośrednie i osobowe. Tekst jest splotem powiązanych ze sobą krótkich pytań i odpowiedzi, gdzie w ciągłym crescendo osiąga się poziom, coraz głębszego rozumienia misterium Jezusa. Kto odkrył, jako pierwszy, prowadzi do spotkania z Jezusem i ogląda nowe objawienie, którego wcześniej jeszcze nie pojął”¹¹.

Warto zauważyć, że ci, którzy prowadzą innych do Jezusa (Andrzej czy Filip), muszą wpierw sami doświadczyć tego spotkania. To prawda, że Andrzej i drugi uczeń poszli za Jezusem, ponieważ usłyszeli słowa Jana Chrzciciela. Ewangelia wskazuje jednak, że nie wystarcza samo słuchanie tych, którzy opowiadają o Je-

⁸ A. Grün, *Jezus – brama do życia. Ewangelia św. Jana*, Kraków 2002, s. 42.

⁹ *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Częstochowa 2005.

¹⁰ Por. *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych. T. 10 – Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, oprac. R. Bartnicki, M. Czajkowski, S. Mędrala, J. Załęski, Warszawa 1992, s. 32-33.

¹¹ S. Fausti, *Rozważaj i głos Ewangelie. Wspólnota czyta Ewangelię wg św. Jana*, t. 1, Kraków 2004, s. 50-51.

⁶ Por. M. Dziewiecki, *Nowe powołania dla nowej Europy*, mps, s. 1.

⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie do seminarzystów*, [w:] *Święto Młodych trwa bez końca*, Siedlce 2005, s. 38.

zusie. Dlatego i do nich Chrystus mówi: „chodźcie i zobaczcie”. „Być uczniem – podkreśla Anselm Grün – to samemu doświadczyć Jezusa. To samemu Go oglądać. Nie można tego scedować na innych”¹². Tylko ten, kto jak Filip usłyszał już w swoim życiu słowa Jezusa: „pójdź za Mną” (J 1, 43), przyjął je i sam doświadczył osobistego z Nim spotkania, będzie mógł teraz innych prowadzić do Niego. To spotkanie, któremu towarzyszy dzielenie życia, wymaga bowiem najpierw „przeżywania swojego powołania w tak głęboki sposób, aby samemu stać się widocznym znakiem radości, jaką Bóg obdarza tych, którzy odpowiadają na Jego wezwanie”¹³. Tylko ten, kto tak będzie przeżywał swoje powołanie, stanie się w konsekwencji zdolny prowadzić innych do spotkania z Chrystusem.

Kolejny etap przychodzenia do Jezusa odsłania również prawdę o tym, kto do Niego jest prowadzony, kto do Niego, dzięki naszemu pośrednictwu, przychodzi. Celem duszpasterstwa powołań nie jest bowiem „jakikolwiek” prowadzenie do Chrystusa, ale takie, które wprowadza młodego człowieka w głęboką relację nauczyciela i ucznia, w samo sedno doświadczenia tajemnicy Chrystusa. Życie Szymona, którego do Jezusa zaprowadził Andrzej, i życie Natanaela, który dzięki Filipowi spotkał Chrystusa, tak jak kiedyś jeszcze wcześniej życie Andrzeja i drugiego z uczniów, którzy poszli za Jezusem, słysząc, co o Nim mówił sam Jan Chrzciel, ulega niesamowitej przemianie. Mogli oni teraz odkryć i doświadczyć, że to sam Chrystus Pan ma wobec nich konkretny plan miłości. „Szymon Piotr został przez Boga powołany, aby być dla innych opoką – by swą wiarą wspierać innych”¹⁴. Natanael doświadczył nie tylko wyzwającej prawdy Chrystusa, ale wewnętrznie pociągnięty przez Mistrza z Nazaretu, usłyszał niebywałą obietnicę: „ujrzycie niebo otwarte, a także aniołów Bożych, którzy będą wstępowali i zstępowali na Syna Człowieczego” (J 1, 51). „Wiersz ten – komentuje S. Fausti – stanowi szczyt objawienia Jezusa danego uczniom, które rozwijać się będzie w dalszej części Ewangelii”¹⁵.

W ten sposób ewangeliczna ikona spotkania z Chrystusem odsłania przed nami tajemnicę powołania i jednocześnie uczy nas, do czego w swej istocie powinno zawsze zmierzać właściwie prowadzone duszpasterstwo powołań. „Cóż zatem jest istotą duszpasterstwa powołań?” – pyta Krajowy Duszpasterz Powołań ks. Marek Dziewiecki i zaraz odpowiada: „jest nią przyprowadzanie dzieci i młodzieży do Chrystusa, aby młodzi mogli odkryć, że Chrystus ma wobec każdego z nich konkretny plan miłości. To nie człowiek, to nie księża czy rodzice budzą powołania. Jedynym powołującym jest Chrystus. Zadaniem chrześcijańskich wychowawców jest przyprowadzanie młodych do Mistrza

z Nazaretu. W sensie ścisłym nie można zatem mówić o duszpasterstwie powołań, lecz o duszpasterstwie powołanych”¹⁶. Wzorem do naśladowania jest postawa Andrzeja i Filipa, którzy nie byli w stanie nawet się domyślać, jak niezwykle powołanie wyznaczył Bóg tym, których do Jezusa przyprowadzili. Dokładnie takie samo jest zadanie wszystkich zaangażowanych w troskę o powołania. Mają – jak kiedyś Jan Chrzciel – wskazywać na Chrystusa; mają – jak Andrzej i Filip – z pokorą i cierpliwością, z zaufaniem i głęboką wiarą przyprowadzać do Niego. „A wtedy ze zdumieniem i wdzięcznością przekonają się, że przynajmniej część z tych, których przyprowadzili do Chrystusa, odkryje powołanie zaskakujące i przewyższające nawet najśmielsze oczekiwania swoich wychowawców”¹⁷.

2. Sposoby i środki „współpracy z Bogiem powołującym” (por. PDV 2)

Wyjaśniając powyżej na czym polega w swej istocie duszpasterstwo powołań, warto zastanowić się jeszcze nad środkami i sposobami, jakimi posługuje się ono dziś w realizacji swej pastoralnej troski o powołania. Niewątpliwie takie wyjaśnienie jednoznacznie wskazuje, że duszpasterstwo powołań nie jest i nie może być traktowane jako jeszcze jedno (dodatkowe) duszpasterstwo specjalistyczne. Stanowi ono sam rdzeń duszpasterstwa zwyczajnego, które przecież w swej zasadniczej trosce pasterskiej ukierunkowane jest na prowadzenie człowieka do Boga, a więc również na „przyprowadzanie młodego człowieka do Chrystusa. Duszpasterstwo powołań nie jest zatem elementem dodatkowym czy drugorzędym, zmierzającym jedynie do rekrutacji duszpasterzy powołań czy kandydatów do seminariów czy nowicjatów. Nie jest też działaniem wyizolowanym czy epizodycznym, wynikającym z braku powołań. Jest natomiast działaniem związanym z samą istotą Kościoła, istotowo włączonym w duszpasterstwo zwyczajne”¹⁸. W tym sensie np. właściwie rozumiane duszpasterstwo młodzieży albo jest duszpasterstwem powołaniowym, albo nie ma go wcale¹⁹. Zadaniem bowiem duszpasterstwa młodzieży jest przede wszystkim tworzenie mentalności powołaniowej, czyli szerzenie młodzieżowej kultury powołaniowej. „Formacja młodzieży powinna bowiem stymulować uświadamienie sobie owej ścisłej więzi między dobrem otrzymanym a dobrem ofiarowanym. Powinna też

¹² A. Grün, op. cit., s. 44.

¹³ Por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu. Instrukcja*, Poznań 2002, s. 22.

¹⁴ Por. A. Grün, op. cit., s. 44.

¹⁵ S. Fausti, op. cit., s. 58.

¹⁶ M. Dziewiecki, op. cit., s. 10.

¹⁷ Por. tamże, s. 11.

¹⁸ A. Cencini, *Główne elementy odnowionego duszpasterstwa powołań*, [w:] *Integracja duszpasterstwa powołań z duszpasterstwem zwyczajnym*. Krajowa Kongregacja Odpowiedzialnych za Duszpasterstwo Powołań, Jasna Góra, 17-19 października 2003 r., red. B. Stróżycki, Poznań 2003, s. 15.

¹⁹ Por. M. Łaszczyk, *Młodzież we wspólnocie parafialnej*, AK 128 (1997), nr 528, s. 210-220.

pomagać w podjęciu koherentnych w tym względzie decyzji życiowych oraz w odnajdywaniu własnej tożsamości według logiki powołaniowej”²⁰.

Oczywiście – jak wiemy i rozumiemy – duszpasterstwo zwyczajne domaga się dziś także konkretnej odnowy. Musi uwzględniać nowe wyzwania, odznaczać się nową gorliwością i nowym zapałem ewangelizacyjnym, a także odważnie posługiwać się nowymi środkami ewangelizacji. Aby prowadziło do Chrystusa, w swoich sposobach i środkach musi coraz wyraźniej przybierać formę nowej ewangelizacji. Nie może trwać w skostniałych ramach i przedawnionych schematach. Powinno przede wszystkim cechować się szczególnym entuzjazmem i być zdolne fascynować, zwłaszcza ludzi młodych, Chrystusową Ewangelią. Takie rozumienie duszpasterstwa zwyczajnego zakłada, że w centrum życia naszych wspólnot – rodzinnych czy parafialnych – powinien być Chrystus. „Czyż to nie w Chrystusie kryje się sekret prawdziwej wolności i głębokiej radości serca? – pytał na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 sługa Boży Jan Paweł II – Czyż to nie Chrystus jest najlepszym przyjacielem i zarazem wychowawcą każdej prawdziwej przyjaźni? Jeżeli ukazuje się młodym prawdziwe oblicze Chrystusa, oni dostrzegają w Nim przekonującą odpowiedź na swoje pytania i potrafią przyjąć Jego orędzie, choć jest trudne i naznaczone przez Krzyż” (NMI 9).

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na parafię jako szczególną wspólnotę powołaniową. Należy jednak najpierw podjąć staranie o poprawne zrozumienie tego właśnie wymiaru parafii i w konsekwencji samego duszpasterstwa powołań. Nie może bowiem ono ograniczyć się tylko do pasterskiej troski o powołania do kapłaństwa i życia konsekrowanego, ale powinno przede wszystkim zmierzać do ożywienia w świadomości wszystkich wiernych, duszpasterzy i świeckich, odpowiedzialności za realizację podstawowego powołania do świętości. Jednocześnie takie spojrzenie na parafię w konsekwencji powinno prowadzić do tego, aby właśnie we wspólnocie parafialnej, albo jeszcze inaczej – w parafii jako wspólnocie powołaniowej – mogły zostać dostrzeżone, przyjmowane i pielęgnowane różne i wszystkie powołania. Amadeo Cencini wskazuje wręcz, że parafia dopiero w taki sposób jest w stanie odnaleźć prawdziwie swoją tożsamość. Będzie to jednak możliwe tylko wtedy, gdy w samym jej sposobie istnienia i działania ów wymiar powołaniowy zostanie rozpoznany, uznany i jednoznacznie przyjęty za konstytutywny element tożsamości parafii, a także za podstawowy czynnik możliwej i bardziej stanowczej niż dotychczas odnowy parafii. W tym zaś tkwi jakaś niebywała szansa na ponowne odkrycie, że jest ona (parafia) ze swej istoty wspólnotą powołań, tzn. ludzi przez Boga powołanych, którzy żyją w pełni własnym powołaniem, powołaniem chrześcijańskim i powołaniem życiowym. Co więcej, żyjąc w parafii własnym powołaniem, troszczą się jednocześnie o powołania innych. Parafia bowiem albo jest wspól-

notą powołaniową, albo nie ma jej wcale, nawet jeśli pozostaje nadal dobrze zdefiniowaną strukturą czy oznaczonym konkretnymi granicami terytorium. Wydaje się, że w podobny sposób, choć oczywiście innymi słowami, wskazuje na ten właśnie wymiar tożsamości parafii adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifideles laici*. Papież Jan Paweł II, poruszając wówczas wprost zagadnienie wierności swojemu pierwotnemu powołaniu i misji, zauważa, że parafia jest „znakiem i narzędziem powołania wszystkich ludzi do życia w komunii (...) jakby źródłem tryskającym w pośrodku osady, do którego wszyscy przychodzą ugasić pragnienie” (por. ChL 27). Aby parafia mogła być takim właśnie miejscem powołań, powinna być „najpierw przestrzenią, w której wspierany jest dialog człowieka z Bogiem. Dialog ten jest możliwy wtedy, kiedy człowiek doświadcza Boga, a parafia jest przestrzenią szczególnego doświadczenia Boga, «doświadczenia z pierwszej ręki». Jawi się ona wtedy jako wspólnota ludzi, pośrodku której zamieszkuje Bóg, jako życiowa przestrzeń, wypełniona obecnością Boga, jako miejsce «praktyki nieba»”²¹.

Powiedzmy znów w ten sposób – albo parafia jest źródłem powołań, albo pozostaje już niestety jakąś wyschniętą studnią czy popękaną cysterną, dziurawą i niezdolną do utrzymania żywej wody. W takim razie będzie ona, może nawet jeszcze w miarę sprawnie działającą, stacją duchowej obsługi, ale nie miejscem odkrywania i towarzyszenia powołaniom. Czy jednak w takim razie kryzys przeżywany dziś przez tak wielu młodych ludzi, nie objawia „za plecami” również jakiegoś kryzysu parafii jako wspólnoty powołaniowej, w której ten właśnie element jej podstawowej tożsamości nie został gdzieś zapomniany? Ale z drugiej strony, czy postulowana w dokumentach Kościoła stanowcza i nagła odnowa parafii nie może właśnie rozpocząć się od powolnego odzyskiwania tego konstytutywnego wymiaru dla tej, jakże podstawowej przecież, wspólnoty życia i misji Kościoła? W jaki sposób można, a nawet trzeba spojrzeć dziś na nasze parafie, aby stały się one miejscem odkrywania i towarzyszenia powołaniom? Czy może właśnie w tym tkwi ów przywołany przez sługę Bożego Jana Pawła II znak nadziei, wyraźnie widoczny „zarówno w bezimiennym i samotnym tłumie wielkich miast, jak i na słabo zaludnionych obszarach wiejskich?” (por. EinE 15).

Skoro podstawowym zadaniem duszpasterstwa powołań jest przyprowadzanie młodych do Chrystusa, to jednym z najważniejszych sposobów, który słusznie możemy postawić na pierwszym miejscu, pozostaje świadectwo wierności własnemu powołaniu. Takie świadectwo, naznaczone wewnętrzną zgodą na powołanie, którym obdarował mnie Bóg, oraz autentycznością odpowiedzi, będzie – niejako samo z siebie – promieniować na innych. Prowadząc innych do Chrystusa, my sami będziemy ciągle prowokowani, aby odkrywać źródła

²⁰ A. Cencini, *Główne elementy odnowionego duszpasterstwa...*, s. 39.

²¹ M. Polak, *Przyjęcie i urzeczywistnienie daru mistyki, komunii i diakonii we wspólnocie chrześcijańskiej czyli parafia jako miejsce dialogu*, „Filozofia dialogu”, 3(2005), s. 175.

naszej tożsamości. Szczęśliwe i radosne, a zarazem twórcze przeżywanie własnego powołania, będzie zawsze najlepszym sposobem komunikowania tej tajemnicy innym. Młodzi, tak wrażliwi na autentyczne świadectwo, będą mogli odkryć – jak pisał w jednej ze swych książek kardynał Carlo Maria Martini – że to „nam się zdarzyło, bo zostaliśmy wybrani, lecz to nie my o tym zdecydowaliśmy. A jednak czujemy, że z własnej woli idziemy za Jezusem, że idziemy wolni, radośni za głosem serca”²². I jeszcze – jedynie dla podania pewnego konkretnego przykładu – możemy wspomnieć, że adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym *Vita consecrata* nazywa taką postawę „złotą regułą duszpasterstwa powołań”, a instrukcja zawarta w *Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu* wskazuje na nią jako na główną drogę promocji powołań. Wracając jeszcze raz do samego fundamentu takiego działania, trzeba przyjąć za wskazaną już adhortacją, że najważniejsze będzie zawsze odważne ukazywanie – słowem i przykładem – ideału naśladowania Chrystusa (por. VC 64).

Świadectwo własnego powołania musi z kolei zostać dopełnione troską o rozwój powołania innych. Jednym ze sposobów takiego działania powinno być niewątpliwie aktywne towarzyszenie ludziom młodym w odkrywaniu ich powołania w Kościele²³. Ważną i pierwszorzędną rzeczą w duszpasterstwie powołań jest jednak sam sposób kontaktu z ludźmi młodymi. Domaga się on najpierw niewątpliwie uważnego dostrzeżenia ich obecnej sytuacji, a może również pewnej odnowy. Dlatego – jak zachęca nas adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* – „patrzac w przyszłość koniecznie musimy zwrócić ku nim nasze myśli; musimy spotkać się z umysłami, sercami, osobowościami młodych, by dać im rzetelną formację ludzką i chrześcijańską” (EinE 61). Trzeba zatem wsłuchać się w ich pytania, umożliwić im wzajemne spotkanie i modlitwę, uważnie przypatrzeć się rzeczywistości, w jakiej żyją, a przede wszystkim dogłębnie poznać i właściwie ocenić obecną sytuację ludzi młodych, i to zarówno przeżywane przez nich trudności, jak i pozytywne zjawiska.

Można niewątpliwie powiedzieć, że jest to dziś sytuacja niezwykle złożona. Nie podejmując w tym miejscu jakiegos szczegółowego opisu²⁴, warto jedynie za *Instrumentum laboris* przygotowanym na rzymski Kongres Powołań do Kapłaństwa i Życia Konsekrowanego, który odbył się w maju 1997 roku, odwołać się do dwóch zasadniczych pojęć: złożoność i przeciwstawność (a nawet sprzeczność).

Co więcej, autorzy dokumentu wspominają, że chyba najbardziej trafną kategorią dla opisu tej rzeczywistości wydaje się pojęcie ambiwalencji²⁵. Dostrzec bowiem można bardzo wiele elementów pozytywnych, które wskazują nie tylko na wielkie pragnienia i marzenia młodych ludzi, ale także na zdecydowane dążenie do celu i podejmowanie konkretnej odpowiedzialności za swoje życie. Trzeba jednak z drugiej strony zgodzić się ze stwierdzeniem ks. Marka Dziewieckiego, Krajowego Duszpasterza Powołań, że „żyjemy w czasach, w których wielu młodych ludzi, to ludzie nie wiedzący, ani kim są ani po co żyją. To ludzie, którzy nie stawiają sobie nawet takiego pytania. W konsekwencji nie wiedzą po co się uczą, pracują, zdobywają pieniądze, po co stawiają sobie wymagania, nawiązują kontakty, zaspakajają poszczególne potrzeby”²⁶. Są w duchowym sensie nomadami. „Krażą bowiem bez zatrzymania się na poziomie geograficznym, afektywnym, kulturowym, religijnym, «usiłują żyć» (...) Z tego powodu obawiają się swej przyszłości, czują niepokój wobec ostatecznych zobowiązań i dopytują się o swoją istotę (...) Przeogromny smutek budzi spotkanie młodych, nawet inteligentnych i uzdolnionych, w których dostrzega się zgaszoną wolę życia, brak wiary w cokolwiek, niechęć do dążenia do wielkich celów, brak nadziei na świat, który może stać się lepszy, także dzięki ich wysiłkom”²⁷.

Duszpasterstwo powołań musi zatem podjąć próbę takiego kontaktu z młodymi ludźmi, aby odważnie i przekonywująco ukazywać im drogę do świętości, zachęcając do dokonywania wiążących wyborów w naśladowaniu Chrystusa (por. EinE 61). Ten postulat, zaczerpnięty z adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*, można dopełnić bardzo trafnym, i to z metodologicznego punktu widzenia wskazaniem, z jakim zwróciła się do osób konsekrowanych watykańska instrukcja: *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*. Przypominając, że „promocji powołań nie można dziś delegować w sposób wyłączny niektórym specjalistom od tych spraw, ani też odłączać od prawdziwego i właściwego duszpasterstwa młodzieży”, dokument zachęca, aby „podjąć trud kontaktu z młodymi według pedagogii ewangelicznego naśladowania Chrystusa”. Wskazuje przy tym na „sztukę budzenia i wyzwalania głębokich pytań, zbyt często ukrytych w sercu osób, szczególnie młodych”²⁸. Ważnym sposobem działania w duszpasterstwie powołań będzie zatem cierpliwa i kompetentna analiza tego, co tak naprawdę

²² C.M. Martini, *Radość Ewangelii*, Kielce 1998, s. 83.

²³ Por. S. Bałdyga, *Towarzystwo młodym w odkrywaniu powołania w Kościele*, [w:] *Program duszpasterski Archidiecezji Gnieźnieńskiej na rok 2007. Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu (1 Kor 1,26)*, WAG – Wydanie specjalne LXI (2006), s. 28-40.

²⁴ Zainteresowanych odsyłam do mojego tekstu: *Pomoc młodym, aby byli uczniami i świadkami Chrystusa*, w którym podjąłem bardziej systematyczną, opartą także na współczesnych badaniach socjologicznych nad młodzieżą, analizę świata młodych. Tekst ukaże się niebawem w „*Studia Gnesnensia*”, 20(2006).

²⁵ Por. Pontificia Opera per le Vocazioni Ecclesiastiche, *La pastorale delle vocazioni nelle Chiese particolari dell'Europa*. Documento di lavoro del Congresso sulle vocazioni al Sacerdozio e alla Vita Consacrata in Europa, Roma 5-10 maggio 1997, Roma: Libreria Editrice Vaticana 1997, s. 22.

²⁶ M. Dziewiecki, op. cit., s. 1.

²⁷ *In verbo Tuo*, s. 16-17.

²⁸ Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, s. 24.

znajduje się w sercu młodego człowieka i co wychodzi na jaw w każdym pragnieniu, także tym najbardziej ludzkim i świeckim²⁹.

Dostrzeżenie ukrytych pragnień, a zwłaszcza pozytywnych zjawisk, uwypuklenie tego, co w młodym człowieku jest dobre, musi zostać właściwie zinterpretowane w perspektywie wiary. Każde bowiem rozeznawanie powołania odbywa się na płaszczyźnie wiary. Stąd można też śmiało powiedzieć, że każde itinerarium wiary jest powołaniowe i przypomina o powołaniu człowieka do świętości³⁰. Dlatego też duszpasterstwo powołań, podejmując m.in. wskazanie Ojca Świętego z przemówienia do pierwszej grupy biskupów polskich, spotykających się z Nim w ramach wizyty *ad limina apostolorum*, musi podjąć wychowanie do wiary ludzi młodych³¹. Potrzeba swoistego prowadzenia ich do dojrzałej wiary. Potrzeba – jak ukazała nam to w sposób wyjątkowy adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* – nawet „pewnego pobudzania do przechodzenia od wiary podtrzymywanej społeczną tradycją, choć jest ona godna szacunku, do wiary bardziej osobistej i dojrzałej, oświeconej i płynącej z przekonania” (EinE 50). Jednym z podstawowych wymiarów wychowania młodego człowieka jest pomaganie wychowankowi, aby odkrył on własne powołanie i w pełni zaangażował się w jego realizację, aby stawał się człowiekiem coraz dojrzałszym w wierze, aby jego wiara była u fundamentów dokonywanych wyborów i tworzonych w życiu projektów, aby otrzymany w dzieciństwie dar wiary został w ciągu życia rozwinięty. Skoro młodość jest – jak pisał w *Liście do młodych* Jan Paweł II, używając tego sugestywnego i syntetycznego słowa – czasem wzrastania, to musimy pamiętać, że dokonuje się ono nie tyle na drodze obcowania z jakimiś abstrakcyjnymi prawdami czy dziełami człowieka, ale bardziej jeszcze z samymi żywymi ludźmi.

Dlatego wychowanie do dojrzałej wiary nie odbywa się tylko przez samo nauczanie (nawet katechizmowe) na temat wiary, podawanie gotowych formuł czy wyjaśnianie samych prawd wiary, ale – jak przypominał polskim biskupom Benedykt XVI – przede wszystkim poprzez bezpośrednie i osobowe spotkanie z człowiekiem, poprzez świadectwo – „autentyczny przekaz wiary, nadziei i miłości oraz wypływających z nich wartości bezpośrednio od osoby do osoby”³². Tylko w ten sposób będzie można bowiem odpowiedzieć na wspomniany również przez papieża Benedykta XVI mniej czy bardziej uświadomiony „głód absolutu”, który odczuwają dziś młodzi ludzie, czy wręcz na tę utajoną wiarę,

²⁹ A. Cencini, *Historia własnego życia – miejsce dla tajemnicy. Wskazówki dla rozeznających powołanie*, Kraków 2001, s. 63.

³⁰ S. Bałdyga, op. cit., s. 32.

³¹ Rozumiejąc takie wskazanie, jedno z ostatnich spotkań Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych za Duszpasterstwo Powołań zostało poświęcone wychowaniu do wiary i postaw moralnych ludzi młodych. Por. *Wychowanie do wiary i postaw moralnych ludzi młodych: aspekt biblijny i katechetyczny, Gietrzwałd, 10-12 marca 2006*, red. B. Stróżycki, Poznań 2006, z. 12.

³² Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do pierwszej grupy biskupów polskich podczas wizyty ad limina apostolorum*, Watykan 26 listopada 2005, mps, s. 2.

która chce się oczyścić i pójść za Panem, a w konsekwencji również na potrzebę autentycznego doświadczenia Boga i jakże naturalną konieczność dzielenia się swoją wiarą z innymi, zwłaszcza z rówieśnikami, w swoim własnym środowisku³³. Podstawowym miejscem doświadczenia wiary pozostaje parafia. „To doświadczenie wiary – podkreśla A. Cencini – ciągle odsyła nas bowiem do tych wspólnotowych dróg formacyjnych, które łączą się z konkretną aktywnością i funkcjami Kościoła oraz z konkretnymi sposobami bycia wierzącym we wspólnocie Kościoła, które pozwalają na wzrost dojrzałości w wierze i w których dojrzewa powołanie poszczególnych osób w służbie wspólnoty”³⁴. Końcowy dokument Europejskiego Kongresu Powołań w Rzymie, *In verbo Tuo* (1998), podpowiada, że te podstawowe drogi formacyjne, którymi w duszpasterstwie zwyczajnym posługuje się Kościół, a mianowicie liturgia, koinonia, diakonia i martyria, zmierzają w swej istocie do doświadczenia i przeżywania wiary we wspólnocie. Są więc najpewniejszymi drogami dojrzewania i wzrostu w wierze. Dlatego „każdy z wierzących – czytamy w *In verbo Tuo* – powinien przeżywać wspólną liturgię, więź braterską, służbę charytatywną i głoszenie Ewangelii, gdyż tylko w oparciu o takie pełne doświadczenie może odkryć własny, osobisty sposób bycia chrześcijaninem we wszystkich tych wymiarach wiary. Z tego względu – podsumowuje watykański dokument – są to podstawowe drogi duszpasterstwa powołań”. Co więcej, przestrzega, że w normalnych uwarunkowaniach trzeba nawet wyciągnąć i taki wniosek, że „powołania, które nie rodzą się z doświadczenia wiary w parafii i z włączenia we wspólnotę Kościoła, mogą być u samych podstaw zniekształcone i wątpliwe”³⁵.

Świadectwo własnego powołania i aktywne towarzyszenie młodym ludziom w odkrywaniu ich powołania w Kościele, wiąże się również z modlitwą zanoszona w intencji powołań i za powołanych. Podstawowym zadaniem duszpasterstwa powołań pozostaje zawsze modlitwa. Taki sens mają nie tylko doroczne Tygodnie Modlitwy o Powołania, ale również – jak wskazywał niejednokrotnie sługa Boży Jan Paweł II – w wielu Kościołach partykularnych i w rodzinach, tworzone „wieczniki”³⁶, modlitwy o powołania. Już w swoim pierwszym orędziu na Światowy Dzień Modlitw o Powołania, Jan Paweł II wskazywał, że cel takiej modlitwy „musi być z pewnością ogromnie ważny, jeśli sam Chrystus przykazał nam to czynić”. Dodawał jednak, że modlitwa o powołania nie może zamknąć się tylko do jednego dnia w roku. Widział raczej ten dzień modlitw

³³ Więcej na temat wychowania młodych do dojrzałej wiary w moim referacie (por. „Wychowanie do dojrzałej wiary”, Wrocław 2007, mps, wygłoszonym 20 stycznia 2007 roku w Domu Generalnym Sióstr Służebniczek Śląskich we Wrocławiu, w ramach spotkania z formatorkami i odpowiedzialnymi za duszpasterstwo powołań. Tekst zostanie opublikowany w przyszłości.

³⁴ A. Cencini, *Główne elementy odnowionego duszpasterstwa...*, s. 42.

³⁵ *In verbo Tuo*, 28.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo. Orędzie na XLI Dzień Modlitw o Powołania 2004*, [w:] *Potrzebuje Cię Chrystus. Jan Paweł II w trosce o nowe powołania*, Kraków 2006, s. 160.

jako swoiste centrum duchowego promieniowania. „Niech nasza modlitwa – pisał wówczas – rozprzestrzenia się i kontynuuje w kościołach, wspólnotach, rodzinach, w sercach, które uwierzyły, niczym w niewidzialnym klasztorze, z którego wznosi się do Pana wieczne błaganie”³⁷. Obecny papież Benedykt XVI nie tylko podkreślał potrzebę modlitwy o powołania, ale dodawał, że „tam, gdzie ludzie modlą się żarliwie, obserwujemy rozkwit powołań”³⁸. Niewątpliwie i w tym wypadku należy wskazywać na potrzebę pewnego jakościowego „skoku” w duszpasterstwie powołań, aby doroczna modlitwa odzwierciedlała również wysiłek zmierzający do tego, że odważnie podejmujemy tworzenie swoistej kultury powołaniowej, w której „dobre ziarno, posiane przez Boga, może się zakorzenieć i przynieść obfite owoce” (PDV 2). Zadaniem duszpasterstwa powołań jest nie tylko organizowanie i zachęcanie innych do modlitwy o powołania, ale również troska o właściwą kulturę powołaniową, a nawet więcej – promocja kultury powołaniowej wśród młodzieży³⁹. To zadanie wydaje się dziś szczególnie ważne, gdy zważy się na dominującą współcześnie coraz bardziej antypowołaniową kulturę. Jednym z elementów kultury powołaniowej, na który wskazuje dokument końcowy Kongresu Powołań w Rzymie (1997), jest „zdolność snucia marzeń i wielkich pragnień; zdumienie, które pozwala docenić piękno i wybrać je dla samej jego wewnętrznej wartości, ponieważ czyni życie pięknym i prawdziwym; altruizm, który jest nie tylko solidarnością w potrzebie, lecz rodzi się z odkrycia godności kogokolwiek z siostr i braci”⁴⁰. W tym sensie dostrzegana dziś głęboka wrażliwość młodych ludzi na potrzeby innych i praktyczne działania podejmowane, by nieść pomoc potrzebującym (wolontariat) mogą tworzyć bardzo podatny grunt pod tworzenie kultury powołaniowej. Rolą duszpasterstwa powołań będzie zatem pomaganie młodym, aby odkryli, że ich życie jest darem. Co więcej, fascynacja posługi na rzecz potrzebujących pomocy, może stać się również okazją do takiego otwarcia serca, które – pomimo przeżywanych obecnie lęków czy niepewności – nie będzie obawiać się zaangażowania w długofalowe zadania, w decyzje podejmowane na całe życie. Istotnym zadaniem duszpasterstwa powołań jest bowiem takie pomaganie młodym, by potrafili zaangażować się w długofalowe zadania oraz by stawali się coraz bardziej zdolni do podejmowania decyzji na całe życie⁴¹.

³⁷ Tenże, *Modlitwa – wezwanie – odpowiedź. Orędzie na XVI Dzień Modlitw o Powołania 1979*, [w:] *Potrzuć Cię Chrystus...*, s. 8.

³⁸ Por. Benedykt XVI, *Powołanie w tajemnicy Kościoła. Orędzie na XLIII Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2006*, mps, s. 3.

³⁹ Takie tematy podjęto m.in. podczas spotkania Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych za Duszpasterstwo Powołań, które miało miejsce od 15 do 17 października 2004 roku na Jasnej Górze. Por. *Promocja kultury powołaniowej wśród młodzieży*, red. B. Stróżycki, Poznań 2004, z. 9.

⁴⁰ *In verbo Tuo*, s. 23.

⁴¹ M. Dziewiecki, op. cit., s. 10.

Zakończenie

Wspomniana już adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, mówiąc o potrzebie duszpasterstwa powołań, nawiązuje również do analizowanej przez nas powyżej perykopy św. Jana (por. J 1, 35-42), która – jak mówi dokument – „opisuje tajemnicę powołania. W tej «Ewangelii powołania» Kościół odnajduje wzór, siłę i zachętę do duszpasterstwa powołań, czyli do swej misji mającej na celu troskę o rodzące się powołania, rozeznawanie ich i towarzyszenie im” (PDV 34). Sam „wymiar powołaniowy jest bowiem – jak podkreślali ojcowie synodalni – istotną cechą duszpasterstwa Kościoła i należy do jego natury. Sytuacja ta domaga się więc zaangażowania wszystkich na rzecz odpowiedniego duszpasterstwa powołań” (por. EinE 39). Troska o powołania jest koniecznością Chrystusowego Kościoła, ale tak naprawdę także będzie decydować o jego przyszłości. Warto na zakończenie powtórzyć, że włączenie orędzia powołaniowego w ramy zwyczajnego duszpasterstwa (por. EinE 40), świadectwo życia zgodnego z własnym powołaniem, towarzyszenie innym, zwłaszcza ludziom młodym w odkrywaniu ich powołań, prowadząc ich do dojrzałości w wierze, ale także modlitwa w intencji powołań i promocja kultury powołaniowej, stanowią niewątpliwie podstawowe zręby duszpasterstwa powołań. Warunkiem skutecznego duszpasterstwa powołań jest aktywna współpraca wszystkich, którym leży na sercu dobro wspólnoty Kościoła. „Troska o powołania – jak wskazuje ks. Dziewiecki – oznacza także, że dorośli chrześcijanie potrafią kochać się nawzajem i cieszyć się sobą: w życiu małżeńskim, we wspólnotach kapłańskich czy zakonnych. Inaczej naprawdę młodym ludziom trudno będzie uwierzyć, że pójście za Bożym powołaniem także w naszych czasach okazuje się drogą do szczęścia i radości, jakiej ten świat dać nie może”⁴².

⁴² Tamże, s. 12-13.

Jacek Salij OP
UKSW w Warszawie

JAK DZISIAJ MÓWIĆ O KOŚCIELE?

HOW TO TALK ABOUT THE CHURCH TODAY?

The author is trying to answer the question of why we, the followers of Christ, are calling ourselves a Church, or a Temple? What are the consequences of being a Church? What obligations does it place on us?

Answering these questions, the author concludes that the Church is the place of a powerful presence of God among His people. God's power, however, is full of humility. His power was most manifest on the cross. Although He was killed, His love proved greater than all the hatred directed at Him and greater than all the sins of the world. Today also Lord Jesus is powerful in a humble way. He does not promise to us that the Church will be a paradise of mutual love. He does promise, though, that He will fill my and your heart with His love, and that we will radiate this love to others, if we are truly open to His presence. The Kingdom of God starts in the man's heart. If I am closed to it, I will not see it even where it truly exists and operates.

1. Szczególna obecność Boga wśród ludzi

Postawmy sobie proste pytanie: Dlaczego my, wyznawcy Chrystusa, nazywamy się Kościołem, czyli Świątynią? W tle tego pytania kryje się pytanie jeszcze ważniejsze: Co z tego wynika, że jesteśmy Kościołem? Do czego to nas zobowiązuje?

Poszukiwanie odpowiedzi na te pytania trzeba rozpocząć od prehistorii Kościoła, tzn. od teologii świątyni w Starym Testamencie. Otóż na długo przed wybudowaniem świątyni jerozolimskiej istniało w Izraelu pojęcie miejsca świętego, tzn. takiego miejsca, w którym Bóg chce być szczególnie obecny dla ludzi i w którym można się szczególnie do Boga przybliżyć. „Prawdziwie jest to dom Boga i brama do nieba” (Rdz 28, 17) – woła Jakub po przebudzeniu

się ze snu, podczas którego oglądał „drabinę opartą na ziemi, sięgającą swym wierzchołkiem nieba, oraz aniołów Bożych, którzy wchodzili w górę i schodzili na dół” (w. 12).

Obecność Boga wśród swojego ludu szczególnie potężnie objawiła się podczas przejścia z ziemi niewoli do ziemi wolności. Była to obecność z istoty swojej zbawcza. Przede wszystkim rozświetlała ludowi drogę ku wolności: „A Pan siedł przed nimi podczas dnia jako słup obłoku, by ich prowadzić drogą, podczas nocy zaś jako słup ognia, aby im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy” (Wj 13, 21). Obecność Boża była ponadto dla ludu obroną przed nieprzyjaciółmi. Oto jak Księga Wyjścia opisuje moment, w którym Egipcjanie dopędzili lud swoich niedawnych niewolników: „Anioł Boży, który siedł na przedzie wojsk izraelskich, zmienił miejsce i siedł na ich tyłach. Słup obłoku również przeszedł z przodu i zajął ich tyły, stając między wojskiem egipskim a wojskiem izraelskim. I tam był obłok ciemnością, tu zaś oświecał noc. I nie zbliżyli się jedni do drugich przez całą noc” (14, 19n).

Istotnym krokiem naprzód w objawieniu tajemnicy obecności Boga Zbawcy wśród swojego ludu było sporządzenie namiotu świadectwa, co miało miejsce bezpośrednio po zawarciu przymierza na Synaju. „I uczynię Mi świątyni przybytek, abym mógł zamieszkać pośród was. (...) Tam będę się spotykał z tobą i sponad prześlagał i spośród cherubów, które są ponad Arką Świadectwa, będę z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom” (Wj 25, 8 i 22).

Dar namiotu przymierza niezwykle głęboko przedstawiono w Księdze Kapłańskiej: „Umieszczę wśród was mój przybytek i nie będę się wami brzydził. Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem. Ja jestem Pan, Bóg wasz, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, abyście przestali być ich niewolnikami. Ja rozbiłem drągi waszego jarzma i dałem wam możność chodzenia z podniesioną głową” (26, 11-13). Otóż warto pamiętać o tym, że wszystkie teksty starotestamentalne, jakie tu cytujemy, w swoim głębokim wymiarze odnoszą się do daru Kościoła, jaki otrzymujemy w Jezusie Chrystusie.

2. Bóg zbudował tę Świątynię na Górze Kalwarii

Namiot przymierza był poprzednikiem świątyni jerozolimskiej. Postanowił ją wybudować król Dawid. Na początku Dawid miał pomysł, że świątynia będzie darem, jaki on złoży Panu Bogu. Bóg jednak, za pośrednictwem proroka Natana, szybko wyprowadził go z tego błędu: świątynia – jeśli tylko jest naprawdę świątynią, tzn. jeśli naprawdę jest miejscem zbawczej obecności Boga wśród ludzi – nie jest darem ludzi dla Boga, ale darem Boga dla ludzi. „To mówi Pan: Czy ty zbudujesz Mi dom na mieszkanie? (...) Przecież tobie Pan zapowiedział, że ci zbuduje dom. (...) Przede Mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki” (2 Sm 7, 5.11.16). Jest to jed-

no z najbardziej znanych prorocत्व mesjańskich. Wypełnia się ono na naszych oczach, dotyczy bowiem nie tylko tego potomka Dawida, któremu na imię Jezus Chrystus, a który jest Królem wieków, dotyczy ono również Jego Królestwa, które buduje się w Kościele i poprzez Kościół na życie wieczne.

Jeszcze dwa inne szczegóły wyraźnie odnoszą początki świątyni jerozolimskiej do Chrystusa. Oto wyjaśnienie z Pierwszej Księgi Kronik, dlaczego Bóg nie życzył sobie, aby świątynię wybudował król Dawid: „Przelałeś wiele krwi, prowadząc wielkie wojny, dlatego nie zbudujesz domu imieniu memu, albowiem zbyt wiele krwi wylałeś na ziemię wobec Mnie” (22, 8). Dawid, który swoją osobą różnorodnie zapowiadał Chrystusa, pod tym względem jest Jego przeciwieństwem: nie było mu dane wybudować świątyni jerozolimskiej, Jezus Chrystus zaś wystawił Świątynię nową i wieczną. Ale On, Syn Boży, nie tylko nie splamił się niczyją krwią, lecz dla nas nie wahał się przelać krwi własnej.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na niezwykle gęsty teologiczny przekaz Druhej Księgi Kronik, mówiący o tym, że Salomon „zaczął budować dom Pański w Jerozolimie na górze Moria, która została wskazana jego ojcu Dawidowi, w miejscu, jakie przygotował Dawid na klepisku Ornana Jebusyty” (3, 1). Zatem świątynia stanęła na tej samej górze Moria, na której Abraham miał złożyć ofiarę z własnego syna, ostatecznie zaś złożył tam Bogu ofiarę z baranka (Rdz 22). To było to samo miejsce, na którym Dawid złożył Bogu ofiarę przebłagalną podczas szalejącej zarazy i zdołał uprosić miłosierdzie Boże dla zgnębnego ludu (2 Sm 24, 17-25).

Chrystologiczny sens obu tych odniesień narzuca się sam. Świątynia nowa i wieczna, Kościół Chrystusowy, została zbudowana na prawdziwej górze Moria. Bóg ulitował się nad synem Abrahama, ale własnego Syna nie oszczędził i wydał Go z miłości do nas. Baranek, który został ofiarowany na tej górze Moria, jest bowiem prawdziwie Synem Bożym. Toteż ofiara, złożona na tym klepisku Ornana Jebusyty, ma moc powstrzymać zarazę, która porywała ludzi na zgubę wieczną.

3. Nam jest potrzebna Świątynia, a nie Bogu

Warto jeszcze zauważyć, jak mocno podkreślono w Starym Testamencie, że tak niezwykle dar, jakim jest Świątynia, czyli udzielająca się ludziom obecność Boża, w niczym nie narusza Bożej suwerenności. „Czy jednak naprawdę Bóg zamieszka na ziemi? Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a cóż dopiero świątynia, którą zbudowałem?” – modli się Salomon w dniu poświęcenia świątyni (1 Krl 8, 27). I w długiej modlitwie rozwija król Salomon myśl, że to nam jest potrzebna świątynia, a nie Bogu, zaś szczególne przebywanie Boga w świątyni nie ogranicza bynajmniej Bożej wszechobecności, ale czyni ją wyrazistszą dla nas.

Z kolei prorocy – zwłaszcza Micheasz i Jeremiasz – głoszą odważnie, że dar świątyni można również przyjmować w sposób obrażający Boga. Został on dany, aby uświęcać lud, który tam się gromadzi dla oddawania czci Bogu. Tymczasem zdarza się, że ludzie przychodzący do świątyni wcale nie zamierzają porzucić swoich kradzieży, morderstw, rozpusty i bałwochwalstwa. Przemieniają w ten sposób świątynię Boga Najwyższego w jaskinię zbójców. Wydaje im się, że dar świątyni jest talizmanem, który osłoni ich przed konsekwencjami ich grzechów. „Nie ufajcie słowom kłamliwym głoszącym: Świątynia Pańska, świątynia Pańska, mamy świątynię Pańską! – woła prorok Jeremiasz – Może jaskinią zbójców stał się w waszych oczach ten dom, nad którym wzywano mego imienia?” (Jr 7, 4 i 11). Głoszenia tego rodzaju upomnień i ostrzeżeń prorok Jeremiasz omal nie przypłacił życiem. Szeroko mówi o tym rozdział 26 jego księgi.

Obie powyższe prawdy bardzo dosłownie dotyczą również tej Świątyni, którą zbudował Jezus Chrystus, a którą jesteśmy my. Ten niezwykle dar Boży, że Zbawiciela znamy po imieniu i że możemy z taką łatwością czerpać z Jego światła i mocy, w niczym nie ogranicza suwerenności Boga, który chce i może wszystkim ludziom (a nie tylko chrześcijanom) udzielać swoich darów. Słowa: „Mam jeszcze inne owce, które nie są z tej owczarni” (J 10, 16) – niezależnie od swego pierwotnego sensu historycznego – niewątpliwie mówią o tych, którzy do Chrystusa należą na razie tylko w sposób niewidzialny.

Z kolei słowa: „Kto we Mnie nie trwa, zostanie wyrzucony jak winna latorośl i uschnie” (J 15, 6) odnoszą się do tych wszystkich, którzy chociaż znajdują się w samym środku Kościoła, to przecież swoim postępowaniem upodabniają Kościół do jaskini zbójców i zrażają do Kościoła – a niekiedy do samego nawet Chrystusa – tych, którzy stoją jeszcze na zewnątrz. Na ten temat ostatni sobór wypowiedział się następująco: „Choćby ktoś należał do ciała Kościoła, nie dostąpi zbawienia, jeśli nie trwa w miłości; taki bowiem pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła ciałem, ale nie sercem” (KK 14).

4. Świątynią Nowego Testamentu jest sam Jezus Chrystus

Centralną postacią dziejów Świątyni Bożej jest oczywiście Jednorodzony Syn Boży Jezus Chrystus. Dokonujemy jednak uproszczenia, jeżeli w Panu Jezusie dostrzegamy jedynie Założyciela Świątyni nowotestamentalnej, którą Bóg buduje sobie ze swoich przyjaciół. Pan Jezus nie tylko założył nową Świątynię, ale On sam przyszedł do nas jako Świątynia. Jego człowieczeństwo było przecież miejscem najpełniejszej obecności zbawczej Boga wśród ludzi.

Nowy Testament mówi o tym wielokrotnie. „Zburzcie tę świątynię – powiedział sam Zbawiciel po wyrzuceniu przekupniów – a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo”. Jan Ewangelista zaznacza, że „mówił to o świątyni swego ciała” (J 2, 19 i 21). „W Nim, w Jego ciele, mieszka cała pełnia Bóstwa” – czytamy w Liście do Kolosan (2, 9). Zwłaszcza tajemnicę Wcielenia przedstawiają Ewangeliści

w obrazach świątynnych. „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego Cię osłoni” (Łk 1, 35) – mówi anioł do Maryi. Słowo „osłoni” dosłownie należałoby przetłumaczyć: „zacieni”, a nawet „onamioci”, „otoczy Cię namiotem”, co zapewne jest tu odniesieniem do namiotu świadectwa. W kategoriach świątynnych przedstawia tajemnicę Wcielenia również Ewangelista Jan: „A Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas, i oglądaliśmy chwałę Jego” (J 1, 14).

Zatem Świątynią Nowego Testamentu jest sam Jezus Chrystus. My zaś jesteśmy Kościołem, czyli Świątynią, o tyle tylko, o ile stanowimy jedno z Chrystusem. Po to właśnie Syn Boży stał się jednym z nas, aby nas uczynić jedno z Sobą; po to stał się uczestnikiem naszej ludzkiej natury, aby dać nam uczestnictwo w swojej naturze Boskiej; po to zstąpił na ziemię jako najwspanialsza Świątynia Boża, aby przemienić w Świątynię, czyli w Kościół wszystkich, którzy w Niego uwierzą.

5. My jesteśmy Kościołem jako należący do Chrystusa

Kościółem wyznawcy Chrystusa są nazywani już w Nowym Testamencie: „Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego – według tego, co mówi Bóg: Zamieszkać z nimi i będę chodził wśród nich, i będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem” (2 Kor 6, 16). W dalszym ciągu tej wypowiedzi Apostoł Paweł wyraźnie stwierdza, że to, iż jesteśmy Kościołem, jest nie tylko wspaniałym darem Bożym, ale również zadaniem: „Przeto wyjdźcie spośród nich”, to znaczy spośród bałwochwalców, „i odłączcie się od nich, mówi Pan, i nie tykajcie tego, co nieczyste, a Ja was przyjmę” (w. 17).

Ten moment, że na tej ziemi Kościół znajduje się dopiero w trakcie budowy, że przemieniająca obecność Boża jeszcze nas do końca nie ogarnęła, podkreślony jest również w innych wypowiedziach apostoelskich. „Nie jesteście już obcymi i przychodniami – zwraca się Apostoł Paweł do chrześcijan, którzy pochodzili z narodów pogańskich – ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespалana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię” (Ef 2, 19-21).

Żeby zaś nie było wątpliwości, że obraz wznoszenia się Kościoła dotyczy nie tylko coraz to nowych ludzi, którzy się do Kościoła przyłączają, Apostoł dodaje: „w Nim – w Chrystusie – i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (w. 22). Zatem Kościół rośnie, powinien rosnać w każdym z nas. Bóg chciałby każdego z nas wypełniać coraz bardziej swoją zbawczą obecnością.

Zauważmy, że Chrystus – Świątynia Boża w całym tego słowa znaczeniu – został tu nazwany Kamieniem Węgielnym. Trudno o bardziej wyraźne podkreślenie, że celem pojawienia się tej Boskiej Świątyni wśród nas była przemiana nas wszystkich w Świątynię, czyli Kościół. Mimo woli przypomina się kamień

z proroctwa Daniela, który „rozzrósł się w wielką górę i napełnił całą ziemię” (Dn 2, 35).

6. Przeznaczenie Kościoła do życia wiecznego

Jednakże Świątynia nowotestamentalna, chociaż buduje się w doczesności, przeznaczona jest do życia wiecznego. Nie po to przecież ogarnia nas Bóg swoją obecnością, aby nas kiedyś opuścić, lecz aby być z nami na zawsze. Po Zmartwychwstaniu Chrystusa nawet śmierć nie ma już tej mocy, żeby nas od Boga oddzielić. „Jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8, 11).

To przeznaczenie Kościoła do życia wiecznego jest prostą konsekwencją Wniebowstąpienia Chrystusa. Zmartwychwstały Chrystus – teraz już jako jeden z nas – wszedł bowiem w ten Kościół, czyli w tę Obecność Bożą, która przekracza wszelkie miary doczesne. Toteż autor Listu do Hebrajczyków wyjaśnia, że rozdarcie zasłony w świątyni jerozolimskiej, o którym wspominają ewangeliczne opisy Męki, oznaczało otwarcie drogi do życia wiecznego dla nas wszystkich: „Mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa. On nam zapoczątkował drogę nową i żywą, przez zasłonę, to jest przez ciało swoje” (10, 19n).

Zatem Chrystus, Kamień Węgielny Kościoła, jest zarazem jego Arcykapłanem: „wszedł bowiem nie do świątyni zbudowanej rękami ludzkimi, (...) ale do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga, nie po to, aby się często miał ofiarować jak arcykapłan, który co roku wchodzi do świątyni z krwią cudzą. (...) Raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie” (Hbr 9, 24-26).

Dodajmy, że z kapłaństwem Chrystusa jest podobnie jak z prawdą, że jest On Świątynią: jako Kapłan chce On nas wszystkich przemienić w kapłanów, którzy stając się jedno z Nim, samych siebie oddają na miłą Bogu ofiarę. Píše o tym wyraźnie Apostoł Piotr: „Zbliżając się do Tego, który jest żywym kamieniem, (...) wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2, 4n).

7. Kamieniem Węgielnym Kościoła jest Jezus Chrystus

Nie bójmy się otwartym tekstem przypominać naukę apostoła Pawła, że gdyby z Chrystusem było inaczej, niż to głosi Ewangelia, nasza wiara w Niego nie miałaby sensu i trzeba by od niej jak najdalej uciekać. „Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach... Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jeste-

śmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (1 Kor 15, 17.19). Rzecz jasna, nasza przynależność i przywiązanie do Kościoła również byłyby czymś nierozumnym.

Toteż niezwykle łatwo byłoby zniszczyć chrześcijaństwo, gdyby nie było ono naprawdę dziełem Bożym. Albo mówiąc inaczej: gdyby Chrystus Pan nie był naprawdę Synem Bożym i Zbawicielem całej ludzkości. Wystarczyłoby w sposób wiarogodny podważyć prawdziwość istotnego przekazu na temat Jezusa Chrystusa, żeby cały gmach wiary chrześcijańskiej utracił swoje fundamenty i runął. Gdyby z Jezusem Chrystusem nie było tak, jak mówią o Nim Ewangelie, znaczyłoby to, że chrześcijaństwo jest zwyczajnym ludzkim wymysłem i tylko w złej woli albo z duchowego lenistwa lub naiwności można jeszcze przy nim pozostawać.

W ciągu wieków nie brakowało amatorów do zadania chrześcijaństwu tego jednego – wydawałoby się, tak łatwego do zrealizowania – ciosu, po którym ono już by się nie podniosło. Bo cóż prostszego – różni ludzie z góry „wiedzieli”, że wiara w Jezusa to tylko jedno wielkie nieporozumienie – niż zaproponować ludziom jakąś alternatywną historię Jezusa, która radykalnie wykluczałaby, ażeby ktoś taki mógł być Synem Bożym i Zbawicielem.

Starsi pamiętają, że przerabialiśmy już tezę, iż Pan Jezus w ogóle nie jest postacią historyczną. Głoszono również tezę, że On wcale nie zmartwychwstał albo nawet że nie został ukrzyżowany (o tej ostatniej z pewnością jeszcze będzie nieraz głośno, bo znajduje się ona w Koranie). W czasach mojej młodości pismo „Przekrój” propagowało poglądy niejakiego André Dupont-Sommerra, że Jezus był tylko marną imitacją jakiegoś żyjącego dwieście lat wcześniej Mistrza Sprawiedliwości. Stosunkowo niedawno rekordy popularności były książki oskarżające Watykan, że zagarnął manuskrypty qumrańskie, gdyż znajdują się w nich rzeczy, które skoro tylko staną się przedmiotem wiedzy publicznej, ostatecznie sfalsyfikują chrześcijaństwo¹. Dzisiaj mamy *Kod Leonarda da Vinci* i szereg podobnie oszukańczych książek, a każda z nich przedstawia swoją „ostateczną prawdę o Jezusie”.

Doprowadźmy tę myśl do końca: jeżeli Jezus tak naprawdę nie jest ani Synem Bożym, ani nie zmartwychwstał – to przecież nie ma sensu bawić się w chrześcijanina. A już szczególnie wielkimi idiotami byli męczennicy, którzy woleli umrzeć, niż wyrzec się wiary w Chrystusa. Słowem, nigdy dość przypominania, że chrześcijaństwo nie głosi mitu o Jezusie Chrystusie, który można by zależnie od pojawiających się potrzeb przerabiać i dostosowywać do takich lub innych upodobań. My wierzymy w Chrystusa, który jest Drogą, Prawdą i Życiem.

¹ Rzetelny opis tych zarzutów znaleźć można w książce: O. Betz i R. Riesner, *Jezus, Qumran i Watykan. Kulisy Trzeciej Bitwy o Zwoje znad Morza Martwego*, The Enigma Press, Kraków 1996.

Jeżeli ktoś sądzi, że to nieprawda, niech od Kościoła odejdzie i niech nie udaje chrześcijanina. Jeżeli ktoś sądzi, że naiwnością i głupotą jest wierzyć w Chrystusa naprawdę, chętnie przyznajmy mu rację: tak, my jesteśmy tacy właśnie głupi i naiwni, że w Chrystusa, który jest Bogiem prawdziwym i Zbawicielem wszystkich ludzi, wierzymy naprawdę. I tym właśnie jest Kościół – wspólnotą tych, którzy w Chrystusa starają się wierzyć naprawdę.

8. Kościół darem Chrystusa

Jak jednak pogodzić historyczną partykularność Jezusa z Jego uniwersalnością zbawczą? Bo jeżeli wierzymy, że jest On Zbawicielem wszystkich ludzi, to przecież nie sposób nie zdawać sobie sprawy z tego, że podczas swojego doczesnego przebywania z nami spotkał się On bezpośrednio tylko ze znikomą częścią ludzi swego pokolenia, a przecież ludzkość, której jest On Zbawicielem, to wiele następujących po sobie pokoleń!

Właśnie dar Kościoła stanowi nieustanne zaproszenie Jezusa, skierowane do ludzi wszystkich pokoleń i do każdego poszczególnego człowieka, ażeby przyjąć Go jako Boskiego Nauczyciela i Zbawcę. Jezus wyraźnie mówił o tym, że chce nas Kościołem obdarzyć (Mt 16, 18). W tym też celu wybrał dwunastu apostołów, aby – podobnie jak dwunastu synów Jakuba dało początek ludowi Przymierza Pierwszego – dali początek Jego Kościołowi.

Zostawił Jezus swojemu Kościołowi chrzest (Mt 28, 19), zostawił moc odpuszczania grzechów (J 20, 22n) oraz dar Eucharystii (Mt 26, 26-28). Obiecał ponadto, że sam Duch Święty będzie czuwał nad tym, żeby w Kościele była głoszona autentyczna Jego nauka (J 14, 26; por. Łk 16, 10; Mt 16, 19; 18, 18; 1 Tm 3, 15).

Otóż warto sobie uprzytomnić, że dzięki darowi Kościoła nasza jedność z Jezusem i możliwości spotkania z Nim są dziś niewyobrażalnie głębsze niż te, jakie mieli nawet sami apostołowie, kiedy żyli z Nim na co dzień i mieli możliwość bezpośredniego przebywania z Nim. Apostołowie mogli „jedynie” być w Jego obecności, słuchać Go, zadawać Mu pytania, być świadkami Jego postępowania i Jego cudów.

Nasze możliwości zjednoczenia z Jezusem i czerpania z Niego są nieporównanie większe. Spróbujmy to zobaczyć w świetle tajemniczych Jego słów: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16, 7).

Dlaczego odejście Jezusa było warunkiem posłania Ducha Świętego? Bo dopóki Jezus historycznie był z nami, orędzie zbawienia było dopiero przekazywane, nie zostało jeszcze przekazane do końca. Jako Człowiek, był On wtedy jednym z nas. Odszedł od nas po dopełnieniu naszego Odkupienia i przygotowaniu swoich uczniów, których wybrał, żeby byli zaczątkiem Kościoła, na przyjęcie Ducha Świętego. Teraz – mocą tegoż Ducha, którego On nam posyła

– możemy się z Nim spotykać niewyobrażalnie głębiej niż jako z jednym z nas. Spotykając się z Nim w Duchu Świętym, jednoczymy się z Nim – rzecz jasna, na razie tylko zaczątkowo – na wzór jedności Osób Boskich. Możemy nawet spożywać Jego Ciało i poniekąd przemieniać się w Niego. Przychodząc do nas, On ogarnia nas całych, tak że my stajemy się coraz więcej jedno z Nim, tak jak to zapisał apostoł Paweł: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

Wszystko to jest możliwe dlatego i tylko dlatego, że Jezus naprawdę jest równym swojemu Przedwiecznemu Ojcu Synem Bożym, a stawszy się naszym Zbawicielem, ma moc spotykać się z nami na takim poziomie bliskości i intymności, jaki na tej ziemi jest absolutnie niemożliwy nawet w relacjach między najbardziej oddanymi sobie przyjaciółmi.

To zaś, że jest On Zbawicielem również tych wszystkich pokoleń, które żyły przed Jego ludzkim urodzeniem, wyznajemy w artykule wiary o Jego zstąpieniu do otchłani. Ostatni sobór przypomina naukę ojców, że istotną konsekwencją uniwersalności zbawczej Chrystusa Pana jest uniwersalność Kościoła: mianowicie w Dniu wypełnienia dziejów „wszyscy sprawiedliwi, poczynając od Adama, «od Abła sprawiedliwego aż po ostatniego wybranego», zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca” (KK 2).

9. Chrystus obdarzył nas Kościołem, ale którym?

Istnieje powszechna zgoda teologów chrześcijańskich co do tego, że Chrystus Pan założył jeden jedyny Kościół. Wskazują na to zwłaszcza biblijne symbole Kościoła jako Ciała Chrystusa i jako Jego Ukochanej. Chrystus Pan niewątpliwie ma tylko jedno Ciało i tylko jedną Ukochaną. Rozbieżności zaczynają się dopiero w obliczu pytania: gdzie jest ten jedyny Kościół Chrystusowy?

Teologowie protestanccy szukają, biorąc z grubsza, odpowiedzi na to pytanie w dwóch kierunkach. Jeden Kościół Chrystusowy – to pierwsza grupa odpowiedzi – istnieje w wielu gałęziach, tzn. w wielu wyznaniach. Na przykład w połowie XIX wieku pojawiła się w Anglii doktryna o trzech gałęziach Kościoła Chrystusowego, odrzucona przez Stolicę Apostolską w dekretach z roku 1864 i 1865 (Denz 2886). Wydaje się, że doktryna wielu gałęzi nieuchronnie implikuje relatywizm prawdy objawionej.

Druga grupa odpowiedzi na powyższe pytanie zmierza w kierunku rezygnacji ze wskazywania konkretnych wspólnot religijnych: jeden jedyny Kościół Chrystusowy znajduje się dopiero w trakcie budowy i jest zasadniczo niewidzialny; ujawni się on widzialnie i ostatecznie dopiero w Dniu chwalebnego przyjścia Chrystusa. Jednak nie sposób nie zauważyć, że Chrystus Pan nie taki Kościół założył. Zbawiciel niewątpliwie chciał, ażeby Jego Kościół był również widzialny – przecież wyznaczył mu konkretnych apostołów, zostawił swoje słowo, obdarzył sakramentami.

Zastrzeżenia budzi również doktryna, jakoby ten jedyny Kościół Chrystusowy realizował się w jakimś konkretnym – w tym oto i tylko w tym Kościele. W starożytności tak sądzili o sobie donatyści, w połowie XX wieku błąd ten głosili niektórzy katolicki teologowie amerykańscy, za co zostali stanowczo przywołani do porządku przez Stolicę Apostolską (Denz 3866-3873). Jak się wydaje, dzisiaj błąd ten można spotkać u niektórych teologów prawosławnych.

Warto przypomnieć, jak błędowi temu przeciwstawiał się św. Augustyn (+430). Jego polemika z donatystami znakomicie pokazuje różnicę między katolickim rozumieniem Kościoła a rygorystycznymi ujęciami tych wyznań chrześcijańskich, które kościelność przyznają tylko i wyłącznie samym sobie. Wiara katolicka, owszem, jeden jedyny Kościół Chrystusa rozpoznaje w apostołskim i katolickim Kościele, zgromadzonym wokół biskupa Rzymu jako następcy Piotra, zarazem jednak nie odmawia innym wspólnotom wierzących w Chrystusa realnego udziału w tej jedynie prawdziwej kościelności. Wypowiedź Augustyna pochodzi z „Objaśnienia 3 Psalmu 32, 29”:

„Chcą czy nie chcą, są naszymi braćmi. Wtedy przestaliby być naszymi braćmi, gdyby przestali odmawiać «Ojcze nasz». Mówią: Nie jesteście naszymi braćmi, nazywają nas poganami. Dlatego też chcą nas ponownie chrzcić, twierdzą, że nie mamy tego, co oni dają. Z tego wynika ich błąd, iż zaprzeczają, że jesteśmy ich braćmi. My ich chrztu nie powtarzamy. Otóż oni, nie uznając naszego chrztu, zaprzeczają, że jesteśmy ich braćmi. My zaś nie powtarzając ich chrztu, ale uznając własny, mówimy do nich: Braćmi naszymi jesteście. Oni twierdzą: Odejdźcie od nas, nie mamy z wami nic wspólnego. A właśnie, że mamy z wami coś wspólnego: wyznajemy jednego Chrystusa, w jednym ciele, pod jedną głową powinniśmy być. Dlaczego, odpowie [donatysta], szukasz mnie, jeśli zginąłem? Nie szukałbym, gdybyś nie zginął. Skoro zginąłem – odpowie – jak mogę być twoim bratem? Bo chcę usłyszeć o tobie słowa: Brat twój był umarł, a ożył; zaginął i odnalazł się (Łk 15, 24.32). Zaklinamy więc was, bracia, przez same wnętrze miłości, której mleko pijemy, której chlebem się karmimy, przez Chrystusa Pana naszego, przez Jego łagodność”.

Dokładnie tak samo mówił o jednym Kościele Chrystusa ostatni sobór. Najpierw przypominał, że „jeden Kościół Chrystusowy (...) trwa w Kościele katolickim, rządzonego przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie” (KK 8). Następnie zaś przedstawił naukę o kolejnych kręgach przynależności do Kościoła (KK 13-16). Słowem, te dwie prawdy, że Kościół katolicki jest tym Kościołem, którym obdarzył nas Chrystus, oraz że jakieś formy przynależności do jedynego Kościoła Chrystusowego dostępne są wszystkim ludziom, nawet tym, którzy Chrystusa Pana nie poznali po imieniu – wyznajemy jako jednocześnie prawdziwe i wzajemnie się objaśniające.

10. Czym Kościół jest i czym nie jest?

Stoimy dzisiaj wobec wielkiej pokusy, żeby Kościół traktować jako instytucję usług religijnych, a więc zapominając o tym, że jest on darem Chrystusa. Samo pojawienie się takiej pokusy nie powinno dziwić. Liczne instytucje usługowe istotnie współtworzą dzisiejsze życie społeczne. Bardzo wielu spośród nas pracuje w takich instytucjach, wszyscy z rozmaitych usług korzystamy. Cienimy sobie te instytucje usługowe, które starają się należycie zaspokoić nasze potrzeby. Krytykujemy usługi wykonywane po partacku i bez troski o klienta.

W tej sytuacji pokusa patrzenia na Kościół jako na instytucję, w której możemy zaspokoić swoje religijne potrzeby, wydaje się dość naturalna. Ale też właśnie dlatego jest to pokusa bardzo niebezpieczna. Wobec instytucji usługowej klient jest kimś z zewnątrz, nawet jeśli jej usługi całkowicie go zadowolają i korzysta z nich stale. Dystans wobec instytucji pogłębia się, jeśli usługi świadczone są byle jak, albo jeśli instytucja konkurencyjna potrafi lepiej obsłużyć danego klienta.

Trzeba to sobie wyraźnie uświadomić, że niejedynemu katolik porzuca dzisiaj praktyki religijne, albo nawet odchodzi od Kościoła w kierunku innych wspólnot wyznaniowych, bo się zraził do Kościoła jako do instytucji usługowej: natrafił na nieodpowiadających mu księży, nie widział miejsca dla siebie w anonimowym tłumie niedzielnej Mszy św., denerwował go poziom kazań.

Owszem, sprawa to ogromnej wagi, ażeby księża dobrze i z miłością do ludzi wypełniali swoją posługę duszpasterską, zaś we wspólnocie parafialnej, ażeby rozwijał się duch prawdziwego braterstwa. Niemniej nie wolno patrzeć na Kościół jako na instytucję zajmującą się zaspokajaniem potrzeb religijnych. W sytuacji, kiedy ludzie zadowoleni są z poziomu „usług kościelnych”, grzech ten objawia się typowo konsumenckim stosunkiem do Kościoła, niepoczuciwaniem się do aktywnego uczestnictwa w konkretnych problemach Kościoła, ustawianiem się wobec Kościoła w pozycji, nawet jeśli życzliwego, to zewnętrznego obserwatora.

To dlatego tak nam w naszych kościołach nieraz obco i anonimowo. Bo jeśli ktoś chce w Kościele przede wszystkim zaspokoić swoje potrzeby religijne, trudno się dziwić temu, że czuje się w nim tak, jak się ludzie zazwyczaj czują w instytucjach usługowych. Żeby poczuć się w Kościele domownikiem, trzeba widzieć w nim swój duchowy dom, przejmować się jego sprawami, chcieć dzielić się swoją wiarą z innymi, znajdować się w autentycznych relacjach wiary przynajmniej z kilkorgiem ludzi.

Zauważmy jeszcze, że to o wiele za mało powiedzieć, iż Kościół to tylko biskupi i księża, bo Kościołem jesteśmy wszyscy wierzący w Chrystusa. Kościół to coś więcej nawet niż ta wspólnota poprzez wszystkie pokolenia, o której mówił ostatni sobór w KK 2. Chyba najpełniej przedstawiony jest Kościół w Hbr 12, 22-24: „przystąpiliście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jerozalemem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do

Kościola pierwородnych, którzy są zapisani w niebiosach, do Boga, który sędzi wszystkich, do duchów sprawiedliwych, które już doszły do celu, do Pośrednika Nowego Testamentu – Jezusa, do pokropienia krwią, która przemawia mocniej niż [krew] Abła”.

Kościół w tym jeszcze sensie jest transcendentny wobec nas jako wspólnoty wierzących, że jest Matką, która urodziła nas dla Chrystusa i przygotowuje nas do życia wiecznego (Ga 4, 26). Co więcej, również my sami, jako członkowie Kościoła, jesteśmy wezwani do udziału w jego macierzyństwie, do udziału w rodzeniu dla Chrystusa coraz to nowych Jego wyznawców. Pan Jezus powiedział nawet, że kto pełni wolę Bożą, ten dla Niego jest nie tylko bratem lub siostrą, ale nawet matką (Mk 3, 35). Ojcowie Kościoła, objaśniając tę wypowiedź Jezusa, mówili o różnicy między wiarą niedojrzałą i dojrzałą: każdy, kto pełni wolę Bożą, jest bratem lub siostrą Pana Jezusa, ale nie każdy jest Jego matką. Matką Chrystusa są tylko ci, którzy realnie przyczyniają się do tego, że On rodzi się w duszach coraz to nowych ludzi.

11. Pytanie o zło w Kościele

Szczególnie trudnym problemem, przed którym stają wierzący kolejnych pokoleń, jest pytanie o zło w Kościele. Istota tego problemu wydaje się następująca: Kościół, lud Boży, jest miejscem szczególnej obecności Boga wśród ludzi, obecności potężnej i zbawiającej. Lecz oto rzeczywistość wydaje się temu przeczyć; my swoimi grzechami jakby przymuszamy Boga do wycofania swojej obecności.

Złem w Kościele jest cała różnorodność sytuacji, w których przeszkadzamy Bogu w okazywaniu Jego potężnej miłości wobec nas. Łatwo jest z pozycji zewnętrznej krytykować inkwizycję albo zmaterializowanie księży. Ale wielkim złem wyrządzonym Kościołowi jest również każdy nasz grzech ciężki, każde trwanie w nałogu i każde podeptanie świętości małżeństwa, każda nasza obojętność na człowieka potrzebującego i każde rozsiewanie niezgody. Bo wystawiamy w ten sposób fałszywe świadectwo Chrystusowi, jakoby nie dotrzymał swojej obietnicy, że będzie w swoim Kościele po wszystkie dni aż do skończenia świata, albo jakoby był za słaby na to, żeby rozlać w naszych wnętrzach prawdziwą miłość.

Przypatrzmy się konkretnej, banalnej sytuacji. Oto w jakiejś kancelarii parafialnej interesanci załatwiani są bezdusznie, a nawet niegrzecznie, toteż wychodzą z niej oburzeni na to, że w urzędach kościelnych ludzie traktowani są tak samo, jeśli nie gorzej niż w urzędach świeckich. To jasne, że nie chodzi o to, ażeby ludzie prowadzący kancelarie parafialne oraz korzystający z ich usług byli na tyle dobrze wychowani, aby potrafili pod maską uprzejmości ukryć wzajemną obojętność wobec siebie. Taka kultura, chociaż ułatwia życie, nie

przemienia serc i nie czyni świata lepszym, a może nawet utrwała niehumanizm naszych wzajemnych relacji.

Zatem, jeśli ja wierzę, że Kościół jest dziełem Bożym, a nie tylko jedną więcej czysto ludzką instytucją, to wierzę, że Bóg chce i potrafi tak nas przemieniać, abyśmy naprawdę wzajemnie się miłowali. Jeśli więc pracuję w parafialnej kancelarii, poczytuję to sobie za wielki dar Boży, że zostałem postawiony w takim miejscu, w którym tak często mogę pomóc drugiemu człowiekowi w jego drodze do Boga. Jeśli z kolei zdarzyło się, że jako interesant zostałem w urzędzie kościelnym potraktowany bezdusznie, pierwszą moją reakcją nie będzie potępienie czy oburzenie, ale ból, że takie rzeczy dzieją się właśnie w Kościele, właśnie tam, gdzie powinno być najwięcej bezinteresownej miłości. Taką postawą przynajmniej nie dokładam następnego grzechu braku miłości, którym tak łatwo człowiek odwzajemnia doznany urazę. Często zaś miłość potrafi mi podpowiedzieć jakieś pozytywne działanie na rzecz uzdrowienia tej gorszącej sytuacji, że w Kościele człowiek bywa traktowany nie w duchu miłości.

Każdy z nas może przeżyć chwilę, w której poczuje dotkliwie brak miłości w Kościele. Koniecznie jednak powinienem (w sensie: każdy z nas powinien) zauważyć, że pytanie o zło w Kościele jest skierowane przede wszystkim do mnie samego. Bo dopóki mój brak miłości spotykał się z cudzą miłością, nawet nie zauważałem tego, że w Kościele umiem raczej dobro brać niż je dawać. Dopiero kiedy mój brak miłości spotkał się z podobną postawą z drugiej strony, zauważam, jak mało wśród nas miłości. Ale nawet wtedy zauważyłem brak miłości nie u siebie, tylko u tego drugiego.

Wydaje się, że najistotniejsza odpowiedź na pytanie o zło w Kościele jest następująca: Kościół jest miejscem potężnej obecności Bożej wśród ludzi. Ale potęga Pana Jezusa jest pełna pokory. Dzieło największej swojej potęgi wykonał On na krzyżu. Wprawdzie został na nim zabity, niemniej jednak Jego miłość okazała się większa niż cała skierowana przeciwko Niemu nienawiść i potężniejsza niż cały grzech świata. Również dzisiaj Chrystus Pan jest potężny w sposób pokorny. Nie obiecuje nam, że Kościół będzie rajem wzajemnej miłości. Obiecuje natomiast, że napełni swoją miłością serce moje i twoje, i że będziemy mogli promieniować miłością na innych, jeśli tylko będziemy się naprawdę otwierali na Jego obecność. Królestwo Boże zaczyna się w sercu człowieka. A jeśli się przed nim zamykam, nie zauważę go nawet tam, gdzie ono autentycznie istnieje i działa.

Ks. Ryszard Kamiński

Katolicki Uniwersytet Lubelski

PRIORYTETOWE KIERUNKI PRACY DUSZPASTERSKIEJ KOŚCIOŁA W POLSCE

PRIORITIES FOR PASTORAL WORK OF THE CHURCH IN POLAND

This article shows rules for pastoral work that have never been questioned along with challenges in pastoral ministry typical of Poland. Polish pastoral care needs to face the challenges that come with pluralism and democracy. Current political changes are accompanied by a number of negative phenomena, such as unemployment or a deep split between professed faith and actual opinions or behavior in social and personal lives of Catholics. The pastoral care of the 21st century needs to be diversified in terms of its directions, forms, and methods. Today the pastoral care of the family should be seen as a priority. There is an urgent need for promoting and preparing Catholics for participation in the public life. Pastoral care should encourage, affirm, and perfect a greater sensitivity towards charities. The devotion to Mary should be cherished and developed in order to deepen the Polish Marian devotion.

W realizacji duszpasterstwa Kościół kieruje się zasadami zawartymi w Objawieniu Bożym i tradycji chrześcijańskiej. Wymagają one jednak ciągłej aktualizacji i konfrontacji z teraźniejszością i znakami czasu (por. KDK 11). Każdorazowa sytuacja, w której realizowane jest duszpasterstwo, nie jest przypadkiem, ale przewidzianą przez Opatrzność Bożą sytuacją.

Duszpasterstwo XXI wieku musi brać pod uwagę powyższe wyznaczniki, jeśli chce prowadzić ludzi do spotkania z Bogiem w wierze i miłości.

1. Niezmienne zasady duszpasterstwa

Istnieją zasady duszpasterstwa niekwestionowane w żadnym okresie czasu. Nie ulegają one zmianom pod wpływem żadnych przemian. Wywodzą się one, albo mają oparcie w Objawieniu i Tradycji chrześcijańskiej. Stanowią podstawę każdej koncepcji duszpasterstwa.

Fundamentem każdej działalności duszpasterskiej jest Chrystus (NMI 15). Dlatego Jan Paweł II zalecał wszystkim, którzy są związani z działalnością duszpasterską, aby „kontemplowali i wpatrywali się w oblicze Chrystusa” (NMI 16). „Perspektywa, w którą winna być wpisana działalność duszpasterska jest – według Jana Pawła II – perspektywą świętości” (NMI 30). Ona powinna być fundamentem każdego programu duszpasterskiego. Według Papieża „życie kościelnej wspólnoty i chrześcijańskich rodzin powinno zmierzać w tym kierunku”. Jan Paweł II uważał też, że na drodze świętości trzeba „łączyć całe bogactwo propozycji dostępnych dla wszystkich z tradycyjnymi formami pomocy indywidualnej i grupowej, oraz z nowszymi formami udostępnianymi przez stowarzyszenia i ruchy uznane przez Kościół” (NMI 31).

Prototypem duszpasterstwa jest działalność zbawcza Chrystusa. Z działalności zbawczej Chrystusa wywodzi duszpasterstwo swoją strukturę. Dlatego duszpasterstwo jest podporządkowane Chrystusowi uwielbionemu i wobec Jego zbawczej działalności powinno zawsze pełnić funkcję służebną. W tym sensie nie można mówić o duszpasterstwie bez Chrystusa, ale nie należy mówić też o Chrystusie – Wcielonym Synu Bożym, nie wspominając o Bogu Ojcu, od którego pochodzi Syn Boży, oraz o Kościele jako Jego dziele. Nie można mówić o duszpasterstwie bez Ducha Świętego, który został dany Kościołowi i w którym aktywnie działa. W ten sposób z podstawami chrystologicznymi duszpasterstwa wiążą się ściśle podstawy pneumatologiczne i eklezjologiczne, a także historiozbawcze i mariologiczne. Wszystkie razem stanowią trwałe fundament każdego duszpasterstwa. Dlatego program duszpasterski powinien być oparty na podstawach teologicznych, zawarty w Ewangelii i Tradycji i skupiony wokół Chrystusa, „którego mamy poznawać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię (...). Program taki nie zmienia się mimo upływu czasu i ewolucji kultur, chociaż bierze pod uwagę epokę i kulturę” (NMI 29).

Ale jak stwierdza Jan Paweł II: „w ramach wyznaczonych przez uniwersalne niepodważalne zasady jedyny program Ewangelii musi się nadal ucieleśniać (...) w historycznej rzeczywistości każdej wspólnoty kościelnej” (NMI 29). Nauczanie Jana Pawła II i Benedykta XVI nakreśla ramy do opracowania strategii i kierunków pracy duszpasterskiej.

Jednakże duszpasterstwo, które nie chce być zawieszone w próżni, ale chce tkwić w realiach współczesnego życia, musi być skierowane na dzisiejszego człowieka, na jego potrzeby i oczekiwania. Oznacza to, że duszpasterstwo po-

winno uwzględniać nie tylko zasady mające oparcie w Objawieniu i Tradycji chrześcijańskiej, ale także korzenie historyczne i podstawowe uwarunkowania ludzkiego życia. W kontekście takiego rozeznania duszpasterstwo może poszukiwać odpowiednich metod i form, aby dotrzeć skutecznie do dzisiejszych ludzi z posługą Kościoła. Koncepcja duszpasterstwa, adekwatna do dzisiejszych wyzwań czasu, wymaga oparcia się na możliwie najlepszym zrozumieniu potrzeb egzystencjalnych i duchowych dzisiejszych ludzi. One to w szczególny sposób ich charakteryzują i wywierają wpływ na ich życie.

2. Polskie uwarunkowania duszpasterstwa

Kościół w Polsce ma duszpasterskie problemy z jednej strony podobne do tych istniejących w innych krajach, z drugiej strony ma swoje własne problemy, nieistniejące gdzie indziej, albo w takiej skali, jak w Polsce. Ta kształtująca się w ciągu wieków polska specyfika, to ścisły związek Kościoła z Narodem, przepojenie kultury narodowej wartościami chrześcijańskimi, wspólne przeżywanie wzlotów i upadków narodowych, wzajemne podtrzymywanie się w czasach trudnych i krytycznych. Łącząc się z Narodem, a nie z państwem, Kościół bronił zasad chrześcijańskich w życiu społecznym, występował w obronie praw człowieka i kształtował ideały i dążenia narodowe starając się ułatwić ich realizację. Stąd katolicyzm polski był w swoim istotnym profilu kulturowy i światopoglądowy. Nie był on nastawiony na utrwalanie istniejącego stanu rzeczy, ale był dążeniowy i dynamiczny. W opracowywaniu strategii duszpasterstwa na XXI wiek należy liczyć się ze wspomnianą specyfiką historyczną Kościoła w Polsce.

Trzeba również uwzględniać wyznaczniki związane z duchem czasu. Według papieża Jana Pawła II „nasze polskie znaki czasu uległy wyraźnemu przesunięciu wraz z załamaniem się systemu marksistowskiego, który warunkował świadomość i postawy ludzi w naszym kraju. W poprzednim układzie (...) Kościół stwarzał przestrzeń, w której człowiek i naród mógł bronić swoich praw (...). W tej chwili musi znaleźć się w Kościele przestrzeń do obrony poniekąd przed samym sobą: przed złym użyciem swojej wolności, przed zmarnowaniem wielkiej historycznej szansy dla narodu. O ile sytuacja dawniejsza zyskiwała Kościołowi ogólne uznanie (...), to natomiast w sytuacji obecnej na takie uznanie (...) nie może liczyć”¹.

Dzisiaj Kościół w Polsce nie musi bronić swego prawa do istnienia, jak w okresie komunizmu. Musi jednak odpowiedzieć na wyzwania obecnego czasu. Wyzwaniem dla duszpasterstwa jest spotkanie z pluralizmem i demokracją. W obecnych warunkach nie jest najważniejsze przedstawienie gospodarki

¹ Jan Paweł II, *Oto otwiera się nowy rozdział w planach Opatrzności. Spotkanie z Episkopatem Polski*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), (12)1991, nr 3, s. 42.

państwowej na rynkową, ale to, że człowiek został poddany prawom tych przeobrażeń, że zmienia się jego wnętrze oraz religijne i moralne aspiracje².

Znakiem czasu jest życie Polaków demokracji i w społeczeństwie pluralistycznym, które nie faworyzuje przekazu chrześcijaństwa, ale utwierdza własne wartości, normy i style życia, które są neutralne lub wrogie doktrynie chrześcijańskiej. Religia emigrując z niektórych zakresów życia społecznego, traci jednocześnie na publicznym znaczeniu. Sytuacja ta powoduje utratę wielu funkcji realizowanych dotąd przez Kościół i skoncentrowanie się na funkcjach ściśle religijnych. Z drugiej strony możliwość dokonywania wyboru, relatywizm wartości i norm, indywidualizm moralny oraz przynależność do wielu grup społecznych wywierają wpływ na mentalność i osobowość ludzi. W sytuacji wpływania na ludzi różnych poglądów i sprzecznych nieraz ideologii, bez przeszkód kształtuje się nowa świadomość i potrzeby ludzi, związane z nowymi wzorami myślenia i działania. Sytuacja ta jest ważnym wyzwaniem dla dzisiejszego duszpasterstwa³. Obecnie dokonującym się przemianom towarzyszy zespół często negatywnych zjawisk. Należy do nich pozostająca w spadku po komunizmie arogancja i korupcja elit rządzących, uporczywe trzymanie się PRL-owskich schematów mentalnych z małym retuszem oraz zbyt długie niepodjęcie próby odcięcia się od PRL, brak pełnego upodmiotowienia całego społeczeństwa, bałagan prawny i administracyjny. W sferze duchowej przez wiele lat zbyt słabo nawiązywano więzi z dziedzictwem przeszłości, tradycją i historią Polski.

Znakiem czasu i duszpasterskim wyzwaniem jest także bezrobocie. W Polsce bezrobocie jest najwyższe w Unii Europejskiej i przybrało rozmiary klęski społecznej. Był to m.in. efekt rozwiązywania w Polsce spraw ekonomicznych bez uwzględniania racji etycznych. Wykazano zbyt mało troski o wprowadzenie koniecznych osłon socjalnych dla osób dotkniętych skutkami szczególnie bezrobocia strukturalnego, wywołanego zbyt szybkim przejściem od gospodarki państwowej sterowanej odgórnie do gospodarki wolnorynkowej. Skutki bezrobocia są tragiczne, zarówno dla osób pozbawionych pracy, jak również dla ich rodzin. Bezrobocie jest groźnym czynnikiem dezintegracji rodziny. Niesie ono też negatywne skutki dla społeczeństwa⁴. Osoby przez długi czas bezrobotne dręczy kompleks niższości, poczucie lęku i doznanej niesprawiedliwości. Z kolei kompleks niższości i doznane upokorzenia rodzą potrzebę ukazania swojej siły i możliwości w skrajny sposób przez agresję i przestępczość. W tym znaczeniu bezrobocie ma realny wpływ na rozwój zjawisk patologicznych w rodzinie i społeczeństwie, a zwłaszcza przestępstwa gospodarcze, napady, kradzieże, rozboje

oraz przemoc w rodzinie. Bezrobocie ukazuje się też jako jedna z przyczyn ogólnego pogorszenia się zdrowia Polaków i przedwczesnej śmiertelności⁵.

Jednym ze znaków czasu, od którego odczytania i interpretacji nie wolno uchylać się, są konsekwencje wejścia Polski do Unii Europejskiej. Są to dla życia społecznego, kulturalnego i religijnego ludzi konsekwencje tak pozytywne, jak i negatywne.

Innym ważnym znakiem czasu dla Kościoła katolickiego w Polsce, który wydaje się, że dotąd jest niedostatecznie dowartościowany, jest II Polski Synod Plenarny. On ma wyznaczać kierunki działalności Kościoła w Polsce.

Negatywnym znakiem czasu w Polsce wydaje się być głęboki rozdziew między deklarowaną wiarą a wyrażanymi opiniami i rzeczywistym zachowaniem w życiu osobistym i społecznym katolików. Mimo wysokich wskaźników autodeklaracji wiary i praktyk religijnych, istnieje znaczna rozbieżność między autodeklaracjami a życiem codziennym. Świadczy o tym brak konsekwencji w akceptowaniu dogmatów wiary i norm moralnych. Podstawową tendencję przemian religijności stanowi selektywność. Znaczna część społeczeństwa optuje za wartościami charakterystycznymi dla zsekularyzowanego świata. Preferowane przez nią wartości są ukierunkowane przede wszystkim na kształtowanie indywidualnego stylu życia, według własnych opcji i preferencji. Wartości, które reprezentuje Kościół katolicki, nie są podzielane przez pewien procent Polaków. Odchodzą oni od wartości tradycyjnych w kierunku wartości nowoczesnych (np. wolność, kreatywność, konkurencja). Dotyczy to zwłaszcza ludzi młodych relatywizujących wartości tradycyjne i przyjmujących w ich miejsce wartości nowoczesne. W obecnej sytuacji duszpasterstwo w Polsce powinno priorytetowo traktować przekazywanie wartości podstawowych i dawanie świadectwa prawdzie, wolności i miłości.

3. Zasady ogólne duszpasterstwa

Duszpasterstwo XXI wieku powinno zawierać całość posłannictwa religijnego jak i uwzględniać potrzeby i problemy konkretnych ludzi. W tym sensie adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* poucza, że ewangelizacja „nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie zachodzi między Ewangelią a konkretnym życiem człowieka” (EN 29)⁶. Te uwarunkowania życia człowieka determinują przyjęcie określonego modelu duszpasterstwa. Na początku XXI wieku jest to model „nowej ewangelizacji”, która wymaga nowej gorliwości, nowych metod i nowego sposobu głoszenia i świadectwa Ewangelii.

² R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 10.

³ Tenże, *Wyzwania duszpasterskie okresu przejścia od totalitaryzmu do demokracji*, RT KUL (44)1997, nr 6, s. 96.

⁴ B. Mierzwinski, *Kościół wobec problemu bezrobocia*, Żabki 2004, s. 50-51.

⁵ Tamże, s. 80-82.

⁶ W. Piwowarski, *Zasadnicze problemy Kościoła współczesnego warunkujące kierunki prac duszpasterskich w najbliższych latach*, [w:] *Komisja Episkopatu Polski do spraw duszpasterstwa ogólnego*, Warszawa 1986, s. 61-62.

Drugi Polski Synod Plenarny określa priorytety „nowej ewangelizacji”: rodzina i wychowanie młodego pokolenia, służba człowiekowi, formacja sumień i kształtowanie ładu moralnego, przepajanie kultury wartościami Ewangelii, zadania ekumeniczne i dialog międzyreligijny, krzewienie katolickiej nauki społecznej i zadania misyjne⁷.

A). Duszpasterstwo XXI wieku powinno mieć charakter integralny, obejmujący zarówno odnowę życia religijnego, jak i reformę struktur duszpasterskich. Łączenie obu tych elementów jest konieczne dla skuteczności oddziaływania duszpasterskiego w środowisku. Dlatego duszpasterstwo naszych czasów nie może ograniczać się tylko do akcji duszpasterskiej, zwłaszcza akcji cząstkowych, związanych z jedną funkcją Kościoła (nauczycielska, kapłańska, pasterska), ale zgodnie z postanowieniami II Polskiego Synodu Plenarnego musi być nową ewangelizacją, która obejmuje całą działalność Kościoła i wszystkie środowiska.

B). Kościół w Polsce, w przeciwieństwie do wielu krajów Europy Zachodniej, zachował charakter „Kościół ludowy”. Dlatego, jak stwierdza dokument końcowy II Polskiego Synodu Plenarnego, „Kościół, odpowiadając na wyzwania płynące z masowego charakteru religijności polskiej, organizował tradycyjne duszpasterstwo parafialne, zorientowane na tzw. przeciętnego katolika”⁸. Ten charakter rodzinnej religijności staje obecnie wobec nowych, trudnych wyzwań demokratyzującej się Polski. Także w kontekście dokonujących się obecnie przemian istnieje nadal potrzeba rozwijania duszpasterstwa masowego, któremu jednak w kontekście wspomnianych przemian trzeba nadać nową orientację i dostosować go do wrażliwości i oczekiwań społeczeństwa. Do utrzymania masowości Kościoła, zwłaszcza w sytuacji redukcji jego zadań związanych z pełnieniem funkcji zastępczych w okresie PRL, potrzebne jest dowartościowanie i zwiększenie aktywności laikatu w Kościele.

W ramach duszpasterstwa masowego trzeba wykorzystywać możliwości do pogłębiania religijności we wszystkich jej podstawowych parametrach. Istotne jest całościowe pogłębianie religijności, a nie tylko jednego, czy niektórych jej aspektów. Taka działalność wymaga rozeznania w modelu religijności, tak w jej elementach tradycyjnych, jak i nowych (posoborowych), których rozwijanie będzie prowadzić do kształtowania katolików świadomych i zaangażowanych. Równoległe z duszpasterstwem masowym trzeba rozwijać duszpasterstwo wspólnotowe i indywidualne, parafialne i ponadparafialne⁹.

C). Jakość posługi duszpasterskiej zależy w bardzo dużym stopniu od podmiotu duszpasterstwa, który tworzą duchowni i świeccy w zróżnicowanym stopniu i zakresie. Dzisiejsze czasy wymagają realizacji soborowej wizji duszpasterza

⁷ II Polski Synod Plenarny, *Potrzeba i zadania „nowej ewangelizacji”*, nr 51-59, s. 24-27.

⁸ Tamże, nr 23, s. 17.

⁹ R. Kamiński, *Kościół wobec sekularyzacji*, [w:] *Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Program duszpasterski na rok 1998/99*, Katowice 1998, s. 127; W. Piwowarski. op. cit., s. 71.

nakreślonej w dokumentach soborowych i papieskich, zwłaszcza w *Pastores dabo vobis*. W soborowej wizji duszpasterza występują i wzajemnie przenikają się dwa aspekty: a) prezbiter jako duszpasterz kształtuje wspólnotę i jej przewodniczy; b) kapłan ma być wychowawcą w wierze, ma troszczyć się sam lub przez innych o wzrost wiary wiernych (zob. DK 6). Dlatego dokument soborowy stwierdza: „niewiele dadzą ceremonie, chociażby piękne albo stowarzyszenia chociażby kwitnące, jeśli nie są nastawione na wychowanie ludzi do osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej” (DK 6). Wynika z tego, że dzisiejszy duszpasterz musi być uwrażliwiony na wspólnotowy wymiar posługi wśród wiernych, ale także na charakter personalny. Osobisty kontakt wiernych z duszpasterzem pozwala na pogłębianie życia religijnego, odkrywanie prawdziwego obrazu Boga, a co za tym idzie zmniejszanie lęku egzystencjalnego, dowartościowanie osoby ludzkiej oraz samoakceptacji. „Oprócz ogólnego głoszenia Ewangelii – czytamy w *Evangelii nuntiandi* – staje się godne uznania prywatne głoszenie Ewangelii od osoby do osoby. Metodą taką posługiwał się bardzo często Pan. Świadczą o tym rozmowy z Nikodemem, Zacheuszem, Samarytanką (...). Nie powinno dojść do tego, aby na skutek konieczności niesienia Dobrej Nowiny do licznych rzesz ludzi zapomniano o tej formie, która dotyczy sumienia poszczególnego człowieka i porusza słowem od kogoś innego” (EN 46).

Realizowanie soborowego modelu duszpasterza wyznacza kapłanowi określone wymagania. W stosunku do współbraci ma kierować się braterstwem sakramentalnym. Na braterstwie sakramentalnym ma opierać się współpraca z biskupem i prezbiterami. Dekret o posłudze i życiu kapłanów mówi o czci, jaka powinna cechować kapłana wobec biskupa. Podstawą tej czci jest pełnia kapłaństwa, jaką posiadają biskupi. Szacunek oddawany biskupom jest docenianiem w biskupie autorytetu Chrystusa, Najwyższego Pasterza. Postawa szacunku wobec biskupa nie może mieć charakteru służalczego, ale musi być oparta na godności osoby ludzkiej. Ma to być postawa synowskiego oddania, a nie lęku, bezpośredniości, a nie uniżoności; postawa prostoty, a nie bizantyjskiej uprzejmości, postawa wolności, a nie niewolnictwa, postawa miłości i troski o dobro wspólne Kościoła, któremu służy całe prezbiterium diecezjalne.

Prezbiterzy z racji braterstwa sakramentalnego i przynależności do prezbiterium powinni ze sobą współpracować, a nie konkurować. Celem nadania większej skuteczności duszpasterzowi, Sobór poleca życie wspólne kapłanów, zwłaszcza związanych z tą samą parafią. Instytucjonalną formą braterstwa prezbiterów jest Rada Kapłańska.

Duszpasterze muszą kierować się miłością pastoralną. Miłość pastoralna wymaga od duszpasterza przyjęcia i odtworzenia w sobie kapłańskiej postawy Chrystusa, polegającej na posłusznym uznaniu wobec wiernych woli Ojca i oddaniu się powierzonemu sobie Ludowi Bożemu. W duchu miłości pastoralnej powinni uświęcać się przede wszystkim przez czynności kapłańskie (DK 13).

Takie postawienie sprawy przez Sobór jest czymś nowym w historii duchowości. Dawniej wiele podręczników ascetycznych dla kapłanów uważało działalność duszpasterską za obojętną dla ich życia wewnętrznego, a nieraz nawet za przeszkodę, bo czynności duszpasterskie wprowadzały w ich życie rozproszenie, wyrwały z przebywania sam na sam z Bogiem na modlitwie i rozmyślaniu. Miało to swoje uzasadnienie w tradycyjnym pojmowaniu wyższości życia kontemplacyjnego nad życiem czynnym. Sobór dokonał unifikacji wewnętrznego życia i zewnętrznej działalności kapłana. Funkcje sakralne powinny uświęcać kapłana, jeśli będzie je wypełniał w wewnętrznej jedności z Chrystusem, w duchu miłości Dobrego Pasterza. To samo dotyczy kapłanów, którym władza kościelna nie powierzyła czasowo żadnych obowiązków duszpasterskich, lub którzy są w chorobie lub starości i nie mogą ich sprawować. Powinni oni także jednoczyć się z Chrystusem w swojej codziennej ofierze Mszy św., pacierzach kapłańskich czy cierpieniach.

Do realizowania soborowego modelu duszpasterza potrzebna jest kapłanowi praca nad sobą, a zwłaszcza niwelowanie swego indywidualizmu, bazującego na egoizmie. Wybuchały indywidualizm, często bazujący na kompleksach, jest przeszkodą w budowaniu życia wspólnotowego wśród wiernych i prezbiterów parafialnych.

D). Duszpasterstwo XXI wieku powinna towarzyszyć świadomość, że oddziaływanie Kościoła na środowisko społeczne tylko przez instytucje religijne nie da zadowalających rezultatów, gdyż przy użyciu metod opartych na strukturach instytucjonalnych nie ma ono wpływu na szersze środowisko. We wzroście chrześcijaństwa czynniki środowiskowe są tak samo ważne, jak instytucjonalne i dlatego podstawową troską duszpasterstwa XXI wieku powinno być tworzenie środowisk chrześcijańskich, a nie tylko reforma instytucji kościelnych. Konieczne jest zrozumienie potrzeby budowania środowisk chrześcijańskich oraz zaangażowania wiernych i instytucji religijnych w ich powstawanie i wzrost. Duszpasterstwo o podejściu instytucjonalnym i zarazem środowiskowym ma szansę przewycięzania szerzącego się indywidualizmu i subiektywizmu, stanowiących podstawowe zagrożenia dla religii instytucjonalnej, a także obrony podstawowych wartości chrześcijaństwa. Takie duszpasterstwo będzie umiejętnie wiązać wartości tradycyjne z nowymi.

E). Duszpasterstwo XXI wieku powinno w większym niż dotychczas stopniu docenić szukanie wspólnotowych form przeżywania i realizowania chrześcijaństwa. Ruchy, stowarzyszenia, małe wspólnoty i grupy mają stawać się rozpowszechnioną formą przeżywania chrześcijańskiego powołania i związku z Kościołem. Jest to zarazem forma duszpasterskiej aktywności Kościoła, w której już nie sami księża, lecz wszyscy wierzący są czynni przez swoje współdziałanie z innymi przez słowo, świadectwo życia i staranie się o realizację Ewangelii w konkretnych warunkach życia. Duszpasterstwo XXI wieku powinno pro-

mować zrzeczenia religijne, zwłaszcza małe grupy nieformalne, jako miejsca modlitwy, refleksji nad Pismem Świętym, nad chrześcijańskim sposobem życia, a zarazem miejsca spotkania z drugim człowiekiem.

F). Podstawowym problemem, z którym musi spotkać się duszpasterstwo w Polsce, są konsekwencje wolnego rynku i etosu konsumpcyjnego stylu życia. Współżycie religii z demokracją jest w obecnej chwili fundamentalnym problemem, na który duszpasterstwo musi udzielić odpowiedzi. Na zachodzie Europy Kościół nie wywiązał się z tego zadania, dlatego doznał porażki w starciu z nowoczesnym etosem wolnego rynku. Dlatego duszpasterstwo w Polsce musi skutecznie odnaleźć drogę do Boga w demokracji i pluralizmie, doświadczeniu konsumizmu i relatywizmu, jakie przynoszą ze sobą demokracja i pluralizm.

G). Duszpasterstwo XXI wieku musi liczyć się ze zmianą struktury motywacyjnej wiary. U ludzi będzie narastać przeświadczenie, że oni sami kształtują rzeczywistość, w której jest coraz więcej śladów ludzkiej działalności, a coraz mniej Boga. Postawa zależności od sił przyrody ustępować będzie postawie panowania nad przyrodą dzięki rozwojowi techniki. Takie myślenie prowadzi do stepienia wrażliwości na sprawy Boga i Kościoła.

Także wrażliwość społeczeństwa pluralistycznego na sukces zawodowy i ekonomiczny angażuje nie tylko witalnie i społecznie człowieka, ale utrudnia dostęp do świata transcendentnego (zob. KDK 19). Myślenie kategoriami ekonomicznymi, nastawienie na to, co naturalne i uchwytne oraz przyjęcie za nadrzędny cel osiągnięcie sukcesu, utrudniają poznanie prawd ponadczasowych głoszonych przez Kościół.

Wspomniane zagrożenia będą nasilać się w XXI wieku i muszą je brać pod uwagę strategizy duszpasterstwa i duszpasterze terenowi.

4. Główne kierunki pracy duszpasterskiej w Polsce

A). Duszpasterstwo XXI wieku zgłasza zapotrzebowanie na zróżnicowanie duszpasterstwa w jego kierunkach, formach i metodach realizacji. Jeżeli duszpasterstwo chce dotrzeć do wszystkich ludzi z orędziem zbawienia, to pluralizm duszpasterski jest nieodzowny. Duszpasterstwo będzie skutecznie oddziaływać, jeżeli będzie umiało wcielać się z orędziem zbawienia w życie coraz bardziej różnicujących się w społeczeństwie pluralistycznym ludzi. Wiąże się z tym potrzeba poszerzenia podmiotu oddziaływania duszpasterskiego. Konieczne jest wyrwanie polskiego laikatu z bierności, aby mógł być lepiej zaangażowany w odpowiedzialność za sprawy Kościoła i świata. Duszpasterstwo jest sprawą całego Kościoła, a nie tylko urzędowych jego przedstawicieli. Duszpasterstwo XXI wieku w Polsce musi dowieść, że jest to możliwe nie tylko w wymiarze normatywnym, ale także w przykładzie na świadomość ludzką i życie codzienne chrześcijan i wspólnot religijnych.

B). Niepodważalne przez żaden proces przemian formy duszpasterstwa zwyczajnego, odnoszą się do wszystkich wiernych i służą zaspokojeniu powszechnych potrzeb religijnych wiernych. Formy duszpasterstwa zwyczajnego zmierzają bezpośrednio do osiągnięcia celów Kościoła.

Istnieją jednak potrzeby religijne nie tylko wspólne dla wszystkich wiernych, ale także inne, właściwe tylko pewnym osobom lub grupom ludzi w danym środowisku. Potrzeby te są przedmiotem duszpasterstwa nadzwyczajnego, w ramach którego istnieje duszpasterstwo specjalne i specjalistyczne.

Znaczenie duszpasterstwa nadzwyczajnego w XXI wieku będzie wzrastać, a Kościół musi wykazać wiele troski o jego rozwój. Chociaż duszpasterstwo nadzwyczajne nie może mieć priorytetu wobec wszystkich innych, bo ma ono służyć duszpasterstwu zwyczajnemu swoją pomocą, inspiracją i uzupełnieniem, to jednak życie codzienne wymuszać będzie coraz większą specjalizację w duszpasterstwie, a wraz z tym rozwój duszpasterstwa nadzwyczajnego.

C). Dotychczasowa działalność duszpasterska Kościoła koncentruje się w parafii. W okresie PRL-u, ze względu na ograniczenie wolności Kościoła było to koniecznością. Jednak parafia nie wyczerpuje wszystkich możliwości urzeczywistniania się Kościoła w warunkach społeczeństwa pluralistycznego. W obrębie parafii wyrastają zadania i potrzeby, których nie sposób rozwiązać w ramach jednej tylko parafii. Chodzi tu zwłaszcza o formy duszpasterstwa specjalistycznego, pracę społeczną i charytatywną, planowanie duszpasterskie, informację i reklamę, apostołat pracy i czasu wolnego. W XXI wieku pluralizm i specjalizacja życia, pękanie podstawowych struktur i wzorów myślenia oraz zachowania się ludzi wymagają nowych struktur pastoralnych, środków, metod i form działania. Konieczne jest dowartościowanie duszpasterstwa ponadparafialnego i otwarcie się parafii także na ponadparafialne zadania i posługi.

D). Priorytetowo w obecnym czasie powinno być traktowane duszpasterstwo rodzin. Rodzina jako naturalna społeczność stanowi podstawową komórkę życia społecznego. Bez przykładu chrześcijańskiego postępowania i świadectwa modlitwy płynącego ze strony rodziców i innych członków rodziny, nie można wyobrazić sobie poprawnej drogi dojrzewania chrześcijańskiego. Duszpasterstwo rodzin powinno służyć głębszemu przenikaniu posłannictwa rodziny chrześcijańskiej w Polsce. Należy popierać tradycyjne formy duszpasterstwa rodzin, ale korzystać też z form nowych. Należy popierać, przez różne formy oddziaływania duszpasterstwa rodzin, rozwój ruchu rodzin chrześcijańskich, gdyż może on przyczyniać się do pogłębienia chrześcijańskiego charakteru rodziny i jej apostołstwa.

E). Słabością polskiego katolicyzmu jest niedorozwój życia społecznego. Dlatego duszpasterstwo XXI wieku musi kłaść większy nacisk na kształtowanie społecznego wymiaru wiary katolickiej. Należy docenić potrzebę przyswojenia i zinterioryzowania przez katolików wartości i zasad etyczno-społecznych

i uczynienia ich własnymi oraz kierowania się nimi w życiu jednostkowym i społecznym. W zsekularyzowanym świecie zaangażowanie w to, co doczesne, winno objawiać to, co Boskie: „albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20). „Duszpasterstwo przyszłości w większym stopniu musi zachęcać katolików do działania w świecie w imieniu własnym” (KDK 76)¹⁰. Chodzi tutaj o działalność we własnym zakresie, która musi być oparta na Ewangelii i społecznym nauczaniu Kościoła. Duszpasterstwo powinno wpływać na przepajanie sfery życia społeczno-gospodarczego chrześcijańskim systemem wartości. Rozwijające się w parafiach zrzeszenia religijne oraz diecezjalne i parafialne rady duszpasterskie stwarzają warunki do zgłębienia społecznej nauki Kościoła i jej wdrażania w życie wiernych. Duszpasterstwo musi wspierać zrzeszenia religijne i rady duszpasterskie, bo one obok rodziny katolickiej są pomocą w wychowaniu społecznym katolików.

F). Pilną sprawą jest promowanie i przygotowanie katolików do udziału w życiu publicznym. Adhortacja ChL kieruje do katolików przestrożę, by nie zaniechali aktywności publicznej (CHL 42). W okresie PRL ustrój komunistyczny z założeń ideologicznych izolował katolików od zaangażowania w życie publiczne. Dlatego teraz duszpasterstwo powinno motywować i aktywizować katolików do takiej działalności. Przyczynianie się do dobra ogółu, dostrzeganie człowieka i odcinanie się od zła, powinny być głównymi cechami wyróżniającymi działalność katolika w życiu publicznym. Natomiast decyzja o zakresie i formie udziału w życiu publicznym powinna pozostać rozstrzygnięciem osobistym. Zadaniem duszpasterstwa jest promowanie przygotowania katolików do działalności publicznej. Takie przygotowanie powinno służyć poznawaniu katolickiej nauki społecznej oraz jej wskazań moralnych, potrzebnych do oceny własnej działalności i podejmowanych decyzji dotyczących życia publicznego.

G). Duszpasterstwo powinno zachęcać wiernych do większej wrażliwości charytatywnej, utwierdzać ją i doskonalić. Działalność charytatywna powinna obejmować życie i zdrowie człowieka od poczęcia aż do naturalnej śmierci, ponadto rodzinę, bezrobocie, patologie społeczne, niepełnosprawność, więziennictwo, migracje czy uchodźstwo. Zadaniem jej jest pomagać wszystkim potrzebującym niezależnie od ich wyznania i narodowości oraz uwzględniać wszechstronny rozwój człowieka.

H). Należy pielegnować i rozwijać duszpasterstwo maryjne, dążąc do pogłębienia polskiej pobożności maryjnej. Kult Matki Bożej jest głęboko zakorzeniony w tradycji polskiej. Duszpasterstwo zgodnie z zaleceniem I Polskiego Synodu Plenarnego powinno pokazywać wiele troski, aby pobożność maryjna była

¹⁰ KDK wprowadziła rozróżnienie działalności „w imieniu Kościoła” oraz „w imieniu własnym” (KDK 76). Pierwsza z nich wymaga misji Kościoła, druga może być podejmowana we własnym zakresie.

kształtowana w duchu liturgii Kościoła posoborowego i prowadziła do Ojca przez Syna w Duchu Świętym.

Zakończenie

Duszpasterstwo XXI wieku powinno pomagać, aby człowiek nie był przedmiotem dokonujących się przeobrażeń, ale miał w nich swoją podmiotowość i był celem wszystkich działań. Duszpasterstwo powinno wspierać procesy, aby ekonomia i demokracja były podporządkowane prawom ludzkiego rozwoju, a społeczeństwo żyło wartościami duchowymi, dzięki czemu będzie mogło lepiej spożytkować wartości materialne.

Duszpasterstwo, które nie chce być zawieszone w próżni, ale tkwić w realiach XXI wieku, musi być skierowane na człowieka, na jego potrzeby i oczekiwania religijno-moralne. Musi ono przyjąć ludzi takimi, jakimi oni naprawdę są. Oznacza to, że duszpasterstwo powinno uwzględniać nie tylko korzenie historyczne, ale i podstawowe uwarunkowania ludzkiego życia i na znajomości tych uwarunkowań się opierać. W kontekście takiego rozeznania duszpasterstwo będzie docierać z adekwatnymi metodami i formami duszpasterskimi do dzisiejszych ludzi ze zbawczą posługą Kościoła.

Ks. Andrzej Proniewski

Uniwersytet w Białymstoku

OSTATNIA WIECZERZA JEZUSA W KONTEKŚCIE ŻYDOWSKIEJ UCZTY PASCHALNEJ

THE LAST SUPPER OF JESUS IN THE CONTEXT OF THE JEWISH SEDER MEAL

The sacrament of Eucharist remains the source of life of every Christian. Understanding the beginnings of this sacrament, the cultural context in which it originated, as well as discovering the source of the essence of the Last Supper are an ever-present challenge to the believers who wish to receive the grace of the sacrament with an awareness of its significance. In order to explain the relationship between the Last Supper of Jesus and the Jewish Seder meal, the author has conducted an analysis of both events, which, although referring to entirely different circumstances, can nevertheless be discussed in an analogous way due to their origin. The article touches on the following questions: 1. Meal – Passover – Covenant 2. Jewish Seder meal 3. The Seder of Jesus 4. The novelty of the Passover meal.

„Święte Misterium Eucharystii” – to tytuł II rozdziału z *Konstytucji o liturgii świętej* Soboru Watykańskiego II, który wprowadza ludzi wierzących w dzieje początku sakramentu Eucharystii oraz definiuje jego istotę. Ojcowie soborowi, przypominając historię początku Eucharystii, sięgnęli do wydarzenia Wieczernika, gdzie: „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczery, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić Ofiarę Krzyża i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której

pożywamy Chrystusa, w której dusza napęła się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały¹.

1. Posiłek – Pascha – Przymierze

Ustanowienie Eucharystii w formie posiłku podczas Ostatniej Wieczerzy nie było oderwanym wydarzeniem w życiu Jezusa. „Dokonuje się ono w kontekście obrzędowej uczty, która była pamiątką wydarzenia kształtującego lud Izraela: uwolnienia z niewoli egipskiej”². W praktyce żydowskiej wspólnota stołu była znakiem solidarności i bliskości. Zasiadając do wspólnego stołu z grzesznymi ludźmi, Jezus przekazywał im dobrą nowinę o pojednaniu z Bogiem, o Jego życzliwości i miłości do wszystkich oraz o nadejściu Bożego panowania, czyli Królestwa Bożego. W przypowieściach Jezusa uczta jest uprzywilejowanym obrazem wyrażającym ostateczną wspólnotę ludzi z Bogiem i między sobą w Królestwie Bożym³.

Wśród egzegetów istnieje przekonanie, że Ostatnia Wieczerza przedstawia się jako posiłek o charakterze paschalnym. Nie wiadomo tylko, czy z historycznego punktu widzenia chodzi tu o ściśle rytualną ucztę paschalną, bądź jej antycypację, czy tylko o uroczystą, pożegnalną ucztę Jezusa z uczniami, której dopiero później z racji teologicznych lub liturgicznych nadano charakter posiłku paschalnego. Nie pojawia się zatem rozstrzygnięcie końcowe problemu, czy Ostatnia Wieczerza była wieczerzą paschalną, czy raczej była specyficznym posiłkiem, z którego później zrodziła się Eucharystia. Zdania na ten temat wśród egzegetów biblijnych są podzielone⁴.

Analiza perykop biblijnych, opowiadających o Ostatniej Wieczerzy, sugeruje dwie tradycje. Pierwsza, powołująca się na Ewangelie synoptyczne, pokazuje, iż Ostatnia Wieczerza Jezusa była hebrajską ceremonią paschalną. Natomiast Ewangelia wg św. Jana stwierdza jednoznacznie, że odbyła się ona w przeddzień święta Paschy⁵. Zakładając, że obie te tradycje nie zgadzają się ze sobą, a próby ich uzgodnienia nie dają żadnych pomyślnych wyników, akcentuje się słusznie, niezależnie od sposobu rozwiązania tego problemu, historyczno-zbawczy kontekst, w jakim się mieści Ostatnia Wieczerza. Ponadto to wszystko, co poprzedza samą Wieczerzę, co jej towarzyszy i co po niej następuje, zespala się w jakiś sposób z hebrajską ucztą paschalną. W związku z tym nie powinno się ani na chwilę zapominać o tym, iż Ostatnia Wieczerza Jezusa przebiegała w prawdziwie paschalnej atmosferze, nawet jeżeli, jak podaje Ewangelia wg św. Jana, nie była sprawowana w wieczór Paschy żydowskiej. Eucharystia czerpie

wieć swoje znaczenie z tego właśnie wydarzenia, pozostając w ścisłej relacji do obrzędowego posiłku paschalnego oraz do innych posiłków religijnych, czyli zarówno do upamiętnienia, jak i proroctwa dotyczącego ofiary Sługi Jahwe⁶.

Możemy także dostrzec jeszcze wyraźniej pewne punkty wspólne pomiędzy Wieczerzą Pana a doroczną Paschą żydowską. W obchodach Paschy żydowskiej akcent padał na rzeczywistość pamięci. Składały się one bowiem z opowiadania o Wyjściu, przeplatane hymnami i błogosławieństwami, oraz ze spożywania rytualnych pokarmów, stanowiących prawdziwą wieczerzę. W obrzędzie tym uczestniczyli wszyscy obecni jako objęci wyzwoleniem ojców. Z pamięcią łączyła się też ściśle, jako element konstytutywny, aktualna ofiara komunii⁷. Mówiąc o Pasze żydowskiej i ustanowionej przez Chrystusa Eucharystii, należy zaznaczyć, iż celem zgromadzenia eucharystycznego jest również celebrowanie wspomnienia. Liturgiczne pojęcie wspomnienia zawiera w sobie rzeczywistość uobecniania wydarzenia należącego do przeszłości. W związku z tym wspomniana Pascha Jezusa Chrystusa staje się wciąż obecna i jest początkiem dalszej historii naszego życia i życia świata⁸.

Obok pamiętki i aspektu ofiarniczego możemy wskazać na jeszcze inną analogię, a mianowicie na kategorię przymierza. Słowa Jezusa, wypowiedziane nad kielichem, oraz Jego ofiara, są obrzędem przymierza i odnoszą się wyraźnie do dawnego przymierza celebrowanego tak pieczołowicie podczas obchodów Paschy w Jerozolimie. Przymierze z Bogiem, które niegdyś Naród Wybrany zawarł na górze Synaj, było uroczyste odnawiane i świętowane w najważniejszych momentach dziejowych Izraelitów. Coroczne święto Paschy przypominało Żydom wyprowadzenie z Egiptu i wspomniane już przymierze synajskie. Godnym podkreślenia jest fakt, iż świąteczne obchody były nie tylko wspomnianiem przeszłości, ale wciąż na nowo je uobecniały⁹.

Jezus ustanawiając Eucharystię w ramach rytualnej uczty paschalnej, zaznaczył wyraźnie, że ustanowiona przez Niego Uczta ma być pamiątką Nowego Przymierza¹⁰. Eucharystia ma uobecniać paschę Jezusa i przymierze, którego On był Pośrednikiem. Wieczerza Jezusa jest więc obrzędem Przymierza realizowanego między Nim a Jego uczniami, jak też z całym Kościołem, kontynuującym zbawczą działalność Jezusa¹¹.

⁶ G. Koch, *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*. Podręcznik teologii dogmatycznej, Kraków 1999, s. 209-210.

⁷ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 172-173.

⁸ J. Charytański, *Eucharystia centrum życia chrześcijańskiego*, „Ateneum Kapłańskie”, 75(1983) 448, s. 401.

⁹ J. Kudasiewicz, *Eucharystia w życiu pierwotnego Kościoła*, [w:] *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka, A. Nowak, Lublin 1992, s. 32-33.

¹⁰ R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim. Studium teologiczno-pastoralne o integralnym rozumieniu i pełnym przeżywaniu Eucharystii*, Katowice 1984, s. 106.

¹¹ J. Miazek, *Eucharystia: ofiara – kult – obrzęd*, „Ateneum kapłańskie”, 75(1983) 448, s. 318-320.

¹ KL 47.

² Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 10.

³ W. Bołoz, *Moralne zobowiązanie Eucharystii*, „Homo Dei”, 55(1986) 3, s. 179.

⁴ M. Maliński, *Sakrament Nowego Przymierza*, „Znak”, 23(1971) 205-206, s. 1042-1043.

⁵ K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1991, s. 43-45.

Konstytucja o liturgii świętej podaje, że w Eucharystii dokonuje się odnowienie przymierza Boga z ludźmi. Eucharystia aktualizuje niejako zawarte przymierze i dzięki niej chrześcijanin uczestniczący w obrzędzie eucharystycznym przeżywa czyn zbawczy Chrystusa według swoich możliwości i w swoim czasie. Zawiera ona wiele elementów wspomnieniowych, które przypominają czyny Boga zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie, przede wszystkim zaś czyn zbawczy Chrystusa¹².

Bardzo wymowne przesłanie zawiera Eucharystia rozumiana jako pascha dziękczynna za plan Boga i za Jego dary – tak typowe dla liturgii paschalnej, a podjęte również przez Jezusa. W ten sposób możemy bez trudności dostrzec także aspekt eschatologiczny zarówno w liturgii hebrajskiej, jak i w Wieczery Pana¹³.

2. Pascha żydowska

Analizując relacje zachodzące pomiędzy żydowskim kontekstem a Ostatnią Wieczera, trzeba koniecznie mieć na uwadze samą świadomość Jezusa, który wiedział przecież doskonale o tym, że ma wypełnić dzieło wyznaczone Mu przez Ojca i złożyć ofiarę Sługi Jahwe. Jezus jest Sługą Bożym, ofiarującym siebie aż do śmierci i ukazującym proroczo swoje samowydanie za pomocą gestu-działania typu proroczego. Dar z siebie samego zostaje wyrażony i urzeczywistniony przez ofiarę własnego Ciała i Krwi¹⁴.

Czy istniał w czasach Jezusa jakiś inny specyficzny posiłek, od którego Ostatnia Wieczera bezpośrednio zależałaby, a który to pozwoliłby określić dokładniej jej sens i strukturę? Wielu teologów stoi na stanowisku, że w czasach Jezusa istniał specyficzny rodzaj dziękczynnych posiłków ofiarniczych, tzw. *toda*, w których w uroczystym nastroju wspólnotowym spożywano potrawy i napoje, a także składano Bogu ofiarę uwielbienia połączoną z rozmaitymi modlitwami dziękczynnymi. Jak widzimy był to posiłek stanowiący przede wszystkim ofiarę biesiadną. Warto więc podkreślić, iż posiłek ten cechowały dwa czynniki. Przede wszystkim chodziło w nim o element wdzięczności, podziękowania. Ponadto realizowała się także bezkrwawa ofiara z chleba kwaszonego i wina. Te dwa elementy stanowiły integralną część rytuału sakralnego. Trzeba zatem stwierdzić, że Ostatnia Wieczera Jezusa ukazuje się faktycznie jako Jego ofiara biesiadna, będąca wyrazem wdzięczności dla całej Trójcy Świętej¹⁵.

Powyższe stwierdzenia pozwalają wyciągnąć wniosek, iż Ostatnia Wieczera jest zakorzeniona w judaistycznych formach uroczystych uczt. W związku z po-

wyższym rozstrzygający wpływ na powstanie i obecny charakter Eucharystii miały właśnie uczty paschalne, które w konsekwencji stanowią tło dla ostatniej uczty Jezusa. Dlatego dla pełniejszego zrozumienia Eucharystii, którą Kościół od samego początku odczuwał i opisywał jako centrum swojego życia, uzasadnionym będzie odwołanie się do Paschy żydowskiej, która to ściśle związana jest z wciąż uobecniającym się wydarzeniem Ostatniej Wieczery¹⁶.

Niestety, nie potrafimy dokładnie odtworzyć przebiegu żydowskiej uczty paschalnej z czasów Jezusa. Znany dzisiaj rytuał Paschy, stosowany niezmienianie od wielu wieków przez Żydów, pochodzi z późniejszej epoki niż Jezus. Z pewnością jednak niektóre zasadnicze elementy były znane i praktykowane już w I wieku.

Pascha była celebracją domową, jej głównym elementem była wieczorna uczta, spożywana w gronie rodzinnym, w klimacie radości, wraz z modlitwami błogosławienia i śpiewem Psalmów. Żydzi co roku obchodzili święto Paschy jako dziękczynienie Bogu za przejście z niewoli egipskiej do ziemi Kanaanu¹⁷.

W dniu 14 miesiąca *Nisan* należało usunąć kwas, tzn. wszystkie pokarmy, które go mogły zawierać, a więc szczególnie chleb oraz potrawy mączne i zbożowe, ocet, a nawet piwo egipskie. Należało też już około południa przerwać pracę, a przedtem nie należało rozpoczynać takiej, której nie zdołałoby się dokończyć w tym czasie. Od południa obowiązywał ścisły post, aż do rozpoczęcia wieczery. Po południu ojciec rodziny zanosił rocznego baranka, który nie miał żadnej skazy rytualnej, do świątyni i tam, na dziedzińcu kapłańskim, dokonywał jego rytualnego zabicia. Potem, na tym samym dziedzińcu, zdejmował skórę z baranka, wkładał do niej mięso i przynosił do domu. O oznaczonej porze zbierała się grupa ucztyjących w wieczerniku przy zastawionym stole. Uczcie przewodniczył ojciec rodziny (Ostatniej Wieczery przewodniczył Jezus).

Najstarszy godnością, siedząc i trzymając kielich w prawej ręce, odmawiał dwie modlitwy, z których pierwsza była dziękczynieniem za dar wina: „Bądź pochwalony, Panie, nasz Boże, Królu świata, któryś stworzył owoc winnego krzewu”, druga natomiast wyrażała wdzięczność za dar święta: „Bądź pochwalony, Panie, nasz Boże, Królu świata, któryś to święto niekwaszonych chlebów dał swemu ludowi, Izraelowi, ku radości i pamięci. Bądź pochwalony, Panie, który uświęcasz Izraela i czasy”. Po każdej modlitwie wszyscy jednomyślnie odpowiadali „Amen”.

Po pierwszym kielichu spożywano baranka oraz inne potrawy, np. ryż, ryby, jaja. Spożywanie rozpoczynano od gorzkich ziół. Brano je przy pomocy chleba i maczano w *charoset* – czynność tę zaczynał przewodniczący, odmawiając modlitwę: „Bądź pochwalony, Panie, nasz Boże, Królu świata, który uświęciłeś

¹² KL 10.

¹³ A. Santorski, *Zarys traktatu o Eucharystii według tekstów Nowego Testamentu*, „Homo Dei”, 49(1980) 4, s. 261.

¹⁴ B. Testa, op. cit., s. 173.

¹⁵ G. Koch, op. cit., s. 211.

¹⁶ T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 162.

¹⁷ T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 1997, s. 14.

nas przez swoje przykazania i nakazałeś nam spożywać gorzkie zioła”. Wszyscy odpowiadali „Amen”¹⁸.

Podczas przygotowania drugiego kielicha najmłodszy syn pytał: „Dlaczego ta noc różni się od wszystkich innych nocy? Każdej innej bowiem nocy spożywano chleby kwaszone i niekwaszone, a tej tylko niekwaszone. Każdej innej nocy spożywano mięso pieczone, gotowane i prażone, a tej tylko pieczone. Każdej innej nocy spożywano zwykłe zioła, a tej także gorzkie. Każdej innej nocy zanurzano zioła w przyprawie tylko jeden raz podczas ich spożywania, a tej dwa razy – przy spożywaniu ziół i podczas samej uczty”. Jeśli syn nie potrafił zapytać, pytała żona lub nawet sam gospodarz stawiał pytania. Następnie rozpoczynała się opowieść – *haggada paschalna*, podczas której wspominano najpierw zaistniałe przykre okoliczności, a później wspominano radosne. Była to przeważnie improwizacja, w której jednak zawsze przypomniano uwolnienie z Egiptu oraz znaczenie baranka, chleba praśnego i gorzkich ziół. Uczestnicy mieli za zadanie głęboko wejść w przeżycia związane z wydarzeniami wyjścia z niewoli egipskiej, asymilując niejako na nowo troski, żalobę i ciemności oraz uwolnienie, radość, światłość i zbawienie z nimi związane. Dlatego w tym momencie rozpoczynano śpiew *Hallelu*. Śpiewano najpierw pierwszą część i wypijano drugi kielich wina, po czym rozpoczynała się właściwa uczta¹⁹. Obmywano ręce po raz drugi (pierwszy raz przed rozpoczęciem wieczerzy), odmawiając przy tym modlitwę: „Bądź pochwalony, Panie, nasz Boże, Królu świata, któryś nas przez swoje przykazania uświęcił i polecił obmyć ręce”.

Z kolei przewodniczący brał w lewą rękę chleb, nakładał na niego gorzkie zioła i odmawiał modlitwę: „Bądź pochwalony, Panie, nasz Boże, Królu świata, któryś nas uświęcił przez swoje przykazania i nakazał spożywać chleb niekwaszony”. Wszyscy odpowiadali „Amen”, a on łamał chleb po kawałku i dawał współbiednikom.

Następnie rozpoczynała się uczta, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Spożywano wówczas mięso z baranka oraz przystępowano do wypicia kielicha błogosławieństwa. Kielich dokładnie oczyszczano, obmywano ręce, a potem przewodniczący wygłaszał zachętę: „Chwalcie naszego Boga, którego własnością jest to, cośmy spożyli”. Wszyscy odpowiadali: „Bądź pochwalony, nasz Boże, za pokarmy, które spożyliśmy”. Następnie przewodniczący brał kielich w obydwie ręce, podnosił go do góry i odmawiał modlitwy dziękczynne za to, że Bóg karmi cały świat, że dał Izraelowi Ziemię Świętą, że zawarł z nim Przymierze, że dał Prawo. Po wypiciu kielicha śpiewano drugą część *Hallelu* i przygotowywano czwarty kielich. Koniec uczty był pełen spokoju, skupienia i powagi. Tym też różniła się wieczerza paschalna od innych uczt²⁰.

Opisany przebieg uczty paschalnej pozwala odtworzyć przybliżony obraz Ostatniej Wieczerzy, która najprawdopodobniej miała charakter wieczerzy paschalnej, a jednocześnie była pełnym przeżycia pożegnaniem Jezusa ze swymi uczniami.

3. Pascha Jezusa

Pierwotne sprawowanie Eucharystii polegało właściwie na wspólnym posiłku. Nie brakowało mu nigdy, podobnie zresztą jak w tradycji żydowskiej, wymiaru religijnego, który się wyrażał zwłaszcza w *kidduszu*, czyli uroczystej modlitwie dziękczynnej (*beraka*), odmawianej przez ojca rodziny nad kielichem z winem, oraz w łamaniu chleba, którym zaczyna się posiłek. W relacji św. Łukasza o Ostatniej Wieczerzy mamy również pierwszy kielich, łamanie chleba i podawanie go uczniom, zgodnie z otwierającym posiłek *kidduszem*, podczas gdy słowa nad kielichem zostają usytuowane po Wieczerzy, czyli jako błogosławieństwo kielicha po posiłku. Niezależnie więc od tego, czy była to faktycznie Wieczerza Paschalna, czy jeszcze nie, nie ulega wątpliwości, że sytuuje się ona wyraźnie na linii uroczystych, nacechowanych duchem religijnym, obrzędowych posiłków żydowskich, które miały na celu religijne uwielbienie izraelskiego Boga Przymierza²¹. Warto w tym miejscu podkreślić, iż opis Ostatniej Wieczerzy dany przez św. Łukasza najwyraźniej uwydatnia jej paschalny charakter. W opisie przygotowań do niej występuje aż pięć razy słowo „pascha”. Ponadto tylko w Ewangelii wg św. Łukasza znajduje się zdanie: „Gorąco pragnąłem spożywać z wami tę paschę, zanim będę cierpiał”. Podobnie tylko Łukasz pisze o pierwszym kielichu, który spożywano podczas Wieczerzy Paschalnej²².

Widzimy więc, iż do właściwego zrozumienia Ostatniej Wieczerzy i jej odniesienia do Eucharystii niezbędne jest poznanie elementów tradycji żydowskiej. Chrystus ustanowił ofiarę Nowego Przymierza w atmosferze paschalnej uczty braterskiej. To wydarzenie z Ostatniej Wieczerzy, podobnie jak żydowska Pascha, jest uwielbieniem wielkich dzieł Bożych. Należy zauważyć, iż obrzęd, charakterystyczny dla posiłku żydowskiego został wykorzystany przez Jezusa dla utrwalenia nowej uczty zbawczej, gdy w duchu dziękczynienia błogosławił, łamał i dawał chleb swoim uczniom podczas Ostatniej Wieczerzy. Po tym właśnie geście łamania chleba uczniowie rozpoznali Jezusa po Jego Zmartwychwstaniu²³. W związku z tym istnieje konieczność łączenia Eucharystii z Paschą Jezusa Chrystusa, którą zrealizował On na krzyżu i która w konsekwencji okazała się szczytem całej historii zbawienia. Nie pojmujemy więc istotnych elementów Ostatniej Wieczerzy oraz jej znaczenia, jeżeli oderwiemy ją od kontekstu śmierci i Zmartwychwstania Pana. Są to bowiem dwa nierozdzielne elementy jednej i tej

¹⁸ E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 149-150.

¹⁹ B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 385-387.

²⁰ E. Szymanek, op. cit., s. 151.

²¹ M. Kunzel, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 290.

²² E. Szymanek, op. cit., s. 158.

²³ J. Kopeć, *Duchowość eucharystyczna*, „Collectanea Theologica”, 67(1997) 3, s. 49.

samej rzeczywistości zbawczej. Wydarzenie krzyża zaczyna się faktycznie już podczas Wieczery, kiedy to Jezus wydaje całkowicie samego siebie. Również słowa i gesty wykonywane przez Chrystusa podczas tej Wieczery wskazują na Jego mękę i są z nią nierozdzielnie związane²⁴. W konsekwencji należy stwierdzić, iż Jezus jest ostateczną i prawdziwą Ofiarą, w której spełnione zostały wszystkie daremne próby Starego Testamentu²⁵.

Jesteśmy u samych źródeł Mszy św. w jej historycznym pojawieniu się jako faktu typu liturgicznego, obrzędowego i specyficznie chrześcijańskiego. Zgodnie z danymi Nowego Testamentu stwierdzić musimy, że przejście to dokonało się w obrębie uczty paschalnej Izraela, sprawowanej po domach w Jerozolimie wieczorem w przededniu Paschy. Dwa kluczowe momenty nadały jej zupełnie nową konotację, będąc reminiscencją starych wątków obrzędowych i wypełniając je nową, niesłyszananą treścią. I tak obrzęd „łamania chleba” na początku właściwej uczty (po uprzednim błogosławieństwie) stał się pierwszą w dziejach konsekracją chleba i jego przemianą w Ciało Jezusa, wydane za zbawienie świata. Dokonał tego sam Jezus, podając zarazem swoim apostołom konsekrowany chleb jako pokarm życia. Drugim momentem Wieczery, naznaczonym przez Pana absolutnym novum, był obrzęd po wieczerzy właściwej, związany z trzecim kielichem paschalnym. Jezus unosząc nad stołem kielich wyśpiewał tym razem nie tylko modlitwy wielkiego błogosławieństwa, ale wypowiedział nad tym kielichem słowa niesłyszanej doniosłości. Kielich wina zmieszanego z wodą nazwał bowiem „kielichem swojej Krwi, przelanej za wielu na odpuszczenie grzechów jako Krew Nowego i Wiecznego Przymierza”. Podał też zebrany ów „nowy kielich”, aby pili z niego na znak uczestnictwa w całym tym misterium²⁶.

Apostołowie spożywali więc na tej nowej Uczcie Paschalnej Ciało Jezusa złożone w ofierze krzyża, jako ciało prawdziwego Baranka, upieczonego na ogniu udręczenia i męki. Pili też kielich Krwi Pańskiej, przelanej w ofierze, oczyszczającej i proklamującej Nowe Przymierze. Pili kielich Krwi Jezusowej, który był znakiem autentycznego uczestnictwa w Męce oraz w nowym życiu Pana umęczonego i Zmartwychwstałego²⁷.

A zatem dwa znamienne momenty z obrzędu Wieczery Paschalnej podjął Pan i przetransmitował w czas Kościoła jako znaczące i wyposażone w całkowicie nową treść – obrzęd chleba i obrzęd wina. W nich bowiem streszcza się wszystko wartościowe z liturgii starotestamentalnej i te dwa znaki wymownie wskazują na sens oraz głębię Chrystusowej Paschy, tak długo prefigurowanej w paschalnych uroczystościach Izraela.

²⁴ B. Testa, op. cit., s. 174-175.

²⁵ J. Ratzinger, *Bóg jest blisko nas. Eucharystia – centrum życia*, Kraków 2002, s. 33.

²⁶ S. Wójcik, *Wielka „tajemnica wiary” w Kościele i w życiu kapłana*, „Homo Dei”, 49(1980) 4, s. 248-249.

²⁷ W. Granat, *Eucharystia – Misterium Bożej obecności*, Sandomierz 2001, s. 110-113.

4. Novum Wieczery Paschalnej

Wydarzenie Ostatniej Wieczery Jezusa to nowa Wieczerza Paschalna. Sformułowanie to rozstrzyga wciąż istniejący spór o to, czy Ostatnia Wieczerza była żydowską wieczerzą paschalną. Otóż była – ale nową Paschą. O tej nowości decydowały gesty, lecz nade wszystko słowa wypowiedziane przez Jezusa i niemające swojego dokładniejszego odpowiednika w żadnym znanym dotychczas rytuale Paschy żydowskiej. Powszechnie dziś uznaje się, że słowa wypowiedziane przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczery wcale nie miały na celu objaśniania przyjętych przez chrześcijan żydowskich obrzędów paschalnych, lecz odnosiły się bezpośrednio do tego, co czynił sam Jezus²⁸. Trzeba nam także dostrzec inne elementy różnicujące ucztę paschalną od Wieczery, którą spożył Jezus ze swoimi uczniami w przeddzień swojej śmierci na krzyżu. Po pierwsze Passze w Wieczerniku przewodził Jezus, choć nie był ojcem dla apostołów, nie był głową rodziny. Po drugie w Ewangeliach nie ma wspomnienia o spożyciu paschalnego baranka. W zamian słyszymy słowa Jezusa, który siebie, wskazując na chleb, nazywa Barankiem Ofiarnym. Po trzecie, nie zważając na zawarty w Starym Testamencie zakaz spożywania krwi, Jezus nakazuje pić swoją Krew. Po czwarte Jezus nie dokończył Paschy. Po wypiciu trzeciego kielicha wraz z uczniami wyszedł z Wieczernika, jakby chciał pokazać, że czas przejść od wspomniania do działania, jakby chciał wskazać na nowy kielich – kielich Nowego Przymierza, który odtąd trzeba spożywać. Tak więc Pascha spożywana przez Jezusa wskazuje na nowe rzeczy, których Bóg dokonuje w historii zbawienia kontynuując ją i dopełniając.

Chrześcijanie, rozbudowując ryt sprawowania Eucharystii, skorzystali z nabożeństw synagogalnych i liturgii stołu. Eucharystia niosła w ten sposób nową prawdę, ale odzianą w słowa i pojęcia wzięte ze Starego Testamentu. Żydowski obchód Paschy stanowi punkt oparcia i model przy kształtowaniu liturgii eucharystycznej chrześcijan. Eucharystia chrześcijańska odnowiła żydowską *beraka*, zaszczepiła w nią nowego ducha, wskazując jednocześnie na to samo przesłanie i dążenie. Istotnym jest fakt, iż Eucharystia stała się chrześcijańską nosicielką i kontynuatorką hebrajskich: *beraka-berakot* (błogosławieństwo). Podobny sposób myślenia reprezentuje Filon, który przetłumaczył te terminy w języku greckim na „eucharystia”, „eulogia” i „egzomologesis”. Eucharystia jest dziękczynieniem określonym przez samego Boga, zakorzenionym w tradycji starotestamentalnej i rozwiniętym przez Kościół²⁹. Całą liturgię mszalną cechuje nastrój dziękczynienia. W sposób szczególny widoczne jest to w hymnie „Gloria”. Zawiera on typowe elementy żydowskich *berakot*, a więc: wychwalanie, wielbienie, wysławianie Boga i dziękowanie Mu za Jego dzieło. Należy także zauważyć, iż

²⁸ K. Romaniuk, op. cit., s. 43.

²⁹ E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego*, Poznań 1990, s. 320-321.

uwielbienie łączy się tu z modlitwą błagania. Jest też zarazem wyznaniem wiary chrześcijańskiej. Czytania mszalne są tak dobrane, aby w czytelny i klarowny sposób ukazywały historię zbawienia. U ich podstaw leży aspekt anamnetyczny. Rządzą się zaś one następującym schematem: zapowiedź, wypełnianie się obietnicy, jej realizacja w Jezusie Chrystusie i oczekiwanie pełni w czasach ostatecznych. Wspominanie to jest zarazem uwielbieniem Boga i dziękowaniem Mu za wierność danym obietnicom. Charakter ten podkreśla zwłaszcza śpiew *Alleluja*. Wyraźnie nawiązuje on do *Hallelu* odmawianego przez Żydów w czasie spożywania Paschy.

Chrześcijańskie wyznanie wiary (Credo) jest odpowiednikiem starotestamentalnego *Sema*. Wyznanie to ma charakter doksalny, co oznacza w praktyce, że jest ułożony w ten sposób, aby móc wystawiać Boga w prawdzie i we wspólnocie.

Modlitwa powszechna, odmawiana we Mszy św., jest nawiązaniem do żydowskiego *Semoneh-essereh*. Prośby te, jakkolwiek mają na celu konkretne potrzeby Kościoła, w gruncie rzeczy są też wyrazem chwały okazywanej Bogu.

Po modlitwie wiernych następuje moment przygotowania darów. W odnowionej liturgii eucharystycznej znamienne są modlitwy, które kapłan odmawia nad chlebem i winem. Są one zmodyfikowaną hebrajską *beraka*, odmawianą przy posiłkach.

Modlitwa eucharystyczna, zwana na Zachodzie kanonem, a na Wschodzie anaforą, jest w sposób szczególny składaniem dziękczynienia Bogu. Kościół łaciński posiadał od początku prefacje związane tematycznie z określonym świętem. Zachowują one typowy dla hebrajskich *berakot* schemat wyznania i wychwalania Boga oraz dziękowania Mu za dokonywane dzieła.

Trzykrotne powtórzenie *Święty* jest reminiscencją modlitwy *Qedusah*. Żydzi odmawiali ją na podstawie tekstów z ksiąg Izajasza i Ezechiela. Warto podkreślić, iż chrześcijanie zmienili słowa Izajasza „cała ziemia” na „niebiosa i ziemia”, a nadto dodali tekst będący stylistyczną przeróbką słów, które wypowiadały tłumy przy wjeździe Jezusa do Jerozolimy: „Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie, hosanna na wysokości”. W ten sposób wiara Izraela w świętość Boga znalazła rozwinięcie w wyznaniu świętości Chrystusa, który „przychodzi w imię Pańskie”.

W modlitwie eucharystycznej liturgia ofiary osiąga swój szczyt. Jest ona centralną i kulminacyjną częścią całej akcji liturgicznej. Należy podkreślić, iż chrześcijańska modlitwa eucharystyczna (Kanon rzymski) wyrasta z *haggady*, tzn. uroczystej modlitwy dziękczynnej, którą kończyła się żydowska uczta paschalna. Jej treścią było przypomnienie dobrych okoliczności dokonanych przez Boga w historii i złożenie Mu za nie dziękczynienia.

W przygotowaniu do przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusa lud odmawia Modlitwę Pańską. Zawiera ona w sobie główne wątki starotestamentalnego dziękczynienia.

Słowa Modlitwy Pańskiej są echem *berakot*, odmawianych przez pobożnych Żydów.

Końcowe błogosławieństwo celebransa zamyka obrzęd dziękczynienia. W obrzędach żydowskich rodzinnych lub synagogałnych końcowa formuła zawiera zwykle moment eschatyczny, np. wieczerzę paschalną kończono słowami: „do następnego roku w Jerozolimie, albo „w roku przyszłym w Jerozolimie odbudowanej”³⁰.

Podsumowując, należy zaznaczyć, że do istotnych, ustanowionych przez Chrystusa obrzędów, Kościół dodawał z czasem oprawę obrzędowo-modlitewną, czerpaną z religijnych uczt żydowskich, z nabożeństw synagogałnych i zwyczajów z innych środowisk. Szata obrzędowa odzwierciedlała potrzebę uwzględnienia kontekstu kulturowego środowiska, w którym sakramentalne gesty profetyczne Jezusa były wcielane w życie. Poznawanie dziejów Mszy św. oraz całego kontekstu społeczno-kulturowego epoki potrzebne jest do uprawiania właściwej hermeneutyki wokół rozumienia istoty Eucharystii.

³⁰ Tamże, s. 331-337.

Ks. Józef Zabielski

Uniwersytet w Białymstoku

DYDAKTYKA MORALNOŚCI – MORALNOŚĆ DYDAKTYKI

THE METHODOLOGY OF MORALITY – THE MORALITY OF METHODOLOGY

The author of the article perceives methodology not so much as a way of teaching as a way of educating. He shows first the methodology of morality and moral theology, and then discusses the subject and object of methodology. The author concludes that teaching the moral rules today is a particularly challenging task. This is true especially of moral theology, which is sometimes referred to as a "dangerous" theological discipline. This complexity and resulting problems are due to a particular attitude and needs of the agents receiving the moral texts, which has its foundations in the culture of thoughts and actions of many of our contemporaries. This attitude is in turn picked up by the teachers, leading to a lowering of the sensitivity to truth and a lower commitment to looking for the truth and communicating it. This situation calls for a renewal of this commitment to the truth of the faith and a renewal of the faithfulness to the Church preaching the truth, which needs to be manifested in the solicitude for a credibility of content and form.

Refleksja nad sposobami „nauczania moralnego” jest dziś szczególnie potrzebna i znacząca. Chociaż tego rodzaju potrzebę widać w każdej innej dziedzinie wiedzy, to w zakresie życia moralnego wydaje się to być wyjątkowe. Owa wyjątkowość wynika już z samego pojmowania nauczania – czyli dydaktyki. W dalszym bowiem znaczeniu termin „dydaktyka” (gr. *didaktikós*) może też oznaczać „pouczanie”, „moralizowanie”¹. Trzeba więc opracować i stosować taką dydaktykę moralności, która byłaby rzeczywistym uczeniem życia moralnego,

a nie pouczaniem czy moralizowaniem w zakresie moralności. Ów szczególny wymóg dydaktyczny w tej kwestii pochodzi też stąd, że moralności człowiek uczy się nie tylko teoretycznie, ale – a może przede wszystkim – praktycznie. Stąd też dydaktyka jawi się tu nie tyle jako sposób nauczania, ile sposób wychowania. W niniejszej refleksji wskazane będą tylko niektóre i to bardzo skrótowo potraktowane uwagi w tym względzie. Układ treści wyznacza temat tej wypowiedzi: 1) Dydaktyka moralności – teologii moralnej; 2) Moralność dydaktyki. Innymi słowy: chodzi o zwrócenie uwagi na przedmiot i podmiot analizowanego tu zagadnienia dydaktyki.

1. Dydaktyka moralności – teologii moralnej

Wśród dyscyplin teologicznych teologia moralna jawi się dziś jako dziedzina szczególnie trudna w przekazie treści oraz samej formy. Niektórzy nawet określają ją jako „niebezpieczną”, tak dla odbiorców, jak i dla nauczających. Owa trudność czy „niebezpieczeństwo” pochodzi z praktycznego wymiaru teologii moralnej. Inne dyscypliny teologiczne – dogmatyka, teologia pastoralna, historia Kościoła – są w swej treści postrzegane jako mniej egzystencjalnie angażujące. Zasady moralne natomiast dotyczą człowieka wprost i bezpośrednio, stąd też tak bardzo newralgicznie ludzie reagują na treści przedstawiane przez Urząd Nauczycielski Kościoła lub teologa moralistę. Ten charakter reakcji i odbioru treści moralnych we współczesnym nam czasie jeszcze bardziej spotęgowały uwarunkowania społeczno-kulturowe, będące źródłem wielu kontrowersji wokół zagadnień etyczno-moralnych. Do tych szczególnie trudnych problemów należą te dotyczące ludzkiego życia – np. prokreacja, eutanazja, stosowanie odkryć genetyki, gospodarki i polityki – np. globalizacja, prawa moralnego – zwłaszcza prawa naturalnego i praw stanowionych, oraz wielu pochodnych².

Ten egzystencjalny charakter teologii moralnej domaga się szczególnej wiarygodności merytorycznej przekazywanych treści. Teologia moralna bowiem, będąc nauką refleksją nad Objawieniem, winna zachować wierność w jego rozpoznawaniu i interpretacji. Dochodzimy tu do problemu źródeł, wśród których – jako pierwszorzędne – przyjmuje się Objawienie, Tradycję i nauczanie Kościoła. Chociaż co do teoretycznego przyjęcia owych źródeł nie spotyka się większych zastrzeżeń i kontrowersji, to w sposobie ich analizy i interpretacji mamy już coraz więcej różnorodności poglądów. Dotyczy to już tekstów Biblii i Tradycji patrystycznej, a szczególnie współczesnego nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Mając na względzie ową różnorodność postrzegania i interpretacji źródeł, należy jednak zawsze mieć świadomość tego, że prawdziwa teologia katolicka jest tylko wtedy, gdy podaje oficjalną naukę Kościoła. Nie jest to zawsze łatwe, a szczególnie w odniesieniu do szybko zmieniającego

¹ Por. Słownik Wyrazów Obcych PWN, red. J. Tokarski, Warszawa 1980, s. 163.

² Por. D. Mieth, *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg 2002, s. 493-497.

się współczesnego życia i jego problemów. Faktem jest, że nie zawsze Urząd Nauczycielski Kościoła jakby czasowo nadaża w wykładni poszczególnych faktów i problemów. Stąd też teolog moralista niekiedy nie ma możliwości odniesienia do konkretnych kościelnych tekstów źródłowych, pozostając sam w interpretacji i wnioskowaniu.

W badaniach teologa moralisty coraz częściej i bardziej podkreśla się dziś rolę i znaczenie źródeł pomocniczych, czyli danych nauk humanistycznych i szczegółowych. Jest to jak najbardziej sensowne i potrzebne, z tym zastrzeżeniem, żeby danych tych nauk nie traktować jako źródło podstawowe w teologii moralnej. Spotykamy bowiem i takie formy widzenia i interpretacji teologicznomoralnej, gdzie teksty objawione są interpretowane poprzez osiągnięcia nauk szczegółowych, a nie odwrotnie. Trudno powiedzieć, że nauczanie takiej „teologii” jest faktycznym głoszeniem nauki Jezusa Chrystusa. Niebezpieczeństwo w tym względzie jest tym większe, gdy tego rodzaju postrzeganie i nauczanie teologii moralnej dotyczy nie tylko poszczególnych faktów czy problemów, ale całościowej interpretacji moralności chrześcijańskiej, której nie da się pogodzić z nauczaniem Kościoła³. W związku z tym, w nauczaniu teologii moralnej z jednej strony należy pamiętać, że jest to „odrębna dziedzina naukowej refleksji nad Ewangelią jako darem i przykazaniem nowego życia”⁴; posiada więc status nauki normatywnej. Z faktu jednak, że zajmuje się wynikającą z wiary dziedziną moralności, stanowi „przedmiot interwencji Magisterium Kościoła”⁵. Zestawienie tych dwóch wymogów sprawia, że „teologia moralna i jej nauczanie stoją dziś niewątpliwie wobec szczególnych trudności. Skoro moralność Kościoła musi mieć wymiar normatywny, nie można sprowadzać teologii moralnej do rzędu dyscypliny wiedzy ukształtowanej wyłącznie w kontekście tak zwanych nauk o człowieku. Podczas gdy te ostatnie zajmują się moralnością jako zjawiskiem historycznym i społecznym, teologia moralna – choć musi oczywiście wykorzystywać nauki humanistyczne i przyrodnicze – to jednak nie może być podporządkowana bez reszty wynikom obserwacji naukowej lub analizy fenomenologicznej”⁶.

Starając się zachować merytoryczną wierność źródłom oraz mając na względzie wymogi współczesności, należy pamiętać o tym, że w całym procesie dydaktycznym teologia moralna ma być taką, „którą można by żyć”, czyli stosować w praktyce. Innymi słowy, nauczanie teologii moralnej powinno być do tego stopnia bliskie życia, aby danej osobie umożliwiało korzystanie z niej w codziennym postępowaniu. W tym kontekście należy przyznać, że nie zawsze

nauczanie moralne w opinii społecznej uchodzi za takie, które jest życiowo przydatne. Zauważamy tu kolejny problem w dydaktyce moralności. Nauczający teologii moralnej działają na polu pełnym napięć, obracając się między dwoma biegunami: wierności nauce Kościoła oraz powinności takiego przedstawienia moralnej orientacji płynącej z wyznawanej wiary, aby obroniła się przed krytyką współczesności i dała słuchaczowi jednoznaczną orientację w życiu moralnym. Stąd też w nauczaniu teologii moralnej należy „szukać równowagi między przekazywanymi normatywami, na które nalega Urząd Nauczycielski Kościoła, a oczekiwaniami współcześnie żyjących ludzi, którym dostarczamy orientacji na tyle, na ile przekonywująco przedłożymy te normatywy”⁷.

Uświadomienie współczesnych uwarunkowań kulturowych w odniesieniu do postrzegania i przyjmowania prawdy oraz oczekiwań ludzi domaga się dobrego rozpoznania celu nauczania moralnego. Faktem jest, że teologia moralna (oraz etyka) należy do tych dziedzin wiedzy, które nie tylko uczą – przekazują wiedzę, ale też – a może przede wszystkim – wychowują. Dokonuje się to zarówno poprzez wiarygodny przekaz prawd – norm życia moralnego, jak też sposób ich interpretacji i przekazu. Joachim Piegsa podkreśla, że w nauczaniu teologii moralnej „chodzi nie tylko o epistemologiczny (filozoficzny) aspekt prawdy, lecz także o jej egzystencjalny, a więc zarazem moralnie znaczący aspekt: o prawdę w sensie wierności, na której można budować”⁸. Stąd też w dydaktyce moralności winna być zachowana wyjątkowa troska o to, aby nie zniekształcić przekonań Kościoła w dziedzinie życia moralnego, a równocześnie szukać takich sposobów przekazu treści, które jak najskuteczniej umożliwiałyby zrozumienie i akceptację orędzia chrześcijańskiego, a w konsekwencji jego realizację w codziennym życiu⁹.

Tak pojmowane treści i cele teologii moralnej realizowane są w trzech podstawowych formach akademickiego nauczania: wykłady, seminaria naukowe i ćwiczenia. Pożądanym jest, aby wykład oparty był na określonym opracowaniu, najlepiej monograficznym, uzupełnianym innymi opracowaniami tego rodzaju. W przygotowaniu i prowadzeniu wykładu należy zatroszczyć się o aktualizowanie jego treści nowymi publikacjami, zarówno dokumentami Kościoła, jak i publikacjami innego rodzaju. Interpretacja konkretnych problemów moralnych winna być zsynchronizowana z tym, co w danym czasie jest przedmiotem zainteresowania; aktualne problemy należy włączać w analizy wykładu. Zasadniczym celem wykładu winno być ukazanie nie tylko związków wynikania, ale też wszelkich kontekstów egzystencjalnych podejmowanych zagadnień. Treść wykładu nie może ograniczać się do formułowania ogólnych zasad postępowania. Szanując autonomię sumienia i wolność decyzji każdego człowieka należy

³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (dalej: VS), 29.

⁴ Tamże, 110.

⁵ Tamże. Por. J. Nagórny, *Wprowadzenie*, [w:] *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 14-15.

⁶ VS, 111. Por. O. Höffe, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, [w:] *Gentechnik und Menschenwürde*, Köln 2002, s. 111-115.

⁷ A. Marcol, *Metoda prowadzenia wykładu teologii moralnej*, [w:] *Tożsamość i metodyka nauczania...*, s. 93.

⁸ J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, t. 3, tłum. R. Bigdon, G. Wenzel, Opole 2000, s. 13.

⁹ Por. A. Marcol, op. cit., s. 94.

podawać konkretne dyrektywy życia moralnego, pozostawiając decyzję o ich realizacji konkretnej osobie lub społeczności. W ten sposób nauczający teologii moralnej chroni swych słuchaczy przed błędami wynikającymi z niezrozumienia lub zakłamania. Pamiętać też należy o tym, że skuteczność przekazu prawd moralnych w dużym stopniu uzależniona jest od znajomości ludzi, do których jest ten przekaz adresowany. Należy więc wykorzystać osiągnięcia takich nauk jak psychologia, psychopatologia, socjologia czy historia, które pomagają poznać odbiorcę i jego potrzeby. Nie można jednak w danych owych nauk upatrywać normatywu człowieczeństwa i moralności życia ludzkiego. Prawda bowiem – w tym prawda moralna – nie jest i nie może być efektem consensusu społecznego, czy też demokratycznej większości. Dla chrześcijanina normatywem ludzkiego działania jest Chrystus i jego Ewangelia¹⁰.

Oprócz wykładu bardzo ważną formą przekazu treści jest seminarium naukowe. Stanowi ono dydaktyczną formę zajęć, wprowadzając studentów w szczegółowe problemy nauki. Uczestnik seminarium zaczyna poznawać i uświadamiać podstawowe różnice między wiedzą potoczną a naukową, zdobywając równocześnie umiejętności w zakresie metody naukowej. W ten sposób rozpoczyna się proces kształcenia pracownika naukowego, który poprzez kolejne prace naukowe przygotowuje się do samodzielnej pracy badawczej. Praca w ramach seminarium naukowego polega na dzieleniu się wiedzą, dzięki aktywnej współpracy profesora ze studentami, wyrażającej się w wymianie myśli przy ukierunkowaniu ich przez prowadzącego seminarium profesora. Ze względu na stopień udziału profesora i seminarzystów w tego rodzaju pracy badawczej można wyróżnić kilka form prowadzenia seminarium naukowego: ćwiczeniowe, referatowo-dyskusyjne, konsultacyjne. Od strony prowadzącego seminarium wymagana jest szczególna aktywność. Polega ona na solidnym przygotowaniu się do seminarium i aktywnego w nim udziału poprzez konstruktywne uwagi korygujące studenta oraz pobudzające go do myślenia i rozwijania zainteresowań badawczych¹¹. Pokrewną formą dydaktyczną są ćwiczenia. W teologii moralnej pojawiają się od niedawna i związane są z reformą tej dziedziny teologicznej oraz nowymi wymogami głoszenia zasad moralnych we współczesnym świecie. Od strony obiektywnej ta forma nauczania teologii moralnej podyktowana jest potrzebą aktywizacji studentów, przyjmującą formę dialogu tak potrzebnego we współczesnym świecie. Od strony subiektywnej jest to sposób uczenia samodzielnego myślenia i komunikatywnego przekazu

¹⁰ Por. tamże, s. 94-99. Wiele uwag krytycznych – odmiennych w tym względzie stawia J.-P. Bagot, ksiądz – moralista, tłumacz E. Drewermann. Zob. J.-P. Bagot, *Une splendeur qui m'accable*, „Témoignage chrétien”, 16 X 1993, s. 7.

¹¹ Por. P. Góralczyk, *Seminarium naukowe. Wymagania formalne i sposób prowadzenia*, [w:] *Tożsamość i metodyka nauczania...*, s. 101-104.

treści, co w przypadku problemów moralnych jest szczególnie ważne¹². Każda z form – sposobów przekazu treści niesie w sobie specjalne wymogi, stanowiące specyficzną powinność moralną nauczającego.

2. Moralność dydaktyki

Nie mniej ważnym zagadnieniem w dydaktyce teologii jest osoba i postawa samego nauczającego – dydaktyka. Teolog moralista – podobnie też katecheta czy duszpasterz – winien odznaczać się szczególną wrażliwością na istotę głoszonych prawd, jak też sposoby ich przekazu. Wymogi te w sposób szczególny podkreślił papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (1993). Przypomina tam, że nauczanie moralisty, jak żadna inna dydaktyka, wymaga, by kierował się on jednoznaczną profesjonalną deontologią, pozostając zawsze „sługą prawdy”. Moralność bowiem, której naucza „to świadectwo i droga do zbawienia. [...] Taka moralność stanowi integralną część życia wiary, jeśli ta ostatnia ma być wiarą żywą a nie martwą”¹³. Ten wymóg oraz związana z nim odpowiedzialność sprawiają, że praca dydaktyczna każdego teologa – w tym w szczególności moralisty – jest powołaniem, „którego szczególnym zadaniem jest zdobywanie, w łączności z Magisterium, coraz głębszego rozumienia Słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie Świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła”¹⁴. W tych słowach podkreślony jest eklezjalny charakter teologii moralnej, co dla nauczającego ma wyrażać się w świadomości, że naucza z mandatu Kościoła, którego zadaniem jest „rozstrzyganie, poprzez wiążące sumienia wiernych sądy normatywne, które działania ze swej natury są zgodne z wymogami wiary i przyczyniają się do jej ukazania w życiu, które zaś są z nimi sprzeczne z powodu ich wewnętrznego zła”¹⁵. Stąd też teolog moralista winien przekazywać tylko to, czego uczy Kościół oraz tak, by w tym wyrażała się lojalna akceptacja nauczania kościelnego Magisterium. W sytuacjach, gdy ludzka argumentacja przedstawiona przez Magisterium okazuje się ograniczoną i niewystarczającą, zadaniem moralisty jest „poszukiwać coraz bardziej przekonujących argumentów racjonalnych dla usprawiedliwienia wymogów i uzasadnienia norm życia moralnego, [...] jako że porządek moralny, ustanowiony przez prawo naturalne, jest zasadniczo dostępny dla ludzkiego rozumu. Poszukiwanie to odpowiada

¹² Por. K. Jeżyna, *Ćwiczenia z teologii moralnej: cel, zakres i sposób prowadzenia*, [w:] *Tożsamość i metodyka nauczania...*, s. 109-115.

¹³ E. Kaczyński, *Geneza i idee wiodące encykliki Veritatis splendor*, [w:] *W prawdzie ku wolności*, red. E. Janiak, Wrocław 1994, s. 127.

¹⁴ VS, 109. Por. J.-P. Bruguès, *Présentation*, [w:] Jean-Paul II, *La splendeur de la vérité*, Paris 1993, s. XIV-XVI.

¹⁵ VS, 11.

też potrzebom dialogu i współpracy z niekatolikami i niewierzącymi, zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych¹⁶.

Trudno więc uznać za moralnie usprawiedliwioną taką postawę moralisty katolickiego, który głosi tezy niezgodne z rozumieniem i nauczaniem Kościoła. Tego rodzaju dydaktyka moralności odznacza się niemoralnością w swej istocie oraz przynosi wiele zła zarówno odbiorcom tych treści, jak i całemu Kościołowi. Jan Paweł II w *Veritatis splendor* wskazuje kilka błędnych teorii moralnych obecnych w nauczaniu współczesnych teologów. Wszystkie one związane są z błędnym rozumieniem wolności, a dotyczą: autonomii sumienia (sumienie kreatywne), opcji fundamentalnej i moralności czynu ludzkiego. Na bazie tych błędnych nauk „próbuję się uzasadnić tzw. rozwiązania «pastoralne», sprzeczne z nauczaniem Magisterium, i usprawiedliwić «twórczą» hermeneutykę, według której poszczególna norma negatywna bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia¹⁷.

Tego rodzaju wymogi stawiane moralistom – dydaktykom są dziś bardzo ważne i znaczące dla rozwoju życia moralnego. Prawdą bowiem jest, że poprawna postawa dydaktyczna kształtuje moralnie i rozwija samego nauczającego. Brak zaś wierności i solidności w przekazywaniu treści moralnie degraduje – bądź świadczy o degradacji – nauczającego, tak samo skutkuje w odniesieniu do odbiorców tych treści. U osób w dobrej wierze słuchających zafałszowanych treści moralnych, podawanych w imieniu Kościoła, następuje deformacja sumienia, co ma swe tragiczne przełożenie na ich czyny i postawy moralne. Za taki stan rzeczy odpowiada nauczający teologii moralnej, czego – niestety – wielu współczesnych moralistów nie dostrzega. Nie wymaga dowodzenia twierdzenie, że wśród wielu dziedzin wiedzy, w tym także teologicznych, najbardziej i najszybciej można zdeprawować słuchaczy – studentów w zakresie przekazu treści moralnych. Stąd też normatyw wierności przekazywanym treściom w sposób wyjątkowy dotyczy moralistów. Mając to na uwadze oraz wsłuchując się w oczekiwania i dążenia współczesnego świata, moralista – zwłaszcza katolicki – wielokrotnie staje dziś na rozdrożu między wiernością Bogu i Kościołowi a pokusą ulegania oczekiwaniom ludzi. Trafnie problem ten ukazał Carlo Cafarra, który pisze: „Etyk, wierzący w Chrystusa, jest dzisiaj kuszony coraz bardziej do zamknięcia się w zupełnym milczeniu. Jego głos każdego dnia coraz bardziej ryzykuje, że będzie źle rozumiany, co więcej, że będzie interpretowany dwuznacznie. Ma miejsce, jeśli się nie mylę, jedno z najbardziej podstępnych dążeń do «zniweczenia krzyża Chrystusa», jakie zna historia. Jest to dążenie do zasłonięcia istotnego środka «rdzenia» aktu odkupienia w etyce¹⁸.

¹⁶ Tamże, 74. Por. J. Kowalski, *Dezyderaty stawiane teologom moralistom w encyklice Veritatis splendor*, [w:] *W prawdzie...*, s. 148-150.

¹⁷ VS, 56. Por. J. Kowalski, op. cit., s. 146-147.

¹⁸ C. Cafarra, *Etica generale della sessualità*, Milano 1992, s. 115.

Świadomość tej niezwykle trudnej i niebezpiecznej sytuacji nie może jednak faktycznie prowadzić do „zamknięcia się w zupełnym milczeniu”. Moralna powinność w tym względzie domaga się wierności i solidności badań oraz odwagi głoszenia poznanych prawd. „Katolicki teolog – przypomina Jan Paweł II – tak jak każdy naukowiec, ma prawo w swym zakresie do wolnej analizy i badań; oczywiście w sposób odpowiadający istocie teologii katolickiej. Jeżeli jednak chodzi o to, aby wyniki własnych badań i przemyśleń komunikować innym czy to ustnie, czy w pismach, należy przede wszystkim trzymać się zasady, która [...] została określona jako «pedagogia fidei». [...] Nie wolno zapominać ani o prawie, ani o obowiązku służby nauczania i samemu decydować o tym, co odpowiada lub nie doktrynie kościelnej w sprawie wiary i moralności. Badanie, uznanie lub odrzucenie pewnej doktryny należy do proroczej misji Kościoła¹⁹. Wymienione tu wymogi winny stanowić podstawowy wyznacznik w poszukiwaniach naukowych i w przekazywaniu prawd przez każdego teologa, zwłaszcza katolickiego.

Reasumując te skrótowe refleksje należy raz jeszcze podkreślić, że nauczanie dziś zasad moralnych jawi się jako zadanie wyjątkowo złożone i trudne. Dotyczy to także – a może przede wszystkim – teologii moralnej, która wśród innych dziedzin teologicznych określana jest przez niektórych jako „niebezpieczna”. Ta złożoność i wiążące się z nią problemy wynikają ze specyficznego nastawienia i potrzeb odbiorców treści moralnych, co ma swe podstawy w kulturze myśli i działań wielu współczesnych nam ludzi. To z kolei udziela się nauczającym, powodując obniżenie wrażliwości na prawdę oraz wierności w jej poszukiwaniu i przekazywaniu. Sytuacja ta stawia wymóg odnowy owej wierności prawdzie wiary i głoszącemu ją Kościołowi, co ma się wyrazić w trosce o wiarygodność treści i formy w teologicznomoralnej dydaktyce.

¹⁹ Jan Paweł II, *List do Biskupów niemieckich*, 15 V 1980, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1980, nr 5, s. 6 i 20.

Zdzisława Kobylińska
Uniwersytet Olsztyński

WYCHOWANIE MORALNE W KULTURZE POKUS

MORAL EDUCATION IN THE CULTURE OF TEMPTATIONS

The question of moral education becomes particularly significant in the era of postmodernism. The traditional set of values, cultural and social conventions, the Decalogue, God's law and immutable moral rules are often perceived as an unnecessary burden for the moral development, a burden that can only be taken up at discretion, and is never seen as a permanent factor and a necessary point of reference for educational efforts. The author discusses the dangers and temptations which occur for education. She concludes that the culture of temptations, dominant in the post-modern reality, is slowly moving from the phase of encouragement to the phase of realization, leading to an educational nihilism, an axiological vacuum, and a moral desert.

Zagadnienie wychowania moralnego na tle epoki postmodernizmu nabiera szczególnego znaczenia¹. Tradycyjny zespół wartości, wzorce kulturowe, obyczajowe, Dekalog, prawo Boże, niezmiennie zasady moralne bywają często traktowane jako niepotrzebny balast, obciążający formację moralną, który może być brany pod uwagę w procesie wychowawczym jedynie uznaniowo, a nigdy jako stały czynnik i konieczne źródło odniesień pedagogiczno-wychowawczych. Dzieje się tak dlatego, że współczesny świat w imię pluralizmu wartości, różnorodnych porządków religijnych, rozmaitych koncepcji antropologiczno-etycz-

¹ Z tej przyczyny powstało wiele wartościowych pozycji, które analizują tę problematykę, jak np. J. Tarnowski, *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993; *Wychowywać charakter* (materiały III Ogólnopolskiej Konferencji Nauczycieli i Wychowawców), Lublin 2005; M. Dziewiecki, *Kochać i wymagać*, Kraków 2006; tenże, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002; tenże, *Osoba i wychowanie*, Kraków 2003; tenże, *Komunikacja wychowawcza*, Kraków 2004; *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Sawicki, Kraków 2005.

nych, daje absolutną wolność wyboru czegokolwiek, nawet antywartości, aby tylko stało się zadość liberalizmowi wychowawczemu, urastającemu do rangi wartości samej w sobie. Pluralizm, który niewątpliwie może być uważany za przymiot w tworzeniu kultury i cywilizacji, a zarazem jest nieunikniony w dzisiejszym kontekście otaczającego nas świata, w istocie jednak jest błędnie rozumiany, gdyż utożsamiany bywa z istnieniem i nieskrępowanym wyborem jakiegokolwiek, choćby najbardziej absurdalnego rozwiązania wychowawczego. Tymczasem współczesna kultura, którą nazywam kulturą pokus, jak nigdy dotąd oferuje cały szereg rozwiązań konkretnych problemów wychowawczych, których rozstrzygnięcie nie jest niczym innym jak właśnie uleganiem rozmaitym pokusom, łatwym, tanim i hedonistycznym propozycjom, jakie niesie ze sobą postmodernistyczna koncepcja świata².

Wizja ta w węzłowych punktach sprowadza się przede wszystkim do absolutyzacji wolności jednostki, bez względu na to ile ona ma lat. Wolność widziana jest jako niczym nieskrępowane działanie, nawet jeśli nie ma ono zdefiniowanego celu i nie jest niczym umotywowane. Wychowanie ma więc proponować absolutny luz, nieposkromiony żadnymi ograniczeniami natury moralnej, obyczajowej czy religijnej. Praktycznie przejawia się on w podejmowaniu przez wychowanków rozmaitych aktywności, które nie są adekwatne ani do ich wieku, ani możliwości, ani do odpowiedzialności. Przykładem jest choćby coraz bardziej zaniżony wiek podejmowania inicjacji seksualnych, a także liczba nieplanowanych ciąż. Postulat wolności jednak każe nie zakazywać tych praktyk, a jedynie „zabezpieczać się” przed ich niepożądanymi konsekwencjami. Stąd płyną pomysły rozdawnictwa antykoncepcyjnych środków barierowych, pigułek „dzień po”, a nawet możliwości abortowania ciąży u młodych dziewcząt, bez wiedzy i zgody ich rodziców czy opiekunów. Wychowanie ma być nastawione nie na wpajanie podstawowych cnót umiarkowania, czystości, wstrzeźliwości i skromności, lecz ma stać się wpajaniem sprytu w osiąganiu maksimum przyjemności, przy jednoczesnym braku ponoszenia odpowiedzialności za ich skutki. Argumentem najczęściej wysuwanym przy okazji usprawiedliwiania tych postaw jest obrona integralnego rozwoju osobowości, także w aspekcie korzystania z nieograniczonej seksualności, traktowanie sfery seksu jako źródła przyjemnych doznań cielesnych, które są zawsze dozwolone, jeśli tylko nie kończą się „kłopotliwymi” konsekwencjami³.

Podobna argumentacja pojawia się także w kontekście propagowania i zachęcania do odkrywania w sobie różnych orientacji seksualnych, z których każda

² Szerzej na temat postmodernistycznej wizji świata por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998; czy też pozycja: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.

³ Temat ten, jak i szereg innych szczegółowych zagadnień porusza interesująca praca Marka Czachorowskiego: M. Czachorowski, *Nowy imperializm, czyli o tzw. edukacji seksualnej*, Warszawa 1997.

jest dobra i każda godna akceptacji. Warto więc i wolno próbować odkrywać w sobie, być może nieuświadomiony, pociąg seksualny do tej samej płci, wedle zasady: każda orientacja jest równie dobra i warta praktycznego wyrażenia. Co więcej, próba oceny, a jeszcze gorzej, krytyki na przykład aktywnego homoseksualizmu czy biseksualizmu, nazywana jest nietolerancją, ciasnotą intelektualną i zacofaniem, a brak zgody na promowanie postaw homoseksualnych w szkole, określane bywa zamachem na... demokrację i ograniczeniem praw mniejszości. W wielu krajach owa poprawność polityczna w tym kontekście, przejawia się także koniecznością rezygnacji w placówkach publicznych z używania słów „matka” i „ojciec”, zastępując je słowami „rodzic A” i „rodzic B” lub co najwyżej terminem „opiekunowie” po to, aby nie razić uczuć osób homoseksualnych, pragnących mieć dzieci. Podobnie z rozmaitych podręczników ma zniknąć tylko jeden model rodziny, złożony z matki, ojca i dzieci, a powinien pojawić się alternatywny, złożony np. z dzieci i dwóch ojców-gejów lub matek-lesbijek. Tak więc pokusa ograbienia tradycyjnej rodziny z jej tożsamości właściwie przestała być już zachętą, a stała się faktem. Ten klimat deprecjonowania klasycznego wzorca rodziny i propagowania rozwiązłości, zaspakajania w sposób nieuporządkowany potrzeb erotycznych, coraz częściej obecny jest w procesie wychowania, nawet jeśli sami rodzice nie do końca zgadzają się i akceptują tego typu pomysły. Jednak, aby nie być posądzonym o nienowoczesność i brak tolerancji, rodzice często milcząco przysmykają czy na zachowania swych dzieci, nie proponując i nie pokazując atrakcyjności innych alternatywnych podejść do życia, miłości i rodziny. Chcąc dać dziecku maksimum wolności *de facto* dają im maksimum swobody i samowoli, za którymi nigdy nie idzie w parze dojrzałość i odpowiedzialność.

Często owa samowola prowadzi także do zainteresowania się pornografią i prostytutką w sposób czynny. Obydwa te zjawiska, które nachalnie wręcz atakują zewsząd młodego człowieka, mają katastrofalny i nieodwracalny wpływ na jego wnętrze, do tego stopnia, że korzystanie bądź uleganie któremuś z nich, kończy się popełnianiem poważnych przestępstw. Statystyki podają, iż w większości przypadków gwałt i zbrodnia mają swoje źródło w oglądaniu obrazów pornograficznych. Prostytucję także w dużym stopniu wywołuje pornografia, która wyzwala w młodych, nieukształtowanych jeszcze osobach, nieuporządkowany popęd erotyczny, którym młody człowiek nie potrafi sterować. Tymczasem współczesne media w takich formach jak reklamy, filmy, zdjęcia, teledyski, a nawet teksty piosenek przekazują ogromny ładunek erotyczny, kusząc i zachęcając nieprzygotowane umysły i ciała do czerpania z przyjemności fizycznych.

Kolejną pokusą, z którą boryka się wychowanie, jest wspomniana tolerancja. Tolerancja jest kategorią zdecydowanie nadużywaną w usprawiedliwianiu lub wyjaśnianiu rozmaitych kulturowo-społecznych, często po prostu patologicz-

nych, zjawisk⁴. Jest to słowo-wytrych, przy pomocy którego próbuje się przybliżyć najrozmaitsze fakty i treści, które dotąd uchodziły za społecznie nieakceptowane, wstydlive lub też należące do sfery zakrytej prywatności. Tymczasem w imię tolerancji twierdzi się, że nie ma żadnej rzeczywistości – tabu, nie ma prywatności, nie ma tajemnicy, gdyż ze wszystkim można obnosić się, wszystko głosić i wszystko obnażać. Dzieci i młodzież, a więc grupa, która była dotąd chroniona przed niektórymi zwulgaryzowanymi aspektami rzeczywistości, stała się nagle pożądanym klientem dla rozmaitych grup „sprzedających” swój nihilistyczny i pozbawiony jakiegokolwiek aksjologicznego fundamentu obraz świata. Obecnie, podpierając się tolerancją, można wszędzie, nawet w szkole, na koloniach, w kółkach zainteresowań, promować ze swadą, bez najmniejszego zażenowania, najrozmaitsze zjawiska, które do tej pory były zarezerwowane dla świata dorosłych. Propozycje, aby w imię swobody seksualnej, rozdawać małoletnim dziewczętom, przebywającym na koloniach letnich, środki antykoncepcyjne, czy też pigułki wczesnoporonne, jest tego przykładem⁵.

Tak zwana tolerancja szerzy się także w kontekście wyglądu młodych ludzi, którzy nie są uczeni cnoty umiarkowania i skromności w tej materii, a raczej zachęcani są do „ekspresji swego wnętrza” poprzez wygląd zewnętrzny, a więc poprzez tatuaże, nieprzyzwoite ubrania odsłaniające ciało, piercing czy bliznowanie. Niektóre z tych „upiększeń” oszpeca młodych na całe życie, ale przecież w chwili obecnej nie należy myśleć o przyszłości, tylko czerpać pełnymi garściami z teraźniejszości. Próby poskromienia gustów promujących nagość, nieprzyzwoitość, wulgaryzm, tandetę kwitowane są skądinąd bałamutnym hasłem stwierdzającym, że mamy prawo wyglądać jak chcemy, choćby nieprzyzwoicie i obscenicznie, i że o „gustach się nie dyskutuje”. Tymczasem o gustach należy i trzeba dyskutować, gdyż *nolens volens*, zarówno wygląd, podobnie jak i estetyka miejsc, w których się mieszka, zajmuje określoną przestrzeń publiczną, która wpływa na wszystkich uczestników życia społecznego. Wyuzdany wygląd może być dla innych niechcianą przyczyną rozmaitych pokus.

Tolerancja dobrze rozumiana, zgodnie z jej etymologicznym znaczeniem – z łacińskiego *tolerare* – „cierpliwie coś znoszę, wytrzymuję”, nie może być jednak utożsamiana z życzliwą akceptacją nagannych zjawisk, których akceptować nie można. Niestety *praxis* życia codziennego przynosi zupełnie inne, coraz bardziej rozpowszechnione rozumienie tego terminu, jako całościową aprobatę dla wszystkich postaw i poglądów. Kto nie jest tolerancyjny na modłę

⁴ Por. *Wychowanie personalistyczne...*, s. 245-252.

⁵ W „Życiu Warszawy” (z 2 VI 2007) Wanda Nowicka – szefowa „Federacji na rzecz Kobiet i planowania Rodziny” – domaga się, by w czasie letnich kolonii i obozów wychowawcy i lekarze mieli do dyspozycji antykoncepcję postkoitalną. Tymczasem zadaniem wychowawców jest wychowywanie powierzonych im dzieci i młodzieży, a nie ich demoralizacja. Postulat Nowickiej nosi znamiona przestępstwa, gdyż w istocie skłania i aprobuje kontakty seksualne, których regulaminy wszystkich kolonii, zwłaszcza organizowanych dla nieletnich, tego zabraniają.

postmodernistyczną, ten nie jest tolerancyjny wcale. Można nawet stwierdzić, że współczesna kultura chce narzucić nam model tolerancji, który polega na tym, że toleruje się wszystkich, za wyjątkiem tych, którzy czegoś nie chcą tolerować. Taki model tolerancji niestety bardzo chętnie przejmuje młodzież. „Kochajmy się i róbmy co chcemy”, „tolerujmy się” – są to nośne hasła, które prowadzą młodych na etyczne manowce. Hasła tym bardziej niebezpieczne, że często głoszone przez dorosłych, przez autorytety, przez nauczycieli, którzy często sami nie reflektują i nie zgłębiają frazesów proponowanych przez kolorowe pisma, rozrywkowe programy i współczesnych idoli popkultury.

Z tym fatalnym rozumieniem tolerancji związany jest też relatywizm etyczny⁶, który jest kolejną pokusą w wychowaniu, gdyż niszczy same fundamenty wychowania moralnego. Relatywizm moralny odrzuca bowiem istotę moralności, a więc możliwość określenia co jest dobre, a co złe, „oddzielenia ziarna od plew”. Uczy, że wszystko jest dobre, wszystko godne wyboru, wszystko powinno moralnie w zależności od sytuacji, w której jestem i od mojego osobistego wyboru podyktowanego okolicznościami, usprawiedliwiającymi ten wybór. Wedle relatywizmu moralnego „cel uświęca środki”. Można wszystko, byleby odpowiadało to tobie, bylebyś był szczęśliwy. Oczywiście szczęście rozumie się w tym kontekście skrajnie indywidualistycznie i egocentrycznie. W relatywizmie pierwsze skrzypce gra moja arbitralna decyzja, mój własny wybór. Owszem, mogę wybrać także dobro, ale wybór ten nie zasadza się na obiektywnym rozróżnianiu dobra i zła, lecz na moim „chcę”, które dziś jest takie, ale jutro może być inne. Ta postawa często wpajana jest wychowankom, gdyż twierdzi się, że współczesny świat wymaga, aby ludzie byli indywidualistami, twardo bronili swoich, choćby najbardziej absurdalnych racji, aby byli silni, pieli się w górę i wydzielali z rzeczywistości to, co dla nich najlepsze, ale niekoniecznie etyczne. Dzieci od najmłodszych lat przygotowuje się do życia, które wymaga odwagi, walki o swoje, o swoją karierę, pozycję, wykształcenie. W takim modelu nie może być miejsca na ofiarę, poświęcenie, uległość, stratę w imię jakichś ideałów etycznych czy religijnych. Takie cechy oznaczałyby jedynie słabość, a tego współczesny świat nie akceptuje. Rodzice i wychowawcy, pragnąc, aby ich dzieci nie zginęły w tłumie silnych, często chcąc nie chcąc, zaszczepiają im relatywizm etyczny, aby było łatwiej im przejść przez życie. Zresztą nierzadko sami wyznają ten pogląd, praktykując go w pracy i w domu, co samorzutnie wpływa na ich potomstwo.

Częstym argumentem przytaczanym przy okazji relatywizmu moralnego jest kategoria sumienia, którego – co z przewrotną satysfakcją podkreśla się – trzeba bezwzględnie słuchać, bo jak uczy etyka chrześcijańska trzeba „iść za głosem swojego sumienia”. Któż myślący nie zgodzi się z tym nakazem? Jest oczywisty

⁶ Por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 16-17.

i dobrze osadzony w intelektualnej refleksji. Dlatego też, jak sądzą cynicznie niektórzy, można go użyć jako skutecznego narzędzia, ponieważ doskonale wpisuje się w filozofię relatywizmu etycznego – wybór określonego dla mnie dobra podparty będzie odczytaniem tego dobra we własnym sumieniu. Tymczasem jednak takie myślenie jest nieporozumieniem i nadużyciem moralnym. Zapomina się jakże często, że aby iść za głosem sumienia, trzeba je najpierw dobrze ukształtować, trzeba zadbać o jego należyłą formację, trzeba aby sumienie nie stało się studnią bez dna, do której można wrzucić wszystko, lecz aby było autentycznym, działającym bez szwanku, a więc niezepsutym kompasem, który właściwie będzie wyznaczał kierunki, a nie prowadził na manowce. Tak, aby było, jak powiada Arystoteles, sumieniem prawym. Sumienie, które określa się często drogowskazem, kompasem, czy busolą moralną człowieka, nie może wskazywać fałszywych, błędnych kierunków, gdyż człowiek posługując się nim, nigdy nie dotrze do celu, lecz stanie się moralnym nomadem. Aby śmiało iść za sumieniem, trzeba najpierw je dobrze wyregulować, trzeba sprawić, aby stało się prawe. Tymczasem w procesie wychowania zdarza się zapominać o należytych wyrobieniu sumienia poprzez praktykowanie cnoty roztropności, o zadbanie o nie, o dostarczaniu mu odpowiedniej dawki wiedzy. Bo wiedza jest niezbędna, aby sumienie dobrze działało i dokonywało właściwych ocen. Sama nazwa łacińska sumienia *conscientia* – „współwiedza” wskazuje na ten istotny element. Trzeba pamiętać, że z wiedzą łączy się zawsze prawda, a więc coś, co istnieje obiektywnie, a nie czysto subiektywnie w moich osobistych sądach i przekonaniach. Zatem wiązanie sumienia z relatywizmem etycznym jest w najlepszym razie czystym nieporozumieniem. Sumienie bowiem nie jest, jak chciał Kant czy Sartre, normą normującą (*norma normans*), lecz normą normowaną (*norma normata*), normowaną przez obiektywną rzeczywistość – stąd konieczność zadbania o poznanie owej rzeczywistości i prawdy o niej, konieczność, a wręcz obowiązek poznania prawdy⁷. Często zdarza się, że o wielu zjawiskach nie chce się po prostu do końca wiedzieć, pewnych prawd zgłębić i dopuścić do siebie faktów, które mogłyby zmienić nasze spojrzenie na szereg spraw wokół istniejących. Dzieje się to z prostego powodu: człowiek nie chce wiedzieć, bo musiałby się dostosować, bo zburzyłoby to jego porządek, wygodę i wypracowany *status quo*. Jakże często na zajęciach z etyki (na wydziale świeckim) obserwuję wewnętrzne zmagania studentów – katolików, którzy nie chcą dopuścić do siebie określonej wiedzy, gdyż czują, że wytrąci ich ona z moralnego uśpienia, że będą musieli realnie skonfrontować się z nauką Kościoła w wielu kwestiach, że w konsekwencji będą zobligowani zmienić swoje postępowanie, jeśli zechcą samych siebie traktować poważnie. Wygodniej bowiem pozostać przy swojej „prawdzie”, przy sumieniu, które kształtowane jest nakazami „mojego” rozumu, niż poddać się zobowiązującej mocy prawdy i dobra. Człowiek, który lęka się

⁷ Por. A. Robaczewski, *O cnotach i wychowaniu*, Lublin 1999, s. 80-85.

prawdy i dobra obiektywnego, zawsze chętnie ucieknie do relatywizmu etycznego i permissywizmu moralnego wedle sloganu: „ty masz swoją prawdę, ja mam swoją”, pozostawmy więc przy swoich prawdach, których jest tyle, ilu jest ludzi. Logika takiego wyводу prowadzi nie tylko do zatracenia odpowiedzialności osobistej za podjęte działania, do współodpowiedzialności, prowadzi dalej – do anarchii, do naruszenia samych fundamentów życia społecznego, wzajemnego współistnienia ludzi, do zachwiania porządku demokratycznego, prowadzi wprost do nihilizmu. Nihilizm niestety stał się poważnym zagrożeniem współczesnego świata. Filozofia pustki, nicości, absurdu wciąż rzesze młodych ludzi, którzy pozbawieni prawdy uniwersalnej, bo istnieje tylko „moja prawda”, tracą poczucie sensu życia, celu, gubią się w szukaniu pseudocelów i pseudowartości. Ten stan jest obrazem zafałszowanej ludzkiej wolności, opacznie odczytywanej i nadmiernie eksponowanej.

Kolejną pokusą, która rodzi się na gruncie wymienionych zjawisk, jest odejście od Boga i religii, a więc wiara i zaufanie do siebie samego. Twierdzi się, jakże często, że na wiarę i Boga przyjdzie czas, że dziecko jak zechce, to samo wybierze w co, kogo i jak ma wierzyć, że nie można ograniczać dziecka ani straszyć jakimiś normami, grzechami, karami za nie, gdyż dziecko i tak musi zmagać się z wieloma lękami. Ta utrata wrażliwości na Boga, odejście od Niego, rezygnacja z odwoływania się do Jego praw, zanik poczucia Jego obecności nazywa się też sekularyzmem. Zjawisko to dotyczy nie tylko niewierzących, ale paradoksalnie także właśnie wierzących, którzy chcą wierzyć, ale „po swojemu”, gdyż nikt (zwłaszcza ksiądz, który nie rozumie życia) nie będzie narzucał czegokolwiek i rozliczał z tego. Człowiek ulega więc pokusie zrównania się z Bogiem, zastąpienia Go, gdyż w centrum wszystkiego zasiada on sam. To zastąpienie teocentryzmu, prymitywnym w swej warstwie intelektualnej, antropocentryzmem niestety ma swoje zgubne skutki indywidualne i społeczne, do tego stopnia, że człowiek zaczyna myśleć, iż może być panem życia i śmierci. Tragiczne, a upowszechniane zjawiska jak aborcja, eutanazja, eutanazja neonatalna, eksperymenty na ludzkich embrionach, postulowanie zrównania praw zwierząt z prawami ludzi, są niestety karygodnymi konsekwencjami zastąpienia Boga. Jeśli Boga nie ma na swoim miejscu, wtedy wszystko inne jest także nie na swoim miejscu – do tego sprowadza się w praktyce sekularyzm. A mówiąc za Fiodorem Dostojewskim: „jeśli Boga nie ma, to wszystko mi wolno”. Sekularyzm, który odrzuca religijną ośnowę podejmowanych decyzji, który polemizuje z normami Bożymi, który kwestionuje sferę duchową, daje człowiekowi złudzenie, że najważniejsze w życiu są dobra materialne, dobrobyt i konsumpcja, i że człowiek w sumie mając kwantum określonych dóbr jest w gruncie rzeczy samowystarczalny.

Jeśli już jednak potrzebuje nieco oderwania się od luksusu, to zawsze może zafundować sobie namiastki duchowości w rozmaitych sektach i związkach

religijnych. Te formy pseudoduchowości, odpowiednio wcześniej nierozpoznane przez rodziców, nie tylko niszczą więzi rodzinne, społeczne, ale rujną psychikę młodego człowieka, która często jest nie do odbudowania.

Sygnalizowane zagrożenia – pokusy, które pojawiają się na gruncie wychowania, nie są niestety jedynymi. Współczesny świat, który bombarduje zewsząd wieloma treściami kultury masowej, pod pozorem troski i pomocy wychowawcom i rodzicom w procesie wychowawczym, przekazuje niestety fałszywe prawdy, proponuje złudne cele i niegodziwe środki. Zalew tanich kolorowych pisemek, łatwość dotarcia do treści erotycznych, błędne rozumienie przedmiotu wychowania w rodzinie, rozprężenie moralne dorosłych, którzy przestają być autorytetami, promowanie książek, naukowców, wykładowców, którzy propagują liberalny punkt widzenia norm moralnych, brak systematycznych zajęć z etyki dla przyszłych pedagogów, to wszystko sprawia, że „wychowanie bez porażek”, które zamierzali zrealizować propagatorzy liberalizmu wychowawczego, kończy się jakże często „porażką wychowania”. A kultura pokus, która dominuje w postmodernistycznej rzeczywistości, powoli przechodzi z fazy zachęty do fazy realizacji, prowadzącej do wychowawczego nihilizmu, aksjologicznej pustki i moralnej pustyni.

Ks. Andrzej Perzyński
UKSW Warszawa

ŻYCIE DUCHOWOŚCIĄ DZIECIĘCTWA WEDŁUG ANZELMA GĄDKA OCD (1884-1969)

LIVING SPIRITUAL CHILDHOOD ACCORDING TO ANZELM GĄDEK OCD (1884-1969)

Father Anzelm Gądek, the founder of the Order of Carmelite Sisters of the Infant Jesus, is a candidate for beatification. Alongside St Maximilian Kolbe, St Faustina Kowalska, St Ursula Ledochowska, Bl. Rafał Chyliński and Bl. Anas-tazy Pankiewicz, he belongs to the saints and blessed whose lives or activities were associated with the city of Łódź. Today, the writings of the Servant of God still hold relevance for spiritual theology, theology of consecrated life and theology for lay people searching and following their own vocation.

The article contains the following parts: Introduction; 1. Theology of Conse-crated Life (life of faith, Carmelite charism, living by evangelical virtues); 2. The Path of Spiritual Childhood (proclaiming spiritual childhood, biblical grounds for the path of spiritual childhood, relevance of the idea of spiritual childhood, the Mystery of the Infant Jesus as a model of life, pedagogical significance of the teaching on spiritual childhood); Conclusion.

Wprowadzenie

Patrząc na historię życia Macieja Gądka, późniejszego o. Anzelma od św. An-drzeja Corsini, można zauważyć, że dane mu było spotkać wielu wybitnych ludzi Kościoła. Był ministrantem św. Rafała Kalinowskiego. W Karmelu w Czernej spotykał wybitnych ojców z Austrii, Francji, Belgii. W nowicjacie miał brat Anzelm za mistrza powszechnie cenionego o. Andrzeja Gdowskiego, kierownika sodalicji i późniejszego proboszcza w Ostrej Bramie.

Dziś o. Anzelm Gądek, założyciel Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciąt-ka Jezus, jest kandydatem na ołtarze. Należy on do grona świętych i błogosła-

wionych, którzy życiem swoim lub działalnością przeszli przez miasto Łódź, a są to: św. Maksymilian Kolbe, św. Faustyna Kowalska, św. Urszula Ledóchowska, bł. Rafał Chyliński, bł. Anas-tazy Pankiewicz.

1. Teologia życia konsekrowanego

Pismom sługi Bożego o. Anzelma Gądka przypisuje się wielką wartość w teologii życia konsekrowanego, a zwłaszcza wymiarowi życia wspólnotowe-go i profesji rad ewangelicznych. Powołanie do życia zakonnego było jednym z najbardziej cenionych darów, o jakich był przeświadczony. Charyzmat zako-nu karmelitańskiego przyjęty przez o. Anzelma do swojego życia, realizowany na poszczególnych etapach, wydał takie owoce, że z woli Boga, jemu samemu powierzono kształtowanie charyzmatu w duchowości innych. Było to kształ-towanie wymagające, choć pełne miłości, uwzględniające osobiste możliwości człowieka. Stając się założycielem wspólnoty zakonnej, skupił wokół swojej myśli duchowości dzieciństwa Bożego ludzi, o których wiedział, że taką łaskę powołania otrzymali od Boga. Sługa Boży stał się ojcem powołanych.

Życie w wierze

Chrześcijańska duchowość wyrasta, jak z ziarna w glebie, z nadprzyrodzonej łaski oraz z korzeni cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości. Powołując się na naukę Soboru Trydenckiego, o. Anzelm uczył, że wiara jest drogowskazem i światłem na drodze człowieka. Trzeba nią iść, by dojść do nieba. Przestrzegał przed wiarą martwą, anemiczną, tj. niedożywną poznaniem prawd Bożych. Postulował wiarę światła, która by ingerowała w piękno świata nadprzyrodzo-nego i w umiejętność przedstawiania z Bogiem.

Ojciec Anzelm był też człowiekiem nadziei. W latach największego prze-sładowania Kościoła przez totalitarny reżim komunistyczny, podtrzymywał na duchu siostry, mówiąc, że jednak Dzieciątko Jezus zwycięży. Nadzieja była tajemnicą jego dynamizmu apostolskiego. W nadziei wiecznego zbawienia o. Anzelm najbardziej radował się myślą, że po śmierci spełnią się jego pragnienia miłości, że dopiero tam będzie bez przeszkód mógł kochać Boga doskonale. Miłość uważał o. Anzelm za najważniejszą siłę duchowego dynamizmu. Gdy rozważał z siostrami Zgromadzenia ich działalność zewnętrzną, często zachęcał do tego, aby puszczać w ruch rozum, wolę, zdolności naturalne i wlane przez Boga, tj. cnoty, a najbardziej wiarę, nadzieję i miłość. Zwykł on mawiać: „Miłość nadaje ruch i życie całemu działaniu nadprzyrodzonemu. Miłość to sprawia, że kochamy Boga tą miłością, jaką on sam Siebie miłuje. Miłość jest najpiękniejszą cnotą, życiem cnót, życiem duszy, niebem w niebie, i Bogiem w Bogu”.

Aktualność pism o. Anzelma odnotowuje się zarówno na płaszczyźnie teologii duchowości, teologii życia konsekrowanego i teologii świeckich, szukających i dążących drogą własnego powołania do Boga.

Teologia życia konsekrowanego jest bardzo mocno zaznaczona w dziełach tego sługi Bożego. Wypływa w jego ujęciu ze sposobu patrzenia na własne życie, jak i na życie innych tak dalece, że cechy dojrzałej osobowości stanowią podstawę do zaproponowania formacji i włączenia w apostołstwo tych, dla których droga takiej duchowości jest impulsem do podjęcia powołania. Zaznaczyć zatem należy, że rozwój Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, tak piękny i bogaty we wspólnocie Kościoła, jest zapewne owocem i doświadczeniem prowadzenia duchowego ze strony o. Anzelma: w aspekcie historycznym za jego życia i wstawiennictwem przed Bogiem po jego śmierci. Teologicznym aspektem łączącym życie tego sługi Bożego z życiem tych, którzy go naśladują, jest cnota miłości, ukazana w sposób heroiczny w życiu jego samego, jak i domagająca się heroizmu w życiu tych, którzy tę drogę podejmują. Dokonuje się zatem utożsamiający charakter pomiędzy o. Anzelem a jego duchowymi dziećmi. Jest to więc z jednej strony droga ojcostwa duchowego, jak i droga wspólnego dzieciństwa Bożego. Sługa Boży sam, co wynika z analizowanych pism, do końca swojego życia pozostawał w absolutnej świadomości dzieciństwa Bożego. Łatwość tej tożsamości nie wynika tylko ze sposobu prowadzenia i przekazu duchowego przez Ojca, lecz jest dziełem Ducha Bożego, który najpierw zadziałał z woli Bożej przez wybraństwo o. Anzelma, rodząc owoce łaski także w innych.

Charyzmat karmelitański

Charyzmat życia karmelitańskiego został przyjęty przez o. Anzelma jako charyzmat własnej drogi powołania. W rozwoju życia duchowego ten sługa Boży zdobywa coraz większą świadomość, że charyzmat jest darem udzielonym mu przez Boga także dla innych. Odkrywa to w tak głębokiej myśli teologicznej, że postanawia „stać się wszystkim dla wszystkich”, na podobieństwo św. Pawła. Przeżywany teologicznie charyzmat, już bez żadnych ograniczeń, kazał mu swoje życie tak ukształtować, by pozostawić po sobie to jedyne i wyjątkowe świadectwo. W pismach swoich przekazuje zatem, czym jest jego zrozumienie miłości i czym ma być ono dla innych. Często można w nich odnaleźć inwokacje do darów otrzymanych od Boga, z których największa jest miłość. W rozwoju tego charyzmatu przyjmował znaki zsyłane mu przez Opatrzność, zatrzymując się nie tylko na tych, które były dla niego dobre, przyjemne, ale także i na tych, które pozostały dla niego trudne do końca życia. Umiejętność ich przyjęcia i życia z nimi, kształtowały w nim postawy heroiczności, które ukazywały jego życie w cnotach.

Z pism wynika, że cnoty jego życia osobistego, ukształtowane w wymiarze życia duchowego i nadprzyrodzonego, pozostawały świadectwem dla współczesnych. On sam, znając wartość takiej postawy, bez żadnego odniesienia do siebie, jedynie tylko i wyłącznie do Chrystusa, proponował innym życie oparte na cnotach. Taki charakter mają pouczenia rekolekcyjne i formacyjne. Cnotę

bowiem, uważał za wartość życia złączonego z Chrystusem. Pisma świadczą, że łączność ta, która odbywała się poprzez środki dostępne człowiekowi, jak np. modlitwa, życie sakramentalne, życie konsekrowane, sama w sobie łączyła sługę Bożego o. Anzelma z nadprzyrodzonością.

Życie cnotami ewangelicznymi

Prostota, która była naturalną cechą osobowości o. Anzelma, stanowiła faktycznie fundament do zakorzenienia się w nim innych cech, które teologicznie nazywane są cnotami. Prostota ta kształtowała fundament dla nadprzyrodzonego działania Ducha Bożego. Dlatego też dzieła, które pozostawił, odzwierciedlają wyraźne działanie Boże, a także stanowią wskazania dla drogi, która jest łatwa do podjęcia przez innych. Łaską otrzymaną przez niego była prostota myśli i prosty sposób ich wyrażania. Doświadczeniem odbiorców treści pism jest możliwość utożsamienia się duchowego z proponowaną przez sługę Bożego o. Anzelma treścią i drogą. Nic też dziwnego, że treści opublikowanych pism, odnalazły swoje odbicie we wskazanej i ukształtowanej przez niego drodze duchowości opartej na zrozumieniu własnej małości, pokory i możliwości wyrażenia miłości wobec Boga. Stąd też pisma proponują duchowość trafiającą do odbioru duchowego bardzo wielu ludzi.

Owocem takiego działania jest nie tylko powstanie wielkich dzieł o charakterze instytucjonalnym, jak np. Zgromadzenie Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, jak i też wielkiego dzieła duchowego opartego zresztą i wpisanego w duchowość karmelitańską.

Sługa Boży rozumiał każde doświadczenie dotyczące i stwarzające jego przeżycia duchowe, zarówno te radosne, jak i trudne, jako doświadczenie łaski. Owoc, który się rodził z tych doświadczeń, był owocem otwarcia się, zrozumienia i poszukiwania woli Bożej. Wielką jednak rolę w umiejętności kształtowania otwarcia się na łaskę, był ujmujący sposób życia. Widać to z form przekazu określonych treści, stylu, w jakim zwraca się do słuchaczy, oraz w formie literackiej ostatecznie nadanej swoim pismom. Jest ona ujmująca dla każdego czytelnika, nie mówiąc już o odbiorcach bezpośrednich za jego życia. Określenie ojcostwa wiąże się z tego powodu nie tylko z tytułu powszechnie używanego w odniesieniu do sługi Bożego o. Anzelma jako karmelity bosego, ale wypływa i jest potwierdzeniem wdzięczności za ojcostwo duchowe.

Z pism o. Anzelma Gądka wynika przekonanie, że życie miłością pozostaje najważniejszym wymiarem zarówno w duchowości kapłańskiej, w duchowości życia konsekrowanego (życie wspólnotowe), jak i w życiu osobistym. Jednak doświadczenie miłości, a właściwie jej zrozumienie i przeżycie, wiąże się z doświadczeniem wiary, ufności, jako cnót wzajemnie się uzupełniających i stanowiących tożsamość miłości ziemskiej interpretowanej jednak w aspekcie miłości nadprzyrodzonej, czyli życia w Bogu.

Dla o. Anzelma, życie ziemskie dla Boga było równoznaczne z życiem w Bogu. Świadomość obecności Bożej, rozumienia woli Bożej, stawało się dla o. Anzelma nie tyle sposobem życia, co życiem w kontemplacji. Wskazania dotyczące praktyk pobożności, np. sposobów rozmyślania, uczenia rozmyślania, podejmowania postanowień na rozmyślanie, były przede wszystkim jego osobistym i niepowtarzalnym doświadczeniem, które zechciał przekazać innym, a w sposób szczególny swoim duchowym córkom. Życie w Bogu było dla niego kontemplacją życia. Stąd też w pismach sługi Bożego o. Anzelma tyle bezpośrednich odniesień i wskazań na miejsca obecności Boga w życiu. Ta obecność jednak pozostaje przede wszystkim przekazywana przez rozpoznanie miłości Boga. Ojciec Anzelm wybrał, a właściwie przyjął prowadzenie przez Ducha Bożego ukazywania tej najmniejszej, a równocześnie niezastąpionej obecności Boga w życiu, jaką jest Jego dziecięctwo. Ukazywane w tajemnicy Wcielenia Dzieciątka Boże, jest wskazywane przez o. Anzelma na konieczność przyjęcia, by zrozumieć tę Miłość, która została ukrzyżowana. Dlatego też duchowymi wskazaniem, które o. Anzelm kształtuje swoje serce i serca innych, jest postawa wyrzeczenia, szukania w woli Bożej tylko miłości, ujmowanie całego życia w Opatrzności pełnej miłości, w jedynym przekonaniu, że miłość kosztuje i potrzebuje takiej odpowiedzi ze strony człowieka.

Treść dzieł sługi Bożego o. Anzelma jest zatem kształtowaniem dojrzałej postawy związanej z ofiarą w życiu swoim i rozumieniem ofiary w życiu innych. Część pism ma zatem charakter prowadzenia duchowego, przy jednoczesnym umacnianiu człowieka na drodze trudnej miłości. To wskazuje, na ile i w jaki sposób (a można tu powiedzieć, że jest to sposób wyjątkowy) o. Anzelm rozumie swoje powołanie jako kierownika duchowego, zarówno co do swoich współbraci w powołaniu karmelitańskim, jak i w odniesieniu do Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus oraz wielu ludzi świeckich.

Droga dziecięctwa Bożego wskazywana, opisywana, kształtowana i formowana przez Ojca Założyciela, może być tylko zrozumiana w tym wyjątkowym nadprzyrodzonym zawierzeniu Miłości. To dobro związane z wielkością ducha, o. Anzelm chce przekazać innym.

Duchowość dziecięctwa w przypadku o. Anzelma, jego kontemplacja, jest tak bardzo mocno zakorzeniona w doczesnym życiu i jego charakterze po to, by dokonała się poprzez nią przemiana. Wyrażenie, takie jak: „być przemienionym przez miłość”, zawiera w sobie doświadczenie tego, co musi być w życiu tak zmienione, by pozostało na zawsze przemienione. Mówią o tym *Mysli i uwagi rekolekcyjne*. W sposób szczególny o. Anzelm wskazuje na Eucharystię, jako źródło łaski, i doświadczenia miłości. Chce przez to powiedzieć, że bez podjęcia ofiary, której uczy nas Eucharystia, skoncentrowanie się na ludzkich środkach przemiany, będzie bezużyteczne. Eucharystia musi być poprzedzona sakramentem pokuty, gdzie człowiek doświadcza bycia dzieckiem prowadzonym i przyjętym w swoim powrocie do Ojca.

Rozumienie cnót kształtowanych w oparciu o profesję zakonną na drodze doskonałości, musi się odbywać i wprost domaga się postawy dziecięctwa. Rozumienie ślubu czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, i wynikających z nich postaw, może mieć swoje racje uzasadniające jako doświadczenie ludzkie, zaś w oczach Boga, na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, owocuje w postawie dziecięctwa Bożego.

Jeszcze jednym doświadczeniem, którym dzieli się o. Anzelm w swoich pismach, jest postawa modlitwy. Kładąc szczególniejszy nacisk na modlitwę myślną w formie rozmyślania obecnego w praktykach karmelitańskich, chce przekazać zasadę: modlitwa w życiu człowieka ma stać się modlitwą jego życia. Stąd też jego określenie: „o życiu kontemplatywno-czynnym”. Nie da się jednak wyrazić wielkości modlitwy kontemplacyjnej bez świadomego odniesienia się do życia czynnego. Jedno i drugie łączy miłość Boga, która przyjmuje jako dziecko, realizuje jako dziecko, oczekuje wypełnienia jako dziecko, i jako dziecko przekazuje innym. Wszystko w takim przypadku staje się modlitwą życia. Sługa Boży kładzie nacisk, by w życiu codziennym doświadczyć takiej miłości, która jest modlitwą, i takiej modlitwy, która jest miłością. Zaznacza to i wyraża we wskazaniach życia konsekrowanego, jak np. „o milczeniu”, „o pracy”, „o klauzurze”, „o upomnieniu i karceniu”, „o miłości wzajemnej”.

Życie cnotami o. Anzelm rozumie jako ciągle doskonalącą się formę miłości. Droga cnót jest drogą wybraną lub proponowaną tylko dlatego, że można mieć przekonanie wewnętrznie potwierdzone codziennością życia, że ktoś jest zdolny do pełnej i całkowitej miłości. Stąd też tyle naturalnej delikatności ze strony sługi Bożego o. Anzelma w proponowaniu pracy wewnętrznej nad poszczególnymi cnotami, zawierają m.in. jego wskazania dla ludzi proszących go o kierownictwo i prowadzenie duchowe, w sposób zaś szczególniejszy dla swoich umiłowanych współbraci i sióstr. Taka postawa, która była wynikiem wspólnego szukania drogi ku Bogu, otwierała serca prowadzonych przed tym sługą Bożym. Znajdujemy także znamiona obopólnych postaw o. Anzelma i jego odbiorców kierownictwa duchowego. Jeżeli można powiedzieć o skuteczności kierownictwa duchowego, zarówno sakramentalnego, jak i pozasakramentalnego, to zawiera się ona w świadomości sługi Bożego o. Anzelma jako kierownika, jak i proszących o jego kierownictwo, że wszyscy, by doświadczyć łaski, potrzebujemy pierwszej łaski, jaką jest przyjęcie postawy dziecięctwa Bożego. W taki sposób o. Anzelm rozumie miejsce i obecność łaski sakramentów w życiu człowieka. Nadaje w ten sposób wyjątkowe rozumienie sakramentu w życiu duchowym. Ten teologiczny charakter możemy zauważyć nie tylko w konferencjach, przesłaniach, wypowiedziach, opublikowanych pismach, lecz także w redagowanych przez niego samego Konstytucjach Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek i regulaminach rzymskiego kolegium karmelitańskiego. Świadczy to o umiejętności powiązania i potrzeby takiego przekazu teologicznego, że codzienność życia stawać by się miała odzwierciedleniem nadprzyrodzonej.

2. Duchowość dziecięstwa Bożego

Cechą duchowości o. Anzelma była prostota i szczerość. Zaznaczał często, że świętość zasadza się nie na głębokich rozumowaniach, ale na prawdziwym umiłowaniu. Nie ufał wiedzy tych, którzy nie łączyli jej z własnym życiem. Nie lubił przesady i wszelkich superlatywów. Duchowość dostępną dla wszystkich odkrył u św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Święta Teresa, świadoma swej niedoskonałości, wskazywała na „małą drogę” do świętości, prostą, krótką i całkiem nową. Polegała ona wyłącznie na ufności i miłości. Charakteryzuje ją uznanie swej znikomości, ufne zdanie się na miłosierdzie Boże i umiejętność wykorzystywania małych środków dla przypodobania się Bogu. Ojciec Anzelm od św. Andrzeja Corsini doskonale przyswoił sobie naukę o dziecięstwie Bożym, rozwijał ją i napisał o niej wiele artykułów na użytek Zgromadzenia. Dostrzegł w niej doskonałą syntezę życia duchowego, jakiej potrzebują nasze czasy.

Głosiciel „dziecięstwa duchowego”

W ujęciu o. Anzelma doktryna dziecięstwa duchowego powiązana jest ściśle z życiem Trójcy Świętej, zbawczym dziełem Chrystusa, darem łaski uświęcającej i Bożym Macierzyństwem Maryi. W dziecięstwie Bożym jako podstawę dostrzegł życie nadprzyrodzone, udzielone człowiekowi, aby stał się dzieckiem Bożym.

Dziecięstwo duchowe, uczył o. Anzelm, jest najpierw darem Bożym i dziełem całej Trójcy Świętej w człowieku. Rodzi się ono w nim i rozwija za sprawą Ducha Świętego oraz za przyczyną Maryi, która jest „Matką życia Jezusowego w nas”.

Dziecięstwo duchowe to droga pokory, prostoty, szczerości z Bogiem, ze sobą, z siostrami, w codziennym oddaniu się Miłości ofiarnej. Nie ma ona w sobie nic z pustego sentymentalizmu, przeciwnie, wymaga ona ducha wiary, całkowitego zaparcia siebie, prostoty, ufności, a nade wszystko posłuszeństwa na wzór Dzieciątka Jezus, które było poddane swoim rodzicom.

Biblijne podstawy drogi dziecięstwa Bożego

Idea dziecięstwa Bożego, która była w centrum myśli i życia o. Anzelma Gądka, odsłania najgłębszą warstwę tajemnicy powołania człowieka. Podstawową racją powołania chrześcijańskiego i misji chrześcijanina w świecie jest miłość Ojca. Istotą zaś powołania ze strony Boga wyraża najtrafniej hebrajskie słowo *chaszaq* – co pierwotnie oznaczało: „zamknąć w ramionach miłości”, słowo użyte w Pp 7, 7 oraz 10, 15 w połączeniu z *bachar* – „wybierać”. Chodzi więc o podkreślenie zespolenia człowieka z Bogiem najsilniejszą więzią, której obrazem jest zamknięcie w ramionach istoty umiłowanej. Odpowiedzią człowieka na ten wolny akt Bożej miłości, będący jednocześnie wezwaniem, powołaniem, jest przyłgnięcie do Boga, co wspaniale i zwięźle oddaje hebrajski czasownik *dabhaq* – „przyłgnąć”, „zawisnąć na szyi”, użyty m.in. w Pp 30, 19-20

oraz w Rdz 2, 24. A zatem owo przyłgnięcie do Boga można porównać do więzi dwojga małżonków stanowiących jedno ciało. Silniejszej więzi Boga z człowiekiem autor natchniony nie był w stanie wyrazić swoim ludzkim językiem. Toteż Nowe Przymierze prorocy nazywali „nowymi zaślubinami” (Oz 2, 16-17; Iz 54, 2-8; 62, 4-5).

Chrystus nazwie przyjaciółmi swoich uczniów: „Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję” (J 15, 14). Ideę dziecięstwa Bożego i braterstwa z Chrystusem rozwinął dwaj najwybitniejsi mistycy Nowego Testamentu: św. Jan Ewangelista i św. Paweł Apostoł Narodów. Nieobca jest też św. Pawłowi idea zaślubin chrześcijanina z Chrystusem (2 Kor 11, 2; por. Ap 19, 7; 21, 2). Wspólnotę życia z Bogiem określił Chrystus jako trwanie, pozostawanie z Nim, jak latorośl w winnym krzewie (J 15, 1-10), a św. Paweł nazwie chrześcijan zrosniętymi w jedno (*symfitoi*) z Chrystusem (Rz 6, 5; por. Ga 5, 24).

Aktualność idei dziecięstwa Bożego

W teologii współczesnej (Karl Rahner) wysuwa się atrakcyjną historiozbowczą ideę „partnerstwa” jako istotną w powołaniu człowieka do dialogu z Bogiem w wolności, ściśle powiązaną z chrystologią jako swoim kryterium i najwyższą normą. Myśl ta znajduje w dużej mierze uzasadnienie w Piśmie Świętym. Wspólnota życia z Bogiem jako sens egzystencji człowieka, wspólnota, której obrazem jest przyjaźń, pokrewieństwo, zaślubiny, słowem, tak ściśle zjednoczenie, jakie tylko człowiek może sobie wyobrazić i ludzkim wyrazić językiem, przy zachowaniu w tym pełnej wolności, zawiera w sobie niewątpliwie ideę partnerstwa z jej wyraźnym znamieniem chrystologicznym.

Idea partnerstwa odpowiada także dzisiejszemu człowiekowi, który posiada, i to słusznie, duże poczucie godności osobistej i chce być traktowany poważnie, właśnie jako partner, a nie jako małe niedojrzałe dziecko, jako partner, którego zdania należy przynajmniej wysłuchać. Przecież sam Bóg po to go stworzył i tak bardzo szanuje jego wolność, że pozwala nawet na zmaganie się z Nim i walkę. To wszystko prawda. Wydaje mi się jednak, że idea dziecięstwa Bożego, tak wyraźnie ukazana w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu, najtrafniej i najpełniej ukazuje powołanie człowieka, i to w sposób dostępny i atrakcyjny zarówno dla dziecka, jak i dla dojrzałego męża. Przecież i dziecko można, a nawet trzeba traktować poważnie jako partnera, zwłaszcza gdy doszło już do pełnoletności.

Misterium Dzieciątka Jezus jako model życia

Z pism o. Anzelma przebija przekonanie, że o człowieku, o jego wewnętrznym bogactwie stanowi w dużej mierze wiara, którą żyje, nadzieja, która go niesie, oraz miłość, którą czyni. Dla człowieka zaś będącego chrześcijaninem cała wiara, nadzieja i miłość koncentrują się w Jezusie Chrystusie, bo jak pisze

Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* „w Chrystusie i przez Chrystusa najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej przybliżył – i równocześnie w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieka, sensu swojego bytowania” (11). I kontynuujemy od razu myśl Jana Pawła dalej: „Trzeba przeto, ażebyśmy wszyscy – wyznawcy Chrystusa – spotkali się i zjednoczyli wokół Niego samego” (11). Chrystus jest dla chrześcijanina Bożą Epifanią, bo kto Jego widzi, Boga widzi (J 14, 9).

W świetle tych wypowiedzi łatwo zrozumieć, że chrystologiczna konkretyzacja Boga jest pierwszym formalnym niejako wymogiem autentycznej wiary chrześcijanina. Jej zaś zasadniczym wymogiem merytorycznym będzie egzystencjalna realizacja, czyli praktyczne urzeczywistnianie się, jej „czynienie” na wzór egzystencji samego Chrystusa. Ojciec Anzelm od św. Andrzeja Corsini zwraca bliższą uwagę na te dwa zasadnicze komponenty wiary chrześcijańskiej, uwzględniając równocześnie ich teologiczne podstawy i konsekwencje.

Wśród współczesnych usiłowań chrystologicznego ugruntowania chrześcijańskiego modelu życia, szczególnie adekwatną, przekonywającą i perspektywiczną wydaje się być koncepcja ujmująca osobę Jezusa Chrystusa w kategoriach historyczno-kulturowych. Punkt wyjścia tej koncepcji stanowi stwierdzenie, że każda epoka, każda „godzina historii” jest dla nas ludzi źródłem poznania, że jest także *locus theologicus* poznania Jezusa Chrystusa, ponieważ żaden ograniczony odcinek nie jest w stanie wyczerpać „niezłębionego bogactwa Chrystusa” (Ef 3, 8). Sobór Watykański II zwrócił wszak uwagę na obowiązek bardziej odpowiedzialnego śledzenia „znaków czasu” (KDK 40, 44, 62). Każda „godzina historii” przynosi więc każdorazowo pogłębione poznanie Chrystusa, każda epoka poznaje Go inaczej, każdy okres poznaje Go w nowy sposób.

Abstrahując od pluriformizmu biblijnego obrazu Chrystusa, można mówić – patrząc retrogresywnie – o Chrystusie nauczającym (*Christos didaskalos*) pierwszych wieków, o wszechwładcy (Pantokratorze) u schyłku świata antycznego, o Imperatorze Kościoła rzymskiego, a dalej o Mężu Boleści z okresu zaraz i pomorów czy klęsk wypraw krzyżowych, czy wreszcie o Ukrzyżowanym z czasów Reformacji. Inny, nowy obraz Chrystusa wiąże się z kultem Serca Jezusa. Ta wielość przedstawień Jezusa Chrystusa jest świadectwem wiary i modłów teologów i wiernych, którym Chrystus jawił się jako przynoszący wybawienie na miarę udręki czasu, w którym wypadło im żyć. Aktualne zagrożenie, wymogi i nacisk chwili odgrywały każdorazowo w kształtowaniu obrazu Jezusa Chrystusa decydującą rolę.

W ścisłym nawiązaniu do ewoluującego obrazu Chrystusa dochodzimy do ujęcia Chrystusa jako Dzieciątka Jezus, które jest zarazem Słowem Wcielonym. Temu właśnie obrazowi Jezusa Chrystusa o. Anzelm Gądek przypisuje znaczenie szczególnej rangi. W atmosferze ogólnej niepewności, w obliczu grozy totalnej

zagłady ludzkości, bezbronny człowiek zwraca spojrzenie ku Temu, który żył całkowicie bezinteresownie, ku Temu, który stał się człowiekiem, ku Dzieciątku Jezus, Synowi Bożemu.

Znaczenie wychowawcze nauki o dziecięctwie

Nauce o dziecięctwie duchowym przypisywał o. Anzelm doniosłe znaczenie wychowawcze. Dlatego też oczekiwał, aby ta idea dziecięctwa była w Zgromadzeniu zasadniczą regułą kształtowania ducha. Karmelitanki – zdaniem o. Anzelma – powinny myśleć, miłować i postępować, jak siostry Bożego Dzieciątka i jak dzieci Boże. Życie w duchu dziecięctwa jest najprostszą, najkrótszą i najpewniejszą drogą do nieba i prowadzi do pełnej dojrzałości. Jest ono równocześnie najpłodniejszym apostołstwem, rozbudza w bliźnich życie i radość. Toteż o. Anzelm zachęca często, aby siostry, żyjąc jak dzieci Boże, roznosiły niebo po ziemi. W tak pojętym dziecięctwie o. Anzelm usiłował sam się uświęcić oraz innym pomóc w uświęceniu. Krótko sprawę ujmując, dziecięctwo duchowe uznał on za obowiązującą normę życia duchowego, zakonnego oraz za normę wychowawczą.

Nauka o. Anzelma o dziecięctwie podlegała ciągłemu rozwojowi – od najwcześniejszych kazań w czasie obchodów pobeatyfikacyjnych ku czci bł. Teresy od Dzieciątka Jezus, poprzez artykuły w „Głosie Karmelu” po jej kanonizacji i różne dopowiedzenia, nawet w ostatnim roku życia. Za najbardziej integralne i głębokie ujęcie doktryny o. Anzelma trzeba uznać *Traktat o dziecięctwie duchowym*. Został on opracowany w 1954 roku przy pomocy s. Anzelmę Pawłowskiej (1916-1976) i czeka na krytyczne wydanie.

Zakończenie

Analiza powyższych pism wskazuje na to, że przedstawiona przez sługę Bożego o. Anzelma droga dziecięctwa, została autentycznie i z ufnością przyjęta przez tych, którym przewodził jako rektor rzymskiego kolegium, jako prowincjał, jako wizytator, czy pełniąc inne urzędy. Wyczuwalna potrzeba takiej drogi stała się wzbogaceniem duchowości karmelitańskiej. Wielu zatem, którzy spotkali o. Anzelma za życia, lub przyjęli go za swego przewodnika poprzez jego pisma, stało się kontynuatorami tegoż wymiaru życia duchowego.

Sługa Boży w pozostawionych pismach odkrywa siebie dla innych. Wartością jego spuścizny jest postawa kierownika duchowego. Ukazuje on swoje wartości, do których w życiu jest przekonany, zapraszając innych do tego samego doświadczenia. Kierownik duchowy wraz ze swoimi synami i córkami duchowymi, są na tej samej drodze umacniając się wzajemnie, w zaufaniu i oddaniu swej miłości Bogu. Ojciec Anzelm dziękuje Bogu za ludzi, którzy stanęli na jego drodze, zarówno za tych, którzy mu pomogli odkryć drogę dziecięctwa, jak i za tych, których on sam tą drogą prowadził. Wspólnym źródłem duchowości pozosta-

je wybór drogi życia karmelitańskiego, czyli uczenia się miłości w modlitwie kontemplacyjnej, by żyć nią w kontemplacji życia.

Jedną z najprostszych form uczenia się duchowego przeżywania swojego życia jest forma aktów strzelistych, jako kształtowanie w sobie świadomości na obecność Bożą. Wskazania takie są pierwszymi krokami, by nauczyć się prostego, ciągłego i pełnego miłości przywoływania, jak dziecko, Boga do siebie. Istotą duchowości o. Anzelma pozostaje nauczyć bycia blisko Boga, bo Bóg jest blisko człowieka. To relacja z obrazu dziecka przy ojcu i matce.

Zlecona o. Anzelmowi przez przełożonych praca formacji intelektualnej, jako rektora Kolegium, stała się dla niego możliwością osadzenia szkoły duchowości dziecięctwa Bożego w ramach teologii biblijnej i teologii duchowości. Sam będąc wybitnym znawcą tych dziedzin, przekazał w swoich pismach uzasadnienie i potrzebę takiego fundamentu. Wiedział bowiem, że wskazania szkoły duchowości dziecięctwa Bożego, muszą człowieka otwierać na pogłębianie w szkole słowa Bożego i teologii rozumianej jako doświadczenie miłości.

Pisma o. Anzelma to swego rodzaju *lectio divina*, poprzez której treść wchodzi się w kontemplację Bożych tajemnic. Ważną rzeczą, na którą zwraca uwagę ten sługa Boży, jest jedność tych tajemnic. Ojciec Anzelm chce w ten sposób ustrzec człowieka przed wybiórczym ich charakterem. Dzieje się to w oparciu o rozumienie właściwe miłości, której obce jest poczucie wybiórczości. Miłość nie wybiera tylko niektórych, ani też miłości nie mogą wybrać tylko nieliczni. Miłość jest dla wszystkich i wszyscy mają do niej prawo. Tak o. Anzelm rozumie powszechność miłości, która w sposób wyjątkowy należy się dziecku, i do której dziecko ma prawo. Teologia dziecięctwa Bożego jest teologią powszechności miłości. Obraz takiej miłości o. Anzelm odnosi w sposób wyjątkowy do swojego zawierzenia Najświętszej Maryi Pannie i troskliwemu powierzeniu swego życia św. Józefowi. Tak zatem pozostawiona przez niego teologia dziecięctwa Bożego jest zakorzeniona w teologii miłości Najświętszej Rodziny.

Literatura

Pisma, które zostały wzięte pod uwagę w powyższym opracowaniu, należą do zbioru dzieł publikowanych, a zatem publicznie dostępnych, zarówno w środowisku założonego przez o. Anzelma Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, jak i wszystkich zainteresowanych dziełem o. Anzelma i wskazaną przez niego szkołą duchowości dziecięctwa Bożego.

Zbiór tych pism został dokonany i opublikowany drukiem w związku z toczącym się procesem beatyfikacyjnym. Trzeba jednak przyjąć, że wszystkie były już, ze względu na swój charakter, opublikowane za życia tego sługi Bożego. Ojciec Anzelm dbał o to, aby treść tych pism w szczególny sposób mogła dotrzeć do szerokiego odbioru osób, które szukały drogi życia konsekrowanego oddanego całkowicie Bogu.

I. *Pisma zebrane* – 2 tomy:

Tom 1, s. 1-520.

Jest to tom sporządzony z zebranych różnych artykułów i opracowań, publikowanych w różnych czasopismach czy też jako pisma okolicznościowe:

Dział I – Nabożeństwo do Boskiego Dzieciątka Jezus, s. 1-15.

Droga Betlejemską

Pieśń do Najśł. Dzieciątka Jezus

Modlitwa do Dzieciątka Jezus.

Dział II – Pisma ustawodawcze. Są to różne teksty ustawodawcze opracowane przez o. Anzelma Gądka dla założonego przez niego Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus i Statut Wydziału Teologicznego Międzynarodowego Kolegium Ojców Karmelitów Bosych w Rzymie, s. 17-412.

Statut Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus w Sosnowcu

Reguła i Konstytucje (Kraków 1948).

Dział III – Współprace (różne artykuły i opracowania), s. 417-485.

Dział IV – Normy duchowe dla życia studentów i przełożonych Międzynarodowego Kolegium Ojców Karmelitów Bosych w Rzymie, s. 487-500.

Dział V – Pisma różne, s. 501- 520.

Tom 2, s. 1-558.

Informacja wstępna

„Głos Karmelu”. Artykuł programowy

Seria I. W rytmie roku liturgicznego, s. 1-122. Jest to seria konferencji na różne święta i inne okazje; drukowane w czasopiśmie Ojców Karmelitów „Głos Karmelu”.

Seria II. Nauki o życiu duchowym, s. 123-228; drukowane w „Głosie Karmelu” w latach 1930-1938.

Seria III. Z rozważań o Mszy św., s. 229-342; 22 konferencje drukowane w „Głosie Karmelu” w latach 1935-1936.

Seria IV. Na tematy karmelitańskie, s. 343-505; 22 konferencje publikowane w „Głosie Karmelu” w latach 1927-1936.

II. *Myśli i uwagi rekolekcyjne*, Sługa Boży o. Anzelm od św. Andrzeja Corsini OCD (Maciej Józef Gądek), Sosnowiec – Warszawa, 1954-1956, s. 272. Niniejsze dzieło zawiera 39 konferencji rekolekcyjnych opublikowanych na powielaczach w 500 egzemplarzach. W ówczesnych czasach, gdy ze strony władz komunistycznych istniał zakaz drukowania kościelnych tekstów, powielanie tych tekstów było sukcesem. Książka ta jako skrypt rozeszła się wśród różnych czytelników i dlatego została zakwalifikowana jako dzieło drukowane.

Zofia Pałubska

Katolicki Uniwersytet Lubelski

MACIERZYŃSTWO DUCHOWE W KOŚCIELE KATOLICKIM

THE SPIRITUAL MATERNITY IN THE CATHOLIC CHURCH

The spiritual maternity belongs to the apostolic function of the Church. It is based on the spiritual motherhood of Mary and it can be fulfilled by every faithful. It regards to those persons who want unifications with God, to the young generation and other faithful, but the most obvious it is for convent communities. It is undertaken because of love to Jesus Christ and on the pattern of Holy Mary. The spiritual maternity is the continuation of the mission of ancient desert mothers and of founders of first convents. It is exercised in the Christ Church because of love to God and people. It can help people to approach Him in their vocations. Therefore the spiritual maternity in the Church concerns all the faithful. It is developed in different ways by both secular and consecrated persons – specially prepared to it.

Macierzyństwo duchowe w Kościele jest rodzajem apostołatu spełnianego na wzór Matki Bożej powołanej przez Jezusa Chrystusa do macierzyństwa wobec ludzi. W „testamencie z krzyża” (J 19, 25-27), otoczonego przez niewiasty towarzyszące w bólu Najświętszej Maryi Pannie, przekazał On swoją wolę – «Niewiasto, oto syn Twój»; «Oto Matka twoja» (J 19, 26-27). Używając uniwersalnego zwrotu: „niewiasto” wyraził uniwersalne przesłanie – Maryja z Nazaretu, odwiecznie wybrana na Matkę Syna Bożego, została przez Niego powołana do macierzyństwa powszechnego.

Podstawą macierzyństwa duchowego jest uznanie macierzyńskiej opieki Boga nad Jego ludem, który zrodził i piasłował (por. Iz 42, 140; 46, 3-4), i jak matka o dziecku, o nim pamięta (Iz 49, 15), przytula do serca, pociesza (Iz 66, 12-13) i karmi go jak niemowlę (Oz 11, 4).

1. Macierzyństwo duchowe Najświętszej Maryi Panny

Pierwszorzędne znaczenie i podstawę wszystkich barw macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny ma macierzyństwo Syna poczętego z Ducha Świętego. Śledząc myśl papieża Jana Pawła II wyrażoną w encyklice *Redemptoris Mater*, odnajdujemy aspekt macierzyństwa fizycznego i duchowego. Maryja spełniała się jako Matka Jezusa z Nazaretu, towarzysząc mu w codziennym życiu i od święta. W głębokiej wierze przyjęła wolę Boga Ojca zwiastowaną Jej przez Archaniola (Zwiastowanie), zniosła upokorzenia związane z nieufnością Józefa (Józef chce Ją oddalić), trud zrodzenia w ekstremalnych warunkach, przeboleła ucieczkę do Egiptu i strach o zaginionego Syna (Jerozolima). Zapewne towarzyszyła Mu, wzorem ówczesnych matek, od rana do nocy w dzień powszedni, a także od święta. Znała Jego synowską miłość i życzliwość oraz Bożą moc, skoro nie wahała się prosić o weselne wino w Kanie Galilejskiej (....). Była zatem Matką Bożego Syna w sensie fizycznym i duchowym.

Macierzyństwo Maryi w sensie duchowym, jak zauważa Ojciec Święty, i to w wymiarze uniwersalnym, promował sam Jezus Chrystus. Na patetyczne słowa z tłumy, wyrażające błogosławieństwo pod adresem Matki, przede wszystkim jednak wielbiące Nauczającego – „Błogosławione łono które Cię nosiło i piersi które ssałeś” (Łk 11, 27), Jezus wskazał na uniwersalną misję Matki doskonałej w wierze, posłuszeństwie i wierności Bogu, gdy odpowiedział – „Owszem, ale przecież błogosławieni są ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28). Nie umniejszając znaczenia jedynego w historii zbawienia macierzyństwa Boga-Człowieka, wskazał na jego wielkość w sensie wiary – wszak wiara Maryi z Nazaretu kazała Jej zaufać Bogu i przyjąć proponowaną misję. Śledząc logikę papieża Jana Pawła II znajdujemy „narodziny” duchowego charakteru macierzyństwa Maryi w zakresie uniwersalnym – „Jeśli przez wiarę Maryja stała się Rodzicielką Syna, którego dał Jej Ojciec w mocy Ducha Świętego, zachowując nienaruszone Jej dziewictwo, to w tejże wierze odnalazła Ona i przyjęła ów inny wymiar macierzyństwa, który Jej Syn objawił w czasie swego mesjańskiego posłannictwa. Można powiedzieć, że wymiar ten był udziałem Matki Chrystusa od początku, od chwili poczęcia i narodzin Syna. Od tego momentu była Tą, która uwierzyła. Jednak w miarę jak odsłaniało się Jej oczom i duchowi posłannictwo Syna, Ona sama jako Matka otwierała się ku tej «nowości» macierzyństwa, jakie miało stawać się Jej udziałem przy boku Syna”¹. Matka Jezusa Chrystusa – w pełni znaczenia tego słowa – odwiecznym zrządzeniem Bożym stała się duchową Matką wszystkich słuchających Słowa Bożego i zachowujących je. Jest wzorem i inspiracją do duchowego wzrostu – „patrząc na Maryję jakże nie rozbudzić w sobie – Jej dzieciach – pragnienia piękna, dobra, czystości serca? Jej niebiańska niewinność prowadzi nas do Boga,

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*. O Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła (20), [w:] Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1997, s. 381.

pomagając przezwyciężyć pokusę życia przeciętnego, opartego na kompromisach ze złem, aby zdecydowanie zwrócić się ku prawdziwemu dobru, które jest źródłem radości”².

2. Macierzyństwo duchowe Kościoła

Macierzyństwo duchowe Maryi, Matki Kościoła i wszystkich ludzi, jest wzorem macierzyństwa duchowego Kościoła. Opiera się ono na płodnej miłości Jezusa Chrystusa.

Kościół Jezusa Chrystusa przez przepowiadanie i chrzest ustawicznie rodzi do nowego i nieśmiertelnego życia dzieci poczęte z Ducha Świętego i zrodzone z Boga. Jako mistyczne Ciało Chrystusa i komunია wiernych przekazuje wiarę, przyczynia się do zachowania jej i wzrostu wraz z mocną nadzieją i szczerą miłością (KK 64). Daje wiernym wychowanie chrześcijańskie, pomaga w zdobywaniu doskonałości ludzkiej osoby oraz w kształtowaniu społeczności ziemskiej i w budowaniu bardziej ludzkiego świata (DWCH 3). Kościół wychowuje poprzez misję apostołską ludzi – biskupów, kapłanów, osoby konsekrowane i wiernych świeckich (DB 13; KK 3).

Joseph Ratzinger w rozważaniach z lat 70-tych XX wieku zwrócił uwagę na macierzyństwo w wierze, a jego podstaw upatrywał w tajemnicy „pełni łaski” (Łk 1, 28) – Wcielenia³. Nauczał, że macierzyńską charyzmą Maryi i właściwą Jej uczuciowością stoi macierzyński charakter Kościoła. Maryja jest jego Matką, a Kościół, *Ecclesia*, posiadający pierwiastki żeńskie i macierzyńskie, jest matką Ludu Chrystusowego. Teolog ten z mocą podkreślił znaczenie uczuciowości – „Eklezjologia wyłącznie strukturalna musi doprowadzić do przekształcenia się Kościoła w program działania. Dlatego też dzięki pierwiastkowi maryjnemu z wiarą wiąże się również sfera uczuciowa. W ten sposób otrzymujemy współzależność człowieka i rzeczywistości Słowa Wcielonego”⁴. Już jako papież Benedykt XVI wyraził swoją refleksję odnośnie do źródła macierzyńskiego charakteru Kościoła – czerpiąc z posoborowej myśli papieża Pawła VI⁵, powiedział 8 XII 2005 roku na Placu Hiszpańskim w Rzymie: „Ty, która w dniu Pięćdziesiątnicy wraz z apostołami prosiłaś w modlitwie o dar Ducha Świętego dla rodzącego się Kościoła, pomóż nam wytrwać w wiernym naśladowaniu Chrystusa. Na Ciebie z ufnością patrzymy, niczym na «znak niezachwianej nadziei i pociechy, dopóki nie nadejdzie dzień Pański»”⁶.

² Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas do Boga. 8 XII – Rozważanie przed modlitwą «Maryja prowadzi nas do Boga»*, „L'Osservatore Romano”, 27(2006), z. 2, s. 45.

³ J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977 (*Wzniosła Córa Syjonu*, Poznań 2002, s. 99-103).

⁴ Tamże, s. 119.

⁵ 8 XII 2005 minęło 40 lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II.

⁶ *Przewodniczka Kościoła na drogach soborowej odnowy*, „L'Osservatore Romano”, 27(2006), z. 2, s. 46.

Macierzyństwo duchowe Najświętszej Maryi Panny odnośnie do Kościoła omówił papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* (24). Uprzednio potwierdzając jedność z nauką Soboru Watykańskiego II⁷, sformułował swoją myśl następująco: „Tak więc w ekonomii łaski, sprawowanej pod działaniem Ducha Świętego, zachodzi szczególna odpowiedniość pomiędzy momentem Wcielenia Słowa a momentem narodzin Kościoła. Osobą, która łączy te dwa momenty, jest Maryja: Maryja w Nazarecie – i – Maryja w Wierzytelniku Zielonych Świąt. W obu wypadkach Jej obecność w sposób dyskretny, a równocześnie wymowny – ukazuje drogę „narodzin z Ducha”. W ten sposób Maryja, obecna w tajemnicy Chrystusa jako Matka, staje się – z woli Syna i za sprawą Ducha Świętego – obecna w tajemnicy Kościoła. Jest to nadal obecność macierzyńska, jak potwierdzają słowa wypowiedziane na krzyżu: «Niewiasto, oto syn Twój»; «Oto Matka Twoja» (24)”⁸. Zatem słowa Jezusa Chrystusa, wypowiedziane z krzyża, wprowadzają człowieka w wymiarze uniwersalnym i ponadczasowym, uznał papież Jan Paweł II za nominację Najświętszej Maryi Panny na Matkę Kościoła.

Jeśli Maryja jest Matką Kościoła, mistycznego Ciała Jej Syna, to Kościół jest dzieckiem zobowiązanym do czczenia Jej i do naśladowania. Jako dziecko dojrzewa do funkcji rodzicielskiej. Przejmuje wzór Matki i kontynuuje Jej posłannictwo. Staje się Matką Ludu Bożego.

3. Macierzyństwo duchowe wiernych

Podmiotem macierzyństwa duchowego może być, wg Łk 8, 21, każdy człowiek, który słucha Słowa Bożego i wypełnia je swoim życiem. Pozostając w stanie łaski, napełniony Bogiem, posiada w sobie właściwości dziewictwa (całkowicie należy do Pana) i macierzyństwa (przekazuje nadprzyrodzone życie), a także pełni macierzyńskie funkcje względem drugiego człowieka. Żyje życiem Ducha Świętego i jest właściwym współpracownikiem z Duchem Świętym.

W sposób naturalny macierzyństwo duchowe wobec swoich dzieci spełniają rodzice współpracujący z łaską Bożą. Wtajemniczają powierzone im przez Boga dzieci w duchowe życie religijne poprzez zapewnienie im sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, nauczanie modlitwy i innych praktyk religijnych, poprzez troskę o pogłębienie wiedzy religijnej, a także poprzez wdrażanie im norm moralnych. Macierzyństwo duchowe rodziców czyni w pełni ludzkim macierzyństwo fizyczne i ustanawia właściwą relację do dziewictwa, ojcostwa,

⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Lumen gentium*, 55-59.

⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater. O Błogosławionej Maryi Dziewicy...*, s. 386-387.

rodzicielstwa i małżeństwa⁹. Jest skuteczne głównie dzięki świadectwu ich osobistego życia.

Najbardziej skutecznym oddziaływaniem zdaje się odznaczać wielopokoleniowa rodzina oddająca należne miejsce osobom doświadczonym, przez swą prawość i poświęcenie dla posiadających wysoki autorytet. Wzorem takiego oddziaływania jest dyskretnie czuwanie nad młodszym pokoleniem Stefanii Z. Mędrzak¹⁰. Przykład codziennego życia potwierdzała i uzupełniała przesłaniem utrwalonym w listach do rodziny – „Często powtarzam słowa Matki Bożej «Oto ja, służebnica Pana Mego ...» [...] Wiem, że nic nie dzieje się bez woli Bożej. I wobec tego wszystko co stanie się – tak musi być. [...] Wierzę w to, że modlitwa czyni cuda»¹¹. Spełniła rolę proroka, wskazując na uległość Bożej woli jako najwłaściwszą postawę stworzenia wobec Stwórcy. Poprzez zastosowanie parafrazy słów Maryi ze sceny Zwiastowania (Łk 1,38) wskazała na Nią jako doskonały wzór takiej postawy.

Duchowe macierzyństwo wobec świeckich sprawują również osoby konsekrowane i to zarówno przez świadectwo życia poświęconego Bogu, jak też przez dydaktyczne oddziaływanie dotyczące sfery życia codziennego.

4. Macierzyństwo duchowe kobiet konsekrowanych

Weryfikacji należy poddać zarówno stopień wzajemnego oddziaływania kobiet konsekrowanych na osoby realizujące podobne ideały, z zastosowaniem podobnych środków (rady ewangeliczne, kanon 8 błogosławieństw), jak też na ludzi świeckich, zwłaszcza niewiasty zdążające do bliskości z Bogiem w rodzinnym powołaniu.

4.1. Duchowa troska o osoby żyjące w świecie

Zaangażowaniem w kierownictwo duchowe na rzecz matek polskich rodzin odznaczała się Matka Urszula Ledóchowska, aktywna uczestniczka życia społecznego. Starła się pełnić macierzyńskie kierownictwo duchowe kobiet, m.in. przez głoszenie odczytów. Jej duchowe córki opracowały redakcyjnie i wydały w druku partykularną pozycję książkową – *Kobieta – apostołką Eucharystii*¹².

⁹ J. Ratzinger, *Maryja, Matka Kościoła*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, 9(1989), z. 1, s. 129-130.

¹⁰ Stefania Zofia Mędrzak (1928-1980), żołnierz powstania warszawskiego w szeregach Armii Krajowej w oddziale Harcerstwa Polskiego, sodaliska Akademickiej Sodalicii Mariańskiej, działaczka duszpasterstwa akademickiego, nauczycielka, wychowawczyni, działaczka społeczna. Por. J. Mędrzak, *Stefania Mędrzak. Chryścijanka naszego czasu (1928-1980)*, [w:] *Chryścijanie*, Warszawa 1983, t. X, s. 257-340.

¹¹ Fragment listu S. Mędrzak z 21 VIII 1979 r. do córki Anny – tamże.

¹² U. Ledóchowska, *Kobieta – apostołką Eucharystii*, Częstochowa 2005, s. 63. Wyboru tekstów i ich opracowania dokonała s. Małgorzata Krupecka USJK. Pozycja zawiera 6 odczytów Świętej do kobiet, wygłoszonych: 30 sierpnia 1926 na Zjeździe Katolickim w Warszawie (s. 57-63), 21 wrze-

Na podstawie analizy opublikowanych tekstów stwierdzamy, że Matka Urszula Ledóchowska podsuwała polskim niewiastom rady dotyczące wzrostu duchowego, a także wspomagające je w zadaniach małżeńskich i macierzyńskich. Wskazywała na konieczność pielęgnowania wiary w Boga, by nie weryfikowały jej doraźne nieszczęścia – „Moje panie, albo bądźmy wierzące, a wtedy przede wszystkim dla Jezusa miejmy czas – [...] albo bądźmy niewierzące, a mniej będziemy odpowiedzialne za niewiarę zupełną niż za tę naszą wiarę obojętną”. Nie godziła się na powszechnie obserwowaną praktykę: „Gdy choroba, trwoga, niebezpieczeństwo – wtedy na kolana [...] a tak zwykle o Jezusa nie dbam! To jest – [...] – karykatura wiary”¹³.

Radykalizm wiary oraz ustawiczna troska o jej wzrost i umocnienie czyni kobietę, wg Ledóchowskiej, apostołką Boga w rodzinie i społeczeństwie. Za podstawowe narzędzie apostołstwa w rodzinie uważała modlitwę i ofiarę – „Niewiasto katolicka, czy rozumiesz, że Twym obowiązkiem obronić modlitwą duszę męża od złych wpływów, od niewiary, od niewierności (...), duszę dzieci od pokus młodości, od niemoralności, od materializmu, od odstępstwa od Boga [...] Na wzór Jezusa w tabernakulum bądź apostołką ofiary!”.

Modlitwie kobiety powinna towarzyszyć, połączona z cierpieniem Chrystusa, cicha ofiara i poświęcenie – „Być ofiarą [...] znaczy wyrzekać się swojego „ja”, brać na siebie życie nieustannego poświęcenia się dla innych, brać na siebie – z uśmiechem na ustach – krzyże codzienne, wyrabiać w sobie, z miłości ku Jezusowi, miłość cierpienia”. Zasadą modlitwy, ofiary i poświęcenia musi być miłość – „Kochaj Jezusa w tabernakulum, a staniesz się przez to samo apostołką modlitwy, miłości, ofiary i spełniać będziesz najcudowniejszym sposobem apostołstwo eucharystyczne w rodzinie swojej, w otoczeniu swoim, w środowisku, w którym z woli Bożej żyjesz”¹⁴. Przytoczone słowa Urszuli Ledóchowskiej wskazują na macierzyństwo duchowe spełniane w odniesieniu do kobiet świeckich. Jej roli nie można jednak ograniczyć do kierownictwa. Stała się ona animatorką pełnej realizacji powołania kobiety żyjącej w rodzinie.

Matka Ledóchowska uświadamiała matkom rodzin ich powołanie do religijnego kierownictwa duchowego własnych dzieci, zwłaszcza w zakresie wprowadzania ich w ścisłą sakramentalną jedność z Jezusem Chrystusem. Wskazała, że są odpowiedzialne za zapoznanie dzieci z Bogiem – „Dziecku trzeba dać Boga już od pierwszej chwili jego istnienia”, zwłaszcza z uobecnionym w Eucharystii Jezusem Chrystusem na etapie inicjacji chrześcijańskiej – „Jednak jest okres w życiu dziecka, kiedy ze szczególną troskliwością należy zbliżyć je do Boga [...]”.

śnia 1926 na kursie dla wychowawczyń w Poznaniu (s. 48-56), 25 czerwca 1927 na VIII Zjeździe Katolickim w Inowrocławiu (s. 14-21), 3 czerwca 1928 na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu (s. 7-13), 30 czerwca 1928 w fabryce Geyera w Łodzi (s. 36-47) oraz 24 kwietnia 1929 w Bibliotece Poznańskiej (s. 22-35).

¹³ Tamże, s. 40 [Jest to fragment odczytu wygłoszonego w fabryce Geyera w Łodzi].

¹⁴ Por. tamże, s. 42-47.

Jest to okres przygotowania do Pierwszej Komunii Świętej¹⁵. Radziła wdrażanie do praktyki częstej Komunii Świętej – „Przyzwyczajmy więc dziecko do częstej, a nawet codziennej Komunii Świętej, do starannego przygotowania się, do zbierania małych ofiar dla Pana Jezusa”. Pokazywała sposób na zintegrowanie praktyki częstego uczestniczenia w pełnej Ofierze Eucharystycznej z praktyką życia codziennego – „Poddawajmy mu [dziecku] coraz to nowe intencje Komunii Świętej, coraz to nowe praktyki cnót, [...]”¹⁶. Owocem tak prowadzonej formacji dziecka powinna stać się habitualna potrzeba adorowania Najświętszego Sakramentu, a nawet aktywność w Krucjacie Eucharystycznej¹⁷.

Chrześcijańskie matki czyniła odpowiedzialnymi za królowanie Chrystusa w społeczeństwie – „Dziś szczególnie was, niewiasty katolickie, wzywam do walki dla Chrystusa Króla, dla Chrystusa żyjącego wśród nas w Sakramencie Miłości”¹⁸. Rękojmnią trwałej formacji duchowej dziecka było wg Matki Ledóchowskiej świadectwo świętości życia matki – „Matki chrześcijańskie, niech w zwierciadle waszej świętości dziecko wasze uczy się religii, uczy się tej fundamentalnej prawdy katechizmowej, że i ono jest na ziemi, by Boga poznać, kochać i Jemu służyć”¹⁹. Analiza powyżej przytoczonych tekstów pozwala widzieć w Matce Ledóchowskiej matkę duchową kobiet realizujących powołanie do życia w rodzinie. Co więcej – ukazuje ożywicielkę i propagatorkę idei duchowego macierzyństwa kobiet świeckich spełnianego wobec dzieci i współmałżonków.

4.2. Duchowa opieka nad powołanymi do życia zakonnego

Środowiskiem pierwszorzędnym i, bez wątpienia, podlegającym najsukceszniejszemu oddziaływaniu osób konsekrowanych, jest zwykle wspólnota zakonna. Spełnia się w niej idea wspomagającego towarzyszenia duchowego w drodze do zdobywania doskonałości chrześcijańskiej.

Macierzyństwo duchowe kobiet poświęconych na wyłączną służbę Bogu, paralelnie do ojcostwa duchowego apostołów, kapłanów i pustelników w starożytnym Kościele Zachodu i Wschodu, swój rodowód bierze z praktyki kierownictwa duchowego matek pustyni. Anachoretki pierwszych wieków chrześcijaństwa stawały się pierwszymi poapostolskimi wykonawczyniami „testamentu z krzyża” (J 19, 25-27). Swoją charyzmą i przykładem życia przyciągały

¹⁵ Tamże, s. 23 [Jest to fragment odczytu wygłoszonego 24 kwietnia 1929 w Bibliotece Posańskiej].

¹⁶ Tamże, s. 52. [Fragment odczytu wygłoszonego 30 sierpnia 1926 na Zjeździe Katolickim w Warszawie].

¹⁷ Por. tamże, s. 51-56.

¹⁸ Tamże, s. 37 [Fragment odczytu wygłoszonego 30 czerwca 1928 do kobiet w fabryce Geyera w Łodzi, podczas Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego].

¹⁹ Tamże, s. 50 [Fragment przemówienia wygłoszonego 21 września 1926 na kursie dla wychowawczyń w Poznaniu].

niewiasty pragnące doskonalić się duchowo. Tradycja nadała im, paralelnie do terminologii stosowanej odnośnie do mężczyzn poświęcających życie Bogu, tytuł „matki” – ammy.

Oddziaływanie matki duchowej dokonywało się w sferze werbalnej, poprzez nauczanie, napomnienie, opowieść i pouczenie. Radami duchowymi, dotyczącymi również życia codziennego, dzieliły się ze świeckimi, ale też duchownymi, w tym z teologami – „Ludzie przychodzili do nich prosząc o kierownictwo duchowe i porady. Biskupi często zapraszali je do wzięcia udziału w debatach teologicznych. [...] gdy tylko nadarzyła się ku temu okazja – podejmowały ewangelizację, dążąc do nawrócenia niewierzących na chrześcijaństwo”²⁰. Miały autorytet porównywalny do autorytetu późniejszych starców w Kościołach wschodnich.

Innym obszarem wpływania matki duchowej na naśladowcę ją niewiasty był przykład życia osobistego. Kobieta, która często odrzucała bogactwo i znaczenie społeczne, by w ubóstwie duchowym i materialnym, w ciszy i osamotnieniu wsłuchiwać się w szept Boga, fascynowała. Otwarta na natchnienia Ducha Świętego i wrażliwa na potrzeby ludzi, dobrą sławą przyciągała adeptki radykalnego życia duchowego, które okresowo gromadziły się blisko niej. Pozbywały się majątków i wszelkiego przywiązania do posiadania, odrywały się od przywiązań, a zwłaszcza od fałszywego obrazu własnej osoby – „Ukrywanie swoich wad przed ammą oznaczało udaremnienie wewnętrznej wędrówki”²¹. Zatem krytyczna postawa, w pełnej prawdzie i obiektywizmie, każdej postępującej w doskonałości, rokowała nadzieję na wewnętrzny wzrost. Ponadto, wolne od więzów materialnych, mogły bez ograniczeń przyjąć bliską relację z Bogiem rozpoznawanym w Osobie Jezusa Chrystusa. Jego obecność odkrywały w ubogich i pozbawionych środków do życia²², w ich położeniu znajdując odbicie ubóstwa Syna Człowieczego (por. Mt 8, 20).

Dobrym sposobem kształtowania duchowej sylwetki niewiasty dążącej do doskonałości, była ograniczona wspólnota życia – „Uczennica modliła się wtedy, kiedy modliła się amma, razem też pracowały – wyplatały kosze, liny, tkwały ubrania, razem rozdawały jałmużnę ubogim”²³. Należy jednak zaznaczyć, że preferowanym stylem życia „na pustyni” była cisza – „Ponieważ ammy ceniły ciszę, rozmowy ograniczano do minimum. [...] Milczenie uzdalniało je do przyjmowania, smakowania i rozważania życiodajnego słowa”²⁴. Dlatego towarzyski,

²⁰ L. Swan, *The Forgotten Desert Mothers. Sayings, Lives and Stories of Early Christian Women*, Mahwan – New Jersey 2001 (*Zapomniane matki pustyni. Pisma, życie i historia*, Kraków 2005, s. 19-20).

²¹ Tamże, s. 27.

²² „Duchowość pustyni była duchowością Wcielenia, ponieważ uznawała, że Chrystus zamieszkuje w duszy każdej osoby. To założenie miało ogromny wpływ na troskę o ubogich – każde spotkanie z drugim człowiekiem było spotkaniem z Bogiem” – tamże, s. 27.

²³ Tamże, s. 15.

²⁴ Tamże, s. 15; por. tamże, s. 33-35.

które wybierały je za przewodniczki duchowe, świadomie i celowo przejmowały sposób życia nakierowanego na bliskie obcowanie z Bogiem.

Jak aktualna jest potrzeba ciszy na „ustroniu” do kształtowania duchowego osób poświęcających życie Bogu, świadczy fragment listu Urszuli Ledóchowskiej do współsiostry – Marii Teresy: „[...] od września 1910, otworzę w Merentähti pensjonat i szkołę gospodarczą oraz przeniosę nowicjat do tego uroczego ustronia. Tam będę mogła kształtować moją młodzież zakonną. Przysporzy to wiele kłopotów, ale muszę mieć własny kąt. Święta Katarzyna to jakby publiczny rynek. Niemożliwe tam skupić się, kształtować dusze do życia wewnętrznego. Merentähti jest jakby stworzone na miejsce nowicjatu”²⁵. W powyższej wypowiedzi nowożytniej „ammy” potwierdza się pierwotny sens ucieczki od świata.

Zatem preferowaną drogą do zjednoczenia z Bogiem jest samotność. Starożytne ammy znajdowały ją w miejscach oddalonych od ludzkich osiedli, niedostępnych z powodu uwarunkowań atmosferycznych, m.in. narażonych na oddziaływanie żywiołów, np. burz lub braku wody, bądź też zagrożonych obecnością dzikich zwierząt. Życie w samotności wynikającej również z oddalenia, wyzwało pustelnice od największych wrogów życia duchowego: tłoku, pośpiechu i hałasu – „Pustynia była miejscem wyciszenia wewnętrznego hałasu, który nie pozwalał im usłyszeć szeptu Boga. [...] Brak pociech i materialnych rozproszeń oraz izolacja od komplikacji ujawniających się w społeczności ludzkiej prowadziły do wzrostu przenikliwości duchowej”²⁶. Uciekając od ludzi, unikały rozproszeń przeszkadzających im wpatrywać się w niebo i do niego się zbliżyć. Ich pragnieniem było zapomnienie przez ludzi – „życie w zapomnieniu oznaczało upodobnienie się do aniołów [...]”²⁷. Styl ich życia wielu osobom imponował i zachęcał do naśladowania.

Miejszem duchowego formowania niewiast poświęcających życie Bogu jest przestrzeń – cela stanowiąca miejsce doskonalenia – „Cela [...] była miejscem walki duchowej, w którym stawano się twarzą w twarz ze swoim prawdziwym „ja” i uzyskiwało pogłębioną świadomość grzechu i zranienia. [...] Prawdziwa ascetka przebywa – tu i teraz – w celi: umysłem, ciałem i duchem, i pozostaje tam dopóki nie osiągnie rzeczywistego zjednoczenia z Bogiem”²⁸. Należy zaznaczyć, że pojęcie „cela” ma znaczenie dosłowne – „mała izba, komórka”²⁹, ale też szersze, uniwersalne, jako miejsce przebywania ascety „sam na sam z sobą, ze swymi uczuciami. Cela staje się miejscem, gdzie spotykamy Boga, miejscem,

gdzie Bóg jest obecny”³⁰. Termin ma też znaczenie przenośne; używa się go na określenie stałości miejsca walki duchowej z pokusami, z którego się nie ucieka; trud duszy; głęboki stan ducha; habitualny stan czuwania duchowego, świadomość obecności Boga w każdym miejscu. „Rzeczywistość celi powinna przeniknąć do rzeczywistości życia [...] obejmując każdą chwilę naszego życia, każdy szczegół świata, w którym żyjemy. [...] miejscem, gdzie spotykamy Boga, miejscem, gdzie Bóg jest obecny”³¹.

Możliwość korzystania z doświadczeń pierwszych chrześcijańskich ascetów pozwala rozpoznać warunki sprzyjające osobowej komunii z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa. Pozwala też docenić ich mądrość odwzorowywania życia Mistrza, który oddalał się w miejsca ustronne na rozmowę z Ojcem (por. m.in. Mk 1, 13; Łk 4, 1-2; 5, 16; 6, 12; 22, 41-44). Ponadto prowadzi do konkluzji – zarówno pustynia, jak cela oznaczają uprzywilejowaną przestrzeń doskonalenia duchowego, słuchania Boga i rozpoznawania Jego bliskiej obecności. Zamieszkują je jednostki silne, promieniujące przykładem świątobliwego życia i, jako duchowi ojcowie i matki, przyciągają naśladowców. W epokach późniejszych, także w czasach nowożytnych, charyzmat duchowego oddziaływania przyjęli i rozwijali założyciele i przełożeni szeroko rozumianych wspólnot zakonnych, sprawując wobec nich duchowe ojcostwo i macierzyństwo.

Istotnym środkiem formacji wewnętrznej kobiet pustyni była modlitwa, której istotę stanowiło serdeczne pragnienie Boga napełniającego je tchnieniem Ducha Świętego – ustawiczna komunikacja Boga wypełniającego czas, przestrzeń, ciszę i samotność z duszą otwartą, ogołoconą, szczerą, wolną, spragnioną Jego dotyku³². Modlitwa, podobnie jak każdy element ludzkich wysiłków, nakierowanych na zdobycie bliskiej relacji z Bogiem, narażona była na wiele trudności, a wśród nich istotne miejsce przypadło zniechęceniu i znudzeniu. Należy je ocenić jako zatrzymanie w postępie duchowym, a nawet jako początek większych trudności, m.in. oziębłości i zubożenia. Jedynie bezgraniczne zawierzenie Bogu oraz ufne i ustawiczne błaganie może przywrócić duchową świeżość i pierwotną gorliwość.

Duchowe doświadczenie matek pustyni, przekazane w formie aforyzmów, sentencji, myśli, jest do dzisiaj wzorcem doskonalenia się osób konsekrowanych i ich oddziaływania na najbliższe środowiska, jak też na szerszy krąg potrzebujących dobrej rady lub świadectwa. Po ich przykład mogą sięgać osoby odpowiedzialne za formację powierzonych im wspólnot oraz spełniające kierownictwo duchowe *ad hoc*, w razie bieżących potrzeb ludzi szukających praktycznej rady lub obiektywnego osądu. Przykład ich oddziaływania zda się być najbardziej

²⁵ Fragment listu Urszuli Ledóchowskiej z 21 VII 1909 r. do s. Marii Teresy, zaczerpnięty z: *Matka Urszula Ledóchowska (1865-1939)*, [w:] *Chrześcijaństwo*, Warszawa 1980, t. IV, s. 369.

²⁶ L. Swan, op. cit., s. 21.

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ Tamże, s. 18-19.

²⁹ Por. F. Pasternak, *Cela*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1976, t. II, kol. 1388.

³⁰ J. Chrysavgis, *In the Heart of the Desert. The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, Bloomington 2002 (*W sercu pustyni. Duchowość Ojców i Matek Pustyni*, Kraków 2007, s. 39-40).

³¹ Tamże, s. 40-41.

³² L. Swan, op. cit., s. 31-33.

przydatny dla przełożonych zakonnych, a metody wypracowane w okresie anachoreckim i u zarania tworzenia się pierwotnego cenobityzmu mogą służyć za gotowy model. Ich doświadczenie może też być wzorcem pozwalającym zweryfikować współczesne założenia z pierwotnymi ideałami życia całkowicie poświęconego Bogu.

5. Macierzyństwo duchowe założycielek nowożytnych wspólnot życia konsekrowanego

Niezaprzeczalnie największa rola w zakresie kierownictwa duchowego osób postępujących drogą zakonnej doskonałości chrześcijańskiej przypada założycielkom i założycielom wspólnot życia konsekrowanego. Osoby te, kierowane natchnieniami Ducha Świętego, wykorzystujące osobiste doświadczenie i dostrzegające potrzebę powołania nowej społeczności, wybierają charyzmat stanowiący o sensie istnienia tej wspólnoty. Następnie, kierowane mocą Ducha Świętego starają się ułożyć reguły życia tak, by ten charyzmat jak najlepiej rozwijać. Co matki wspólnot zakonnych mają z macierzyństwa duchowego matek pustyni?

Świadectwo życia, najbardziej wiarygodna forma nauczania stylu życia zakonnego, przez wieki nie utraciło swojej rangi. Nowożytni inicjatorzy wspólnot zakonnych przyjmują i rozwijają dar tworzenia dzieł służących pomnażaniu Bożej chwały wprost, przez poświęcenie życia do wyłącznej dyspozycji Bogu (por. Mt 19,29), przez wspólną modlitwę (por. Mt 18,19-20), jak też przez dobroczynne działanie w imię Jezusa Chrystusa (por. Mt 18,5; Mk 9,37; Łk 9,48; J 14,12-14). U podstaw ich inicjatyw zawsze było pełnienie woli Bożej. Oto przykład duchowej postawy nowożytnej „ammy”, reprezentowanej przez Matkę Urszulę Ledóchowską; wyraziła ją ona w liście do brata – „Módlcie się, żebym prawdziwie była «od Jezusa», żeby Pan Jezus mógł zupełnie uważać mnie za swoją własność i kręcić mną, jak Jemu się będzie podobać, bez oporu lub skargi, lub szemrania z mej strony”³³. Bezwarunkowe poddanie Bożej woli doprowadziło młodą urszulankę do założenia nowego zgromadzenia zakonnego Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Swoje powołanie uznała i przyjęła, czemu dała wyraz w innym liście – „Skoro Pan Bóg, mimo mojej woli, powierzył mi kształtowanie ducha naszej młodej, [...] wyrastającej gałęzi urszulańskiej, uważam go za obowiązek zrobić wszystko, co w mojej mocy, by utrwalić to, co zostało zaczęte – jak mi się wydaje – według woli Bożej i na chwałę Bożą”³⁴. Ledóchowska miała świadomość, że jej rolą jest nie tylko zorganizowanie wspólnoty, ale nade wszystko „kształtowanie ducha [...] według woli Bożej i na chwałę

³³ J. Ledóchowska, *W poszukiwaniu nowych dróg życia zakonnego*, [w:] *Chrześcijanizm*, Warszawa 1980, t. IV, s. 345.

³⁴ U. Ledóchowska, *Medytacje. Wybór*, [w:] *Polskie Teksty Ascetyczne*, Warszawa 1986, t. VIII, s. 7.

Bożą”. Powyżej scharakteryzowana postawa uległości wobec Bożych zamierzeń jest osobistym świadectwem duchowej matki i najbardziej wiarygodną formą oddziaływania na podopieczną wspólnotę.

Także macierzyńskie napomnienia, pouczenia i nauczanie są kontynuacją kierownictwa protoplastek wspólnotowego życia konsekrowanego. Jedną z pierwszych przewodczyń zorganizowanej wspólnoty zakonnej kobiet była Makryna Młodsza³⁵, najstarsza siostra świętych Grzegorza z Nysy i Bazylego Wielkiego. Jej duchowe oddziaływanie wychodziło poza rodzimą wspólnotę. Dojrzałymi radami dzieliła się z bratnią wspólnotą męską, by ta zachowywała wierność zdrowej tradycji chrześcijańskiej. Ocalało zapisane napomnienie skierowane do Grzegorza z Nysy, biskupa i teologa – „Czy w końcu dostrzeżesz dobre rzeczy, które pochodzą od Boga?... Kościoły wysyłają cię i wzywają jako sprzymierzeńca i reformatora, a ty nie widzisz, że to jest łaska? [...] sam z siebie masz po temu zdolności niewielkie, albo nawet żadne”³⁶. Powyższy tekst potwierdza autorytet duchowych matek w pierwotnym chrześcijaństwie.

Kontynuatorek starożytnych matek wspólnot cenobickich w zakresie kierownictwa poprzez napomnienia i pouczenia, są również założycielki polskich wspólnot zakonnych. Zwracały one uwagę przede wszystkim na rzecz najważniejszą – zjednoczenie z Jezusem Chrystusem jako cel, nadający podstawowy sens powołaniu zakonnemu. Zależnie od charyzmatu, jednoczyły się z Nim w adorującej miłości (por. Łk 10, 42), cierpieniu (Mt 26,36-27,50), współcierpieniu (Łk 19, 41-44), ofierze (J, 17,19), przebaczeniu (Łk 23,34).

5.1. Macierzyństwo duchowe a miłość

Podstawowym motywem działania w świecie jest miłość. „Kierował się [nią] Bóg, posyłając Syna na świat, [...] do wszystkich ludzi [...], by mogli uczestniczyć z Nim w życiu wiecznym”³⁷. Wskazał na nią Jezus Chrystus w rozmowie z Nikodemem (J 3,16) i w modlitwie arcykapłańskiej (J 17,18). Tak też rozumiał Boże działanie św. Jan Ewangelista (1 J 3,16 oraz 1 J 4,10), co więcej – nazwał Boga Miłością (1 J 4, 8 oraz 1 J 4,16).

5.1.1. Macierzyństwo duchowe a miłość Boga

W sposób niedościgniony świadczył miłość Bogu Ojcu i Jego stworzeniu Jezus Chrystus – „miłość ta tak przeniknęła posłanego na świat Jezusa, że

³⁵ Święta Makryna Młodsza (ok. 327-379), ok. 357 r. wraz z matką Emelią stworzyła wspólnotę monastyczną. Była jej przełożoną. Wspomnienie liturgiczne – 19 lipca. Por. P. Szczur, *Makryna Młodsza*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2006, t. XI, kol. 894-895.

³⁶ Cyt za: L. Swan, op. cit., s. 126; por. K. Corrigan, *Saint Macrina: The Hidden Face Behind the Tradition*, [w:] *On Pilgrimage: The Best Ten Years of Vox Benedictina*, Peregrina Publishing, Toronto 1994, s. 104.

³⁷ F. Gryglewicz, *Bóg*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1976, t. II, kol. 915.

przyjął on z ręki swego Ojca mękę i śmierć na krzyżu (J 18,11) jako dowód Jego miłości³⁸. Miłość Boga pociąga, a jej przykład ujawniony w ofercie Jezusa Chrystusa zobowiązuje do naśladowania i pomnażania miłości w świecie.

Narzędziem macierzyńskiego oddziaływania duchowego jest rewizja osobistej postawy w świetle przykładu Jezusa Chrystusa, m.in. Jego cierpienia. Jest to myśl Matki Teresy od św. Józefa³⁹, która, przygotowując podopieczne siostry do właściwego przeżycia świąt Bożego Narodzenia, pisała: „[...] powinnyśmy też przygotować nasze serca przez czystość myśli, słów, czynów i zamiarów. Ale do tej czystości, by dusza doszła, musi bardzo pracować nad sobą sama, chociażby ją to nie wiem ile kosztowało (...). Spójrzmy na ciernie P[ana] Jezusa co tak głęboko wcisnęły się w głowę, rozmyślajmy jak ten Pan Jezus cierpi, za kogo i za co, to przecież za nasze złości, za nasze gniewy, porywczność, czy więc kochamy Pana Jezusa jeżeli sobie na to pozwalamy?”. Matka karmelitanek zwróciła uwagę na duchową dysharmonię człowieka próbującego kochać Boga z pominięciem starania o osobiste doskonalenie się na wzór ukazany w Osobie Jezusa Chrystusa. Wskazała prawidłowość: „Chcemy kochać Jezusa, pocieszymy Go znosząc cicho i cierpliwie nasze wszystkie przeciwności”. Ponadto podkreśliła wartość napotykaných trudności w procesie dochodzenia do świętości: „gdybyśmy trudności nie miały, to nie miałybyśmy czym okazać P[anu] Jezusowi swej miłości. Jeżeli nie nauczymy się znosić drugich i wszystkich cierpień nadarżających się nam, to nie będziemy zakonnicami jakie P[an] Jezus sobie życzy i do świętości nigdy nie dojdziemy. A po co myśmy tu przyszły – po to, by zostać świętą, więc trzeba pracować nad urobieniem wewnętrznym, nad zwyciężeniem swoich porywów”⁴⁰. Zauważamy, że macierzyńską troską obejmowała osobistą pracę duchową zakonnic, że wymagała od nich doskonalenia przez samoopanowanie impulsów. Celem macierzyńskiej troski Matki Kierocińskiej było przygotowanie karmelitanek do duchowego zjednoczenia z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa.

Adorująca, oblubieńcza relacja z Jezusem Chrystusem skłaniała Janinę Kierocińską do radzenia swoim siostram: „Drogie Siostry, kierujcie się ciągle tą myślą, byście były miłe P[anu] Jezusowi przez pracę, modlitwę, umartwienie i przez ciche znoszenie wszystkiego”. Chęć przypodobania się Jezusowi uważała za motywację do duchowego doskonalenia się zakonnic – „Co nas może w zakonie uświęcić to oddanie woli swej całkowicie, spełnienie wszystkich obowiązków z czystej intencji przypodobania się tylko P[anu] Jezusowi”⁴¹.

Co charakteryzuje kierownictwo duchowe Matki Kierocińskiej? Jednym z rysów jej macierzyństwa jest ufność w autoformację karmelitanek według ich osobistego rozeznania duchowego w świetle miłości do Jezusa Chrystusa. Świadczą o tym nie tylko listy do wspólnot – „Aby dobrze odpowiedzieć swojemu powołaniu na zadanie Boga trzeba dużo się modlić. Aby się dobrze modlić trzeba się koniecznie umartwiać”⁴², ale też do poszczególnych sióstr, m.in. do Czesławy Rojek: „Kochaj więc dziecko moje, Jezusa taką miłością na jaką Pan Twój zasługuje – to już sama musisz myśleć”⁴³. Osobiste czuwanie nad autodoskonaleniem nowożytnej zakonniczki jest bardzo bliskie pracy własnej starożytnych anachoretek, które oddalały się na ustronia, by w samotności zdobywać bliskość Boga poprzez samoopanowanie i walkę ze złem. Wydaje się, że niezwykle aktualna jest sentencja ammy Synkletyki – „Tych, którzy zmierzają ku Bogu, czeka z początku wiele bitew i cierpień [...] musimy rozniecić w sobie Boski płomień przez trud i łzy”⁴⁴. Wydaje się, że osoba przyjmująca powołanie do życia konsekrowanego, niezależnie od formy czy metody, musi zmierzyć się z własną osobowością – zarówno w konfrontacji z samotnością, jak też z wymogiem posłuszeństwa właściwym wspólnotom. Tak w pierwszym, jak w drugim przypadku, osoba konsekrowana nie może stracić z oczu ideału życia duchowego – Jezusa Chrystusa. Wręcz nieustannie powinna czuwać, by nic nie ograniczało identyfikacji z Jego postawą lub przeszkadzało w zjednoczeniu z Bogiem poprzez Jego Osobę.

5.1.2. Macierzyństwo duchowe a miłość bliźniego

Do świadczenia miłości skłania przykład i nauka Jezusa Chrystusa – „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiowałem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,12-13).

Dlatego absolutny priorytet w praktyce towarzyszenia duchowego osób dążących do doskonałości chrześcijańskiej przypada miłości. Jako normę wyznacza ją wertykalnie zstępująca miłość Boga, odwiecznie uzdalniająca stworzenie do horyzontalnego dzielenia się nią. Zadziwiająco aktualne są sentencje ammy Synkletyki z Egiptu (około V wieku) – „Podobnie, jak okropne przymioty są wzajemnie ze sobą powiązane (np. chciwość pociąga za sobą zazdrość, a także zdradę, krzywoprzysięstwo, gniew i pamięć o krzywdach), tak też zalety przeciwne tym wadom zależą od miłości; mam tu oczywiście na myśli łagodność i cierpliwość, jak również wytrwałość oraz najwyższe dobro – święte ubóstwo.

³⁸ Tamże, kol. 916.

³⁹ Urodzona jako Janina Kierocińska (1885-1946), współzałożycielka Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus.

⁴⁰ Fragment listu Matki Teresy od św. Józefa (Janiny Kierocińskiej) z grudnia 1929 r. do sióstr karmelitanek w Czatkowicach, [w:] *Z sercem i chlebem na dłoni. Życie i pisma wybrane Matki Teresy od św. Józefa (Janiny Kierocińskiej)*, Sosnowiec 2005, s. 40.

⁴¹ Tamże, s. 41.

⁴² Fragment listu z 1943 r. do sióstr w Jaworznie, [w:] *Z sercem i chlebem na dłoni...*, s. 62-63.

⁴³ Zakończenie listu z 1942 r. do s. Czesławy Rojek, [w:] *Z sercem i chlebem na dłoni...*, s. 56.

⁴⁴ Amma Synkletyka żyła w IV/V w. w pobliżu Aleksandrii – początkowo jako anachoreтка, później we wspólnocie ascetek: L. Swan, op. cit., s. 46.

Nikt nie może posiadać tej cnoty [miłości] z pominięciem świętego ubóstwa, ponieważ Pan nie nakazał miłości jednej osobie, ale wszystkim. Dlatego też ci, którzy posiadają bogactwa nie powinni tracić z oczu potrzebujących. W istocie, czyny miłości nie są ukryte”⁴⁵. Różne są wyrazy miłości chrześcijańskiej świadczonej ze względu na Boga i w jedności z Nim w Osobie Jezusa Chrystusa.

Założycielki polskich formacji zakonnych stawiają wymóg miłości na pierwszym miejscu. Potrzebę czynnej siostrzanej miłości zakonnice wyraźnie podkreślała Matka Teresa od św. Józefa: „Niech miłość wielka jaśnieje wśród Was – nie chcecie jej jedna od drugiej – tylko każda niech da miłość drugiej”. Trzeba jednak zwrócić uwagę na pewien niuans określający siostrzaną miłość zakonnice – mają ją pielęgnować ze względu na miłość do Boga i na należną Mu chwałę – „Czyny, choćby najpiękniejsze, niczym są w oczach Boga, jeśli nie są spełnione dla chwały Bożej, z miłości ku Bogu. Przeciwnie zaś, rzeczy choćby najmniejsze jak zamiatanie korytarzy, ale według woli Boga i z miłości ku Bogu, są bardzo miłe w oczach Boga”⁴⁶. Matka Kierocińska nie zawsze werbalizowała rady osobistego uniżenia zakonnice ze względu na miłość do Boga, lecz łatwo ten postulat odczytać z kontekstu cytowanego listu – siostry nie powinny oczekiwać oznak miłości, lecz powinny ją świadczyć. Co więcej – wartość aktu czynnej miłości nie zależy od rangi czynu, lecz od motywacji – „z miłości ku Bogu”.

Jedną z barw siostrzanej miłości świadczonej we wspólnocie zakonnej jest miłość pokorna – „Proszę byście wszystkie razem jedno myślały i jedno czyniły. Pamiętajcie o tym, gdzie jest wiele osób, ale między nimi jedno serce, tam Bóg mieszka wśród nich”⁴⁷. Przytoczony fragment listu dowodzi, że Matka Kierocińska uważała miłość za spoiwo wspólnoty, za czynnik jedności i jednomysłności. Konieczna jest umiejętność rezygnowania z wszelkich przejawów egoizmu – „O sobie jak najniższe wyobrażenie mieć, czuć się taką i drugim pozwolić mieć się za taką”. Matka Kierocińska wkroczyła w bardzo delikatną sferę wzajemnego osądzania członkiń wspólnoty. Z poczuciem pewności podała reguły zachowania we wspólnocie i wzajemnego traktowania – „Nie obrażać się, nie gniewać, nie dąsać się, nie być wymagającą, nie pragnąć czci i poważania, posłuszną na skinienie przełożonej, cierpieć i cierpieć wszystko dla Jezusa – to prawdziwa zakonnica [...]”⁴⁸. Przytoczone słowa były prawdopodobnie doraźną interwencją na zaistniałą sytuację w partykularnym domu zakonnym, niemniej mają one przesłanie uniwersalne, zwłaszcza dla społeczności świadomie zdążającej do doskonalenia duchowego.

⁴⁵ L. Swan, op. cit., s. 27; cytat zaczerpnięty przez L. Swan z: *The Life of Blessed Syncletica by Pseudo-Athanasius*, Peregrina Publishing, Toronto 1995, s. 45.

⁴⁶ Fragmenty listu z 1942 r. do karmelitanek w Domu Rekolekcyjnym w Czernej, [w:] *Z sercem i chlebem na dłoni...*, s. 57.

⁴⁷ Fragment listu z 1944 r. do sióstr w Jaworznie, [w:] *Z sercem i chlebem na dłoni...*, s. 80.

⁴⁸ Fragmenty listu z 1944 r. do sióstr w Polance Wielkiej, [w:] *Z sercem i chlebem na dłoni...*, s. 80.

Osoba zakonnicy jest niewidoczna, niejako zastonięta aktem dobrego czynu spełnianego dla Bożej chwały i ze względu na miłość do Boga. Nie ona jest ważna, lecz Bóg i Jego chwała. Zdarzało się jednak, że *expressis verbis* wymagała uniżania się zakonnice – „Pamiętajmy, Kochane Dzieci, żeby zostać świętą, musimy dużo cierpieć, dużo znosić, być upokorzona, poniżona, upominana, nieraz wyśmiana i lekceważona”. Wskazywała na wartość duchowego ogołocenia – „Nie lękajmy się tego, nie bójmy się tego, to jest narzędzie w ręku Boga, który nas obciosza ze wszystkiego co się Panu Jezusowi w nas nie podoba, by uczynić z nas arcydzieło Jezusa”⁴⁹. Za najskuteczniejszą drogę do osiągnięcia świętości nowożytnie ammy uważają pokorę. Matka Kierocińska mawiała – „Pokory, pokory i jeszcze raz życzę Wam pokory! Niebo jest tylko dla cichych i pokornych”⁵⁰. Podobnie formowała swoje siostry Matka Maria Karłowska – „[...] moje drogie dzieci, zaklinam Was, abyście pozostawały pokornymi przez zamięłowanie pogardy, poniżenia i tego wszystkiego, co Was w oczach świata będzie mogło uczynić małymi”. Argumentem motywującym je do postawy uniżenia miał być przykład Boga – „Wszakże Bóg, który jest tak wielkim, stał się tak małym; będąc Jego służebnicami miałyżbyśmy nie chcieć zostać małymi dla naśladowania Swego Mistrza [...]?”⁵¹.

Jednym z aktów siostrzanej miłości jest wzajemna modlitwa wstawiennicza. Przykładem troski o modlitewny dowód siostrzanej miłości jest m.in. fragment listu Matki Teresy od św. Józefa – „Proszę, by codziennie się siostry wzajemnie modliły jedna za drugą – niech proszą Matki Najśw[iejszej] o miłość. Chcąc kochać Pana Jezusa szczerze, trzeba o miłość prosić”. Matka zwraca uwagę na miłość jako dar Boży, o który trzeba prosić. Radzi uciekać się do pośrednictwa Matki Bożej. Ponadto wyraża przekonanie, że wzajemna modlitwa wstawiennicza jest bardzo skuteczna – „Modląc się wspólnie jedna za drugą wszystko możemy wyprosić”. Co więcej – Matka Teresa nie tylko radziła siostrom modlić się wzajemnie za siebie, ale ona sama czyniła tak jako pierwsza – „Przełożona modląc się za swoje Siostry, może im dużo uprosić, więc wspólnie prosimy, to wszystko uprosimy”⁵². Wzajemna modlitwa wstawiennicza poszerzała sferę siostrzanej miłości.

Macierzyństwo duchowe matek nowożytnych wspólnot zakonnych, w tym polskich, polega nie tylko na pouczeniach i wskazówkach odnośnie do konieczności świadczenia aktów miłości. Istotnym elementem ich oddziaływania były umacniające jedność zapewnienia o uczuciu macierzyńskiej miłości do powierzonych im przez Boga sióstr. Matka Teresa od św. Józefa wyznawała – „W cierpieniach Waszych jestem z Wami, razem przeżywam i cierpię. Nie

⁴⁹ Fragmenty listu z 1942 r. do karmelitanek w Domu Rekolekcyjnym w Czernej..., s. 59.

⁵⁰ Fragment listu z 1944 r. do sióstr w Jaworznie..., s. 80.

⁵¹ Fragment listu z 1907 r. *Do Sióstr domu zakonnego w Lublinie*, [w:] *Polskie Teksty Ascetyczne, T. 1, Wybór pism Marii Karłowskiej*, Warszawa 1981, s. 75.

⁵² Fragmenty listu z 1944 r. do s. Imeldy Idziak, [w:] *Z sercem i chlebem na dłoni...*, s. 77.

lękajcie się, nie jesteście nigdy same, bo serce matki nigdy od dzieci się nie odłącza”⁵³. Podobnie postępowała założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Jezusa Konającego. Wydaje się, że Urszula Ledóchowska nigdy, przynajmniej w dostępnych pismach, nie omieszczała wyznać siostronom swojej macierzyńskiej miłości. Wyrażała ją także poprzez troskę o całokształt ich zakonnego życia.

Wymóg miłości realizowany przez dzielenie się z potrzebującymi za cenę ubóstwa, w nowożytnym życiu zakonnym realizuje się w praktyce ewangelicznej rady ubóstwa⁵⁴. Jak ją traktują kierowniczki duchowe odnośnie do osób przez nie kształtowanych?

Otóż Maria Karłowska⁵⁵, założycielka Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej, w *Rekolekcjach dla zakonnic*⁵⁶ napisała: „Ślub ubóstwa wymaga zupełnego wyrzeczenia się własności jakiegokolwiek, aby wejść w ślady Chrystusa Pana i naśladować Go w ubóstwie, którego dał przykład tak przy urodzeniu, jak w ciągu całego swego życia”⁵⁷. Zatem ubóstwo zakonne traktuje jako naśladowanie Jezusa Chrystusa. Rozumie je jako wyrzeczenie się dóbr materialnych i cywilizacyjnych – „Nie tylko wyrzec się mamy rzeczy zewnętrznych, ale i wewnętrznych, to jest: uznania, pochwał, przyjaźni, znajomych, zamiłowania krewnych, upodobania w talentach i zdolnościach swoich, bo o wiele niebezpieczniejsze te wszystkie wewnętrzne przywiązania, aniżeli zewnętrzne”⁵⁸. W związku z ujęciem ubóstwa jako zobowiązania podjętego w formie ślubowania, kładzie nacisk na posłuszeństwo – „Nie można z Bogiem żartować: co Mu się ślubuje, dotrzymać trzeba!”⁵⁹. Dostrzegamy tu aspekt posłuszeństwa wynikającego z zobowiązania, a nie bezpośrednio z miłości do Boga.

Urszula Ledóchowska, założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, również odniosła się do ubóstwa zakonnego realizowanego w aspekcie zobowiązania ślubowaniem – „A jednak nieraz w zakonnie zadowalałyśmy się tylko ślubem, ale o prawdziwym ubóstwie słyszeć nie chcemy. [...] Używając rzeczy koniecznych, wstydzmy się raczej, że złożywszy ślub ubóstwa tak daleko nam do prawdziwego niedostatku. [...] przynajmniej wzbudźmy w sercu swym pragnienie, umiłowanie ubóstwa, tak jak nam zaleca Reguła nasza święta: «Cieszymy się, gdy choć czasem dane nam będzie doznawać skutków ubóstwa»”⁶⁰. W powyższej myśli Urszula Ledóchowska oceniła tak realizowane ubóstwo

za niewystarczające. Dlatego ukazuje ona ubóstwo jako drogę postępowania za Chrystusem – z umiłowania Jego ubóstwa: „[...] Z miłości ku Chrystusowi wzbudzę w sobie pragnienie prawdziwego ubóstwa” i o nie modli się: „O Jezu, o to chcę Cię prosić, błagać – utrzymaj nasze zgromadzenie w ubóstwie!”⁶¹; „O Jezu, naucz mnie kochać ubóstwo! Matko moja, uproś mi zrozumienie piękności tej cnoty! Nie dbać o ziemię, tak aby mieć prawo powiedzieć: Bóg mój i wszystko moje!”⁶². Powyższe myśli, zaczerpnięte z medytacji Matki szarych urszulanek, wskazują na świadectwo jej życia duchowego, oddziałującego na lgnące do niej dziewczęta. Zaś w testamencie duchowym dała wyraźne dyrektywy: „Pamiętajcie, Dzieci moje, że ubóstwo, to bezpieczny mur zakonności i dlatego powinniście je kochać z całego serca. Nasze zgromadzenie ma być na usługach biednych i potrzebujących, więc i my w całym naszym życiu musimy być ubogie. [...] Z ubóstwem w życiu, z ubóstwem w pragnieniach łatwo wam będzie skierować całe serce do Boga, który stanie się jedynym Skarbem duszy na wskroś ubogiej”⁶³. Ubóstwo ukazuje nie tylko jako sposób na wyłączność relacji z Bogiem, ale też na element motywujący do pracy – „Biedne jesteśmy, więc mamy obowiązek zapracować na swój chleb i na chleb dla naszych biednych dzieci”⁶⁴.

Podobnie Wincenta Jadwiga Jaroszevska⁶⁵, założycielka Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Samarytanek, uznała ubóstwo za ważny element kształtowania duchowego zakonnic – „Ubóstwo jest bezsprzecznie silnym murem, strzegącym ducha zakonnego. Powinny zatem siostry kochać je i utrzymywać w całej doskonałości i cieszyć się, gdy doznają jakich skutków ubóstwa. [...] Niechaj siostry nie żądają, ani pragną dla siebie co zbyt cenne i niech się nie uskarżają wtedy nawet, gdy o nich przełożone zapomną lub prośby nie uwzględnią”⁶⁶. Nie traktuje jednak tej rady ewangelicznej zbyt radykalnie – „[...] niech Siostry bardzo się modlą do św. Józefa, by finanse nasze umacniał, ale to na drugim planie, na pierwszym to módlmy się, by Chrystus Pan Królestwo Swe złożył w duszach naszych, spoił nas miłością silną bez granic, bardzo nas chłostał, dużo wymagał, ale miał za Swoje”⁶⁷. Pierwszorzędne znaczenie ma zatem duchowa więź z Chrystusem i Jego królewska pozycja w duszach zakonnic.

⁶¹ Tamże, s. 283.

⁶² Tamże, s. 286.

⁶³ *Matka Urszula Ledóchowska...*, s. 403.

⁶⁴ Tamże, s. 404.

⁶⁵ Wincenta Jadwiga Jaroszevska, ur. 7 III 1900 w Piotrkowie Trybunalskim, zm. 10 XI 1937 w Warszawie, dla swojego zgromadzenia przyjęła charyzmat pracy wychowawczej wśród dzieci upośledzonych umysłowo.

⁶⁶ W. J. Jaroszevska, *Wybór pism*, [w:] *Polskie Teksty Ascetyczne*, Warszawa 1981, t. III, s. 370.

⁶⁷ Tamże, s. 370.

⁵³ Fragment listu z 1944 r. do sióstr w Jaworznie..., s. 76.

⁵⁴ T. Paszkowska, *Ubóstwo*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, s. 897-899.

⁵⁵ Maria Karłowska, ur. 4 IX 1865 w Szupówce (obecnie Karłowo), zm. 24 III 1935 w Pniewie-tem k. Chełmna, założycielka Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej, beatyfikowana 6 VI 1997 w Zakopanem przez papieża Jana Pawła II.

⁵⁶ *Wybór pism Marii Karłowskiej...*, s. 268.

⁵⁷ Tamże, s. 164.

⁵⁸ Tamże, s. 164.

⁵⁹ Tamże, s. 168.

⁶⁰ U. Ledóchowska, *Medytacje. Wybór...*, s. 285.

Co nowego do kierownictwa duchowego wykorzystują matki wspólnot zakonnych nowożytnego Kościoła? Otóż należy zauważyć, że mimo podobieństwa wynikającego z zasady dobrowolności w podejmowaniu formacji wewnętrznej pod kierunkiem przewodniczki duchowej w starożytności i w czasach nowożytnych, istnieje pewna różnica. W pierwotnym anachoretyzmie, przerażającym się w cenobityzm, amma była wyposażona w osobisty autorytet, zdobyty poprzez świadectwo własnego życia. Ze słuchającą jej rad adeptką ascetycznej drogi dzieliła się mądrością czerpaną z obcowania z Bogiem, z walki duchowej, z pokonywania siebie. Nie miała żadnej formalnej władzy sankcjonującej przyjmowanie lub odrzucanie norm życia. Inaczej wygląda wzajemna zależność osobowa we wspólnotach zakonnych o skonkretyzowanych strukturach, opartych na formalnych prawidłach życia spisanych w regułach, konstytucjach, w tradycji, aczkolwiek opracowanych na ewangelicznych zasadach.

5.2. Macierzyństwo duchowe a posłuszeństwo

W kierownictwie duchowym matek pustyni nie było akcentu na posłuszeństwo. Jedynym wymogiem w tym zakresie był nakaz słuchania słowa Bożego. Atmosferą sprzyjającą była cisza, milczenie. Matki pustyni nie ingerowały w życie naśladujących je adeptek – „Amma towarzyszyła swojej uczennicy w jej wędrówce i zmaganiach, ale zachowywała bezstronność, stanowiącą niezbędny warunek rozeznawania. Ich wzajemne kontakty cechowała otwartość i szczerość. Uczennica opowiadała o swoich wewnętrznych zmaganiach, a amma również nie ukrywała swego człowieczeństwa”⁶⁸. Środkami, które stosowały – przykład własnego życia, pouczenia i napomnienia – uczyły świadomego odrzucania wszystkiego, co przeszkadza zdecydowanemu dążeniu do Boga (uczuć, myśli, pragnień, przywiązań, nałogów ograniczających wolność), by żyć prosto i czujnie, pokornie znosząc trudy i cierpienia osobiste i współczując cierpiącym bez osądzania ich”⁶⁹.

Problem posłuszeństwa pojawił się już w okresie formowania się pierwszych wspólnot ascetek. Protoplastką niejako i promotorką posłuszeństwa zakonnego jest św. Synkletyka (IV/V wiek), która anachoreckie życie osobiste przekształciła we wspólnotowe. Według zachowanej sentencji jej autorstwa, posłuszeństwo ma wysoką rangę – „Jak długo przebywamy w klasztorze, od ascezy bardziej pożądane jest posłuszeństwo”⁷⁰.

Podobnie zda się wyglądać zobowiązanie do posłuszeństwa we współczesnych wspólnotach życia konsekrowanego. Jego najgłębszym źródłem jest posłuszeństwo wobec Bożej woli, co w formie antytezy wyłożyła „amma” XX wieku – „Największym nieprzyjacielem tośmy sobie same, to własna wola, to

miłość własna – pokonać siebie to więcej jak zwyciężyć państwa”⁷¹. Jednak dodatkowym wyznacznikiem zależności w nowożytnych wspólnotach życia konsekrowanego jest sformalizowany aparat norm i reguł życia, ustalających zakres praw i odpowiedzialności w rodzinie zakonnej. Wobec zaistnienia norm formalnych, pojawiła się potrzeba egzekwowania praw i obowiązków, a zatem w przypadku zorganizowanych wspólnot zaszła konieczność posłusznego podporządkowania się osobom odpowiedzialnym za wspólnotę.

Wymóg posłuszeństwa, podejmowanego w osobowej wolności i dobrowolności, ale regulowany wewnętrznymi zasadami, we wspólnotowym życiu osób konsekrowanych ma szczególne znaczenie. Według teologa duchowości chrześcijańskiej – o. prof. dr. hab. Antoniego Jozafata Nowaka OFM, jest radą ewangeliczną o pierwszorzędym znaczeniu. Uważa on, że od poszanowania jej zależy realizacja rady czystości i ubóstwa”⁷². Podobnie zda się myśleć Matka Teresa od św. Józefa – „Posłuszeństwo najkrótsza droga do nieba”⁷³. Posłuszeństwo zakonne weryfikuje stopień wierności zobowiązaniom wobec Boga, Kościoła i członków rodzimej wspólnoty zakonnej.

Wracając do łącznego ujmowania doskonalenia duchowego zakonnic według obowiązujących norm, dobrowolnie przyjętych poprzez akt ślubów lub przyrzeczeń, posłużymy się przykładami założycielek polskich formacji zakonnych. Maria Karłowska nierozdzielnie ujmowała miłość do Boga, uewnętrznianą zaangażowaniem apostolskim, ze zobowiązaniem do ubóstwa, wiernie spełnianym w duchu posłuszeństwa, co wyraziła słowami: „Nie można z Bogiem żartować: co Mu się ślubuje, dotrzymać trzeba! Tak w chorobie, jak w zdrowiu pamiętać trzeba na swój ślub, bo nie czyni się ślubu tylko na czas zdrowia; ani starość, ani choroba nie zwalniają z niego”⁷⁴.

Pryncypialne traktowanie zobowiązań wynika również z tradycji danej formacji zakonnej. W przypadku sióstr pasterek została ona zapisana – „Nasza książka «Zwyczajów» daje nam do zrozumienia, kiedy mówi, że «nie wypada biednym zakonnicom używać drogich i sprowadzanych z daleka lekarstw». Jakichże używał nasz Oblubieniec na krzyżu?”⁷⁵. Odnosząc się do przytoczonego zapisu Karłowskiej, należy zwrócić uwagę na istotne kryterium kształtowania zakonnic – miarą dopuszczalnego zachowania siostry zakonnej jest przykład Jezusa Chrystusa. Wzór przez Niego pozostawiony ma nieprzemijającą aktualność, a zapisane zasady wewnętrznego funkcjonowania wspólnot, jedynie porządkują mniej ważne akty życia wspólnotowego. Niemniej, ustawy i konstytucje, weryfikowane przez oficjalną władzę kościelną, są obiektywnym i skutecznym narzędziem matek nowych zgromadzeń zakonnych, ale tylko pomocniczym.

⁷¹ *Z sercem i chlebem na dłoni...*, s. 41.

⁷² Por. A. J. Nowak, *Osoba konsekrowana 2. Ślub posłuszeństwa*, Lublin 1994.

⁷³ Fragment listu z 1944 r. do s. Józefy Jaromin, [w:] *Z sercem i chlebem na dłoni...*, s. 77.

⁷⁴ *Wybór pism Marii Karłowskiej...*, s. 168.

⁷⁵ Tamże.

⁶⁸ L. Swan, op. cit., s. 17-18.

⁶⁹ Tamże, s. 29-31.

⁷⁰ Tamże, s. 58.

Według słów Urszuli Ledóchowskiej, skierowanych z Rzymu do swoich sióstr po zatwierdzeniu papieskim – „[...] chcemy jak najwierniej wypełnić każdy punkt naszych Konstytucji, niech kosztuje, co chce, bo pamiętać chcemy, że kto Regule żyje, Bogu żyje”⁷⁶. Mimo gorliwej gotowości przestrzegania „liter” Konstytucji, miała jednak świadomość, że nie wystarczy ono do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej, zwłaszcza odnośnie do modlitwy: „[...] nie zadowalajcie się ćwiczeniami duchownymi, przepisany przez Konstytucję. Byłoby to stanowczo za mało. Starajcie się o nieustanne złączenie z Bogiem [...] kierując myśl waszą i wśród prac do Boga, do Jezusa, jak kwiat do słońca”⁷⁷. Zatem zapisy i partykularne normy zakonne mają jedynie znaczenie pomocnicze.

Zobowiązania sióstr wobec Boga i zgromadzenia ustawicznie przypomina Matka Józefa od św. Józefa – „Związane jesteście ślubem, że nigdy nie zrobicie tego co rani Najśw.[iętsze] Serce Pana Jezusa, a czy tak postępujemy? Czy w niczym nie przekraczamy? Czy się nie zniechęcamy, kiedy przełożeni nie dadzą nam tego co wybryk natury naszej chce? Czy robimy tak i to co same uważamy za dobre?”⁷⁸. Podobnie Matka Maria Karłowska, odznaczająca się gorliwością duszpasterską z miłości do Jezusa Chrystusa, nie omieszkła swoim siostrom nakazać posłuszeństwa wobec zobowiązań – „Wypełniajmy wiernie to, cośmy Bogu obiecały, co reguła nakazuje, nie jak niewolnice, ale jak oblubienice wierne i miłujące, które z miłością i weselem wykonują dobrowolnie przyjęte obowiązki”⁷⁹.

Należy zauważyć, że w przypadku osób konsekrowanych nie można myśleć o posłuszeństwie literalnym, o suchym przestrzeganiu reguł czy konstytucji. Za oczywisty element motywujący zakonnice do posłuszeństwa należy uznać miłość do Boga w Jezusie Chrystusie i do bliźniego jako Bożego stworzenia. Można powiedzieć, że akty posłuszeństwa są pewnego rodzaju wyrazami miłości, choć zapewne niejednokrotnie trudnej. Nad wyzwalaniem jej we współsióstrach musi czuwać duchowa matka wspólnoty, odpowiedzialna za całokształt rodziny zakonnej, do której została powołana. Niekiedy uznawana była za wyrazicielkę woli Bożej, co jednoznacznie zwerbalizowała Jadwiga Jaroszeńska, benedyktynka samarytanka – „Wola przełożonych powinna być wolą Bożą dla sióstr. Każda z nas powinna ochotnie i szybko spełniać rozkazy”⁸⁰.

Macierzyństwo duchowe założycielek uprawniało je do czucia się matkami i nazywania sióstr dziećmi. Urszula Ledóchowska w listach do sióstr nazywała je

⁷⁶ Fragment listu Urszuli Ledóchowskiej z 2 lutego 1931 r. do sióstr urszulanek, cyt. za: *Matka Urszula Ledóchowska...*, s. 393.

⁷⁷ Fragment testamentu, cyt. za: tamże, s. 405.

⁷⁸ *Z sercem i chlebem na dłoni...*, s. 78-79.

⁷⁹ *Teksty Marii Karłowskiej na temat chrześcijańskiej miłości Boga i bliźniego*, [w:] *Chrześcijaństwo*, Warszawa 1980, t. V, s. 405.

⁸⁰ W. J. Jaroszeńska, op. cit., s. 321.

zwykle dziećmi, podpisując się pod nimi: „Matuchna”⁸¹. Podobnie Kierocińska – często, acz nie zawsze, zwracała się do wspólnot domowych per „Kochane moje Dzieci” i zdarzało się jej odwoływać się do macierzyńsko-dziecięcych relacji: „[...] to prawdziwa zakonnica, to wierne dziecko Matuchny”⁸². Także Matka Karłowska dosłownie określała macierzyńską funkcję w zgromadzeniu – „Dzieci kochane – wytrwajcie!” oraz – „[...] będę i zostanę Waszą matką na wieki!”⁸³. Jej świadomość macierzyństwa duchowego wykraczała poza aktualnie podlegające jej oddziaływaniu siostry, ale zda się dotyczyć przyszłych pokoleń pasterek.

Macierzyństwo duchowe, wpisane w apostolską funkcję Kościoła, oparte na duchowym macierzyństwie Maryi, od początku rozwijane jest przez silne osobowościowo, pobożne niewiasty, aczkolwiek może je pełnić każdy wierny⁸⁴. Sprawują je one wobec osób szczególnie zatroskanych o zjednoczenie z Bogiem, ale także wobec młodego pokolenia oraz wiernych powołanych do zadań rodzicielskich. Jednak najbardziej oczywiste jest ono wobec członkiń wspólnot zakonnych. Podejmowane ze względu na miłość do Jezusa Chrystusa, na wzór Najświętszej Maryi Panny, jest kontynuacją misji starożytnych matek pustyni i założycielek pierwszych wspólnot życia konsekrowanego. W Kościele Chrystusowym jest sprawowane z miłości do Boga i ludzi, by im pomóc w zbliżeniu do Niego na drodze ich powołań. Stąd macierzyństwo duchowe w Kościele dotyczy wszystkich wiernych i w sposób różnorodny jest rozwijane zarówno przez osoby świeckie, jak konsekrowane – szczególnie do niego predysponowane i przygotowane.

⁸¹ „[...] kocham moje Dzieci, za nie bardzo się modłę. Bądźmy święte, to cel naszego życia zakonnego!” (list z 1932 r.); „W tym roku posyłam wam, Dzieciom moim, najlepsze, macierzyńskie życzenia łask Bożych [...]” (list na Boże Narodzenie 1937 r.); „Ściskam was wszystkie, dzieci moje, dziękuję za modlitwę i że tak poczciwie jak jeden mąż na intencję Matuchny nad sobą pracujecie” (list na Wielkanoc 1939 r.), za: *Matka Urszula Ledóchowska jako przełożona Generalna Zgromadzenia SS. Urszulanek Serca Jezusa Konającego (1920-1939)*, [w:] *Chrześcijaństwo*, Warszawa 1980, t. IV, s. 393-395.

⁸² List z 1944 r. do sióstr w Polance Wielkiej..., s. 80.

⁸³ Fragmenty 2 listów: z 1927 r. do wspólnoty w Topolnie oraz z 1934 r. do wszystkich domów zgromadzenia, [w:] *Chrześcijaństwo*, Warszawa 1980, t. V, s. 412, 413.

⁸⁴ Por. Łk 8, 21; Z. Pałubska, *Macierzyństwo duchowe*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2006, t. XI, kol. 744.

Ks. Adam Skreczko

Uniwersytet w Białymstoku

EWANGELIZACJA W RODZINIE I PRZEZ RODZINĘ

EVANGELIZATION IN AND THROUGH THE FAMILY

To evangelize is to show the way, to teach the art of life, and the Gospel of Jesus is the best source of universal rules for that. The Church has always been evangelizing, and will keep doing so till the end of the world. The Christian family takes part in this ongoing process of evangelization, the family which is the first and – for many reasons – the most important way of the Church (cf. Letter to Families 2). In this article the author discusses the question of the evangelization of the family, in the family and through the family, as a great task that needs to be constantly discovered and undertaken.

Ewangelizować znaczy wskazywać drogę, uczyć sztuki życia, w której Ewangelia Chrystusowa jest niezmierzoną głębią najlepszych i uniwersalnych wskazówek. Kościół czynił to zawsze, ewangelizacja w Kościele jest działaniem permanentnym. Zachodzi konieczność ciągłego odnawiania, dostosowywania orędzia zbawczego do zmieniających się warunków i potrzeb cywilizacyjnych. Stąd wezwanie do nowej ewangelizacji nieustannie powraca w nauczaniu kościelnym¹, a szczególnie w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II² oraz

¹ Sobór Watykański II dał wyraz tej trosce, a w ślad za Soborem poszły poszczególne Konferencje Episkopatu i pogłębiły ewangelizacyjną świadomość Kościoła. Paweł VI adhortacją *Ewangelii nuntiandi* wyznaczył w 1975 r. ważny etap w wyjaśnianiu tego zagadnienia. Por. A. Lewek, *Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1, Katowice 1995; K. Pawlina, *Nowa Ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995.

² Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja na nowe czasy*, [w:] tenże, „Bogu dziękujcie – ducha nie gaście”, Watykan 1991, s. 78-80; tenże, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska. Przemówienie wygłoszone na otwarciu obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej*, 12 października 1992 r., „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 12 (1992), s. 24; tenże, *Nowa*

Benedykta XVI³, który nieustannie wzywa Kościół do nowej ewangelizacji – nowej w formie, nowej w treściach i nowej w środkach wyrazu.

W takiej, wciąż trwającej ewangelizacji, bierze udział rodzina chrześcijańska – pierwsza i z wielu względów najważniejsza droga Kościoła (por. LdR, 2). Wskazanie na ewangelizację rodziny, w rodzinie i poprzez rodzinę, to wielkie zadanie, które należy wciąż odkrywać, aby je coraz lepiej realizować.

1. Świeccy podmiotem nowej ewangelizacji

Fundamentalnym zadaniem Kościoła jest głoszenie Dobrej Nowiny jako realizacja Chrystusowego polecenia „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię” (MK 16,15). Chrystus kieruje te słowa bezpośrednio do apostołów, a za ich pośrednictwem do wszystkich ochrzczonych. W encyklice poświęconej ewangelizacji, papież Paweł VI naucza, „Cały więc Kościół jest powołany do głoszenia Ewangelii, ale w jego łonie jest wiele rozmaitych zadań do wykonania” (EN, 66). Wieleś zadania, o których mówi Papież, wskazuje na różne obszary życia ludzkiego, na które przenosi się Ewangelię, i na różnorodność ewangelizatorów, którzy mają dzięki światłu Ducha Świętego głosić Dobrą Nowinę w jedności z całym Kościołem.

Nosicielami Ewangelii mają więc być w myśl encykliki papieskiej wszyscy, cały Lud Boży, do którego należą także ludzie świeccy⁴. Świeccy posiadają powołanie i misję głoszenia Ewangelii na mocy upoważnienia, jakie dają im sakramenty inicjacji chrześcijańskiej. Wszczepieni w Chrystusa i Jego Kościół, bytując w ludzkim świecie, mają za zadanie wypełniać funkcje Chrystusa – Proroka – Kapłana – Króla i poprzez czynny udział w życiu Kościoła ewangelizować siebie i innych.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II wskazuje, iż „zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie, tzn. pośrodku wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja. Tam Bóg ich powołuje, aby, wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym, przyczyniali się do uświęcania świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swojego życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa” (KK, 31).

Ewangelizacja najpilniejszą potrzebą Kościoła. Przemówienie do intelektualistów w Coimbrze 15 maja 1982 r., „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2(2000), s. 40-42.

³ Por. J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 2001, nr 1, s. 27-34.

⁴ Por. *Nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii*, red. A. Wojtczak, Poznań 2001 s. 13-32.

Na szczególną rolę, jaką odgrywają ludzie świeccy w dziele ewangelizacji, wskazywał papież Paweł VI we wspomnianej wcześniej encyklice poświęconej ewangelizacji: „Ludzie świeccy, którzy ze względu na swój stan żyją w świecie i spełniają różne funkcje doczesne, winni wobec tego wykonywać swoisty rodzaj ewangelizacji. Ich pierwszorzędnym i bezpośrednim zadaniem nie jest zakładanie czy rozwój wspólnot, bo to rola właściwa Pasterzom, ale pełne uaktywnianie wszystkich chrześcijańskich i ewangelicznych sił i mocy, ukrytych, ale już obecnych i czynnych w świecie” (EN, 70). Papież wskazuje na dziedziny życia, w których świeccy, będący podmiotem ewangelizacji, powinni ujawnić swą ewangeliczną aktywność. Są to obszary szeroko pojętego życia społecznego, dziedzina polityki, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków masowego przekazu (por. EN, 70), oraz dziedzina kultury, która kształtuje jego mentalność i wymiar etyczny, stanowiący wewnętrzny i istotny wymiar życia osoby⁵.

Podczas przemówienia na otwarcie obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej w dniu 12 października 1992 roku, papież Jan Paweł II zwrócił się do wiernych o podjęcie dzieła nowej ewangelizacji. Nowej, to nie znaczy innej, Ewangelia Chrystusowa jest bowiem niezmienna. Nowa ewangelizacja jest wezwaniem do ponownego nawrócenia osób ochrzczonych, oznacza też głoszenie Ewangelii z odnowionym zapałem, szukanie nowych dostosowanych do czasu sposobów przekazu ewangelicznych prawd. Nowa ewangelizacja to przybieranie postaw, które oddają jej treść, to szukanie nowych sposobów komunikacji z jej odbiorcą.

Cywilizacje tworzone przez ludzkość ulegają ciągłym transformacjom. Natłok technik informacyjnych, rozwój dziedzin związanych z wynalazczością, nowoczesność i postmodernizm zmieniają świat w szalonym tempie. W tej sytuacji „ludziom współczesnym nowa ewangelizacja musi zatem dać odpowiedź spójną, trafną i przekonującą, zdolną umocnić wiarę katolicką w podstawowych prawdach, w jej wymiarze indywidualnym, rodzinnym i społecznym”⁶. Nowa ewangelizacja powinna być takim ukształtowaniem człowieka, aby mógł się stać „nowym stworzeniem” (Ga 3, 27). Jej głównym celem jest ożywienie wiary i zachęta do dawania chrześcijańskiego świadectwa własnego życia.

Dzieło nowej ewangelizacji w głównej mierze liczy na ludzi świeckich jako tych, którzy reprezentują różne środowiska ludzkie i mogą dotrzeć z Dobrą Nowiną tam, gdzie nie dotrze duchowny. W posłudze nowej ewangelizacji ludzie świeccy muszą mieć świadomość, że obecnie nie można już czekać na tych, którzy szukają Boga, ale trzeba do nich wyjść z inicjatywą poznania Bożej prawdy i miłości. Trzeba dotrzeć do ludzi w miejscu pracy, na ulicy, w szkołach, w miejscach rozrywki i w szpitalach. Nowy ewangelizator to ten, który poprzez

swoje świadectwo miłości, które samo w sobie ma wewnętrzną moc ewangelizującą, świadczy o miłości Bożej w każdym miejscu, w którym się znajduje i we wszystkim co robi. Nowa ewangelizacja to przejaw nowej wyobraźni miłości. To naśladowanie Boga, który na przestrzeni całej historii zbawienia posługuje się formami i metodami komunikacji po to, by w każdej epoce szukać człowieka, by objawiać mu swoją miłość oraz motywować go w dążeniu do świętości. Nowa ewangelizacja to zaproszenie wszystkich do nawrócenia w Chrystusie, które polega nie tylko na zmianie myślenia i postępowania, lecz również na pogłębieniu więzi z Bogiem i bliźnim. To formowanie wspólnot świadomych siebie i silnych w Chrystusie, które współczesnemu światu dają przekonujące świadectwo o prawdzie Ewangelii⁷.

Nowa ewangelizacja powinna być naznaczona orientacją personalistyczną, gdyż najważniejszy w niej jest człowiek i jego powołanie. Papież Paweł VI podkreśla w swym nauczaniu, iż należy ewangelizować, wychodząc od osoby ludzkiej i zawsze zwracając się do związków między osobami oraz do ich łączności z Bogiem (por. EN, 20). Przekazywanie Ewangelii powinno więc odbywać się w relacji od osoby do osoby, czego nauczył sam Chrystus (por. EN, 46). Osoba ma więc być podmiotem i przedmiotem ewangelizacji, a jako podmiot ma za zadanie całym życiem ukazywać zamysł Boga względem człowieka realizującego właściwe sobie powołanie w świetle Ewangelii.

Zadania, jakie stoją przed głosicielami nowej ewangelizacji, można odnieść do postulatów skierowanego przez św. Pawła do umiłowanych uczniów Chrystusa w gminie w Efezie: „zaklinam was w Panu, abyście już nie postępowali tak, jak postępują poganie z ich próżnym myśleniem” (Ef 4, 17)⁸. Zbigniew P. Cieszkowski zwraca uwagę na negatywny wymiar tego postulatów nowej ewangelizacji, który ponagla, by nazywać po imieniu współczesne przejawy utraty wiary w naszym chrześcijańskim życiu. Ale istnieje też wymiar pozytywny nowej ewangelizacji wypowiedziany w słowach Pawła Apostoła: „Zachęcam was, abyście postępowali w sposób godny powołania, jakim zostaliście wezwani z całą pokorą i cichością, z cierpliwością znosząc siebie nawzajem w miłości. Zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie” (Ef 4, 1-6)⁹. Jest to wezwanie do powrotu w realizacji swego powołania, do źródeł tego powołania, do ponownego odkrycia prawdy tego powołania. Nowa ewangelizacja wypływa właśnie z tego postulatów i ma za zadanie wskrzesić ducha odnowy w każdym człowieku.

Jan Przybyłowski zaznacza, że w procesie ewangelizacji człowiek zostaje przez Ewangelię powołany do bycia osobą ludzką. Ewangelizacja ofiaruje

⁷ Por. M. Dziewiecki, *Nowa ewangelizacja – nowa komunikacja*, <http://www.dde.nazwa.pl/print.php?type=A&item=id=13> (13.06.2007).

⁸ Por. Z. P. Cieszkowski, *Dechrystianizacja i nowa ewangelizacja Europy*, „Studia nad Rodziną”, 7(2003), nr 2(13), s. 214.

⁹ Tamże.

⁵ Por. J. Bajda, *Prawda i moralność*, „Studia nad Rodziną”, 7(2003), nr 2(13), s. 164-165.

⁶ *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, red. K. Majdański, Łomianki 1995, s. 19.

człowiekowi „podmiotowość” i „personalizuje” wiarę. Człowiek, który staje się pełnoprawnym podmiotem ewangelizacji, poprzez świadomość „bycia w drodze” chce być sobą pełniej, doskonalić się, formować¹⁰. Nowa ewangelizacja wskazuje na zweryfikowanie dotychczasowego postępowania i wprowadzenie go na drogę Ewangelii, na dostrzeżenie w każdym człowieku swego brata, na wprowadzenie przykazania miłości we wszystkie obszary życia. Osoba, będąc podmiotem głoszenia Ewangelii, zawsze winna wychodzić od osoby ludzkiej i zwracać się do związków między osobami oraz ich łączności z Bogiem (por. EN, 20). Wszystkie działania ewangelizacyjne, jakie podejmuje osoba, muszą być adresowane do drugiej osoby w relacjach wiary, nadziei i miłości. Wtedy dzieło ewangelizacyjne będzie przynosić spodziewane efekty: przemieniać sumienia, ustalać właściwą hierarchię wartości, przeciwstawiać się zagrożeniom i pokusom współczesnego świata. „Faktyczna ewangelizacja ma miejsce wtedy, gdy mocą objawionej i naturalnej prawdy, której nauczycielem jest ostatecznie Duch Święty (por. J 16, 13), stara się przemieniać sumienia ludzi, ich działalność, ich życie oraz ich środowisko. Uznając pierwszeństwo pozytywnego wkładu, musi jednak również obalać kryteria ocen, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe oraz motywy postępowania i modele życiowe sprzeczne ze zbawczym planem. Musi więc dostrzegać prądowe i współczesne błędy, pokusy oraz zagrożenia i spokojnie, z rozważą, lecz odważnie stawiać im czoła”¹¹.

2. Rodzina jako wspólnota świeckich podmiotem nowej ewangelizacji

Mówiąc o udziale świeckich jako podmiocie ewangelizacji trzeba zwrócić uwagę na rodzinę¹². Związek Kościoła i rodziny nie jest związkiem zewnętrznym i przypadłościowym¹³. Kościół istnieje w rodzinach. Kościół i małżeństwo, rodzina współprzenikają się wzajemnie i są od siebie zależne. Kościół powstaje wszędzie tam, gdzie ochrzczeni gromadzą się w imię Pana, tym więcej zaś, gdy są złączeni ze sobą w sakramentalnym małżeństwie, czy rodzinie.

Rodzina jako wspólnota osób świeckich, podstawowa komórka społeczeństwa i Kościoła, nazywana także „Kościołem domowym”¹⁴ ma do spełnienia główną

¹⁰ Por. J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, Lublin 2001.

¹¹ *Nauki o rodzinie w służbie...*, s. 79.

¹² Por. A. Skreczko, *Nowa ewangelizacja zadaniem rodziny*, [w:] „W tym, który umacnia”. *Księga pamiątkowa ku czci J. E. Ks. Bp. Prof. zw. Edwarda Ozorowskiego z okazji 25-lecia sakry biskupiej, 40-lecia kapłaństwa i 30-lecia pracy w AWSO w Białymstoku*, red. J. Zabielski, Białystok 2004, s. 217-235.

¹³ Por. E. Ozorowski, *Kościół domowy w Kościele powszechnym*, [w:] *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. II, red. K. Majdański, Warszawa 1990, s. 41-49.

¹⁴ Św. Jan Chryzostom w IV w. nie tylko nazywał rodzinę „ecclesiola”, czyli „mały Kościół”, ale wymieniał zadania, jakie ona winna spełniać. „Modlitwa i nauczanie w Kościele. Modlitwa

rolę w dziele ewangelizacji. Jak uczy papież Paweł VI, w rodzinie „wszyscy członkowie ewangelizują i podlegają ewangelizacji. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą od nich odebrać tę Ewangelię wyrażoną głęboko życiem” (EN, 71).

W chrześcijańskim systemie wartości rodzina zajmuje miejsce centralne. Jest ona niezastąpionym środowiskiem ludzkiego i duchowego wzrostu społeczeństwa. Jest niezbędnym etapem dojrzewania człowieka i chrześcijanina, od tego zaś etapu w dużej mierze zależy przyszłość ludzkości. Jest kolebką, gdzie rozwija się dar życia, gdzie następuje pierwszy kontakt ze społeczeństwem i fundamentalne wychowanie w wartościach; jest miejscem harmonijnego wzrostu rozwoju uczuciowego, solidarności, zdolności do życia w społeczeństwie, dialogu z różnymi kulturami, tolerancji. Dlatego rodzina odgrywa niezwykle ważną rolę w dziele ewangelizacji, będąc jednocześnie jej przedmiotem i podmiotem. Źródłem ewangelizacji rodziny w obydwu przypadkach jest jej egzystencjalna prawda i realizacja wezwania „rodzino, «stań się» tym, czym «jesteś»” (FC, 17), które określa jej godność i odpowiedzialność.

Sobór Watykański II przywołał nazwę rodziny, jako „Kościoła domowego” i w perspektywie tego określenia rodzina staje się miejscem szczególnie wypełniającym posłannictwo Kościoła powszechnego, także w dziele nowej ewangelizacji. Tak jak Kościół powszechny, będąc podmiotem ewangelizacji, zaczyna swą służbę od samego siebie, żeby móc „zachować swą świeżość, żarliwość i moc w głoszeniu ewangelii” (EN, 15)¹⁵, tak też rodzina musi zacząć swą wewnętrzną przemianę od siebie i wyjść z nią do środowiska, w którym przyszło jej żyć.

Głoszenie Ewangelii Chrystusowej słowem i życiem w małżeństwie i rodzinie znajduje warunki szczególnie pomyślne. Według Konstytucji soborowej „Tam odbywa się zaprawa w apostołstwie świeckich i tam znajduje się znakomita szkoła, gdzie pobożność chrześcijańska przenika całą treść życia i z dnia na dzień coraz bardziej ją przemienia. Tam małżonkowie znajdują całe swe powołanie polegające na tym, że mają być wzajemnie dla siebie i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa. Rodzina chrześcijańska pełnym głosem oznajmia zarówno cnoty Królestwa Bożego, jak i nadzieję błogosławionego życia” (KK, 35).

Rodzina chrześcijańska jest więc miejscem ewangelizacji i jej podmiotem, z nią wiąże się radość przekazywania Ewangelii poprzez apostoła i modlitwę. Uczestnicząc w potrójnej funkcji Chrystusa – Proroka – Kapłana – Króla, przenosi światło Ewangelii na wszystkie płaszczyzny życia rodzinnego, ale też skutecznie ewangelizuje środowisko, w jakim przyszło jej żyć. Tworząc z innymi

i czytanie muszą wam towarzyszyć w domu, ponieważ dom jest małym Kościołem” (*In Eph.* 20, 6, PG 62, 143). W ujęciu Chryzostoma rodzina jest realnie Kościołem, ponieważ można w niej odnaleźć istotne elementy Kościoła: obecność Chrystusa, świadectwo wiary, stół słowa Bożego, modlitwę, miłość i gościnność.

¹⁵ Por. tamże, s. 17.

rodzinami ogniska ewangelizacyjne, rodzina oddziałuje słowem i – nade wszystko – przykładem w kierunku tworzenia nowej jakości życia, nowej lepszej rzeczywistości opartej na słowie Bożym.

3. Zadania rodziny – podmiotu nowej ewangelizacji

Rodzina będąca podmiotem ewangelizacji musi w pierwszym rzędzie zatroszczyć się o to, aby być wspólnotą wiary i miłości. Spojrzenie oczami wiary na całą rzeczywistość pozwala członkom rodziny świadomie rozpoznać potrzeby ewangelizacyjne i podjąć działania. Natomiast miłość powinna zawsze i wszędzie przyświecać tym działaniom, jest ona bowiem naczelną zasadą ewangelizacji.

W rodzinie, będącej podmiotem ewangelizacji, wszystkie zadania zmierzające do wewnętrznej przemiany w duchu zasad ewangelicznej prawdy wyznacza i określa miłość. Rodzina „otrzymuje misję strzeżenia, objawienia i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego oblubienicy” (FC, 17). W myśl tej zasady rodzina podejmuje zadania ewangelizacyjne „zaczynając od miłości i stale się do niej odwołując” (FC, 17). Rodzina jest o tyle „szkołą bogatszego człowieczeństwa”, o ile stanowi głęboką wspólnotę życia i miłości małżeńskiej. Trzeba to wyrazić dobitniej: o ile jest miejscem zawsze gotowej przebaczać „miłości miłosiernej”¹⁶. W rodzinie, której bliska jest nauka Chrystusa, przebaczenie jest główną miarą miłości.

Ewangeliczne działania rodziny *ad intra* i *ad extra* powinny zacząć się od szczególnego podkreślenia miłości jako relacji najważniejszej i nadrzędnej w stosunku do każdej innej. Miłość jest największym, najbardziej intensywnym doświadczeniem człowieka, jest otwarciem, zjednoczeniem i zatraceniem siebie¹⁷.

Nowa ewangelizacja potrzebuje świadectwa rodziny o prawdziwej miłości, miłości, która służy życiu. Rodzina bowiem stanowi „sanktuarium życia”, niezastąpione i święte środowisko życia, miejsce, „w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest ono wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu. Wbrew tzw. kulturze śmierci, rodzina stanowi ośrodek kultury życia” (CA, 39). Służba życiu wyrażona przez rodzinę chrześcijańską głosi Ewangelię życia, której tak bardzo potrzeba współczesnemu światu.

W adhortacji *Familiaris consortio* papież Jan Paweł II wskazywał, że „przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę”. Rodzina jako „wspólnota życia i miłości” posiada pierwszorzędną misję budowania w świecie niezbędnego dobra dla poszanowania każdego życia. Rodzina jest najmniejszą komórką społeczną,

¹⁶ Por. J. Kłys, *Współczesne wypaczenia funkcji rodziny*, „Studia nad rodziną”, 3(1999), nr 1, s. 73.

¹⁷ Por. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Nauka a wiara*, „Studia nad rodziną”, 7(2003), nr 2, s. 170.

a przez to instytucją podstawową dla życia każdego społeczeństwa. Przez rodzinę przechodzi zmaganie pomiędzy dobrem a złem, między życiem a śmiercią, między miłością a jej przeciwieństwem. Zadaniem rodziny jest wyzwolić siły dobra, wzmocnić siły wewnętrzne człowieka, których źródło jest w Chrystusie. Tylko zdrowa rodzina oparta na małżeństwie jest środowiskiem życia i stanowi ośrodek kultury życia¹⁸. „Rodzina powinna być miejscem, gdzie głoszona jest Ewangelia życia”¹⁹. Będąc podmiotem nowej ewangelizacji, ma za zadanie głosić Ewangelię życia, każdego życia, a w szczególności tego, które jest słabe, bezbronne i najbardziej potrzebuje troski i opieki.

Służba życiu w rodzinie zawsze powinna wiązać się z głęboką wiarą i zaufaniem prawdzie Ewangelii. Pomiedzy stosunkiem do życia i odniesieniem do Boga zachodzi bowiem najściślejsza zależność. „Autentyczna religijność pociąga za sobą postawy otwarcia na życie i jego akceptację, ponieważ w każdym, nawet słabym i cierpiącym, dostrzega wspaniały dar Bożej dobroci”²⁰. Rodzina posłana do głoszenia Ewangelii światu powinna zawsze spełniać rodzicielską służbę życiu i przeciwstawiać się „antyewangelizacyjnej koalicji”, która, dysponując swoistą argumentacją i wieloma środkami, koncentruje swe działania przeciw życiu²¹. Rodzina, przeciwstawiając się złu, jakie ją otacza, musi wrócić do „prawdy początku” (por. Mt 19,8) i, realizując wielość nowych środków ewangelizacji, uświadomić sobie i innym nowy poziom życia, do jakiego została wezwana dzięki łasce sakramentu małżeństwa. Obrona ludzkiego życia w rodzinie, bez względu na warunki i głoszenie jego wartości, to konieczne i centralne zadanie nowej ewangelizacji²².

Kontynuacją miłości rodziców i zrodzenia jest pragnienie dobra potomstwa. Owo pragnienie dobra może wyrazić się w rodzinie poprzez właściwe wychowanie i stworzenie atmosfery życia chrześcijańskiego opartego na wierze i miłości. Istotne znaczenie dla rozwoju takiej atmosfery ma niewątpliwie katecheza rodzinna, poprzez którą rodzice mogą skutecznie oddziaływać ewangelizacyjnie na potomstwo. Ma ona łączyć w sobie różne dziedziny życia rodziny, takie jak wychowanie, nauczanie, przekaz wiary, kultywowanie tradycji i zwyczajów chrześcijańskich, obchodzenie świąt i niedziel, a nawet wystrój domu. Poprzez każdą z tych dziedzin rodzina, a w szczególności rodzice stają się dla swych dzieci pierwszymi zwiastunami wiary i głosicielami Ewangelii²³.

¹⁸ Por. M. Ozorowski, *Nowe czasy, nowe nadzieje i problemy – świt trzeciego tysiąclecia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia nad rodziną”, 3(1999), nr 1, s. 104.

¹⁹ Tamże.

²⁰ *Nauki o rodzinie w służbie...*, s. 41.

²¹ Tamże, s. 42.

²² Tamże, s. 46.

²³ Por. J. Stala, *Wskazania odnośnie katechezy rodzinnej*, „Studia nad rodziną”, 7(2003), nr 1, s. 63.

Głosząc Ewangelię życia i poprzez miłość wypełniając swoje funkcje, rodzina tworzy nową kulturę, której wyznacznikiem są chrześcijańskie wartości niesione przez Ewangelię.

Kultura jest pojęciem zawsze związanym z człowiekiem, gdyż to on jest wyłącznym jej twórcą i odbiorcą „tylko dzięki niej może żyć życiem prawdziwie ludzkim”²⁴. Jest bliska człowiekowi, albowiem służy jego rozwojowi i dotyka wiele obszarów życia człowieka w społeczeństwie. Dlatego też niezmiernie ważnym zadaniem w dziele nowej ewangelizacji jest ewangelizacja kultur i przemienianie ich w kultury promujące życie człowieka, jego godność i antropologiczną prawdę. Papież Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* pisał: „Przed całym Kościołem staje zadanie głębokiego przemyślenia i zaangażowania, by nowa kultura, która się rodzi, została na wskroś prześiąknięta Ewangelią, by uznane zostały prawdziwe wartości, by broniłoby prawa mężczyzny i kobiety i szerzona sprawiedliwość wewnątrz samych struktur społecznych. W ten sposób «nowy humanizm» nie będzie odciągał ludzi od Boga, lecz bardziej do Niego zbliżał” (FC, 8). Realizacja tych zamierzeń, w których w znaczny sposób uczestniczy rodzina, jako podmiot ewangelizacji, zakłada budowanie nowej kultury zarówno w jej strukturach, jak i w środowisku społecznym, w którym żyje.

Rodzina, jako grupa naturalna, pierwsza wprowadza dziecko w kulturę wyprzedzając inne instytucje. Czyni to poprzez tworzenie i rozwijanie własnej kultury, kształtowanie własnego systemu wartości, norm i wzorów zachowań. Jednocześnie zapewnia kontynuację dziedzictwa kulturowego i stabilizuje innowacje kulturowe²⁵. Rodzina tworząc kulturę naznaczoną duchem Ewangelii Chrystusowej sprawia, że osoba „staje się”, dorasta do pełni swego człowieczeństwa.

Kulturę współczesną draży głęboki kryzys spowodowany wieloma nowymi zjawiskami, które wypaczają ewangeliczne wartości. Ludzie młodzi wchodząc w kulturę kształtowani są nie tylko poprzez tradycję rodzinną, nauczanie Kościoła czy szkoły. Istotną rolę odgrywają w tym procesie grupy rówieśnicze, grupy nieformalne, znajomości zawarte za pośrednictwem komunikacji internetowej. Większa część doświadczenia życiowego pochodzi z wytworów cudzej wyobraźni, takich jak film, teledyski, gry komputerowe²⁶. Dlatego istotną rolę w tym, aby podtrzymać kulturę chrześcijańską, a wraz z nią ewangeliczne wartości, powinna stanowić rodzina – wspólnota, która jako podmiot ewangelizacji powinna stać się solidnym fundamentem wiary i miłości, zwłaszcza dla młodych poszukujących własnej drogi. Rodzina poprzez wychowanie i transmisję kulturową przyczynia się do wzrostu, rozwoju i doskonalenia człowieka, chroniąc go z jednej strony przed ucieczką w świat ideałów z pominięciem

²⁴ F. Adamski, *Człowiek, wychowanie, kultura*, Kraków 1993, s. 201.

²⁵ Por. A. Skreczko, *Rodzina miejscem kształtowania kultury chrześcijańskiej*, „Studia nad rodziną”, 8(2004), nr 1, s. 113-114.

²⁶ Por. tamże, s. 115.

ułomności stworzenia, a z drugiej strony przed dezintegracją osobowościową i ubóstwem duchowym. Rodzice, pełniąc rolę nowych ewangelizatorów, winni mądrze kierować wychowaniem swych dzieci i od dzieciństwa uzdalniać je do czynnego apostolatu, który, pojmowany jako głoszenie Dobrej Nowiny, zakłada pełną formację osobową człowieka.

Ewangelizować to uczyć sztuki życia, służyć dobru człowieka i ludzkości, tworząc przestrzeń dla prawdziwych wartości. Dlatego tak ważne w dziele nowej ewangelizacji jest wychowanie chrześcijańskie, które jako wychowanie w wierze jest jednocześnie nośnikiem kultury. Rodzina żyjąca wartościami chrześcijańskimi w życiu codziennym, powinna troszczyć się o wszystko, co te wartości umacnia, podtrzymywać tradycje i obyczaje, używać nowych metod i środków, aby zachęcić dzieci do podtrzymywania tożsamości katolickiej i narodowej. Przeżywanie świąt i niedziel w rodzinie odgrywa wielką rolę kulturotwórczą²⁷. W tym obszarze należy też dostrzec szerokie pole ewangelizacyjne, gdyż w rodzinach „słabną tradycyjne formy świętowania, a nowych jest wciąż mało”²⁸. Dlatego rodziny, pragnąc właściwie kształtować kulturę chrześcijańską i jednocześnie być podmiotem ewangelizacji, powinny należycie przeżywać niedzielę jako dzień poświęcony Bogu oraz odkrywać i pogłębiać sens poszczególnych świąt w roku liturgicznym. Szczególna troska o wartości pozamaterialne i religijne powinna budować w rodzinie jedność, trwałość, a przede wszystkim miłość. Rodzina wierna Ewangelii ma być strażniczką prawa moralnego, od którego nie mogą jej odwieść pragmatyczne cele²⁹.

Ewangelizacja to nie tylko słowa, to także promocja właściwych postaw służących rozwojowi chrześcijańskich wartości. Dlatego wszyscy ludzie świeccy wezwani do dzieła nowej ewangelizacji są też zawezwani do wspierania rodziny, głównie przez działalność zmierzającą „do przepajania duchem ewangelicznym oraz doskonalenia porządku spraw doczesnych” (DA, 2), do zajmowania się „sposobami doskonalenia ustroju społecznego i państwowego w duchu Ewangelii” (DA, 14) tak, aby zabezpieczone były: nierozzerwalność i świętość węzła małżeńskiego, prawo i obowiązek rodziców oraz opiekunów do chrześcijańskiego wychowania dzieci, jak również godność i autonomia rodziny. Ludzie świeccy, będąc podmiotem nowej ewangelizacji, powinni więc promować rodzinę, a poprzez wprowadzanie i doskonalenie rozwiązań systemowych sprzyjających rodzinie ułatwiać jej wywiązywanie się z odpowiedzialnych zadań³⁰.

Używając „nowych”, dostosowanych do dzisiejszych warunków metod komunikacji, proponując właściwe postawy i autorytety, świeccy, a wśród nich wspólnoty rodzinne, mają za zadanie krzewić kulturę prześiąkniętą Ewangelią Chrystusa. Będąc podmiotem nowej ewangelizacji, świeccy mają przypominać

²⁷ Por. tamże, s. 119.

²⁸ L. Dyczewski, *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin 2003, s. 86.

²⁹ Por. A. Skreczko, *Rodzina miejscem...*, s. 122.

³⁰ *Nauki o rodzinie w służbie...* s. 50-51.

wszystkim zjednoczonym w Chrystusie, że są powołani do budowania nowej rzeczywistości opartej na miłości i promocji człowieka.

Do głównych zadań rodziny chrześcijańskiej należy obowiązek kościelny: tj. służba Królestwu Bożemu w dziejach poprzez uczestniczenie w życiu i misji Kościoła. Rodzina chrześcijańska jest powołana do brania żywego i odpowiedzialnego udziału w posłannictwie Kościoła w sposób sobie właściwy i odrębny, czyli oddając siebie samą na służbę Kościołowi i społeczeństwu w tym, czym jest i co czyni, jako głęboka wspólnota życia i miłości. Rodzina staje się miejscem szczególnie wypełniającym posłannictwo Kościoła powszechnego, także w dziele nowej ewangelizacji, jak to zostało ukazane w niniejszym opracowaniu.

Ks. Tomasz Powichrowski

AWSD Białystok

STRUKTURA FORMALNA MODLITWY EUCHARYSTYCZNEJ

THE FORMAL STRUCTURE OF THE EUCHARISTIC PRAYER

In this article the author describes the origin and meaning of the structural elements of the Eucharistic prayer. The inspiration for taking up the subject was provided by the research on the development of Eucharistic prayers conducted by Albert Gerhards, who took as his starting point the formal structure of the Eucharistic prayer.

In the Eucharistic prayer, through a thanksgiving present especially in the preface, the lay faithful, joined with the heavenly powers, present to the heavenly Father in the Holy Spirit – the immaculate host and themselves. Thus fulfilling the command of Jesus Himself, the lay faithful commemorate what Jesus achieved through His most holy passion, His glorious resurrection and ascension.

In his conclusion, the author touches on the question of the reception of the Eucharistic prayer in its current form in today's Church.

Jednym z badaczy zajmujących się problemem powstania modlitwy eucharystycznej (ME) był Albert Gerhards. W rozwoju modlitw eucharystycznych widział on problem jedności formy pierwotnej, co nie wyklucza tu i ówdzie sformułowań identycznych. W modlitwach analizowanych różnice dotyczą oczywiście najważniejszych płaszczyzn, bo łatwo jest zdyskwalifikować niektóre modlitwy eucharystyczne jako nieprawowierne z powodu ich własnych tradycji. Jako punkt wyjścia do swoich badań Gerhards wziął strukturę formalną modlitwy eucharystycznej. Interesuje się on np. problemami dotyczącymi opowiadania o ustanowieniu albo jego brakiem, czy też adresatem tej części modlitwy, którym jest Chrystus.

Proto-anafory nie zawierają opowiadania o ustanowieniu. Następnie, jawi się problem czy to opowiadanie, jako cytat dosłowny słów Pana Jezusa z Ostatniej Wieczerzy, stanowiło jeden z elementów anafory w swojej formie pierwotnej.

Gerhards rozpatruje także sprawę obecności pamiątki ofiary w pierwotnej anamnezie. Według niego pewne jest, że starożytne tradycje liturgiczne nie znały ofiary Ciała i Krwi Chrystusa, tak jak my ją rozumiemy po ukazaniu się nowych ME. W swoim wywodzie poprzez strukturę formalną ME zwraca uwagę na znaczenie epiklezy. Tym bardziej, że dzisiaj kwestia „podwójnej epiklezy” jest mocno dyskutowana. Ważność pojawienia się *Sanctus* w anaforze oraz geneza aklamacji oraz modlitw wstawienniczych uzupełniają obraz struktury formalnej, którą widzimy obecnie w ME¹.

1. Prefacja

Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego tak określa pierwszy element ME: „Dziękczynienie (wyraża się ono zwłaszcza w prefacji), w którym kapłan w imieniu całego świętego ludu wielbi Boga Ojca i składa Mu dziękczynienie za całe dzieło zbawienia lub za jakiś szczególny jego aspekt, zależnie od różnorodności dnia, święta lub okresu” (OWMR 79a).

Według Josepha-André Jungmanna, słowo *praefatio* używane było do opisanie różnych części ME, nie tylko *Vere dignum*, ale także *Hanc igitur*, a nawet było używane w niektórych formułach błogosławieństw umieszczonych niekiedy przed końcową *doxologią*. Wtedy to słowo nabierało sensu „uroczystej modlitwy wymawianej przed zgromadzeniem wiernych” i było równoważnością całej anafory².

W liturgii gallikańskiej, prefacja nazywała się *contestatio* (uroczyste wyznanie wiary), *immolatio* (*Missale Gothicum*). Tworzyła ona pewien rodzaj wprowadzenia poprzedzającego nabożeństwo i ograniczała się do nadania mu szczególnej tonacji. Wydaje się, że w średniowieczu właśnie to pojmowanie *praefatio* przeważało i stało się uroczystym zaproszeniem do modlitwy, kiero-

¹ A. Gerhards, *Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung*, [w:] *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet für Balthasar Fischer*, red. A. Heinz, H. Rennings, Freiburg – Basel – Wien 1992, s. 81-87; aby prześledzić różnice w rozwoju struktury formalnej ME, zob.: E. Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, t. 1-2, Bologna 1991²; oraz C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica, Saggio sulla genesi letteraria di una forma*, *Toda Veterotestamentaria, Beraka Giudaica, Anafora Cristiana*, Roma 1981; por. A. Lameri, *Per una teologia dell'Eucaristia "per ritus et preces": la Preghiera Eucaristica*, [w:] *La celebrazione eucaristica*, Roma 2000, s. 56-58.

² J.-A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la Messe romaine*, t. 3, Paris 1958, s. 12; Ch. Mohrmann, *Sur l'histoire de praefari – praefatio*, „*Vigiliae Christianae*”, 7(1953), s. 1-2.

wanym przez kapłana do wiernych, a przede wszystkim, aby oznaczyć prefację eucharystyczną³.

Prefacja staje się więc uroczystym rozpoczęciem uwielbienia i dziękczynienia Bogu zanoszonego przez Kościół w Chrystusie. To prefacja nadaje tonację, jeśli można tak powiedzieć, całej ME, tak jak „uwertura” opery prezentująca muzycznie najważniejsze tematy całego utworu.

W strukturze prefacji najczęściej znajdujemy trzy następujące elementy:

- krótką formułę wstępną, stereotypową, która głosi chwałę i dziękczynienie wobec Boga Ojca,
- embolizm prefacyjny, który przypomina nam motyw dziękczynienia,
- formułę końcową, także stereotypową, która wprowadzając do *Sanctus* przypomina nam o początkowym uwielbieniu i dziękczynieniu⁴.

Prefacja nie jest obecnie uważana za centralny element, lecz wstęp do ME. W przeszłości nie zawsze tak było. Analiza źródeł ME uświadamia nam, że to dziękczynienie nadawało charakter tej modlitwie i zajmowało najważniejsze miejsce w tekście. Element ten jest dobrze widoczny czy to w tekstach żydowskich, gdzie należy upatrywać źródeł chrześcijańskiej Eucharystii (*Birkat ha-Mazon*), czy w tekstach archaicznych paleoanafor chrześcijańskich. Według Enrico Mazza zmiany, które nastąpiły w tekstach w ciągu wieków, mają swoje źródło we wprowadzaniu do liturgii dłuższych formuł, odwołujących się do wyznania wiary, które miałyby lepiej wyrazić rzeczywistość zbawienia. Drugim zasadniczym elementem, który wpłynął na strukturę prefacji, było dodanie tematu paschalnego do części centralnej dziękczynienia⁵.

Tak ukonstytuowany embolizm prefacyjny ukazuje nam przez cały rok liturgiczny różne etapy historii zbawienia, mającej swój szczyt w tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa. Skądinąd wyraża dokładnie moment roku liturgicznego, który staje się treścią modlitwy dziękczynienia, czy to przez opis nawrócenia i zbawienia człowieka, czy przez uwydatnienie celebrowanego misterium. Co więcej, nawet gdy święto liturgiczne nie odnosi się wprost do Chrystusa, lecz np. do jakiegoś świętego, prefacja jest zawsze ułożona na sposób teocentryczny⁶.

³ L. Bouyer, *La Préface et le Sanctus*, „*La Maison Dieu*” (dalej: LMD), 87(1966), s. 97; J.-A. Jungmann, op. cit., t. 3, s. 22; S. Czerwik, *Prefacje o misteriach Chrystusa w mszale rzymskim Pawła VI. Geneza i teologia*, Warszawa 1984, s. 58-60.

⁴ A. Gerhards, *Die Präfationen*, [w:] *Bewahren und Erneuern: Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag*, red. R. Meßner, E. Nagel, R. Pacik, Innsbruck – Wien 1995, s. 204; A. M. Triacca, *La strutturazione eucologica dei prefazi: Contributo metodologico per una loro retta esegesi*, (*In margine al nuovo Missale Romanum*), „*Ephemerides Liturgicae*”, 86(1972), s. 239-276.

⁵ E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Il prefazio*, „*Rivista di Pastorale Liturgica*”, 176(1993), s. 77-79.

⁶ OWMR 79a; L. Bouyer, op. cit., s. 101-103; S. Czerwik, op. cit., s. 65.

Do prefacji zaliczamy jeszcze: dialog wstępny do właściwego tekstu prefacji oraz zakończenie utworzone przez aklamacje: *Sanctus* – *Benedictus*⁷.

Dialog wprowadzający, inspirowany zwyczajami żydowskimi, rozpoczyna się dwoma pozdrowieniami liturgicznymi, których faktycznym zadaniem jest wprowadzenie do celebracji najważniejszej części Eucharystii, gromadzącej wszystkich uczestników liturgii w obecności Zmartwychwstałego. Pozdrowienie kapłana: „Pan z wami” (por. 2Tes 3, 16) jest reminiscencją starotestamentalnych pozdrowień (Wj 10, 10; Rt 2, 4; Am 5, 14). Wierni natomiast także życzą tej samej obecności Pana w osobie celebransa, jak dobrze wyraził to Paul De Clerck: „w tym, co czyni w sposób najbardziej uduchowiony, mając na uwadze spełnienie posługi liturgicznej”⁸.

Dialog jest kontynuowany zaproszeniem kapłana skierowanym do wszystkich wiernych, aby zaangażowali się w dziękczynienie z odpowiednim nastawieniem do „pasywnego mówienia czy też czynnego sprawowania Eucharystii”. Przez swoją odpowiedź wierni wyrażają swoje pozytywne usposobienie do aktu dziękczynienia. W końcu celebrans obwieszcza program do zrealizowania, formułą zaczerpniętą z Tradycji Apostolskiej, z małym dodatkiem z późniejszej tradycji: „Dzięki składamy Panu [Bogu naszemu]”. Wierni, swoją odpowiedzią potwierdzają swoje zaangażowanie w słuszność aktu dziękczynienia, który będzie uczyniony przez celebransa w imieniu całej wspólnoty⁹.

Aklamacja *Sanctus* odegrała ważną rolę w rozwoju struktury ME, i dlatego poświęcamy jej oddzielny paragraf naszego opracowania.

2. *Sanctus*

Jeszcze raz sięgamy do OWMR, ażeby zdefiniować tę część ME: „Aklamacja: całe zgromadzenie, łącząc się z mocami niebios, śpiewa *Święty*. Aklamację tę, stanowiącą część Modlitwy eucharystycznej, wykonuje cały lud razem z kapłanem” (OWMR 79b).

Do dzisiaj nie wiadomo czy aklamacja *Sanctus* należy do pierwotnego tekstu ME. Jeżeli nie, to i tak nie znamy daty ani miejsca jej pojawienia się. Zastosowanie liturgiczne aklamacji starotestamentalnej Iz 6, 3 nie jest samodzielną kreacją chrześcijańską, gdyż była ona już używana w liturgii synagogałnej. Obserwując użycie tej aklamacji w Apokalipsie (4, 8) i w Liście św. Klemensa do Koryntian (34, 6), wydaje się, że tekst *Sanctus* przeszedł z synagogi do liturgii chrześcijańskiej już u jej początków¹⁰.

⁷ A. Gerhards, *Die Präfationen...*, s. 205; A. M. Triacca, op. cit., s. 238.

⁸ P. De Clerck, *Le caractère ecclésial des oraisons*, LMD, 196(1993), s. 83.

⁹ H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 14(1976), nr 1, s. 152.

¹⁰ Św. Klemens, *List do Kościoła w Koryncie*, [w:] *Ojcowie Apostolscy*, oprac. A. Świderkówna, W. Mysior, Warszawa 1990, s. 40.

Zagadnienie *Sanctus* jest w sposób nieunikniony powiązane z problemem źródeł ME w całokształcie jej tekstu. Według już przeprowadzonych badań możemy stwierdzić, że wiele anafor, które przetrwały do naszych czasów w „dobrym stanie”, nie znały *Sanctus*. Prawie wszyscy naukowcy zgadzają się z twierdzeniem, że ten śpiew pochwalny pochodzi z IV wieku, a pod koniec tegoż wieku jest już bardzo rozpowszechniony, a generalnie natomiast używany już w V wieku. Jeżeli patrzymy na miejsce *Sanctus* w strukturze ME po jego pojawieniu się, można by pomyśleć o wspólnym źródle jego pochodzenia. Tymczasem jego sformułowanie w dwóch redakcjach niezależnych od siebie raczej wyklucza ten wspólny początek¹¹.

W każdym razie, *Sanctus* pochodzi, według myśli apokaliptycznej, z liturgii anielskiej. Według tej idei, prawdziwy przybytek znajduje się w niebie, prawdziwy zatem kult jest niebiański, celebrowany przez zastępy anielskie. Tak jak liturgia ziemską ma być obrazem liturgii niebiańskiej, potrzebujemy mieć na ziemi te same hymny, które są śpiewane w niebiańskiej świątyni. Wizja z Księgi Izajasza (6, 3) wydaje się spełniać tę potrzebę, a zatem w ten oto sposób *Sanctus* wchodzi do porannych modlitw synagogałnych¹².

Tekst *Sanctus*, znany nam w liturgii rzymskiej, pochodzi z liturgii antiocheńskiej. Składa się z dwóch części: właściwego *Sanctus*, sformowanego na podstawie aklamacji Iz 6, 3 i *Benedictus*, który jest aklamacją chrystologiczną zaczerpniętą z Mt 21, 9. Przez upływające wieki, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, *Sanctus* był interpretowany albo chrystologicznie, albo trynitarnie. Różnice egzegetyczne powiązane są z obecnością, w samym tekście *Sanctus*, dwóch aspektów: teologicznego, połączonego z Iz 6, 3, i chrystologicznego, powiązanego z Mt 21, 9¹³.

Sanctus w tradycji aleksandryjskiej posiadał tylko pierwszą część hymnu, bez *Benedictus*. Jako taki, uważany jest za najstarszą formę *Sanctus* znanego z Eucharystii chrześcijańskiej. Możemy znaleźć świadectwa takiego użycia tegoż hymnu pochwalnego w *Katechezach mistagogicznych* św. Cyryla Jerozolimskiego, a także w *Rytuale* używanym w Kościele św. Teodora z Mopsuestii¹⁴.

¹¹ A. Gerhards, *Entstehung und Entwicklung...*, s. 83.

¹² Według Gabrieli Winkler, *Sanctus* emanuje z uderzeń skrzydeł cherubinów (*Targum* Is 6,2) albo serafinów (*Targum* Ez 1, 24-25), skrzydła zatem służą im jako wspaniały instrument uwielbienia: G. Winkler, *À propos des anges et des hommes. Le Sanctus*, LMD, 237(2004), s. 131-139.

¹³ E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Il "Santo" e la liturgia celeste*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 177(1993), s. 57-59; P.-M. Gy, *Le Sanctus romain et les anaphores orientales*, [w:] *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'Abbaye du Mont César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale* (4 juin 1972), Louvain 1972, s. 167-174.

¹⁴ Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 23, 6, Warszawa 1973, s. 318; R. Tonneau, R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1949, Homilia mistagogiczna 16, s. 543-549.

Te dwa rodzaje przekazu tekstu *Sanctus* wyjaśniają też odmienność poglądów pomiędzy badaczami, powiązanymi z miejscem pochodzenia tej aklamacji liturgicznej.

Bryan D. Spinks, w swoich badaniach z lat 80-tych ubiegłego stulecia, popierając pochodzenie syryjskie *Sanctus*, stworzył zagadnienie ewentualnego wpływu modlitwy *Quedushah* pochodzącej z *Yotser*: pierwszego z błogosławieństw towarzyszących odmawianiu *Shemah* z synagogałnej modlitwy porannej, na chrześcijańską strukturę anaforyczną. Jako przykład wziął tekst *anafory apostołów Addai i Mari*, zrekonstruowany przez Williama Macombera¹⁵. W swoich najnowszych pracach staje się bardziej otwarty i dopuszcza większą liczbę możliwych wyjaśnień pochodzenia użycia anaforycznego *Sanctus*. Akceptując raczej różnorodność wzorców ME u jej początków, a nie jedynego archetypu, bierze on pod uwagę pojawienie się tej aklamacji w liturgii chrześcijańskiej jako pochodnej z liturgii synagogałnej albo tradycji żydowskiego mistycyzmu z Merkaby, czy też bezpośredniego pochodzenia, prosto z frazeologii biblijnej bez żadnego pośrednictwa żydowskiego. Niemniej jednak, dla niego jest czymś oczywistym, iż „teoria egipska” pojawienia się *Sanctus* jest mało prawdopodobna¹⁶.

Robert Taft ma zupełnie przeciwny pogląd w tej kwestii niż Spinks. Uważa on, że *Sanctus* prefacyjny ma swoje korzenie w Egipcie, a następnie został zapożyczony przez Syryjczyków i przez nich zaadoptowany. Najpierw podaje w wątpliwość, że antiocheński pierwotny *Sanctus* posiadał *Benedictus* (Ez 3, 12). Nieobecność tej części we wszystkich anaforach typu egipskiego czyni mało prawdopodobnym zapożyczanie przez Egipt *Sanctus* pochodzącego od innych. Drugim argumentem Tafta jest doskonała integracja *Sanctus*, bez *Benedictus*, w strukturze egipskiej ME z pierwszą epiklezą¹⁷.

Gabriela Winkler wniosła do naszego tematu interesujący wkład, interpretując rozwój rytów wtajemniczenia chrześcijańskiego w *Apokryficznych Dziejach Apostolskich* według wersji syryjskiej. Autorka twierdzi, że *Sanctus* bez *Benedictus*, który istniał w kontekście przedchrzcielnej konsekracji oleju i wody chrzcielnej, został przeniesiony do liturgii eucharystycznej, stanowiącej szczyt wtajemniczenia chrześcijańskiego. Równocześnie udowodniła ona, że *Benedictus* nie stanowił integralnej części *Sanctus* w pierwotnej tradycji syryjskiej. Winkler podtrzymuje także syryjskie pochodzenie użycia anaforycznego *Sanctus* w ME¹⁸.

¹⁵ B. D. Spinks, *The Jewish Liturgical Sources for the Sanctus*, „The Heythrop Journal”, 21(1980), s. 168-179; tenże, *The Original Form of the Anaphora of the Apostles: A Suggestion in the Light of Maronite Shara*, „Ephemerides Liturgicae”, 91(1977), s. 146-161.

¹⁶ Tenże, *The sanctus in the eucharistic prayer*, Cambridge – New York 1991, s. 104-121; por. P. F. Bradshaw, *La Liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, tłum. fr. J. Laporte, Paris, 1995, s. 177-178; L. Cornet, *Sanctus et Merkaba*, „Questions Liturgiques”, 59(1978), s. 23-37.

¹⁷ R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*, „Orientalia Christiana Periodica”, 58(1992), s. 116-121.

¹⁸ G. Winkler, *Nochmals zu den Anfänge der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, „Theologische Quartalschrift”, 174(1994), s. 220-227; M. E. Johnson, *The Origins of*

W swoich najnowszych pracach, Gabriela Winkler przyznaje „z prawdopodobieństwem bliskim do pewności”, że w Apostolskich anaforach syryjskich i etiopskich *Sanctus* należał do formularza eucharystycznego od samego początku. Tym bardziej, że termin *Quedushah*, zbudowany na Iz 6, 3, dobrze wyraża główną ideę anafory i jest także używany jako *terminus technicus* na oznaczenie całości anafory wschodnio-syryjskich i najstarszej formy anafory etiopskiej¹⁹.

3. Epikleza

Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego w taki oto sposób prezentuje ten element modlitwy eucharystycznej: „Epikleza: to szczególne wezwanie, w którym Kościół błaga o zesłanie mocy Ducha Świętego, aby dary złożone przez ludzi zostały konsekrowane, czyli stały się Ciałem i Krwią Chrystusa, i by niepokalana Hostia, przyjmowana w Komunii świętej, przyczyniła się do zbawienia tych, którzy ją będą spożywać” (OWMR 79c).

Pojęcie biblijne epiklezy (wezwania), połączonej jednocześnie z hołdem religijnym i ucieczką do Boga i do Jego imienia, przybrało w późniejszej tradycji chrześcijańskiej Nowego Testamentu bądź sens modlitwy kierowanej do Trójcy Świętej, bądź stopniowo sens prośby, pewnego wezwania skierowanego do Boga Ojca, aby posłał Ducha Świętego²⁰.

Z liturgicznego punktu widzenia, epikleza jest tekstem, który historycznie umieszczony po anamniezie i ofiarowaniu, błaga o owoce liturgii eucharystycznej, czyli uświęcenie zgromadzenia liturgicznego. Taki model prezentuje nam epikleza Tradycji Apostolskiej. W tej epiklezie, Duch Święty jest wzywany, by został posyłany na Kościół celebrujący, aby uczestnicy zostali zgromadzeni w jedno i ponownie napełnieni Duchem Świętym dla wzmocnienia ich wiary w prawdzie²¹. W IV i V wieku, w modlitwie eucharystycznej w Antiochii, potem w Jerozolimie, Duch Święty jest wzywany w tym samym czasie w celu uświęcenia chleba i wina. Forma, wtedy całkowicie rozwijana, zawierała tradycyjnie trzy

the Anaphoral Use of the Sanctus and Epiclesis Revisited: The Contribution of Gabriele Winkler and Its Implications, [w:] *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, red. H.-J. Feulner, E. Velkovska, R. Taft, Roma 2000, s. 420-425.

¹⁹ G. Winkler, *À propos des anges...*, s. 140-141.

²⁰ A. Gerhards, *Epiklese*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 3, red. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1995³, kol. 715; A. Thaler, *Die Epiklese in der Eucharistiefeier*, „Liturgisches Jahrbuch”, 46(1996), s. 179-184.

²¹ *Prex eucharistica*, red. A. Hänggi, I. Pahl, t. 1, *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Freiburg 1998³, 280, w. 27-30; H. Aldenhoven, *Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet: Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebets in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte*, „Internationale Kirchliche Zeitschrift”, 61(1971), s. 111-117; K. Staniecki, *Epikleza*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1989, t. 4, kol. 1028.

elementy: prośba, aby Duch Święty został posyłany, by przemienić albo uświęcać chleb i wino, tak by uczestnicy mogli korzystać godnie z ofiary²².

W tym samym czasie możemy znaleźć w tradycji egipskiej anaforę przypisywaną Serapionowi, w której nie wzywa się Ducha Świętego, ale Logos. Historycy nie mogą stwierdzić z pewnością, że chodzi jedynie o tradycję właściwą Egipcjom. Najbardziej prawdopodobną jest teoria, że jest to odosobniona próba, stwierdzająca, że jakiś arianin, którego celem było zaprzeczenie bóstwa Ducha Świętego, podsztybił się pod patronat Serapiona, biskupa Thumis i obrońcy ortodoksji²³.

W każdym bądź razie, można stwierdzać, że w ME typu antiocheńskiego, epikleza jest umiejscowiona po recytatywie ustanowienia z Wieczernika, podczas gdy w ME egipskich znajduje się ona przed nimi, chyba że występuje podwójna epikleza, umieszczona przed i po tych słowach.

W tradycji rzymskiej poprzedzającej Sobór Watykański II, kanon rzymski nie posiadał jasnego wezwania Ducha Świętego. Jednakże, jak możemy to zaobserwować w tym wypadku, nie wykluczało to istnienia epiklezy niepneumatologicznej. W dodatku, jest on w tym względzie porównywalny do ME egipskich, gdzie od IV wieku opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii było poprzedzone strofą prośby, którą można by rozumieć jako epikleza w szerokim sensie²⁴.

W kontekście ME typu antiocheńskiego, to według interpretacji słów epiklezy wypowiedzianej w rzeczywistości po recytatywie ustanowienia, rozwijała się doktryna przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa.

Na Zachodzie natomiast, konsekracja darów ofiarnych generalnie przypisywana jest słowom Chrystusa z Ostatniej Wieczerzy. Teologia zachodnia uzależniła się w tym wypadku bezpośrednio od znanego tekstu św. Ambrożego, który będzie w tym względzie bez przerwy powtarzany²⁵. Jednakże trzeba podkreślać, że w epoce patrystycznej nie było żadnej dwuznaczności, jeżeli chodzi o moment konsekracji. Ojcowie uważali, że cała ME jest konsekracyjna. John M. McKenna rozważa ewentualność istnienia u autorów patrystycznych dwóch

²² J. M. McKenna, *Eucharistic Prayer: Epiclesis*, [w:] *Gratias agamus...*, s. 284; I.-H. Dalmais, *L'Esprit-Saint et le mystère du salut dans les épicleses eucharistiques syriennes*, [w:] *Le Saint-Esprit dans la liturgie*, red. A. Pistoia, A. M. Traicca, Roma 1977, s. 55-64.

²³ J. M. McKenna, *Eucharist and Holy Spirit. The Eucharistic epiclesis in twentieth century theology* (1900-1966), Great Waking 1975, s. 27-29; P. Clarke, *The Epiclesis*, „Liturgy”, 16(1991/92), nr 5, s. 25-26; S. Petzolt, *Die Heilig-Geist-Bitte (Epiklese) in den alten Hochgebeten*, „Erbe und Auftrag”, 67(1991), s. 307-308.

²⁴ E. Mazza, *Liturgia e metodo storico. Un esempio significativo: il caso dell'epiclesi eucaristica*, „Rivista Liturgica”, 88(2001), s. 431-435; I. Schinella, *L'Epiclesi nella Liturgia Eucaristica della Chiesa latina*, „Liturgia”, 32(1998), s. 35-39; G. Wagner, *Zum Problem der Epiklese im Abendland*, „Orthodoxes Forum”, 2(1988), s. 57-68.

²⁵ Św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, oprac. L. Gładyszewski, Kraków 2004, IV, 14-15, s. 87; por. P. De Clerck, *Les épicleses des nouvelles prières eucharistiques du rite romain: Leur importance théologique*, „Ecclesia Orans”, 16(1999), s. 193.

„momentów” konsekracyjnych. Według niego, opowiadanie o ustanowieniu i epiklezy mogły stanowić dwa szczyty w ramach tej samej ME²⁶. To dopiero scholastyczna analiza sakramentów, ze swoimi pojęciami materii i formy z XIII wieku, wzbudziła rosnące zainteresowanie się momentem konsekracji. Od tego czasu, sakrament Eucharystii realizowany jest przez formę, tzn. przez słowa Chrystusa z Wieczernika wypowiedziane nad materią, które są konsekracyjnymi. Deklaracje papieży i reakcje misjonarzy zachodnich przeciw wschodniemu znaczeniu epiklezy, rozumianej jako modlitwy niemogącej skutecznie sakramentalnej przemiany darów, wymagały sprostowania pozycji. To Mikołaj Kabazilas staje się „rzecznikiem” Kościołów chrześcijańskiego Wschodu, i nadaje ton późniejszej myśli prawosławnej dotyczącej epiklezy jako kluczowego momentu w dyspucie teologicznej związanej z konsekracją²⁷. Tymczasem, nie wydaje się, że przeczył on całkowicie znaczeniu konsekracyjnemu recytatywu ustanowienia, jak to uczyniły rozporządzenia papieży, jak również Sobory we Florencji i Trydencie odnośnie epiklezy na korzyść myśli zachodniej²⁸.

W okolicznościach tak przedstawionych, Komisja Wykonawcza Konstytucji o Świętej Liturgii (23. V. 1968), ogłaszając nowe ME, wprowadziła jednocześnie do rytu rzymskiego epiklezę pneumatologiczną. Ponadto, chociaż ME dopiero co wprowadzane wzorowały się na schemacie antiocheńskim, podzielono, pod wpływem Dom Vagaggini, epiklezę wschodnią w taki sposób, by wprowadzała ona z jednej strony słowa Chrystusa i z drugiej strony błaganie o uświęcenie wiernych, którzy mają przystąpić do Komunii św. Tradycja anaforyczna egipska, która może, jak widzieliśmy, posiadać także dwie epiklezy, posłużyła za model dla takiego zastosowania²⁹.

Możemy stwierdzać więc, że w naszych ME istnieją dwie epiklezy. Pierwsza jest tradycyjnie nazywana „epiklezą konsekracyjną”, w niej to prosimy Boga Ojca, aby mocą Ducha Świętego zrealizował swoje dzieło, uświęcając przedstawiane dary, by stały się one Ciałem i Krwią Chrystusa. Druga, nazywana na ogół

²⁶ J. M. McKenna, *The Eucharistic Epiclesis in Twentieth Century Theology* (1900-1966), „Ephemerides Liturgicae”, 90(1976), s. 297-299.

²⁷ N. Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, Paris 1967², rozdz. 27-31, s. 173-201; por. C. Gi-raudo, *Il magistero eucaristico della “lex orandi”*. Per una soluzione della controversia sulle epiclesi, „Rivista Liturgica”, 88(2001), s. 442-445; J. S. Gajek, *Epikleza eucharystyczna w tradycji kościołów wschodnich*, [w:] *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 374-376.

²⁸ XVII Sobór Powszechny, Florencki (1438-1445): Dekret dla Ormian (1439), [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, 285, s. 396; Dekret dla jakobitów (1442), tamże, 287, s. 397; XIX Sobór Powszechny, Trydencki, sesja XIII: Dekret o Najświętszym Sakramencie (1551), tamże, 292, s. 401.

²⁹ E. Mazza, *Lanafora eucaristica, Studi sulle origini*, Roma 1992, s. 219; P. De Clerck, *Les épicleses des nouvelles...*, s. 196-197; S. Petzolt, op. cit., s. 468-469.

„epiklezą komunijną”, prosi o uświęcenie zgromadzenia liturgicznego i o owoce ofiary dla przyjmujących dary konsekrowane w Komunii św.³⁰

Wprowadzenie epiklezy do nowych ME pozwala nam przypomnieć ważną rolę Ducha Świętego w akcji eucharystycznej. Faktycznie, przez wieki, poprzez nieobecność wzmianki o Duchu Świętym w ME, aspekt ten nie był dostatecznie rozwijany. Można nawet powiedzieć, za Paulem De Clerckiem, o pewnej „niedbałości Zachodu wobec Ducha Świętego”³¹.

Przede wszystkim mogliśmy zauważyć ważność epiklezy w strukturalizacji trynitarnej ME. Teraz rozróżniamy lepiej, że ME jest przeznaczana Bogu Ojcu w dziele zbawienia dokonany przez Syna, dzięki mocy Ducha Świętego³².

Epiklezy nowych ME odwołują się do specyficznej funkcji Ducha Świętego, mianowicie, uświęcenia, tzn. czynią je bardziej ukonstytuowanymi Bogu, Świętemu *par excellence*. W ten sposób, autorzy nowych ME starali się pogodzić obie teologie konsekracji, tę zachodnią, gdzie akcja praeistoczenia dokonuje się dzięki słowom Chrystusa (KPK 1377) i tę wschodnią, gdzie główna rola jest przyznawana Duchowi Świętemu. W tym punkcie, ryt Kościoła rzymskiego nie pozostawia żadnej wątpliwości: to słowa Chrystusa są uważane za zasadnicze. Epikleza konsekracyjna odgrywa rolę przygotowywania do aktu istotnego, który po niej następuje.

Ponadto, wprowadzenie epiklezy miało na celu odnowę kolorytu pneumatologicznego celebracji eucharystycznej. Epikleza podkreśla, że Eucharystia jest możliwa tylko dzięki darowi Ducha Świętego, aktualizującego całe misterium paschalne w zgromadzeniu liturgicznym. Innymi słowy, to Chrystus Zmarłychwstały zaprasza nas dzisiaj, abyśmy szli za Nim, byśmy mogli wziąć udział

³⁰ E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Epiclesi e intercessioni*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 180(1993), s. 59; podział epiklez był obiektem wielu krytyk, zob. K.-W. De Jong, *Questions à propos de la double épicle. Le problème de la double épicle, en particulier dans les prières eucharistiques II-IV*, „Questions Liturgiques”, 68(1987), s. 256-276; ale również głosów pozytywnych, zob. C. Giraudo, *La doppia epiclesi delle preghiere eucaristiche*, [w:] *Vincolo di carità. La celebrazione eucaristica rinnovata dal Vaticano II*, red. P. De Clerck, J. Gelineau, P.-M. Gy, E. Mazza, A. Nocent e AA. VV., Comunità di Bose 1995, s. 177-197; niektórzy badacze mówią o „pierwszej części” i „drugiej części” epiklezy, zob. D. Dufrasne, *Quand donnerons-nous enfin ses chances à l'épiclese de l'Esprit*, „Communautés et Liturgies”, 66(1984), s. 118; tenże, *Les richesses de l'action de grâce eucharistique*, LMD, 175(1988), s. 73-77; albo o epiklezie „przedkonsekracyjnej” i „pokonsekracyjnej”, rezerwując konsekrację dla recytatywu ustanowienia: C.N.P.L. *L'art de célébrer. Aide-mémoire des animateurs*, t. 2, Paris 2003, s. 55-56.

³¹ P. De Clerck, *L'Esprit Saint dans la liturgie eucharistique*, „Prêtres diocésains”, 1366(1999), s. 324-325.

³² I. Schinella, *L'Epiclesi nella Liturgia Eucaristica della Chiesa latina*, „Liturgia”, 32(1998), s. 46-50; B. D. Marliangeas, *Pistes pour la catéchèse des prières eucharistiques*, „Notes de Pastorale liturgique”, 75(1968), s. 44.

w dziele naszego odkupienia, które nam jest udzielane dzięki mocy uświęcającej Ducha Świętego³³.

W dodatku, teologia pneumatologiczna pomaga nam lepiej zrozumieć teologię komunii eucharystycznej, szczyt całej akcji eucharystycznej dla wiernych. Epikleza komunijna wzywa Ducha Świętego, aby ukonstytuował Ciało eklezjalne Chrystusa, ale chwila jego urzeczywistnienia, Komunia św., jest zbyt przeładowana przez spuściznę indywidualizmu związanego z tą częścią Mszy św. Jednakże z pojęciem „Ciało eklezjalne” wiąże się trzy znaczenia wyrażenia „Ciało Chrystusa”, będące (każde z osobna) dziełem Ducha Świętego. To ten sam Duch Święty, moc Najwyższego, która okryła Maryję w Nazarecie, aby dać Jezusowi jego ciało ziemskie. Pierwsza epikleza ukazała nam, że to On uświęca dary, aby stały się one Ciałem i Krwią eucharystyczną. Wreszcie, to On swą mocą, buduje Ciało eklezjalne Chrystusa³⁴.

Wprowadzenie epiklezy w strukturę nowych ME nie zmienia tylko ich budowy, lecz odnawia przede wszystkim teologię Eucharystii. Praca nad nowymi formułami epiklez jest kontynuowana, ale trzeba być uważnym co do używanej leksyki, która może zbyt łatwo zmarnować całą spuściznę i bogactwo teologiczne, które zostało powyżej ukazane³⁵.

4. Opowiadanie o ustanowieniu

Sięgnijmy do *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*, które tak nas poucza: „Opowiadanie o ustanowieniu i konsekracja: poprzez słowa i czynności Chrystusa dokonuje się Ofiara, jaką sam Chrystus ustanowił podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy swoje Ciało i Krew złożył w darze pod postaciami chleba i wina, dał Apostołom do spożywania i picia oraz polecił im uwieczniać to samo misterium” (OWMR 79d).

Jak zauważyliśmy powyżej, zagadnienie epiklezy jest bezpośrednio związane z problemem opowiadania o ustanowieniu zawierającego słowa konsekracji. Enrico Mazza upatruje źródeł tej części ME w modlitwie żydowskiej. Odpowiadając na pytanie obowiązku dziękczynienia w *Berakoth*, rabini cytowali tekst z księgi Pwt 8, 10: „Najesz się, nasycisz i będziesz błogosławił Pana, Boga twego, za piękną ziemię, którą ci dał”. Obserwujemy pojawienie się tego tekstu w wolnej kompozycji modlitwy dziękczynnej na końcu posiłku (*Birkat ha-Mazon*), skąd ME chrześcijańska bierze swoje źródło. Tekst ten umieszczony był na końcu

³³ P. De Clerck, *Les épicleses des nouvelles...*, s. 200-202; P. Raffin, *Théologie et signification de l'épiclese eucharistique*, „La vie spirituelle”, 134(1980), s. 182-184.

³⁴ J. M. McKenna, *Eucharistic Prayer...*, s. 286-290; J. Driscoll, *Anamnesis, Epiclesis and Fundamental Theology*, „Ecclesia Orans”, 15(1998), s. 223-225.

³⁵ J. M. McKenna, *The Epiclesis Revisited*, [w:] *New Eucharistic Prayers: An Ecumenical Study of their Development and Structure*, red. F. C. SENN, New York – Mahwah 1987, s. 169-194; P. De Clerck, *Épiclese et formulation du mystère eucharistique. Brèves réflexions sur le langage liturgique à partir de la prière eucharistique du Synode suisse*, [w:] *Gratias agamus...*, s. 53-59.

drugiej strofy powyższej modlitwy przed prośbami za Jerozolimę. Błogosławieństwo po posiłku stało się modlitwą chrześcijańską, a tekst z Księgi Powtórzonego Prawa, pełniący rolę recytatywu ustanowienia, został zastąpiony przez nowe teksty biblijne: Ml 1, 11 – Eucharystia jako ofiara czysta; Iz 6, 3 – Eucharystia jako kult na wzór liturgii niebiańskiej; 1 Kor 11, 26 – Eucharystia jako zapowiedź śmierci Chrystusa, ostatecznie stając się opowiadaniem Ostatniej Wieczerzy (które znamy) utworzonym z czterech przekazów nowotestamentowych³⁶.

Według Cesare Giraudo, opowiadanie o ustanowieniu jest „miejszem teologicznym” liturgii w czasie celebracji, tzn. jego wytłumaczeniem teologicznym i wystarczającym uzasadnieniem. Potrzebujemy powtarzać Bogu jego akt stwórczy, aby wyrazić nasze posłuszeństwo i wierność przykazaniu. Ponadto, służy ono naszej własnej motywacji w modlitwie przed Bogiem, do ukazania słusznej racji naszemu posłuszeństwu, a nade wszystko dostosowania się do Jego zarządzeń³⁷.

Opowiadanie o ustanowieniu w błogosławieństwie *Didache* ma jeszcze kształt modlitwy z żydowskiego posiłku. Leczą, nawet tu, chociaż chodzi o cytaty z Pwt 8, 10, zauważamy w tekście nową rzeczywistość pokarmu i napoju duchowego oraz życia wiecznego (*Didache* 10, 3). Możemy wysnuć ideę, że opowiadanie o ustanowieniu służy też do zaznaczenia nowości Eucharystii chrześcijańskiej w zestawieniu z rzeczywistością żydowskiego posiłku. W ten sposób zauważamy następny etap rozwoju w celebracji proponowany przez Konstytucje Apostolskie. Otóż tu, opowiadanie już rozluźniło swoją więź z liturgią żydowską i jest ukonstytuowane cytatem z 1 Kor 11, 26 (Konstytucje Apostolskie VII 25, 4). Ten tekst interesuje nas nie tylko dlatego, że daje nam uzasadnienie celebracji przez wzmiankę o ustanowieniu, ale dlatego że tym samym tłumaczy nam i przedstawia fundamenty sakramentalności Eucharystii.

Do tego momentu opowiadanie o ustanowieniu jeszcze nie opisywało nam w całości Wieczerzy Pańskiej. Odwołuje się tylko, przy pomocy wyrażenia biblijnego, do faktu podanego przez Jezusa jako esencji chrześcijańskiej celebracji albo jako rytu, a raczej wydarzenia sakramentalnego.

Recytatyw ustanowienia z Wieczerzy Pańskiej wchodzi w celebrację eucharystyczną wraz z anaforą Tradycji Apostolskiej. Pojawia się następnie w anaforach tradycji antiocheńskiej, skąd przechodzi do ME Kościoła w Aleksandrii. Tym-

³⁶ E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Il racconto dell'istituzione...*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 178(1993), s. 59; aby pogłębić wiedzę na temat hipotez dotyczących poprzedników starotestamentalnych recytatywu ustanowienia zob.: C. Giraudo, *Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents?*, „Nouvelle Revue Théologique”, 106(1984), s. 513-536; C. Traets, *Les paroles sur la coupe pendant la prière eucharistique: Trois considérations bibliques et liturgico-pastorales*, „Questions Liturgiques”, 77(1996), s. 135-151, 213-228.

³⁷ C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica, Saggio sulla genesi letteraria di una forma, Toda Veterotestamentaria, Beraka Giudaica, Anafora Cristiana*, Roma 1981, s. 153; por. H. Manders, *Sens et fonction du récit de l'Institution*, „Questions Liturgiques”, 53(1972), s. 203-217.

czasem, trzeba przyznać, że *anafora Addai i Mari*, należąca do anafor tradycji aleksandryjskiej, nigdy nie знаła opowiadania o ustanowieniu, i zachowała recytatyw ustanowienia w formie archaicznej: jako fundament celebracji, jej wytłumaczenie teologiczne i racja jej sakramentalności³⁸.

Jak sygnalizowaliśmy w poprzednim paragrafie, to dopiero w XIII wieku na Zachodzie, znaczenie słów konsekuracyjnych z Wieczernika, zawartych w opowiadaniu o ustanowieniu, zostało zaakcentowane i później wyłącznie zdefiniowane. Nie wchodzimy tutaj w dyskusję „jak do tego doszło”, ani „do jakich rozbieżności doszło w rozumieniu teologicznym konsekracji eucharystycznej między Kościołem Wschodnim a Zachodnim”³⁹. Poprzestajemy na stwierdzeniu, iż w OWMR(2002), część następująca ME po epiklezie konsekuracyjnej, opowiadanie o ustanowieniu i konsekracja są wspomniane razem.

Enrico Mazza w tej podwójnej terminologii rozróżnia dwa poziomy rozumienia, niedające się zespolic. Plan jest utworzony rytmem jako takim i jego odniesieniem do wydarzenia zbawczego. Każdy ryt posiada więc dwie odmienne perspektywy, jedną – znajomości dostrzegalnej rytu, drugą – znajomości przez wiarę.

Wynika z tego, że opierając się na literackiej analizie tekstu, możemy mówić tylko o opowiadaniu o ustanowieniu, a nie o konsekracji. Ale, pod względem teologicznym, przy pomocy metody typologicznej, możemy zauważyć, że ryt Wieczerzy Pańskiej i ryt Eucharystii współczesnej są bliskie i identyfikują się jeden z drugim w doskonałym układzie⁴⁰. Słowa wypowiedziane przez kapłana podczas Eucharystii upodabniają się doskonale do słów Jezusa z Wieczerzy. Więcej, ponieważ kapłan jest *typus* Chrystusa (*in persona Christi*), jego słowa wypowiedziane już nie należą do niego, lecz do samego Chrystusa, i posiadają skuteczność słów Chrystusa. Przez typologię opowiadanie Wieczerzy Pańskiej jest konsekracją. Tradycja rzymska w odniesieniu do konsekracji bierze swoje pochodzenie i rozumowanie z „typologii” biblijnej zastosowanej do opowiadania o ustanowieniu⁴¹.

³⁸ E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Il racconto dell'istituzione...*, s. 60-61.

³⁹ E. Mazza, *L'anaphora eucaristica e il problema della consacrazione: Alcuni dati della teologia medievale*, „Ecclesia Orans”, 16(1999), s. 233-281; A. Verheul, *La valeur consécatoire de la prière eucharistique*, „Questions Liturgiques”, 62(1981), s. 135-144.

⁴⁰ E. Mazza, *L'action eucharistique, Origine, développement, interprétation*, Paris 1999, s. 307-309; nawet jeśli problem terminologii wydaje się być rozwiązany: *Déclaration du Consilium de liturgie sur les nouvelles prières eucharistiques* (Ujednolicenie słów konsekracji), *La documentation catholique*, 66(1969), s. 195, pozostają zawsze pytania o dokładne słownictwo opisujące rzeczywistość tej części ME: por. J. Pieper, „Einsetzungsbericht” oder „Konsekration”?, „Forum Katholische Theologie”, 3(1987), s. 135-139; T. Mass-Ewerd, *Zur Gabenbereitung und zu den verba Christi im Eucharistischen Hochgebet*, „Forum Katholische Theologie”, 4(1988), s. 137-142; J. Pieper, *Postscriptum zum Thema „Einsetzungsbericht oder Konsekration”*, „Forum Katholische Theologie”, 4(1988), s. 136-137.

⁴¹ E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Il racconto dell'istituzione...*, s. 63; L.-M. Chauvet, *La fonction du prêtre dans le récit de l'institution à la lumière de la linguistique*, „Revue de l'Institut Catholique de Paris”, 56(1995), s. 41-61.

Kiedy wypowiadamy recytatyw ustanowienia, mówimy Bogu Ojcu, że jesteśmy gotowi do wypełnienia polecenia, które sam ustanowił, kiedy Chrystus podczas Wieczery powiedział: „czyńcie to na moją pamiątkę” (1Kor 11, 24).

5. Anamneza i ofiarowanie

„Anamneza: spełniając nakaz otrzymany poprzez Apostołów od Chrystusa Pana, Kościół sprawuje pamiątkę samego Chrystusa, wspominając zwłaszcza Jego błogosławioną mękę, chwalebne zmartwychwstanie i wniebowstąpienie.

Ofiarowanie: sprawując tę pamiątkę, Kościół, zwłaszcza tu i teraz zgromadzony, w Duchu Świętym składa Ojcu nieskalaną Ofiarę. Kościół dąży do tego, aby wierni ofiarowali nie tylko niepokalaną Hostię, lecz by się także uczyli samych siebie składać w ofierze i aby z dnia na dzień przez pośrednictwo Chrystusa coraz ściślej się jednoczyli z Ojcem i między sobą, by w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich” (OWMR 79ef).

Termin „anamneza” wywodzi się ze słowa greckiego *anamnesis*, które jest tłumaczeniem hebrajskiego rdzenia wyrazowego: *zkr* „przypominać sobie, pamiętać”, z którego pochodzi także: *zikkaron* „przypomnienie”⁴². Analizując dokładne znaczenie tego terminu, możemy zauważyć, że jest czymś więcej niż samym tylko wspomnianiem. Jest to bowiem aktualizacja, we współczesnych celebracjach, wydarzenia dokonanego raz w przeszłości, które posiada moc nadawania znaczenia naszemu obecnemu życiu. W szerszym sensie, anamneza czyni więc przeszłość obecną w teraźniejszości, zawiera przywołanie całej historii zbawienia, a więc także recytatywu ustanowienia Eucharystii⁴³. W dynamice ME, „wypełniać pamiątkę”, jako aktualizację i realizację ofiary Chrystusa, znaczy odtwarzać dosłownie przy pomocy embolizmu wydarzenie ustanowienia. Przez urzeczywistnienie tego aktu, wspólnota celebrująca ma świadomość bycia wierną mandatu ustanowienia naszego Zbawiciela. Wyraża tę świadomość w momencie aklamacji anamnetycznej, w której łączy swoje uczestnictwo w celebracji z uczestnictwem samego Pana Jezusa z Jego misterium paschalnym⁴⁴.

Natomiast w ścisłym znaczeniu tego słowa, modlitwa anamnezy jest tą częścią ME, następującą zaraz po opowiadaniu o ustanowieniu, która opiera się bardziej

⁴² R. Niparko, *Anamneza*, [w:] *Encyklopedia Katolicka...*, t. 1, kol. 510-513; M. Macina, *Fonction liturgique et eschatologique de l'anamnèse eucharistique* (Lc 22, 19; 1Co 11, 24.25): Réexamen de la question à la lumière des Écritures et des sources juives, „Ephemerides Liturgicae”, 102(1988), s. 5-6.

⁴³ R. Cabié, *Prière d'anamnèse et théologie de l'Eucharistie*, [w:] *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, red. J. Doré, C. Theobald, Paris 1993, s. 844-847.

⁴⁴ A. Catella, *La Preghiera eucaristica*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 219(2000), s. 35-36; E. Dekkers, *L'eucharistie, imitation ou anamnèse de la Dernière Cène?*, „Revue des Sciences Religieuses”, 58(1984), s. 15-23.

na nakazie Chrystusa: „to czyńcie na moją pamiątkę”. Jest ona podzielona na dwie części. Pierwsza część jest odpowiedzią przewodniczącego zgromadzenia działającego w imieniu całego Kościoła, wyrażającą posłuszeństwo wobec zobowiązania Chrystusowego. Druga część, jak widzieliśmy powyżej w cytacie *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*, zawiera ideę złożenia ofiary pochwalnej. Zgromadzenie celebrujące przypomina sobie wydarzenia misterium paschalnego swojego Pana, i ofiaruje Ojcu niebieskiemu Chleb życia i Kielich zbawienia (II ME). Zatem „sprawowanie pamiątki” jest sytuacją, w której znajduje się całe zgromadzenie liturgiczne, podczas gdy ofiarowanie jest aktem dokonanym przez to zgromadzenie sprawujące pamiątkę⁴⁵.

W większości chrześcijańskich ME połączenie między opowiadaniem o ustanowieniu a anamnezą odbywa się w formie osobowej poprzez użycie zaimka osobowego „my”: „pamiętajmy więc” albo w formie bezosobowej: „sprawując pamiątkę”, „wspominając”. Łącznik ten lepiej odpowiada opowiadaniu Wieczery Pańskiej wg św. Łukasza (22, 19): „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę!”. Jest to anamneza typu syryjskiego, obecna także w liturgii gallikańskiej i hiszpańskiej, w Kanonie rzymskim i w nowych ME *Mszału rzymskiego*. Inny przykład przedstawiają anamnezy typu aleksandryjskiego, gdzie nakaz Pana jest zharmonizowany z komentarzem św. Pawła, a łącznikiem jest wówczas: „głosimy...”. Łącznik ten jest zaczerpnięty z listu św. Pawła do Koryntian: „Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26)⁴⁶.

W drugiej części, anamneza zwraca naszą uwagę na składaną Bogu ofiarę. Przez wieki temat ofiary przeważał nad pierwotną ideą dziękczynienia i chwały starożytnej Eucharystii. Żeby dobrze zrozumieć ten aspekt, trzeba zaznaczyć, że to nie tylko ofiarowanie chleba i wina, otrzymanych zresztą od Boga, ale jest to ofiara kultowa w różnych aspektach, należąca do historii zbawienia. W Starym Testamencie posiadamy opisy dotyczące różnych rodzajów ofiar rytualnych. Chrystus, przychodząc wypełnić to Stare Przymierze, wydaje się na ofiarę doskonałą, oddając swoje życie na krzyżu (Ef 5, 2). W tym samym kontekście, w określeniu „ofiara” możemy dostrzec naszą modlitwę (Hbr 13, 15) i czyny miłosierdzia chrześcijańskiego (Hbr 13, 16) jako wypełnienie „typu” starożytnych ofiar. Według Mazza: „Eucharystia chrześcijańska nie należy do żadnej kategorii starożytnych ofiar, klasycznej lub starotestamentalnej, gdyż

⁴⁵ E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Anamnesi e offerta del sacrificio*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 179(1993), s. 70-71; H. B. Meyer, *Anamnese*, (V. Liturgisch), [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, red. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1993³, kol. 592.

⁴⁶ J. O. Bragança, *Struktura modlitwy eucharystycznej*, [w:] *Eucharystia*, red. L. Balter, Poznań 1986, s. 263-264; D. Dufrasne, *L'anamnèse de la Cène dans les anaphores orientales*, „Communautés et Liturgies”, 66(1984), s. 229-230.

doprowadzając do ich wypełnienia przewyższa je i nie może być jedynie do nich sprowadzana⁴⁷.

W tym sensie podmiotem pamiętki jest śmierć Chrystusa, nie sama w sobie, jak to doskonale rozumie liturgia, w której od razu dorzucamy Zmartwychpowstanie i Wniebowstąpienie, ale w wydarzeniu zbawczym ludzkości w Chrystusie Panu. W refleksji dotyczącej jednej części anafory, nie możemy stracić z oczu całości tajemnicy wyrażanej w ME. To dzieło zbawienia wymaga od nas odpowiedzi, przede wszystkim naszej wdzięczności i miłości za dobroć i miłosierdzie Boga. Świadectiono naszej wdzięczności jest nieodzownie związane z ofiarą ze strony człowieka. Zanurza nas to w ofierze Chrystusa. Dlatego też anamneza powinna naprawdę stać się „dynamiczną pamiętką Pana” w życiu chrześcijańskim⁴⁸.

6. Modlitwy wstawiennicze

Przypomnijmy raz jeszcze wskazanie *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*: „Modlitwy wstawiennicze: wyrażają one prawdę, że Eucharystia jest sprawowana w zjednoczeniu zarówno z całym Kościołem niebiańskim, jak i ziemskim oraz że ofiarę składamy za Kościół i za wszystkich jego członków żywych i umarłych, którzy zostali powołani do udziału w odkupieniu i zbawieniu, jakie Chrystus im wysłużył przez swoje Ciało i Krew” (OWMR 79g).

Teksty żydowskie, skąd pochodzą chrześcijańskie ME (*Birkat ha-Mazon*), w strukturze trzystrofowej, zawierają w swojej trzeciej zwrotce modlitwy wstawiennicze. W *Birkat Ierusalayim*, pobożni Żydzi modlili się o odnowę królestwa Dawida, ze zgromadzeniem wszystkich Żydów w nowej Jerozolimie, gdzie mogliby sprawować doskonały kult w obecności Boga. Ponadto embolizmy, które mogłyby być dodawane w święta roku liturgicznego, zawierały inne intencje suplikacji⁴⁹.

Z przejściem do ME chrześcijańskich, przedmioty modlitw wstawienniczych wydają się być nieaktualne, lecz wpływ Synagogi był tak silny, iż pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, komponując swoje prośby, korzystają z tych samych źródeł: Mądrość Syracha 36, 10-15, wcześniej używana w *Birkat ha-Mazon*. Modlitwa o „nowe Jeruzalem” odstępuje miejsca modlitwie o jedność i zgromadzenie Kościoła: „niech się zbierze Kościół Twój z krańców ziemi w Królestwo Twoje” (*Didache* 9, 4). W rzeczywistości, ogłoszenie Królestwa Bożego znajduje się w centrum Ewangelii Chrystusowej i zbawienia przez Niego dokonanego. Jest ono ukazywane jako zgromadzenie rozproszonych dzieci Bożych w jedno

⁴⁷ E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Anamnesi e offerta...*, s. 72; tenże, *L'action eucharistique...*, s. 310-311.

⁴⁸ M. Olszewski, *Anamneza w liturgii bizantyjskiej*, [w:] *Mszal księga życia...*, s. 410-411.

⁴⁹ A. Gerhards, *Entstehung und Entwicklung...*, s. 85; M. Steiner, (*Für-*)*Bitten im Hochgebet*, [w:] *Bewahren und Erneuern...*, s. 221-224.

(J 11, 52). Intencje prośb są rzeczywiście modłami o odkupienie i za wspólnotę Kościoła. Prosimy Boga, aby dał nam udział w zbawieniu wysłużonym przez Chrystusa, przez nasze zgromadzenie i nasze wejście do Królestwa. W tym względzie treść modlitw wstawienniczych jest tożsama z tymi z celebracji eucharystycznej, tzn. z odkupieniem danym w Chrystusie, który ukazuje się jako jedność⁵⁰.

W strukturze formalnej ME, modlitwy wstawiennicze stanowią oddzielną część. Nie możemy ich porównywać z modlitwą wiernych albo traktować jako mniej ważną część anafory.

Modlitwy wstawiennicze rozpoczynają się prośbą w intencji Kościoła: prosimy Ojca, aby pamiętał o swoim Kościele. We wszystkich liturgiach ta modlitwa wstawiennicza jest centralnym elementem celebracji eucharystycznych. Przedstawiamy Bogu Ojcu wspólnotę Kościoła, która jest już zaangażowana w celebrację eucharystyczną, i prosimy Go o owoce ofiary eucharystycznej dla Kościoła powszechnego⁵¹.

W logice prośb, wszyscy chrześcijanie uważani są za należących do Kościoła. Podczas gdy epikleza traktuje zgromadzenie liturgiczne obecne tu i teraz, w modlitwach wstawienniczych nie ma różnicy między obecnymi a nieobecnymi. Warto też dodać, że w tekstach poszczególnych prośb nie ma też różnicy między modlić się „z” a modlić się „za”. Faktycznie, jeżeli Kościół jest integralnym przedmiotem akcji liturgicznej, wszyscy członkowie Kościoła są razem złączeni, i dlatego wszyscy są włączeni do treści suplikacji. Zarówno ci, którzy modlą się „z” innymi członkami Kościoła, są również odbiorcami owoców Eucharystii, w rzeczywistości więc są oni pośród tych „za” których się prosi. Dlatego modlimy się za wszystkich, którzy należą do Kościoła we wszystkich jego wymiarach, za żyjących jak i za zmarłych⁵².

Suplikacje tej części ME zostały ułożone w formie piramidalnej: modlimy się najpierw za papieża, potem za biskupa miejsca, za wszystkich biskupów, duchowieństwo i cały lud odkupiony. Osoby, za które się modlimy, nie są wymieniane z tytułu godności, lecz aby lepiej ukazać komunie i miłość bliźniego. Wspominając o ich posłudze, wzywamy dla nich pomocy Boga podczas celebracji eucharystycznej, która jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego (*Lumen Gentium* 11)⁵³.

Po modlitwie za Kościół powszechny, naszą modlitwą ogarniamy zmarłych członków wspólnoty wierzących: prosimy Tego, który zna serca ludzkie, aby

⁵⁰ E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Epiclesi e intercessioni...*, s. 54-55.

⁵¹ E. Lanne, *L'intercession pour l'Eglise dans la priere eucharistique*, [w:] *L'Eglise dans la liturgie*, red. A. M. Triacca, A. Pistoia, Roma 1980, s. 183-208; M. Steiner, (*Für-*)*Bitten im Hochgebet...*, s. 225-226.

⁵² E. Mazza, *L'action eucharistique...*, s. 313.

⁵³ OWMR 149; T. Maas-Ewerd, *Nominari debent, Zur Nennung des Papstes, des Ortbischofs und des Kollegiums der Bischöfe im Eucharistischen Hochgebet*, [w:] *Gratias agamus...*, s. 269-281.

przyjął ich do swojego Królestwa. Modlitwy wstawiennicze przechodzą wtedy w tematykę eschatologiczną. Ten niebieski wymiar naszej celebracji przypomina nam, że jesteśmy razem z tymi, którzy orędują za nami u Boga. Zjednoczeni z Maryją Dziewicą i wszystkimi świętymi, którzy są naszymi przewodnikami do Królestwa niebieskiego, w oczekiwaniu spełnienia się eschatologicznego zbawienia, sprawujemy Eucharystię jako sakrament naszego osobistego zbawienia, a także, aby nam wystarczyło sił do wykonania naszych codziennych obowiązków⁵⁴.

7. Doksologia

W *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego*, ta część ME jest scharakteryzowana następująco: „Końcowa doksologia: wyraża ona uwielbienie Boga; jej potwierdzeniem ze strony ludu i zakończeniem jest akklamacja *Amen*” (OWMR 79h).

Na końcu ME w rycie rzymskim, po modlitwach wstawienniczych znajduje się doksologia. Jedność tej części z całością ME nie przyciągała uwagi w liturgii łacińskiej, biorąc pod uwagę obecność jedynej ME, którą był czcigodny Kanon rzymski. Wraz ze wzrostem liczby ME w rycie rzymskim za czasów papieża Pawła VI, komisja przygotowująca teksty nowych anafor dla Kościoła łacińskiego ujednoliciła konkluzję wszystkich ME, wykorzystując tekst Kanonu rzymskiego, który stał się pierwszą ME. Trzeba podkreślić, że doksologia jest nie tylko bogatym elementem ME dzięki swojemu rytmowi i konstrukcji, ale jej zawartość potwierdza głęboki sens całej ofiary eucharystycznej: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie, Boże, Ojcze wszechmogący, w jedności Ducha Świętego, wszelka cześć i chwała, przez wszystkie wieki wieków”, a zgromadzenie wiernych odpowiada: „*Amen*”⁵⁵.

Ostateczna forma doksologii wybrana dla rytu rzymskiego nie jest jedyną możliwą. Przez wieki doznała ona znacznego rozwoju. W liturgii pierwotnego Kościoła możemy streścić w dwóch etapach rozwój tej modlitwy:

- najpierw, przejście z biblijnego błogosławieństwa doksologicznego do doksologii. Ta ostatnia skierowana była do Boga i odnosiła się do Jezusa. Bóg nazwany był „Ojcem naszego Pana Jezusa Chrystusa”. Formuła „przez Chrystusa”, która została później wprowadzona, traktowała Jezusa jako „Pośrednika”.
- na drugim miejscu, sprowadzenie doksologii do jednego terminu, pod wpływem błogosławieństwa doksologicznego Imienia Boga, do doksologii trynitarniej⁵⁶.

⁵⁴ G. Wagner, *La commémoration des Saints dans la prière eucharistique*, „*Irénikon*”, 45(1972), s. 447-456.

⁵⁵ E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Epiclesi e intercessioni...*, s. 59-60.

⁵⁶ A. Gerhards, *La doxologie, un chapitre définitif de l'histoire du dogme*, [w:] *Trinité et Liturgie*, red. A. M. Triacca, A. Pistoia, Roma 1984, s. 103-118.

Możemy wyróżnić dwie formy doksologii wymieniającej trzy Imiona Boże. Pierwsza, gdzie osoby są wychwalane z równością: „Chwała Ojcu, i Synowi i Duchowi Świętemu”. Jest to „doksologia homotymiczna”, która wydaje się być lepiej dostosowana do chrztu i do wyznania wiary. Druga, zawierająca pośrednictwo osób, skierowana jest do Boga Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym. Jest ona nazwana „doksologią ekonomiczną”, wydaje się bardziej dostosowana do dziękczynienia, które podsumowuje. Nie jest trudno zauważyć, że struktura tej doksologii pochodzi ze struktury samej ME⁵⁷.

Koniunktura ME czyni tak, że doksologia ujawnia na ile wspólnota celebrująca kontempluje i manifestuje chwałę Zmartwychwstałego Pana, antycypując czasy, w których będziemy Go uwielbiali w Królestwie Ojca. Można postawić sobie pytanie, w jaki sposób Eucharystia, w której Chrystus jest obecny w swoim Kościele, łączy się z doksologią ogłaszającą chwałę Boga, który przychodzi do „swojej Świątyni”, odtąd utworzonej przez zgromadzenie wiernych: „wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchownych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2, 5)⁵⁸.

Z punktu widzenia struktury możemy też rozróżniać dwa typy doksologii. Modlitwa Eucharystyczna Tradycji Apostolskiej, która stała się II ME, w tekście oryginalnym daje nam doskonały przykład doksologii ściśle połączonej treściowo z poprzedzającą ją epiklezą. Wyraźnie z nią złączona, tylko Duchowi Świętemu zawdzięcza istnienie i ekspresyjność, stąd nazywamy ją doksologią epikletyczną⁵⁹.

Można tylko żałować, że zastępując nową doksologią konkluzję własną Tradycji Apostolskiej, ta ostatnia straciła coś ze swego bogactwa. Natomiast więź między ME i doksologią została utracona, dlatego też doksologia jest często uważana tylko za zwykły dodatek pochwalny, który nie należy do ME⁶⁰.

Drugi typ doksologii stanowią modlitwy konkluzyjne połączone z modlitwami wstawienniczymi lub, co najmniej, nawiązujące do którejś z prośb. Ta doksologia jest najbardziej rozpowszechniona w anaforach typu antiocheńskiego. Jeżeli chodzi o doksologie nawiązujące do epiklezy, należą one przede wszystkim do typu aleksandryjskiego⁶¹.

⁵⁷ J.-M. Selles, *Bénédiction synagogale et doxologie: la doxologie est-elle propre à la prière chrétienne?*, LMD, 175(1988), s. 22-24; E. Bargellini, *La dossologia: un modo di pregare, un modo di vivere*, „*Vita Monastica*”, 176(1989), s. 57-60.

⁵⁸ P.-M. Gy, *Le «Nous» de la prière eucharistique*, LMD, 191(1992), s. 7-14.

⁵⁹ C. Giraudo, *Eucharistia per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla „lex orandi”*, Brescia 1989, s. 398.

⁶⁰ A. Nocent, *Les Doxologies des Prière Eucharistiques*, [w:] *Gratias agamus...*, s. 343.

⁶¹ Tenze, *L'unità de la prière eucharistique avec sa doxologie*, „*Ecclesia Orans*”, 11(1994), s. 136-138.

Można by dyskutować nad kwestią ujednolicania doksologii w ME, aby korzystać z różnorodności form, a także ich głębokiej jedności z zawartością ME, ale tym samym nie można nie doceniać bogactwa tej stosowanej.

Poza teologicznym bogactwem, które zostało tu podkreślone, nie można nie zauważyć znaczenia odpowiedzi wiernych na końcu doksologii. To „Amen” jest akceptacją strony zgromadzonej wspólnoty, tekstu ME wygłoszonej przez kapłana *in persona Ecclesiae*. Można nawet powiedzieć, że „Amen” jest jakby „pieczęcią celebracji eucharystycznej” sakramentu jedności Kościoła⁶².

Zakończenie

Przez wieki historii rozwoju ME, możemy nakreślić linię ewolucji idącą w parze ze zmianami samej Eucharystii. Koncepcja podstawowa Wieczery Pańskiej rozwinęła się w uroczystą celebrację eucharystyczną. Bazyliki Rzymu, Konstantynopola i Jerozolimy różnią się od uczt żydowskich. Podobnie jest z Eucharystią celebrowaną w tych miejscach. To co wydaje się być interesujące dla nas, to fakt, że w anaforach „uroczystych” można jeszcze odnaleźć stare fragmenty odkrywające przed nami starożytne modlitwy eucharystyczne⁶³.

Można postawić pytanie, jak właściwie ME były odbierane w historii, a jak jest teraz? Jaką wartość miały ME kiedyś i dzisiaj w życiu wiernych? Czy były i czy naprawdę są zrozumiałe w swojej strukturze formalnej i w używanym języku liturgicznym?

Otwiera się tu znaczne pole poszukiwań liturgicznych. Do tej pory, interesowała nas prawie wyłącznie forma jak najbardziej zbliżona do tekstu oryginalnego. Teraz na pierwszym miejscu znajdują się nowe punkty widzenia, według już dobrze ukształtowanej struktury formalnej ME:

- kryteria odbioru lub niezrozumienia pewnych formularzy;
- kwestia jednolitości i różnorodności tekstów rozpowszechnionych przez różne rytu i w różnych okresach dziejów;
- warunki możliwości kreatywności eucharystycznej, istniejącej prawdopodobnie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Jasnym jest, że ME nie może być jedynie sztywnym tekstem, lecz wynikiem ewolucji tradycji. Jest ona przecież modlitwą używaną aż do dnia dzisiejszego, która wpisuje się wspaniale do dziedzictwa eucharystycznego w taki sposób, że wyraża potrzeby naszych czasów.

Analizując precyzyjnie procesy „odbioru” ME w historii Kościoła, badania liturgiczne mogłyby wyświadczyć przysługę odnowie liturgicznej, proponując możliwe rozwiązania dzisiejszych problemów związanych z recepcją ME.

⁶² E. Mazza, *L'azione eucharistique...*, s. 314.

⁶³ H. Wegman, *Généalogie hypothétique de la prière eucharistique*, „Questions Liturgiques”, 61(1980), s. 278.

Ks. Tadeusz Krahel

AWSD Białystok

OD WILEŃSKIEJ DO BIAŁOSTOCKIEJ ARCHIDIECEZJI I METROPOLII

FROM THE ARCHDIOCESE OF VILNIUS TO THE ARCHDIOCESE AND METROPOLY OF BIAŁYSTOK

The political borders established after World War II divided the Archdiocese of Vilnius. Only a small part of it remained within Polish borders, and archbishop Romuald Jałbrzykowski of Vilnius, forced by the Soviet authorities to leave Vilnius, came to oversee it. He settled down in Białystok and organized the chancery and the archbishop's tribunal here. It was also in Białystok that the Seminary and the Theological Faculty of the University of Stefan Batory, evicted from Vilnius, resumed their operations. This was the beginning of the church administrative center in Białystok, which came to be known as the Archdiocese of Białystok. On June 5 1991, during his visit to Białystok, John Paul II announced the decision to create the Archdiocese of Białystok, which was consequently raised to the status of the Archbishopric the following year with the bull *Totus Tuus Poloniae Populus* – as part of an overall effort to reorganize Church structures in Poland. It was also at that time that the metropolity of Białystok was created, comprising the Archdiocese of Białystok, the Diocese of Drohiczyń and the Diocese of Łomża. The first head of the metropolity was archbishop Edward Kisiel.

Przypadająca w tym roku 15 rocznica powstania archidiecezji i metropolii białostockiej skłania do spojrzenia na te krótkie jeszcze dzieje naszego Kościoła lokalnego, a może jeszcze bardziej na okres poprzedzający i okoliczności, w jakich następowało powolne usamodzielnianie się białostockiego Kościoła.

Wielu z nas pamięta wizytę Ojca Świętego Jana Pawła II w dniu 5 czerwca 1991 roku w Białymstoku i wielu uczestniczyło w uroczystej Mszy św. na

Krywlanach. Przed udzieleniem błogosławieństwa na zakończenie uroczystej celebry Ojciec Święty powiedział: „Mając na względzie racje duszpasterskie, ustanawiam dziś dwie diecezje w tym regionie Polski: diecezję białostocką ze stolicą w Białymstoku, obejmującą teren tej części archidiecezji wileńskiej, która znajduje się w granicach Rzeczypospolitej Polskiej. Biskupa Edwarda Kisiele, dotychczasowego administratora apostolskiego, mianuję biskupem diecezji białostockiej. Kościół pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku staje się katedrą biskupa i diecezji”. Drugą utworzoną wówczas diecezją była drohiczyńska.

Stolica Apostolska nie wydała wówczas żadnego dokumentu, gdyż trwały prace nad nowym podziałem administracyjnym Kościoła w Polsce. W niecały rok później, bullą *Totus Tuus Poloniae populus* z dnia 25 marca 1992 roku, Jan Paweł II dokonał reorganizacji metropolii i diecezji polskich. Dokumentem tym ustanowił również metropolię białostocką, składającą się z archidiecezji białostockiej oraz diecezji łomżyńskiej i drohiczyńskiej. Utworzenie diecezji białostockiej (1991) i podniesienie jej do rangi arcybiskupstwa, a Białegostoku do godności stolicy metropolii (1992), było uwieńczeniem pewnego procesu usamodzielniania się naszego Kościoła lokalnego.

Decyzja o utworzeniu białostockiego arcybiskupstwa i metropolii była dla nas bardzo ważnym wydarzeniem i dlatego dziś pamięć tego wydarzenia szczególnie podkreślamy. Zakończył się bowiem okres tymczasowej administracji kościelnej dla tych terenów archidiecezji wileńskiej, które po ostatniej wojnie pozostały w granicach Polski. Otrzymaliśmy bardzo ważną strukturę organizacyjną i Białystok jako stolica arcybiskupstwa i metropolii – mogę to śmiało powiedzieć – przejął rolę i zadania Wilna na terenach północno-wschodniej Polski.

Wszyscy wiemy, że przez całe wieki ta część Białostocczyzny, na której powstała archidiecezja białostocka, należała do diecezji wileńskiej, która w 1925 roku podniesiona została do rangi archidiecezji, a Wilno zostało stolicą metropolii. Byliśmy więc częścią arcybiskupstwa wileńskiego, które razem z diecezją łomżyńską i pińską stanowiło wileńską metropolię czyli prowincję kościelną.

Ta kresowa archidiecezja, największa w przedwojennej Polsce, obejmująca olbrzymie tereny od rzeki Dźwiny na północy po Puszcę Białowieską na południu, doświadczyła bardzo ciężkiego losu w latach II wojny światowej. Bardzo wielu kapłanów i wiernych zginęło śmiercią męczeńską z rąk sowieckich i niemieckich okupantów, bardzo wielu przeszło gehennę więzień, obozów i deportacji. Już w jesieni 1939 roku granice polityczne między Związkiem Sowieckim i Litwą podzieliły archidiecezję. Potem cały obszar znalazł się pod panowaniem bolszewickim, a w końcu czerwca 1941 – pod okupacją niemiecką. Po zakończeniu wojny granice polityczne znowu podzieliły archidiecezję wileńską. Cała archidiecezja obejmowała w 1939 roku obszar 53 860 km² i liczyła 371 parafii i około półtora miliona wiernych. Po wojnie w granicach Polski pozostało około

6 000 km² powierzchni i 51 parafii. Stanowiło to jedną dziewiątą terytorium i nieco ponad siódmą część parafii.

Zanim zakończyła się wojna sowieci wprowadzali już swoje porządki, antypolskie i antyreligijne – antykościelne. Zaczęli wtrącać do więzień kapłanów i wysyłać do łagrow. W styczniu 1945 roku rozstrzelano już wikariusza parafii Ejszyszki, ks. Mikołaja Tappera. W tym samym miesiącu uwięzili metropolitę wileńskiego abp. Romualda Jałbrzykowskiego i kanclerza kurii ks. Adama Sawickiego. Dnia 20 lutego zamknięto Seminarium Duchowne. Alumnom narodowości polskiej nakazano wynosić się do Polski, Litwinom – wyjazd do seminarium w Kownie. Po wyjściu z więzienia w dniu 24 lutego Arcybiskup podjął decyzję o przeniesieniu Seminarium do Białegostoku. Do niego to wiosną 1945 roku przybyli profesorowie Wydziału Teologicznego USB i Seminarium Duchownego oraz alumni. Przybyłych otoczył opieką dziekan białostocki ks. Aleksander Chodyko, który postarał się też o lokal dla wygnanej uczelni. Wojska sowieckie opuściły zajęty dom braci zakonnych przy ul. Słonimskiej 8 i tam 8 maja 1945 roku zainaugurowało pracę w nowym miejscu Wileńskie Seminarium. Wydział Teologiczny z Seminarium Duchownym był pierwszą wyższą uczelnią Białegostoku. Władze państwowe, niestety, w 1948 roku zlikwidowały Wydział Teologiczny. Przez jakiś czas nawet był zagrożony byt Seminarium.

Tymczasem w początkach lipca 1945 roku władze sowieckie nakazały abp. Jałbrzykowskiemu w ciągu kilku dni opuścić Wilno i wyjechać do Polski. 15 lipca 1945 roku przyjechał on do Białegostoku i osiadł na plebanii parafii farnej. W nowym miejscu utworzył kurię i sąd arcybiskupi, tu też znalazła się część prałatów i kanoników Kapituły Bazyliki Metropolitalnej Wileńskiej. Działało też Wyższe Seminarium Duchowne i Wydział Teologiczny USB. W Białymstoku powstał więc ośrodek administracji kościelnej archidiecezji wileńskiej, którego powstanie związane jest z osobą abp. Jałbrzykowskiego. On zaś pasterzował na tym skrawku archidiecezji, choć podlegało mu całe arcybiskupstwo. W Wilnie bowiem litewską częścią archidiecezji zarządzał jako wikariusz generalny abp Mieczysław Reinys, natomiast największą częścią – w granicach Białoruskiej Republiki – zarządzali trzej wikariusze generalni – dziekani: w Grodnie – ks. Antoni Kuryłłowicz, w Lidzie – ks. Hipolit Bojaruniec, a w Głębokiem – ks. Antoni Zienkiewicz. Wszyscy działali na mocy nominacji abp. Jałbrzykowskiego. Jemu też podlegali kapłani wileńscy, którzy wyjechali z terytorium Związku Sowieckiego i pracowali na Ziemiach Odzyskanych lub w innych diecezjach.

Białostocka część archidiecezji wileńskiej w 1946 roku liczyła ponad 235 tysięcy wiernych w 56 parafiach, które należały do następujących dekanatów: białostockiego, dąbrowskiego, knyszyńskiego, korycińskiego, sokólskiego oraz brzostowickiego (Krynki). Dwie parafie z dekanatu wołkowyskiego: Białowieża i Narewka zostały włączone do dekanatu białostockiego. Arcybiskup na tym skrawku tworzył nowe parafie (sześć w latach 1945-1946), przeprowadzał wizy-

tacje pasterskie, bierzmował, troszczył się o morale wiernych. Wojny i okupacje bowiem wpływają demoralizująco na ludzi. Szczególną plagą stało się pijaństwo. Alkohol bowiem był w czasach okupacji środkiem płatniczym, poprzez który można było wiele załatwić lub kupić. Tak na marginesie – niektórzy księża przez wódkę i słoninę uratowali swoje kościoły od wysadzenia przez Niemców. Panoszyły się też kradzieże i wzajemne porachunki. Aby podnieść religijność i moralność wiernych w pierwszych latach powojennych przeprowadzono we wszystkich parafiach misje parafialne, które przyniosły wiele błogosławionych skutków.

Władzom państwowym nie podobał się białostocki ośrodek administracji kościelnej. We wrześniu 1950 roku nakazano abp. Jałbrzykowskiemu, aby „zlikwidował Seminarium Duchowne, rozwiązał Kurie w Białymstoku, a sam wyjechał na Zachód”. Ustnie dodano, że wyznaczono mu miejsce pobytu we Wrocławiu, a terminem wyjazdu miał być 26 września. Siostry szarytki rozpoczęły już pakowanie rzeczy arcybiskupich. One też proponowały na zamieszkanie metropolie jeden ze swoich domów pod Warszawą, Ignaców lub Otwock. Natomiast arcybiskup brał pod uwagę zamieszkanie na plebanii w Ostrowi Mazowieckiej u ks. dziekana Aleksandra Szrednickiego. Rozpoczęto jednak starania u władz państwowych o anulowanie podjętej decyzji. Dużo wysiłku w redagowanie pism i wizyty u władz państwowych włożył ks. prałat Adam Sawicki. Jego stanowczość i starania w dużym stopniu przyczyniły się do pozostania metropolity w Białymstoku i tym samym uratowania Seminarium i całego ośrodka administracji kościelnej w Białymstoku. Dwudziestego dziewiątego września władze państwowe powiadomiły, „że ks. Metropolita pozostaje na miejscu pod warunkiem, że Kuria odtąd w Białymstoku nie będzie się nazywała Wileńska, a księża pracujący w diecezjach na Ziemiach Odzyskanych podlegać będą miejscowym władzom kościelnym”. W ten sposób w najtrudniejszym okresie stalinizmu uratowany został białostocki ośrodek administracji kościelnej, dla którego przyjęła się nazwa „Archidiecezja w Białymstoku”.

Odnotować trzeba, że przed tymi próbami usunięcia Arcybiskupa z Białegostoku, zlikwidowano Wydział Teologiczny USB. Miało to miejsce w 1948 roku. Zresztą pokaźna część profesorów Wydziału została powołana na stolice biskupie: w Siedlcach (bp Ignacy Świrski), Łodzi (bp Michał Klepacz), Łomży (bp Czesław Falkowski), Włocławku (bp Antoni Pawłowski) lub na biskupów pomocniczych (Władysław Suszyński w Białymstoku, a Aleksander Mościcki w Łomży). Przez kilka lat powojennych w białostockiej farze prawie co roku miała miejsce konsekracja biskupia.

Po śmierci abp. Jałbrzykowskiego (19 czerwca 1955), kapituła wybrała na wikariusza kapitulnego biskupa pomocniczego Władysława Suszyńskiego, będącego jednocześnie rektorem Seminarium, który po niecałym miesiącu rządów, z powodu trudności ze strony władz komunistycznych, zrezygnował

ze stanowiska. Kapituła wybrała wówczas nowego wikariusza kapitulnego, ks. prałata Adama Sawickiego, który przetrwał najtrudniejszy okres i rządził archidiecezją aż do 1968 roku (zmarł 20 maja 1968 roku), od 1963 roku jako biskup tytularny i administrator apostolski.

Dwudziestego piątego maja 1968 roku ponownie został wybrany wikariuszem kapitulnym bp Suszyński, którego Stolica Apostolska 6 lipca 1968 roku mianowała administratorem apostolskim. Rządził on bardzo krótko, gdyż 27 października 1968 roku zmarł.

Kolejnym wikariuszem kapitulnym został wybrany ks. prałat Piotr Maziewski, kanclerz Kurii Arcybiskupiej. Rządził on do 17 stycznia 1970 roku.

Dwunastego stycznia 1970 roku Stolica Apostolska mianowała biskupem i administratorem apostolskim w Białymstoku ks. Henryka Romana Gulbinowicza, rektora Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie, ale kapłana archidiecezji wileńskiej. Konsekrowany na biskupa 8 lutego 1970 roku przez kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski, rządził archidiecezją do stycznia 1976 roku, kiedy to został powołany na stanowisko arcybiskupa metropolity wrocławskiego. Po nominacji bp. Gulbinowicza na arcybiskupa wrocławskiego, kapituła metropolitalna w Białymstoku wybrała w dniu 15 stycznia 1976 roku wikariuszem kapitulnym ks. kanonika Edwarda Kisiela, kanclerza Kurii. Stolica Apostolska mianowała go 3 maja 1976 roku biskupem tytularnym Limaty i administratorem apostolskim archidiecezji. On też został w 1991 roku pierwszym biskupem, a następnie arcybiskupem i metropolitą białostockim.

Przez cały okres administratury zwanej archidiecezją w Białymstoku nasz Kościół lokalny działał w nurcie Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce. Przeżywał i wspierał duchowo Sobór Watykański II, na którego obrady biskupów z Białegostoku władze państwowe na wyjazd nie pozwoliły; potem stopniowo wprowadzał jego uchwały w życie, cieszył się z wyboru Polaka na papieża, przeżywał wielką nowennę przed 1000-leciem chrztu Polski i uroczystości millenijne, peregrynacje kopii Obrazu MB Częstochowskiej, a także 600-lecie kultu tegoż wizerunku na Jasnej Górze. Kulturował także wileńskie tradycje, i Uniwersytetu Stefana Batorego, jak i Seminarium Wileńskiego, a także pielęgnował nabożeństwo do „Tej, co w Ostrej świeci Bramie”. Wyrazem tego były obchodzone na naszym gruncie jubileusze: 300-lecie kultu Matki Boskiej Ostrobramskiej (1971) i 50-lecie koronacji Jej wizerunku (1977), 400-lecie Uniwersytetu Wileńskiego (1979), 400-lecie Seminarium Duchownego (1982), 500-lecie śmierci św. Kazimierza (1984), a także 600-lecie powstania diecezji wileńskiej (1988). Jubileusze te były wielkim przeżyciem dla wiernych całej archidiecezji w Białymstoku. Niektóre z tych rocznic miały wymiar ogólnopolski, jak np. 500-lecie śmierci św. Kazimierza czy 50-lecie koronacji Ostrobramskiego Obrazu. Ta ostatnia uroczystość zostawiła nam trwałą pamiątkę w postaci sanktuarium NMP Matki

Miłosierdzia z Ostrej Bramy w katedrze białostockiej, powstałego z inicjatywy bp. Kisiela, a poświęconego przez kard. Karola Wojtyłę, późniejszego papieża.

Mając wielkie nabożeństwo do Matki Najświętszej czy to w Ostrobramskim, czy Jasnogórskim wizerunku, kapłani i wierni archidiecezji garnęli się także do miejscowych sanktuariów maryjnych, w Różanymstoku, Krypnie, Juchnowcu, Majewie czy Świętej Wodzie. Wyrazem tego nabożeństwa do Maryi były też koronacje Jej wizerunków w Różanymstoku (1981), Krypnie (1985) i katedrze białostockiej (1995), w co dużo starań i troski włożył abp Kisiel.

Przełomowym wydarzeniem w dziejach kościoła białostockiego była wizyta Ojca Świętego Jana Pawła II w Białymstoku w dniu 5 czerwca 1991 roku. On to – jak już wspominaliśmy – pod koniec Mszy św. na Krywlanach ogłosił ustanowienie diecezji białostockiej i drohiczyńskiej. Było to wielką niespodzianką. Wiadomo przecież było, że przygotowywana jest reorganizacja Kościoła w Polsce i wtedy będą konkretne decyzje. Zakulisowo mówi się, że administrator drohiczyński, bp Władysław Jędruszek, w czasie tej papieskiej wizyty, prosił Ojca Świętego o utworzenie diecezji drohiczyńskiej przy nowym podziale na diecezje. Jan Paweł II, jakby w odpowiedzi na to, ogłosił swoją decyzję o utworzeniu diecezji białostockiej i drohiczyńskiej na tych terenach, jakie dotąd zajmowały te administratury. Kapłani drohiczyńscy natomiast spodziewali się, że ich Kościół lokalny będzie włączony do białostockiego. Biskupem białostockim Ojciec Święty mianował wówczas dotychczasowego administratora archidiecezji w Białymstoku bp. Edwarda Kisiela, a katedrą ustanowił kościół Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku. Był to pierwszy i jakże ważny krok do samodzielności. Zaistniały zresztą ku temu warunki zewnętrzne, polityczne i kościelne – powiew wolności w świecie pod dominacją Moskwy, a w związku z tym nowe regulacje kościelne. W Wilnie został mianowany arcybiskup rezydencjonalny Julian Stepanawiczus, a na Białorusi ustanowiono administrację kościelną. Można więc było usamodzielnic Kościół białostocki.

Kolejnym ważnym wydarzeniem było ogłoszenie bulli papieskiej Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae populus* w dniu 25 marca 1992 roku, mocą której papież Jan Paweł II nadał nową strukturę terytorialną Kościołowi w Polsce. Przygotowania do tego trwały parę lat. Podzielono terytorium naszego kraju na 39 diecezji i archidiecezji w 13 metropoliach czyli prowincjach kościelnych. Ustanowiono też dwa ordynariaty, połowy i dla wiernych obrządku wschodniego. Nuncjusz apostolski abp Józef Kowalczyk tego samego dnia wydał dekret *O ustanowieniu i określeniu granic nowych diecezji i prowincji kościelnych w Polsce oraz o przynależności metropolitalnej poszczególnych diecezji*. Ponadto papież listem apostolskim *Polonia cepit habere* powiadamiał biskupów polskich o ustanowieniu nowej organizacji kościelnej. Mocą decyzji papieskich diecezja białostocka, istniejąca niecały rok, została podniesiona do rangi arcybiskupstwa i ustanowiona została białostocka prowincja kościelna, w skład której oprócz białostockiej weszły jeszcze diecezja

drohiczyńska i łomżyńska. Pierwszym arcybiskupem metropolią białostockim został mianowany dotychczasowy biskup białostocki dr Edward Kisiel, któremu Ojciec Święty Jan Paweł II w czasie uroczystej Mszy św. w bazylice św. Piotra na Watykanie dnia 29 czerwca 1992 roku wręczył paliusz arcybiskupi.

W związku z utworzeniem prowincji kościelnej białostockiej trzeba zaznaczyć, że po ostatniej wojnie światowej wszystkie diecezje metropolii wileńskiej zostały podzielone granicami politycznymi. Diecezja łomżyńska w olbrzymiej większości swego terenu znalazła się w granicach Polski, a tylko 7 parafii pozostało w granicach Białoruskiej Republiki Radzieckiej. Archidiecezja wileńska oraz diecezja pińska w większości znalazły się w granicach Związku Radzieckiego. W częściach tych diecezji w granicach Polski ukształtowały się ośrodki administracji kościelnej w Białymstoku i Drohiczynie. Przez cały czas powojenny diecezja łomżyńska, archidiecezja w Białymstoku oraz diecezja w Drohiczynie nad Bugiem podtrzymywały łączność metropolitalną i były spadkobiercami tradycji wileńskiej prowincji kościelnej. Świadczyły o tym kontakty biskupów, wspólne przeżywanie różnych uroczystości i wielkich akcji duszpasterskich, kontakty profesorów wyższych seminariów duchownych, którzy regularnie co roku spotykają się na sesjach naukowych w Łomży, Drohiczynie i Białymstoku, a od pewnego czasu także w Siedlcach i Elku, oraz współpraca kapłanów, zwłaszcza przygranicznych parafii tychże diecezji. Wspólnym wysiłkiem trzech diecezji wydawane są „Studia Teologiczne”, w których publikują prace naukowe głównie profesorowie seminariów duchownych z Białegostoku, Drohiczyna i Łomży. Utworzenie więc metropolii białostockiej usankcjonowało te związki, jakie łączyły diecezje, które weszły w jej skład, i podkreśliło rolę Białegostoku jako ważnego ośrodka życia kościelnego, przejmującego dawne funkcje metropolitalne Wilna dla tej części Kościoła w Polsce i łącznika z Kościołami lokalnymi na Białorusi i Litwie.

W chwili podniesienia Białegostoku do rangi stolicy biskupstwa, a następnie arcybiskupstwa i metropolii, działały tu wszystkie instytucje i urzędy archidiecezjalne (seminarium duchowne, kapituła, kuria i sąd arcybiskupi), mające rodowód wileński. Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne – jak już mówiliśmy – zostało przeniesione z Wilna wraz z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego. Przez wiele lat egzystowało w bardzo trudnych warunkach, rozrzucone w kilku miejscach, nie mając odpowiednich pomieszczeń. Po wielu staraniach, dopiero w 1981 roku otrzymano pozwolenie na budowę internatu dla alumnów i od 1984 roku działa w lepszych warunkach. W latach 1994-1997 zbudowano gmach, w którym znalazły miejsce biblioteka seminaryjna i archiwum archidiecezjalne.

Kapituła katedralna w Białymstoku wywodzi się również z Wilna. Nosiła przedtem nazwę Kapituły Bazyliki Metropolitalnej Wileńskiej w Białymstoku, a obecnie – zgodnie z bullą papieską *Totus Tuus Poloniae populus* – nazywa się

Białostocką Kapitułą Metropolitalną. Urzędy archidiecezjalne, Kuria Arcybiskupia i Sąd Arcybiskupi, są kontynuacją tych, które ustanowił zaraz po przyjeździe z Wilna do Białegostoku, abp Jąłbrzykowski (latem 1945 roku).

Odnosić też należy, że w archidiecezji działały jeszcze następujące instytucje naukowe i formacyjne: Archidiecezjalny Ośrodek Formacji Duchowieństwa, Instytut Teologiczno-Pastoralny, Archidiecezjalne Kolegium Katechetyczne. Obecnie działają: Studium Teologii w Białymstoku, afiliowane do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie (Sekcja św. Jana Chrzciciela), Katedra Teologii Katolickiej na Uniwersytecie w Białymstoku, Studium Życia Rodzinnego. Na szczególne podkreślenie zasługują Kolegium Katechetyczne i Studium Teologii, które przygotowały zastępy katechetów do nauczania religii w szkołach.

Pierwszy arcybiskup metropolita białostocki Edward Kisiel w związku z osiągnięciem wieku 75 lat złożył rezygnację z urzędu, którą papież Jan Paweł II przyjął 15 maja 1993 roku. Zmarł po ciężkiej chorobie 28 września 1993 roku. Stolica Apostolska, przyjmując jego rezygnację, jednocześnie mianowała nowego arcybiskupa metropolitę, którym został dotychczasowy biskup kielecki Stanisław Szymecki. Odbył on uroczysty ingres do katedry białostockiej 5 czerwca 1993 roku. Rządził archidiecezją siedem lat i po osiągnięciu wieku emerytalnego papież w dniu 16 listopada 2000 roku przyjął jego rezygnację z urzędu i tego samego dnia mianował metropolitą abp. Wojciecha Ziembę, dotychczasowego biskupa ełckiego. Uroczysty ingres do katedry odbył on 9 grudnia 2000 roku i rządził również siedem lat, po czym przeszedł na arcybiskupstwo warmińskie do Olsztyna. Od jesieni zeszłego roku czwartym metropolitą białostockim jest abp prof. Edward Ozorowski.

Podsumowując to spojrzenie na kształtowanie się białostockiego Kościoła lokalnego w okresie powojennym, trzeba powiedzieć, że droga do arcybiskupstwa i stolicy metropolii nie była łatwa. Czerpano z pięknych tradycji wileńskich, w których nasz Kościół tkwi swymi korzeniami, ale i kształtowano nowe tradycje, mające związek z Białostocką Ziemią. Widzimy, jak ten Kościół się rozwijał. Zaraz po wojnie było tu tylko 51 parafii. Gdy powstawało arcybiskupstwo było ich około 90, a obecnie jest 115, w tym 36 w Białymstoku. Bolączką wielką jest wymieranie parafii wiejskich. Zresztą wydaje się, że w skali całej archidiecezji liczba wiernych się zmniejsza – tak to przynajmniej wygląda na podstawie danych statystycznych z parafii. Archidiecezja nie ma nawet 400 tysięcy wiernych. Ponadto na jej terenie mieszka też około 100 tysięcy osób należących do innych wyznań (głównie prawosławni) i religii (muzułmanie) oraz niewierzący. Można tu też zapytać, czy nie trzeba było powiększyć terytorium naszego arcybiskupstwa. Przecież kapłani i wierni z okolic Łap i Tykocina, a także z terenu diecezji drohiczyńskiej nawet tego się spodziewali i oczekiwali. Sytuacja jednak ułożyła się inaczej. Cieszymy się z tego co mamy i od nas w dużej mierze zależy, jakie będzie oblicze duchowe naszego Kościoła lokalnego.

Ważniejsze źródła i literatura:

Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (bez sygnatur): Akta abp. R. Jąłbrzykowskiego; [Czyżewski S.], Ks. *Dr Romuald Jąłbrzykowski. Arcybiskup Metropolita Wileński. Wspomnienia*, Białystok 1959, mps; Materiały dotyczące Wydziału Teologicznego USB; Papiery ks. A. Chodyki; Papiery po bp. Władysławie Suszyńskim; Picewicz M. [Jeżewska R.], *Wielkość w prostocie. Wspomnienia o śp. Biskupie Adamie Sawickim Administradorze Apostolskim w Białymstoku*, Poznań 1978, mps; W. Suszyński, *Informacje o losach Wileńskiego Seminarium Duchownego w czasie wojny od roku 1939 do dnia 5 sierpnia 1946*, mps; Wydział Teologiczny USB w Białymstoku.

Lietuvos Ypatingasis Archyvas (Litewskie Archiwum Specjalne): Sprawa R. Jąłbrzykowskiego – f. K-1, P-14464.

Bulla *Totus Tuus Poloniae populus*, WKAB, 1(1992), nr 1, s. 1-16; Dekret wykonawczy w związku z decyzjami Jana Pawła II zawartymi w bulli *Totus Tuus Poloniae populus*, WKAB, 1(1992), nr 1, s. 24-25; *Kronika Archidiecezji w Białymstoku* (od 27 VII 1944 do 31 XII 1972), oprac. E. Kisiel, [w:] *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji w Białymstoku*, Białystok 1973, s. 13-43; *Spis duchowieństwa w granicach obecnej Rzeczypospolitej Polskiej podległego Archidiecezji Wileńskiej 1947 r.*, [współoprawne z:] *Calendarium liturgicum pro A.D. 1947 ad usum Archidiecezji*, Białystok [1946]; Toż za lata 1948-1949; *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Białostockiej 1998*, Białystok 1998.

Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980, oprac. E. Ozorowski, Białystok 1981; Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1995. *Księga jubileuszowa*, red. S. Hołodok, Białystok 1995; S. Hołodok, Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku (1992-2002), [w:] *Witaj Królowo Matko Miłosierdzia*, Białystok 2002, s. 21-28; S. Hołodok, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Białymstoku (1945-1951), [w:] Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1995, Białystok 1995, s. 46-70; T. Kasabuła, *Ustanowienie archidiecezji białostockiej*, [w:] *Witaj Królowo Matko Miłosierdzia*, Białystok 2002, s. 15-20; T. Krahel, Archidiecezja Białostocka, s. 21-27, [w:] *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Białostockiej 1998*, Białystok 1998, s. 21-27; T. Krahel, Arcybiskup Romuald Jąłbrzykowski w trudnych latach wojny i okupacji 1939-1945, [w:] *Między Wilnem a Białymstokiem. 50-lecie śmierci Arcybiskupa Romualda Jąłbrzykowskiego*, red. T. Kasabuła i J. J. Milewski, Studia Seminarii Białostocensis, t. I, s. 49-58; T. Krahel, *Dzieje Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku*, [w:] Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1995. *Księga jubileuszowa*, red. S. Hołodok, Białystok 1995, s. 9-45; T. Krahel, *Zarys dziejów (Archi)diecezji Wileńskiej*, „Studia Teologiczne”, 5-6(1987-1988), s. 7-72; I. Mikłaszewicz, *Polityka sowiecka wobec Kościoła katolickiego na Litwie 1944-1965*, Warszawa 2001; J. Pankiewicz, *Kapituła Bazyliki Metropolitalnej Wileńskiej w Białymstoku*, WKAB, 13(1987), nr 2, s. 95-113; A. Szot, *Abp Romuald Jąłbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002; A. Szot, *Arcybiskup Romuald Jąłbrzykowski na białostockiej ziemi (1945-1955)*, [w:] *Między Wilnem a Białymstokiem. 50-lecie śmierci Arcybiskupa Romualda Jąłbrzykowskiego*, red. T. Kasabuła i J. J. Milewski, Studia Seminarii Białostocensis, t. I, s. 75-112; A. Szot, *Wizyta papieża Jana Pawła II w Białymstoku*, [w:] *Witaj Królowo Matko Miłosierdzia*, Białystok 2002, s. 7-14; K. Sychowicz, *Władza i aparat bezpieczeństwa wobec arcybiskupa Romualda Jąłbrzykowskiego (1945-1955)*, [w:] *Między Wilnem a Białymstokiem. 50-lecie śmierci Arcybiskupa Romualda Jąłbrzykowskiego*, red. T. Kasabuła i J. J. Milewski, Studia Seminarii Białostocensis, t. I, s. 113-128.

Ks. Tadeusz Kasabula

Uniwersytet w Białymstoku

ROZWÓJ SIECI KOŚCIOŁÓW PARAFIALNYCH, REKTORALNYCH I POMOCNICZYCH W ARCHIDIECEZJI W BIAŁYMSTOKU W LATACH 1945-1989

THE DEVELOPMENT OF A NET OF PARISH, RECTOR, AND AUXILIARY CHURCHES IN THE ARCHDIOCESE OF BIAŁYSTOK IN 1945-1989

As a result of the change of borders after World War II, one tenth of the pre-war archdiocese of Vilnius – an area of 5,550 square kilometers with 51 parishes, around 100 priests and around 250,000 faithful – was incorporated into the state of Poland. After the arrival of the metropolitan bishop of Vilnius Romuald Jałbrzykowski in Białystok, a temporary administrative unit of apostolic administration was formed under the name of the Archdiocese of Białystok. An immediate effort to expand the network of parishes, restore the damaged churches and build new ones was undertaken. Due to a temporary favor with the authorities, 20 new pastoral centers were organized in the archdiocese of Białystok between 1945 and 1952. During that time, 10 new parishes and 10 auxiliary churches were created.

After 1952, the communist government would not grant permits for building churches or creating parishes. Permits were granted exclusively for restoring churches destroyed during the war. Because of that, not a single new parish was created in the Archdiocese of Białystok between 1953 and 1973. However, as many as four independent vicariates were created, able to carry out the pastoral work of a parish, but due to the lack of approval from the government unable to formally enjoy the status of a parish. The number of sacral buildings increased due to the erection of four newly-built auxiliary churches. As a result of that, in 1973 the Archdiocese of Białystok had over 60 parish churches, five independent vicariates and 20 auxiliary churches.

Between 1973 and 1979 efforts to improve the relations between the Church and the state were undertaken, which led to a modest liberalization in the state's restrictive policy on erecting churches. Consequently, between 1973 and 1979 eight new parishes were created in the Archdiocese of Białystok, as well as six new auxiliary chapels. In 1969, the Archdiocese of Białystok had 68 parish churches, three independent vicariates and 21 auxiliary churches.

The years between 1980 and 1989 witnessed enormous religious zeal on the part of the faithful and numerous government permits for building new churches and creating new parishes. In 1989, right before the fall of communism, the Archdiocese of Białystok had a total of 99 church structures, including 76 parish churches, five independent vicariates and 18 auxiliary chapels and churches.

Altogether, between 1945 and 1989 the Archdiocese of Białystok gained 32 new parishes (including the vicariates), which constituted 40% of all the parish churches in 1989. Additionally, there were numerous auxiliary churches and public chapels. Other church buildings that we have today were built in independent Poland.

Na mocy decyzji politycznych będących skutkiem działań wojennych w latach 1939-1945 zmianie uległy granice państwowe Rzeczypospolitej Polskiej, które siłą rzeczy rzutowały też na organizację kościelną Kościoła katolickiego. Proces ten szczególnie silnie dotknął wschodnie kresy przedwojennej Polski, w tym terytorium archidiecezji wileńskiej. W wyniku utrwalania nowego ładu, granice polityczne podzieliły dawną archidiecezję wileńską pomiędzy Polskę oraz radzieckie republiki: litewską i białoruską. W granicach Litwy pozostał obszar 9 527 km² ze stolicą archidiecezji i z 87 parafiami, po stronie białoruskiej znalazło się 38 430 km² i 217 parafii. Na terytorium powojennej Rzeczypospolitej znalazła się zaledwie 1/10 część archidiecezji wileńskiej, terytorium o powierzchni 5 550 km² rozciągające się, ogólnie rzecz biorąc, między Biebrzą i Narwią oraz obejmujące część terenów Puszczy Białowieskiej z parafiami Narewka i Białowieża. Pod względem administracji kościelnej były to w całości przedwojenne dekanaty: białostocki, dąbrowski, knyszyński, koryciński, ponadto dekanat sokólski bez parafii Odelsk, trzy z ośmiu parafii dekanatu brzostowickiego, uformowane w dekanat z siedzibą w Krynkach oraz parafie Narewka i Białowieża z dawnego dekanatu wołkowyskiego. Łącznie w granicach powojennej Polski znalazło się pięć dekanatów w całości, jeden częściowo, 51 parafii, około 100 księży diecezjalnych i około 250 tysięcy wiernych. Od 1939 roku jurysdykcję

kościelną w białostockiej części archidiecezji pełnili tymczasowo dziekani, jako wikariusze generalni arcybiskupa metropolity wileńskiego Romualda Jałbrzykowskiego. Arcybiskup, w czasie wojny internowany w Mariampolu i pozbawiony łączności z archidiecezją, następnie osadzony na miesiąc w więzieniu na Łukiszkach, został w połowie 1945 roku zmuszony do opuszczenia Wilna i 15 lipca przyjechał do Białegostoku, upatrzonego na tymczasową stolicę archidiecezji. Stolica Apostolska, która jako jedyna jest władna zmieniać granice diecezji, wobec arbitralnych decyzji politycznych, nie zaakceptowała tego porządku i nadal formalnie uznawała zwierzchnictwo abp. Jałbrzykowskiego nad całością archidiecezji wileńskiej.

Do tej części archidiecezji, której po śmierci abp. Jałbrzykowskiego nadano status administratury apostolskiej z siedzibą w Białymstoku, przyłgnał początkowo tytuł „archidiecezja wileńska w Białymstoku”, jednakże z czasem, gdy ze względów politycznych poczęto rugować z oficjalnego nazewnictwa wszelkie określenia wskazujące na związki tych terenów z Wilnem, władze państwowe zabroniły również używania przymiotnika „wileńska” w nazwie archidiecezji. Stąd przez bez mała 40 lat funkcjonowała na tym terenie tymczasowa jednostka administracji kościelnej, administratura apostolska, o oficjalnej nazwie „archidiecezja w Białymstoku”¹.

Proces odbudowy sieci parafialnej i organizacji duszpasterstwa w nowych warunkach postępował dość sprawnie. Już w lipcu 1944 roku wszystkie placówki duszpasterskie były obsadzone, w miarę szybko zlikwidowano zniszczenia wojenne, rozpoczęto budowę nowych świątyń. Wkrótce po przyjeździe do Białegostoku abp Jałbrzykowski erygował nowe parafie oraz przeprowadził w okresie od maja do lipca 1946 roku pierwszą po wojnie wizytację kanoniczną diecezji. Było to o tyle możliwe, że w pierwszych latach tzw. władzy ludowej ówczesny aparat partyjny, nie czując się szczególnie pewnie w tworzonej przez siebie rzeczywistości politycznej, zajęty walką ze zbrojnym podziemiem i dokonując powolnej eliminacji legalnej opozycji, nie stwarzał jeszcze biskupom większych trudności przy tworzeniu nowych ośrodków kultu. Tak było do roku 1952.

1945-1952

Korzystając ze sprzyjającej koniunktury, w latach 1945-1952 zorganizowano na terenie archidiecezji w Białymstoku 20 nowych ośrodków duszpasterskich. Erygowano 10 nowych parafii i tyleż samo kościołów pomocniczych. Część parafii powstała przy istniejących już świątyniach, które pełniły dotąd funkcje kościołów pomocniczych. Były to cztery ośrodki duszpasterskie: Gródek, Laskowiec, Siderka i Chodorówka.

Miejscowość Gródek od roku 1916, czyli od powstania parafii pod wezwaniem Opatrzności Bożej w Michałowie, wchodziła w jej skład. Kościół został tu zbudowany wysiłkiem wiernych i dzięki inicjatywie ks. Tadeusza Szad-beya w okresie międzywojennym. Jego poświęcenia dokonał w roku 1937 abp Jałbrzykowski. Odtąd świątynia ta stała się kościołem pomocniczym parafii w Michałowie. Zamieszkał tu na stałe jej wikariusz ks. Bronisław Sieplak, pełniąc funkcję zarządcy kościoła. Parafię pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa przy świątyni w Gródku erygował dnia 9 października 1945 roku abp Jałbrzykowski².

Początki świątyni w Laskowcu sięgają okresu przedwojennego, kiedy to ks. Józef Stefanowicz zbudował tu, na terenie parafii Giełczyn, drewnianą kaplicę pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa. Kanoniczna erekcja parafii w Laskowcu miała miejsce w 1928 roku. Po II wojnie światowej, w miejsce dotychczasowej kaplicy wzniesiono niewielki, drewniany kościół. Jego poświęcenia dokonał w roku 1949 abp Jałbrzykowski³.

Kościół w Siderce został zbudowany jako świątynia mająca zaspokajać potrzeby duchowe wiernych, katolików obrządku wschodniego (unitów), w roku 1825. Po powstaniu styczniowym, w ramach represji carskich, rząd rosyjski zamienił go na cerkiew prawosławną, którą w roku 1920, w trakcie rewindykacji dóbr pounickich, oddano katolikom. Odtąd służył wiernym jako kościół pomocniczy parafii w Sidrze. Samodzielną placówkę duszpasterską w Siderce erygował abp Jałbrzykowski dnia 14 października 1946 roku⁴.

Parafia w Chodorówce istniała już na początku XVII wieku⁵. W 1798 roku kościół z powodu złego stanu technicznego zamknięto, po czym w roku 1820 rozebrano i zbudowano małą świątynię na cmentarzu grzebalnym. W 1880 roku siedzibę parafii przeniesiono do Suchowoli, a kościółek w Chodorówce zszedł do rangi kościoła pomocniczego⁶. Dnia 9 listopada 1945 roku świątynię tę strawił pożar⁷. Parafię wskrzesił abp Jałbrzykowski dnia 23 listopada 1946 roku, mianując na proboszcza w Chodorówce ks. Witolda Ostrowskiego. Dzięki jego staraniom w latach 1947-1952 zbudowano obecną świątynię. Jeszcze w trakcie

² Archiwum Kurii Metropolitalnej Białostockiej (dalej: AKMB), bez sygn., Dekret erekcyjny parafii Gródek, 9 października 1945, nr 157/45; Archiwum Parafii Gródek, bez sygn., Kronika parafialna do roku 1995, s. 1.

³ M. Rożenko, *Dzieje parafii Giełczyn do 1976 roku*, Białystok – Warszawa 1999 (mps w Bibliotece Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie – dalej: Bibl. PWT w Warszawie), s. 45-47.

⁴ *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998...*, s. 188-189.

⁵ E. Gabrel, *Suchowola. Dzieje parafii*, Białystok 2001, s. 22.

⁶ M. Gudel, *Kościół parafii Chodorowsko-Suchowolskiej. Zarys monograficzny*, Grodno 1929, s. 7-9.

⁷ B. Sakowicz, *Chodorówka. Dzieje parafii 1585-2003*, Chodorówka 2004, s. 46.

¹ T. Krahel, *Archidiecezja białostocka*, [w:] *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998*, red. A. Skreczko i in., Białystok 1998, s. 22-25.

budowy, parafię w Chodorówce oficjalnie przywrócił do istnienia abp Jałbrzykowski na mocy dekretu erekcyjnego z dnia 3 maja 1951 roku⁸.

Kolejnych pięć parafii powstało przy kościołach, które zaczęto budować jeszcze w czasie wojny lub zaraz po jej zakończeniu. Nowe parafie utworzono w Grodzisku, Jatwiezi Dużej, Krośnie, Marianowie i Pogorzałkach.

W Grodzisku jeszcze przed erekcją parafii zaistniała, zbudowana przez wiernych, kaplica, poświęcona w 1942 roku przez proboszcza korycińskiego ks. Bonifacego Oleszczuka. W rok później (1943) z inicjatywy ks. Jana Tomaszewskiego położono fundament pod budowę obecnej świątyni. Ośrodek duszpasterski w Grodzisku został w 1944 roku podniesiony do rangi filii parafii w Suchowoli i był obsługiwany przez tamtejszego wikariusza⁹. Podstawy pod samodzielną placówkę duszpasterską w Grodzisku dał abp Jałbrzykowski, który w dniu 19 grudnia 1945 roku mianował ks. Ostrowskiego rektorem miejscowego kościoła z prawami proboszcza i uczynił go odpowiedzialnym za stworzenie warunków pod utworzenie parafii. Faktyczna erekcja parafii w Grodzisku nastąpiła dnia 6 grudnia 1947 roku¹⁰.

Budowę kościoła w Jatwiezi Dużej, pomimo ciężkiej sytuacji materialnej, rozpoczęli wierni z wsi należących do parafii Dolistowo: Jatwiezi Dużej, Jatwiezi Małej i Dzieciołowa w roku 1945. Pieczę nad budową sprawował proboszcz dolistowski ks. Adam Bakura. W dwa lata później kościół pod wezwaniem Matki Boskiej Pocieszenia poświęcono. Parafię erygował dokumentem z dnia 31 maja 1948 roku abp Jałbrzykowski¹¹.

Kościół w Krośnie został zbudowany bezpośrednio po II wojnie światowej dla potrzeb wiernych parafii Trzciannie, zamieszkałych we wsiach znacznie oddalonych od rodzimej świątyni. Kreatorem budowy był ks. Adam Baranowski. Nową świątynię pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej poświęcono w 1946 roku i jeszcze tego samego roku, dnia 3 maja, abp Jałbrzykowski erygował tu parafię¹².

W 1944 roku wierni kilku wsi należących do parafii w Korycinie i Czarnej Wsi Kościelnej rozpoczęli z własnej inicjatywy budowę drewnianego kościoła w Marianowie (Bombli). Wykończony obiekt poświęcił dnia 29 września 1946 roku ks. Adam Abramowicz, zaś w miesiąc później, dnia 31 października 1946 roku, abp Jałbrzykowski utworzył tu parafię pod wezwaniem Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny¹³.

⁸ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej: AAB), bez sygn., Dokument erekcyjny parafii p.w. Matki Boskiej Pocieszenia w Chodorówce, 3 maja 1951.

⁹ Archiwum Parafii Grodzisk, bez sygn., Inwentarz parafialny, 20 lipca 1966, k. 1.

¹⁰ W. Stupak, A. Szot, *Dzieje parafii Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Grodzisku*, Grodzisk 2005, s. 9-11, 18.

¹¹ AKMB, bez sygn., Dokument erekcyjny parafii w Jatwiezi Dużej, 31 maja 1948, nr 582/48.

¹² AKMB, bez sygn., Dokument erekcyjny parafii w Krośnie, 3 lipca 1946, nr 683/46.

¹³ *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998...*, s. 253.

W Pogorzałkach na terenie parafii Dobrzyniewo od czasów powstania styczniowego istniała drewniana kaplica, która służyła powstańcom jako miejsce modlitwy. Z czasem stała się ona świątynią pomocniczą parafii Dobrzyniewo, w której duchowny z parafii raz w roku odprawiał Mszę św. W roku 1936 zbudowano w Pogorzałkach duży dom ludowy i ten budynek w 1946 roku został zaadaptowany do celów kultowych. Po erygowaniu parafii przez abp. Jałbrzykowskiego w dniu 14 grudnia 1946 roku budynek ten pełnił funkcje kościoła parafialnego¹⁴.

W omawianym okresie utworzono tylko jedną parafię, pomimo braku świątyni, mianowicie w Kopisku. Początki parafii wiążą się jedynie z dokumentem nominacyjnym ks. Władysława Pilcickiego na rektora kościoła z prawami proboszcza wystawionym przez abp. Jałbrzykowskiego dnia 20 kwietnia 1951 roku¹⁵. Poza tym aktem parafia nie doczekała się do dziś oficjalnego dokumentu erekcyjnego. Do czasu wybudowania kościoła w 1960 roku nabożeństwa odprawiano tu w kaplicach prywatnych¹⁶. Ponadto sieć parafialną uzupełniono nowymi kościołami pomocniczymi i kaplicami publicznymi, których powstało aż 10.

Struktura kościołów pomocniczych i kaplic publicznych nie była w stanie zastąpić samodzielnych ośrodków parafialnych w pełni dostosowanych organizacyjnie do pracy duszpasterskiej. Interesującym jest więc fakt, że w omawianym okresie nie utworzono żadnej nowej parafii miejskiej, chociaż taka potrzeba istniała. Białystok, jedyne większe miasto na omawianym terenie, stolica województwa i tymczasowa siedziba arcybiskupa metropolity wileńskiego oraz centrum białostockiego okręgu przemysłowego, zaczął się dynamicznie rozwijać po II wojnie światowej. Zniszczony podczas wojny w 75% liczył w 1944 roku 48 tysięcy mieszkańców¹⁷. W ciągu następnych 40 lat liczba mieszkańców zwiększyła się kilkakrotnie. Za rozwojem miasta nie nadążała rozbudowa sieci parafialnej i budowa kościołów. Jeszcze w 1949 roku istniały tu tylko dwie parafie: pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (tzw. fara) z 33 tysiącami wiernych i parafia pod wezwaniem św. Rocha, licząca 22 tysiące wiernych¹⁸. Rozrastające się miasto wchłonęło wkrótce powstałe w okresie międzywojennym parafie w Dojlidach i Starosielcach. Zamiast parafii powstały w tym okresie w Białymstoku jedynie trzy kościoły pomocnicze: pod wezwa-

¹⁴ Tamże, s. 148; *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej. Rok 1988*, red. C. Potocki, Białystok 1988, s. 150.

¹⁵ AKMB, bez sygn., Akt nominacji ks. Pilcickiego na rektora kościoła w Kopisku, 20 kwietnia 1951, nr 113/51.

¹⁶ M. Janicka, *Historia parafii Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski w Kopisku (1950-2001)*, Warszawa 2002 (mps w Bibl. PWT w Warszawie), s. 28-29.

¹⁷ W przeddzień II wojny światowej, w roku 1939 Białystok liczył 107 tysięcy mieszkańców. *Mały Rocznik Statystyczny 1939*, s. 35.

¹⁸ *Spis duchowieństwa w granicach obecnej Rzeczypospolitej Polskiej na 1948 r.*, b.m.d.dr., s. 4-5; *Kalendarium liturgicum pro A. D. 1949 ad usum Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 1948, s. 4-5.

niem św. Stanisława Biskupa Męczennika, św. Kazimierza Królewicza i Świętej Rodziny.

Pozostałe świątynie pomocnicze były zlokalizowane w Czarnej Wsi Stacja (obecnie Czarna Białostocka), Hołodolinie, Łubiance, Minkowcach, Podlipkach, Świętej Wodzie k. Wasilkowa i w Zwierzyńcu Wielkim.

Drewnianą kaplicę w Czarnej Wsi Stacja na terenie parafii w Czarnej Wsi Kościelnej urządzono w 1946 roku w budynku wydzierżawionym przez ks. Władysława Saracena od Okręgowej Dyrekcji Lasów Państwowych. Gmach ten wybudowali w czasie II wojny światowej sowieci z przeznaczeniem na świetlicę i kino. W początkach swej działalności kaplica była obsługiwana przez duchownych z Czarnej Wsi Kościelnej. Wkrótce zamieszkał tu na stałe duchowny. Pierwszym stałym duszpasterzem przy kaplicy w Czarnej Wsi Stacja został wikariusz z Czarnej Wsi Kościelnej ks. Antoni Kruk¹⁹. Świątynia wraz z mieszkaniem wikariusza i pomieszczeniem na katechizację, z niewyjaśnionych przyczyn, spłonęła 28 września 1960 roku. Z niedopalonych beli wierni wzniesli w tym samym miejscu prowizoryczną, niewielką kaplicę pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej²⁰.

Kaplica w Hołodolinie w parafii Suchowola została urządzona w 1952 roku w nowo zbudowanym drewnianym domu nakładem parafian z inicjatywy proboszcza z Suchowoli ks. Nikodema Zarzeckiego²¹.

W Łubiance na terenie parafii Janów pierwszą świątynię, z inicjatywy proboszcza z Janowa ks. Jana Lewkowicza, zorganizowano w 1952 roku. Wierni dokonali budowę drewnianego domu jednego z parafian i przystosowali go do funkcji liturgicznych. Dnia 8 września 1952 roku ks. Lewkowicz kaplicę poświęcił i odprawił w niej pierwszą Mszę św.²²

Kościół w Minkowcach został zbudowany jako wotum wdzięczności za ponowne przyłączenie tych terenów do Polski po korekcie granic między Polską a ZSRR. Świątynia ta została zbudowana w całości nakładem parafian i z inicjatywy proboszcza z Szudziałowa, ks. Michała Dalinkiewicza, w 1951 roku. Tegoż roku dnia 17 czerwca poświęcił ją dziekan sokólski ks. Józef Marcinkiewicz²³.

Niewielka świątynia w Podlipkach zaistniała dzięki inicjatywie i ofiarności mieszkańców okolicznych wsi oraz przy aprobachie dziekana z Krynek ks. Stanisława Mikulskiego poprzez adaptowanie do celów kultu krytej słomą stodoły. Dnia 16 listopada 1947 roku dziekan z Krynek ów skromny, drewniany kościółek poświęcił. Do roku 1951 dobudowano doń dwie zakrystie, prezbiterium oraz

¹⁹ A. Horba, *Pamiętniki* (rkps w AAB), z. 6, s. 17.

²⁰ Z. S. Gwiazdowski, *Dzieje parafii Czarna Wieś Kościelna (1912-1977)*, Lublin 1997 (mps w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego), s. 54.

²¹ E. Gabrel, *Przez wieki*, Suchowola 2005, s. 100.

²² AAB, bez sygn., *Inwentarz Kościoła Św. Jerzego w Janowie*, 1974, k. 7; AAB, bez sygn., *Łubianka. Protokół wizytacji kanonicznej*, 1977, s. 3.

²³ *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998...*, s. 262.

wzniesiono ołtarz główny. Tak przystosowany do potrzeb kultu religijnego obiekt, dnia 16 lipca 1951 roku z polecenia abp. Jałbrzykowskiego poświęcił ks. Abramowicz²⁴.

Kaplica w Świętej Wodzie k. Wasilkowa powstała dzięki osobistemu zaangażowaniu proboszcza z Wasilkowa ks. Wacława Rabczyńskiego w latach 1949-1950. Wzniesiono ją na miejscu dawnej kaplicy unickiej, zamienionej po powstaniu styczniowym na cerkiew prawosławną²⁵.

Budowę kaplicy w Zwierzyńcu Wielkim z przeznaczeniem na kościół pomocniczy parafii Grodzisk rozpoczęli wierni w 1948 roku przy zdecydowanym sprzeciwie proboszcza z Grodziska, który nie widział tak palącej potrzeby budowania kaplicy akurat w czasie, gdy wznoszono kościół parafialny. Niemniej jednak kaplica została zbudowana i dnia 17 czerwca 1950 roku proboszcz parafii Grodzisk otrzymał od abp. Jałbrzykowskiego pismo pozwalające na jej poświęcenie i odprawianie tam jednej Mszy św. w miesiącu²⁶.

1952-1973

Po roku 1952 władze państwowe z reguły nie udzielały pozwoleń ani na budowę kościołów, ani na tworzenie parafii. Złagodzony dekret państwowy z 31 grudnia 1956 roku zabraniał budowy nowych kościołów parafialnych bez „uprzedniego porozumienia z właściwym urzędem państwowym”. W oparciu o ten dekret władze udzielały jedynie zezwoleń na odbudowę zniszczonych kościołów, natomiast na budowę nowych, zwłaszcza parafialnych, z reguły nie zgadzały się.

Stąd też w latach 1953-1973 w archidiecezji w Białymstoku nie powstała ani jedna nowa parafia. Zaistniały natomiast aż cztery tzw. wikariaty samodzielne lub inaczej „ekspozowane”, które były przystosowane organizacyjnie do pracy duszpasterskiej, ale z powodu braku zgody władz nie miały praw parafialnych. Po uzyskaniu pozwolenia na erygowanie nowej parafii, świątynie te podnoszono do rangi kościołów parafialnych. Spośród czterech wikariatów samodzielnych, utworzonych na terenie archidiecezji w Białymstoku w latach 1953-1973 tylko jeden powstał w Białymstoku, mianowicie w 1960 roku pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa przy dotychczasowym kościele pomocniczym parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Pozostałe zlokalizowano przy wspomnianych już świątyniach pomocniczych w Hołodolinie, Łubiance

²⁴ Archiwum Parafii Podlipki, bez sygn., *Kronika parafii M. B. Miłosierdzia w Podlipkach*; A. Krawczenko, *Dzieje parafii rzymskokatolickiej w Krynkach w latach 1919-1990*, Warszawa 2003 (mps w Bibliotece Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – dalej: Bibl. UKSW w Warszawie), s. 68-69.

²⁵ W. Michniewicz, *Sanktuarium w Świętej Wodzie koło Wasilkowa*, „Białostocczyzna”, 3(1997), s. 24; J. Brzozowska-Rybnik, *Święta Woda*, „Na Drogach Katechezy”, 9(2000), nr 1, s. 12.

²⁶ W. Stupak, *Dzieje parafii Grodzisk*, Warszawa 2004 (mps w Bibl. UKSW w Warszawie), s. 30-34.

i Podlipkach. Sieć obiektów sakralnych uzupełniono o nowo wybudowane cztery świątynie pomocnicze. Wzniesiono je w Koplanach, Nowosadach, Rynkach i Wierzchlesiu.

Świątynia pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego w Koplanach została zbudowana w 1954 roku jako kościół pomocniczy parafii Niewodnica. Poświęcenia nowego obiektu dokonał w 1954 roku miejscowy proboszcz ks. Samuel Tracewski²⁷. Kaplica pod wezwaniem Matki Boskiej Anielskiej w Nowosadach na terenie parafii Zabłudów zaistniała już przed 1936 rokiem²⁸. Na polecenie abp. Jałbrzykowskiego poświęcono ją 13 września 1937 roku. Był to obiekt drewniany. Nabożeństwa odbywały się tutaj w uroczystości św. Anny, św. Józefa, św. Jana Chrzciciela, w wigilię święta Podwyższenia Krzyża Świętego oraz w dzień liturgicznego wspomnienia św. Antoniego Padewskiego²⁹. Kaplicę pomocniczą pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Częstochowskiej w Rynkach na terenie parafii w Surażu zorganizowali miejscowi wierni poprzez przystosowanie do potrzeb kultu religijnego wykupionych nakładem mieszkańców Rynek i okolic w 1956 roku pomieszczeń dawnych warsztatów rolniczych. Msze św. odprawiali i nabożeństwom pozaeucharystycznym przewodniczyli od 1957 roku duchowni z Suraża. Od roku 1971 kaplica była obsługiwana przez rezydującego tu na stałe kapłana³⁰. Z inicjatywy proboszcza parafii Szudziałowo ks. Michała Dalinkiewicza parafianie w 1953 roku zbudowali kaplicę pomocniczą pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela i Matki Boskiej Anielskiej w oddalonej od kościoła parafialnego o 10 km wsi Wierzchlesie³¹.

W tym czasie zbudowano jeden kościół, który faktycznie pełnił funkcję świątyni parafialnej, mianowicie kościół pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego w Wasilkowie. Władze państwowe wydały zezwolenie na jego budowę w roku 1956³². Monumentalna świątynia murowana powstała w latach 1958-1966 w okresie rządów proboszcza, ks. Wacława Rabczyńskiego³³. Kościół konsekrował w dniu 28 grudnia 1966 roku administrator apostolski archidiecezji w Białymstoku bp Adam Sawicki³⁴. W ten sposób w Wasilkowie istniały dwie świątynie, obie pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego. Dotychczasowy kościół posiadał prawa

²⁷ *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998...*, s. 160.

²⁸ *Dwie opowieści. Nowosady, „Z Zabłudowskiej Ziemi”*, 1993, nr 8, s. 8.

²⁹ A. Szot, *Dzieje rzymskokatolickiej parafii p.w. św. Apostołów Piotra i Pawła w Zabłudowie*, Białystok 2003, s. 65.

³⁰ *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998...*, s. 162.

³¹ *Jubileusz parafii w Szudziałowie. 400-lecie powstania pierwszego kościoła*, oprac. H. Żukowski, W. Dudziuk, Białystok 2001, s. 19.

³² AKMB, bez sygn., Teczka: Parafia Najświętszej Maryi Panny Matki Miłosierdzia w Wasilkowie, b.n.s.

³³ Archiwum Parafii NMP Matki Miłosierdzia w Wasilkowie, Dziennik budowy (1958-1966), b.n.s.

³⁴ R. Kotkowicz, *Parafia Najświętszej Maryi Panny Matki Miłosierdzia*, „Czas Miłosierdzia”, 6(1999), nr 10, s. 23-24.

parafialne, natomiast centrum życia religijnego przeniosło się do świątyni nowej. Taki stan rzeczy utrzymywał się nawet po podziale Wasilkowa na dwie parafie i erekcji w 1983 roku placówki duszpasterskiej przy nowym kościele. Dopiero w roku 1995 zmieniono tytuł świątyni, nadając jej wezwanie Najświętszej Maryi Panny Matki Miłosierdzia³⁵.

Zatem w 1973 roku archidiecezja w Białymstoku liczyła 60 kościołów parafialnych, pięć wikariatów eksponowanych i 20 kościołów pomocniczych.

1973-1980

Po okresie intensywnej walki ideologicznej z Kościołem, w wyniku niepokojów społecznych roku 1970 i przetarasowań w PZPR, co zaowocowało zmianą ekipy rządzącej w PRL, nastąpił okres odwilży na linii państwo – Kościół. Podjęto też próby normalizacji stosunku państwa względem instytucji kościelnych. Dało to skutek w postaci lekkiego złagodzenia restrykcyjnej polityki władz względem budownictwa sakralnego, co miało być wyrazem dobrej woli ekipy rządzącej w dialogu z Kościołem.

Tak więc w latach 1973-1979 na terenie archidiecezji w Białymstoku powstało osiem nowych parafii. Trzy z nich powstały poza Białymstokiem. Parafia w Czarnej Białostockiej (do 1962 roku – Czarna Wieś Stacja) powstała na bazie istniejącej kaplicy pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej. Samodzielną placówkę duszpasterską z prawami parafii erygował tu administrator apostolski archidiecezji w Białymstoku bp Henryk Gulbinowicz mocą dekretu z dnia 4 marca 1974 roku. Akt ten był uwieńczeniem trwających 16 lat zabiegów o pozwolenie na budowę kościoła. Kiedy władze wojewódzkie w 1973 roku włączyły do planu rozwoju przestrzennego Czarnej Białostockiej budowę świątyni, stało się jasne, że powstanie parafii jest już tylko kwestią czasu. Dnia 10 listopada 1974 roku proboszczem parafii pod wezwaniem Świętej Rodziny w Czarnej Białostockiej został ks. Henryk Glinko. Rozpoczął on starania o przyspieszenie budowy świątyni na tyle skutecznie, że w końcu listopada 1975 roku zatwierdzono projekt kościoła i 5 kwietnia roku następnego rozpoczęto jego realizację. Prace, dzięki inicjatywie proboszcza i ogromnemu zaangażowaniu wiernych, trwały w tempie ekspresowym tak, że 3 grudnia 1976 roku świątynię oddano do użytku. Aktu poświęcenia nowego kościoła dokonał dnia 26 grudnia 1976 roku administrator apostolski archidiecezji w Białymstoku bp Edward Kisiel. On też w czerwcu 1983 roku, w dniu zakończenia misji parafialnych, świątynię tę konsekrował³⁶.

³⁵ M. Adamska, *Dzieje kościoła i parafii Najświętszej Maryi Panny Matki Miłosierdzia w Wasilkowie*, Warszawa 2001 (mps w Bibl. PWT w Warszawie), s. 13-17, 42-44.

³⁶ *25 lat parafii Świętej Rodziny w Czarnej Białostockiej*, oprac. H. Glinko, Warszawa 1999, s. 6-7.

Kościół pomocniczy pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Pośredniczki Wszystkich Łask i św. Agaty w Minkowcach podniósł do rangi parafii bp Gulbinowicz dekretem erekcyjnym z dnia 8 maja 1975 roku. W skład nowej placówki duszpasterskiej weszło siedem wsi należących przed 1944 rokiem do parafii w Odelsku i w wyniku zmian granic po II wojnie światowej przyłączonych do Polski³⁷. Do roku 1951 wiernych z tych miejscowości obsługiwali duszpasterze z Szudziałowa. W roku 1951 posługę duszpasterską w Minkowcach pełnił delegowany w tym celu duchowny, formalnie pozostający wikariuszem parafii Szudziałowo³⁸.

W Hołodolinie wierni już w roku 1957 ofiarowali działkę pod nowy kościół, jednakże uzyskanie pozwolenia na budowę świątyni było w tym okresie niemożliwe. Biskup Kisiel zatem, na bazie dotychczasowej kaplicy pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego, podniósł mocą dekretu z dnia 4 kwietnia 1978 roku istniejący tu dotąd samodzielny wikariat do rangi parafii. W jej skład weszło 11 wsi i osad należących do parafii Suchowola i Chodorówka³⁹. Odtąd rozpoczęły się intensywne starania o pozwolenie na budowę świątyni. Zabiegi te odniosły pozytywny skutek i takie pozwolenie w roku 1979 uzyskano.

W tym samym czasie do rangi parafii został podniesiony samodzielny wikariat w Łubiance. Funkcję świątyni rektoralnej pełnił tu nadal, przystosowany do potrzeb kultu, drewniany budynek jednego z parafian, który po pewnym czasie przeniesiono na działkę ofiarowaną Kościołowi przez Wiktora Wawiernię⁴⁰. Aktu erekcji parafii pod wezwaniem św. Józefa Robotnika w Łubiance dokonał bp Kisiel dnia 3 kwietnia 1978 roku⁴¹.

Zauważyć należy, iż w prezentowanym okresie wzniesiono nowy kościół w istniejącej od roku 1935 parafii w Śliwnie. Parafię erygowano przy prowizorycznym kościele drewnianym pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa. Ze względu na tymczasową konstrukcję świątyni, a zwłaszcza na jej niekorzystną lokalizację, podjęto po II wojnie światowej starania o budowę kościoła parafialnego w pobliżu wsi Kruszewo. Władze państwowe pozwolenia nie udzieliły, świątynię w Śliwnie w roku 1966, ze względu na zły stan techniczny, zamknięto, a nabożeństwa przeniesiono do Konował, gdzie prowizoryczną kaplicę urządzono, przerabiając na ten cel tzw. „dom chłopca” przy remizie

³⁷ AKMB, bez sygn., Dekret erekcyjny parafii pod wezwaniem NMP Pośredniczki Wszystkich Łask i Św. Agaty Dz. M. w Minkowcach, 8 maja 1975.

³⁸ AAB, bez sygn., Wniosek Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku do Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku o wyrażenie zgody na utworzenie parafii w Minkowcach, 18 lutego 1975, nr 367/75.

³⁹ AKMB, bez sygn., Dekret erekcyjny parafii pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego w Hołodolinie, 4 kwietnia 1978, nr 480/78.

⁴⁰ A. Grajewski, *Dzieje parafii Janów koło Sokółki (1744-1994)*, Warszawa 2005 (mps w Bibl. UKSW), s. 97.

⁴¹ AKMB, Dekret erekcyjny parafii pod wezwaniem Św. Józefa Rzemieślnika w Łubiance, 3 kwietnia 1978, nr 469/78.

strażackiej. Nie zaprzestawano zabiegów o pozyskanie zezwolenia na budowę kościoła. Wynikiem tych starań był fakt, że władze wojewódzkie przyjęły taką inwestycję na rok 1972. Pracę przy budowie świątyni rozpoczęto w roku następnym i prowadzono do roku 1976, gdy kościół parafialny w Konowałach pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa w stanie surowym poświęcił dnia 18 stycznia 1976 roku bp Gulbinowicz. Tegoż roku, w lipcu, mocno już naruszony zębem czasu kościół w Śliwnie akurat spłonął. Niebawem koniecznym okazał się gruntowny remont i przebudowa nowego kościoła. Przeprowadzono ją w latach 1985-1992⁴².

Na początku lat siedemdziesiątych Białystok, miasto liczące już wówczas ponad 167 tysięcy mieszkańców, nadal formalnie posiadał jedynie dwie parafie⁴³. Sytuacja w tym względzie zmieniła się diametralnie w latach 1973-1979 poprzez podniesienie do rangi świątyni parafialnych istniejących już na terenie miasta czterech samodzielnych wikariatów bądź kaplic publicznych i utworzenie przy nich parafii.

Najwcześniej erygowano parafię przy kościele pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa. Dokument erekcyjny dnia 25 czerwca 1973 roku wystawił bp Gulbinowicz. Świątynia została wzniesiona w roku 1888 przy koszarach rosyjskich jako cerkiew prawosławna zaspokajająca potrzeby duchowe żołnierzy armii carskiej. W 1919 roku w koszarach ulokowano Wojsko Polskie, a dotychczasową cerkiew zamieniono na kościół katolicki. Posługę w nim pełnili katolicy kapelani wojskowi. Podczas II wojny światowej budynek świątyni został poważnie uszkodzony i w takim stanie przekazano go archidiecezji⁴⁴. Odbudowy kościoła dokonał w 1946 roku, przy pomocy wiernych, ks. Aleksander Syczewski. Świątynia ta od roku 1960 pełniła funkcję kościoła rektoralnego wyłączanego z białostockiej parafii farnej⁴⁵.

Parafia pod wezwaniem św. Stanisława Biskupa Męczennika zaistniała na mocy dokumentu erekcyjnego wystawionego dnia 8 maja 1975 roku przez bp. Gulbinowicza. W jej skład weszli wierni z białostockiej dzielnicy Nowe Miasto należący dotąd do parafii farnej i parafii pod wezwaniem św. Rocha⁴⁶. Świątynię zbudowano w roku 1895 jako cerkiew prawosławna obsługującą stacjonujący tu wówczas 11 Pułk Ułanów Charkowskich. W 1919 roku koszarę przejęło Wojsko Polskie. Cerkiew zamieniono na świątynię katolicką, przystosowano do potrzeb kultu i oddano pod zarząd kapelanów wojskowych. Po II wojnie

⁴² *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998...*, s. 145-146.

⁴³ Z. Sokołowski, *Województwo białostockie. Przewodnik*, Warszawa 1972, s. 9.

⁴⁴ AAB, bez sygn., Teczka: ks. Aleksander Syczewski, b.n.s; *Materiały po ks. Syczewskim* (w posiadaniu ks. Stanisława Strzeleckiego), *passim*.

⁴⁵ T. Kasabuła, *Aleksander Syczewski (1893-1973)*, [w:] *Słownik biograficzny białostocko-lomżyńsko-suwański*, t. 3, Białystok 2005, s. 152-154.

⁴⁶ AAB, bez sygn., Dekret erekcyjny parafii pod wezwaniem Św. Stanisława B. M. w Białymstoku, 8 maja 1975, nr 838/75.

światowej zdewastowany kościół odremontował ks. Kłosowicz. Posługę duszpasterską pełnił tu nadal kapelan wojskowy. Po usunięciu kapelanów przez władze komunistyczne w 1952 roku aż do utworzenia parafii kościół obsługiwali księża z białostockiej fary⁴⁷.

Dnia 17 czerwca 1977 roku bp Kisiel powołał do życia parafię pod wezwaniem św. Kazimierza, która objęła ludność wyznania rzymskokatolickiego, należącą dotąd do parafii św. Rocha w Białymstoku i do parafii w Choroszczy⁴⁸. Nowa jednostka administracji kościelnej od początku swego istnienia korzystała z drewnianej kaplicy wzniesionej w 1946 roku na cmentarzu parafii św. Rocha przez proboszcza tej parafii ks. Abramowicza⁴⁹.

Parafia pod wezwaniem św. Wojciecha, w skład której weszli wierni z dzielnic: Bojary, Osiedle Piasta, Skorupy i Pieczurki, należący dotąd do parafii farnej, zaistniała na mocy dekretu erekcyjnego bp. Kisiela z dnia 26 sierpnia 1979 roku przy kościele pod tym wezwaniem⁵⁰. Obiekt ten wzniesli w latach 1909-1912 fabrykanci i koloniści niemieccy na potrzeby miejscowej gminy ewangelicko-augsburskiej. W okresie II wojny światowej kościół był nieczynny. Po przejściu frontu, w 1944 roku władze państwowe przekazały świątynię Kościołowi katolickiemu. Budynek ten odkupiony od Konsystorza Ewangelicko-Augsburskiego w 1973 roku przez kurię arcybiskupią w Białymstoku pełnił w latach 1961-1979 funkcję kościoła seminaryjnego⁵¹.

Warto zauważyć, iż wszystkie parafie erygowane w archidiecezji w Białymstoku w latach siedemdziesiątych zorganizowano przy ośrodkach duszpasterskich działających już od wielu lat. Kościoły parafialne w Hołodolinie i Łubiance oraz dwie parafialne świątynie w Białymstoku, mianowicie pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa i pod wezwaniem św. Wojciecha powstały przez podniesienie dotychczasowych wikariatów eksponowanych do rangi parafii. Pozostałe cztery: w Minkowcach, Czarnej Białostockiej i dwa kościoły białostockie (pod wezwaniem św. Stanisława BM i św. Kazimierza) – powstały dzięki podniesieniu dotychczasowych kościołów pomocniczych do rangi parafialnych. Samodzielnymi wikariatami pozostały świątynie w Rynkach i Zwierzyńcu Wielkim.

⁴⁷ AAB, bez sygn., Wniosek Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku do Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku o wyrażenie zgody na utworzenie parafii p.w. Św. Stanisława w Białymstoku, 18 stycznia 1975, nr 366/75.

⁴⁸ AKMB, bez sygn., Dekret erekcyjny parafii pod wezwaniem Św. Kazimierza w Białymstoku, 17 czerwca 1977, nr 771/77.

⁴⁹ T. Krahel, *Ksiądz prałat Adam Abramowicz (1881-1969)*, „Białostoczczyzna”, 3(1988), nr 3, s. 36-38.

⁵⁰ AKMB, bez sygn., Dekret erekcyjny parafii pod wezwaniem Św. Wojciecha B. M. w Białymstoku, 26 sierpnia 1979, nr 896/79.

⁵¹ Z. T. Klimaszewski, *Parafia świętego Wojciecha w Białymstoku*, Białystok 2004, s. 10-43.

W tym okresie w archidiecezji przybyło również kolejnych sześć kaplic pomocniczych. Trzy z nich znalazły się na terenie parafii Suchowola. Ośrodkami tymi były kaplice w Jagłowie, Karpowiczach i Rutkowszczyźnie⁵².

Myśl o budowie drewnianej kaplicy pod wezwaniem Matki Boskiej Królowej Pokoju w Jagłowie pojawiła się w roku 1942, kiedy przebywał tam czasowo ks. Witold Ostrowski. Budowę kaplicy prowadzili mieszkańcy wsi. Wzniesli ją własnymi siłami w 1944 roku. Wkrótce ją poświęcono i z biegiem lat wyposażono w niezbędny do sprawowania kultu sprzęt liturgiczny. Kaplicę obsługiwali i obsługują do dzisiaj duchowni z Suchowoli. Mszę św. odprawia się tu w niedziele co dwa tygodnie⁵³.

Tradycje kultu religijnego w Karpowiczach sięgają początku XVII stulecia, kiedy to w 1616 roku biskup wileński Eustachy Wołłowicz erygował tu parafię. Przetrwała ona do roku 1864, po czym w ramach represji popowstaniowych została przez rząd carski skasowana, a kościół rozebrany⁵⁴. W miejscu, gdzie stała świątynia parafialna mieszkańcy Karpowicz wzniesli małą, kamienną kaplicę pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa, w której duchowni z Suchowoli odprawiali raz w miesiącu Mszę św. Większy obiekt, kościółek murowany, Karpowiczanie wzniesli w latach osiemdziesiątych XX stulecia. Poświęcił go w dniu 30 września 1989 roku bp Kisiel. Msze św., jak dawniej, raz w miesiącu odprawiają księża z Suchowoli⁵⁵.

Pierwsza kaplica we wsi Rutkowszczyzna pojawiła się w roku 1810. Usytuowana opodal wsi przetrwała ona do lat trzydziestych XX wieku, kiedy to obiekt gruntownie odrestaurowano i wydatnie rozbudowano. Pierwszą Mszę św. odprawił tu w 1937 roku salezjanin ks. Stanisław Janik. Od końca lat sześćdziesiątych XX stulecia odprawia się tu niedzielne Msze św. regularnie co dwa tygodnie⁵⁶.

Pozwolenie na budowę kościoła w Kuleszach w parafii Downary uzyskano w 1975 roku. W rok później, dzięki wysiłkowi wiernych, stanęła w Kuleszach niewielka murowana świątynia pod wezwaniem Świętych Archaniołów i św. Klary. Aktu poświęcenia obiektu dokonał w 1977 roku bp Kisiel. Od roku 1976 kaplicę obsługiwał duchowny na stałe mieszkający w zlokalizowanej przy kaplicy plebanii, budowanej równolegle z budową kaplicy⁵⁷.

Kaplicę pod wezwaniem Matki Bożej Matki Miłosierdzia w Nowinach Kasjerskich na terenie parafii Knyszyn zbudowano w latach 1976-1977 jako

⁵² Jakkolwiek świątynie te pojawiły się już wcześniej, to jednak dopiero w schematyzmie diecezjalnym z 1979 r. określono je mianem kaplic publicznych. Brak o nich natomiast jakichkolwiek informacji w schematyzmach wcześniejszych. *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji w Białymstoku. Rok 1979*, oprac. C. Potocki, Białystok 1979, s. 195.

⁵³ E. Gabrel, *Suchowola...*, s. 52.

⁵⁴ S. Ostrowski, *Karpowicze – dzieje parafii*, „Białostoczczyzna”, 10(1995), nr 1, s. 22-27.

⁵⁵ Wywiad z ks. Henrykiem Żukowskim (lat 61) z dnia 14 lipca 2007.

⁵⁶ E. Gabrel, *Suchowola...*, s. 53.

⁵⁷ *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998...*, s. 221-222.

wotum mieszkańców za ocalenie w czasie II wojny światowej. Poświęcił ją dnia 8 stycznia 1978 bp Kisiel. Duchowni z Knyszyna odprawiają tu Msze św. w każdą niedzielę, uroczystości i w pierwsze piątki miesiąca⁵⁸.

Starania o budowę kościoła w Lipinie w parafii Sokółka trwały nieprzerwanie od zakończenia II wojny światowej. Mieszkańcy Lipiny i okolic uzyskali zgodę na budowę świątyni dopiero w roku 1976. W latach 1977-1978 zbudowano obiekt w stanie surowym. Obszerną kaplicę pod wezwaniem Matki Bożej Nieustającej Pomocy poświęcił bp Kisiel dnia 29 października 1978 roku⁵⁹.

Struktura terytorialna archidiecezji w Białymstoku przedstawiała się w 1979 roku następująco: 68 kościołów parafialnych, trzy samodzielne wikariaty i 21 kościołów pomocniczych.

1980-1989

Powstanie „Solidarności” i jej następstwa rozluźniły gorset ograniczeń reżimowych na odcinku budownictwa sakralnego. Ten okres ogromnego zapалу religijnego wiernych i hojnych zezwoleń rządowych wykorzystano także w archidiecezji w Białymstoku. Erygowano nowe parafie po uzyskaniu zgody na budowę kościołów parafialnych.

Parafię pod wezwaniem bł. Jadwigi Królowej w Białymstoku erygował bp Kisiel dnia 7 lutego 1984 roku. Zgodnie z dekretem erekcyjnym nowa placówka duszpasterska w randze parafii miała objąć wiernych zamieszkałych na terenie nowo zbudowanego osiedla Słoneczny Stok, należących dotąd do białostockich parafii św. Stanisława i św. Andrzeja Boboli⁶⁰.

Parafia pod wezwaniem Ducha Świętego w Białymstoku zaistniała na mocy dekretu erekcyjnego wystawionego przez bp. Kisiel dnia 2 października 1987 roku. Racją powstania kolejnej nowej jednostki administracji kościelnej na terenie Białegostoku była potrzeba zaspokojenia potrzeb duchowych wiernych części parafii pod wezwaniem św. Wojciecha i parafii pod wezwaniem Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny w Białymstoku-Dojlidach zamieszkałych w znacznej odległości od dotychczasowych kościołów parafialnych⁶¹.

Trzecią w porządku chronologicznym placówką duszpasterską z pełnymi prawami parafii erygowaną od podstaw w analizowanym okresie w Białymstoku była parafia pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła, powołana do życia przez bp. Kisiel dnia 10 maja 1988 roku. Obejmowała ona

wiernych z części białostockich parafii św. Stanisława, Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i św. Rocha⁶².

Pozostałe dwie parafie na terenie Białegostoku powstały przy dotychczasowych kościołach pomocniczych pod wezwaniem Chrystusa Zbawiciela i pod wezwaniem Świętej Rodziny.

Na pierwszą świątynię parafii Chrystusa Zbawiciela przewidziano kaplicę cmentarną parafii farnej w Białymstoku. Parafia zaistniała na mocy dekretu erekcyjnego bp. Kisiel z dnia 19 czerwca 1981 roku. Włączył on do nowej placówki duszpasterskiej wiernych z parafii pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa zamieszkałych w pobliżu cmentarza grzebalnego parafii farnej w Białymstoku⁶³. Wkrótce rozpoczęto starania o budowę świątyni. Po uregulowaniu prawa własności gruntu przy ul. św. Maksymiliana Kolbe, w 1983 roku uzyskano pozwolenie na budowę. Prace budowlane rozpoczęto 1 kwietnia 1985 roku i w roku 1990 świątynia pod wezwaniem św. Maksymiliana Kolbe w stanie surowym została oddana do użytku. Budowę zakończono w roku 1995⁶⁴.

Parafia pod wezwaniem Świętej Rodziny w Białymstoku została erygowana przez bp. Kisiel dnia 2 lutego 1982 roku przy istniejącej drewnianej kaplicy pod tym samym wezwaniem, urządzonej w 1947 roku w przystosowanym do potrzeb kultu domu mieszkalnym. W granicach parafii znaleźli się wierni z osiedli Sienkiewicza i Białostoczek, należący dotąd do parafii farnej. Starania o budowę kościoła rozpoczęto w 1990 roku⁶⁵.

W latach 1980-1989 powstały dwie parafie poza Białymstokiem. W 1987 roku bp Kisiel erygował drugą parafię w Sokółce, do której włączył część dotychczasowej parafii pod wezwaniem św. Antoniego Padewskiego. Nadał jej tytuł Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Dekret erekcyjny nosi datę 12 czerwca 1987. Decyzja o budowie drugiego kościoła w Sokółce zapadła w 1983 roku⁶⁶. Nowa świątynia powstała w latach 1986-1993. Jej konsekracji dokonał dnia 10 października 1993 roku arcybiskup metropolita białostocki Stanisław Szymecki.

Dnia 24 czerwca 1983 roku bp Kisiel erygował drugą parafię w Wasilkowie przy istniejącej tu już nowej świątyni pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego. Ponieważ wcześniejszy kościół parafialny w Wasilkowie nosił to samo wezwanie,

⁶² AKMB, bez sygn., Dekret erekcji parafii NMP Matki Kościoła w Białymstoku, 10 maja 1988, nr 392/88.

⁶³ AKMB, bez sygn., Dekret erekcji parafii przy kościele Chrystusa Zbawiciela w Białymstoku, 19 czerwca 1981, nr 654/81.

⁶⁴ *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998...*, s. 74-75.

⁶⁵ AKMB, bez sygn., Dekret erekcji parafii Św. Rodziny w Białymstoku, 2 lutego 1982, nr 125/82.

⁶⁶ AKMB, bez sygn., Dekret erekcyjny parafii Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa w Sokółce, 12 czerwca 1987, nr 556/87.

⁵⁸ Tamże, s. 215.

⁵⁹ Tamże, s. 277.

⁶⁰ AKMB, bez sygn., Dekret erekcji parafii bł. Jadwigi Królowej w Białymstoku, 7 lutego 1985, nr 200/84.

⁶¹ AKMB, bez sygn., Dekret erekcji parafii Ducha Świętego w Białymstoku, 7 października 1987, nr 883/87.

w roku 1995 nadano nowej świątyni parafialnej tytuł Najświętszej Maryi Panny Matki Miłosierdzia⁶⁷.

Dnia 10 stycznia 1985 roku do rangi parafii podniesiono dotychczasowy samodzielny wikariat pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Częstochowskiej w Rynkach z części parafii w Surażu i Turośni Kościelnej⁶⁸.

W latach 1980-1989 uzyskano też zgodę na budowę kościołów z przeznaczeniem na przyszłe świątynie parafialne: w 1981 roku – kościół pod wezwaniem Miłosierdzia Bożego i pod wezwaniem św. Kazimierza, 1983 – Chrystusa Zbawiciela, 1985 – Chrystusa Króla, 1989 – Krzyża Świętego w Grabówce. Kościoły te zbudowano i dekrety erekcyjne powołujące przy nich parafie wydano już w wolnej Rzeczypospolitej⁶⁹.

W latach 1980-1989 powstały w archidiecezji w Białymstoku przy nowo wzniesionych świątyniach dwa samodzielne wikariaty tymczasowe. O pozwolenie na budowę kościoła w Boguszewie wierni zabiegali od 1945 roku. Otrzymali je dopiero w roku 1980. Po załatwieniu spraw związanych z zakupem działki, sporządzeniu planów i wykonaniu projektu przystąpiono w roku 1981 do realizacji dzieła. W roku następnym świątynia pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski w stanie surowym była gotowa do poświęcenia, czego dokonał dnia 2 kwietnia 1982 roku bp Kisiel. W 1984 roku przy kościele w Boguszewie zamieszkał na stałe duchowny, pozostający formalnie w randze wikariusza parafii Trzciannie. Taki stan rzeczy trwał do roku następnego, kiedy to przy świątyni w Boguszewie ustanowiono samodzielny rektorat. Osobne księgi metryczne zaczęto prowadzić od roku 1987⁷⁰. Do rangi parafii rektorat w Boguszewie podniósł dnia 7 września 1995 roku abp Szymecki.

Kościół pod wezwaniem św. Józefa Rzemieślnika w Księżynie zbudowano dzięki staraniom miejscowej ludności, bez pozwolenia władz państwowych i bez zatwierdzonego przez władze projektu architektonicznego w latach 1980-1982. Budowlę poświęcił bp Kisiel dnia 1 maja 1983 roku. Prowadzenie własnych ksiąg metrycznych rozpoczęło 1 października 1984 roku i tę datę należałoby uznać za faktyczny początek samodzielnego rektoratu. Parafię w Księżynie utworzył abp Kisiel dnia 17 kwietnia 1992 roku⁷¹.

Dwa kolejne samodzielne wikariaty powstały przez podniesienie do tej rangi kaplic pomocniczych w Kuleszach (własne księgi metryczne zaczęto tu prowadzić od grudnia 1985 roku) i w Lipinie.

⁶⁷ M. Adamska, op. cit., s. 42-44.

⁶⁸ AKMB, bez sygn., Dekret erekcji parafii NMP Częstochowskiej w Rynkach, 10 stycznia 1985, nr 89/85.

⁶⁹ *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998...*, s. 74-75, 77, 98-99, 105, 128.

⁷⁰ A. Kramkowski, *Parafia trzciańska w latach 1939-1990*, Warszawa 2001 (mps w Bibl. PWT w Warszawie), s. 34-36.

⁷¹ *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998...*, s. 158.

W latach 1980-1989 powstały również dwa nowe obiekty sakralne w randze kaplic publicznych pomocniczych. Murowaną kaplicę pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Nieustającej Pomocy w Kozińcach na terenie parafii Dobrzyniewo zbudowali mieszkańcy tej wsi w latach 1984-1987. Budowla została poświęcona przez bp. Kisiel dnia 5 lipca 1987 roku. Duszpasterstwo przy kaplicy prowadzą duchowni z Dobrzyniewa⁷².

Po uzyskaniu w dniu 7 czerwca 1984 roku pozwolenia na budowę i poświęceniu placu we wsi Bajki Stare na terenie parafii Trzciannie, tudzież odprawieniu na nim uroczystej Mszy św., czego dokonał dnia 11 czerwca 1984 roku bp Kisiel, rozpoczęto tu budowę kaplicy. W grudniu roku 1985 świątynia pod wezwaniem św. Stanisława Biskupa Męczennika była już gotowa do odprawiania Mszy św., na co w styczniu roku następnego wyraził zgodę ordynariusz diecezji. Odtąd niedzielą Eucharystię w Bajkach Starych sprawują duchowni z Trzciannego⁷³.

W omawianym okresie, w roku 1981, rozpoczęto w Białymstoku budowę monumentalnej świątyni pod wezwaniem św. Kazimierza Królewicza w dzielnicy Dziesięciny. Po oddaniu jej na potrzeby kultu i podniesieniu do rangi kościoła parafialnego w 1993 roku, dotychczasowa świątynia parafialna pod tym samym wezwaniem na cmentarzu parafii św. Rocha uzupełniła sieć kościołów pomocniczych⁷⁴.

Ponadto na początku roku 1980, dnia 31 stycznia, po długich staraniach udało się otrzymać pozwolenie na budowę, jak to określono w oficjalnych aktach, „internatu dla alumnów”. Prace budowlane przy nowym gmachu Seminarium Duchownego w Białymstoku rozpoczęły się w maju 1981 roku, a już 17 września 1984 roku bp Kisiel poświęcił kaplicę seminaryjną pod wezwaniem św. Jerzego i nowy rok akademicki alumni rozpoczęli w nowym, choć niewykończonym jeszcze budynku. Prace wykończeniowe trwały nieprzerwanie przez kilka następnych lat⁷⁵.

Z powyższego wynika, iż w latach 1980-1989 przybyło w archidiecezji w Białymstoku siedem nowych obiektów sakralnych.

Reasumując, zauważyć należy, iż w przeddzień upadku reżimu komunistycznego w Polsce, w czerwcu 1989 roku na terenie archidiecezji w Białymstoku istniało już ogółem 99 świątyń, w tym 76 kościołów parafialnych, pięć wikariatów samodzielných i 18 kościołów i kaplic pomocniczych.

⁷² Archiwum Parafii Dobrzyniewo (dalej APD), bez sygn., Decyzja Wojewody Białostockiego, 22 grudnia 1981; APD, bez sygn., Akt notarialny, 5 lipca 1983; J. Zubowski, *Budowa kaplicy w Kozińcach w latach 1983-1987* (mps w APD), *passim*.

⁷³ A. Kramkowski, op. cit., s. 37-39.

⁷⁴ *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej 1998...*, s. 128.

⁷⁵ T. Krahel, *Dzieje Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku*, [w:] *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1995. Księga jubileuszowa*, red. S. Hołodok, Białystok 1995, s. 33.

Ogółem w latach 1945-1989, pomimo trudności związanych z otrzymaniem pozwolenia na budowę obiektów sakralnych, powstały tu 32 nowe parafie (łącznie z wikariatami eksponowanymi), co stanowiło 40% całej sieci kościołów parafialnych w 1989 roku. Uzupełniała ją ponadto dość gęsta sieć kościołów pomocniczych i kaplic publicznych.

Zaprezentowana powyżej próba charakterystyki rozwoju sieci kościołów parafialnych, rektoralnych i kaplic publicznych w okresie PRL-u, siłą rzeczy musiała ograniczyć się do zarysu. Pełne opracowanie zasygnalizowanych tu jedynie obszarów badawczych dałoby efekt w postaci kilkusetstronicowej publikacji, każdy bowiem ze wspomnianych obiektów sakralnych i każda z zaprezentowanych pokrótce jednostek administracji kościelnej stanowić może temat na osobną monografię. Takie opracowania w postaci prac magisterskich, licencjackich i dyplomowych powstają na seminariach naukowych z historii Kościoła prowadzonych w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku i na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (filia w Białymstoku). Prowadzone tam badania i ich wyniki w postaci opracowań monograficznych stanowią kolejne cegiełki do sporządzenia pełnej monografii dziejów archidiecezji białostockiej w okresie powojennym.

Nawet jednak ogólna charakterystyka podjętej tu problematyki i jej wyniki pozwalają na wysunięcie wniosków natury ogólnej. Podstawowym i zasadniczym jest ten, iż stała tendencja i świadome dążenie do usprawnienia organizacyjnego, mającego na celu stworzenie lepszych warunków dla duszpasterstwa w okrojonej po II wojnie światowej archidiecezji wileńskiej, pomimo represyjnej polityki władz, ograniczeń i barier administracyjnych, była niewątpliwie zasługą abp. Jałbrzykowskiego i jego następców, ale nie tylko. Rozbudowa sieci obiektów sakralnych nie byłaby możliwa bez ogromnego, nieporównywalnego z poprzednim okresem, zaangażowania całych społeczności parafialnych oraz przyjmowania przez wiernych obciążeń finansowych na rzecz tworzenia nowych parafii i budowy kościołów. Zjawisko to, obok zmienionych warunków polityczno-gospodarczych, miało swe źródło w duszpasterskim oddziaływaniu na wiernych. Na ten aspekt działalności duszpasterskiej położono w tym okresie szczególny nacisk. Owoce tych wysiłków są trwałe do dziś, o czym świadczy fakt, iż nowo utworzona archidiecezja białostocka, zamieszkała przez około 400 tysięcy katolików, w 1992 roku obejmowała już osiem dekanatów i 81 parafii, czyli o 30 ośrodków parafialnych więcej, niż w roku 1945.

II. MATERIAŁY

Ks. Adam Szot
AWSO w Białymstoku

KRONIKA PARAFII MAJEWÓ AUTORSTWA KSIĘDZA MIECZYSLAWA SKROBOTA

W 1945 roku abp Romuald Jałbrzykowski został zmuszony do opuszczenia Wilna. Osiadł w Białymstoku. W polskiej części archidiecezji wileńskiej znalazło się 50 parafii, w tym parafia w Majewie. W 1948 roku metropolita wileński nakazał sporządzenie tzw. kronik, czyli opisów parafii.

Proboszcz parafii w Majewie ks. Mieczysław Skrobot w 1948 roku spisał własnoręcznie na 15 stronach formatu A4 *Kronikę Rzymsko-Katolickiej parafii i kościoła w Majewie Archidiecezji Wileńskiej, Dekanatu Sokólskiego*. Ta, jak i wiele podobnych zachowanych kronik, stanowią doskonałe źródło do dziejów Kościoła lokalnego na Białostocczyźnie w pierwszych latach powojennych.

1. Kronika parafii

Kronika Rzymsko-Katolickiej parafii i kościoła w Majewie Archidiecezji Wileńskiej, Dekanatu Sokólskiego została spisana przez ks. Skrobota w 1948 roku. Ksiądz Skrobot uczynił to na wyraźne polecenie ówczesnego metropolity wileńskiego arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego¹, od lipca 1945 roku przebywającego w Białymstoku.

Ordynariusz archidiecezji wileńskiej opuścił Wilno, gdyż został do tego przymuszony przez władze Litewskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Osiadł w Białymstoku, w największym mieście południowo-zachodniej części swej dawnej przedwojennej archidiecezji. W mieście nad rzeką Białą powstała nowa stolica biskupia. Tutaj, z Wilna, zostały przeniesione urzędy kościelne, takie jak: Kuria Arcybiskupia, Sąd Metropolitalny, Kapituła Metropolitalna Wileńska, jak również Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne.

¹ A. Szot, *Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski na białostockiej ziemi (1945-1955)*, [w:] *Miedzy Wilnem a Białymstokiem. 50-lecie śmierci Arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego*, red. T. Kasabula, J. J. Milewski, Białystok 2007. s. 79-80.

Arcybiskup Jałbrzykowski od 1926 roku, kiedy to objął pasterzowanie nad archidiecezją wileńską², miał okazję zapoznać się ze specyfiką Kościoła na Białostockiej Ziemi. W okresie międzywojennym większość parafii na Białostocczyźnie odwiedził trzykrotnie – m.in. parafię w Majewie w latach 1931 i 1936 – odbywając wizytację kanoniczną. Do każdej z wizytacji przygotowywał się poprzez rozesłanie do wszystkich księży proboszczów specjalnych ankiet, mających na celu zbadanie nie tylko religijności wiernych, ale również stanu materialnego poszczególnych parafii.

Po zakończeniu II wojny światowej, gdy osiadł w Białymstoku, podjął trud wypełnienia kanonicznego obowiązku wizytowania podległych mu parafii, mimo podeszłego wieku i nadwątłego zdrowia w czasie internowania go w Mariampolu i uwięzienia w sowieckim więzieniu w Wilnie. W 1946 roku był z wizytacją kanoniczną w parafii Majewo. Arcybiskup zdawał sobie sprawę z konieczności podniesienia wymagań nie tylko wobec wiernych, ale przede wszystkim duchowieństwa. W tym celu powołał do życia grupy księży do przeprowadzenia misji parafialnych we wszystkich pozostałych 51 parafiach archidiecezji, po ustaleniu granic międzynarodowych na tzw. linii Curzona, w granicach Polski Ludowej. Wiosną 1948 roku nakazał również sporządzenie przez wszystkich proboszczów i administratorów parafii tzw. monografii parafii.

Nie był to nowy pomysł. Już przed wojną księża byli zobowiązani do przesłania do Kurii Metropolitalnej Wileńskiej odpowiednich monografii parafii, czyli ich historii. Czasami powstawały prace wartościowe, gdy proboszczowie poważnie podeszli do rozporządzenia ordynariusza, lub gdy któryś z nich miał tzw. „zacięcie naukowe” lub interesował się historią lokalnego Kościoła.

Kronikę autorstwa ks. Skrobota należy uznać za pracę godną uwagi, choć niezbyt obszerną. Została spisana na 15 stronach papieru liniowego formatu A4. Wyróżnić w niej można króciutkie rozdziały, prawdopodobnie będące wprost odniesieniem do sugestii sporządzenia historii poszczególnych parafii zawartych w piśmie abp. Jałbrzykowskiego. Po wstępie opisującym dzieje powstania parafii i troski wiernych o beneficjum parafialne autor wyróżnił następujące rozdziały: „Rys historyczny parafii”, „Historia Kościoła”, „Wnętrze kościoła”, „Urządzenie wewnętrzne kościoła” i „Proboszczowie parafii Majewo”. Tytuły poszczególnych części *Kroniki* są adekwatne do ich zawartości.

Można śmiało powiedzieć, iż ks. Skrobot, opisując historię parafii i kościoła, musiał korzystać ze zgromadzonych w archiwum parafialnym źródeł. Był zbyt krótko proboszczem w parafii, by poznać tak dokładnie dzieje wspólnoty parafialnej. Korzystał niewątpliwie z przekazu ustnego swych wiernych, gdyż większość mieszkańców parafii w podeszłym wieku była świadkami starań o jej powstanie i uczestniczyła w budowie świątyni, jak również we wszystkich ważniejszych wydarzeniach religijnych na terenie parafii. W serca ludzi zapadli głęboko poprzedni

² A. Szot, *Abp R. Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002, s. 180-188.

proboszczowie, o których pamięć była wciąż żywa. Podstawowym źródłem informacji były jednak źródła pisane, archiwalne, zgromadzone na plebanii, przede wszystkim prowadzona przez poprzedników kronika parafialna, jak również zachowane inwentarze i wizytacje parafii Majewo z okresu międzywojennego.

Aby lepiej zrozumieć tekst *Kroniki Rzymsko-Katolickiej parafii i kościoła w Majewie Archidiecezji Wileńskiej, Dekanatu Sokólskiego* należałoby się zapoznać z krótkimi dziejami parafii, jak i krótką biografią autora monografii parafii.

2. Parafia Majewo

Majewo to wieś leżąca około 20 km od Sokółki. Parafia została erygowana w 1919 roku, ale pomysł budowy kościoła zrodził się już w 1906 roku³. Jego twórcą był ks. Tadeusz Makarewicz⁴, od 1899 roku proboszcz parafii w Sokolach, do której należało Majewo w początkach XX wieku. W 1907 roku podjął on starania mające na celu uzyskanie zezwolenia na budowę nowej świątyni. Po ukazie tolerancyjnym z 1905 roku uzyskanie go wydawało się dosyć proste, ale władze zaborcze utrudniały możliwość dostania zgody na budowę kościoła rzymskokatolickiego.

Powstał Komitet Budowy Kościoła, do którego należeli przedstawiciele wszystkich wsi mających wejść w skład projektowanej parafii Majewo. Na jego czele stanął ks. Makarewicz. Podjęto niezbędne kroki w celu uzyskania zezwolenia na budowę obiektu sakralnego, tak u władz kościelnych, jak i świeckich. Członkowie tegoż Komitetu⁵ udali się nawet do cara Mikołaja II, by uzyskać pozwolenie na budowę kaplicy. Zgodę na budowę świątyni wyraził również bp Edward Ropp. Zaaprobował on przedstawiony projekt świątyni autorstwa inżyniera Mariana Behra z Jałówki.

Miejsce pod kościół zostało wskazane przez samego ks. Makarewicza, który miał ponoć prywatne objawienie, by na górze zwanej przez okoliczną ludność „Kramieniec” wzniesć świątynię ku czci Matki Bożej⁶. Do jej budowy wykorzystano znajdujący się na niej kamień polny, jak również żwir ze żwirowni w Chwaszczewie. Mieszkańcy poszczególnych wsi, zgodnie z ustalonym przez księdza porządkiem, włączyli się w budowę świątyni.

Prace budowlane rozpoczęto w 1907 roku, ale nie prowadzono ich zbyt intensywnie, chociaż przeprowadzano kwesty we wszystkich sąsiednich kościołach, a nawet w parafiach wokół Wilna. Kamień węgielny poświęcił ks. Stanisław Szyroki, dziekan sokólski, prawdopodobnie w 1908 roku. Pracami kierował

³ W. K., *Majewo*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie”, 7(1928), s. 110.

⁴ T. Paprocki, *Makarewicz Tadeusz*, [w:] *Słownik Biograficzny Katolicyzmu Społecznego w Polsce. K-P*, Lublin 1994, s. 109.

⁵ Byli to: Franciszek i Wiktor Kochanowscy, Bolesław Stupakowski, Wiktor Deputat i Konstanty Raczkowski.

⁶ G. Malewicz, *Dzieje parafii Majewo do 1987 r.*, Warszawa 1999, mps w Bibliotece Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie (dalej: BPWTwW), s. 11-12.

ks. Makarewicz pod nadzorem dziekanów sokólskich: ks. Szyrockiego i jego następcy ks. Antoniego Songajłło⁷. Trudności w prowadzeniu prac stwarzały również mniszki prawosławne z klasztoru w Różanymstoku, które zamierzały nawet przejąć wznoszony obiekt i przekształcić go na cerkiew prawosławną. Członkowie Komitetu przeciwdziałając zamierzeniom mniszek wzniesli w 1908 roku na terenie budowy małą kapliczkę⁸. W ten sposób podkreślono katolickie przeznaczenie wznoszonej świątyni. Wybuch I wojny światowej wstrzymał ostatecznie rozpoczętą budowlę.

Po odzyskaniu niepodległości biskup wileński Jerzy Matulewicz dnia 12 grudnia 1919 roku erygował parafię w Majewie pod wezwaniem Opieki Matki Bożej i św. Kazimierza⁹. W jej skład weszło dziewięć wsi i trzy kolonie¹⁰ z trzech sąsiadujących parafii: w Sokolanach, Sidrze i Janowie. Liczba wiernych wynosiła 1 200 osób. Mimo podjętych w późniejszym okresie czasu prób powiększenia terytorium parafii i liczby jej mieszkańców nie uległy one żadnej zmianie¹¹.

Pierwszym proboszczem parafii w Majewie został ks. Adam Baranowski, który, widząc zbyt małą wielkość wzniesionej na terenie budowy kaplicy, wznosił nową kaplicę na nowym cmentarzu grzebalnym. Służyła ona do 1921 roku, kiedy to na oczach wielu parafian biorących udział w uroczystości Zesłania Ducha Świętego uległa ona spaleni. Zachowały się jedynie te przedmioty, które były używane w czasie prowadzonej wówczas procesji, tj. monstrancja z Najświętszym Sakramentem, baldachim i kilka chorągwi. Przez pewien okres czasu funkcję kaplicy pełnił dom ludowy, w którym schowano Najświętszy Sakrament.

Kolejny proboszcz, ks. Edward Cerran, mianowany na to stanowisko w czerwcu 1922 roku, nie posunął koniecznych prac budowlanych. Został wkrótce zmieniony. Jego następcą ks. Kasper Wołodkiewicz od września 1923 roku starał się o przyspieszenie rozpoczętych prac i mimo pewnego wsparcia z zewnątrz¹² nie był w stanie ich szybko dokończyć. Prace nad wzniesieniem i wykończeniem świątyni trwały do 1927 roku¹³. Tego roku nastąpiło uroczyste wejście do świątyni parafialnej. Odprawione zostało nabożeństwo 40-godzinne.

⁷ Był dziekanem sokólskim w latach 1909-1915.

⁸ J. Skarbek, *Organizacja parafialna w diecezji wileńskiej w latach 1772/3-1914*, „Studia Teologiczne”, t. 5-6, Białystok 1987-1988, s. 135.

⁹ Archiwum Parafii Majewo (dalej: APM), *Kronika rzymsko-katolickiej parafii i kościoła w Majewie*, k. 1.

¹⁰ Były to wsie: Majewo, Chwaszczewo, Holiki, Jałówka, Kładziewo, Nowinka, Romanówka, Trzcianka, Wólka oraz kolonie: Klatka, Podjałówka i Podtrzcianka.

¹¹ Dopiero w latach powojennych kilka gospodarstw na własną prośbę przeszło z parafii w Sokolanach do parafii w Majewie.

¹² M.in. abp R. Jałbrzykowski przekazał na potrzeby parafii w Majewie 1 000 zł, Paweł Bielawski ofiarował drzewo na pokrycie świątyni, z Ameryki nadesłano 248 dolarów, inna osoba ofiarowała 100 dolarów na oszklenie świątyni.

¹³ J. Malinowski, *Kościół w Majewie*, „Tygodnik Katolicki – Nasz Przyjaciel”, 35(1938), s. 1-2.

Przez prawie pół roku parafia w Majewie była nieobsadzona po odejściu stamtąd ks. Wołodkiewicza. Na początku 1930 roku proboszczem w Majewie został ks. Antoni Czechowicz, kapłan archidiecezji mohylewskiej. To on z małej wiejskiej parafii stworzył w latach trzydziestych XX wieku „Małą Częstochowę”. Dokończył rozpoczęte prace budowlane, zadbał o wystrój świątyni, ozdabiając ją nowymi ołtarzami bocznymi, amboną, konfesjonalami i obrazami, które zawisły na świeżo pomalowanych ścianach kościoła.

Jesienią 1930 roku ks. Czechowicz wraz z grupą parafian udał się na Jasną Górę, by z sanktuarium maryjnego sprowadzić do Majewa kopię Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, pędzla artysty Rutkowskiego. Obraz został przywieziony koleją do Sokółki, z której wyruszyła piesza procesja do Majewa. W każdej mijanej wsi, szczególnie w parafii majewskiej, kapłan wygłaszał okoliczne mowy i zanosił modlitwy. Obraz, ufundowany przez Wiktora i Petronelę Deputatów z Kładziewa¹⁴, został umieszczony w ołtarzu głównym, wykonanym przez Postołowicza. W ołtarzu umieszczone zostało gotyckie tabernakulum i takież lichtarze.

W bardzo krótkim okresie czasu do Majewa zaczęły zdążać pielgrzymki z okolicznych parafii, co nie tylko wymusiło na proboszczu i wiernych dokończenie rozpoczętych prac, ale pozwoliło również na zakup fisharmonii, czy obrazów Niepokalanej, św. Antoniego, św. Franciszka i innych świętych, jak również figury Najświętszego Serca Pana Jezusa.

W 1933 roku ks. Czechowicz został zmuszony do opuszczenia parafii, gdyż poddano w wątpliwość fakt przyjęcia przez niego święceń kapłańskich. Przez dość długi okres świątynia była zamknięta i nie było kapłana sprawującego posługę duszpasterską w parafii.

W 1935 roku proboszczem w Majewie został ks. Jan Malinowski, który podjął się nie tylko uspokojenia wzburzonych parafian, ale jednocześnie dokończenia rozpoczętej budowy wieży kościelnej. W 1936 roku na wieżę zawieszono dzwon ufundowany przez Ignacego Proroczyka, odlany w firmie J. Kraszewskiego w Węgrowie.

W 1938 roku ks. Malinowski rozpoczął wokół świątyni budowę wałów, na wzór jasnogórskich, a na nich kaplic – stacji Drogi Krzyżowej. Pomysłodawcą takiej Kalwarii był ks. Czechowicz, ale za jego czasów wokół świątyni stanęły jedynie metalowe krzyże. Rozpoczęte prace zostały przerwane przez wybuch II wojny światowej. Podczas sprawowania funkcji proboszcza przez ks. Malinowskiego wybudowano mur ze stacjami z trzech stron świątyni. Budowniczym kaplic był Bierzański. Rafał Jakimowicz wykonał odlew III stacji Drogi Krzyżowej – I upadek Chrystusa pod krzyżem. Nie przetrwała ona jednak II wojny światowej – została zniszczona przez żołnierzy sowieckich¹⁵.

¹⁴ W. Deputat, *Brulion rodziny Deputatów w Kładziewie*, rkps w zbiorach prywatnych.

¹⁵ APM, *Wykaz szkód wojennych parafii w Majewie z roku 1944*.

Stacje Drogi Krzyżowej i mur ukończono dopiero w roku 1970. Pracami murarskimi kierował Bronisław Krokos. Za kościołem, w mur wbudowana została kaplica z kamienia. Fundatorami jej byli Waleria Kochanowska z Majewa i Aleksander Samojłowicz z Marchielówki.

Beneficjum parafii stanowiły 3 ha ziemi, które nowo powstająca parafia otrzymała od dwóch wsi i kolonii Majewo. W latach trzydziestych XX wieku powiększyło się ono o dalsze 2 ha ofiarowane parafii przez mieszkańców wsi Nowinka i Chwaszczewo, na skutek przeprowadzonej komasacji gruntów. Według rejestru pomiarowego dokonanego w 1933 roku przez Jana Woltera parafia posiadała 7,29 ha ziemi¹⁶. W 1936 roku dalsze 2 ha ziemi przekazał na potrzeby parafii inżynier Behr.

Już po II wojnie światowej kolejne darowizny powiększyły beneficjum parafii. W 1947 roku Ignacy Kochanowski z Majewa przekazał na rzecz Kościoła 0,5 ha ziemi, zaś Józef Reut z Holik, dalsze 3 ha oddalone o 2 km od świątyni. Gospodarze posiadający sąsiednie działki przesunęli granice swych ziem w ten sposób, iż proboszcz otrzymał grunty tuż za murem ogradzającym plan kościelny¹⁷.

W 1947 roku proboszczem w parafii w Majewie został ks. Mieczysław Skrobot.

3. Ks. Mieczysław Skrobot

Ksiądz Mieczysław Skrobot urodził się 25 czerwca 1908 roku w Przysłuku. Rodzicami jego byli Wiktor i Anna z domu Furman. Seminarium duchowne ukończył przed II wojną światową w Wilnie, gdzie 18 czerwca 1939 roku z rąk arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego przyjął święcenia kapłańskie.

Pierwszą placówką, w której podjął działalność duszpasterską była parafia św. Anny w Krynkach. Nie pracował tam jednak zbyt długo. W październiku 1939 roku, decyzją dziekana brzostowickiego ks. Antoniego Zienkiewicza, został przeniesiony do Jałówki, gdzie w latach 1939-1947 pełnił funkcję proboszcza parafii św. Antoniego. Parafię w Jałówce objął po śmierci proboszcza ks. Józefa Kartonowicza. W roku święceń kapłańskich został mianowany proboszczem, co niewątpliwie było ewenementem. Po dzień dzisiejszy jest to swego rodzaju wyjątek w historii lokalnego Kościoła.

Działania wojenne spowodowały w parafii w Jałówce ogromne zniszczenia. Kościół parafialny św. Antoniego został zniszczony do tego stopnia, iż nie możliwe stało się w nim odprawianie nabożeństw. Budynki gospodarcze wraz z plebanią zostały spalone, a ponadto po ustaleniu granic państwowych na tzw. linii Curzona ponad połowa terytorium parafii pozostała po stronie Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej.

¹⁶ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku, Archiwalia Parafii Majewo (dalej: AABAPM), *Inwentarz kościoła w Majewie*, z 25 listopada 1947.

¹⁷ G. Malewicz, *Dzieje parafii Majewo do 1987 r.*, Warszawa 1999, mps w BPWTwW, s. 15.

Ksiądz Skrobot od 1943 roku zarządzał nie tylko swoją parafią, ale również parafią pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego w Jałówce, którą od 1939 roku do 15 lipca 1943 roku administrował ks. Roszak. Tego dnia ks. Roszak został aresztowany przez hitlerowców i rozstrzelany. Po jego tragicznej śmierci ks. Skrobot przejął duszpasterzowanie w obu jałowieckich kościołach, ale obie plebanie uległy spaleni. W 1944 roku administrowanie parafią Przemienienia Pańskiego objął ks. Euzebiusz Ciołkowski z Narewki. Nie mógł on jednak znaleźć odpowiedniego pomieszczenia na plebanię, dlatego przez pewien okres czasu dojeżdżał z Narewki.

W 1947 roku został proboszczem parafii w Majewie, gdzie przez 40 lat pełnił posługę duszpasterską. W 1987 roku przeszedł w stan spoczynku, w wieku prawie 80 lat.

Ksiądz Skrobot przyczynił się do wzbogacenia świątyni. W okresie jego proboszczowania wykonany został nowy dębowy ołtarz, w stylu gotyckim, w bocznej nawie świątyni. W podobnym stylu zostały wykonane ławki. W 1980 roku kościół został radiofonizowany, a dwa lata później ułożono w całej świątyni ceramiczną posadzkę. W 1986 roku główny ołtarz został zamieniony na nowy dębowy. Wykonał go stolarz Możejko, drzewo ofiarowała mieszkanka Nowinki Marianna Charkiewicz.

W dowód uznania za lata posługi kapłańskiej 6 października 1994 roku został wyróżniony tytułem kanonika honorowego „extra numerum” Białostockiej Kapituły Metropolitalnej. Zmarł 23 lutego 2000 roku w szpitalu w Sokółce. Został pogrzebany na cmentarzu przykościelnym w Majewie trzy dni później.

4. Kronika jako źródło historyczne

Kronika Rzymsko-Katolickiej parafii i kościoła w Majewie Archidiecezji Wileńskiej, Dekanatu Sokólskiego autorstwa ks. Skrobota po dzień dzisiejszy pozostaje podstawowym źródłem historycznym do poznania dziejów lokalnego Kościoła, w tym wypadku rzymskokatolickiej parafii w Majewie.

Do tej pory tylko raz pokuszono się o poważniejsze opracowania historii kościoła i parafii w Majewie. Na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzyciela, powstała praca magisterska autorstwa Grzegorza Malewicza, napisana pod kierunkiem ks. dr. Tadeusza Krahela, pt. *Dzieje parafii Majewo do 1987 roku*. Autor korzystał z *Kroniki* ks. Skrobota, a zawarte w niej informacje starał się udokumentować i potwierdzić z innych źródeł, nie tylko proveniencji kościelnej.

W epoce szczególnego zainteresowania historią „małych Ojczyzn” warto raz jeszcze przyrzeć się źródłom, choćby takiemu jak *Kronika Rzymsko-Katolickiej parafii i kościoła w Majewie Archidiecezji Wileńskiej, Dekanatu Sokólskiego* z 1948 roku, by na nowo spojrzeć na dzieje poszczególnych parafii, w tym parafii w Majewie, nie tylko jako instytucji kościelnej, ale również jako dzieje żyjącego tam

ludu, poszczególnych jednostek. Zachowane w *Kronice* nazwiska duchownych i wiernych, opisane wydarzenia i okoliczności, stanowią doskonały fundament do podjęcia dalszych badań w oparciu o szerszą kwerendę archiwalną, choćby w archiwach Wilna.

Kronika

*Rzymsko-Katolickiej Parafii i Kościoła w Majewie Archidiecezji Wileńskiej, Dekanatu Sokólskiego**

W odległości 17 km od miasteczka powiatowego Sokółki, w kierunku północno-zachodnim, leży niewielka parafia Majewo z ubogim pod względem architektonicznym kościółkiem, wzniesionym na dość wysokim pagórku. Niewielką tę miejscowość Majewo, na którą składa się zaledwie kilkanaście rozrzuconych kolonii, położonych na zachód, wybrano na ośrodek życia parafialnego.

Jak wskazuje dokument erekcyjny, zachowany w archiwum parafialnym w oryginale, parafia Majewo została powołana do życia dnia 12 grudnia 1919 roku przez J. E. Ks. Bp. Jerzego Matulewicza pod wezwaniem Matki Boskiej Anielskiej i Św. Kazimierza, później jednak tytuł ten został zmieniony na Opieki M.B. Częstochowskiej i Św. Kazimierza przez ks. Antoniego Czechowicza.

Oczywiście, jak każda parafia, tak i parafia Majewo, posiada skromniutkie beneficjum, które powstało za rządów ks. proboszcza Baranowskiego, częściowo z darowizn bezpłatnych gospodarzy Ignacego Kochanowskiego i Wiktora Kochanowskiego. Wynosiło ono początkowo 4,02 dziesięciny. Później obszar beneficjum parafialnego wzrósł przez ofiarowanie około 2 ha przez wsie Nowinkę i Chwaszczewo. Jeśli chodzi o plan tej ziemi, to niestety nie ma żadnego śladu w archiwum.

Obecne beneficjum posiada 7 ha 2911 m² ziemi, na której są dwa cmentarze: kościelny i grzebalny, place z zabudowaniami i drogi. Samej ziemi ornej jest 4 ha 6723 m².

W roku 1936 z majątku Jałówka, którego właścicielem był inżynier Baehr, otrzymał kościół 2 ha łąki jako rekompensatę za nieopłacone składki i odma-wianie robocizny przy kościele. Również w roku 1947 Ignacy Kochanowski, gospodarz Majewa, ofiarował dla kościoła około pół ha gruntu, położonego na wschód przy ogrodzie parafialnym, tytułem zaległych składek i robocizny na rzecz kościoła.

Przy kościele parafialnym jest też plebania, w kierunku wschodnim w odle-głości 100 metrów, zbudowana z drzewa świerkowego, wymagająca remontu.

Na terenie parafii czynne są cztery szkoły elementarne, w których dziatwa pobiera naukę.

* W tekście zachowano oryginalną pisownię.

Dla stwierdzenia stanu religijnego i moralnego parafia była kilkakrotnie wizytowana przez J. E. Ks. Arcybiskupa – Metropolitę Wileńskiego Romualda Jałbrzykowskiego.

Mówią o tych odwiedzinach pasterskich dekrety wizytacyjne z lat: 1931, 1936 i 1946.

Rys historii parafii

Historia parafii Majewo nie jest na ogół bogata. Powstanie jej wiąże się ściśle z osobą zasłużonego dla niej Ks. Tadeusza Makarewicza, proboszcza Sokolań-skiego, który pewnego razu jadąc do chorego, jak opowiada jeden ze starszych gospodarzy jeszcze żyjących, upodobał sobie jeden z pagórków i powziął szla-chetną myśl wzniesienia na nim kościoła i utworzenie parafii.

Początki były bardzo trudne. Aby zrealizować plan budowy kościoła, trzeba było mieć pozwolenie na to od władz rosyjskich, jednak wszystkie przeszkody pokonano.

Starania o budowę kościoła podjął, jak już wyżej wzmiankowałem, Ks. Ta-deusz Makarewicz, proboszcz Sokolański, dnia 25 października 1907 roku. Rządy kościelne podówczas sprawowała Jego Świątobliwość Papież Pius X, a diecezją wileńską zarządzał J. E. Ks. Edward Baron Ropp. Oczywiście, rząd rosyjski niechętnie udzielał zezwoleń na budowę nowych świątyń dla katolików, a nawet czynił wszelkie trudności w tej sprawie. Toteż, gdy wniesiono prośbę do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, starano się początkowo o uzyskanie zezwolenia na budowę kaplicy, która z biegiem czasu przebudowana została na kościół. Jako materiału do budowy użyto polnego granitu, którego na polach było pod dostatkiem. Zachęceni przez inicjatora budowy kościoła parafianie, dostarczyli go sami w krótkim czasie, ciesząc się, że będą mieli swój kościół, w którym będą mogli chwalić Boga. Ale materiał to jeszcze nie wszystko. Trzeba mieć jeszcze odpowiednie sumy pieniędzy, by móc opłacić robociznę. To warunek *sine qua non*. Sama ludność Majewa nie mogła ich dostarczyć, bo było jej za mało, a w dodatku za biedna. Cóż mogło zrobić kilkunastu zaled-wie kolonizatorów? Jednak środki znaleziono. Znalazło się kilkoro ofiarnych ludzi, którzy nie żałowali czasu i pełni ducha ofiarności, udawali się do więk-szych parafii i tam z okazji większych uroczystości, pukając do serc dobrych ludzi, zbierali dobrowolne ofiary na budowę kościoła w Majewie. Bóg pracy pobłogosławił. A ludzie dobrej woli grosza na ten zbożny cel nie pożałowali. Świątynię postanowiono wzniesić w stylu gotyckim, o dwóch wieżach, niestety od planu tego później odstąpiono. Jak wskazuje wygląd kościoła, a tłumaczyć to należy brakiem pieniędzy, toteż ograniczono się do jednej wieży. Późniejsze roboty przy budowie w latach 1908 i 1909 prowadzone były pod nadzorem Ks. kan. Honorowego Songajłło, Dziekana Sokólskiego.

W roku 1910 został utworzony Komitet Budowy Kościoła, na prezesa którego wybrano p. Mariana Baehra – inżyniera, architekta, który równocześnie objął kierownictwo budowy. Wykonanie robót spoczęło w rękach majstra Adama Arciszewskiego.

Wskutek wybuchu wojny światowej w 1914 roku, prace przy budowie kościoła musiano przerwać. Nawet murów świątyni nie zdołano ukończyć. Wobec czego, wewnątrz murów zbudowano małą szopkę, a ołtarz wewnątrz niej zrobiono z desek, a za tabernakulum posłużyła mała szafka. Taki stan rzeczy przetrwał aż do roku 1919.

Dnia 6 września 1919 roku przyjeżdża do Majewa ks. Adam Baranowski, człowiek pełen energii. Był to pierwszy proboszcz parafii majewskiej.

W inwentarzu sporządzonym przez niego przy objęciu kościoła pisze w ten sposób: „Znalazłem mury kościoła zupełnie nieukończone; w środku była szopka malutka już zupełnie zgniła, ołtarz z desek, zamiast tabernakulum, malutka szafka”. Tyle pisze pierwszy proboszcz tej parafii. Od 1920 roku do 1929 brak jest jakichkolwiek dokumentów dotyczących dalszych prac przy budowie kościoła w Majewie.

Należy przypuszczać, że roboty posuwały się dalej za rządów następcy Ks. Edwarda Cerrana, a także Ks. Kaspra Wołodkiewicza i dalszych następców.

Do takiego wniosku uprawnia nas inwentarz, sporządzony przez Ks. Antoniego Czechowicza, następcy Ks. Kaspra Wołodkiewicza, z roku 1930, w którym to inwentarzu pisze tak: „Kościół zastałem cały zmurowany, otynkowana była część kościoła po stronie epistoły. Kościół miał już posadzkę betonową, drzwi otwierających się było w kościele dwoje, trzecie główne są zamurowane z racji braku wielkiej wieży. Kościół ma wszystkie okna. Sklepienie jest tylko w prezbiterium, a nawy kościoła i obydwie zakrystie mają sufit ze zwykłych desek. Kościół ma dach z blachy cynkowej”. A więc roboty przy kościele były prowadzone w dalszym ciągu i zakończone zostały w 1935 roku.

Dokument erekcyjny parafii z 12 grudnia 1919 roku określił też granice parafii. Jest ona zlepkiem części wykrojonych z trzech parafii, a mianowicie sidrzańskiej, janowskiej i sokolańskiej. Z parafii Sidra przyłączono do Majewa dwie wioski: Romanówkę ze 148 mieszkańcami i Jałówkę z 344. Z parafii Janów przypadły: Holiki z 85 parafianami i Klatka z 32. Z parafii sokolańskiej przyłączono wsie: Trzciankę z 289 mieszkańcami, Chwaszczewo z 263 osobami, Majewo z 49, Nowinka z 183, Kładziewo z 44, Wólka z 64. Tak więc parafia Majewo graniczy z trzema wymienionymi parafiami. Jeśli chodzi o odległości poszczególnych wiosek od kościoła to jest ona niewielka. I tak Chwaszczewo 1 km, Trzcianka 3 km, Romanówka 4 km, Klatka 4 km, Holiki 3 km, Jałówka 1,5 km, Nowinka 1 km, Wólka 3 km.

Ludność przeważnie zajmuje się rolnictwem, jednak gleba słaba, piaszczysta, niewiele przynosi korzyści ludziom. Toteż na ogół są oni niezamożni. Ostatnia

wojna światowa dała się we znaki parafii majewskiej, gdyż cofający się Niemcy spalili prawie doszczętnie wieś Trzciankę, ogałając z dobytku i odzieży.

Ze zwyczajów zachowały się po dziś dzień wśród parafian stypy, tak zwane Konsolacje, urządzane przy pogrzebach.

Dni, w których jest rojno w parafii majewskiej, to uroczystości odpustowe, na które przychodzą ludzie z okolicznych parafii, a nawet zdarzają się pielgrzymki. Do takich uroczystości odpustowych należą: Dzień Św. Kazimierza, Opieki Matki Boskiej Częstochowskiej, Matki Boskiej Szkaplernej. Dla podniesienia stanu religijno-moralnego parafii odbyły się Misje Św. Pierwsze odbyły się w roku 1919, kiedy to duszpasterzował Ks. Adam Baranowski.

Na następne Misje trzeba było czekać przeszło 25 lat, bo dopiero w roku 1946, kiedy proboszczem był ks. Izidor Pietrasz. Zaproszeni misjonarze pozostawili po sobie ślad pracy, gdyż głęboko przeorali sumienia parafian, ożywiając ducha pobożności, a także podnosząc moralnie.

Jeśli chodzi o nastawienie społeczne parafian, to są oni włościanami, posługującymi się w mowie potocznej językiem prostym, który jest zlepkiem słów polskich przekreślonych i rosyjskich.

Historia kościoła

Kościół w Majewie erygowany w 1907 roku, o czym świadczy akt fundacyjny, przechowany w archiwum, został wzniesiony na wzgórzu. Niestety, dokumentów szczegółowych, które pozwoliłyby obszernie zobrazować cały przebieg budowy, brak. Nie ma też kościół i tablicy erekcyjnej. Z aktu fundacyjnego dowiadujemy się, że poświęcenia kamienia węgielnego dokonał z polecenia Protonotariusza Apostolskiego kanonika Wiktora Frąckiewicza, Ks. Izidor Cybulski – proboszcz janowski, do którego należała kolonia Majewo.

Kościół posiada z frontu wieżę, na której zawieszono jeden dzwon, jaki posiada parafia. Zaletą kościoła jest, że jest on widny, gdyż posiada wiele dużych okien w stylu gotyckim. Kościół wielkim ołtarzem zwrócony jest na wschód, wewnątrz otynkowany. Samo prezbiterium jest zakończone wielokątem, niższe od głównego korpusu kościoła i skutkiem tego, pokryte jest osobnym dachem, który na całym kościele jest stromy.

W nawie głównej w pobliżu prezbiterium posiadał kościół sygnaturkę, która, niestety, została przez pocisk armatni zniszczona. Ścian szczytowych jest dwie o zwykłym zakończeniu. Ściany świątyni są gładkie, gdyż nie posiadają żadnych pilastrów, gzymsów, nisz, czy też arkad.

Wszystkich wejść do kościoła jest cztery. Trzy z nich są umieszczone z frontu, a czwarte, mniejszych rozmiarów, od strony wschodniej – prowadzi do zakrystii.

Otoczenie kościoła ma również obszerny cmentarz kościelny, okolony wałem kamiennym, wykonanym z kamienia polnego, przypominający mocno wały

na Jasnej Górze. Został on wykończony od strony południowej i wschodniej i północnej, natomiast strona zachodnia czeka na realizację. Wały te z daleka wyglądają imponująco i dodają wiele uroku całości. W murze tym pobudowane są w równych odstępach kapliczki celem urządzenia Drogi Krzyżowej.

W odległości ćwierć kilometra od kościoła w stronę wschodnią jest cmentarz grzebalny, ogrodzony płotem drewnianym. Data jego powstania przypada na rok 1919. Ignacy Kochanowski, mieszkaniec kolonii Majewo, ofiarował bezpłatnie kawałek własnej ziemi w pobliżu kościoła. Został on ogrodzony wedle wskazanych przez niego granic, jak świadczy sam akt darowania z 13 listopada 1919 roku, przez ks. proboszcza Adama Baranowskiego, który go też poświęcił wobec licznie zebranych parafian.

Wnętrze kościoła

Kościół posiada trzy nawy oraz dwie zakrystie: bracką i kapłańską. Nawa główna jest nieco wyższa od naw bocznych, a także od prezbiterium, które ma sklepienie, a reszta kościoła sufit płaski z desek.

Dwa okna, sięgające od góry do połowy ścian, bardzo szerokie, z niewielkimi szybami, oprawionymi w żelazne ramy, dają dostateczne oświetlenie wnętrza kościoła. Strop kościoła opiera się na potężnych filarach, które oddzielają nawę główną od naw bocznych. Ściany i filary są gładkie, gdyż nie mają żadnych ozdób architektonicznych, dostarczających wrażeń estetycznych. Posadzka kościelna wykonana z cementu nieco wyższa od otaczającego gruntu. Chór w stylu gotyckim, długi 7 m, szeroki 4 m i wysoki 6 m, widny, bez organów, które tymczasowo zastępuje fisharmonia.

W nawie głównej po stronie ewangelii jest ambona drewniana bez daszka, przymocowana do filara.

Nieco bliżej prezbiterium w tejże nawie wisi wielki żyrandol na 32 świece, wykonany z brązu w stylu gotyckim, ozdobiony kryształami. Takie same dwa żyrandole mniejszych rozmiarów po bokach posiada prezbiterium, każdy na 32 świece.

Urządzenie wnętrza kościoła

Kościół ma trzy prowizoryczne ołtarze i jeden główny pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej i dwa boczne: Serca Pana Jezusa i Ukrzyżowanego Zbawiciela, wszystkie zbudowane z drzewa. Cechy prowizoryczności noszą na sobie również chrzcielnica i kropielnica wykonane z drzewa na kształt słupka, zakończonego u wierzchu wgłębieniem.

Ołtarz główny zdobi artystycznie wykonane tabernakulum z brązu, w stylu gotyckim, wewnątrz wybite złożoną blachą, umieszczone na ołtarzu z pięknym ozdobnym krzyżem z brązu. Poza tym szaty liturgiczne czy naczynia nie mają nic takiego osobliwego, co by czyniło ich wartościowymi pod względem

artystycznym. Nie ma też w skarbcu żadnych przedmiotów pamiątkowych, zasługujących na wyróżnienie.

W zakrystii przechowują się cztery mszały: dwa żałobne: jeden z 1922, a drugi z 1938 roku; dwa światła: jeden z 1911, drugi z 1913 roku. Aparaty używane do procesji, jak chorągwie, sztandary, latarnie, ołtarzyki, czy nawet baldachim nie przedstawiają wartości artystycznej.

W ołtarzu bocznym, po stronie lekcji, jest piękna figura Zbawiciela Ukrzyżowanego, naturalnej wielkości, wykonana w drzewie przez utalentowanego rzeźbiarza z Krakowa Styczenia, według kopii takiej figury, znajdującej się na Jasnej Górze w Częstochowie.

W ołtarzu głównym jest piękny obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, malowany przez artystę malarza Rutkowskiego z Częstochowy, według kopii Cudownego Obrazu M.B. na Jasnej Górze. Jest on malowany na desce, pięknie złożony, ozdobiony licznymi rzeźbami wykonanymi w firmie „Ryngraf” w Częstochowie.

Obraz ten poświęcony na Jasnej Górze został uroczystie przewieziony do kościoła w Majewie, słynie łaskami na okolice, o czym świadczą liczne wota złożone na podziękowanie w liczbie 247, wykonane w srebrze.

Ponadto w prawej nawie bocznej wisi na ścianie oprawiony w ramy dębowe obraz św. Antoniego, malowany na płótnie przez malarza Rutkowskiego. Jego też pędzla jest obraz św. Franciszka Serafickiego wykonany na płótnie, oprawiony w ramy dębowe, zawieszony z boku na ścianie w lewej nawie bocznej. Na ścianie w ołtarzu, tejże nawy, wisi obraz Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej w ramie dębowej, malowany na płótnie, nieznanego artysty.

Archiwum kościoła w Majewie jest bardzo skromniutkie, a nie może być bogate w dokumenta i akta, gdyż i sama parafia nie tak dawno powstała. Składają się na nie dokumenty dotyczące fundacji kościoła, erekcji parafii, darowizn na rzecz kościoła w liczbie około 15. Archiwum mieści się w kościele nad zakrystią, jeszcze nie posiada katalogu. Wszystkie te dokumenty i akta datują się od roku 1907. Rękopisów, podających historię kościoła, czy też kronik kościelnych w archiwum nie znajdziemy.

Ściśle z erekcją parafii, która przypadła na rok 1919, wiąże się prowadzenie ksiąg metrycznych od tegoż roku.

Proboszczowie parafii Majewo

Kilku też było XX. Proboszczów, którzy kolejno sprawowali rządy duszpasterskie w tej parafii. Pierwszym proboszczem parafii był ks. Adam Baranowski. Przybył on, jak wskazuje sporządzony przez niego inwentarz, do Majewa dnia 6 września 1919 roku. Na tym stanowisku pozostawał do roku 1922.

Jego to zasługą było wybudowanie kaplicy drewnianej na cmentarzu, w której odprawiano nabożeństwa, gdyż kościół nie był jeszcze do użytku. Niestety, skutkiem zaproszenia ognia przez nieostrożność spłonęła od pożaru doszczętnie.

W roku 1922 przybywa do parafii sprawować rządy nowy duszpasterz. Był nim ks. Edward Cerran. Krótkie było jego duszpasterzowanie, bo już w roku 1923 zajął jego miejsce ks. Kasper Wołodkiewicz. Proboszczował on długo w porównaniu ze swymi poprzednikami, bo od 1923 do 1929 roku. Pod jego kierownictwem wykończono mury kościoła, nakryto dach kościoła blachą cynkową. W prezbiterium dano sklepienie, a w nawach sufit z desek.

W 1930 roku zostaje proboszczem parafii Majewo młody i sprytny ks. Antoni Czechowicz, pozostając na tym stanowisku do 1933 roku. Był to człowiek ruchliwy, niezły organizator, mógłby daleko więcej zrobić dla parafii, niż zrobił, gdyby nie różne manewry i dziwactwa, którym uległ bezkrytycznie w swej pracy kapłańskiej. Toteż skutkiem nieumiejętnego postępowania i posunięć w swej pracy duszpasterskiej, uwłaczających cnotie roztropności, wiele narobił przykrości i kłopotów Zwierzchniej Władzy Duchownej. Podburzeni przez niego parafianie przeciwko Władzy Duchownej przez dłuższy czas stawiali opór i nie chcieli przyjąć nowego proboszcza. Taki stan trwał od połowy roku 1933 do 1934 roku. Kres temu bezkrólewiu położyła Władza Duchowna, osadzając w roku 1934 przy pomocy władz świeckich na probostwie, zacnego i gorliwego kapłana ks. Jana Malinowskiego, urodzonego w roku 1904, który rządził parafią do 1945 roku, a więc przeszło jedenaście lat. Musiał on pokonać wiele trudności i przenieść wiele przykrości, zanim zdołał podbić serca powierzonych sobie owieczek. Za jego pobytu w Majewie posunięto dalej roboty przy budowie wału kamiennego, otaczającego cmentarz kościelny; przykryto częściowo dach uszkodzony na skutek działań wojennych, wstawiono w oknach nowe szyby, które zostały wybite pociskami artyleryjskimi oraz usunięto wiele innych uszkodzeń powstałych w ścianach kościoła. Praca tego kapłana dla dobra parafii pozostawiła, po opuszczeniu przez niego tej placówki w 1945 roku wśród parafian, miłe wspomnienia.

Pod koniec 1945 roku otrzymało Majewo nowego proboszcza w osobie ks. Izydora Pietrasza. Nowy duszpasterz urodził się dnia 8 lutego 1895 roku w Szumowie w parafii korycińskiej. Za krótkich swych rządów, bo zaledwie dwa lata trwających, nie pozostawił poważniejszych śladów swej pracy w parafii.

W roku 1947 na własną prośbę zostaje przeniesiony na inną placówkę, a miejsce jego zajął ks. Mieczysław Skrobot, aby dalej pasterzować ludowi i prowadzić prace przy kościele. Tak oto w krótkim, na ile pozwalały zachowane akty i dokumenty archiwalne, przedstawia się historia kościoła i parafii majewskiej.

Ks. M. Skrobot
Majewo 1948 rok

III. SPRAWOZDANIA I RECENZJE

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI MIĘDZYWYDZIAŁOWEJ KATEDRY TEOLOGII KATOLICKIEJ UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU W ROKU AKADEMICKIM 2006/2007

W rok akademicki 2006/2007 Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej (MKTK), realizując swe statutowe zadania, weszła z gotowym, wcześniej przygotowanym na spotkaniach roboczych, planem pracy, obejmującym, obok badań własnych jej pracowników, realizację zasadniczego swego celu, mianowicie propagowania nauk teologicznych poprzez organizowanie we własnym zakresie, lub w kooperacji z innymi jednostkami naukowymi regionu, konferencji, sympozjów, sesji i zjazdów naukowych.

Stosując się do powyższych założeń Katedra Teologii Katolickiej UwB wspólnie z Katedrą Polityki Ekonomicznej Wyższej Szkoły Ekonomicznej (WSE) zorganizowała i przeprowadziła w dniach 11-12 września 2006 roku w Augustowie ogólnopolską konferencję naukową pod ogólnym hasłem „Małżeństwo – etyka – ekonomia”. Patronat honorowy nad całością przedsięwzięcia objął Metropolita Białostocki i Wojewoda Podlaski. Konferencja w zamierzeniu organizatorów była trzecią edycją, organizowanych przez wyżej wspomniane jednostki, zjazdów naukowych, które stanowiły, stanowią i zapewne stanowić będą płaszczyznę do gromadzenia, porządkowania i oceny wiedzy na temat człowieka (konferencja: „Człowiek – etyka – ekonomia” – 2002), rodziny (konferencja: „Rodzina – etyka – ekonomia” – 2004) i małżeństwa w warunkach współczesnego świata. Zasadniczym celem konferencji tegorocznej była refleksja i określenie najpoważniejszych współczesnych problemów związanych z zawieraniem i funkcjonowaniem małżeństwa oraz sformułowanie na tej podstawie wniosków skierowanych do podmiotów realizujących politykę rodzinną w Polsce zarówno na szczeblu samorządowym, jak i na forum rządowym.

W toku dwudniowych obrad referaty wygłosili m.in. wszyscy pracownicy MKTK, podejmując poszczególne problemy z punktu widzenia dyscyplin naukowych, które reprezentują. Sesję pierwszą rozpoczął kierownik Katedry Teologii Katolickiej, bp prof. dr hab. Edward Ozorowski referatem „Ontyczne podstawy małżeństwa”. W tej samej sesji naukową refleksją na temat małżeństwa podzielił się ks. prof. dr hab. Józef Zabielski podejmując temat „Etyczne «osłony» małżeństwa”. W sesji popołudniowej referat na temat „Miłość małżeńska” wygłosił ks. dr Andrzej Proniewski. W drugim dniu obrad w sesji przedpołudniowej w referacie „Pedagogizacja narzeczonych i małżonków” głos zabrali ks. dr hab. Adam Skreczko oraz ks. dr Tadeusz Kasabula, który wygłosił referat

pt. „Model małżeństwa na ziemiach polskich w XIX wieku”. W wyniku dwudniowych, ujętych w pięć sesji, rozważań zauważono i podkreślono, że w naukach społecznych i w polityce małżeństwo oraz całokształt życia rodzinnego ciągle nie znajdują optymalnej pozycji. Ponadto stwierdzono wyraźnie, że zaangażowanie nauki i praktyki powinno w większym stopniu przyczyniać się do integracji społecznej, zarówno w skali państwa, jak i w wymiarze indywidualnym. Wszystkie ogłoszone teksty ukazały się drukiem w publikacji *Małżeństwo. Etyka. Ekonomia* zredagowanej przez bp. prof. Edwarda Ozorowskiego i prof. Ryszarda Horodeńskiego, wydanej w roku 2007 przez Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku.

Sformułowane w formie pytania hasło: „Wychowanie – ale jakie?” było inspiracją konferencji naukowej, którą w dniach 25-27 października 2006 roku zorganizowała Katedra Teologii Katolickiej w kooperacji z Wydziałem Psychologii i Pedagogiki UwB. Ze strony Katedry ryzyko odpowiedzi na tak sformułowany problem podjęli: jej kierownik abp E. Ozorowski oraz ks. dr hab. A. Skreczko, jak i ks. dr A. Proniewski. Dnia 25 października referat na temat „Osoba jako podstawowa kategoria wychowania” wygłosił ks. Arcybiskup. Swoje rozważania osnuł wokół stwierdzenia, iż „w świecie współczesnym poszerzają się szybko obszary niejasnej koncepcji osoby, w następstwie czego kruszą się fundamenty etyczne życia ludzkiego”, by na zakończenie swego wystąpienia skonkludować, że „człowiek najbardziej realizuje się jako osoba w miłości”. Dnia następnego (26 października) ks. Skreczko rozwiódł się nad problemem związanym z ryzykiem wychowania, które to hasło postawił jako tytuł swego wystąpienia (referat pt. „Ryzyko wychowania”). Prelegent podkreślił tu prawdę podstawową, stwierdzając, iż działalność wychowawcy zawsze naznaczona jest ryzykiem, ponieważ „jego propozycja skierowana jest do wolności wychowanka, który może ją przyjąć, albo odrzucić”. Z drugiej strony – jak stwierdził mówca – nie wolno zapominać, że „jeśli koncepcja widzenia rzeczywistości wychowawcy jest błędna, to wartość całego procesu wychowania staje pod znakiem zapytania”. Trzeciego dnia konferencji bogactwem swych przemyśleń w referacie zatytułowanym „Funkcja wychowawcza rodziny w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego” podzielił się ks. Proniewski. Ze strony Wydziału powyższe refleksje uzupełnili i poszerzyli o świecki punkt widzenia: rektor UwB prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz w referacie „Tożsamość jako twórczy wysiłek podmiotu” (25 października), prof. dr hab. Rafał Piwowarski w wystąpieniu zatytułowanym: „Pozaszkolne uwarunkowania osiągnięć edukacyjnych uczniów” (26 października) i prof. dr hab. Jadwiga Izdebska, która wygłosiła referat pt. „Wychowanie rozumiane jako pomoc w wychowaniu dzieci i młodzieży. Potrzeba współdziałania środowisk wychowawczych” (27 października). Trzydniowa konferencja odbyła się w auli Wydziału Psychologii i Pedagogiki UwB w godzinach wieczornych. Miernikiem zainteresowania podjętą problematyką była pełna sala oraz ożywiona dyskusja

po każdym z wystąpień. Wzięli w niej udział także, zachęceni do aktywności, dość licznie zgromadzeni studenci i nieliczne osoby postronne.

Zagadnienie równowagi między potrzebą autorytetu i sprawnej władzy a wolnością obywatelską było motywem przewodnim Warsztatów Filozofii Politycznej przebiegających pod hasłem „Wolność i tolerancja” zorganizowanych pod auspicjami Grupy Europejskiej Partii Ludowej i Europejskich Demokratów Parlamentu Europejskiego. W organizację i przebieg Warsztatów obok Wyższej Szkoły Administracji Publicznej (WSAP) w Białymstoku i Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, włączyła się Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej. Warsztaty, które faktycznie były konferencją naukową, odbyły się w dniach 9-10 listopada 2006 roku w gmachu WSAP. Potencjał intelektualny Katedry w tej dziedzinie zaprezentowali w swych wystąpieniach jej pracownicy naukowci: ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, który pierwszego dnia (9 listopada) podczas pierwszej sesji wygłosił referat pt. „Wolność jako wyznacznik moralności i jej zagrożenia” oraz w drugim dniu konferencji (10 listopada) w sesji czwartej ks. dr A. Proniewski, który usiłował dać odpowiedź na pytanie postawione w tytule swego wystąpienia: „Czy możliwa jest wolność bez Boga?” i ks. prof. dr hab. A. Skreczko, prezentując tekst referatu zatytułowanego „Wolność jako zadanie wychowawcze”. Ponieważ organizatorzy postanowili szukać rozwiązań wychodząc od pojęć fundamentalnych dla zagadnienia wolności, siłą rzeczy sięgnęli po argumentację, którą dostarczyć mogły jedynie nauki filozoficzne i teologiczne oraz do tej wizji rzeczywistości, w której kluczowymi pojęciami są ewolucja i samoorganizacja. Waga wystąpień prelegentów prezentujących chrześcijański, katolicki punkt widzenia była nie do przecenienia. Wynikiem dwudniowych „manewrów” intelektualnych był wniosek, który w podsumowaniu konferencji sformułowała rektor WSAP prof. dr hab. Barbara Kudrycka. Stwierdziła m.in., że „Wolność to nie tylko prawo człowieka, ale także warunek nieodzowny samorodnego ładu społecznego, który ewolucyjnie wyłania się z dorobku pokoleń”. Aktywny udział uczestników konferencji spoza grona prelegentów, zwłaszcza dość licznej reprezentacji studentów, był możliwy dzięki przeznaczeniu dużego limitu czasowego na dyskusję.

W dniach 7-10 grudnia 2006 roku, wzorem roku ubiegłego, pracownicy MKTK aktywnie włączyli się w organizację drugiej edycji Międzynarodowej Konferencji Naukowo-Szkoleniowej pod hasłem „Życiodajna śmierć”, poświęconej pamięci Elisabeth Kübler-Ross. Głównym organizatorem konferencji był Zakład Pielęgniarstwa Ogólnego Akademii Medycznej w Białymstoku, współorganizatorami zaś Katedra Teologii Katolickiej UwB, Polskie Towarzystwo Lekarskie Oddział Regionalny Białystok i Instytut Pielęgniarstwa PWSLiP w Łomży. Przeprowadzane od zeszłego roku tego typu konferencje w założeniu organizatorów mają stanowić głos w powszechnej dzisiaj dyskusji, skłaniającej do refleksji nad śmiercią i umieraniem. Uczestnicy dzielą się własnymi przemy-

śleniami, wątpliwościami, rozterkami i dylematami natury moralnej, etycznej, ludzkiej. Ta różnorodność spojrzenia jest jednym z podstawowych walorów owych kilkudniowych spotkań. W drugim dniu konferencji (8 grudnia) sesję plenarną w sali Muzeum Podlaskiego otworzył i w jej problematykę wprowadził ks. abp E. Ozorowski metropolita białostocki, zaś referaty ze strony Katedry wygłosili: ks. J. Zabielski, który podjął temat „Wyzwalający charakter cierpienia i śmierci” oraz ks. A. Proniewski z referatem pt. „Teodramat w ludzkim cierpieniu”. Ksiądz Zabielski problematykę swego wystąpienia określił już na wstępie, twierdząc, iż „cierpienie i śmierć są tymi doświadczeniami ludzkiej egzystencji, które łączą się ze smutkiem, zniewoleniem i końcem życia. Mimo to, mają też w sobie charakter wyzwalaający nowe siły, motywacje i dobro”. W swej refleksji podjął on ten problem „z zamiarem – jak stwierdził – wykazania, że śmierć i cierpienie mają też znaczenie «życiodajne». Taki charakter wspomnianych doświadczeń odnosi się zarówno do osób je przeżywających, jak też towarzyszących innym w cierpieniu i umieraniu”. Ksiądz Proniewski esencję swego wywodu wyłożył już we wstępnej części referatu, gdy stwierdził: „u podstaw rozumienia ludzkiego cierpienia leży tajemnica teodramatu Boga czyli odkupieńczego cierpienia Chrystusa. Tylko w jego świetle cierpienie człowieka może otrzymać pełne wyjaśnienie. Człowiek w chwilach cierpienia może zwracać się do Jezusa Chrystusa, złączyć swoje cierpienia z Jego męką i ofiarą. Wtedy też zostaje ogarnięty przez Chrystusa tajemnicą odkupienia”.

Tego samego dnia w Aula Magna Akademii Medycznej w Białymstoku o godz. 15.00 w dyskusji „okrągłego stołu”, toczącej się na temat „Życiodajna śmierć”, w gronie siedmiu moderatorów prezentujących dziedziny wiedzy medycznej, filozoficznej i teologicznej zasiadł i katolicki punkt widzenia etyka zaprezentował ks. Zabielski. Czterodniowej refleksji naukowej towarzyszyły imprezy o charakterze popularnonaukowym i wydarzenia kulturalne. Pracownicy MKTK na stałe wpisali się w organizację tego cyklu zjazdów. Odbywają się one bowiem pod honorowym patronatem m.in. metropolity białostockiego abp. E. Ozorowskiego, który też znalazł się wraz z księżmi J. Zabielskim i A. Proniewskim w stałym 20-osobowym składzie Komitetu Naukowego konferencji.

Od 1999 roku, a więc od swego powstania, Katedra Teologii Katolickiej wzięła na siebie obowiązek organizowania dwóch dorocznych zjazdów naukowo-pastoralnych, popularnie zwanych „kolędowym” i „paschalnym”. Odbywane nieprzerwanie w archidiecezji w okresie powojennym stały się one trwałym elementem permanentnej formacji kapłanów i katechetów świeckich i zakonnych w zakresie wiedzy teologicznej i życia duchowego. Tegoroczny zjazd kolędowy o charakterze sesji naukowej pod hasłem „Przypatrzcie się bracia powołaniu waszemu” odbył się dnia 13 stycznia 2007 roku w sali kina „Ton” w Białymstoku. Spotkanie przy nadspodziewanie licznych udziałach prezbiteratu archidiecezji, katechetów świeckich i alumnów białostockiego seminarium du-

chownego rozpoczął i jego tematykę nakreślił abp E. Ozorowski. Stwierdził on m.in., iż „samo słowo «powołanie» stało się niemal sloganem i nie dociera do świadomości współczesnego człowieka, jednakże odnajdywanie sensu swojego życia i dróg, po których trzeba kroczyć w życiu, to problem wszystkich ludzi, także człowieka współczesnego”. Na program sesji złożyły się dwa wystąpienia. Pierwszy w porządku chronologicznym referat pt. „Duszpasterskie wyzwania XXI wieku” wygłosił ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Prelegent podkreślił, iż „podstawową troską duszpasterstwa powinno być tworzenie środowisk chrześcijańskich, a nie tylko reforma instytucji kościelnych. (...) Duszpasterstwo XXI wieku powinno bardziej doceniać wspólnotowe formy przeżywania i realizowania chrześcijaństwa: ruchy, stowarzyszenia, małe wspólnoty, grupy powinny stawiać się rozpowszechnioną formą przeżywania chrześcijańskiego powołania i związku z Kościołem”. „Jak współczesnym ludziom mówić o Kościele?” to tytuł drugiego referatu, który wygłosił pracownik naukowy Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, o. prof. dr hab. Jacek Salij (OP). By odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule wystąpienia, prelegent ustosunkował się wprawdzie do zjawiska, które we współczesnym świecie jest często postrzegane, ale nie jest rozumiane. Poruszył zatem sprawę tzw. „kryzysu Kościoła” i wyjaśnił, iż „Kościół nie może przeżywać kryzysu, choćby dlatego, że Kościół w całym tego słowa znaczeniu to Jezus Chrystus. Jeśli się mówi, że Kościół przeżywa kryzys, to chce się wyrazić prawdę, że to my, ludzie, przeżywamy kryzys”. Uwieńczeniem obrad była ożywiona dyskusja.

Tegoroczna sesja naukowa (tzw. zjazd paschalny) zorganizowana przez MKTK dnia 14 kwietnia 2007 roku poświęcona była obchodom 15 rocznicy utworzenia archidiecezji i metropolii białostockiej i pod takim hasłem odbywały się jej obrady. Rozpoczęła się ona o godz. 9.00 Mszą św. dziękczynną, odprawioną przez metropolitę białostockiego abp. E. Ozorowskiego w katedrze białostockiej. Część poświęcona rozważaniom naukowym rozpoczęła się o godz. 10.00 w sali kina „Ton”. Po krótkim wprowadzeniu ks. Arcybiskupa głos zabrał ks. dr Tadeusz Krahel – historyk Kościoła i wykładowca AWSD w Białymstoku, który zaprezentował referat pt. „Od Wileńskiej do Białostockiej Metropolii”. W 40-minutowym wystąpieniu omówił proces powstawania i rozwoju struktur administracyjnych Kościoła katolickiego na Białostocczyźnie po II wojnie światowej, którego zwieńczeniem było ustanowienie stałej organizacji kościelnej, najpierw w postaci diecezji białostockiej (1991), a później archidiecezji i metropolii (1992). Następnie głos zabrał ks. dr hab. Mieczysław Olszewski (AWSD w Białymstoku). Swoje wystąpienie poświęcił zagadnieniom duszpasterstwa w Kościele białostockim. W referacie zatytułowanym „Duszpasterstwo w 15-leciu Archidiecezji Białostockiej. Stan aktualny i oczekiwania” przedstawił on w sposób zwięzły rozwój struktur i inicjatyw duszpasterskich w minionym 15-leciu, po czym,

odwołując się do potrzeb wiernych lokalnego Kościoła, określił postulaty, które owe potrzeby rodzą. Do najważniejszych zaliczył: konieczność zaktywizowania istniejących struktur duszpasterskich, potrzebę bardziej skutecznej koordynacji działań duszpasterskich oraz dowartościowania roli świeckich poprzez sprawne funkcjonowanie duszpasterstw środowiskowych i ciągłe aktywizowanie istniejących stowarzyszeń religijnych, wspólnot i grup modlitewnych, które są siłą napędową tradycyjnego duszpasterstwa parafialnego. Po referacie i krótkiej dyskusji głos zabrał dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Białymstoku ks. dr Adam Szot, który zwięźle zaprezentował zorganizowaną przez siebie w Holu Głównym Centrum Pastoralno-Administracyjnego wystawę planszową, obrazującą najważniejsze wydarzenia organizacyjne i duszpasterskie w archidiecezji białostockiej na przestrzeni ostatnich 15 lat. Sesję, która zgromadziła nadspodziewaną liczbę duchownych i świeckich zaangażowanych w różnoraki sposób w działalność duszpasterską, zakończył krótkim podsumowaniem i modlitwą ks. Arcybiskup.

Realizując wcześniejsze założenia związane z badaniami nad miejscem i funkcjonowaniem człowieka, małżeństwa i rodziny we współczesnym świecie, Katedra Teologii Katolickiej zorganizowała w dniach 13-15 maja 2007 roku, wspólnie z Wyższą Szkołą Ekonomiczną w Białymstoku, kolejną edycję ogólnopolskiej konferencji pod hasłem „Dziecko – etyka – ekonomia”. Obrady, w których wzięło udział 25 specjalistów, reprezentujących dziedziny wiedzy wprost lub pośrednio obejmujące zakres problematyki określonej tytułem zjazdu, odbyły się w sali konferencyjnej hotelu „Wojciech” k. Augustowa. Przebiegały one pod patronatem Rzecznika Praw Dziecka dr Ewy Sowińskiej. We wprowadzeniu do konferencji rektor WSE prof. dr hab. Zbigniew Ejsmont podkreślił zasadność organizowania tego rodzaju zjazdów. Zauważył, iż „zmiany w liczebności i funkcjonowaniu współczesnej rodziny wynikają głównie z wymagań ekonomii i świeckiej etyki oraz przyczyniają się do zmniejszenia urodzeń i powstawania enklaw ubóstwa, blokującego możliwości równego rozwoju dzieci. Historia dowodzi, że postęp w zakresie wychowania i warunków materialnych życia dzieci osiągany jest przy stałe pogłębiających się różnicach, nieraz o cechach patologicznych. Stąd uzasadnione jest pilne poszukiwanie dróg doskonalenia funkcjonowania najmłodszego pokolenia”. W konferencji, wzorem lat ubiegłych, aktywny udział wzięli wszyscy pracownicy naukowo-dydaktyczni Katedry. Ich wystąpienia niemal w całości wypełniły pierwszą sesję. Bezpośrednio po otwarciu obrad referat pt. „Dziecko w aspekcie celu” wygłosił metropolita białostocki abp E. Ozorowski. Następnie ks. J. Zabielski zreferował temat „Ak-sjologiczny status dziecka w kontekście współczesnej kultury życia”. Pierwszą sesję obrad zamknął ks. A. Proniewski refleksją ujętą w referat pt. „Dzieciństwo naturalne i nadprzyrodzone”. W sesji drugiej swymi przemyśleniami na temat relacji dziecko – media podzielił się w referacie pt. „Dziecko wobec zagroże-

nia płynącego z mediów” ks. A. Skreczko. Następnego dnia (15 maja) wyniki swych badań zreferował ks. T. Kasabuła, który w referacie pt. „Status społeczny dziecka w Polsce w XVIII wieku” podjął się próby naszkicowania kontekstu historycznego omawianej problematyki. W toku dwudniowych obrad i dyskusji sformułowano wnioski oraz propozycje pod adresem rodzin, organizacji społecznych oraz instytucji rządowych i samorządowych, ukazujące szanse równego rozwoju intelektualnego i materialnego dzieci w aktualnych warunkach ekonomicznych Polski.

„Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Wokół kultur śródziemnomorskich. Język. Literatura. Kultura. Historia” to hasło międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej wspólnym wysiłkiem jednostek naukowo-dydaktycznych Wydziału Filologicznego UwB (Zakładu Językoznawstwa Historycznego i Zakładu Literatury Oświecenia i Romantyzmu) oraz Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej i Międzywydziałowej Katedry Teologii Prawosławnej w dniach 17-19 maja 2007 roku. Konferencja przebiegała pod honorowym patronatem rektora UwB prof. dr. hab. Jerzego Nikitorowicza i była wkładem organizatorów w dzieło obchodów rocznicy 10-lecia istnienia Uniwersytetu. Obrady odbywały się w hotelu „Białowieski” w Białowieży. W konferencji wzięło udział blisko 100 językoznawców, literaturoznawców, etnologów, historyków i teologów z kilkudziesięciu ośrodków naukowych Polski, Rosji, Białorusi i Ukrainy. Z racji na wyjątkowo liczną obsadę zjazdu i różnorodność dyscyplin naukowych, obrady odbywały się w kilku sekcjach. Katedrę Teologii Katolickiej reprezentowali: metropolita białostocki abp E. Ozorowski, który podczas uroczystego otwarcia konferencji wprowadził w jej tematykę i wygłosił w sesji plenarnej referat pt. „Rzym i Konstantynopol jako dwa typy kultury europejskiej”, oraz księża: A. Skreczko (referat pt. „Wychowanie w rodzinie według św. Jana Chryzostoma”), A. Proniewski (referat pt. „Hermeneutyka teologiczna pierwszych wieków a tożsamość chrześcijan narodów słowiańskich”) i T. Kasabuła (referat pt. „Misje wśród Słowian południowych jako narzędzie rywalizacji między Wschodem i Zachodem”). Teksty wszystkich wygłoszonych referatów zostaną wydane drukiem w obszernej publikacji, której powstanie planuje się na listopad 2008 roku.

Miniony rok sprawozdawczy był okresem prac organizacyjnych MKTK, mających na celu określenie nowej formuły i nadanie form organizacyjnych studium kształcenia i doskonalenia zawodowego katechetów, które w przyszłym roku akademickim zainauguruje swoją działalność jako Podyplomowe Studia Doskonalenia Katechetycznego. Celem Studiów jest umożliwienie absolwentom studiów teologicznych podnoszenie kwalifikacji katechetycznych i przygotowanie ich do podejmowania procedur awansu zawodowego nauczyciela. Założeniem tej formy kształcenia katechetów jest poszerzenie umiejętności dotyczących procesu nauczania, ze szczególnym uwzględnieniem najnowszych

technik nauczania religii w szkole i podczas prowadzenia katechezy przy parafii oraz pomoc w nabyciu zdolności diagnozowania sytuacji problemowych, pojawiających się w procesie nauczania i wychowania. Podyplomowe Studia Doskonalenia Katechetycznego są przeznaczone dla katechetów świeckich, zakonnych i duchownych legitymujących się wykształceniem wyższym magisterskim teologicznym lub pedagogiczno-katechetycznym. Cykl studiów przewidziano na trzy semestry obejmujące 360 godzin zajęć, w tym 190 godzin wykładów, 160 godzin ćwiczeń i warsztatów oraz 10 godzin seminarium naukowego. Absolwenci uzyskają kompetencje wymagane przy ubieganiu się o awans zawodowy nauczyciela oraz otrzymają świadectwo ukończenia Studiów po zaliczeniu wszystkich zajęć przewidzianych ich programem i po przedstawieniu pracy dyplomowej. Troska o prawidłowy przebieg kształcenia spoczywa na kierowniku Studiów, powołanym przez Kierownika MKTK. Na stanowisko to, z zadaniem uruchomienia procesu dydaktycznego, został mianowany ks. A. Proniewski. Wykładowcami są, oprócz stałych pracowników naukowych UwB, osoby, którym zlecono zajęcia i zapraszani goście.

Pracownicy naukowcy MKTK w ramach działalności dydaktycznej prowadzili w roku akademickim 2006/2007 wykłady, konwersatoria, ćwiczenia i seminaria naukowe na UwB i na innych uczelniach, uczestniczyli w konferencjach, sympozjach, sesjach i innych, mieszczących się w polu ich naukowych dociekań, zjazdach naukowych, prezentując tam wyniki badań własnych. Rezultatem badawczej aktywności pracowników MKTK są publikacje naukowe i popularnonaukowe zamieszczane w formie artykułów w czasopismach krajowych i o zasięgu międzynarodowym oraz monografie. W roku 2006 ukazała się, jako trzeci tom serii wydawniczej *Rozprawy Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej*, książka autorstwa ks. J. Zabielskiego pt. *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, (Wydawnictwo UwB, Białystok 2006, s. 201) oraz w roku 2007 tom czwarty tejże serii – publikacja również autorstwa ks. Zabielskiego pt. *Odpowiedzialność za życie* (Wydawnictwo UwB, Białystok 2007, s. 253). Ksiądz A. Skreczko opublikował natomiast cykl artykułów popularnonaukowych o tematyce wychowania w rodzinie pt. *Wychowanie domowe* (Białystok 2007). W omawianym roku sprawozdawczym ukazał się kolejny, piąty tom czasopisma MKTK „Rocznik Teologii Katolickiej” (RTK), zawierający teksty pracowników Katedry oraz autorów współpracujących z RTK. Recenzję tego tomu dał bp prof. dr hab. Andrzej Dziuba.

Godnym odnotowania jest fakt, iż w roku 2007, na mocy decyzji Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Lecha Kaczyńskiego, ks. dr hab. Józef Zabielski prof. UKSW i pracownik naukowy MKTK otrzymał tytuł profesora zwyczajnego, w związku z czym Katedra zatrudnia obecnie dwie osoby na stanowisku profesora zwyczajnego, jedną na stanowisku profesora nadzwyczajnego, dwie osoby na stanowisku adiunkta i jedną osobę w pionie administracyjnym. Aktywność

naukową pracowników MKTK zauważają i doceniają władze uczelni, czego przejawem jest fakt, iż w roku 2006 ks. A. Skreczko otrzymał nagrodę za „pracę naukową i działalność organizacyjną” oraz Srebrny Krzyż Zasługi za „wzorowo sumienne wykonywanie obowiązków wynikających z pracy zawodowej” (decyzja Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z 4 grudnia 2006 roku).

Efektywnemu funkcjonowaniu MKTK sprzyjają comiesięczne robocze spotkania jej pracowników. Umożliwiają one koordynację badań własnych i statutowych Katedry oraz służą zgłaszaniu i opracowywaniu projektów prac badawczych i dydaktycznych. Każdorazowe spotkanie jest przygotowane i prowadzone przez kierownika Katedry abp. E. Ozorowskiego i przebiega według ustalonego przebiegu porządku.

Ks. Tadeusz Kasabula
Uniwersytet w Białymstoku

**III MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM NAUKOWE
PT. „POLITICA SENZA RELIGIONE?”
LAICITÀ DELLO STATO, APPARTENENZE RELIGIOSE
E ORDINAMENTO GIURIDICO”
9-11.09.2007 Lugano (Szwajcaria)**

Zakład Międzynarodowy Prawa kanonicznego i Prawa porównawczego religii zorganizował w dniach 9-11 września 2007 roku III Międzynarodowe sympozjum naukowe pt.: „Czy polityka bez religii?” Na konferencję przybyli prelegenci z całego świata, m.in. z Uniwersytetu Gregoriańskiego, z Uniwersytetu w Bambergu, Strasburgu, Leuven, Jerozolimy, Nowego Jorku, Moskwy, Madrytu, Monako. Program sympozjum zawierał propozycje prelekcji plenarnych, jak też dyskusję panelową w grupach i drugiego dnia plenarną.

Gości przybyłych na sympozjum powitał ks. prof. dr Libero Gerosa – rektor Wydziału Teologicznego w Lugano (FTL) i dyrektor Zakładu Prawa porównawczego religii (DiReCom). W swoim wystąpieniu nawiązał do tematu konferencji. Relacja polityka – religia, mówił ks. Rektor, wymaga właściwego uporządkowania w rzeczywistości multikulturowej Europy. Tak jak polityka ma swoją przestrzeń, którą wykorzystuje do realizacji celów politycznych, tak powinno uwzględniać się stosowne miejsce dla religii. Obie rzeczywistości w odniesieniu do podstawowych wartości ludzkich, jak respektowanie praw człowieka, sprawiedliwy podział dóbr materialnych, stosowanie zasady solidarności, szacunek dla życia, rodziny, środowiska naturalnego, stanowią gwarancję ładu wewnętrznego i bezpieczeństwa zewnętrznego.

Pierwszej debacie przewodniczył prof. dr Silvio Ferrari z Uniwersytetu w Mediolanie, który dokonując wprowadzenia do wystąpień poszczególnych prelegentów powiedział: „Polityka bez etyki lub bez kultury z pewnością byłaby niemożliwa, bez religii natomiast rzeczywistość wygląda inaczej. Ataki grup terrorystycznych przyczyniają się do pierwszej reakcji, sugerującej wręcz wyłączenie religii z poziomu jej funkcjonowania na płaszczyźnie polityki, co w konsekwencji być może przyczyniłoby się do przeżywania w bardziej harmonijny sposób czasu w życiu społeczeństw”. Ksiądz bp dr Rino Fisichella – rektor Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie, w swojej prelekcji, której treść nawiązywała do problemu wiodącego konferencji: „Laickość państwa, przynależności religijne i porządek prawny: perspektywa filozoficzno-teologiczna” podkreślił, że błędną jest ta interpretacja relacji polityka – religia, która odnosi się do religii chrześcijańskiej Kościoła katolickiego. Katolicyzm nie jest

nieprzyjacielem wspólnoty demokratycznej – mówił ks. bp Fisichella. Życie Kościoła, które pozostaje w służbie Bogu i człowiekowi przebiega w strukturach konkretnych grup etnicznych i państw. Należy wyróżnić zakres semantyczny pojęć laickość państwa, udział religii i porządek prawny. W swojej treści pojęcia te nie wykluczają się, ale się wyróżniają. Właściwe ich odniesienie do struktur życia jednostki w państwie pozwala na komplementarne ich zastosowanie. Dojrzała demokracja powinna uwzględnić prawdę religii. W demokratycznej i pluralistycznej społeczności europejskiej nie powinno być aktów związanych z eliminowaniem z życia społecznego wartości i symboli religijnych w imię rzekomej wolności i tolerancji, co w rzeczywistości prowadzi do dyskryminacji ludzi wierzących. Profesor dr Carlo Cardia – profesor Uniwersytetu z Rzymu, zauważył, że odpowiedzialna postawa za wiarę w życiu wielu chrześcijan, pełniących funkcje publiczne, w multikulturowej Europie, wielokrotnie jest powodem ich zakłopotania i strachu, podczas gdy wyznawcy islamu przeżywają ich religijność wręcz z dumą. I chociaż wystąpienie profesora nie miało charakteru roszczeniowego względem innych religii i ich relacji z państwem, to jednak było pewną formą apelu, aby model przyszłościowy Europy demokratycznej przyczyniał się do ożywiania troski w relacji do wyznawców wszystkich religii chroniącej tożsamości indywidualnej swoich wyznawców. To tożsamość i pluralizm religijno-polityczny pozwoli na ukształtowanie nowej, pokojowej i demokratycznej Europy. Powyższe wystąpienia stały się punktem odniesienia do merytorycznych dyskusji w grupach językowych: dwie w języku włoskim, dwie w języku niemieckim i jedna w języku angielskim. Do przewodniczenia zostali zaproszeni: prof. dr Ottavio de Bertolis z Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie i prof. dr Roberta Aluffi Beck-Peccoz z Uniwersytetu w Turynie; prof. dr Rinaldo Bertolino z Uniwersytetu w Turynie i prof. dr Massimo Jassoni z Uniwersytetu w Modenie; prof. dr Alfred Herold z Uniwersytetu w Bambergu i prof. dr Jean Werckmeister z Uniwersytetu w Strasburgu; prof. dr Sabine Demel z Uniwersytetu w Regensburgu i prof. dr Peter Krämer z Uniwersytetu w Trier; prof. dr Rik Torfs z Uniwersytetu w Leuven i prof. dr Marco Ventura z Uniwersytetu w Sienie.

W drugim dniu o prelekcje w sesji plenarnej zostali poproszeni: prof. dr Giuseppe dalla Torre – rektor Uniwersytetu katolickiego w Rzymie, prof. dr Yedidia Z. Stern z Uniwersytetu Bar-Ilan z Jerozalem i prof. dr Balsam Tibi z Uniwersytetu z Göttingen i Nowego Jorku. Prelegenci wskazali na potrzebę uwzględniania inności tych trzech kategorii, które określają temat konferencji tj.: „Laickość państwa, przynależności religijne i porządek prawny”. Zdaniem prelegentów laickość, która pojawiła się w tradycji francuskiej, charakteryzowała wrogość w stosunku do zjawiska religijnego. Dlatego też zrodziła się potrzeba uwolnienia państwa laickiego i społeczeństwa od religii i przesunięcia całej sfery przeżywania religii w obszar prywatności. Tradycja społeczeństwa amery-

kańskiego inaczej interpretuje zagadnienie laickości. Religia stanowi niezbędny czynnik dla pluralistycznej zbiorowości społeczeństwa i kształtuje tożsamość zbiorową multikulturowej społeczności. Niemiecki model natomiast sprowadza ideę laickości państwa do uwolnienia spod ingerencji Kościoła, w duchu weimarskich założeń. Wypada zatem, aby wolne laickie państwo w konfrontacji z propozycją religii zachowało otwartość i zapewniło naturalny klimat w przeżywaniu wątku religijnego poszczególnych jednostek kierując się zapewnieniem komfortu sprzyjającego wolnemu funkcjonowaniu jednostek w pluralistycznej społeczności. Poważny dialog religii i świata laickiego polityki wymaga zmiany paradygmatu, który postulowałby nieuchronność zaniku świata religijnego. Jakiegokolwiek wydania fundamentalizmu, czy to na gruncie religii czy laicyzmu, będą zawsze prowokacją i źródłem konfliktu. Następnie odbyły się debaty w grupach, którym przewodniczyli: prof. dr Manuel Aeroba Conde z Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie i prof. dr Alessandro Ferrari z Uniwersytetu w Como; prof. dr Rinaldo Bertolino z Uniwersytetu w Turynie i prof. dr Romeo Astorri z Uniwersytetu katolickiego w Mediolanie; prof. dr Alfred Herold z Uniwersytetu w Bambergu i prof. dr Ludger Müller z Uniwersytetu w Wiedniu; prof. dr Sabine Demel z Uniwersytetu w Regensburgu i prof. dr Francis Messner z Uniwersytetu w Strasburgu; prof. dr Rik Torfs z Uniwersytetu w Leuven i prof. dr Sophie van Bijsterveld z Uniwersytetu w Tilburgu.

Sesja popołudniowa miała charakter debaty plenarnej i sprowadzała się do zauważenia z jednej strony czysto laickiej kultury, która religię w multikulturowej Europie wypycha poza ramy życia publicznego i dyskursu politycznego, kwestionując jej publiczną rolę, z drugiej dowolność, relatywizm, indyferentyzm jako kategorię w ogóle wycofującą z dyskursu publicznego, w imię laickości państwa, poszukiwanie prawdy. Uczestnikami debaty byli: prof. dr Piero Martinoli – prezydent Uniwersytetu Szwajcarii włoskiej, dr Janne Haaland-Matláry – profesor polityki międzynarodowej Uniwersytetu w Oslo, dr Mario Scialoja – wiceprezydent światowej organizacji muzułmańskiej, dr Rolf Bloch – prezydent federacji wspólnoty żydowskiej w Szwajcarii i inni goście.

W trzecim dniu obrad w sesji plenarnej wystąpili: prof. dr Christoph Winzler z Uniwersytetu we Fryburgu i prof. dr Vsevolod Chaplin – wiceprezydent departamentu współpracy z zagranicą Patriarchatu z Moskwy. Sesji przewodniczył prof. dr Gianfranco Girlanda – rektor Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Dyskusje w grupach językowych prowadzili: prof. dr Adriano Fabris z Uniwersytetu w Pizie i prof. dr Vincenzo Pacillo z Uniwersytetu w Modenie; prof. dr Antonio Neri z Wydziału Teologicznego w Lugano i prof. dr Giorgio Feliciani z Uniwersytetu katolickiego w Mediolanie; prof. dr Alfred Herold z Uniwersytetu w Bambergu i prof. dr Arnd Uhle z Uniwersytetu w Monako; prof. dr Sabine Demel z Uniwersytetu w Regensburgu i prof. dr Stephen Haering z Uniwersytetu w Monako oraz prof. dr Rik Torfs z Uniwersytetu w Leuven

i prof. dr Iván Ibán z Uniwersytetu w Madrycie. Podsumowania trzydniowej konferencji dokonał prof. dr Libero Gerosa – rektor Wydziału Teologicznego w Lugano, stwierdzając, że źródło problemu nie powinno koncentrować się na separacji polityki od religii, ale na współpracy instytucjonalnej, która będzie zapewniała ludziom wolność w przeżywaniu przez nich tożsamości osobowej. Pluralistyczne społeczeństwo Europy powinno stworzyć przestrzeń dla każdej jednostki, rozumiejąc potrzebę jej funkcjonowania w konkretnej rzeczywistości materialnej, tworzonej przez strukturę społeczno-polityczno-ekonomiczną państwa, ale też i jej realizacji w porządku duchowym odzwierciedlającym godność każdej osoby: mężczyzny i kobiety. Fundamentalizmy tworzące relacje polityka – religia zarówno w wymiarze konfesyjnym, jak i laickim są niewskazane.

Ks. Andrzej Proniewski
Uniwersytet w Białymstoku

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ pt. „EXODUS – DEPORTACJE I MIGRACJE (WĄTEK WSCHODNI) STAN I PERSPEKTYWY BADAŃ”

Już od kilku lat we wrześniu ulicami Białegostoku przechodzi Marsz Żywej Pamięci Polskiego Sybiru, bo właśnie z północno-wschodniej Polski deportowano najwięcej osób. Siódmego września 2007 roku około 12 tysięcy osób przeszło od Placu Katyńskiego, przy Filharmonii Białostockiej, do kościoła pod wezwaniem Ducha Świętego, przy ul. Piastowskiej, gdzie mieści się Pomnik – Grób Nieznanego Sybiraka. Tegoroczny marsz poświęcony był pamięci tych, którzy trafili na zsyłkę jako dzieci. Przemarsz zakończyła celebra Mszy św. pod przewodnictwem metropolity białostockiego abp. Edwarda Ozorowskiego. Okolicznościową homilię wygłosił proboszcz parafii ks. Józef Wiśniewski.

W przeddzień Marszu dnia 6 września 2007 roku Oddziałowe Biuro Edukacji Publicznej Instytutu Pamięci Narodowej w Białymstoku oraz Podlaski Urząd Wojewódzki w Białymstoku i Podlaska Rada Wojewódzka Związku Sybiraków zorganizowały konferencję naukową pt. „Exodus – deportacje i migracje (wątek wschodni). Stan i perspektywa badań”. Konferencja odbyła się w trzech sesjach. Pierwsze dwie części odbyły się w sali konferencyjnej Podlaskiego Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku przy ul. Mickiewicza 3, trzecia zaś w sali w dolnym kościele Ducha Świętego w Białymstoku przy ul. Sybiraków 2.

Już od kilku lat Oddziałowe Biuro Edukacji Publicznej IPN w Białymstoku realizuje projekt badawczy dotyczący przesiedleń ludności w czasie II wojny światowej, a szczególnie deportacji ludności zamieszkującej Kresy II Rzeczypospolitej w głąb Związku Radzieckiego. Badania naukowe nie zawężają się tylko do lat tzw. pierwszej okupacji sowieckiej (1939-1941), ale dotyczą również okresu powojennego.

Zorganizowana konferencja stała się pierwszą tak poważną okazją do przedstawienia rezultatu podjętych badań. Stała się miejscem usystematyzowania terminologii i metodologii badań. Przedstawione referaty ukazały jednak także obiektywne trudności w prowadzonych poszukiwaniach, jak choćby brak dostępu do wszystkich archiwów radzieckich.

O godz. 9.30 przewodniczący konferencji, prof. Cezary Kukło, dyrektor Białostockiego Oddziału IPN, przywitał zabranych, szczególnie ciepło obecnych na konferencji wielu sybiraków i członków ich rodzin.

Jako pierwszy głos zabrał mgr Jerzy Autuchiewicz (OBEP IPN Białystok), który wygłosił referat pt. „Stan, perspektywy i problemy terminologiczne w ba-

daniach dotyczących deportacji Polaków w głąb ZSRR”. Referat wywołał duże zaniepokojenie z racji na dokładne wyszczególnienie metod, jakimi posługiwały się władze radzieckie przy deportacji ludności w głąb ZSRR. Autor poruszył również kwestie metodologiczne i terminologiczne związane z literaturą przedmiotu.

Wszyscy obecni z ogromnym zaniepokojeniem oczekiwali referatu dr. Aleksandra Gurjanowa z Moskwy, z Ośrodka „Memoriał”, pt. „Sowieckie represje polityczne na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej w latach 1939-1941”.

W oparciu o źródła, nie tylko polskie, ale przede wszystkim rosyjskie, przedstawił dane statystyczne dotyczące represjonowanej ludności polskiej w okresie od 17 września 1939 roku do 22 czerwca 1941 roku. Przedstawił rodzaje represji stosowanych przez okupacyjne władze radzieckie na zagarniętych polskich terenach: przymusowe przesiedlenia w głąb ZSRR, aresztowania, jak również internowanie żołnierzy Wojska Polskiego w obozach jenieckich. Liczbę obywateli polskich deportowanych w głąb ZSRR oszacował na około 320 tysięcy (z ewentualnym błędem nieprzekraczającym 10-15 tysięcy osób), aresztowanych na około 110 tysięcy i przetrzymywanych w obozach jenieckich około 45 tysięcy. W sumie represje sowieckie w latach 1939-1941 objęły około 475 tysięcy obywateli polskich (od 460 do 490 tysięcy). Dane te wywołały duże zdziwienie wśród słuchaczy, gdyż sybiracy liczbę zesłanych w głąb ZSRR oceniają na 1 mln 300 tysięcy osób.

Kolejny referent dr Jerzy Milewski (OBEP IPN Białystok) wygłosił referat pt. „Deportacje z Białostockiego w latach okupacji sowieckiej (1939-1941)”. Mówił o czterech wielkich deportacjach z 10 lutego, 13 kwietnia, 29 czerwca 1940 roku i 20 czerwca 1941 roku. Wywózki te objęły ponad 50 tysięcy mieszkańców województwa białostockiego, ludność nie tylko narodowości polskiej, ale również białoruskiej, jak i żydowskiej. Deportowano całe rodziny, które uznano za groźne dla władzy sowieckiej, lub represjonowano na zasadzie odpowiedzialności zbiorowej, np. gdy ktoś z rodziny był policjantem, czy osadnikiem wojskowym. Autor docenił trud tych historyków, którzy podjęli się badań na mniejszą skalę, np. w swych rodzinnych stronach (Z. Romaniuk – Brańsk, H. Ćwikowski – Bargłów).

Ostatni referat przed przerwą wygłosił mgr Marcin Zwolski (OBEP IPN Białystok) pt. „Deportacje internowanych Polaków w głąb ZSRR 1944-1945”. Przedstawił temat długo skrywany przez władze komunistyczne w PRL, a dotyczący wywózek po zakończonej już II wojnie światowej. Dotknęły one przede wszystkim żołnierzy niepodległościowego podziemia, ale również Ślązaków, czy volksdeutsche. Represji tych doświadczyło, jak przyjęło się szacować, od 80 do 95 tysięcy Polaków – 40-50 tysięcy z terenów tzw. Kresów Wschodnich i 40-45 tysięcy z powojennego terytorium kraju. Mówca wiele uwagi poświęcił stosowanej terminologii opowiadając się zdecydowanie za tym, iż terminologii płynącej z do-

kumentów sowieckich, gdzie terminy „internowani”, „aresztowani”, „mobilizowani do pracy” czy nawet „jeńcy wojenni” są czasem stosowane – wymiennie – nie można stosować dla określenia tej samej grupy represjonowanych.

Drugą sesję konferencji rozpoczął referat mgr Agnieszki Kolasy (UMCS Lublin) nt. „Dobrowolnych wyjazdów do ZSRR w 1939 r. Polaków i Ukraińców z terenu południowego Podlasia”. Autorka przedstawiła rzadko komentowane wydarzenia z historii 1939 roku, gdy niewielka część komunizującej ludności Podlasia opuszczała granice II Rzeczypospolitej. Kierowały nimi czynniki ideologiczne, jak i ekonomiczne. Wyjeżdżała głównie ludność uboga, z terenów wiejskich, odczuwająca znaczne upośledzenie ekonomiczne, pozostająca w przekonaniu o krzywdzącej sytuacji, w jakiej znalazła się za sprawą ustroju panującego w Polsce. Polscy i ukraińscy komuniści wyjeżdżający do ZSRR, nie zawsze spotykali się tam z przyjęciem, jakiego naiwnie oczekiwali. Gorycz rozczarowania zawiedzionymi nadziejami przerodziła się w radość z realizacji marzeń.

Kolejna referentka dr Zofia Gronowska (ZUS Szczecin) mówiła nie tyle o wydarzeniach historycznych, co o ich następstwach. Jej referat został zatytułowany: „Następstwa zdrowotne i społeczne przebytej deportacji do ZSRR w latach 1940-1956”. Po zmianach, jakie zaszły w Polsce po 1989 roku ofiary represji wojennych, w tym osoby przymusowo deportowane do ZSRR w latach 1940-1956, mogą ubiegać się o świadczenia rentowe. W referacie przedstawiono wyniki analizy następstw zdrowotnych, społecznych i zawodowych oraz przyczyny długotrwałej niezdolności do pracy pozostających w związku z deportacją u osób przymusowo wywiezionych w głąb ZSRR w latach 1940-1950 (na przykładzie ZUS Oddział w Szczecinie). Autorka przedstawiła wyniki badań medycznych wśród osób deportowanych. Najczęściej zgłaszanymi chorobami przebytymi w czasie deportacji wśród badanych były awitaminozy i przewlekłe niedożywienie z zaburzeniami energetyczno-białkowymi oraz choroby zakaźne, choroby układu oddechowego. Z chorób zakaźnych najczęściej badani w obu grupach chorowali na malarię, dur brzuszny i plamisty, oraz czerwonkę. Kontuzje i zranienia przebyte w czasie deportacji deklarowało aż 49,5%. Wiele osób doznało przewlekłej presji psychicznej i drastycznych represji w czasie deportacji.

Konferencję w gmachu Urzędu Wojewódzkiego zakończył wygłoszony referat dr Beaty Kozaczyńskiej (Akademia Podlaska Siedlce) pt. „Wysiedlanie ludności z Zamojszczyzny do dystryktu warszawskiego w latach 1942-1943 i ich losy (w świetle sprawozdań RGO)”.

W ramach prowadzonej przez hitlerowców na Zamojszczyźnie akcji wysiedleńczo-osadniczej przesiedlono do dystryktu warszawskiego (powiaty: garwoliński, siedlecki i miński) ludność polską, w tym większość stanowiły dzieci. Zostały wcześniej poddane w obozie „selekcji rasowej” i siłą odłączone od rodziców. Akcją opiekuńczą zajęły się agendy terenowe Rady Głównej Opie-

kuńczej. Mieszkańcy Warszawy i okolicznych miejscowości utworzyli tzw. „koła opiekuńcze”. W oparciu o materiały archiwalne znajdujące się w Archiwum Akt Nowych w Warszawie (zespół RGO) autorka ukazała losy wysiedleńców deportowanych do dystryktu warszawskiego.

Druga, poobiednia część konferencji, odbyła się w sali w dolnym kościele pod wezwaniem Ducha Świętego. Jako pierwszy wystąpił dr Dariusz Węgrzyn (OBEP IPN Katowice) z referatem pt. „Prawo zwycięzców. Deportacje Górnoślązaków do ZSRR w 1945 roku jako jedna z konsekwencji wkroczenia Armii Czerwonej na Górny Śląsk”. Nawiązywał on do wcześniejszego referatu M. Zwolskiego, ale skoncentrował się na wywiezieniu w głąb ZSRR 20 tysięcy Górnoślązaków, co było konsekwencją traktowania przez władze ZSRR Górnego Śląska jako ziemi niemieckiej. Dość szczegółowo zostały omówione kwestie dotyczące niszczenia miast górnośląskich po zajęciu przez Armię Czerwoną, na przykładzie Olesna, czy przeprowadzanych rabunków, gwałtów przez żołnierzy Armii Czerwonej, jak również kwestia wywożenia infrastruktury przemysłowej z omawianego obszaru do ZSRR.

W sesji poobiedniej miał uczestniczyć mgr Przemysław Czyżewski (OBUiAD IPN Białystok) i wygłosić referat pt. „Sytuacja Polaków na Grodzieńszczyźnie w latach 1945-1947 w świetle raportów WiN”. Ze względów obiektywnych nie mógł wygłosić referatu, ale obiecał dostarczyć go do druku.

Doktor hab. Adam Dobroński (prof. Uniwersytetu w Białymstoku) również nie wziął udziału w konferencji, choć nazwisko jego figurowało na liście prelegentów. Działający w Białymstoku Klub Więzionych Internowanych i Represjonowanych wystosował pismo do miejscowego oddziału IPN oburzony tym, że w jego konferencji naukowej miał wziąć udział prof. A. Dobroński. W maju 2007 roku, przed przedterminowymi wyborami do sejmiku województwa podlaskiego, złożył on oświadczenie lustracyjne, w którym przyznał się od współpracy z SB. Potem tłumaczył się, że choć podpisał zobowiązanie, żadnych działań nie podjął. Profesor miał wygłosić referat pt. „Sybir w oczach dziecka. Z materiałów odnalezionych w Instytucie Polskim w Londynie”. Jego wykład, oparty na materiałach z Instytutu Polskiego w Londynie, został odczytany przez M. Zwolskiego (OBEP IPN Białystok).

Magister Janina Hera z Warszawy wygłosiła referat pt. „Losy ekspatriantów z Kresów po zakończeniu wojny”, w którym mówiła o losach milionów Polaków, którzy po 31 grudnia 1945 roku, po ratyfikowaniu przez Krajową Radę Narodową układu polsko-sowieckiego z lipca 1944 roku, zmuszeni zostali do przesiedlenia się. Komunistyczne władze polskie, poprzez ostrą cenzurę i działalność Ministerstwa Informacji i Propagandy, starały się wymazać z pamięci Polaków pojęcie Kresów II Rzeczypospolitej. Przymusowe więc wysiedlenia polskiej ludności z terenów zamieszkałych przez nią od pokoleń, połączone z wywłaszczaniem i rabunkiem, niosące ze sobą tysiące ofiar śmiertelnych,

nazwano „repatriacją”. Dokonywano również czystek etnicznych eliminując polską ludność.

Na Ziemiach Odzyskanych los przesiedleńców nie uległ znaczącej poprawie. Państwowy Urząd Repatriacyjny był niewydolny. Pozbawieni środków do życia często miesiącami czekali na jakiś „przydział”. Grozę siali pijani radzieccy żołnierze, a także Urząd bezpieczeństwa bezustannie śledzący byłych członków Armii Krajowej. Wszyscy wysiedleni z Kresów stanowili zagrożenie dla nowej władzy. Byli bowiem naoczni świadkami popełnionych zbrodni i nie byli podatni na indoktrynację.

Kolejny referat pt. „Migracje Polaków z Wileńszczyzny na powojenne terytorium Polski (1945-1957)” wygłosił mgr Krzysztof Jodczyk (OBEP IPN Białystok). Zakończenie działań wojennych w 1944 i 1945 roku zmusiło mieszkańców Kresów do dramatycznych wyborów. Bojąc się podzielenia losu wielu AK-owców, aresztowanych przez Sowietów i wywiezionych w głąb ZSRR, decydowali się na opuszczenie swych miejsc zamieszkania. W początkach 1945 roku rozpoczął się proces przesiedleń wszystkich tych, którzy zdecydowali się opuścić tereny zamieszkałe przez nich od pokoleń. Ewakuacja do Polski, zorganizowana przez państwowe instytucje (PUR), trwała przez cały 1945 rok aż do końca 1946 roku. Osoby te kierowane były przeważnie na tereny tzw. Ziemi Odzyskanych.

Autor szukał również odpowiedzi na pytania dotyczące metodologii języka. Opisu ruchy ludnościowe w historiografii stosuje się pojęcia „repatriacja”, „przesiedlenia”, „ekspatriacja”, „exodus”, czy „migracja”. Złożoność problemu przesiedleń wymaga od badaczy zajmujących się tą tematyką jasnego i czytelnego uzasadnienia.

Ostatni referat na konferencji wygłosiła mgr Maria Mazur (UMCS Lublin), pt. „Polacy w Kazachstanie”. Scharakteryzowała skład etniczny Kazachstanu podkreślając obecność w dziejach tego państwa ludności polskiej. Przed rokiem 1936 na terenie Kazachstanu zamieszkało około 5 tysięcy Polaków, natomiast w wyniku deportacji w czasie II wojny światowej w Kazachstanie znalazło się około 200 tysięcy osób polskiego pochodzenia. Część Polaków wróciła z Kazachstanu. Nadal pozostaje tam jednak około 60 tysięcy naszych rodaków.

Konferencja naukowa „Exodus – deportacje i migracje (wątek wschodni). Stan i perspektywy badań” stała się doskonałą okazją do zapoznania się z wynikami badań nad dziejami przesiedleń i migracji ludności polskiej na Kresach Rzeczypospolitej w okresie II wojny światowej i w okresie powojennym. Konferencja miała również na celu wyznaczenie kierunków dalszych badań, wskazanie wątków spornych, dyskusję na temat dostępnych źródeł i możliwości ich poszerzenia. Owocem konferencji ma być publikacja, w której zostaną zamieszczone wszystkie wygłoszone referaty.

Ks. Adam Szot

Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku

J. Piwowarczyk, *Bieda jako wyzwanie duszpasterskie w świetle nauczania Jana Pawła II*

Kraków 2007

Bieda jako moralno-duszpasterskie wyzwanie współczesności

Chrystusowe słowa: „Albowiem ubogich zawsze macie u siebie...” (Mt 26, 11) wyrażają prawdę wszechczasów, że ubóstwo i bieda są stałym elementem ziemskiej egzystencji człowieka. Historia ukazuje różne formy i postacie ludzkiej biedy, różne też były i są jej nasilenia i okoliczności występowania. Także człowiek doświadczający biedy w różny sposób do niej podchodził, choć prawie zawsze traktował ją jako stan braku i ograniczenie realizacji swoich potrzeb i celów. Także przez innych, biedny człowiek często nie był – nie jest (sic!) – postrzegany jako szczególnie znaczący czy wartościowy. Bieda jawi się więc jako ten stan i okoliczność ludzkiej egzystencji, która poniża człowieka, spychając go na dalszy plan zainteresowań świata oraz deprymuje we własnej świadomości. Inaczej natomiast biednego człowieka traktuje Bóg; jest to postawa wprost odwrotna. W oczach Bożych biedny jest dowartościowany, staje się szczególnie umiłowany i obdarowywany. Bóg bowiem nie patrzy na człowieka „oczami świata”, a Jego sądy nie są sądami ludzkimi (por. J 7, 24; 8, 15). W tej Bożej perspektywie bieda przyjmuje inny wymiar i inny sens. Trafnie ujął to ks. Jan Twardowski: „Ubogim jest nie tylko ten, kto nie ma pieniędzy. Biedakiem jest ten, kto ma samochód, dolary, domek na lepsze czasy, a brak mu serca, przyjaźni, wiary. Są biedacy, którym wydaje się, że życie im się nie udało, a ich praca jest bezużyteczna. Życie trudne i w naszych oczach zmarnowane może być wypełnieniem Bożych planów”.

W tej perspektywie ludzką biedę rozpoznaje i wyjaśnia Kościół. Czyni to w swoim nauczaniu i praktyce życia religijno-moralnego, traktując człowieka biednego i jego sytuację w sposób szczególnie zobowiązujący; choć w historii spotkać można różne praktyczne tego przejawy. Ostatnie dziesięciolecie ukazują jednak coraz większą troskę Kościoła o ludzi biednych, co przejawia się zarówno w oficjalnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jak i w rozwijających się kościelnych formach zaradzania ludzkiej biedzie. Tego rodzaju postawę szczególnie prezentował w swoim nauczaniu i praktycznym zaangażowaniu papież Jan Paweł II. Dobrze się stało, że analizę tej spuścizny Jana Pawła II w wymiarze życia społecznego podjął w swej książce ks. dr Jan Piwowarczyk. Wyrazy uznania należą się temu Autorowi, który w swej koncepcji badawczej i duszpasterskich zainteresowaniach wykazuje wielką wrażliwość

na najbardziej aktualne problemy współczesnego człowieka i zagrożenia jego osobowej godności.

Omawiana książka ks. Jana Piwowarczyka została wydana nakładem Wydawnictwa Naukowego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie jako rozprawa doktorska (Kraków 2007). Całość jej treści licząca 300 stron tekstu, została podzielona na pięć rozdziałów, które poprzedza „Wykaz skrótów”, „Bibliografia” i „Wstęp”, zwięźczona jest „Zakończeniem”.

We „Wstępie” Autor najpierw dokonał ogólnego wprowadzenia w podejmowaną w pracy problematykę, aby w ten sposób przybliżyć to zagadnienie w rozumieniu i interpretacji nauki społecznej papieża Jana Pawła II. Następnie sformułował problem rozprawy, uzasadniając jego treść i cele badawcze. Wyjaśnił też terminologię i pojęcie zbliżone do podejmowanych w analizie oraz te, które wyrażają jej istotę. We „Wstępie” mamy też omówienie dotychczasowego piśmiennictwa na tematy zawarte w rozprawie, co pozwoliło Autorowi bardziej sprecyzować zagadnienie niniejszej rozprawy i jego merytoryczne uzasadnienie. Po wskazaniu zastosowanej w rozprawie metody badawczej ukazany został układ treści całości prowadzonych analiz i wniosków.

Rozdział pierwszy został zatytułowany „Różne oblicza biedy”. Ksiądz J. Piwowarczyk ukazał tu przegląd poglądów i przejawów biedy w perspektywie historycznej i społeczno-politycznej. Najpierw omówił starożytne określenia biedy, następnie scharakteryzował średniowieczną biedę jako brak należytego dobra. Kontynuując ten historyczny przegląd ukazał rozwój pojęcia biedy w odrodzeniu i oświeceniu oraz biedę klasową epoki przemysłowej XIX wieku. W ostatniej części tego rozdziału spotykamy charakterystykę polityczno-społecznych aspektów biedy współczesnej. Kontynuacją tego historycznego przeglądu analizowanego problemu biedy jest rozdział drugi. Nosi on tytuł „Nauczanie Kościoła na temat biedy”. Autor koncentruje się tu na myśli teologicznej i odniesieniach Kościoła do problematyki biedy. Analizy swoje rozpoczyna od ukazania biblijnego pojęcia biedy w Starym i Nowym Testamencie oraz nauki ojców Kościoła „o biednych i ich potrzebach”. Kontynuując analizę poglądów i praktyk Kościoła wobec biedy i biednych scharakteryzował średniowieczną i trydencką formę pomocy biednym oraz dyskusję tych okresów historycznych wokół tego zagadnienia. W kolejnym punkcie skupił się na analizie biedy jako problemu społecznego w nauczaniu papieża do II Soboru Watykańskiego. Zapoznanie się z tymi dokumentami pozwala Autorowi ukazać myśl *Vaticanum II* w tym względzie. W ten konsekwentny sposób dochodzi do uświadomienia biedy współczesnego świata, co jest szczególnie przedmiotem zainteresowania papieża Jana Pawła II. Rozdział ten kończy charakterystyka różnych postaci i form biedy w nauczaniu tego papieża, co stanowi główny problem omawianej rozprawy.

W rozdziale trzecim pt. „Opcja preferencyjna na rzecz ubogich” ks. J. Piwowarczyk rozpoczyna merytoryczną analizę biedy jako problemu etyczno-społecz-

nego. Najpierw koncentruje się na ludziach biednych jako problemie etycznym oraz ich miejscu w panoramie społeczno-ekonomicznych problemów współczesnego świata. W kolejnym punkcie swych analiz zatrzymuje się na biednych jako „bazie społecznej teologii wyzwolenia”. Ukazanie tej charakterystycznej perspektywy widzenia biedy pozwala bardziej wyeksponować rozumienie opcji preferencyjnej na rzecz ubogich przez Jana Pawła II. Rozwijając tę problematykę wykazuje, że opcja preferencyjna na rzecz ubogich stanowi zasadniczą ideę moralności społecznej Kościoła.

Czwarty rozdział omawianej rozprawy został poświęcony normatywnemu wymiarowi analizowanej problematyki. Nosi on tytuł „Solidarność z biednymi jako zobowiązanie społeczne według Jana Pawła II”. Uzasadniając ów normatyw społeczny, jakim jest bieda, ks. J. Piwowarczyk najpierw ukazał chrześcijańskie rozumienie solidarności oraz rolę i znaczenie katolików w tworzeniu jedności wspólnoty ludzkiej. Następnie podkreśla, że dobra wspólne stanowią przedmiot społecznej solidarności. Źródłem zaś moralnego zobowiązania w tym względzie jest przykazanie miłości bliźniego, które wobec biednych stanowi szczególnie wymóg społecznej moralności. Rozdział ten kończy charakterystyka wyobraźni miłosierdzia, jaką prezentuje w swoim nauczaniu i postawie życiowej papież Jan Paweł II.

Ostatni – piąty rozdział swej pracy ks. J. Piwowarczyk poświęcił praktycznym formom zaradzania biedzie współczesnego świata. Zagadnienie to ujmuje w kategoriach pastoralnych, stąd tytuł tego rozdziału brzmi: „Duszpasterstwo wobec biednych”. Analizy tego zagadnienia rozpoczyna od ogólnej charakterystyki pomocy charytatywnej chrześcijan. Następnie koncentruje się na apostołstwie miłosierdzia we wspólnocie parafialnej oraz instytucjonalnych formach pomocy biednym. Rozszerzając wizję potrzeb i możliwości posługi w tym względzie ukazuje wezwania Kościoła do pomocy międzynarodowej, podkreślając, że miłosierdzie jest naturalną misją Kościoła.

W „Zakończeniu” Autor dokonał podsumowania całości przeprowadzonych analiz, wskazując charakterystyczne wnioski stąd płynące. Wskazał miejsce i znaczenie nauczania społecznego Jana Pawła II w zakresie całej nauki społecznej Kościoła, koncentrując się na podjętej w pracy problematyce biedy. Wyeksponował też wkład i oryginalność tego papieża w interpretację tej problematyki oraz jego koncepcję pomocy ludziom biednym zarówno we wspólnocie Kościoła, jak i ogólnoludzkiej.

Poznanie treści pozwala ocenić metodologiczną i merytoryczną wartość rozprawy ks. J. Piwowarczyka. Podjęty tu problem jest w pełni zasadny, aktualny i wymagający pogłębionej analizy teologicznej. O aktualności podjętego w tej pracy zagadnienia najlepiej świadczy fakt, że w roku 2006 Nagrodę Nobla Muhammad Junus otrzymał „za walkę z biedą”. Samo pytanie problemowe omawianej rozprawy jej Autor sformułował jasno i jednoznacznie: „W jaki

sposób Kościół pontyfikatu Jana Pawła II podjął wyzwanie jakim jest istnienie w świecie współczesnym wielkich obszarów biedy?”. Podejmując odpowiedź na tak sformułowane pytanie ks. J. Piwowarczyk zakłada sobie konkretny cel, jakim jest „ukazanie problematyki biedy w świetle nauczania społecznego Jana Pawła II”. Zarówno więc merytoryczny zakres problematyki, jak i źródła rozprawy są jednoznacznie określone i nie nasuwają żadnych wątpliwości.

Metodologiczne podejście Autora do rozwiązania tak sformułowanego zagadnienia charakteryzuje się swoistą oryginalnością, co nadaje tej pracy szczególną wartość. Ksiądz J. Piwowarczyk prowadzi swe analizy przez odwołanie się do metody personalistycznej, której podstawową zasadą hermeneutyczną jest osoba ludzka brana w swej ontologicznej i egzystencjalnej złożoności. Od strony formalnej, metoda ta pozwala ująć doświadczenie osobiste jako doświadczenie wspólnoty osób (Boga i człowieka) zarówno w wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym. Na płaszczyźnie epistemologicznej, podejście personalistyczne umożliwia opisanie i zidentyfikowanie przeżycia biedy przy użyciu niektórych metod fenomenologii. Od strony analizy treści podjętej problematyki, pozwala ukazać kolejne fazy myślenia naukowo-twórczego, takie jak: weryfikacja fenomenologicznie opisanego zjawiska i przeżycia biedy, jego obiektywizacja w świetle danych Objawienia i nauki Kościoła oraz ustalenie praktycznych norm aktualizacji życia moralnego człowieka w badanym aspekcie. Zastosowanie tej metody pozwoliło Autorowi uniknąć subiektywnych interpretacji i dokonać ciekawego opracowania wzrostu człowieka w postawie miłosiernej posługi na rzecz ludzi biednych. W ten sposób wzbogacił on dotychczasowe metody naukowych badań problematyki biedy w zakresie teologii.

Merytoryczna wartość ocenianej monografii ks. J. Piwowarczyka wyraża się w pogłębionej analizie teologicznej interpretacji istoty biedy w chrześcijańskim rozumieniu oraz jej normatywnego znaczenia w życiu Ludu Bożego. Stanowi to też próbę nakreślenia zarysu teologii biedy i doświadczeń człowieka w tej kwestii w kontekście nauczania Kościoła oraz religijno-moralnego życia tej wspólnoty. Mając na względzie dane Objawienia oraz doktrynę Kościoła – zwłaszcza nauczanie Jana Pawła II – Autor zaprezentował merytoryczne i treściowe podstawy chrześcijańskiej myśli i działań związanych z „obecnością” biedy w świecie oraz praktycznych postaw wobec tego zjawiska. Tym samym ks. J. Piwowarczyk podkreśla, że fakt i zakres oraz formy współczesnej biedy stanowią fundamentalne wezwanie skierowane do każdego chrześcijanina oraz wyznaczają zasadę życia całego Ludu Bożego. Jako normatyw moralny bieda ma swój przedmiot i podmiot, a urzeczywistniany jest on w poszczególnych czynach, posiadających swe konkretne postacie i formy. Rozumienie i realizacja owego normatywu winne być dostosowane do sytuacji i uwarunkowań życia ludzi danego czasu i miejsca. Tak pojmowana normatywna postawa wobec biedy

jawi się jako charakterystyczna rzeczywistość religijno-moralna, stanowiąca przedmiot pogłębionej analizy teologicznej.

Ksiądz J. Piwowarczyk, analitycznie pochylający się nad problematyką biedy w refleksji i życiu Kościoła słusznie dochodzi do wniosku, że problem ten i jego normatywny wymiar mogą stać się zrozumiałe dla współczesnego człowieka tylko w kontekście refleksyjnego doświadczenia jego własnej egzystencji – niepokojów i zagrożeń. Lektura pracy pozwala zrozumieć, że teologicznomoralna i pastoralna refleksja nad ludzką biedą nie może być wyłącznie wykładem abstrakcyjnych treści dotyczących teorii tego fenomenu, ale ma ukazywać analityczny obraz dziejowej rzeczywistości Bosko-ludzkiej, wpisanej w egzystencję konkretnego człowieka. Przedmiotem tak pojmowanej teologicznej analizy, z jednej strony jest człowiek z całą wewnętrzną prawdą swej egzystencji, z drugiej zaś Bóg w swoim miłosierdziu, w którym człowiek – poprzez specyficzne przeżycie prawdy swej egzystencji – poznaje Boga i człowieka nie tylko pojęciowo, ale spotyka ich w specyficznym obrazie jedności. Takie zwrócenie się ku osobie ludzkiej doświadczającej biedy pozwala – zdaniem Autora omawianej pracy – zrozumieć jej egzystencjalną sytuację w kontekście najbardziej pierwotnego związku z Bogiem żywym – Ojcem miłosierdzia. W konsekwencji prowadzi to do podjęcia wysiłków na rzecz zaradzenia biedzie i pomocy potrzebującym jako fundamentalnej zasadzie tworzenia wspólnoty i prawidłowych relacji międzyludzkich.

Przeprowadzone przez ks. J. Piwowarczyka analizy i refleksje bogatej w treści i wieloaspektowej problematyki biedy i zaradzania jej we współczesnym świecie oparte zostały na Objawieniu, Tradycji i nauczaniu Kościoła, czyli na podstawowych źródłach teologicznych. Wykorzystana zaś literatura przedmiotu pozwoliła Autorowi poszerzyć ową refleksję w kontekście innych nauk oraz ludzkiego doświadczenia. Takie podejście do problemu rozprawy gwarantuje źródłową i eklezyjalną wiarygodność prowadzonych analiz oraz merytoryczną wartość wniosków. Na tle historycznego rozwoju teorii i praktyki Kościoła wobec biedy, prezentowana przez ks. J. Piwowarczyka moralno-pastoralna koncepcja interpretacji biedy w ujęciu Jana Pawła II nacechowana jest personalistycznym odniesieniem do człowieka, z poszanowaniem jego godności i potrzeb. Takie rozumienie chrześcijańskiej posługi wobec ludzi biednych oczyszcza ją z historycznych uwarunkowań, które wielokrotnie zniekształcały naturę i egzystencjalne znaczenie społecznej nauki Kościoła i jego miłosierdzia.

Uważna lektura tej interesującej rozprawy pozwala dostrzec też pewne jej cechy, które nasuwają pytania. Charakterystyczna wydaje się swego rodzaju dysproporcja w podziale treści. Otóż dwa pierwsze rozdziały – choć treściwe merytorycznie – swoiście wykraczają poza zakres pracy zapisany w tytule: *...w świetle nauczania społecznego Jana Pawła II*. Wprowadzie bardzo dobrze się stało i w pełni zasadnym jest historyczne wprowadzenie w tematykę wyzna-

czoną w tytule, ale jakby za duży wydaje się być sam „gatunkowy ciężar” owego wprowadzenia, zajmującego aż dwa rozdziały, czyli prawie jedną trzecią część całości pracy. Tego samego rodzaju „wykroczenie poza tytuł” spotykać też można i w pozostałych rozdziałach, np. w rozdziale czwartym, zatytułowanym wprost „Solidarność z biednymi jako zobowiązanie społeczne według Jana Pawła II”. Podobną tendencję „wykroczenia” wykazuje rozdział drugi, który nosi tytuł „Nauczanie Kościoła na temat biedy”, a pierwszy punkt to: „Biblijne pojęcie biedy w Starym i Nowym Testamencie”. W tym samym też rozdziale, w punkcie piątym zatytułowanym „II Sobór Watykański o biedzie współczesnego świata”, na kilku stronicach Autor podejmuje analizę – merytorycznie bardzo rzeczową – posoborowych dokumentów papieża Pawła VI. Z pewnością owe „poszerzenia” podejmowanej problematyki stanowią ubogacenie jej meritum, tylko może samo uporządkowanie owych treści mogłoby przyjąć inną formę. Ciekawość czytelnika jest nie do końca zaspokojona uzasadnieniem moralnego normatywu, jaki wyznacza bieda. Stan i etyczne „nasilanie się” zjawiska biedy domaga się podania bardziej pogłębionego uzasadnienia owej powinności od strony teologicznomoralnej. Wydaje się, że chrześcijanie winni poznać najgłębsze źródła zapisanego tam „zobowiązania” do solidarności z biednymi, a nie ograniczać się tylko do „Przykazania miłości wobec biednych”. Z całą odpowiedzialnością należy jednak podkreślić, że postawione tu pytania i wyrażone wątpliwości nie naruszają zasadniczego układu pracy oraz nie umniejszają jej podstawowych wartości merytorycznych.

Strona formalna ocenianej rozprawy ks. J. Piwowarczyka budzi uznanie dla jej Autora. Prowadzone analizy i wnioski wyrażane są w „jasnym” i precyzyjnym języku, zrozumiałym nie tylko dla teologa. Lektura tej rozprawy przekonuje, że jej Autor stara się swe myśli wyrażać nie tylko w sposób „czytelny” dla wszystkich, ale też odwołuje się do słownictwa i twierdzeń wielu nauk humanistycznych, co ubogaca wypowiedziane treści. Styl wypowiedzi oraz poprawność gramatyczna nadają całości tekstu wartość zachęcającą do lektury. Autor odwołuje się do bogatej literatury związanej z jego problemem badawczym; dużym ubogaceniem jest też wykorzystana w pracy literatura obcojęzyczna. Wykorzystanie całości literatury charakteryzuje analityczne podejście do tekstu, badawcza konsekwencja i trafny dobór poszczególnych pozycji do podejmowanych zagadnień.

Wnikliwa lektura rozprawy ks. dr. J. Piwowarczyka pozwala stwierdzić, że przedstawia ona wysokie walory metodologiczno-merytoryczne i przydatność we współczesnych poszukiwaniach duszpasterskich. Autor podjął w niej bardzo ważny teologicznie i aktualny problem, oraz wartościowo merytorycznie go uzasadnił. Szczególną wartość tej monografii stanowi zastosowanie personalistycznego podejścia do zagadnienia biedy we współczesnym świecie, co pozwoliło Autorowi ukazać merytoryczną głębię tego zagadnienia i humanitarne sposoby jego rozwiązywania. Niezwykle cenne jest też uwyrażnienie eklezjalnego i pa-

storalnego wymiaru analizowanego problemu biedy, wobec której podkreślono diakonijną postawę całego Kościoła i każdego chrześcijanina. W charakterystyce zaś realizacji owego normatywu Autor słusznie wyeksponował wartość osoby i jej dobro, wyrażające się w trosce o aktualne potrzeby człowieka oraz kształtowanie wyobraźni miłosierdzia jako wymogu na przyszłość. Główny problem pracy został dobrze usytuowany zarówno w kontekście historycznym, jak też na płaszczyźnie przemian i zagrożeń współczesnego świata, ukazując chrześcijańską postawę miłosiernej posługi jako jeden z niezwykle ważnych sposobów zaradzania biedzie. Przedstawiony przez ks. J. Piwowarczyka obraz pasterskiej posługi Kościoła wobec biedy współczesnych ludzi jawi się nie tylko jako zasada ogólnochrześcijańska (wymiar ekumeniczny), ale też postawa życiowa, która winna charakteryzować wszystkich ludzi.

Wymienione tu walory omawianej książki ks. Jana Piwowarczyka winny zachęcać do lektury tej interesującej pozycji. Godna jest ona polecenia nie tylko zajmującym się teologią i duszpasterstwem, ale też wszystkim wrażliwym na biedę drugiego człowieka i wykazującym potrzebę pomocy w tym zakresie. Do tego zaś są wezwani i zobowiązani wszyscy ludzie, a zwłaszcza chrześcijanie, do których św. Paweł zwraca się słowami: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe” (Ga 6, 2).

Ks. Józef Zabielski

Uniwersytet w Białymstoku

Biomedyczne problemy początków życia

Rozwijające się możliwości techniczne oraz związane z tym ludzkie dążenia i potrzeby powodują też wiele znaków zapytania i wątpliwości, a nawet jednoznacznych sprzeciwów natury etyczno-moralnej. Potrzeba poszukiwania odpowiedzi na te pytania oraz ustalanie ogólnoludzkich zasad dało początek nowej dziedzinie naukowej, jaką jest bioetyka. Jednym z problemów tej stosunkowo „młodej” nauki jest początek ludzkiego życia, dokonujący się zarówno na płaszczyźnie działań naturalnych, jak i – a może szczególnie – sztucznych ingerencji człowieka. Jest to przedmiotem zainteresowań dwóch zasadniczych sfer naukowej refleksji: biologiczno-medycznej i filozoficzno-teologicznej. Dowodem tego są powstające coraz nowsze opracowania, będące efektem prowadzonych badań empirycznych i refleksji nauk humanistycznych. Zagadnienia te podejmowane są też w ramach studiów, zwłaszcza medycyny i dziedzin filozoficzno-teologicznych. Dokumentowana refleksja naukowo-badawcza stanowi pomoc zainteresowanym tymi zagadnieniami zarówno od strony zawodowej, jak też wszystkim innym, gdyż dotyczy to początków ludzkiego życia. Taką cenną pomoc stanowią dwa fachowe opracowania pani dr n. med. Magdaleny Szymańskiej.

Pierwsza pozycja nosi tytuł *Etyczne aspekty rozrodu wspomaganego* (Białystok 2003). W podtytule zapisano, że jest to „Monograficzny skrypt z bioetyki dla studentów medycyny”. Na kolejnych stronicach tekstu Autorka podejmuje szereg bardzo ważnych zagadnień związanych z dokonywaniem wspomaganego rozrodu. Po „Wstępie” wprowadzającym w całość analiz wyjaśnione zostały podstawowe założenia, cele i zadania bioetyki jako nowej nauki w kontekście współczesnych przemian kulturowych, zwłaszcza w dziedzinie nauk biologiczno-medycznych. Przechodząc do analizy tytułowego problemu, Autorka charakteryzuje metody rozpoznawania płodności kobiet według obserwacji naturalnych objawów płodności i niepłodności kobiety (WHO). Następnie opisuje metody rozrodu wspomaganego (RW), charakteryzując poszczególne etapy pozaustrojowego zapłodnienia. Ta forma prokreacji człowieka została poddana analizie oceniającej, odwołując się do Kodeksu Etyki Lekarskiej oraz innych akt prawnych. Ta etyczno-prawna analiza prowadzi do bioetycznych refleksji nad poczęciem człowieka, dokonywanych w kontekście ustaleń ontologiczno-antropologicznych oraz dyskusji medyków na temat rozrodu wspomaganego osoby ludzkiej. Zostały tu podjęte problemy rozumienia i interpretacji eksperymentu naukowego, definicji i interpretacji stanu ciąży, postawy lekarza wobec pacjenta, zgodności prokreacji z biorytmem płodności i niepłodności, sprzeczności z etosem lekarskim, moralnej dopuszczalności zaleceń lekarskich

wobec „leczenia niepłodności”, przeanalizowany został problem podmiotowości zarodka i płodu ludzkiego, poszczególne fazy procedury pozaustrojowego zapłodnienia, fakt i znaczenie zespołu poaborcyjnego, inne dylematy bioetyczne towarzyszące rozrodowi wspomaganemu, w tym szczególnie antagonizacja płci oraz powikłania z tym związane. Analizę tego punktu Autorka kończy postawieniem szeregu wątpliwości i pytań natury etycznej. W ostatniej części zatytułowanej „Podsumowanie” M. Szymańska dokonuje zestawienia faktu i procedury wspomaganego rozrodu z zasadami Karty Pracowników Służby Zdrowia wydanej przez Papieską Radę Duszpasterstwa Służby Zdrowia, jak też z ludzkim wymiarem aktu małżeńskiego i prawami dziecka. Zestawienia te pozwalają wskazać argumenty przeciwko eksperymentowaniu na życiu ludzkim, co ma miejsce w całej procedurze pozaustrojowego zapłodnienia.

Druga z omawianych tu pozycji autorstwa dr. M. Szymańskiej to *Bioetyka początków życia* (Białystok 2004). Po krótkiej prezentacji problematyki we „Wstępie”, autorka przedstawia problem zatytułowany: „Bioetyczne aspekty diagnostyki prenatalnej”. W ramach analiz tego zagadnienia scharakteryzowała obrazową diagnostykę prenatalną, badanie echo, amniopunkcję, biopsję kosmówki, co pozwoliło dokonać etycznej oceny tych działań medycznych w aspekcie godności i obiektywnego dobra osoby ludzkiej. Kolejny punkt nosi tytuł: „Wczesnoporonne działanie antykoncepcji hormonalnej”. Zostały tu omówione: fizjologia hormonalnego cyklu kobiety, mechanizm działania hormonów płciowych, mechanizm działania hormonalnych środków „antykonceptyjnych”, antykoncepcja hormonalna (inne rodzaje), działanie uboczne hormonalnej antykoncepcji, wczesnoporonne działanie środków antykoncepcyjnych, przeciwwskazania do stosowania antykoncepcji hormonalnej. Działanie te poddane zostały etycznej ocenie uwzględniającej dobro osób biorących udział w poczęciu – małżonków, etyczną wartość aktu płciowego oraz dobro życia dziecka poczętego. Trzecie zagadnienie omawianej książki to: „Metody naturalnego planowania rodziny”. Spotykamy tu najpierw opis metod naturalnego planowania rodziny: rozpoznawanie płodności u kobiety (według WHO). Następnie przedstawione zostały zalecenia Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) dotyczące naturalnego planowania rodziny oraz nauczanie i poradnictwo w tym względzie z uwzględnieniem ekologicznego karmienia. W dalszej części analiz tego zagadnienia ukazana została historia naturalnego planowania rodziny oraz zalety tego rodzaju metod kierowania płodnością.

Kontynuując swoje analizy prokreacji człowieka, M. Szymańska podejmuje problem: „Etyka wobec medycznie wspomaganego prokreacji”. Najpierw opisuje rozród wspomagany i jego metody od strony medycznej. Następnie zestawia to z normami etycznymi w tym względzie, uwzględniając następujące zagadnienia: etyczny wymiar eksperymentów naukowych, rozumienie i interpretacja stanu ciąży, istotę i znaczenie prokreacji zgodnej z biorytmem płodności i niepłod-

ności, wpływ zapłodnienia pozaustrojowego na osobowość lekarza, płód jako podmiot, poszczególne fazy procedury pozaustrojowego zapłodnienia, prawa dziecka, zespół poaborcyjny, inne dylematy bioetyczne związane z rozrodem wspomaganym, dobro kobiety w tym działaniu medycznym oraz antagonizacja płci i powikłania z tym związane. Ostatni rozdział omawianej książki nosi tytuł: „Aborcja w ocenie bioetycznej”. Autorka najpierw omawia zjawisko aborcji w wymiarze ogólnoswiatowym oraz poszczególne metody niszczenia życia dziecka przed urodzeniem, z podkreśleniem psychospołecznych zaburzeń poaborcyjnych. W dalszej części charakteryzuje badania własne w tym względzie przeprowadzone metodą wywiadu lekarskiego połączonego z rozmową psychologiczną o charakterze otwartym i zamkniętym. We wnioskach z przeprowadzonych badań stwierdza: „Każda ingerencja w organizm kobiety którą jest przerwanie ciąży, wcześniej czy później może przyczynić się do różnych konsekwencji fizycznych, psychicznych i duchowych” (s. 77). Charakteryzując te objawy i następstwa wyróżnia dwa podstawowe: rozpacz [PAD] i syndrom poaborcyjny [PAS]. Poza tymi skutkami, które dotyczą kobiet – matek, podkreślono też wpływ aborcji na: dzieci w rodzinie, na obojga rodziców, jak też na personel medyczny. W ostatniej części ukazane zostało leczenie i sposoby terapii osób dotkniętych skutkami aborcji oraz etyczna ocena działań poszczególnych osób biorących udział w tym niszczeniu życia poczętego.

Przedstawione tu dwie pozycje dr M. Szymańskiej stanowią cenne opracowania z dziedziny bioetyki i godne są polecenia nie tylko zainteresowanym niejako „zawodowo” tymi problemami. Na podkreślenie zasługuje wiele aspektów tych książek. Już sama aktualność podjętych tam zagadnień jest godna uwagi. Wiadomo, że we współczesnej kulturze życia toczy się dynamiczny spór, a właściwie walka o początek ludzkiego życia: istotę bytu osobowego, czas początku człowieka, sposób poczęcia i ochronę życia poczętego. Właściwie wszystkie te zagadnienia znajdują miejsce w omawianych książkach i zostały poddane fachowej analizie. Te dwa opracowania, choć w skrótovej formie, stanowią swoiste kompendium wiedzy medyczno-etycznej na temat początków życia człowieka. Autorka – jako lekarz ginekolog – wykorzystując najnowszą wiedzę medyczną, poddaje analizie najbardziej podstawowe od strony medycznej, ale też szczególnie newralgiczne od strony etycznej, problemy związane z poczęciem człowieka i jego rozwojem płodowym. Można bez obawy przesady powiedzieć, że omawiane tu pozycje stanowią kompendium wiedzy medyczno-etycznej dotyczącej początków ludzkiego życia.

Lektura omawianych opracowań dr M. Szymańskiej przekonuje nie tylko o aktualności podjętej tu problematyki. Jeszcze większą wartość stanowi merytoryczna dojrzałość analiz Autorki. Na pierwszym miejscu chciałbym podkreślić medyczny wymiar owych analiz, co jest szczególnie ważne wszystkim zajmującym się bioetyką, a nieposiadającym fachowego przygotowania medycznego

czy biologicznego. W prezentowanych tu książkach spotykamy bardzo cenne, analitycznie pogłębione przedstawienie praktycznie wszystkich procesów biologiczno-medycznych zachodzących przy poczęciu człowieka. Ukazany został zarówno naturalny przebieg owych procesów, jak też ich deformacje oraz związane z tym zagrożenia zdrowia czy życia człowieka. Na kanwie tego zostały przedstawione sposoby i skutki działania medycznego oraz stosowanych środków chemicznych, ze wskazaniem właściwych im konsekwencji. Z całym naciskiem należy podkreślić, że w literaturze medycznej właściwie do rzadkości należy tego typu opracowanie, gdzie w sposób rzetelny od strony badawczej ukazane zostały faktyczne skutki zewnętrznej medyczno-biologicznej interwencji w poczęcie ludzkiego życia i okres jego prenatalnego rozwoju. Autorka, w oparciu o wiedzę i doświadczenie medyczne, oraz jako odpowiedzialny nauczyciel akademicki niezwykle kompetentnie ukazuje przebieg kolejnych faz i sposobów owej „pomocy” oraz medyczny efekt owego wkraczania w naturalny proces początków ludzkiego życia. Takie ukazanie tych niezwykle ważnych, ale też trudnych działań ludzkich, daje możliwość – nawet mało znającym problematykę medyczną – zrozumienia istoty owych „wspomagających zabiegów”, a w dalszej konsekwencji wyrobienia własnej ich oceny.

Merytoryczno-metodologiczną wartość omawianych opracowań wzmacnia fakt, że dr M. Szymańska w swych analizach odwołuje się do bogatej literatury polskiej i światowej. Pozwala to czytelnikowi zapoznać się z bogatym fachowym piśmiennictwem na dany temat, a tym samym utwierdzić się w słuszności sposobu podejścia do omawianych zagadnień. W konsekwencji, jeszcze bardziej przekonuje to o słuszności wniosków, do jakich Autorka dochodzi. Żeby jeszcze bardziej uwiarygodnić zarówno przeprowadzone analizy, jak i końcowe wnioski, M. Szymańska ukazuje też początki i historyczno-kulturowy kontekst rozwoju omawianych działań medyczno-biologicznych. Pozwala to zrozumieć przyczyny i uwarunkowania powstawania i rozwijania różnych form interwencji w proces początków ludzkiego życia. Poznanie owych historyczno-kulturowych okoliczności „wspomagania” ludzkiego rozrodu daje możliwość rozpoznania faktycznych intencji badań nad początkami ludzkiego życia oraz wkraczania w jego naturalny rozwój. Czytelnik może się przekonać, że często nie chodziło tu o dobro człowieka poczętego lub mającego być poczętym (*nasciturus*), czy też dobro rodziców owego dziecka. Wielokrotnie też owe badania i działania medyczne tylko ubocznie wspomagają tego, do którego w swym tytule badawczym się odnoszą. Inaczej mówiąc, widać tu zwykłe zakłamanie zarówno w samych quasi-naukowych badaniach, jak też w prezentacji ich skutków dla osób zainteresowanych. Istotę tego typu intencji i zamierzeń dobrze ukazują prezentowane opracowania dr M. Szymańskiej.

W omawianych pozycjach mamy też fachową interpretację i ocenę etyczną przedstawianych działań biologiczno-medycznych. Autorka prezentuje anali-

tyczne podejście do poszczególnych zagadnień, rozważa wszelkie „za” i „przeciw”, wnioski zaś popiera poważnymi opracowaniami z fachowej literatury przedmiotu. Widać w tym niezwykle odpowiedzialne podejście do podejmowanych problemów, troskę o możliwie całościowe spojrzenie na dane zagadnienie, oraz jasne przedstawienie motywów i racjonalnych podstaw prezentowanej oceny etycznej. Takie podejście do trudnych i skomplikowanych problemów zasługuje na jak największe uznanie, co też podkreślają recenzenci. Profesor zw. dr hab. n. med. M. Troszyński, specjalista ginekolog-położnik, w swojej „Przedmowie” do *Bioetyki początków życia* stwierdza: „Tekst ten powinien być szeroko rozpropagowany wśród młodzieży” (tamże, s. 5). Podzielając opinię pana Profesora, wyrażam życzenie, aby te dwie omawiane pozycje doczekały się ponownego – może łącznego – wydania. Z pewnością będą służyć pomocą, ubogacając wiedzę i kształtując odpowiedzialne postawy wobec ludzkiego życia nie tylko młodzieży, ale każdego człowieka, który zainteresowany jest prawdziwym dobrem osoby.

Ks. Józef Zabielski
Uniwersytet w Białymstoku

J. Górniewicz, *Teoria wychowania (wybrane problemy)*
Olszyńska Szkoła im. Józefa Rusieckiego, Olsztyn 2007, s. 187

Zagadnienie wychowania jest tak stare, jak refleksja nad człowiekiem. I jak długo filozofowie, antropolodzy, pedagodzy będą snuć tę refleksję, tak długo w kontekście ich rozważań, pojawiać się będzie kwestia wychowania i jego roli w życiu człowieka. Jednakże trzeba stwierdzić, iż mimo systematycznie prowadzonych rozważań teoretycznych, czasy współczesne charakteryzuje jednak niepokojąca utrata świadomości tej roli, która często rozumiana jest raczej jako towarzyszenie, dawanie wykształcenia niż wychowanie sensu stricto. Tymczasem konieczność wychowania jest niezbędna i niepodważalna (mimo iż niektórzy wbrew temu, co podpowiada *sensus communis* kwestionują je), gdyż człowiek jest bytem niedoskonałym, a niedoskonałość ta dotyka wielu obszarów jego egzystencji. Człowiek jako byt „niedokończony” potrzebuje bycia wychowywanym już od najwcześniejszych miesięcy życia, a proces ten nie kończy się bynajmniej wraz z osiągnięciem osiemnastu lat czy otrzymaniem świadectwa dojrzałości, ale trwa właściwie przez całe życie człowieka. Analizując problematykę wychowania, dotyka się zagadnienia, które stanowi relewantny i delikatny teren poszukiwań, a zarazem życiowo niezwykle doniosły. Wychowanie przecież należy do najtrudniejszych i największych zadań ludzkiej egzystencji. Dlatego niedociągnięcia lub pomyłki różnych teorii wychowawczych, często niekomplementarnych lub jednoaspektowo wybiórczych, nie pozostają tylko błędnie wypracowanymi koncepcjami, ale mają także kolosalne znaczenie praktyczne. Wychowanie, jak pokazują to dzieje myśli ludzkiej, nie jest ani proste ani łatwe do ostatecznego zdefiniowania. Wydaje się, że nie można nawet mówić o jakiejś całościowej czy uniwersalnej definicji wychowania, którą można byłoby zaaplikować do wszystkich epok i społeczeństw, ponieważ każde społeczeństwo, w każdym okresie kulturowym i historycznym, posiada własny ideał wychowania, i stosownie do swych potrzeb i warunków życia wypracowuje specyficzne działania wychowawczo-pedagogiczne. Sama historia wychowania potwierdza jednoznacznie, iż cały system wychowawczy jako zbiór sposobów, metod i doświadczeń zdobytych na bazie struktury społecznej i stanu umysłowego społeczeństwa jest dostosowany do danego kontekstu geograficzno-historyczno-społecznego. W wychowaniu zawsze występują także zadania zmienne podyktowane przez potrzeby ludzi współczesnych danej epoki, ich ciągle przeobrażające się okoliczności życia, ich coraz to inne sposoby przeżywania rzeczywistości. W człowieku, zwłaszcza młodym, dostrzega się reperkusje zdarzeń i przemian życia bieżącego, w którym dokonuje się wieloaspektowy rozwój.

Epoka, w której żyjemy, zwana epoką postmodernistyczną, często skrajnie interpretująca fakt wychowania, szybki rozwój cywilizacji naukowo-technicznej i silne zakotwiczenie w niej, wzrost rozmaitych przemian, i w kolosalnym tempie rozwijająca się działalność środków porozumienia interpersonalnego i komunikacji społecznej, czyni zasadnym kolejne próby zdefiniowania problematyki wychowania, dostosowanej do nowych wyzwań współczesności. Wychowaniem zatem zajmują się przedstawiciele różnych dyscyplin, gdyż proces wychowania jest zjawiskiem tak skomplikowanym, iż należy nań spojrzeć z punktu widzenia jak najszerzego spektrum różnorodnych nauk. Jednak najbardziej wyczerpującej odpowiedzi na pytanie: czym jest wychowanie w całej swej złożoności, udzielają ci autorzy, którzy jako pedagodzy stricte badają zjawisko wychowania na gruncie teorii wychowania, będącej autonomiczną nauką, mającą już swoje tradycje i metodę. Jednym z tych autorów jest prof. Józef Górniewicz, prorektor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, autorytet we współczesnej pedagogice, który w swej książce *Teoria wychowania*, precyzyjnie i wielowymiarowo wyjaśnia, czym jest wychowanie i jaki jest aktualny stan wiedzy w dziedzinie dyscypliny akademickiej, którą zwie się teorią wychowania, a która wykładana jest na wszystkich uczelniach wyższych kształcących pedagogów. Książka J. Górniewicza jest więc niezwykle przydatnym podręcznikiem nie tylko dla studentów pedagogiki, ale dla tych wszystkich, którym ta problematyka jest bliska z racji podejmowanych działań wychowawczych zarówno na płaszczyźnie spekulacji teoretycznych, jak i na płaszczyźnie edukacyjnej *praxis*.

Recenzowana praca została podzielona na cztery komplementarne rozdziały. Pierwszy z nich poświęcony został podstawowym pojęciom teorii wychowania, jak: wychowanie, socjalizacja, podmiotowość, partnerstwo, samorealizacja czy też samowychowanie. Te doprecyzowania terminologiczne są potrzebne, aby uświadomić czytelnikowi, że wychowanie to w istocie niezwykła *ars artium et scientia scientiarum*, jak wychowanie określił św. Grzegorz z Nazjanzu. I w istocie, wychowanie to w rezultacie wiedza i sztuka doprowadzania człowieka do jego pełni, czynienia go, jak mawiali starożytni Grecy *kallos kai agatos* – pięknym i dobrym. W rozdziale drugim autor skupia się na ustaleniach metodologicznych charakterystyki teorii wychowania, analizując miejsce teorii wychowania w naukach pedagogicznych, ustalając przedmiot teorii wychowania, jej status naukowy, opisując orientacje badawcze w teorii wychowania i funkcje teorii wychowania. W świetle ustaleń autora teoria wychowania jawi się jako jedna z podstawowych dziedzin myśli pedagogicznej i centrum refleksji nad różnymi kontekstami wychowania, i jako taka powiązana jest ona z wieloma subdyscyplinami, które pogłębiają refleksję nad wychowaniem, np. teleologia wychowania, aksjologia wychowania, czy choćby antropologia filozoficzna, bez której trudno nawet wyobrazić sobie rozsądną, konstruktywną i uprawnioną metodologicznie teorię wychowania. Trzeci rozdział autor dedykuje strukturze

procesu wychowania, omawiając ów proces w aspekcie ideału wychowania, celu i formy wychowania, a także metod i środków wychowania. Józef Górniewicz w kontekście tym podkreśla więc, że na strukturę wychowania składa się zarówno warstwa aksjologiczna, którą można by też nazwać aksjonormatywną, jak i warstwa operacyjna, którą określiłabym aretologiczno-eudajmonologiczną. Autor omawia obie te warstwy także w kontekście różnorodnych stanowisk, które pojawiają się na gruncie literatury pedagogicznej. W ostatnim rozdziale zatytułowanym „Dziedziny wychowania” prof. Górniewicz koncentruje się na omówieniu poszczególnych obszarów wychowania, rozpoczynając swą refleksję od niewątpliwie jednego z ważniejszych aspektów wychowania, mianowicie wychowania moralnego. Ta dziedzina wychowania jest w istocie najważniejszym elementem całości formacji człowieka, który, będąc *in statu viae*, wciąż dąży do osiągnięcia maksimum bytu, do jakiegoś dojścia do „kresu” samego siebie, ponieważ człowiek nie jest nigdy „gotowy”, a jedynie przeznaczony do rozwinięcia posiadanych zadatków i aktualizacji posiadanych potencjałów. Autor w tymże kontekście ukazuje rozmaite współczesne problemy wychowania moralnego, na które mogą natknąć się wychowawcy, rodzice i nauczyciele. Rozdział ten omawia również zagadnienia wychowania estetycznego, wychowania umysłowego, a także zdrowotnego i fizycznego, które są integralnymi elementami całego procesu wychowawczego i bez których proces ten byłby niepełny i jednostronny. Praca uzupełniona jest bogatą bibliografią omawianej problematyki, która przywoływana była w tekście książki.

Teoria wychowania J. Górniewicza jest pozycją, która rzeczowo analizuje problematykę wychowania, wprowadzając w zakres zasadniczych zagadnień, z którymi wychowawcy i pedagodzy stykają się na co dzień w praktyce edukacyjnej. Dodatkowo walorem tej książki jest nakreślenie intelektualnego dorobku, jaki w tej materii istnieje, a który może stać się punktem wyjścia do osobistych poszukiwań i konstatacji. Wszyscy zatem zainteresowani problematyką wychowania, a także chcący skonfrontować swe pojęcia o wychowaniu z refleksjami autorytetu w tej dziedzinie (a zainteresowanych jest niemało, na co wskazuje już szóste wydanie tego podręcznika), znajdą w książce J. Górniewicza znakomitą pozycję do studiów, zbliżających ich do pełniejszego i całościowego ujęcia tej niezwyklej rzeczywistości, jaką jest wychowanie człowieka.

Zdzisława Kobylińska

Olsztyn

J. Szymczak, *Sakrament małżeństwa drogą wzrostu Kościoła.*

Urzeczywistnianie się Kościoła w sakramencie małżeństwa

w nauczaniu Jana Pawła II w latach 1978-1987

Wydawnictwo: „Fundacja Pomoc Rodzinie”, Łomianki 2001, s. 228

„Małżeństwo i rodzina zawsze były przedmiotem troski Kościoła. W różnych wiekach wszakże na co innego w nich zwracano uwagę. Zmieniała się liturgia sakramentu małżeństwa, modyfikowano spojrzenia na akt płciowy, różnorako określano cele małżeństwa. Nigdy jednak nie stracono z oczu istoty małżeństwa, określonej w Piśmie Świętym” (s. 7) – te słowa ze „Wstępu” do niniejszej książki ks. dr. Jarosława Szymczaka, prezentują kierunek podjętych badań. Analizując zagadnienia sakramentu małżeństwa w nauczaniu Jana Pawła II, autor ukazał omawiany problem na szerszym tle obrazu Kościoła powszechnego, a więc wspólnoty Ludu Bożego i Mistycznego Ciała Chrystusa. Małżeństwo sakramentalne nie tylko konstytuuje Kościół domowy, lecz samo przez się stanowi instytucję uświęcenia i duchowego rozwoju. Dzisiaj w czasie wzrastającej liczby rozwodów, związków niesakramentalnych, pornografii i innych licznych zagrożeń czyhających na młodych, potencjalnych małżonków, taka publikacja wydaje się być ważnym, jeżeli nie koniecznym, uzupełnieniem wiedzy na temat małżeństwa. Dlatego wydaje się słusznym zauważenie i przedstawienie niniejszej pozycji.

Recenzowana książka składa się ze „Wstępu”, pięciu rozdziałów, „Zakończenia”, „Spisu bibliograficznego” (podzielonego na: 1. „Źródła” – Pismo Święte, Obrzędy sakramentu małżeństwa, nauczanie Magisterium Kościoła, nauczanie Jana Pawła II: encykliki, adhortacje, listy apostolskie, orędzia, cykle audiencji, przemówienia, oraz inne dokumenty kościelne; 2. „Opracowania”; 3. „Literatura pomocnicza”), „Wykazu skrótów” i „Spisu treści”.

W rozdziale pierwszym: „Czym jest rodzina?” autor określił rodzinę jako ogólnoludzką, naturalną wspólnotę osób (mężczyzny i kobiety), złączonych więzią małżeństwa, pokrewieństwa lub adopcji i powinowactwa. Skupił się wokół rodzenia i wychowania dzieci oraz zaspokojenia elementarnych potrzeb swoich członków. Małżeństwo zaś to tyle, co trwała, zobiektywizowana, otwarta na przekazywanie życia wspólnota mężczyzny i kobiety, związanych relacjami wolnego, całkowitego i wzajemnego daru z siebie. Pomiędzy małżeństwem i rodziną zachodzi integralny związek. Twórcą małżeństwa jest Bóg. Małżonkowie są sakramentalnie umocnieni i konsekrowani do obowiązków i godności ich stanu, a dzieci są najcenniejszym darem dla małżonków. Tak więc rzeczywistymi podmiotami małżeńskiej komunii są nie tylko mężczyzna i kobieta, lecz także zawsze Bóg jako jej Sprawca. Małżeńska komunია osób stanowi klucz do

zrozumienia najgłębszej treści Objawienia, archetyp osobowej więzi łączącej ludzi z ich Stwórcą, Panem i Oblubieńcem.

Natomiast w rozdziale drugim: „Sakramentalność historii zbawienia” autor wskazał, iż Bóg od początku miłuje ludzi miłością oblubieńczą. Swoją zbawczy plan realizuje w całej historii zbawienia, szczególnie w Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa, który jest centrum historii zbawienia i w Nim objawiła się najbardziej oblubieńcza miłość Boga do ludzkości. On też w swoim Misterium Paschalnym jest zaślubiony ze swym ludem. Bez tego misterium nie można zrozumieć ani Kościoła, ani sakramentów, w tym sakramentu małżeństwa. W tych misteriach – zdaniem papieża Jana Pawła II – Bóg daje się poznać swojemu ludowi stopniowo według zasad swojej pedagogiki. Sakramenty są znakiem udzielanym przez Boga, co wiąże się z posłannictwem Chrystusa, który powołuje do istnienia Kościół.

Z kolei w rozdziale trzecim: „Sakrament małżeństwa sakramentem związku Boga z człowiekiem” autor wskazał, iż od początku dzieła stworzenia istnieje małżeństwo, którego twórcą jest Bóg. Stwarzając mężczyznę i kobietę, zechciał, aby tworzyli wspólnotę osób, zwróconą ku przekazywaniu życia. Sakramentalność historii zbawienia znajduje swoją konkretyzację w małżeństwie i to tak, że porządek stwórczy łączy się w nim ściśle z porządkiem zbawczym. Bóg jest Miłością i wzywa człowieka do miłości. Miłość Boga do ludzi podobna jest do miłości małżonków. Bóg trwa w każdym, kto pozostaje w Jego miłości. Jest to więc bardzo silna, prawdziwa komunia Boga z ludźmi, która ostatecznie swoje wypełnienie znajduje w Osobie Jezusa. Zaś w komunii małżeńskiej małżonkowie świadczą sobie nawzajem pomoc, a złączeni z Bogiem otrzymują pomoc od Boga oraz wsparcie, by mogli trwać w pełnej jedności ze sobą. Małżeństwo, jako typowo chrześcijańska komunia dwojga, przedstawia tajemnice Wcielenia Chrystusa i tajemnice Jego przymierza z ludzkością.

W kolejnym, czwartym, rozdziale: „Sakrament małżeństwa sakramentem związku Chrystusa z Kościołem” autor wskazał, iż Jezus Chrystus podniósł małżeństwo do godności sakramentu. Małżonkowie powinni kochać się taką miłością, jaką Chrystus miłuje Kościół, dlatego też małżeństwo jest znakiem, narzędziem Bosko-ludzkiej komunii Kościoła. W małżeństwie sakramentalnym małżonkowie trwając we wspólnocie ze sobą patrzą wzajemnie na siebie, tak jak Kościół patrzy na Chrystusa, swojego Oblubieńca. Przez miłość, jedność i wierność małżonków ujawnia się obecność Chrystusa w świecie i prawdziwa natura Kościoła. Rodzina jest domowym Kościołem, a małżonkowie, tworząc rodzinę, urzeczywistniają na nowy sposób Kościół. Rodzina posiada istotne zadania we wspólnocie Kościoła i jednocześnie należy do Kościoła.

W ostatnim, piątym, rozdziale: „Związek sakramentu małżeństwa z innymi sakramentami Kościoła” autor podkreślił, iż nauka o urzeczywistnianiu się Kościoła w sakramencie małżeństwa nie byłaby pełna, gdyby nie zostały uwzględnione

związki, jakie zachodzą między małżeństwem chrześcijańskim a innymi sakramentami. Sakrament małżeństwa został zaprezentowany w zestawieniu z sakramentami inicjacji chrześcijańskiej: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia – tzn. wprowadzenia człowieka do udziału w zbawczym misterium Boga, realizującym się w Kościele. Natomiast sakrament pokuty i pojednania prowadzi małżonków, a także innych członków rodziny do odnowienia spotkania z Bogiem miłosiernym, bogatym w miłość potężniejszą niż grzech. W takiej sytuacji sakrament pokuty odbudowuje i udoskonala przymierze małżeńskie i komunie rodzinną. Z kolei sakrament chorych pomaga człowiekowi przyjąć śmierć, a sakrament małżeństwa pomaga przechodzić przez życie i wypełniać małżeństwo oraz rodzinne obowiązki. Związkiem między sakramentem małżeństwa a sakramentem święceń jest Chrystus. W Kościele spotyka się ze sobą i wzajemnie się przenika oblubieńcza miłość małżonków i prezbiterów. Poprzez tę miłość i w tej miłości urzeczywistnia się Kościół. Małżeństwo jest obrazem całego Kościoła: Głowy i Ciała Chrystusa. Prezbiter odwzorowuje w sobie Chrystusa – Głowę, Pasterza i Oblubieńca. Jego oblubienicą jest lud, z którego został wzięty i do którego został posłany, a więc także wszystkie małżeństwa i rodziny.

Autor w tej publikacji zwrócił szczególną uwagę na sakrament małżeństwa, który przedstawił w oparciu o nauczanie Jana Pawła II, co z jednej strony wydaje się być oryginalne i nowe, ale jednocześnie ma swe oparcie w długiej tradycji Kościoła. Książka ks. J. Szymczaka oddaje ducha i istotę nauczania Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie. Przedstawiona analiza zagadnienia jest spójna i solidna. Autor starał się dokładnie przedstawić teologiczne podstawy tego sakramentu. Skłaniał także do refleksji, a ogromną zasługą jest odniesienie do Świętej Rodziny, która jest przecież wzorem dla rodzin. Na pewno ważnym plusem tej pozycji jest kopalnia wręcz odniesień do dokumentów, opracowań i literatury, które autor wykorzystał, zacytował i zebrał w imponującej bibliografii. Godny uwagi jest układ rozdziałów. Jego myśl niejako od szerokiego ujęcia powoli stała się coraz bardziej zawężona. Najpierw skupił się na Bożym planie zbawienia ludzkości, na Bożej miłości do człowieka, miłości, którą Pismo Święte nazywa oblubieńczą. Książka jest tym bardziej interesująca, ponieważ przybliży naukę papieża Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie. Jest napisana przystępnym, zrozumiałym, językiem. Treść pracy jest jasna i zrozumiała dla czytającego, choć oczywiście sięgnięcie po tę pozycję wymaga już pewnego przygotowania i dojrzałości chrześcijańskiej oraz emocjonalnej ze strony „normalnego” człowieka. Dlatego wydaje się, że książka może być ciekawą lekturą dla samych małżonków, rodziców, narzeczonych oraz dla wszystkich ludzi, dla których istotna jest i miłość małżonków i miłość Kościoła.

Ks. Józef Stala

*Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie*

**J. Stala, E. Osewska, *Fundamentalne podstawy
i obszary katechezy rodzinnej***

Tarnów 2000, s. 187

„Człowiek jest istotą rodzinną. W rodzinie się rodzi, żyje, rozwija, wychowuje i pracuje. Z kolei zakłada rodzinę i w niej służy człowiekowi, narodowi, Kościołowi. Rodzina niesie ogromne wartości – miłość, życie, wychowanie. Ma więc ogromne znaczenie dla rozwoju i wychowania człowieka, narodu i Kościoła, ale rodzina w dzisiejszej cywilizacji zysku, użycia i śmierci, bywa zagrożona. Dlatego Kościół angażuje się w niesienie pomocy rodzinie, w tym zwłaszcza w katechezie... Opracowana książka jest pierwszym syntetycznym, głębokim ujęciem fundamentalnej problematyki katechezy rodzinnej. Sądzę, że jest to bardzo aktualna i potrzebna dla dowartościowania, upowszechniania i rozwoju katechezy rodzinnej, tej najowocniej wychowującej” (s. 7-8) – słowa bp. Józefa Gucwy ze „Słowa wstępnego” wydają się wskazywać kierunek badań podjętych w niniejszym opracowaniu. Dlatego wydaje się słusznym zauważenie niniejszej publikacji.

Recenzowana książka składa się ze „Spisu treści”, „Słowa wstępnego”, „Wykazu skrótów”, dwóch części (pierwsza autorstwa ks. Józefa Stali: „Fundamentalne podstawy i obszary katechezy rodzinnej w nauczaniu Magisterium Kościoła od Soboru Watykańskiego II” i druga część autorstwa Elżbiety Osewskiej: „Fundamentalne obszary katechezy rodzinnej”) oraz „Indeksu nazwisk”. Autorzy posłużyli się bogatym zasobem literatury naukowej zwłaszcza dotyczącym dokumentów Kościoła na temat katechezy rodzinnej.

W części pierwszej, składającej się z czterech rozdziałów, autor skoncentrował się nad ukazaniem problemu wychowania i katechezy rodzinnej w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II i posoborowych. Wychowanie człowieka jest niezwykle skomplikowanym i złożonym procesem, gdyż jego podmiotem jest człowiek z całym bogactwem swojej osobowości, a poszukiwanie skutecznych metod wychowawczych jest odwiecznym celem człowieka i całych społeczeństw. Rodzina jest środowiskiem, w którym kształtuje się dojrzały człowiek, potrafiący odnaleźć swoje miejsce w społeczeństwie.

W pierwszym rozdziale: „Teologiczne podłoże katechetycznych zadań rodziny” zostały przedstawione podstawowe dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła od Soboru Watykańskiego II prezentujące naukę będącą teologicznym podłożem uzasadnienia katechetycznych zadań rodziny. Jest ona podstawą dla rodziny, która jest bardzo ważnym podmiotem pełniącym swą posługę katechetyczną.

W rozdziale drugim: „Udział rodziców w stwórczych działaniach Boga” wskazano, iż rodzice już przez fakt zrodzenia i wychowania swych dzieci mają udział w stwórczych działaniach Boga. W tym rodzina chrześcijańska jest umacniana nadprzyrodzonymi środkami, jakimi są sakramenty. To właśnie rodzice zastępują dzieciom Boga na ziemi poprzez dobroć, serdeczność, troskliwość, a także poprzez wpajanie właściwych zasad. Istotną rzeczą jest to, aby małżonkowie, matki i ojcowie, stanęli na wysokości zadania, jakie stawia przed nimi małżeństwo. Rodzina jest również adresatem zbawczej misji Chrystusa. Poprzez rodzinę powinna emanować żywa Ewangelia.

Z kolei w trzecim rozdziale: „Rodzina – adresat i aktywny podmiot katechezy” omówiono trzy wymiary troski o realizowanie katechetycznych zadań rodziny: katecheza z rodziną, katecheza w rodzinie oraz katecheza rodziny. Ich omówienie zostało poprzedzone przedstawieniem ograniczeń, z którymi spotyka się katecheza rodzinna. Do tych problemów należą m.in. poprzestawanie na wyuczonych regułkach, na prostych modlitwach, zapamiętanych z czasów szkolnych, a także niedojrzałość religijna pod kątem zrozumienia pewnych rzeczy i właściwego ich interpretowania.

W ostatnim, czwartym, rozdziale: „Funkcje rodziny jako podmiotu katechezy rodzinnej” zostały przybliżone najważniejsze funkcje rodziny, jak budowanie wzajemnej więzi opartej na Bogu, rozwijanie człowieczeństwa i świadomość, iż chrześcijańska rodzina jest na stałe związana z transcendencją Boga. Z pewnością dziecko potrzebuje domu i właściwego wychowania, a rodzina może to zapewnić.

Przedmiotem analizy pierwszej części była problematyka związana z katechetycznymi zadaniami rodziny realizowanymi w katechezie rodzinnej, ponieważ ich uwypuklenie wiąże się szczególnie z Soborem Watykańskim II i to właśnie on stanowił punkt odniesienia w tej pracy. W trosce duszpasterskiej Kościoła rodzina zajmuje dziś czołowe miejsce. Ten swoisty powrót do rodziny jest świadectwem naszych czasów, które w instynktowny często sposób, pragną w rodzinie odnaleźć źródła stabilizacji i nadziei na przyszłość ludzkości. Patrząc zatem na to, co zostało przedstawione w pierwszej części, można dostrzec istniejący problem oddziaływań rodziny nawet na całe społeczeństwo. To w rodzinie kształtują się określone wzorce i w rodzinie młody człowiek jest formowany. Dlatego też od kształtu rodzin będzie zależała przyszłość.

Druga część: „Fundamentalne obszary katechezy rodzinnej” składająca się z trzech rozdziałów, jakby uzupełnia i podaje konkretne wskazówki dotyczące formowania rodzin i wychowywania młodego pokolenia. Celem katechezy jest rozwinięcie z pomocą Bożą wiary dotąd początkowej, doprowadzenie do pełni i codzienne zasilanie życia chrześcijańskiego wiernych każdego wieku. Istotną zatem jest rzeczą, by wiarę odziedziczoną po rodzicach ciągle umacniać i rozwijać. W związku z poszukiwaniem właściwego środowiska dla rozwoju wiary,

koncentruje się uwagę na rodzinie, ukazując jej godność, znaczenie w życiu człowieka i Kościoła, perspektywy i ograniczenia, zadania i niebezpieczeństwa.

W pierwszym rozdziale: „Integracja podstawowych doświadczeń z rzeczywistością wiary” autorka wychodzi od omówienia spraw związanych z pierwszymi doświadczeniami wiary, jakie dotyczą dziecko. Istotną funkcją rodziców jest to, aby obraz Boga, jaki posiada dziecko i obraz Boga kreowany na sposób ojca lub matki, był właściwy. To na rodzicach spoczywa wielka odpowiedzialność za obraz Boga u dziecka, to od rodziców zależy to, jakie dziecko będzie. Autorka podaje szereg naukowych dowodów i przykładów właściwego kształtowania postaw religijnych u dziecka. W dalszej kolejności zwraca uwagę na werbalizację doświadczenia religijnego, aby kształtować właściwy obraz Boga, a przez to właściwy stosunek dziecka do Boga. W katechezie należy zatem posługiwać się językiem prostym, ale zrozumiałym.

W kolejnym, drugim, rozdziale: „Wprowadzenie do modlitwy” autorka zwróciła uwagę na wychowanie do modlitwy w poszczególnych okresach rozwojowych. Przedstawiła poszczególne etapy, przez jakie przechodzi dziecko podczas modlitwy, co jest z pewnością bardzo ważne, ponieważ często dochodzi do zatrzymywania się na pewnym etapie modlitwy. Grozi to dojściem do momentu, kiedy modlitwa przestanie mieć znaczenie i jakiegokolwiek sens. Nie bez znaczenia jest praktyka modlitw rodzinnych, wspólnotowych. Zostało także podkreślone kształtowanie pojęć, motywacji, postaw i praktyki modlitwy. Jest to zasadniczy element wychowania chrześcijańskiego i kształtowania postaw. Praktyka modlitwy znana jest niemal we wszystkich religiach, również, a może przede wszystkim, w chrześcijaństwie. Właściwe traktowanie modlitwy i jej wartości, życie chrześcijańskie są jakby zakorzenione w modlitwie, stąd też rzeczą niezwykle ważną jest odpowiednie kształtowanie postaw, a przede wszystkim samej praktyki modlitwy.

W ostatnim w tej części, trzecim, rozdziale: „Wychowanie liturgiczne” wskazano na wychowanie liturgiczne jako trzeci obszar katechezy rodzinnej. Liturgia stanowi ważną część życia religijnego człowieka, dlatego też katecheza w rodzinie nie może ograniczyć się tylko do informowania o historii liturgii, jej treści i znakach. Bardziej niż na nauczaniu ma skoncentrować się na wychowaniu i formacji liturgicznej. Dziecko wprowadzone w rzeczywistość liturgiczną potrzebuje uświadomienia, że jest ona nieogarniona. Pozostając tajemnicą, nie może być ostatecznie wyjaśniona. Może jednak przyjąć wobec niej postawę wrażliwości, ufności, zanurzenia w proces zbawczy i pełnego w nim uczestnictwa. Zostało podkreślone przeżywanie liturgii rodzinnej według roku kościelnego. Należy uświadamiać ciągle dziecko o aktualnym okresie liturgicznym, jak również dbać, by zarówno okresy liturgiczne i wszystko to, co wiąże się z liturgią, było właściwie kształtowane. Mieszkanie rodziny chrześcijańskiej, która chce sprawować liturgię, powinno mieć specjalne miejsce poświęcone temu celowi, określane

często jako ołtarzyk domowy czy kącik religijny. W kąciku religijnym powinno znaleźć się Pismo Święte, świece oraz symbole religijne, które będą obecne przez cały rok, np. krzyż, obraz, figura. Podczas przeżywania kolejnych okresów roku liturgicznego będą pojawiać się także elementy związane z tajemnicą danego czasu, np. wieniec lub świeca adwentowa, żłóbek, korona cierniowa, palma, baranek. Zwrócenie uwagi na te sprawy jeszcze bardziej uświadomi dziecku zarówno bliskość Boga, jak również bliskość człowieka. W wychowaniu liturgicznym niemałą rolę odgrywa praktyka niedzielnych Mszy św. Katecheza w rodzinie ma dążyć do przywrócenia właściwego charakteru niedzieli w czasach współczesnych. Istotną rolę odgrywa także wdrażanie w liturgię Kościoła powszechnego. Właściwe wyjaśnienie i ciągła formacja pozwoli na uniknięcie rytualizmu i angelizmu w rozumieniu liturgii. Właściwą rzeczą jest wyjaśnić, równocześnie wprowadzając w życie, podstawowe normy kościelne dotyczące celebracji liturgii, aby wierni zarówno dzieci, jak i dorośli znali podstawowe przepisy liturgicznej i właściwie je rozumieli. Autorka zwróciła także uwagę na rzeczywistość sakramentalną, w której każdy jest zanurzony. Tak więc całość liturgii daje człowiekowi pełny obraz Boga, a równocześnie zbliża do Niego poprzez sakramenty i inne formy celebracji liturgicznej.

Patrząc na całość książki, dostrzega się złożoność problemów dotyczących współczesną rodzinę, a także z jakimi sprawami trzeba się borykać. Z pewnością jest wiele do zrobienia, szczególnie teraz, w dobie nowoczesności, kiedy pewne sprawy religii i wiary zdają się być odsuwane na bok. Rodzice mają wiele do zrobienia i wykonania, ale również wiele do powiedzenia ma szkoła i Kościół. Młody człowiek, szczególnie dziecko, daje możliwość wielu działań, aby obraz rodziny i społeczeństwa był coraz lepszy. Napotykać na trudności, należy pamiętać, iż zawsze istnieje łaska Boża, która wspiera i prowadzi. Od strony normatywnej niniejsza książka spełnia również kryteria pozycji naukowej. W jednej pozycji zostały zebrane i umieszczone wiadomości potrzebne do właściwej pracy z, w i na rzecz rodziny. Ukazano bowiem kierunki, którymi należy podążać w dziedzinie wychowania młodego pokolenia. Z całą pewnością książka ta znajdzie wielu czytelników.

Ks. Józef Stala

*Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie*

**B. Połec, *Metodyka katechetyczna ks. Walentego Gadowskiego*
Wydawnictwo: Poligrafia Redemptorystów w Tuchowie,
Tarnów 2002, s. 231**

„Podjęcie w niniejszej pracy zagadnienia metodyki katechetycznej w opracowaniu ks. W. Gadowskiego wydaje się uzasadnione i aktualne. Tym bardziej, że nie pozostawił on, tak jak inni katechetycy, podręcznika metodycznego do nauczania lekcji religii. Również dotychczasowe prace i artykuły dotyczące poglądów katechetycznych ks. Gadowskiego nie zawierają całościowego ujęcia jego metodyki” (s. 9) – napisał we „Wstępie” do niniejszej książki, swojej rozprawy doktorskiej (obronionej na Wydziale Teologii KUL), ks. dr Bogusław Połec. Słowa te wprowadzają w kierunek badań podjętych w recenzowanej pracy.

W obliczu pewnego sekularyzmu i ateizacji obecnych w kulturze oraz często niezbyt korzystnego wpływu mediów, zwłaszcza telewizji, na dzieci i młodzież, wychowanie uczniów w wierze, ku Chrystusowi, nastęrcza niejednokrotnie wielu trudności. Współczesny katecheta staje często przed pytaniem, jak skutecznie wpływać na wychowanków, w celu nie tylko przekazu określonych prawd wiary, kształcenia intelektualnego, ale również kształtowania w uczniach ducha wiary i modlitwy, życia sakramentalnego i miłości do Boga oraz innych ludzi. W tej sytuacji, wobec wyzwań współczesnej katechezy, staje przed nami postać ks. Walentego Gadowskiego, katechety i pedagoga, pasjonata uczenia i wychowania, prawdziwego nestora polskiej katechetyki, twórcy nowej metody nauczania nazwanej od jego nazwiska „Gadowskische Methode”. Recenzowana pozycja została poświęcona właśnie temu wybitnemu katechetykowi i jego roli, znaczeniu, a także ogromnemu wkładowi myśli, dorobkowi naukowemu wniesionemu w polską, jak i europejską katechetykę. Dlatego m.in. z tych powodów wydaje się słusznym zaprezentowanie niniejszej publikacji.

Recenzowana praca składa się z „Wykazu skrótów”, „Wstępu”, czterech rozdziałów, „Zakończenia” i „Spisu bibliograficznego” (podzielonego na: 1. „Źródła” – dokumenty Kościoła; opracowania W. Gadowskiego; 2. „Literaturę przedmiotu”; 3. „Literaturę pomocniczą”).

W rozdziale pierwszym: „Katechetyka jako metodyka nauczania religijnego” przedstawiono sytuację katechetyki na przełomie XIX i XX wieku. Katecheza i katechetyka stawiały sobie za cel wychowanie katechizowanego w wierze, jednak realizacja tego posłannictwa podlegała zmianom w ciągu wieków. W okresie oświecenia panowała metoda memoryzacji. Kolejny etap opierał się na neoscholastyce. Powstał wtedy katechizm J. Deharba, mający charakter pojęciowy i racjonalistyczno-intelektualistyczny. Obowiązywała wówczas metoda

analizy i objaśniania tekstów – metoda egzegetyczna. Poszukiwania najbardziej skutecznego sposobu uczenia się sprawiły, że popularność zaczęła zdobywać metoda stopni formalnych Herbarta, która sprzyjała rozwojowi sprawności logicznego myślenia. W XIX wieku dominował intelektualizm pomijający sferę wolitywną i duchową. Metoda stopni formalnych, ulepszona na początku XX wieku, niestety, nie była zadowalająca. Na kongresach katechetycznych w Monachium i Wiedniu szukano metody właściwej nauczaniu religijnemu, aby przekazywać wiadomości religijne z odniesieniem do życia. Ruch katechetyczny wykazał konieczność metody psychologicznej zwanej monachijską lub pogładową, w której uwzględniano świat dziecka. W latach międzywojennych, rozpowszechniła się idea tzw. „nowej szkoły” i „szkoły pracy”, gdzie podkreślano aktywność i samodzielność dziecka, proponując „uczenie przez działanie”. Metodę monachijską ulepszono, wprowadzając elementy aktywizacji i przeżycia. Nie przyniosła ona oczekiwanych rezultatów, a kryzys w nauczaniu religii doprowadził do wniosków, że treść przekazywanych prawd wiary powinna określać metodę, która winna być tylko ważną pomocą. To wydarzenie dało początek odnowie kerygmatycznej w XIX i XX wieku, a zwolennicy katechezy biblijnej podkreślali rolę Pisma Świętego i liturgii jako fundamentów katechezy. Na tym tle wyraźnie zarysowuje się postać ks. W. Gadowskiego i jego wkład w odnowę katechetyki. Uznano go za twórcę nowej metody katechetycznej i poprawiona przez niego metoda monachijska uzyskała nazwę „Gadowskische Methode”. Posługując się w pracy metodą egzegetyczną, doszedł do wniosków, że jest ona dla dzieci nie stosowna, a katechizm Deharba nie liczy się ze stopniem rozwoju dziecka, ani z zasadą elementarności. Ksiądz W. Gadowski opracował katechizmy z nowym sposobem przekazu wiedzy. Wprowadził ilustracje, teksty Pisma Świętego, opowiadania biblijne, przykłady z dziejów ojczyści i życia świętych. Katechizmy przemawiały więc do całej osobowości ucznia. Opracował i propagował tzw. metodę naprowadzającą, w której podkreślał potrzebę psychologicznego rozwoju ucznia i prawdę, że nasze poznanie bierze początek od zmysłów. Uważał, że na początku należy wysuwać rzeczy łatwe i interesujące, a gdy mówimy o rzeczach nowych lub zapomnianych, należy stosować metodę naprowadzającą. Można i należy zaczynać od egzegezy, gdy uczniowie posiadają pewien zakres wiadomości. Ksiądz W. Gadowski eksponował znacznie samodzielnej pracy ucznia. Dostrzegał znaczenie aktywności zewnętrznej i wewnętrznej uczniów w procesie uczenia się. Ksiądz W. Gadowski, opracowując swoją metodę, podał zasady, które należy uwzględnić w nauczaniu. Pierwszą zasadą metodyczną, która powinna być stosowana, jest poznanie i uwzględnienie indywidualności ucznia, aby móc pielęgnować jego wrodzone zdolności. Należy też poznać zasób wiadomości i środowisko, z którego pochodzi. Kolejną zasadą postulowaną przez ks. W. Gadowskiego, była zasada przystępnego nauczania, która zakładała rozpoczynanie od rzeczy znanych, na bazie których można

było wprowadzić trudniejsze zagadnienia. Nauczanie powinno cechować się jasnością przekazu i odpowiednim niegórnołotnym słownictwem. Ważną rolę w procesie dydaktycznym odgrywała zasada gruntownego nauczania. Metodyka ks. W. Gadowskiego zakładała też zasadę „zainteresowania”, do wzrostu którego przyczynia się urozmaicenie metody przez wplatanie opowiadań z Biblii, dziejów Kościoła, pieśni kościelnych, modlitwy, a także znajomość innych przedmiotów przez katechetę.

W drugim rozdziale: „Katecheza lekcją nauczania religii” zauważono, iż w różnych epokach katechezę realizowano według rozmaitych koncepcji, przy czym łączono ją z nauczaniem, wychowaniem, przepowiadaniem i posługą Słowa. Aby proces nauczania-uczenia się był rzeczywiście efektywny, ks. W. Gadowski dążył do dowartościowania samodzielnej pracy uczniów, uwzględniając ich potrzeby, właściwości psychiczne oraz doświadczenie – przede wszystkim religijne, przy czym proces ten miał być realizowany metodą stopni formalnych. Początkowo przyjął tylko cztery stopnie: przygotowanie, wykład, pogłębienie, zastosowanie. Po kilku latach dodał do nich dwa następne: pogląd bezpośredni i biblijny oraz ćwiczenie. Ksiądz W. Gadowski, tworząc strukturę stopni formalnych, dążył do tego, by lekcje tworzyły pewną całość. Chciał, aby stopnie uwydatniły się nie tylko na jednej lekcji, ale w całej nauce. Nieodłącznym składnikiem nauczania katechizmowego jest treść, która służy nie tylko nauczaniu, lecz także wychowaniu, rozwojowi osobowości i formowaniu postaw. Rozpoczęty w XIX wieku ruch biblijny i liturgiczny przyczynił się do zainicjowania dyskusji nad treścią katechezy. Ksiądz W. Gadowski uważał, że nauczanie katechetyczne należy oprzeć o dobrze przygotowany katechizm, który powinien zawierać zasady teologiczne, fakty biblijne, obrzędy religijne, pieśni, modlitwy, przykłady z żywotów świętych i przykłady z życia młodzieży. Prawdy religijne winny być tak ujęte, by ukazywały wartość w życiu uczniów, aby pomagały w kształtowaniu postaw życia w dziedzinie wiary i moralności. Ksiądz W. Gadowski dostosował układ materiału według zasad „szkoły pracy”, co miało mobilizować ucznia do własnej twórczej pracy, dając mu poczucie osobistego zetknięcia z prawdami wiary. Wiązał katechizację z życiem liturgicznym Kościoła, ponieważ uważał, że pomijanie tego elementu zubaża pojęcie chrześcijaństwa i nie oddaje w pełni Bożego działania w Kościele. Ksiądz W. Gadowski używał terminu „forma” i „metoda” zamiennie i rozumiał jako sposób nauczania system czynności nauczycieli i uczniów oraz dobieranie środków, które pozwalały osiągnąć zamierzone wyniki nauczania. Najstarszą grupę metod stanowiły metody słowne, które ukształtowały się w średniowieczu i przetrwały do XX wieku. Połączenie metod słownych z oglądowymi, umożliwiało osiągnięcie lepszych wyników kształcenia intelektualnego. Przy wyborze metody należało kierować się podstawowymi funkcjami człowieka, takimi jak: poznanie, przeżywanie, poziom intelektualny i sytuacja życiowa. Chociaż katecheza podobnie jak inne lekcje

realizuje cel dydaktyczny, to jednak różni się od każdego innego nauczania pod względem treści.

W rozdziale trzecim: „Poglądowość w nauczaniu religii” podkreślono, iż w XX wieku w nauczaniu nie tylko katechezy zaczęto zauważać znaczenie poglądowości, które jest bardzo istotne, zwłaszcza przy przekazywaniu prawd religijnych. Wiele na ten temat mówił w swych pracach także ks. W. Gadowski. Chcąc stosować zasady poglądowości na katechezie, trzeba wcześniej poznać zasady psychologiczno-pedagogiczne, czyli poznać swego ucznia z całym jego bagażem życiowym. Kolejnym, ważnym, elementem przy nauczaniu jest pamięć, dzięki której uczeń utrwała, przechowuje i odtwarza wszelkiego rodzaju wiadomości intelektualne i emocjonalne. Procesy poznawcze, które są podstawą poglądowości, zmieniają się wraz z rozwojem dziecka. Ksiądz W. Gadowski podkreślał znaczenie zabawy, dzięki której dziecko wchodzi w kontakt z rzeczywistością, rozwija uwagę, wzbogaca wyobraźnię. Uczniów w wieku szkolnym cechuje umiejętność myślenia konkretno-obrazowego. Wraz z latami proces rozwojowy dziecka postępuje coraz bardziej. Ksiądz W. Gadowski wymienił szereg rodzajów poglądów istotnych w nauczaniu. Pogląd to systematyczny zbiór spostrzeżeń przedmiotu, wyraźnych, wszechstronnych i dokładnych, czyli jest to dokładne i zamierzone obserwowanie czegoś, aby ująć jego istotne cechy. Jest pogląd bezpośredni i pośredni, a zależy on od sposobu kontaktu ucznia z przedmiotem (bezpośrednio i pośrednio). Przy nauczaniu poglądowym trzeba nawiązać do doświadczeń życiowych uczniów. Ponieważ każde poznanie zaczyna się od spostrzeżenia i wyobrażenia, dlatego katecheta musi abstrakcyjne pojęcia religijne najpierw uzmysłowić na podstawie obrazu materialnego lub duchowego (obrazy, modele, porównania, opowiadania). Obserwacja ucznia powinna być poparta celowością, a do jej poprawności wymagana jest planowość. Według ks. W. Gadowskiego wielopoglądowość ma na celu pomóc usunąć z procesu nauczania wszelki werbalizm. Słowa powinny być podporządkowane prawom logicznego myślenia, a nie bezmyślnego przyswajania idei. Gdy uczniowie mogą sobie tworzyć konkretne wyobrażenia o tym, czego się uczą, uczenie staje się zdynamizowane, pomaga też uczniom tworzyć pojęcia i uogólniać je.

W ostatnim, czwartym, rozdziale: „Szczegółowe wskazania metodyczne” podkreślono, iż prawidłowy przebieg procesu nauczania i uczenia się jest ściśle uzależniony od wskazań metodycznych. Według ks. W. Gadowskiego każde nauczanie i wychowanie musi być metodycznie zaplanowane, aby mogło osiągnąć zamierzony cel. Konieczność ustalania planów nauczania wyrażała właśnie troskę o osiągnięcie pozytywnych rezultatów religijnego nauczania. Plany nauczania zatwierdzone przez władze szkolne i kościelne są podstawą dla opracowywania programów nauczania. Nauczyciel nie może być jedynie realizatorem planu ogólnego, lecz musi odpowiednio dostosowywać swoją działalność dydaktyczno-pedagogiczną do warunków i możliwości uczniów. Ponieważ

podmiotem nauczania jest uczeń, dlatego program nauczania powinien brać pod uwagę potrzeby rozwojowe ucznia. Ważne są również zewnętrzne uwarunkowania wpływające na realizację założeń programowych (sytuacja lokalowa szkoły, czas przeznaczony na poszczególne przedmioty, relacje istniejące między nauczycielem a uczniami). Jako jedną z form aktywizowania uczniów ks. W. Gadowski wymieniał należyte stosowanie pytań i odpowiedzi podczas lekcji religii. Uczeń najczęściej korzysta z lekcji, gdy jego uwaga zostanie nakierowana przez pytania na najważniejsze elementy przekazu. Rozróżniał pytania: dydaktyczne, przygotowawcze, sprawdzające, powtarzające, naprowadzające oraz retoryczne i potoczne. Katecheta musi dbać o dostosowanie rodzajów pytań do metody lekcyjnej oraz wziąć pod uwagę rozwój intelektualny uczniów. Pytania powinny być zawsze jasne, jednoznaczne i zrozumiałe dla uczniów. Powinny je cechować także prawidłowa forma. Ważna jest poprawność pod względem gramatycznym i stylistycznym. Ksiądz W. Gadowski wskazał na kilka zasad, którymi należy się kierować przy stawianiu pytań. Pytanie powinno być najpierw postawione całej klasie, potem wymienia się ucznia, który ma na nie odpowiedzieć. Po postawieniu pytania trzeba zachować pewien okres czasu na zastanowienie się. Zawsze należy przechodzić od pytań łatwych do trudniejszych, od prostych do bardziej ogólnych. Uczniom zdolniejszym katecheta powinien stawiać pytania trudniejsze, słabszym łatwiejsze. Zrozumiała odpowiedź ucznia jest konsekwencją postawionego pytania ze strony katechety. Nieodłącznym składnikiem procesu dydaktyczno-metodycznego realizowanego na lekcji religii są środki pomocnicze – przybory naukowe, którymi nauczyciel lub uczeń posługuje się przy nauczaniu. Zewnętrzne środki pomocnicze wzbogacają metodę nauczania, przyczyniają się do wzrostu efektywności całego procesu dydaktycznego i ułatwiają bezpośrednie i pośrednie poznanie rzeczywistości. Według ks. W. Gadowskiego środki pomocnicze spełniają funkcję upogławiającą, poznawczą, kształcącą i motywacyjną. Ułatwiają uczniom proces poznania, kształtują spostrzegawczość, wyobraźnię, odpowiednie postawy i przygotowują uczniów do aktywnego zdobywania informacji w ramach realizowanego tematu lekcji. Ksiądz W. Gadowski do środków pomocniczych zaliczał: obrazy, podręczniki szkolne, tablicę, zeszyt, mapy Palestyny, plan Jerozolimy, księgi liturgiczne, ilustrowane Pismo Święte, a w klasach wyższych także pisma ojców Kościoła, słownik apologetyczny i dokumenty soborowe. Środki pomocnicze dają możliwość usamodzielnienia ucznia w pracy, pobudzają ciekawość treściami nauczania, wytwarzają u uczniów pozytywne nastawienie do nauki, wzbudzają zainteresowanie i pobudzają do pracy. Katecheta powinien stosować środki pomocnicze jako integralny składnik procesu nauczania.

Wkład ks. W. Gadowskiego we współczesną katechetykę jest ogromny. Był on przede wszystkim praktykiem katechezy, odważnym pionierem, który nie bał się szukać nowych dróg, rozwiązań w nauczaniu religii, nie rezygnując

z dorobku naukowego i doświadczenia jego poprzedników oraz katechetyków. Wiele z jego odkryć, jak np.: zastosowanie osiągnięć współczesnej psychologii, socjologii i pedagogiki, uwzględnienie indywidualnych cech dziecka, jego zdolności zainteresowań, środowiska rodzinnego, w którym żyje, zastosowanie poglądu, pomocy katechetycznych, konsolidacja i współpraca katechetów, ich ciągłe szkolenie i wiele innych wyżej przedstawionych postulatów, ma zastosowanie także dzisiaj. Również sama postać ks. W. Gadowskiego, mimo iż minęło pięćdziesiąt lat od jego śmierci, do której śmiało można zastosować przysłowie: „verba docent, exempla trahunt”, może pouczyć zarówno swoim słowem, jak i przykładem gorliwości, miłości, odwagi i niezwykłej inwencji w pracy katechetycznej. Dlatego lektura niniejszej książki, także ze względu na komunikatywny język, może stać się nader pożyteczną zarówno dla osób katechizujących, przygotowujących się do tej pracy, jak i zajmujących się nauczaniem i wychowywaniem. Nadto recenzowana praca jest opatrzona znaczną, co do wielkości, bibliografią, w większości przypadków w języku polskim, co umożliwia osobom zainteresowanym zapoznanie się z materiałami źródłowymi, a zwłaszcza z bardzo licznymi opracowaniami ks. W. Gadowskiego.

Ks. Józef Stala

*Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie*