

Kieleckie Studia Teologiczne

Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

KIELECKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Tom VII

O SŁOWIE, KTÓRE DAJE ŻYCIE

Wydawnictwo **JEDNOŚĆ**

Kielce 2008

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

Redakcja

Ks. Władysław Sowa – redaktor naczelny

Ks. Paweł Borto – z-ca redaktora naczelnego

Ks. Adam Kędzierski – z-ca redaktora naczelnego

Korekta

Joanna Pisiewicz

Projekt okładki

Ks. Paweł Tkaczyk

Na okładce

Płaskorzeźba symbolizująca Tróję Świętą, fragment dekoracji fasady kościoła seminaryjnego pw. Trójcy Świętej w Kielcach, ok. 1644 r.

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Adres redakcji

„Kieleckie Studia Teologiczne”

ul. Jana Pawła II nr 7

PL 25-013 Kielce

e-mail: kstredakcja@kielce.opoka.org.pl

ISSN 1730-072X

Wydawnictwo JEDNOŚĆ

25-013 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4

tel. 041 344 98 63

www.jednosc.com.pl

e-mail: jednosc@jednosc.com.pl

OD REDAKCJI

Słowo Boże to skarb, który Kościół otrzymał od Boga od samego początku swego istnienia. Słowo kształtuje Kościół, a zarazem Kościół wezwany jest, aby wciąż na nowo je odkrywać i interpretować w zmieniających się okolicznościach ludzkiej historii.

Ojciec św. Benedykt XVI temat Słowa Bożego w życiu i misji Kościoła uczynił przedmiotem obrad zbliżającego się XII Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów, zapowiedzianego do Rzymu na październik bieżącego roku. Zagadnienie to zostaje podjęte z perspektywy ponad 40 lat, jakie upłynęły od promulgowania soborowej Konstytucji *Dei Verbum*, jednocześnie zaś ściśle łączy się z ideą przewodnią poprzedniego Synodu. „Po Zgromadzeniu Synodu Biskupów poświęconym *Eucharystii, źródle i szczycie życia oraz misji Kościoła*, które odbyło się od 2 do 23 października 2005 r., wydawało się logiczne skupić uwagę na *Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* i jeszcze bardziej zgłębić znaczenie jedynego stołu Chleba i Słowa” (*Lineamenta, Przedmowa*). Ważny dla wyboru tego tematu był też fakt, że zdecydowana większość biskupów wskazywała go jako szczególnie istotny dla życia zarówno poszczególnych wiernych, jak i Kościołów partykularnych, którymi kierują.

Prace przygotowujące Synod trwają w Kościele powszechnym od października 2006 r. Synod to przecież – jak powiedział w wywiadzie dla Radia Watykańskiego abp Nikola Eterović, Sekretarz Generalny Synodu – „nie tylko te trzy tygodnie w październiku 2008 r.: one stanowią moment szczytowy. W tle jest jednak całe przygotowanie: wychodzą publikacje, organizowane są sympozja... Cały Kościół poprzez nie włączony jest w refleksję, czyli w przygotowanie tego wielkiego wydarzenia, jakim będzie najbliższy Synod”.

Mając to na uwadze pragniemy, aby obecny, siódmy już tom „Kieleckich Studiów Teologicznych” był elementem tego szerokiego przygotowania i otwierał nas na Słowo, które daje życie.

Tom ten z radością dedykujemy trzem wybitnym prezbiterom i profesorom Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach – ks. Stanisławowi Czerwikowi, ks. Julisławowi Łukomskiemu i ks. Mieczysławowi Rusieckiemu w 50 rocznicę ich posługi kapłańskiej, życząc, by ich owocne rozważania nad Odwiecznym Słowem nadal ubogacały nas wszystkich.

Ks. Edward Chat – Kielce

LOGOS – SŁOWO ODWIECZNYM BOGIEM W TRÓJCY ŚWIĘTEJ

I. Logos – Słowo jako Syn Boga Ojca

W wierze i teologii chrześcijańskiej Logos przyjmowany jest w podwójnym ujęciu: jako Słowo wewnątrztrynitarne (*Logos entiatheos*) oraz jako Słowo stwarzające i objawiające (*Logos prophorikos*)¹.

1. Preegzystencja Boskiego Słowa – Logosu w Trójcy

Logos – Słowo istnieje odwiecznie w Trójosobowym Bogu jako Druga Osoba Trójcy. W Nowym Testamencie tylko św. Jan Ewangelista pisze o Słowie Synu Bożym w znaczeniu chrystologicznym: w Apokalipsie 19, 13, w Pierwszym Liście 1, 1 i w Prologu do czwartej Ewangelii J 1, 1-2.14.18. W tych tekstach przedstawia Słowo – Logos wewnątrz tajemnicy Trójcy – *Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga* (J 1, 1-2). Podobnie tę prawdę ukazuje w dalszym ciągu Prologu: *Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca [o Nim] pouczył* (J 1, 18)².

Początkowo Prolog był może jednym z licznych hymnów śpiewanych w pierwotnym Kościele, przede wszystkim w czasie nabożeństw liturgicznych. Takie hymny zawierają listy św. Pawła: List do Filipian 2, 6-11; List do Kolosan 1, 15-20; Pierwszy List do Tymoteusza 3, 16. Hipolit Rzymski wspomina wyraźnie o podobnych praktykach śpiewania hymnów na cześć Chrystusa-Słowa!³

¹ Por. W. Breuning, *Gotteslehre*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 169.

² Dopiero Jezus Chrystus – Słowo Odwieczne Wcielone – dał doskonale objawienie o Ojcu; por. J 3, 11; 6, 46; 7, 16; 14, 6-11; Mt 11, 27.

³ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Ecclesiastike historia*, V, 28. Termin „Słowo Boże z literatury mądrościowej został najpierw przejęty przez żydowskiego Filona z Aleksandrii

Umieszczając hymn w swojej Ewangelii, Jan dostosował go do jej założeń, dodając odpowiednie wyjaśnienia. W obecnej swej postaci Prolog dzieli się na trzy części: jedna przedstawia Słowo na płaszczyźnie ponadhistorycznej i ponadczasowej wewnątrztrynitarniej (ww. 1-2 i 18), natomiast dalsze dwie – w perspektywie stwórczej i ekonomicznej (ww. 3-5 i 9-14). Jan pragnie głębiej niż pozostali ewangelisci wnikać w pochodzenie Mistrza. Chce ukazać nie Jego ziemskie i ludzkie powiązania, ale właściwe Jego pochodzenie, które prowadzi ku nieskończonym tajemnicom życia Bożego.

Pierwsze słowa Prologu przypominają stylem i wyrażeniami pierwsze słowa Biblii (por. Rdz 1, 1). Tak jak Księga Rodzaju przedstawia Boga w decydującym dla świata momencie, gdy wprowadza porządek i piękno świata jako dzieła Stwórcy, tak Jan otwiera całą głębię życia Bożego. Mówi nie tylko o tym, co zostało stworzone przez Boga, ale co było u Niego i Nim. Słowo, które było u Boga, jest znów pokazane w swoich najściślejszych powiązaniach z Bogiem (ww. 1-2) i ze światem (ww. 3-5; 9-14).

Kim było to Słowo? Imię Jezusa Chrystusa nie występuje ani razu w Prologu, nawet w tych jego częściach, które mówią o historycznej działalności Nauczyciela z Nazaretu na ziemi. Również sam Jezus nie nazywa siebie nigdy w ten sposób. Chodzi więc Janowi nie o aspekt czasowy. Nie mówi też o początku Słowa, ale stwierdza, że istniało Ono już *na początku*, czyli w okresie, kiedy jeszcze świat nie istniał ani bieg czasu się nie rozpoczął. Do tego odwiecznego istnienia będzie powracał niejednokrotnie (por. J 17, 5-24; J 1, 1; 2, 13-14). Pojęcie Słowa należy do najtrudniejszych zagadnień czwartej Ewangelii. Na to pojęcie Janowego Logosu-Słowa miały wpływ najprawdopodobniej trzy komponenty: 1. Hellenizm, 2. Judaizm, 3. Nowy Testament, o ile Stary Testament został przez Jana Ewangelistę konsekwentnie przemyślany i samodzielnie oceniony⁴.

a) Logos w filozofii starożytnej

Logosem nazywano prawo rządzące zjawiskami przyrody, bezosobowy ład świata, rozum kosmiczny. Do filozofii greckiej pojęcie *logosu* wprowadził Heraklit z Efezu, u którego wyrażało ono niezmiennność związków i stosunków zachodzących wśród powszechnej zmienności rzeczy oraz podmiotową zdolność poznawczą, wynikającą z uczestnictwa rozumu jednostki w rozumie kosmicznym. Koncepcję *logosu* przejęli stoicy, rozważając tezy o wszechjedności świata i tożsamości praw rządzących makro- i mikrokosmosem. W gno-

jako przedmiot jego spekulacji, aby następnie przeniknąć do chrystologicznych hymnów pierwszych chrześcijan i w ten sposób znaleźć się w Ewangelii wg św. Jana”. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, kol. 249.

⁴ Por. J. de Fraine, *Logos*, w: *Bibellexikon*, Leipzig 1981, kol. 1060.

stycyzmie, uznając *logos* – rozum kosmiczny – za naczelną zasadę istnienia i działania, utożsamiano go z bezosobowym bogiem; w neoplatonizmie to pojęcie przybrało postać hipostazy – osoby – boskiego rozumu („słowa”).

b) Logos w judaizmie

W poszukiwaniu genezy słowa „logos” powoływano się na wyrażenie „memra” – Słowo (Pana), które częściej spotyka się w targumach. Niewątpliwie pojęcie *logosu* przygotował Stary Testament, na co wskazują wypowiedzi ostatnich ksiąg Starego Przymierza. Wśród pojęć teologicznych Słowo odgrywa rolę uprzywilejowaną: tworzy Ono i przenika całą historię zbawienia, nadając jej zamierzony przez Boga sens; oddziałując na człowieka, wzbudza i utwierdza jego wiarę. Dlatego też już Stary Testament rozpoczyna proces personifikacji (uosabiania) „słowa”, analogicznie do takiego rozumienia „mądrości” (por. Syr 1, 4; 24, 8-9⁵). Psalm 119 [118], 89 mówi o wieczności i niezmienności Słowa, inne księgi przedstawiają Je jako wykonawcę planów Bożych – np. Ps 147 [146], 15; Iz 55, 11; Mdr 18, 15nn.

2. Słowo w Prologu

Tak więc Słowo w Prologu należy rozumieć jako najwyższą formę Objawienia Bożego, czyli „mówienia” Boga do ludzi od pierwszego słowa stwórczego aż do najwyższego jego wyrazu w Jezusie Chrystusie (por. Hbr 1, 1-2). Należy jednak podkreślić, że Stary Testament mówiąc o mądrości czy słowie Boga jako przymiotach o charakterze osobowym, nie wspomina o tajemnicach życia Bożego, tak jak Prolog. Dlatego też nowoczesna krytyka biblijna poszukuje dodatkowych źródeł, które by wyjaśniały użycie terminu Logos-Słowo w sensie przedstawienia niewymownego, odwiecznego pochodzenia Syna. Za najbardziej prawdopodobne źródła, którymi mógłby się posłużyć ewangelista jako środkami przekazu nowego objawienia Boga w Jezusie, uznaje się współczesne Janowi dociekania filozoficzno-religijne, uwzględniające byty pośrednie (hipostazy), pochodzenia żydowsko-hellenistycznego lub wczesnognostyckiego.

Skoro Słowo było u Boga, nie jest Ono ani z Nim identyczne, ani też nie jest (jak mądrość w Starym Testamencie) uosobieniem jednego z Jego przymiotów; jest Ono samodzielną osobą. Niemniej, specjalny sposób (hellenistyczny) użycia przyimka „u” wskazuje nie tylko na fakt przebywania razem z Bogiem, ale też na ścisłą wspólnotę (por. 1 J 1, 2). Słowo to było więc od wieków współuczestnikiem boskiej natury w sensie właściwym: było Bogiem. Te trzy najwyższej wagi wypo-

⁵ „Ten, co mnie stworzył, wyznaczył mi mieszkanie i rzekł: «W Jakubie rozbij namiot i w Izraelu obejmij dziedzictwo»” (Syr 24, 8).

wiedzi podkreśla raz jeszcze werset 2, stwierdzając, że Słowo nie istniało nigdy oddzielnie, lecz było zawsze u Boga, było zawsze *jedno z Ojcem* (por. J 10, 30). Dalsze rozdziały rozwiną ten wątek w sensie preegzystencji, odwiecznego istnienia Jezusa (por. zwł. J 8, 58) – w tajemnicy Trójcy Świętej.

W kolejnym fragmencie Prologu św. Jan przedstawia Słowo w Jego działalności *ad extra* – jako Słowo stwarzające i objawiające (*Logos prophorikos*). Teologia dogmatyczna uznaje zasadę, że „działanie Trójcy Świętej na zewnątrz (*ad extra*) jest wspólne Trzem Osobom Boskim”.

Werset 3 Prologu opisuje działalność stwórczą Słowa. Ewangelista podejmuje temat stworzenia świata przekazany przez starotestamentową tradycję kapłańską (por. Rdz 1); czyni to jednak na zupełnie nowej płaszczyźnie, poszerzonej o nową perspektywę historiozbawczą. Starotestamentowe przekazy przedstawiają przede wszystkim człowieka jako stworzenie Boże i władcę istot niższych; Jan opisuje cały wszechświat jako *wszystko* stworzony przez Słowo. Tak pojęte Słowo przewyższa dynamiką starotestamentowe Słowo objawiające, porównywane do ognia (Jr 5, 14; 23, 29), do miecza (Oz 6, 5) lub do życiodajnej siły kierującej żywiołami (Ps 147 [146], 15-18). Praźródłem stworzenia jest Ojciec. Prolog odróżnia wyraźnie Boga Ojca, Stwórcę wszechrzeczy, od Jezusa Chrystusa, przez którego wszystkie rzeczy i ludzie zostali powołani do istnienia (por. 1 Kor 8, 6) i ku któremu zmierzają (por. Kol 1, 16). Ale Nowy Testament odnosi bez wahania wypowiedzi Starego Testamentu o Bogu Stwórcy do Chrystusa (por. Hbr 1, 10-12, który przytacza Ps 102 [101], 26-28): Słowo jest Bogiem, a świat został stworzony przez Chrystusa i ku Chrystusowi, Odkupicielowi nowego stworzenia. Możliwe, że stwierdzenie roli stwórczej Słowa nie jest pozbawione akcentu polemicznego, antygnostyckiego (szczególnie dotyczącego idei pośrednika, czyli demiurga wyposażonego w moc stwórczą). Bóg-Stwórca staje się Bogiem-Odkupicielem w swoim Synu-Słowie. Ten akcent antygnostycki stanowi może właściwy klucz do rozwiązywania trudności podziału treści między wersetem 3 a 4. Możliwy jest także (i równie dobrze udokumentowany) podział słów: *Cokolwiek w Nim się stało, było życiem* (J 1, 4). Takie połączenie wyrażałoby myśl, że wszelkie życie w świecie ma swoje źródło w Słowie.

W wersecie 4 ewangelista stwierdza, że w Słowie jest źródło życia i światłości. Jest tu mowa nie o życiu w znaczeniu naturalnym, lecz o nadprzyrodzonym życiu Bożym, które przez Syna staje się udziałem wszystkich wierzących – tutaj na ziemi przez wiarę w Jezusa, a w wieczności przez pełnię poznania Boga (por. J 17, 3). W skali wartości nadprzyrodzonych życie to spełnia podobną rolę jak światło w przyrodzie (por. Ps 56 [55], 14). Dlatego już Stary Testament często zestawia Boga i Jego działanie na ludzi z pojęciem światła (por. Ps 44 [43], 4; 104 [103], 2; Ha 3, 4); jest On nie tylko źródłem życia, ale w Jego światłości stajemy się zdolni do oglądania prawdziwego światła (por. Ps 36 [35], 10), światła życia (por. J 8, 12).

Historiozbawczym zadaniem *światła* jest rozpraszać mroki, rozprzestrzeniać się wszędzie tam, gdzie panują ciemności niewiary i grzechu. W dalszych wypowiedziach Ewangelii *ciemności* będą oznaczały zwłaszcza ludzi obojętnych na zbawcze wołanie Jezusa. Światłość, jaka przychodzi z Jezusem na świat, rozprasza te mroki wśród nieustannej walki, której wynikiem jest zwycięski pochód Kościoła w świecie pogańskim. *Ciemności* nie są w stanie *ogarnąć światła* przyniesionego przez Jezusa.

Historyczną działalność Słowa w zakresie światłości uprzedza wystąpienie i świadectwo Jana Chrzciciela⁶. Jest ono analogiczne do wystąpień starotestamentowych proroków, posyłanych przez Boga (por. Iz 6, 8n; Jr 1, 7; 17nn). Jan Chrzciciel ma dopełnić ich misję, wskazując na Jezusa, Słowo Wcielone, jako na Światło świata. Rola Jana Chrzciciela polegała jedynie na złożeniu świadectwa o prawdziwym Świecie, które objawiło się na ziemi.

Choć Słowo-Logos przyszło do swojej własności, przez siebie stworzonej, choć przynosi temu światu wielkie dary życia i światłości, nie wszyscy jednak otworzyli się na Jego przyjęcie. Tragizm świata polega na tym, że będąc dziełem Boga – Logosu odrzucił Go. Nie poznać nie znaczy tylko rozumowego, intelektualnego poznania, ale odmowy uznania, aż do formalnej negacji i nienawiści. Świat, do którego przyszedł Jezus, był w podwójnym sensie Jego „własnością”: jako stwórczego Słowa i jako Mesjasza, Syna Bożego.

Ten „świat, który nie poznał Słowa, nie przyjął darów Chrystusa” św. Jan Apostoł nazywa światem, w którym panują: *pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia* (1 J 2, 16). Tym, którzy uwierzyli w Niego objawia nową, decydującą zbawczą rzeczywistość – udziela łaski nowego życia – łaski synostwa Bożego. Człowiek staje się dzieckiem Bożym przez łaskę. Droga do dzieciństwa Bożego prowadzi poprzez wiarę w Syna Bożego, który stał się człowiekiem⁷. Przyjście Słowa na świat to prawdziwa epifania światła i łaski: *ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi* (Tt 3, 4). Ci, którzy uwierzyli Słowu i stali się Jego uczniami, otrzymują dar dzieciństwa Bożego. Dar ten zakłada narodzenie się z *Boga* za sprawą Ducha Świętego, pierwiastka życia nadprzyrodzonego w człowieku⁸.

3. Inkarnacja Słowa

Logos – Słowo Przedwieczne od wieków u Ojca będące Bogiem przyjęło ciało i stało się pełnym człowiekiem. Z powodu tych niejednoznaczności antropologicznych w filozofii greckiej i żydowskiej schemat *Pneuma – sarks* został

⁶ Por. J 1, 6-7; 19nn; Mt 3, 1-17; Mk 1, 1-11; Łk 1, 3nn; 3, 1-20.

⁷ Por. J 3, 12; por. Mt 5, 9; Rz 8, 14; Ga 3, 26; 4, 5; 1 J 3, 1.

⁸ Por. J 2, 23; 3, 18; 1 J 2, 23; 3, 9;

w okresie pobiblijnym wyparty przez bardziej zgodny z Pismem Świętym model *Logos – sarks*. Nie można już, bez bliższych określeń, powiedzieć, że Bóg według swej istoty jako *pneuma* albo *sophia* stał się człowiekiem. Należy mówić: Osoba Słowa Przedwiecznego = *Logos* stała się ciałem = *sarks* por. (J 1, 14.18).

Ale tu również pojawiły się problemy. Dla Semitów „ciało” oznacza całego stworzonego człowieka, w greckiej antropologii natomiast jest to tylko jego element materialny, istniejący obok „duszy” i (w niektórych systemach) „ducha”. Można więc było stąd wnioskować, że człowieczeństwo Jezusa ogranicza się do materialnego ciała. Dlatego w IV wieku wymyślono trzeci model, tzw. schemat *Logos – anthropos*, zgodnie z którym Bóstwo łączy się z człowiekiem. W związku z tym modelem pojawia się pytanie, co tutaj oznacza „człowiek”⁹.

W prosty, lapidarny sposób Ewangelia wypowiada tajemnicę Chrystusa: *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1, 4)). Jednak następuje punkt zwrotny w historii zbawienia: Bóg przez swego Syna, przedstawionego jako Słowo, przyjmuje ziemsko-ludzki sposób bytowania; ciało – wykładnik ziemskiego człowieka, jego ziemskiego pochodzenia, staje się mieszkaniem pełnego majestatu Słowa. Bóg w swoim Synu przełamał nieskończoną przestrzeń między sobą a światem. Przybycie Słowa na świat wyrażone jest bardzo realistycznie nie tylko przez użycie określenia ciało, ale i w wyrazie „zamieszkało”, oznaczającego właściwie „rozbiło namiot”. Może w ten sposób ewangelista chce nawiązać do obecności Arki Przymierza w Namiocie Spotkania. Od przyjęcia pełnej natury ludzkiej i przybycia do wszystkich ludzi przechodzi Jan do tych, którzy przez powołanie stali się w specjalny sposób związani ze Słowem – „ogłędaliśmy – doświadczyliśmy” (J 1, 14; 1 J 1, 1-3). Tylko oni poprzez dar dziecięstwa Bożego mogli doświadczyć chwały Jednorodzonego Syna Ojca Niebieskiego, oglądać wszelkie przejawy Jego mocy, Jego znaki i cuda¹⁰.

Janowe określenie Jezusa jako *Jednorodzonego Syna* oznacza praktycznie „jedyne”, „umiłowanego”, posłanego przez Boga na świat, Syna w sensie najściślejszym i najbardziej wyłącznym. Pełnia *łaski i prawdy* wyraża najbardziej charakterystyczny przymiot Boży wymieniany w Starym Testamencie¹¹. Łaska zakłada zbawczą, pełną miłości wspólnotę między Bogiem a Jego ludem, opartą na przymierzu; prawda nadaje jej odcień trwałości i niezmienności, podstawę do pełnej ufności w Bogu. Nadto prawda w ujęciu Janowym udziela wierzącemu wolności dzieci Bożych, uświęcając go (por. J 14, 17). Tym samym w Słowie staje się dostępna chrześcijaninowi sama istota Boża: kto zobaczył w świetle nadprzyrodzonej wiary Jezusa, zobaczył i Ojca¹².

⁹ Por. G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1995, s. 316.

¹⁰ Por. Wj 33, 9-10; 40, 34.

¹¹ Por. Wj 34, 6; por. 2 Sm 2, 6; Ps 25 [24], 10; Prz 3, 3.

¹² Por. J 14, 9; por. 1, 18.

Słowo przyniosło na świat niezmierną obfitość łaski Bożej, pełnię łaski oraz pełną gotowość udzielania jej światu; właśnie z tego niewyczerpanego zasobu otrzymuje każdy chrześcijanin aktualną pomoc aż po dar dziecięstwa Bożego włącznie.

Wyrażenie *łaskę po łasce* nie przeciwstawia się ekonomii łaski Starego Testamentu jej pełni w Nowym Testamencie, ale chce przedstawić ciągle udzielanie darów nadprzyrodzonych, których w Słowie jest pełnia¹³. Prawo i łaska – to nie dwie wielkości względem siebie przeciwne, lecz dwa kolejne aspekty zbawczego działania Bożego: mniej doskonały za pośrednictwem Mojżesza, który miał prowadzić ku Chrystusowi¹⁴ i doskonały w samym Jezusie Chrystusie, najwinniejszym dawcy łaski i prawdy Bożej.

W ostatnim wersecie Prologu ewangelista zwraca uwagę na niewidzialność Boga na ziemi. Nawet najściślej związani z Bogiem przedstawiciele Starego Testamentu widzieli Go jedynie pośrednio; nikt bowiem nie mógł ujrzeć transcendentnego Boga, pozostając przy życiu¹⁵.

Mimo wprowadzenia szeregu postaci zastępczych i pośrednich między Bogiem a człowiekiem księgi Starego Testamentu zdradzają tęsknotę za oglądaniem Jego chwały¹⁶. Tę odwieczną tęsknotę wypełniło Słowo, w którym niewidzialny Bóg stał się widzialny. Tylko Jezus może powiedzieć, że *głosi to, co widział u Ojca* (J 8, 38), lub daje świadectwo o tym, co widział i słyszał (J 3, 32), przychodząc z nieba. Toteż św. Jan będzie wracał jeszcze niejednokrotnie do tematu autentycznego widzenia Ojca¹⁷. Brzmienie słów: *Jednorodzony Bóg* lub *Jednorodzony Syn*, przekazywane różnie przez starożytne rękopisy, nie zmienia zasadniczej treści wypowiedzi: Prolog mówi zarówno o synostwie Jezusa, jak i o Jego boskiej naturze.

4. Pobiblijna teologia Słowa – Logosu

Jan Ewangelista, który przebywał w Efezie, spotykał się z rozpowszechnionym pojęciem *logosu*. Wkładał w nie jednak inną, własną treść. Podobnie odnosił się do aleksandryjskiego Żyda Filona, dla którego *logos* oznaczał „boski rozum” i zarazem pierwsze stworzenie Boga („drugiego Boga”).

Pierwotne chrystologiczne doświadczenie tożsamości ziemskiego Jezusa i Boskiego pośrednika zbawienia zawiera w sobie więcej treści niż wszelkie

¹³ Por. J 1, 16.

¹⁴ Por. Rz 3, 20; Ga 2, 16; 3, 11; J 7, 19.

¹⁵ Por. Pwt 4, 33; Sdz 13, 22-23; Iz 6, 5.

¹⁶ Por. Ps 16 [15], 11; 17 [16], 15; 73 [72], 24-25.

¹⁷ Por. J 5, 37; 6, 47; 1 J 4, 12.

jego pojęcie i językowe próby sformułowania. Wszystkie, tak przecież różniące się od siebie sformułowania chrystologicznego wyznania wiary zbiegają się w centrum wydarzenia w Chrystusie, z którego się wywodzą i które pragną przekazywać w świadectwie wiary.

Kolejne stopnie powstawania i węzłowe momenty rozwoju nowotestamentowych chrystologii stanowią jeden, organicznie powiązany proces przekazu wydarzenia Chrystusa w formie chrystologicznego wyznania wiary. Formowanie się tego wyznania w pierwotnym Kościele dowodzi rozwijającej się szaty językowej „fenomenu Jezusa” i refleksyjnego o Nim świadectwa.

Gdy spoglądamy na pobiblijną przeszłość, ciągle na nowo zdumiewa nas szybkie pojawienie się zwartego wewnętrznie wyznania wiary, zawierającego wypowiedzi dotyczące *preegzystencji Jezusa jako Syna i Słowa Ojca Przedwiecznego, Jego posłannictwa, autentycznie ludzkiego sposobu życia, Jego zastępczej i stanowiącej fundament Nowego Przymierza śmierci ekspiacyjnej, wskrzeszenia Go z martwych przez Ojca i oczekiwania Jego powtórnego przyjścia przy końcu czasów*. Wszystkie te tematy znajdują się już w przedpawłowych hymnach i wyznaniach wiary 30-tych i 40-tych lat: Rz 1, 34; Flp 2, 6-11; Kor 15, 3-5; 11, 23-26; Ga 4, 4; 1 Tes 4, 14-18; 5, 9¹⁸.

Słusznie można przyjąć, że „...w owym czasie, niespełna dwadzieścia lat liczącym okresie czasu, w chrystologii wydarzyło się więcej niż przez całe następne siedem wieków”¹⁹.

W przednicejskiej chrystologii Logosu teologowie posługujący się terminem *logos* używali go z bogatą tradycją. Mówiliśmy już o starotestamentowych refleksjach na temat mądrości. Żydowski filozof, **Filon z Aleksandrii** (ok. 13 przed Chr. – 45/50) powiązał je z pojęciem Logosu. Również w hellenizmie termin ten odgrywa pewną rolę, jako powszechna zasada kosmologiczna, pośrednicząca między światem i niedostępnym Bogiem. Ale zupełnie szczególnego znaczenia pojęcie *logosu* nabiera w teologii Jana, który Słowo utożsamiał z Synem Przedwiecznym.

W chrystologii pobiblijnej do tradycji tych jako pierwszy nawiąże **Justyn** (zm. ok. 165) po to, by uzasadnić chrześcijaństwo jako religię głoszącą zbawienie całego świata. Uczy on, że Logos działał w świecie jeszcze przed pojawieniem się Jezusa w historii, *rozsiewając w nim od samego początku zarodki zbawienia (logoi spermatikoi)*. Historyczne chrześcijaństwo przed-

¹⁸ G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 162.

¹⁹ M. Hengel, *Der Sohn Gottes, Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1977, wyd. 2, s. 11.

stawia doskonałą realizację zbawczej obecności Boga w świecie. Ale już przed nim istnieli tacy ludzie, jak Sokrates czy Heraklit, którzy żyli zgodnie z Logosem, a więc byli już w pewnym sensie chrześcijanami²⁰.

Otwarte pozostaje tu jednak pytanie, czy Logos stanowi jedność istotową z Bogiem (*Logos endiathetos*, pozostające w Bogu Słowo), czy też tylko jest jakimś Jego przejawem, który z Niego wyszedł w momencie stworzenia (*Logos prophorikos*, Słowo wychodzące z Boga). W tym drugim przypadku, nie byłby w pełni ani Bogiem, ani człowiekiem, lecz istotą pośrednią. W tym wczesnym okresie, brak jeszcze dociekań nad dokładną naturą owych relacji; z myślą o historii zbawienia, Justyn przyjmuje funkcjonalną (nie w samej naturze) niższość Logosu w stosunku do Ojca²¹.

Wiek później, **Orygenes** (180–254) wypracowuje najpoważniejszy zarys chrystologii Logosu. Ten wykształcony (neoplatoński) filozof²² jako pierwszy podjął się przeprowadzenia wnikliwej naukowej analizy tajemnicy wcielenia i soteriologicznego uzasadnienia treści chrześcijaństwa. Jeżeli zbawienie polega na zjednoczeniu człowieka z Bogiem, to Chrystus musi być zarazem Bogiem i człowiekiem – co do tego Orygenes nie ma najmniejszych wątpliwości. Dlatego Wcielenie, to powstanie *theandros* Boga-człowieka. Chociaż w historii zbawienia należy przyjąć pewien porządek stopni (*taxis*), to w swej naturze i istocie Logos jest Przedwiecznym Synem Ojca. „Wszystkie istoty rozumne mogą mieć udział w Boskim Logosie, a tym samym noszą w sobie niejako ziarna mądrości i sprawiedliwości, to jest Chrystusa”²³. Jeśli jednak Boże zbawienie miało osiągnąć całą ludzkość, Logos musiał się rzeczywiście stać człowiekiem.

Pozostający pod wpływem neoplatońskiego schematu wyjścia i powrotu do Boga (*exitus – reditus*) Orygenes mówi, że Bóg po to przychodzi do ludzi, żeby im umożliwić powrót do Boga. Aleksandryjski teolog wypowiada się jasno zarówno w sprawie istotowej równości Logosu z Ojcem, jak i co do rzeczywistego Jego wcielenia. W ten sposób czynił zadość także intencji soteriologicznej: „Człowiek nie zostałby cały odkupiony, gdyby (Chrystus) nie przyjął całego człowieka. Jeśli ciało Zbawiciela uważa się za czysto duchowe, tym samym zaprzecza się zbawieniu ludzkiego ciała” (*Rozmowa z Heraklidesem*, 6).

²⁰ Por. Justyn, *I Apologia pro Christianis ad Antonium Pium*, w: *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, Jenae 1876, rozdz. 46.

²¹ Por. Justyn, *II Apologia pro Christianis ad Senatum Romanum*, rozdz. 6.

²² „Orygenes jest jednym z największych geniuszy nie tylko Kościoła, ale i całej ludzkości” (A. Hamman). „Nie da się w żaden sposób przecenić Orygenesesa i jego znaczenia dla historii chrześcijańskiej myśli” (Hans Urs von Balthasar), cyt. za: F. Drączkiewicz, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, s. 126.

²³ Orygenes, *O zasadach*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 46.

5. Ruch ariański w IV w. i obrona bóstwa Logosu-Chrystusa

Ruch ten doszedł do groźnego błędu chrystologicznego spowodowanego przez Ariusza (258–336), prezbitera z Aleksandrii. Jego doktryna dotyczyła, po pierwsze, odwiecznego synostwa Bożego Logosu. Odmawiając Mu istotowej boskości, pozostawiała Mu mimo to, rozumiany w sensie pochodnym, tytuł Syna Bożego. Po drugie, odrzucała także ludzką duszę Chrystusa. Logos, najwyższe i najszlachetniejsze stworzenie Boga, przyjęło – zdaniem Ariusza – tylko ludzkie ciało. Ten drugi problem, pytanie o ludzką duszę Jezusa, miał jednak nabrać zasadniczego znaczenia dopiero później, w kontekście polemik z apolinaryzmem.

Podobnie jak w wielu innych doktrynach II i III wieku, również u podstaw systemu ariańskiego leżało pragnienie monoteizmu, a zarazem pośrednictwa Logosu-Chrystusa między Bogiem i światem. Logos, według arianizmu, pozostaje po stronie stworzenia.

W 325 r. cesarz Konstantyn zwołał biskupów swego cesarstwa do Nicei na wielki sobór. Zgromadziło się na nim około 300 hierarchów. Przyjęte przez Sobór Nicejski I wyznanie wiary miało ogromne znaczenie dla dalszego rozwoju dogmatu. Sobór orzekł, że „Przedwieczny Syn Boży pochodzi od Ojca przez rodzenie”. Termin „rodzenie” jest tu rozumiany analogicznie i oznacza właściwe tylko Synowi pochodzenie od Ojca, różniące się istotnie od pochodzenia skończonych istot od Boga przez „stworzenie”. Ponadto między Osobami Trójcy Świętej istnieje relacyjna odrębność Ojca, Syna i Ducha Świętego i istotowa jedność numerycznie jednej natury Bożego bytu.

Po soborze zaczęła się ostra walka w dziedzinie teologicznej i pomiędzy zwolennikami arian popieranych przez politycznych protektorów, do których należeli nawet cesarze. Największe zasługi w wyjaśnieniu Trójcy Świętej, że istnieje Bóg „w jednej istocie w trzech hipostazach”, położyło młodsze pokolenie nicejczyków – ojcowie kapadocy: **Grzegorz z Nazjanzu** i **Grzegorz z Nyssy**, a przede wszystkim **Bazyli z Cezarei**.

W teologii zachodniej szczególnie zasługi w tej dziedzinie ma **Tertulian** (155–220). Rozróżnia on „jedną” podstawę poszczególnego Istniejącego i Jego przypadłości. Nazywa ją *substantia*; Grecy używają terminu *ousia* lub *physis*. Ojciec, Syn i Duch mają tylko jedną taką podstawę, tylko jedną substancję. Pierwotną rzeczywistością jest Ojciec, od którego Syn i Duch w różnej kolejności mają swoje bycie-Bogiem i są współuczestnikami (*consortes*) Boskiej substancji²⁴. Substancja ta otrzymuje w Trzech różną formę egzystencji. Tertulian określa ją jako *persona* (gr. *prosopon*). Konkretnym nosi-

²⁴ Por. *Adversus Praxean*, przekł. pol. fragm. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 258–263.

cielem substancji jest Osoba: Ojciec, Syn i Duch mają tylko jedną substancję, różnią się jednak jako „Osoba”. Jezus jako Ten, który stał się człowiekiem, jest konkretnie różny od Ojca w tym znaczeniu, że zamiana Osób jest niemożliwa. Również Duchowi musi przysługiwać samodzielność podmiotowa: uświęca On każdego wierzącego.

Ojcowie okresu ponicejskiego posługują się chętnie obrazami zaczerpniętymi z przyrody dla zilustrowania jedności Ojca i Syna. Upodobali sobie zwłaszcza metaforykę światła (światło, promień, jasność), wody (źródło, rzeka, zraszanie) oraz porównania z zakresu botaniki (roślina, zapach, balsam). Szczegółne znaczenie ma biblijne pojęcie obrazu. Już w nowotestamentowych *Listach* Syn jest obrazem Boga (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15)²⁵.

Nikt nie wywarł większego wpływu na zachodnią teologię trynitarną niż **św. Augustyn**, biskup Hippony. Istotą Boga żywego zajmował się wielokrotnie, wreszcie po dwudziestoletniej pracy opublikował wyniki swoich rozważań w monumentalnym dziele *De Trinitate* (419–420). Augustyn znał teologię grecką. Nie był jednak już w sytuacji walki IV wieku, lecz mógł oddać się spokojnym rozmyśleniom. Spory przeszłości nie znajdują się w centrum jego zainteresowań. Jako szukający i miłujący Boga nie ogranicza się do pastoralnych i naukowych punktów widzenia teologii, lecz poświęca się zgłębianiu najważniejszej tajemnicy wiary. W związku z naszym tematem zwrócimy szczególną uwagę na jego wkład w naukę o Trójjedynym Bogu.

Oczywiście, również dla Augustyna pytanie nad pytaniami brzmi: jak mają się do siebie w Bogu jedność i troistość? Augustyn skierowuje światło zwłaszcza na pierwszy biegun. „Jedność” nie może, według niego, pozostawać abstrakcyjną wypowiedzią o Bogu: doświadczamy Go jako jednego w sposób, w jaki się z nami spotyka. A jak spotyka się z nami? W pokorze całkowitego ogołocenia – tak widzi to Augustyn. To jeden decydujący punkt. Podobnie jak pisma greckich filozofów, także obszernie fragmenty *De Trinitate* przypominają rozważania na temat pojęcia istoty i jedności. Ale wrażenie myli. Chodzi zawsze o historię zbawienia, chodzi o głoszenie *amor Christi*, miłości Jezusa z Nazaretu. Zapamiętajmy: teologia trynitarna Augustyna jest zorientowana chrystologicznie. Chce w jasny sposób ukazać, jak Bóg udziela się ludziom jako On sam.

Przedstawieniu rozważań o Trójcy Świętej biskup Hippony poświęca piętnaście ksiąg. Najbardziej znaczącym bodźcem do pojęciowego uchwycenia jedności i różności w Trójcy Świętej stało się podjęcie przez Augustyna i wykształcenie pojęcia *relatio*. Augustyn mógł się powołać na wcześniejsze prace Kapadocyjczyków, według których różnice hipostaz mają swe podstawy w różnych okolicznościach początku i pochodzenia Trzech.

²⁵ Por. W. Breuning, *Gotteslehre*, tłum. pol. J. Fenrychowa, *Nauka o Bogu*, Kraków 1999, s. 155.

Augustyn chce szukać śladów w stworzonym przez Boga świecie, a w nim przede wszystkim w człowieku, będącym jako obraz Boga koroną stworzenia, które pozwolą konkretniej ukazać wiarę w Jego Trójjedność. Najbardziej znana stała się „psychologiczna nauka o Trójcy Świętej” (*Psychologische Trinitätslehre* – tak brzmi tytuł rozprawy M. Schmausa), gdzie autor rozpoznaje obraz stosunków wewnątrztrynitarnych²⁶.

Przez odkrycie, że istotą wzajemnych Boskich relacji jest miłość, Bóg w Trójcy stał się nam rzeczywiście bliższy. Terminologia filozoficzna kieruje nasze spojrzenie na życie Boga w sobie i wyostreza je zarazem „ekonomicznie”. Bóg staje się bowiem poznawalny jako miłość ku nam, która znalazła niedościgniony wyraz w objawieniu Chrystusa. Bóg nie jest Bogiem zamkniętym w sobie, lecz rodzącym w sobie i dla nas życie. W tym leży Jego właściwa i najgłębsza tajemnica, która sprawia, że teologia trynitarna zawsze będzie nieporadną, jakkolwiek teologicznie niezbędną próbą myślenia. Augustyn był tego świadomy. Nieprzypadkowo jego często tak abstrakcyjne i wymagające największego wysiłku wywody w *De Trinitate* kończą się modlitwą do „Boga w Trójcy Jedyne”. Przytoczmy tu jeden choćby przykład.

Wychodząc z zasady wiary,

szukałem Ciebie jak potrafiłem, na ile dałeś mi zdolności, pragnąłem dojrzeć rozumem to, w co wierzyłem, i wiele roztrząsałem, wiele się trudziłem. Panie, Boże mój, jedyna moja nadziejo, wysłuchaj mnie, abym, zmęczony, nie utracił chęci szukania Ciebie, lecz gorliwie szukał Twego oblicza. Daj mi siłę szukania, któryś pozwolił się odnaleźć i dałeś nadzieję, że coraz więcej będziemy Ciebie znajdować. Staje przed Tobą moja siła i moja bezsiła: zachowaj pierwszą, uzdrów drugą! Staje przed Tobą moja wiedza i moja niewiedza. Tam, gdzie mi otwarłeś, przyjmij mnie, gdy wejść; gdzie zamknąłeś mi dostęp, otwórz, gdy zapukam. O Tobie chcę pamiętać, Ciebie poznać, Ciebie kochać²⁷.

6. Czy jest możliwa współczesna odnowa chrystologii na podstawie pojęcia Logosu?

Ten problem stawia protestancki teolog Wolfhart Pannenberg w dziele *Grundzüge der Christologie* (s. 166–169)²⁸. Stwierdza, że teologiczne kierunki starały się po pierwszej wojnie światowej o odnowę starożytnej chrystologii w ogóle, a szczególnie teologii Logosu. Natrafiały jednak na wielkie trudności wprowadzenia pojęcia Logosu jako pośrednika pomiędzy transcen-

²⁶ Por. tamże, s. 168.

²⁷ Św. Augustyn, *De Trinitate*, 15, 26, 51.

²⁸ Książka ukazała się w wydawnictwie G. Mohn, Gütersloh 1972.

dentnym Bogiem a stworzeniem świata ze względu na nowe ujęcie praw natury. Jednak niektórzy teologowie, jak E. Brunner czy K. Barth, podjęli się odnowy chrystologii Logosu, idąc za św. Ignacym Antiocheńskim (por. *List do Magnezjan* 8, 2) i św. Ireneuszem, kładąc u fundamentów chrystologii Logosu teologię objawienia – Jezus jest Słowem objawiającym Ojca.

II. Logos – Słowem stwarzającym, objawiającym i uświęcającym (*Logos prophorikos*)

1. Logos – Słowo stwarzające

Stworzenie świata dokonuje „Ojciec przez Syna i w Duchu Świętym”²⁹.

Powołanie do istnienia i życia stworzeń jest dla Boga rzeczą naturalną, bowiem jest On Udzielającym samego siebie, Obdarowującym istnieniem i dobrem. Już samą wieczność Boga, pominiawszy stworzenie świata, określa się przez samoprzekazywanie siebie. Ojciec zawsze przekazuje Synowi-Logosowi – przez rodzenie – swoje bycie-Bogiem. Ojciec i Syn zawsze przekazują to samo bycie-Bogiem Duchowi Świętemu³⁰. Bóg Ojciec przez wewnątrztrynitarnie rodzenie przekazuje bycie-Bogiem Synowi – Słowu Odwiecznemu – Logosowi, a przez Logos – Słowo Odwieczne, które jest mocą i mądrością Bożą, słowem stwórczym przekazuje stworzeniu istnienie.

Pismo Święte wyraża pełne orędzie o Logosie – Słowie stwarzającym: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało (...) (J 1, 1-4). Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał (J 1, 10-11).*

Chrystus – *On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: (...). Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie (Kol 1, 15-17).*

2. Logos – Słowo objawiające

Słowo Boże, Druga Osoba Trójcy Świętej – Syn Boży przyjął ludzką naturę do swej Osoby Boskiej i przekazał światu, który został przez Niego stworzony, pełnię nadprzyrodzonego objawienia o Bożym życiu. Jeżeli to

²⁹ A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 87; por. św. Augustyn, *De civitate Dei*, 11, 28, PL 41, 337.

³⁰ Por. tamże, s. 86; św. Augustyn, *De Trinitate*, VIII, 3, 9n, PL 42, 949.

samowyrazenie się Boga przyjmuje formę ludzkiego słowa, to mamy do czynienia z tym, co nazywa się po prostu słowem Bożym: orędzie proroków, Jezusa, apostołów, Kościoła, słowo Boże w Piśmie Świętym. Ze względu na swój charakter – słowo ludzkie ma możliwość bycia słowem Bożym, nie pomniejszając przy tym słowa Bożego i nie sprowadzając go do słowa w gruncie rzeczy tylko ludzkiego. Bóg sprawia, że staje się ono słowem Bożym, i używa tego słowa jako takiego w trojaki sposób: a) Pod charyzmatycznym wpływem Boga słowo zostaje w proroku tak ukształtowane, że wyraża to, co Bóg chce człowiekowi powiedzieć; b) Słowu ludzkiemu towarzyszy łaska, tak że akt jego słuchania w wierze jest podtrzymywany przez łaskę, czyli ostatecznie przez samego Boga, nie zamyka tego obiektywnego słowa w czysto ludzkiej możliwości swego poznania, nie sprowadza go do słowa słuchanego w sposób wyłącznie ludzki; c) W ten sposób słowo to jest zasadniczo słowem skutecznym, a w sensie najbardziej radykalnym owa skuteczność realizuje się w sakramentach, ponieważ w łasce, która mu towarzyszy, sama rzecz, jaką wyraża słowo, staje się obecna³¹. Pismo Święte wyraża to pełne orędzie w Logosie. Tekst Pisma Świętego o Logosie – Słowie objawiającym stwierdza:

Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach (Hbr 1, 1-3).

3. Logos – Słowo uświęcające

Jezus dla zbawienia i uświęcenia ludzi przekazał orędzie Ewangelii i ustanowił sakramenty św. W pierwszym rzędzie sakramenty oznaczają i sprawiają *spotkanie z Jezusem Chrystusem i z Jego zbawczym działaniem* – kiedyś i teraz. Tym samym oznaczają i sprawiają nową i głębszą jedność z Bogiem, Ojcem Jezusa Chrystusa. Równocześnie oznaczają i sprawiają nową jedność ludzi ze sobą, pokój obejmujący także całe stworzenie. Elementy, „owoce” stworzenia stają się integralną częścią sakramentalnych czynności, a przez to potwierdzają zbawczą wolę Boga, Jego polecenie i zobowiązanie do ich troskliwego zachowywania. Poza tym sakramenty oznaczają i dają miłość oraz uznanie (także miłość przebaczącą), sens, pociechę i nadzieję sięgającą dalej niż śmierć. Można to, mniej czy bardziej wyraźnie, wykazać w odniesieniu

³¹ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, dz. cyt., kol. 497.

do wszystkich sakramentów, niekiedy nawet bezpośrednio, uwzględniając ich sakramentalne czynności-symbole. Ale można też wykazać, że pojedyncze sakramenty mogą być przyporządkowane *szczególnym aspektom zbawienia*, chociaż tego momentu nie musi się specjalnie podkreślać.

Dalszych szczegółów dotyczących natury sakramentów oraz ich skuteczności dostarczyć może porównanie ich z innymi rodzajami działania Kościoła, w stosunku do których wykazują one pewne podobieństwa, ale zarazem i różnice. Są to: głoszenie zawartego w Biblii słowa Bożego i tzw. sakramentalia.

Najpierw zostaną tu omówione, w ostatnich dziesięcioleciach szeroko dyskutowane, *relacje* zachodzące między *słowem i sakramentem*.

Słowu Bożemu i jego głoszeniu Pismo Święte przypisuje jeszcze większą moc zbawczą niż sakramentom. Słowo to poucza o łasce i zbawieniu, zachęca do prowadzenia życia zgodnego z wolą Bożą i daje wierzącemu udział w zbawieniu. Jest słowem skutecznym. Skuteczność jego działania podkreśla już Stary Testament: *Czy moje słowo nie jest jak ogień – wyrocznia Pana – czy nie jest jak młot kruszący skałę?* (Jr 23, 29; por. np. Iz 55, 10n). Według wywodzącego się z tradycji kapłańskiej opisu stworzenia świata Bóg stworzył świat swoim słowem (por. Rdz 1, 1-2, 4a). W Nowym Testamencie jedynym, wszystko ogarniającym Słowem Boga jest Jezus Chrystus (por. J 1, 14), Dobra Nowina, którą jest On sam, którą przyniósł i polecił głosić swoim uczniom, która wzbudza wiarę oraz daje łaskę i zbawienie. Ewangelia jest *mocą (dynamis) Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego* (Rz 1, 16; por. Hbr 4, 12n). Liczne teksty Nowego Testamentu potwierdzają ten „dynamiczny” charakter słowa, który na pewno nie jest niezależny od jego treści, ale też z całą pewnością oznacza coś więcej niż tylko treściowe pouczenie: *Wy już jesteście częścią dzięki słowu, które wypowiedziałem do was* (J 15, 3; por. 1 P 1, 23).

O relacji między słowem i sakramentem w historii teologii wypowydano się raczej tylko okazyjnie, kiedy na przykład Augustyn nazywał sakrament *verbum visibile* (słowo widzialne). Przez dłuższy czas natomiast zachowywała żywotność biblijna idea zbawczej skuteczności słowa Bożego; niektóre elementy biblijnego słowa Bożego (obietnice proroków, „Ojciec nasz”) określano nawet terminem *sacramentum*. Z czasem jednak – zwłaszcza w reakcji na reformacyjne przeakcentowanie znaczenia słowa – w słowie Objawienia zaczęto dostrzegać tylko medium obiektywnych prawd, które Bóg podał ludziom do wierzenia. Dopiero w dobie Soboru Watykańskiego II po stronie katolickiej zaczęła się rozwijać teologia słowa i zaczęto się zastanawiać nad stosunkiem słowa do sakramentu.

Pojawiły się dwie tendencje: podczas gdy jedni analizowali słowo i jego głoszenie w perspektywie sakramentalnej i uważali je za quasi-sakrament (Otto Semmelroth), inni widzieli w sakramencie najwyższą realizację skutecznego słowa (Karl Rahner). Niektórzy teologowie (np. Walter Kasper) nie chcąc zajmować stanowiska jednostronnego, szukają rozwiązań pośrednich; obustronne

relacje słowa i sakramentu określają w perspektywie konkretnej sytuacji człowieka i kondycji człowieczeństwa. Skuteczność słowa Bożego bywa też często interpretowana przy zastosowaniu teorii języka. Obok zdań *informujących* są także zdania *realizujące*. Przy czym trzeba podkreślić, że brak jest wyraźnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczących stosunku słowa do sakramentu.

Sobór Trydencki przypisuje zbawczą skuteczność sakramentom, przez które „wszelka rzeczywista sprawiedliwość albo się rozpoczyna, albo zaczęta wzrasta, albo jeśli się ją utraci, zostaje odzyskana”³². O wierze rodzącej się ze słuchania słowa Bożego (por. Rz 10, 17) mówi jednak, że jest „początkiem naszego zbawienia (...) fundamentem i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia”³³. Skuteczność słowa Bożego wielokrotnie podkreśla Sobór Watykański II: „Tak wielka zaś tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego”³⁴. Zwraca on także uwagę na dialogowo-osobowy charakter słowa Bożego³⁵.

Dla teologii reformacyjnej wszelkie zbawienie rodzi się ze słowa Bożego, z jego głoszenia i z wiary (*solo verbo – sola fide*). Sakramenty stanowią szczególne (nie najważniejsze!) formy realizacji zbawczego wydarzenia słowa. Stąd ponowne odkrycie „zbawczej mocy słowa” w teologii katolickiej może tu oznaczać pewne zbliżenie. Po stronie ewangelickiej musiałoby temu odpowiadać, oczywiście, docenienie specyficznej wartości symbolu jako skutecznego pośrednictwa Objawienia, a tym samym zbawienia. Pojawiają się już oznaki takiej orientacji. Słowo i sakrament to dwie podstawowe formy kościelnego pośredniczenia. Przy całym ich podobieństwie – obie są znakami – *nie można ich do siebie redukować*. W określaniu ich wzajemnych relacji można by wychodzić z odpowiadających im sytuacji. Głoszenie słowa przynosi człowiekowi zbawienie w tym sensie, że może je dobrowolnie realizować w danej sytuacji. Sakramenty natomiast w życiu człowieka, który je z wiarą przyjmuje i z nimi współdziała, skutecznie udzielają łaski i tworzą one zarazem wspólnotę zbawienia z Chrystusem. Poza tym w sakramencie słowo i znak są bardzo ściśle ze sobą związane. Specyficzny sens sakramentów jako działania zbawczego domaga się dalszych jeszcze wyjaśnień antropologicznych.

³² H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et muni*, Freiburg im Br. 1991, s. 1600; *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1988, s. 208.

³³ Tamże, s. 1532; *Breviarium Fidei*, dz. cyt., s. 67.

³⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, Dei Verbum*, nr 21.

³⁵ Por. tamże, nr 8.

III. Słowo Wcielone – Jezus Chrystus ustanawia urząd posługi słowa Bożego i udziela charyzmatu nieomylności w dziedzinie wiary i moralności swojemu Kościołowi

1. Posługa słowa Bożego w Kościele

Jezus powołuje 12 Apostołów (Mt 10, 1-16; 28, 16-20; J 20, 21, 15-17) i przekazuje im prawo i obowiązek nauczania w Jego imieniu. Św. Paweł pisze w Liście do Koryntian o różnych posługach w Kościele: *I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami* (1 Kor 12, 28).

2. Charyzmat nieomylności w dziedzinie wiary i moralności

Dzieje Apostolskie przekazały nam przez św. Pawła wezwanie do biskupów, aby czuwali nad czystością nauki Chrystusowej: *Uważajcie na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią. Wiem, że po moim odejściu wejdą między was wilki drapieżne, nie oszczędzając stada. Także spośród was samych powstaną ludzie, którzy głosić będą przewrotne nauki, aby pociągnąć za sobą uczniów* (Dz 20, 28-29).

Jezus – Wcielony Logos – wyznaczył Kościołowi misję nauczania, misję uświęcania i rządzenia. On pozostaje na zawsze absolutną Prawdą, Drogą i Życiem.

Te dwa paragrafy o posłudze słowa Bożego i o nieomylności Kościoła wymagają obszernego, osobnego opracowania.

3. Współpracownicy Prawdy w Kościele

Wśród ludu Bożego niedościgłym wzorem „współuczestnictwa pracy dla Prawdy” (por. 3 J 8) w słuchaniu i wypełnianiu słowa Bożego objawionego o Jezusie-Słowie Wcielonym Odwiecznym jest Jego Matka – Najświętsza Maryja Panna. Pasterze *udali się też z pośpiechem i znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę. Gdy Je ujrzeli opowiedzieli o tym, co im zostało objawione o tym Dziecięciu (...). Lecz Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu* (Łk 2, 16-19).

Na początku publicznej działalności Jezus Chrystus powołał do grona najbliższych uczniów 12 Apostołów, aby ich przygotować do posługi Słowa, do diakonii, liturgii i dawania świadectwa. Następnie powołał innych 72 uczniów.

W 1951 r. ten sam Jezus Chrystus powołał grupę 44 maturzystów do Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach. Były to ciężkie czasy dla Polski i Kościoła: ks. bp ordynariusz Czesław Kaczmarek i 10 kapłanów z diecezji kieleckiej – m.in. z seminarium i kurii biskupiej – zostało od 21 stycznia 1951 r. uwięzionych. Mimo to, w trudnych warunkach materialnych, przy ustawicznym nękanu WSD przez kontrole ubowców, praca nad duchową, intelektualną i duszpasterską formacją była kontynuowana.

W dniu 15 VI 1957 r. w katedrze kieleckiej 29 diakonów otrzymało święcenia prezbiteratu. Od tego dnia rozpoczęli pracę kapłańską w różnych parafiach. Niektórzy z nich odznaczeni byli większymi zdolnościami intelektualnymi i przez władze diecezjalne zostali skierowani na dalsze studia. Do nich należeli: ks. Stanisław Czerwik, ks. Juliusz Łukomski i ks. Mieczysław Rusiecki.

Ks. S. Czerwik podjął studia liturgiczne w Rzymie zwieńczone promocją doktorską. Po ich ukończeniu w 1963 r. otrzymał nominację na wykładowcę liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Wykładał też w Instytucie Liturgicznym PAT w Krakowie oraz w warszawskiej ATK.

Natomiast ks. J. Łukomski i ks. M. Rusiecki podjęli specjalistyczne studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Ks. J. Łukomski ukończył studia filozoficzne promocją doktorską i zatrudniony został w WSD w Kielcach w 1967 r. Po habilitacji prowadził także wykłady z filozofii na innych wyższych uczelniach. Przez 30 lat jako duszpasterz akademicki w Kielcach ma w tej dziedzinie duże zasługi.

Ks. M. Rusiecki studiował pedagogikę i katechetykę. Po uzyskaniu doktoratu mianowany został w 1982 r. wykładowcą pedagogiki w WSD w Kielcach. Na KUL-u prowadził wykłady z katechetyki. W diecezji pełnił obowiązki wizytatora nauki religii, referenta duszpasterstwa inteligencji. Po zdobyciu habilitacji został profesorem w Akademii Świętokrzyskiej w Instytucie Pedagogiki i Psychologii. Do teraz jest ofiarnym spowiednikiem i gorliwym celebransem Eucharystii w niedzielę o godz. 12.00.

Obecny tom „Kieleckich Studiów Teologicznych” nawiązuje do dwóch wydarzeń w Kościele powszechnym i Kościele kieleckim. Jesienią 2008 r. będzie obradował w Rzymie Synod Biskupów, podejmując temat znaczenia słowa Bożego w wierze i działalności Kościoła. W naszym lokalnym Kościele w 2007 r. świętowało swój Złoty Jubileusz służby kapłańskiej Jezusowi, Kościołowi i Ojczyźnie 16 księży wyświęconych w 1957 r.

Wszystkim szanownym Jubilatam, a zwłaszcza tym pracującym w naszej Alma Mater: ks. infułatowi, profesorowi Stanisławowi Czerwikowi; ks. prałatowi, profesorowi Juliuszowi Łukomskiemu; ks. prałatowi, profesorowi Mieczysławowi Rusieckiemu składamy serdeczne gratulacje z okazji przeżywania tego jubileuszu. Dziękujemy za gorliwą i owocną pracę w służbie Słowu Bożemu, w umacnianiu w wierze i nadziei. Składamy braterskie życzenia wytrwania w łasce i miłości Boga i Kościoła.

Zusammenfassung

LOGOS – GOTTES WORT – UND GOTTES SOHN JESUS CHRISTUS

Dieser Artikel behandelt kurz die Logoschristologie. Der christologische Sinn des Wortes Logos findet sich nur in den johanneischen Schriften, also in der Offenbarung des Johannes 19, 13; in dem ersten Brief des Johannes 1 J 1, 1 und im Prolog des 4. Evangeliums J 1, 1n; 14, 18. Der Begriff Logos kehrt dreimal im Prolog des 4. Evangeliums wieder. Hier wird ohne weitere Bestimmung als *präexistent* dargestellt (J 1, 1), als *schöpferischer Gedanke Gottes* (J 1, 3) und als *lebenschaffendes Wort* (J 1, 14). Zugleich ist der Logos als *inkarniert* dargestellt (J 1, 14; fleischgeworden) und als solcher *offenbart er Gott* (J 1, 18).

Es wird *ausdrücklich gesagt, dass der Logos Gott ist* (J 1, 1.18). Der fleischgewordene Logos ist Herr Jesus Christus, Gottes eingeborener Sohn vor aller Zeit.

Die nachbiblischen Apologeten unterscheiden auf dem biblischen Befund die Existenz des Logos im trinitätsinneren Geheimnis (*Logos entiatheos*) und den Logos, der den Kosmos, das Leben und das wahre Licht geschaffen hat (*Logos prophorikos*).

1. Logos – das göttliche Wort, der fleischgeworden ist, enthält alles, was Gott den Menschen offenbaren will. Im Logos des Prologs sieht Johannes den höchsten Offenbarer des unsichtbaren Gottes (J 1, 18; vgl. Hbr 1, 1-3) und zugleich in der Gott wesensgleichen Person den objektiven Inhalt der Offenbarung selbst.
2. Jesus Christus hat den Aposteln, den Evangelisten, den Priestern und den Katecheten den Gotteswortdienst überwiesen.
3. In den Sakramenten wurde das Wort von Christus als das heilsame, erlösende Wort eingesetzt.
4. Die katholische Kirche soll die Aufsicht über die Wahrhaftigkeit des Gotteswortes ausüben.

Ks. dr Edward CHAT – ur. w 1923 r. w Dłużcu, jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1950 r. Specjalistyczne studia teologii dogmatycznej kontynuował w latach 1956–1963 na KUL-u, kończąc je promocją doktorską. Od 1958 r. do 1977 r. był ojcem duchownym i wykładowcą w kieleckim WSD. W 1977 r. podjął studia religioznawstwa porównawczego na Uniwersytecie w Bonn pod kierunkiem znanych religiologów G. Menschinga, H. J. Klimkeita i H. Waldenfelsa, które ukończył uzyskaniem doktoratu w 1982 r. Od tego czasu (1983–2004) wykładał religiologię i teologię fundamentalną w Seminarium Duchownym w Kielcach.

Jest autorem ponad 20 artykułów oraz książek: *Die Opferlehre des Apologeten Justin*, Bonn 1981; *50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie* (red.), Kielce 2002; *Ofiara Mszy św. w nauce teologów katolickich i protestanckich XVI wieku*, Kielce 2005; *Chrześcijaństwo a islam – polemika i dialog*, Kielce 2005; *Judaizm – religia żydowska*, Sandomierz 2007.

Ks. Stanisław Dyk – Lublin – Kielce

RELACJA MIĘDZY PRZEPOWIADANIEM SŁOWA BOŻEGO A KOŚCIOŁEM

Między przepowiadaniem słowa Bożego¹ a Kościołem istnieje szczególna relacja, którą można nazwać relacją wzajemnie przenikającej się przyczynowości. Z jednej strony Kościół rodzi się i wzrasta dzięki słowu Bożemu. Celem przepowiadania słowa Bożego jest bowiem wzbudzenie wiary w Chrystusa, a tym samym zgromadzenie i zjednoczenie ze sobą ludzi, którzy uznają Jezusa za swego Zbawcę i Pana. Z drugiej strony Kościół jest środowiskiem głoszonego słowa Bożego. Przepowiadanie spełniało bowiem zawsze podstawową rolę w misji Kościoła². Poza tym przepowiadanie słowa Bożego nie jest nigdy prywatną sprawą kaznodziei. W swej posłudze ma on bowiem do czynienia ze Słowem, które Chrystus powierzył właśnie Kościołowi, ze Słowem, które Kościół wiernie strzeże, przekazuje i wyjaśnia. Autentyczne głoszenie Chrystusa może się zatem rozwijać jedynie w łączności z Kościołem, którego jest On Głową.

Celem poniższego opracowania będzie bliższe wyjaśnienie tej dwustronnej relacji między głoszeniem słowa Bożego a Kościołem oraz ukazanie wniosków pastoralnych wynikających z tej współzależności.

¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II* (Poznań 1984) wymienia przepowiadanie słowa Bożego (*praedicatio verbi divini*) wśród różnych sposobów posługi słowa, odróżniając je od katechezy, nauczania religii w szkołach, akademickich wykładów teologii, deklaracji pisemnych czy innych sposobów głoszenia słowa Bożego, np. przy pomocy społecznych środków przekazu. Kanony 762–772 nie definiują wprost terminu „przepowiadanie”, tym niemniej z tekstów tych wynika, że *praedicatio* oznacza ustny przekaz żywego słowa Bożego. Rozważania zawarte w poniższym opracowaniu dotyczyć będą zatem przede wszystkim homilii i przepowiadania pozaliturgicznego (kazanie) opartego na słowie biblijnym.

² Por. D. Sartore, *Chiesa e predicazione*, w: *Dizionario di omiletica*, a cura di M. Sodi, A. M. Triacca, Torino – Bergamo 1998 (dalej DO), s. 262.

1. Przepowiadanie buduje Kościół

O potędze słowa Bożego zdolnego do tworzenia wspólnoty Bożej, nowego ludu zbawienia, mówił już Stary Testament, który zawiera nie tylko naukę o Bogu stwarzającym świat mocą swojego słowa, ale ukazuje również dynamizm słowa Bożego w tworzeniu nowego ludu, społeczności zbawienia. Widać to choćby na podstawie Ez 37, 1-14, gdzie mowa jest o tworzeniu społeczności eschatologicznej jako owocu słowa, czy też w Księdze Izajasza (Iz 44, 26; 51, 16; 55, 10-12), w której zostało opisane, jak Bóg poprzez słowo stwarza ponownie swój lud³. Lud Izraela był także tworzony i formowany przez głoszone słowo Boże, które skupiało naród wybrany się wokół idei Starego Przymierza. Podobne znaczenie posiadało wyjaśnianie Pisma podczas kultu synagogalnego⁴.

Wspólnototwórcze znaczenie głoszonego słowa Bożego podkreśla działalność Jezusa Chrystusa. Poprzez głoszone słowo powołuje On grupę swoich uczniów. Moc usłyszanego i przyswojonego słowa Chrystusa zespoliło apostołów w społeczność, która była załącznikiem Kościoła, jego pierwszą komórką. Kościół co prawda zawdzięcza swoje istnienie działalności, nauczaniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa – Wcielonego Słowa Bożego. Głoszone przez Jezusa słowo posiada tu jednak znaczenie pierwszorzędne. Budowanie Kościoła przez Jezusa ojcowie Kościoła wyrażali sformułowaniem: *ecclesia creatura verbi*. Zdanie to może być rozumiane dwojako: że Jezus Chrystus jako Słowo Wcielone jest założycielem Kościoła oraz że Kościół został założony przez nauczanie słowem, które wychodziło z ust Jezusa⁵.

Po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa Jego zbawczą misję kontynuują apostołowie posłani, aby głosząc Ewangelię i udzielając chrztu, zakładać Kościół i przekazywać zbawienie. Głoszone przez nich słowo Boże, prowadząc do wiary, nawrócenia i chrztu stało właśnie u źródeł Kościoła. Ten, kto przyjął chrzest i Ducha Świętego, stawał się członkiem Kościoła. Przykładem Kościoła, który powstał dzięki głoszeniu słowa Bożego była pierwotna wspólnota chrześcijan w Jerozolimie: *Ci więc, którzy przyjęli jego naukę zostali ochrzczeni. I przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz* (Dz 2, 41)⁶. Rolę słowa Bożego

³ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia – żywym słowem Boga*, w: *Biblia – Sobór – życie. Sympozjum synodalne w Akademii Teologii Katolickiej (17 III 1002)*, red. M. Czajkowski, Warszawa 1994, s. 65–67.

⁴ Por. L. Della Torre, *Omelia*, w: *Liturgia*, a cura di D. Sartore, A. M. Triacca, C. Cibien, Milano 2001, s. 131ln.

⁵ Por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 135.

⁶ Por. S. Dyk, *Duch – Słowo – Kościół. Biblijny model ewangelizacji*, Lublin 2007, s. 92–98.

w budowaniu Kościoła Łukasz akcentuje mocno także w innych miejscach w księdze Dziejów⁷. Zaznacza, że nowy lud Boży tworzy się z tych, którzy słuchają Jezusa-Proroka (por. Dz 3, 23). Słowo Boże określa on jako zdolne *dać dziedzictwo z wszystkimi świętymi* (Dz 20, 32), tzn. udział w pełni dóbr mesjańskich, w których uczestniczą wszyscy uświęceni przez chrzest. Według autora Dziejów wzrost słowa Bożego to zarazem wzrost Kościoła: *A słowo Boże rozszerzało się, wzrastała też bardzo liczba uczniów w Jerozolimie, a nawet bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę* (Dz 6, 7; por 12, 24; 13, 49; 19, 20)⁸. Słowo Boże łączy ludzi z Chrystusem, a przez to jednoczy ich również ze sobą (por. Łk 8, 21). Przyjęte i zachowane słowo Boże powoduje więc powstanie między wierzącymi prawdziwej, duchowej więzi rodzinnej. A zatem głoszone i przyjęte słowo Boże posiada skutek antropologiczny (prowadzi do wiary i nawrócenia), sakramentalny (prowadzi do chrztu oraz zapewnia skuteczność sakramentom) oraz eklezjologiczny (gromadzi, tworzy i buduje Kościół – wspólnotę zbawienia).

Apostołowie będąc pierwotną komórką Kościoła, głosili słowo Boże i w ten sposób rozszerzali Kościół. Trafnie ujmuje to Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, który za św. Augustynem powiada: „Sami bowiem apostołowie, z których Kościół został założony, idąc w ślady Chrystusa głosili słowo prawdy i rodzili Kościoły” (DM 1).

Proces powstawania Kościoła w wyniku prorockiej działalności apostołów da się wyraźnie prześledzić w listach św. Pawła, który pisze: *dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus się w was ukształtuje* (Ga 4, 19), a kiedy indziej kontestuje: *Ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie* (1 Kor 4, 15). To „rodzicielstwo” upoważnia Apostoła Narodów do zakładania nowych Kościołów, kierowania nimi, czuwania nad zachowaniem przez nie dyscypliny kościelnej (por. np. 1 Kor 5, 1-11; 11, 1-34; 2 Kor 5, 11-6, 18 itd.). W Liście do Efezjan św. Paweł stwierdzi wprost, że Kościół Nowego Przymierza został zbudowany *na fundamencie apostołów i proroków, gdzie głowicą węgla jest sam Chrystus Jezus* (Ef 2, 20)⁹.

O eklezjotwórczej roli słowa Bożego wspomina także autor Pierwszego Listu św. Jana Apostoła: (...) *cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo, znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem* (1 J 1, 3).

⁷ Por. S. Hareźga, *Eklezjotwórcza funkcja Słowa Bożego według Dz 3, 22-23*, „Collectanea Theologica”, 54 (1984), z. 3, s. 35-38.

⁸ Por. B. Przybylski, *Teologia Słowa Bożego*, „Ateneum Kapłańskie”, 330-331 (1964), z. 1-2, s. 15; A. Feuillet, P. Grelot, *Słowo Boże*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 881-882.

⁹ Por. Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 75.

Zastosowane tutaj słowo „współuczestnictwo” jest tłumaczeniem greckiego κοινωνία, które w Piśmie Świętym używane jest często właśnie na określenie Kościoła¹⁰. Wspomniany cytat można uznać za echo Jezusowej prośby: *Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno* (J 17, 21).

Przekazane przez apostołów i przepowiadane dalej przez ich następców słowo Boże jest tym, co tworzy Kościół i wciąż na nowo go zgromadza, budząc wiarę. Wiara jest bowiem początkiem i fundamentem procesu zbawienia człowieka. Kościół więc powstaje przez przepowiadanie i przez wiarę, która stanowi odpowiedź na nie (por. Rz 10, 17). Inaczej mówiąc, przepowiadanie słowa Bożego zawsze było i jest czynnikiem konstytutywnym dla Kościoła¹¹.

Zrozumienie tego faktu zależy od rozumienia istoty Kościoła. Kościół nie jest bowiem jakąś zewnętrzną organizacją. Nie jest środowiskiem skupiającym specjalistów od teologicznej wiedzy. Kościół jest środowiskiem wiary, która gromadzi wierzących. Wiara jest podstawą życia i rozwoju Kościoła. Przyjęcie wiary jest jednoznaczne ze zgodą na bycie „zgromadzoną”, zjednoczoną z innymi. Stąd źródłosłów Kościoła (*ecclesia*) oznacza właśnie zgromadzenie. Ten sam fakt można zrozumieć, opierając się na innym wyrażeniu, którym Nowy Testament określa Kościół, a mianowicie na „ciele Chrystusa”. Wiara oznacza wyjście z izolacji własnej egzystencji po to, aby stać się „ciałem” z Chrystusem, to znaczy zjednoczyć z Nim własną egzystencję. Proces ten oznacza jednocześnie zjednoczenie z tymi, którzy poprzez wiarę już stali się „ciałem Chrystusa”¹².

Na to, że posługa słowa jest źródłem zaistnienia i rozwoju Kościoła, wskazują wyraźnie dokumenty soborowe. Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbiterorum Ordinis* stwierdza:

¹⁰ Por. G. Panikulam, Κοινωνία in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life, Rome 1979; S. Mędała, Pojęcie κοινωνία w Nowym Testamencie jako synteza życia chrześcijańskiego, w: *W posłudze słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczak, Kielce 1997, s. 329–347.

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Brescia 2005, s. 14–17; W. Przyczyna, *Sluchanie słowa Bożego a posłannictwo Kościoła*, w: *Sluchacz Słowa*, red. tenże, Kraków 1998, s. 57.

¹² Por. J. Ratzinger, *Dogma...*, dz. cyt., s. 18n. Por. Z. Adamek, *Homiletyka*, dz. cyt., s. 77–79; A. Lewek, *Rola słowa Bożego w kształtowaniu wspólnoty kościelnej, parafialnej i eucharystycznej*, w: *Sluchacz Słowa*, dz. cyt., s. 179–183; J. Szłaga, *Ku wspólnocie przez wiarę. Refleksje teologiczno-biblijne*, „Znak”, 29 (1977), z. 4, s. 409–416.

Lud Boży jednoczy się przez słowo Boga żywego, wymagane z całą słuszością z ust kapłanów. Ponieważ zaś nikt nie może być zbawionym, jeśliby wpierw nie uwierzył, prezbiterzy, jako współpracownicy biskupów, mają przede wszystkim obowiązek opowiadania wszystkim Ewangelii Bożej, aby wypełniając nakaz Pana: „Idąc na cały świat, głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15), tworzyli i pomnażali Lud Boży. Przez zbawcze bowiem słowo rodzi się wiara w sercach niewierzących, a w sercach wierzących rozwija; dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wiernych, według słów Apostoła: „Wiara ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe” (Rz 10, 17) (DK 4).

Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad Gentes* określa wprost, iż:

Głównym środkiem do zakładania Kościoła jest głoszenie Ewangelii Jezusa Chrystusa, do której przepowiadania posłał Pan swoich uczniów na cały świat, aby ludzie odrodzeni dzięki słowu Boga włączani byli przez chrzest do Kościoła, który jako Ciało Słowa Wcielonego karmi się i żyje słowem Bożym i chlebem Eucharystycznym (DM 6).

Sformułowanie to, stawiające na jednej płaszczyźnie jako pokarm Kościoła słowo Boże i chleb Eucharystyczny, jeszcze mocniej podkreśla, iż nie można traktować przepowiadania (kaznodziejstwa) jedynie jako źródła wiedzy religijnej, lecz należy je pojmować jako podstawę istnienia Kościoła. Pokarm jest bowiem nie po to, aby go mieć, ale po to, by nim żyć.

J. Ratzinger napisał, iż „nie ofiara Mszy św. na pierwszym miejscu jest racją kapłaństwa, ale gromadzenie ludu Bożego, a to gromadzenie realizuje się przez słowo”¹³. Prymatu tego nie należy oczywiście pojmować w sensie zasadniczego wartościowania obu form duszpasterstwa, lecz w sensie pierwszeństwa logicznego, psychologicznego i czasowego. Tak jak w subiektyw-

¹³ Cyt. za: A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2: *Zarys homiletyki ogólnej*, Warszawa 1980, s. 37. Pierwszorzędną rolę słowa Bożego w posłudze kapłańskiej podkreśla także Y. Congar: „Sobór Watykański II, włączając głoszenie słowa w czynność liturgiczną, wyszedł poza określanie posługi kapłańskiej samym szafarstwem ofiary eucharystycznej i kapłana przedstawił przede wszystkim jako przeznaczonego do głoszenia słowa, śladami apostołów (...)”. Tenże, *Związek między kultem lub sakramentem a głoszeniem słowa Bożego*, „Concilium”, 1–10 (1968), s. 143. „Kapłan jest w równym stopniu «sługą słowa», jak i «sługą sakramentu». W nim – jeżeli można tak powiedzieć – słowo Boga musi się stać ciałem z Jego (= Boga) Ciała, duchem z Jego Ducha, tak jak Chleb eucharystyczny staje się ciałem z Jego Ciała i duchem z Jego Ducha. Kapłan, który sprawowałby świętą Ofiarę «łamania chleba» w sposób doskonały, ale nie umiałby łączyć się ze swoimi wiernymi chlebem Bożego słowa, pozostanie na zawsze połowicznym kapłanem”. H. Muszyński, *Słowo Boga – słowem zbawienia*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej”, 27 (1976), z. 1–2, s. 47.

nym procesie zbawienia wiara logicznie, psychologicznie i czasowo uprzedza sakrament, podobnie wśród form kościelnego pośrednictwa należy postawić na pierwszym miejscu przepowiadanie słowa¹⁴.

2. Kościół środowiskiem przepowiadania

a) Głoszenie słowa Bożego jako centrum misji Kościoła

Kościelna misja głoszenia słowa Bożego ma swoje teologiczne podstawy wewnętrzne i zewnętrzne. W wymiarze wewnętrznym posłanie Kościoła ma swoje źródło i swój archetyp już w tajemnicy Trójcy Świętej: Ojciec posyła Jezusa (Odwieczne Słowo); Jezus posyła Kościołowi od Ojca Ducha Świętego (który przypomni wierzącym wszystko, co powiedział Jezus); następnie Jezus posyła sam Kościół, który staje się w ten sposób wspólnotą ewangelizacyjną. Kościół powstał i wciąż na nowo rodzi się z tego właśnie posłannictwa Osób Boskich do ludzi na ziemi (por. KK 28; DM 2)¹⁵.

Istotą misji Jezusa była ewangelizacja. I choć do czynności ewangelizacyjnej Jezusa należały wszystkie elementy Jego tajemnicy (wcielenie, cuda, nauka, powołanie uczniów, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, zesłanie Ducha Świętego, nieustanna obecność wśród swoich), to podkreślić tu należy fakt, że swoją misję wypełniał On przede wszystkim przez głoszenie królestwa Bożego, któremu to głoszeniu towarzyszyły czyny mocy. Wskazują na to chociażby dwa zdania z Ewangelii wg św. Łukasza: mowę w Nazarecie, która jest początkiem Jego misji, Jezus, cytując proroka Izajasza, rozpoczyna słowami: *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę (...)* (Łk 4, 18); zaraz potem w domu Piotra Jezus stwierdza: *muszę głosić Dobrą Nowinę o królestwie Bożym, bo po to zostałem posłany* (Łk 4, 43).

Podstawą zewnętrzną Kościelnej misji głoszenia słowa Bożego jest Jezusowy nakaz: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody* (Mt 28, 19; por. Mk 16, 15n). Misja Kościoła jako kontynuacja zbawczej misji Jezusa ma charakter uniwersalny. Dlatego Kościół nie może zatrzymać zbawienia tylko dla siebie. Nie może stać się ono jego prywatnym skarbem. Z tego też powodu przepowiadanie słowa Bożego stanowi istotę Kościoła, jego pierwszorzędne

¹⁴ A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 36.

¹⁵ Por. W. Przyczyna, *Sluchanie słowa Bożego a posłannictwo Kościoła*, dz. cyt., s. 58–60; A. Lewek, *Podstawy teologiczne posłannictwa kaznodziei*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 20n.

powołanie, jego najbardziej podstawową funkcję w porządku zbawczym¹⁶. Stąd Sobór Watykański II stwierdza: „Kościół z natury swej jest misyjny” (DM 2). W takim duchu wypowiada się także papież Paweł VI: „Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i prawdziwe powołanie Kościoła: wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji”¹⁷. Kościół zatem przechowuje i przekazuje słowo Boże oraz „ma obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom”¹⁸.

b) Kościół jako miejsce, w którym się przekazuje, strzeże i wyjaśnia słowo Boże

Ci, którzy usłyszeli i przyjęli słowo Boże, i którzy przez to słowo zostali zgromadzeni i stali się Kościołem, są teraz powołani, aby je głosić tym, którzy jeszcze nie uwierzyli. Podmiotem przepowiadania jest zatem „ja” powszechnego Kościoła, które rodzi się z wiary w Trójjedynego Boga¹⁹. Kościół jest miejscem, narzędziem i wspólnotą zbawienia. Jest miejscem łaski i prawdy Chrystusa. Jest miejscem i narzędziem słowa Bożego, poprzez które Bóg udziela ludziom zbawienia²⁰.

Pomiędzy Chrystusem, Kościołem i głoszeniem słowa Bożego zachodzi zatem jak najściślejszy związek. Nie godzi się przepowiadać słowa Bożego poza Kościołem lub przeciw niemu. Z wyraźnej woli Chrystusa wiąże się ono bowiem ze społecznością Kościoła. Kościół od swych apostoelskich początków jest środowiskiem głoszenia słowa Bożego: głosi i wyjaśnia Ewangelię Chrystusową przez wieki, strzegąc jej integralności (por. KO 10)²¹. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym stwierdza: „Kościół w swojej nauce, w swoim życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest i to wszystko, w co wierzy” (KO 8).

Kościół, któremu powierzona została misja głoszenia Ewangelii, jest zatem środowiskiem głoszenia słowa Bożego. Przemawia za tym kilka racji.

¹⁶ Por. T. Stenico, *L'omelia. Parola e comunicazione*, Città del Vaticano 1998, s. 136n; S. Moysa, *Słowo zbawienia*, dz. cyt., s. 118–123; W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 44–46.

¹⁷ Paweł VI, *Adhortacja apostoelska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”* (dalej EN), w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, nr 14.

¹⁸ KPK, kan. 747 § 1.

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Dogma...* dz. cyt., s. 21.

²⁰ Por. T. Stenico, *L'omelia...*, dz. cyt., s. 155n.

²¹ Por. H. Schlier, *Główne zręby nowotestamentalnej teologii słowa Bożego*, „Concilium”, 1–10 (1968), s. 116n.

Wynika to najpierw z postanowienia Jezusa, który chciał, aby Jego zbawcze posłannictwo nie skończyło się wraz ze śmiercią ostatniego Apostoła, lecz aby było kontynuowane aż do końca świata. Dlatego, licząc się z prawami natury ludzkiej, Chrystus ustanawia instytucję Kościoła, która ma przekazywać Ewangelię po wsze czasy. Gdyby nie instytucja Kościoła, sprawa Jezusa z Nazaretu mogłaby rozpuścić się w niebycie, jak wiele innych ideologii²².

Kościół nie tylko zapewnia kontynuację Ewangelii, ale mając zapewnioną nieomyślność przez Ducha Świętego, stoi również na straży jej autentyczności, albowiem – jak stwierdza św. Piotr *żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia* (2 P 1, 20). Ta troska o niesfałszowane przekazywanie pierwszego doświadczenia uzasadnia istnienie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Poprzez Kościół, który zapewnia sukcesję apostołską, mamy możliwość spotkania się z autentycznym słowem Bożym, zawartym w autentycznym kerygmacie apostołskim. Kościół zatem przekazuje, strzeże i nieomylnie wyjaśnia słowo Boże²³.

c) Przepowiadanie na podstawie misji i na podstawie charyzmatu

Ze względu na ścisły związek słowa Bożego z Kościołem jasne jest, że przepowiadanie słowa Bożego nie jest sprawą prywatną. Żaden kaznodzieja zatem nie może występować jedynie we własnym imieniu. Musi być on posłany przez Kościół, którego Głową jest Chrystus; przez Kościół, na którym spoczywa autentyczne przekazywanie Ewangelii Chrystusowej. Prawdę tę podkreśla wyraźnie Paweł VI:

Dzieło ewangelizacji nie jest niczym aktem osobistym i samotnym, ale całkowicie kościelnym. Dlatego, kiedy choćby najpospolitszy kaznodzieja, katechista czy duszpasterz, w jak najbardziej odległym kraju, głosi Ewangelię (...), choćby był sam, wykonuje akt Kościoła, a jego dzieło zapewne łączy się z działalnością ewangelizacyjną całego Kościoła²⁴.

²² „Rozszerzenie posłannictwa Jezusa i jego trwanie w historii potrzebuje zinstytucjonalizowania. Gdyby go nie było, to normalnym biegiem rzeczy posłannictwo Jezusa rozpuściłoby się w obiegowych ludzkich pojęciach i zachowało jedynie historyczne znaczenie. Zapobiegła temu instytucja Kościoła, któremu jego Założyciel powierzył zadanie autentycznego przekazywania swego orędzia”. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, dz. cyt., s. 141.

²³ Por. B. Przybylski, *Teologia Słowa...*, art. cyt., s. 13n.

²⁴ EN 60. „Misja głoszenia słowa Bożego została powierzona nie pojedynczej osobie kaznodziei, lecz całemu Kościołowi. A zatem Kościół jest oficjalnym podmio-

Według Nowego Testamentu głosić słowo Boże mogli tylko wybrani i posłani przez Jezusa apostołowie i ich następcy. Jezus powierzał im treść orędzia i udzielał swego autorytetu. Dlatego uczniowie Jezusa nie głoszą tego, co im przyjdzie na myśl, lecz to, co usłyszeli od Jezusa, i to, co im zostało przekazane do ogłoszenia (por. Mt 10, 27). Zatem bez powołania i posłania przepowiadanie jest absurdem, oszustwem, ponieważ przedstawia coś, co nie istnieje: *Jak-że mieliby im głosić, jeśliby nie zostali posłani?* (Rz 10, 15). Jeśli brakuje posłania, to przepowiadanie Chrystusa jest tylko propagandą, nie misją²⁵.

Aby zatem przepowiadanie chrześcijańskie było w pełni słowem Bożym, to ten, kto głosi Ewangelię, nie może czynić tego „na podstawie misji samowolnie uzurpowanej ani na mocy osobistej inspiracji, ale w łączności z posłannictwem Kościoła oraz w jego imieniu”²⁶. W duchu tej troski Benedykt XV w swojej Encyklice o przepowiadaniu słowa Bożego *Humani Generis Redemptionem* stwierdza: „Nikt nie może samowolnie się podjąć obowiązku głoszenia słowa Bożego, lecz dla jego wykonania, musi otrzymać misję kanoniczną”, a dodając, iż: „wśród kaznodziejów nierzadko spotyka się takich, do których można by zastosować słowa, jakimi Pan żali się u Jeremiasza: «Nie posyłałem proroków, a oni biegali» (Jr 23, 21)”, zwraca się do biskupów: „Niechaj odtąd w waszych diecezjach nikt już nie głosi kazań, jeżeli nie został przez was powołany i zatwierdzony”²⁷.

To posłanie wymaga od głosiciela intencjonalnego włączenia się w proces kościelny przepowiadania. Jeśli dla ważności procesu sakramentalnego wymaga się intencji, czyli włączenia się w zamiar Chrystusa i Kościoła, to taki warunek konieczny jest również dla przepowiadającego. Albowiem jedynie wtedy, gdy dostosowuje on własną wolę do zamiaru Bożego, może rzeczywiście przyjąć i głosić słowo Boże²⁸. Zachodzi wtedy łączność z Bożym źródłem i rzeczywiście może być przepowiadane słowo Boże. W przeciwnym razie, słowo to może być wprawdzie zaoferowane w materialnej postaci, a jednak nie zachodzi prawdziwe przepowiadanie. Podobnie i sakrament udzielany bez intencji, nie jest znakiem skuteczno-zbawczym.

tem kaznodziejstwa. Osoba kaznodziei jest jakby częstkowym podmiotem posługi słowa, którą właściwie sprawuje Kościół posłany przez Chrystusa, by głosić Ewangelię wszystkim narodom. Kaznodzieja nie jest samoistnym i samodzielny podmiotem kaznodziejstwa; jest nim w ścisłej łączności z Chrystusem i Kościołem”. A. Lewek, *Podstawy teologiczne posłannictwa kaznodziei*, art. cyt., s. 16.

²⁵ Por. W. Przyczyna, *Kaznodzieja jako herold*, w: *Sługa Słowa*, red. tenże, Kraków 1997, s. 56n.

²⁶ EN 60.

²⁷ Benedykt XV, *Lettera enciclica sulla predicazione della parola di Dio „Humani Generis Redemptionem”*, w: T. Stenico, *L'omelia...*, dz. cyt., s. 266n.

²⁸ Por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, dz. cyt., s. 152.

Byłoby więc rzeczą właściwą, aby przed sprawowaniem Eucharystii celebrans wzbudzał w sobie intencję nie tylko sprawowania sakramentu zgodnie z obrządkiem Kościoła, lecz także intencję głoszenia słowa Bożego zgodnie z powierzoną Kościołowi przez Chrystusa Ewangelią. Modlitwę wzbudzenia intencji przed Mszą św. można by zatem rozbudować w następujący sposób:

Chcę sprawować Najświętszą Ofiarę i dokonać przeistoczenia chleba i wina, aby się stały Ciałem i Krwią naszego Pana, Jezusa Chrystusa. [Chcę głosić słowo Boże w taki sposób, aby było prawdziwie słowem Chrystusa i przekazywało Chrystusa].

Pragnę to uczynić według obrządku świętego Kościoła rzymskiego [oraz według słowa powierzonego Kościołowi przez Chrystusa, według słowa strzeżonego i wyjaśnianego przez Kościół], na chwałę Boga wszechmogącego i całego Kościoła triumfującego, na pożytek mój i całego Kościoła pielgrzymującego (...)²⁹.

Oprócz omówionego wyżej elementu hierarchicznego przepowiadanie powinno posiadać również charakter charyzmatyczny, będący jego wewnętrznym bogactwem, ożywiającą siłą, nadprzyrodzoną inspiracją, bez których przepowiadanie byłoby puste i bezowocne. Ten element charyzmatyczny ma swoje źródło w działaniu Ducha Świętego, stojącego u początku misji przepowiadania. Tak było już w przypadku misji ewangelizacyjnej Jezusa i apostołów. Jezus rozpoczął swoją publiczną działalność od chrztu w Jordanie, kiedy to otrzymał namaszczenie Duchem Świętym (por. Łk 3, 22). Duch Święty konsekrował wtedy Jezusa do spełniania prorockiego dzieła, którego inauguracją była Jego mowa w Nazarecie (por. Łk 4, 14-21). Podobnie apostołowie zaczęli głosić Ewangelię, gdy w dniu Pięćdziesiątnicy zostali wyposażeni w moc Ducha Świętego (Dz 2). W 1 P 1, 12 czytamy, że apostołowie *głosili Ewangelię mocą zesłanego z nieba Ducha Świętego*. Duch Święty był i jest głównym bohaterem w przepowiadaniu słowa Bożego. On daje impuls, zachętę do przepowiadania. Jest głównym sprawcą ewangelizacji³⁰.

W świetle Pisma Świętego widać wyraźnie, że Duch Święty udziela także głosicielowi słowa Bożego rozmaitych darów potrzebnych do wykonywania jego posługi. Są to: radość i zapał w głoszeniu słowa, zdolność do jasnego i kreatywnego przekazywania Słowa, zdolność wierności Kościołowi i Tradycji, zdolność do rozumienia słuchaczy, zdolność życia głoszonym słowem, optymizm w przepowiadaniu³¹. Widać zatem, że do skutecznego przepowiadania słowa Bożego, oprócz wysiłku ludzkiego i posłania przez Kościół, potrzebne

²⁹ *Liturgia Godzin*, t. 1., Poznań 1982, s. 1364.

³⁰ Por. EN 75; S. Dyk, *Duch – Słowo – Kościół...*, dz. cyt., s. 111–122.

³¹ Por. J. Twardy, *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998, s. 102–106; A. M. Triacca, *Spirito Santo*, DO, s. 1504n.

jest także ponadnaturalne działanie Ducha, który wspomaga kaznodzieję³². Przepowiadanie pozostaje zawsze posługą (działanie ludzkie), misją (posłanie przez Kościół) i charyzmatem (namaszczenie Duchem Świętym). Pomiedzy tymi rzeczywistościami istnieje ścisła komplementarność. Posługa staje się wizualizacją niewidocznej obecności i działania Ducha, który przychodzi ze swoimi charyzmatami, darami, łaskami, cnotami i dynamizmem. Duch Święty działa jednak tam, gdzie ma miejsce posłanie przez Kościół.

To duchowe namaszczenia kaznodziei jest tak ważne, że zdarza się, iż niektórzy opierają swoje przepowiadanie tylko na tym charyzmatycznym elemencie. W takiej sytuacji trzeba stwierdzić wyraźnie, że każde przepowiadanie – zarówno świeckich, jak i duchownych – musi poprzedzać misja kanoniczna. Przepowiadanie charyzmatyczne bowiem, albo raczej pseudocharyzmatyczne, które dokonuje się poza lub przeciw wspólnocie Kościoła, jest nie do przyjęcia dla każdego, kto wie, jakim Jezus chciał widzieć Kościół. Poza tym takie przepowiadanie skazywałoby siebie samego na bezowocność i nieskuteczność, ponieważ poza Mistycznym Ciałem Chrystusa, którym jest Kościół, nikt nie może otrzymać od Jego Głowy skutecznego natchnienia, a słowa pozbawione są zbawczej mocy.

d) Nadrzędna rola słowa Bożego wobec Kościoła

Mimo że słowo Boże nie może istnieć jako wyizolowane, poza Kościołem, lecz jest komunikowane wyłącznie w nim i poprzez niego, to jednak nie utożsamia się ono z Kościołem, ani nie jest mu podporządkowane. Słowo istnieje w Kościele i jednocześnie ponad Kościołem. Słowo Boże jest rzeczywistością, która w ciągle nowy sposób formuje Kościół. Jest instancją krytyczną wobec Kościoła w konkretnej formie jego egzystencji. Jest elementem krytycznym na wszystkich poziomach jego funkcjonowania. Jest trybunałem, w obliczu którego Kościół powinien osądzać samego siebie i na podstawie którego powinien się zmieniać³³.

Kościół jest zatem pierwszym słuchaczem słowa Bożego, poddając się prawdzie zawartej w Objawieniu:

Ten Urząd Nauczycielski [Kościół] nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane. Z nakazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego pobożnie słucha on Bożego słowa, święcie strzeże i wierne wyklada (KO 10; por. także KO 1).

³² Dobitnie myśl tę podejmuje Paweł VI stwierdzając, że „nie może zaistnieć przepowiadanie bez pomocy Ducha Świętego”, EN 75.

³³ Por. J. Ratzinger, *Dogma...*, dz. cyt., s. 20.

Kościół w swej istocie jest i musi być *ecclesia audiens*. „Posługa słowu” (por. Dz 6, 4) stawia bowiem Kościół w postawie słuchania. Kościół został ustanowiony jako *serva* Słowa, jako Jego *discipula*. Tylko w ten sposób Kościół jest sobą. Samo słuchanie słowa Bożego jest już wyznaniem wiary, rozpoznaniem obecności Pana, który w nim przemawia³⁴. Postawa słuchania słowa Bożego przez Kościół potwierdza, że jest ono dla niego źródłem obiektywnej prawdy, normą moralności, a zarazem mocą, dzięki której żyje prawdą i jest jej niezmiennie wierny³⁵.

Soborowe sformułowania świadczące o nadrzędności słowa Bożego wobec Kościoła zmierzały także do odnowienia katolickiej teologii. W przeszłości istniały bowiem tendencje do pewnego „ubóstwiania” Kościoła, stawiania jego wypowiedzi doktrynalnych na miejscu objawionego słowa Bożego, uważania Kościoła za instytucję całkowicie niezawisłą, do pewnego stopnia oderwaną od Bożego Objawienia i samodzielnie ustanawiającą głoszone prawdy³⁶. Słowo Boże przestało wówczas spełniać nadrzędną rolę wobec dogmatów. Relacja między dogmatem a słowem Bożym została odwrócona: Biblia przestała być bazą, a dogmat nadbudową, lecz dogmat stawał się bazą, nadbudową zaś Pismo Święte³⁷.

Kościół nie utożsamia się zatem ze słowem Bożym, lecz jest miejscem, w którym słowo mieszka i żyje. Stwierdzenie to oznacza także, że Kościół jest zobowiązany do tego, aby być miejscem życia słowa, a nie jego śmierci. Nie może pozwolić na to, aby słowo Boże zostało zagubione poprzez nieumiejętne przepowiadanie bądź manipulację. Kościół jest zobowiązany do zachowania

³⁴ Por. L. Manicardi, *Parola e Spirito nella vita della Chiesa*, „Servizio Della Parola”, 290 (1997), n. 9, s. 94n.

³⁵ Por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, dz. cyt., s. 139.

³⁶ Przejawem takich tendencji był na przykład pewien typ teologii zajmującej się jedynie egzegezą tekstów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Pierwszym i bezpośrednim źródłem teologii były wówczas kościelne dogmaty, natomiast źródła oryginalne, Pismo św. i Tradycja, stały się czymś dalszym i zewnętrznym. Por. J. Kudasiewicz, *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. tenże, Lublin 1991, s. 18n; S. Moysa, *Słowo zbawienia*, dz. cyt., s. 139.

³⁷ „W tej odwróconej relacji dogmatu i Pisma Świętego zadaniem dogmatu nie było wyjaśnianie Pisma Świętego. To raczej Pismo Święte miało służyć wyjaśnianiu dogmatu, często sprowadzonego do krótkich, oderwanych od siebie zdań, przytaczanych jako dowód już sformułowanych tez. W takiej konfiguracji teksty Pisma Świętego były tylko jednym spośród wielu dowodów, obok zaczerpniętych z analizy intelektualnej, tradycji, liturgii itp.”. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus Święty Boży*, Wrocław 2000, s. 7. Takie podejście do słowa Bożego było uprawianiem teologii za pomocą metodologii uzasadniających cytatów. Por. J. Kudasiewicz, *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie*, art. cyt., s. 19–21.

tożsamości słowa Bożego. Jest powołany do bycia jego wiernym sługą. Aby słowo Boże zostało zachowane w taki sposób, Kościół musi nim żyć, musi z jego powodu cierpieć (por. np. 2 Kor 11, 23n; 2 Tm 1, 6-12). Musi podporządkować mu wszystkie swoje siły. Musi oddać mu do dyspozycji siebie samego. Misja Kościoła nie polega bowiem na konserwacji słowa Bożego na sposób jakiegoś muzeum, lecz na objawianiu go światu w sposób dynamiczny na wzór fermentu, który przemienia tego, kto to słowo przekazuje³⁸.

e) Kościół posiada charakter słowa

W związku z powyższym stwierdzeniem można powiedzieć, że Kościół, który został powołany do istnienia przez Słowo (Chrystusa), jest budowany przez słowo (przepowiadanie) i jest środowiskiem głoszenia słowa (przepowiadania), posiada także charakter słowa. W sensie analogicznym można więc stwierdzić, że Kościół jest słowem Bożym, rozbrzmiewającym w świecie od zesłania Ducha Świętego do powtórnego przyjścia Chrystusa (por. KO 8). W swojej historycznej realizacji Kościół jest pielgrzymującą Dobrą Nowiną, jest „sztandarem wzniesionym dla narodów”³⁹.

To, że Kościół posiada charakter słowa (jest niejako słowem) oznacza najpierw, iż posiada on zdolność przyjmowania słowa, że jest otwarty na słowo Boga mówiącego w Jezusie Chrystusie. To przyjmowanie słowa Bożego polega na słuchaniu i na odpowiedzi udzielanej w wierze. Kościół nie tylko przyjmuje słowo Boże, ale jako kontynuacja Słowa Wcielonego jest słowem Bożym, skierowanym do ludzi wszystkich czasów. Jest nim najpierw przepowiadając słowo Boże, a potem poprzez świadectwo, czyli poprzez samego siebie, poprzez to, czym jest⁴⁰. Tę ostatnią prawdę bardzo wymownie potwierdza św. Paweł: *Wy, przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku, z radością Ducha Świętego, staliście się*

³⁸ Por. H. Schlier, *Główne zręby...*, art. cyt., s. 115; J. Ratzinger, *Dogma...*, dz. cyt., s. 20.

³⁹ Z. Adamek, *Homiletyka*, dz. cyt., s. 76, 79–82.

⁴⁰ „W Kościele liczy się nie tylko ortodoksja, ale również ortopraksja. Innymi słowy, pokazują prawdę o Kościele w sposób naprawdę pełny, gdy oblicze Ewangelii jako dobrej nowiny dla zagubionych, spragnionych Boga, płaczących, chorych, jest widoczne na obliczu mojego Kościoła”. H. Seweryniak, *Jak mówić o Kościele dzisiaj*, w: *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, red. W. Przyczyna, Kraków 2002, s. 142. Człowiek współczesny potrzebuje nie tylko o Jezusie usłyszeć od Kościoła, lecz musi Go także w Kościele zobaczyć. Kościół bowiem jako narzędzie zbawienia i Ciało Chrystusa ma być odbiciem „Trójcy i znakiem, który frapuje i pobudza do wiary (por. J 17, 21)”. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy „Ecclesia in Europa”*, Wrocław 2003, nr 28.

naśladowcami naszymi i Pana, by okazać się w ten sposób wzorem dla wszystkich wierzących w Macedonii i Achai. Dzięki wam nauka Pańska stała się głośna nie tylko w Macedonii i Achai, ale wasza wiara w Boga wszędzie dała się poznać, tak że nawet nie trzeba nam o tym mówić (1 Tes 1, 6-8).

f) Relacja między przepowiadaniem słowa Bożego a dogmatem

Kościelna natura przepowiadania i jego związek z wiarą Kościoła wyjaśniają zarazem relację między głoszeniem słowa Bożego a dogmatem⁴¹. Dogmat, który jest autentycznym kryterium wiary Kościoła staje się także kryterium przepowiadania. Takie powiązanie z dogmatem chroni przepowiadanie przed wszelkim subiektywizmem i zapewnia mu wierność Objawieniu. Przepowiadanie ze swojej strony podejmuje i rozwija zbawczą wartość zawartą w dogmacie, czyni ją dostępną dla wiernych – ukazuje ludziom żywego Chrystusa i możliwości zbawienia w Nim⁴². Zadaniem przepowiadania jest w tym względzie „ożywić katolickie dogmaty, sprawić, by błyszczały nowym światłem, rozkochać w nich wierzących po sprawieniu, że staną się bliskie ich życiu”⁴³. W tym miejscu pojawia się również kwestia relacji między przepowiadaniem a teologią. Różnorodność celów sprawia, że jedno i drugie zachowuje tutaj swoją tożsamość: przepowiadanie proklamuje wiarę, teologia służy jej zrozumieniu. Związek między teologią a przepowiadaniem polega zatem na wspólnym odniesieniu się do wiary Kościoła. Wiara głoszona w przepowiadaniu słowa Bożego jest wyzwaniem dla teologii, aby poszukiwała jej zrozumienia we współczesnych uwarunkowaniach przepowiadania. Badania teologiczne bowiem pomagają odkryć nowe, egzystencjalne aspekty

⁴¹ Dogmat należy rozumieć jako doktrynę zawartą w objawieniu Bożym, przekazywaną przez Nauczycielski Urząd Kościoła w powszechnym nauczaniu zwyczajnym lub uroczystym, na soborze powszechnym, a także ogłaszaną przez papieża w łączności z całym episkopatem; nadal podlegającą coraz głębszemu poznawaniu oraz nieustannemu rozwojowi. Por. W. Pylak, *Dogmat*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 6. „Dogmaty są strukturami otwartymi, gotowymi przyjąć to, co nowego i oryginalnego każda epoka odkrywa w słowie Bożym, wokół prawd, które mają definiować, a nie zamykać. Są otwarte na wewnętrzny rozwój, choć zawsze w tym samym znaczeniu i kierunku. To znaczy, że interpretacja w danej epoce nie może przeczyć tej z epoki minionej”. R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 6. Według V. Schurra dogmat to zdefiniowana nauka wiary i moralności oraz każda prawda chrześcijańska przedstawiona przedmiotowo, mająca na celu pouczenie. Por. tenże, *Kerygmat i dogmat*, „Concilium”, 1–10 (1965–1966), s. 179.

⁴² Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 149; V. Schurr, *Kerygmat i dogmat*, art. cyt., s. 181n.

⁴³ R. Cantalamessa, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 9.

Bożego Objawienia. Poszukują też nowego języka dla przekazu wiary. W ten sposób teologia pomaga przepowiadaniu we właściwym sformułowaniu wyznania wiary, dostosowując się do wymogów współczesności. Tak więc kaznodzieja ma głosić wiarę Kościoła i jednocześnie orientować się w aktualnych trendach i opiniach teologicznych⁴⁴.

* * *

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, że słowo Boże jest suwerenne i nadrzędne w stosunku do Kościoła. Kościół wiernie je strzeże i przekazuje, spełniając w ten sposób wobec niego funkcję służebną. Między słowem Bożym a Kościołem zachodzi relacja wzajemnej zależności. Słowo jest przyczyną Kościoła (buduje Kościół), a równocześnie i paradoksalnie Kościół jest również w jakimś sensie przyczyną słowa. Jest on bowiem właściwym miejscem głoszenia słowa, w nim rozbrzmiewa pełne Objawienie. Przepowiadanie słowa Bożego jest ponadto konkretnym sposobem, poprzez który Kościół wypełnia część swojej zbawczej misji, którą jest nauczanie, czynienie uczniów ze wszystkich narodów, głoszenie Ewangelii wszelkiemu stworzeniu (por. Mt 28, 18-20; Mk 16, 18). Można więc powiedzieć, że w tym sensie słowo potrzebuje Kościoła i jest z Kościołem nierozdzielnie związane w obecnej ekonomii zbawienia. Gdziekolwiek słowo Boże jest w sposób autentyczny głoszone, tam musi być obecny Kościół. Kościół zatem w tym sensie jest nadrzędnym podmiotem przepowiadania.

Z powyższych rozważań trzeba wysnuć także ważne wnioski pastoralne. Brak poczucia wspólnoty – tak często obecny w naszych parafiach – może łączyć się z brakiem właściwego sposobu głoszenia słowa Bożego bądź też z brakiem jego właściwego słuchania ze strony wiernych. Podczas słuchania słowa Bożego zachodzi bowiem pewien istotny proces: ludzie przychodzący do świątyni są najpierw widzami; potem dzięki przepowiadaniu stają się słuchaczami; gdy przyjmują słowo z wiarą, stają się wspólnotą. Nagminne spóźnianie się na liturgię słowa Bożego na przykład może sprawić, że wierni narażeni będą na anemię duchową, a uczestnicząc w liturgii pozostaną jedynie na etapie widza, nie wchodząc we wspólnotę z innymi. Ważnym zadaniem kaznodziei (i celebransa zarazem) będzie również w tym względzie tworzenie nastroju wspólnoty i klimatu braterskiej przyjaźni. Posłuży do tego odpowiednio wygłoszona homilia, to znaczy utrzymana w tonie poufalej, rodzinnej rozmowy, jak również stosowne pouczenia i zachęty skierowane do wiernych w czasie liturgii oraz osobiste zaangażowanie celebransa w jej pobożne sprawowanie⁴⁵.

⁴⁴ Por. H. Simon, *Kaznodzieja jako teolog*, w: *Sluga Słowa*, dz. cyt., s. 132–135.

⁴⁵ Por. A. Lewek, *Rola słowa Bożego w kształtowaniu wspólnoty kościelnej, parafialnej i eucharystycznej*, dz. cyt., s. 191n.

Kolejnym postulatem homiletyczno-duszpasterskim jest podkreślenie wagi, jaką posiada świadomość kaznodziei o swoim posłaniu przez Kościół. Każdy, kto podejmuje się zadania głoszenia słowa Bożego, powinien bowiem konfrontować swoje przepowiadanie z depozytem wiary przekazanym przez Kościół. Świadomość taka implikuje także odpowiedzialność kaznodziei za tę posługę przed wspólnotą Kościoła. Powinien on również intencjonalnie włączać się w misję głoszenia słowa Bożego, która została powierzona Kościołowi przez Jezusa.

Dla kompletności zagadnienia poruszonego w tytule artykułu należałoby ponadto rozważyć problem Kościoła jako treści przepowiadania⁴⁶ oraz relacji między słowem Bożym a sakramentem, poprzez który także buduje się i rozwija Kościół. Tematy te zostały jednak pominięte w powyższym opracowaniu ze względu na jego ograniczone ramy.

Riassunto

IL RAPPORTO TRA LA PREDICAZIONE DELLA PAROLA DI DIO E LA CHIESA

Tra la predicazione della parola di Dio e la Chiesa c'è un particolare rapporto di tensione dialettica. Da una parte, la Chiesa nasce e cresce in forza della predicazione. La predicazione edifica la Chiesa soprattutto perché è un atto che promuove la decisione di fede. Dall'altra parte, è attraverso la Chiesa che questa predicazione viene trasmessa. La predicazione è anzitutto la prima e più fondamentale funzione della Chiesa in ordine della salvezza. La Chiesa trasmette, custodisce e spiega la parola che le è stata affidata dal Signore. Perciò nella predicazione un predicatore non dice anzitutto qualcosa di suo, ma esprime la fede comune della Chiesa. Il predicatore deve operare sempre nella missione che ha ricevuto dalla Chiesa. Sebbene la parola di Dio non esista isolata, al di fuori della Chiesa, ma sia comunicata unicamente nella Chiesa e per mezzo di essa, la Chiesa non coincide con la parola. La parola è in essa e sopra di essa. In tal modo la parola di Dio è ciò che forma la Chiesa, è un'istanza critica per la Chiesa. Si può dire allora che la Chiesa può essere indicata come il fondamento della predicazione, che ne costituisce il compito primario.

Ks. dr Stanisław DYK – ur. w 1967 r. w Bodzentynie, dr teologii, absolwent WSD w Kielcach i KUL; obecnie adiunkt, wykładowca homiletyki i teologii ewangelizacji w Katedrze Homiletyki KUL w Lublinie. Redaktor naczelny „Przeglądu Homiletycznego”, autor książki: *Duch – Słowo – Kościół. Biblijny model ewangelizacji*, Lublin 2007.

⁴⁶ Na ten temat por. np.: H. Seweryniak, *Jak mówić o Kościele dzisiaj*, art. cyt., s. 143–153; S. Dyk, *Głoszenie kerygmatu o pierwotnej wspólnotie Kościoła*, „Roczniki Teologiczne KUL”, 55 (2008), z. 8 [b.s. – artykuł w druku].

Ks. Jan Józef Janicki – Kraków – Kielce

BURKHARD NEUNHEUSER OSB (1903–2003) – *HOMO PASCHALIS*

1. Droga życiowa

W dniu 29 listopada 2003 r., w 80 roku swojej profesji zakonnej i w 76 roku kapłaństwa, na dwa tygodnie przed swymi setnymi urodzinami (ur. 12 XII 1903), z wiarą, iż „śmierć jest dla chrześcijanina jego własną Paschą”¹, odszedł do domu Ojca Niebieskiego o. prof. dr Burkhard Neunheuser, benedyktyn, świadek, uczestnik i wybitna postać *ruchu liturgicznego*, jeden ze znamienitych twórców odnowy liturgicznej XX wieku, którą Kościół podjął na Soborze Watykańskim II (1962–1965), uczony i długoletni profesor *Pontificio Istituto Liturgico* i innych uczelni rzymskich². Pogrzeb tego wielkiego Liturgisty odbył się 3 grudnia w opactwie Maria Laach (Niemcy), w przeddzień 40. rocznicy uchwalenia soborowej Konstytucji o liturgii świętej (4 XII 1963) i spotkania, z okazji tej rocznicy, w Trewirze wykładowców oraz osób odpowiedzialnych za liturgię w Niemczech, na które przybył prefekt rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary, ks. kard. J. Ratzinger³.

¹ Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych* (16 I 1988), nr 99, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (dalej KPD), 64 (1988), s. 242.

² Por. H. J. Sobeczko, *Prof. Burkhard Neunheuser OSB (1903–2003). Pionier soborowej reformy i odnowy liturgicznej*, w: H. J. Sobeczko, *Servitium liturgiae. Wybór artykułów*, Opole 2004, s. 227; J. Paliński, *O. prof. Burkhard Neunheuser OSB (1903–2003)*, „Anamnesis”, 10 (2004), nr 37, s. 116.

³ Por. M. Linnenborn, „*Liturgie ist Leben, Glut und Gnadenquelle*”. Zum Tod des Laacher Benediktiners Burkhard Neunheuser, „Deutsche Tagespost”, 18 XII 2003, s. 3; S. Langenbahn, *Burkhard Neunheuser OSB* +, „Gottesdienst”, 37 (18 XII 2003) 24, s. 189.

Gottfried (Burkhard) Neunheuser przyszedł na świat w Essen, w 1903 r., w którym św. Pius X, Papież – *Odnawiciel wszystkiego w Jezusie Chrystusie*, rozpoczął swój pontyfikat od uroczystego potwierdzenia słuszności rozwijającego się ruchu liturgicznego.

Należąc w swej młodości, już jako uczeń gimnazjalny, do młodzieżowego stowarzyszenia *Quickborn* (z siedzibą na zamku Burg Rothenfels) pozostającego pod dużym wpływem m.in. Romano Guardiniego, B. Neunheuser zainteresował się założeniami oraz programem rozwijającego się w Kościele niemieckim ruchu liturgicznego. W 1922 r., po przeniesieniu się wraz z rodziną do Düsseldorfu, mając 19 lat wstąpił do opactwa benedyktyńskiego w Maria Laach (*Abbatia S. Mariae ad Lacum*), wówczas jednego z najbardziej dynamicznych ośrodków ruchu liturgicznego w Niemczech, gdzie opatem był historyk monastycyzmu, teolog i liturgista, inicjator popularnej wydawniczej serii liturgicznej „*Ecclesia orans*”, Ildefons Herwegen (1874–1946)⁴.

Opactwo benedyktyńskie Maria Laach podjęło się kontynuacji dzieła ruchu liturgicznego zapoczątkowanego w Belgii, w środowisku monastycznym Maredsous i Mont-César (Louvain), które rozwinęło się dzięki niezwykle osobowości, jaką był dom Lambert Beauduin OSB. Bardzo sprzyjająca atmosfera w Niemczech dla życia liturgicznego i wszystkiego, co się z nim łączyło, była możliwa przede wszystkim dzięki bogactwu życia monastyczno-liturgicznego benedyktynów z Beuron oraz postawie pełnego „otwarcia” ze strony ludzi świeckich, zwłaszcza ze środowisk uniwersyteckich⁵. Zainteresowanie liturgią w latach bezpośrednio poprzedzających pierwszą wojnę światową wymownie scharakteryzował w 1912 r. Hermann Platz, późniejszy znany uczony z Uniwersytetu Bońskiego: „W cieniu uniwersytetów Bonn, Würzburga i Strasburga, ukształtowała się, niezauważona przez nikogo, jakby nowy front, grupa ludzi złożona z młodych studentów. Ich hasłem było słowo: liturgia”⁶. W tymże roku (1912) Związek „akademicko wykształconych katolików” (Verein „akademisch gebildeter Katholiken”) zorganizował w Düsseldorfie spotkanie z odczytami na temat liturgii, które wygłosili benedyktyni z opactwa Maria

⁴ Por. J. J. Janicki, *Ildefons Herwegen i Romano Guardini – prekursorzy ruchu liturgicznego w Niemczech*, „*Folia Historica Cracoviensia*”, 8 (2002), s. 208–211. Po pięćdziesięciu latach życia zakonnego o. prof. B. Neunheuser napisał na obrazku pamiątkowym: „Burkhard Neunheuser monachus Sanctae Mariae ad Lacum. Post 50 annos per ducatum Ewangelii secundum regulam sancti Benedicti Abbatis. 1924 – 17./20. Ianuarii – 1974. Gratias Deo super inenarrabili dono eius (2 Kor 9, 15)”.

⁵ Por. B. Neunheuser, *Movimento liturgico*, w: *Nuovo dizionario di liturgia*, red. D. Sartore, A. M. Triacca, Roma 1984, s. 911.

⁶ F. Kolbe, *Die liturgische Bewegung*, Aschaffenburg 1964, s. 36.

Laach: Ildefons Herwegen i Gregor Böckeler. Prasa nie podała wtedy żadnej wiadomości o początkach ruchu, który w niedalekiej przyszłości miał zmienić oblicze Kościoła!

Gdy Ildefons Herwegen został opatem w Maria Laach, rozwinął na szeroką skalę działalność zmierzającą do odnowy życia duchowego w oparciu o liturgię, szczególnie w środowiskach akademickich, wśród profesorów i studentów⁷. Rozpoczął od zorganizowania „Dni liturgicznych” w Wielkim Tygodniu 1914 r., będących zarazem pierwszym zjazdem Katolickiego Stowarzyszenia Akademickiego w Maria Laach, na który poza studiującą młodzieżą przybyło ponad stu profesorów z całych Niemiec. Przerażenie, strach i tragizm oraz chaos, jakie wdarły się poprzez wybuch pierwszej wojny światowej do tego wcześniejszego, wydawało się, w miarę w pokoju żyjącego świata, sprawiły, że dla bardzo wielu ludzi wpływ monastycyzmu benedyktyńskiego i ich odnowionej liturgii okazał się nadzwyczaj pomocny i skuteczny. Opat I. Herwegen rozwinął w tym względzie bogatą działalność pisarską, ale stał się przede wszystkim mistrzem mówionego słowa, wygłaszając wykłady, referaty czy homilie. Jego pisma dotyczyły życia monastycznego, które uważał za istotną formę aktywności Kościoła, mającą swoje źródło w Duchu Świętym. Sprawy życia duchowego wiązał mocno z Kościołem i liturgią, uznając ją za podstawowy przejaw obecności Ducha Świętego w Kościele i za źródło życia duchowego⁸. Znamienne dla poglądów opata Herwegena było przekonanie wyrażone w jednym ze swych pism, iż duchowa przemiana musi być zakotwiczona w Mistycznym Ciele Chrystusa i liturgii⁹. Jak wszyscy zwolennicy i pionierzy ruchu liturgicznego, I. Herwegen był przekonany, że odnowa liturgiczna będzie prowadzić do głębokich zmian wszystkich dziedzin życia Kościoła w Duchu Chrystusowym.

W latach 1925–1930 B. Neunheuser odbył w Rzymie specjalistyczne studia z zakresu dogmatyki i liturgiki, uwieńczone zdobyciem stopnia doktora na podstawie pracy *De benedictione aquae baptismalis*¹⁰. Po powrocie ze studiów rzymskich, od początku lat trzydziestych (1930–1937), został docentem w Wyższej Szkole Filozoficznej w opactwie Maria Laach, a przez dwa lata (1937–1939), jako profesor nadzwyczajny, wykładał teologię dogmatyczną w Papieskim Ateneum „San Anselmo” na Awentynie w Rzymie. W latach

⁷ Por. B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1983, s. 140.

⁸ Por. J. Stefański, *Herwegen I.*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 807.

⁹ Por. F. Kolbe, *Die liturgische...*, dz. cyt., s. 38.

¹⁰ Praca doktorska opublikowana w „*Ephemerides liturgicae*”, 44 (1930), s. 194–207, 258–281, 369–412, 455–492.

1939–1962 prowadził znowu, w swoim macierzystym opactwie, działalność naukową i dydaktyczną. Z entuzjazmem podjął ponadto pracę duszpasterską, zwłaszcza wśród młodzieży, angażując się po 1945 r. w organizowane w opactwie Maria Laach cotygodniowe spotkania międzynarodowe, mające na celu m.in. pojednanie niemiecko-francuskie¹¹.

Kiedy z inicjatywy papieża Jana XXIII powstał przy Papieskim Ateneum św. Anzelma Papieski Instytut Liturgiczny – *Pontificio Istituto Liturgico* (kanonicznie zatwierdzony dekretem Kongregacji ds. Seminariów i Uniwersytetów, z dnia 17 VI 1961), B. Neunheuser został jego profesorem (1962), a następnie rektorem (do 1978)¹². Ponadto, do roku 1978, był wykładowcą na misyjnym Uniwersytecie „Urbanianum” (od 1965) i na „Gregorianum” (od 1967) w Rzymie. Papież Paweł VI powołał go, jako jednego z pierwszych, do posoborowej Rady ds. Wykonania Konstytucji o liturgii (*Consilium*) oraz na konsultora Kongregacji Kultu Bożego.

W Papieskim Instytucie Liturgicznym prof. B. Neunheuser był promotorem około 60 prac doktorskich (a łącznie z pracami licencjackimi ponad 100), w tym szesnastu rozpraw, które napisali księża z Polski. Chronologicznie byli to: F. Małaczyński OSB, L. Czaja, bp W. Świerzawski, (zm.) B. Lewandowski, Z. Garbowski, B. Margański, H. Michałowicz, (zm.) J. Sroka, J. Stefański, S. Człapa, M. Szablewski, J. Janicki, J. Miazek, H. Sobeczko, S. Madeja, J. Boguniowski. B. Neunheuser, rektor *Pontificio Istituto Liturgico*, zawsze z życzliwością odnosił się do Polski i polskich księży studentów. Kilkakrotnie odwiedził nasz kraj; w 1983 r. przybył na zaproszenie do Opola i wygłosił wykład na inauguracji roku akademickiego 1983/1984. W Krakowie, w dniu 21 października 1992 r., Rektor i Senat na prośbę Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej nadał „wieloletniemu wykładowcy w Instytucie Liturgicznym Ateneum Sant’ Anselmo i wielce zasłużonemu w kształtowaniu kadry polskich Liturgistów”¹³, o. prof. Burkhardowi Neunheuserowi, godność doktora *honoris causa*. Wygłaszając na znak wdzięczności za to znaczące wyróżnienie, którym został obdarowany, wykład na temat miejsca

¹¹ Por. M. Linnenborn, „*Liturgie ist Leben...*”, art. cyt., s. 3; S. Langenbahn, *Burkhard Neunheuser...*, art. cyt., s. 189; H. J. Sobeczko, *Prof. Burkhard...*, art. cyt., s. 227; J. Paliński, *O. prof. Burkhard Neunheuser...*, art. cyt., s. 116.

¹² Profesorami nowo powstałego Papieskiego Instytutu Liturgicznego zostali: Matthias Augé CMF, Tommaso Federici, Salvatore Marsili OSB, Adrien Nocent OSB, Jorgi Pinell OSB, Domenico Sartore CSJ, Achille M. Triacca SDB; docentami zaś m.in.: Anscar Chupungco OSB, Odo Lang OSB, Julien Leroy OSB, Louis Ligier SJ, Philippe Rouillard OSB, Hermann A. P. Schmidt SJ, Crispino Valenziano.

¹³ Por. *Zaproszenie* wysłane do uczestników tej uroczystości (w posiadaniu Autora).

oraz znaczenia misterium paschalnego w teologii Soboru Watykańskiego II i życiu Kościoła posoborowego, Profesor prosił słuchaczy, aby przyjęli jego wystąpienie jako „przyznanie się do tego świata teologicznego, który mój klasztor *Sanctae Mariae ad Lacum* (Maria Laach) dał mi jako fundament na lata wykładów na Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie”¹⁴.

Długie życie o. prof. B. Neunheusera cechował duży dynamizm i bogactwo pracy dydaktycznej oraz naukowej i publicystycznej, spośród której współbrat zakonny o. A. von Severus zestawiał prawie 600 pozycji bibliograficznych z lat 1925–1972¹⁵. Do najbardziej znanych książek zalicza się: *Taufe und Firmung* (1956. 1983), *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (1963) i *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali* (1977. 1983). B. Neunheuser opublikował wiele ważnych artykułów naukowych w dziełach zbiorowych, jak np. w znaczącej pozycji Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie *Anàmnesis* (wydawanej w latach 1974–1989), w ośmiu tomach, których był współredaktorem. Artykuły napisane przez niego w tym dziele to: *Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici* (I tom) oraz *Le riforme liturgiche dal sec. IV al Vaticano II* (II tom). W *Lexikon für Theologie und Kirche* jest autorem opracowania: *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet* (1992). We współpracy z innymi prof. B. Neunheuser był wydawcą dzieł zbiorowych: *Vom christlichen Mysterium. Zum Gedächtnis von Odo Casel* (1951), *Odo Casel: Das christliche Kultmysterium* (1960), *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart* (1960). Liczne artykuły autorstwa Profesora znajdują się w takich czasopismach teologicznych, jak: „Liturgie und Mönchtum”, „Archiv für Liturgiewissenschaft”, „Rivista liturgica”, „Ecclesia orans”. O. B. Neunheuser był często zapraszany z wykładami gościnnymi oraz wygłaszał konferencje naukowe w znanych ośrodkach naukowych Francji (Paryż, Lille), Anglii (Oxford), Hiszpanii (Montserrat), a także w Stanach Zjednoczonych.

¹⁴ Ulotka – streszczenie wykładu o. prof. B. Neunheusera po nadaniu godności doktora *honoris causa*.

¹⁵ Por. A. von Severus, *Utilis Frater. Bibliographie Dr. Theol. Burkhard Neunheuser OSB*, „Archiv für Liturgiewissenschaft”, 15 (1973), s. 123–164. Ten zbiór opublikowanych prac i artykułów znacznie się powiększył do roku 2003, w którym Profesor odszedł do domu Ojca. Na 75-lecie urodzin Papieski Instytut Liturgiczny w Rzymie wydał księgę pamiątkową, w której koledzy-profesorowie, przyjaciele i uczniowie zadedykowali o. prof. B. Neunheuserowi swoje artykuły. Por. (Studia Anselmiana 68), *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser OSB Preside del Pontificio Istituto Liturgico* (Analecta Liturgica 1), Roma 1979.

2. *Mysterium paschale* – słowo kluczowe w nauczaniu Soboru Watykańskiego II

Jednym z fundamentalnych wyrażień, którym posługuje się nauka soborowa o liturgii jest „mysterium paschalne”, określające błogosławioną Mękę, Śmierć, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie Chrystusa Pana, przez które dokonał dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga (por. KL 5. 6), stanowiące centralne miejsce w historii zbawienia¹⁶. Przez to misterium Chrystus „umierając, zniweczył naszą śmierć, i zmartwychwstając, przywrócił nam życie”; „swoją śmiercią wybawił nas od śmierci, a Jego zmartwychwstanie jest zadatką naszego zmartwychwstania”; „zniweczył moc grzechu, odnowił całe stworzenie i nam przywrócił utracone życie”; „przez ofiarę swojego ciała na krzyżu dopełnił On ofiary Starego Przymierza i oddając się za nasze zbawienie sam stał się Kapłanem, Ołtarzem i Barankiem ofiarnym”¹⁷. Apostołowie zostali posłani przez Chrystusa Pana „nie tylko po to, aby głosząc Ewangelię wszystkiemu stworzeniu, zwiastowali, że Syn Boży swoją śmiercią i zmartwychwstaniem wyrwał nas z mocy szatana i uwolnił od śmierci oraz przeniósł do królestwa Ojca, lecz także po to, aby ogłaszane dzieło zbawienia sprawowali przez Ofiarę i sakramenty, stanowiące ośrodek całego życia liturgicznego” (KL 6). Liturgia zatem, „przez którą... dokonuje się dzieło naszego Odkupienia” (KL 2), stanowi szczyt, „do którego zmierza działalność Kościoła” i jest źródłem, „z którego wypływa cała jego moc” (KL 10).

Zbawcze działanie Chrystusa „z Jego szczytowym dopełnieniem, dokonanym raz na zawsze w misterium paschalnym, staje się – przez liturgię – fundamentalną wartością chrześcijańskiego życia”¹⁸; misterium paschalne Chrystusa stanowi centralne wydarzenie życia Kościoła¹⁹. Ta wiara Kościoła nakazywała wspominać i uobecniać, „przez cały rok”: „zbawcze dzieło Syna Bożego” – „całe misterium Chrystusa” – „misteria Odkupienia” (por. KL 102), których momentem węzłowym jest misterium paschalne Chrystusa. Dlatego też wokół tajemnicy paschalnej koncentruje się całoroczne życie Kościoła;

misterium paschalne stanowi bowiem fundament, na którym wznosi się misterium Kościoła, realizujące się w różny sposób, ale przede wszystkim i najpełniej

¹⁶ Por. B. Neunheuser, *Il mistero pasquale „culmen et fons” dell’anno liturgico*, „Rivista liturgica”, 62 (1975), nr 2, s. 151.

¹⁷ 1. 2. 4. 5. prefacja wielkanocna (*Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, 37*, 38*, 40*, 41*).

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. uwagi na ten temat poczynione w art. J. Janicki, *Misterium paschalne Chrystusa...*, art. cyt., s. 236–248.

w misterium liturgii. Kościół i liturgia są po prostu kontynuacją odkupienia dokonanego w misterium paschalnym. (...) Bóg chciał, by dzieło zbawienia zrealizowane w misterium paschalnym Chrystusa, było kontynuowane w Kościele i przez Kościół. (...) Kościół zrodzony w misterium paschalnym od pierwszej chwili swego historycznego objawienia się w dniu zesłania Ducha Świętego sprawuje liturgię i „od tego czasu Kościół nigdy nie zaprzestał zbierać się na odprawianie paschalnego misterium” (KL 6)²⁰.

B. Neunheuser był *człowiekiem paschalnym*, żyjącym dynamiczną obecnością misterium paschalnego Chrystusa w życiu Kościoła i uczącym, iż być chrześcijaninem oznacza *ut mysterium paschale vivendo exprimatur* – „aby misterium paschalne wyrażało się w życiu”. Kiedy jako 90-latek odwiedził studentów w Rzymie, przekazał im motto swojego życia i „receptę” na swoją, aż do późnego wieku zachowaną, duchową świeżość myśli teologicznej i zawsze młodzieńczy entuzjazm, twierdząc, iż trzeba: *vivere nella gioia del mistero pasquale – leben in der Freude des Ostergeheimnisses* – „żyć w radości misterium paschalnego”²¹.

Prof. Neunheuser uważał, że określenie *mysterium paschale* (misterium paschalne) jest terminem podstawowym i kluczowym do zrozumienia nie tylko teologii Soboru, ale i wszystkich reform posoborowych. Wyraża bowiem teologiczną istotę całego dzieła Chrystusa, którym było „odkupienie ludzi i doskonałe uwielbienie Boga” (KL 5). Jest to zarazem „słowo kluczowe” dla teologicznego wyjaśnienia celebracji roku liturgicznego, a w szczególności świętowania niedzieli, która jest „najstarszym i pierwszym dniem świątecznym” (KL 106) i Paschy (Wielkanocy), która jest „największym świętem” (por. KL 102). Ponieważ dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga dokonał Chrystus Pan przez paschalne misterium swojej Męki, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia, dlatego rok liturgiczny nowego Ludu Bożego – Kościoła koncentruje się wokół Paschy Chrystusa, Jego misterium paschalnego, które Kościół celebrował – sprawuje w cyklu rocznym, tygodniowym i dziennym²². W ten sposób, z biegiem roku Kościół przeżywa jakby w syntezie całą historię zbawienia skupioną wokół Paschy Chrystusa i dlatego współczesna teologia nazywa rok liturgiczny: sakramentem całej historii

²⁰ J. Grzeszkowiak, *Liturgia dziś...*, dz. cyt., s. 19n.

²¹ Por. M. Linnenborn, „*Liturgie ist Leben...*”, art. cyt., s. 3.

²² Papież Paweł VI w *Piśmie apostolskim* (z 14 lutego 1969 r.) *zatwierdzającym ogólne normy roku liturgicznego i nowy ogólny kalendarz rzymski* („*Mysterii paschalis celebrationem*”), powołując się na naukę Soboru Watykańskiego II, stwierdził, że obchód misterium paschalnego ma najważniejsze znaczenie w liturgii chrześcijańskiej, a obchodzenie to dokonuje się w ciągu dni, tygodni i całego roku.

zbawienia²³. Obecny czas Kościoła jest przedłużeniem działania misterium paschalnego Chrystusa na całą ludzkość żyjącą w kolejnych epokach historii i w różnych miejscach świata; przedłużeniem, które dokonuje się poprzez liturgię Ofiary i sakramentów, sprawowaną w ramach roku kościelnego. Z tej racji misterium paschalne ma pierwszeństwo w zreformowanym roku liturgicznym (por. KL 107)²⁴.

Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów *O należyтым wykonywaniu Konstytucji o liturgii świętej „Inter Oecumenici”* (26 IX 1964), interpretując właściwy sens prac związanych z reformą liturgiczną, stwierdzała, iż

wszyscy powinni dojść do przekonania, że Konstytucja o Liturgii świętej Soboru Watykańskiego II nie zamierza zmieniać jedynie form i tekstów liturgicznych, lecz raczej spowodować takie uświadomienie wiernych, i taką działalność duszpasterską, dla których liturgia święta byłaby szczytem i źródłem (por. KL 10). Zmiany bowiem już do liturgii świętej wprowadzone i te, które jeszcze nastąpią, do tego właśnie zmierzają celu²⁵.

Celem fundamentalnym reformy liturgicznej było i jest, aby w życiu Kościoła, w życiu wiernych wyraziło się misterium paschalne, realizowane i aktualizo-

²³ Por. S. Czerwik, *Odnova liturgii roku kościelnego*, KPD 46 (1970), s. 7. Autor wyjaśnia, że „termin «sakrament» jest tu użyty w tradycyjnym znaczeniu biblijno-patrystycznym na określenie jakiegoś znaku widzialnego, pod którego osłoną ukrywa się i jest nam udzielana pewna rzeczywistość niewidzialna i nadprzyrodzona. Właśnie cykl niedziel, uroczystości, świąt i okresów liturgicznych, jest tym znakiem – sakramentem aktualizującym i uobecniającym wydarzenia zbawcze, które się raz tylko dokonały w konkretnych warunkach czasowo-przestrzennych”.

²⁴ Por. B. Neunheuser, *Il mistero pasquale...*, art. cyt., s. 151. Pozostając pod wpływem nauki o misterium paschalnym swego Promotora, Autor niniejszego artykułu poświęcił tej problematyce następujące opracowania: J. Janicki, *Misterium paschalne w Mszałe Rzymskim Pawła VI*, Warszawa 1992, ss. 448 (po otrzymaniu tej książki, o. B. Neunheuser napisał w liście (z 28 X 1992) Autorowi m.in.: „herzlichen Dank für Ihr schönes Buch «Mysterium Paschalne»; ich werde es rezensieren im «Archiv für Liturgiewissenschaft»”); tenże, *Eucharystia – centrum i wypełnienie misterium paschalnego*, „Ruch biblijny i liturgiczny” (dalej RBL), 46 (1993), s. 148–156; tenże, *Misterium paschalne Chrystusa centralnym wydarzeniem życia Kościoła*, RBL 49 (1996), s. 236–248; tenże, *Pascha – centrum roku liturgicznego Starego i Nowego Ludu Bożego*, RBL 51 (1998), s. 101–115; tenże, *Misterium paschalne*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 300–302; tenże, *Święto Paschy – „uroczystość nad uroczystościami”*, w: *Diligis me? Pasce*, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, t. 1, Sandomierz 1999, s. 381–394.

²⁵ Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o liturgii świętej „Inter Oecumenici”* (26 IX 1964), nr 5; cyt. za: KPD 41 (1965), nr 1, s. 10.

wane (uobecnianie) w liturgii, która jest dziełem Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła. Celebracja liturgiczna jest „czynnością w najwyższym stopniu świętą, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu” (KL 7). Misterium paschalne ma być tak wyrażone, aby całe nasze życie stało się życiem *in Christo Jesu* i *in laudem gloriae Dei*²⁶.

Liturgia, która stanowi najwznioślejszą częścią działalności Kościoła, przyniesie zatem tym obfitsze owoce, im głębiej wnikną w jej autentycznego, prawdziwego ducha oraz z im większą wolą wprowadzą ją w życie duszpasterze i wierni²⁷. Dlatego posługa duszpasterska, ześrodkowana w liturgii, powinna usilnie zdążać do tego, żeby

misterium paschalne wyrażało się w życiu, to mianowicie misterium, w którym wcielony Syn Boży, stawszy się posłusznym aż do śmierci krzyżowej, w Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu tak został wywyższony, aby On sam życia Bożego udzielał światu, i aby ludzie – przez to życie obumarli dla grzechu, a upodobnili się do Chrystusa – „już nie dla siebie żyli, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 15)²⁸.

To właśnie dokonuje się przez wiarę i sakramenty wiary, czyli przez chrzest i Eucharystię oraz skupione wokół nich pozostałe sakramenty i sakramentalia, a ponadto przez krąg tych obchodów w ciągu roku, „w których rozwija się paschalne misterium Chrystusa w Kościele”²⁹.

Papież Jan Paweł II nawiązując do nauczania Soboru Watykańskiego II o misterium paschalnym, w swoim Liście apostolskim na 25-lecie ogłoszenia Konstytucji o liturgii świętej, przypomniał, że zasadnicze wskazania Konstytucji, które stanowiły podstawę odnowy liturgii organicznie związanej z odnową całego życia Kościoła, nadal odgrywają swoją ważną rolę w prowadzeniu wiernych do czynnego sprawowania tajemnic, „pierwszego i niezbędnego źródła prawdziwie chrześcijańskiego ducha” (KL 14)³⁰.

Pierwszą zasadą jest uobecnianie Tajemnicy paschalnej Chrystusa w Liturgii Kościoła, ponieważ „z boku umierającego na Krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (KL 5). Całość życia liturgicznego kon-

²⁶ Por. B. Neunheuser, *Il mistero pasquale...*, art. cyt., s. 152.

²⁷ Por. *Instrukcja „Inter Oecumenici”*, nr 1.

²⁸ Tamże, nr 6.

²⁹ Por. KL 6. 47. 61. 102–107.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Vicesimus quintus annus” w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej „Sacrosanctum Concilium” o świętej liturgii* (4 XII 1988), nr 4.

centruje się wokół Ofiary eucharystycznej oraz innych sakramentów, skąd czerpiemy jako z żywych źródeł zbawienia (por. Iz 12, 3). Dlatego musimy być świadomi tego, że przez „Tajemnicę paschalną Chrystusa zostaliśmy razem z Nim zanurzeni w śmierci, żeby z Nim też powstać do nowego życia” (*Mszal rzymski. Wigilia Paschalna*)³¹.

W świetle nauczania Jana Pawła II, w życiu chrześcijanina winno się zatem ustawicznie dokonywać to, co o. B. Neunheuser wraz z Odo Caselem, jeszcze przed *Vaticanum II*, określał *postawą paschalną*:

Ponieważ śmierć Chrystusa na krzyżu i Jego zmartwychwstanie stanowią treść codziennego życia Kościoła i zapowiedź wiecznej Paschy, pierwszym zadaniem Liturgii jest niestrudzone wprowadzanie nas na otwartą przez Chrystusa paschalną drogę, na której człowiek godzi się umrzeć, aby mieć życie wieczne³².

3. Obecność misterium w liturgii według O. Casela w nauczaniu B. Neunheusera

O. prof. Neunheuser jako uczeń swojego mistrza i współbrata zakonnego, Odo Casela (zm. 1948), już od lat pięćdziesiątych XX wieku zajął się problemem „nauki o misteriach”, którą to teologię – mimo początkowych, wieloletnich kontrowersji – kontynuował, pogłębiał i wyjaśniał zainteresowanym, aż doczekał się, że nauka Casela miała zasadniczy wpływ na postanowienia Soboru Watykańskiego II, szczególnie Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*³³.

Spośród określeń, które znalazły sobie należne miejsce w dokumentach *Vaticanum II* i w odnowionej liturgii, pozwalając widzieć liturgię w perspektywie biblijnej, soteriologicznej i eklezjalnej, na pierwszy plan wychodzi pojęcie *mysterium*. Jest to termin najbogatszy w swej teologicznej treści, wokół którego „skupiają się jakby w soczewce wszystkie inne pojęcia i dlatego jest ono ogromnie ważne dla należytego zrozumienia istoty całej liturgii”³⁴.

Pod pojęciem *mysterium* należy rozumieć przede wszystkim samego Boga, nieskończenie Dalekiego, Najświętszego i Niedostępnego, do którego żaden człowiek nie może się zbliżyć, który jednak

³¹ Tamże, nr 6.

³² Tamże.

³³ Por. B. Neunheuser, *Problem obecności misterium w liturgii w dziełach O. Casela*, RBL 41 (1988), s. 129, 134n.

³⁴ B. Kosecki, *Intelligentia mysterii w posoborowej teologii liturgii*, RBL 24 (1971), s. 110.

odslania swoją tajemnicę, zniża się do swego stworzenia i objawia się mu, ale znów w „misterium”, tzn. w łaskawym objawieniu, wybranym przez Niego, pokornym, czystego serca, a nie dumnym i pewnym siebie. W ten sposób, także Jego Objawienie pozostaje misterium, ponieważ nie jest otwarte dla świeckiego świata, lecz się przed nim ukrywa, a odsłania się tylko wierzącym, wybranym³⁵.

Bóg objawił się jako transcendentny w stosunku do świata, nieskończenie przewyższający wszelkie stworzenie, a zarazem immanentny, przenikający swoją wszechobecnością i wszechmocą stworzenie oraz całą ludzkość. Świat starożytny posiadał mgliste przeczucie tego misterium Boga; ludzie mieli świadomość, że wszystko, co ziemskie jest tylko odbłaskiem i rezultatem Boskiej wspaniałości.

Z wyczucia tego misterium powstały zikkuraty Sumerów i Babilończyków, owiane tchnieniem wieczności piramidy i sfinksy Egipcjan. O nim mówi głębokość myśli platońskiej w Grecji, do niego chcą doprowadzić kultury misteryjne greckiej i hellenistycznej epoki. Wszędzie tęsknota, by sprowadzić niebo na ziemię, aby to, co ludzkie zbliżyć do tego, co Boskie, i aby te sfery połączyć ze sobą³⁶.

Bóg potwierdził tę tęsknotę pośród narodu pierwszego wybrania przez swoje Objawienie; na świętej górze zawarł z tym ludem przymierze, które było odnawiane i wciąż na nowo przeżywane w kulcie judaistycznym, modlitwie i ofierze. Objawienie się Boga Izraelowi także w wydarzeniach historycznych sprawiło, że przeżywano „pamiętkę” tych wydarzeń poprzez kult, zwłaszcza świętując doroczną Paschę.

Ten zwyczaj nie był jednak właściwym misterium, ponieważ odnosił się on najpierw do tego, co ziemskie i przynosił ziemskie zbawienie. Dopiero prawdziwa Pascha Chrystusa, Jego śmierć za wyzwolenie świata od grzechów i Jego Pokarm z wiecznym Boskim życiem w niebie, to, co uczynił Zbawiciel w przeddzień ziemskiej Paschy pełnym misterium, gdy w mistycznym rycie antycypował swoje Ciało ofiarne, ze swoją przelaną Krwią uczynił pokarmem wiecznego życia i fundamentem Nowego i wiecznego Przymierza z Bogiem³⁷.

Wszystkie tęsknoty i wszelkie obietnice zostały spełnione przez przybycie Boga w ciele; stało się to wtedy, gdy *błogosławiony i jedyny Władca, Król królujących i Pan panujących, jedyny, mający nieśmiertelność, który zamieszkuje światłość niedostępną, którego nikt z ludzi nie widział ani nie może*

³⁵ O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000, s. 64.

³⁶ Tamże, s. 65.

³⁷ Tamże, s. 109.

zobaczyć (1 Tm 6, 15n), objawił się w ciele. Dla św. Pawła objawienie się Boga w Chrystusie, to że Boży Syn, Λογος (*Logos*), stał się Człowiekiem, jest Boskim misterium, które od wieków było ukryte, od Jezusa Chrystusa jednak stało się jawnym i znanym wszystkim³⁸. Dla Izraelitów bowiem Bóg był surowym, majestatycznym *Panem Zastępów*, Bogiem żywym, ale oddzielnym od ludzkości niemożliwą do przebycia przepaścią; Bogiem nieogarnionym, niezgłębnym, niepojętym i niewysłowionym, którego trzeba się lękać i do Niego się modlić, z którym nie można jednak wejść w żaden bliższy i ściślejszy kontakt. Język Semitów zawodził, gdy chodziło o wyrażenie nowego doświadczenia Boga Nowego Przymierza³⁹. W swojej Opatrzności Bóg pozwolił jednakże, iż powstały pewne religijne obrzędy, „które wprawdzie nie dorównywały chrześcijańskiej rzeczywistości, mogły jednak użyć formy i słowa, aby wyrazić w ludzki, zrozumiały sposób to, co niesłychanie nowe”⁴⁰.

Stało się to możliwe, gdy ludzie dążąc do ściślejszego zjednoczenia z Bogiem, w okresie hellenizmu złączyli bogactwo kultury oraz kultu greckiego i narodów podbitych przez Aleksandra Wielkiego w urodzajny konglomerat, doprowadzający w efekcie do wykształcenia się hellenistycznych kultów misteryjnych. W ramach takiej synkretycznej kultury, która mającemu się wkrótce ukazać chrześcijaństwu użyła swego języka i swoich różnych form, rozwinęła się do całej swej wymownej wzniosłości, koncepcja „misterium w kulcie” (misterium kultu)⁴¹. Za najgłębszą istotę *misterium* uznano

uczestnictwo w życiu bogów, którzy, w jakikolwiek sposób, pojawili się w ludzkiej postaci i dzielili ze śmiertelnymi ból i radość. Wraz z nimi współdziałał wierny, gdy uczestniczył w ich cierpieniach i czynach, które w rycie zostały przedstawio-

³⁸ Por. j.w., s. 66.

³⁹ Por. tamże, s. 110. Jan Paweł II, w czasie uroczystej Mszy św. na rozpoczęcie pontyfikatu (22 października 1978 r.), wyznając na początku homilii wiarę w Chrystusa, ukazał zarazem *misterium* – *tajemnicę* Bożego objawienia. Powtarzając za Piotrem słowa, wypowiedziane przez niego w okolicy Cezarei Filipowej, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16), Papież stwierdził, że treść tych słów „odsłania naszym oczom tajemnicę Boga żywego, tajemnicę, którą Syn zna i którą nam przybliżył. Nikt bowiem nie przybliżył tak Boga żywego ludziom, nikt Go tak nie objawił, jak uczynił to tylko On sam. W naszym poznaniu Boga, w naszym dążeniu do Boga jesteśmy całkowicie związani potęgą tych słów: „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14, 9). Ten, który jest nieskończony, niezgłębniony, niewysłowiony, stał się nam bliski w Jezusie Chrystusie, jednorodzonemu Synu” – por. Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I, rok 1978, Poznań – Warszawa 1987, s. 13.

⁴⁰ O. Casel, *Chrześcijańskie misterium...*, dz. cyt., s. 110.

⁴¹ Por. j.w.; por. też B. Neunheuser, *Problem obecności misterium...*, art. cyt., s. 131n.

ne i znów uobecnione, przez rytualne naśladownictwo czynności. Poprzez to wstępował z nimi w ścisły związek, który został wyrażony przez różne obrazy, związane z ludzkich stosunków, stał się „towarzyszem rodzaju bożków”⁴².

Odo Casel twierdził, że nie można przenosić pojęć z symboliki chrześcijańskiej do antycznych misteriiów, które, złączone z naturą, były służbą „żywiołów świata”, jak mówi św. Paweł o kulcie judaistyczno-hellenistycznym; nie prowadziły one do nadprzyrodzonego życia prawdziwego Boga⁴³. Misteria te były tylko „cieniem”, w porównaniu do chrześcijańskich misteriiów, choć były również tęsknotą, „cieniem tego, co przyszłe”,

jednakże ciałem, które ten cień rzucało, było „Ciało Chrystusa” (Kol 2, 17), które również zarysowało się w typach Starego Testamentu. (...) Były one w stanie użyczyć słów i formy nadprzyrodzonym misteriom Chrystusa. Nie dawały im one bytu i treści. Jakże mogłyby te „bezsilne i nędzne żywioły” (Ga 4, 9), sięgnąć również do misterium Chrystusa? Ale umożliwiały one danie ciała temu, co nowe i niepojęte w nowotestamentowym Objawieniu Boga⁴⁴.

Św. Paweł określił zbawczy plan Boży, Bożą ekonomię zbawienia, której źródłem jest odwieczny akt upodobania Ojca, mianem *μυστήριον* – *mysterium* – *tajemnica*. Jest to tajemnica „mądrości Bożej” (1 Kor 2, 7), ukryta od wieków, która wraz z przyjściem na świat Syna Bożego i głoszeniem Ewangelii przez Apostołów, została wszystkim objawiona⁴⁵. Ten odwieczny plan zbawienia *μυστήριον* ucieleśnił się w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym, który jest jedynym Panem (Κύριος), a Jego Pascha jest szczytowym *kairos* (καιρός), czyli momentem przez Boga wybranym za najodpowiedniejszy dla urzeczywistnienia Jego odwiecznego zamysłu. Dlatego też w teologii Nowego Testamentu występuje tożsamość pomiędzy *μυστήριον* i Chrystusem⁴⁶ – jak to głosi starochrześcijański hymn o intronizacji Chrystusa, iż *bez wątpienia wielka jest tajemnica pobożności (pietatis sacramentum)*⁴⁷. Ten, któ-

⁴² O. Casel, *Chrześcijańskie misterium...*, dz. cyt., s. 110n.

⁴³ Por. Kol 2, 8.20; Ga 4, 3.9 (por. j.w., s. 111).

⁴⁴ O. Casel, *Chrześcijańskie misterium...*, dz. cyt., s. 112.

⁴⁵ Por. S. Moysa, *Misterium a sakrament*, w: Pr. zb., *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, s. 17–20.

⁴⁶ Por. S. Czerwik, *Teologia liturgii w ujęciu Konstytucji „Sacrosanctum Concilium” i w całokształcie dzieła Soboru Watykańskiego II*, RBL 41 (1988), s. 156n.

⁴⁷ BT wyjaśnia, że „tajemnicą pobożności” jest Chrystus, stąd zaimek „który” przed następnymi zdaniami; „w ciele” – w ludzkiej naturze (por. J 1, 14; 1 J 1, 2); „usprawiedliwiony... w Duchu” – sprawiedliwość Chrystusa, czyli świętość, została potwierdzona i udowodniona Jego życiem i czynami dokonanymi mocą Ducha Świętego, a także zmartwychwstaniem (Rz 1, 4); „ukazał się aniołom” – przy wstąpieniu do nieba.

ry objawił się w ciele, usprawiedliwiony został w Duchu, ukazał się aniołom, ogłoszony został poganom, znalazł wiarę w świecie, wzięty został w chwałę (1 Tm 3, 16).

Tak rozumiane *μυστήριον* stanowi kontekst historiozbowczy dla obecnej liturgii Kościoła, którą O. Casel określił jako „misterium kultu Chrystusa i Kościoła”⁴⁸.

Misterium Chrystusa to Bóg, który się objawia w swoim Słowie Wcielonym, dla zbawienia i uświęcenia Kościoła. Od Wniebowstąpienia Boga-Człowieka aż do Jego końcowej paruzji, całe Misterium Chrystusa przedłuża się w *misterium kultu* i w nim dociera do wszystkich członków Kościoła rozszerzającego się w przestrzeni i czasie. W misterium kultu Chrystus, niedostrzegalny dla naszych zmysłów, pozostaje obecny w sposób duchowy i czynny, rozciągając swoje Odkupienie na wszystkich ludzi, którzy stali się przedmiotem upodobania Boga (por. Łk 2, 14). Pan sam sprawuje to misterium; nie działa On jednakże tak, jak dopełnił pierwszego misterium na Krzyżu, samotnie, lecz jednoczy z sobą Kościół, swoją Oblubienicę, którą nabył dla siebie za cenę swej krwi (por. Ef 5, 14n) i której przekazał w darze wszystkie swe skarby, aby je przekazywała i rozdzielała wszystkim swoim dzieciom, rodzonym przez siebie mocą Oblubieńca. Kto chce mieć Boga za Ojca, ten musi, od Wcielenia, mieć Kościół za matkę⁴⁹.

Chrystus jako „osobowe misterium” objawia w swoim ciele Bóstwo: Jego śmierć ofiarna na Krzyżu jest misterium, ponieważ objawia się w niej Bóg; tajemnicami jest Jego zmartwychwstanie i wywyższenie, ponieważ chwała Boga objawia się w Człowieku Jezusie, i to w formie, która jest ukryta przed światem, a jest otwarta tylko dla wierzącego. To „misterium Chrystusa” ogłaszali Apostołowie, a dzisiaj Kościół przekazuje je wszystkim ludom i narodom.

Ale tak jak plan zbawienia obejmuje nie tylko naukę, lecz w pierwszym rzędzie czyn zbawczy Chrystusa, tak samo Kościół prowadzi ludzkość do zbawienia nie tylko przez słowo, lecz także przez święte czynności. Chrystus żyje w Kościele przez wiarę i misteria.

⁴⁸ Por. O. Casel, *Chrześcijańskie misterium...*, dz. cyt., s. 121–142.

⁴⁹ O. Casel, *Chrześcijańskie misterium...*; cyt. za: S. Czerwik, *Pojęcie i natura liturgii*, w: *Euntes docete*, red. S. Koperek, Kraków 1993, s. 49n. O. Casel wyjaśnia w przypisie do cytowanego tu tekstu, powołując się na św. Cypriana, iż „z niego (Kościół) jesteśmy zrodzeni, Jego mlekiem żywieni, Jego Duchem ożywieni. On zachowuje nas dla Boga, On prowadzi dzieci, które zrodził, do Królestwa. Kto oddziela się od Kościoła i łączy z cudzołożnicą, ten zostaje oddzielony od obietnicy Kościoła. Nie dotrze do nagrody Chrystusa, kto porzuca Kościół. On jest obcym, niepoświęconym, cudzoziemcem. Nie może mieć Boga za Ojca, ten kto nie ma Kościoła za matkę” – O. Casel, *Chrześcijańskie misterium...*, dz. cyt., s. 121n.

(...) Odkąd Chrystus nie jest już więcej widoczny między nami, to, jak mówi św. Leon Wielki, „to, co widzialne w Panu, przeszło w misterium” (Sermo 74, 2. Patrol. Lat. 54, 398A). Jego Osobę, Jego czyny zbawcze, działanie Jego łaski, znajdujemy w misteriach kultu, jak mówi św. Ambroży: „Znajduję Cię w Twoich misteriach” (Apologia prophetae David 58)⁵⁰.

Każdy człowiek może zatem zwrócić się ku źródłu zbawienia i przyjąć zbawcze dzieło Boże, stając się „jego współdziałającą częścią”; Pan dał nam misteria kultu, tj. święte czynności, które my spełniamy i które jednocześnie, przez posługę kapłanów Kościoła, dokonuje On w nas. Dzięki tym świętym czynnościom staje się rzeczą możliwą, że mamy udział w zbawczych czynach Chrystusa⁵¹. Uczestnictwo chrześcijanina w zbawczym dziele Chrystusa jest możliwe dlatego, że to zbawcze dzieło Pana jest obecne w *misterium*, czyli w sakramentach, oraz że działanie Chrystusa i nasze w nim uczestnictwo są ze sobą ściśle powiązane przez rzeczywistość *μυστήριον*, któremu odpowiada łacińskie *sacramentum*. Analogia do misteriów hellenistycznych była dla O. Casela pewną inspiracją, która jednak nie wykraczała poza ramy „służebności” w celu lepszego zrozumienia rzeczywistości chrześcijańskiej. W religijności hellenistycznej rozumiano bowiem „misterium jako świętą czynność kultyczną, w której fakt zbawczy staje się obecnością w rycie (obrzędzie). Gdy gmina (wspólnota) kultyczna spełnia ten ryt (obrzęd), bierze udział w tym czynie zbawczym i zdobywa sobie przez to zbawienie”⁵².

Misterium Chrystusa, które dokonało się w Panu w pełnej, historycznej i fundamentalnej prawdzie, dokonuje się obecnie w Kościele w formie obrazowej i symbolicznej, ale przynoszącej, pod tymi zewnętrznymi obrazami, rzeczywistość nowego życia udzielanego nam przez Chrystusa; rzeczywistość ta jest „obecnością misterium”. Casel w wyrażeniu „obecność misterium” widział chrześcijańską liturgię, która jest rytualnym urzeczywistnieniem zbawczego dzieła Chrystusa w Kościele i przez Kościół; liturgia jest więc „obecnością Boskich czynów zbawczych Chrystusa pod zasłoną znaków”⁵³.

Zestawiając terminy: „misterium” i „liturgia”, O. Casel twierdził, że oznaczają one tę samą rzeczywistość, ale widzianą w świetle dwóch różnych aspektów. „Misterium” podkreśla przede wszystkim samą istotę świętej czynności, czyli dzieło Odkupienia, jakiego uwielbiony Pan dokonuje i w jakie wprowadza poprzez ustanowione przez siebie święte obrzędy. Termin „liturgia” (zgodnie zresztą ze swą etymologią) należy rozumieć zaś bardziej jako udział Kościoła

⁵⁰ O. Casel, j.w., s. 66n.

⁵¹ Por. B. Neunheuser, *Problem obecności misterium...*, art. cyt., s. 131.

⁵² Tamże, s. 132.

⁵³ B. Neunheuser, *Problem obecności misterium...*, dz. cyt., s. 149.

w tym odkupieńczym działaniu Chrystusa⁵⁴. Jednakże, skoro Chrystus i Jego Kościół są ściśle i nierozdzielnie złączeni w sprawowaniu misterium, to słowem „misterium” można określić czyn Oblubieńca, natomiast terminem „liturgia” udział Oblubienicy. Ponieważ Kościół spełnia zewnętrzne obrzędy, a Chrystus wewnętrznie w nich i przez nie działa, dlatego również czyn, działanie Kościoła jest prawdziwie „misterium”. O. Casel uważał za słuszne stosowanie do kultycznego działania Kościoła określenia „liturgia”, którą rozumiał jako wydarzenie zbawienia dokonanego przez Boga w Chrystusie, uobecnienie tego wydarzenia w obrzędzie liturgicznym i „wejście” człowieka, poprzez ten obrzęd, w zbawcze dzieło Boże. Liturgia – według O. Casela – to uobecnienie i obrzędowa kontynuacja misterium Chrystusa pod osłoną znaków⁵⁵.

„Obecność misteryjna” Chrystusa odnosi się przede wszystkim do sakramentu Eucharystii, w którym On, będąc teraz po prawicy Ojca, jest obecny tu i teraz prawdziwie, tyle że w rzeczywistości sakramentu. Historyczny czyn zbawczy Chrystusa staje się obecny w sakramentalnym znaku, w którym możemy uczestniczyć dla naszego zbawienia. Dar obecności Chrystusa doświadczamy we wszystkich pozostałych sakramentach i sakramentaliach; widoczny jest on zatem w chrzcie świętym, w którym wraz z Chrystusem umieramy i zmartwychwstajemy, w którym otrzymujemy Jego Ducha Świętego, chociaż w pełni dar Ducha staje się naszym udziałem w sakramencie bierzmowania. „Obecność misteryjna” stanowi także o znaczeniu i wartości sakramentu pokuty i pojednania, ponieważ dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa otrzymujemy odpuszczenie grzechów. W sakramencie namaszczenia chorych człowiek jednoczy się w wierze z Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, aby odzyskać zdrowie, uwolnienie od grzechów i uświęcenie na życie wieczne. W sakramencie kapłaństwa, wybrany przez Pana, mocą zbawczego dzieła Chrystusa zostaje powołany do głoszenia i sprawowania w liturgii dzieła zbawienia. Mocą tego samego dzieła Chrystusa w sakramencie małżeństwa powołani są mężczyzna i kobieta do wypełnienia powołania, które jest wielkie w Kościele⁵⁶.

O. Casel, nawiązując do ducha hellenistycznego myślenia misteryjnego, ukazał misterium kultu chrześcijańskiego jako obecność dzieła zbawczego Chrystusa *sub signo sacramentali*, pod zasłoną znaku sakramentalnego, w całej jego różnorodności, również roku liturgicznego, oraz jako udział człowieka w tym realnie i sakramentalnie obecnym zbawczym dziele Pana⁵⁷.

Zdumiewającą rzeczą jest fakt, że teologia Casela, chociaż nie mówi się o tym wcale, miała swój wielki wpływ na nauczanie Soboru Watykańskiego II, wyra-

⁵⁴ Por. O. Casel, *Chrześcijańskie misterium...*, dz. cyt., s. 124n.

⁵⁵ Por. B. Neunheuser, *Problem obecności misterium...*, art. cyt., s. 133.

⁵⁶ Por tamże, s. 133n.

⁵⁷ Por. tamże, s. 134.

żone zwłaszcza w Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, w której Kościół poucza, że Chrystus posłał Apostołów nie tylko po to, aby głosili Ewangelię wszelkiemu stworzeniu, że Syn Boży przez swoją śmierć i zmartwychwstanie uwolnił nas spod władzy szatana i śmierci oraz przeniósł do królestwa Ojca, lecz także po to, aby to dzieło zbawienia, które głosili, sprawowali przez Ofiarę i sakramenty, wokół których skupia się całe życie liturgiczne (KL 6)⁵⁸.

Echo „obecności misteryjnej” O. Casela łatwo zauważyć w stwierdzeniu Soboru, iż

aby urzeczywistnić tak wielkie dzieło, Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej tak w osobie celebrującego, (...) jak zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny swoją mocą w sakramentach... Jest obecny w swoim słowie... Jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy (KL 7).

W nauczaniu *Vaticanum II* określenie „misterium” zostało przedstawione nie jako jakaś abstrakcyjna idea, ale utożsamione z dziełem zbawienia, które obejmuje kilka doniosłych wydarzeń. Pierwszym etapem Bożego działania w historii zbawienia były „wielkie sprawy Boże spełnione wśród ludu Starego Testamentu” (KL 5), spośród których przepowiadanie proroków było przygotowaniem i zapowiedzią misterium Wcielenia Słowa Bożego, przez które Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii. Najważniejszym wydarzeniem historii zbawienia stało się paschalne misterium Męki i Śmierci Chrystusa oraz Jego Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia, jako dzieło odkupienia ludzi (pojednania ich z Bogiem) i doskonałego uwielbienia Boga. To dzieło zbawienia, które zapowiadały kierowane przez Boga wielkie wydarzenia w życiu ludu Starego Testamentu, a które dokonał Chrystus Pan, jest kontynuowane w misterium Kościoła, od Zesłania Ducha Świętego aż do ponownego przyjścia Pana (*paruzji*), przez misterium Eucharystii i pozostałych sakramentów, roku kościelnego i Liturgii godzin⁵⁹.

4. B. Neunheuser – historyk liturgii

O. Burkhard Neunheuser prowadził badania naukowe, które koncentrowały się także na dziejach i teologii liturgii w różnych epokach historycznych, jako że znajomość historii liturgii przyczynia się do zrozumienia dokonywa-

⁵⁸ Por. tamże, s. 134n.

⁵⁹ Por. J. J. Janicki, *Posługa uświęcania*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 2, *Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin 2002, s. 225.

nych w niej przez Kościół zmian, „nie jako nowości, lecz jako podjęcie na nowo i przystosowanie autentycznej i nieskażonej tradycji”⁶⁰. Tak jak objawienie się Boga człowiekowi nastąpiło w czasie oraz przestrzeni i jest wydarzeniem historycznym, „podobnie założenie Kościoła, za którego pośrednictwem Chrystus zechciał przekazać ludzkości owoce odkupienia po swym zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu, jest wydarzeniem historycznym, a więc i ważnym przedmiotem historycznych badań”⁶¹. Kościół poznając własną historię, odkrywa ponownie bogate doświadczenie życia i wiary, jakie – prowadzony przez Ducha Świętego – zdobył na przestrzeni minionych dwóch tysięcy lat.

Historia poucza nas, że ilekroć w przeszłości pogłębiano znajomość źródeł, pociągało to za sobą rozkwit życia kościelnego. Jeśli prawdą jest, że *historia magistra vitae*, jak mówi stare łacińskie przysłowie, to można z pewnością stwierdzić, że historia Kościoła jest *magistra vitae christianae*⁶².

Prof. B. Neunheuser wiele miejsca w swoich publikacjach poświęcił powstaniu i rozwojowi w Kościele katolickim ruchu odnowy liturgicznej, którego początki zgodnie datuje się od działalności Prospera Guérangera, a zatem od lat pięćdziesiątych XIX wieku. Charakterystyczny rys ruchu liturgicznego u jego zarania stanowiła przykładowa i klasyczna celebrowanie liturgiczna w klasztorach oraz apostolska próba wyjścia z taką liturgią do wiernych. To był czas odnowy opartej na dość dokładnym przestrzeganiu liturgicznej tradycji katolickiej, zgodnie z nauczaniem Magisterium Kościoła, „według ścisłych norm liturgicznych oraz według duchowości rzymsko-łacińskiej”⁶³. W tym okresie dokonał się rozwój nauk historycznych badających nie tylko pierwsze wieki Kościoła, pogłębiających jego historię powszechną, ale także zajmujących się początkami i rozwojem liturgii. Wraz ze studiami naukowymi rozwinęła się pobożność eucharystyczna, która znalazła swój bardzo wymowny i powszechny, nawet międzynarodowy wyraz w kongresach eucharystycznych. Podejmowane były studia nad śpiewem liturgicznym i wraz z powstałym wtedy tzw. ruchem cecyliąńskim, dążono do odrodzenia i ożywienia śpiewu gregoriańskiego; miało to miejsce głównie we Włoszech. Podobne tendencje dało się zauważyć również w sztuce i architekturze sakralnej. II połowa XIX

⁶⁰ Święta Kongregacja dla Sakramentów i Kultu Bożego, *Instrukcja „Inaestimabile donum” w sprawie niektórych norm dotyczących kultu Tajemnicy Eucharystycznej* (3 IV 1980), nr 27.

⁶¹ Jan Paweł II, Przesłanie z okazji 50. rocznicy powstania Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych (16 IV 2004), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), 25 (2004), nr 3, s. 8.

⁶² Tamże, nr 6.

⁶³ B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy liturgicznej zapoczątkowanego przez o. Prospera Guéranger. Przeszłość i perspektywy*, RBL 29 (1976), nr 4, s. 198.

wieku to okres odnowy i troski o Kościół w jego wymiarze duchowym, ale i materialnym oraz próby „odszukania ukrytych dotąd skarbów, chociaż istniejących w Kościele od dawna”⁶⁴.

Wiek dwudziesty rozpoczął się dla ruchu liturgicznego głosem Piusa X (1903–1914), pierwszym i najważniejszym wydarzeniem dla ukazania liturgii jako źródła życia duchowego dla każdego człowieka, a nie tylko dla niewielkich kręgów zakonnych. Pius X, Papież – *Odnawiciel wszystkiego w Jezusie Chrystusie*, rozpoczął swój pontyfikat od uroczystego potwierdzenia słuszności rozwijającego się ruchu liturgicznego. Uważał bowiem, że dla odnowy prawdziwego ducha chrześcijańskiego, trzeba przyprowadzić całą wspólnotę wierzących do pierwszego i nie do zastąpienia przez inne formy pobożności źródła tego ducha, a mianowicie do czynnego udziału (*participatio actiosa*) wiernych w liturgii, określonej przez Piusa X jako *święte misteria*, a także do uczestnictwa w publicznej i uroczystej modlitwie Kościoła⁶⁵. Papież Pius X podejmując się realizacji swego programu *Instaurare omnia in Christo* w dziedzinie liturgii, skoncentrował swe działania głównie na odnowie śpiewu i muzyki liturgicznej. W Motu proprio *Tra le sollecitudini* z dnia 22 listopada 1903 r. podkreślił mocno, że celebracja liturgiczna i czynne w niej uczestnictwo wiernych jest głównym źródłem ducha chrześcijańskiego. Zdanie to było oficjalnym potwierdzeniem słuszności rozwijającego się ruchu liturgicznego, ale w tamtym czasie niewielu to zauważyło i zrozumiało⁶⁶. Potem przyszła zachęta skierowana do dorosłych, do częstego, codziennego przyjmowania Komunii św., Dekretem *Sacra Tridentina Synodus* z 20 grudnia 1905 r.; decyzja o dopuszczeniu dzieci do (pierwszej) Komunii św. – Dekretem *Quam singulari Christus amore* z 8 sierpnia 1910 r. oraz podjęta reforma brewiarza, czyli *officium divinum* („dzisiejszej” *Liturgii godzin – codziennej modlitwie Ludu Bożego*) (Motu proprio *Divino afflatu Spiritu* z 11 listopada 1911 r.)⁶⁷. Wszystkie te dekryty były opatrnościowe, bo stały się fundamentem pod coraz bardziej dynamiczny, żywszy rozwój ruchu liturgicznego⁶⁸.

⁶⁴ Por. j.w.; B. Neunheuser, *Storia della liturgia...*, dz. cyt., s. 137n.

⁶⁵ Por. J. J. Janicki, „*Instaurare omnia in Christo*” papieża św. Piusa X (1903–1914) – a odnowa liturgiczna, „*Folia Historica Cracoviensia*”, 10 (2004), s. 169.

⁶⁶ Por. B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy...*, art. cyt., s. 198; B. Neunheuser, *Storia della liturgia...*, dz. cyt., s. 138n.

⁶⁷ Por. M. Righetti, *Storia liturgica. I. Introduzione generale*, Milano ³1964, s. 52; O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961, s. 239; R. Aubert, *Das Reformwerk Pius' X. Eucharistische Dekrete und liturgische Erneuerung*, w: *Die Kirche in der Gegenwart*, VI/2. *Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand*, red. H. Jedin, Freiburg 1985, s. 416–426; A. Haquin, *Les décrets eucharistiques de Pie X. Entre mouvement eucharistique et mouvement liturgique*, „*La Maison Dieu*”, nr 203 (1995), s. 61–82.

⁶⁸ Por. B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy...*, art. cyt., s. 199.

Stale „fermentująca” myśl i działanie Prospera Guérangera były najgłębszym impulsem ruchu liturgicznego, który sprawiał, że w benedyktyńskich oazach monastycznych życie liturgią, jako źródłem życia duchowego, było ciągłe, skuteczne, świadome i wciąż wzrastające. Z tego ducha wyrósł benedyktyn Lambert Beauduin, który spowodował, że życie liturgią wyszło poza mury klasztorne i stało się udziałem wiernych, gdyż rodziło ono w nim pragnienie dzielenia się jej skarbami z kapłanami, duszpasterzami i ich wspólnotami. Obrazem bowiem tej epoki było z jednej strony piękno i bogactwo liturgii w klasztorach, z drugiej natomiast całkowity jej brak wśród wiernych. Nic dziwnego, że w liście do arcyopata w Beuron wyjaśniał swoją postawę, pisząc: „Przez dziesięć lat (przed wstąpieniem do zakonu) pracowałem w duszpasterstwie (w fabrykach francuskich) bez kontaktu z liturgią, jak na wygnaniu, dlatego też teraz bogactwo liturgii ukochałem miłością wprost niekontrolowaną”⁶⁹. Beauduin w swym opracowaniu zatytułowanym *De promovenda sacra liturgia* (27 V 1909), skierowanym do Kapituły Generalnej benedyktynów, zredagował najważniejsze postulaty, które – tak uważał – powinno się wprowadzić w życie. Sprawozdanie to rozpoczyna słynnym do dziś powiedzeniem św. Piusa X, iż czynne uczestnictwo wiernych w liturgii jest głównym i niezbędnym źródłem autentycznego ducha chrześcijańskiego. Formułuje następnie kilka ważnych postulatów, poprzedzonych istotnym stwierdzeniem, że życie duchowe należy oprzeć na liturgii, bo ci, którzy ze swego powołania niczego nie przenoszą nad *Opus Dei* i w codziennej liturgii Kościoła stale idą za Chrystusem i słuchają Jego słowa, mają już wszystko, co jest potrzebne, by ich życie wewnętrzne było doskonałe. Istnieje wielka potrzeba wprowadzenia odnowy liturgii, ponieważ życie liturgiczne zarówno wśród duchowieństwa, jak i wśród wiernych, jest godne pożałowania, prawie nie istnieje. Beauduin sądził, iż celem apostolskiej działalności zakonu winno być podjęcie wszelkich starań nad włączeniem wiernych do liturgii, a zwłaszcza przetłumaczenie na język zrozumiały przez wiernych tekstów mszy niedzielnej i nieszporów, włączenie wszystkich przybywających do klasztoru gości w codzienną liturgię zakonną, studium i szerzenie znajomości liturgii wśród duchowieństwa. Na wprowadzenie w życie tych postulatów, jak to najczęściej bywa, potrzebny był jednakże odpowiedni czas, stosowna chwila, która opatrnościowo nadeszła wraz z Kongresem Dział Katolickich w Mechelen (Malines), który odbył się w dniach 22–26 września 1909 r.⁷⁰

O. prof. B. Neunheuser oceniając „wydarzenie z Mechelen” z 1909 r., stwierdził, że choć jego historia jest krótka, ale za to bogata w treść. Wystąpienie na tym kongresie L. Beauduina (1873–1960) ze swoimi postulatami,

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Por. tamże, s. 200.

podjął z entuzjazmem profesor historii Godefroy Kurth (1847–1916), człowiek świecki, a następnie obaj weszli w kontakt z kard. D. Mercierem (1851–1926) i odtąd te trzy wybitne postacie zaczęły pracować nad tym, by ruch liturgiczny objął całe duchowieństwo i ogół wiernych w Belgii. I rzeczywiście stał się on ruchem ogólnobelgijskim, a wkrótce ruchem ogólnoeuropejskim „przynosząc najobfitsze owoce w czasie Soboru Watykańskiego II”⁷¹. Wielkiego zadania służenia wszystkim wiernym odpowiednią pomocą do pogłębienia znajomości liturgii podjął się M. Festugière, wydając w 1913 r. dzieło poświęcone liturgii katolickiej *La Liturgie catholique*. Dzięki temu dziełu, a także żywym dyskusjom i polemikom, które później miały miejsce, wszyscy byli zgodni, że na liturgię nie można patrzeć tylko jako na zwykły ceremoniał widzialno-estetyczny kultu chrześcijańskiego. Liturgię trzeba widzieć od strony jej wewnętrznej treści i uznać ją za źródło autentycznie chrześcijańskiego życia, „a do tego potrzebna jest przemiana mentalności na taki sposób myślenia, by religijność swoją opierać na źródłach pierwszorzędnych”⁷².

Ruch liturgiczny, w ocenie prof. Neunheusera, miał kilka etapów swego rozwoju, a pierwszym z nich były wystąpienia papieża Piusa X ze swymi apostołskimi decyzjami w latach 1903, 1905, 1910 i 1911. Temu papieskiemu posługiwaniu ku odnowie liturgii, odpowiadał charyzmatyczny rozwój ruchu liturgicznego w Belgii w latach 1909–1914⁷³.

Drugim etapem był wspniany rozwój ruchu liturgicznego w okresie międzywojennym 1918–1939, w którym zaznaczyła się wyjątkowa rola opactwa benedyktyńskiego Maria Laach w Niemczech oraz działalność Odo Casela wraz z jego dziełami liturgicznymi i czasopismem „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”. Z kolei we Włoszech prym wiodło opactwo w Finalpia, wydając, istniejące do dziś, czasopismo „Rivista Liturgica” oraz monumentalne dzieło (opublikowane w latach 1919–1928) opata, a później kard. Mediolanu, Ildefonsa Schustera *Liber Sacramentorum*. W USA powstało w tym czasie czasopismo „Orate Fratres”, wydawane od roku 1927 przez opactwo św. Jana (St. John’s Abbey). Na Austrię promieniował szczególnie Klosterneuburg, w którym pracował Pius Parsch, publikując (nadal wychodzące) czasopismo „Bibel und Liturgie”, księgę *Das Jahr des Heils* oraz liczne pomoce liturgiczne dla wiernych. W Hiszpanii prowadziło swoją działalność opactwo benedyktyńskie w Montserrat. W Polsce działali, znani i na zachodzie Europy, pionierzy odnowy liturgicznej M. Kordel i J. Korzonkiewicz⁷⁴.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 201.

⁷³ Por. tamże; B. Neunheuser, *Storia della liturgia...*, dz. cyt., s. 138n.

⁷⁴ Por. B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy...*, art. cyt., 201n; B. Neunheuser, *Storia della liturgia...*, dz. cyt., s. 140.

Trzecim etapem ruchu liturgicznego w Kościele katolickim, według prof. B. Neunheusera, było powstanie w Paryżu, w czasie II wojny światowej (1943 r.), Centrum Pastoralno-Liturgicznego (*Centre de Pastorale Liturgique*) oraz wydawanie czasopisma „La Maison Dieu” i kolekcji *Lex Orandi*⁷⁵.

Czwarty okres w historii ruchu odnowy liturgicznej określają lata 1947, 1951, 1955, oznaczające odnowę liturgii w czasie pontyfikatu Piusa XII. W roku 1945 ukazuje się *Psalterz* łaciński, tłumaczony z języka hebrajskiego; 20 listopada 1947 r. Pius XII ogłasza Encyklikę o liturgii *Mediator Dei*. Na prośbę ośrodków ruchu liturgicznego we Francji i w Niemczech przywrócono nocną porę sprawowania Wigilii Paschalnej (1951). Ponadto przeprowadzono reformę obrzędów Wielkiego Tygodnia, które zostały wprowadzone w całym Kościele w 1955 r. W tym okresie odbyły się także Międzynarodowe Kongresy Liturgiczne w Maria Laach (1951), Mont-St. Idole (1952), Lugano (1953), Mont César (1954), Asyżu (1956), Montserrat (1958). Z okazji Kongresu Duszpasterstwa Liturgicznego w Asyżu, papież Pius XII wypowiedział w Rzymie znamienne słowa: „Ruch liturgiczny jest znakiem działania Bożej Opatrzności w naszych czasach, jest jakby przejściem Ducha Świętego przez Kościół i jego życie, jest on podstawowym ruchem naszego wieku, bo uczy religijnego myślenia i działania”⁷⁶.

Okresem piątym w historii ruchu liturgicznego określił prof. B. Neunheuser OSB czas od ogłoszenia przez Jana XXIII zwołania soboru powszechnego (1959), czas trwania Soboru Watykańskiego II (1962–1965) oraz okres posoborowy⁷⁷.

W ocenie prof. B. Neunheusera

klasyczny ruch liturgiczny, zapoczątkowany w latach 1903–1909, rozwijający się później na różnych etapach i znajdujący swe definitywne ukoronowanie w Soborze Watykańskim II, odznacza się żywotnością i zdolnością tworzenia tego, co nowe. Rzeczą charakterystyczną jest przy tym to, że ruch ten nie wyszedł nigdy poza całkowite posłuszeństwo Kościołowi i obiektywnym normom liturgii rzymskiej. Ruch liturgiczny tamtych czasów nie kładł akcentu na reformowanie samej liturgii, lecz na odnowie życia wiernych poprzez czynne uczestnictwo w takiej liturgii, jaka wtedy była, liturgii uważanej za główne źródło autentycznego ducha chrześcijańskiego. Ruch ten dążył do tego, by zjednoczenie wiernych wraz ze swym proboszczem na Mszy świętej niedzielnej przekształcało tę

⁷⁵ Por. B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy...*, art. cyt., 202; B. Neunheuser, *Storia della liturgia...*, dz. cyt., s. 141.

⁷⁶ B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy...*, art. cyt., s. 202; por. B. Neunheuser, *Storia della liturgia...*, dz. cyt., s. 141n.

⁷⁷ Por. B. Neunheuser, *Storia della liturgia...*, dz. cyt., s. 143–147.

społeczność w Ciało Chrystusa, by zdawać sobie sprawę, że w czcigodnych tekstach Bożej Ofiary kryje się najświętsze dziedzictwo przekazane Kościołowi przez Zbawiciela⁷⁸.

* * *

Przedstawione powyżej *curriculum vitae* oraz wybrane problemy teologiczno-liturgiczne i liturgiczno-historyczne, skupione wokół tematów: „misterium paschalnego”, „obecności misterium w liturgii”, „historii ruchu liturgicznego” – stanowią jedynie próbę „naszkicowania” postaci wielkiego teologa i liturgisty, jakim był (i jest!) dla każdego, kto jest *liturgiae cultor et amator* – o. prof. Burkhard Neunheuser (1903–2003) – *homo paschalis*.

Zusammenfassung

BURKHARD NEUNHEUSER OSB (1903–2003) – *HOMO PASCHALIS*

Der Verfasser stellt in dem hier vorgestellten Artikel einen der letzten Zeitzeugen der Liturgischen Bewegung vor, den Laacher Mönch und Theologe Burkhard Neunheuser (1903–2003). Er verkörperte selbst ein Stück Liturgiegeschichte des 20. Jahrhunderts.

Der Zweck dieses Artikels ist es, die wichtigsten Momente seines 100 jährigen Lebens zu zeigen. Im Jahr 1903 in Essen geboren, trat Neunheuser als 19 jähriger (1922) unter Abt Ildefons Herwegen in die Benediktinerabtei Maria Laach ein. Nach Profess und Priesterweihe promovierte er 1930 mit einer dogmen- und liturgiewissenschaftlichen Untersuchung. Seit den 30-er Jahren zuerst als Dozent an der klostereigenen Hochschule in Laach unterrichtend, wurde er 1962 in Rom Professor am neu errichteten *Pontificio Istituto Liturgico*, der liturgiewissenschaftlichen Fakultät der Benediktinerhochschule S. Anselmo auf dem Aventin, später auch an der Missionsuniversität Urbaniana. Mehr als 60 Doktorarbeiten entstanden unter seiner wissenschaftlichen Begleitung; Verfasser dieses Artikels war einer von seinen 16 polnischen Doktoren. Papst Paul VI. 1964 berief den Laacher Mönch als einen der ersten in den Rat zur Ausführung der Liturgiekonstitution. In dieser Funktion und als Konsultor der Gottesdienstkongregation konnte Neunheuser an der Erneuerung des Gottesdienstes und der Reform der liturgischen Bücher entscheidend mitwirken.

Der Verfasser versuchte, nach dem *curriculum vitae* Burkhard's Neunheuser, seine drei wichtigste theologisch-liturgischen Themen vorzustellen, nämlich: Pascha-Mysterium, Mysterientheologie und von der Geschichte der Liturgie: Geschichte der Liturgischen Bewegung.

⁷⁸ B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy...*, art. cyt., s. 203n.

Ks. prof. dr hab. Jan Józef JANICKI – ur. w 1946 r. w Słomnikach. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach (1964–1970) i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1971–1972), doktorat: Pontificio Istituto Liturgico w Rzymie (1977), habilitacja w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie – 1992 (1993), docent w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, profesor nadzwyczajny PAT, profesor zwyczajny nauk teologicznych – Warszawa 2004. Autor ponad 200 publikacji o charakterze naukowym i popularnonaukowym oraz paru książek, m.in.: *Misterium Paschalne w Mszałe Rzymskim Pawła VI*, Warszawa 1992; *Msza święta. Liturgiczne ABC*, Warszawa 1993; „*Pamiętka Pana*” w *Ziemi Świętej*, Poznań 1993; *U początków liturgii Kościoła*, Kraków 2002; *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, Kraków 2003 i 2007 (wyd. II).

Ks. Józef Kudasiewicz – Kielce

SŁOWO BOŻE – ŻYWE I SKUTECZNE

Dwunasty Synod Biskupów, który odbędzie się w bieżącym roku, poświęcony zostanie „słowu Bożemu w życiu i misji Kościoła”. W związku z tym zgromadzeniem duchownych wydano tzw. *Lineamenta*, które zawierają materiał do dyskusji. Przedmowę do nich napisał Sekretarz Generalny Synodu abp Nikola Eterović. Stanowi ona zwięzły komentarz do Hbr 4, 12: *Żywe (...) jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny* (*Lineamenta*, s. 2). Celem niniejszego artykułu nie jest jednak streszczanie ani ocena tego dokumentu synodalnego, tylko przedstawienie zwięzłej teologii słowa Bożego obydwu Testamentów ze szczególnym podkreśleniem dynamizmu i mocy Bożego słowa. Badania biblijno-teologiczne mogą pomóc w dyskusji ojcom Synodu. Praca teologów jest służbą w Kościele.

1. Idea żywego słowa w Starym Testamencie

Z ideą żywego słowa Boga lub słowa dającego i umożliwiającego życie spotykamy się już na kartach Starego Testamentu. Ta prawda wyrażana jest w różnorodny sposób. W świetle teologii *Deuteronomium* słowo Boże jest konieczne dla sensownej egzystencji ludzkiej, dla sensownego życia. Człowiek bowiem *nie samym tylko chlebem żyje, ale wszystkim, co pochodzi z ust Pana* (por. Pwt 8, 3). Z usta Pana pochodzi też Jego słowo. Tak w wersecie 3 tłumaczy Septuaginta wyraz *rema*, który na pierwszym miejscu znaczy: „powiedzenie, nakaz, słowo”. Werset ten (8, 3) występuje w szczególnym kontekście: na pustyni Bóg doświadczył lud głodem, żywił go cudowną manną z nieba, której nie znali jego przodkowie. Jahwe uczynił to w tym celu, aby pokazać ludowi, że nie samym chlebem żyje człowiek: z ust Boga pochodzi słowo, które ma moc stwórczą i które w ogóle pozwala Izraelitom żyć. Przez wypełnienie przykazań „zachowuje się życie” (Ne 9, 29).

Dla proroka Jeremiasza nie tylko chleb jest codziennym pokarmem, ale również słowo Boże: *Ilekcroć otrzymywałem Twoje słowa, pochłaniałem je, a Two-*

je słowo stawalo się dla mnie rozkoszą i radością serca mego (15, 16). W Bożym słowie człowiek odkrywa sens (smak) swego życia i prawdziwą radość.

Bóg dał człowiekowi swoje słowo w formie przykazania lub drogowskazu, który prowadzi do życia i autentycznego szczęścia. Taki właśnie charakter ma tzw. „dziesięć słów” (Pwt 4, 13), czyli Dekalog. Posłuszeństwo tym słowom Pana daje życie i umożliwia je; odrzucenie ich prowadzi do śmierci. Stąd przed ludem stawia Bóg dwie drogi:

Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiąść. Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon obcym bogom, służąc im – oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie, niedługo zabawicie na ziemi, którą idziecie posiąść, po przejściu Jordanu. Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo (Pwt 30, 15-19).

Zachowywanie słowa Bożego jest drogą do życia, lekceważenie go wiedzie do śmierci. Jaki sens ma „życie” na tle tego kontekstu? Oznacza ono tutaj wszelkie Boże błogosławieństwa (w. 16), czyli dobra, które sprawiają, że człowiek jest szczęśliwy w wymiarze doczesnym. Do dóbr tych należą: długie życie (Pwt 4, 10; 11, 9), liczna rodzina (Ps 107, 41), ziemia dająca obfity plon, zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi (Pwt 28, 1) oraz mieszkanie pośrodku ludu Bożego (Ps 4, 8; por. Jr 8, 3; 21, 8).

Łączenie życia z zachowaniem słów Pańskich można dojrzeć również w dziejach Mojżesza (por. Wj 17, 1-7). Na pustyni Mojżesz wyprowadził wodę ze skały na Horebie, tj. na Synaju. Woda wypłynęła z tego samego miejsca, w którym Jahwe dał ludowi „dziesięć słów”. Woda i słowo, pokarm i sens życia są darami Boga, przekazanymi na Synaju. Jahwe jest lekarzem swego ludu: karmi go manną, poi wodą i słowem¹.

Omówione dotychczas teksty Starego Testamentu pośrednio tylko mówiły o żywotnej mocy Bożego słowa: od zachowania słowa zależy życie i błogosławieństwo ludu. Pierwszym prawdziwym teologiem ożywiającej skuteczności słowa Bożego był Deutero-Izajasz. W podsumowaniu swej Księgi umieścił piękny kanyk na cześć słowa Bożego, porównując je do śniegu i deszczu, które przynoszą ziemi życie i płodność:

Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg
spadają z nieba
i tam nie powracają,

¹ Por. J. Kudasiewicz, *Słowo Boże źródłem życia*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 34 (2006), s. 34–36; tenże, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 36–44.

dopóki nie nawodnią ziemi,
nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju,
tak iż wydaje nasienie dla siewcy
i chleb dla jedzącego,
tak słowo, które wychodzi z ust moich,
nie wraca do Mnie bezowocne,
zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem,
i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa (Iz 55, 10-11).

Według proroka między niebem a ziemią istnieje komunikacja, łączność. Przez pośrednictwo swego słowa Bóg, który jest daleko, staje się bliski. Nieobecny staje się obecny, a pełen tajemnicy – staje się zrozumiały dla człowieka. Słowo Boże łączy Boga i człowieka, choć istnieje między nimi nieskończony dystans. Słowo to porównuje Deutero-Izajasz do zjawisk naturalnych – do deszczu i śniegu, które cyklicznie pojawiają się w Palestynie, zgodnie z przemiennością pór roku. Z tych zjawisk zaczerpnął prorok inspirację, by w sposób poetycki opisać słowo Boże, jego dynamizm i moc twórczą. Słowo Boże nie zstępuje z nieba jako siła magiczna, która przemienia i czyni cuda. Jest ono jak śnieg i woda, które użyźniają ziemię; jest ono siłą aktywną i twórczą, potrzebującą jakby „łona ziemi”, aby mogło być przyjęte, podobnie jak ziarno, które potrzebuje roli, by wykiełkować i przynosić owoce. Z porównania tego wynika, że słowo Boże nie sprawia skutków zbawczych magicznie, lecz wywołuje to, co Bóg zamierza przez nie uczynić, ale przez pośrednictwo słuchania i przyjęcia z wiarą zbawczego orędzia przez ludzi.

Podobnie jak deszcz, tak również i słowo Boże daje początek pewnemu dynamizmowi, który sprawia, że nasienie wrzucone w glebę wschodzi, rośnie, kwitnie i owocuje. To właśnie ono daje początek dynamizmowi, od którego pochodzi owoc. Wynika więc z tego w sposób oczywisty, że słowo Pana nie tylko przekazuje informację czy też ideę teologiczną. Ono jest rzeczywistością wyposażoną w szczególną energię: dzięki temu proklamuje ono, głosi i objawia, ale równocześnie działa i sprawia to, co zapowiada. Dzięki temu nie wraca ono do Boga puste i bezowocne, ponieważ zawsze dokonuje tego, czego Bóg chciał: żąda od ludzi odpowiedzi, prowokuje wybór właściwych dróg, domaga się od słuchacza decyzji.

Według nauki proroka słowo Boże zawsze się realizuje, zawsze spełnia swą zamierzoną przez Boga misję. Tylko Bóg może w pełni osądzić skuteczność swego słowa, które do Niego wraca po spełnieniu swych zadań; ten natomiast, kto wierzy w to słowo, może przynajmniej po części i pośrednio posmakować jego cudownych owoców, a mianowicie poznać skutki, jakie ono sprawia w jego życiu osobistym lub życiu całego ludu Bożego².

² Por. M. Gołębiowski, *Skuteczność słowa Bożego według Iz 55, 8-11*, STV 20 (1982), nr 2, s. 47–69; U. Szwarz, *Teologia Słowa Bożego w Księdze proroka Izajasz*, CT 54 (1984), nr 2, s. 51–68.

Słowo Boże w kantyku Deutero-Izajasza występuje prawie jako hipostaza, jest utożsamiane z głosicielem słowa, posłanym przez Boga i wracającym do Niego. Nowy Testament nawiąże do tej nauki o żywym słowie Bożym (por. np. Łk 8, 1-21), pogłębi ją i rozwinie.

2. Żywe słowo Boże i skuteczne w Nowym Testamencie

Szczególnie czterej autorzy Nowego Testamentu zasługują na uwagę: autor Listu do Hebrajczyków, św. Łukasz, św. Jan i autor Apokalipsy.

Na pierwszym miejscu – autor Listu do Hebrajczyków. J. B. Schierse³ nazywa fragment Hbr 4, 12-13 hymnem na cześć słowa Bożego:

Żywe bowiem jest słowo Boże,
skuteczne i ostrzejsze
niż wszelki miecz obosieczny,
przenikające aż do rozdzielenia
duszy i ducha,
stawów i szpiku,
zdolne osądzić pragnienia
i myśli serca.
Nie ma stworzenia,
które by było przed Nim niewidzialne,
przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest
przed oczami Tego,
któremu musimy zdać rachunek.

Język tego hymnu o słowie Bożym ma charakter poetycki, z piękną metaforą obosiecznego miecza.

Żywe bowiem jest słowo Boże... (w. 12). Pierwsze pytanie, jakie się narzuca, dotyczy rozumienia „słowa Boga” (*ho logos tou theou*). Niektórzy ojcowie Kościoła (Euzebiusz z Cezarei, Atanazy, Ambroży), a także św. Tomasz z Akwinu uważali, że „słowo Boże” oznacza tu „Słowo Boże Wcielone”, tj. Jezusa, Syna Bożego, ponieważ przymioty tego słowa w Hbr 4, 12 są analogiczne do przymiotów Logosu w Ewangelii św. Jana (1, 4; 6, 58; 11, 25). Egzegeci współcześni wyrażają jednak pogląd, że w Hbr 4, 12, podobnie jak w Iz 55, 10, mamy do czynienia z poetycką personifikacją słowa Bożego, znaną już w Starym Testamencie. Chodzi tu o tzw. *metonimię*, polegającą na zamianie pojęć, które pozostają ze sobą w bezpośrednim związku, np. podaje się przyczynę zamiast skutku, sprawcę zamiast dzieła. W Hbr 4, 12 narzędziu

³ *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig 1967, s. 47n.

(słowo) przypisuje się właściwości przyczyny (Bóg). Ponieważ Bóg stworzył świat przez swoje słowo (Rdz 1, 3; Ps 33, 9), dlatego temu właśnie słowu przypisuje się moc, której nie można się sprzeciwić. Rozumienie *ho logos tou theou* w sensie słowa objawionego wspiera również kontekst poprzedzający. W Hbr 4, 7 mowa jest o „usłyszeniu głosu”, natomiast w 4, 12-13 podane są właściwości objawiającego głosu Jahwe.

Jakie właściwości ma to słowo Boga? Najpierw określone zostało ono jako *dzoön* (od *dzaō*), tj. żyjące, żywe. Umieszczenie imiesłowu na początku zdania – *Dzoön gar ho logos*, wskazuje, że autor Listu do Hebrajczyków w sposób szczególny podkreśla przymiot „życia” słowa Bożego. Jest ono żywe, ponieważ żywy jest Bóg, który je wypowiada (3, 12; 1 P 1, 23). Słowo Boga jest żywe nie tylko w tym znaczeniu, że prowadzi do życia, jak to czyniły Boże przykazania (Rz 7, 10; 10, 5; Ga 3, 12), lecz że ono samo w sobie ma moc wzbudzać życie. Mojżesz o słowach Prawa tak mówił do ludu: *Nie jest ono bowiem dla was rzeczą błahą, bo jest waszym życiem i dzięki niemu długo żyć będziecie na ziemi* (Pwt 32, 4-7). W mowie Szczepana (fragment poświęcony Mojżeszowi) znajduje się interesujące zdanie: *On otrzymał słowa życia (logia dzoonta), ażeby wam je przekazać* (Dz 7, 38b). Podobnej formuły używa Paweł: *Trzymajcie się mocno Słowa Życia, abym mógł być dumny w dniu Chrystusa, że nie na próżno biegłem i nie na próżno się trudziłem* (Flp 2, 16). Słowo Życia oznacza tu Ewangelię. Jest to jedyne miejsce, gdzie Paweł nazywa Ewangelię w ten sposób. Co znaczy „słowo życia”? Oznacza to, że Ewangelia jest słowem przekazującym życie, słowem, które prowadzi do życia wiecznego. W „trzymaniu się Słowa Życia” wyraża się synostwo Boże wierzących. Słowo Boga, będąc samo w sobie życiem, również przynosi życie. Bóg, Ojciec światłości, *zrodził nas przez słowo prawdy, byśmy byli jakby pierwocinami Jego stworzeń* (Jk 1, 18). Jak pierwsze stworzenie dokonało się przez słowo Boga (Rdz 1, 3), tak nowe stworzenie dokona się przez słowo prawdy. Chodzi tu o zrodzenie do nowego życia Bożego. Autor Listu do Hebrajczyków przeciwstawia je rodzeniu do grzechu i śmierci (w. 15). Pożądliwość rodzi grzech, a słowo prawdy, pochodzące od Ojca światłości, rodzi do nowego bytu dzieci Bożych. Źródłem tego zrodzenia przez słowo jest „własna wola” Boga, Jego upodobanie. Liczba mnoga „zrodził nas” nawiązuje zapewne do „zrodzenia” Izraela jako ludu Bożego (Pwt 32, 18; por. *Lineamenta*, s. 4).

Chrześcijananie są nowym ludem Bożym, zrodzonym przez słowo prawdy. Przyjęcie wiary i chrztu, jako nowe zrodzenie, często występuje w Nowym Testamencie (por. J 1, 13; 3, 3-10; Ga 4, 19). Słowo prawdy w tym kontekście oznacza Ewangelię głoszoną przez apostołów (por. Ef 1, 13; Kol 1, 5; 2 Tm 2, 15; 1 P 1, 23-25). Cel tego zrodzenia przez słowo jest następujący: „byśmy byli jakby pierwocinami Jego stworzeń”. Pierwociny zboża składane w ofierze oznaczały, że wszystko Bogu się należy. Naród wybrany był pierwocinami

wszystkich narodów (por. Jr 2, 3), które w przyszłości nawrócą się do Boga. Św. Paweł nazywał wiernych w Koryncie *pierwocinami Achai* (1 Kor 16, 15), gdyż cała Achaja miała przyjąć wiarę i wejść do ludu Bożego. Żywe „słowo prawdy” nie tylko rodzi do nowego życia Bożego, ale wprowadza w nową wspólnotę; można nawet powiedzieć, że stwarza, buduje ją⁴.

Św. Łukasz robi jeszcze jeden krok naprzód w pogłębianiu teologii żywego słowa. Wskazuje, co jest źródłem tego życia i jakie skutki sprawia żywe słowo Boże w duszach słuchaczy.

W komentarzu do przypowieści o siewcy Łukasz utożsamia słowo Boże z ziarnem: *Ziarnem jest słowo Boże* (8, 11). Brak tego utożsamienia w paralelnym tekście Marka (4, 14). Słusznie utrzymują egzegeci, że werseł Łk 8, 11 ma charakter redakcyjny i wyraża teologię trzeciego ewangelisty. Łukasz alegoryzuje tu pierwotną przypowieść Pana, utożsamiając ziarno ze słowem („jest”). W ziarnie kryje się potężna moc vitalna: jeżeli padnie na „żywną ziemię”, wtedy wschodzi, rośnie i wydaje stokrotny plon. Podobne moce vitalne tkwią w słowie Bożym: jeżeli padnie na żywną ziemię, tj. zostanie wysłuchane „sercem szlachetnym i dobrym”, wyda obfity owoc. W Łukaszowej teologii żywego słowa, podobnie jak w teologii Izajańskiej, słowo Boże nie działa magicznie, lecz domaga się wysłuchania, czyli przyjęcia dobrym sercem, zatrzymania; owoc wydaje dzięki mocy żywotnej słowa i dzięki ludzkiej wytrwałości (8, 15)⁵.

Skąd pochodzi i na czym polega to życie słowa Bożego? W manifestie nazaretańskim (Łk 4, 14-30) znajduje się interesujące zdanie: *A wszyscy przyświadczały Mu i dziwili się słowom łaski, które płynęły z ust Jego* (4, 22). Frazę *logoi tes charitos* należy przetłumaczyć dosłownie: „słowa łaski” lub „orędzie łaski”. Wersel 22 ma charakter redakcyjny i wskazuje na punkt widzenia ewangelisty, a nie ziomek Jezusa. Na charakter redakcyjny wskazuje terminologia Łukaszowa: *martyrein*, *thaumadzein*, a zwłaszcza wyrażenie „słowa łaski”. Analogiczna fraza znajduje się w *Dziejach Apostolskich* (14, 3; 20, 32), w których odnoszona jest do słowa Boga, przynajmniej w wersecie 20, 32. Łukasz, stosując to samo określenie do słowa Boga i słowa Jezusa, chce powiedzieć, że słowa Jezusa, podobnie jak słowa samego Boga, mają charakter stwórczy, ożywiający, są nosicielami łaski zbawienia. Tak rozumiana formuła Łukasza ma głęboki sens teologiczny: słowa Jezusa-Proroka są orędziem łaski, zbawienia i życia. Nie tylko zapowiadają łaskę i zbawienie, ale je równocześnie w sobie zawierają. Świadectwem tego są znaki działane mocą słowa Jezusa: *Z władzą i mocą rozkazuje nawet duchom nieczystym*,

⁴ Por. H. Witczyk, *Słuchanie słowa Bożego w Nowym Testamencie*, w: *Słuchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1998, s. 73–103.

⁵ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1979, s. 399–403.

i wychodzą (4, 35n). Moc ta ujawnia się i w uzdrowieniach, które w ujęciu trzeciego ewangelisty są skutkiem potęgi słowa Jezusa: *rozkazał gorączce i opuściła ją* (4, 39). Marek (1, 29) i Mateusz (8, 15) w miejscach paralelnych nie mówią o rozkazującym słowie Jezusa, lecz o ujęciu chorej za rękę. Tylko Łukasz mówi o rozkazie Jezusa, by podkreślić moc Jego słowa, które sprawia to, co oznacza. Ta moc słowa Jezusa ma charakter zbawczy. Wypędzanie bowiem złych duchów i uzdrowienia chorych są znakami nadejścia królestwa Bożego i rzeczywistym zapoczątkowaniem zbawienia, polega na wyzwoleniu z mocy złego i obdarzeniu nowym życiem⁶.

Tę zbawczą i wyzwalającą moc słowa podkreśla Łukasz również w Dziejach, nazywając je „słowem zbawienia” (Dz 13, 26), które prowadzi do „nawrócenia się i wiary w naszego Pana Jezusa” (por. Dz 20, 21); ono powoduje „odpuszczenie grzechów” (Dz 3, 19; 13, 38; 26, 18) i daje życie (Dz 14, 3; 20, 23).

Skąd słowo Boże ma tę moc zbawczą i ożywiającą? Według Łukasza źródłem tym jest Duch Pański, który spoczywa na Jezusie; On Go namaścił i posłał, aby *ubogim niósł dobrą nowinę* (Łk 4, 18). Namaszczenie Duchem jest wyraźnie ukierunkowane na głoszenie słowa. Jezus głosił słowo, będąc w mocy Ducha (4, 14) i namaszczony Duchem. Na Ducha Świętego, jako źródło mocy zbawczej i życia Bożego słowa, wydaje się wskazywać rzeczownik *dynamis*, który oznacza moc interwencji Bożej, a często także po prostu Ducha (*pneuma*): *Z władzą (eksousia) i mocą (dynamis) rozkazuje nawet duchom nieczystym, i wychodzą* (4, 36). Nie jest wykluczone, że rzeczownik *dynamis* sugeruje przynajmniej, skąd ta moc pochodzi, a mianowicie od Ducha, który w pełnym tego słowa znaczeniu jest „mocą” Boga (Łk 1 35; Dz 1, 8).

Szczytem objawienia teologii żywego i skutecznego słowa Bożego jest czwarta Ewangelia i Apokalipsa św. Jana. Autor czwartej Ewangelii żywotność i skuteczność Bożego słowa łączy z Duchem Świętym. Widać to wyraźnie w wersetych J 6, 60-65, które następują po eucharystycznej mowie Jezusa. Głównym tematem tej sekcji jest przeciwstawienie niewiary wierze. Została ona zbudowana koncentrycznie:

- a) uczniowie nie potrafią zrozumieć mowy Jezusa, szemrzą i są zgorzsnieni (w. 60-62);
- b) w centrum sekcji Jezus wskazuje na źródło prawdziwej wiary: *Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są Duchem i są życiem* (w. 63);
- a') Jezus wyrzuca uczniom brak wiary, przypominając im, że nie mogą przyjść do Niego bez daru Ojca (w. 64-65).

⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Słowo Jezusa pełne mocy*, RBL 33 (1980), s. 101–105; tenże, *Biblia żywym słowem Boga*, w: *Biblia – Sobór – życie. Sympozjum synodalne w ATK (17 III 1992)*, red. M. Czajkowski, Warszawa 1994, s. 72–78; tenże, *Rok łaski Pana. Aspekty jubileuszowe Łk 4, 16-30*, PPH 3 (1999), s. 19–37.

Charakter pneumatyczny ma werset 63; słowa Jezusa są ściśle związane z Duchem i życiem. G. Zevini nawet je w pewien sposób z Nim utożsamia. Ostatnią frazę wersetu 63 komentuje: „Słowa Jezusa są Duchem, który daje nowe życie”⁷. Pisząc „Duch” z dużej litery, rozumie ten orzecznik w sensie Ducha Świętego. W jakim znaczeniu można słowa Jezusa nazwać Duchem? Są one Duchem, ponieważ znajdują się na poziomie Ducha Świętego, mogą więc być przyjęte tylko dzięki Niemu. Uczniowie, którym brak wiary, nie mogą zaakceptować objawienia Jezusa, gdyż nie zostali narodzeni z Ducha, podobnie jak Nikodem i mieszkańcy Jerozolimy (J 3, 3-10). Słowa Jezusa są Duchem, tzn. są pod władzą Ducha, znajdują się w sferze działania tej Osoby Bożej, dlatego mogą być przyjęte tylko przy pomocy Ducha. Dla św. Jana bowiem Duch jest Duchem Prawdy (14, 17; 15, 26; 16, 13), a słowo Boga jest prawdą (17, 17). Duch także jest „prawdą” (1 J 5, 6). Funkcja Ducha jest całkowicie w służbie Słowa Wcielonego. W J 6, 63 Chrystus stwierdza, że Jego słowa mogą wnikać do ludzkich serc i być przyjęte tylko dzięki działaniu Ducha Prawdy.

Sens wersetu 63b staje się jaśniejszy, gdy się go zestawia z wersetami paralelnymi, a mianowicie z 6, 47:

w. 63b:	w. 47:
Słowa, które Ja wam powiedziałem, są Duchem i są życiem.	Kto wierzy we Mnie, ma życie wieczne.

Wierzyć (*pisteuein*) oznacza przyjąć i zaakceptować słowa Jezusa i odkryć w nich Ducha. Tylko w ten sposób mogą one dać życie Boże i życie wieczne. Słowo Jezusa samo w sobie nie wzbudza jeszcze takiej wiary. Uczniowie słuchali słowa, nie zawsze jednak odpowiadali na nie wiarą: *Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?* (6, 60). Słowo Jezusa prowokuje zgorszenie i szemranie (6, 61). Nie mogło wzbudzić wiary i dać życia bez działania Ducha, Duch bowiem jest Tym, który ożywia i daje życie (por. w. 63a). Tę zasadę zaczerpnął Jan z Ezechiela: *Oto Ja wam daję Ducha po to, abyście się stali żywe* (37, 5).

Spotykamy tu dwuczłonowy schemat starotestamentalny: duch – życie. U św. Jana mamy natomiast schemat o trzech członach: Słowo – Duch – życie. Działanie Ducha w Nowym Testamencie łączy się ze słowami Jezusa. Św. Jan jest przekonany, że są one Duchem i życiem (6, 63), dlatego w wyznaniu Piotra wspomniane zostało tylko słowo Jezusa jako źródło życia: *Ty masz słowa życia wiecznego*.

Autor Apokalipsy kontynuuje i pogłębia Janową teologię słowa Jezusa. Jeżeli Duch Święty jest obecny w słowach Jezusa, to konsekwencją tego jest

⁷ G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, Roma 1984, s. 236.

fakt mówienia Ducha do Kościoła poprzez natchnione słowa Pisma Świętego. Widać to w sposób wyraźny w listach do siedmiu gmin. Każdy z tych listów kończy się formułą: *Kto ma uszy, niech posłyszy, co mówi (legei) Duch do Kościołów*. W pierwszych trzech przypadkach po formule tej występuje obietnica dla zwycięzcy (2, 7.11b.17b), natomiast w czterech ostatnich – wezwanie do słuchania Ducha (2, 29; 3, 6.11.22). Żeby zrozumieć sens tego mówienia, należy ową formułę kończącą list zestawzić z formułą wstępną:

Ap 2, 1	Ap 2, 17	Ap 3, 1	Ap 3, 6
Aniołowi Kościoła w Efezie napisz:	Kto ma uszy, niechaj posłyszy,	Aniołowi Kościoła w Sardes napisz:	Kto ma uszy, niechaj posłyszy,
To mówi (<i>legei</i>)	co mówi (<i>legei</i>)	To mówi (<i>legei</i>)	co mówi (<i>legei</i>)
Ten, który trzyma w prawej ręce siedem gwiazd...	Duch do Kościołów.	Ten, co ma Siedem Duchów Boga.	Duch do Kościołów.

Między formułą wstępną, w której mówi uwielbiony Chrystus, nazwany różnymi pięknymi i głębokimi w treści tytułami, np. „Pierwszy i Ostatni” (1, 8), „Syn Boży” (2, 18), „Ten, co ma Siedem Duchów Boga” (3, 1), „Święty Prawdomówny, co ma klucz Dawida”, „Świadek wierny, Początek stworzenia Bożego” (3, 14), a formułą zamykającą, w której mówi Duch, następuje orędzie właściwe, czyli to, co mówi sam Chrystus. Zaczyna się ono znowu identycznie we wszystkich listach formułą: *Znam twoje czyny...* (2, 2.9.19; 3, 1.8.15). Po formule *Znam twoje czyny...* następuje orędzie listów, które ma charakter moralno-egzystencjalny. Chrystus ocenia życie poszczególnych Kościołów, robiąc im po prostu rachunek sumienia; najpierw jednak wylicza czyny dobre, ponieważ zna ich problemy, troski, ból i udrękę. To bardzo bogate moralne orędzie listu, ten rachunek sumienia zrobiony Kościołowi, zamyka wezwanie: *Kto ma uszy, niechaj posłyszy, co mówi Duch do Kościołów*.

Nadawcą listów jest Jezus Chrystus, określany różnymi tytułami, które wskazują na Jego godność. Tak więc podmiotem mówiącym na początku i w toku listu jest On sam: *To mówi (legei) Pierwszy i Ostatni...* (2, 8). Oczekiwałoby się, że w zakończeniu i podsumowaniu listu również przemawia Chrystus, gdy tymczasem tym, który mówi, jest Duch. To przedziwne przypisanie Duchowi („co mówi Duch”) tego, co mówił Chrystus („to, co mówi Syn Boży”), rzuca wiele światła na teologię słowa Apokalipsy. Duch, według Widzącego, jest całkowicie na usługach słów, nauki i objawień Chrystusa. W słowach Pisma mówi Duch Pana⁸.

⁸ Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 438–444.

Z tej zwężonej formuły widać, że Duch nic nie dodaje do tego, co powiedział Jezus przed odejściem do Ojca. On jedynie przedłuża, interpretuje i aktualizuje słowa Jezusa zapisane w Piśmie Świętym. W życiu ziemskim Jezus był obecny fizycznie we wspólnocie uczniów, którzy stanowili początek Kościoła. Duch Święty był obecny wśród nich pośrednio przez swą obecność w Chrystusie. Teraz Chrystus jest obecny w Kościele przez swojego Ducha Parakleta, który mówi do Kościoła przez słowa Pisma, wyjaśniając i interpretując wiernie słowa Pana (J 14, 16-17). Warto jeszcze zwrócić uwagę na czasownik *legei* – „mówi”. Jest to tzw. *praesens continuum* (czas teraźniejszy kontynuowany); oznacza on, że Duch nie tylko mówił do Kościołów Azji Mniejszej, ale również przez spisane słowa Pisma mówi do Kościołów wszystkich czasów, na co wskazuje wspomniana już liczba mnoga (do Kościołów) oraz cyfra „siedem”, która oznacza cały Kościół. Duch Święty więc nie tylko kiedyś mówił do kilku Kościołów, ale robi to zawsze i dla wszystkich. Chrześcijanin czytając słowa Pisma, jest ciągle w dialogu z Duchem Świętym i słucha orędzia Jezusa, które przekazuje Duch. Dzięki temu angażuje swoje energie intelektualne w interpretację, refleksję i rozróżnianie; winno się to dokonywać w uważnym słuchaniu. Ta wewnętrzna postawa rozeznawania Ducha jest typowa dla literatury mądrościowej. Mamy tu nowy, bardzo ważny przyczynek do tego, że Duch Pana nie tylko wzbudza w nas emocje, uczucia, ale również stymuluje refleksję mądrościową nad Jezusowym orędziem, które w czasie Kościoła kontynuuje Duch Święty. Orędzie to, jak pokazują dalsze rozdziały Apokalipsy (4, 1–22, 5) jest wyrażone w symbolach, których wyjaśnienie wymaga pomocy Ducha.

3. Implikacje pastoralne teologii słowa

Wspomniane na początku *Lineamenta* główny nacisk kładą nie na teologię słowa Bożego (*Lineamenta*, rozdz. I, nr 6–17), lecz na rolę Bożego słowa w życiu Kościoła (*Lineamenta*, rozdz. II, nr 1–6) oraz w misji Kościoła (*Lineamenta*, rozdz. III, nr 27–33).

1. Czym jest słowo Boże dla Kościoła w świetle teologii słowa? Słuchanie z wiarą żywego słowa Jezusa łączy z Nim ludzi. Ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je w życiu, tworzą z Jezusem prawdziwą rodzinę duchową; są Mu tak bliscy, jak matka i bracia. Ideę tę wyraża Łukasz w zakończeniu perykopy o siewcy (8, 19-21; por. 11, 27-28): *Lecz On im odpowiedział: „Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je”* (Łk 8, 21). Specyfika ujęcia Łukasza ukazuje się dopiero wtedy, gdy werset 8, 21 porówna się z miejscami paralelnymi. Marek (3, 35) i Mateusz (12, 50) w tekstach równoległych mówią nie o słuchaniu słowa, lecz o pełnieniu woli Bożej. Dzięki tej zmianie redakcyjnej Łukasz konkretyzuje wyrażenie ogólne: zadanie uczniów polega na słuchaniu słowa Bożego i strzeżeniu go

w życiu. Wypełnia się wolę Boga słuchaniem Jego słowa, które angażuje całe życie i przemienia je od wewnątrz. Przez taką postawę duchową uczeń staje się krewnym Jezusa, Jego „bratem i matką”. Słowo Boże wprowadza w komunię z Jezusem. Tym, co przede wszystkim decyduje o spotkaniu człowieka z Bogiem jest nabożne słuchanie słowa. „Żyje się według Ducha w tej mierze, w jakiej potrafi się stworzyć miejsce słowu i pozwala się mu zakorzenić w sercu człowieka” (*Lineamenta*, rozdz. III, nr 34).

2. Słowo Boże nadaje ludzkiemu życiu sens, wskazuje drogę, w ogóle – umożliwia życie. Przyjęte z wiarą, staje się słowem łaski zbawienia. Nie tylko posiada moc informacyjno-formacyjną, ale również moc zbawczą, uświęcającą. Słowo Boże „ma moc przemieniać serce tego, kto je słucha” (*Lineamenta*, rozdz. III, nr 26). Nobilituje człowieka, wprowadzając go do najbliższej rodziny Jezusa. Żadne ludzkie słowo nie zastąpi słowa Pisma. Katechizm Kościoła Katolickiego (nr 127), podkreślając szczególne znaczenie słów Ewangelii, cytuje wypowiedzi dwóch świętych kobiet. Pierwsza z nich – św. Cezaria Młodsza, w liście do dwóch świętych mniszek, Rychildy i Radegondy, pisze: „Nie ma takiej nauki, która byłaby lepsza, cenniejsza i wspanialsza niż tekst Ewangelii. Rozważajcie i zachowujcie to, czego nasz Pan i Nauczyciel, Jezus Chrystus, nauczył przez swoje słowa i co wypełniał przez swoje czyny”. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, doktor Kościoła, w *Rękopisie autobiograficznym* (A 83v) pisze: „W czasie moich modlitw zatrzymuję się przede wszystkim przy Ewangelii; w niej znajduję wszystko, co konieczne dla mojej biednej duszy. Odkrywam w niej ciągle nowe światła, ukryty mistyczny sens”⁹. Szukając „małej drogi” do nieba, Teresa pragnie znaleźć taką windę, która by ją uniosła aż do Jezusa. Szuka światła w Piśmie. Szczególnie dwa teksty zalały ją wielkim światłem: pierwszy to wezwanie Przedwiecznej Mądrości, skierowane do maluczkich (Prz 9, 4); drugi – o Bogu, który, jak matka, pieści swe dziecię (Iz 66, 13). Medytowane słowo Boże było dla św. Teresy „małą drogą” do nieba, windą unoszącą do Chrystusa. Dla nas również medytacja słowa Bożego może stać się małą drogą do nieba i windą do Jezusa, jeżeli przyjmujemy je z wiarą, jak Teresa.

3. Przez czytanie z wiarą Pisma Świętego wchodzimy w kontakt z Duchem Świętym. Pismo bowiem nie tylko niegdyś było natchnione przez Ducha Świętego, ale również tchnie Duchem. Grzegorz Wielki uczy, że przez słowa Pism ożywiani jesteśmy darami Ducha. Tę radosną prawdę chrześcijańską rozwija również oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu: „Ożywianie słowa Bożego jest dziełem Ducha Świętego: Biblia byłaby martwą literą, gdyby Duch Święty aktualnie nie czynił jej sku-

⁹ Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Rękopisy autobiograficzne*, cyt. za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 127, Poznań 1994.

teczną”¹⁰. Słowo jest żywe przez Ducha Świętego, który na nim spoczywa, jak spoczął na Synu w chwili Jego chrztu: „wszystkie słowa Boże zawarte w Piśmie... pełne są Ducha Świętego” (św. Hilary z Poitiers).

Prawda ta jest bardzo ważna. Przez czytanie z wiarą Biblii wchodzimy w komunię z Duchem Pana, który obecny jest w Piśmie Świętym. W czasie sprawowania Eucharystii dokonuje się podwójna komunია z uwielbionym Panem i z Jego Świętym Duchem. Dopiero w świetle tej prawdy rozumiemy naukę Soboru o dwóch stołach: stole słowa Bożego, które ożywione jest Duchem Pana, i stole Ciała Pańskiego, w którym to Ciele obecny jest uwielbiony Chrystus mocą Ducha Świętego. W pewnym małym tyrolskim kościółku znajdują się dwa tabernakula: jedno po prawej, drugie po lewej stronie absydy. W tym po prawej przechowuje się Najświętszy Sakrament. Nad tabernakulum jest napisane: „Zaczerpnijcie życie ze śmierci”; w tym po lewej przechowywany jest ewangeliarz. Napis brzmi: „Ja, który mówiłem, jestem obecny”. Tym, który mówił przez Pismo, jest Duch Święty. Ewangelia i Biblia nie tylko przypominają Ducha Świętego, ale Go również uobecniają, podobnie jak postacie eucharystyczne uobecniają zmartwychwstałego Pana¹¹.

4. *Lineamenta* (rozdz. III, nr 28–33) zwracają uwagę jeszcze na jeden owoc Bożego słowa: „Słowo Boże sprawia komunię między ludźmi”. Słowo Boże i chrzest to dwa istotne elementy, które jednoczą wszystkich wierzących w Chrystusa. Dokument cytuje wymowny tekst Benedykta XVI: „Słuchanie słowa Bożego ma pierwszorzędne znaczenie w naszym dążeniu ekumenicznym. W istocie, to nie my tworzymy bądź przygotowujemy jedność Kościoła. Kościół sam siebie nie stwarza i nie żyje sam z siebie, lecz dzięki stwórczemu słowu, pochodzącemu z ust Bożych. Wspólne słuchanie słowa Bożego, praktykowanie *lectio divina* Biblii, czyli czytania połączonego z modlitwą; zdumienie nowościami słowa Bożego, które nigdy się nie starzeje i nigdy nie wyczerpuje; przewyciężanie naszej głuchoty na te słowa, które są niezgodne z naszymi przekonaniem i opiniami; słuchanie i badanie w jedności z wierzącymi wszystkich czasów – to wszystko stanowi drogę, którą należy przebyć, by osiągnąć jedność w wierze jako odpowiedź na słuchane słowo”¹².

Prawda o jednoczącej mocy Bożego słowa winna być bodźcem do działalności ekumenicznej. Pełna jedność wierzących w Chrystusa może się dokonać jedynie przez powrót do źródeł słowa, interpretowanego w świetle kościelnej Tradycji. Tylko na tej drodze możemy się spotkać z Chrystusem

¹⁰ *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie*. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu roku 2000, Katowice 1997, s. 71–94.

¹¹ Por. tamże, s. 44.

¹² Benedykt XVI, Homilia na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan (25 I 2007), „L’Osservatore Romano” wyd. pol., nr 3 (2007), s. 16–18.

i z braćmi. *Lineamenta* zwracają szczególną uwagę na lud żydowski, który dzieli wraz z chrześcijanami wielką część kanonu Pisma Świętego, którą chrześcijanie nazywają Starym Testamentem. „W sposób szczególny trzeba rozważyć dwa zagadnienia, a mianowicie oryginalny wkład żydowskiego rozumienia Biblii oraz przewyciężenia wszelkich możliwych form antysemityzmu...” (*Lineamenta*, rozdz. III, nr 20).

* * *

Z tak rozumianej teologii słowa *Lineamenta* wyciągają wnioski pastoralne.

Wniosek pierwszy – słowo Boże winno być zawsze do dyspozycji wszystkich wiernych, którzy winni mieć szeroki dostęp do Pisma Świętego. Dokument ubolewa, że mimo starań, wielu chrześcijan nie ma osobistego kontaktu z Pismem. Konieczne jest krzewienie znajomości słowa Bożego przez odpowiednie inicjatywy duszpasterskie, zwłaszcza przez *lectio divina* (por. *Lineamenta*, rozdz. II, nr 25).

Wniosek drugi – nadzwyczajnym miejscem spotkania wiernych ze słowem Bożym jest Eucharystia, która jest „stołem Bożego słowa i Ciała Chrystusa” (KO 21). To miejsce szczególnie uprzywilejowane; dla wielu chrześcijan bowiem niedzielna Msza św. jest jedynym miejscem kontaktu ze słowem Bożym. Konieczna jest troska duszpasterska, by spotkanie ze słowem Bożym w niedzielnej Eucharystii było troskliwie przygotowane: wyraźne i zrozumiałe czytanie tekstów biblijnych oraz homilia w oczywisty sposób oparta na tekstach Pisma i rzucająca światło na życie wiernych (por. *Lineamenta*, rozdz. II, nr 22).

Wniosek trzeci – drugim miejscem spotkania ze słowem Bożym jest katecheza, która winna czerpać żywotne soki z więzi ze słowem Bożym. Jest ono wielkim darem, którym Kościół winien się dzielić z wiernymi w nauczaniu. Pobożność ludowa winna być pogłębianą przez odwołanie się do Bożego słowa. Katechizm Kościoła Katolickiego „nie ma zastąpić katechezy biblijnej, lecz włączyć ją w jak najpełniejsze nauczanie Kościoła” (*Lineamenta*, rozdz. II, nr 23). Zbliżający się synod poświęcony Bożemu słowu chce przypomnieć Kościołowi wymogi *Vaticanum II* i ożywić zapal do wykorzystania Biblii w duszpasterstwie.

Zusammenfassung

DAS WORT GOTTES – LEBENDIG UND KRAFTVOLL

Dieser Artikel ist eine Hinführung und Vorbereitung zur angekündigten XII Bischofssynode (2008), die sich mit dem *Wort Gottes im Leben und in der Mission der Kirche* befassen wird. Im Zusammenhang mit dieser Synode wurden die so genannten *Lineamenta* herausgegeben, die das Diskussionsmaterial enthalten. Im Artikel

wurden die Hauptideen dieses Dokumentes synthetisch dargelegt und mit der biblischen Theologie des Wortes Gottes konfrontiert.

1. Die *Lineamenta* beginnen mit einem kurzen Kommentar zu Hebr 4, 12. In diesem Kommentar ist eine bündige Theologie des Wortes Gottes enthalten, die im ersten Kapitel dieses Dokumentes entfaltet und vertieft wurde. In den anderen 2 Kapiteln spricht das Dokument vom Wort Gottes im Leben der Kirche: in der Liturgie, der Katechese, im ökumenischen Dialog. 2. Diese Inhalte der *Lineamenta* wurden mit der biblischen Theologie des Wortes Gottes konfrontiert. Der Autor des Artikels macht auf diese Bibeltexte aufmerksam, die den Dynamismus des Wortes Gottes betonen. Aus dem Alten Testament kommentiert er besonders Dtn 30, 15-19 und Jes 55, 10-11. Aus dem Neuen Testament: Hebr 4, 12-13; 2 Tim 3, 16; Lk 4, 22; Joh 6, 60-65; Apg 2, 1-3, 6. Aus der biblischen Theologie des Wortes zieht er pastorale Schlussfolgerungen.

(tłum. br. Rafał Peterle Sam. PMNSM)

Ks. prof. dr hab. Józef KUDASIEWICZ – ur. w 1926 r. w Kijach, biblista, absolwent KUL i Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, emerytowany prof. KUL. Był kierownikiem Instytutu Nauk Biblijnych KUL i kierownikiem Katedry Teologii Biblijnej Nowego Testamentu. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski, Stowarzyszenia Biblistów Polskich i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Główne obszary badań: Ewangelie synoptyczne w aspekcie historycznym, teologicznym i literackim, biblistyka stosowana i teologia biblijna ze szczególnym uwzględnieniem mariologii. Najważniejsze publikacje książkowe: *Biblia, historia, nauka* (1978); *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* (1986, tłum. na język angielski: *The Synoptic Gospel Today* – 1996); *Jezus historii a Chrystus wiary* (1987); *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim* (red., współautor, 1991); *Matka Odkupiciela* (1991, tłum. na język rosyjski – 2000); *Odkrywanie Ducha Świętego* (1998); *Poznanie Boga Ojca* (2000); *Biblijna droga pobożności maryjnej* (2002); *Nowe tajemnice Różańca Świętego* (2002); *Oto Matka twoja. Biblijny katechizm maryjny* (2007). Autor tłumaczeń i komentarzy do Listów św. Jana w Biblii Poznańskiej. Dwa razy nominowany do nagrody „Totus”.

Ks. Wojciech Misztal – Kraków

DUCHOWOŚĆ I SŁOWO BOŻE

Przez *duchowość* będziemy w tym tekście rozumieć sposób, w jaki chrześcijanin przeżywa swoje związki z Bogiem. Pamiętając, iż związki te są bardzo wielorakie, że dany człowiek zasadniczo przeżywa je jako czterowymiarowe, a mianowicie jako: 1) relacje z samym Bogiem, 2) relacje z ludźmi, 3) relacje z innymi stworzeniami¹ oraz 4) stosunek danego człowieka do siebie samego. We właściwym momencie ta wstępna definicja zostanie znacząco uzupełniona. Z kolei przez *Słowo Boże*² będziemy rozumieć Pismo Święte, czyli księgi spisane w starożytności, księgi nieraz bardzo różniące się od siebie, jednakże posiadające taką cechę wspólną, która zupełnie je jednoczy. Chrześcijanie cechę tę określają, odwołując się do kategorii natchnienia biblijnego.

Związki między duchowością chrześcijańską i Słowem Bożym są wielorakie³. Już wstępna refleksja prowadzi do wniosku, że są to relacje zasadnicze. Z drugiej strony taki ich charakter – są one przecież jako podstawowe np. tak bardzo codziennymi, ustawicznymi – może zostać przeoczony z powo-

¹ Ten aspekt jest obecnie chyba najbardziej zaniedbany, gdy chodzi np. o refleksję teologiczną. Ponieważ jednak należy on, na różne sposoby, do tej całości, jaką stanowią związki człowieka z Bogiem, to okazuje się i w ten sposób newralgicznym. A najsłabsze ogniwo może bardzo znacząco, negatywnie wpływać na całość.

² Co do pisowni *Słowo Boże* (nie zaś: *słowo Boże*), por. W. Misztal, *Źródło i źródła duchowości: liturgia i Słowo*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, 8 (2007), s. 290.

³ L. Bouyer, L. Dattirino, *Storia della spiritualità. 3/a. La spiritualità dei padri (II–V secolo). Martirio – verginità – gnosi cristiana*, Bologna 1986, s. 39, piszą: „Nie da się przecenić znaczenia męczeństwa dla duchowości Kościoła pierwszych wieków. (...) Za wyjątkiem Nowego Testamentu żaden inny czynnik nie miał tak dużego znaczenia, jeśli chodzi o kształtowanie się duchowości chrześcijańskiej”. Co jednak ze Słowem Bożym Starego Testamentu? Gdy chodzi o całą duchowość chrześcijańską (nie tylko tę chronologicznie sytuującą się w przeszłości), to jestem zdania, że czołowe miejsce przypada Pismu Świętemu, a w nim właśnie Nowemu Testamentowi. Taka kolejność nie przynosi żadnej ujemy innym czynnikom wpływającym na duchowość chrześcijańską.

du m.in. przyzwyczajenia. Związki te są zasadnicze i bogate również dlatego, iż w obu wypadkach mamy do czynienia z rzeczywistościami o charakterze boskim: one zupełnie w takim razie przekraczają człowieka⁴. Tak duchowość, jak i Słowo Boże należą przecież do domeny kontaktów między Bogiem i człowiekiem, są w służbie ich pomyślnego rozwoju. Nie jest to bynajmniej mało.

Słowo Boże jako wyraz duchowości Boga i ludzi

Przez *duchowość*, jak zostało wcześniej zaznaczone, rozumiemy *to, jakim człowiek jest dla Boga*. Gdy chodzi o związki człowieka z Bogiem, to zawsze podstawowym będzie, jakim był, jest i będzie Bóg dla człowieka, dla swoich stworzeń. Nie oznacza to negacji pozytywnej wartości wkładu ze strony człowieka, potrzeby takiej współpracy. W każdym razie nasuwa się wniosek, iż w pewnym sensie także Bóg ma swoją duchowość, która posiada zupełnie podstawowe znaczenie dla duchowości człowieka czy jakiegokolwiek stworzenia⁵. Przez Biblię Bóg się objawia. Jest to fundamentalny przymiot Słowa Bożego. Inaczej mówiąc: zadaniem tego Słowa jest pokazać, jakim Bóg jest, jakie ma zamiary, co z tymi zamiarami czyni. W tym sensie Słowo Boże jest wyrazem duchowości właściwej samemu Bogu. A skoro Słowo Boże nie tylko informuje, ale też jako narzędzie Boże sprawia zbawienie – *Wszelkie Pismo od Boga natchnione jest i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości: aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu* (2 Tm 3, 16-17; por. Rz 1, 16; J 6, 63) – to w takim razie jest ono również narzędziem duchowości Boga. Skutecznie służy nie tylko samoprezentacji Boga, ukazywaniu Jego zamierzeń, ale także urzeczywistnieniu zbawczych planów Bożych.

Biblijne przesłanie o Bogu, o tym, jaki On jest, o Jego duchowości, jest bardzo bogate. Stąd każda próba zinterpretowania go wymaga kolejnych uzupełnień, stanowi zaproszenie do dalszego zgłębiania. Istota stworzona zawsze będzie miała wiele nowego do odkrycia, gdy chodzi o Boga. Za najważniejsze rysy duchowości Boga, idąc za Pismem Świętym, wypada chyba uznać

⁴ Czy zagadnienie to jest istotne? Poniżej przytoczone słowa J. Gnilki można odczytać jako diagnozę przyczyn dechrystianizacji i zarazem jako wskazanie, co należy robić w dzisiejszej sytuacji. „Nasze beztroskie rozprawianie o Bogu, które lekceważyło Jego suwerenność lub o niej po prostu zapomniało, przyczyniło się do tego, że słowo «Bóg» zostało usunięte z poważnego dyskursu ludzkiego i egzystuje jedynie we frazesach i bezmyślnych zbitkach słownych” (*Teologia Nowego Testamentu*. Tłumaczenie W. Szymona, Kraków 2002, s. 5).

⁵ Skoro istnieje np. aniołowie, to i oni posiadają swoją duchowość.

następujące. Stworzyciel okazuje się wierny swoim stworzeniom. Obdarzył je istnieniem, nadal się nimi skutecznie opiekuje, podtrzymuje w istnieniu i prowadzi do eschatologicznej pełni życia. To wszystko można też tak wyrazić: Bóg kocha w sposób doskonały, Bóg kocha bezinteresownie. Na właściwą Bogu duchowość miłości bezinteresownej, dzielenia się, dawania składa się jeszcze kolejny zasadniczy element. Swoim stworzeniom Bóg daje się poznać jako Ojciec, Syn i Duch Święty, jako trzy Osoby. Właściwa Mu duchowość obdarowywania w swej istocie polega nawet na tym, iż usynawia On, czyli w chciany przez siebie sposób nie tylko objawia swoje misterium trynitarne, ale co więcej włącza w to misterium (por. np. Rz 8, 14-17; Ga 4, 1-7)⁶. Wzmianki o stworzeniu człowieka na obraz Boga (por. np. Rdz 1, 26n), o naśladowaniu Ojca, Chrystusa i Ducha (por. np. Ef 5, 1; Mt 11, 29; Rz 8, 5n), stwierdzenie, że pełnia życia wiecznego rozpoczyna się wraz ostatecznym upodobnieniem do Chrystusa zmartwychwstałego (por. Flp 3, 20-21), ukierunkowują, by duchowość Boga odczytywać również następująco. Bóg daje się za wzór człowiekowi. Jego dzieło polega na trudnym teraz jeszcze do przewidzenia, jednak nadzwyczaj poważnym upodabnianiu człowieka do siebie. W teologii w tym kontekście używa się określeń: *theôsis*, *theopoiêsis*, *deificatio*, *przebóstwienie*⁷. Biblia to jedna wielka celebracja wspaniałości Boga oraz wzniosłości właściwej Mu duchowości. Co do Słowa, to dobrze będzie wskazać i na następujące przemyslenia:

K. Barth uznaje słowo za działanie Boga, który nas szuka, ściga, za akt stwarzania i powtórnego stwarzania, dający bezpośredni kontakt z nowym światem stworzonym w Chrystusie. Odkrywa Słowo jako obecność Boga z nami i końcu jako samą Osobę Boga, który stał się człowiekiem⁸.

Pismo Święte ma także wiele do powiedzenia o duchowości człowieka. Księgi biblijne utkane są z relacji o różnych ludziach, o ich życiu, upadkach, grzechach, rozterkach, zwątpieniu, pokucie, modlitwie, nadziei, miłości, heroizmie, szczęściu. Biblia bardzo uczciwie przedstawia koleje ludzkiej duchowości. W tym bogactwie każdy czytelnik ma szansę, że się odnajdzie: przede wszystkim w tym sensie, że w ostatecznym rozrachunku nie jest to obraz pesymistyczny czy neutralny, zamknięty na pomysły przyszłość. Słowo Boże mówi

⁶ Szerzej na ten temat por. W. Misztal, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002, s. 115n.

⁷ Por. np. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, s. 23n.

⁸ L. Bouyer, *Parola, Chiesa e sacramenti nel protestantesimo e nel cattolicesimo*, Brescia 1962, s. 18.

o Bogu, który istnieje, nie zaś o jakimś bogu fikcyjnym, wymyślonym wg ludzkich mniej czy bardziej doskonałych ideałów. Podobnie to samo Słowo Boże nie mówi ani o nieistniejącym człowieku, ani o człowieku, który istnieć nie może. Bardzo ważnym zadaniem Pisma Świętego jest pokazanie wzorów negatywnych, aby ostrzec, by czytelnik nie popełnił podobnych błędów. Nie chodzi bynajmniej o tanie moralizowanie, lecz o szczególnie cenną pomoc (por. np. 1 Kor 10, 1-6). Są też wzory pozytywne, dawane do naśladowania. To, co Pismo Święte mówi o człowieku, nie jest ukierunkowane na zamknięcie tegoż człowieka w pułapce pesymizmu, rozpacz, w iluzji, że to zło wszystkim kieruje, czy też w mirażu, że przypadek i bezcelowość wszystkim rządzą. Do wspólnoty chrześcijańskiej – rzeczywistej, bo znającej i upadek, i chwałę, żywej, dążącej ku eschatologicznej pełni życia – Apostoł pisze: *Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa* (1 Kor 11, 1). Ogłaszając *Rok św. Pawła*, papież Benedykt XVI powiedział:

Jakże aktualny jest dzisiaj jego [tzn. św. Pawła] przykład! I właśnie dlatego cieszę się, mogąc ogłosić oficjalnie, że apostołowi Pawłowi poświęcimy specjalny rok jubileuszowy od 28 czerwca 2008 r. do 29 czerwca roku 2009 z okazji dwutysiąclecia jego urodzin. Historycy umieszczają je między 7 a 10 r. po Chrystusie⁹.

Jesteśmy w nurcie rozwoju, ubogacania się człowieka: zaczynającym się wraz z aktem stwórczym, a zamierzonym nawet jeszcze wcześniej (por. Ef 1, 3n), dopełniającym się w doczesności, mającym otrzymać swe wypełnienie w wieczności zbawienia.

Ten, który zstąpił, jest i Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosy, aby wszystko napęłnić. I On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa. [Chodzi o to], abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu. Natomiast żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało – zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości (Ef 4, 10-16)¹⁰.

⁹ Benedykt XVI, Homilia podczas I nieszpórów uroczystości Świętych Piotra i Pawła 28.09.2007, Rzym, Bazylika św. Pawła za Murami; cyt. za: www.opoka.org.pl (strona odwiedzona 9.11.2007).

¹⁰ Szerzej na temat tego tekstu por. W. Misztal, *Przez Chrystusa, ku Chrystusowi, z Chrystusem. Spod panowania grzechu i śmierci do pełni życia. Duchowość biblijna*, Kraków 2007, s. 142n.

Cenna jest zasada, w myśl której interpretując Pismo Święte, należy określić, co chciał przed wiekami (a więc w przeszłości) powiedzieć autor-człowiek (np. o swoim i nie tylko swym życiu duchowym). Zabójczym dla duchowości, zdradą względem sensu samego Słowa Bożego byłoby jednak nieuwzględnianie czy negowanie, że Pismo Święte za prawdziwego autora ma także Boga, że trzeba bardzo troszczyć się o odczytanie, co On ma (celowo używam czasu teraźniejszego) do powiedzenia. Tak samo należy ostrzegać przed zabójczą tendencją, ułudą, iż nauka może zajmować się jedynie przeszłością, jedynie duchowością ludzkiego autora z przeszłości, że wykluczone jest natomiast naukowe badanie tekstu biblijnego jako przekazującego duchowe przesłanie dziś i w przyszłości¹¹. Jeden wybitnych współczesnych egzegetów, M.-A. Chevallier (zm. 1990), w poważnym opracowaniu egzegetycznym stosunkowo niedawno pisał:

Często przychodzi mi na myśl, że wykonując swą pracę egzegeta doświadczam czegoś porównywalnego do doświadczenia, które stało się udziałem Jakuba w tę noc, kiedy chciał on przekroczyć Potok Jabbok i co opisuje Rdz 32, 23-32. (...) Jak wiadomo, każdy Izraelita w tej historii patriarchy (...) odnajduje opis swej własnej przygody duchowej. Dlaczego z kolei egzegeta nie miałby tam dostrzec i siebie samego? Przecież także on długo walczy, by odtworzyć sobie drogę i odkrywa, że chodzi o jego własne życie, gdyż zmagając się z tekstami, to właśnie z samym Bogiem się zмага. Jeśli uda mu się przebrnąć, to zawsze, niestety, kulejąc; zarazem wtedy uświadamia sobie, że tak naprawdę to nigdy nie będzie miał dostępu do całego misterium boskiego imienia. Nie przeszkadza to jednak, że w tej przygodzie samemu został tajemniczo pobłogosławiony. A następnie okazuje się (...), że jednak faktycznie w jakimś stopniu Bóg odsłonił mu swe oblicze¹².

Słowo Boże ma dużo do przekazania na temat duchowości: np. daje przykłady, które umacniają, wskazuje program życia duchowego, prowadzi ku szczęśliwemu eschatologicznemu spełnieniu. Duchowość nie jest mu obca. Stanowi przedmiot jego zainteresowania. Nawet jest w jego centrum. Stanowi jego serce i cel. Nie jest to bynajmniej zainteresowanie teoretyczne. Faktycznie dotyczy ono przeszłości. Jednak dotyczy także teraźniejszości i przyszłości.

¹¹ Por. M. Magrassi, *Biblia i modlitwa. Lectio divina*. Z języka włoskiego tłumaczyła B. Żurowska, Kraków 2002, s. 17 (Autor ten pisze m.in.: „Jej [tzn. Biblii] czytanie odbywa się w kontekście Misterium Kościoła, gdzie jest obecny i działa ten sam Duch, który ożywił proroków i hagiografów. Tekst może więc być czytany «w tym samym Duchu, w jakim został napisany»”).

¹² M.-A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament. Volume II. L'apôtre Paul – Les écrits johanniques – L'héritage paulinien – Réflexions finales*, Paris 1990, s. IX.

Słowo Boże to taki mistrz duchowy, który ma wiele do powiedzenia, dzieli się swoim bogactwem, jest z troską o swego odbiorcę, o jego duchowość, stara się na niego wpłynąć, wskrzesić (gdy trzeba), ożywić, umocnić, nakarmić, doprowadzić do eschatologicznej pełni życia (por. np. Ef 2, 1-22). W tym znaczeniu Słowo Boże jest w służbie duchowości.

Pismo Święte: zbawczy program-narzędzie na rzecz duchowości potrzebujących zbawienia

Pismo Święte zawiera program dla duchowości i jest zarazem skutecznym narzędziem Bożej troski o duchowość potrzebujących zbawienia, czyli o ich pomyślność, szczęście: doczesności nie wyłączając! Posługując się tym narzędziem, Bóg skutecznie włącza w realizację swego zbawczego planu samych potrzebujących zbawienia. Dzięki temu oni z Nim współpracują dla dobra własnego oraz innych (por. np. 1 Kor 3, 5n). Słowo Boże jest owocem takiej duchowości i zarazem jest jej ustawicznym, ożywczym źródłem.

Religijne doświadczenie Boga jako Ojca, objawiającego się w Jezusie przez Ducha Świętego, prowadziło do głównych prawd wiary chrześcijaństwa. To właśnie wczesnochrześcijańska duchowość leży u podstaw późniejszej doktryny teologicznej. Najpierw jest modlitwa¹³.

Niech będzie wolno sparafrazować ostatnie zdanie cytowanego tekstu: u początku jest duchowość i celem jest duchowość. *Mutatis mutandis* do relacji między Słowem Bożym a duchowością można odnieść następującą wypowiedź:

W tradycji chrześcijańskiej liturgię uważano zawsze za miejsce par excellence przeznaczone do interpretacji Pisma Świętego, które w sposób zupełnie naturalny zostało włączone do liturgii, a szczególnie do liturgicznych proklamacji (tzn. głoszenia słowa Bożego w kontekście zgromadzenia liturgicznego). *Pismo Święte stało się przez to w pełni tym, czym jest – słowem Bożym, obecnym i czynnym*¹⁴.

¹³ R. Burridge, *Wprowadzenie. Jezus Chrystus – pochodzenie duchowości chrześcijańskiej*, w: *Duchowość chrześcijańska. Zarys 2000 lat historii od Wschodu do Zachodu*. Redaktor naczelny G. Mursell, Częstochowa 2004, s. 29.

¹⁴ N. Bonneau, *Biblia a liturgia*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*. Redaktor naukowy wydania oryginalnego W. R. Farmer. Współredaktorzy: S. McEvenue etc. Redaktor naukowy wydania polskiego W. Chrostowski. Współredaktorzy: T. Mieszkowski etc., Warszawa 2000, s. 117 (podkreślenia moje: WM).

W podobnym kierunku prowadzi św. Grzegorz Wielki (zm. 604): „Scriptura crescit cum legentis spiritu” („Pismo wzrasta wraz z duchem czytającego”)¹⁵. To wzrastanie – niech będzie wolno podjąć przytoczone słowa znakomitego doktora Kościoła – posiada charakter paschalnego jednoczenia i tym samym paschalnego obdarzania pełnią życia.

Czy można – zapytywał Bultmann – posługiwać się telefonem, a zarazem wierzyć w istnienie demonów? Inna odpowiedź na to pytanie, wykraczająca poza utyskiwanie nad «światem współczesnym», wymagałaby od nas wiedzy, czy mamy dostęp do tego «świata», z którego przychodzi do nas Biblia. Tym bezwzględnie możliwym dostępem jest tymczasem zmartwychwstanie Jezusa. Ono to narzuca (co sam Bultmann rozumiał bardzo dobrze) możliwość chrześcijańskiego dojścia do wydarzenia historycznego poprzez wydarzenie eschatologiczne. To zaś zmusza nas z kolei do uczenia się takiego przebywania z Pismem Świętym, jak zamieszkuje się już tu i teraz Królestwo, a nie świat pozostający w cieniu śmierci: a więc do przebywania z nim i w nim w nadziei zmartwychwstania. Tutaj właśnie jawi się nam dobitnie i przystępnie absolutna jedyność Pisma św. Tekst ten nie jest jedyny w przekazywaniu obietnic życia. Ale tylko on jeden przyrzeka i obiecuje to, co miało już miejsce w naszych dziejach. Krytyczna egzegeza przekonała nas o tym, że światło zmartwychwstania przeniknęło Ewangelie w taki sposób, iż końcówka wyjaśnia w nich stopniowo same początki: dług nasz winien być wielki wobec tych, którzy nam to ukazali¹⁶.

Pismo Święte uczy, sprawia takie właśnie wielkanocne uczestnictwo, spojrzenie na Boga, na Jego dzieło, na siebie, na innych, na wszystko. Także w ten sposób Słowo Boże wyrasta z duchowości i jest ustawicznym, koniecznym, stale dostępnym źródłem dla duchowości.

Ważnym zagadnieniem jest odpowiedź na pytanie, dlaczego Słowo Boże ma podstawowe znaczenie dla duchowości, dlaczego tak dobrze informuje, formuje.

Aby urzeczywistnić tak wielkie dzieło, Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej tak w osobie celebrującego, gdyż «Ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów» (...), jak zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny swoją mocą w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci (...). *Jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia. Jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: «Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich»* (Mt 18, 20)¹⁷.

¹⁵ PL 76, 846.

¹⁶ J.-Y. Lacost, *Pismo święte a teraźniejszość*, „Communio”, 3 (1986), s. 89n.

¹⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej, nr 7; cyt. za: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 50n (podkreślenia moje: WM).

Pismo Święte jest narzędziem, które wybrał Bóg, którym On skutecznie posługuje się, by zbawić, tzn. by otworzyć drogę do eschatologicznej pełni życia, zjednoczyć z sobą, dać udział w swym własnym życiu¹⁸. Skuteczność pochodzi więc od Boga. Tak o aktywnej, skutecznej obecności Chrystusa w Słowie Bożym pisze C. Napiórkowski:

Św. Paweł na wielu miejscach wyraża wiarę, że Jezus jest obecny w słowie Bożym, które czyta się i zwiastuje (np. 2 Kor 4, 5; Flp 1, 18). Słowo Boże nie pozostawia żadnej wątpliwości, że uwielbiony Jezus Chrystus jest z nami, chociaż odszedł. Wyraźnie nadto wskazuje na wielokształtną obecność Pana: jest z nami na wiele różnych sposobów. (...) Bo któż zdoła wyjaśnić, jak Jezus jest w świętej Ewangelii, w słowie Biblii i w słowie kaznodziei, we wspólnocie zebranej w Jego imię, w głodnych, w więzieniach czy w dzieciach? Międzykościelne dialogi teologiczne podjęły piękną prawdę o Jezusowej obecności na ziemi po wniebowstąpieniu. (...) powiedziały (...) coś bardzo ważnego, mianowicie że Jezus jest obecny w Duchu Świętym. W «Duchu Świętym» pozostaje dla nas niejasne (coż bowiem mamy rozumieć przez tę formułę?). Wystarczająco jednak jasno wskazuje na związek obecności Chrystusa z obecnością i działaniem Ducha Świętego. Misterium wielorakiej obecności Jezusa Chrystusa w świecie mamy interpretować pneumatologicznie¹⁹.

Ważne dla naszego tematu przesłanie zawiera *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* Soboru Watykańskiego II:

Kościół zawsze otaczał czcią Boże Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie. Zwłaszcza w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym. Pisma te w połączeniu ze świętą Tradycją uważał i uważa zawsze za najwyższą regułę swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i spisane raz na zawsze, niezmiennie przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego. Tak całe przepowiadanie kościelne, jak sama religia chrześcijańska, musi się karmić Pismem świętym i nim się kierować. W świętych bowiem księgach Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i rozmawia z nimi. Tak wielka zaś w słowie Bożym zawiera się moc i potęga, że staje się ono dla Kościoła podstawą i siłą żywotną, a dla dzieci Kościoła umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i trwałym źródłem

¹⁸ Por. np. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1113 i 1153n.

¹⁹ *Pneumatologia dialogów protestancko-katolickich*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*. Praca zbiorowa pod redakcją M. Marczewskiego, Lublin 1998, s. 234n.

życia duchowego. Toteż bardzo słusznie do Pisma świętego odnoszą się słowa: «Żywe jest słowo Boże i skuteczne» (Hbr 4, 12), «władne zbudować i dać dziedzictwo ze wszystkimi świętymi» (Dz 20, 32; por. 1 Tes 2, 13)²⁰.

Podobne stwierdzenie można znaleźć w Katechizmie Kościoła Katolickiego: „Tradycja i Pismo święte uobecniają i ożywiają w Kościele misterium Chrystusa, który obiecał pozostać ze swoimi «przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28, 20)”²¹.

W obu cytowanych tekstach to czas teraźniejszy wskazuje na Boga, Jego działanie, rolę Słowa i skuteczność Bożego dzieła. Niech będzie wolno mówić tutaj o pewnej *mistyce Słowa*, *mistyce doczesności*, o *mistyce dialogu* (dialogu skutecznego, właściwie już ustawicznego, wiecznego)²². Pismo Święte posiada swoje miejsce w życiu duchowym. Mało będzie, jeśli przyzna się, że są to miejsce i rola bardzo ważne. Chodzi o samą istotę tego życia. W roku 2005 tak wypowiadał się papież Benedykt XVI:

Dokument [tzn. Konstytucja *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II] rozpoczyna się zdaniem o głębokim znaczeniu: «ze czcią słuchając Słowa Bożego i ufnie je głosząc». Tymi słowami Sobór wskazuje na pewien aspekt określający, czym jest Kościół. Jest on wspólnotą, która słucha i głosi Słowo Boże²³.

Wynikające z takiego stanu rzeczy konsekwencje można przedstawić cytując sł. Bożego Jana Pawła II:

Biorąc pod uwagę oczekiwania współczesnego człowieka w stosunku do kapłana, widzimy, że sprowadzają się one w istocie do jednego wielkiego oczekiwania: *pragnie on Chrystusa*. (...) Kapłana prosi o Chrystusa! I ma prawo tego oczekiwać od kapłana szczególnie poprzez głoszenie słowa Bożego. Prezbiterzy – jak uczy Sobór – «mają przede wszystkim obowiązek przepowiadania Ewangelii

²⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, nr 21; cyt. za: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 359n (podkreślenia moje: WM).

²¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*. II wydanie poprawione, Poznań 2002, nr 80.

²² Papież Benedykt XVI w *Deus caritas est*, nr 13, tak pisze o Eucharystii i życiu duchowym: „«Mistyka» sakramentu, której podstawą jest uniżenie się Boga ku nam, ma zupełnie inną doniosłość i prowadzi znacznie wyżej, niż mogłoby tego dokonać jakiegokolwiek mistyczne uniesienie człowieka”; cyt. za: www.vatican.va z 28.01.2006.

²³ Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu *Pismo Święte w życiu Kościoła* (16.09.2005); cyt. za: Benedykt XVI w 40 rocznicę *Dei Verbum*, www.opoka.org.pl (strona odwiedzona: 23.09.2005; w dostępnym mi tekście „Słowa Bożego” i „Słowo Boże” są pisane z dużej litery).

Bożej» (*Presbyterorum ordinis*, 4). Ale to przepowiadanie ma zmierzać do tego, aby człowiek spotkał Jezusa, zwłaszcza w tajemnicy Eucharystii, która jest żywym sercem Kościoła i kapłańskiego życia²⁴.

Również duchowość jako dyscyplina teologiczna (znana np. jako teologia duchowości) opiera się na Słowie Bożym:

Święta teologia opiera się na spisanim słowie Bożym w łączności ze świętą tradycją jakby na trwałym fundamencie. W nim coraz bardziej się ugruntowuje i nieustannie odmładza, zgłębiając w świetle wiary całą prawdę zawartą w tajemnicy Chrystusa. Święte Pisma zawierają bowiem słowo Boga, jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga. Z tego powodu niech studium ksiąg świętych stanie się niejako duszą świętej teologii (...). Tym samym słowem Pisma skutecznie żywi się oraz święcie umacnia także posługa słowa, to jest kaznodziejstwo, nadto katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie, w którym homilia liturgiczna powinna zajmować naczelne miejsce²⁵.

Jeśli chodzi o związki między teologią duchowości i Słowem Bożym, to ok. piętnaście lat temu (czyli czytelnik może np. zastanowić się, czy i na ile zmieniła się sytuacja) jeden z teologów następująco oceniał:

Niestety, pomimo encykliki Piusa XII „*Divino afflante spiritu*” neoscholastyczny sposób uprawiania teologii aż do czasu Vaticanum II wyznaczał dla Pisma Świętego rolę jedynie służebną i argumentacyjną. Tymczasem Pismo Święte jest podstawą teologii, a tym bardziej teologii duchowości (...). W wyniku rozwoju omawianej przez nas dyscypliny teologicznej [tzn. teologii duchowości katolickiej] powstał osobny dział teologii duchowości, zwany duchowością biblijną, która stawia sobie jako cel wskazanie biblijnych podstaw duchowości chrześcijańskiej, a zarazem poszukiwanie w przekazie biblijnym wzorcowych postaw religijno-duchowych. Bardzo pomocne są w tym względzie studia egzegetyczno-lingwistyczne, bowiem język biblijnego przekazu jest bardzo zbliżony do języka doświadczenia religijno-duchowego, w tym także doświadczenia mistycznego. Nierzadko język biblijny jest inspiracją dla eksplikacji subiektywnego doświadczenia religijno-duchowego. Rozwój duchowości biblijnej, idący w tym kierunku przynosi często pogłębione rozumienie zbawczo-uświęcającej relacji człowieka do Boga i do świata²⁶.

²⁴ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica: w pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 82n.

²⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, nr 24; cyt. za: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 360n. Por. J. A. Fitzmyer, *Pismo św. duszą teologii*, Kraków 1997, s. 59n.

²⁶ M. Chmielewski, *Metodologia duchowości katolickiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 67n. Zagadnienie relacji między poszczególnymi

Miejsce Słowa Bożego w duchowości chrześcijańskiej: czy potrzeba zmian?

Do zasadniczych cech doczesnego *teraz*, bytowania w nim istot stworzonych należy *zmiennność*. Niekoniecznie jest to cecha negatywna, skoro np. wzrost duchowy trzeba zaliczyć właśnie do kategorii *zmian*. Inaczej mówiąc, w doczesności zawsze jest coś do zrobienia. W czasie ostatniej pielgrzymki do Polski papież Benedykt XVI powiedział m.in.:

Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego²⁷.

Potrzeba więc zaangażowania, przygotowania. Św. Dominik (ok. 1173–1221) i św. Ignacy Loyola (1491–1556) w zakładanych przez siebie zgromadzeniach zakonnych zdecydowali się na ograniczenie ilości modlitw wspólnych, na dyspensowanie od nich itp., aby dać czas na odpowiednie przygotowanie się intelektualne, by następnie skutecznie ewangelizować²⁸. Ograniczanie czasu, ilości modlitw z ważkich powodów mogłoby zostać uznane za jak najbardziej szkodliwe. Tymczasem Kościół te reguły zatwierdził i z wielu z nich nadal korzysta. Z owocności przyjętych przez tych świętych rozwiązań wynika, że sankcji i błogosławieństwa udzielił im Bóg. Dobrze będzie też przypomnieć stanowisko doktora Kościoła, św. Franciszka Salezego (1567–1622):

Kapłanom swej diecezji nieustannie przypominał konieczność dokształcania się, wszechstronnego pogłębiania swej wiedzy. „Powieм wam otwarcie – mawiał – że kapłan powinien wystrzegać się nieuctwa niemal tyle samo, co grzechu, bo przez nieuctwo nie tylko siebie naraża na zgubę, lecz poniża i zniesławia cały stan kapłański. Błagam was, najdrożsi bracia, abyście całą duszą przykładali

dyscyplinami naukowymi (tak teologicznymi, jak i pozateologicznymi) a Słowem Bożym to problem ważny i złożony, bywa, że trudny. Oto ocena pióra jednego z wybitniejszych współczesnych egzegetów: „To nie Biblia nadawała ton teologii systematycznej, lecz na odwrót – ta ostatnia posługiwała się Biblią wybiórczo, traktując ją nieraz, można by rzec, jako rodzaj kamienioloḡu. Tematy narzucała teologia systematyczna” (J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 10).

²⁷ Benedykt XVI, Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem, Warszawa, archikatedra św. Jana, 25.05.2006; cyt. za: www.opoka.org.pl (strona odwiedzona: 20.06.2006).

²⁸ Por. np. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*. Wydanie II poprawione. Tłumaczył ks. Jan Machniak, Kielce 2007, s. 152n; 219n.

się do nauki. Wiedza to niejako ósmy sakrament duchowieństwa, a największe klęski spadły na Kościół dlatego tylko, że arka umiejętności nie spoczywała w rękach lewitów. Herezja dlatego dokonała wśród nas takich spustoszeń, że gnuśnieliśmy w bezczynności, ograniczaliśmy się tylko do odmawiania brewiarza, nie dbając o powiększenie zasobu wiedzy. Oto powód, dla którego heretycy zarzucają, że dziś jeszcze nie potrafimy zrozumieć treści Pisma św. w jej istotnym znaczeniu”. (...) Drugą troską biskupa było wykształcenie religijne wiernych. Jego bystry umysł, wyczulony na potrzeby współczesności, dostrzegał, że jedną z głównych przyczyn klęsk trapiących Kościół, powszechnego zapomnienia o podstawowym nakazie miłości, rozpanoszonej nienawiści i zatwardziałości serc, jak również skwapliwości, z jaką ludzie słuchali kalwińskich kazań, jest przede wszystkim ciemnota, ignorancja religijna, niezajomość zasad ewangelicznych, utożsamianie wiary tylko z obrzędami kultu lub – co gorsza – tylko tradycyjnymi zwyczajami i wynikający stąd podział życia na dwie rozgraniczone połowy: dziedzinę spraw Boskich, zamykanych w ciasnym kręgu pewnych form, z których już dawno uleciała dusza, i dziedzinę spraw ludzkich, opanowaną przez drapieżny egoizm, nieokiełznane namiętności, chciwość, okrucieństwo, żądze władzy i żądze posiadania. Franciszek zaczął od podstaw: od katechizmu. Początkowo prowadził te nauki osobiście w kościele katedralnym, ale napływ słuchaczy stał się tak wielki, że niebawem prowadzono katechizację we wszystkich kościołach Annecy, a w końcu z rozkazu biskupa – w całej diecezji²⁹.

Na ogłoszone prawie pięćdziesiąt lat temu nauczanie ostatniego Soboru składają się m.in. słowa:

Oblubienica Słowa Wcielonego, to jest Kościół, pouczona przez Ducha Świętego stara się osiągnąć coraz głębsze rozumienie Pism świętych, aby nieustannie żywić swe dzieci Bożym słowem. *Z tego także powodu bardzo popiera studium świętych Ojców tak Wschodu, jak i Zachodu oraz świętych liturgii*³⁰.

Co do obecnej sytuacji, oto miarodajna ocena:

...biskup Vincenzo Paglia, przewodniczący Katolickiej Federacji Biblijnej przypomniał 36-letnie dzieje tej instytucji, będącej właśnie pokłosiem II Soboru Watykańskiego. Zaznaczył, że kongres „Pismo Święte w życiu Kościoła” zamierza zająć się, oprócz aspektów teologicznych Konstytucji *Dei Verbum*, także jej wymiarem duszpasterskim. Jest to niezwykle ważne, biorąc pod uwagę, że Biblia po wielu wiekach znów trafiła do rąk zwykłych ludzi przetłumaczona na ich języki, *stanowiąc dla wielu wierzących życiowy punkt odniesienia. Niestety – stwierdził*

²⁹ Św. Franciszek Salezy, *Wybór pism. Wyboru dokonał, z języka francuskiego tłumaczył i wstępem poprzedził Jan Rybałt*, Warszawa 1956, s. 43.

³⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, nr 23; cyt. za: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 360 (podkreślenia moje: WM).

*biskup Paglia – w praktyce nie jest to jeszcze reguła wśród katolików, z których przeważająca większość ma kontakt z Pismem Świętym wyłącznie podczas niedzielnych nabożeństw i w gruncie rzeczy niewiele o nim wie. Ten stan rzeczy powinien być wzięty pod uwagę*³¹.

W wydanych ponad dwadzieścia lat temu *Wstępie ogólnym do Pisma Świętego* ks. J. Kudasiewicz wymienia m.in. następujące sposoby karmienia Słowem Bożym: medytacja biblijna, nabożeństwo Słowa Bożego, godzina biblijna, kręgi biblijne, rewizja życia w świetle Pisma Świętego, niedziele i tygodnie biblijne³². Każdy może oszacować, na ile takie formy duszpasterskie są stosowane i czy nastąpił – powiedzmy w ciągu ostatnich dwudziestu lat – pod tym względem postęp. Taką ocenę dobrze będzie połączyć z oceną, jak w ciągu wspomnianego okresu zmieniło się życie religijne, np. katolików polskich, i jakie są prognozy na przyszłość.

Newralgicznym punktem pozostaje formacja. W dobie druku, informatyków, Internetu łatwo przynajmniej w zarysie wyrobić sobie opinię, jakie miejsce zajmuje teologia duchowości, w tym duchowość biblijna, w programie studiów wyższych, np. w seminarium duchownym. „Lud Boży najpierw gromadzi się przez słowo Boga żywego (...), którego zupełnie słusznie należy domagać się z ust kapłanów (...). Ponieważ nikt nie może się zbawić, jeżeli wpraw nie uwierzy”³³. Niezbędne jest także możliwie najszersze upowszechnianie rzetelnej interpretacji Słowa Bożego. Do myślenia powinna dawać hipoteza, wg której wielość wyznań chrześcijańskich (inaczej mówiąc, gorszące, przeszkadzające ewangelizacji i całemu życiu duchowemu rozbieżności chrześcijaństwa) w ogromnej mierze wynika z różnego rozumienia Pisma Świętego, a zwłaszcza listów św. Pawła Apostoła³⁴. Dla wielu chrześcijan homilia niedzielna lub świąteczna oraz dobry komentarz wprowadzający do czytań to podstawowa szansa na zdobycie elementów potrzebnych, by Słowo Boże zrozumieć i tym samym skorzystać z niego jako niezbędnego pokarmu duchowego. Co w takim razie sądzić o praktyce zastępowania niedzielnych bądź świątecznych homilii – nie podlega dyskusji, iż muszą one być rzetelnie

³¹ *Biblia w życiu Kościoła*; cyt. za: www.opoka.org.pl (strona odwiedzona: 23.09.2005; podkreślenia moje: WM).

³² Por. J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna. Pismo św. jako księga ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*. Redagował ks. J. Szlaga. Opracowali ks. J. Homerski etc., Poznań – Warszawa 1986, s. 250n.

³³ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów, nr 4; cyt. za: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 482.

³⁴ Por. R. P. Meye, *Spirituality*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*. Editors: G. F. Hawthorne, R. P. Martin. Associate Editor: D. G. Reid, Downers Grove – Leicester 1993, s. 907.

przygotowane, nie muszą i nie powinny też być nudne – przez adorację eucharystyczną na zakończenie Mszy św. (ktoś mógłby na tej podstawie wyprowadzić, skądinąd absurdalny, wniosek o jakimś konflikcie, wygrywaniu jednego przeciw drugiemu: jakby człowiek przeciwstawiał Eucharystię z jednej strony i Słowo Boże z drugiej strony!; a adoracja przecież też jest czymś bardzo dobrym, potrzebnym) albo przez śpiewanie kolęd (które same w sobie stanowią znakomitą pomoc dla przyswajania np. pokarmu Słowa Bożego, pokarmu dla duchowości). Mamy w obu wypadkach do czynienia z nieporozumieniem. Prawo kościelne musi brać w obronę duchowość i nawet samo Słowo Boże. Chwała prawu kościelnemu, jednak czy zarazem nie mamy wskazania, jak niepokojąca bywa sytuacja, skoro trzeba sięgać po przepisy kanoniczne, liturgiczne? Sobór Watykański II jednoznacznie stwierdza: „Dwie części, z których niejako składa się Msza święta, mianowicie liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, tak ściśle łączą się ze sobą, że stanowią jeden akt kultu”³⁵. Co do adoracji, to np. we Francji i we Włoszech znana też jest następująca praktyka. Wierni mogą adorować Słowo Boże, zgłębiać je: w kościołach na ozdobnym pulpicie, tak by każdy mógł swobodnie podejść, wertować tekst, czytać, wykladać się lekcjonarz albo całe, starannie wydane w dużym formacie Pismo Święte. Bywa, że obok pali się lampka podobna do tych, jakie umieszcza się przy tabernakulum.

Potrzebne są kompetentne, zrozumiałe komentarze do czytań nie tylko na niedziele i święta, które bez zbędnego, wręcz szkodliwego wydłużania celebracji rzeczywiście pomogą zrozumieć. Faktycznie wierni miewają trudności z pojmowaniem Słowa Bożego. Czy podczas niektórych celebracji, np. paralitugicznych, homilia (może lepiej byłoby sięgnąć tutaj po inny termin) mogłaby zostać umieszczona przed czytaniem jako rodzaj pogłębionego wprowadzenia do Słowa Bożego? Wymaga to przemyśleń, decyzji kompetentnych gremiów. A może dla chętnych ogłosić i regularnie prowadzić takie wprowadzenia na 10–15 minut przed celebracją? Bardzo dobrze, jeśli stół Słowa Bożego jest obficie zastawiony. Sprawa dostępności znajdującego się na nim, niezbędnego dla życia wewnętrznego pokarmu jednak nie wyczerpuje się w samym przygotowaniu stołu. Ważną rolę mogą odegrać odpowiednio opracowane publikacje, znane jako *książeczki do nabożeństwa*, *mszałiki*. Ogromnym dobrodziejstwem może również stać się wielorako wykorzystany Internet. Dobrze byłoby też zastanowić się, w jakim kluczu, w oparciu o jakie przesłanki są przygotowywane konferencje itp. np. w seminariach, dla takiej czy innej grupy lub stowarzyszenia.

³⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej, nr 56; cyt. za: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 50n.

Lekcjonarz *nie miał być ułożony* wokół motywu „historii zbawienia” (pojmowanej jako linia biegnąca od stworzenia do drugiego przyjścia) czy wokół systematycznej prezentacji teologicznego nauczania Kościoła, czy zgodnie z literacką analizą części Biblii, którą chciałoby się wykorzystać. Wybór układu czytań *nie miał też na celu przede wszystkim* zachęcać wiernych do prowadzenia bardziej chrześcijańskiego życia. *Lekcjonarz miał głosić mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa, w pełni urzeczywistnione w Nim i stające się rzeczywistością w nas, którzy przez wiarę i chrzest zostaliśmy do Niego dołączeni*³⁶.

Podstawowe znaczenie posiada kontakt z Pismem Świętym, jaki mają modlący się w czasie liturgii. Na dłuższą metę, z różnych powodów, dla wielu jest to nawet jedyne spotkanie ze Słowem Bożym. Jak na taki kontakt i tym samym na duchowość wpłynie widok brudnego, niekiedy podartego lekcjonarza, niedbale odłożonego na bok? Czy też brak troski o sposób czytania, bywa, że i o zrozumiałość głosu? *Mutatis mutandis* do tego problemu można odnieść następujące słowa:

Pewne ekscesy w nie zawsze szczęśliwym poczuciu smaku doprowadziły Kościół (...) na Zachodzie Europy do radykalnego ogołocenia ze wszystkiego, aby móc odnaleźć samą istotę orędzia ewangelicznego. W tej perspektywie usunięto z naszych świątyn wiele posągów i obrazów, strój kapłański zredukowano do prostej alby, chóry gregoriańskie zastąpiono prostym śpiewem ludu (...), a wszystko to do tego stopnia, że nasze zgromadzenia nie pociągają już nikogo swoim pięknem. Chcąc w nich uczestniczyć, trzeba mieć naprawdę wiarę, która góry przenosi³⁷.

Jeden z teologów, udostępniając doświadczenia, również te trudne, swojej wspólnoty kościelnej, pisze:

O skuteczności czytań decydują bowiem nie pojedyncze słowa ani zdania, ale wewnętrzna siła orędzia, ale oddźwięk tekstu w sercach i w głosie lektorów. Nawet kiedyś, gdy teksty były odczytywane po łacinie, ludzie „rozumieli” z nich cośkolwiek, a może wręcz ich istotną treść, to znaczy dostrzegali wiarę, z jaką czynność była wykonywana³⁸.

³⁶ W. Skudlarek, *The Word in Worship: Preaching in a Liturgical Context*, Nashville 1981, s. 33n (podkreślenia moje: WM).

³⁷ E. Garin, *Odnowa charyzmatyczna i nowe wspólnoty: rzeczywistość profetyczna*, w: *Duch Odnowicieli*. Kolekcja Communio 12, Poznań 1998, s. 297.

³⁸ P. De Clerck, *Zrozumieć liturgię*. Przekład z francuskiego ks. S. Czerwik, Kielce 1997, s. 54. W przytoczonym tekście Autor zwraca szczególną uwagę na wkład ze strony człowieka, nie zajmuje się zaś działaniem Bożym jako zupełnie podstawowym. Cytowany tekst jest jednak fragmentem większej całości.

Roztropności wymaga praktyka rozdawania m.in. odbitych na kartkach tekstów psalmów (żeby np. modlący zbyttnio „nie trudzili się” dźwięganiem *Liturгии Godzin*?) czy czytań. Jaki los spotyka te kartki ze Słowem Bożym? Oby nie trafiły do kosza ze śmieciaimi, stając się... przyczyną zgorszenia. W *Sacramentum caritatis* papież Benedykt XVI pisze: „Swoim słowem oraz chlebem i winem sam Pan udzielił nam istotnych elementów nowego kultu”³⁹.

Przytoczone poniżej słowa sł. Bożego Jana Pawła II mogą pomóc także w zrozumieniu, na czym polega adoracja Słowa Bożego, wsłuchiwanie się w nie, karmienie się nim:

Pięknie jest zatrzymać się z Nim i jak umiłowany Uczeń oprzeć głowę na Jego piersi (por. J 13, 25), poczuć dotknięcie nieskończoną miłością Jego Serca. Jeżeli chrześcijaństwo ma się wyróżniać w naszych czasach przede wszystkim „sztuką modlitwy” (...), jak nie odczuwać odnowionej potrzeby dłuższego zatrzymania się przed Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie na duchowej rozmowie, na cichej adoracji w postawie pełnej miłości? Ileż to razy, moi drodzy Bracia i Siostry, przeżywałem to doświadczenie i otrzymałem dzięki niemu siłę, pociechę i wsparcie!⁴⁰

Misterium związków między Słowem Bożym a duchowością to rzeczywistość, którą ustawicznie trzeba coraz lepiej poznawać i o którą cały czas trzeba bardzo dbać.

* * *

Słowo Boże należy do tych bezcennych elementów, które charakteryzują Kościół, chrześcijan. Wraz z sakramentami Słowo Boże jest jednym z zasadniczych narzędzi, poprzez które Bóg realizuje swe dzieło stworzenia-zbawienia. W tym znaczeniu wolno mówić o *prymacie słuchania słowa w Kościele*⁴¹. *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów* Soboru Watykańskiego II wyjaśnia i zarazem kreśli program duchowy:

³⁹ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji kościoła *Sacramentum caritatis*, nr 12; cyt. za: www.vatican.va (strona odwiedzona: 16.03.2007).

⁴⁰ Jan Paweł II, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia*, nr 25; cyt. za: programem komputerowym: Nauczanie Kościoła Katolickiego. Wersja 1.0, Kraków 2003.

⁴¹ Por. M. Magrassi, *Biblia i modlitwa. Lectio divina*, dz. cyt., s. 15n; L. Boriello, Giovanna della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*. Tom VI. *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*. Tłumaczyła M. Pierzchała OSsR, Kraków 1998, s. 325n.

W krajach lub grupach niechrześcijańskich ludzie są doprowadzani do wiary i sakramentów zbawienia przez głoszenie Ewangelii (...), w samej zaś społeczności chrześcijan, szczególnie w odniesieniu do tych, którzy – jak się wydaje – nie dość rozumieją lub wierzą w to, co praktykują, posługa sakramentalna wymaga przepowiadania słowa, ponieważ są to sakramenty wiary, która rodzi się ze słowa i nim się karmi (...). Dotyczy to w szczególności liturgii słowa w sprawowaniu Mszy świętej, w której nierozdzielnie łączy się głoszenie śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, odpowiedź słuchającego ludu i sama ofiara, przez którą Chrystus utwierdził Nowe Przymierze w Krwi swojej, a w której to ofierze wierni uczestniczą przez modlitwy i przyjmowanie Sakramentu⁴².

Mamy się czym, jako chrześcijanie, chlubić, nie jesteśmy bezsilni. Do naszych największych atutów należy właśnie powierzone nam Słowo Boże. Do najcenniejszych z udzielonych nam darów należy też duchowość. Jeśli pojawiłyby się jakieś braki, to trzeba do nich podejść w sposób właściwy chrześcijaninowi: uporać się z nimi. Liturgia wielkanocna podpowiada tu nawet słowa: *felix culpa...* Ona uroczyście tak proklamuje, przygotowując na spotkanie ze Słowem, na przyjęcie zbawienia. Każde zastanawianie się nad ułomnościami musi dokonywać się w takim kluczu. Aby miało sens, musi służyć pozytywnemu rozwojowi. Nie chodzi więc, by kogokolwiek nie doceniać, strofować czy obrażać. Dobrą wolę, gorliwość trzeba zawsze cenić.

Résumé

LA SPIRITUALITÉ ET LA PAROLE DE DIEU

Les relations parmi la spiritualité chrétienne et la Parole de Dieu sont complexes, riches et vitales en ce qui concerne la vie de l'Église et de chaque chrétien. Il s'y agit aussi du définitif avenir eschatologique.

La Parole de Dieu, c'est-à-dire la Bible, est née de la spiritualité. Elle est donnée par Dieu et comme telle elle révèle son amour, sa vie la plus profonde. Elle est donnée par Dieu comme un des plus efficaces instruments du salut. Dans une certaine mesure la Parole de Dieu est née aussi de la spiritualité humaine comme une expression privilégiée, unique de l'expérience de la rencontre avec Dieu et de la réponse humaine. En même temps la Parole de Dieu est pour la spiritualité chrétienne une source vitale. Dotés ainsi le chrétien et son assemblément ecclésiastique entier sont appelés aussi à prendre soin de la place de la Parole de Dieu dans la vie spirituelle d'eux-mêmes et des prochains.

⁴² Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów, nr 4; cyt. za: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 483.

Ks. dr hab. Wojciech MISZTAL – ur. w 1961 r. w Kielcach, magister teologii (1987 r., WSD, Kielce – WT PAT, Kraków), licencjat teologii w zakresie teologii biblijnej i systematycznej (1991 r., Institut Catholique de Paris, Paryż), doktor teologii duchowości (1995 r., Pontificia Università Gregoriana, Rzym), doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii duchowości (Wydział Teologiczny PAT, Kraków 2003), prof. PAT. Aktualnie pracuje w Katedrze Teologii Duchowości na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie. Wybrane publikacje: *Po Boże błogosławieństwo. Krótkie zamyślenia na niedziele i niektóre święta (rok liturgiczny „B”)*, Kielce 1999; *W Chrystusowym błogosławieństwie. Krótkie zamyślenia na niedziele i wybrane święta (rok liturgiczny „C”)*, Kielce 2000; *Błogosławieństwo Słowa i Ducha. Krótkie zamyślenia na niedziele i wybrane święta (rok liturgiczny „A”)*, Kielce 2001; *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002; *Jasnogórskie ślubowanie Narodu polskiego z 1956 roku. Duchowość według Prymasa Tysiąclecia i Pisma Świętego*, Kielce 2006; *Przez Chrystusa, ku Chrystusowi, z Chrystusem: spod panowania grzechu i śmierci do pełni życia. Duchowość biblijna*, Kraków 2007.

Ks. Jan Piątek – Kielce

CZŁOWIEK – BYTEM SŁOWA I DIALOGU

Świat widzialny, jaki jest nam dany w bezpośrednim poznaniu, charakteryzuje się niezwykle bogatym zróżnicowaniem bytowym. Wśród tej różnorodności bytów człowiek zajmuje specjalne miejsce. Ta wyjątkowość człowieka odsłania się poprzez jemu właściwe działania, a do takich działań należą przede wszystkim działania umysłowe wyrażające się w aktach rozumu i woli. Jednym ze szczególnych przejawów tych działań jest ludzka mowa, jako szczególna forma komunikacji międzyludzkiej. Mowa z kolei ukazuje człowieka jako byt słowa i dialogu.

1. Zjawisko komunikacji

Komunikacja w najbardziej szerokim rozumieniu polega na przekazywaniu i przyjmowaniu przez dane byty określonych treści, które mogą być różnego rodzaju i różnej natury – zarówno duchowej, jak i materialnej.

Tak najogólniej rozumiana komunikacja jest zjawiskiem powszechnym i występuje w całym otaczającym nas świecie, a zwłaszcza w przyrodzie. Już na poziomie świata bytów nieożywionych, znajduje ona swój wyraz w zjawiskach rządzonych prawami przyrody, w reakcjach i związkach chemicznych itp.

W formie bardziej złożonej zachodzi w świecie bytów ożywionych. Na poziomie roślin przybiera formę reakcji biologicznych i fizjologicznych, dzięki czemu możliwe są takie zjawiska, jak odżywianie, wzrost i rozmnażanie. Tak więc w tego rodzaju zjawiskach komunikacja ze środowiskiem, w którym świat roślin żyje i rozwija się, ma swój wyraźny kształt.

Życie zwierząt w jeszcze większym stopniu ukazuje zjawisko komunikacji. Istotną rolę odgrywają tu władze zmysłowe, w które są one wyposażone. Dzięki tym władzom, zwierzęta odbierając wrażenia zmysłowe, instynktownie komunikują swe doznania zmysłowe, m.in. ból, strach, radość, przywiązanie, a także informują o swoich potrzebach. Można więc stwierdzić, że w świecie

zwierząt komunikacja przybiera już swój specyficzny charakter. Dokonuje się ona jeszcze na płaszczyźnie czysto zmysłowej i jest biologicznie i fizjologicznie zdeterminowana, pozbawiona jest jednak świadomości i wolności.

Dopiero w świecie ludzkim komunikacja osiąga swą pełnię. Dzieje się tak dlatego, że dopiero na poziomie ludzkim pojawiają się warunki do świadomego i dobrowolnego przekazywania i przyjmowania pewnych treści. Wartość i jakość komunikacji w sposób zasadniczy jest uwarunkowana jakością i rodzajem relacji międzyludzkich. W klimacie zaufania komunikacja przebiega prawidłowo, natomiast w klimacie nieufności, niechęci czy agresji komunikacja staje się nieautentyczna i nieszczerą. Tam, gdzie brakuje miłości i poczucia bezpieczeństwa, tam też pojawiają się wielorakie trudności we wzajemnym porozumieniu. Sama techniczna poprawność komunikowania jeszcze wszystkiego nie załatwia¹.

Świadomość i wolność w przekazywaniu i przyjmowaniu określonych treści sprawiają, że komunikacja w świecie ludzkim przybiera kształt dialogu. Wprawdzie w niemowlęcym okresie życia człowiek nie jest jeszcze zdolny do świadomego i dobrowolnego przekazywania i przyjmowania pewnych treści, to jednak w każdym człowieku od samego momentu jego poczęcia jest już potencjalnie zawarta zdolność do takiego dialogu, która to zdolność w miarę fizycznego i psychicznego rozwoju człowieka coraz wyraźniej daje o sobie znać i zmierza do stania się dialogiem. Nic dziwnego, że wielu współczesnych myślicieli określa człowieka jako byt dialogowy.

2. Mowa szczególną formą komunikacji

Dialogowy charakter bytu ludzkiego najpełniej uwidacznia się w mowie i poprzez mowę. Jeśli chodzi o mowę, to wyróżnia się jej dwa rodzaje: mowę artykułowaną i nieartykułowaną. Mowa artykułowana jest mową w ścisłym tego słowa znaczeniu i jest jak najbardziej właściwa człowiekowi.

Mowa nieartykułowana jest mową w szerszym tego słowa znaczeniu, a wyraża się poprzez gesty, mimikę czy inne tego rodzaju znaki. Niekiedy mowa nieartykułowana może okazać się bardziej dosadna i komunikatywna niż mowa artykułowana, ale to zachodzi w szczególnych okolicznościach i dotyczy bardzo wąskiego zakresu treści. Np. „Spojrzał na niego, a on zbladł”. „Spojrzał mu w oczy i zrozumiał”.

Jeśli chodzi o mowę artykułowaną, to może ona przybrać podwójną formę: fonetyczną lub graficzną.

¹ Por. Ks. M. Dziewiecki, *Tajemnica ludzkiego słowa*, www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/tajemnica_slowa.html.

Mowa fonetyczna, zwana również dźwiękową lub głosową, polega na posługiwaniu się językiem mówionym, czyli systemem znaków dźwiękowych, jakimi są samogłoski i spółgłoski. Z ich odpowiedniego połączenia powstają słowa, które łączone ze sobą w zdania według zasad gramatyki i syntaktyki umożliwiają wyrażenie i przekazywanie odpowiednich treści.

Mowa graficzna to mowa wyrażana i utrwalana przy pomocy znaków graficznych zwana najogólniej pismem. Pismo może być alfabetyczne lub niealfabetyczne. Pismo alfabetyczne to taki system znaków, w którym znak graficzny – litera – wyraża tylko jedną jednostkę dźwiękową, tj. samogłoskę bądź spółgłoskę. Pismo niealfabetyczne może mieć albo charakter obrazkowy i wtedy zwane jest pismem hieroglificznym (hieroglify egipskie), albo pojęciowym (pismo chińskie), w którym znak graficzny oznacza dane pojęcia czy rzecz i dlatego tych znaków jest bardzo duża ilość.

Mówiąc o języku w rozumieniu potocznym, czyli o mowie, czy to fonetycznej, czy graficznej trzeba pamiętać o istotnej różnicy między słowem, wyrazem lub terminem a pojęciem. Pojęcia są podstawowym elementem naszego myślenia. Mają one charakter niematerialny, a w swej treści wyrażają to, co w rzeczach jest istotne, zatem ich wewnętrzną treść, ich sens z pominięciem cech jednostkowych. Są więc niematerialnym ujęciem rzeczy materialnych. Ponadto pojęcia mogą dotyczyć nie tylko rzeczy przez nas spostrzeganych, ale także mogą określać stany i relacje zachodzące między rzeczami, mogą wyrażać wartości natury duchowej, moralnej, estetycznej itp. Natomiast słowa, wyrazy bądź terminy są fonetycznymi czy graficznymi znakami pojęć. Dlatego na wyrażenie tego samego pojęcia, mogą być użyte różne wyrazy albo słowa, o czym świadczy różnorodność języków, którymi ludzie się posługują.

3. Mowa a myślenie

Analizując ludzką mowę, należy ponadto podkreślić ścisłą zależność, a raczej współzależność mowy i myślenia. Mowa ludzka bowiem nie jest tylko biologicznie czy fizjologicznie zdeterminowana, jak to ma miejsce w przypadku zwierząt, które wydają stosownie do swego gatunku sobie właściwe głosy, ale jest zdeterminowana ludzkim myśleniem. Stąd np. pies nie szczeka po polsku, rosyjsku czy francusku, lecz zawsze w sobie właściwy sposób i to niezależnie od tego, w jakim kraju się znajduje.

Gdyby mowa ludzka była tylko biologicznie zdeterminowana albo była wynikiem wrodzonego instynktu, to wszyscy ludzie tak jak mają tę samą strukturę biologiczną, musieliby również w ten sam sposób mówić, a tak przecież nie jest. Ponadto człowiek może mówić różnymi językami, a także dowolnie modyfikować system znaków czy dźwięków, tworząc nowy język, czego przykładem jest np. język esperanto.

Język jest wyrazem zdolności człowieka do tworzenia symboli, a ta zdolność jest wynikiem myślenia właściwego wyłącznie rozumowi ludzkiemu, które jest myśleniem refleksyjnym i relacyjnym. „Tylko byt samoświadomy, zdolny do refleksji, do tego, by uobecnić się samemu sobie, jest w stanie wyróżnić realność i symbol, powiązać je ze sobą i stworzyć niezwykły zbiór umownych, ale czytelnych symboli, jakimi są słowa”².

Słowami oznaczamy konkretne rzeczy, zjawiska, wartości, chociaż one bezpośrednio z tymi słowami nie mają nic wspólnego. Myślimy słowami, chociaż ich nie wypowiadamy. Znamienne jest to, że przy pomocy od 25 do 30 znaków fonetycznych i graficznych, w zależności od danego języka, potrafimy zbudować i wyrazić wręcz nieograniczoną ilość pojęć. Co więcej, łącząc słowa w zdania obdarzone znaczeniem i łącząc te zdania w systemy bardziej jeszcze złożone, zgodnie z zasadami logiki, jesteśmy zdolni do budowania złożonych systemów myślowych, aż do powstania rozpraw naukowych i tworzenia coraz pełniejszej wiedzy i nauki.

Ta specyfika ludzkiej mowy i jej twórczych możliwości wskazuje na to, że w strukturze bytu ludzkiego musi być jeszcze jakiś inny, różny od ciała pierwiastek i to natury niecielesnej, dzięki któremu możliwa jest mowa. Ten pierwiastek potocznie zwie się duszą ludzką, a manifestuje się poprzez umysłowe działania, jakimi są akty rozumu i woli.

Mowa ludzka jawi się więc nie jako instynktowy czy odruchowy sposób reagowania na określone sytuacje, jak to ma miejsce w świecie zwierząt, ale jako swego rodzaju instrument, narzędzie, którym w sposób swobodny posługuje się ludzkie „ja” osobowe dla uzewnętrznienia swego jakże bogatego wnętrza. To właśnie „ja” myślące tworzy lub dobiera w sposób najwłaściwszy dla siebie odpowiednie terminy, słowa dla wyrażania swych myśli i dla ich zakomunikowania innym. Wynika z tego, że poprawność myślenia warunkuje i umożliwia poprawne mówienie, zaś mowa jest swoistego rodzaju funkcją myślenia. Nic dziwnego, że wszelkie zakłócenia w myśleniu mają swoje odzwierciedlenie w mowie.

Ta współzależność myślenia i mowy zaznacza się również i w tym, że mowa ułatwia myślenie. Polega to na tym, że nasze myślenie przyobleka się zawsze w szatę językową. Myśląc, niejako prowadzimy ze sobą wewnętrzny dialog słowny. Mowa niejako potęguje myślenie, ale też bez myślenia nie byłoby mowy. Stąd myślenie dokonuje się zawsze w obrębie jakiegoś języka. I tylko ten potrafi biegle mówić w danym języku, kto potrafi w tym języku myśleć.

Język jest więc konsekwencją umiejętności tworzenia znaków, czyli symboli, a ta umiejętność jest z kolei wynikiem refleksyjnego i relacyjnego myślenia, które jest właściwe tylko człowiekowi³.

² O. C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 155.

³ Por. O. C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 155.

Słowa wyrażają umysłowo poznawalne idee, unaoczniają treści ludzkiej świadomości i przekazują je innym. Inni odbierając te symbole, docierające w formie dźwięków lub graficznych znaków, transponują je na idee czy pojęcia i je rozumieją. Dzięki temu możliwa jest jedyna w swoim rodzaju łączność międzyludzka⁴. Człowiek jest więc istotą, „która ma słowo” i dlatego Grecy nazywali człowieka *zoon logon schon*.

Bardzo interesującą refleksję na temat słowa zostawił nam św. Augustyn, biskup Hippony:

Gdy myślę o tym, co mam powiedzieć, wtedy słowo rodzi się w moim sercu; a jeśli chcę ci coś powiedzieć, staram się wzbudzić w twoim sercu to, co już istnieje w moim. W tym celu posługuję się głosem i mówię do ciebie, aby słowo, które jest we mnie, mogło dotrzeć do ciebie i przeniknąć do twojego serca. Dźwięk głosu pozwala ci zrozumieć słowo. Ten dźwięk mija, ale słowo przezeń niesione dotarło do twojego serca, a równocześnie pozostaje i w moim sercu⁵.

To niezgłębione bogactwo ludzkiego ducha przejawia się i w tym, że przy pomocy kilkudziesięciu znaków fonetycznych lub graficznych człowiek może zbudować i wyrazić nieskończenie wiele pojęć i całe bogactwo bytu, nauki i sztuki.

Poznanie umysłowe i mowa nie dają się od siebie oddzielić. Wszelki rodzaj poznania racjonalnego jest związany z językiem, stąd można powiedzieć, że rozum jest „mową”. Język jest nie tylko środkiem, ale także warunkiem możliwości poznawania. Poznawanie może się odbywać jedynie w środowisku języka⁶.

Znaki dźwiękowe czy graficzne są więc uzewnętrznieniem pojęć, które można podzielić na pojęcia w sensie logicznym i na pojęcia w sensie psychologicznym. Pojęcia w sensie logicznym są po prostu znaczeniem danej nazwy. Np. znaczenie nazwy dom, pies, kwiat itp. Pojęcia w sensie psychologicznym utożsamiają się z przeżyciem myślowym polegającym na przedstawieniu sobie czegoś w sposób nieoglądowy. Treścią zaś pojęć jest zespół cech danego przedmiotu, o którym myślimy, lub zespół cech, które tworzą pojęcia nie przedmiotowe. Znakami zaś pojęć są nazwy. Czasami jedno i to samo pojęcie możemy wyrazić za pomocą różnych znaków, czyli nazw, jak to ma miejsce w przypadku różnych języków⁷. Rozmaitość języków jest więc manifestacją niezgłębionych możliwości ducha ludzkiego.

⁴ Por. tamże, s. 154–157.

⁵ Św. Augustyn, *Sermones* 293, 3, PL 38, 1328–1329 (przekład za: *Liturgia Godzin*, 3 N. Adwentu, II czyt.).

⁶ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1987, s. 170–171.

⁷ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, Kraków 1992, s. 162–164.

4. Ontologia słowa

Słowo ludzkie, tj. wypowiedzane przez człowieka, zawiera w sobie i niesie całe bogactwo ontologiczne człowieka. Analizując język i jego wielorakie aspekty, odkrywamy również aspekty charakterystyczne dla człowieka. Nic dziwnego, że można by powiedzieć: „język jest człowiekiem, a człowiek jest jego językiem”.

Rzeczywistość rozumiana jako byt, kiedy jest ujęta myślą ludzką, staje się „logosem”, czyli wewnętrznym słowem. Człowiek potrafi zrozumieć świat przedmiotowy, czyli go zinterioryzować, uwewnętrznić w swej świadomości, nadając mu wymiar niematerialny, duchowy, aby następnie stworzyć słowo jako zewnętrzny i widzialny znak tego, co zostało poznane. Słowo jawi się więc jako dzieło ludzkiej inteligencji, a rzeczywistość poznana, gdy jest uzewewnętrzniona, staje się słowem w ludzkim słowie.

Dzieje się tak dlatego, że rzeczywistość – zatem świat rzeczy – nawet w wymiarze kosmicznym jest nie tylko materią, ale ideą zmaterializowaną, jest w niej zawarta pewna myśl. Stanowi bowiem owoc lub skutek jakiejś uprzedniej inteligencji, a nie dzieło przypadku; jest logicznie i sensownie uporządkowana. Dlatego ta rzeczywistość mocą poznającego intelektu otrzymuje nowy, niematerialny status w ludzkim umyśle, jako swoisty obraz bądź idea tej rzeczywistości.

Można powiedzieć, że dla każdego człowieka językiem wcześniejszym od języka rozumianego jako produkt relacji społeczno-historycznych jest język świata rzeczy. Wszystko bowiem, co realnie istnieje jest dla ludzkiego umysłu słowem, które mówi⁸.

Wynika z tego, że wcześniejszym od dialogu intersubiektywnego, jaki zachodzi między jednym a drugim człowiekiem, jest dialog z tym, co istnieje, co jest bytem, a więc ze światem rzeczy, w tym i z drugim człowiekiem jako elementem składowym świata realnie istniejącego. I ten dialog z tym, co istnieje, czyli z bytem, jest fundamentalny dla każdego innego dialogu. Świat rzeczy jest pierwotnym słowem, które dociera do człowieka i jest słowem wszelkiego innego słowa, ponieważ każdy inny wymiar rzeczywistości bazuje na nim i staje się słowem na mocy tego pierwotnego słowa, jakie pochodzi od świata rzeczy, zatem od tego, co jest.

To, co czyni możliwym język, to transparentność bytu dla umysłu ludzkiego. Bez tego fundamentu nie byłoby możliwe komunikowanie międzypodmiotowe wśród ludzi. Słowo jest więc nie tylko owocem komunii osobowej między

⁸ Por. L. Bogliolo, *Antropologia filosofica, Alla scoperta dell'uomo*, Roma 1971, s. 190–191.

ludźmi, ani też jedynie narzędziem komunii między nimi, ale jest najbardziej fundamentalną komunią w bycie, w całej jego głębi i rozciągłości. Z tego korzenia wyłania się wszelki inny wymiar języka. Byt, istnienie, jako najbardziej zasadniczy akt rzeczywistości, staje się w ludzkim umyśle pojęciem, które przekłada się w słowo – bazę wszystkich słów.

Pojęcie danej rzeczy nigdy nie jest w stanie wyczerpująco oddać całe egzystencjalne bogactwo w niej zawarte. Rzecz jest zawsze bogatsza w swej treści niż słowo, które ją oznacza. Płynie to stąd, że każda rzecz jest przez swój akt istnienia niejako zanurzona w istnieniu jako takim, czyli w tajemnicy istnienia. Stąd zmuszeni jesteśmy do mnożenia pojęć i w konsekwencji słów, aby przybliżyć się coraz bardziej do pełniejszego i wyczerpującego poznania rzeczy⁹.

Człowiek to „dom”, w którym znajduje swe „schronienie” i zostaje zrozumiany „język świata”. Jest jedynym bytem zdolnym zrozumieć język rzeczy i pozwolić im mówić o sobie. Bez człowieka świat pozostałby nieczytelny, chociaż sam w sobie ma sobie właściwy sens, ale ten sens może tylko odczytać człowiek – istota zdolna do refleksji. Pojęcia i w następstwie słowa niejako „przywłaszczają sobie świat”, by uczynić z niego dar dla innych. Świat poprzez słowo daje się podmiotowi, aby on mógł go niejako oddać innym. Bez mediacji świata nie byłaby możliwa intersubiektywność. Świat jest konieczny do rozwoju podmiotowości jednostki i multiplikuje się tyle razy, ile jest podmiotów. Komunikacja podmiotów między sobą poprzez słowo niejako przedłuża jednego człowieka w drugim i ciągle na nowo przekazuje świat rzeczy i zjawisk drugiemu człowiekowi.

5. „Ja” osobowe jako byt podmiotowy

Wcześniejsze analizy ludzkiego „ja” osobowego, gdy było omawiane zagadnienie komunikacji, wystarczająco nam ukazały, że ludzkie „ja” jest otwarte na świat zewnętrzny, mówiąc najogólniej na przyrodę i świat ludzki. Te dwie dziedziny rzeczywistości; przyroda i świat ludzki są wprawdzie niezbędnym warunkiem normalnego i pełnego rozwoju osoby ludzkiej, to jednak stosunek „ja” osobowego do tych dwóch rzeczywistości jest odmienny. Przyroda szeroko rozumiana nie jest dla człowieka partnerem osobowym, nie jest podmiotowo-osobowym „ty”. Co najwyżej można tu mówić o relacji „ja – ono”.

Należy tu podkreślić, że zarówno tzw. podmioty (osoby), jak i przedmioty (rzeczy) mają charakter przedmiotowych bytów, czyli są przedmiotowym

⁹ Por. L. Bogliolo, *Antropologia filosofica...*, dz. cyt., s. 192–194.

„czymś” lub „kimś”. Tak więc przedmiotowy świat, do którego i my należymy, składa się z dwóch kategorii bytów: osób i rzeczy. Tego rodzaju uściślenie pozwala nam na na uświadomienie sobie, że każdy człowiek jest przedmiotowo „kimś”, a nie „czymś” i to właśnie odróżnia go od wszystkich innych bytów widzialnego świata (rzeczy, roślin, zwierząt), które przedmiotowo zawsze są tylko „czymś”, a nigdy „kimś”¹⁰.

To podstawowe rozróżnienie uwypukla zasadniczą przepaść, jaka oddziela świat ludzki, osobowy od świata rzeczy, a równocześnie ma swoje oparcie w przedmiotowym, czyli obiektywnym podejściu do rzeczywistości. W świetle tego, co wyżej zostało powiedziane, całą rzeczywistość świata widzialnego możemy podzielić na dwa rodzaje bytów; na byty podmiotowe i na byty przedmiotowe. Bytem podmiotowym jest człowiek, natomiast wszystkie inne byty poza nim stanowią tzw. świat rzeczy.

Za rzecz zwykło się uważać byt pozbawiony nie tylko rozumu, ale również i życia, a więc byt martwy. Powstaje jednak pytanie, do jakiej kategorii bytów zaliczyć rośliny i zwierzęta. Trudno je nazwać rzeczami, zwłaszcza zwierzęta, ale też trudno byłoby mówić o roślinnej lub zwierzęcej osobie. Dlatego też w odniesieniu do zwierząt mówi się o osobnikach zwierzęcych, jako jednostkach danego gatunku zwierzęcego. W odniesieniu zaś do człowieka nie wystarcza użyć określenia osobnik. Człowiek bowiem nie tylko jest jednostką gatunku ludzkiego, ale czymś zdecydowanie więcej. Posiada bowiem bogate i osobiste życie wewnętrzne i dlatego nie da się bez reszty sprowadzić człowieka do tego, co mieści się w pojęciu „jednostka gatunku”. Najbardziej zasadniczą racją tego jest to, że człowiek jest bytem rozumnej natury, że jest istotą rozumną i wolną¹¹.

Porównując ze sobą pojęcia „człowiek” i „osoba”, możemy bez trudu stwierdzić, że pojęcie „osoba” jest zakresowo szersze od pojęcia „człowiek”. Pojęcie „człowiek” odnosi się tylko do istoty cielesnej obdarzonej naturą rozumną, natomiast pojęcie „osoba” odnosi się nie tylko do człowieka, ale do każdego bytu obdarzonego rozumną naturą. W pierwszym rzędzie odnosi się do Boga, a następnie do tzw. duchów czystych, jakimi są np. aniołowie. Rozumność jest tu więc elementem konstytutywnym każdej osoby. Ponieważ rozumność może być zróżnicowana co do stopnia doskonałości, stąd pojęcie osoby jest analogiczne w odniesieniu do różnych istot rozumnych. Człowiek jest osobą i Bóg jest osobą, z tą różnicą, że Bogu rozumność przysługuje w stopniu absolutnie doskonałym, proporcjonalnie do stopnia Jego absolutnego bytu, człowiekowi natomiast przysługuje w stopniu ograniczonym i niedoskonałym.

¹⁰ Por. Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 11.

¹¹ Por. Ks. J. Piątek, *Osoba – podmiotem dialogu i miłości*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 2 (2003), s. 421.

Z zagadnieniem osoby wiąże się zagadnienie osobowości. Niestety, te dwa pojęcia są często ze sobą mieszane i zamiennie używane. Pojęcie osoby wskazuje na szczególnie status ontologiczny bytu, do którego się odnosi, uwypukla jego godność, jaka wynika z posiadanej przez niego natury rozumnej. Stąd ściśle mówiąc, osoba nie może stawać się bardziej lub mniej osobą. Albo osobą się jest, albo nie jest. Nie można być na pół czy ćwierć osobą, jak nie jest się na pół czy ćwierć człowiekiem. Osobą jest zarówno poczęte ludzkie życie, niemowlę po urodzeniu, jak i człowiek w pełni fizycznej i psychicznej dojrzałości. Jeśli mówi się niekiedy o rozwoju czy doskonaleniu osoby, to należy to rozumieć w aspekcie etyczno-psychologicznym i wówczas lepiej mówić o rozwoju osobowości niż osoby¹².

Osobowość jest to całokształt cech, przymiotów i właściwości zarówno wrodzonych, jak i nabytych, które decydują o bogactwie życia osobowego danego człowieka. Stąd nie tylko można, ale należy mówić o rozwoju osobowości. Trzeba jednak mieć na uwadze to, że całe to bogactwo życia osobowego człowieka, które składa się na tzw. osobowość, jest czymś wtórnym do faktu bycia osobą. To właśnie osoba ludzka jest tak ukształtowana w swej strukturze ontycznej, że możliwy jest jej rozwój osobowy, a umożliwiającą to podstawowe jej władze duchowe, jakimi są rozum i wolna wola.

Dotychczasowa analiza pojęcia osoby i osobowości naprowadza nas na zagadnienie dialogu międzypersonalnego. Jest bowiem faktem z życia codziennego, że człowiek może w pełni rozwijać swą osobowość tylko we wspólnocie osób. To wszystko, co składa się na treść życia osobowego człowieka w ogromnej mierze jest owocem międzypersonalnych relacji¹³.

6. Komunikacja a dialog

Całkowicie inna jest relacja pomiędzy ludźmi niż relacja pomiędzy człowiekiem a światem rzeczy, ponieważ jest to relacja między dwoma podmiotami osobowymi. Jest to relacja „ja – ty”. Nie wyklucza to jednak depersonalizacji tej relacji. Może to mieć miejsce wówczas, gdy drugi człowiek zostanie instrumentalnie potraktowany, po prostu jako przedmiot, jako „ono”. To niebezpieczeństwo reifikacji osoby ludzkiej grozi szczególnie dziś, w dobie rozwiniętej cywilizacji technicznej, gdzie człowiek łatwo może być potraktowany jak „numer”, lub tylko jako element większej całości¹⁴. Jeżeli relacja „ja – ty” ma być prawdziwie osobowa, jeśli ma służyć rozwojowi osobowości, to musi być relacją szczególnego rodzaju. Musi być relacją dialogu.

¹² Por. Ks. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 211–213.

¹³ Por. J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, Torino 1973, s. 13.

¹⁴ Por. Ks. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994, s. 211–214.

Porównując ze sobą pojęcie komunikacji i dialogu, trzeba stwierdzić, że między tymi pojęciami jest wiele wspólnego, ale jest też i istotna różnica. Wspólnym jest to, że tak komunikacja, jak i dialog są swego rodzaju wymianą pewnych treści, które mogą być rozmaitego rodzaju i różnej natury. Mogą to być idee, wartości, dobra zarówno w wymiarze duchowym, jak i materialnym. Jeśli komunikacja jest zjawiskiem zakresowo szerszym, bo zachodzi w całej rzeczywistości świata widzialnego, obejmującego świat przedmiotowy oraz osobowy, to dialog jest zjawiskiem zakresowo węższym i ma miejsce tylko w świecie osobowym. Dzieje się tak dlatego, że istotnym warunkiem dialogu jest to, że ta wymiana dóbr, szeroko rozumianych, musi mieć charakter świadomy i dobrowolny, a takie działania mają miejsce tylko w świecie osobowym.

Należy ponadto podkreślić, że nawet wtedy, gdy człowiek nie jest jeszcze zdolny do dialogu w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak to ma miejsce w okresie niemowlęstwa, to jednak komunikacja w świecie osób zawsze jest ukierunkowana na dialog i zmierza do stania się dialogiem. Dialog jest więc nie tylko czymś wskazanym i pożytecznym w życiu ludzkim, ale wręcz czymś koniecznym. Można powiedzieć, że jest koniecznością natury ludzkiej, a nawet w pewnym sensie prawem rozwoju osoby. To wszystko, co składa się na całokształt życia osobowego człowieka nosi w sobie znamię dialogu międzyosobowego. Można więc powiedzieć, że cała struktura życia osobowego człowieka jest owocem dialogu, nosi znamię dialogu i jest ukierunkowana na podejmowanie dialogu¹⁵.

7. Prawda podstawą dialogu

Dialog, jako szczególna forma komunikacji intersubiektywnej, jest – co zostało już wyżej stwierdzone – świadomą i dobrowolną wymianą określonych treści czy wartości między osobami jako podmiotami natury rozumnej. Osoba ludzka, jak to ujmuje Boecjusz, jest indywidualną substancją natury rozumnej: *Persona est rationalis naturae individua substantia*¹⁶. Do działań zaś specyficznie charakterystycznych dla istoty rozumnej należy poznanie umysłowe, które z natury swej ukierunkowane jest na prawdę. Wynika z tego, że w życiu osobowym szczególne miejsce musi zajmować prawda, bez której życie osobowe człowieka byłoby naznaczone radykalną sprzecznością. Tego po prostu domaga się rozumna natura ludzka.

Prawda, do której z natury dąży umysł ludzki, nie jest wpisana w umysł, ani też nie jest jego wytworem. Jest ona wpisana w naturę rzeczy, czyli – jak

¹⁵ Por. Ks. Jan Piątek, *Osoba – podmiotem...*, art. cyt., s. 429.

¹⁶ Boetius, *De duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, 1345.

to ujmujemy w języku filozoficznym – w naturę bytu, a więc w to, co realnie jest, istnieje. Stanowi ona owoc refleksji umysłu nad światem rzeczy. Św. Tomasz z Akwinu w swej refleksji nad prawdą stwierdza:

Rzeczy przyrodzone, z których umysł nasz czerpie wiedzę, są miarą dla naszego umysłu, a ich miarą jest umysł Boży. W nim bowiem znajdują się wszystkie rzeczy stworzone, jak wszelkie twory artysty znajdują się w jego umyśle... Zatem byt natury, umieszczony między dwoma umysłami, nazywa się prawdziwym przez wzgląd na swą zgodność z obydwoima. Nazywa się prawdziwym przez wzgląd na umysł Boży, o ile urzeczywistnia to, do czego skierował go umysł Boży. Nazywa się zaś prawdziwym wobec umysłu ludzkiego, o ile jest zdolny wywołać w nim prawdziwą ocenę siebie¹⁷.

Prawda ontologiczna, czyli prawda bytu, ukazuje nam najgłębsze korzenie porządku racjonalnego, który przenika całą rzeczywistość. Prawda jako szczególny aspekt bytu jest podstawą rozumienia prawdy w ogóle, a życia racjonalnego w szczególności, i jawi się jako przedmiot właściwy dla intelektu¹⁸. Doświadczenie inteligibilności bytu, tj. jego racjonalności, pozwala na zrozumienie tego, że byt jest nam dany jako „nośnik” prawdy i dlatego człowiek może prowadzić dialog poznawczy ze światem osób i rzeczy. Rozpoznanie zaś prawdy wymaga od człowieka wierności wobec niej i dlatego prawda poznawcza łączy się ściśle z prawdą moralną, czyli z powinnością jej przyjęcia i nią się dzielenia¹⁹.

W dialogu, który jest wymianą szeroko rozumianego dobra, istotną rolę powinna odgrywać prawda. Chodzi bowiem o to, aby dobro, którym osoby w dialogu wzajemnie się obdarowują, nie było dobrem pozornym, ale dobrem prawdziwym. Stąd dobro i prawda są w sposób nierozzerwalny ze sobą związane. Dlatego dialog osobowy, który stanowi wymianę szeroko rozumianych dóbr, jest dla rozwoju osobowości nieodzowny. I tylko na tej drodze osoba może skutecznie i właściwie kształtować i rozwijać własną osobowość, może żyć i działać na miarę swej osobowej godności.

8. Dialog a miłość

Skoro dialog osobowy w swej najgłębszej istocie polega na dzieleniu się dobrem z drugim, to oznacza, że już sam dialog jest jakąś formą miłości, a przynajmniej jej zapoczątkowaniem. Obdarowywać kogoś dobrem, to w gruncie

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, q. 1, a. 2.

¹⁸ Por. A. Maryniarczyk SDB, *Zeszyty z metafizyki*, IV (2000), s. 66–77.

¹⁹ Por. S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1997, s. 118–125.

rzeczy nic innego, jak kochać drugą osobę. Zwraca na to uwagę św. Tomasz z Akwinu, gdy stwierdza, że kochać, to znaczy „chcieć dobra dla drugiego” – *velle alicui bonum*²⁰. Porównując ze sobą pojęcie dialogu i osobowej miłości, można powiedzieć, że każda prawdziwa miłość osobowa musi mieć charakter dialogu, w przeciwnym razie byłaby zamaskowanym egoizmem. Oczywiście sfera uczuć odgrywa ważną rolę w miłości, bo nadaje jej specyficzny koloryt, czyni ją bardziej „cieplą”, ludzką. Jednakże samo uczucie bez nastawienia na dobro drugiego, nie może być uznane za autentyczną miłość osobową.

Tym, co szczególnie rozwija osobowość człowieka, jest dobro. Im to dobro jest pełniejsze i doskonalsze, tym większa szansa jego rozwoju. W aspekcie osobowym dialog jest przede wszystkim sprawą ludzkiej woli i dlatego wymaga postawy aktywnej. Kiedy dobro zostaje poznane, wówczas wyprowadza wolę ze stanu biernego i skierowuje ją na działanie. Gdy wola skierowuje się ku dobru, to tym samym zostaje zainicjowany akt, który jeśli jeszcze nie jest miłością, to może być już uznany za jej zapoczątkowanie.

Każdy bowiem akt dialogu, a więc i miłości, jest ściśle związany z wolnością, tj. z afirmacją i wyborem dobra, a to prowadzi niejako do nowego sposobu bytowania – bytowania dla drugiej osoby. W tym wzajemnym oddaniu się drugiej osobie, nie staje się ona środkiem dla drugiej osoby, ale nadal pozostaje celem sama w sobie. W tego rodzaju dialogu i miłości tworzy się nowy sposób bycia, czyli bycia dla drugiej osoby. To zaś z kolei rodzi swoistą więź, swoiste zjednoczenie osób w miłości, które zwane jest *communio*²¹.

Chcieć dobra dla drugiego, to pośrednio chcieć również dobra dla siebie. W relacjach międzyludzkich funkcjonuje tzw. „prawo wzajemności”. Obdarzając dobrem drugiego, nie traci się, ponieważ osoba ubogacona dobrem ofiarowanym przez miłującego, staje się z kolei nie tylko w większym stopniu dobrem w sobie samej, ale równocześnie większym dobrem dla miłującego²².

Tak jak miłość osobowa, również i dialog musi być uznany za „prawo rozwoju osoby”, gdyż tylko w klimacie dialogu i miłości osoba może uzyskać swój pełny rozwój. Na to zagadnienie zwraca uwagę Benedykt XVI w swej pierwszej encyklice, pisząc: „Głęboki osobisty udział w potrzebie i cierpieniu drugiego staje się w ten sposób daniem samego siebie; aby dar nie upokarzał drugiego, muszę mu dać nie tylko coś mojego, ale siebie samego, muszę być obecny w darze jako osoba”²³.

²⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I–II, q. 26, a. 4.

²¹ Por. Ks. I. Dec, *Transcendencja człowieka w klasycznym nurcie filozofii*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 39–40 (1991–1992), z. 1, s. 155.

²² Por. M. Nedoncelle, *Vers une philosophie de l’amour et de la personne*, Paris 1957, s. 50–55.

²³ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 34.

Stając się w jakiejś mierze darem dla drugiego, osoba ludzka osiąga swój szczyt w miłości. Ten aspekt miłości – daru ma swoje źródło w darze samego Boga. To przecież Bóg stwarzając człowieka, dał go niejako jemu samemu, obdarzając wolnością, dał go w jego własne ręce. Stąd człowiek jako pan swego losu, jako zdolny do samostanowienia o sobie, zdolny też jest do uczynienia daru z siebie samego dla drugiego. A taki dar może być wzajemnie i skutecznie przekazywany tylko na drodze dialogu. Na ten aspekt życia osobowego człowieka, jako daru dla drugiego, zwraca uwagę wielu współczesnych autorów²⁴.

9. Osoba bytem dialogu

Dotychczasowe rozważania w sposób ewidentny ukazują, że dialog wpisany jest w samą istotę życia osobowego. Z jednej strony człowiek jako osoba jawi się jako byt drugiemu nieprzekazywalny, *alteri incommunicabilis*, a z drugiej strony otwarty na drugiego. Owa nieprzekazywalność, czyli niedostępność osoby, jest najściślej związana z jej wnętrzem, z jej świadomością i wolnością, z jej zdolnością do samostanowienia. Nikt inny nie może za mnie chcieć, a równocześnie ja mogę nie chcieć tego, czego on chce. W tym właśnie ujawnia się niejako doświadczalnie, że jestem *alteri incommunicabilis*.

Dzięki temu, że człowiek będąc osobą posiada wolną wolę, jest też panem samego siebie, czyli *sui iuris*. Wiąże się z tym i ta właściwość osoby, że jest ona niepowtarzalna. Jako ta konkretna osoba jest jedyna w swym rodzaju. Nie ma i nie może być drugiej takiej samej osoby, z takim samym bogactwem życia osobowego²⁵. Tak więc w kształtowaniu się poprawnych relacji międzyludzkich, zawsze musi być uwzględniony podmiotowy charakter bytu ludzkiego, a osoba nie może być nigdy potraktowana jako środek do jakiegoś celu²⁶. Wynika to więc z samej natury osoby. Osoba jest bowiem podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia, jest zdolna z natury swej do tego, aby sama określała swe cele. Ta elementarna zasada, że osoba nie może być środkiem w osiąganiu innych celów, jest wykładnikiem naturalnego porządku moralnego. Dzięki niej ów porządek nabiera właściwości personalistycznych. Gdyby osobę traktować wyłącznie jako środek do celu, wówczas zostałaby ona pogwałcona w tym, co należy do samej jej istoty i co stanowi jej naturalne uprawnienie²⁷.

²⁴ Por. A. Szostek MIC, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 230–249.

²⁵ Por. Ks. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 140.

²⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 14.

²⁷ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 153–154.

Owa autonomia i nieprzekazywalność osoby nie zamyka jej na inne osoby, a jedynie domaga się, ze względu na jej niepowtarzalne bogactwo życia wewnętrznego, aby nigdy nie była traktowana przedmiotowo, aby była uszanowana jej godność i osobista wolność.

Osoba bowiem z natury swej potrzebuje dla swego rozwoju innych osób i jest na nie otwarta. Różne formy życia wspólnotowego, czy to naturalne, np. rodzina, naród, czy tzw. umowne, m.in. różnego rodzaju organizacje, zrzeszenia, związki itp., wystarczająco wskazują, jak różnorakie więzy mogą powstawać między osobami i że osoba jest, by tak się wyrazić, „bytem z innymi i dla innych”.

Poprzez te różnorodne relacje interpersonalne można niejako pełniej dostrzec naturę samej osoby, a także rolę, jakie te relacje odgrywają w kształtowaniu się osobowości człowieka²⁸. Wszystko to bowiem, co składa się na całe bogactwo życia wewnętrznego osoby, jak posiadana wiedza, system wartości, szeroko rozumiana kultura, język, religia, umiejętności praktyczne, dobra materialne itp. nie jest wypracowywane i zdobywane jedynie poprzez osobisty wysiłek danego człowieka, ale jest wynikiem współpracy z innymi, jest darem wspólnoty, w jakiej osoba żyje, jest owocem wzajemnego dialogu międzypersonalnego.

Otwierając się na inne osoby, wychodząc do nich ze swoimi potrzebami, propozycjami, gotowością współdziałania i współpracy, musi jednak pamiętać, że to również zależy od ich dobrowolnej odpowiedzi. Niekiedy dana osoba chce tego, ażeby druga osoba chciała tego samego dobra, którego ona chce, by zmierzała do tego samego celu. Aby tak się stało, to osoba ta powinna ten cel poznać, uznać jako swe dobro i w sposób dobrowolny uczynić go również swoim celem. Wówczas pomiędzy osobami zrodzi się szczególna więź wspólnego dobra i wspólnego celu, który je połączy.

Ta swoista więź nie ogranicza się tylko do tego, że osoby te razem dążą do wspólnego dobra i wspólnego celu, ale wiąże ona owe wspólnie działające osoby niejako od wewnątrz²⁹. Wówczas usunięte zostanie niebezpieczeństwo przedmiotowego czy instrumentalnego traktowania osób. Zostanie zagwarantowane poszanowanie godności należnej osobie, gdyż jak stwierdzi ks. bp K. Wojtyła: „Osoba bowiem jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”³⁰.

Jeśli dialog jest wpisany w strukturę życia osobowego każdego człowieka, to tym bardziej wpisana jest i miłość. Dzieje się tak dlatego, że miłość osobowa jest najwyższą i najdoskonalszą formą dialogu. Dostrzeżenie dialogu i miłości w strukturze samej osoby wydaje się zbieżne z tym, co Objawienie Boże mówi na temat samego Boga w Trójcy Świętej Jedyne.

²⁸ Por. J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, dz. cyt., s. 33–43.

²⁹ Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 285–296.

³⁰ Bp. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 31.

Wśród wielu imion, jakie Pismo Święte odnosi do Boga, znajdujemy u św. Jana i takie: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 8). Miłość zaś może być tylko tam, gdzie są osoby. Skoro Bóg jest Miłością, to jest nie tylko dlatego, że stworzył świat, człowieka, że chce jego zbawienia, ale przede wszystkim jest Miłością, ponieważ jest wspólnotą Trzech Osób, jest Trójjedynym Bogiem; Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Nie jest więc odwiecznym samotnikiem, lecz pozostaje w odwiecznym międzypersonalnym dialogu i miłości.

Jeżeli więc miłość i dialog należą do samej istoty Boga, to również i człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, musi mieć coś z dialogu i miłości w swej istocie. Nic dziwnego, że dialog i miłość stanowią istotny rys jego osobowego życia. Wyraźnie na takie rozumienie natury człowieka wskazuje Benedykt XVI, kiedy pisze: „Miłość jest możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga”³¹. W tym kontekście rozumiemy lepiej przykazanie miłości, które Chrystus przychodząc na świat jako Zbawiciel człowieka, pozostawia je swym uczniom i podkreśla, że jest to Jego przykazanie: *To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali* (J 15, 12).

Stąd człowiek z natury swej jest nie tylko zdolny do dialogu i miłości i potrzebuje dialogu i miłości, ale tylko w klimacie dialogu i miłości może dopiero w pełni rozwinąć swą osobowość³².

Człowiek jako byt osobowy wyraża się poprzez słowo i dialog, także poprzez słowo i dialog rozwija swoje życie osobowe. Dlatego słusznie możemy stwierdzić, że człowiek jest bytem słowa i dialogu.

Sommario

L'UOMO – L'ESSERE DELLA PAROLA E DEL DIALOGO

Il mondo in cui viviamo è molto differenziato nel suo strato ontologico. Fra tutti gli esseri, specialmente quelli viventi, avvengono diverse forme della comunicazione.

Nel mondo umano avviene una particolare forma di comunicazione mediante il linguaggio parlato. L'uomo si serve della lingua perchè è l'essere ragionevole per eccellenza ed è capace di creare dei simboli e di servirsene. Nel linguaggio parlato i simboli sono le parole pronunciate o scritte. Tramite loro possiamo esprimere il nostro pensiero e tutta la ricchezza del nostro mondo interiore, si può descrivere il mondo delle cose, e si può anche comunicare con gli altri.

La comunicazione nel mondo umano può assumere anche una forma particolare, cioè quella del dialogo, a condizione che la comunicazione sia cosciente e voluta.

³¹ *Deus caritas est*, nr 39.

³² Por. Ks. J. Piątek, *Osoba a miłość w kontekście encykliki Benedykta XVI – Deus caritas est*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 6 (2007), s. 136–137.

Nel dialogo avviene lo scambio di diversi beni e perciò il dialogo assume un ruolo importantissimo nello sviluppo della personalità dell'uomo. Quando si tratta del bene, è importante che il bene scambiato tra le persone sia un bene vero, e non apparente, perchè solo con il vero bene l'uomo si arricchisce nella sua personalità. Ne risulta che alla base del dialogo ci sia la verità, come condizione indispensabile di un dialogo veramente personale.

Se il dialogo consiste nello scambio reciproco del bene, vuol dire che il dialogo ha anche una certa forma di un amore personale, perchè come ci insegna Aquinata l'amore è „velle alicui bonum”. Qui si scopre una stretta dipendenza tra il dialogo e l'amore. Ne risulta che il dialogo e l'amore sono i principi fondamentali dello sviluppo della personalità dell'uomo. Tutto quello che costituisce la ricchezza personale dell'uomo scaturisce dal dialogo con gli altri. Se l'amore è la forma più perfetta del dialogo, ne risulta che solo l'amore crea le condizioni più favorevoli allo sviluppo della personalità dell'uomo.

Si può dire che l'uomo non soltanto si esprime con la parola e con il dialogo, ma anche mediante la parola e il dialogo si sviluppa nella totalità e così giustamente possiamo affermare che l'uomo è l'essere della parola e del dialogo.

Ks. dr Jan PIĄTEK – ur. w 1941 r. w Leńczach, doktor filozofii, absolwent WSD w Kielcach i Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach i dyrektor Świętokrzyskiego Instytutu Teologicznego w Kielcach. Opublikował książki: *Persona e amore nel pensiero filosofico del Card. Karol Wojtyła*, Rzym 1976; *10 lat Świętokrzyskiego Instytutu Teologicznego w Kielcach*, Kielce 2003. Autor wielu artykułów poświęconych filozofii Boga, filozofii człowieka i problematyce etycznej, a także homilii zamieszczanych we „Współczesnej Ambonie”.

Ks. Zbigniew Trzaskowski – Kielce

KRAKOWSKI TEATR SŁOWA

W dziejach kultury duchowej ludzkości miejsce szczególne przypada sztuce żywego słowa. Mickiewicz pisał z przekonaniem: „Płomień rozgryzie malowane dzieje / Skarby mieczowi spustoszą złodzieje / Pieśń ujdzie cało...” (*Konrad Wallenrod* IV, 187–189). Tworzywem muzyki są tony, materiałem malarstwa farby, surowcem rzeźby kamień, metal, drewno czy ich najrozmaitsze kombinacje. Literatura i teatr posługują się słowem. W rezultacie więc są one *ars verbi*, ale sztuką słowa artystycznego zdolnego kreować nowe światy, wyrazić najbardziej złożone uczucia człowieka; przybliżać horyzonty *sacrum*; prowadzić dyskurs nad sensownością ludzkiego istnienia; istotą i funkcją piękna, które Norwid sprowadził do formuły „kształtem miłości piękno jest”. Piękno wyraża umiłowanie pracy pojmowanej jako twórczość człowieka w całym jej bogactwie, od pracy fizycznej robotnika poprzez działalność artystów po umiejętnie organizowanie kultury społecznej w skali narodowej. W obiegu tym codzienność człowieka przekształca się w świat wartości wyższego stopnia, dzięki czemu dostrzega on i uświadamia siebie. W toku procesu samoidentyfikacji sztuka żywego słowa zastępuje przyjaznego człowieka, z którym dzielimy się radością i smutkiem, przy czym dzieło teatralne nie wymaga wdzięczności ani też nie naraża na zawód.

Jan Paweł II w liście nadesłanym do uczestników spotkania zorganizowanego w 40. rocznicę powstania Teatru Rapsodycznego zwrócił uwagę na szczególne zasługi tej krakowskiej sceny dla kultywowania sztuki żywego słowa:

Teatr ten, który początkami swymi sięga mrocznych lat okupacji, przez cały czas swojej działalności, aż do drugiej likwidacji, naznaczony był znamiem służby, którą pomimo przeciwności, spełniał wobec narodu i jego kultury. Służył Teatr Rapsodyczny polskiemu słowu, służył prawdzie i pięknu, które wedle słów Norwida „na to jest, by zachwycalo do pracy – praca, by się zmartwychwstało”¹.

¹ Zob. *Jan Paweł II. Kolekcja*, oprac. zbiorowe, Warszawa [brw], księga VI, rozdz. 15, s. 42.

Działalność Teatru Rapsodycznego, na trwałe wpisaną w paradygmat polskiej „kultury wysokiej”, rozpoczęło ukonstytuowanie się grupy stanowiącej trzon konspiracyjnego teatru określanego mianem «Teatr Nasz»². Scena Rapsodyczna narodziła się z idei stworzenia „oryginalnego teatru narodowego”. Mieczysław Kotlarczyk, twórca Teatru Rapsodycznego, liczył się również z koniecznością wypracowania własnego – innego od dotychczasowego – modelu gry scenicznej. Teatr Rapsodyczny swoją nazwę zawdzięczał dwóm źródłom. Przede wszystkim nawiązywała ona do tradycji rapsodów, wędrownych aoidów, którzy w starożytnej Grecji wędrowali, recytując poematy, głównie epickie. Drugim impulsem do przyjęcia takiej nazwy były, wybrane na pierwszą premierę teatru słowa, rapsody z *Króla-Ducha* Słowackiego. Jak wspominał Kotlarczyk, to właśnie ten poemat stał u pierwocin pomysłu nowego stylu scenicznego. Podczas głośnej lektury w 1940 r. zachwycił go niezwykle walor dźwiękowy utworu Słowackiego. Zadał wtedy pytanie: „Dlaczego wcześniej nie słyszał tego tekstu?”³. Podobnie jak z wieloma innymi klasycznymi dziełami zetknął się z nim jedynie przez ciche czytanie. Dlatego też punktem wyjścia nowego teatru było założenie, że tekst poetycki powinien być „raczej słuchany niż czytany”. Przy cichej lekturze przepada bowiem bezpowrotnie strona dźwiękowa poezji, rytmika i muzyka słowa. Teatr Rapsodyczny chciał zatem dla poezji bardziej słuchaczy niż czytelników.

Data, którą przyjmuje się za początek jego działalności, jest 22 (według niektórych źródeł 21) sierpnia 1941 r. Tego dnia, podczas spotkania z młodzieżą w mieszkaniu pań Dębowskich przy ul. Komorowskiego 7, Mieczysław Kotlarczyk sformułował potrzebę stworzenia polskiej sceny narodowo-religijnej, szczególnie zatroskanej o wypowiedane słowo. Animator całego przedsięwzięcia, zgodnie z myślą Norwida, że dopiero „na stopniach ołtarza” sztuka osiąga swój prawdziwy szczyt, utożsamiał teatr z „atrium spraw niebieskich” i zaproponował rozpoczęcie pracy od przygotowania dotąd nie inscenizowanego *Króla-Ducha*⁴.

² Rzeczownik „rapsodyczność”, neologizm o krótkiej historii, utworzony od przymiotnika „rapsodyczny” po raz pierwszy pojawił się w związku z przedstawieniami teatralnymi, jakie przygotowywał w Krakowie podczas okupacji Mieczysław Kotlarczyk.

³ M. Kotlarczyk, *Dwadzieścia pięć lat*, w: M. Kotlarczyk, K. Wojtyła, *O Teatrze Rapsodycznym. 60-lecie powstania Teatru Rapsodycznego*. Wstęp i oprac. J. Popiel; wybór tekstów T. Malak i J. Popiel, Kraków 2001, s. 236. Publikacja zawiera praktycznie wszystkie teatrologiczne artykuły Kotlarczyka, programy z przedstawień rapsodycznych oraz recenzje Jawienia.

⁴ Awangardę zespołu tworzyli: Karol Wojtyła – polonista, Krystyna Dębowska – studentka Wyższej Szkoły Handlowej, Halina Królikiewicz – polonistka i T. Królikiewicz – plastyk. „Nadwornym krytykiem” został Tadeusz Kudliński.

W okresie okupacyjnym udało się zrealizować jeszcze sześć przedstawień. Wystawiono: *Beniowskiego* Słowackiego, *Hymny* Kasprowicza, *Godzinę Wyspiańskiego*, *Portret artysty* – na podstawie utworów Norwida, *Pana Tadeusza* Mickiewicza oraz *Samuela Zborowskiego* Słowackiego. W napisanym pod koniec 1942 r. manifestie *Teatr Nasz* Kotlarczyk, obok planów na przyszłość, zawarł zasady teatru z dominującą rolą słowa, proklamującego idee chrześcijańskie, narodowe i obywatelskie spod znaku Fredry, Krasińskiego, Norwida, Mickiewicza, Słowackiego, Wyspiańskiego, Kasprowicza. W warunkach konspiracyjnych Rapsodocy zagrali w sumie 22 przedstawienia, w tym 10 premierowych, i przeprowadzili ponad 100 prób, połączonych ze spotkaniami dyskusyjnymi w pełnej konspiracji, zważywszy na groźbę wywiezienia do obozu koncentracyjnego. Przygotowywana w roku 1945 premiera *Miłosierdzia i strasznych dzieci* Rostworowskiego nie odbyła się z powodu działań wojennych.

Od chwili wyjścia Niemców z Krakowa Teatr Rapsodyczny pracował bardzo intensywnie. Już 22 kwietnia odbyła się premiera *Grunwaldu* w kinie „Wolność”. Początkowo z szóstką aktorów, a następnie w ośmioosobowym składzie przygotowywano przedstawienia w miesięcznych odstępach. Zespół Mieczysława Kotlarczyka został zakwalifikowany przez nową władzę jako teatr szkolny, obowiązkowy w edukacji młodzieży, wojska i robotników. Ta sytuacja zmieniła się diametralnie 26 września 1946 r. Cenzorzy zarzucili Kotlarczykowi propagowanie „trudnych” i „przebrzmiałych” tekstów Mickiewicza, Słowackiego, Wyspiańskiego⁵. Podejrzewano zespół o dywersyjną akcję na rzecz odzyskania Kresów Wschodnich. Cofnięto przy tym teatrowi status sceny szkolnej i związane z tym dotacje. Kotlarczyk pod naporem krytyki został zobowiązany do „upotrzebnienia teatru” (sic!). Pomimo prasowej nagonki w dalszym ciągu z aktorami realizował wiele nowych przedstawień. Większość z nich miała charakter edukacyjny, by wymienić cykl poświęcony poszczególnym gatunkom literackim – od pieśni po epopeję.

W październiku 1946 r. Rapsodocy otrzymali własną salę przy ul. Skarbowej. Przy teatrze powstało «Studio» spełniające funkcję szkoły dramatycznej. Zadaniem «Studia» było przygotowanie zarówno warsztatowe, jak i ideowe nowych aktorów „teatru słowa”. Teatr miał wskazywać „rozwiązania ludziom czynu” i uświadomić konieczność odnowy moralnej, uczyć czynnego uczestnictwa w historii i dać wiedzę o jej prawach, utwierdzać wiarę w zmartwych-

⁵ Cenzura zakazała wystawiania *Pana Tadeusza* ze względu na „dewocyjność” Inwokacji, „napoleonizm” wiosny, postać Robaka (ksiądz bohaterem!) i zwrot „kochajmy się”, rezonujący zwalczanym odgórnie solidaryzmem klasowym (M. Kotlarczyk, *Reduta słowa. Kulisy dwu likwidacji Teatru Rapsodycznego w Krakowie (karty z pamiętnika)*, Londyn 1980, s. 11n).

wstanie narodu polskiego i jego posłannictwo w dziejach Europy – przedstawione jako konieczności historiozoficzne. Teatr wyrażający rzeczywistość mitu miał być instytucją odnawiającą funkcje religijne antycznego dramatu obrzędowego. Dla Kotlarczyka *theatrum verbi* było ważne nie tylko ze względu na dążenie do syntezy sztuk, lecz przede wszystkim z powodu wiary w ideową siłę teatralnej ekspresji. Filozoficzne i kulturowe uzasadnienia tej wiary czerpał z kilku źródeł: ze skarbca tradycji biblijnej, z doktryny Schopenhauera (przekonanie o identyczności poznania i aktu kreacji), mistycznych treści polskiego romantyzmu. Na wyborze rapsodycznej formuły teatralnej zaważyła znajomość rozwiązań moralitetowych i misteryjnych, wyraźnych śladów lektury wieszczów narodowych, dramatów Wyspiańskiego i twórczości preekspresjonistów. Koncepcja nowego teatru nie była powielaniem żadnego z uprzednio wymienionych źródeł. Integralnie związana z założoną żarliwą ideologią Kotlarczyka, wyrażała jego wiarę w inicjacyjno-misteryjną rolę sztuki. Postulowana przez niego reforma teatru jako instytucji służącej tym celom, wyznaczała zadania nie tylko dla inscenizatorów, ale i pisarzy, których stawiała przed koniecznością gruntownej przemiany utworu dramatycznego, a wraz z nim koncepcji teatralnego widowiska, sceny, scenografii, roli i gry aktora, scenicznego czasu i przestrzeni.

Konfrontacja takiej wizji teatru z rzeczywistością, w jakiej przyszło żyć polskiemu narodowi po roku 1945 stała się początkiem dramatu. Nic go, mimo ustawicznych szykan władz państwowych wobec dyrektora i aktorów, nie zapowiadało. Lata 1947–1951 wyznaczają nawet okres świetności Teatru Rapsodycznego. Po *Rapsodach* Wyspiańskiego i *Dialogach miłości* Norwida zespół wystawiał w 1948 r., ciesząc się dużą popularnością, spektakl *Eugeniusz Oniegin* Puszkina. Pochlebna opinia, jaką o przedstawieniu wydał radziecki reżyser Sergiusz Obrazcow oraz pomoc prymasa Augusta Hlonda przyczyniły się do złagodzenia narastającej krytyki ze strony władz. Wydano zgodę, by zaadaptować na potrzeby teatru osobny mały budynek przy ulicy Warszawskiej 5 w Krakowie. Zespół zaprezentował inscenizację *Lorda Jima* i trzecią wersję *Pana Tadeusza*. W adaptacji Beniowskiego uczestniczyło 20 aktorów. Jednak Kotlarczyk, odrzucając konsekwentnie „oficjalną wiarę swej epoki” oraz zachowując autonomię myśli i czynu, stał się wrogiem ideologii marksistowskiej, przeciwnej wszelkim przejawom indywidualności. Teatry stały się instrumentem indoktrynacji, przekazicielami „ideowych treści socjalizmu”; wyznaczono im rolę służebną w stosunku do nowej rzeczywistości i do nowej władzy, zdecydowanie odcinającej się od tradycji narodowej. Na ponurym tle teatralnych „produkcyjniaków” ciągle obecność w repertuarze Rapsodyków wielkiej poezji renesansowej, romantycznej i postromantycznej, zachowanie autonomii ideowej i stylistycznej stanowiły ewenement oraz świadczyły o bohaterstwie postaw aktorów. Atmosfera wokół zespołu gęstniała. Zarzuty, jakie stawiano Rapsodykom, ilustruje artykuł Jana Alfreda Szczepańskiego (pseud. Jaszcz):

Niestety, trzeba powiedzieć otwarcie Teatr Rapsodyczny zaufania nadużył i zaczął uprawiać robotę kulturalnie szkodliwą. Znamy takich mistyków i entuzjastów mono-idei, którzy, subiektywnie oderwani od spraw doczesnych, obiektywnie spełniają określoną funkcję społeczno-polityczną. Dr Kotlarczyk zachował w nowej rzeczywistości cały bagaż inteligenckich mistycyzmów. Zamknięty na dopływ wrażeń z zewnątrz, nadal odprawiał swe hymny i chorały, msze i misteria, rapsodyczne gędźby i ekstazy; litanijne westchnienia o Przebaczenie, Odpuszczenie, Odkupienie; Alleluje, już Nadchodzi (kto? On, Salvator, Zbawca, Czterdzieści i Cztery). Chętnie wierzę, że dyr. Kotlarczyk nie wiedział, co robi, ogarnięty szaleńcem dionizyjskim. (...) Mętniactwo jest zaraźliwą chorobą. Dr Kotlarczyk sam się wyleczyć nie chce. (...) Sprawę Teatru Rapsodycznego trzeba wyjaśnić ostatecznie, by dojść do konkretnych wniosków⁶.

I tak trudna już sytuacja Teatru Rapsodycznego pogorszyła się zdecydowanie po ogłoszeniu w kwietniu 1949 r. programu socrealizmu w teatrze⁷. Nie zmieniły negatywnego nastawienia władz bardzo przychylne opinie polonistów i niektórych recenzentów na temat nowatorskiej inscenizacji *Pana Tadeusza*. Nie przekonała ich nawet przygotowana w 1950 r. – „historia i synteza bratniego narodu” – *Rozkaz 269* Włodzimierza Majakowskiego i Siemiona Kirsanowa, opowiadający o bohaterskim komsomolcu, który własną piersią przysłonił karabin maszynowy wroga. Władze krakowskie, realizując wytyczne Ministerstwa Kultury i Sztuki, podjęły decyzję o zlikwidowaniu Teatru Rapsodycznego jako obcego kulturze socrealistycznej. W styczniu 1952 r. Kotlarczyk otrzymał telegraficznie powiadomienie o dymisji ze stanowiska dyrektora teatru. Szybka interwencja prof. Leopolda Infelda u Edwarda Ocha-ba wstrzymała na rok realizację tego postanowienia. W obronie Rapsodyków wypowiedział się również Karol Wojtyła i pod pseudonimem Piotr Jasień opublikował w „Tygodniku Powszechnym” artykuł *O Teatrze Słowa*.

Uczestnicy Ogólnopolskiego Zjazdu Teatralnego w Warszawie na początku roku 1953, działalność Kotlarczyka ocenili *in gremio* negatywnie. Nie pomogło powołanie w teatrze Podstawowej Organizacji Partyjnej i Związku Młodzieży; nie pomogły prawie codzienne występy w zakładach pracy, uświetnianie akademii i spotkań organizacji partyjnych. Jerzy Pański, dyrektor departamentu

⁶ Jaszcz [Jan Alfred Szczepański], *Teatr Rapsodyczny, co z nim zrobić?*, „Odrodzenie”, 1948, nr 48. Trwającą dwadzieścia lat, obsesyjną wręcz nienawiść Szczepańskiego wobec Rapsodyków wyrażały epitety, jak: „dewocja”, „klerykalizm”, „kruchta”, „mętniactwo”, „religianctwo”.

⁷ W kwietniu 1949 r. na I Krajowej Naradzie Teatralnej w Oborach wiceminister Kultury i Sztuki Włodzimierz Sokorski ogłosił program socrealizmu w sztuce. Teatrom, na radziecką modłę, wyznaczono polityczną rolę werystycznych przekazicieli „nieśmiertelnych idei Lenina i Stalina”.

ds. teatru w Ministerstwie Kultury i Sztuki, poddając ostrej krytyce «Berliner Ensemble» Bertolta Brechta, teatr – jego zdaniem – zasługujący na zdecydowanie negatywną ocenę, zaatakował *per analogiam* Teatr Rapsodyczny. Osiągnięcia zespołu tłumaczył snobizmem publiczności, „uganiającej za dziwnością i formalistycznymi smaczkami”⁸. Pod adresem Kotlarczyka posypały się gromy: „reakcjonista”, „wróg klasy robotniczej płynący ponad partią”, „dewot”, „klerykał-mistyk”. Usiłowano uczynić zeń człowieka o podwójnej osobowości i prawdzie: zewnętrznej na użytek instytucji państwowych oraz wewnętrznej, na własny użytek. Próbowano zastąpić najgłębsze „ja” reżysera narzuconym „nie-ja”, nakazującym wręcz nazywać białe czarnym, a czarne białym, prawdę fałszem, a fałsz prawdą. Sokorski grzmiał:

Apelował do narodu polskiego! Wiemy, co to znaczy. To pachnie agenturą angloamerykańską. Nie ma narodu polskiego, jest tylko klasa robotnicza! Zapamiętajcie sobie, kolego Kotlarczyk, nie ma narodu polskiego!⁹

28 lutego 1953 r. Kotlarczyk został odwołany ze stanowiska, a 1 marca pod jego nieobecność odbyło się zebranie zespołu aktorskiego, na którym prawie jednogłośnie opowiedziano się za modelem teatru realistycznego. Teatr Rapsodyczny uległ likwidacji z racji światopoglądowych, albowiem „był instytucją czy formacją kulturową po prostu przeszkadzającą obcej, antypolskiej polityki kulturalnej”¹⁰.

Starania o reaktywację teatru rozpoczęły się bardzo szybko. W jego obronie wypowiadało się wielu przedstawicieli świata kultury i nauki. Szanse ponownego uruchomienia pojawiły się jednak dopiero po październikowej odwilży. Decyzja zapadła w kwietniu 1957 r. Od tego momentu zaczyna się trzeci, i ostatni, etap jego historii. W tym okresie oprócz Kotlarczyka zaczęli reżyserować m.in. Danuta Michałowska oraz Tadeusz Malak. Na inaugurację pierwszego sezonu w restytuowanym teatrze zespół wybrał Rapsody Słowackiego o Piaście, Mieczysławie i Bolesławie Śmiałym, owe „Legendy złote i błękitne”. Repertuar ubogaciły arcydzieła epickie: *Odyseja*, *Przygody Dyla Sowiżdźrała* de Costera, *Prawdziwa historia zdobycia Meksyku* Azteka Anonima i Bernala del Castillo.

Cechą charakterystyczną i programową było wyszukiwanie dzieł literatury polskiej dotąd nie inscenizowanych, a oddziałujących na widza muzycznością tekstu. Kierując się poglądem Adama Mickiewicza, wypowiedzianym w *XVI Lekcji* paryskiej, że dramat przyszłości to synteza epiki, liryki, dialogu

⁸ M. Kotlarczyk, *Reduta słowa...*, dz. cyt., s. 26.

⁹ Tamże, s. 29.

¹⁰ Tamże, s. 217.

i krasomówstwa, Kotlarczyk sięgał najchętniej po teksty nie przeznaczone pierwotnie na scenę. Zainteresowała go przede wszystkim epika i liryka, jako teren nie zdobyty dotychczas dla teatru. *Dzieje Tristana i Izoldy* Bediéra czy *Orland Szalony* Ariosta sąsiadowały w repertuarze z poezją Norwida, Białośzewskiego, Harasymowicza, Różewicza. *Fortepian i Pióro* – opowieść muzyczna o Chopinie i *Polonez Bogusławskiego* z tekstami literatury mieszczańskiej i komedii rybałtowskiej.

W teatrze lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia Kotlarczyk wyróżniał dwojakiego rodzaju elementy: widzialne i słyszalne. Przeciwstawił czynnik optyczno-plastyczny faktorowi akustycznemu, mimikę i gest – żywemu słowu. Nie odrzucał żadnego z elementów, jednak wskazywał na słowo jako najważniejszy środek ekspresji. Uważał je za tworzywo syntetyczne zdolne wyrazić i zastąpić inne materiały artystyczne. „Przestrzeń słowa” potencjalnie wywołuje wizję kształtu, barwy i dźwięku. Jako element artystyczny nie materialny najlepiej – według niego – wyrażało ludzkie życie, sięgało w sferę czystych, abstrakcyjnych pojęć, myśli i idei. W jednym z programów Kotlarczyk pisał: „Artyzm Słowa, a nie gestu czy mimiki, uznajemy za najwyższą wartość i za istotę sztuki aktorskiej, za jej rdzeń i duszę, a aktora nade wszystko za wypowiedacza tekstu – Słowa”¹¹. Mistyczne podejście do Słowa twórca Sceny Rapsodycznej podkreślał w każdym ze swych tekstów użyciem wielkiej litery w jego pisowni. Słowo utożsamiał z autonomiczną, wręcz autokratyczną siłą, absolutnie podporządkowującą sobie wszystkie pozostałe elementy teatru. Teatr Rapsodyczny zrodzony „z zachwyty nad Słowem” został jednocześnie przez to samo Słowo całkowicie zrewolucjonizowany¹².

Karol Wojtyła w artykule *O Teatrze Słowa* wskazywał na dwie możliwe funkcje słowa. Słowo używane jest najczęściej jako element towarzyszący działaniu, ruchowi i gestowi, całej ludzkiej „praktyczności”. Może ono jednak wystąpić również jako „pieśń” – samodzielnie, przeznaczone tylko do zawierania myśli i ukazywania pewnej wizji umysłowej¹³. Intelpekt jest władzą abstrakcji, pojęć. W tej drugiej funkcji staje się słowo rapsodycznym. Teatr, oparty na takiej koncepcji słowa, nazwać można teatrem rapsodycznym. Cel, jakim było stworzenie spektaklu, w którym dominującą rolę pełniłoby słowo, wymagał podporządkowaniu mu wszystkich innych elementów sztuki scenicznej.

Wizualnie przedstawienia Rapsodyków były ubogie i statyczne. Początkowo wpływ na to miały warunki konspiracyjne. Ciasne pomieszczenia, w których występowano, ograniczały ruch aktora oraz jego gestykę. Zrezygnowano

¹¹ M. Kotlarczyk, *Słowo w teatrze*, w: *O Teatrze Rapsodycznym...*, dz. cyt., s. 14.

¹² Por. M. Kotlarczyk, *Sztuka żywego słowa. Dykcja – ekspresja – magia*, Rzym 1975.

¹³ Por. K. Wojtyła, *O Teatrze Słowa*, w: tenże, *Poezje, dramaty, szkice*, wstęp M. Skwarnicki, Kraków 2004, s. 484.

praktycznie z kostiumu. Brakowało także tradycyjnej sceny i kurtyny. Szybko jednak zorientowano się, że dzięki tym, zdawałoby się, utrudnieniom przedstawienia zyskały na skupieniu i uduchowieniu. Podczas jednego z występów padła nazwa, która później się przyjęła: „teatr wnętrza”. Ta umowność, która mogła być odbierana jako element wymuszony przez sytuację historyczną, stała się głównym atutem Teatru Rapsodycznego. Jak pisał Kotlarczyk w 1949 r.: „Teatr Rapsodyczny jest teatrem antynaturalistycznym, przenośnym, rozgrywającym się w płaszczyźnie wyobraźni i apelującym do wyobraźni”¹⁴. Styl recytatorsko-statyczny został utrzymany w trzecim okresie działalności Rapsodyków. Teatr miał „wyobrażać”, a nie „pokazywać”.

Scenografię, zazwyczaj zasygnalizowaną i symboliczną, stanowiło jedynie kilka przedmiotów. Przestrzeń traktowano bardziej architektonicznie niż malarsko. Wprowadzona i konsekwentnie stosowana technika rozgrywania akcji na zbudowanych kilku kondygnacjach zastępowała tradycyjną zmianę dekoracji; przyczyniała się ona również do nadania przedstawieniu charakteru misteryjnego. Wyrażoną w geście i kolorystyce tendencję do monumentalizacji i idealizacji postaci pogłębiała rola światła; nakierowane na poszczególne elementy waloryzowało ono przestrzeń i istotne w danym momencie rekwizyty. Bardzo często bohater otrzymywał insygnium lub charakterystyczny rekwizyt, niby emblemat misteryjny; był to konwencjonalny przedmiot potwierdzający status postaci. Ograniczenie do minimum ruchów aktorów podkreślało liturgiczny wręcz charakter spektaklu. W drugim okresie działalności teatru Kotlarczyka aktorów obowiązywał strój neutralny, tzw. szaty rapsodyczne (spódnica i biała zgrzebna bluzka, koszule i ciemne spodnie). Wygląd zewnętrzny pozostawał w zgodzie z „duszą” postaci, nigdy nie mylił widza i był najpewniejszą oznaką wartości bohatera. Nieznacznie wyróżniano protagonistę.

Nie był to jednak wbrew pozorom teatr statyczny, istotniejsze miejsce zajmował w nim dynamizm emocjonalny przedstawienia:

Ma swoją linię uczuć, ma swoją uczuciową akcję, ma swój teatralny sens. Recytacje monologowe, dialogowe i chóralne są powiązane ze sobą ściśle w pewną teatralną całość, zbudowaną na prawach logiki teatralnej akcji¹⁵.

Ten zasadniczy nacisk na komunikatywność słuchową, a nie optyczną, był również reakcją i protestem przeciwko zaobserwowanemu po II wojnie światowej nadmiarowi formy w teatrze. Pozorne odteatralizowanie sztuki

¹⁴ M. Kotlarczyk, „*Pan Tadeusz*” w *Teatrze Rapsodycznym*, w: *O Teatrze Rapsodycznym...*, dz. cyt., s. 18.

¹⁵ M. Kotlarczyk, *Co to jest Teatr Rapsodyczny*, w: *O Teatrze Rapsodycznym...*, dz. cyt., s. 11.

scenicznej miało przywrócić wartość słowu artystycznemu. To ono miało tworzyć. W efekcie zwracano bardzo dużą uwagę na stronę foniczną, brzmieniową. Nacisk kładziono na kształcenie prawidłowej emisji głosu oraz dykcji. Dążono do wyeliminowania wszelkiej „nie wyrażności” i „nie wyrazistości”. Pracowano także nad synchronizacją słowa z muzyką, która odgrywała istotną rolę.

Kotlarczyk świadomie doprowadził w ten sposób wokalną ekspresję do dużej precyzji z wyraźnym położeniem akcentu na wartość rytmu oraz linii intonacyjnej, warstwy inkantacyjnej. Ekspresji dodawała także orkiestracja głosów. Celem było „stworzenie dialogów z materiału nie zdialogowanego przy pomocy odpowiednio opracowanej partytury, czyli rozgłosowania albo rozbicia tworzywa na poszczególne głosy: solowe, duety, tercety, względnie całe chóry”¹⁶.

Na prymarne znaczenie chórów w Teatrze Rapsodycznym zwracał uwagę Wojtyła:

W takich momentach osiągamy chyba szczyty słowa – już nie słowa, które towarzyszy „praktyczności”, ani nawet słowa samoistnie wyodrębnionego, wehikułu dla myśli, ale słowa w całej jego formalnej potędze, zrytmizowanego słowa, które przestaje być tylko środkiem, ale staje się samoistnym żywiołem¹⁷.

W przygotowywaniu spektaklu rapsodycznego najistotniejszym elementem był dialog. Dążono do tego, by nawet monologi sceniczne stawały się dialogami, również dialogami z publicznością. Aktorom zależało zawsze na porozumieniu z audytorium. Stąd też, często przypominano o nakazie stałego doskonalenia fonicznego oraz eksploracji nowoczesnych środków wyrazu.

Naturalną stawała się ewolucja w kierunku stopniowego odchodzenia od początkowej statyki gestu i recytacji na rzecz gry aktorskiej. Oprócz tekstów epickich i lirycznych sięgano po dramaty. Nie zmieniło to jednak głównych założeń i idei kultu słowa. Osiągnięcie nowoczesnej ekspresji słowa gwarantowało dążenie do prawdy i prostoty. Należało unikać wszelkiego fałszu i przesady, emfazy i zbędnej sztuczności. Prawda i prostota środków wyrazu miały służyć komunikatywności.

Szczególną rolę u Rapsodyków zyskiwał aktor. Na scenie miał nie odgrywać danej postaci, lecz dawać o niej wyobrażenie za pomocą słowa. Miał być przede wszystkim „wypowiadaczem” jej tekstu, a nawet tekstu o niej samej. Kwestia recytacji stanowiła jedną z najistotniejszych. Kotlarczyk podkreślał,

¹⁶ M. Kotlarczyk, *Dwadzieścia pięć lat*, w: *O Teatrze Rapsodycznym...*, dz. cyt., s. 252.

¹⁷ K. Wojtyła, *O Teatrze Słowa*, w: *O Teatrze Rapsodycznym...*, dz. cyt., s. 277.

że mówienie tekstu za każdym razem wymaga osobnego jego przeanalizowania. Aktor w teatrze słowa powinien wydobywać z wiersza przede wszystkim walory myślowo-ideowe. Konstanty Puzyna określał taką postawę w słowach: „Właściwie aktor tu nie gra, zaledwie zaznacza grę, zaznacza potencjalne możliwości tej gry, zawarte w tekście”¹⁸. Posłannictwo aktora, „odpowiedzialnego za losy narodu”, wyznaczała wizja sztuki jako środka duchowej edukacji społeczeństwa.

Wrażenia wzrokowe nie były pomijane przez twórców Teatru Rapsodycznego. Chcąc pozostać teatrem żywym, a nie „chórem recytującym utwory poetów”, nie mogli wyeliminować ruchu. Stąd duże znaczenie przykładano do gestu. Jednak pozasłowie było wykorzystywane w takim zakresie, w jakim służyło przekazowi werbalnemu i idei, jaką on niósł. Chciano uniknąć przypadkowości i efekciarstwa. Elementy pozasłowia stanowiły czynnik koncentracji.

Przestrzeń sceniczna – zawsze abstrakcyjna – posługiwała się symbolem. Wojtyła opisując ją w „Tygodniku Powszechnym”, nie używał słowa „dekoracja”, lecz określenia „plastyczne tło rapsodycznych wizji”¹⁹.

Takie traktowanie słowa, którego nie używa się jako towarzysza akcji, lecz przede wszystkim głosiciela pewnych prawd, sprawiało, że przedstawienia rapsodyczne nie miały charakteru fabularnego, ale ideowy. Odchodziło się od koncepcji teatru empiryczno-psychologizującego w stronę światopoglądowo-abstrakcyjnego. Skutkiem tego w przedstawieniach rapsodycznych mniej było wątku dramatycznego, sytuacji powikłań, rozwiązań komicznych lub tragicznych – tego wszystkiego, co składa się na tradycyjną sceniczną fabułę. W przedstawieniach rapsodycznych istotny był problem. W dramatach tradycyjnych problem odgrywał oczywiście również istotną rolę. Jednak w ich przypadku wykładany był pośrednio, w kolejnych etapach fabuły. W teatrze słowa aktorzy problem wyrażali wprost. Fabuła pojawiała się na marginesie, jako ilustracja:

A zatem grają nie wydarzenia przeniesione literacko z życia na scenę, ale sam problem. Problem gra, on zaciekawia, on niepokoi, wywołuje współ-odczucie, domaga się zrozumienia i rozstrzygnięcia²⁰.

Wojtyła misję społeczną Rapsodyków widział we wskazywaniu motywów i źródeł ludzkiego działania. Dramat w tej koncepcji spełniał przypisaną mu rolę nie w przedstawianiu działania, ale w ukazywaniu go spowolnionym; ilustrowaniu drogi, na której dojrzewa i promieniuje aktywność człowieka w je-

¹⁸ Por. Jan Paweł II. *Kolekcja*, dz. cyt., s. 42.

¹⁹ Tamże, s. 277.

²⁰ Tamże, s. 275.

go twórczej myśli²¹. W kręgu zainteresowań repertuarowych sceny oryginalnie polskiej, jaką „miał stawać się” teatr słowa, była przede wszystkim wielka literatura narodowa: poetycki dramat metafory, podejmujący problematykę moralną i historyczno-narodową, uznany w Polsce Ludowej za reakcyjny i szkodliwy. W dwa lata po zakończeniu wojny stanowił on margines, by zniknąć ze scen niemal zupełnie w okresie realizmu socjalistycznego. Twórczość Słowackiego generacja kilkunastu powojennych lat знаła jedynie dzięki *Balladynie* i *Fantazemu*, jak na przełomie XIX i XX wieku Polacy w zaborze rosyjskim.

Kotlarczyk w perspektywie widział kierowanie się w stronę nowoczesnego teatru religijnego; już podczas okupacji, określając plany na przyszłość, przewidywał organizację widowisk misteryjnych, mirakli, moralitetów z wyraźnie zaznaczonym horyzontem *sacrum*; inscenizacji budujących unię człowieka z człowiekiem, platformę pracy i kultury, więź człowieka z narodem, *communio* wszystkich ludzi z Chrystusem²². Miał nadzieję, że z czasem uda się również wypracować artystyczną formę „hieratycznego wygłaszania” Starego i Nowego Testamentu, tekstów św. Franciszka z Asyżu, św. Tomasza z Akwinu i św. Jana od Krzyża. Po wojnie realizacja tych planów była niemożliwa i aspekt religijny w tekstach programowych pomijano.

Niestety, po kilku latach względnego spokoju zaczęły się szykany. Przemysłane uderzenia w linię repertuarową powodowały stan krytyczny dla harmonogramu prac w teatrze i fatalnie rzutowały na realizację jego zobowiązań. W 1961 r. tow. Franciszek Kuduk, naczelnik Wydziału Kultury krakowskiej Miejskiej Rady Narodowej przerwał zaawansowaną pracę zespołu nad inscenizacją *Krzysztofa Kolumba* Paula Claudela, notabene z muzyką Krzysztofa Pendereckiego. Po co grać poetę „podejrzanego metafizycznie” w kraju, w którym „myślenie dialektyczne stało się już powszechnie obowiązującą zasadą?”

Konfrontacja kłamstw oficjalnej propagandy partyjnej z prawdą dawała w rezultacie stwierdzenie jakby podwójnego widzenia rzeczy, dwóch jej wizerunków: jednego spreparowanego na zamówienie odgórne, drugiego pozostającego w sercach wiernych widzów, uczestniczących żywo zarówno w przedstawieniach, jak i losach teatru.

²¹ Por. K. Wojtyła, *Dramat słowa i gestu*, w: *O Teatrze Rapsodycznym...*, dz. cyt., s. 282.

²² W 1937 r. Kotlarczyk oglądał w Salzburgu inscenizację *Jedermann* Hugona von Hofmannsthal'a i *Fausta* Goethego w inscenizacji wielkiego niemieckiego reżysera i reformatora teatru, Maxa Reinhardta. Wtedy też ostatecznie zdecydował się na tworzenie „teatru ubogiego”, broniącego słowa przed „zaborczością” inscenizatorów. Światopogląd teatralny Kotlarczyka ukształtował w znacznej mierze najwybitniejszy w dwudziestoleciu międzywojennym znawca polskiego teatru religijnego, Stanisław Windakiewicz.

Początkiem końca Teatru Rapsodycznego stał się, obchodzony w roku milenijnym, jubileusz ćwierćwiecza jego istnienia. 22 sierpnia, w rocznicę pierwszego okupacyjnego spotkania, arcybiskup Karol Wojtyła odprawił na Wawelu Mszę św. w intencji Rapsodyków. Po tym wydarzeniu ponownie wokół teatru zaczęła narastać atmosfera ostracyzmu. Krytycy zignorowali jubileuszową premierę *Akropolis* Wyspiańskiego, a cały nakład jubileuszowej publikacji Kotlarczyka *XXV lat Teatru Rapsodycznego w Krakowie 1941–1966* skonfiskowano, najprawdopodobniej z racji umieszczenia w niej trzech artykułów teatralnych autorstwa Karola Wojtyły²³. We wcześniejszych artykułach również pomijano współpracę Wojtyły z Teatrem Rapsodycznym. Zamieszczony w roku 1963 w „Pamiętniku Teatralnym” tekst Tadeusza Kwiatkowskiego *Krakowski teatr konspiracyjny* nie wymienia Wojtyły wśród uczestników Studia 39, a autor artykułu, wspominając poruszającą historię o jego deklamacji *Pana Tadeusza*, użył ogólnego określenia „jeden z aktorów”²⁴.

Na początku 1967 r. władze Krakowa rozpoczęły starania o odwołanie Kotlarczyka z funkcji dyrektora. Ostateczna decyzja o likwidacji Teatru Rapsodycznego została ogłoszona 5 maja 1967 r. Kilkudziesięcioletnią owocną działalność teatru, który przetrzymał nazistowską okupację, a nie mógł znaleźć prawa do życia i rozwoju w Polsce Ludowej, przerwała jedna decyzja partyjnych aparaczyków. Metropolita krakowski Karol Wojtyła wystosował list protestacyjny do ministra kultury Lucjana Motyki. Przytaczam ten interesujący dla badacza historii dokument prawie w całości, albowiem koresponduje z tezami zawartymi w niniejszym artykule.

Wiadomość o [zapowiedzianej likwidacji teatru] zaniepokoiła wielu ludzi, którym bliska jest działalność tego teatru, jego trudna przeszłość, a zwłaszcza konspiracyjne początki związane z okresem okupacji hitlerowskiej. Właśnie z tego okresu datuje się moja czynna współpraca z tym Teatrem, który – pod kierunkiem dra Mieczysława Kolarczyka – spełnił poważną służbę względem kultury polskiej. Służbę tę chce spełniać i nadal, jak tego dowodzi cała jego działalność, zarówno w okresie do 1953 r., jak też po r. 1956, kiedy Teatr po kilkuletniej likwidacji został reaktywowany. Warto przypomnieć, że owa kilkuletnia likwidacja Teatru Rapsodycznego była przyjęta przez społeczeństwo jako krzywda wyrządzona kulturze polskiej, reaktywowanie zaś Teatru uważano za słuszne naprawienie tej krzywdy.

Właśnie dlatego zwracam się do Pana Ministra jako jeden z ludzi zaniepokojonych zapowiedzią ponownej likwidacji Teatru Rapsodycznego oraz usunięcia

²³ Por. J. Popiel, *Wstęp*, w: M. Kotlarczyk, K. Wojtyła, *O Teatrze Rapsodycznym...*, dz. cyt., s. XIX.

²⁴ Por. T. Kwiatkowski, *Krakowski teatr konspiracyjny*, „Pamiętnik Teatralny”, 1963, z. 1–4, s. 146–154.

jego zasłużonego założyciela i dyrektora. Uważam to tym bardziej za swój obowiązek, że byłem związany z powstaniem tego teatru w trudnym okresie okupacyjnym. Dlatego też żywię przekonanie, iż Pan Minister zechce uwzględnić również i moją wypowiedź w tej sprawie i uchyli decyzję władz krakowskich²⁵.

List Wojtyły był logiczną konsekwencją postawy polskiego Kościoła wobec kolejnego przejawu deptania wolności słowa przez totalitarny system. Kardynał nigdy nie doczekał się nań odpowiedzi²⁶. Jeden z najwybitniejszych polskich teatrologów napisał Kotlarczykowi w dedykacji „(...) niestrudzonemu bojownikowi o teatr POLSKI w Polsce i męczennikowi tej idei...”²⁷ Dramat Teatru Rapsodycznego i jego twórcy dobiegł końca.

Po latach cycerońskie *Historia magistra vitae est* znalazło swoje praktyczne odzwierciedlenie w dwóch, jakże wymownych, faktach.

Mroźny lutowy dzień 1978 r. Na krakowskim cmentarzu zabrakło przedstawicieli władz miasta i delegacji teatrów krakowskich, warszawska centrala SPATIF-u zabroniła swoim członkom udziału w pogrzebie człowieka, o którym Tadeusz Peiper napisał: „w historii sceny polskiej należy się Kotlarczykowi rozdział jako odkrywcy nowej dziedziny sztuki”²⁸. Epilog Salvatorski zamknął historię 22 lat tego, co wydarzyło się między tym Polakiem a władzą totalitarną. Na szarfię przecinającej wiązanek z białoczerwonych kwiatów i złożonej na grobie założyciela Teatru Rapsodycznego znalazł się jednak wymowny napis: „Niestrudzonemu obrońcy kultury – wdzięczne społeczeństwo”.

Październik 2001 r. Z okazji 60. rocznicy powstania Teatru Rapsodycznego na ścianie budynku przy ul. Komorowskiego 7 w Krakowie wmurowano ufundowaną przez ministra kultury tablicę upamiętniającą pierwsze spotkanie zespołu Kotlarczyka. Wcześniej, w sierpniu 2001 r., ówczesny minister kultury Andrzej S. Zieliński przeprosił w krakowskiej kurii biskupiej za swoich poprzedników, którzy dwukrotnie spowodowali przerwanie pracy teatru. Przekazał kardynałowi Franciszkowi Macharskiemu list z przeprosinami dla papieża, gdzie napisał: „Jako urzędujący minister kultury i dziedzictwa narodowego chciałbym wyrazić zażenowanie i ubolewanie oraz przeprosić Waszą Świątobliwość za postawę poprzedniego Ministerstwa Kultury i Sztuki z czasów PRL

²⁵ Cyt. za: *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki MIC, Kraków 2000, s. 234. Kopię powyższego listu przesłano dyr. Kotlarczykowi z krótkim pismem wyjaśniającym kanclerza Kurii Metropolitalnej w Krakowie, ks. Kuczkowskiego.

²⁶ Podczas pobytu prezydenta Francji, Charlesa de Gaulle’a, minister Motyka w rozmowie z posłem Drobnerem wyraził swoje zakłopotanie, że nie wie, w jaki sposób odpowiedzieć Wojtyłe.

²⁷ M. Kotlarczyk, *Reduta słowa...*, dz. cyt., s. 213.

²⁸ *Przedślowie*, w: M. Kotlarczyk, *Reduta słowa...*, dz. cyt., s. VIII.

oraz podległych im funkcjonariuszy, którzy w 1953 i 1967 roku przyczynili się do likwidacji Teatru Rapsodycznego i odwołania doktora Mieczysława Kotlarczyka ze stanowiska dyrektora i kierownika artystycznego oraz pozbawienia tego wielkiego artysty i myśliciela teatralnego możliwości pracy przy uczelni”. Minister dodał, że szczególnie mu przykro „z powodu arogancji, jaką przejawili sprawujący urząd ministra kultury i sztuki” wobec listu wysłanego przez papieża w czerwcu 1967 r., w którym usiłował on zapobiec zapowiadanej likwidacji Teatru Rapsodycznego. Przypomniął nabożeństwo odprawione przez Karola Wojtyłę 22 sierpnia 1966 r. w Katedrze na Wawelu z udziałem całego zespołu, uważane „za jedną z przyczyn eksterminacji teatru”. Prof. Danuta Michałowska oceniła wtedy przeprosiny – jako „dające satysfakcję moralną”²⁹.

Teatr Rapsodyczny działał od 1941 do 1967 roku. Nie licząc przerwy w latach 1953–1957, istniał na polskiej scenie artystycznej dwadzieścia sześć lat. W tym czasie udało się zrealizować 70 premier (49 polskich i 21 innych), 4005 przedstawień w kilkudziesięciu miejscowościach Polski, poczynając od Krakowa, a kończąc na Tomaszowie Lubelskim. Zmiany historyczne i społeczne następujące w tym okresie miały decydujący wpływ na jego losy. Prof. Irena Sławińska z okazji ćwierćwiecza „krakowskiej sceny słowa” przyrównała jej działalność do niezwyklego zjawiska dwudziestego stulecia zarówno ze względu na brak precedensu, jak i z uwagi na kontekst całej współczesnej kultury polskiej. Wybitna teatrolog w wymownej metaforze włączyła Teatr Rapsodyczny do milenijnej Polski, nie zaś do Polski Ludowej ostatniego 25-lecia. Nowatorskie koncepcje repertuarowe i inscenizacyjne Mieczysława Kotlarczyka, za które był prześladowany, weszły w krwiobieg polskiego życia teatralnego, odżywały w ogólnopolskim ruchu recytatorskim, w teatrach Jednego Aktora, w nurcie Teatrów Poezji, w inscenizacjach Kazimierza Dejmka (*Dziady*, 1967), Krystyny Skuszanki (*Akropolis*, 1978). Fakt, że z doświadczeń Rapsodyków korzystają sceny dramatyczne, na czele z tymi, co noszą nazwę narodowych, potwierdza wypowiedź jednego z jej dyrektorów, Adama Hanuszkiewicza. Kotlarczyk stał u początków jego najbardziej osobistego teatru. „Czas najwyższy, żebyśmy jego nazwisko zaczęli stawiać w naszych encyklopediach teatralnych na równi z Schillerem, Osterwą i Horzycą. W pełni na to zasłużył”³⁰. O tym kontekście trzeba pamiętać, aby należycie zrozumieć fenomen Teatru Rapsodycznego i heroizm jego twórcy w walce o niezależną kulturę żywego słowa w Polsce poddanej totalitarnemu dyktatowi.

²⁹ *Świeczki pod tablicą upamiętniającą Teatr Rapsodyczny*, www.pap.pl.

³⁰ Wypowiedź zamieszczona w: *Jan Paweł II. Kolekcja*, dz. cyt., s. 42.

Summary

THEATRE OF WORD IN CRACOW

Rapsodyczny Theatre has been opened from 1941 till 1967. Not taking into account the break between 1953–1957 it existed on the Polish artistic scene for twenty-six years. During this time seventy premiere plays were prepared (forty nine Polish and twenty one others) and 4005 spectacles were performed in several dozen cities of Poland. *Theatrum verbi* was important for Mieczysław Kotlarczyk not only due to pursuit towards synthesis of arts but mainly because of his faith in the ideological power of theatrical expression. He derived philosophical and cultural justification of this conviction he derived from several sources: from the richness of the biblical tradition, a belief about the identity of perception and the act of creation, and mystical contents of Polish Romanticism.

Karol Wojtyła saw the social mission of the theatre in pinpointing motives and sources of human action. According to this conception the drama fulfils the role appointed to it not only in describing the action but also in depicting it in slow motion; it illustrates the traversing of the road during which human activity matures and radiates in creative thought of a person. In range of repertoire interest of the originally Polish scene, which this word theatre was meant to become, there was, above all, the great national literature: poetical metaphor drama addressing moral and historio-national issues considered as reactionary and destructive by Polish People's Republic regime.

Kotlarczyk was aiming, eventually, at turning towards modern religious theatre. During the Nazi occupation while devising the future plans he mapped out organising mystery performances, moral plays with strong emphasis on the horizon of *sacrum*, staging creating union of a human being with another, a platform of work and culture, a bond of a human with their nation, a *communio* of all people with Christ. He hoped that in time it would be possible to work out an artistic form of „hieratic sermonizing” of the Old and New Testament, the text of St. Francis, St. Aquinas and St. John of the cross. After the World War II the realization of those plans was impossible.

Mieczysław Kotlarczyk's innovative repertoire and staging ideas, due to which he experienced persecution, entered the circulation of Polish theatrical life and was being revived in the pan-national declamatory contests, in one-actor theatres, in the trends of poetry theatres, in various staging of eminent Polish directors. This context should be remembered in order to understand properly the phenomenon of the Rapsodyczny Theatre and heroism of its creator who fought for independent culture of living word in Poland submitted to the authoritarian regime.

Ks. dr Zbigniew TRZASKOWSKI – ur. w 1959 r., doktor; humanista i teolog; adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach; autor 21 publikacji książkowych i kilkudziesięciu artykułów naukowych.

VARIA

Dr hab. Dariusz Adamczyk – Kielce

KONIECZNOŚĆ FORMACJI KATECHETY JAKO UCZNIA CHRYSTUSA

Jezus Chrystus skierował do Apostołów słowa: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uccie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata*» (Mt 28, 19n). Jest to nakaz misyjny. Jezus poleca, aby uczyli oni ludzi wszystkich narodów zachowywania Jego nauki. Jest to zadanie ewangelizacji. Ten obowiązek sformułowany przez Chrystusa, dotyczy nie tylko Apostołów, ale i całego Kościoła, który został posłany. Trudno jednak byłoby realizować misję Jezusa bez katechetów¹. Są oni urzędowymi świadkami wiary Kościoła².

Katechizacja jest procesem złożonym i wielowymiarowym. Istotną rolę odgrywają w nim: treść, podmiot – uczniowie oraz katecheta. Treść katechezy stanowi przekaz objawienia Bożego. Uczniowie są tymi, do których jest kierowana radosna nowina. Skuteczność katechezy należy rozpatrywać w aspekcie działania łaski Bożej. Istotną rolę w tym procesie spełnia jednak katecheta. Od jego postawy i dojrzałości osobowej zależy w dużym stopniu kształtowanie postawy religijnej uczniów³.

Katecheci uczestniczą w misji głoszenia słowa Bożego, którego pośrednikiem jest Kościół. Realizują oni zatem główny cel nauczania Kościoła, ponieważ przyczyniają się do jego rozwoju w świecie. Katecheci, otrzymując od Kościoła misję nauczania, stają się pośrednikami słowa Bożego. Owa posługa domaga się wierności przekazu. Głoszenie słowa Bożego budzi wiarę. *Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo*

¹ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja katechetów*, RT 6 (2005), s. 109.

² Por. E. Materski, *Katecheta*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gigilewicz, Lublin 2000, kol. 1014.

³ Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, RT 6 (1998), s. 191.

Chrystusa (Rz 10, 17). Nie można więc zastąpić głoszenia w żaden inny sposób. Celem tego przepowiadania jest wejście do wspólnoty z Bogiem. Misja głoszenia wymaga odpowiedniej postawy służby słowa⁴.

Niebagatelną rolę odgrywa w tym życie katechety. Nie jest ono czymś zewnętrznym w stosunku do misji słowa. Jest ono integralną częścią przepowiadania. Ma związek z postawą katechety wobec słowa Bożego, co przekłada się na wypełnianie posługi słowa podczas katechezy. Można tu przytoczyć zasadę, że rozpałić może tylko to, co jest gorące. Aby katecheta mógł przekazać uczniom wiarę, musi sam dobrze ją poznać, rozumieć i według niej żyć.

Katecheci mają za zadanie poprawnie przekazywać tajemnicę zbawienia. Jednak ich celem jest również doprowadzenie do osobowego spotkania ze słowem Bożym oraz do głębokiej z nim zażyłości (por. CT 5). Ów rozwój wiary winien się dokonywać zarówno u katechizowanych, jak i u samego katechety. Aktualizacja słowa Bożego realizuje się poprzez odpowiedź na nie swoim życiem. Dzieło posługi słowa domaga się od katechety permanentnej formacji⁵.

Formacja (łac. *formatio*) oznacza kształtowanie, wywieranie wpływów osoby czy grupy na osobowość innego człowieka w celu ukształtowania w nim określonych postaw i umiejętności. Chodzi o trwały wpływ na daną osobę⁶. Formacja katechetów polega na uzdolnieniu ich do przekazywania Ewangelii. W związku z tym katecheta musi być odpowiednio przygotowany, a raczej ciągle przygotowywany do coraz lepszego przekazu Ewangelii⁷.

Katecheza stanowi jedną z form posługi słowa. Jej celem jest prowadzenie ucznia do osiągnięcia dojrzałości w wierze (por. DCG 21). To proces kształtowania wiary⁸. Posługa słowa, jaka dokonuje się podczas katechezy, ma doprowadzić do spotkania z Chrystusem, budzić i rozwijać wiarę. W procesie katechezy dokonuje się nauczanie, wychowanie oraz prowadzenie ku pełni życia chrześcijańskiego. Katecheta towarzyszy uczniowi w procesie rozwoju wiary, która została zaszczerpiona na chrzcie świętym. Spełnia on więc rolę wychowawczą i nauczycielską. Jest dla ucznia świadkiem wiary w drodze do pełnego jej wyznawania. „Przymioty ludzkie i chrześcijańskie katechety bardziej gwarantują owocność katechezy, aniżeli wyszukane metody” (DCG 71).

⁴ Por. tamże, s. 195.

⁵ Por. tamże, s. 197.

⁶ Por. Z. Chlewiński, *Formacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski, P. Hemperek, S. Kamiński, J. Misiurek, K. Stawecka, A. Stępień, A. Szafrński, J. Szłaga, A. Weiss, Lublin 1989, kol. 389.

⁷ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 118; S. Kulpaczyński, *Formacja katechetów*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, dz. cyt., kol. 390.

⁸ Por. K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, Warszawa 1995, s. 7.

Przekaz wiary dokonuje się na płaszczyźnie osobowej. Natomiast metody i środki dydaktyczne pełnią jedynie rolę pomocniczą w procesie katechizacji. Dlatego w formacji katechety potrzeba rozwijać jego cechy osobowe jako nauczyciela, wychowawcy i świadka⁹.

1. Katecheta-nauczyciel

Jeden jest tylko Nauczyciel, Jezus Chrystus (por. CT 62). Katecheta uczestniczy w Jego posłannictwie. Ma on być ciągle wpatrzony w osobę Jezusa Chrystusa, który określił wyraźnie swoje zadanie nauczycielskie, mówiąc: *Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał* (J 7, 16). Jezus Chrystus ukazuje postawę służby wobec przekazywanej Prawdy. Misję otrzymał On od Ojca. Katecheta-nauczyciel winien przyłgnąć do Chrystusa, który jest Prawdą (por. J 14, 6), winien poznać i przyjąć treść Pisma Świętego, Tradycji (por. CT 27) i aktualnej nauki Kościoła¹⁰. Trudno bowiem wyobrazić sobie dobrego katechetę, który nie zna dogłębnie Pisma Świętego, Tradycji i nauczania Kościoła. Chodzi tu o postawę ciągłego dokształcania się, pomimo ukończenia studiów teologicznych¹¹.

Nauczycielska misja katechety winna opierać się na zasadzie chrystocentryzmu. Formacji katechety powinna ciągle towarzyszyć świadomość jego uczestnictwa w misji i posłannictwie Jedyne-go Nauczyciela Jezusa Chrystusa¹². Chrystocentryczny cel katechezy określa chrystocentryzm jej treści, chrystocentryzm odpowiedzi ucznia danej Jezusowi Chrystusowi oraz chrystocentryzm duchowości samego katechety i jego formacji (por. CT 5)¹³. Celem tej formacji jest umiejętność ożywiania procesu katechetycznego, w którym głoszony jest Jezus Chrystus. Zakłada to wcześniejsze poznanie Jego życia, nauki i działalności, która włączona jest w całą historię zbawienia. Katecheta winien rozumieć znaczenie misterium Syna Bożego, który stał się człowiekiem¹⁴.

Katecheta musi więc sam dobrze poznać i w pełni przyjąć naukę objawienia Bożego. Dopiero wtedy będzie mógł ją przekazać uczniom¹⁵ oraz bę-

⁹ Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 204.

¹⁰ Por. tamże, s. 204.

¹¹ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 117.

¹² Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 205; tenże, *Formacja katechetów w Dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Sandomierz 1997, s. 146nn.

¹³ Por. K. Nycz, *Formacja katechetów*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 4 (2001), s. 8n.

¹⁴ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 117n.

¹⁵ Por. tamże, s. 117.

dzie mógł im pomagać w przybliżaniu się do Jezusa Chrystusa. Służba słowu domaga się ze strony katechety postawy ucznia. Katecheta ma być zwiastunem Dobrej Nowiny. Nie może on jednak wypełnić swojej misji słowa, nie będąc uczniem Chrystusa. Ciągłe wsłuchiwanie się w słowa Boże, uznanie ich ważności i doniosłości oraz zwrócenie całego życia ku Bogu, wydaje się być niezbędnym warunkiem głoszenia zbawczego orędzia innym. Potrzeba bowiem pragnienia dzielenia się tą radością, którą nosi w sercu, a która wynika z jego relacji z Bogiem, i z odkrycia Jego miłości¹⁶.

Posługa katechety nie może się sprowadzać tylko do roli znawcy orędzia. Katecheta ma być sługą słowa Bożego, ogarnięty i przeniknięty Ewangelią, aby mógł o sobie powiedzieć za św. Pawłem, że *już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20). W procesie formacji katechetów słowo Boże zajmuje miejsce szczególne. Naczelną powinnością katechety jest słuchanie słowa Bożego, a dopiero potem jego głoszenie. Poprzez słuchanie człowiek staje się uczniem. Wskazuje na to Bóg Ojciec w słowach: *Oto jest Syn mój umiłowany, Jego słuchajcie* (Mk 9, 7). Jan Paweł II pisze, że „Kościół nie przestaje słuchać Jego słów, odczytuje je wciąż na nowo, każdy szczegół Jego życia odtwarza z największym pietyzmem” (RH 7)¹⁷.

Słuchanie słowa Bożego oznacza czytanie Pisma Świętego i przyjmowanie go poprzez wchodzenie w ścisły związek z tym słowem. Oznacza ono troskę o to, aby słowo Boże znalazło oddźwięk w codziennym życiu. Przyjmując słowo Boże, człowiek wchodzi we wspólnotę z Bogiem. Jest zdolny do dialogu z Nim i podążania za Nim w życiu. Wchodzi w większą zażyłość z Bogiem. Jest to droga ucznia, która nigdy się nie kończy. Polega ona na coraz pełniejszym poznawaniu Jezusa Chrystusa. Człowiek nigdy nie zgłębi do końca słowa Bożego, ponieważ odkrycie Jezusa Chrystusa nigdy nie będzie ostateczne¹⁸.

Postawa ucznia Chrystusa domaga się w konsekwencji od katechety przyjęcia postawy sługi. Katechetyczne posługiwanie słowu Bożemu określa się jako służbę (*ministero*). Jezus Chrystus *nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu* (Mt 20, 28; por. Mk 10, 41-45). W języku greckim słowa: *diakonos* (sługa) i *dulos* (niewolnik), oznaczały służbę podrzędną, pokorną. Chodziło często o zajęcia poniżające. Jezus nadaje postawie służebnej nowe znaczenie. Zmienia sposób myślenia ludzi w odniesieniu do służby. Jezus służy swoim uczniom. Wzywa ich w ten sposób do naśladowania postawy służebnej¹⁹.

¹⁶ Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 197.

¹⁷ Por. tamże, s. 199.

¹⁸ Por. tamże, s. 199n.

¹⁹ Por. tamże, s. 201; J. Kudasiewicz, *Służba istotną treścią chrześcijańskiego powołania*, w: *Jan Paweł II naucza*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 211–229;

Funkcja katechety, jako ucznia Chrystusa, suponuje postawę gotowości służenia. Ma to być odpowiedź na dar słowa Bożego. Katecheta nie może zatrzymać słowa Bożego dla siebie, lecz musi je głosić innym. Jest bowiem sługą słowa, które zostało mu powierzone. Bóg wybiera, powołuje katechetę. Daje mu możliwość „poznania tajemnic królestwa niebieskiego”. Z tej postawy przyjaźni z Chrystusem rodzi się postawa służby słowu. Katecheta wyjaśnia słowo Boże w kontekście czasów i środowiska, w jakich było wypowiedziane, oraz tłumaczy je w kontekście współczesności. Zadaniem katechety jest głoszenie słowa w konkretnych warunkach życia i historii²⁰.

Katecheta ma wykazać związek tajemnicy Boga i Chrystusa z życiem człowieka i jego ostatecznym celem (por. DCG 42). Winien się on przyczyniać do tego, aby ludzie osiągali coraz głębsze poznanie chrześcijańskiego orędzia i aby osądzali w świetle Objawienia konkretne okoliczności życia i działania (por. DCG 38). Katecheta ma ukazać Boże orędzie jako proces zbawienia, uwzględniając sytuację współczesnego człowieka i dostosowując formę przekazu do możliwości odbiorców²¹.

Przygotowanie do funkcji katechety odbywa się na drodze studiów. Jednak prawdziwym przygotowaniem – obok kształcenia pedagogicznego i doktrynalnego – jest bycie uczniem Chrystusa. To zadanie fundamentalne dla uwiarygodnienia przez katechetę swojej posługi słowa. Stąd jego największą troską powinno być poznawanie Pana i podążanie za Nim w życiu, niejako doświadczanie obecności Pana, Jego bliskości, przyjaźni i miłości. Tym bardziej, że głoszenie Ewangelii winno się dokonywać przez ludzi, którzy doświadczyli w życiu Boga²². Chrystologiczna perspektywa w formacji katechetów wpływa na ich tożsamość i przygotowanie do głoszenia chrześcijańskiego orędzia (por. DOK 235).

Formacja katechetów winna mieć też naturę eklezjalną. Wynika to z faktu, że jedną z podstawowych funkcji katechety jest reprezentowanie Kościoła. Katecheta przekazuje Ewangelię w imieniu i z mandatu Kościoła, nie zaś w swoim imieniu. Winien on utożsamiać się z Kościołem. Taki również powinien być cel formacji katechetów. Chodzi o pomoc w identyfikowaniu się ze świadomością, jaką ma Kościół w odniesieniu do Ewangelii. Utożsamiając się

D. Adamczyk, *Postawa służby na wzór Chrystusa – istotą samowychowania nauczyciela*, w: *Pedagogiczna inspiracja w nauczaniu Jana Pawła II*, red. M. Nowak, C. Kalita, Biała Podlaska 2005, s. 372nn; J. Bagrowicz, *Katecheta – chrześcijański wychowawca*, w: *Postawy katechetów*, red. M. Majewski, Kraków 1996, s. 62.

²⁰ Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 201n.

²¹ Por. tamże, s. 202n; R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, „Katecheta”, 5 (1974), s. 197n.

²² Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 198.

z Kościołem, katecheta będzie mógł przekazywać Dobrą Nowinę w jego imieniu. Podczas formacji katecheta utożsamia się z dążeniem Kościoła, aby przekazać Ewangelię w całej autentyczności ludziom z różnych kultur, grup wiekowych, znajdujących się w różnych sytuacjach życiowych (por. DOK 236)²³.

Po Soborze Watykańskim II została wyraźnie podkreślona rola katechety jako nauczyciela²⁴. W nurcie kerygmatycznym katecheta-nauczyciel wypełnia posługę głoszenia słowa Bożego. Koncentruje się on głównie na przepowiadaniu Dobrej Nowiny. Katecheta jest przede wszystkim heroldem obwieszczającym Prawdę Objawioną. Ukazuje on Chrystusa całą swoją osobowością. Przekazuje posłannictwo Chrystusa i angażuje uczniów do personalnego kontaktu z Nim²⁵. W katechezie kerygmatycznej wychodzi się od Boga i zmierza ku człowiekowi. Nauczycielska funkcja katechety realizuje się przez obwieszczanie słowa Bożego, rozważanie go i zastosowanie w życiu. Katecheta pełni w niej rolę zwiastuna orędzia zbawienia²⁶.

W katechezie antropologicznej punktem wyjścia jest człowiek, jego sytuacja życiowa i doświadczenie. Życie katechizowanego naświetla się Objawieniem, chcąc odpowiedzieć na postawione pytania i problemy. Rola katechety-nauczyciela ulega modyfikacji w porównaniu do katechezy kerygmatycznej: z funkcji naczelnej herolda do funkcji partnerskiej i wspólnego poszukiwania z katechizowanym. Katecheta przyjmuje tu rolę animatora. Katecheza natomiast jest spotkaniem ludzi należących do tego samego Kościoła. Ma ona charakter braterski. Katecheta stara się przybliżyć do ucznia i jego problemów. Chce mu pomóc odnaleźć sens życia, ukazując najistotniejsze wartości. Tym samym chce go przybliżyć do Boga. Jest tu widoczna służebna rola katechety wobec katechizowanych. Stara się on poznać uczniów i doprowadzić ich do spotkania ze słowem Bożym, w którym znajduje się odpowiedź na owe problemy²⁷.

Katecheza kerygmatyczna wychodzi z Objawienia, natomiast antropologiczna – z życia i egzystencji człowieka. Zaistniała potrzeba połączenia obu kierunków, celem utworzenia katechezy realizującej zasadę wierności Bogu i człowiekowi. W ten sposób powstała katecheza integralna. Istotna jest w tym modelu równowaga teologiczno-antropologiczna. Katecheza integralna

²³ Por. K. Nycz, *Formacja...*, art. cyt., s. 9; A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 118n.

²⁴ Por. E. Majcher, *Osobowość katechety*, w: *Katecheta w szkole*, red. J. Krucina, Wrocław 1992, s. 134.

²⁵ Por. M. Majewski, *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*, Lublin 1977, s. 32.

²⁶ Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 205n.

²⁷ Por. tamże, s. 206; M. Majewski, *Katecheza antropologiczna...*, dz. cyt., s. 56.

stanowi punkt styczny objawienia Bożego, doświadczenia człowieka, nauczania Kościoła i odkryć naukowych. Dopełniają się w niej wzajemnie: katecheza rodzinna, parafialna i szkolna²⁸.

Katecheta uczy wiary. Pełni więc funkcję nauczycielską, a tym samym potrzebuje znajomości orędzia chrześcijańskiego, które skupione jest wokół centralnego misterium wiary, jakim jest Jezus Chrystus. Ową znajomość biblijno-teologiczną winien zapewnić katechetom proces formacji. Duszą zatem formacji katechetów powinno być Pismo Święte, natomiast podstawowym doktrynalnym punktem odniesienia – Katechizm Kościoła Katolickiego jako kompendium wiary²⁹.

Nauczyciel nie tylko przekazuje uczniom wiedzę. Wciąga ich też we własne ideały, w swoją wiarę, nadzieję i miłość. Dlatego tak ważna jest osobowość katechety, a nie tylko jego umiejętności³⁰. Formacja katechety-nauczyciela w zróżnicowanym charakterze katechezy integralnej zmierza do pełnego rozwoju osobowości katechety, kładąc nacisk na kształtowanie takich jego cech, jak: otwartość, postawa służby i dialogu. Formacja ma czynić katechetę „autentycznym animatorem prawdy Bożej”³¹.

Katecheta winien się zapoznać z problemami katechizowanych³². Będzie mógł wówczas skuteczniej prowadzić ich do spotkania z nauczającym Chrystusem³³. Skuteczność przyprowadzania katechizowanych do Chrystusa wymaga opanowania przez katechetę podstawowych kompetencji z zakresu komunikacji wychowawczej. Chodzi tu zwłaszcza o nabycie pozytywnych umiejętności, jakimi są przede wszystkim empatia i asertywność³⁴.

Chcąc zrozumieć myśli, zamiary, uczucia osób katechizowanych, nauczyciel religii musi się wsłuchiwać w ich przeżycia i poglądy. Sprzyja temu postawa empatii. Po dokonaniu poprawnej oceny subiektywnych przekonań i stanów uczuciowych wychowanków, katecheta będzie mógł tworzyć sytuacje edukacyjne, celem osiągania porozumienia, łagodzenia konfliktów oraz inspirowania uczniów do aktywnego udziału w katechezie. Nauczyciel religii winien być otwarty w komunikowaniu własnych odczuć i doświadczeń. Wtedy uczniowie przekonują się, że jest on zdolny do współodczuwania, wysłuchania młodego

²⁸ Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 206.

²⁹ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 121.

³⁰ Por. K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza...*, dz. cyt., s. 149.

³¹ S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 207.

³² Por. tamże, s. 204.

³³ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 117.

³⁴ Por. M. Dziewiecki, *Psychopedagogiczna formacja katechetów w obliczu nowej ewangelizacji*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 172n; tenże, *Empatia i asertywność jako korelaty dojrzałości człowieka*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 2 (2002), s. 6nn.

człowieka i do budowania z nim porozumienia. Postawa spokoju, łagodności, bez przejawów zniecierpliwienia, agresji, niepewności czy lęku, sprzyja realizacji społecznych i indywidualnych potrzeb uczestników katechezy³⁵.

Formacja powinna umożliwiać katechetom przygotowanie całościowe do pełnienia ich funkcji. Wymaga to opracowania nowych programów bądź udoskonalenia już istniejących propozycji. Formacja musi być bliska doświadczeniu ludzkiemu. Chodzi o to, aby łączyć różne aspekty orędzia chrześcijańskiego z codzienną egzystencją. Jest to potrzebne katechetom, którzy mają nie tylko poprawnie przekazać to orędzie, ale i przygotować uczniów do jego przyjęcia w sposób czynny przez wprowadzanie go w życie (por. DOK 240n)³⁶.

W procesie formacji katechetów należy też uwzględnić poznanie osiągnięć nauk humanistycznych, zwłaszcza psychologii, aby mogli oni prowadzić wiernych do rzetelniejszego i dojrzałego życia wiary. Niezbędne jest ponadto sięgnięcie do zdobyczy nauk społecznych. Dostarczają one wiedzy na temat kontekstu społeczno-kulturowego, w którym żyje człowiek, i który oddziałuje na niego. Trzeba również uwzględnić nauki dotyczące wychowania i komunikacji³⁷.

Nie można jednak zapominać o poszanowaniu autonomii tych nauk świeckich. Wprowadzając elementy owych nauk, potrzebna jest ewangeliczna ocena różnych tendencji w nich panujących, a także ich wartości oraz ograniczeń. Studium wspomnianych nauk nie może stać się celem samym w sobie, lecz ma służyć pomocą w uświadomieniu w świetle wiary konkretnej sytuacji życiowej człowieka w aspekcie psychologicznym, kulturowym i społecznym. Nauki świeckie i teologia powinny się wzajemnie ubogacać. Mają one na celu charakter służebny w działalności ewangelicznej, która nie posiada charakteru wyłącznie ludzkiego (por. DOK 242n)³⁸.

Podjęmowanie różnorodnych dzieł apostoelskich wymaga gruntownej formacji intelektualnej. Katecheta musi pamiętać, że poznana prawda staje się niejako osobistą własnością dopiero po poddaniu jej refleksji. Dopiero wówczas można odkryć jej znaczenie oraz wartość. Będzie ona owocować w życiu dobrymi czynami, gdy przyjmie się ją jako swoją. Należy zawsze mieć na uwadze, że ostatecznym, właściwym celem jest Bóg. To ze względu na Niego mają swój sens wszystkie zabiegi formacyjne, doskonalące katechetę. Nie można więc koncentrować się na samym sobie i swoim doskonaleniu³⁹.

³⁵ Por. A. Zellma, *Kompetencje emocjonalne nauczyciela religii jako warunek skutecznej katechizacji młodzieży*, RT 6 (2005), s. 267.

³⁶ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 121.

³⁷ Por. tamże, s. 122.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. B. Rozen, *Ewangelizacyjny wymiar katechezy w ujęciu ks. Józefa Wojtukiwicza*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, dz. cyt., s. 202n.

Praktyczną zasadą dla katechety-nauczyciela jest ta, o której czytamy w Ewangelii: *Tak mówcie i wy, gdy uczynicie wszystko, co wam polecono: „Słudzy nieużyteczni jesteśmy; wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać”* (Łk 17, 10). Jest to zasada pokornej służby. Odwołując się do niej, katecheta ma świadomość, że do niego należy robić, a do Boga – zrobić. Chodzi więc o pokładanie ufności w Bogu. Katecheta nie może pozbawiać się nadziei. Musi ufać, że Bóg towarzyszy i wspiera jego działanie o charakterze nadprzyrodzonym. Ma on czynić to, co jest w jego mocy⁴⁰.

2. Katecheta-wychowawca

W Piśmie Świętym czytamy, że wychowawcą w najpełniejszym tego słowa znaczeniu jest Bóg: *Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek swego syna, tak Pan, Bóg twój, wychowuje ciebie* (Pwt 8, 5). Bóg poucza człowieka przez pośredników. Troszczy się On o ludzi i wiedzie ich ku zbawieniu. Działem wychowawczym jest przyjście na świat Syna Bożego i Jego misja. Jezus, jako doskonały wychowawca, poucza, ale również utożsamia się z tymi, których wychowuje. Przyjmuje na siebie ich słabości oraz oddaje za nich swoje życie. Jest On jedynym Wychowawcą. Katecheci naśladując Jezusa, mają służyć ludziom na Jego wzór. Chrystus zaś nieustannie powołuje ich i posyła⁴¹.

Katecheta pełni też rolę wychowawcy w procesie dydaktyczno-wychowawczym katechezy. Jest on tym, który przyprowadza do Chrystusa. Katecheza jest „wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych” (CT 18). Można nawet powiedzieć, że katecheza jest czymś więcej niż tylko nauczaniem i wychowaniem. Podczas procesu katechezy następuje przygotowanie wychowanka do spotkania z Jezusem Chrystusem we wspólnocie Kościoła. „Prawdziwe zaś wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego” (DWCH 1). Proces wychowania „ma uwzględniać przede wszystkim to, aby ochrzczeni wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary” (DWCH 2).

Tak rozumiane wychowanie w katechezie zmierza do rozwoju osobowości człowieka i daru wiary. Przybiera ono jednocześnie charakter personalny i wspólnotowy. Jan Paweł II pisze, że prawdziwa katecheza jest zawsze uporządkowanym i systematycznym wprowadzeniem w Objawienie. Nie jest ono oderwane od życia, ani się mu nie przeciwstawia. Dotyczy bowiem ostatecznego

⁴⁰ Por. tamże, s. 205.

⁴¹ Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 208; tenże, *Formacja katechetów w Dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 150nn.

sensu i znaczenia ludzkiego istnienia. Oświeca całkowicie ludzką egzystencję i w świetle Ewangelii stanowi jej natchnienie lub osąd. Z tego powodu, do prowadzących katechezę odnoszą się słowa, które na Soborze Watykańskim II były adresowane szczególnie do kapłanów: „niech będą wychowawcami człowieka i życia ludzkiego w wierze” (DK 6; por. CT 22). Jan Paweł II zwraca uwagę na katechetów jako wychowawców, którzy zapoznając wychowanków z treścią Objawienia, starają się kształtować i rozwijać ich wiarę⁴².

Katecheza przyczynia się do pełnego zintegrowania osobowości. Religia chrześcijańska wyjaśnia obraz świata. Można w niej znaleźć odpowiedź na podstawowe pytania egzystencjalne. W ten sposób zaspokaja potrzebę porzucenia sensu życia w świecie i potrzebę transcendencji. Pozwala na sensowną, logiczną interpretację trudnych zdarzeń egzystencjalnych, takich jak choroba, cierpienie, śmierć. Wskazuje, że można je wykorzystać do rozwoju swojej osobowości i osiągnięcia pełni człowieczeństwa w Chrystusie⁴³.

Rolą katechety jest pomoc katechizowanemu w urzeczywistnianiu jego osobowości⁴⁴. Katecheta przybiera w tym procesie rolę animatora i przyjaciela w stosunku do wychowanków. Wychowanie jest tu rozumiane jako prowadzenie wychowanka do rozwinięcia przez niego całego potencjału życiowego. Wymaga to aktywnego zaangażowania katechety i jego osobistego udziału w omawianym procesie. Rola katechety polega na towarzyszeniu wychowankowi „od pierwszego wyznania wiary do dalszego jej wyznawania”⁴⁵.

Wychowywanie koncentruje się na przyjacielskim towarzyszeniu katechizowanym w ich rozwoju osobowym. Istotna dla tego procesu jest osobowa relacja katechety z wychowankiem. Budowanie podobnej relacji domaga się od katechety pasji wychowawczej, rozwoju kreatywności, umiejętności przystosowania oraz szacunku dla osoby ludzkiej. Najcenniejszą służbą w ramach działalności katechetycznej jest mądre towarzyszenie uczniowi. Katecheta pomaga wtedy w odczytaniu osobistego powołania człowieka. Owo towarzyszenie katechizowanemu zakłada dobrą znajomość ucznia. Katecheta powinien wiedzieć, gdzie uczeń mieszka, jakie ma warunki bytowe, w jaki sposób spędza czas wolny⁴⁶.

Formacja katechetów winna obejmować bliższe poznanie dzieci i młodzieży, zainteresowanie się ich problemami i otwarcie się na ich potrzeby, a tak-

⁴² Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 207n.

⁴³ Por. K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza...*, dz. cyt., s. 108.

⁴⁴ Por. M. Majewski, *Katecheza permanentna*, Kraków 1989, s. 94.

⁴⁵ S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 210. Należy jednak zauważyć, że powodzenie procesu wychowawczego zależy także od katechizowanego i jego postawy wobec przekazywanych treści, od jego zaangażowania i doświadczenia duchowego. Por. tamże.

⁴⁶ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 117.

że zaangażowanie, celem rozwoju ich wiary i osobowości. Chodzi o to, aby pomóc młodemu człowiekowi odnaleźć się w jego człowieczeństwie. Wychowanie bowiem jest procesem odkrywania przez wychowanka swojego człowieczeństwa⁴⁷. W związku z tym w procesie formacji katechety ważne jest kształtowanie jego osobowości i postaw. Warto troszczyć się o kompetencje pedagogiczne, dydaktyczne i psychologiczne katechetów. Dzięki takiej formacji przekaz orędzia zbawienia będzie się dokonywał z pełniejszym wykorzystaniem tych nauk⁴⁸.

Katecheta powinien rozumieć wychowanka. Wiąże się z tym zarówno uwzględnienie wszystkich jego uwarunkowań zewnętrznych i wewnętrznych, jak i realna ocena jego szans i ograniczeń. Podczas formacji dobrze byłoby wypracować u katechetów zdolność krytycznego korzystania z dorobku psychologii i pedagogiki. Należy konfrontować założenia tych nauk i wskazania wychowawcze z integralną koncepcją człowieka, opartą na antropologii biblijnej⁴⁹. Katechetę, jako wychowawcę, musi cechować integralne i realistyczne rozumienie wychowanka.

W czasach współczesnych, w wyniku promowania mentalności konsumpcjonizmu, relatywizacji wartości i osłabienia roli autorytetów, szczególnie trudnym zadaniem jest wychowanie do wyboru obiektywnych wartości. W tym celu potrzeba wychowywać do świadomych i wolnych wyborów. Przez to właśnie człowiek aktualizuje swoje ludzkie cechy, jakimi są rozum i wolna wola. Wybór jest drogą do wolności oraz jej ćwiczeniem. Wolność zaś nie może być traktowana jako cel sam w sobie. Jest ona środkiem do innego celu, jakim jest wybieranie wartości obiektywnych. Wychowanie do świadomego i wolnego wyboru zakłada stworzenie młodemu człowiekowi sytuacji możliwości dokonania wyboru. Nie można go w tym wyłączać. Trzeba dostosować charakter owych sytuacji do wieku wychowanka⁵⁰.

Zadaniem katechety-wychowawcy jest przestrzeganie przed wyborami fałszywymi. Chodzi tu nie tyle o zakaz, ale o zachętę, aby wychowanek zwerifikował kierunek planowanego wyboru. Katecheta winien ukazać okoliczności, które należałoby wziąć pod uwagę przed dokonaniem takiego a nie innego wyboru. Uczyć wyborów, to także proponować ich kryteria. Katecheta ma pomóc wychowankowi w interioryzacji systemu wartości, dlatego powinien znać świat wartości swoich podopiecznych. Nawet gdyby był to jakiś chaos wartości, katecheta winien go rozumieć⁵¹.

⁴⁷ Por. M. Majewski, *Katecheza permanentna*, dz. cyt., s. 94.

⁴⁸ Por. K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza...*, dz. cyt., s. 105.

⁴⁹ Por. M. Dziewiecki, *Psychopedagogiczna formacja katechetów...*, art. cyt., s. 162.

⁵⁰ Por. A. Potocki, *Ewangelizacja w katechezie i kłopoty z autorytetem*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, dz. cyt., s. 84n.

⁵¹ Por. tamże, s. 85n.

Młodzież woli dyskusję, nie zaś moralizowanie. Dlatego katecheta powinien przyjąć postawę dialogu, który dla nastolatków jest narzędziem weryfikacji autorytetu. Młodzi ludzie nie tyle odrzucają autorytety, co je weryfikują. Szukają przekonujących racji autorytetu⁵². Taką postawę często przyjmują też wobec katechety. Musi on przekonać młodego człowieka do swoich racji. Pomoże mu w tym z pewnością świadectwo określonego systemu wartości. Wtedy będzie przekonujący w dialogu z młodzieżą⁵³.

Przepowiadanie słowa Bożego ma charakter dialogiczny. Bóg wzywa, a człowiek odpowiada. Wynika stąd, że katecheza musi być katechezą dialogu, katecheta zaś człowiekiem dialogu. Młody człowiek uczy się na katechezie dialogu z Bogiem, z katechetą, z innymi uczniami i ze światem. Dialogowa katecheza to droga do dialogu z Bogiem. Zadaniem katechety jest pomóc uczniowi we wchodzeniu w ów dialog i w jego pogłębianiu. Katecheta prowadząc podobną rozmowę z uczniem, daje świadectwo wyznawanej wiary. Dialog jest ważnym elementem w procesie wychowania. Domaga się od wychowawcy stosownych predyspozycji i kompetencji, które można osiągnąć poprzez ciągłą formację⁵⁴.

Katecheta, jako wychowawca, winien odznaczać się następującymi przymiotami pedagogicznymi: autorytet, życzliwość pedagogiczna, takt pedagogiczny, znajomość wychowanków, chęć wpływania na młodych ludzi, kontaktowość, twórcze nastawienie⁵⁵. Ponadto powinien cechować się pozytywnym podejściem do katechizowanych, właściwym kontaktem osobowym, zrozumieniem uczniów, życzliwością i miłością wychowawczą⁵⁶. Ważna jest też umiejętność integracji grupy i zaangażowanie emocjonalne⁵⁷. Katecheta powinien się odznaczać dojrzałością emocjonalną w postawie względem wychowanków. Chodzi m.in. o umiejętność przekazywania wiedzy religijno-moralnej, tolerancję, wyrozumiałość, dobroć, serdeczność, pogodę ducha, spokój, chrześcijański optymizm. Musi on mieć świadomość tego, że jest tym, który pomaga młodemu człowiekowi odkryć sens życia⁵⁸.

⁵² Por. B. Bętkowska, *Istotne cechy osobowości katechety*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 3 (2002), s. 9.

⁵³ Por. A. Potocki, *Ewangelizacja w katechezie...*, art. cyt., s. 85n.

⁵⁴ Por. K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza...*, dz. cyt., s. 145n.

⁵⁵ Por. W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1987, s. 61nn; B. Bętkowska, *Istotne cechy...*, art. cyt., s. 9n.

⁵⁶ Por. R. Pomianowski, *Prawidłowości kontaktu wychowawczego w katechizowaniu młodzieży*, „Homo Dei”, 4 (1974), s. 262–270; P. Poręba, *Psychologiczne uwarunkowania katechizowania młodzieży na poszczególnych etapach rozwoju*, „Homo Dei”, 41 (1972), s. 134–143; M. Bartos, *Kontakty katechety z młodzieżą*, „Katecheta”, 23 (1979), s. 20–24.

⁵⁷ Por. S. Uchacz, *Osobowość katechety młodzieżowego*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 364–373.

⁵⁸ Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 218.

Zaangażowanie katechety winno się wyrażać w jego otwartości na drugiego człowieka i w gotowości służenia. Potrzeba także, by katecheta miał pozytywny stosunek do uczniów i umiał kochać trud wychowania, aby mógł wykonywać swoją pracę z radością i wdzięcznością, traktując ją jako realizację powołania. Katecheta powinien również mieć świadomość konieczności ciągłego doskonalenia się w pracy wychowawczej⁵⁹.

Biorąc pod uwagę wymienione cechy dobrego wychowawcy, można stwierdzić, że formacja katechety powinna obejmować zarówno jego dojrzewanie w wierze, jak również dojrzewanie ku osiągnięciu przez niego pełni człowieczeństwa. Zakłada to kształtowanie cech dojrzałości osobowej, celem osiągnięcia wiarygodności chrześcijańskiej. Ta ostatnia natomiast domaga się tożsamości nauki i życia. Wtedy katecheta będzie autentyczny w tym, co głosi, jeśli jego życie będzie zgodne z wyznawaną przez niego wiarą i jej zasadami. Taka postawa katechety jest czytelna dla wychowanków, a sam katecheta budzi ich zaufanie⁶⁰. „Staje się wówczas wychowawcą całego człowieka”⁶¹.

Katecheta ma być przede wszystkim wychowawcą w wierze. Musi się cechować zdolnością przeżycia nawrócenia oraz musi uczestniczyć w procesie dojrzewania do pełni człowieczeństwa. Nie może on w związku z tym należeć do wspólnoty Kościoła tylko na zasadzie posiadania metryki chrztu. Takiego człowieka można by określić, jako „chrześcijanina ochrzczonego, ale nie nawróconego”. Wychowawca w wierze winien sam przeżyć spotkanie z Mistrzem i doświadczyć miłości Boga. Wtedy będzie prowadził innych do spotkania z Jezusem Chrystusem (por. CT 5)⁶².

Katecheta ma na celu rozwój i pogłębienie wiary katechizowanych. Ma on do tego zmierzać w duchu miłości. Okazywanie miłości wychowankom jest podstawą do wspólnego poszukiwania. Powinna to więc być nieodzowna cecha katechety, ponieważ w procesie wychowawczym miłość jest niezbędna. Święty Grzegorz Wielki powiedział: „Kto nie ma miłości wobec bliźniego, żadną miarą nie powinien podejmować urzędu głoszenia Chrystusa”⁶³. Miłość jest cnotą, która umożliwia właściwy kontakt interpersonalny. Katecheta winien mieć świadomość, że w jego pracy wychowawczej stale czuwa Duch

⁵⁹ Por. tamże, s. 210n; S. Kulpaczyński, *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*, Lublin 1989, s. 84n.

⁶⁰ Por. R. Pomianowski, *Ważność tożsamości osobowej katechety w interakcji katechetycznej*, w: *Formacja katechetów*, red. M. Majewski, Kraków 1990, s. 40; tenże, *Prawidłowości kontaktu wychowawczego w katechizowaniu młodzieży...*, art. cyt., s. 265.

⁶¹ S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 211.

⁶² Por. tamże, s. 212.

⁶³ Cyt. za: S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 213.

Święty, który udziela swoich darów. Proces nawrócenia przyszłego katechety i dojrzewania do pełni człowieczeństwa, jest to jeden integralny proces formacyjny, niezbędny do właściwego przygotowania przyszłych wychowawców w wierze. Od tego bowiem zależą wyniki nauczania i wychowania kolejnych pokoleń chrześcijan⁶⁴.

Katecheta ma się stawać wychowawcą, który ułatwia katechizowanemu dojrzewanie w wierze. W tym aspekcie formacji katechetów należy uwzględnić szacunek dla oryginalnej pedagogii wiary. Łaska wiary zostaje dana człowiekowi przez Boga. Rolą katechety jest kultywowanie tego daru, ożywianie i pomaganie w jego wzroście (por. CT 58). Podczas formacji katechetę należy przygotować do ułatwienia mu pracy nad wzrostem doświadczenia wiary, której jest depozytariuszem⁶⁵. Zdolność wychowawcza u katechety ma być prowadzona ku dojrzałości. Sponuje ona zwracanie uwagi na osoby, zdolność interpretowania stawianych pytań, odpowiadania na nie, jak również inicjatywę uaktywniania procesów zrozumienia, a także sztukę prowadzenia grupy osób ku dojrzałości⁶⁶.

Formacja katechetów nie może zostać ograniczona tylko do przekazania wiedzy teologicznej. Potrzebne jest również odpowiednie przygotowanie dydaktyczne oraz psychopedagogiczne. Katecheta powinien znać różne techniki przekazu wiedzy, ponadto zaś fazy rozwoju intelektualnego i emocjonalnego dzieci. Podczas katechezy winien on dobierać argumenty w sposób dostosowany do możliwości percepcyjnych swoich odbiorców w danej grupie wiekowej. Konieczna jest również umiejętność budowania więzi w grupie wychowanków⁶⁷.

Katecheci winni otrzymać stosowne wsparcie w nabywaniu zdolności do animacji grupy. W związku z tym potrzebują przygotowania psychopedagogicznego. Pomocą dla nich będzie z pewnością wykorzystanie podczas formacji znanych w psychologii technik animacji grupy. Zdolność wychowawcza, umiejętność działania w różnych okolicznościach, poznawanie technik – wszystko to zostanie łatwiej przyswojone, jeśli treść teoretyczna będzie przekazywana w połączeniu z działaniem praktycznym. Można w tym celu organizować sesje, na których będą przygotowywane, analizowane i oceniane katechezy. Formacja winna być bliska praktyce katechetycznej posługi (por. DOK 244n)⁶⁸.

Gruntownego przemyślenia wymaga też wychowawczy aspekt obecności katechety w szkole. W kontaktach z innymi nauczycielami, wychowaw-

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Por. K. Nycz, *Formacja...*, art. cyt., s. 11n.

⁶⁶ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 123.

⁶⁷ Por. M. Dziewiecki, *Psychopedagogiczna formacja katechetów...*, art. cyt., s. 161.

⁶⁸ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 123.

cam, katecheta może korzystnie wpływać na ogólną atmosferę wychowawczą w szkole. Winien on ją pozytywnie kształtować. Wymaga to jednak od katechety postawy otwartości, pewnej wspaniałomyślności, umiejętności łagodzenia konfliktów i sporów, a także podtrzymywania i rozwijania współpracy z tymi nauczycielami, których spotyka w danej szkole. W tej sytuacji widać wyraźnie konieczność oczekiwania od katechety, aby swoją osobą prezentował postawę świadka Chrystusa, apostoła Ewangelii. W środowisku szkolnym katecheta może być nierzadko nauczycielem wiary dla swoich kolegów nauczycieli. Winien on nieustannie doskonalić rolę wychowawcy poprzez pracę nad swoją osobowością i dojrzewaniem w wierze⁶⁹.

Potrzeba więc takiej formacji katechetów, w której zwrócono by uwagę i dowartościowano funkcję wychowawczą. Katecheta jest często osobą darzoną zaufaniem przez uczniów, której można powierzyć swoje problemy. Jest on też traktowany jako ostateczny punkt odniesienia w decydowaniu o ważnych sprawach w życiu. Bywa również taktownym rozjemcą w konfliktach między nauczycielami a uczniami. Oczekuje się od niego rozważnej i mądrej oceny sytuacji. Rola katechety w szkole winna być zawsze rozumiana jako nawiązywanie relacji z innymi. Owe relacje mają mieć charakter wychowawczy⁷⁰. Nie można jednak zapominać, że wychowywać ma prawo ten, kto nieustannie wychowuje siebie⁷¹.

3. Katecheta-świadek

Rozwój wiary u katechizowanych dokonuje się w wyniku nauczania i wychowywania. Proces ten zależy jednak głównie od świadectwa wiary osoby katechizującej. Katecheta to nie tylko nauczyciel i wychowawca, ale przede wszystkim świadek. Jest on pośrednikiem w drodze do spotkania osobowego katechizowanego z Bogiem. Towarzyszy młodemu człowiekowi w tym procesie. Świadek, to ten, kto stwierdza zaistniały fakt czy stan rzeczy. Swoją osobą wyraża doświadczenie rzeczywistości, którą widział, stwierdził, jest przekonany i wywarło to ogromny wpływ na jego życie⁷².

⁶⁹ Por. K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza...*, dz. cyt., s. 119.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. M. Cogieli, A. Szwajcok, *Ukierunkowanie ewangelizacyjne katechety oraz aspekty aksjologiczne wychowania u progu III tysiąclecia chrześcijaństwa, w: Ewangelizować czy katechizować?*, dz. cyt., s. 196.

⁷² Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 213n; tenże, *Formacja katechetów w Dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 156nn.

W Piśmie Świętym czytamy, że świadkiem wiernym jest Jezus Chrystus (por. Ap 1, 5; 3, 14). Przyszedł On po to, aby dać świadectwo prawdzie (por. J 18, 37). Sam o sobie mówi, że świadczy o tym, co widział i słyszał u Ojca (por. J 3, 11.32n). W Nim miłość Boża objawia się ludziom. Jest On wzorem świadka zbawienia. Na temat świadectwa Chrystusa czytamy w dokumencie soborowym:

Dał bowiem świadectwo prawdzie, ale zaprzeczającym nie chciał jej narzucać siłą. Królestwa Jego bowiem broni się nie za pomocą ciosów; umacnia się ono przez dawanie świadectwa prawdzie i słuchanie prawdy, a wzrasta miłością, przez którą Chrystus wywyższony na krzyżu ludzi do siebie pociągnął (DWR 11).

Świadectwo katechety jest udziałem w świadectwie Chrystusa. W innym dokumencie zwrócono uwagę na potrzebę świadectwa w Kościele:

Zadaniem bowiem Kościoła jest uobecniać i czynić niejako widzialnym Boga Ojca i Jego Syna wcielonego przez nieustanne odnawianie się i oczyszczanie pod kierunkiem Ducha Świętego. Osiąga się to przede wszystkim świadectwem żywej i dojrzałej wiary, usprawnionej do tego, aby mogła jasno widzieć trudności i przezwycięzać je. Wspaniałe świadectwo takiej wiary dawali i dają liczni męczennicy (KDK 21).

Świadectwo wiary winno być realizowane na katechezie. Katecheta „występuje jako świadek chrześcijańskiego orędzia, który służy innym, dzieląc się z nimi owocami własnej dojrzałej wiary, a wspólne poszukiwanie mądrze kieruje do osiągnięcia zamierzonego celu” (DCG 76).

Paweł VI naucza, że ewangelizacja polega na dawaniu świadectwa o Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym (por. EN 26), które jest skutecznym głoszeniem Dobrej Nowiny. W przekazie wiary nie wystarczy, aby katecheta był dobrym nauczycielem i wychowawcą. Potrzeba, by dawał świadectwo. W kontakcie osobowym z katechizowanymi, musi on występować z całą autentycznością swojej wiary i duchowości⁷³.

Przebywanie w bliskości Chrystusa daje możliwość lepszego poznania Jego słów i doświadczenia Jego obecności. Apostołowie porzucili wszystko i poszli za Jezusem. Skorzystali z Jego zaproszenia. Jezus będąc ciągle w drodze, gromadził wokół siebie wspólnotę uczniów. Znajomość Pana przez Jego uczniów nie dokonywała się przez studia, ale była ona darem pochodzącym z przyjaźni z Mistrzem. Między Jezusem a uczniami tworzyła się osobista więź. Jego uczniowie nie byli ludźmi wyjątkowymi pod względem intelektualnym czy moralnym. Przyjęli wezwanie pójścia za Jezusem. Podobnie i dziś katecheta ma

⁷³ Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 216n.

przede wszystkim odpowiedzieć życiem na wezwanie Pana. Ma Go naśladować, słuchać Jego słów i wypełniać je w życiu. Uczeń Chrystusa to ten, kto zaparł się samego siebie, wziął krzyż i naśladuje Go (por. Łk 9, 23). Taki katecheta swoją posługą słowa będzie przynosił obfite owoce (por. J 15, 8)⁷⁴.

Bóg zaprasza do wspólnoty. Przedstawia samego siebie oraz zaprasza do dialogu, osobistego spotkania z Nim i do przyjęcia Jego daru. Wymaga to od człowieka zaangażowania i dawania siebie Bogu i ludziom. Taka jest postawa ucznia. Jest ona konieczna dla katechety, jako osoby, która sama winna żyć spotkaniem z Panem, aby móc przyczynić się do uczestnictwa w takim spotkaniu swoich uczniów. Ten, kto tylko udaje ucznia Pana, a więc poniekąd „gra rolę katechety”, niewiele wniesie w misję posłania. Takie udawane posłanie będzie mało znaczyć i szybko zostanie zapomniane przez katechizowanych. Uczeń Chrystusa głosi słowo, ale bardziej przemawia do ludzi całym swoim życiem⁷⁵.

Katecheta ma być solą ziemi i światłem świata. Ten, kto ma głosić Chrystusa, musi najpierw Go poznać i zespolić się z Nim, aby życie Chrystusowe promieniowało z jego osoby. Katecheta będzie wtedy uwiarygodnieniem przepowiadanego słowa. Katecheta to nie tylko ten, który głosi Prawdę. Ma on też tą Prawdę żyć. Zjednoczenie katechety z Bogiem owocuje spokojem wewnętrznym⁷⁶. Przychodzi tu z pomocą postać Maryi. Jej postawa, pełna pokory, cichości i wierności Bogu, to wskazanie dla uczniów Chrystusa – tych, którzy chcą pełnić wolę Ojca. Maryja uczy współpracy z Bogiem. Formacja katechetów nie może być zatem pozbawiona akcentu maryjnego⁷⁷.

Jan Paweł II pisze, że katecheta

musi troszczyć się usilnie, aby poprzez swe nauczanie i swój sposób życia przekazywać naukę i życie Chrystusa. Niech nie zatrzymuje się na sobie samym, na swoich osobistych poglądach i własnych postawach myślowych ani uwagi, ani przywiązania umysłu i serca tego, kogo katechizuje, a zwłaszcza niech nie wpaja innym swych własnych opinii i zapatrywań w taki sposób, jak gdyby wyrażały one naukę Chrystusa i świadectwo Jego życia (CT 6)⁷⁸.

Katecheta, jako świadek, nie może zatrzymywać uwagi uczniów na sobie. Świadcząc w prawdzie, ma wskazywać na Chrystusa, aby jak najpełniej Go przekazać⁷⁹.

⁷⁴ Por. tamże, s. 198.

⁷⁵ Por. tamże, s. 199.

⁷⁶ Por. tamże, s. 220.

⁷⁷ Por. B. Rozen, *Ewangelizacyjny wymiar katechezy...*, art. cyt., s. 204.

⁷⁸ Por. S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 204n.

⁷⁹ Por. tamże, s. 215.

Na świadectwo katechety składają się jego słowa i czyny. W katechezie słowa są konieczne, lecz nie wystarczające. Świadectwo wyraża się też życiem. Katecheta ma potwierdzać swoim życiem orędzie zbawienia. Uczniowie winni zobaczyć autentyczność wiary katechety. Wtedy łatwiej im będzie przyjść do Boga ze swoimi problemami⁸⁰. Katecheta naucza całym swoim życiem. Ma się to dokonywać na wzór Jezusa Chrystusa. W nauczaniu ważna jest spójność syntezy treści orędzia chrześcijańskiego i pełnego przyłgnięcia człowieka do Boga. Zadaniem katechety jest kierowanie ucznia do całkowitego i dobrowolnego powierzenia się Bogu, poprzez podporządkowanie rozumu, woli, serca i pamięci⁸¹.

Katecheta jest zobowiązany do głoszenia Chrystusa całym swoim życiem. Od tego osobistego świadectwa nie zwalniają go żadne metody pedagogiczno-dydaktyczne. Na każdym etapie procesu katechetycznego nauczyciel religii jest zobowiązany do dawania świadectwa. Świadectwo życia stanowi niejako duszę każdej metody stosowanej w katechezie. Domaga się to od katechety intensywnego życia duchowego, sakramentalnego, modlitwy, rozumienia chrześcijańskiego orędzia i jego skuteczności w przemianie życia, a także gorliwej miłości, pokory i roztropności. Te cechy pozwolą na owocne działanie Ducha Świętego w osobach katechizowanych (por. DCG 114)⁸². Nauczyciel religii musi pokazać swoje zaangażowanie i rozmodlenie⁸³, dając w ten sposób świadectwo wyznawanej wiary. Świadectwo jest związane z ofiarą. Przekazując ewangeliczną prawdę, katecheta winien to czynić z całym oddaniem i poświęceniem. Zwiększa przez to swoją wiarygodność.

Uczeń Chrystusa ma być Jego świadkiem i apostołem w świecie. To zobowiązanie każdego chrześcijanina, w sposób zaś szczególnie zadanie katechety. Jest on wybrany w Kościele do posługi głoszenia słowa. Ten obowiązek wiąże się ze szczególnym rodzajem odpowiedzialności. Troską Kościoła jest, aby słudzy słowa byli świadomi powagi swej misji. Tak też było w Kościele czasów apostoelskich. Wybierając Macieja w miejsce Judasza (por. Dz 1, 15-26), warunkiem było, aby był on świadkiem Zmartwychwstania Chrystusa. Wynikało to z troski o to, by nauka Chrystusa nie została zniekształcona czy umniejszona podczas jej przekazywania⁸⁴.

W czasach współczesnych katecheci też mają podchodzić do zleconej im misji przepowiadania z całą odpowiedzialnością. Muszą pamiętać, że powierzone im zadania zmierzają do niesienia pomocy młodym ludziom w osiągnięciu przez nich zbawienia. Troska o zbawienie człowieka jest podstawowym

⁸⁰ Por. tamże, s. 216.

⁸¹ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 117.

⁸² Por. tamże.

⁸³ Por. M. Zając, *Katecheta w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *W poszukiwaniu kształtu katechezy*, red. B. Klaus, Tarnów 2000, s. 223nn.

⁸⁴ Por. K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza...*, dz. cyt., s. 116.

motywem osiągania przez katechetę dojrzałości w wierze. Wiąże się to z szacunkiem dla ucznia. Uczestnictwo w dziele zbawienia Jezusa Chrystusa nie może pozostać tylko prywatną własnością. To doświadczenie ze swej natury domaga się przekazywania go innym. Poprzez wspólne wzrastanie w wierze, rozwój i postępowanie drogą zbawienia, katecheta przyczynia się do aktualizowania królestwa Bożego w świecie⁸⁵.

Katecheta, jako świadek Chrystusa, winien postępować zgodnie z wartościami ewangelicznymi. W przeciwnym bowiem razie, jego katechizacja będzie tylko informacją o wierze, a nie jej formowaniem. Świadectwo wiary stanowi istotny czynnik posługi katechetycznej. Brak takiego świadectwa jest poważną przeszkodą w przyjęciu orędzia chrześcijańskiego przez katechizowanych⁸⁶.

Potrzeba zatem opracowania programu formacji katechetów, który miałby charakter syntetyczny, odpowiadający przepowiadaniu, adekwatny do potrzeb czasów współczesnych. Winien on zawierać różne elementy wiary chrześcijańskiej, ułożone spójnie, z uwzględnieniem hierarchii ważności. Synteza wiary winna stanowić dla katechetów pomoc w ich dojrzewaniu w wierze oraz uzdalniać ich do uzasadnienia nadziei obecnej w pełnionej przez nich misji⁸⁷.

W procesie formacji katechety niezbędne jest wychowanie eucharystyczne i wychowanie przez liturgię. W Eucharystii katecheci muszą szukać siły i pomocy w posługiwaniu, które często przerasta ich możliwości. W życiu katechety nie może zabraknąć czasu na Eucharystię, nabożeństwo, modlitwę, medytację, jak również na udział w rekolekcjach i dniach skupienia⁸⁸. Łączność katechety z Bogiem jest koniecznym warunkiem jego działalności. Gorliwość, zapał i wewnętrzna świętość katechety, powinny promieniować na zewnątrz. Do tego potrzeba nieustannego odnawiania więzi z Jezusem, oddania się i powierzenia Mu swego życia. Skuteczność pracy katechetycznej zależy w dużym stopniu od świętości katechety⁸⁹.

Podsumowanie

Dzieło, jakim jest katecheza, wymaga intensywnej formacji katechetów. Jest to zadanie wspólnoty Kościoła⁹⁰. Przykładem jest postawa Jezusa Chrystusa. Zajmował się On formowaniem tych, którzy mieli głosić Jego orędzie.

⁸⁵ Por. tamże, s. 116n.

⁸⁶ Por. B. Bętkowska, *Istotne cechy...*, art. cyt., s. 10.

⁸⁷ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 121.

⁸⁸ Por. K. Nycz, *Formacja...*, art. cyt., s. 9n.

⁸⁹ Por. B. Rozen, *Ewangelizacyjny wymiar katechezy...*, art. cyt., s. 201.

⁹⁰ Por. S. Łabendowicz, *Formacja katechetów w Dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 37.

Poświęcał wiele czasu na to, aby wpoić im prawdę swojego orędzia nie tylko słowami, ale i przykładem swojego życia przez codzienne obcowanie. Rozwijał w nich wiarę poprzez coraz pełniejsze nauczanie⁹¹.

Katecheta jest jednocześnie nauczycielem, wychowawcą i świadkiem. Sam przeżywa tajemnice Boże i przekazuje je innym. Jako nauczyciel ma on za zadanie prowadzić uczniów do Boga, a jako wychowawca pomagać wierzącym w rozwoju wiary i osobowości. Jest też świadkiem posłannictwa chrześcijańskiego, co predysponuje go do dzielenia się dojrzałą wiarą. Ma on pomagać uczestnikom katechezy w życiu według zasad wyznawanej wiary. Poprzez swe życie, katecheta musi być świadkiem widocznym we wspólnocie. Dawane przez niego świadectwo wiary jest podstawowym sposobem nauczania i przepowiadania. Koniecznym warunkiem dla rozwoju katechety, w świetle wezwania Chrystusa i odpowiedzi dawanej Bogu na Jego wezwanie, jest permanentna formacja⁹².

Aby właściwie przekazywać treści wiary, potrzebna jest formacja doktrynalna. Konieczna jest systematyczna nauka. Katecheci winni być kompetentni w zakresie doktryny. Formacji doktrynalnej domaga się również potrzeba reagowania na szerzące się idee i teorie, które są nie do pogodzenia z orędziem chrześcijańskim. Katecheta powinien umieć reagować na takie zjawiska, zachowując ducha otwartości i jednocześnie wiernie przekazując naukę chrześcijańską⁹³. Formacja katechetów winna być dostosowana do obecnych potrzeb ewangelizacyjnych. Istnieje zatem konieczność, by katecheta był człowiekiem głębokiej wiary, posiadał jasną tożsamość chrześcijańską i eklezjalną, a także by cechował się głęboką wrażliwością społeczną (por. DOK 237)⁹⁴.

Postawa katechety, jako ucznia i sługi, wymaga dobrej formacji podczas studiów teologicznych, a ponadto permanentnej formacji celem wyzwalania radości katechizowania. Jan Paweł II wyraził życzenie, aby postępy w formacji katechetów służyły rozwojowi Kościoła oraz życia chrześcijańskiego, które winno zasadzać się na mocnej wierze, do której dąży katecheza⁹⁵. Katecheza jest rozumiana nie tylko jako nauczanie, ale również jako integralna formacja chrześcijańska. Formowanie katechety ma być takie, żeby mógł on podjąć zadanie wtajemniczenia, kształcenia i wychowania tych, do których zostanie posłany⁹⁶.

⁹¹ Por. Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999, s. 18; S. Łabendowicz, *Formowanie postawy katechety*, art. cyt., s. 198.

⁹² Por. S. Łabendowicz, *Formacja katechetów w Dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 38n.

⁹³ Por. Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, dz. cyt., s. 19n.

⁹⁴ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 119.

⁹⁵ Por. Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, dz. cyt., s. 20.

⁹⁶ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 119.

Przekaz wiary jest istotnym celem katechezy. To powinno wyznaczać kierunek studiowania doktryny. Dlatego instytuty formacji katechetycznej mają być przede wszystkim szkołami wiary. Ogromna odpowiedzialność spoczywa zatem na wykładowcach owych instytutów. To, czego oni uczą, znajdzie szerokie odbicie w pracy katechetów⁹⁷. Formacja winna być przede wszystkim pogłębieniem wiary katechety, opierając się na jego początkowej, podstawowej dojrzałości ludzkiej⁹⁸. Celem jest jego wzrost w wierze.

W dokumentach katechetycznych zwrócono uwagę na trzy wymiary formacji katechetów: być, wiedzieć, umieć działać (por. DOK 238; PDK 155). Pierwszy z nich dotyczy samego bytu katechety, jego wymiaru ludzkiego i chrześcijańskiego. Chodzi o konieczność dojrzewania katechety jako osoby do bycia apostołem. Zakłada to ciągłe dojrzewanie w wierze. Drugi wymiar formacji odnosi się do przygotowania intelektualnego katechety. Ma on opierać się na wiedzy, która pozwoli mu wypełnić jego zadanie przekazywania Ewangelii. Katecheta musi znać orędzie, które chce przekazywać, a także musi znać adresata, do którego owo orędzie kieruje. Potrzebna jest ponadto znajomość kontekstu społecznego, w jakim ów adresat żyje. Trzeci wymiar formacji koncentruje się na umiejętności działania. Katecheza jest bowiem aktem komunikacji⁹⁹.

Katecheta winien realizować akt komunikacji z uczniami. Szczegółem i centrum formacji katechetycznej jest zdobycie przez katechetę zdolności do przekazu orędzia ewangelicznego wraz z towarzyszącym temu poczuciem odpowiedzialności za ów przekaz. Nauczyciel religii ma za zadanie inspirować, wspierać i ukierunkowywać poszukiwania wychowanków. Winien im towarzyszyć w odkrywaniu prawdy. Musi to być połączone z daniem przez niego autentycznego świadectwa¹⁰⁰. Formacja katechetów jest zatem procesem, który ma na celu ukształtowanie takiej osobowości katechety, która będzie dojrzała, służebna, dialogiczna, twórcza oraz zdolna do wspólnotowej pracy katechetów¹⁰¹. Katecheta ma być nie tylko świadom faktu powołania i posiadać odpowiednią wiedzę, lecz ma także nabywać umiejętność działania. Jest to również zadanie procesu formacji katechetów¹⁰². Wymaga się od katechety kompetencji merytorycznych i dydaktycznych. Ważna jest też przy tym sprawność pedagogicznego współdziałania z młodzieżą¹⁰³.

⁹⁷ Por. Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, dz. cyt., s. 20.

⁹⁸ Por. K. Nycz, *Formacja...*, art. cyt., s. 9.

⁹⁹ Por. tamże, s. 9nn; A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 120.

¹⁰⁰ Por. A. Zellma, *Kompetencje emocjonalne nauczyciela religii...*, art. cyt., s. 266.

¹⁰¹ Por. S. Kulpaczyński, *Formacja katechetów*, kol. 390.

¹⁰² Por. K. Nycz, *Formacja...*, art. cyt., s. 11n; A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 118nn.

¹⁰³ Por. A. Zellma, *Kompetencje emocjonalne nauczyciela religii...*, art. cyt., s. 266.

Obecnie potrzeby kadrowe polskiej katechezy są zaspokojone. Wielu katechetów uzupełniło wymagane wykształcenie. W cyklu studiów katecheci uczestniczą w zorganizowanych wykładach. Niestety, proces formacji katechetów jest nadal sprawą marginalną. Tymczasem nie może to pozostawać czymś przypadkowym. Proces formacji katechetów musi być dobrze zaplanowany, ciągle weryfikowany i korygowany. W dokumentach katechetycznych podkreśla się fakt, że odpowiednie duszpasterstwo katechetów ma pierwszoplanowe znaczenie dla dobrego funkcjonowania posługi katechetycznej. Potrzeby katechezy są różnicowane. Konieczne jest więc formowanie katechetów wyspecjalizowanych (por. DOK 233)¹⁰⁴.

Można zatem postawić pytanie, jaka formacja jest potrzebna katechetom, aby mogli sprostać wymaganiom stawianym przez Kościół, oraz aby byli kompetentnymi świadkami Ewangelii we współczesnym świecie. Katecheta ma dokonywać, w imieniu Kościoła, chrześcijańskiego wtajemniczenia, kształcenia i wychowania. Jest oficjalnym świadkiem wiary Kościoła. Uczestniczy w dziele głoszenia Ewangelii na podstawie misji kanonicznej. Powinien posiadać odpowiednie przygotowanie teologiczne, pedagogiczno-dydaktyczne, psychologiczne oraz duchowe¹⁰⁵.

Konieczność formacji katechetów wynika z dynamiki wiary. Wiara człowieka ma charakter dynamiczny, a nie statyczny. Nie jest ona zespołem norm, wskazań, rytów i symboli. Jest to pewien sposób istnienia człowieka¹⁰⁶, który wpływa na jego stosunek do siebie i do innych. Wiara jest procesem, który ciągle się rozwija; to stawianie siebie w świetle Chrystusa. Jest też odpowiedzią człowieka na słowo Boże do niego skierowane. Wiara otwiera człowieka na tajemnicę Boga. Stanowi akt osobowy, który polega na zespoleniu człowieka z Bogiem. Ze swej natury jest ona posłuszeństwem okazywanym Bogu (por. Rz 1, 5; 6, 17; 2 Kor 10, 5) z racji uznania przez człowieka swej ograniczoności i słabości¹⁰⁷.

Wiara chrześcijańska ma charakter ofiary i uczestnictwa człowieka w paschalnej ofierze Chrystusa (por. Flp 2, 7; Rz 15, 16). To przeżywanie kontaktu ze Zmartwychwstałym. Wezwanie Chrystusa jest ustawicznym zaproszeniem do ciągłego przemieniania sposobu myślenia (gr. *metanoia*) i do osobistej więzi z Nim. Wiara ma charakter dialogiczny. Stawia człowieka w sytuacji zobowiązania do podejmowania trudu pogłębiania wiary i właściwego odczytywania woli Bożej. Zakłada to proces bycia uczniem Chrystusa¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 109n.

¹⁰⁵ Por. tamże; E. Materski, *Katecheta*, w: *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., kol. 1014n.

¹⁰⁶ Por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 17.

¹⁰⁷ Por. K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza...*, dz. cyt., s. 114n.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 115.

Konieczność stałej formacji katechetów wynika z obowiązku poznania nauczania Kościoła, ze zmieniających się koncepcji i modeli katechezy, a także zmian zachodzących w mentalności ludzi oraz w ich kulturze¹⁰⁹. Konieczność dojrzewania w wierze wynika również z aktualnej sytuacji i warunków społecznych. Wychowanie do wiary dokonuje się w szerszym kontekście społecznym. W formacji katechetów należy mieć na względzie ów kontekst i jego wykorzystanie w skuteczniejszym sposobie dotarcia do ucznia. Chodzi o doskonalenie procesu komunikacji. Pomaga to w lepszym zrozumieniu problemów uczniów, specyfiki środowiska i warunków, w których żyją. Warto zwrócić uwagę na kontakty katechety z rodzicami uczniów. Może to usprawnić proces dojrzewania religijnego młodego człowieka¹¹⁰. Postawa katechety będzie miała też wpływ na postawę rodziców i ich stosunek do religii. Katecheta powinien sam umieć budować komunię z katechizowanym, jego rodziną oraz ze szkołą. Winien także uczyć budowania komunii z proboszczem i jego współpracownikami¹¹¹.

W katechizacji najpierw potrzebni są dobrzy katecheci, a dopiero potem programy i metody katechetyczne. W dokumentach katechetycznych zwraca się uwagę na konieczność stałej formacji katechetów. Wydaje się, że należy dzisiaj zweryfikować, czy proces formacji katechetów jest dobrze zaplanowany, czy przygotowuje katechetów do pracy we współczesnym świecie. Koniecznym jest utworzenie miejsca, gdzie katecheci będą mogli konstruktywnie rozmawiać o nurtujących ich problemach dotyczących katechizacji. Działania związane z przygotowaniem teoretycznym, biblijnym, liturgicznym, teologicznym, pedagogicznym, metodologicznym, należy skorygować i dostosować do praktyki katechetycznej¹¹².

Formacja katechetów powinna mieć na celu przygotowanie do pracy apostołskiej w najszerszym tego słowa znaczeniu. Nie można bowiem pracy katechetów zacieśnić li tylko do sali lekcyjnej. Jest to ewangelizacja życia środowiska wychowanków, czyli wprowadzanie wartości Ewangelii w życie społeczne. Na katechecie spoczywa więc ogromna odpowiedzialność. Formacja musi być ukierunkowana na pełny rozwój osoby ludzkiej, która będzie zdolna do ofiarnej służby Ewangelii. Winna ona być ciągle inspirowana, aby skuteczniej katechizować, służąc ludziom i Bogu¹¹³.

¹⁰⁹ Por. S. Kulpaczyński, *Formacja katechetów*, w: *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., kol. 390; K. Nycz, *Formacja...*, art. cyt., s. 6n.

¹¹⁰ Por. K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza...*, dz. cyt., s. 117.

¹¹¹ Por. A. Kiciński, *Współczesna formacja...*, art. cyt., s. 116.

¹¹² Por. tamże, s. 124.

¹¹³ Por. B. Rozen, *Ewangelizacyjny wymiar katechezy...*, art. cyt., s. 200nn.

Bibliografia

Adamczyk D., *Postawa służby na wzór Chrystusa – istotą samowychowania nauczyciela*, w: *Pedagogiczna inspiracja w nauczaniu Jana Pawła II*, red. M. Nowak, C. Kalita, Biała Podlaska 2005, s. 372–375.

Bagrowicz J., *Katecheta – chrześcijański wychowawca*, w: *Postawy katechetów*, red. M. Majewski, Kraków 1996, s. 62.

Bartos M., *Kontakty katechety z młodzieżą*, „Katecheta”, 23 (1979), s. 20–24.

Bętkowska B., *Istotne cechy osobowości katechety*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 3 (2002), s. 8–10.

Chlewiński Z., *Formacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski, P. Hemperek, S. Kamiński, J. Misiurek, K. Stawecka, A. Stępień, A. Szafrąński, J. Szlaga, A. Weiss, Lublin 1989, kol. 389.

Cogiel M., Sz wajcok A., *Ukierunkowanie ewangelizacyjne katechety oraz aspekty aksjologiczne wychowania u progu III tysiąclecia chrześcijaństwa*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 189–196.

Dziewiecki M., *Empatia i asertywność jako korelaty dojrzałości człowieka*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 2 (2002), s. 5–20.

Dziewiecki M., *Psychopedagogiczna formacja katechetów w obliczu nowej ewangelizacji*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 161–188.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae* (CT), Rzym 1979.

Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (RH), Rzym 1979.

Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999.

Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, *Polskie dyrektorium katechetyczne*, Warszawa 2001.

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Rzym 1997.

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna „Directorium catechetisticum generale”* (DCG), Rzym 1971.

Kiciński A., *Współczesna formacja katechetów*, RT 6 (2005), s. 109–125.

Koska W., *Katechetyka*, Poznań 1987.

Kudasiewicz J., *Służba istotną treścią chrześcijańskiego powołania*, w: *Jan Paweł II naucza*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 211–229.

Kulpaczyński S., *Formacja katechetów*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski, P. Hemperek, S. Kamiński, J. Misiurek, K. Stawecka, A. Stępień, A. Szafrąński, J. Szlaga, A. Weiss, Lublin 1989, kol. 390n.

Kulpaczyński S., *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*, Lublin 1989.

Łabendowicz S., *Formacja katechetów w Dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Sandomierz 1997.

Łabendowicz S., *Formowanie postawy katechety*, RT 6 (1998), s. 191–222.

Majcher E., *Osobowość katechety*, w: *Katecheta w szkole*, red. J. Krucina, Wrocław 1992, s. 134.

Majewski M., *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*, Lublin 1977.

- Majewski M., *Katecheza permanentna*, Kraków 1989.
- Materski E., *Katecheta*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gigilewicz, Lublin 2000, kol. 1014n.
- Misiaszek K., Potocki A., *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, Warszawa 1995.
- Murawski R., *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, „Katecheta”, 5 (1974), s. 196–201.
- Nycz K., *Formacja katechetów*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 4 (2001), s. 5–14.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (EN), Rzym 1975.
- Pomianowski R., *Prawidłowości kontaktu wychowawczego w katechizowaniu młodzieży*, „Homo Dei”, 4 (1974), s. 262–270.
- Pomianowski R., *Ważność tożsamości osobowej katechety w interakcji katechetycznej*, w: *Formacja katechetów*, red. M. Majewski, Kraków 1990, s. 40.
- Poręba P., *Psychologiczne uwarunkowania katechizowania młodzieży na poszczególnych etapach rozwoju*, „Homo Dei”, 41 (1972), s. 134–143.
- Potocki A., *Ewangelizacja w katechezie i kłopoty z autorytetem*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 73–87.
- Rozen B., *Ewangelizacyjny wymiar katechezy w ujęciu ks. Józefa Wojtukiewicza*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 197–212.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- Uchacz S., *Osobowość katechety młodzieżowego*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 364–373.
- Zajac M., *Katecheta w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *W poszukiwaniu kształtu katechezy*, red. B. Klaus, Tarnów 2000, s. 220–229.
- Zdybicka Z.J., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.
- Zellma A., *Kompetencje emocjonalne nauczyciela religii jako warunek skutecznej katechizacji młodzieży*, RT 6 (2005), s. 263–276.

Summary

NECESSITY OF THE FORMATION OF A CATECHIST AS A CHRIST'S DISCIPLE

A catechist fulfils an essential role in the process of catechization. Formation of pupils' religious attitude depends largely on his attitude and personal maturity. First, a catechist should himself well learn and accept the teaching about God's revelation. Then he will be able to pass it onto his pupils and so to bring them to Jesus Christ. The service of God's word demands the disciple attitude from the catechist's side and this process is never-ending. In the consequence, the disciple attitude demands from a catechist taking the role of a servant. The friendship with Christ gives birth to the attitude of the service of God's word. A catechist should guide a pupil to develop his life potential. A pupil should be accompanied by a catechist in his personal development; therefore in the process of the catechist formation very important is the formation of his personality and attitudes. The achievement of Christian credibility

demands the identity of knowledge and life and the ability of passing through the personal conversion. The right of bringing up the others may only be given to a person who unceasingly brings up himself. A catechist first of all has to answer by his life the Lord's call. This requires from him the commitment so that the Christ's life radiates from his person. His life will then authenticate the prophesied word. A catechist being a witness cannot focus pupil's attention on him. He has to point on Christ through his life unanimous with the values of the Gospel. The effectiveness of the catechistic work depends largely on the catechist's holiness. The catechist formation should take into account the theological, pedagogical-didactic, psychological and spiritual preparation. This process should be well planned and constantly verified.

(tłum. ks. Przemysław Kantyka)

Dr hab. Dariusz ADAMCZYK – ur. w 1970 r. w Skarżysku-Kamiennej. Uzyskał tytuł doktora teologii z zakresu teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a habilitację z nauk teologicznych w zakresie katechetyki w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Obecnie jest profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach. Wykłada etykę na Wydziale Pedagogicznym Artystycznym. Jest autorem kilkunastu artykułów naukowych i popularnonaukowych z zakresu teologii biblijnej, katechetyki i pedagogiki. Publikuje głównie na łamach Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio” oraz w „Zeszytach Formacji Katechetów” – kwartalniku wydawanym przez Instytut Teologiczny UKSW w Radomiu. Publikacje książkowe: *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne* (Kielce 2006); współautor: *Od filozofii do teologii. Rozważania o wartościach* (Kielce 2007).

S. Natalia – Małgorzata Białek CSFN – Kielce

FUNKCJE OCENY SZKOLNEJ

Chociaż opinie ludzkie są często niesprawiedliwe i błędne, jednak człowiek na różnych płaszczyznach życia podejmuje czynność oceniania. Obiektywny osąd, trafna ocena są niejednokrotnie punktem wyjściowym w integralnym rozwoju człowieka, w poszukiwaniach naukowych czy w udoskonalaniu rozwiązań technicznych.

„Ocena” w ujęciu popularnonaukowym jest wypowiedzią o charakterze wartościującym. Wyraża opinię pozytywną lub negatywną. Może dotyczyć osoby, przedmiotu, zdarzenia. Wśród tak szeroko pojętego zakresu słowa „ocena” jest też „ocena szkolna”.

W szkole ocena dotyczy nie tylko uczniów. Ocenie podlega również praca nauczycieli, a także dyrektora. Uczniowie oceniani są w sferze wychowawczej przez tak zwane oceny z zachowania oraz w sferze wiadomości i umiejętności, kiedy nauczyciele poszczególnych przedmiotów stawiają im stopnie. Obok systemu oceniania wewnątrzszkolnego funkcjonuje system zewnętrzny, a więc egzaminy kończące etap edukacyjny i egzaminy sprawdzające.

Powołując się na zdanie Wincentego Okonia,

Nie ma chyba w pedagogice zagadnienia, z którym wiązałyby się tak różne i sprzeczne ze sobą poglądy jak zagadnienie oceny szkolnej. Skala tych poglądów rozciąga się od całkowitej negacji aż do przesadnego uznawania jej wartości, a przy tym zarówno przeciwnicy oceny, jak i umiarkowani czy zdeklarowani jej zwolennicy zajmują w obrębie swoich grup różne stanowiska i odrębne dla nich znajdują uzasadnienia¹.

Nie zaskakuje zatem stwierdzenie, że problem oceny szkolnej nie traci na aktualności i wymaga ciągłych prób poszukiwania nowych rozwiązań.

¹ W. Okoń, Przedmowa do książki I. Altszuler, *Badania nad funkcją oceny szkolnej*, Warszawa 1960, s. 8.

W literaturze pedagogicznej oraz psychologicznej wciąż brakuje publikacji, które przedstawiłyby w sposób wyczerpujący problem oceniania. Jednak na podstawie licznych pozycji książkowych i artykułów naukowych można zauważyć, że kwestia ta jest wytrwale podejmowana.

Dydaktycy szkolni koncentrują uwagę na precyzowaniu kryteriów oceny dla poszczególnych przedmiotów szkolnych.

W literaturze psychologicznej ocena ujmowana jest w aspekcie złożonego procesu zachodzącego podczas oceniania. Obiektywna ocena wymaga przemyślanych i prawidłowo stosowanych metod kontroli.

Niniejszy artykuł jest krótką monografią, w której zostaną wykorzystane metody analizy i syntezy. Zostanie w nim podjęty temat oceny szkolnej w wymiarze oceny za wiadomości i umiejętności uczniów w systemie wewnątrzszkolnego oceniania. Koniecznym wydaje się przedstawienie krótkiej historii oceniania w szkolnictwie, istoty i procesu oceniania oraz bardzo ważnych zagadnień, jakim są funkcja oceny i wybrane metody kontroli.

I. Rys historyczny

1. Początki systematycznej oceny wiedzy ucznia

Problem kontroli zdobytej wiedzy, nabytej umiejętności przez ucznia, a jednocześnie sprawdzian skuteczności pracy dydaktycznej i metodycznej nauczyciela wciąż pojawia się na tle różnych nurtów pedagogicznych.

Początki systematycznej kontroli są widoczne w strasburskim gimnazjum, które założył Jan Strum w 1535 r. Na wzór programu tejże szkoły powstawały następne. W gimnazjum J. Struma stosowano egzaminy promocyjne do następnej klasy. Stawiano także stopnie, aby w ten sposób rozróżniać osiągnięcia poszczególnych uczniów².

Nie sposób ominąć postaci Jana Amosa Komeńskiego. W jego *Szkole macierzyńskiej* – pierwszym traktacie pedagogicznym – znajdujemy wzmianki dotyczące kontroli osiągnięć ucznia. Nie zaleca on formalnego egzaminu, ale precyzuje, jakie powinien spełniać wymagania. Ujmuje je następująco:

- a) jeśli umie już on wszystko, czego powinien się być nauczyć w szkole macierzyńskiej
- b) jeśli potrafi uważnie słuchać tego, o czym się mówi do niego, i rozumnie odpowiadać na stawiane mu pytania
- c) jeśli ujawnia chęć dalszego uczenia się³.

² Por. K. von Rauer, *Geschichte der Pädagogik*, t. 1, Gütersloh 1902; cyt. za: I. Altszuler, *Badania nad funkcją oceny szkolnej*, Warszawa 1960, s. 15.

³ J. A. Komeński, *Szkoła macierzyńska*, Toruń 1636, rozdz. XI § 8.

Natomiast w *Wielkiej dydaktyce* tak pisze: „...nie podobna osiągnąć w wykształceniu gruntowności bez jak najczęstszych i jak najlepiej ułożonych powtarzań i ćwiczeń”⁴. Autor proponuje, aby ćwiczenia były przeprowadzane systematycznie w celu wyeliminowania błędów i przyspieszenia nabywania umiejętności.

W „szkole tradycyjnej”, ukształtowanej przez Fryderyka Herbart (1776–1841) i jego następców Tuiscona Zillera (1817–1882) oraz Wilhelma Reina (1847–1929), wypracowany został systematyczny przekaz wiedzy uczniom przez nauczycieli. Według Herbart obowiązkiem nauczyciela jest prowadzenie uczniów drogą niezależnych od treści nauczania „stopni formalnych”: od wyobrażeń poprzez precyzowanie wiadomości do umiejętności. Wiadomości i umiejętności uczniów powinny być dokładnie sprawdzone, co zapewnia karność uczniów i pozwala na spełnienie funkcji wychowawczej przez nauczanie⁵.

Wpływ systemu, jaki stworzył F. Herbart, można zauważyć na przestrzeni historii pedagogiki. W Polsce w latach 60. był on – jak uważa Konstanty Lech⁶ – stosowany niemal powszechnie. Nauczyciel, który praktykował zasady szkoły tradycyjnej w systemie oceniania, cechował się postawą rzeczową i wymagającą, często jednak schematyczną i autorytatywną⁷. Zasadniczym celem oceniania w szkole tradycyjnej było ujawnianie braków w osiągnięciach poszczególnych uczniów i ich korekta. Jeśli uczeń nie podporządkowywał się wymaganiom, nie otrzymywał promocji do następnej klasy.

Warto odnotować dorobek dwóch klasyków dydaktyki: Edwarda Claparéde’a (1873–1940) i Johna Deweya (1859–1952). Głównym założeniem pedagogiki J. Deweya było zróżnicowanie w procesie wychowawczym dwóch stron: psychologicznej i socjologicznej⁸. Obaj stworzyli tzw. „szkołę progresywistyczną”. Claparéde proponował szkołę, która byłaby pozbawiona przymusu. W swoim dziele pt. *Wychowanie funkcjonalne* stwierdza:

Czynnikiem wychowania powinien być nie strach przed karą, ani nawet nie pragnienie nagrody, ale zainteresowanie, głębokie zainteresowanie tą rzeczą, którą trzeba sobie przyswoić lub wykonać. Dziecko nie powinno pracować, dobrze się zachowywać przez posłuszeństwo względem kogoś, ale dlatego, że odczuwa ten sposób postępowania jako pożądany⁹.

⁴ Tenże, *Wielka dydaktyka*, Wrocław 1956, s. 168.

⁵ Por. F. J. Herbart, *Pisma pedagogiczne*, Wrocław 1967, s. 43n.

⁶ Por. K. Lech, *System nauczania*, Warszawa 1968, s. 29.

⁷ Por. B. Niemierko, *Poglądy pedagogów na ocenianie osiągnięć szkolnych. Testy osiągnięć szkolnych*, Wrocław, z. 1 (1977).

⁸ Por. S. Wołoszyn, *Dzieje wychowania i myśli pedagogicznej w zarysie*, Warszawa 1964, s. 417.

⁹ E. Claparéde, *Wychowanie funkcjonalne*, Lwów (brw), s. 196.

Sprzeciwiał się także egzaminom. Między innymi pośród zastrzeżeń, które wysuwał, najważniejsze dotyczyły wpływu sytuacji egzaminu na jakość odpowiedzi egzaminowanego.

System szkolny J. Deweya „uczenia się przez działanie” zasadzał się na zainteresowaniach uczniów. Wykorzystana była w najwyższym stopniu ich aktywność. Stosunek do ocen omawianego pedagoga był podobny jak u Claparéde’a:

egzaminy, stopnie, promocje, prowadzą do tego, że budzi się niewłaściwe u jednych poczucie wyższości nad innymi, bojaźliwych zaś onieśmiela się (...). Słabsi w ten sposób tracą zaufanie we własne siły i godzą się ostatecznie ze zjawiskiem stałej i ciągłej niższości¹⁰.

Według J. Deweya egzaminy mają tylko sens, gdy określają, jakie jest przystosowanie społeczne dziecka. Nie aprobował on ocen cząstkowych, które służyłyby klasyfikacji uczniów. System ten – jak zauważa B. Niemierko – posiadał wiele ujemnych cech. Dostosowanie szkół do poziomu poprzedzała selekcja. Uczniowie słabsi trafiali do szkół, które nie pomagały im w dalszym rozwoju¹¹. Badania Janusza Reykowskiego¹² poniekąd zaprzeczają przytaczanemu pogładowi Deweya na egzamin. W pewnym stopniu podobny sposób kontroli stosowali zwolennicy tzw. „systemu daltońskiego”, inaczej zwanego „laboratoryjnym”. Twórczynią tego planu była amerykańska nauczycielka Helene Parkhurst (1887–1957). Swą koncepcję przedstawiła w książce pt. *Wykształcenie według planu daltońskiego*, gdzie kontrola wyników została oparta na obserwacji pracy ucznia przez nauczyciela, na indywidualnych rozmowach z uczniem i przede wszystkim na wypełnianiu przez ucznia odpowiednich kart – tzw. laboratoryjnego wykresu instruktora i uczniowskiego wykresu kontraktowego¹³. Nie praktykowano w szkołach prowadzonych tym systemem publicznych egzaminów wobec całej klasy. „Nauczyciel sprawdza postępy zgłaszających się do niego uczniów w osobnym pokoju, przylegającym do pracowni. Jeśli takiego pokoju nie ma, to egzamin odbywa się w pracowni, ale półgłosem, aby w niczym nie przerywać pracy zgromadzonej tam młodzieży”¹⁴. Całościowa ocena ucznia zasadzała się nie tylko na egzaminie ustnym, lecz również na egzaminach pisemnych. Zaletę tego systemu stano-

¹⁰ J. Dewey, *Wybór pism pedagogicznych*, Wrocław 1967, s. 187.

¹¹ Por. Niemierko, *Poglądy pedagogów...*, dz. cyt., s. 14.

¹² Por. J. Reykowski, *Emocje a sprawność działania – tonizujący wpływ emocji. Eksperymentalna psychologia emocji*, Warszawa 1968, s. 355–463.

¹³ Por. H. Parkhurst, *Wykształcenie według planu daltońskiego*, Warszawa 1928, w: S. Wołoszyn, *Dzieje wychowania...*, dz. cyt., s. 213.

¹⁴ B. Nawroczyński, *Zasady nauczania*, Wrocław 1957, s. 213.

wiła możliwość dostosowania tempa nauki do rzeczywistych możliwości ucznia. Ponadto pobudzał on do aktywności i samodzielności. Natomiast brakiem było to, iż zbyt często odwoływał się do zainteresowań uczniów, najczęściej chwiejnych i zmiennych. Nie zapewniał systematycznego opanowania wiadomości.

Stosując podział systemów pedagogicznych Czesława Kupisiewicza¹⁵, należy przedstawić szkołę współczesną, która niewątpliwie kształtowała się na doświadczeniach poprzednich systemów.

W Polsce bardzo duże zasługi w tworzeniu systemu oceniania ma W. Okoń. Podkreśla on pracę nauczyciela nad kierowaniem uczniem i realizację wytyczonego programu.

W latach 60. naszego wieku temat oceny szkolnej był podejmowany przez pedagogów, dydaktyków i psychologów szkolnych¹⁶, chociaż nikt nie zaprezentował problematyki związanej z oceną i ocenianiem w sposób komplementarny. Zasadniczo omawiane były trzy grupy zagadnień:

- znaczenie oceny;
- przedmiot oceny;
- dokładność w stawianiu ocen.

Wpływ szkoły tradycyjnej obserwowany jest w systematycznym zastosowaniu kontroli osiągnięć ucznia. Żywe są także idee szkoły progresywistycznej wśród nauczycieli niechętnie ocenających. Zarówno dydaktycy-teoretycy, jak i nauczyciele wciąż poszukują najwłaściwszych sposobów sprawdzania oraz oceniania wiedzy i umiejętności ucznia.

2. Współczesne normy prawne

Przykładem poszukiwań coraz efektywniejszych rozwiązań w systemie oceniania szkolnego jest obecna reforma systemu edukacji w Polsce. Jej twórcy dostrzegali braki w tradycyjnym sposobie oceniania. Wśród nich wymieniali problem ograniczenia oceny tylko do sfery wiadomości ocenianego, z pominięciem jego umiejętności zastosowania ich w praktyce. Ocena bardzo często stwierdzała, w czym uczeń wykazuje braki edukacyjne, ale nie określała, jakie

¹⁵ Por. Cz. Kupisiewicz, *Systemy dydaktyczne. Podstawy dydaktyki ogólnej*, Warszawa 2000, s. 320–326.

¹⁶ Por. I. Altszuler, *Wybrane zagadnienia z pedagogiki i szkolnictwa ZSRR*, Warszawa 1950; W. Czerniewski, *Egzaminy promocyjne i końcowe*, Warszawa 1953; J. Konopnicki, *Niepowodzenia w nauce szkolnej – przyczyny i środki zaradcze*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, Warszawa 1957; W. Okoń, *Badania wyników nauczania w szkołach ogólnokształcących*, Warszawa 1952; W. Okoń, *W sprawie kryteriów ocen wyników nauczania*, „Nasza Szkoła”, 6 (1955), nr 3, s. 314–318; S. Racinowski, *Ocenianie uczniów*, Warszawa 1959.

są jego postępy oraz indywidualne potrzeby rozwoju. Innym, znaczącym błędem we wcześniejszym systemie oceniania była niespójność, jako efekt dowolnie stosowanych kryteriów oceniania. Niespójność może prowadzić nie tylko do konfliktów na płaszczyźnie: nauczyciel – rodzic – uczeń, ale także nie daje możliwości stosowania porównywania wyników w skali mikro, czyli szkoły i w skali makro, czyli w kraju¹⁷.

Zgodnie z Ustawą o systemie oświaty do zadań właściwego ministra do spraw oświaty i wychowania należy, w drodze rozporządzenia, określić warunki i sposób oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów oraz przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów, z uwzględnieniem:

- a) prawa ucznia do jawnej i umotywowanej oceny oraz informacji o wymaganiach edukacyjnych,
- b) tworzenia wewnątrzszkolnych systemów oceniania,
- c) dostosowania wymagań edukacyjnych do indywidualnych potrzeb psychofizycznych i edukacyjnych ucznia,
- d) przekazywania rodzicom informacji o postępach i trudnościach ucznia w nauce,
- e) kompetencji okręgowych komisji egzaminacyjnych w zakresie przygotowania, przeprowadzenia i oceniania sprawdzianu i egzaminów (...)¹⁸.

Na podstawie cytowanej wyżej ustawy w polskim szkolnictwie pojawiły się dwa systemy oceniania: wewnątrzszkolny i zewnętrzny, których funkcjonowanie regulują oddzielne akty prawne: rozporządzenia ministra edukacji¹⁹.

Szczegóły dotyczące oceniania ucznia w szkole tworzy każdy nauczyciel i przedstawia je w przedmiotowym systemie oceniania (PSO). Nauczanie tego samego przedmiotu w różnych klasach przez innych nauczających posiada specyficzny przebieg. Dlatego zasadne jest, aby nauczyciel określił wymagania, uwzględniając swoich uczniów i uzgadniając swój system z wewnątrzszkolnym systemem oceniania (WSO)²⁰. Dokument ten przyjmuje rada pedagogiczna i jest on załącznikiem do statutu szkoły, o czym pouczała ustawa.

¹⁷ Por. W. Książek red., *Ministerstwo Edukacji Narodowej o ocenianiu*, w: Biblioteka Reformy 17, Warszawa 1999, s. 3n.

¹⁸ Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (tekst ujednolicony), Rozdział 3. *Zarządzanie szkołami i placówkami publicznymi*, art. 22, ust. 2 pkt 4, www.menis.pl/prawo_oświatowe.html.

¹⁹ Por. aktualne: Rozporządzenie MEN z dnia 30 kwietnia 2007 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy oraz przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów w szkołach publicznych.

²⁰ Por. W. Walczak, *Jak oceniać ucznia? Teoria i praktyka*, Łódź 2001, s. 46–48.

Najważniejsze cechy i cele oceniania wewnątrzszkolnego zostały wymienione w Rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dn. 21 III 2001 r.:

§2.1. Ocenianie wewnątrzszkolne osiągnięć edukacyjnych ucznia polega na rozpoznawaniu przez nauczycieli poziomu i postępów w opanowaniu przez ucznia wiadomości i umiejętności w stosunku do wymagań edukacyjnych, wynikających z podstawy programowej i realizowanych w szkole programów nauczania, uwzględniających tę podstawę oraz formułowanie oceny.

2. Ocenianie wewnątrzszkolne ma na celu:

- 1) poinformowanie ucznia o poziomie jego osiągnięć edukacyjnych i postępach w tym zakresie,
- 2) pomoc uczniowi w samodzielnym planowaniu swego rozwoju,
- 3) motywowanie ucznia do dalszej pracy,
- 4) dostarczenie rodzicom (prawnym opiekunom) i nauczycielom informacji o postępach i trudnościach w uczeniu się oraz specjalnych uzdolnieniach ucznia,
- 5) umożliwienie nauczycielom doskonalenia organizacji i metod pracy dydaktyczno-wychowawczej.

Wspomniane rozporządzenie wymienia także czynności związane z tym systemem ocenia, np. formułowanie wymagań edukacyjnych, bieżące, śródroczne i końcoworoczne ocenianie osiągnięć uczniów, przeprowadzanie egzaminów klasyfikacyjnych i poprawkowych.

Rodzice i uczniowie mają prawo oczekiwać jawności i uzasadnienia oceny postawionej przez nauczyciela.

Ocenianie zewnętrzne było znane w Polsce w postaci egzaminów maturalnych czy egzaminów wstępnych na uczelnie wyższe. W dobie reformy zyskało ono nowe obszary edukacyjne. Od roku szkolnego 2001/2002 wprowadzone zostały: sprawdzian w ostatniej klasie sześcioklasowej szkoły podstawowej, egzamin kompetencyjny w trzeciej klasie gimnazjum, nowa forma egzaminu maturalnego, egzamin zawodowy przeprowadzony po zakończeniu szkoły zawodowej. System oceniania zewnętrznego, zgodnie z założeniami uwzględnia następujące cechy:

- przydatność – wyniki egzaminów powinny wskazać, co uczeń osiągnął i co zrobić, aby poprawić jakość nauczania,
- rzetelność – podstawę przeprowadzenia egzaminów będą stanowić procedury i narzędzia gruntujące odpowiedni poziom miarodajności wyników,
- etyczność – sprawdzanie osiągnięć powinno być przeprowadzone uczciwie,
- wykonalność – egzaminy powinny być tak zaplanowane, aby ich przeprowadzenie było możliwe ze względów merytorycznych, organizacyjnych i ekonomicznych²¹.

²¹ W. Książek red., *Ministerstwo Edukacji Narodowej o egzaminie gimnazjalnym*, w: Biblioteka Reformy 33, Warszawa maj 2001, s. 3.

Bolesław Niemierko określa ten rodzaj sprawdzenia efektów nauczania jako ocenianie jednorazowe, sumujące, diagnozujące²².

Komplementarny charakter obu systemów oceniania bardzo dobrze przedstawia tabela, którą opracowali członkowie Okręgowej Komisji Egzaminacyjnej w Poznaniu²³.

Lp.	Pytanie	Ocenianie wewnątrzszkolne	Ocenianie zewnętrzne
1	2	3	4
1.	Kto ocenia?	Nauczyciel – uczeń dokonuje samooceny	Przeszkolony egzaminator – OKE
2.	Co oceniamy?	Realizację zadań szkoły, aby sprawdzić osiągnięcia szkolne ucznia na danym etapie kształcenia	Stopień realizacji celów edukacyjnych
3.	Po co oceniamy?	– aby doskonalić metody uczenia się i nauczania; – aby korygować i elimino- wać błędy w procesie uczenia się i nauczania; – aby informować ucznia o opanowanych umiejętnoś- ciach i czekających go w naj- bliższym czasie zadaniach; – aby sprawdzić osiągnięcia edukacyjne ucznia na danym etapie kształcenia	
4.	Co jest punk- tem odniesienia w budowaniu narzędzi oceniania?	Program nauczania	Podstawa programowa

²² Por. B. Niemierko, *Pomiar wyników kształcenia*, Warszawa 1998; tenże, *Ocenianie szkolne bez tajemnic*, Warszawa 2002, s. 252.

²³ Okręgowa Komisja Egzaminacyjna w Poznaniu; cyt. za: W. Walczak, *Jak oceniać ucznia?*..., dz. cyt., s. 44–45.

1	2	3	4
5.	Jak oceniamy?	Kryterialnie – zgodnie z zasadami WSO	Kryterialnie – zgodnie z określoną zewnętrzną normą oceny stopnia (poziomu) osiągnięcia standardu wymagań egzaminacyjnych
6.	Kiedy oceniamy?	W czasie całego procesu nauczania i uczenia się – ocena ciągła	Na zakończenie danego etapu edukacyjnego (szkoły) – ocena jednorazowa
7.	Jaki jest typ oceniania?	– głównie diagnostyczny, aby dostarczyć uczniowi informacji o postępach w nauce; – formatywny, aby dostosować proces dydaktyczny do potrzeb i możliwości uczniów;	– sumujący, aby podsumować, stwierdzić osiągnięcia, zdolności i możliwości ucznia po zakończeniu etapu kształcenia; – różnicujący, gdy wyniki decydują o przyjęciu do szkoły następnego etapu kształcenia; – formatywny, gdy zbiorcze wyniki wpływają na zmianę wewnątrzszkolnego systemu nauczania
8.	W jakiej skali oceniamy?	– zróżnicowanej w zależności od wewnątrzszkolnego programu oceniania – kl. 1–3 ocena opisowa, 4–6, w gimnazjum i w szkołach ponadgimnazjalnych oceny końcoworoczne przeliczone na sześciostopniową skalę stopni szkolnych	Punktowej
9.	Dla kogo oceniamy?	Dla ucznia, rodziców, nauczycieli	– dla ucznia, rodziców, nauczycieli; – dla dyrekcji szkoły, do której uczeń chodzi; – organu prowadzącego; – organu nadzorującego; – ministerstwa edukacji narodowej; – dla szkoły następnego etapu; – dla pracodawcy
10.	Inne	– ocenianie jest porównywalne w grupie, w klasie, w szkole – imienne lub kodowane	– ocenianie jest porównywalne w skali kraju – kodowane

Stosując oba systemy, poszerza się skala porównania osiągnięć uczniów. Zostaje użyty bogaty wachlarz typów oceniania. Uczeń i nauczyciel mogą otrzymać informację o sukcesie dydaktycznym oraz bodziec do ewaluacji swoich działań.

II. Istota oceny i proces oceniania

1. Przedmiot oceny

Słowo „ocena”, w ujęciu bardzo szerokim, określa czynność w wyniku, której wydaje się osąd, odwołując się do jednego lub kilku kryteriów, niezależnie od tego, jaki jest przedmiot oceny oraz kryteria. Zatem termin ten ma dwie podstawowe składowe:

1. Czynność wartościowania czegoś albo kogoś;
2. Jako twierdzenie o wartości lub oznaczenie wartości²⁴.

W pierwszym przypadku jest procesem, w drugim rezultatem tego procesu. Z ocenianiem związane są ściśle inne pojęcia, takie jak: wartość, przedmiot – kryterium oceny, kontrola i wynikające z niej opinia i charakterystyka.

Wartość jest terminem, który ukształtował się poprzez wiele prądów filozoficznych. W tomizmie wartość to uszczegółowienie lub aspekt dobra jako transcendentalnej własności bytu, mające swoją rację w naturze bytu wartościowanego i bytu wartościującego. W nowożytnej filozofii (Max Scheler, Nicolai Hartmann) transcendentalne własności bytu są odrywane od niego i traktuje się je bardziej na wzór platoński – jako idee. Do najczęściej wymienianych wartości przez wspomnianych filozofów należą: dobro, piękno, świętość²⁵. Wartość może mieć postać materialną – jako rzecz, idea, sąd. Wartościowanie może być dokonywane przez jednostkę bądź społeczeństwo. Są zatem wartości indywidualne i społeczne, dla których kryteriami bywają odczucia emocjonalne i potrzeby.

W psychologii „wartość” jest określana jako „cecha obiektu, rzeczy, człowieka, idei w relacji do przedmiotu, jego potrzeb, dążeń i zainteresowania”²⁶. Bardzo często można zaobserwować zamienne stosowanie słów „ocenianie” i „wartościowanie”. „Jeśli komuś lub czemuś przypisujemy jakąś wartość, mówimy, że kogoś lub coś oceniamy lub wartościujemy”²⁷.

²⁴ Por. J. Pieter, *Oceny i wartości*, Katowice 1973, s. 486; W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2001, s. 207.

²⁵ Por. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 418.

²⁶ W. Szewczuk red., *Słownik psychologiczny*, Warszawa 1979, s. 339.

²⁷ Cz. Lewicki, *Ocena i ocenianie w kształceniu szkolnym*, Rzeszów 1989, s. 11.

Drugim ważnym pojęciem związanym z oceną jest przedmiot oceny. Jest on wyrażony w zdaniu o formie oznajmującej. Każda, świadomie podejmowana ocena wymaga postawienia oceniającemu ważnego pytania: co jest przedmiotem jego oceny? Inaczej ujmując, ocena musi mieć swą podstawę, a ta łączy się z kryteriami. Dla J. A. Komeńskiego, J. Herbart przedmiotem oceny szkolnej były: wiadomości, poprawność myślenia, wrodzone uzdolnienia ucznia oraz jego dyspozycje. Jean Rousseau za przedmiot oceny uznaje umysł, rozsądek²⁸.

Kazimierz Sośnicki rozróżnia trzy sposoby rozumienia przedmiotu oceny nauczającego.

Pierwszy to ocena wiedzy aktualnej, zwana inaczej oceną izolującą. W umyśle ucznia zachodzą takie zjawiska myślenia, jak np. przedstawienia, sądy, wnioski, których treść jest zgodna z treścią analogicznych myśli nauczyciela. Przy czym należy zaznaczyć, iż „wiedza” oznacza w tym wypadku pewien kompleks aktualnych stanów psychicznych, które przeżywa uczeń i w odpowiedniej formie wyraża je na zewnątrz. Ocena wówczas jako swój przedmiot ma „osiąg”, czyli wyrażenie procesu myślowego. Nauczyciel musi przyjąć jednocześnie, że wyrażenia ucznia są zgodne z aktem myślenia.

Drugi sposób rozumienia przedmiotu oceny – wg K. Sośnickiego – tworzy tzw. ocenę dyspozycyjną. Nauczyciel ocenia wówczas zdolność uczenia do procesów myślowych, a więc ocena ta odnosi się do struktury psychicznej ocenianego. Ocena dyspozycyjna winna obejmować zdolność skupienia, dokładność obserwacji, wytrwałość, chwilowy lub stały stan uczuciowy. Przez taką ocenę nauczyciel może uzyskać „obraz” ucznia nie tylko wynikający z wiedzy, lecz także z pewnych rysów psychicznych. Zarówno pierwszy, jak i drugi sposób rozumienia przedmiotu oceny odnosi się do rzeczywistości faktycznej i oceny te mają charakter statyczny. Jednakże Sośnicki podaje jeszcze trzeci rodzaj przedmiotu oceny, którego rezultatem jest ocena o charakterze dynamicznym „pro futuro”. Uwzględniona w niej zostaje dynamika rozwoju wychowanka. Ocena dyspozycyjna staje się w tym wypadku punktem wyjścia dla nauczyciela. Ocenia on przejście ucznia od jednego, niższego osiągu do drugiego, wyższego²⁹.

Podobne rozróżnienie oceny, ze względu na jej podstawę, przeprowadza Stefan Baley. Jego zdaniem przedmiot oceny ma być dwojaki i obejmować poznanie sfery intelektualnej oraz uzdolnień ucznia³⁰.

Propozycje pedagogów, dydaktyków czy psychologów dotyczące kryteriów oceny nie są jednoznaczne. W. Okoń³¹ podaje trzy ogólne kryteria, wskazując jednocześnie, co jest przedmiotem oceny.

²⁸ Por. I. Altszuler, *Badania nad funkcją...*, dz. cyt., s. 22.

²⁹ Por. K. Sośnicki, *Dydaktyka ogólna*, Toruń 1955, s. 329–331.

³⁰ Por. S. Baley, *Psychologia wychowawcza w zarysie*, Warszawa 1960, s. 398.

³¹ Por. W. Okoń, *W sprawie kryteriów ocen...*, dz. cyt., s. 314–318.

Pierwsze dotyczy zakresu i jakości wiedzy ucznia, czyli strony poznawczej. Nauczyciel powinien w tym kryterium uwzględnić następujące wymagania:

- znajomość faktów (konkretnych przedmiotów i zjawisk, dat, nazwisk, danych liczbowych);
- znajomość uogólnień (pojęć przyrodniczych, praw, reguł, twierdzeń);
- posiadanie odpowiednio wyćwiczonych umiejętności, nawyków, przyzwyczajeń.

Poprzez drugie kryterium nauczyciel wykazuje się znajomością rozwoju osobowości ucznia. Przedmiotem oceny są tutaj wymagania dotyczące myślenia i mowy:

- poprawność logicznego myślenia;
- samodzielność i krytycyzm myślenia;
- poprawność językowa wypowiedzi;
- planowość i obszerność wypowiedzi.

Natomiast kryterium trzecie wiąże się ze stroną wychowawczą nauczania. Analogiczne kryteria proponuje Marian Odrzywolski³².

Inny pedagog – B. Suchodolski³³ za podstawowe kryterium oceny uważa program nauczania. Obejmuje ono stronę ilościową i jakościową wiedzy uczniów, zasobu wiadomości, stopnia zrozumienia, pogłębienia umiejętności stosowania nabytych wiadomości w praktyce.

Ze względu na przyjęty przedmiot oceniania można wyróżnić różne rodzaje ocen. Są to oceny: moralne, estetyczne, egzystencjalne, prakseologiczne, intelektualne i metodologiczne. Wszystkie te rodzaje ocen występują w szkolnictwie³⁴.

Człowiek dokonuje oceny moralnej, czyli wyraża przekonanie lub opinię o „zawartości” dobra i zła w działaniu i funkcjach obiektów społecznych, postawy, postępowania jednostki w stosunku do określonych zasad, norm, obyczajów. Oceny moralne za swój przedmiot mogą mieć ponadto uczucia moralne (np. uprzejmość, zawiść, uczynność), motywy postępowania.

Dotyczą w zasadzie cech, względnie sposobów postępowania w stosunkach międzyludzkich, a więc jakości społecznienia: są one jedną z form tego społecznienia. Taka ocena uwarunkowuje zachowanie osoby z zewnątrz (kiedy jest to ocena moralna innych) i od wewnątrz (samoocena)³⁵.

³² Por. M. Odrzywolski, *Ocena analityczna wiedzy ucznia*, „Przegląd Pedagogiczny”, 38 (1919), nr 9–10, s. 406–407.

³³ Por. B. Suchodolski red., *Pedagogika*, Warszawa 1980, s. 386.

³⁴ Por. Cz. Lewicki, *Ocena i ocenianie...*, dz. cyt., s. 13.

³⁵ J. Pieter, *Oceny i wartości*, dz. cyt., s. 187.

Oceny estetyczne są to wypowiedzi posiadające charakter wartościujący. Podstawą są tu przeżycia estetyczne, których źródło stanowią dzieła sztuki: literackie, plastyczne, architektoniczne, muzyczne. Prócz tego podstawą tychże ocen mogą być ludzie – ich wygląd, zachowanie, określenie otoczenia. Zasadniczym celem tego rodzaju oceny jest akcentowanie piękna, wartości estetycznych³⁶.

Kolejny rodzaj ocen stanowią oceny intelektualne. Przedmiotem ich są wynalazki, pojęcia, treści lekcji, nowe zjawiska, artykuły, książki, odkrycia naukowe. „Do ocen intelektualnych zalicza się także niektóre oceny szkolne, gdyż ocena wiadomości uczniów jest często sądem dotyczącym naukowych sądów wyrażonych przez uczniów”³⁷. Inną grupę ocen tworzą tzw. oceny egzystencjalne. W sformułowaniu tych ocen zawarte jest wartościowanie samej rzeczy jako takiej. Bez określenia wyglądu, specyficznych właściwości.

Nazwa „egzystencjalna” podkreśla, że ocena ta jest postawą wobec faktu istnienia czegoś. Wartościowanie to może mieć dwojaki charakter: dodatni – pozytywny albo ujemny – negatywny³⁸. Wyrażenie: „dobrze że istnieją wspólnoty Ruchu Światło-Życie” jest przykładem oceny egzystencjalnej.

Oceny prakseologiczne – „przez praktyczne rozumiemy takie oceny, które nie wyrażają uczuć ani wzruszeń, tylko mówią o przydatności lub nieprzydatności danego sposobu działania lub danego czynnika biorącego udział w działaniu, a więc sprawcy, narzędzia itp.”³⁹ Ta grupa ocen dotyczy osób działających, ich rezultatów pracy, środków i czynników działania. Zatem ocena prakseologiczna może być oceną działania, funkcjonowania, skuteczności, sprawności, przydatności.

Każda z wyżej wymienionych ocen może być jednocześnie metodologiczną, wzorcową. Będzie nią wtedy, gdy jako swój cel ukaże wzorzec procedury wartościowania przedmiotu, ludzi, zjawisk, faktów bądź poprawnej struktury wypowiedzi oceniającej⁴⁰. Ponadto oceny, jakie podejmuje człowiek można zgrupować w inny sposób. Dzielić się będą na:

- złożone, kiedy ocena obejmuje kilka przedmiotów i przyjmuje różne kryteria;
- oceny porównawcze, wówczas kryterium i normy oceny są stałe, natomiast różne są przedmioty oceny, które podlegają wartościowaniu porównawczemu;

³⁶ Por. D. Staniszevska-Saratowicz, *Oceny estetyczne i ich psychologiczne uwarunkowania*, Warszawa 1980, s. 18.

³⁷ Cz. Lewicki, *Ocena i ocenianie...*, dz. cyt., s. 15.

³⁸ Por. tamże, s. 16.

³⁹ T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Warszawa (brw), s. 359.

⁴⁰ Por. Cz. Lewicki, *Ocena i ocenianie...*, dz. cyt., s. 17.

- jednostkowe, odnoszą się do jednego przedmiotu i wyrażone są w formie wypowiedzi „a jest v”, gdzie a „v” jest terminem wartościującym;
- generalne, dotyczą więcej niż jednego przedmiotu, np. „każde a jest v”⁴¹.

2. Procedury i proces oceniania

Stosowanie w szkolnictwie procedur oceniania skoncentrowane jest na kontrolowaniu realizacji obranych celów dydaktycznych i wychowawczych. Kontrolując jakąkolwiek działalność ludzką, poszukuje się odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania: jak jest? porównując z tym, jak być powinno? i prognozując, jak może być lepiej? Odpowiedź na drugie pytanie prowadzi do oceny. W encyklopedycznym ujęciu „kontrolowanie” zostało wyrażone jako zorganizowana czynność, której zadaniem jest:

- zbadanie aktualnego i wcześniejszego stanu rzeczy;
- ustalenie, czy dane działanie przebiega zgodnie z przyjętym wcześniej planem i czy wynik tego działania odpowiada zamierzonemu celowi;
- wskazanie sposobów działania, tak aby możliwe było osiągnięcie zamierzonego celu w sposób bardziej racjonalny.

Gdy kontrola osiąga zakres szerszy, wówczas zwiększa się zakres pytań z trzech do sześciu. Dodać można pytania: „dlaczego jest, jak jest?”, „dlaczego może być lepiej?” oraz „jak to, co my robimy, robią inni i dlaczego to robią lepiej?”. Systematyczna kontrola przebiega w trzech etapach. Przyjmuje postać kontroli wstępnej, aktualnej, końcowej⁴². Podczas lekcji religii przykładem kontroli wstępnej może być sprawdzian przeprowadzony na początku nowego roku szkolnego. Z założeniem, że katecheta zna program, jaki został zrealizowany w klasie w minionym roku. Sprawdzian taki pomoże nauczycielowi religii w orientacji o poziomie pamięciowym opanowania wiadomości, dostarczy informacji o wiadomościach uczniów wykraczających poza planowy zakres wiedzy. Kontrola wstępna może mieć cel wychowawczy, np. określenie wartości, które preferuje młodzież, i wtedy staje się ona punktem wyjścia w procesie wychowawczym. Ogólnie ujęty cel kontroli wstępnej przedstawia się następująco: ułatwia dydaktyczny proces nauczania i może usprawnić działanie wychowawcze. Natomiast uczniowi służy pomocą w uczeniu się i w samowychowaniu. Ten rodzaj kontroli może być podstawą „selekcji pedagogicznej”, m.in. w sytuacji, gdy komisja przeprowadza badania dojrzałości dzieci do nauki w klasie pierwszej i stwierdza odchylenie od norm

⁴¹ Por. tamże, s. 18.

⁴² Por. S. Racinowski, *Problemy oceny szkolnej*, Warszawa 1966, s. 8–27; I. Altszuler, *Badania nad funkcją...*, dz. cyt., s. 12.

w zdrowiu, rozwoju umysłowym i społecznym, które kwalifikują niektóre z nich do szkół specjalnych⁴³. Kontrola bieżąca przeprowadzana jest w toku oddziaływania dydaktycznego i wychowawczego. Stanowią ją obserwacje ucznia, analiza odpowiedzi czy powtórek, zadania klasowe, a także zachowanie w trakcie zajęć prowadzonych poza szkołą.

Jak duże znaczenie dla skuteczności dalszego uczenia się ma uświadomienie sobie rezultatów pracy, podkreśla zwłaszcza cybernetyka, która określa oddziaływanie skutków na dalsze działanie mianem sprzężenia zwrotnego. Bez sprzężenia zwrotnego nie ma skutecznego uczenia się⁴⁴.

Kontrola bieżąca prowadzi do sprzężenia zwrotnego i usprawnia proces nauczania.

Kontrolę końcową stanowią egzaminy, w tym egzaminy dojrzałości, kolokwia lub inne formy obejmujące zasięgiem określony materiał programu nauczania. Ten etap kontroli podsumowuje wyniki całego roku pracy, jednego półrocza bądź też kilku lat. Dla nauczyciela może to być odpowiedź na pytanie o skuteczność stosowanych metod, realizowanie ideałów wychowawczych. Z kolei dla ucznia może być uwieńczeniem pracy własnej i sprawdzianem swoich możliwości. Proces kontroli końcowej pomaga w ustaleniu oceny końcoworocznej z określonego przedmiotu.

Pogłębiona kontrola prowadzi do kształtowania opinii i charakterystyki ocenianego. Opinia posiada szerszy zakres niż ocena. Jest ona zbiorem ocen, odnoszącym się do różnorodnej działalności człowieka i kształtuje się przez dłuższy okres czasu. Jeśli ocena jest wyrazem jednej działalności człowieka, to w odróżnieniu opinia szkolna może uwzględnić jednocześnie wyniki uczenia się i zachowania poszczególnych uczniów. W opinii takiej mogą znaleźć się odpowiedzi na pytania: Dlaczego uczeń jest taki? Jaki może stać się w określonych warunkach? Forma pogłębionej opinii zbliżona jest do charakterystyki ucznia⁴⁵.

Zgodnie z przyjętą wcześniej definicją pojęcia „ocena” wg J. Pietera jest to także czynność, której skutkiem jest przyjęta forma oceny. W pedagogice podejmowano różne sposoby przedstawiania etapów procesu oceniania. Jeden z nich prezentuje się następująco:

Etap początkowy – to określenie przez nauczyciela zadania (może to być ćwiczenie lub postawienie pytania).

Etap środkowy – to rozwiązanie, odpowiedzi, której szukają uczniowie i w wyniku tego powstaje odpowiedź ustna lub pisemna.

⁴³ Por. tamże, s. 10n.

⁴⁴ W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 242.

⁴⁵ Por. S. Racinowski, *Problemy oceny szkolnej*, dz. cyt., s. 9.

Etap końcowy – to ocenianie rezultatu pracy ucznia⁴⁶.

Od strony psychologicznej Maria Plikiewicz⁴⁷ prezentuje dwa procesy oceniania. Pierwszy z nich podkreśla bardziej funkcję informacyjną niż motywacyjną. Ocena powstała w wyniku tego procesu jest oparta na określonych kryteriach (stopień opanowania programu). Strategię informacyjną oceniania można przedstawić w następującym porządku:

- a) zebranie informacji o uczniu;
- b) użycie obiektywnego kryterium;
- c) decyzja w formie oceny.

W drugiej strategii proces oceniania wzbogacają nowe kryteria, w których poddawane są analizie przewidywane konsekwencje oceny dla ucznia. Określana jest ona jako „motywacyjna”. Proces oceniania według tej strategii przebiega w kolejnych punktach:

- a) zebranie informacji o uczniu;
- b) użycie obiektywnego kryterium;
- c) dodatkowe kryterium: np. możliwości intelektualne, postawy ucznia;
- d) motywacje, przewidywane konsekwencje oceny dla ocenianego;
- e) decyzja w formie oceny.

W podanej strategii podkreślony został interes dziecka. Nauczyciel ma do dyspozycji właściwie dwie oceny. Pierwsza jest obiektywna i odnosi się do przyjętego kryterium. Ocena druga jest komunikowana uczniowi i oceniający ma możliwość, poprzez właściwie dobrany przekaz oceny, wykorzystać ją jako środek wychowawczy.

Inna propozycja procesu oceniania posiada cztery etapy:

- a) poznanie przedmiotu oceny;
- b) wartościowanie;
- c) diagnozowanie;
- d) decyzja⁴⁸.

Porównując propozycję Janusza Kozłowskiego z wcześniej prezentowanymi, można zauważyć podobieństwo. Natomiast jako nowy etap pojawia się „diagnozowanie”. Diagnoza jest to rozpoznawanie badanego stanu rzeczy przez zaliczenie go do znanego typu lub gatunku, przez przyczynowe i celowościowe wyjaśnienie tego stanu rzeczy, określenie jego fazy obecnej oraz przewidywanego dalszego rozwoju⁴⁹. Ocenianie jako czynność w psychologicznym

⁴⁶ Por. G. Noizet, J. P. Caverini, *Psychologiczne aspekty oceny szkolnej*, Warszawa 1988, s. 17.

⁴⁷ Por. M. Plikiewicz, *Psychologiczne wartości i funkcje ocen szkolnych*, „Oświata i Wychowanie”, 19 (1978), Wersja B, s. 9–10.

⁴⁸ Por. J. Kozłowski, *Analiza i ocena pracy nauczyciela i szkoły*, Warszawa 1966, s. 92–93.

⁴⁹ Por. S. Ziemiński, *Problemy dobrej diagnozy*, Warszawa 1973, s. 68.

ujęciu oznacza pewnego rodzaju ogólny sposób reakcji na daną sytuację, w której się znajdujemy⁵⁰. Oceniać najczęściej znaczy przekładać zakończoną pracę (np. zadanie klasowe) na skalę liczbową. Oceniający – nauczyciel jest wówczas w sytuacji zawierającej określone zadania do wykonania. Podczas rozwiązywania tego zadania aktualizują się czynności zwane ewaluacyjnymi (taką czynnością jest przenoszenie wyniku pracy na skalę). Podstawowy schemat tworzy podwójny proces, tj. uzyskiwanie informacji i podejmowanie decyzji. Proces poznawczy obejmuje w swym zakresie porównywanie poszczególnych prac uczniów. Aby do tej czynności doszło, musi istnieć tzw. model odniesienia, który odwołuje się do subiektywnego wzoru. Tenże model odniesienia może ulegać zmianie w trakcie procesu oceniania (np. nauczyciel oceniający wypracowania nieco inaczej może oceniać prace końcowe niż początkowe). Oprócz tego idealnego wzoru może posiadać także „produkty oczekiwane”, które tworzą drugi element modelu odniesienia. Trzecim elementem tego modelu jest skala pomiaru: spośród punktów odniesienia skali, np. liczbowej, oceniający dokonuje wyboru⁵¹.

W 1973 r. na VI Międzynarodowym Kongresie Nauk Pedagogicznych w Paryżu został przedstawiony model czynności oceniania. Jego twórcami byli: Amigus, Bonnid, Caverini, Fabre oraz Noizet. Powstanie modelu poprzedziły liczne eksperymenty dotyczące analizy czynności oceniania. Wymienieni prelegenci zwrócili uwagę na czynniki warunkujące czynności oceniania oraz hipotetyczne operacje, dzięki którym owe czynności przebiegają. Ponadto nauczyciel posiada odpowiednie wiadomości, znajomość celów pedagogicznych i skalę, według której ocenia. Czynność bazuje na dwóch operacjach poznawczych, a są to:

1. Selekcja osiągnięć oczekiwanych spośród możliwych;
2. Porównywanie pracy realnej z modelem odniesienia.

Po bardzo skrótowym przedstawieniu złożonego procesu oceniania, należy obiektywnie wymienić zagrożenia, na jakie nauczyciel bywa narażony i którym się poddaje. W szkolnictwie są obserwowane także niegodziwe postawy nauczycieli wobec oceniania. Korzystając z doświadczenia amerykańskiego autora, można je przedstawić następująco:

- Rezygnacja – jest manifestacją nauczyciela swojej bezradności wobec oceniania;
- Manipulowanie ocenami w celu osiągnięcia dyscypliny podczas lekcji;
- Zaniedbanie – nauczyciel ocenia uczniów dopiero pod koniec etapu nauczania;

⁵⁰ Por. G. Noizet, J. P. Caverini, *Psychologiczne aspekty oceny...*, dz. cyt., s. 76.

⁵¹ Por. tamże, s. 81.

- Nadgorliwość – oceniający stosuje nadmiar sprawdzianów, kartkówek;
- Bez informacji na początku etapu edukacji zmienia, tj. podnosi stopień wymagań;
- Nauczyciel przecenia swoją intuicję w procesie oceniania;
- Okazuje uczniom swoją wyższość⁵².

III. Funkcje oceny szkolnej i metody kontroli

1. Podstawowe funkcje oceny

W dziejach pedagogiki XX w. byli przedstawiciele, którzy proponowali zniesienie ocen z systemu szkolnictwa. Należą do nich np. tzw. „zdecydowani reformiści” w Niemczech. Głównym przedstawicielem był Paweł Ostereich⁵³. Nigdy jednak tego rodzaju propozycje nie przyjmowały się powszechnie i na dłuższy okres czasu. Odrzucenie takich poglądów wiąże się z doniosłymi funkcjami, jakie spełniają oceny.

Nawet najgorliwsi zwolennicy zniesienia klasyfikacji muszą przyznać, że także wewnętrzna praca szkoły domaga się jej. Z procesem nauczania i wychowania złączone jest ocenianie. Wychowanie i kształcenie dąży bowiem do uzyskiwania pewnego poziomu rozwoju uzdolnień i fizycznych sprawności. Dla tego procesu konieczna jest ocena poziomu, który stanowi punkt wyjścia i ocena, czy zbliżamy się do zamierzonego poziomu. Ocena ta kieruje stopniowaniem wymagań nauczyciela, wyznaczaniem etapowych celów i środków jego pracy⁵⁴.

Wśród funkcji najczęściej wymienianych przez współczesnych pedagogów i psychologów⁵⁵ znajdują się:

1. Funkcja stymulująca;
2. Funkcja pedagogiczna, która obejmuje:
 - funkcję dydaktyczną,
 - funkcję wychowawczą;
3. Funkcja społeczna;
4. Funkcja psychologiczna.

⁵² Por. O. Palmer, *Miedzy oceną szkolną a dydaktyką. Bliżej dydaktyki*, Warszawa 1997, s. 20–22.

⁵³ Por. K. Sośnicki, *Dydaktyka ogólna*, Toruń 1955, s. 329.

⁵⁴ Tamże, s. 467.

⁵⁵ Por. K. Denek, *Ocenianie wiedzy uczniów*, „Życie Szkoły”, 34 (1979), nr 9, s. 3–9; S. Racinowski, *Ocenianie uczniów*, Warszawa 1958; Z. Włodarski, A. Matczak, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1998. Natomiast I. Altszuler wymienia trzy funkcje oceny: dydaktyczną, wychowawczą i społeczną. Por. I. Altszuler, *Badania nad funkcją oceny...*, dz. cyt., s. 91–95.

Ocenianie jest stałym czynnikiem oddziaływań pedagogicznych. Wpływając na ucznia, nauczyciel chce coś osiągnąć w zakresie jego rozwoju. Wystawiony stopień jest wskaźnikiem pomocnym w planowaniu tychże oddziaływań i ich skuteczności.

Przed omówieniem poszczególnych funkcji oceny w procesie kształcenia i wychowania, warto skoncentrować uwagę na roli wzmocnień. Ogólnie można je podzielić na dwie grupy.

Pierwszą stanowią wzmocnienia pozytywne (dodatnie), inaczej zwane nagrodami – to takie, które jednostka chciałaby osiągnąć.

Drugą grupę tworzą wzmocnienia negatywne (ujemne), określone mianem kar, których jednostka chciałaby uniknąć⁵⁶. Wzmocnienia pozytywne utrwalają zachowania, po których następują i wówczas atrakcyjność nagrodzonego zachowania wzrasta. Jednak odnośnie do kar nie jest analogicznie. Atrakcyjność zachowań, po których następują kary nie maleje, aczkolwiek bywają one hamowane. Proces hamowania trwa od momentu groźby zaistnienia kary. Korzystanie ze wzmocnień w nauczaniu sprzyja rozwojowi wychowanka. Zdaniem Stanisława Kuczkowskiego wychowawca i nauczyciel nie powinni ograniczać oddziaływań wychowawczych tylko do jednego rodzaju wzmocnień. Mało efektywne jest stosowanie samych nagród, jeszcze mniej samych kar. Skuteczność wzmocnień zależy w dużej mierze od subiektywnie ocenianej przez przedmiot ich wartości i czasu stosowania⁵⁷.

Dużą rolę odgrywają wzmocnienia społeczne. Mogą mieć one postać aprobaty, wyróżnienia pozytywnego lub negatywnego. Występuje to już u dzieci w wieku przedszkolnym. Wzmocnienia społeczne pozostają prawdopodobnie w związku z informacją o wynikach. Powiadomienie ucznia o jego wynikach wpływa na dalsze osiągnięcia. Przy czym, według Włodarskiego⁵⁸, sama informacja jest często drugorzędna, a najważniejsza okazuje się treść. Groźne bywają skutki braku konsekwencji, gdy nauczyciel/katecheta przyzwala na pewne zachowania dziecka i hamuje te same zachowania w innych okolicznościach. Występuje wówczas utrwalanie i tłumienie jednych i tych samych zachowań, co może prowadzić do powstania u dzieci wyraźnych zaburzeń. Tak ujęte wzmocnienia są w ścisłym związku z funkcjami ocen wystawianych przez nauczycieli i katechetów.

Podstawową funkcją każdej oceny jest stymulacja, czyli pobudzanie, modyfikacja. Ocena może być narzędziem stymulacji. Jest ona wówczas bodźcem do podejmowania lub zaniechania aktów działania. Zdaniem Lewickiego⁵⁹ z funkcji stymulacyjnej wynikają pozostałe funkcje ocen.

⁵⁶ Por. tamże, s. 408.

⁵⁷ Por. S. Kuczkowski, *Przyjacielskie spotkanie wychowawcze*, Kraków 1985, s. 96.

⁵⁸ Por. Z. Włodarski, A. Matczak, *Wprowadzenie do psychologii*, dz. cyt., s. 409.

⁵⁹ Cz. Lewicki, *Ocena i ocenianie...*, dz. cyt., s. 39–40.

W szkolnictwie oceny pełnią funkcje pedagogiczne. Pierwszy typ tej funkcji: pedagogiczno-dydaktyczny odnosi się zarówno do nauczyciela, jak i ucznia. Dla nauczyciela jest wskaźnikiem skuteczności jego pracy. Skłania do refleksji nad przyczynami swoich osiągnięć bądź niepowodzeń⁶⁰. Prowadzi do doskonalenia oddziaływań pedagogicznych.

Funkcja dydaktyczna może mieć charakter informacji. Dla nauczyciela ocena zawiera informację o postępach uczniów z przedmiotu, którego naucza, a także z pozostałych przedmiotów objętych programem szkolnym⁶¹.

Wobec ucznia pedagogiczno-dydaktyczna funkcja oceny ma wymiar kształcący. Oznacza to, że uczeń poprzez ocenę poznaje własne błędy popełnione w procesie uczenia się oraz warunki ich zlikwidowania, które może spełnić sam albo z pomocą nauczyciela⁶².

Szkola jako zorganizowana instytucja potrzebuje ocen w celu porównywania wyników nauczania poszczególnych uczniów, klas i szkół między sobą, jak również z planami dydaktyczno-metodycznymi⁶³. Z tą funkcją oceny związane są różne rodzaje oceniania. Znany pedagog i dydaktyk – Bolesław Niemierko – przyjmując, że ocena szkolna jest informacją o wynikach ucznia wraz z komentarzem, podaje cztery rodzaje oceniania szkolnego. Jednocześnie zauważa, że każdy z nich posiada swoje pozytywne i negatywne aspekty. Pierwszy rodzaj to ocenianie kształtujące. W tym wypadku ocena ma zbliżać do celu kształcenia, a zatem wspiera rozwój ucznia. Natomiast ograniczeniem tego typu oceniania jest tendencyjność. O tym rodzaju oceniania pisali także angielscy pedagodzy, podkreślając, że ocena powinna mieć charakter kształtujący w dwóch aspektach: jako informacja dla ucznia o jego poziomie opanowania materiału oraz jako informacja dla nauczyciela, w jaki sposób dostosować program do możliwości i potrzeb uczniów⁶⁴. Drugi rodzaj to ocenianie sumujące, które stanowi podsumowanie etapu lub jest końcowym stanem osiągnięć. Walorem tego oceniania jest zapisana w formie stopnia ocena wykształcenia w danym programie kształcenia, zaś ograniczeniem kategoryczność tego typu oceniania. Trzeci z rodzajów to ocenianie opisowe, które stosowane jest w nauczaniu integracyjnym. Może ono występować także na innych poziomach edukacji, kiedy nauczyciel stosuje szeroki komentarz do wytworu ucznia. Ocenianie opisowe charakteryzuje się wielostronną charakterystyką ucznia i indywidualizacją ocen. Minusem tego oceniania jest wieloznaczność treści opisu.

⁶⁰ Por. I. Altszuler, *Badania nad funkcją...*, dz. cyt., s. 93; J. Kozłowski. *Organizacja i doskonalenie pracy nauczyciela*, Warszawa 1968, s. 129–133.

⁶¹ Por. Z. Włodarski, A. Matczak, *Wprowadzenie do psychologii*, dz. cyt., s. 410.

⁶² Por. S. Racinowski, *Ocenianie uczniów...*, dz. cyt., s. 10.

⁶³ Por. I. Altszuler, *Badania nad funkcją...*, dz. cyt., s. 98.

⁶⁴ Por. P. Black, Ch. Harrison i in., *Jak oceniać, aby uczyć?*, Warszawa 2006, s. 12n.

Ostatni rodzaj to ocenianie analityczne, które zajmuje się szczegółowym wykazem umiejętności ocenianego. Występuje tu duża liczba danych, ale taka sytuacja prowadzi do rozdrobnienia⁶⁵.

Druga zasadnicza funkcja pedagogiczna oceny to funkcja wychowawcza. Ocena wpływa na ucznia, wzmacniając jego wolę, rozbudza zamiłowanie do nauki i czynienia wysiłków w zdobywaniu wiedzy⁶⁶. Wypracowuje u uczniów poczucie odpowiedzialności za postępy w zdobywaniu wiedzy z poszczególnych przedmiotów, za karność, sumienność, stosunek do obowiązków szkolnych⁶⁷.

Doniosłe znaczenie ocen wyznaczają cele społeczne edukacji. Przykładem funkcji społecznej, stopni wystawionych na świadectwie szkolnym jest ustalenie wykształcenia ogólnego, zdobywanie umiejętności i kwalifikacji zawodowych⁶⁸. W strukturze wewnętrznej szkoły wpływa decydująco na promocję do następnej klasy, uzyskanie świadectwa określonego szczebla szkoły, uprawnia do zajmowania danych stanowisk w zakładach pracy. Funkcja społeczna oceny może mieć charakter selekcyjny w podwójnym wymiarze:

1. Wymiar pozytywny zachodzi wówczas, kiedy poszukuje się osób o określonych kwalifikacjach;
2. Negatywny, gdy jej celem jest ustanowienie barier, progów selekcji⁶⁹. Selekcja, która dokonuje się za pośrednictwem ocen zwiększa lub zmniejsza możliwości osób nie tylko w zakresie kształcenia, ale również w działalności zawodowej i społecznej.

Nie można pominąć funkcji psychologicznej ocen. Pozostaje ona w ścisłym związku z funkcjami pedagogicznymi. Realizowana jest poprzez zaspokajanie wrodzonych potrzeb dziecka, młodzieży, uczących się. W dziecku jest potrzeba afirmacji, sukcesu, uznania, poczucia wartości⁷⁰. Ocena potwierdza jego rozwój i postęp. Jest dla dziecka miernikiem, którego nie potrafi „wytwarzać samo, ani w sobie nie odczuwa”⁷¹. W nauczycielu i w wypowiedzianej przez niego opinii szuka potwierdzenia prawidłowości wykonanego polecenia.

Funkcja psychologiczna spełnia się przez motywowanie do nauki. Motywacja zewnętrzna pobudza do działania, natomiast wewnętrzna mobilizuje do nauki. Tak pojmowana funkcja ocen może być jednym z ważnych czynników mających wpływ zarówno na aktualne zachowanie się dziecka, jak i wywoływać trwałe

⁶⁵ Por. B. Niemierko, *Ocenianie szkolne...*, dz. cyt., s. 184–202.

⁶⁶ Por. K. Denek, *Ocenianie wiedzy uczniów*, „Życie Szkoły”, 34 (1979), nr 9, s. 3.

⁶⁷ Por. I. Altszuler, *Badania nad funkcją...*, dz. cyt., s. 82.

⁶⁸ Por. K. Sośnicki, *Dydaktyka ogólna*, dz. cyt., s. 330.

⁶⁹ Por. Z. Włodarski, A. Matczak, *Wprowadzenie do psychologii*, dz. cyt., s. 411.

⁷⁰ Por. N. Han-Ilgiewicz, *Potrzeby psychiczne dziecka*, Warszawa 1961, s. 97; M. Przetacznikowa, *Rozwój psychiczny dzieci i młodzieży*, Warszawa 1967, s. 213.

⁷¹ P. Petersen, *Szkoła wspólnoty życia*, Warszawa 1954, s. 92–93.

skutek w jego osobowości. W sytuacji, gdy uczniowie są obojętni wobec otrzymywanych ocen, wymykają się spod wpływu procesu edukacyjnego⁷². Nauczyciel, odpowiednio przygotowany do swego zawodu od strony psychologicznej, może pomóc w rozpoznaniu zaburzeń rozwojowych, trudności bądź zaniedbań ucznia.

Jako podsumowanie rozważań na temat funkcji warto przytoczyć implikacje tychże funkcji w stosunku do samej oceny

Funkcje i zależności oceny szkolnej (Sołtys, Szmigiel 1999)⁷³

Rodzaj funkcji	Implikacje funkcji w stosunku do oceny
dydaktyczna	ocena powinna być informacją o stopniu opanowania treści nauczania (czynności) przez ucznia
dydaktyczno-prognostyczna	powinna informować o stopniu znajomości zagadnienia niekoniecznie w oparciu o program wyłącznie szkolny, jest również pomocna przy planowaniu czynności nauczyciela, a także informuje o przyszłych wynikach ucznia na podstawie bieżących ocen dydaktycznych
sterująco-medyczna	powinna uzmysłwić nauczycielowi konieczność zmiany lub kontynuacji metody pracy z uczniem
psychologiczna	powinna obejmować kontekst zdrowia psychicznego i fizycznego, wkład pracy, warunki środowiskowe itp.
selektywna	powinna odróżniać uczniów dobrze przygotowanych do dalszej nauki od tych, którzy danej umiejętności jeszcze nie posiadli
społeczna	powinna kształtować stosunki w klasie i określić przygotowanie i predyspozycje ucznia do dalszej nauki, pracy

2. Metody kontroli wiedzy

Funkcje oceny w procesie nauczania i uczenia się są w dużym stopniu zależne od właściwie obranej metody kontroli osiągnięć uczniów. Zarówno funkcje ocen, jak i sposoby sprawdzania wyników uczniów wyznacza przyjęty system nauczania. W Polsce w systemie klasowo-lekcyjnym występuje różnorodność metod⁷⁴.

⁷² Por. M. Plikiewicz, *Psychologiczne wartości i funkcje ocen...*, art. cyt., s. 18.

⁷³ Cyt. za: H. Nowak, *Pojęcie i funkcje oceny szkolnej*, www.wbc.poznan.pl.

⁷⁴ Por. S. Racinowski, *Problemy oceny szkolnej...*, dz. cyt., s. 48.

Zanim zostaną scharakteryzowane poszczególne metody, należy przybliżyć sam proces uczenia się. W tymże procesie dużą rolę odgrywa pamięć i właściwości procesu myślenia. Uczeń powinien chcieć się uczyć i zapamiętywać. Systematycznie prowadzona kontrola jest stałym bodźcem. Zwiększa się prawdopodobieństwo zapamiętywania przez ucznia poznawanych treści i kształcenia nawyków. W przypadku, gdy uczeń wie, że z wiadomości, które słyszy będzie sprawdzany tylko raz w roku, wówczas najczęściej uczy się „na termin”. Jego pamięć przyswaja informacje powierzchownie i wiedza po upływie terminu zostaje zapomniana prawie w 40%⁷⁵.

Chociaż w procesie dydaktyczno-wychowawczym kontrola jest ostatnim ogniwem, jednakże niezwykle ważnym i podstawowym. Poszukiwaniem nowych, efektywnych form kontroli zajmuje się w obrębie dydaktyki – docymologia. „Zakłada ona, że cele procesu dydaktyczno-wychowawczego i stopień ich realizacji dają się zmierzyć”⁷⁶.

W literaturze tego zagadnienia najczęściej stosowany podział metod przedstawia się następująco:

1. Metody konwencjonalne (tradycyjne), do których można zaliczyć:
 - obserwacje,
 - metody ustne,
 - metody pisemne,
 - metody praktyczne.
2. Metody nowoczesne, a wśród nich:
 - testy osiągnięć,
 - maszyny dydaktyczne typu egzaminacyjnego,
 - układy sygnalizacyjne⁷⁷.

Do najwcześniejszych metod kontroli należy obserwacja, zwana inaczej metodą intuicyjną. Polega ona na swobodnej obserwacji uczniów przez prowadzących lekcje. Obserwacja ucznia może obejmować cały proces dydaktyczno-wychowawczy: tak podczas podawania nowych treści, jak i powtórek. Obserwator swoje spostrzeżenia i wyniki tego procesu gromadzi najczęściej w pamięci albo częściowo zapisuje. Ocena okresowa, czy też końcowa, jest średnią wynikającą z obserwacji i ocen cząstkowych. Równoległe z omawianą metodą można stosować inne sposoby kontroli⁷⁸.

⁷⁵ Por. J. Janiszowska, K. Kuligowska, *Jak kontrolować osiągnięcia ucznia*, Warszawa 1965, s. 20.

⁷⁶ K. Denek, *Z zagadnień metodologii dydaktycznej*, Katowice 1978, s. 5–14.

⁷⁷ Por. J. Konopnicki, *Kontrola realizacji celów dydaktyczno-wychowawczych we współczesnej szkole*, „Życie Szkoły”, 34 (1979), nr 6, s. 4.

⁷⁸ Por. S. Racinowski, *Ocenianie uczniów...*, dz. cyt., s. 162.

U podstaw metody intuicyjnej znajdują się: swobodny dobór składników, subiektywny osąd nauczyciela-observatora o wartości i wiedzy ucznia. Obserwacja przyczynia się do zdobywania wielu cennych spostrzeżeń o ocenianych z zachowaniem różnorodności w wypadku poszczególnych uczniów. Taki stan rzeczy nie daje możliwości pełnej obiektywizacji i stosowania stałych kryteriów oceny. Jeśli liczba uczniów jest duża, nauczyciel musi stosować metodę pozwalającą osiągnąć większy stopień obiektywizacji. W przypadku tej metody trudno jest bowiem wyeliminować powstałe antypatie i sympatie⁷⁹.

Popularną metodą kontroli jest jej ustna forma. Zalicza się do niej różnego rodzaju stosowane odpytywanie. Pytania powinny zmierzać do poznania rozwoju umysłowego dziecka, jego zdolności logicznego myślenia oraz praktycznego wykorzystania zdobytych treści⁸⁰. Ze względu na czynności myślenia, których pytania dotyczą, można je podzielić następująco:

1. Nauczyciel przez pytanie może żądać opisu zjawiska lub przedmiotu spostrzeganego, znanego z własnego doświadczenia, z opowiadań, lektury, ostatnich zajęć. Oceniając odpowiedź na tego rodzaju pytanie, nauczyciel/katecheta zwraca uwagę, czy opis był uporządkowany, obejmował ważne i istotne składniki, odpowiadał rzeczywistości, był dokładny czy też powierzchowny.
2. Pytania domagające się tworzenia uogólnień. Prowadzą do precyzowania pojęć, prawa, zasady, reguły, definicji. Wymagają od odpowiadającego myślenia typu indukcyjnego. W tym rodzaju pytań często powtarzany jest błąd zbyt szybkiego uogólnienia z pominięciem pojedynczych wypadków, które mu zaprzeczają.
3. Pytania wymagające wykrycia związku przyczynowego między zjawiskami. Nauczyciel oczekuje wówczas formowania hipotez. Pytanie wtedy brzmi: dlaczego pewne zjawiska występują? Uczeń ma w tym przypadku duże możliwości prezentacji własnych spostrzeżeń. Zadaniem pytającego jest korygowanie ich z prawdą.
4. Pytania typu dedukcyjnego. Uczeń powinien wykazać się znajomością wiadomości z poprzedniego okresu nauki, doświadczenia życiowego, informacjami z innych przedmiotów. Podstawą odpowiedzi jest umiejętność zastosowania ogólnego prawa do szczegółowych przypadków.
5. Pytania wymagające myślenia przez analogię. Nauczyciel oczekuje wówczas zdolności dostrzegania podobieństw i różnic między przedmiotami, zjawiskami, pojęciami, regułami. Zaobserwowane związki

⁷⁹ Por. S. Racinowski, *Problemy oceny szkolnej...*, dz. cyt., s. 48–49.

⁸⁰ Por. J. Janiszowska, K. Kuligowska, *Jak kontrolować...*, dz. cyt., s. 77.

między cechami pewnych przedmiotów lub zjawisk, przenosi na inne przedmioty i zjawiska, które przynajmniej częściowo są podobne do poprzednich.

6. Ostatnią grupę stanowią pytania skojarzeniowe. Nauczyciel podaje okoliczności jakiegoś zjawiska i wymaga przypomnienia pewnego wydarzenia, prawa, reguły z tym związanych⁸¹.

Przy stosowaniu tej metody kontroli ważna jest właściwa forma pytań zarówno gramatyczna, jak i logiczna. Pytanie nie powinno przekraczać kompetencji ucznia. Zdaniem Śnieżyńskiego nauczyciel powinien unikać pytań, które sugerują odpowiedź, żądać wyboru między odpowiedzią „Tak” lub „Nie”, unikać pytań rozpoczynających się od partykuły „Czy”⁸².

Do grupy metod ustnych kontroli zaliczyć należy pracę z książką. Nauczyciel / katecheta może dzięki tej metodzie łączyć umiejętność analizy tekstu, pozwala badać zasób przyswojonych wiadomości i tok myślenia dziecka z możliwością koncentracji ucznia, umiejętnością wybrania istotnych osób, zdarzeń oraz łączenia przyczyn i skutków⁸³.

Trzeci rodzaj metod tradycyjnych to pisemne sposoby kontroli. Ogólnie ujmując, polegają one na sprawdzeniu przez nauczyciela pisemnych prac uczniów. Mogą mieć formę wypracowań domowych bądź klasowych, sprawdzianów pisemnych, notatek z lekcji. Kontrola takich prac może być ilościowa – wówczas nauczyciel sprawdza, kto napisał zadanie oraz jakościowa – jak zadanie jest napisane. Śnieżyński uważa, że „prace pisemne z katechezy nie muszą być zadawane systematycznie, ale jeżeli już je zadajemy, winniśmy zatroszczyć się o to, by były to naprawdę oryginalne tematy”⁸⁴.

W systemie szkolnym występują jeszcze takie formy kontroli pisemnej, jak: opowiadania, opisy, listy, plany, streszczenia, sprawozdania, charakterystyka, dyktanda. Zaletami tych metod są:

- sprawne przeanalizowanie wiadomości i ocena dużej grupy uczniów;
- łatwe ujednolicenie tematów prac pisemnych w porównaniu z ustnymi;
- poprzez sprawdziany pisemne angażowana jest większa liczba uczniów, a nawet cała klasa.

Wybierając metody pisemne, należy pamiętać, aby tematy, polecenia, pytania były sformułowane jasno, zgodnie z wymaganiami programu. Uczeń chętniej pisze na temat ciekawy, angażujący, pobudzający twórcze myślenie. Na przykład w kartkówkach stosowanie słów „uzasadnij”, „wyjaśnij”, zdanie

⁸¹ Por. M. Śnieżyński, *Efektywność kształcenia*, Kraków 1992, s. 155.

⁸² Por. tamże s. 156.

⁸³ Por. J. Janiszowska, K. Kuligowska, *Jak kontrolować...*, dz. cyt., s. 77–78.

⁸⁴ M. Śnieżyński, *Efektywność kształcenia*, dz. cyt., s. 156.

pytające rozpoczynające się od „dlaczego?” – wymagają od piszących wypowiedzi własnego stanowiska. Zalecane jest, aby polecenia były jednoznaczne, dostosowane do rozwoju umysłowego dzieci i młodzieży⁸⁵.

Prace praktyczne wykonywane przez uczniów są kolejną grupą metod tradycyjnych. Celem takich metod jest praktyczne zastosowanie przyswojonych wiadomości. W zależności od przedmiotu nauczania, prace praktyczne mogą być bardzo różne. Na lekcji religii w klasach nauczania początkowego urozmaicenie spotkań przez wyklejanki, ozdoby choinkowe, różańce z kasztanów, przyczynia się do lepszego zrozumienia tematu. Jednocześnie katecheta rozwija u dzieci zdolności manualne i pobudza wyobraźnię.

Oprócz wyżej wymienionych metod kontroli, dla których pedagodzy i dydaktycy przyjęli nazwę „tradycyjne”, są sposoby nowoczesne. Najbardziej rozpowszechnioną jest metoda testów. Zapoczątkowana została w Stanach Zjednoczonych. Jednym z jej twórców jest psycholog Thordike⁸⁶, który ułożył pierwszą skalę pisma. W skład skali wpisane były serie litografowanych próbek pisma różniące się co do wartości o jednakowe stopnie: począwszy od nieczytelnej bazgraniny po piękne, czytelne pismo. Thordike niniejszą skalę utworzył z próbek pisma dzieci. Posiadała ona 18 stopni. Metoda testów bardzo szybko została rozpowszechniona i wykorzystana w różnych dziedzinach nauk pedagogicznych i psychologicznych. Zdaniem M. Grzywak-Kaczyńskiej, W. Okonia, J. Pietera⁸⁷ testy to zbiór odpowiednio przygotowanych zadań, które umożliwiają rozpoznanie u dzieci, młodzieży, dorosłych cech charakteru, poziomu czynności psychicznych. W przypadku testu dydaktycznego pomiar dotyczy przede wszystkim wyników nauki. Każdy test wymaga znormalizowania. Dlatego jest on najpierw sprawdzany na dużej liczbie osób, dla której jest przeznaczony, następnie zgodnie z zasadami statystyki ustala się normy dla konkretnego testu. W normalizowaniu testu dydaktycznego punktem wyjścia jest program nauczania realizowany w tej grupie szkolnej⁸⁸.

Test powinien posiadać cztery podstawowe składniki:

1. Jednakowe, ściśle określone warunki badania danych osób;
2. Jednakowe zadania;
3. Przedmiotem badania jest wynik pracy poszczególnych uczniów;
4. Sposób oceny to liczenie lub mierzenie⁸⁹.

⁸⁵ Por. J. Janiszowska, K. Kuligowska, *Jak kontrolować...*, dz. cyt., s. 57–74.

⁸⁶ Por. S. Racinowski, *Problemy oceny szkolnej...*, dz. cyt., s. 51.

⁸⁷ N. Grzywak-Kaczyńska, *Ocenianie uczniów*, „Życie Szkoły”, 16 (1965), nr 11, s. 7; W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, dz. cyt., s. 317; J. Pieter, *Słownik psychologiczny*, dz. cyt., Warszawa 1996, s. 291.

⁸⁸ Por. J. Janiszowska, K. Kuligowska, *Jak kontrolować...*, dz. cyt., s. 81–83.

⁸⁹ Por. J. P. Guilford, A. L. Comrey, *Pomiar w psychologii*, Wrocław 1961, s. 45–56.

Poza tymi składnikami każdy test powinien być symptomatyczny, inaczej trafny. Spełnia tę cechę, gdy badaniu poddana jest określona funkcja albo zdolność, a nie jakiś nieokreślony zespół różnych funkcji i zdolności⁹⁰.

Drugą cechą jest rzetelność, która opiera się na zasadzie nauki o pomiarach. Oznacza to stałość otrzymanych wyników, ilekroć jest on wykorzystywany w tych samych warunkach i do tej samej grupy osób. Występująca zmienność nie może być wielka⁹¹.

Test powinien być ponadto niezawodny – to znaczy, że zadania testowe muszą być tak dobrane, aby uczeń mógł się wykazać dokładną, pełną i ścisłą wiedzą całego materiału dydaktycznego. Stopień niezawodności jest mierzony przez statystyczne porównywanie wyników badań kilku testów „równoległych” (test równoległy jest zbiorem zadań jednakowo trudnych, równomiernie obejmujący dany przedmiot, ale zawierający inne elementy wiadomości). Jeśli dwa testy równoległe zastosowane do tej samej klasy po dłuższej przerwie dają zgodne wyniki, wówczas test można uznać za niezawodny⁹².

Istotne w testach są cechy: diagnostyczność i prognostyczność. Pierwsza z wymienionych postuluje, aby test wykazywał nie tylko to, co uczeń umie, ale również braki w wiedzy. Prognostyczność testu jest spełniona, jeżeli na podstawie otrzymanych wyników można określić przyszłe postępy testowanego.

Obecnie funkcjonuje wiele rodzajów testów. Podział dokonywany jest najczęściej w zależności od rodzaju czynności bądź też operacji myślowych, jakie podejmuje uczeń. Poniżej rozróżnienie testów podane przez Janiszowską i Śnieżyńskiego⁹³:

Test luk – uczeń otrzymuje test zawierający pewne luki. W puste miejsce należy wstawić brakujące wyrazy, litery, znaki lub cyfry. Uzupełnienia powinny być dla ucznia jednoznaczne. Ta grupa testów odwołuje się do zapamiętywanych faktów, dlatego najlepiej wykorzystywać ją w kontrolowaniu ważnych wiadomości⁹⁴.

Test wyboru – może mieć postać jednokrotnego albo wielokrotnego wyboru. Jest on najczęściej spotykany w dydaktyce szkolnej. W przypadku testu jednokrotnego wyboru, uczeń spośród kilku odpowiedzi musi wybierać jedną, która jest prawidłowa. Test wielokrotnego wyboru posiada dwie albo więcej prawidłowych odpowiedzi spośród podanych.

⁹⁰ Por. S. Szuman, *Metody psychologii wychowawczej*, w: *Encyklopedia wychowawcza*, t. 1, Warszawa 1935, s. 320.

⁹¹ Por. S. Racinowski, *Problemy oceny szkolnej...*, dz. cyt., s. 54.

⁹² Por. tamże, s. 55.

⁹³ Por. J. Janiszowska, K. Kuligowska, *Jak kontrolować...*, dz. cyt., s. 83–98; M. Śnieżyński, *Efektywność kształcenia*, dz. cyt., s. 158.

⁹⁴ Por. N. Grzywak-Kaczyńska, *Ocenianie uczniów*, art. cyt., s. 9.

Test przyporządkowania (dobierania) – na kartce umieszczone są dwie kolumny wyrazów, które należy nawzajem sobie przyporządkować.

Podobny układ posiadają testy tożsamości bądź przeciwieństw. Wyrazy napisane parami oznaczają to samo lub coś przeciwnego.

Są także testy typu „prawda – fałsz”. Obok podanych zdań, twierdzeń, umieszczone są słowa: „prawda – fałsz”, „tak – nie”, z których należy podkreślić jedno słowo.

Metoda testów posiada swoje dobre i złe strony. Wśród zalet trzeba wymienić:

- ekonomiczność;
- oszczędność czasu ucznia i nauczyciela;
- łatwą poprawę wyników;
- większą obiektywność, niezależnienie oceny od sugestii nauczyciela;
- szerokie możliwości sprawdzenia wiadomości;
- mniejsze znaczenie techniki pisania, która w wielu wypadkach utrudnia swobodny przekaz posiadanych wiadomości;
- budzi zainteresowanie wśród uczniów⁹⁵.

Metoda testów posiada także swoje negatywy:

- nie pokazuje przebiegu pracy myślowej ucznia, ogranicza się tylko do jej wyniku;
- mniej kontroluje umiejętności;
- trudno jest na podstawie testu określić wartości właściwe myśleniu, np. krytycyzm, fantazja;
- nie dokonuje analizy jakościowej błędów;
- odpowiedzi są testowanemu w pewnym stopniu podpowiadane, co zwiększa ryzyko, że rzeczywiste wiadomości nie będą ujawnione, a podkreślona odpowiedź będzie rezultatem przypadku;
- istnieje prawdopodobieństwo utrwalenia informacji nieprawidłowych, które uczeń musi kilkakrotnie przeczytać, dokonując wyboru odpowiedzi⁹⁶.

Najlepiej, gdy uczeń w różnych metodach kontroli ma możliwość prezentowania swoich postępów nauczania. Każdy ze stosowanych przez nauczyciela sposobów powinien być obiektywny. Zarówno obserwacja ucznia, wypowiedzi ustne czy wykorzystanie różnego rodzaju prac pisemnych powinny charakteryzować się trafnością programową i treściową.

⁹⁵ Por. J. Janiszowska, K. Kuligowska, *Jak kontrolować...*, dz. cyt., s. 99–100.

⁹⁶ Por. tamże, s. 102.

Podsumowanie

Niniejszy artykuł był próbą przyjrzenia się problemowi oceny szkolnej, szczególnie podkreślając ważne dla procesu nauczania funkcje oceny. Zarówno kilka wieków wcześniej, jak i obecnie teoretycy z dziedzin pedagogiki, dydaktyki, psychologii szkolnej, a także nauczyciele podejmują bardzo często temat oceny i procesu oceniania. Ocena to temat wciąż aktualny i niejednokrotnie staje się przyczyną sporów, m.in. na płaszczyźnie: nauczyciel – rodzic, nauczyciel – uczeń. Rangę oceny szkolnej podkreśla fakt wydawania rozporządzeń przez Ministra Edukacji Narodowej, które normują system oceniania w Polsce. Ocena z religii – obok aspektów moralnych, dydaktycznych i wychowawczych – zyskała na swej wartości poprzez decyzję włączenia tejże oceny do liczenia średniej na świadectwie ucznia.

W literaturze tematu wiele razy zostają wymieniane funkcje ocen z wiadomości i umiejętności wewnątrzszkolnego systemu oceniania. Podstawową funkcją oceny jest stymulacja, czyli pobudzanie. Ocena może być nagrodą lub karą dla ucznia. W obu przypadkach powinna stymulować działanie: wzmacniać dobre nawyki systematycznego procesu memoryzacji bądź zachęcać do poprawy i wyrównania braków. W szkole bardzo ważna jest funkcja pedagogiczno-dydaktyczna oceny. Poprzez oceny uczniowie, rodzice i sami nauczyciele zdobywają informację na temat postępów nauczania. Z tą funkcją łączy się także wychowawcze oddziaływanie na ocenianego. Wystawiona ocena powinna zachęcać do nauki, kształtować uczciwość w spełnianiu obowiązków szkolnych. Inną ważną funkcją oceny jest zaspokajanie potrzeb psychicznych uczniów, takich jak: potrzeba afirmacji, sukcesu, uznania, poczucia wartości. Ocena, szczególnie podsumowująca jakiś etap edukacyjny, pomaga wskazać rodzaj szkoły, zgodny ze zdolnościami ucznia. W tym wypadku pełni ona funkcję społeczną.

Umiejętność oceniania wymaga permanentnego poszerzania wiedzy w zakresie pedagogiki i psychologii rozwojowej, refleksji nad popełnianymi błędami i wyciągania z nich wniosków na przyszłość.

Z wyżej wymienionych powodów, koniecznym jest podejmowanie tematu oceny i oceniania. Każdy nauczyciel boryka się z najtrudniejszym dylematem: obiektywnością stawianej oceny. Ważnym wydaje się zgłębianie aspektów teoretycznych i praktycznych złożonego procesu oceniania, w tym także na lekcjach religii w szkole. Wielu wspomnianych autorów zalecało dokonywanie samorefleksji nad swoją postawą wobec uczniów oraz metodami kontroli, które wybieram jako nauczyciel oceniający wiedzę i umiejętności uczniów. Jeśli treść artykułu mogła przyczynić się do podjęcia takiej refleksji, autorka spełniła swoje zadanie.

Bibliografia

Akty prawne

Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (tekst ujednolicony), Rozdział 3. *Zarządzanie szkołami i placówkami publicznymi*, art. 22, ust. 2 pkt 4 (cyt. za: www.menis.pl/prawo_oświatowe.html).

Rozporządzenie MEN z dnia 30 kwietnia 2007 r. w sprawie sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy oraz warunków oraz przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów w szkołach publicznych.

Literatura przedmiotu

- Altszuler I., *Badania nad funkcją oceny szkolnej*, PZWS, Warszawa 1960.
- Altszuler I., *Wybrane zagadnienia z pedagogiki i szkolnictwa ZSRR*, Warszawa 1950.
- Baley S., *Psychologia wychowawcza w zarysie*, PWN, Warszawa 1960.
- Black P., Harrison Ch., Lee C., Marshall B., Wiliam D., *Jak oceniać, aby uczyć?*, CEO, Warszawa 2006.
- Claparède E., *Wychowanie funkcjonalne*, Lwów (brw).
- Czerniewski W., *Egzaminy promocyjne i końcowe*, PZWS, Warszawa 1953.
- Denek K., *Ocenianie wiedzy uczniów*, „Życie Szkoły”, 34 (1979), nr 9.
- Denek K., *Z zagadnień metodologii dydaktycznej*, Katowice 1978.
- Dewey J., *Wybór pism pedagogicznych*, Ossolineum, Wrocław 1967.
- Grzywak-Kaczyńska N., *Ocenianie uczniów*, „Życie Szkoły”, 16 (1965), nr 11.
- Guilford J. P., Comrey A. L., *Pomiar w psychologii*, PAN, Wrocław 1961.
- Han-Ilgiewicz N., *Potrzeby psychiczne dziecka*, PZWS, Warszawa 1961.
- Herbart F. J., *Pisma pedagogiczne*, Ossolineum, Wrocław 1967.
- Janiszowska J., Kuligowska K., *Jak kontrolować osiągnięcia ucznia*, Warszawa 1965.
- Komeński J. A., *Szkoła macierzyńska*, Toruń 1636, rozdz. XI § 8.
- Komeński J. A., *Wielka dydaktyka*, PAN, Wrocław 1956.
- Konopnicki J., *Kontrola realizacji celów dydaktyczno-wychowawczych we współczesnej szkole*, „Życie Szkoły”, 34 (1979), nr 6.
- Konopnicki J., *Niepowodzenia w nauce szkolnej – przyczyny i środki zaradcze*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, Warszawa 1957.
- Kotarbiński T., *Traktat o dobrej robocie*, Warszawa (brw).
- Kozłowski J., *Analiza i ocena pracy nauczyciela i szkoły*, PWN, Warszawa 1966.
- Kozłowski J., *Organizacja i doskonalenie pracy nauczyciela*, PZWS, Warszawa 1968.
- Książek W. red., *Ministerstwo Edukacji Narodowej o ocenianiu*, w: Biblioteka Reformy 17, Warszawa 1999.
- Książek W. red., *Ministerstwo Edukacji Narodowej o egzaminie gimnazjalnym*, w: Biblioteka Reformy 33, Warszawa maj 2001, s. 3.
- Kubik W., *Zarys dydaktyki katechetycznej*, WAM, Kraków 1990.
- Kuczkowski S., *Przyjacielskie spotkanie wychowawcze*, WAM, Kraków 1985.
- Kupisiewicz Cz., *Systemy dydaktyczne. Podstawy dydaktyki ogólnej*, Grafpunkt, Warszawa 2000.

- Lech K., *System nauczania*, Warszawa 1968.
- Lewicki Cz., *Ocena i ocenianie w kształceniu szkolnym*, WSP, Rzeszów 1989.
- Nawroczyński B., *Zasady nauczania*, PAN, Wrocław 1957.
- Niemierko B., *Poglądy pedagogów na ocenianie osiągnięć szkolnych. Testy osiągnięć szkolnych*, IBN, Wrocław, z. 1 (1977).
- Niemierko B., *Pomiar wyników kształcenia*, WSiP, Warszawa 1998.
- Niemierko B., *Ocenianie szkolne bez tajemnic*, WSiP, Warszawa 2002.
- Noizet G., Caverini J. P., *Psychologiczne aspekty oceny szkolnej*, PWN, Warszawa 1988.
- Nowak H., *Pojęcie i funkcje oceny szkolnej*, (www.wbc.poznan.pl).
- Odrzywolski M., *Ocena analityczna wiedzy ucznia*, „Przegląd Pedagogiczny”, 38 (1919), nr 9–10.
- Okoń W., *Badania wyników nauczania w szkołach ogólnokształcących*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1952.
- Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Żak, Warszawa 2001.
- Okoń W., *W sprawie kryteriów ocen wyników nauczania*, „Nasza Szkoła” 6 (1955), nr 3, s. 314–318.
- Palmer O., *Między oceną szkolną a dydaktyką. Bliżej dydaktyki*, WSiP, Warszawa 1997.
- Parkhurst H., *Wychowanie według planu daltonskiego*, Warszawa 1928.
- Petersen P., *Szkoła wspólnoty życia*, Warszawa 1954.
- Pieter J., *Oceny i wartości*, Śląsk, Katowice 1973.
- Pieter J., *Słownik psychologiczny*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1996.
- Plikiewicz M., *Psychologiczne wartości i funkcje ocen szkolnych*, „Oświata i Wychowanie”, 19 (1978).
- Podsiad A., Więckowski Z., *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- Przetacznikowa M., *Rozwój psychiczny dzieci i młodzieży*, PZWS, Warszawa 1967.
- Racinowski S., *Ocenianie uczniów*, PZWS, Warszawa 1959.
- Racinowski S., *Problemy oceny szkolnej*, PZWS, Warszawa 1966.
- Rauer K. von, *Geschichte der Pädagogik*, t. 1, G. Bertelsmann, Gütersloh 1902.
- Reykowski J., *Emocje a sprawność działania – tonizujący wpływ emocji. Eksperymentalna psychologia emocji*, PZWS, Warszawa 1968.
- Sośnicki K., *Dydaktyka ogólna*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Toruń 1955.
- Staniszewska-Saratowicz D., *Oceny estetyczne i ich psychologiczne uwarunkowania*, WSiP, Warszawa 1980.
- Suchodolski B. red., *Pedagogika*, PWN, Warszawa 1980.
- Szewczuk W. red., *Słownik psychologiczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.
- Szuman S., *Metody psychologii wychowawczej*, w: *Encyklopedia wychowawcza*, t. 1, Warszawa 1935.
- Śnieżyński M., *Efektywność kształcenia*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1992.
- Walczak W., *Jak oceniać ucznia? Teoria i praktyka*, Galaktyka, Łódź 2001.
- Włodarski Z., Matczak A., *Wprowadzenie do psychologii*, WSiP, Warszawa 1998.
- Wołoszyn S., *Dzieje wychowania i myśli pedagogicznej w zarysie*, PZWS, Warszawa 1964.
- Ziemski S., *Problemy dobrej diagnozy*, PWN, Warszawa 1973.

Sommario

FUNZIONI DEL VOTO SCOLASTICO

Il processo di valutazione accompagna la vita dell'uomo nei suoi diversi ambiti. Il termine „valutazione”, nel linguaggio della divulgazione scientifica, costituisce una espressione di carattere valutativo ed esprime un'opinione positiva o negativa. Può riguardare persone, oggetti o eventi.

In questo ampio significato della parola „valutazione” s'iscrive anche l'espressione „voto scolastico”.

Il presente articolo è una breve monografia, nella quale l'autore, servendosi del metodo analitico e sintetico, prende in esame il tema del voto scolastico, quale valutazione delle conoscenze e capacità degli alunni nel sistema di valutazione all'interno della scuola. Per raggiungere tale scopo è stato necessario presentare i seguenti aspetti: una breve storia della valutazione nel sistema scolastico, l'essenza e il processo della valutazione, nonché la funzione del voto nella scuola ed alcuni metodi di controllo.

(tłum. ks. Paweł Borto)

S. dr Natalia – Małgorzata BIAŁEK – ur. w 1967 r. w Żywcu. Nazaretanka. Śluby wieczyste złożyła w roku 1993. Absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (wydział teologii i studium pedagogiczne); Akademii Pedagogicznej (podyplomowe studia logopedii); Wyższej Szkoły Ekonomii Turystyki i Nauk Społecznych w Kielcach (podyplomowe studia organizacji i zarządzania oświatą); Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, gdzie uzyskała tytuł doktora nauk teologicznych z zakresu teologii dogmatycznej na podstawie rozprawy *Soteriologiczny wymiar Trójcy Świętej w nauczaniu Jana Pawła II w okresie przygotowania i przeżywania Wielkiego Jubileuszu Roku 2000* (Sandomierz 2006). Pracowała w szkołach o różnych poziomach edukacyjnych na terenie parafii: w Krakowie, Częstochowie, Wadowicach. Od roku 2001 mieszka w Kielcach, gdzie prowadziła ćwiczenia katechetyczne z studentami ŚIT-u, pełni funkcję doradcy metodycznego, uczy religii w I LO im. Stefana Żeromskiego; od roku 2006 zakonna referentka diecezjalna.

Ks. Stanisław Czerwik – Kielce

W TROSCE O „SZTUKĘ KONCELEBRACJI”

I. Terminologia

1. Termin *concelebrare*, występujący w dawnych formułach modlitw (np. w prefacjach), nie posiada tego znaczenia, w jakim używa się go obecnie. Przedrostek „con” równoznaczny z „cum” – wyraża jedynie większą intensywność znaczeniową czasownika *celebrare*, z którym się łączy.

Concelebrare znaczy więc: świętować (obchodzić) okazale, ze szczególną radością oraz w poczuciu więzi między Kościołem na ziemi i chórami duchów niebieskich. Taki sens ma ten termin na przykład w końcowej części niektórych prefacji: „Per quem [per Christum Dominum nostrum] maiestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates. Caeli caelorumque Virtutes, ac beata Seraphim, socia exultatione concelebrant”¹. Sformułowanie to występuje w Mszału Piusa V (prefacja Mszy krzyżma; prefacja o św. Józefie; prefacja na dni powszednie), jak i w Mszału Pawła VI (prefacja 4. na Okres Wielkiego Postu; prefacja 1. o Najświętszej Maryi Pannie, o św. Józefie; prefacja 2. na dni powszednie Okresu Zwykłego; prefacja o Krzyżu świętym).

2. Koncelebracją w szerokim znaczeniu można nazwać każde sprawowanie czynności liturgicznej, w której biorą udział wierni pełniący różne funkcje pod kierunkiem osoby upoważnionej do przewodniczenia zgromadzeniu.

Sobór Watykański II uczy o ścisłej więzi „liturgii ziemskiej” i „liturgii niebiańskiej”, choć na jej określenie nie używa terminu „koncelebracja”:

Ziemska liturgia daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej sprawowanej w świętym mieście, Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy, gdzie Chrystus zasiada po prawicy Boga jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku

¹ Por. B. Droste, „*Celebrare*” in *der römischen Liturgiesprache. Eine liturgie-theologische Untersuchung*, München 1963, s. 90–92.

(por. Ap 21, 2; Kol 3, 1; Hbr 8, 2). W ziemskiej liturgii ze wszystkimi zastępami niebieskich duchów śpiewamy Panu pieśń chwały. Wspominamy ze czcią świętych i spodziewamy się, że Bóg dopuści nas do ich grona (KL 8).

Katechizm Kościoła Katolickiego (dalej KKK) mówi o „celebransach liturgii niebieskiej” (nr 1137–1139) i o „celebransach liturgii sakramentalnej” (nr 1140–1144).

Ośrodkiem liturgii niebieskiej jest Bóg, Zasiadający na tronie (Iz 6, 1; Ez 1, 26-28; Ap 4, 2); Chrystus – stojący Baranek, jakby zabity (J 1, 29; Ap 5, 6); ukrzyżowany i zmartwychwstały, jedyny Najwyższy Kapłan prawdziwego sanktuarium (Hbr 4, 14-15; 8, 2; 10, 19-21; Ap 21, 2; Kol 3, 1); Duch Święty, symbolizowany przez rzekę wody życia wypływającą spod tronu Boga i Baranka (J 4, 10-14; Ap 21, 6).

Celebransami liturgii niebieskiej są trwające w zjednoczeniu z Chrystusem: Moce niebieskie (Ap 4-5; Iz 6, 2-3); cztery istoty żyjące oraz słudzy Starego i Nowego Przymierza wyobrażeni przez 24 Starców (Ap 5, 5-8); nowy Lud Boży (sto czterdzieści cztery tysiące – Ap 7, 1-8; 14, 1); męczennicy zabici dla Słowa Bożego (Ap 6, 9); Najświętsza Maryja Dziewica – Niewiasta (Ap 12) – Oblubienica Baranka (Ap 21, 9); nieprzeliczony tłum z *każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków* (Ap 7, 9).

Celebransami liturgii sakramentalnej – sprawowanej tu na ziemi – są członkowie wspólnoty Kościoła: „Liturgię celebrowała cała wspólnota, Ciało Chrystusa zjednoczone ze swoją Głową” (KKK 1140). W konkretnej celebracji uczestniczy zgromadzenie, złożone z ochrzczonych, którzy stanowią wspólnotę kapłańską, mającą udział w kapłaństwie Chrystusa (por. 1 P 2, 4-5; KK 10; 34; KL 14).

W celebracji sakramentów całe zgromadzenie jest więc «liturgiem», każdy według swojej funkcji, ale «w jedności Ducha», który działa we wszystkich (KKK 1144).

Nie wszystkie jednak członki w Kościele (i w zgromadzeniu liturgicznym) pełnią tę samą czynność (por. Rz 12, 4). Do specjalnej służby na rzecz wspólnoty są powołani „przez Boga, w Kościele i przez Kościół” ci, których Duch Święty przez święcenia uzdalnia do działania „w osobie Chrystusa-Głowy” i do posługiwania wszystkim członkom Kościoła (DP 2. 15):

Wyświęcony do posługi jest jakby „ikoną” Chrystusa Kapłana. Ponieważ (...) w Eucharystii ukazuje się w pełni sakrament Kościoła, dlatego w przewodniczeniu Eucharystii ujawnia się najpierw posługa biskupa, a w jedności z nim posługa prezbiterów i diakonów (KKK 1142).

Wierni uczestniczący przez chrzest w kapłaństwie wspólnym mogą być ustanowieni lub upoważnieni (przez biskupa lub prezbitera) do pełnienia szcze-

gólnych posług, określanych na podstawie tradycji liturgicznych i potrzeb duszpasterskich: „Ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru również spełniają prawdziwą posługę liturgiczną” (KKK 1143; KL 29).

Z powyższych stwierdzeń wynikają wnioski odnośnie do poprawnego sposobu mówienia:

1. Nie jest teologicznie poprawne określanie kapłana (biskupa lub prezbitera) albo diakona mianem „celebrans”, gdyż sugeruje ono, jakoby on sam sprawował czynność liturgiczną, a pozostali wierni byłiby tylko świadkami (czy uczestnikami) jego działania. Lepiej mówić o „przewodniczącym zgromadzenia”, działającym *in persona Christi*. Katechizm Kościoła Katolickiego mianem „liturg” (odpowiednik terminu „celebrans”) określa całe zgromadzenie (nr 1144). OWMR stwierdza, że „Lud Boży zostaje zwołany razem na Mszę świętą, to jest na Wieczerzę Pańską, aby pod przewodnictwem kapłana (*sacerdote praeside*), który uobecnia osobę Chrystusa, sprawować pamiętkę Pańską, czyli Ofiarę eucharystyczną” (nr 27).

2. Nie należy mówić: „Msza święta dla ludu”, ale: „Msza święta z ludem”. OWMR 115: „Określenie «Msza święta z ludem» oznacza taką Mszę, w której uczestniczą wierni”. Nie należy mówić: „Msza święta dla dzieci... dla dorosłych”, ale: „Msza święta z udziałem dzieci... z udziałem dorosłych”. Wyrażenie: „Msza święta dla...” sugeruje jakoby jedynym sprawcą i podmiotem celebracji był kapłan, zaś obecni na niej wierni (dzieci, dorośli, chorzy itd.) byli tylko świadkami, adresatami działania kapłana. Oni są we właściwy im sposób „celebransami” czy „koncelebransami” tej samej czynności liturgicznej. Nie oznacza to oczywiście zrównania świeckich wiernych z kapłanem w sposobie uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa ani w składaniu Jego sakramentalnej Ofiary uobecnionej w Eucharystii. Sobór Watykański II uczy o istotnej różnicy między wspólnym kapłaństwem wiernych i kapłaństwem hierarchicznym:

Kapłaństwo (...) wspólne wiernych i kapłaństwo służebne, czyli hierarchiczne, chociaż różnią się istotą, a nie tylko stopniem, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jedynym kapłaństwie Chrystusa². Kapłan pełniący posługę dzięki świętej władzy, jaką się cieszy (...) w osobie Chrystusa (*in persona Christi*), sprawuje

² Por. Pius XII, przemówienie *Magnificate Dominum* (2 XI 1954): AAS 46 (1954), s. 669: „Firmiter tenendum est, commune hoc omnium christifidelium, altum et arcanum, «sacerdotium» non gradu tantum, sed etiam essentia differre a sacerdotio proprie vereque dicto, quod positum est in potestate perpetrandi, cum persona Summi Sacerdotis Christi geratur, ipsius Christi sacrificium”.

Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu; wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii³; sprawują też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, przez świadectwo świętego życia, wyrzeczenie się siebie i czynną miłość (KK 10).

3. Koncelebracją w sensie ścisłym jest równoczesne sprawowanie pod przewodnictwem „głównego celebransa” jednej i tej samej Mszy św. przez wielu kapłanów, którzy działając jako ustanowieni przez święcenia uczestnicy kapłaństwa Chrystusa – Głowy, jako członkowie „stanu prezbiterów” (*ordinis presbyterorum*) lub „stanu biskupów” (*ordinis episcoporum*) – jednym aktem sakramentalnym uobecniają Jego Ofiarę raz na zawsze złożoną na Krzyżu i w sposób im właściwy w niej uczestniczą.

II. Zarys dziejów koncelebracji

Z nielicznych wzmianek NT o sprawowaniu Eucharystii możemy wnioskować, że pierwsi chrześcijanie pojmowali ją jako skuteczny znak jedności w Chrystusie. Autor Dziejów Apostolskich wymienia „łamanie chleba” jako

³ Na temat działania kapłana i świeckich wiernych w Ofierze Mszy świętej uczył Pius XII w Encyklice *Mediator Dei* (20 XI 1947): tylko kapłan, który na mocy święceń działa in persona Christi (Christi personam sustinens), poprzez wypowiedzenie słów konsekracji uobecnia na ołtarzu samego Chrystusa w stanie Jego bezkrwawej Ofiary (incrumenta immolatio). Tę uobecnioną przez kapłana Ofiarę składają także wierni, i to w podwójny sposób: (1) **przez ręce kapłana (per sacerdotis manus)**: kapłan działa bowiem w osobie Chrystusa Głowy, który ofiaruje samego siebie w imieniu wszystkich swoich członków; (2) **razem z kapłanem (cum sacerdote)**: nie dokonują oni wraz z kapłanem samego aktu uobecnienia Ofiary, ale jednoczą się z przeżyciami kapłana i samego Chrystusa: wzbudzają akty uwielbienia, prześlągania, wynagrodzenia i dziękczynienia; starają się przyjąć postawę duchowej ofiary, do składania której wzywa chrześcijan św. Piotr (1 P 2, 5) i św. Paweł (Rz 12, 1). Nie powinni zachowywać się na Mszy św. w sposób niedbały i z myślami zajętymi czymś innym, ale z gotowością odtwarzania w sobie przeżyć samego Jezusa w myśl słów św. Pawła: „To dążenie niech was ożywia; ono też [było] w Chrystusie Jezusie” (Flp 2, 5; słowa te są wstępem do hymnu o uniżeniu i wywyższeniu Syna Bożego: Flp 2, 6-11). Pius XII wzywa chrześcijan, aby przeżywali mistyczną śmierć z Chrystusem ukrzyżowanym w myśl wyznania św. Pawła: „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża” (Ga 2, 19). Papież przywołuje także słowa, jakie biskup wypowiada do nowo wyświęconych prezbiterów, kiedy wręcza im naczynia z chlebem i winem przeznaczonymi do konsekracji. W posoborowym Pontyfikale święceń brzmią one tak: „Przyjmij dary ludu świętego, które mają być ofiarowane Bogu. Rozważaj, co będziesz czynić, naśladować to, czego będziesz dokonywać, i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego krzyża”.

jeden z ważnych przejawów religijnego życia gminy jerozolimskiej (francuski biblista, S. Lyonnet, nazywa je *des composantes de la communauté chrétienne*⁴): *Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach... Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, spożywali posiłek w radości i prostocie serca* (Dz 2, 42.46). Łamanie chleba oznacza – jak się powszechnie przyjmuje – sprawowanie Eucharystii w połączeniu z posiłkiem, wyrażającym bratnią miłość i korzystanie z dóbr materialnych, przeznaczonych do wspólnego użytku (por. Dz 4, 32). W tym znaczeniu określenie to (łamanie chleba) występuje również w Dz 20, 7.11 oraz w Łk 24, 30.35⁵.

Św. Paweł upatruje w Eucharystii – łamaniu jednego Chleba – znak i źródło jedności Kościoła – Ciała Chrystusa: *Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 16-17). W trosce o jedność Ciała Chrystusa, którym jest Kościół, Apostoł gani sposób postępowania Koryntian skłóconych zawiścią i podziałami na ugrupowania powstałe na tle przywiązania do różnych głosicieli Ewangelii (por. 1 Kor 1, 10-13; 3, 2-12). Od uczestników *Wieczery Pańskiej* (określenie Eucharystii sprawowanej po wspólnym posiłku – por. 1 Kor 11, 20) wymaga trzeźwości i troski o ubogich. Egoizm bowiem jest zniewagą dla Kościoła (zgromadzenia – por. 1 Kor 11, 22) i przejawem „nie zważania na Ciało Pańskie” (1 Kor 11, 29), co naraża chrześcijanina na sąd i potępienie (por. 1 Kor 11, 27-29).

Choć przytoczone wypowiedzi Apostoła nie przedstawiają szczegółowo samego obrzędu Eucharystii (św. Paweł wspomina tylko gesty spełnione przez Jezusa i Jego słowa wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczery – 1 Kor 11, 23-25), przenika je głęboka troska o jedność Kościoła, którą ten obrzęd objawia i umacnia.

Jeszcze bardziej zdecydowanie mówi o tym św. Klemens I papież (zm. 101) w liście skierowanym do Koryntian (rok 96). Biorąc za punkt wyjścia rozróżnienie stopni posługi w kulcie starotestamentalnym, akcentuje on różnicę między świeckimi wiernymi a biskupami, prezbiterami i diakonami. Wzywa, aby grono prezbiterów było zjednoczone z biskupem i wiernym ludem. Każdy z uczestników celebracji winien spełniać właściwą sobie funkcję⁶.

⁴ Por. S. Lyonnet, *La nature du culte dans le Nouveau Testament*, w: *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective* (Unam Sanctam 66), Paris 1967, s. 357–384.

⁵ Por. OWMR 56c: Gest łamania chleba, wykonany przez Chrystusa na Ostatniej Wieczery, nadał w okresie apostołskim nazwę całej akcji eucharystycznej. Obrzęd ten ma nie tylko praktyczne znaczenie; oznacza także, że nas wielu tworzy jedno ciało, gdy spożywamy w czasie Komunii jeden chleb życia, którym jest Chrystus (1 Kor 10, 17).

⁶ Por. *Clementis ad Corinthios I*, 40, 5; 41, 4; 44, 4. 5; 57, 1, w: S. Colombo, *Ss. Patrum Apostolicorum opera graece et latine*, Torino 1954.

Ideał jedności, która winna się przejawiać w hierarchicznie uporządkowanym zgromadzeniu eucharystycznym, odnajdujemy także w listach św. Ignacego, biskupa Antiochii i męczennika (zm. 107). Oto niektóre ich fragmenty:

Starajcie się korzystać tylko z jednej Eucharystii. Jedno jest bowiem Ciało naszego Pana, Jezusa Chrystusa, jeden kielich dla zjednoczenia w Jego Krwi, jeden ołtarz ofiarny, jak jeden jest biskup wraz z prezbiterium i diakonami⁷.

Wszyscy spieszcie do jednej świątyni Bożej, jakby do jednego ołtarza, do jednego Jezusa Chrystusa, który od jednego Ojca wyszedł, dla Niego jednego istnieje i do Niego wraca⁸.

Bądź posłuszny biskupowi, jak Jezus Chrystus Ojcu, a prezbiterom jak Apostołom... Zgodna z prawem (prawowita) jest ta Eucharystia, której sprawowaniu przewodniczy biskup lub osoba przez niego upoważniona⁹.

Pierwsze wyraźne świadectwo o koncelebracji podaje św. Hipolit Rzymski (zm. 235) w swej *Tradycji Apostolskiej* (ok. 220 r.). Opisuje on najpierw święcenia biskupa. W czasie tego obrzędu prezbiterzy zachowują milczenie i nie wykonują żadnej czynności. Natomiast wszyscy obecni biskupi nakładają ręce na elekta, zaś tylko biskup przewodniczący wypowiada modlitwę święceń. Została ona w niemal dosłownym brzmieniu wprowadzona do posoborowego obrzędu święceń biskupa¹⁰.

Nowo wyświęcony biskup przewodniczy następnie celebracji Eucharystii. Autor pisze: „Niech diakoni przyniosą mu dar (*oblationem*). On zaś razem z całym prezbiterium niech nałoży nań ręce i, składając dziękczynienie, mówi: Pan z wami...”¹¹

⁷ *List do Filadelfian*, 4, w: S. Colombo, *Ss. Patrum Apostolicorum...*, dz. cyt., 370.

⁸ *List do Magnezjan*, 7, 2, w: S. Colombo, *Ss. Patrum Apostolicorum...*, dz. cyt., 328.

⁹ *List do Smyrnieńczyków* 8, 1, w: S. Colombo, *Ss. Patrum Apostolicorum...*, dz. cyt., 388; echem nauki św. Ignacego jest stwierdzenie OWMR 92 na temat roli biskupa w sprawowaniu Eucharystii oraz jego związku z prezbiterami i świeckimi wiernymi: „Wszelką prawowitą celabracją Eucharystii kieruje biskup osobiście albo przez prezbiterów, swoich współpracowników (por. KK 26.28; KL 42).

Kiedy biskup uczestniczy we Mszy świętej, na której jest zgromadzony lud, wypada, aby on sam celebrował Eucharystię i zespolił ze sobą w świętej czynności prezbiterów jako koncelebransów. Dzieje się tak nie dla powiększenia zewnętrznej okazałości obrzędów, lecz celem ukazania w jaśniejszym świetle misterium Kościoła, «sakramentu jedności» (por. KL 26).

Jeśli biskup nie celebrował Eucharystii, lecz powierza to komuś innemu, wtedy wypada, aby ubrany w albę oraz stulę i kapę, oraz mając krzyż noszony na piersiach, przewodniczył liturgii słowa i pod koniec Mszy świętej udzielił błogosławieństwa”.

¹⁰ Por. B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster West. 1963, nr 2–3, s. 6–11.

¹¹ Tamże, nr 4, s. 10–11.

Hipolit podaje teraz formułę modlitwy eucharystycznej wypowiedzianej przez biskupa (jest to – z niewielkimi zmianami – obecna Druga modlitwa eucharystyczna), ale pod koniec swej relacji zaznacza, że biskup nie musi dosłownie tej formuły powtarzać. Konieczne jest jedynie, aby jego modlitwa była zgodna z prawowierną nauką¹².

Podobnie jak w świetle tego świadectwa biskupi współuczestniczą w sprawowaniu święceń przez spełniany w milczeniu gest nałożenia rąk na elekta. Chociaż modlitwę święceń wypowiada tylko biskup przewodniczący, także prezbiterzy koncelebrują Eucharystię wraz z nowo wyświęconym biskupem, nakładając w milczeniu ręce na dary. Nie wypowiadają wspólnie modlitwy eucharystycznej. Jest to zresztą niemożliwe, ponieważ nie ma jeszcze ustalonej formuły anafory. Odbywa się jednak prawdziwa koncelebracja. Nie można jej oceniać w świetle obowiązujących obecnie przepisów, które wymagają, aby wszyscy koncelebranci wspólnie recytowali główną część modlitwy eucharystycznej, łącznie ze słowami ustanowienia¹³.

W dokumencie zatytułowanym *Liber Pontificalis* (zbiór żywotów papieży od św. Piotra do Piusa II [1458–1464]; początek redakcji dzieła przypada na pierwszą połowę VI w.) znajdujemy informację odzwierciedlającą stan rzeczy z V–VI wieku. Prezbiterzy miasta Rzymu uczestniczą w Eucharystii sprawowanej pod przewodnictwem papieża. Usługujący podtrzymują pateny z chlebem, podczas gdy prezbiterzy stoją przed papieżem. Jeśli ktoś z prezbiterów nie mógł koncelebrować z papieżem, gdyż miał obowiązek sprawowa-

¹² Por. tamże, nr 9, s. 28–29: „Niech biskup składa dziękczynienie tak, jak poprzednio powiedzieliśmy. Nie jest wcale konieczne, aby wypowiadał te same słowa, jakie my wypowiedzieliśmy, jakby starając się przyswoić je sobie na pamięć, kiedy składa dziękczynienie. Niech każdy modli się zgodnie ze swymi możliwościami. Jeśli kogoś stać na wypowiedzenie długiej i uroczystej modlitwy, to dobrze. Ale jeśli ktoś modląc się, wypowiada formułę prostszą (krótszą), nie należy mu tego zabraniać, byleby tylko modlił się zgodnie z prawowierną nauką (*orthodoksos*)”.

¹³ Nie można więc tej koncelebracji nazywać „ceremonialną” i nie konsekrującą. Por. B. Neunheuser, *La concelebrazione nella tradizione della Chiesa occidentale*, w: *Concelebrazione. Dottrina e pastorale*, Brescia 1964, s. 2–3. Na temat wypowiedziania słów konsekracji do ważności koncelebracji Eucharystii zabrała głos Kongregacja Świętego Oficjum: „Quaesitum est ab hac Suprema Sacra Congregazione an plures Sacerdotes valide Missae sacrificium concelebrant, si unus tantum eorum verba «Hoc est corpus meum» et «Hic est sanguis meus» super panem et vinum proferat, ceteri vero verba Domini non proferant, sed, celebrante sciente et consentiente, intentionem habeant et manifestent sua faciendi verba et actiones eiusdem”.

„Em.mi ac Rev. Mi DD. Cardinales, rebus fidei et morum tutandis praepositi, praehibito Consultorum voto, proposito dubio responderi decreverunt: Negative: nam.

Ex institutione Christi, ille solus valide celebrat, qui verba consecrationis pronuntiat”: AAS 49 (1957), s. 370.

nia Eucharystii w kościele położonym na peryferiach Rzymu (kościół te nazywano *tituli*), otrzymywał za pośrednictwem akolitów część konsekrowanego wcześniej przez papieża Chleba (tzw. *fermentum*), którą wpuszczał do kielicha w czasie sprawowanej przez siebie Mszy św. przy słowach *Pax Domini sit semper vobiscum*¹⁴.

Z biegiem czasu wspólne sprawowanie Eucharystii przez papieża i prezbiterium Wiecznego Miasta traci swój pierwotny splendor. Wskutek rozwoju sieci kościołów parafialnych koncelebracja odbywa się rzadko. Według *Ordo Romanus III* (dokument z przełomu wieków VII i VIII) kardynałowie prezbiterzy biorą udział w koncelebracji pod przewodnictwem papieża cztery razy w roku – w uroczystości: Paschy, Zesłania Ducha Świętego, Świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Narodzenia Pańskiego. Każdemu z kardynałów, trzymających w rękach korporał, archidiacon podaje po trzy chleby ofiarne. Gdy papież podchodzi do ołtarza, kardynałowie zajmują miejsca po jego prawej i lewej stronie, i trzymając w rękach chleby, razem wypowiadają słowa kanonu, dokonując konsekracji, ale tylko papież wykonuje znaki krzyża nad darami¹⁵.

¹⁴ Praktykę tę poświadcza papież Innocenty I (zm. 417) w liście (16 III 416) do Decencjusza, biskupa Gubbio. W niedzielę prezbiterzy pełniący posługę w *tituli* (wspólnotach znajdujących się na peryferiach Rzymu, ale w obrębie murów Wiecznego Miasta) nie mogą brać udziału w Eucharystii, której przewodniczy papież: „presbyteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam, nobiscum convenire non possunt”. Celem zaznaczenia łączności z nimi papież przysłał im za pośrednictwem akolitów część konsekrowanego przez siebie Chleba = **fermentum**, którą wpuszczają oni do kielicha podczas obrzędów Komunii świętej: „idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione maxime illa die non judicent separatos”. Papież sądzi jednak, że tej części Eucharystii nie należy przysyłać do parafii położonych poza miastem (taka sytuacja istnieje zapewne w Gubbio), podobnie jak w Rzymie nie przysyła się jej do kościołów cmentarnych (poza murami Miasta), gdzie prezbiterzy mają prawo celebrować Eucharystię: „Quod per paroecias fieri debere non puto: quia nec longe portanda sunt sacramenta; nec nos per coemeteria diversa constitutis presbyteris destinamus, et presbyteri eorum conficiendorum ius habent et licentiam” (PL 20, 351–361). Por. J. A. Jungmann, *Fermentum. Ein Symbol kirchlicher Einheit und sein Nachleben im Mittelalter*, w: *Liturgisches Erbe und Pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge von J. A. Jungmann*, Innsbruck 1960, s. 379–389.

¹⁵ Por. *Ordo Romanus III*, 1: M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, t. II, Louvain 1948, s. 131: „In diebus autem festis, id est pascha, pentecosten, sancti Petri, natalis domini, per has quatuor sollemnitates habent colligendas presbyteri cardinales, unusquisque tenens corporalem in manu sua et venit archidiaconus et porregit unicuique eorum oblatas tres. Et, accedente pontifice ad altare, dextra levaeque circumdant altare et simul cum illo canonem dicunt, tenentes oblatas in manibus, non super altare, ut vox pontificis valentius audiat, et simul consecrant corpus et sanguinem domini, sed tantum pontifex facit super altare crucem dextra levaeque”.

Widoczna jest różnica między obrzędem koncelebracji w *Tradycji Apostolskiej* i w *Ordo Romanus III*: według tego dokumentu z VII–VIII wieku koncelebranci wspólnie z papieżem wypowiadają słowa kanonu, którego tekst otrzymał ostateczny kształt między końcem wieku IV a połową VI (za pontyfikatu św. Grzegorza Wielkiego, zm. 604).

Jeszcze w IX wieku Amalariusz (zm. ok. 850), biskup diecezji Metz, poświadcza ten sposób koncelebracji praktykowany w Rzymie: „Jest zwyczajem Kościoła rzymskiego, że w czasie sprawowania Ofiary Chrystusa są obecni prezbiterzy i celebrują razem z papieżem słowami i gestami”¹⁶.

W modlitwie anamnezy Kanonu rzymskiego – *Unde et memores* – zachował się prawdopodobnie ślad pierwotnej praktyki koncelebracji w wyrażeniu – *my Tвої słudzy i lud Twój święty (nos servi tui sed et plebs tua sancta)*. Nie jest to *pluralis maiestatis*, ale określenie większego grona kapłanów obecnych przy ołtarzu. Przed nimi znajdują się świeccy wierni, określani jako *plebs tua sancta* (por. Wj 19, 6; 1 P 2, 9). *Słudzy Boży i lud święty* stanowią wspólnie podmiot jednej czynności ofiarniczej: *offerimus*.

W wiekach XII–XIII następuje stopniowy zanik koncelebracji na Zachodzie. Pozostaje ona w praktyce (zresztą w formie zniekształconej) tylko podczas święceń prezbiteratu i święceń biskupa (*Pontyfikał Kurii Rzymskiej z XIII wieku*)¹⁷.

Zaniechanie koncelebracji było zapewne spowodowane zmianą w podejściu do tajemnicy Eucharystii. Mniejszą uwagę zwracano wówczas na jej znaczenie eklezjalne – jako sakramentu jedności, a żywiej interesowano się tym, co jest konieczne (i wystarczające) do ważności konsekracji eucharystycznej. Echtem tej zmiany sposobu podejścia do misterium Eucharystii jest fragment *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu (zm. 1274). W części III, w kwestii 82, znaj-

¹⁶ *De ecclesiasticis officiis* I, 12: PL 105, 1016: „Mos est romanae Ecclesiae ut in confectione immolationis Christi adsint presbyteri et simul cum pontifice verbis et manibus conficiant”.

¹⁷ Por. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge*. Tome II. *Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII siècle* (Città del Vaticano 1940). X, 34: „Qua oblatione facta, presbyteri vadant ad altare, ad standum a dextera et leva altaris cum missalibus suis et dicunt totum submissa voce, sicut si celebrarent”;

XI, 34: „Veniente autem pontifice post offertorium ad altare, consecratus qui celebranti consecratori concelebrare debet, accedat ad dextrum cornu altaris et ibi se colloquet, habens ante se librum missalem et iuxta se capellanum unum indutum superpelliceo, qui serviat ei. Pontifex autem officium missae prosequitur ex more et, cum eleverit vocem ad dicendam prephationem, consecratus submisso pronuntiet eadem verba et cetera legat et faciat quae sequuntur in canone missae usque ad communionem”.

duje się artykuł 2 o następującym tytule: *Czy wielu kapłanów może konsekrować jedną i tę samą hostię*. Na początku św. Tomasz przytacza trudności wykluczające pozytywną odpowiedź na postawione w tytule pytanie:

1. Powiedziano wyżej (*Suma teol.* III, qu. 67, a. 6), że wiele osób nie może chrzcić jednego człowieka. Ale nie mniejsza wydaje się moc kapłana konsekrującego niż człowieka udzielającego chrztu. Wiele nie może więc równocześnie konsekrować jednej hostii.

2. Poza tym, zbyt wielu czyni to, co może uczynić jeden. W dziedzinie zaś sakramentów Chrystusa nic nie powinno się odbywać zbyt wielu. Jeśli więc jedna osoba wystarczy, aby dokonać konsekracji, wydaje się, że wielu nie może konsekrować jednej hostii.

3. Ponadto, jak mówi św. Augustyn (*In Ioannis Evangelium tractatus* 26, 13 – na temat J 6, 41: PL 35, 1613), Eucharystia jest sakramentem jedności (*sacramentum unitatis*). A przecież jedności sprzeciwia się wielość. Wydaje się więc niezgodne z tym sakramentem, aby wielu kapłanów konsekrowało tę samą hostię. Przeciwno temu (*sed contra est*) przemawia jednak fakt, że zgodnie ze zwyczajem niektórych Kościołów nowo wyświęceni prezbiterzy koncelebrują z biskupem, udzielającym święceń.

Trudności wysunięte na początku artykułu św. Tomasz odpiera w części wywodu, rozpoczynającej się formułą: *Respondeo dicendum*.

Odpowiadam (*respondeo dicendum*), że w myśl tego, co wyżej zostało powiedziane (art. 1), kiedy kapłan otrzymuje święcenia, zostaje wprowadzony do stanu (*ordo*) tych, którzy na Ostatniej Wieczerzy otrzymali od Chrystusa władzę konsekrowania. Dlatego zgodnie ze zwyczajem niektórych Kościołów, podobnie jak Apostołowie współwieczerali z Chrystusem sprawującym Wieczerzę (*Christo caenanti concenaverunt*), tak nowo wyświęceni koncelebrują z biskupem udzielającym święceń. Nie zwielokrotnia się w ten sposób akt konsekracji dokonany nad tą samą hostią, ponieważ – jak mówi Innocenty III (*De sacro altaris mysterio* I, 4, 25: PL 217, 873 D) – intencja wszystkich winna zmierzać ku tej samej chwili konsekracji¹⁸.

A oto szczegółowe odpowiedzi św. Tomasza na przytoczone na początku zarzuty.

1. Na pierwszy zarzut tak należy odpowiedzieć: nie czytamy o tym, aby Chrystus chrzcił razem z Apostołami, kiedy powierzył im obowiązek udzielania chrztu (por. Mt 28, 19; J 4, 2). Na tej podstawie nie można jednak wysuwać podobnej trudności w stosunku do Eucharystii.

¹⁸ *Summa Theologiae* III, 82, 2c (osnowa artykułu): „sacerdos, cum ordinatur, constituitur in gradu eorum qui a Domino acceperunt potestatem consecrandi in Cena. Et ideo, secundum consuetudinem quarundam ecclesiarum, sicut Apostoli Christo cenanti concenaverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant. Nec per hoc iteratur consecratio super eandem hostiam: quia, sicut Innocentius III dicit, omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis”.

2. Na drugi zarzut tak należy odpowiedzieć: gdyby każdy z kapłanów działał własną mocą, zbyteczni byłiby inni celebransi, skoro jeden w wystarczający sposób celebryje. Kapłan jednak konsekruje nie inaczej, niż w osobie Chrystusa (*in persona Christi*), wielu zaś jest **kimś jednym w Chrystusie** (Ga 3, 28). Dlatego nie ma znaczenia, czy Sakrament ten jest konsekrowany przez jednego czy przez wielu. Ważne jest, aby był zachowany obrzęd Kościoła (podkreślenie S. C.).

3. Na trzeci zarzut tak należy odpowiedzieć: Eucharystia jest Sakramentem kościelnej jedności, która uwidacznia się przez to, że wielu stanowi *jedno w Chrystusie* (zobacz odpowiedź na drugi zarzut)¹⁹.

W argumentacji św. Tomasza cenne jest wskazanie na analogię między sakramentem święceń i sakramentem chrztu. Akwinata posługuje się tu cytatem z Ga 3, 28: *Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie*.

Św. Paweł używa zaimka rodzaju męskiego *ἐὶς*, a nie nijakiego *ἐν*. Wszyscy ochrzczeni, niezależnie od narodowości, płci i sytuacji społecznej, stanowią jakby jedną mistyczną osobę w Chrystusie. Stąd jeden chrześcijanin dla drugiego jest członkiem Ciała Chrystusa (por. Rz 12, 5; 1 Kor 12, 12n; Ga 2, 20). Podobnie wszyscy, którzy otrzymali święcenia prezbiteratu, zostali zaliczeni do grona (stanu – *ordo*) obdarzonych przez Chrystusa mocą działania w Jego osobie (*in persona Christi*). Oni też na mocy święceń są *kimś jednym w Chrystusie*, stanowiąc zbiorowy podmiot działania, które pełnią, czy to pojedynczo, czy zbiorowo (w koncelebracji), konsekrując chleb i wino w czasie sprawowania Eucharystii. Ponieważ wszyscy koncelebrujący kierują się tą samą intencją konsekracji i działają na mocy tej samej władzy otrzymanej w święceniach, nie ma znaczenia (*non refert*), czy konsekruje jeden kapłan, czy wielu. Eucharystia ukazuje się jako sakrament jedności (*sacramentum unitatis* – określenie św. Augustyna) właśnie przez to, że wielu (kapłanów konsekrujących a także wiernych, którzy karmią się tym samym Chlebem eucharystycznym) jest kimś jednym w Chrystusie.

Omówiony artykuł *Sumy teologicznej* odzwierciedla atmosferę, jaka w średniowieczu otaczała koncelebrację. Św. Tomasz nie wyraża zachęty do takiego sposobu sprawowania Eucharystii, ale jedynie odpowiada na wysu-

¹⁹ „Ad secundum dicendum quod, si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propria, superfluerent alii sacerdotes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum vel per multos hoc sacramentum consecraretur: nisi quod oportet ritum Ecclesiae servari.

Ad tertium dicendum quod Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo”.

wane przeciwko niemu zarzuty, zwłaszcza przeciw potrzebie i stosowności konsekrowania równocześnie przez wielu kapłanów, skoro to samo ważne może uczynić jeden. Możliwe, że podobną trudność wysuwano także w odniesieniu do święceń prezbiteratu²⁰.

Zainteresowanie problematyką koncelebracji odżywa w Kościele na Zachodzie na przełomie wieków XIX i XX, między innymi pod wpływem zbliżenia do Kościołów Wschodu, w których koncelebracja przetrwała bez zniekształceń aż do naszych czasów²¹. Jednym z czynników, które wpłynęły na pogłębienie tego zainteresowania, była praktyka tak zwanych „Mszy wspólnotowych” (*Messes communautaires*), czy też „Mszy synchronizowanych” (sprawowanych jednocześnie przez kilku kapłanów, z których każdy stoi przy oddzielnym ołtarzu)²². Celem takiego stylu celebracji miało być zapewnienie społecznego i hierarchicznie różnicowanego udziału całego zgromadzenia w sprawowaniu Mszy świętej²³.

III. Koncelebracja w dyskusji ojców Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych

Koncelebracja – obok języka ojczystego w liturgii, Komunii pod obiema postaciami, rewizji obrzędów Mszy świętej (*Ordo Missae*) oraz kompetencji w kierowaniu liturgią – była jednym z tematów „zapalnych”, bardzo żywo dyskutowanych przez biskupów. Wśród ich wypowiedzi można wyróżnić stanowiska skrajnie negatywne, odrzucające możliwość rozszerzenia koncelebracji poza Mszę związaną z udzielaniem święceń (biskupa i prezbiterów),

²⁰ Z tego samego czasu (XII–XIII wiek) pochodzi tekst papieża Innocentego III (1198–1216), *De mysteriis Missae* IV, 25: PL 217: „Consueverunt autem presbyteri cardinales romanum circumstare pontificem et cum eo pariter celebrare, cumque consummatum sacrificium, de manu eius communionem recipere, significantes apostolos, qui cum Domino pariter discumbentes sacram Eucharistiam de manu eius acceperunt; et in eo quod ipsi concelebrant, ostendunt apostolos tunc a Domino suis manibus accepisse”.

²¹ Cennym przykładem tego zainteresowania jest artykuł znanego pioniera ruchu liturgicznego, Lamberta Beauduina OSB: *La concélébration*, opublikowany w czasopiśmie „La Maison-Dieu”, 7 (1946), s. 7–26.

²² Por. A.-M. R., *Les messes synchronisées*, LMD 35 (1953), s. 76–78.

²³ Por. H. Schmidt, *Concelebratio*, w: *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma 1960, s. 401–413. Autor zestawia 59 artykułów opublikowanych w różnych czasopismach w latach 1898–1958. Problematykę omawianą przez autorów przed Soborem Watykańskim II referuje też H. Manders w opracowaniu: *Koncelebra*, „Concilium”, 1–10, Poznań 1965/6, s. 111–120.

a nawet podważające ortodoksyjność wysuwanych postulatów²⁴; stanowiska tolerujące praktykę koncelebracji, ale z tendencją ograniczenia jej do okoliczności nadzwyczajnych i szczególnie uroczystych, przy czym sama Stolica Apostolska miałaby decydować o jej stosowności, a nawet o liczbie kapłanów koncelebrujących²⁵. Wreszcie do trzeciej kategorii trzeba zaliczyć wypowiedzi zdecydowanie popierające praktykę koncelebracji ze względów teologicznych, ekumenicznych i duszpastersko-praktycznych.

W przedstawionym do dyskusji schemacie Konstytucji o liturgii koncelebracji dotyczyły numery 44–46. Sobór proponował koncelebrację podczas spotkań kapłanów, „jeżeli inaczej nie można zapewnić poszczególnym kapłanom możliwości celebrowania” (*si ad singulares celebrationes aliter providendi non possit* – nr 44b). W przypisie do numeru 44 podano motywy przemawiające za rozszerzeniem tej praktyki:

- a) lepiej uwydatnia ona jedność Kościoła poprzez jedność kapłaństwa (z powołaniem się na naukę św. Tomasza, *Suma teol.* III, qu. 82, a. 2 ad 2 i 3);
- b) bardziej pogłębia się pobożność, gdy wielu kapłanów razem sprawuje ofiarę, niż gdyby celebrowali przy różnych ołtarzach, przeszkadzając sobie nawzajem i ludowi;
- c) unika się trudności praktycznych oraz niewygód związanych z wielością kapłanów, z małą liczbą ołtarzy i szat, czy też z brakiem czasu.

A oto niektóre wypowiedzi ojców na ten temat. Kard. E. Léger (Kanada) podczas IX Kongregacji Generalnej (29 X 1962) stwierdził:

Podoba mi się rozszerzenie praktyki koncelebracji; słusznie są podane w przypisie 12. pozytywne racje przemawiające za jej rozszerzeniem: lepsze zamanifestowanie jedności Kościoła oraz ożywienie pobożności kapłanów i ludu. Zauważam

²⁴ Takie negatywne stanowisko zajmowali np. kard. A. Ottaviani (por. *Acta Synodalia* (dalej ASyn) I, II, s. 19–20), F. Spellman (por. ASyn I, I, s. 599), E. Ruffini (por. ASyn I, I, s. 601–602). W. Godfrey (por. ASyn I, II, s. 11).

²⁵ Por. wypowiedź arcybiskupa H. Dante, sekretarza Kongregacji Obrzędów: „Etiam concelebratio non videtur admittenda, praesertim si agatur de Missis privatis. Si agatur de concelebratione facienda cum episcopo, in casibus particularibus, opportunitas et concessio huius concelebrationis sicut et numerus concelebrantium unice iudicio S. Sedis reservetur”. Biskup Iglesias Navarri (Urgel, Hiszpania) postulował zezwolenie na koncelebrację tylko zakonnikom. Przeciwno rozszerzeniu prawa koncelebracji wysuwał dwa argumenty: Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy nie koncelebrował z Apostołami, lecz sam celebrował, ustanawiając Mszę świętą. Cześć należna Trójcy Najświętszej wymaga, aby wielu kapłanów celebrowało pojedynczo. Ponadto twierdził, że pożytek wiernych nie wymaga koncelebracji, gdyż łatwiej jest im uczestniczyć we Mszy świętej w wielu kościołach i o różnych porach dnia, niż schodzić się w jednym miejscu w celu wysłuchania (!) jednej Mszy koncelebrewanej (ASyn I, II, s. 62–63).

jednak, że w samym tekście (nr 44) owe racje pozytywne nie są wymienione. Mam wrażenie, że zgodę na koncelebrację wyrażamy niechętnie. Jest bowiem powiedziane w tekście: „jeżeli inaczej nie można zapewnić poszczególnym kapłanom możliwości celebrowania”. Proponuję więc, aby raczej w samym tekście były podane racje pozytywne za koncelebracją²⁶.

Kard. A. Bea TJ oświadczył:

Niech zostaną szerzej uwzględnione racje duszpasterskie przemawiające za koncelebracją (...), aby się nie wydawało, że ta starożytna praktyka Kościoła (*usus antiquus Ecclesiae*) zarówno łacińskiego, jak wschodniego, zostaje dopuszczona jedynie z powodu trudności związanych z miejscem itp.²⁷

Cenna była też wypowiedź arcybiskupa I. Khoury (Liban), obrządku maronickiego. W dyskutowanym schemacie dostrzegał on pewną sprzeczność: z jednej strony schemat podkreśla znaczenie koncelebracji, z drugiej zaś ogranicza ją w praktyce do znikomej liczby przypadków. Nie ma doktrynalnych powodów do takiej restrykcji. W przeszłości bowiem to praktyczne względy spowodowały pomnożenie liczby ołtarzy oraz liczby Mszy świętych. Zanik poczucia wspólnoty i przerosty pobożności indywidualistycznej znalazły swój wyraz w wielości celebracji, co pociągnęło za sobą pośpiech i nieład, a także zgorszenie wiernych niekatolików, którzy takiego stylu sprawowania liturgii nie doświadczali w swoich kościołach. Jeśli więc potrzeby duszpasterskie nie wymagają tego, aby kapłani celebrowali pojedynczo, koncelebracja winna być zasadą, a nie wyjątkiem. Sobór winien ją raczej zalecić, a nie ograniczać i tylko tolerować²⁸.

W czasie XII Kongregacji Generalnej (5 XI 1962) głos na ten temat zabrał biskup diecezji Tarbes-Lourdes (Francja), P. M. Théas. Mówił on o warunkach, w jakich Msze święte są sprawowane w sanktuarium maryjnym w Lourdes. Wskutek masowego napływu pielgrzymów i z powodu stosunkowo niewielkiej liczby ołtarzy księża się spieszą, a wierni dziwią się i gorszą.

Mówca wyznał, że w minionych latach dwukrotnie zwracał się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o zezwolenie na koncelebrację w sanktuarium, i w obu przypadkach otrzymał odpowiedź odmowną (*non expedire*).

Tym mocniejsze wyraził przekonanie, że Niepokalana Dziewica czczona w tym sanktuarium, potrafi swoją macierzyńską łagodnością przygotować serca pielgrzymów na przeżycie tej jedności ofiary, kapłaństwa i ludu chrześcijańskiego, jakiej wyrazem jest koncelebracja. „Tajemnica jedności chrześcijan jaśniej ukazuje się poprzez czynność liturgiczną, niż przez uczone wywody.

²⁶ ASyn I, I, s. 280–282.

²⁷ ASyn I, II, s. 23.

²⁸ Por. ASyn I, II, s. 83–85.

Pożądana jest jednak taka koncelebracja, która poprzez odpowiednio ukształtowane obrzędy wyrażałaby religijność w duchu i prawdzie oraz sprzyjałaby czynnemu uczestnictwu wiernych (...)”²⁹. Swoje przemówienie biskup Lourdes zakończył słowami: „Wielu jest w tej auli biskupów, którzy z wielką ufnością oczekują od ojców Soboru zgody na jak najbardziej pożądaną koncelebrację (*ut optatissimae concelebrationi consentiant*)”³⁰.

W uchwalonym i przyjętym przez Ojców tekście Konstytucji o liturgii świętej znajduje się następujący zapis na temat koncelebracji:

57. §1. Koncelebracja, dzięki której korzystnie uwidacznia się jedność kapłaństwa, w praktyce Kościoła na Wschodzie i Zachodzie zachowała się aż do naszych czasów. Dlatego Sobór uznał za stosowne rozszerzyć prawo koncelebrowania na następujące przypadki:

1° a) Msza krzyżma oraz Msza Wieczery Pańskiej w Wielki Czwartek;

b) Msze sprawowane na soborach, zebraniach biskupów i synodach;

c) Msza święta z błogosławieństwem opata;

2° Oprócz tego za pozwoleniem ordynariusza, do którego należy sąd o stosowności, koncelebrowana może być:

a) Msza konwentualna oraz główna Msza święta w kościołach, jeżeli pożytek wiernych nie wymaga, aby wszyscy obecni kapłani celebrowali osobno;

b) Msze święte na rozmaitych zebraniach kapłanów, zarówno diecezjalnych, jak i zakonnych (...).

§2. 1° Do biskupa należy określenie zasad koncelebrowania w diecezji.

2° Należy jednak przestrzegać zasady, że każdy kapłan ma prawo indywidualnie celebrować Mszę świętą, ale nie równocześnie w tym samym kościele i nie w Wielki Czwartek Wieczery Pańskiej.

Powyższe postanowienia Soboru zostały wprowadzone w życie na mocy Dekretu ogólnego Kongregacji Obrzędów *Ecclesiae semper curae fuit* (7 III 1965), którym ogłosiła obrzęd koncelebracji i komunii pod obiema postaciami. Dekret miał obowiązywać od dnia 15 IV 1965 (Wielki Czwartek).

Dekret ten zawiera następujące stwierdzenia o charakterze teologicznym:

1. Obrzędy liturgii Kościoła spełniają trzy zasadnicze funkcje:

- pod osłoną symboli ukrywają niewyczerpane bogactwa Chrystusa, to znaczy zbawczą treść wydarzeń Jego życia, męki i zmartwychwstania;
- ujawniają (*manifestant*) te bogactwa;
- udzielają ich uczestnikom należycie usposobionym³¹.

²⁹ ASyn I, II, s. 139–140.

³⁰ ASyn I, II, s. 140.

³¹ „Ipsi ritus inexhaustas divitias Christi (Ef 3, 8), quas continent et bene dispositis communicant, etiam optimo quo fieri potest modo, manifestant, atque ita facilius animos et vitam fidelium imbuant, qui eos participant”.

2. Kościół porządkując i odnawiając swoje obrzędy, zawsze kieruje się troską o takie ich ukształtowanie, aby możliwie najlepiej ukazywały ukrytą w nich treść oraz mogły skutecznie oddziaływać na myślenie i życie wierzących. Im bardziej znaki liturgiczne są przejrzyste, otwarte na zbawcze misterium, tym skuteczniej oddziałują na uczestników.
3. Troskę o optymalne ukształtowanie obrzędów przejawia Kościół zwłaszcza w odniesieniu do misterium Eucharystii. Tak bowiem określa i porządkuje (*comparat et ordinat*) różne formy jej sprawowania, aby możliwie najlepiej wyrażały (*exprimant*) i unaoczniały (*inculcent*) różne aspekty eucharystycznej celebracji.
4. W każdej formie Mszy świętej, jakkolwiek byłaby ona prosta (np. sprawowana przez jednego kapłana z udziałem tylko jednego ministranta, lub w przypadku konieczności nawet bez niego), występują wszystkie bogactwa i przymioty (*omnes dotes et proprietates vigent*), które w sposób istotny i konieczny przysługują Ofierze Mszy świętej:
 - a) Jedność Ofiary Krzyża. Wszystkie Msze święte w swojej wielości uobecniają (*repraesentant*) jedyną Ofiarę raz na zawsze (*ephapax* – por. Hbr 10, 10) złożoną przez Chrystusa na Krzyżu i z niej czerpią swój charakter ofiarniczy. Każda bowiem Msza święta jest upamiętnieniem (anamnezą – por. 1 Kor 11, 24-25; Łk 22, 19) krwawej Ofiary złożonej na Golgocie i udziela jej owoców przez Ofiarę bezkrwawą. Jest to podstawowa prawda nauki Soboru Trydenckiego o Ofierze Mszy świętej³².
 - b) Jedność kapłaństwa. Wielu kapłanów sprawuje Mszę świętą, ale każdy z nich jest tylko sługą Chrystusa i w sposób bardzo szczególny (*specialissimo modo*) uczestnikiem Jego kapłaństwa. Przez każdego z kapłanów Chrystus wykonuje swoje kapłaństwo (*sacerdotium suum exercet*). Każdy z nich, celebrując pojedynczo, czyni to mocą tego samego kapłaństwa i w sakramentalnym utożsamieniu z Chrystusem Najwyższym Kapłanem (*in persona Summi Sacerdotis*), który może konsekrować sakrament swego Ciała i Krwi zarówno przez jednego kapłana, jak i przez wielu równocześnie³³.

³² Por. Sobór Trydencki, sesja XXII (1562) *Nauka o najświętszej Ofierze Mszy świętej*, rozdz. 1: „Podczas Ostatniej Wieczerzy, «tej nocy, której został wydany» (1 Kor 11, 23), [Jezus Chrystus] pragnął pozostawić Kościołowi, swej umiłowanej Oblubienicy, ofiarę widzialną [zgodnie z wymaganiami ludzkiej natury], ażeby uobecniała krwawą ofiarę mającą się raz dokonać na krzyżu, aż do końca świata była jej trwałą pamiątką i przydziałała nam jej zbawczą moc odpuszczania grzechów codziennie przez nas popełnianych” (BF VII, nr 319).

³³ Por. S. Thomas, *Summa Theologiae* III, 82, 2, ad 2: „Quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo (Ga 3, 28), ideo non refert

- c) Jedność całego ludu Bożego. Każda Msza święta jest sprawowaniem tego sakramentu, mocą którego Kościół nieustannie żyje i wzrasta (*vivit et crescit*; por. KK 26). W niej też ujawnia się właściwa Kościołowi natura (*germana Ecclesiae natura manifestatur*): objawia się on jako rzeczywistość teandryczna (bosko-ludzka: por. KL 2) i jako wspólnota hierarchicznie uporządkowana (por. KL 41). Do Mszy świętej w szczególności odnosi się stwierdzenie Soboru:

Czynności liturgiczne nie są prywatnymi czynnościami, lecz uroczyscie sprawowanymi obrzędami Kościoła, który jest «sakramentem jedności», czyli ludem świętym, zjednoczonym i zorganizowanym pod zwierzchnictwem biskupów. Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwiadcniają je i na nie oddziałują. Poszczególnych natomiast członków dotyczą w różny sposób, stosownie do różnorodności stanów, zadań i czynnego uczestnictwa (KL 26).

5. Ta potrójna właściwość, przysługująca każdej Mszy świętej, w szczególny sposób ujawnia się w sprawowaniu tej samej Mszy świętej przez wielu kapłanów:
- a) Jedność Ofiary i kapłaństwa. Wielu kapłanów działając jednocześnie (*simul*), mocą tego samego kapłaństwa i w sakramentalnym utożsamieniu z Najwyższym Kapłanem, jednym aktem woli i jednogłośnie (*una voluntate et una voce*), jednym aktem sakramentalnym (*unico actu sacramentali*) konsekruje, sprawując jedną Ofiarę i bierze w niej udział (*simul conficiunt, offerunt, participant*). Zdanie to można uważać za określenie koncelebracji. Wielu kapłanów jednym aktem sakramentalnym spełnia to, co czyni każdy z nich także wtedy, gdy celebryje pojedynczo.
- b) Jedność ludu Bożego. Kiedy sprawowaniu Mszy świętej przewodniczy biskup i gdy koncelebrują z nim członkowie prezbiterium, a świeccy wierni uczestniczą świadomie, czynnie i społecznie, dokonuje się „szczególne ujawnienie Kościoła” (*praecipua manifestatio Ecclesiae*): w jedności Ofiary i kapłaństwa, w jednym dziękczynieniu, wokół jednego ołtarza (por. KL 41). Zgromadzenie liturgiczne staje się wtedy „sakramentem Kościoła” – znakiem i urzeczywistnieniem Kościoła powszechnego.

utrum per unum vel per multos hoc sacramentum consecraretur, nisi quod oportet ritum Ecclesiae servari”. Ad 3: „Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo”.

IV. Katecheza mistagogiczna na temat koncelebracji

Zadaniem tej katechezy – nieodzownej zarówno dla kapłanów, jak i dla świeckich wiernych – jest ukazanie tych treści, o których mówi Dekret *Ecclesiae semper*: „Obrzęd koncelebracji żywo przedstawia i wpaja [uczestnikom] (*vivide proponuntur et inculcantur*) bardzo ważne prawdy, odnoszące się do życia wewnętrznego i do posługi duszpasterskiej kapłanów oraz do chrześcijańskiej formacji wiernych”. Z tego też względu wśród przepisów dotyczących koncelebracji znajduje się następujące zalecenie: „Niechaj duszpasterze zatroszczą się o to, aby wierni mający uczestniczyć w koncelebracji, zostali odpowiednio pouczeni o samym obrzędzie i jego znaczeniu (nr 11).

W katechezie tej należałoby uwzględniać następujące tematy.

1. Kolegialny charakter kapłaństwa posługi oraz jego związek z kapłaństwem wspólnym

Na mocy chrztu wszyscy – świeccy i duchowni – tworzą wspólnotę ludu Bożego, jakiej zapoczątkowaniem był lud Pierwszego Przymierza (por. Wj 19, 6; 1 P 2, 5.9). Tę wspólnotę tworzy Duch Święty zarówno przez chrzest (por. 1 Kor 12, 13), jak i przez Eucharystię (por. 1 Kor 10, 16-17). Sobór Watykański II stwierdza:

Kapłaństwo (...) wspólne wiernych i kapłaństwo służebne, czyli hierarchiczne, chociaż różnią się istotą, a nie tylko stopniem, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusa. Kapłan pełniący posługę dzięki świętej władzy, jaką się cieszy (...) w osobie Chrystusa (*in persona Christi*) sprawuje ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu; wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii; sprawują też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, przez świadectwo świętego życia, wyrzeczenie się siebie i czynną miłość (KK 10).

Uczestnictwo w tym samym, jednym kapłaństwie Chrystusa, jest podstawą jedności i równości prezbiterów, która winna sprzyjać przewyciężaniu między nimi różnic czy rozbieżności wynikających z wieku, stanowiska, doświadczenia. Gest nałożenia rąk przez starszych prezbiterów na tych, którzy otrzymują święcenia prezbiteratu, jest znakiem sakramentalnego braterstwa i zobowiązaniem do budowania jedności, jakiej Eucharystia jest źródłem. Kapłaństwo hierarchiczne pełni funkcję służebną w stosunku do kapłaństwa wszystkich wiernych, szczególnie poprzez sprawowanie Eucharystii. Prawda ta została bardzo głęboko ukazana w prefacji Mszy krzyżma, stosowanej także we Mszy obrzędowej związanej ze święceniami:

Ty przez namaszczenie Duchem Świętym ustanowiłeś Twojego Jednorodzonego Syna Kapłanem nowego i wiecznego przymierza i postanowiłeś, że Jego jedyne kapłaństwo będzie trwało w Kościele. Chrystus nie tylko obdarzył cały lud odkupiony królewskim kapłaństwem, lecz w swojej miłości dla braci wybiera ludzi, którzy przez święcenia otrzymują udział w Jego kapłańskiej służbie. W Jego imieniu odnawiają oni Ofiarę, przez którą odkupił ludzi, i przygotowują dla Twoich dzieci ucztę paschalną. Otaczają miłością Twój lud święty, karmią go słowem i umacniają sakramentami. Poświęcając swoje życie dla Ciebie i dla zbawienia braci, starają się upodobnić do Chrystusa i składają Tobie świadectwo wiary i miłości (Prefacja na Mszę krzyżma – nr 78).

2. Więź prezbiterów z biskupem Kościoła lokalnego, a przez niego z Kościołem powszechnym

Konstytucja o liturgii stwierdza, że biskup jest w powierzonej mu wspólnocie najwyższym kapłanem, od którego w pewnym stopniu pochodzi i zależy życie chrześcijańskie wiernych (KL 41). Wspólnoty parafialne kierowane przez pasterzy działających w jedności z biskupem i w jego imieniu (*sub pastore vices gerente Episcopi*), przedstawiają Kościół ustanowiony na całej ziemi (KL 42).

OWMR 203 poucza:

Szczególnym uznaniem powinna się cieszyć koncelebracja, w której biorą udział prezbiterzy jakiejś diecezji ze swym biskupem w tzw. Mszy stacyjnej, zwłaszcza w bardziej uroczystych dniach roku liturgicznego, we Mszy święceń nowego biskupa diecezjalnego albo jego koadiutora lub biskupa pomocniczego, w Mszy krzyżma, w Mszy Wieczery Pańskiej Wielkiego Czwartku, w dniach obchodów ku czci świętego założyciela lokalnego Kościoła lub patrona diecezji, w rocznice biskupa, wreszcie z okazji synodu lub wizytacji pasterskiej.

Z tej też racji zaleca się koncelebrację, ilekroć prezbiterzy spotykają się ze swym biskupem czy to z okazji ćwiczeń duchownych, czy na jakimś zjeździe. Wtedy to ukazuje się w sposób bardziej wyrazisty ów znak jedności kapłaństwa i Kościoła, który właściwy jest każdej koncelebracji.

3. Charakterystyczne cechy obrzędów koncelebracji

Akcentują one funkcję głównego celebransa: zajmuje on miejsce zastrzeżone dla przewodniczącego; tylko on pozdrawia wiernych, prowadzi dialog z wiernymi (np. na początku prefacji), wypowiada modlitwy przewodniczącego (kolektę, modlitwę nad darami, główne części modlitwy eucharystycznej, modlitwę po Komunii); on rozpoczyna i kończy modlitwę powszechną; wykonuje gesty nad darami i udziela końcowego błogosławieństwa. Inni koncelebranci wykonują tylko te czynności i wypowiadają te modlitwy, które są im

wyraźnie powierzone. Podział funkcji między celebransem głównym i innymi koncelebrującymi odpowiada zasadzie sformułowanej w KL 28: „W sprawowaniu liturgii każdy, kto wykonuje swą funkcję – czy to duchowny, czy wierny świecki – powinien w pełni wykonywać wyłącznie tylko to, co należy do niego z natury rzeczy i na podstawie przepisów liturgicznych”. Szczególną uwagę należy zwrócić na następujący przepis OWMR 218:

Części modlitwy przeznaczone do wspólnego odmawiania przez wszystkich koncelebrujących, a zwłaszcza słowa konsekracji, jakie wszyscy są obowiązani wypowiadać, koncelebransi mają wymawiać głosem przyciszonym, aby można było wyraźnie słyszeć głos głównego celebransa. W ten sposób ułatwia się wiernym zrozumienie słów.

Zaleca się śpiewać części przeznaczone do wspólnego odmawiania, a zaopatrzone w mszale w melodie.

Stąd konieczna jest troska o prawdziwą „sztukę koncelebracji”. Ze strony głównego celebransa jej przejawem jest dokładna znajomość przepisów normujących koncelebrację (OWMR 199–251); opanowanie i spokój w gestach; wyeliminowanie pośpiechu; możliwa do podjęcia przez wszystkich koncelebransów tonacja głosu i tempo wspólnej recytacji modlitw. Od kapłanów koncelebrujących wymagana jest umiejętność podporządkowania się głównemu celebransowi; unikanie indywidualizmu i wyróżniania się we wspólnej modlitwie, czy to przez zbytne nasilenie głosu, pośpiech, czy przez zwalnianie tempa śpiewu i recytacji.

4. Staranne przygotowanie każdej koncelebracji

Obowiązuje w tej dziedzinie ogólna zasada podana w OWMR 352:

Podczas przygotowania Mszy świętej kapłan powinien uwzględniać raczej duchowe dobro zgromadzenia niż swoje osobiste upodobania. Niech też pamięta, by dokonywać wyboru w porozumieniu z tymi, którzy mają jakiś udział w sprawowaniu liturgii; nie powinien również pomijać wiernych w sprawach, które ich bezpośrednio dotyczą.

Wobec rozległych możliwości doboru różnych części Mszy świętej jest niedozwolne, aby diakon, lektorzy, psalterzysta, kantor, komentator i chór przed rozpoczęciem liturgii dokładnie wiedzieli, jakie czynności mają wykonać. Nie powinny się zdarzać sytuacje nieprzewidziane. Harmonijny układ i sprawowanie obrzędów bardzo ułatwia duchowy udział wiernych w Eucharystii.

Jeśli koncelebracja ma być znakiem jedności (kapłaństwa, ofiary i Kościoła), jedność ta musi być widoczna także w starannie przygotowanych i pełnionych czynnościach.

Przed rozpoczęciem koncelebracji winny być ustalone następujące szczegóły: sposób podchodzenia do ołtarza w procesji na wejście; miejsca dla koncelebransów i usługujących; wybór modlitwy eucharystycznej; sposób przyjmowania Komunii świętej przez koncelebransów; powrót do zakrystii itp. Cała liturgia jest „utkana ze znaków i symboli” (KKK 1145). Wobec tego troska o takie ich ukształtowanie, by sprzyjały komunikacji między członkami zgromadzenia, a pośrednio – między Bogiem i ludźmi – jest warunkiem czynnego i owocnego uczestnictwa³⁴.

V. Zasady prawno-liturgiczne dotyczące koncelebracji (por. OWMR 199–206)

1. Koncelebracja jest nakazana przez sam obrzęd podczas święceń biskupa i prezbiterów, błogosławieństwa opata oraz we Mszy krzyżma Wielkiego Czwartku.

2. Jeżeli dobro wiernych nie wymaga celebracji indywidualnej przez poszczególnych kapłanów, koncelebracja jest zalecana we Mszy Wieczerzy Pańskiej Wielkiego Czwartku, we Mszach sprawowanych podczas soborów,

³⁴ W związku z tym warto wspomnieć o toczącym się między liturgistami sporze o gest wyciągnięcia dłoni podczas wypowiedziania przez koncelebransów słów przeistoczenia. W opisie obrzędów Mszy koncelebrowanej jest powiedziane: „[omnes... concelebrantes omnia simul proferunt] verba Domini, manu dextera, si opportunum videtur, ad panem et ad calicem extensa” (OWMR 222c; podobnie: nr 227c; 230c; 233c). Wyrażenie „manu dextera (...) ad panem et ad calicem extensa” brzmi identycznie, jak w rubryce dotyczącej gestu związanego z epiklezą konsekracyjną: w Modlitwie eucharystycznej I, czyli w Kanonie rzymskim, formułę „Quam oblationem” mają koncelebransi wypowiadać „manibus ad oblata extensis” (OWMR 222a). Podobnie jest sformułowana rubryka dotycząca innych modlitw eucharystycznych: 227a; 230a; 233a). Użycie w obu miejscach: „manibus ad oblata extensis” i „manu dextera (...) ad panem et ad calicem extensa” identycznego imiesłowu: „extensis” i „extensa” nie uprawnia do twierdzenia, że w pierwszym przypadku chodzi o gest „epikletyczny” (wyciągnięcia rąk dłońmi ku dołowi), a w drugim o gest „wskazujący” (wyciągnięcia dłoni ukośnie w kierunku chleba i kielicha). Taka dwoista interpretacja została podana w czasopiśmie „Notitiae”, 1 (1965), nr 5, s. 143. Przytoczone tu jest następujące pytanie: „Utrum liceat rubricam Ritus concelebrationis Missae n. 39, c: «Verba consecrationis. Manu dextera... ad panem et ad calicem extensa» ita interpretari, ut palma manus versa sit ad latus (non ad terram), ut extensio manus intellegatur ut gestus demonstrativus et congruat cum verbis: „Hoc, Hic est...”? Resp. Affirmative.

W podobnym sensie brzmi przypis nr 79 do numeru 106 *Ceremoniału Biskupów*, Typis Polyglottis Vaticanis 1984, s. 35: „«Ad epiclesim ante consecrationem manus extendendae sunt, ita ut palmae sint apertae versus ac supra oblata» (cf. Missale Romanum,

spotkań biskupów i na synodach; we Mszy konwentualnej oraz we Mszy głównej sprawowanej w kościołach i kaplicach; we Mszach sprawowanych podczas zjazdów kapłanów diecezjalnych i zakonnych.

3. Każdemu kapłanowi wolno sprawować Eucharystię indywidualnie, ale nie w tym samym czasie i nie w tym samym kościele lub kaplicy, w których odbywa się koncelebracja.

4. Zakazana jest indywidualna koncelebracja Eucharystii w Wielki Czwartek i w Wigilię Paschalną (OWMR 199).

5. Prezbiterzy przybysze (*peregrini*) winni być chętnie dopuszczani do koncelebracji, jeśli wiadomy jest ich kapłański status (*conditio sacerdotalis*). Z tego względu każdy kapłan przybywający spoza danej diecezji winien się wylegitymować wobec proboszcza albo rektora kościoła przez okazanie ważnego dokumentu tożsamości (*celebretu*, lub książeczki jurysdykcyjnej, wydanych przez kurię diecezji pochodzenia; por. OWMR 200; kan. 903).

6. Modlitwa eucharystyczna we Mszy koncelebrowanej przez wielu kapłanów winna być odmawiana w języku znanym wszystkim kapłanom i ludowi uczestniczącemu w Eucharystii. Jeżeli „spośród obecnych kapłanów niektórzy nie znają języka używanego w koncelebracji i nie potrafią odmawiać części Modlitwy Eucharystycznej, które na nich przypadają (...), niech nie koncelebrują, ale raczej niech uczestniczą w Eucharystii, ubrani we własny strój chórowy” (Instrukcja *Redemptionis sacramentum* [25 III 2004], nr 113).

7. Jeżeli wymaga tego konieczność albo duszpasterski pożytek, gdy odbywa się zgromadzenie znacznego grona kapłanów, koncelebracja może być przewidziana kilkakrotnie danego dnia, ale w kolejnych porach lub w różnych pomieszczeniach (OWMR 201).

ed. 1962. Ritus servandus in celebratione Missae, VIII, 4). «Ad consecrationem vero palma manus dexteræ versa sit ad latus» (cf. „Notitiae”, I (1965), p. 143)”. Trzeba jednak zauważyć, że ani wyjaśnienie podane w „Notitiae”, ani przypis w *Caeremoniale Episcoporum* nie mają waloru oficjalnego, lecz tylko dyrektywny (*valorem orientativum*: „Notitiae”, nr cytowany, s. 136). Wolno nam więc przyjmować interpretację podaną przez C. Vagagginię, który utrzymuje, że redaktorom obrzędu koncelebracji chodziło o gest epikletyczny, a nie o gest wskazujący [por. artykuł podany w bibliografii: *L’extension de la main au moment de la consécration: geste indicatif ou épiclestique?*, „Paroisse et Liturgie”, I (1969), s. 46–53]. Dodajmy, że wyciągnięcie prawej dłoni w kierunku darów przez kapłanów koncelebrujących przy wypowiedzianiu słów ustanowienia jest gestem fakultatywnym (*si opportunum videtur*). Jeśli więc koncelebranci mieliby się różnić w sposobie jego wykonania i tym samym budzić zdziwienie uczestników, lepiej byłoby, gdyby się w ogóle od tego gestu powstrzymali! Rzecznikiem tłumaczenia gestu proponowanego przez rubrykę jako „gestu wskazującego” (spełnianego z dłonią utrzymaną ukośnie) był A. G. Martimort. Por. artykuł: *Le geste des concélébrants, lors des paroles de la consécration: indicatif ou épiclestique?*, „Notitiae”, 18 (1982), nr 8–9 (193–194), s. 408–412.

8. Do biskupa należy wydawanie norm prawnych dotyczących koncelebracji we wszystkich kościołach i kaplicach jego diecezji (OWMR 202).

9. Nikt nie może być dopuszczony do koncelebrowania po rozpoczęciu Mszy świętej (OWMR 206).

10. Wszyscy kapłani koncelebrujący winni być ubrani w szaty mszalne wymagane podczas celebracji indywidualnej i w kolorze obowiązującym w danym dniu. Jeżeli brak odpowiedniej ilości szat, główny celebrans ubiera wszystkie obowiązujące szaty, inni zaś kapłani mogą ograniczyć się do nałożenia na strój codzienny – alby i stuły (OWMR 209).

11. Każdy kapłan koncelebrujący może przyjąć stypendium mszalne z tytułu aplikacji ofiary Mszy świętej w określonej intencji (KPK, kan. 945). W uroczystość Narodzenia Pańskiego każdemu kapłanowi wolno – o odpowiedniej porze (por. OWMR 204c) – sprawować trzy Msze święte i przyjąć trzy stypendia (proboszcz może przyjąć tylko dwa, gdyż jest obowiązany sprawować jedną Mszę świętą w intencji parafian). Nie należy jednak ogłaszać wiernym, który kapłan koncelebrujący sprawuje Mszę świętą w określonej intencji, aby nie sprawiać wrażenia, iż koncelebracja jest sumą wielu Mszy świętych odpowiednią do liczby kapłanów. Wszyscy celebrują wspólnie JEDNĄ MSZĘ ŚWIĘTĄ, choć na sposób wstawiennictwa polecają w niej Bogu konkretne potrzeby wiernych, którzy o Mszę świętą poprosili. Stypendium nie jest „zapłatą za Mszę świętą”, ale formą pomocy ze strony wiernych w utrzymaniu kapłana; związane z tym koszty są takie same, gdy kapłan sprawuje Mszę świętą pojedynczo, jak wtedy gdy koncelebruje. Stypendium mszalne jest też konkretnym wyrazem złączenia codziennej pracy wiernych z Ofiarą Chrystusa: dar pieniężny to część owoców tego trudu, jaki chrześcijanin podejmuje zgodnie z wolą Stwórcy i za przykładem Pana Jezusa, który pracował swoimi rękami (por. Rdz 1, 28; 2, 8.15; Mk 6, 31; Mt 13, 55). On też powiedział: *Wart jest robotnik swej strawy* (Mt 10, 10; por. 1 Kor 9, 9.13n; Pwt 25, 4; 1 Tm 5, 18)³⁵.

³⁵ Por. List apostolski Pawła VI, *Firma in traditione* (13 VI 1974): „W tradycji Kościoła ustalił się zwyczaj, że wierni, kierując się religijnym poczuciem wspólnoty i pragnąc wziąć czynny udział w Ofierze eucharystycznej, dołączali do niej jakby ofiarę (quasi sacrificium) z samych siebie, zaradzając w swoim zakresie potrzebom Kościoła, a zwłaszcza dbając o utrzymanie jego sług. Dzieje się tak w myśl słów Pana: *Zasługuje robotnik na swoją zapłatę* (Łk 10, 7), na które powołuje się św. Paweł Apostoł w Pierwszym Liście do Tymoteusza (5, 18) oraz w Pierwszym Liście do Koryntian (9, 7-14).

Praktykując ten zwyczaj, wierni ściślej jednoczą się z Chrystusem, który wydaje siebie na Ofiarę oraz czerpią z niej obfitsze owoce (abundantiorem fructuum copiam). Kościół nie tylko zwyczaj ten zatwierdził, ale też go popiera, ponieważ dostrzega w nim oznakę więzi ochrzczonych z Chrystusem oraz związku wiernego z kapłanem, który dla dobra tegoż wiernego pełni swoją posługę”: R. Kaczynski red., *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae. II* (4.12.1973–4.12.1983), Roma 1988, s. 53 (całość: s. 53–55).

Bibliografia

1. Źródła

Ritus servandus in concelebratione missae et ritus communionis sub utraque specie. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1965 (*Obrzęd koncelebracji Mszy i Obrzęd Komunii pod obiema postaciami*. Wydanie wzorcowe ogłoszone dekretem Świętej Kongregacji Obrzędów *Ecclesiae semper curae fuit* [7 III 1965]).

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (hrsg.), *Die Feier der Eucharistie in Konzelebration. Handreichung der Liturgiekommission zum sinngerechten Vollzug der Konzelebration*, Bonn (23. Januar 1984). (Sekretariat Konferencji Episkopatu Niemiec, *Koncelebracja Eucharystii. Wskazania Komisji ds. Liturgii odnośnie do należytego sprawowania koncelebracji*, Bonn 23 stycznia 1984).

Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego (wydanie wzorcowe trzecie – Watykan, 20 IV 2000), nr 199–251.

2. Opracowania

Augé M., *Concélébration eucharistique*, w: D. Sartore, A. M. Triacca, H. Delhougne red., *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. I (A–L), Luxembourg 1992, s. 195–202.

Beauduin L., *La concélébration*, La Maison-Dieu (dalej LMD) 7 (1946), s. 7–26.

Boselli G., *Bibliographie sur la concélébration, 1980–2000 (ordre chronologique)*, LMD 224 (2000/4), s. 61–65.

Boselli G., *Évaluation de la concélébration dans le monde monastique*, LMD 224 (2000/4), s. 87–106.

Boselli G., *Le débat sur la concélébration après Vatican II*, LMD 224 (2000/4), s. 29–59.

Botte B., *Note historique sur la concélébration dans l'Église ancienne*, LMD 35 (1953), s. 11–23.

Chiron J.-F., *Les enjeux symboliques de la concélébration*, LMD 224 (2000/4), s. 107–137.

Czerwik S., *Koncelebra eucharystyczna*, w: J. Kudasiewicz red., *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1981, s. 315–331.

Honoré A., *Les rites concélébrés dans la liturgie latine actuelle*, LMD 35 (1953), s. 56–71.

Joannes V., *Refleksje teologiczne o koncelebracji*, Warszawa 1969 [przekład rozdziału III – *Aspetti teologici della concelebrazione*, w: B. Neunheuser red., *Concelebrazione. Dottrina e pastorale*, Brescia 1965, s. 37–143].

Martimort A.-G., *Le geste des concélébrants lors des paroles de la consécration: indicatif ou épicleutique?*, „Notitiae”, 18 (1982), nr 8–9, s. 408–412.

Mazzarello S., *Geste épicleutique ou indicatif?*, „Questions Liturgiques”, 67 (1986), nr 2–3 (327), s. 180–182.

Moeller E., *L'imposition des mains des concélébrants à la consécration: Geste démonstratif ou consécatoire?*, „Questions Liturgiques”, 63 (1982), nr 1 (311), s. 50–52.

Neunheuser B. red., *Concelebrazione. Dottrina e pastorale*, Brescia 1965.

Raes A., *Les rites concélébrés dans la liturgie latine actuelle*, LMD 35 (1953), s. 56–71.

Vagaggini C., *L'extension de la main au moment de la consécration: geste indicatif ou épiclestique?*, „Paroisse et Liturgie”, 1 (1969), s. 46–53.

Vandenbroucke F., *La concélébration, acte liturgique communautaire*, LMD 35 (1953), s. 48–55.

Xibaut B., *La concélébration dans le mouvement liturgique et dans l'oeuvre du Concile*, LMD 224 (2000/4), s. 7–23 (Annexes: s. 24–27).

Résumé

A LA RECHERCHE D'UN ART DE CONCÉLÉBRER

La concélébration est explicitement attestée par la *Tradition Apostolique* de saint Hippolyte de Rome (+ 235) et par l' *Ordo Romanus III* (VII–VIII s.). Aux XII–XIII siècles elle est tombée en désuétude, dans l'Église en Occident, à l'exception de deux cas: l'ordination des évêques et des prêtres. Redécouverte à l'époque du mouvement liturgique (XIX–XX s.), elle a été rétablie par suite des débats du Concile Vatican II. L'article 57 de la Constitution sur la sainte liturgie signale le sens théologique de la concélébration et énumère les circonstances dans lesquelles elle serait prévue. Dans le décret *Ecclesiae semper* publié par la Congrégation des Rites (7 mars 1965) nous lisons que la concélébration contient des vérités indispensables pour la vie spirituelle et pastorale des prêtres et des fidèles. L'auteur de l'article expose ces vérités ainsi que les principes juridiques et liturgiques qui conditionnent un vrai „art de concélébrer”. Celui-ci semble être menacé par la nouvelle routine et l'insatisfaction provoquée par la pratique trop fréquente, voire même quotidienne de la concélébration dans plusieurs communautés sacerdotales. Il y a des auteurs qui plaident pour la concélébration silencieuse ou „non parlée” selon le modèle du III siècle et en désaccord avec les énoncés explicites du Magistère (cfr. la réponse du S. Office, publiée en 1957 et IGMR [20 IV 2000] n. 218). Il nous semble que l'art véritable de la concélébration soit à rechercher dans la fidélité à la tradition et dans l'obéissance envers le rituel fixé par l'Église, selon l'affirmation de S. Thomas d'Aquin (*oportet ritum Ecclesiae servari – Summa theol.* III, q. 82, a. 2, ad 2). L'anarchie ou la créativité sans scrupules qui s'est révélée dans l'application des normes du renouveau liturgique postconciliaire nous a coûté trop cher. Il vaut mieux de concélébrer selon le rite de l'Église actuellement obligatoire que de „créer” d'après les goûts de la mode et des auteurs.

Ks. prof. dr hab. Stanisław CZERWIK – ur. w 1933 r.; wyświęcony na prezbitera 1957; w latach 1958–1963 studia teologii i liturgiki w Papieskim Ateneum im. św. Anzelma i w Papieskim Instytucie Liturgicznym w Rzymie; doktorat teologii ze specjalizacją w zakresie liturgiki 1961; od 1963 wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach; 1969–1981 adiunkt – wykładowca liturgiki na

Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie; habilitacja (1981) w zakresie teologii liturgii na podstawie rozprawy *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszałe Rzymskim Pawła VI*, Warszawa 1984; od 1979 członek, a potem konsultor Komisji Episkopatu Polski ds. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego; 1982–1994 rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach; 1984–1994 członek Komisji Episkopatu Polski ds. Seminariów Duchownych; od 1994 konsultor Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; 1999 profesor nauk teologicznych; od 10 V 2000 protototarius apostolicus *supra numerum*. Autor przekładów książek André Frossarda; P. De Clercka, *L'intelligence de la liturgie – Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997; tłumacz łacińskich ksiąg liturgicznych (rytuału *De benedictionibus; De exorcismis et supplicationibus quibusdam*; pontyfikału – *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum; Caeremoniale episcoporum*); opublikował m.in. (we współpracy z ks. J. Kudasiewiczem i ks. H. Witczykiem), *Święte Triduum Paschalne*. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje, Kielce 2001; *Śludzy Chrystusa – szafarze Bożych misteriów. Konferencje rekolekcyjne do Biskupów Polskich – Jasna Góra 24–27 listopada 2003*, Kielce 2004.

Ks. Sylwester Jaśkiewicz – Radom

O CZŁOWIEKU „NIEZWYCIĘŻONYM” NA PODSTAWIE TRAKTATU *O PRAWDZIWEJ WIERZE* AUGUSTYNA

W każdej epoce czasu, o czym świadczy najlepiej napisany przez Augustyna w 390 r. traktat *De vera religione*¹, zagadnienia wchodzące w zakres współczesnej antropologii, stanowią znaczną przestrzeń podejmowanych rozważań. Wielki myśliciel z Tagasty sięga chętnie do zagadnień związanych z życiem człowieka, ujmując je tak w perspektywie filozoficznej, psychologiczno-moralnej, jak i religijnej. W jego antropologii, gdzie jedność osoby ludzkiej zajmuje miejsce uprzywilejowane, wielość podnoszonych kwestii służy podkreśleniu całego jej bogactwa, a zarazem tajemnicy.

¹ Traktat ten [*O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, w: *Św. Augustyn. Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001] o charakterze wyraźnie apologetycznym napisał Augustyn (354–430) w rodzinnej Tagastie (starożytne miasto położone w Algierii w północnej Afryce; dziś algierska wioska Suk Ahras, blisko granicy Tunezji, 240 km od Kartaginy), dedykując go swojemu przyjacielowi i dobroczyńcy Romanianowi. Pochodzi on z okresu pomiędzy chrztem Augustyna a przyjęciem przez niego kapłaństwa (387–391). Był to czas niezwykle ważny w życiu myśliciela z Tagasty, jako że podejmuje się on po raz pierwszy tak wyraźnej konfrontacji pomiędzy chrześcijaństwem a różnymi prądami filozoficznymi, sektami i herezjami. Tylko chrześcijaństwo, tj. religia katolicka, zasługuje na miano prawdziwej religii. Por. Ks. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelpin – Lublin 1999, s. 365; G. Madec, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, Roma 1993, s. 61–68; G. Vignini, *Sant'Agostino. L'avventura della grazia e della carità*, Cinisello Balsamo 2006, s. 74. Trudno tu też się nie zgodzić zwłaszcza ze znanym augustynikiem, założycielem Instytutu Patrystycznego w Rzymie „Augustinianum”, ojcem Agostino Trapč, który podkreśla całą wyjątkowość dzieła Augustyna, w aspekcie ukazania właściwego mu wówczas stanu ducha. Por. A. Trapč, *Święty Augustyn. Człowiek – duszopasterz – mistyk*, tłum. J. Sułowski, Warszawa 1987, s. 118. Był to dla Augustyna czas ze wszech miar sprzyjający refleksji i kontemplacji we wspólnocie, której dał początek.

Augustyn pozostając wierny wyznaczonemu sobie już wcześniej programowi poznania siebie i Boga², w kolejnym swoim traktacie ukazuje, jak bardzo te dwie prawdy są ze sobą związane. Nie jest bowiem możliwe ukazanie pełnej prawdy o człowieku, bez odniesienia jej do Boga. Stąd tak wyraźne zaakcentowanie problematyki antropologicznej w traktacie *O prawdziwej wierze*, gdzie wiara staje się właśnie tym „tajemniczym zwornikiem”, który łączy człowieka z Bogiem i pozwala mu bardziej poznać siebie. To, co już dotychczas o człowieku napisał Augustyn, podejmując m.in. problem nieśmiertelności jego duszy czy też wolnej woli, znajduje swoje potwierdzenie w kolejnym traktacie, a ponadto zyskuje nowy kształt w postaci rozważań o tylko jemu właściwej charakterystyce bycia *invictus* – „niezwyciężonym”³. Predykat ten łączy się z pragnieniem szczęścia tkwiącym w naturze wszystkich stworzeń żyjących, a szczególnie człowieka. Z drugiej jednak strony wskazuje najpełniej, jak nędzny jest człowiek ujmowany sam w sobie bez Boga.

Dostrzegalna powszechnie kruchość i przemijalność ludzkiego życia, której Augustyn doświadczył osobiście zwłaszcza poprzez niespodziewane rozstanie ze swoją matką czy też przyjacielem Alipjuszem, nie doprowadziła go do stwierdzenia pustki lub bezsensowności własnego życia, ale do jeszcze ściślejszego przyłgnięcia do Boga. Tak więc wychodząc z własnego doświadczenia, jak też mając na uwadze życie innych, starochrześcijański myśliciel podejmuje się udzielenia odpowiedzi na pytanie, co jest największym dobrem człowieka. Dobro to nie sposób jest dostrzec bez odniesienia się w pierwszej kolejności do dóbr pośrednich, jakimi są dla człowieka wszelkie jego władze duchowe, tj. siły ułatwiające moralne postępowanie, oraz do najmniejszych

² „noverim me, noverim te” – „spraw, abym poznał siebie, spraw, abym poznał Ciebie”, *Soliloquia* II, 1, 1, tłum. A. Świderkówna, w: *Św. Augustyn. Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 268. Jednym z najbardziej cennych, a jednocześnie aktualnych komentarzy tej nieśmiertelnej intuicji wybitnego myśliciela z Tagasty są słowa wielkiego jego miłośnika papież Benedykta XVI, wypowiedziane w dniu 22 kwietnia 2007 r. do wspólnoty akademickiej Uniwersytetu w Pawii: „Św. Augustyn był człowiekiem nieustannie pragnącym znaleźć prawdę, znaleźć odpowiedź na pytanie, czym jest życie, zrozumieć, jak żyć, poznać człowieka. I właśnie dlatego, że tak bardzo interesował go człowiek, musiał szukać Boga, bowiem tylko w świetle Boga również wielkość człowieka, piękno doświadczenia, jakim jest bycie człowiekiem, jawi się w całej pełni”, w: *Niech św. Augustyn będzie dla nas wzorem dialogu wiary i rozumu*, „L'Osservatore Romano”, XXVIII (2007), 6/294, s. 13.

³ Pragnienie bycia „niezwyciężonym” jest jednym z pragnień, które każdy człowiek nosi w sobie. Tych pragnień jest wiele, a wszystkie one koncentrują się ostatecznie wokół Boga, gdyż tylko On jest ich spełnieniem. Problematyka ludzkich pragnień występuje w wielu dziełach św. Augustyna. Por. Ks. S. Zalewski, *Spełnienie ludzkich pragnień według „Enarrationes in Psalmos Świętego Augustyna”*, „Roczniki Teologiczne”, LI (2004), z. 5, s. 77–95.

nawet dóbr, jakimi są wszelkie cechy fizyczne, które mogą stać się narzędziem zarówno do złego, jak i do dobrego. Choć Pan Bóg dał człowiekowi do jego dyspozycji wiele dóbr, to jednak sam pozostaje dla niego Dobrem najwyższym. Człowiek zaś słusznie poniesie karę, jeśli nie będzie chciał postępować w dążeniu do Boga, albo postąpiwszy naprzód, zacznie cofać się wstecz.

Różne spojrzenia na życie. Wraz z rozszerzającą się w IV wieku chrystianizacją Afryki następuje stopniowe upowszechnianie się chrześcijańskiego systemu wartości. Proces ten nie był jednak łatwy, o czym świadczy obecność wciąż silnego w tym czasie pogaństwa, a także postawa tych, którzy wprawdzie odstąpili od wiary w dawnych bogów, ale nie opowiedzieli się też po stronie Boga chrześcijan. To o nich mówi z troską Augustyn:

Wielu zaś jest takich, którzy hołdują wszystkim złym skłonnościom i których życie to szukanie wrażeń, zmaganie, jedzenie, picie, stosunki płciowe i spanie, a myśl ich czepia się jedynie wyobrażeń, jakie zbierają z takiego życia. Z tych to omamień i błędów tworzą sobie zasady, które ich wiodą na manowce, lecz których trzymają się kurczowo nawet wtedy, gdy usiłują oprzeć się ponętom ciała (...). Zwiążą więc im ręce i nogi i poślą w ciemności zewnętrzne: tam będą płacz i zgrzytanie zębów (Mt 25, 25). Stanie się tak nie dlatego, by się rozmyślali w czymś dobrym (któż by bowiem się w czymś takim rozmyślał?), lecz ponieważ to, co umiłowali, jest źródłem takiego losu i nieuniknienie prowadzi do niego swych miłośników⁴.

Taka postawa współczesnych Augustynowi ludzi, choć rości sobie tytuł dumnie brzmiącej „wolności” od wszelkiej religii, to jednak jest w rzeczywistości jakąś formą zniewolenia. Człowiek bardzo szybko potrafi z własnych złych przyzwyczajzeń, które niekiedy stają się wręcz namiętnościami, uczynić swoich bożków. W takiej sytuacji

dopóki jednak dręczy duszę miłość ku rzeczom rodzącym się i przemijającym i cierpienie z ich powodu, dopóki marnieje, ufając przyzwyczajeniom codziennego życia i zmysłom ciała, karmiąc się złudnymi wyobrażeniami, szydzi z tych, którzy twierdzą, że istnieje coś, czego nie można widzieć oczyma ani wyobrazić sobie, lecz co jedynie samą myślą i rozumem daje się dostrzec⁵.

Niewola zmysłów zamyka człowiekowi drogę ku wyższym wartościom, których zmysły te nie są w stanie osiągnąć.

⁴ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, LIV-105, s. 812–813. Niezastąpione źródło przyjemności i rozrywki w czasach Augustyna stanowiły publiczne widowiska, a teatr lub cyrk były przez wielu częściej odwiedzane niż świątynie. Por. A. G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 152–177.

⁵ *O prawdziwej wierze*, III-3, s. 735.

Mając na uwadze wyższość duszy nad ciałem, to na niej spoczywa odpowiedzialność za oddalenie się od prawdy i niewłaściwe ukierunkowanie miłości. A zatem

to grzech wprowadza w błąd duszę, kiedy szuka ona w rzeczach prawdziwości, choć samą prawdę porzuciła i wzgardziła nią. Za to, że bardziej kochała dzieła niż ich twórcę i samą sztukę, za karę ulega takiemu omamieniu, że w dziełach doszukuje się mistrza i sztuki. Skoro zaś nie może go znaleźć (Bóg bowiem nie podpada pod zmysły cielesne, lecz pociąga ku sobie myśl), same dzieła bierze za sztukę i mistrza⁶.

Na straży właściwej hierarchii wartości stoi prawda, która w Bogu jest Prawdą niezmienną i najwyższą. Prawda oznacza to, co istnieje rzeczywiście i niezależnie od umysłu poznającego. Tkwi ona w samej duszy, we wnętrzu człowieka, a jej obecność człowiek uświadamia sobie w procesie umysłowego poznania. Ma ona charakter normatywny i zobowiązujący.

Człowiek w podstawowej swej strukturze dychotomicznej cieszy się wolną wolą, choć i ta może ulec zniekształceniu, wtedy właśnie, gdy oddala się od prawdy. Niekiedy nie jest to tylko częściowe zniekształcenie woli człowieka, ale wręcz postępujące jej zepsucie⁷. Człowiek, jako istota rozumna i wolna, pozostaje zawsze związany z pięknem całego stworzonego świata, stając na jego szczycie. Tak jak w otaczającym świecie byty niższe występują wraz z wyższymi, a jego całość ukazuje się wówczas w pełnej doskonałości, tak również dzieje się w świecie dusz⁸. Poprzez różnorodność bytów, wśród których są nieszczęśliwe dusze grzesznych oraz szczęśliwe dusze sprawiedliwych, wszechświat odznacza się swoją pełnią i doskonałością.

Pragnienie, aby być „niezwyciężonym”. Augustyn, jako doskonały znawca natury człowieka, wskazuje nie tylko na to, co jest jej najbardziej właściwe, ale również skąd zarówno to, co dobre, jak i to, co złe pochodzi. Pierwszy człowiek stworzony przez Boga odznaczał się prawością i doskonałością. Przy swoim Panu i Stwórcy był szczęśliwy. Nie ulega wątpliwości, iż „chce-

⁶ *O prawdziwej wierze*, XXVI-67, s. 785.

⁷ Chodzi tu o proces, gdzie „początkiem zepsucia duszy rozumnej jest wola czynienia tego, czego zabrania najwyższa i najgłębsza Prawda”, *O prawdziwej wierze*, XX-38, s. 760.

⁸ Mając na uwadze piękno stworzonego świata, Augustyn podkreśla: „Istota bowiem rozumna, czysta od wszelkiego grzechu, poddawszy się Bogu, sama panuje nad resztą świata, który jej podlega. Ta zaś, która zgrzeszyła, znajduje się w takim położeniu, jakie jest dla niej odpowiednie, i w ten sposób wszystko jest właściwie urządzone przez Boga, Stwórcę i Rządcę wszechświata. Potępienie grzesznych, doskonalenie się sprawiedliwych, doskonałość błogosławionych – oto trzy podstawy nienagannego piękna całego stworzonego świata”, *O prawdziwej wierze*, XXIII-44, s. 766.

my być niezwyciężeni, i słusznie. To bowiem istota nasza wzięła z Boga, na którego obraz została stworzona; powinna jednak przestrzegać przykazania, a jeśli by je zachowała, nikt by nas nie zwyciężył⁹. U początku przyjaźni człowieka z Bogiem stanął grzech nieposłuszeństwa, poprzez który grzech i śmierć stały się dziedzictwem całej ludzkości. Wskutek grzechu człowiek stracił posiadaną zdolność, tę specyfikę odnoszącą go w sposób jedyny w swoim rodzaju do Boga. Podczas gdy w przypadku pierwszego człowieka jego cielesne pragnienia były podporządkowane jego woli, tak w chwili obecnej brak jest tej równowagi, co jednak nie znaczy, że człowiek jest całkowicie zły. Choć ujawniają się w nim na różne sposoby jego złe skłonności, to jednak nie utożsamia się on z nimi. Dlatego należy pamiętać, iż „mówimy, że jesteśmy ludźmi, a człowiek, chociaż ma złe skłonności, sam przecież złą skłonnością nie jest. O ileż zatem więcej chwały, gdy zwycięża nas człowiek, niż gdy zwycięża nas zła skłonność”¹⁰. Są trzy rodzaje złych skłonności, którym może ulec człowiek: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu oraz pycha tego żywota. Wszystkie one usiłują zamknąć człowieka w obszarze świata materialnego oraz tak ukierunkować jego pragnienia, aby zrezygnował on z wymiaru duchowego i nadprzyrodzonego. W jaki sposób należy walczyć ze złem w sobie, tego nauczył nas najlepiej sam Chrystus, odwieczna Prawda¹¹. Człowiek podejmując walkę z namiętnościami świata, czyni miejsce dla miłości, dzięki której może kochać Boga ponad wszystko, a swego bliźniego z uwagi na Niego.

Człowiek, o którym mówi Augustyn, jest ze swej natury niestrudzony w poszukiwaniu szczęścia, które ostatecznie odnajduje w Bogu. Poszukiwanie Boga w ziemskim życiu człowieka dokonuje się na różne sposoby. Ślady Jego obecności znajdują się w otaczającym człowieka świecie przyrody, ale jest On też obecny w samym człowieku. Stąd Augustyn tak wyraźnie zachęca do wnikania w samego siebie:

Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda. A jeśli dostrzeżesz zmienność własnej istoty, wykrocz nawet poza siebie samego. Pamiętaj jednak, że skoro wykraczasz poza siebie samego, wykraczasz poza duszę rozumną. Daj więc tam, skąd samo światło rozumu bierze swą jasność¹².

⁹ *O prawdziwej wierze*, XLV-85, s. 799. Na czym polega ów obraz Boży w człowieku? Niewątpliwie jest nim pragnienie wieczności i niezwyciężoności. W dalszych rozważaniach Augustyn poświęca też wiele miejsca właściwej człowiekowi zdolności dawania siebie innym.

¹⁰ *O prawdziwej wierze*, XLV-85, s. 799. Augustyn podejmując nawet trudne tematy, w głębi duszy pozostaje optymistą.

¹¹ Por. *O prawdziwej wierze*, XXXVIII-49, s. 787. Por. także G. Madec, *La patria e la via...*, dz. cyt., s. 68.

¹² *O prawdziwej wierze*, XXXIX-72, s. 788. W powyższej wypowiedzi Augustyna dostrzega się istotę tego, co w późniejszym czasie zostanie nazwane metodą intro-

Prawda, która jest niezmienna, tkwi nierozłącznie w duszy. Przez rozum dusza ogląda prawdę. Sam zaś rozum jest duchową władzą poznawczą człowieka, która odznacza się poprzez swoją niezmiennność i niezniszczalność.

Według pierwotnie ustanowionego porządku w świecie stworzeń najwyższe miejsce zajmują potęgi anielskie z powodu doskonałości natury i prawej woli. Człowiek poprzez rozum i władzę myślenia odróżnia się od natury zwierzęcej, a w swej podstawowej strukturze składa się z duszy i ciała. Obecny stan człowieka nie w wymiarze swego ontycznego statusu, ale właściwych mu władz i predyspozycji odbiega od stanu w momencie stworzenia, dlatego też

powołani jesteśmy do odzyskania doskonałej natury ludzkiej, jaką Bóg stworzył przed naszym grzechem; wezwani jesteśmy do wyrzeczenia się uciążliwych tej natury, na którą przez grzech zasłużyliśmy. Musimy więc nienawidzić to, od czego pragniemy się uwolnić¹³.

Proces odzyskiwania pierwotnej natury przez człowieka nie jest automatyczny i nie dokonuje się samoczynnie, co znaczy, iż dominującą funkcję pełni w nim jego wola¹⁴. Gdyby wola sama w sobie była zgodna z naturą, a nie zła, to przyczyniałaby się do jej zachowania. Najczęściej jednak albo niewiedza pozabawia człowieka swobodnej decyzji woli, albo cielesne nałogi.

spekcji, która prowadzi do poznania człowieka. Por. Ks. J. Pastuszka, „*Grande profundum est ipse homo*” (*Conf. IV, 14*). *Koncepcja człowieka według św. Augustyna*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, pr. zb., Lublin 1973, s. 289. Niejako przedłużeniem tych słów jest również znana wypowiedź Augustyna: „Oto ludzie wędrują, aby podziwiać szczyty gór, wysoko wzniesione fale morza, szeroko rozlane rzeki, Ocean otaczający ziemię, obroty gwiazd. A obok siebie obojętnie przechodzą. A przecież, gdy przed chwilą wymieniałem wszystkie te ogromne rzeczy, na żadną z nich nie patrzyłem oczyma. Lecz w ogóle nie mówiłbym o nich, gdybym tych gór, fal, rzek, gwiazd, które wcześniej widziałem, i Oceanu, o którym mi opowiedziano, nie widział wewnątrz siebie, w mojej pamięci, i to w tak rozległych przestrzeniach, w jakich widziałbym je w świecie poza mną”, *Wyznania* X, 8, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 183–184. Por. W. Dawidowski, *Św. Augustyn*, Kraków 2005, s. 49.

¹³ *O prawdziwej wierze*, XLVI-88, s. 801. Radykalizm Augustyna co do zerwania z tym, co ogranicza człowieka służy właściwemu ukierunkowaniu go, w kontekście jego odwiecznego powołania.

¹⁴ W związku z końcem czasu i świata doczesnego, „śpieszymy się i przechadzamy się, dopóki dzień przed nami, by ciemności nas nie ogarnęły (por. J 12, 35). Śpieszymy wyzwolić się od drugiej śmierci (Ap 20, 6.14; 21, 8), kiedy to nie ma nikogo, co by o Bogu pamiętał, i od piekła, gdzie nikt Boga nie będzie wysławiał (por. Ps 6, 6)”, *O prawdziwej wierze*, LII-101, s. 810–811.

Człowiek „ziemski” a człowiek „niebiański”. Z licznych wypowiedzi Augustyna o człowieku wynika jednoznacznie, iż jest on nade wszystko rzeczywistością dynamiczną. W niczym nie umniejszając wewnętrznej jedności osoby ludzkiej, starochrześcijański myśliciel stara się naświetlić różne wymiary jego struktury cielesno-duchowej. Ujmując życie człowieka w jego aspekcie tylko i wyłącznie ziemskiej cielesności, dostrzegamy w nim to, co przekształca się i zmienia, przechodząc poprzez następujące po sobie okresy: niemowlęctwa, dzieciństwa, młodości, dojrzałości, wieku podeszłego i starości. Człowiek traktowany tylko i wyłącznie w takim aspekcie zasługuje na miano „starego” człowieka, „zewnętrznego” i „ziemskiego”¹⁵. Jest on podobnie jak rzeczy materialne ze swej natury przemijający. Nie można jednak zapomnieć, iż

są jednak i tacy, którzy to życie zaczynają z konieczności na ten dawny sposób, lecz później odradzają się wewnętrznie i w dalszych okresach życia przełamują się własną mocą ducha i za wspomogieniem Mądrości zabijają w sobie „starego” człowieka i poddają się prawom niebieskim, zanim się całkowicie przeobrażą po widzialnej śmierci¹⁶.

Tak rodzi się i przechodzi przez poszczególne szczeble doskonalenia się w wymiarze duchowym „nowy” człowiek. O ile pierwsze pięć stopni rozwoju wewnętrznego oznaczają postępującą przemianę życia doczesnego, która jest stopniowym odchodzeniem duszy od spraw ziemskich, tak ostatnie dwa stopnie prowadzą ją do całkowitego zapomnienia o życiu doczesnym, którego miejsce zajmuje szczęśliwość wieczna¹⁷. Od Boga pochodzi moc, dzięki której człowiek z miłośnika świata cielesnego staje się przybranym synem Bożym (por. J 1, 12).

To, co odnosi się do życia ziemskiego i materialnego każdego człowieka ma również zastosowanie w odniesieniu do istnienia całej ludzkości. Dlatego też podkreśla Augustyn:

(...) ludzkość cała, której życie, podobne do życia jednego człowieka, rozciąga się od Adama aż do końca tego świata, zgodnie z prawami ustanowionymi przez

¹⁵ *O prawdziwej wierze*, XXVII-48, s. 768–769. Nawet taki człowiek – tak zresztą, jak i cała materia – co podkreśli Augustyn zwłaszcza przeciw manichejczykom i neoplatonczykom, nie jest jednak zły, gdyż cała natura jest w swej istocie dobra. Wszystko, co zostało stworzone jest dobre, bo pochodzi od Stwórcy.

¹⁶ *O prawdziwej wierze*, XXVII-48, s. 769.

¹⁷ Por. *O prawdziwej wierze*, XXVII-49, s. 770. Obraz drabiny, po której siedmiu szczeblach przemienia się dusza w drodze do swojej dojrzałości i zrozumienia, znajduje również u Augustyna częste zastosowanie. Por. także H. Chadwick, *Augustyn*, Warszawa 2000, s. 79.

Opatrzność Bożą, dzieli się na dwa obozy. Z jednej strony stoi tłum grzeszników, którzy od początku do końca wieków żyją na obraz człowieka ziemskiego; z drugiej – szereg pokoleń oddanych jednemu Bogu, od Adama do Jana Chrzciciela, prowadzących życie człowieka ziemskiego jakby na mocy jakiegoś prawa niewoli¹⁸.

Tak Augustyn zarysowuje swoją koncepcję dwu królestw, czy też społeczności, która z czasem stanie się koncepcją dwu państw. Rozgraniczenie pomiędzy człowiekiem „ziemskim” a „niebiańskim” znajduje swoje przedłużenie w rozróżnieniu pomiędzy człowiekiem „zewnątrznym” a „wewnętrznym”.

Człowiek „zewnątrzny” i człowiek „wewnętrzny”. W zależności od sposobu, w jaki człowiek przeżywa swoje życie, można go uznać za człowieka „zewnątrznego” lub „wewnętrznego”. Nie jest to jednak podział automatyczny, gdyż podmiotem podlegającym zmianom jest jeden i ten sam człowiek. Nie ulega też wątpliwości, iż podczas gdy człowiek „zewnątrzny” niszczy z dnia na dzień, człowiek „wewnętrzny” odradza się (por. 2 Kor 4, 16)¹⁹. Owo niszczenie się człowieka „zewnątrznego” może dokonywać się wraz ze wzrostem człowieka „wewnętrznego”, albo też jako naturalna konsekwencja przemijalności tego, co doczesne. Biorąc pod uwagę obydwa przypadki niszczenia, wraz

ze wzrostem wewnętrznego, cały się odnawia na lepsze, aż odrodzi się całkowicie na dźwięk trąby ostatecznej (por. Mt 24, 31; 1 Tes 4, 16; 1 Kor 15, 52) i nie będzie ani niszczył, ani ulegał zepsuciu. Niszcząc zaś z własnym uszczerbkiem, stacza się do rzędu piękności bardziej podatnych na zniszczenie, według kolejności kar²⁰.

Elementem ożywiającym ciało człowieka jest jego dusza. To właśnie ona

nadaje mu równomierny ruch, jak szuka właściwych dla siebie warunków, przecięcia w miarę możliwości niebezpieczeństwa lub chroni się przed nimi, a wszelkie wysiłki kieruje ku jednemu celowi – ku zachowaniu swego istnienia; dusza ta jeszcze wymowniej niż ciało świadczy o owej Jedności, twórczyni wszystkich istot²¹.

Mieszkaniem i ojczyzną duszy jest sam Bóg, który ją stworzył i jest dla niej źródłem szczęścia. Bliski związek duszy z Bogiem sprawia, że

jeśli dusza rozumna służy swemu Stwórcy, za sprawą którego, przez którego i na wzór którego powstała, wszystko jej służy: zarówno życie doczesne, które jest jej

¹⁸ *O prawdziwej wierze*, XXVII-50, s. 770–771.

¹⁹ *O prawdziwej wierze*, XL-74, s. 790. Por. V. Grossi, *L'antropologia agostiniana*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico Patristica*, v. XI, Roma 1995, s. 203.

²⁰ *O prawdziwej wierze*, XLI-77, s. 792.

²¹ *O prawdziwej wierze*, XLI-77, s. 792–793. Widać tu wyraźne nawiązanie zwłaszcza do Plotyna, który podkreślał, że z Jedności będącej na początku świat doszedł do różnorodnej wielości. Należy więc odwrócić się od tej wielości i powrócić do Jedności.

tak bliskie i pomocą jej jest w panowaniu nad ciałem, jak również samo ciało, najniższa istota, które całkowicie duszy ulega i nad którym ona według woli panuje, nie doznając od niego żadnej przykrości; nie w nim bowiem ani przez nie szuka szczęścia, lecz sama bezpośrednio czerpie je z Boga²².

Tak jak dusza stanowi element ożywiający ciało, tak Bóg jest życiem duszy. Tym, co łączy człowieka z Bogiem i stanowi treść jego życia wewnętrznego jest miłość.

Prawdziwie „niezwyciężony” człowiek. Do cech, jakie odróżniają człowieka od otaczającego go świata nieożywionego, roślinnego czy zwierzęcego, należy m.in. głęboko wpisane w jego duszę pragnienie doświadczenia bliskości Boga, nawiązania z Nim bliskiej relacji. Tylko bowiem zespolenie się człowieka z Bogiem jest dla niego największym dobrem, a ponadto nadaje jego życiu prawdziwej mocy. Co do tego Augustyn nie ma najmniejszej wątpliwości i dlatego wyraźnie stwierdza:

Prawdziwie więc i niewzruszenie niezwyciężony jest człowiek, który zespolił się z Bogiem, nie po to, aby sobie u Niego na jakieś dodatkowe dobro zasłużyć, lecz dlatego, że samo zespolenie z Bogiem jest dla niego jedynym dobrem²³.

Jako że Bóg jest Dobrem najwyższym i Bytem samym w sobie, dlatego też jest On pierwszym i najważniejszym „przedmiotem” pragnień człowieka. Przypisanie człowiekowi przymiotu „niezwyciężoności” ma tu charakter metaforyczny i nie oznacza, iż może on w jakikolwiek sposób rościć sobie prawo do swojej niezależności bądź autonomii, gdyż cała jego moc i siła pochodzi od Boga, który jest „niezwyciężony” w pełnym tego słowa znaczeniu.

Człowiek przez całe swoje życie cieszy się pomocą Boga, przez co

nie obawia się więc nieprzyjaźni, wsparty opieką Tego, którego nauka i łaska zaleca kochać nieprzyjaciół. Dla takiego człowieka nie wystarczy nie smuć się, gdy znosi uciski, on nawet cieszy się, bo wie, że „ucisk sprawuje cierpliwość, a cierpliwość doświadczenie, doświadczenie zaś nadzieję. A nadzieja zaś nie zawodzi, gdyż miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany” (por. Rz 5, 3-5)²⁴.

Bóg poprzez swoją własną miłość pobudza człowieka do miłości. W mocy Ducha Świętego miłość ożywia postępowanie człowieka, stając się drogowskazem i źródłem mocy.

²² *O prawdziwej wierze*, XLIV-82, s. 797.

²³ *O prawdziwej wierze*, XLVII-90, s. 803. Chodzi tu o duchowe zespolenie się z Bogiem, wewnętrzną z Nim jedność.

²⁴ *O prawdziwej wierze*, XLVII-92, s. 804.

Człowiek „niezwyciężony” jest szczęśliwy, a jego szczęście polega na „posiadaniu” Boga²⁵. Jest to szczęście, którego nie można utracić, w przeciwieństwie do tego, z czym człowiek wcześniej czy później będzie musiał się rozstać²⁶. Niezwykle ważne jest tu właściwe ukierunkowanie miłości. Mając je na uwadze, Augustyn wyjaśnia:

Kto zaś zwyciężył swe złe skłonności, tego i człowiek zwyciężyć nie może. Ulega bowiem tylko ten, komu przeciwnik zabiera to, co on kocha. Ten więc, kto kocha tylko to, czego kochającemu zabrać nie można, ten bez wątpienia jest niezwyciężony i żadna zawiść go nie dręczy. Kocha bowiem takie dobro, że im więcej ludzi pragnie je pokochać i posiadać, tym usilniej się z tego cieszy²⁷.

Miłość jest pierwszą i niezastąpioną zasadą życia człowieka prawdziwie „niezwyciężonego”. Zgodnie ze swą naturą nie może być ona wybiórcza czy też elitarna, ale winna być oparta na pierwszym i najważniejszym dobru, jakim jest sam Bóg. Taki człowiek

kocha bowiem Boga z całego serca, z całej duszy, ze wszystkiej myśli swej, a bliźniego swego jak siebie samego (por. Pwt 6, 5; Kpł 19, 18; Mt 22, 37-39). Nie zazdrości mu więc, że może być tym, czym on sam: owszem, pomaga mu jeszcze w miarę możliwości. Nie może też utracić bliźniego, którego kocha jak siebie

²⁵ To sam Bóg jest szczęściem człowieka, który z kolei nie pozostaje obojętny na los innych: „Nie jest też nieszczęśliwy przez czyjeś nieszczęście, bo nie jest także sprawiedliwy przez czyjąś sprawiedliwość. A ponieważ nikt mu nie może zabrać sprawiedliwości i Boga, nikt mu nie może również zabrać szczęścia. Jeśli zaś przejmując się czymś niebezpieczeństwem, błędem lub cierpieniem, daje wzruszeniu dostęp do siebie na tyle tylko, by móc nieść pomoc, poprawiać lub pocieszać, ale nie na tyle, by stracić nad sobą panowanie”, *O prawdziwej wierze*, XLVII-91, s. 803–804.

²⁶ Również pełne szczęście człowieka może kryć się za pozorami: „Kto więc osiągając powodzenie, osiąga to, czego utrata może mu sprawić ból, choć pozornie jest zwycięzcą, ponosi klęskę; lecz ten, kto ustępując, osiąga to, czego nie może utracić wbrew swej woli, ten zwycięża, choć pozornie ponosi klęskę”, *O prawdziwej wierze*, XLVII-92, s. 804.

²⁷ *O prawdziwej wierze*, XLVI-86, s. 799. Wielki myśliciel z Tagasty nie waha się ukazać całej prawdy o człowieku, tym bardziej, aby „bycie niezwyciężonym” nie stało się dla niego powodem próżnej chwały: „Żaden bowiem człowiek nie jest niezwyciężony sam z siebie, lecz przez owo niezmiennne prawo, które jedynie czyni wolnym tego, kto mu służy. Nic mu bowiem nie może odebrać tego, co kocha, i przez to jedno staje się on niezwyciężony i doskonały. Jeśli bowiem człowiek kocha człowieka, ale nie jak siebie samego, lecz jak zwierzę domowe albo łąźnię, albo ptaka pięknie upierzonego czy mówiącego, to znaczy tak, aby obcując z nim, uzyskać jakąś doczesną przyjemność lub korzyść – to z konieczności popada w niewolę, nie u człowieka, lecz u owej natrętnej i obrzydliwej skłonności, przez którą nie kocha człowieka, jak człowieka należy”, *O prawdziwej wierze*, XLVI-87, s. 800.

samego: bo i w sobie nie to miłuje, co dostępne dla oczu i innych zmysłów ciała. Nosi więc w sobie tego, którego jak siebie kocha²⁸.

Podstawa miłości właściwie ukierunkowanej, która pozwala człowiekowi stawać się „niezwyciężonym”, znajduje się w sprawiedliwości stojącej na straży właściwej hierarchii wartości²⁹. Ziemskie życie człowieka jest tylko wstępnym etapem miłości Boga, a jej pełnia będzie miała miejsce w życiu przyszłym³⁰. Człowiek, który kocha Boga ponad wszystko i w Nim pokłada swoją nadzieję, w przyszłym życiu doświadczy pełnej radości³¹. Poprzez miłość do Boga człowiek oczyszcza swoje serce, a tym samym postępuje na drodze duchowego rozwoju.

Miłość do Boga oraz miłość bliźniego jest w człowieku źródłem nadprzyrodzonej mocy, która całemu jego życiu nadaje nowe wymiary. W przeciwieństwie do człowieka „zmysłowego” i „ziemskiego”,

tak powstaje człowiek uduchowiony, który o wszystkim sądzi, nie podlegając żadnemu sądowi (por. 1 Kor 2, 15), kochający Boga całym sercem, całą duszą, całą myślą, a bliźniego swego nie cieleśnie, lecz jak siebie samego. Siebie zaś kocha duchowo ten, kto ukochał Boga ze wszystkiego, co w nim żyje. Na tych bowiem dwóch przykazaniach zawisł cały Zakon i Prorocy (por. Mt 22, 37-40)³².

Umiłowanie Boga ponad wszystko pozwala człowiekowi właściwie ukierunkować miłość do drugiego człowieka poprzez właściwą miłość samego siebie.

²⁸ *O prawdziwej wierze*, XLVI-86, s. 799–800. Dla Augustyna miłość człowieka do Boga wyraża się w pełni poprzez słowo *caritas*. Por. A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971, s. 457. Przeciwnieństwem miłości Boga jest szeroko rozumiana miłość świata, gdyż świat to nie tylko to, co otacza człowieka, ale i sam człowiek będący mieszkańcem takiego świata.

²⁹ „Kogo pociąga wolność, niech dąży do wyzwolenia się od miłości rzeczy przemijających, a kogo pociąga władza, niech się podda i przyłgnie do Boga, jedynego władcy wszechrzeczy, i niech kocha Go więcej niż siebie samego. Oto doskonała sprawiedliwość, która nam każe więcej kochać to, co więcej warte, mniej to, co mniej wartościowe”, *O prawdziwej wierze*, XLVIII-93, s. 804.

³⁰ Zmierzenie ku Bogu zakłada upodobnienie się do Niego. Stąd też: „Nic więc dziwnego, że taką właśnie nagrodę otrzymują ci, którzy w poznaniu kochają jedynie prawdę, w działaniu jedynie pokój, w ciele jedynie zdrowie. Po tym życiu w nich się dokona to, co w tym życiu najbardziej miłują”, *O prawdziwej wierze*, LIII-103, s. 812.

³¹ Jest to radość płynąca z doświadczenia bliskości Boga: „Ci zaś, którzy dobrze używają czy to pięciu zmysłów ciała, by wierzyć w dzieła Boga, sławić je i żywić miłość ku Niemu, czy to działania i poznania, by uspokoić własną naturę i poznać Boga, wchodzą do radości Pana swego”, *O prawdziwej wierze*, LV-106, s. 813.

³² *O prawdziwej wierze*, XII-24, s. 750–751. Rodzenie się „nowego” człowieka domaga się śmierci „starego”. Stąd podkreśla św. Augustyn: „Nikt nie stanie się takim, jakim pragnie być, jeśli przedtem nie znienawidzi siebie takiego, jakim jest”, *O prawdziwej wierze*, XLVIII-93, s. 805.

Człowiek „niezwyciężony” a inni ludzie. Życie człowieka na ziemi w sposób nieunikniony związane jest ze wspólnotą, którą tworzy. O ile z jednej strony pragnie on jak najściślej wspólnoty z Bogiem, tak z drugiej – nie może mu być obcy los innych. Mając na uwadze życie wspólnotowe, o człowieku „niezwyciężonym” można powiedzieć za Augustynem, iż:

Takiemu człowiekowi, dopóki żyje tu, na ziemi, przyjaciele dają sposobność do okazania wdzięczności, nieprzyjaciele – do cierpliwości, ci, którym może pomóc – do dobrych uczynków, a wszyscy do życzliwości. Choć nie kocha rzeczy doczesnych, używa ich we właściwy sposób, a nie mogąc udzielać się wszystkim ludziom jednakowo, wspiera ich zależnie od swoich z nimi stosunków³³.

Miarą relacji człowieka tak do otaczającego świata, jak i do innych ludzi jest jego miłość. Można kochać rzeczy oraz osoby. Miłość będąca wyznacznikiem ludzkiego działania przejawia się na wiele sposobów. W przypadku człowieka „niezwyciężonego”, jak zaznacza myśliciel z Tagasty:

Ponieważ jednak nie może pomagać wszystkim, których jednakowo kocha, byłby niesprawiedliwy, gdyby nie pomagał przede wszystkim tym, z którymi go najwięcej łączy. Łączność zaś duchowa jest większa niż ta, która wynika z czasowych i przestrzennych warunków naszego urodzenia. Najsilniejsza jednak jest ta, która jest ze wszystkich najcenniejsza. Nie trapi się więc taki człowiek czyjąś śmiercią, bo ten, kto całą duszą Boga kocha, wie, że nie zginie dla niego to, co dla Boga nie ginie, Bóg zaś jest Panem żywych i umarłych³⁴.

U podstaw prawdziwej miłości bliźniego leży miłość Boga. Bóg jest gwarantem miłości ludzkiej właściwie pojętej, gdyż sam jest Miłością najszlachetniejszą.

Z miłości Bożej czerpie swoją moc miłość ludzka, dzięki której rozlewa się ona także na nieprzyjaciół. Tylko miłość potrafi z nieprzyjaciół uczynić braci. Musi ona jednak zachowywać określone zasady.

Zasada zaś miłości jest taka, że jakie dobro chce kto dla siebie uzyskać, tego i dla bliźniego pragnie, a jakiego zła chciałby sam uniknąć, i dla niego nie chce (por. Tb 4, 16), i takie pragnienie żywi wobec wszystkich ludzi. Nikomu bowiem zła wyrządzać nie należy i miłość bliźniego zła nie wyrządza (por. Rz 13, 10). Kochajmy więc i nieprzyjaciół, zgodnie z przykazaniem (por. Mt 5, 44), jeśli chcemy być naprawdę niezwyciężeni³⁵.

³³ *O prawdziwej wierze*, XLVII-91, s. 803.

³⁴ *O prawdziwej wierze*, XLVII-91, s. 803.

³⁵ *O prawdziwej wierze*, XLVI-87, s. 800. Por. R. Piccolomini, N. Monopoli, *L'attualità di Agostino. Commento alla lettera apostolica «Agostino d'Ippona» di Giovanni Paolo II*, Roma 2005, s. 165.

Miłości cielesnej sprzeciwia się miłość duchowa, mająca swe podstawy w duchowym wymiarze natury ludzkiej. Tak jak człowiek nie może wyzbyć się cielesności, tak również nie może pozbyć się duchowości. Jednak prymat ducha domaga się panowania nad materią. Stąd zachęca Augustyn:

Miejmy więc w nienawiści związki cielesne, jeśli płonimy miłością wieczności. Niech człowiek kocha bliźniego jak siebie samego. A przecież nikt nie jest dla siebie samego ojcem, synem, powinowatym ani kimś w tym rodzaju, lecz tylko człowiekiem. Kto więc kocha człowieka jak siebie samego, powinien w nim kochać to, czym jest sam dla siebie. Ciało zaś nie jest tym, czym jesteśmy. Dlatego nie powinniśmy u człowieka pożądać i pragnąć jego ciała³⁶.

Czyniąc z miłości najważniejszą zasadę swego życia, człowiek staje się coraz bardziej uduchowiony. Prawdziwe uduchowanie to więc człowieka z Bogiem poprzez zaangażowanie jego umysłu i serca.

Obok miłości braterskiej rodzajem miłości naturalnej jest miłość rodzicielska. Choć odnosi się ona do naturalnych predyspozycji człowieka, to jednak nie jest miłością łatwą. Stąd dostrzega Augustyn:

Bardziej bowiem jest niehumanitarne nie kochać człowieka jako człowieka, lecz kochać jako syna, to znaczy kochać w nim nie to, co pochodzi od Boga, lecz to, co pochodzi od siebie. Cóż dziwnego więc, że nie dojdzie do Królestwa ten, kto kocha nie to, co wspólne, lecz to, co własne? Jedno i drugie – powie ktoś. To jedno tylko – mówi Bóg³⁷.

Właściwie pojęta miłość rodzicielska – podobnie jak inne rodzaje miłości ludzkiej – winna wyrastać z miłości do Boga i na niej się budować. Doczesny porządek rzeczy znajduje swoje uzasadnienie w prawie wiecznym, które pochodzi od Boga.

Miłości ludzkiej sprzeciwia się zwłaszcza zazdrość. Taka choroba ludzkiego serca obca jest człowiekowi „niezwyciężonemu”. Taki bowiem człowiek:

Kochając bliźniego jak siebie samego, nie zazdrości mu, bo i sobie samemu nie zazdrości; udziela mu, czego tylko może, bo i sobie samemu udziela; nie potrzebuje go, bo nie potrzebuje i siebie samego. Potrzebuje tylko Boga, a gdy zespoli się z Nim, jest szczęśliwy. Boga zaś nikt mu nie odbierze³⁸.

³⁶ *O prawdziwej wierze*, XLVI-89, s. 801. Por. V. Grossi, *La spiritualità dei Padri latini*, Roma 2002, s. 177–178.

³⁷ *O prawdziwej wierze*, XLVI-88, s. 801.

³⁸ *O prawdziwej wierze*, XLVII-90, s. 803. Zazdrość przejawia się niekiedy chorobliwym lękiem o to, co można utracić. Boga zaś człowiekowi „niezwyciężonemu” nikt i nic nie jest w stanie odebrać.

Miłość czyni z ludzi jedną wielką rodzinę. Dzięki miłości Boga Ojca wszyscy jesteśmy dla siebie braćmi.

Musimy więc kochać samą naturę ludzką, niezależnie od cielesnych okoliczności, czy to już jest doskonała czy dopiero dąży do doskonałości. Wszyscy, którzy kochają Boga i czynią Jego wolę, są krewnymi wobec tego jedynego Ojca (por. Mt 12, 48-50). Sami dla siebie zaś nawzajem są ojcami, gdy doradzają, i synami, gdy słuchają, a przede wszystkim braćmi, gdyż jeden Ojciec powołał ich swym testamentem do wspólnego dziedzictwa³⁹.

Człowiek przyjmując miłość, jako dar od Boga i ciesząc się miłością bliźnich, winien się w niej coraz bardziej doskonalić, a postępuwszy naprzód, nie cofać się wstecz.

* * *

Przypadający na przełom IV i V wieku rozwój chrześcijaństwa w Afryce związany jest z wybitnymi jego przedstawicielami, wśród których miejsce szczególne zajmuje Augustyn z Tagasty, kapłan i biskup Hippony. Jego wielką zasługą było m.in. podjęcie dialogu z rozpowszechnionym wówczas pogaństwem, a także troska o upowszechnianie wartości chrześcijańskich. I tak w traktacie *O prawdziwej wierze* podejmuje on nie tylko niezwykle ważne zagadnienie wiary, ale również wiele miejsca poświęca temu, który tę wiarę wyznaje, a więc samemu człowiekowi. Ujęcie zagadnienia wiary prawdziwej bez osadzania jej w realiach konkretnego życia człowieka byłoby abstrakcyjne i nazbyt teoretyczne. Z drugiej strony natomiast, ukazanie człowieka bez odniesienia go do swojego Pana i Stwórcy, a także bez wskazania na łączącą człowieka z Bogiem wiarę, byłoby próbą budowania antropologii z pominięciem jej najważniejszych podstaw. I tak w traktacie *O prawdziwej wierze* pojawia się człowiek ściśle związany z Bogiem. Oczywiście chodzi tu o ideał, ku któremu winien zmierzać człowiek, a nie jego naturalną predyspozycję. Stąd wraz z troską Augustyna o ukazanie prawdy o człowieku, idzie w parze zaproszenie i zachęta, aby nie utracił on właściwego sobie celu i sensu życia.

Szczęścia, jakiego pragnie człowiek, nie można odnaleźć w obrębie czasu i przestrzeni życia doczesnego. Nie należy ono też do dziedziny przedmiotów postrzeganych zmysłowo i tego wszystkiego, co przemija. Najgłębsza prawda o człowieku, o jego cielesno-duchowej naturze, też zdaje się potwierdzać nade wszystko wewnętrzne rozbieżności człowieka pomiędzy tym, co łączy go z ziemią (człowiek „ziemski”) a tym, co łączy go z niebem (człowiek „niebiański”). Stąd pewien niepokój Augustyna i jego zainteresowanie tym, co nadaje życiu człowieka zarówno

³⁹ *O prawdziwej wierze*, XLVI-89, s. 802.

sens, jak i czyni go prawdziwie „niezwyciężonym”. O możliwości bycia przez człowieka „niezwyciężonym” pisze on z pewną predylekcją, w której biorąc pod uwagę kontekst epoki, odnaleźć można pewne odniesienie do widowisk i spektakli teatralnych, a zwłaszcza do walk gladiatorów gromadzących rozmiłowanych w nich licznych widzów w dni świąt pogańskich. Były to zazwyczaj, choć w czasach Augustyna coraz rzadsze, okrutne widowiska, których zwycięstwo jednych okupione było śmiercią innych. Wielki myśliciel z Tagasty nie ma jednak najmniejszej wątpliwości, iż człowiekowi można przypisać predykat „niezwyciężony” nie z uwagi na jego ciężką fizyczną czy też jakieś zewnętrzne okoliczności, ale tylko i wyłącznie z uwagi na jego związek z Bogiem. To bycie z Bogiem zakłada najpierw Jego poznanie, a następnie umiłowanie Go pełnią miłości. Tylko miłość pozwala człowiekowi, jako stworzeniu, przylgnąć do swojego Stwórcy.

U podstaw miłości Boga i ludzi leży miłość dobra, które w Bogu jest Dobrem najwyższym. Miłość, choć wpisana jest w sposób naturalny w serce każdego człowieka, to jednak nie jest łatwą postawą i sposobem bycia, ale ustawicznym procesem wewnętrznego dojrzewania poprzez odchodzenie od świata, a zwracanie się ku Bogu. Tak z człowieka „ziemskiego” rodzi się człowiek „niebiański”, zaś „zewewnętrzny” przemienia się w „wewnętrzny”. Augustyn korzysta obficie z zaczerpniętego głównie od św. Pawła rozróżnienia pomiędzy człowiekiem „zewewnętrznym” a „wewnętrznym”, by jeszcze wyraźniej uwydatnić różnicę między materią a duchem, nie czyniąc jednak podziałów. Przestrzeń, w której dokonuje się tajemnicze spotkanie człowieka z Bogiem, to przestrzeń jego życia duchowego. Choć dusza nie jest tak potężna jak Ten, na którego podobieństwo została stworzona, to jednak jej mieszkaniem i ojczyzną jest sam Bóg. Ontyczna odmienność duszy i jej bliskość wobec jedynego Boga, prawdziwego i doskonałego, sprawia, iż miłość w życiu człowieka staje się treścią i wyznacznikiem jego działania. Miłość jest w swej naturze nadprzyrodzona, co znaczy, że jest darem i zadaniem. Pierwszym i niezastąpionym wzorem każdej miłości jest miłość do Boga.

O ile w rozważaniach wielkiego myśliciela z Tagasty o człowieku „niezwyciężonym” niezbędną treścią i wyznacznikiem ludzkiego działania jest miłość, to jednak nawet jeśli mówi się o niej jako o darze rozlanym w sercach przez Ducha Świętego, niewiele lub prawie wcale mówi się o łasce, która w kolejnych latach stanie się dla Augustyna argumentem dominującym. Dość wyraźnie w związku z tym zaznacza się również działanie podmiotu i jego właściwe predyspozycje, wynikające z samej natury i statusu ontycznego człowieka.

W ostatecznym rozrachunku rozważania Augustyna o człowieku „niezwyciężonym” są swoistego rodzaju antytezą nietrwałości człowieka, a także podkreśleniem wiecznej niezmienności i doskonałości samego Boga. Myśliciel z Tagasty nie waha się dotykać nawet najgłębszych pokładów ludzkiej osoby, a w niej tego, co słabe i przemijające, dlatego że i na te wymiary pada promień światła rzucany przez prawdziwą religię, jaką jest religia katolicka.

Sommario

SULL'UOMO „INVINCIBILE”

IN BASE AL TRATTATO *LA VERA RELIGIONE* DI AGOSTINO

Nel modello antropologico rappresentato da Agostino nel suo trattato „La vera religione”, l'uomo non viene identificato con l'anima razionale, come nel platonismo ma risulta composto di due elementi considerati ugualmente parti integranti: l'anima e il corpo. In questo modello antropologico sono soprattutto stimate le facoltà che pongono l'uomo al di sopra degli animali, come la mente o l'intelligenza e la ragione, la memoria e la volontà. Partendo dalla fondamentale superiorità dell'anima sul corpo Agostino descrive i desideri più intimi dell'uomo, tra cui in particolare quello di essere „invincibile”. L'uomo è veramente „invincibile” in quanto è unito al suo Dio. Quest'unione consiste prima di tutto nell'amore. Ma *caritas* da parte dell'uomo di cui parla Agostino non si limita solo a Dio ma riguarda anche il prossimo e se stesso. L'uomo „invincibile” unendosi a Dio, è beato. Per tale uomo non c'è nessun altro bene all'infuori dello stare unito con Dio. Nei confronti degli altri si distingue attraverso la sua gratitudine, pazienza e bontà. Soccorre gli altri, li corregge e consola, ma non distrugge se stesso. Viene sostenuto da Dio per il cui precetto e dono ama anche i suoi nemici.

Lo spazio dato da Agostino al tema dell'uomo nel suo trattato „La vera religione” conferma indubbiamente la sua meravigliosa intuizione secondo cui, da un lato, non si può parlare di Dio e della vera religione presente nella Chiesa cattolica senza un riferimento a chi la confessa, cioè all'uomo, e dall'altra, l'immagine dell'uomo stesso senza la religione che lo unisce a Dio sarebbe falsa. In questa prospettiva, si comprende l'insistenza di Agostino nel presentare l'uomo „invincibile” come un messaggio fondamentale e un motivo d'orgoglio per la comunità cattolica.

Ks. dr Sylwester JAŚKIEWICZ – ur. w 1969 r. w Itży; mgr teologii na KUL; doktor teologii dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Wykładowca teologii dogmatycznej w Instytucie Teologicznym w Radomiu Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W diecezji zajmuje urząd dyrektora Wydziału Katechetycznego Kurii Biskupiej. Autor artykułów, wśród których znajdują się: *O roli świeckich w Kościele według św. Augustyna*, „Vox Patrum”, 22 (2002), nr 42–43, s. 223–232; *La misericordia di Dio nelle Confessioni di Sant'Agostino*, „Studia Ephemeridis Augustinianum”, 85, Roma 2003, s. 257–263; *W trosce o eklezjalną wizję różańca*, w: Ks. J. Królikowski red., *Różaniec – skarb, który trzeba odkryć*, Kraków 2004, s. 21–39; *Sulla retta fede intorno all'unigenito Figlio di Dio nei Commenti al prologo di Giovanni (Gv. 1, 1-18) di Giovanni Crisostomo ed Agostino*, „Studia Ephemeridis Augustinianum”, 93/2, Roma 2005, s. 913–926; *Ze skarba chrześcijańskiej prawdy o małżeństwie i rodzinie. Wybrane aspekty duchowości rodziny*, w: Ks. J. Stala, E. Osewska red., *Rodzina. Bezcenny dar i zadanie*, Radom 2006, s. 146–181; *Il cristiano di fronte ai luminari del cielo: il commento agostiniano a Gn 1, 14-19*, „Studia Ephemeridis Augustinianum”, 101, Roma 2007, s. 711–722; *Kult Najświętszego Serca kultem sprawiedliwości i miłosierdzia Bożego*, w: A. Gąsior, ks. J. Królikowski, ks. P. Łabuda red., *Tajemnica Najświętszego Serca Jezusa*, Tarnów 2007, s. 85–108; *Nauka św. Augustyna o łasce Bożej na podstawie Wyznań*, „Collectanea Theologica”, 77 (2007) 1, s. 89–106.

Ks. Adam Perz – Kielce

DEKALOG I PORTRET DOBREGO KIEROWCY

Wśród wielu czynności, które wykonuje człowiek, jest także podróżowanie, korzystanie z ulic, dróg. Zachowania kierowców i pieszych są regulowane przez kodeksy ruchu drogowego. Czy nie wystarczą te kodeksy i trzeba jakby wzmacniać normy, przepisy, odwołując się do Biblii, nauczania Kościoła? Czy na podróżowanie należy patrzeć także pod kątem odpowiedzialności moralnej? Warto podjąć próbę odpowiedzi na te i podobne pytania na kanwie dokumentu watykańskiego, w którym sformułowano „dekalog kierowcy”. Najpierw jednak trzeba zatrzymać się nad Dekalogiem biblijnym.

1. Dekalog a „dekalogi”

a) Dekalog w Starym Testamencie

W Księdze Wyjścia (20, 2-17) i Księdze Powtórzonego Prawa (5, 6-21) są dwie wersje Dekalogu, zasadniczo identyczne, ale zawierające zmiany świadczące o pewnym przemyśleniu, które nastąpiło poprzez wieki w celu lepszego umotywowania przykazań lub uczynienia ich bardziej zrozumiałymi¹.

¹ Porządek przykazań jest taki sam, jedynie zmieniono kolejność dwu ostatnich. W Księdze Powtórzonego Prawa zakaz pożądania żony bliźniego znajduje się przed zakazem pożądania rzeczy bliźniego. To ewidentny znak większego poszanowania kobiety, która nie jest już traktowana jako własność męża. Inna zauważalna różnica to motywacja odpoczynku świątecznego: w Księdze Wyjścia uzasadnia się go odpoczynkiem, który sam Bóg podjął siódmego dnia po stworzeniu (por. Rdz 2, 1-3), natomiast w Księdze Powtórzonego Prawa podkreśla się jej aspekt społeczny: wyzwolenie człowieka, także obcokrajowca, spod jarzma niewoli pracy: „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabatu” (Pwt 5, 15). Por. S. Cipriani, *Le tavole della legge mosaica*, w: *I dieci comandamenti oggi*, Rzym 1995, s. 22–24.

Pierwszy, starszy tekst pochodzi z tradycji elohistycznej, z XIII wieku przed narodzeniem Chrystusa. Dekalog jest tu umieszczony między propozycją i przygotowaniem Przymierza (Wj 19) a jego zawarciem u stóp góry Synaj (Wj 24). Chociaż literacko to ułożenie wydaje się nie na miejscu, teologicznie wyraża istotną rzecz: Dekalog jest w centrum, jest sercem Przymierza. Drugi tekst pochodzi z tradycji deuteronomistycznej, z VII wieku przed Chrystusem. Ta podwójna redakcja potwierdza wielkie znaczenie Dekalogu. Jeśli autor Pięcioksięgu umieścił go w swym dziele aż 2 razy, to znaczy, że był on czymś bardzo ważnym dla Izraela.

b) Dekalog w Nowym Testamencie

Dekalog starotestamentalny został podtrzymany, potwierdzony w Nowym Testamencie. W Kazaniu na Górze znajdują się treściowe odpowiedniki dzieśięciu przykazań, które otrzymał Mojżesz².

- I. przykazanie: *Nikt nie może dwom panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie* (Mt 6, 24; por. Łk 16, 13); *Jest (...) napisane: „Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz”* (Mt 4, 10).
- II. przykazanie: *...niech się święci imię Twoje!* (Mt 6, 9; por. Łk 11, 2).
- III. przykazanie: *Gdy się modlicie, nie bądźcie jak obłudnicy...* (Mt 6, 5); *Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz (...) zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!* (Mt 5, 23-24).
- IV. przykazanie: *Bóg przecież powiedział: „Czcij ojca i matkę” oraz: „Kto złorzeczy ojcu lub matce, niech śmierć poniesie”. Wy zaś mówicie: „Kto by oświadczył ojcu lub matce: Darem [złożonym w ofierze] jest to, co dla ciebie miało być wsparciem ode mnie, ten nie potrzebuje czcić swego ojca ni matki”. I tak ze względu na waszą tradycję znieśliście przykazanie Boże. Obłudnicy...* (Mt 15, 4-7).
- V. przykazanie: *Słyszeliście, że powiedziano przodkom: „Nie zabijaj!” (...) A ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi* (Mt 5, 21-22).
- VI. przykazanie: *Słyszeliście, że powiedziano: „Nie cudzołóż”! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa* (Mt 5, 27-28).

² Arcybiskup Henryk Muszyński w czasie rekolekcji dla księży biskupów na Jasnej Górze stwierdził, że nie tylko przykazania V, VI i VIII mają swe odpowiedniki w Nowym Testamencie (jak zaznacza *Biblia Tysiąclecia*), ale także pozostałe przykazania Boże. Por. H. Muszyński, *Dekalog*, Gniezno 1993, s. 7.

- VII. przykazanie: *Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi... (Mt 6, 19); Starajcie się naprzód o królestwo <Boga> i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane (Mt 6, 33).*
- VIII. przykazanie: *Słyszeliście również, że powiedziano przodkom: „Nie będziesz fałszywie przysięgał, lecz dotrzymasz Panu swej przysięgi”. A Ja wam powiadam: Wcale nie przysięgajcie – ani na niebo, bo jest tronem Bożym; ani na ziemię, bo jest podnóżkiem stóp Jego; ani na Jerozolimę, bo jest miastem wielkiego Króla. Ani na swoją głowę nie przysięgaj, bo nie możesz nawet jednego włosa uczynić białym albo czarnym. Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi (Mt 5, 33-37).*
- IX. przykazanie: *Powiedziano też: „Jeśli kto chce oddalić swoją żonę, niech jej da list rozwodowy”. A Ja wam powiadam: Każdy, kto oddała swoją żonę (...) naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa (Mt 5, 31-32).*
- X. przykazanie: *Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to go czyni nieczystym. Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa. To właśnie czyni człowieka nieczystym (Mt 15, 11.19-20a).*

Dekalog, który na ogół znają na pamięć wierni, jest tak zwanym „Dekalogiem skróconym”. Powstał on w celu lepszego przyswojenia sobie treści Dekalogu zapisanego w Piśmie Świętym. Jest to formuła katechizmowa (katechetyczna, pacierzowa), to znaczy skrót, esencja wszystkich przykazań. Na kanwie Dekalogu biblijnego – „dziesięciu słów” Boga do człowieka – powstają współcześnie różne „dekalogi”³. W tym kontekście należy widzieć także „dekalog kierowcy”.

³ „Dekalog wzorowego mafiosa” odnaleźli policjanci w kryjówce szefa Cosa Nostry – Salvatore Lo Piccolo, aresztowanego niedaleko Palermo. „Przykazania” były nazwane dumnie „Prawami i obowiązkami”. Pierwsze z nich dotyczy konieczności zachowania konspiracji i brzmi: „Nie można przedstawić się samemu innemu naszemu przyjacielowi, jeśli nie robi tego ktoś trzeci”. „Nie można patrzeć na żony naszych przyjaciół” – mówi drugie przykazanie. Trzecie zaś stwierdza: „Nie można bratać się z glinami”. Czwarte zabrania chodzenia do tawern i klubów. Według piątego przykazania „Ma się obowiązek być do dyspozycji Cosa Nostry w każdej chwili, nawet jeżeli żona ma zacząć rodzić”. „W kateryczny sposób należy przestrzegać terminów spotkań” – głosi szósta zasada. Siódma jest następująca: „Trzeba szanować żonę”. Ósme przekazanie nakazuje mówienie prawdy. Dziewiąte stwierdza: „Nie można przywłaszczać sobie pieniędzy, które należą do innych oraz innych rodzin”. „Mafijny dekalog”

2. „Dekalog kierowcy”

24 maja 2007 r. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych wydała dokument *Wskazania dla duszpasterstwa ulicy*⁴. Został on zaprezentowany prawie miesiąc później (19 czerwca) w Watykanie. Dokument ten jest dość obszerny, składa się z czterech części⁵. Dekalog i portret idealnego kierowcy naszkicowano w pierwszej części dokumentu, dlatego tylko temu fragmentowi poświęcimy całą uwagę. „Dekalog kierowcy” brzmi następująco:

- I. Nie zabijaj.
- II. Niech droga będzie dla ciebie narzędziem jednoczącym osoby, a nie śmiertelnym niebezpieczeństwem.
- III. Niech uprzejmość, poprawność i ostrożność pomogą ci wyjść z nieprzewidywanych sytuacji.
- IV. Okazuj miłosierdzie i pomagaj bliźniemu w potrzebie, szczególnie gdy jest ofiarą wypadku drogowego.
- V. Niech samochód nie będzie dla ciebie przejawem władzy, panowania i okazją do grzechu.
- VI. Z miłością przekonuj młodych i nie tylko młodych do tego, by nie siadali za kierownicą, gdy nie są w stanie.
- VII. Wspieraj rodziny ofiar wypadków drogowych.
- VIII. Doprowadź do spotkania ofiary i sprawcy wypadku we właściwym momencie, ażeby mogli przeżyć wyzwajające doświadczenie przebaczenia.
- IX. Na drodze chroń słabszego.
- X. Poczuj się do odpowiedzialności za innych⁶.

kończy szczegółowe wyjaśnienie, kto nie może należeć do Cosa Nostry. Wymienia się tam osoby, mające krewnych w siłach porządkowych, ludzi dopuszczających się zdrad uczuciowych w rodzinach, a także tych, którzy „zachowują się niewłaściwie i nie trzymają się wartości moralnych”. Por. „*Dekalog mafiosa*” w *kryjówce bossa bossów Cosa Nostry*, w: <http://wiadomosci.onet.pl/1636855,69,1,1,,item.html> (19 XI 2007).

⁴ Niestety, do chwili oddania do druku niniejszego artykułu, dokument ten nie został przetłumaczony na język polski. Autor korzystał z wydania włoskojęzycznego (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti per la pastorale della strada*, Città del Vaticano 2007).

⁵ Każdą część dokumentu można traktować jako oddzielną całość, gdyż mówi o różnych osobach i problemach. Pierwsza część traktuje o kierowcach, druga o prostytutce uprawianej przy drogach, trzecia o „dzieciach ulicy”, a ostatnia o ludziach bez stałego miejsca zamieszkania mających za dom ulicę.

⁶ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti...*, dz. cyt., nr 61. Tekst polski „Dekalogu kierowcy” jest dostępny na stronie internetowej: <http://ekai.pl/serwis/?MID=12889> (16 XI 2007).

3. Wypowiedzi Magisterium

Omawiany dokument Stolicy Apostolskiej wpisuje się w serię dokumentów już wcześniej ogłoszonych, a poświęconych analizowanemu tematowi. Należy tu pokrótce przypomnieć kilka z nich.

Papież **Pius XII** apelował o zachowywanie przepisów Kodeksu drogowego, mówiąc, że obowiązuje on w sumieniu. Sugerował, aby kierowcy zachowywali odpowiedni margines bezpieczeństwa:

Konsekwencje niezachowywania przepisów ruchu drogowego są niezwykle dramatyczne i trzeba przypomnieć, że Kodeks drogowy obowiązuje w sumieniu generalnie rzecz biorąc pod ciężkimi sankcjami. Automobilści nie mogą liczyć tylko na swoją czujność, talent mistrzów kierownicy i sprawność zdobytą w doświadczeniu jazdy, ale powinni zachować właściwy margines bezpieczeństwa, przewidziany przepisami, jeśli chcą być uważani za rozsądnych i nie narażających się na nieprzewidziane niebezpieczeństwa⁷.

Ojciec Święty **Jan XXIII** stwierdzał, że rozwój motoryzacji domaga się koniecznych ograniczeń w ruchu drogowym: „Jest rzeczą zbyt ewidentną, że bez kontroli i koniecznych ograniczeń w ruchu drogowym, wciąż rozwijająca się motoryzacja, jaką charakteryzuje się współczesne życie, zaburzyłaby niezwykle głęboko porządek życia społecznego”⁸.

Ojcowie soborowi przestrzegali przed wystawianiem życia swojego i cudzego na niebezpieczeństwo: „Inni znów mało sobie ważą pewne normy życia społecznego, na przykład przepisy dotyczące ochrony zdrowia lub regulujące ruch pojazdów, nie licząc się z tym, że przez takie niedbalstwo wystawiają na niebezpieczeństwo życie własne i cudze”⁹.

Z nauczania papieża **Pawła VI** wynika, że niezachowywanie przepisów ruchu drogowego jest ściągnięciem na siebie odpowiedzialności za czyny „zawinione w przyczynie”: „kiedy mamy do czynienia z zawinionym w jakikolwiek sposób wypadkiem drogowym, z ofiarą śmiertelną, to wtedy wyraźnie jest złamane przykazanie «Non occides»”¹⁰.

⁷ Cyt. za: Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti...*, dz. cyt., nr 43.

⁸ Jan XXIII, *Discorso agli automobilisti romani* (8 III 1959), w: *Discorsi, messaggi e colloqui di Giovanni XXIII*, t. 1, Watykan 1959, s. 180.

⁹ KDK 30.

¹⁰ Paweł VI, *Discorso ai partecipanti al dialogo internazionale sulla moralizzazione dell'utenza stradale* (2 X 1965), w: *Insegnamenti di Paolo VI*, t. III, Watykan 1965, s. 449.

Także poszczególni biskupi podejmowali temat odpowiedzialności za bezpieczeństwo na drodze. Wystarczy tu wspomnieć komunikat **pasterza Kościoła kieleckiego Kazimierza Ryczana**, czytany we wszystkich kościołach diecezji:

Dziękuję Bogu za przykazanie: „Nie zabijaj”. Przetrwało ono od czasów Kaina po dzień dzisiejszy. Nie może go unieważnić ani wojna, ani rozwój nauki, ani komputeryzacja, ani chore parlamenty gardzące życiem ludzkim. Tylko Bóg ma prawo do życia.

Droży kierowcy! Droży użytkownicy dróg! W Polsce w ciągu roku ginie na drogach jedno małe miasteczko. Rocznie możemy zapłacić ludźmi po wypadkach jedno miasto średniej wielkości. Tak być nie może. Tak być nie musi.

- Nie siadajcie za kierownicą po wypiciu alkoholu!
- Nie pozwólcmy kierowcy po spożyciu alkoholu wyjechać z miejsca spotkania.
- Miejcie „wyobraźnię serca” i nie prowadźcie pojazdu z szybkością niebezpieczną.

Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina: „Ci, którzy w stanie nietrzeźwym lub na skutek nadmiernego upodobania do szybkości zagrażają na drogach bezpieczeństwu drugiego człowieka i swemu, ponoszą winę” (KKK 2290).

Nie zabijajmy się na drogach jak poganie. Każda krew niesprawiedliwie wylana woła do Boga, jak krew Abła. Nie lekceważmy upomnień i apelu policji.

Módlmy się za kierowców i przechodniów¹¹.

Trzeba jeszcze wspomnieć list **arcybiskupa Barcelony Lluísa Martíneza Sistacha**, wydany na 1 lipca 2007 r. (data nieprzypadkowa, gdyż Kościół w Hiszpanii obchodził tego dnia „Dzień Odpowiedzialności w Ruchu”)¹². Arcybiskup nawiązując do dokumentu watykańskiego, pyta w liście, dlaczego Kościół jest zainteresowany Kodeksem drogowym? I odpowiada, że nie można oddzielić wiary i życia. Wiara także ma coś do powiedzenia na temat sposobu kierowania pojazdami. Chodzi tu o to, że w grę wchodzi życie własne i innych¹³.

¹¹ Komunikat nosi datę 30 listopada 2006 r. Kuria Diecezjalna w Kielcach zwraca się z prośbą o odczytanie Komunikatu Księdza Biskupa w najbliższą niedzielę po otrzymaniu. Akta Kurii Diecezjalnej Nr OA-63/06.

¹² List ten zatytułowany *Dekalog dla dobrego kierowcy (Un decálogo para el buen conductor)* został opublikowany w sobotę 30 czerwca 2007 r. na stronie internetowej ZENIT.org.

¹³ „Acaso el Código de circulación interesa también a la Iglesia católica?, se puede preguntar el lector. Y la respuesta podría ser: Y por qué no? Si no se puede separar la fe y la vida, la fe también tiene algo que decir sobre la manera de conducir, un hecho en el cual puede estar en juego la vida propia y la de los demás. El tráfico es una realidad de la vida de cada día y sus efectos sobre la vida de muchas personas pueden ser dramáticos, dada la proliferación de accidentes que, como nos dicen los expertos, se deben a menudo a errores humanos: velocidad excesiva, adelantamientos prohibidos, no respeto de las seña! les de tráfico, exceso de alcohol, etc.”. Tamże.

4. Ambiwalencja w rozwoju motoryzacji

W ostatnich latach nastąpił niebywały rozwój motoryzacji. Widać zarówno pozytywne, jak i – niestety – negatywne skutki tego procesu.

a) Pozytywne strony rozwoju komunikacji

Ludzie od zawsze się przemieszczali, indywidualnie bądź w grupach. Cechą charakterystyczną współczesności jest to, że podróżowanie stało się zjawiskiem nagminnym i bardzo rozległym¹⁴, a także to, że dzięki rozwojowi techniki motoryzacyjnej wzrosły szybkość i komfort komunikacji. Z pewnością dzisiejsze środki lokomocji gwarantują większe bezpieczeństwo podróżnym i zapewniają szybki transport materiałów. W niektórych krajach przemysł motoryzacyjny podtrzymuje gospodarkę¹⁵. Dzięki samochodowi człowiek łatwiej dotrze do pracy, może skorzystać z niego w każdej chwili. Samochód umożliwia wyruszenie w drogę z rodziną, skraca czas dotarcia do celu w przypadku przemieszczania się na bliską odległość.

b) Negatywne strony rozwoju komunikacji

Mając na uwadze powyższe pozytywne cechy korzystania ze środków lokomocji, zwłaszcza z samochodów, nietrudno nie zauważyć również negatywnych stron w tym względzie. W miastach brak miejsca na parkingi i na swobodny przepływ pojazdów powoduje paradoksalny efekt: samochody, które miały dać oszczędność czasu, wloką się żółtim tempem, tworzą korki i blokują przejazd¹⁶. W niektórych krajach brak autostrad przyczynia się do wzmożonego ruchu na lokalnych drogach¹⁷.

¹⁴ Każdego dnia mnóstwo osób przemieszcza się z jednego miejsca na drugie różnymi środkami lokomocji: naziemnymi, morskimi i powietrznymi. Motywy, które powodują, że ludzie ruszają w drogę, są rozmaite. Niektórzy czynią to ze względu na pracę, inni udają się środkami lokomocji na wypoczynek lub by odwiedzić krewnych, bądź dla celów turystycznych (niestety, wśród nich są i tacy, którzy podróżują w celach seksualnych do krajów, gdzie można się zabawić za małe pieniądze), a jeszcze inni podróżują dla samego podróżowania, aby wyrwać się z szarej codzienności, z powtarzających się czynności, jakby chcieli uciec od swojej kondycji ludzkiej znaczonej często brakiem satysfakcji i rozczarowaniami życiowymi. Por. G. De Rosa, *Una pastorale per gli utenti della strada*, „La Civiltà Cattolica”, III (2007), s. 288.

¹⁵ Por. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, t. II, Mediolan 1991, s. 301–302.

¹⁶ Por. G. Salvini, *Il traffico e le sue dimensioni morali*, „La Civiltà Cattolica”, IV (2005), s. 555; E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, dz. cyt., s. 301.

¹⁷ W Polsce przybywa samochodów w sposób lawinowy. W roku 2006 było w naszym kraju ponad 13 milionów samochodów, a więc jeden samochód przypadał na trzech Polaków. Por. K. Brodacki, „Żeby coś się zdarzyło...”, „Niedziela”, 36 (2007), s. 29.

Innym ujemnym skutkiem jest zanieczyszczenie środowiska. Pierwsze niepokojące sygnały o tym świadczące to postępująca korozja pomników i zabytków¹⁸. Do skażenia środowiska naturalnego przyczynia się paliwo, które zawiera substancje toksyczne czy – zwłaszcza w starszych autach – hamulce, gdzie był użyty rakotwórczy azbest. Ostatnio coś się zmienia na lepsze w tym względzie: stosuje się benzynę bezołowiową, podejmuje się wysiłki nad wykorzystaniem czystej energii, na przykład pochodzącej ze słońca.

Efektem przeciążenia ruchu publicznego jest również osiadły tryb życia, który spowodował z kolei liczne choroby, zwłaszcza układu krążenia, oraz stresy. W większych aglomeracjach hałas panuje w dzień i w nocy. Miasta próbują się chronić przed tym zgiełkiem poprzez centra rekreacyjno-sportowe i urlopy, ale te ostatnie wzmagają ruch (weekendy, ferie, wakacje)¹⁹.

Jednak do najpoważniejszych negatywnych skutków rozwoju komunikacji należą wypadki drogowe, które powodują śmierć i kalectwo wielu uczestników ruchu²⁰. Liczba zabitych i rannych jest bardzo duża²¹.

Analizowany dokument stwierdza, że w XX wieku w wypadkach drogowych zginęło 35 milionów ludzi, a rannych zostało 1,5 miliarda! W samym tylko roku 2000 zginęło 1.260.000 osób. 90% wypadków zostało spowodowanych przez tak zwany czynnik (błąd) ludzki²². Corocznie w Europie ginie na drodze ponad 41 tysięcy osób, a 1,7 miliona doznaje kontuzji. Na świecie co roku ginie 120 tysięcy osób²³.

W Polsce – wg danych Ministerstwa Transportu – w roku 2006 zdarzyło się około 47 tysięcy wypadków drogowych, w których śmierć poniosły 5243 osoby, a rannych zostało prawie 60 tysięcy²⁴.

5. Odpowiedzialność moralna

Coraz większa liczba tragedii dokonujących się na drogach każe zadać pytanie o odpowiedzialność moralną za śmierć i kalectwo tak wielu ludzi, często

¹⁸ Por. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, dz. cyt., s. 302.

¹⁹ Por. tamże, s. 302–303.

²⁰ Por. tamże, s. 300–316.

²¹ Mówiąc o tej przerażającej statystyce, E. Sgreccia używa określenia *guerra continua* (ciągła wojna). Por. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, dz. cyt., s. 308.

²² Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti...*, dz. cyt., nr 39. Nietrzeźwość kierowcy może skutkować spowodowaniem wypadku śmiertelnego. Warto w tym kontekście przypomnieć stwierdzenie *Katechizmu*: „Aby zły skutek mógł być przypisany sprawcy, trzeba, aby był przewidywany, a sprawca miał możliwość uniknięcia go, np. zabójstwo spowodowane przez kierowcę w stanie nietrzeźwym” (KKK 1737).

²³ Por. G. Salvini, *Il traffico...*, art. cyt., s. 559.

²⁴ Por. www.mt.gov.pl/ (5 XII 2007).

niewinnych. Trzeba mówić o odpowiedzialności moralnej na różnym poziomie. Niezbędne są wysiłki podejmowane i systematycznie prowadzone przez Kościół i państwo w dziedzinie edukacji dorosłych, młodzieży, a nawet już dzieci.

Kościół powinien uświadamiać, mówić na temat „moralności drogi”, aby kierowcy uzmysłowili sobie zadania, obowiązki i odpowiedzialność moralną, jaka na nich spoczywa, kiedy siadają za kierownicą. Kodeks moralny ruchu drogowego jest bardzo surowy, gdyż zagrożone jest życie ludzkie, a za tym stoi V przykazanie Boże „Nie zabijaj”. Nie zabijaj ani siebie (samobójstwo), ani innych (zabójstwo). Choć kierowca nie chciał popełnić grzechu, to jednak można mówić o przyczynach „dobrowolnych”, jak przekroczenie prędkości, niebezpieczne wyprzedzanie, kierowanie w stanie nietrzeźwym, przecenianie własnych umiejętności, niezachowanie marginesu bezpieczeństwa²⁵.

Państwo może i powinno odgrywać jeszcze większą rolę w zakresie edukacji społeczeństwa w dziedzinie poruszania się po drogach. Ma ku temu wiele możliwości i narzędzi. I tak władza prawodawcza powinna wypracować normy adekwatne do czasów współczesnych, aby były one zdolne formować zachowanie oraz tworzyć świadomość cywilną i moralną u wszystkich użytkowników dróg i pojazdów²⁶. Trzeba zwiększyć nadzór przy przyznawaniu prawa jazdy, przy produkcji i przeglądach technicznych samochodów. Należy wzmocnić kontrolę ruchu drogowego. Tych kontroli nie należy bynajmniej traktować w kategoriach represji, lecz jako troskę o życie i zdrowie²⁷.

Władze cywilne muszą troszczyć się o ochronę środowiska i o optymalny ruch w mieście²⁸. Instruktorzy przygotowujący do kierowania pojazdami („nauczanie jazdy”) powinni nauczyć teorii i praktyki. Egzaminatorzy, którzy decydują o przyznaniu prawa jazdy, powinni wydać je tylko tym, którzy spełniają kryteria: fizycznie i psychicznie są gotowi do kierowania pojazdem. Osoby wydające tak zwane „łatwe prawa jazdy” pierwsze są odpowiedzialne za ludzi zabitych przez swych uczniów!²⁹

Nie należy zapominać o obowiązkach konstruujących pojazdy. Jest paradoksem, że z jednej strony powstają coraz szybsze ich modele, a z drugiej wprowadza się coraz większe ograniczenia prędkości na drogach. Pojazdy powinny spełniać ściśle normy bezpieczeństwa³⁰.

²⁵ Por. G. De Rosa, *Una pastorale...*, art. cyt., s. 294–295. „Niebezpiecznym jest nadmierna ufność sobie samemu, swoiste zuchwalstwo. Ono może sięgać pewnych wzorców, zaobserwowanych w mediach, na filmie czy w grze komputerowej. Jednak, może nigdzie tak jak tu, okazuje się, że wirtualna rzeczywistość jest inna niż ta realna”. P. Bortkiewicz, *Głupota, przeznaczenie... grzech*, „Gość Niedzielnny”, 30 (2003), s. 12.

²⁶ Por. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, dz. cyt., s. 313.

²⁷ Por. tamże, s. 314.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. G. De Rosa, *Una pastorale...*, art. cyt., s. 294.

³⁰ Również samochody wyścigowe muszą być bardzo rygorystycznie sprawdzane. Por. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, dz. cyt., s. 315.

Postuluje się szeroką i wielokierunkową edukację dla przestrzegania zasad ruchu drogowego jako część edukacji cywilnej. Dużą rolę może tu odegrać szkoła oraz mass media. Edukacja powinna objąć pieszych, młodzież³¹ i dzieci³². Dzieci uczą się od rodziców, także wtedy, gdy rodzice łamią zasady ruchu drogowego³³.

Każdy obywatel powinien szanować kodeks drogowy i wszelkie przepisy mające na celu obronę życia i integralności fizycznej³⁴.

Nie ma tu miejsca na to, aby rozważać, który z paragrafów może być przekroczony i nie popełni się grzechu ciężkiego, a który nie. Wobec dobra podstawowego, jakim jest życie, wobec licznych rodzin przeżywających każdego dnia ból z powodu utraty kogoś bliskiego w wypadku, wobec wielu ludzi, którzy codziennie są sadzani na wózki inwalidzkie albo „przygwożdżeni” do łóżka, nigdy nie będzie się naciskało dostatecznie na formację sumienia świadomego powagi obowiązku poszanowania norm i ducha, który je tworzy.

6. Portret idealnego kierowcy

Dokument *Wskazania dla duszpasterstwa ulicy* sygnalizuje, że człowiek, który kieruje autem, w wielu przypadkach nie jest tym samym człowiekiem, który zachowuje się „porządnie” w pracy, w domu lub w towarzystwie. W ruchu ulicznym mogą zdominować go instynkty panowania, pokonania kogoś, pokazania swojej władzy, zamanifestowania wolności czy wzbudzenia u kogoś zazdrości³⁵.

Jakie wymogi stawia się idealnemu kierowcy? Warto podjąć próbę scharakteryzowania go w świetle dokumentu Stolicy Apostolskiej.

- Odpowiedzialny kierowca **nie siada za kierownicą po spożyciu alkoholu**, gdy brał narkotyki³⁶ czy niewskazane podczas jazdy medykamenty!

³¹ Por. G. Salvini, *Il traffico...*, art. cyt., s. 560.

³² Dziecko na skuterach to coraz częstszy widok na polskich drogach. W związku z tym istnieje potrzeba wychowania do odpowiedzialnego korzystania z tego środka lokomocji. Nasuwa się też pytanie o jakość niektórych tych pojazdów sprowadzonych z zagranicy. Słaba jakość naraża na wypadek, a co za tym idzie – zagraża życiu i zdrowiu.

³³ Por. G. Salvini, *Il traffico...*, art. cyt., s. 561–562.

³⁴ Por. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, dz. cyt., s. 314.

³⁵ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti...*, dz. cyt., nr 22–26. Zdarza się często, że ten, kto prowadzi samochód ma mentalność wyzwolonego niewolnika, który będąc w samochodzie, widzi każde ograniczenie jako powrót do sytuacji zniewolenia, z której ledwie wyszedł. Por. G. Salvini, *Il traffico...*, art. cyt., s. 561.

³⁶ Por. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, dz. cyt., s. 312. Uwaga ta dotyczy głównie młodych ludzi, którzy w nocy z soboty na niedzielę powracają do swoich domów z dyskotek. Także i w Polsce coraz częściej zdarzają się wypadki drogowe z ich udziałem.

Czyta uważnie ulotki na lekach! Katechizm Kościoła Katolickiego chwali cnotę umiarkowania, a jednocześnie mówi wyraźnie o winie tych, którzy prowadzą pojazdy w stanie nietrzeźwym³⁷. Psychologowie twierdzą, że niektórzy w ogóle nie powinni siadać za kierownicą; są niezdolni do podjęcia tego zadania. Nie każdy przecież musi być koniecznie kierowcą!

- Dobry kierowca **dba o stan techniczny pojazdu**. Nie wyrusza w drogę, jeśli auto nie spełnia określonych wymogów w tym względzie³⁸. Powinien brać pod uwagę także nienajlepszy stan dróg. Ma troszczyć się o to, aby systematycznie poddawać pojazd przeglądowi technicznemu.
- Idealny kierowca to człowiek **ostrożny, roztropny**. Powinien wyruszać w drogę z przekonaniem, że wypadek może zaistnieć w każdej chwili, w każdym miejscu i nawet w sposób nie do przewidzenia, pomimo jego zdolności i doświadczenia jako kierowcy. Wypadek może się zdarzyć z jego winy, jak i z winy innych użytkowników drogi (kierowców i pieszych), a także z winy pojazdu. Dlatego trzeba siadać za kierownicą z poczuciem odpowiedzialności za siebie i innych przed Bogiem, przed ludźmi i przed własnym sumieniem³⁹. W trakcie podróży nie należy przekraczać dozwolonych prędkości, ale dostosować się do znaków, by mieć czas, niezbędny margines na reakcję i wyhamowanie. Należy unikać rozproszeń, które mogą być spowodowane np. korzystaniem w czasie jazdy z telefonu komórkowego. Także rozmowa z pasażerami niekiedy zbyt absorbuje. Kierowca nie powinien przeceniać swoich możliwości manewru i szybkości reakcji; może zabraknąć kilka sekund czy metrów...!⁴⁰ Powinien przewidywać różne możliwości, które mogą się zdarzyć na drogach⁴¹.
- Kierowca **przestrzega przepisów kodeksu prawa drogowego** dotyczących m.in. zapinania pasów bezpieczeństwa, ograniczeń prędkości, sygnalizacji świetlnych czy znaków drogowych pionowych i poziomych.

³⁷ „Cnota umiarkowania uzdalnia do *unikania wszelkiego rodzaju nadużyć* dotyczących pożywienia, alkoholu, tytoniu i leków. Ci, którzy w stanie nietrzeźwym lub na skutek nadmiernego upodobania do szybkości zagrażają bezpieczeństwu drugiego człowieka i swemu własnemu – na drogach, na morzu lub w powietrzu – ponoszą poważną winę” (KKK 2290).

³⁸ „Wiadomo powszechnie, że na polskich drogach jeździ wiele zabytków ściąganych ze złomowisk Europy, zwłaszcza z Niemiec. «Podrasowane» przez mechanika te automobile nie oszukają jednak swoją marką upływu czasu. Nie oszukają zniszczeń, korozji, stanu silnika. Tym bardziej, im bardziej kierowca oszczędza na przeglądzie technicznym pojazdu”. P. Bortkiewicz, *Głupota...*, art. cyt., s. 12.

³⁹ Por. G. De Rosa, *Una pastorale...*, art. cyt., s. 291.

⁴⁰ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti...*, dz. cyt., nr 52–53.

⁴¹ Por. P. Bortkiewicz, *Głupota...*, art. cyt., s. 12.

Ponosi ciężką winę, gdy naraża na niebezpieczeństwo swoje życie lub innych, integralność fizyczną i psychiczną osób, wielkie dobra materialne⁴². Najpierw musi znać przepisy!⁴³ Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza: „Działanie może być zamierzone pośrednio, gdy wynika z zaniedbania w stosunku do tego, co należało wiedzieć lub uczynić, np. wypadek na skutek nieznamomości zasad ruchu drogowego”⁴⁴. W punkcie 44 dokument watykański cytuje wypowiedź Jana Pawła II, który wzywał do zaangażowania się w tworzenie „kultury drogi”, opierającej się na powszechnym zrozumieniu praw i obowiązków każdego i na koherentnej postawie w życiu codziennym⁴⁵.

- Dobrego kierowcę cechuje **miłość wobec bliźniego i gotowość udzielenia mu pomocy**, dlatego charakteryzuje go uprzejmość, wyrozumiałość dla błędów innych, zwłaszcza kierowców początkujących, uwaga na starszych, dzieci, rowerzystów i pieszych, opanowanie siebie w przypadku wykroczeń popełnionych przez innych. Solidarność chrześcijańska domaga się udzielania pomocy poszkodowanym w wypadkach⁴⁶.
- Uczciwy, prawy kierowca jest człowiekiem odznaczającym się kardynalną cnotą **sprawiedliwości**. Wymaga ona oddania każdemu tego, co mu się należy. W związku z tym, jeśli ktoś poniósł straty w wyniku winy kierowcy, ten ostatni powinien wynagrodzić straty – według tego, co stanowi prawo⁴⁷. Istnieje tym większy obowiązek, jeśli poszkodowane zostały osoby! W żadnym razie kierowca nie może uciekać z miejsca wypadku!⁴⁸
- Dokument watykański stwierdza także, że kierowca-chrześcijanin powinien być **człowiekiem nadziei**, a zatem wierzyć, że szczęśliwie dojedzie do celu. Bóg podróżuje z podróżującymi i zachowuje ich od niebezpieczeństwa. Obecność Boga i wysiłek człowieka są przesłankami pozwalającymi mieć nadzieję na dotarcie do celu⁴⁹.

⁴² Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti...*, dz. cyt., nr 42.

⁴³ Por. tamże, nr 54.

⁴⁴ KKK 1736.

⁴⁵ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti...*, dz. cyt., nr 44; Jan Paweł II, *Una cultura della strada. Contro i troppi incidenti*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. X, 3 (1987), s. 22.

⁴⁶ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti...*, dz. cyt., nr 50.

⁴⁷ Por. tamże, nr 55.

⁴⁸ Por. G. De Rosa, *Una pastorale...*, art. cyt., s. 293. Na ten sam temat G. Salvini, *Il traffico...*, art. cyt., s. 555–565.

⁴⁹ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti...*, dz. cyt., nr 57.

- Kolejną cechą charakterystyczną kierowcy wierzącego jest **modlitwa**. Dokument przypomina, że kierujący pojazdami mają swoich patronów, którzy wstawiają się za nimi. Są wśród nich: św. Krzysztof, Anioł Stróż, Archanioł Rafał i Maryja. Znak krzyża, którą zwykle rozpoczyna się podróż, oznacza oddanie się pod opiekę Trójcy Świętej. Podczas jazdy jak najbardziej wskazana jest modlitwa różańcowa⁵⁰.

Reasumując, należy potwierdzić wielką wagę i doniosłość Dekalogu biblijnego – „dziesięciu słów” Boga do człowieka. Ma on wartość ponadczasową i uniwersalną. Jeśli w oparciu o niego człowiek tworzy „dekalogi”, to znaczy próbuje zastosować normy ogólne do danej dziedziny życia, należy tylko przyklasnąć podobnym próbom (oczywiście, nie chodzi o ich parodię w stylu wspomnianego „dekalogu wzorowego mafiosa”). Dobrze się stało, że jednym z tych „dekalogów” jest „dekalog dobrego kierowcy”, opublikowany przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migranców i Podróżnych. Przypomina on, że problemy związane z posługiwaniem się środkami lokomocji są problemami moralnymi, gdyż każde działanie ludzkie (*actus humanus*), czyli świadome i dobrowolne, podlega ocenie moralnej. Oby dokument ten doczekał się tłumaczenia na język polski i oby zechcieli skorzystać z niego ci, których on dotyczy! Oby Kościół i państwo uczynili z tych treści pożytek, a kierowcy wzięli je sobie do serca!

Sommario

DECALOGO E RITRATTO DELL'AUTOMOBILISTA

Il 24 maggio 2007, nella memoria della Madonna della Strada, il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti ha pubblicato documento intitolato *Orientamenti per la pastorale della strada*. Il documento si struttura in quattro parti: la prima è dedicata agli utenti della strada, la seconda alle donne di strada, la terza ai ragazzi di strada e la quarta alle persone senza fissa dimora.

Il presente articolo si occupa della prima parte del documento. L'autore parla prima del decalogo nel vero e proprio senso della parola, ricordando il decalogo biblico. Poi, riporta le più importanti allocuzioni della Chiesa a proposito della „morale della strada”. Accenna agli aspetti positivi, nonché a quelli negativi del progresso della motorizzazione. Parla della responsabilità della Chiesa e dello Stato per quanto riguarda educazione etica degli utenti della strada. Infine, cerca di „dipingere” un ritratto dell'automobilista ideale, che deve essere ben preparato per la guida della

⁵⁰ Por. tamże, nr 58–60.

macchina, deve aver cura della macchina, deve essere prudente, deve rigorosamente osservare il codice della strada, deve amare il prossimo, deve essere giusto. Anche la speranza e la preghiera devono distinguere il conducente e il viaggiatore.

Il documento vaticano dedicato alla „morale della strada” diventi fondamento della seria riflessione sui problemi collegati alla mobilità umana!

Ks. dr Adam PERZ – ur. w 1963 r. w Dobrzeszowie, dr teologii, wykładowca teologii moralnej i etyki w WSD w Kielcach. Autor artykułów publikowanych w „Kieleckich Studiach Teologicznych”, „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym”, „Obecnych”, Księgach Jubileuszowych, a także w pracach zbiorowych wydawanych z okazji Tygodni Kultury Chrześcijańskiej.

Krzysztof R. Prokop – Kraków – Warszawa

SAKRY I SUKCESJA ŚWIECEN BISKUPICH PASTERZY KOŚCIOŁA KIELECKIEGO (1805/1882–2007)

Obchodzony w roku 2005 jubileusz dwustulecia erygowania (13 VI 1805) diecezji kieleckiej (powołanej do życia w rzeczywistości dopiero w roku 1807), obok niego zaś przypadająca 28 XII 2007 r. 125. rocznica jej reaktywowania, nadarzają dogodną sposobność dla podjęcia wskazanej w tytule niniejszego opracowania problematyki. Jak dotychczas o sakrach i sukcesji święceń biskupich pasterzy tego Kościoła partykularnego nikt jeszcze nie pisał w osobnym ujęciu, w związku z czym omówienie owego tematu wydaje się w pełni uzasadnione – tym bardziej, że w odniesieniu do rządców licznych innych biskupstw polskich analogiczne przeglądy już istnieją (notabene w większości wyszły one spod pióra kreślącego te słowa)¹. Poniższą analizą objęte zostało

¹ Por. m.in.: K. R. Prokop, *Linie sukcesji apostolskiej biskupów Pomorza Zachodniego w okresie po drugiej wojnie światowej (1945–2000)*, „Przegląd Zachodniopomorski”, 16/45/ (2001), z. 3, s. 139–148; tenże, *Sakry biskupów Kościoła poznańskiego w XIX i XX stuleciu*, „Forum Naukowe. Prace Historyczno-Politologiczne”, R. VII, z. 2 (15) 2002, s. 241–254; tenże, *Sakry metropolitów gnieźnieńskich w XVIII i XIX stuleciu (1681/1688–1915)*, „Studia Gnesnensia”, 18 (2004), s. 87–120; tenże, *Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1821(1811)–1945*, „Przegląd Zachodniopomorski”, 19/48/ (2004), z. 4, s. 35–43; tenże, *Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła opolskiego (na tle sukcesji święceń biskupich episkopatu Polski)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 24 (2004), s. 339–355; tenże, *Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła przemyskiego w XIX i XX stuleciu*, „Premisla Christiana”, 11 (2004–2005), s. 189–219; tenże, *Konsekracje i sukcesja apostolska ordynariuszy oraz sufraganów płockich w XIX i XX stuleciu (1805–1999)*, „Studia Płockie”, 33 (2005), s. 173–210; tenże, *Sukcesja apostolska biskupów i arcybiskupów wileńskich oraz białostockich w XIX i XX stuleciu*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 4 (2005), s. 165–210; tenże, *Sukcesja apostolska biskupów Kościoła rzymsko-katolickiego na Dolnym Śląsku po roku 1945 (archidiecezja wrocławska i diecezja legnicka)*, w: *Ludzie wrocławskiego Kościoła po*

grono łącznie dziewiętnastu hierarchów, w której to liczbie znajdują się zarówno ordynariusze i biskupi pomocniczy, jak również obdarzeni sakrą administratorzy (wikariusze) apostołscy tytułowej diecezji. Wyliczając w porządku chronologicznym (według daty włączenia do grona episkopatu, podawanej w nawiasie), chodzi o następujące postaci: Wojciech Józef Górski (1805), Franciszek Ksawery Zglenicki (1824), Ludwik Łętowski (1845), Maciej Majerczak (1862), Tomasz Teofil Kuliński (1872), Augustyn Łosiński (1910), Franciszek Sonik (1935), Czesław Kaczmarek (1938), Jan Jaroszewicz (1957), Edward Jan Muszyński (1960), Jan Gurda (1972), Stanisław Szymecki (1981), Mieczysław Jaworski (1982), Piotr Skucha (1986), Kazimierz Ryczan (1993), Marian Florczyk (1998) i Kazimierz Gurda (2004). W ramach niniejszego przeglądu w pierwszej kolejności zebrane zostaną podstawowe informacje na temat sakr wymienionych hierarchów (data, miejsce, główny konsekратор, współkonsekраторy), a następnie dokonamy przyporządkowania wszystkich tych bez mała dwudziestu członków katolickiego episkopatu do wyróżnianych przez badaczy linii sukcesji. O teoretycznych kwestiach odnośnie do rekonstrukcji owych linii (zwanymi też „rodzinami”), a także dotyczących samych podziałów na linie, dla których nie udało się dotychczas ustalić wspólnych ogniw, rozpisywać się tu nie będziemy, odsyłając zainteresowanego czytelnika

II wojnie światowej – w 30-lecie śmierci kardynała Bolesława Kominka, red. I. Dec, K. Matwijowski i J. Pater, Wrocław 2005, s. 15–28; tenże, *Sukcesja apostołska pasterzy Kościoła gdańskiego w XX stuleciu*, „Rocznik Gdański”, 65 (2005), z. 1–2, s. 5–18; tenże, *Sakry i sukcesja apostołska gnieźnieńskich biskupów pomocniczych w XVIII i XIX oraz pierwszych dekadach XX stulecia (do roku 1939)*, „Studia Gnesnensia”, 19 (2005), s. 247–282; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła krakowskiego w latach 1804–2005*, „Analecta Cracoviensia”, 37 (2005), s. 413–448; tenże, *Sukcesja apostołska polskich biskupów franciszkańskich z trzech ostatnich stuleci (XVIII–XX w.)*, „Studia Franciszkańskie”, 16 (2006), s. 245–267; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła katowickiego (1925/1926–2005/2006)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 39 (2006), z. 2, s. 392–412; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji płockiej w XVIII wieku*, „Studia Płockie”, 34 (2006), s. 15–54; tenże, *Sakry ordynariuszy i sufraganów poznańskich w XVIII stuleciu*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski”, 2 (2006), s. 119–150; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła wileńskiego z drugiej oraz trzeciej tercji XVIII stulecia*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 5 (2006), s. 211–246; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła krakowskiego w XVIII stuleciu*, „Analecta Cracoviensia”, 38–39 (2006–2007), s. 513–555; tenże, *Sakry pasterzy Kościoła przemyskiego w XVIII stuleciu*, „Premisla Christiana”, 12 (2006/2007), s. 131–192; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła legnickiego*, „Szkice Legnickie”, 28 (2007), s. 317–328; tenże, *Konsekracje i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła lubelskiego (1805–2007)*, „Roczniki Teologiczne”, 55 (2008), z. 4 [w druku].

do literatury przedmiotu². Przypomnijmy jedynie, że przynależność danego hierarchy do konkretnej „rodziny” sukcesji święceń biskupich określa się podług osoby jego głównego konsekratora i według tego też klucza ustalane są wcześniejsze ogniwa w zajmującym nas wywodzie. Ubogość zachowanych świadectw źródłowych – z jednej strony, z drugiej zaś mało zadowalający stan badań w owym zakresie, decydują, że rekonstrukcje poszczególnych linii urywają się nie dalej jak w XVI, a co najwyżej XV stuleciu, nie dając zarazem nadziei na doprowadzenie kiedykolwiek tychże wywodów do czasów apostoelskich. Zgodnie wszakże z tradycją i nauczaniem Kościoła, współczesnych członków katolickiego episkopatu łączy z Apostołami nieprzerwany ciąg sukcesji, w której udział mają przedstawiciele także niektórych innych wspólnot eklesjalnych o strukturze hierarchicznej, nie pozostających w jedności z Rzymem. Składają

² Obok publikacji wskazanych w poprzednim przypisie, por. także: W. Maziere Brady, *The Episcopal Succession in England, Scotland and Ireland A.D. 1400 to 1875*, t. 1–3, Rome 1876–1877 [reprint 1971]; K. Engelbert, *Die apostolische Sukzession schlesischer Priester*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”, 24 (1966), s. 279–282; J. Restrepo Posada, *Genealogia Episcopal de la Jerarquia Eclesiastica en los Países que formaron la Gran Colombia (1513–1966)*, Bogota 1966; F. Nagy, *La comune genealogia episcopale di quasi tutti gli ultimi Papi (1700–1978)*, „Archivum Historiae Pontificiae”, 17 (1979), s. 434–453; tenże, *Ascendens consecratorum series collegii quod nunc est episcoporum Catholicorum*, Hamilton 1982 [msp powielony]; L. de Echeverría, *Episcopologio Español contemporaneo (1868–1985)*, Salamanca 1986; C. N. Bransom, *Ordinations of U. S. Catholic Bishops 1790–1989*, Washington 1990; V. Guitarte Izquierdo, *Episcopologio Español (1700–1867). Españoles Obispos en España, América, Filipinas y otros Países*, Castellon de la Plana 1992; V. Guitarte Izquierdo, *Episcopologio Español (1500–1699). Españoles Obispos en España, América, Filipinas y otros Países*, Castellon de la Plana 1994; C. N. Bransom, *Les Ordinations Épiscopales des Évêques Oblates*, „Vie Oblate”, 59 (2000), nr 4, s. 107–156; tenże, *Sons of Don Bosco, Successors of the Apostles, Salesian Bishops*, „Journal of Salesian Studies”, 12 (2001), nr 1, s. 53–118. Z polskojęzycznych prac nadto: K. Dola, *Sukcesja apostolska w diecezji opolskiej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 5 (1975), s. 5–9; B. Kumor, *Z sukcesji święceń biskupich papieża Jana Pawła II*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 22 (1979), nr 1–3, s. 147–150; H. J. Kaczmarek, *Sukcesja apostolska Zbigniewa Józefa Kraszewskiego i jego związki z sukcesją święceń biskupich papieża Jana Pawła II*, w: *Maria vincit. Dwudziestopięciolecie posługi pasterskiej księdza biskupa Zbigniewa Józefa Kraszewskiego*, Warszawa 1995, s. 75–80; «*Genealogia biskupia*» papieża Jana Pawła II, wyd. [K. R. Prokop], „Przegląd Kalwaryjski”, 5 (1998), s. 58–62; H. J. Kaczmarek, *Sukcesja apostolska papieży od XVI wieku do czasów najnowszych*, „Saeculum Christianum”, 6 (1999), nr 1, s. 229–244; tenże, *Biskupi polscy XX wieku. Wykaz chronologiczny biskupów polskich żyjących w dwudziestym stuleciu oraz wykaz miejsc ich święceń biskupich wraz z nazwiskami konsekratorów głównych*, „Saeculum Christianum”, 7 (2000), z. 1, s. 251–259;

zresztą owa problematyka z pogranicza historii Kościoła i eklezjologii (a w pewnej mierze także prawa kanonicznego) pozostaje wciąż stosunkowo słabo przebadana, dlatego niemal każdy kolejny przyczynek jej dotyczący, przynosi nowe ustalenia³. Z takim zamysłem przygotowane zostało również niniejsze opracowanie.

* * *

Stolica biskupia w Kielcach erygowana została w dekadę po upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów – w zmienionej rzeczywistości geopolitycznej, w jakiej ziemie polskie znalazły się po trzech rozbiorach (interesujące nas obecnie tereny pozostawały wówczas w granicach zaboru austriackiego). Nowa diecezja objęła część obszarów, które w dobie przedrozbiorowej wchodziły

R. T. Prinke, *Drzewa dziedzictwa. Od archaicznej metafory do struktury informacyjnej (na marginesie zainteresowań badawczych prof. Jerzego Wisłockiego)*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej”, 25 (2001), s. 39–49; K. R. Prokop, *Linia sukcesji apostolskiej biskupa kamienieckiego Jana Olszańskiego*, w: *Pasterz i twierdza. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Olszańskiemu, ordynariuszowi diecezji w Kamieńcu Podolskim*, red. J. Wołczański, Kraków – Kamieniec Podolski 2001, s. 189–197; M. Różański, *Sukcesja apostolska biskupów łódzkich*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 11–12 (2002–2003), s. 169–175; K. Dola, *Linia sukcesji apostolskiej księdza biskupa Pawła Stobrawy*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej”, 58 (2003), nr 6, s. 255–258; H. Olaszar, *Apostolska sukcesja arcybiskupa Damiana Zimonia*, w: *Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2005 (80 lat Kościoła katowickiego)*, red. M. Jakimowicz i K. Kukowka, Katowice 2004, s. 69–71; R. Porada, *Sukcesja apostolska w dialogu rzymskokatolicko-prawosławnym*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 415–438 (zwl. s. 424).

³ Por. prace wskazane w przyp. 1 i 2. Także: K. R. Prokop, *Konsekracja biskupa Macieja Mariana Kurskiego. Przyczynek do biografii poznańskiego sufragana*, „Kronika Miasta Poznania”, 64 (1996), nr 3, s. 236–242; tenże, *Konsekracje biskupie w katedrze na Wawelu w okresie niewoli narodowej (1795–1918)*, „Studia Waweliana”, 6–7 (1997–1998), s. 191–197; tenże, *Dwudziestowieczne konsekracje biskupie w katedrze na Wawelu*, „Studia Waweliana”, 9–10 (2000–2001), s. 229–235; tenże, *Dziewięćdziesięciolecie konsekracji biskupiej kardynała Adama Stefana Sapiehy (17 XII 1911)*, „Alma Mater”, R. 2002, nr 37, s. 31–32; tenże, *Krakowska konsekracja biskupa Jana Maurycego Strachwity w 1761 r. O przedstawicielach polskiej linii sukcesji apostolskiej w gronie episkopatu wrocławskiego II połowy XVIII i I połowy XIX w.*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 25 (2005), s. 151–165; tenże, *Polonika w rzymskim «Protocollo consecrationum episcoporum et alia 1565–1662» z Archiwum Watykańskiego (sakry biskupów polskich w Wiecznym Mieście w 2. poł. XVI oraz 1. i 2. tercji XVII w.)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 49 (2005), s. 199–208; tenże, *Krakowskie świątynie miejscem konsekracji biskupich. Czasy najnowsze (od roku 1795)*, „Rocznik Krakowski”, 73 (2007), s. 43–60.

w skład niezwykle wtedy rozległego biskupstwa krakowskiego (jego pasterze za jedną ze swych ulubionych rezydencji obrali sobie Kielce, stanowiące ośrodek klucza biskupiego)⁴. W sposób bardziej bezpośredni początki diecezji kieleckiej wiążą się wszakże z innym biskupstwem, mianowicie tarnowskim (powstałym w latach 1783–1786), o którego zniesieniu zdecydowano na dworze wiedeńskim jeszcze w r. 1801, postanowiwszy zarazem przenieść stolicę biskupią z Tarnowa właśnie do Kielc. Tak też nim jeszcze owe plany zyskały stosowną sankcję kanoniczną ze strony papieża, cesarz Franciszek II mianował w 1803 r. pierwszym pasterzem nowego Kościoła partykularnego 65-letniego prałata Wojciecha Józefa Górskiego, dotychczasowego wikariusza kapitulnego wakującej już trzeci rok diecezji tarnowskiej i zarazem prepozyta tamtejszej kapituły katedralnej. Jego prekonizacja przez papieża Piusa VII stała się faktem w niespełna dwa tygodnie po formalnym erygowaniu biskupstwa kieleckiego⁵, dnia 26 VI 1805,

⁴ O dziejach Kielc w dobie przedrozbiorowej i ówczesnym znaczeniu tego ośrodka w życiu kościelnym diecezji krakowskiej por. z nowszych publikacji m.in.: B. S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 1, Kraków 1998, s. 448–451; t. 3, Kraków 2000, s. 133–173; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc do roku 1945*, Kielce 2000, passim; D. Olszewski, *Kielce*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1392nn. Także: J. Kłoczowski, *Kościół w wiekach średnich na obszarze dzisiejszej diecezji kieleckiej*, w: *Księga jubileuszu stulecia diecezji kieleckiej (1883–1983)*, red. [E. Szafronowski], Kielce 1986, s. 193–214; W. Müller, *Dzieje Kościoła na terenie dzisiejszej diecezji kieleckiej w XVI–XVIII wieku*, w: tamże, s. 215–230; S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*, Lublin 2004, wg indeksu.

⁵ Odnośnie do genezy i początków istnienia stolicy biskupiej w Kielcach por. m.in.: B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)*, Lublin 1969–1971 [osobne odbicie z „Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych”, 18 (1969) – 23 (1971)], s. [211]–[213], [215]–[216]; tenże, *Organizacja terytorialna diecezji kieleckiej*, „Nasza Przyszłość”, 17 (1963), s. 187–208; tenże, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980, s. 163–164, 275–276; T. Wróbel, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 58 (1982), nr 5, s. 206–208; B. Kumor, *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*, Kraków 1985, s. 82–88; tenże, *Powstanie diecezji kieleckiej i kolejne zmiany jej struktury terytorialnej*, w: *Księga jubileuszu stulecia diecezji kieleckiej...*, dz. cyt., s. 31–39; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc...*, dz. cyt., s. 107–108; B. Przybyszewski, *Zarys dziejów diecezji krakowskiej (do roku 1994)*, Kraków 2000, s. 161–162; J. Urban, *Diecezja krakowska w XIX wieku*, w: *Kościół krakowski w tysiącleciu*, oprac. zbior., Kraków 2000, s. 313; D. Olszewski, *Kielecka diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 8, kol. 1396. Nadto: E. Malicki, *Dzieje diecezji kieleckiej, miasta Kielce i województwa świętokrzyskiego (w zarysie)*, Kraków 2004, s. 15; D. Olszewski, *Historyczne uwarunkowania powstania diecezji kieleckiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 4 (2005) [200 lat diecezji kieleckiej], s. 15–21.

niemniej dopiero 30 IX 1807 nastąpiło ogłoszenie na miejscu, w Kielcach, stosownych dokumentów Stolicy Apostolskiej, którego to aktu dopełnił delegowany specjalnie w tym celu metropolita lwowski Kajetan Ignacy Kicki⁶. W owym też czasie na mapie politycznej tej części Europy pojawił się nowy byt państwowy w postaci Księstwa Warszawskiego, które w dwa lata później (1809) objęło ziemie także trzeciego zaboru austriackiego, w tym również Kraków i Kielce. Aż do tego momentu będący wciąż tylko nominatem, choć od 30 XII 1807 sprawujący już rządy w diecezji, Wojciech Józef Górski zmuszony był czekać na możliwość otrzymania święceń biskupich, jako że uprzednio dwór wiedeński (na skutek intryg hrabiego Józefa Ossolińskiego) odwlekał wciąż udzielenia wymaganej zgody (*placetum regium*) na przyjęcie przezeń sakry⁷. Rieczona konsekracja odbyła się w Krakowie, w niedzielę 15 X 1809, to jest równo w trzy miesiące po zajęciu niegdyś stolicy Królestwa Polskiego przez wojska dowodzone przez księcia Józefa Poniatowskiego (15 VII tr.). Na jej miejsce obrano tak bliską sercu wszystkich Polaków świątynię katedralną na Wawelu, przy czym jako główny konsekurator wystąpił ordynariusz *loci*, biskup krakowski Andrzej Gawroński, natomiast wobec nieobecności wówczas na miejscu innych członków katolickiego episkopatu w obrzędzie tym asystowali – za stosowną dyspensą papieską – opat klaustralny cystersów z Jędrzejowa Wawrzyniec Drzewicki *vel* Drzewiecki (nb. ostatni opat tegoż klasztoru przed kasatą w 1819 r.) i archiprezbiter (infulat) kościoła

⁶ Por. literaturę wskazaną w poprzednim przypisie. Także: Archiwum Diecezjalne w Kielcach (dalej ADK), sygn. KapK 7 – Acta capituli cathedralis Tarnoviensis a prima eius erectione per Pium VI et fundatione per Josephum II, Imperatorem Augustum, anno MDCCLXXXVI, post solennem introductionem Illustrissimi et Reverendissimi Domini Floriani Amandi de Janowek Janowski, episcopi, et suae cathedrae [od s. 303 Acta actorum capituli cathedralis Kielcensis sub felicissimis auspiciis Excellentissimi, Illustrissimi et Reverendissimi Domini, Domini Josephi Adalberti de Boża Wola Gorski, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopi Kielcensis], s. 278–301.

⁷ Por. ADK, sygn. KapK 4 – Acta capituli collegiatae Kielcensis 1743–1808, s. 287–288 (sesja generalna w dniu 16 VIII 1805): „Quoniam Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Adalbertus Górski, administrator dioeceseos Tarnoviensis, fertur iam consecratus esse in episcopum Kielcensem [podkr. KRP], ideo praesens generale capitulum delegavit e gremio suo Perillustres Alexandrum Dobrzański, decanum, et Carolum Żurkowski, canonicum fundi Szydłówek, ut illi accepta notitia de adventu Vienna Tarnoviam Illustrissimi novi Pastoris eidem nomine huius capituli deferant solennem adeptae huius dignitatis aggratulationem”. W wyróżnionym fragmencie cytowanego świadectwa źródłowego nie chodzi o święcenia biskupie, lecz o papieskie potwierdzenie (w źródłach staropolskich określane mianem „sakry rzymskiej”), zawierające zarazem zezwolenie ze strony Stolicy Apostolskiej na przyjęcie przez nominata konsekracji.

Mariackiego Józef Wincenty Łańcucki⁸. Należy tu odnotować, że była to w ogóle pierwsza sakra biskupia dopełniona w dawnej stolicy Królestwa Polskiego w dobie porozbiorowej⁹.

Rządy pasterskie w diecezji kieleckiej W. J. Górski sprawował do śmierci w dniu 1 II 1818, przy czym od grudnia 1813 r. do czerwca (marca) 1815 r. był zarazem wikariuszem kapitulnym biskupstwa krakowskiego, wakującego po zgonie A. Gawrońskiego (tego hierarchy, z którego rąk otrzymał niegdyś sakrę)¹⁰. W momencie odejścia do wieczności pierwszego biskupa Kielc, któremu pod koniec życia przyszło pełnić posługę w po raz kolejny zmienionej rzeczywistości geopolitycznej, mianowicie po ukonstytuowaniu w 1815 r. ograniczonego w swej suwerenności Królestwa Kongresowego, zaawansowane były już działania zmierzające do reorganizacji struktur diecezjalnych na tych terenach i ich dostosowania do nowych granic państwowych. W ramach też usankcjonowanej bullą papieża Piusa VII z 30 VI 1818 delimitacji Kielce przestały być stolicą biskupią, która przeniesiona została do Sandomierza (z kolei

⁸ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej AKMK), sygn. LOrd 14 – Liber ordinatum, consecrationis ecclesiarum, capellarum, altarium immobilium, portatiliū, calicium et campanarum per Excellentissimum, Reverendissimum Dominum Andream Rawa Gawronski, episcopum Cracoviensem, intimum consiliarium S.C.R.M., s. 45; Archivio Segreto Vaticano (dalej ASV), Archivio della Nunziatura Apostolica in Vienna, vol. 239, k. 117r–v (list biskupa W. J. Górskiego do nuncjusza wiedeńskiego A. G. Severoliego z daty: Kielce, 23 I 1810); „Gazeta Krakowska”, R. 1809, nr 84 (z 18 X 1809), s. 1049–1050; *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi* (dalej HC), t. 7 (1800–1846), cur. R. Ritzler & P. Sefrin, Patavii 1968, s. 227. Także: T. Wróbel, *Dzieje Seminarium Duchownego w Kielcach na przestrzeni 250 lat*, w: *250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach. Księga jubileuszowa 1727–1977*, oprac. zbior., Kielce 1977, s. 76; B. Kumor, *Diecezja tarnowska...*, dz. cyt., s. 312; tenże, *Powstanie diecezji kieleckiej...*, art. cyt., s. 34; T. Wróbel, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 209 (gdzie mylna data 18 X 1809); J. Szczepański, *Sylwetki biskupów kieleckich*, w: *Pamiętnik Świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej*, oprac. zbior., Kielce 1991, s. 329 (tak samo data 18 X 1809); K. R. Prokop, *Konsekracje biskupie w katedrze na Wawelu...*, art. cyt., s. 195–197; A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786–1985*, t. 1 – *Biskupi i kanonicy*, Tarnów 1999, s. 30; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc...*, dz. cyt., s. 116; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, kol. 130; K. R. Prokop, *Józef Wincenty Łańcucki – członek Wielkiej Rady Uniwersytetu Krakowskiego i jego rektor*, „Alma Mater”, R. 2006, nr 79, s. 52. Por. nadto: I. Kleszczowa, *Ceremonie i parady w porozbiorowym Krakowie 1796–1815*, Kraków 1999, s. 41nn.

⁹ Por. K. R. Prokop, *Krakowskie świątynie...*, art. cyt., s. 53–54, 57.

¹⁰ Do biografii biskupa W. J. Górskiego por. m.in.: *Encyklopedia powszechna [Orgelbranda]*, t. 10, Warszawa 1862, s. 282 (J. Bartoszewicz); F. Herzig, *Katedra, niegdyś kolegiata w Tarnowie 1400–1900*, Tarnów 1900, s. 131; B. Kumor, *Diecezja*

trzy lata później miało miejsce reaktywowanie diecezji tarnowskiej – początkowo pod nazwą tynieckiej). Nominację na pierwszego biskupa sandomierskiego otrzymał niewiele młodszy od W. J. Górskiego Szczepan Hołowczyca (nawiasem mówiąc obaj byli eks-jezuitami), na którego ręce zarząd bieżącymi sprawami lokalnego Kościoła zdał administrujący nim dotychczas w charakterze wikariusza kapitulnego prałat Aleksander Dobrzański (obraný 7 II 1818). Wiązało się to z dokonaniem przez działającą wówczas jeszcze nadal w Kielcach kapitułą katedralną wyborem nominata S. Hołowczyca na administratora diecezji. Tę decyzję gremium kapitulnego elekt jednakże uchylił i zarazem potwierdził na dotychczasowej funkcji A. Dobrzańskiego, zaś niedługo potem przedstawił właśnie jego kandydaturę na pierwszego sufragana sandomierskiego (rzeczywiście nim został, prekonizowany 17 XII 1819 tytulariuszem Leontopolis)¹¹. Terytorium biskupstwa kieleckiego uległo wtedy rozczłonkowaniu, przy czym największa jego część przypadła w udziale Kościołowi sandomierskiemu (13 dekanatów), natomiast reszta diecezjom lubelskiej (3 dekanaty) oraz krakowskiej (7 dekanatów), w granicach której znalazły się na powrót Kielce¹². Nastąpiło to w momencie, gdy na stolicy św. Stanisława

tarnowska..., dz. cyt., wg indeksu (zwl. s. 310–313 nr 2, s. 407); P. Nitecki, *Biskupi na ziemiach polskich w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, „Chrześcijanin w Świecie”, 19 (1987), nr 1–2, s. 135–136; J. Szczepański, *Sylwetki biskupów kieleckich*, art. cyt., s. 329–331; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996 [2 wyd.: Kraków 2004], s. 191; A. Nowak, *Słownik biograficzny kapłanów...*, dz. cyt., t. 1, s. 29–31; B. Przybyszewski, *Zarys dziejów diecezji krakowskiej...*, dz. cyt., s. 163, 165, 167; E. Malicki, *Dzieje diecezji kieleckiej...*, dz. cyt., s. 23; G. Bujak, *Diecezja kielecka w latach 1805–1818*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 4 (2005) [200 lat diecezji kieleckiej], s. 23–31; J. Rokoszny, *Troski Wojciecha Górskiego, biskupa kieleckiego (1805–1818), o Seminarium Duchowne*, tamże, s. 123–144 [przedruk]. Ponadto: K. Dola, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych metropolii i diecezji polskich obrządku rzymskokatolickiego do czasów współczesnych*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor i Z. Obertyński, t. 2 – 1764–1945, cz. 2 – 1918–1945, Poznań – Warszawa 1979, s. 269 nr 1; T. Wróbel, *Dzieje Seminarium Duchownego w Kielcach...*, art. cyt., s. 73–89; J. Urban, *Diecezja krakowska w XIX wieku*, art. cyt., s. 317. Odnośnie do objęcia przez biskupa W. J. Górskiego rządów w wakującej diecezji krakowskiej w charakterze administratora zob. także: ASV, Archivio della Nunziatura Apostolica in Vienna, vol. 239, k. 229r–236r.

¹¹ Por. ADK, sygn. KapK 7, s. 347–348. Także literatura wskazana w następnym przypisie. Do biografii biskupa A. Dobrzańskiego por.: J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186–1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1926, s. 53–54; HC, t. 7, s. 236. Także ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 216, k. 449r–456v.

¹² Por. m.in.: B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich...*, dz. cyt., s. [213]; tenże, *Organizacja terytorialna diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 208–216; HC, t. 7, s. 227;

zasiadał także będący w młodości członkiem Towarzystwa Jezusowego Jan Paweł Woronicz, po którego translacji w roku 1828 do Warszawy nowym ordynariuszem *loci* został Karol Skórkowski. Ich jurysdykcja, jako pasterzy Kościoła krakowskiego, rozciągała się zarówno na obszar Wolnego Miasta Krakowa, jak i na południowo-zachodnią część Królestwa Kongresowego, w czego konsekwencji wybuch w tymże ostatnim w roku 1830 zrywu zbrojnego, skierowanego przeciwko rosyjskiej dominacji (powstanie listopadowe), siłą rzeczy nie mógł się nie odbić na losach rzeczzonego biskupstwa. Za opowiedzenie się po stronie insurekcji biskup K. Skórkowski został najpierw w 1833 r. pozbawiony możliwości sprawowania władzy nad ową rozleglejszą częścią diecezji, położoną w granicach Królestwa (15 VIII 1833 nominację na jej tymczasowego rządcę otrzymał prałat Adam Paszkowski), a w dwa lata później całkowicie usunięty z granic biskupstwa i zmuszony do rezydowania z dala od Krakowa, w Opawie, gdzie przyszło mu pozostać aż po kres swych dni (zmarł 25 I 1851). Po oddaleniu się pasterza w 1835 r. na Śląsk Opawski, zarząd biskupstwem krakowskim, obejmującym wówczas także Kielecczynę, spoczął w rękach miejscowego sufragana Franciszka Ksawerego Zglenickiego – dla terytorium Wolnego Miasta Krakowa z tytułem administratora apostolskiego, natomiast dla części położonej w granicach Królestwa Kongresowego, jako wikariusza apostolskiego. Biskupem tytularnym Gortyny prekonizowany on został 27 IX 1824, a więc jeszcze za rządów Jana Pawła Woronicza, któremu to właśnie następcy św. Stanisława zawdzięczał godność biskupią i z jego też rąk otrzymał sakrę. Konsekracja F. K. Zglenickiego odbyła się w niedzielę 12 XII 1824 w świątyni katedralnej na Wawelu, przy czym jako współkonsekratorzy wystąpili wówczas u boku biskupa Krakowa: ordynariusz tyński Grzegorz Tomasz Ziegler i tytularny biskup biblijski Tomasz Nowiński, ostatni prepozyt generalny (generał) bożogrobców z Miechowa¹³.

T. Wróbel, *Dzieje Seminarium Duchownego w Kielcach...*, art. cyt., s. 89nn; B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła...*, dz. cyt., s. 204, 206, 263; tenże, *Powstanie diecezji kieleckiej...*, art. cyt., s. 34–35; T. Wróbel, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 209–210; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc...*, dz. cyt., s. 131–132; B. Przybyszewski, *Zarys dziejów diecezji krakowskiej...*, dz. cyt., s. 167; J. Urban, *Diecezja krakowska w XIX wieku*, art. cyt., s. 318; D. Olszewski, *Kielecka diecezja*, art. cyt., kol. 1396; E. Malicki, *Dzieje diecezji kieleckiej...*, dz. cyt., s. 15; G. Bujak, *Diecezja kielecka w latach 1805–1818*, art. cyt., s. 29–30.

¹³ Por. ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta, vol. 17, k. 278r–279v; „Gazeta Krakowska”, R. 1824, nr 100 (z 15 XII 1824) – Dodatek, s. 2103–2106; *Kazania tudzież nauki parafialne Jana Pawła Woronicza, arcybiskupa warszawskiego, prymasa Królestwa Polskiego*, t. 1 – Przygodne, Kraków 1832, s. 9–16 (*Mowa przy poświęceniu na biskupa gortyńskiego J.W. Franciszka Xawerego Zglenickiego, miana w kościele katedralnym na Zamku w Krakowie dnia 12 grudnia 1824*). Także: L. Łętowski, *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, t. 4, Kraków 1853,

Tymczasowe rządy tytulariusza Gortyny w obu częściach rozciętej koronem diecezji trwały niespełna sześć lat – do jego zgonu w dniu 27 I 1841, po czym kolejnym administratorem oraz wikariuszem apostolskim został 55-letni prałat Ludwik Łętowski¹⁴. Po upływie czterech lat i on znalazł się w gronie episkopatu, prekonizowany 20 I 1845 przez papieża Grzegorza XVI biskupem tytularnym joppeńskim (Joppe). Ponieważ na miejscu w Krakowie nie było wówczas jakiegokolwiek innego obdarzonego sakrą hierarchy, zaś stolica arcybiskupia w Warszawie, której zwierzchności metropolitalnej diecezja krakowska podlegała w latach 1818–1880, wtedy wakowała, nominat udał się dla przyjęcia święceń biskupich aż do cesarskiego Sankt Petersburga. Akt ów dopełniony został w niedzielę 29 VI (17 VI st.st.) 1845, w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła, w petersburskim kościele pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej. Głównym konsekratorem był w tym przypadku biskup Kazimierz Dmochowski, sufragan kurlandzki (w diecezji wileńskiej) i ówczesny prezes Rzymsko-Katolickiego Kolegium Duchownego w Cesarstwie Rosyjskim, natomiast współkonsekratorami ordynariusze: kujawsko-kaliski Walenty Maciej Tomaszewski i sandomierski Józef Joachim Goldmann (Goldtman)¹⁵.

s. 311; HC, t. 7, s. 205; P. Nitecki, *Biskupi na ziemiach polskich...*, art. cyt., s. 180; K. R. Prokop, *Konsekracje biskupie w katedrze na Wawelu...*, art. cyt., s. 194–196; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 514; J. Urban, *Diecezja krakowska w XIX wieku*, art. cyt., s. 325; tenże, *Katedra na Wawelu (1795–1918)*, Kraków 2000, s. 118; J. A. Nowobilski, *Mecenat artystyczny biskupa Jana Pawła Woronicza w Krakowie*, Kraków 2002, s. 22; K. R. Prokop, *Krakowskie świątynie...*, art. cyt., s. 48–49, 57. Por. też: L. Łętowski, *Katalog biskupów...*, dz. cyt., t. 3, Kraków 1852, s. 442–443; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich...*, dz. cyt., s. [213]–[214]; tenże, *Obsada biskupstwa krakowskiego w latach 1790–1914*, „*Analecta Cracoviensia*”, 8 (1976), s. 326–327; tenże, *Ustrój i organizacja Kościoła...*, dz. cyt., s. 210; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc...*, dz. cyt., s. 168–169.

¹⁴ Por. *Ukaz [cesarza Mikołaja I] nominujący sufragana do części diecezji krakowskiej zostającej pod panowaniem rosyjskim*, w: [S.] Szantyr, *Wiadomości do dziejów Kościoła i religii katolickiej, panowaniu rosyjskiemu podległych*, t. 2, Poznań 1843, s. 299 nr LXXXVII („Nominujemy administratorem kielecko-krakowskiej diecezji kanonika Ludwika Łętowskiego, sufragana tejże diecezji. [...] Petersburg, dnia 10/22 III 1842. Mikołaj I”).

¹⁵ Por. m.in.: ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta, vol. 22, k. 108r–109r; AKMK, sygn. LOrd 18 – Acta functionum episcopatum Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Ludovici Stanisłai Łętowski, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopi Ioppensis, k. 1^{br} [= karta tytułowa]; „*Gazeta Krakowska*”, R. 1845, nr 169 (z 25 VII 1845), s. 1; nr 175 (z 1 VIII 1845), s. 1; L. Łętowski, *Wspomnienia pamiętnikarskie*, wyd. H. Barycz, Wrocław 1956², s. 227–229; tenże, *Katalog biskupów...*, dz. cyt., t. 3, s. 295; L. Siennicki, *Opis historyczny rzymsko-katolickiego kościoła Świętej Katarzyny w St. Petersburgu od r. 1763 do 1872*, Warszawa 1872² [reprint: Poznań 2002], s. XLIV; HC, t. 7, s. 225; H. Barycz, *Łętowski*

Również biskup Ludwik Łętowski diecezją krakowską administrował jedynie kilka lat, już bowiem w roku 1848 zrezygnował z rządów, jakkolwiek aż do śmierci, która nastąpiła dopiero w dwie dekady później (1868), pozostał nadal w Krakowie i udzielał się na polu posług pontyfikalnych. Po jego rezygnacji obie części biskupstwa krakowskiego, tj. owa większa, rosyjska, obejmująca wówczas 18 dekanatów i ponad 230 parafii, oraz ta mniejsza, od roku 1846 (czyli po likwidacji Wolnego Miasta Krakowa) austriacka, na terenie której znajdowały się tylko 4 dekanaty i nieco ponad 40 parafii, zarządzane były oddzielnie przez osobnych administratorów. Podobna sytuacja trwać miała aż do momentu reorganizacji granic diecezji krakowskiej z lat 1879–1880 i zarazem wskrzeszenia w 1882 r. stolicy biskupiej w Kielcach. Mianowicie terytorium położonym w granicach Królestwa Kongresowego zarządzał od 3 IV 1848 ówczesny dziekan kieleckiej kapituły kolegiackiej Maciej Majerczak, który z dniem 21 IV 1849 został nowym wikariuszem apostolskim. Po upływie 13 lat i on doczekał się nominacji biskupiej, prekonizowany 25 IX 1862 tytulariuszem Jerichus. Jego konsekracja odbyła się w trzecią niedzielę Adwentu 14 XII 1862 w archikatedrze św. Jana Chrzciciela w Warszawie, przy czym głównym konsekratorem był nowy arcybiskup metropolita warszawski Zygmunt Szczęśny Feliński (późniejszy błogosławiony), a współkonsekratorami ordynariusze: sandomierski Józef Michał Juszyński i kujawsko-kaliski Michał Jan Marszewski¹⁶.

Ludwik (1786–1868), biskup tytularny Joppy, administrator diecezji kielecko-krakowskiej, członek Senatu Rządzącego Rzeczypospolitej Krakowskiej, historyk, literat, bibliofil, w: *Polski słownik biograficzny* (dalej PSB), t. 18, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973, s. 362; P. Nitecki, *Biskupi na ziemiach polskich...*, art. cyt., s. 153; K. R. Prokop, *Konsekracje biskupie...*, art. cyt., s. 193, 196; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 263; J. Urban, *Diecezja krakowska w XIX wieku*, art. cyt., s. 338. Por. także: B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich...*, dz. cyt., s. [214]; *Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium Kieleckiego 1727–2001. Księga jubileuszowa*, oprac. D. Krześniak-Firlej, W. Firlej, A. Kaleta, Kielce 2002, s. 82–86.

¹⁶ Por. m.in.: ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta, vol. [24] – Teczek 1862, b.p.; „Kurier Warszawski”, R. 1862, nr 286 (z 3/15 XII 1862), s. 1615; „Przegląd Katolicki”, R. 1870, nr 42 (z 8/20 X 1870), s. 659–660; T. Wróbel, *Majerczak (Mairčak) Maciej (1800–1870), wikariusz apostolski części diecezji krakowskiej (później diecezji kieleckiej) w Królestwie Polskim, biskup*, w: PSB, t. 19, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 168; HC, t. 8 (1846–1903), cur. R. Ritzler & P. Sefrin, Patavii 1978, s. 319; H. E. Wyczawski, *Arcybiskup Zygmunt Szczęśny Feliński 1822–1895*, Warszawa 1975, s. 187, 249; D. Olszewski, *Biskup Maciej Majerczak (1800–1870). Reformator życia kościelnego w diecezji kielecko-krakowskiej*, w: *Chrześcijanin*, t. 5, red. B. Bejze, Warszawa 1980, s. 11, 21. Także: T. Wróbel, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 214–216; P. Nitecki, *Biskupi na ziemiach polskich...*, art. cyt., s. 155; J. Szczepański, *Sylwetki biskupów kieleckich*, art. cyt., s. 331–333; K. R. Prokop, *Konsekracje biskupie...*, art. cyt., s. 193; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc...*, dz. cyt., s. 169; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła*

Po śmierci M. Majerczaka, który zmarł 25 IX 1870, kolejnym wikariuszem apostolskim ustanowiono 47-letniego kanonika Tomasza Teofila Kulińskiego (22 XII tr.). W kilkanaście miesięcy później uzyskał on 23 II 1872 prekonizację na biskupa tytularnego Satali, zaś jego konsekracja odbyła się w czwartek 3 X 1872 (we wspomnienie liturgiczne św. Mateusza Apostoła i Ewangelisty według kalendarza juliańskiego – 21 IX) w Sankt Petersburgu, w kościele św. Katarzyny Aleksandryjskiej. Udzielającym mu święceń biskupich był metropolita mohylowski Antoni Fiałkowski, natomiast jako współkonsekratorzy wystąpili sufragani: plocki Aleksander Kazimierz Gintowt-Dziewałtowski i mohylowski Jerzy Iwaszkiewicz, obaj zresztą włączeni do grona episkopatu w tymże samym 1872 r. (już z kolei 23 X tr. T. T. Kuliński był współkonsekratorem nowego ordynariusza sejneńskiego, czyli augustowskiego, Piotra Pawła Wierzbowskiego)¹⁷. Po upływie dziesięciu lat, 15 III 1883, właśnie dotychczasowemu tytulariuszowi Satali przypadła też godność pasterza odnowionej jeszcze u schyłku poprzedniego roku przez papieża Leona XIII diecezji kieleckiej, która od tego momentu istnieje nieprzerwanie po dziś dzień¹⁸.

Drugi – po Wojciechu Józefie Górskim – pasterz Kościoła kieleckiego sprawował rządy ordynariuszowskie w powierzonym mu biskupstwie przez niemal

w Polsce..., dz. cyt., kol. 277; I. Łącka, *Rektorzy seminarium kieleckiego (1726–2002)*, w: *Kultura teologiczna Seminarium Duchownego w Kielcach 1727–2002. Księga jubileuszowa*, red. D. Olszewski, R. Kuligowski i K. Gurda, Kielce 2002, s. 526–528. Por. też *Bibliografia piśmiennictwa profesorów...*, dz. cyt., s. 87–88.

¹⁷ Por m.in.: ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta, vol. [24] – Teczka 1871–1872, b.p.; „Gazeta Kielecka”, R. 1872, nr 76 (z 13/26 IX 1872), s. 301; nr 79 (z 23 IX/5 X 1872), s. 313; nr 83 (z 7/19 X 1872), s. 329; nr 86 (z 18/30 X 1872), s. 341; HC, t. 8, s. 329, 503; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, „Życie Katolickie”, 2 (1983), nr 5–6, s. 30; P. Nitecki, *Biskupi na ziemiach polskich...*, art. cyt., s. 149; J. Szczepański, *Sylwetki biskupów kieleckich*, art. cyt., s. 333–334; H. J. Kaczmarek, *Biskupi polscy XX wieku. Wykaz chronologiczny biskupów polskich żyjących w dwudziestym stuleciu oraz wykaz miejsc ich święceń biskupich wraz z nazwiskami konsekratorów głównych*, „Saeculum Christianum”, 7 (2000), z. 1, s. 251; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 235. Por. także: „Gazeta Kielecka”, R. 1872, nr 74 (z 6/18 IX 1872), s. 293; „Przegląd Katolicki”, R. 1872, nr 42 (z 5/17 X 1872), s. 669; nr 43 (z 12/24 X 1872), s. 682. Nadto: ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta, vol. [25] – Teczka 1882–1883 [rok 1883], b.p.

¹⁸ W przedmiocie okoliczności reaktywowania w roku 1882 diecezji kieleckiej por. m.in.: B. Kumor, *Organizacja terytorialna diecezji kieleckiej...*, dz. cyt., s. 216–226; tenże, *Granice metropolii i diecezji polskich...*, dz. cyt., s. [214]–[215]; tenże, *Ustrój i organizacja Kościoła...*, dz. cyt., s. 210–211; tenże, *Powstanie diecezji kieleckiej...*, art. cyt., s. 36–37; T. Wróbel, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 217; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc...*, dz. cyt., s. 235; B. Przybyszewski, *Zarys dziejów diecezji krakowskiej...*, dz. cyt., s. 185–186; J. Urban, *Diecezja krakowska w XIX wieku*, art. cyt., s. 359; E. Malicki, *Dzieje diecezji kieleckiej...*, dz. cyt., s. 15.

ćwierć wieku, bowiem jego życie dobiegło kresu 8 I 1907¹⁹. Następcą T. T. Kulińskiego dopiero 7 IV 1910 prekonizowany został przez papieża Piusa X należący do prezbiterium archidiecezji mohylowskiej, pochodzący zaś z Inflant 43-letni Augustyn Łosiński. Święcenia biskupie przyjął on w niedzielę 5 VI 1910 w stołecznym Sankt Petersburgu, gdzie do tego czasu był rektorem Rzymsko-Katolickiej Akademii Duchownej, w prokatedrze Wniebowzięcia (Zaśnięcia) NMP. Jako główny konsekратор wystąpił w tym przypadku nowy arcybiskup Mohylowa Wincenty Kluczyński, natomiast na współkonsekratorów zaproszono dwóch miejscowych sufraganów (tzn. mohylowskich): Stefana Antoniego Denisewicza i Jana Cieplaka (późniejszy pierwszy arcybiskup metropolita wileński). Godzi się w tym kontekście nadmienić, że uroczystość sakry rzezonego ordynariusza kieleckiego nie była jedynym podniosłym wydarzeniem życia kościelnego, jakie w tamten niedzielny dzień stało się udziałem społeczności katolickiej ówczesnej stolicy Cesarstwa Rosyjskiego. Poprzedzona została ona ingresem do petersburskiej świątyni prokatedralnej metropolity W. Kluczyńskiego, który sam święcenia biskupie otrzymał zaledwie tydzień wcześniej w miejscowym kościele św. Katarzyny Aleksandryjskiej (pośród obecnych na owym akcie nie zabrakło również A. Łosińskiego). Z kolei w dwie następne niedziele, tj. 12 i 19 VI 1910, odbyły się w rzeczzonej świątyni w Sankt Petersburgu sakry dwóch kolejnych polskich biskupów, a mianowicie sufragana łucko-żytomierskiego Longina Żarnowieckiego oraz ordynariusza sandomierskiego Mariana Ryxa, podczas których pasterz Kościoła kieleckiego był w obu przypadkach współkonsekratorem²⁰.

Od tamtego momentu sprawami diecezji kieleckiej A. Łosiński zawiadywał przez 27 lat, a zatem przez niemal cały okres istnienia II Rzeczypospolitej. Nieste-

¹⁹ Do biografii biskupa T. T. Kulińskiego por. m.in.: M. Żywczyński, *Kuliński Tomasz Teofil (1823–1907), pierwszy biskup kielecki*, w: PSB, t. 16, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, s. 160; T. Wróbel, *Katalog rektorów, wicerektorów, profesorów, ojców duchownych i prefektów*, w: *250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach...*, dz. cyt., s. 459; K. Dola, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych...*, art. cyt., s. 269 nr 2; D. Wojciechowski, *Działalność duszpasterska biskupa kieleckiego Tomasza Kulińskiego (1870–1907)*, „Nasza Przyszłość”, 57 (1982), s. 9–44 [przedruk w: „Kieleckie Studia Teologiczne”, 4 (2005) [200 lat diecezji kieleckiej], s. 147–181]; T. Wróbel, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 217–220; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, art. cyt., s. 30; P. Nitecki, *Biskupi na ziemiach polskich...*, art. cyt., s. 149–150; J. Szczepański, *Sylwetki biskupów kieleckich*, art. cyt., s. 333–336; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc...*, dz. cyt., s. 235–238, 284; *Bibliografia piśmiennictwa profesorów...*, dz. cyt., s. 74–75; E. Malicki, *Dzieje diecezji kieleckiej...*, dz. cyt., s. 24. Także literatura wskazana wyżej w poprzednim przypisie.

²⁰ Por. „Wiara. Przegląd Katolicki”, 2 (1910), nr 23 (z 4 VI 1910), s. 443–444; nr 24 (z 11 VI 1910), s. 463–464, 478; nr 25 (z 18 VI 1910), s. 498; nr 26 (z 25 VI 1910), s. 518; T. Wróbel, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 221; Z. Szuba, *Biskupi polscy*

ty schyłek jego rządów stał pod znakiem niezwykle ostrego konfliktu z władzami sanacyjnymi, które uporczywie dążyły do złożenia owego hierarchy z urzędu, wywierając w tej materii drogą dyplomatyczną silne naciski na Stolicę Apostolską²¹. Za czasów rzonego pasterza doszło zarówno do włączenia diecezji kieleckiej w obręb nowo ustanowionej krakowskiej prowincji kościelnej – w 1925 r. (uprzednio – od roku 1882 – należała do metropolii warszawskiej), jak i do ustanowienia pierwszego w dziejach tego Kościoła partykularnego biskupa pomocniczego (sufragana). Został nim prekonizowany 16 XII 1935 tytulariuszem Margo 50-letni Franciszek Sonik, niedysiejszy kapelan A. Łosińskiego, z którego też rąk przyjął sakrę. Odbyła się ona we wtorek 25 II 1936, a więc we wspomnienie liturgiczne św. Macieja Apostoła, w katedrze Wniebowzięcia NMP w Kielcach, przy czym obowiązków współkonsekratorów podjęli się biskupi pomocniczy: łódzki Kazimierz Tomczak i ryski Józef Rancans (przyjaciele nominata z czasów wspólnych studiów w petersburskiej Rzymsko-Katolickiej Akademii Duchownej)²².

XX wieku, art. cyt., s. 58; K. Krasowski, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996, s. 150; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 265; HC, t. 9 (1903–1922), cur. Z. Pięta, Patavii 2002, s. 214–215 (gdzie informacja, że głównym konsekratorem A. Łosińskiego miał być S. A. Denisewicz).

²¹ O życiu i działalności biskupa A. Łosińskiego por. m.in.: Z. Zieliński, *Łosiński Augustyn (1867–1937), biskup kielecki*, w: PSB, t. 18, s. 422–423; K. Dola, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych...*, art. cyt., s. 269 nr 3; T. Wróbel, *Dzieje Seminarium Duchownego w Kielcach...*, art. cyt., s. 145–153; tenże, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 220–227; A. Fert, *Działalność duszpasterska biskupa kieleckiego Augustyna Łosińskiego (1910–1937)*, „Nasza Przyszłość”, 52 (1979), s. 227–255; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, art. cyt., s. 57–58; J. Kuśmierz, *Działalność administracyjna biskupa kieleckiego Augustyna Łosińskiego (1910–1937)*, w: *Księga jubileuszu stulecia diecezji kieleckiej...*, dz. cyt., s. 51–56; A. L. Szafranski, *Augustyn Łosiński, biskup kielecki (1910–1937)*, w: *świecie listów pasterskich, opinii i faktów*, „Nasza Przyszłość”, 59 (1983), s. 215–240; P. Nitecki, *Biskupi na ziemiach polskich...*, art. cyt., s. 153; J. Szczepański, *Sylwetki biskupów kieleckich*, art. cyt., s. 336–338; K. Krasowski, *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej. Myśl o ustroju państwa: postulaty – realizacja*, Warszawa – Poznań 1992, wg indeksu; *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. J. M. Majchrowski, Warszawa 1994, s. 197 nr 692; K. Krasowski, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 150–153; *Encyklopedia historii Drugiej Rzeczypospolitej*, red. A. Garlicki i in., Warszawa 1999, s. 208 (A. Kołodziejczyk); Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc...*, dz. cyt., s. 284–285, 309–310, 339; E. Malicki, *Dzieje diecezji kieleckiej...*, dz. cyt., s. 25; M. Marcinkowska, *Akcenty patriotyczne w działalności biskupa kieleckiego Augustyna Łosińskiego (1910–1938 [sic!])*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 4 (2005) [200 lat diecezji kieleckiej], s. 185–196. Także: B. Kuśmor, *Organizacja terytorialna diecezji kieleckiej...*, dz. cyt., s. 226nn.

²² Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 22 (1935), nr 12, s. 281–282; 23 (1936), nr 3, s. 91–96; „Gazeta Kielecka”, R. 1936, nr 56 (z 26 II 1936), s. [4]; T. Wróbel, *Zarys historii*

W niewiele ponad rok po otrzymaniu święceń biskupich F. Sonik podjął obowiązki wikariusza kapitulnego wakującej w związku ze śmiercią A. Łosińskiego diecezji kieleckiej. Urząd ten sprawował do momentu objęcia w niej rządów przez kolejnego ordynariusza, którym 24 V 1938 prekonizowany został przez papieża Piusa XI 43-letni Czesław Kaczmarek, dotychczas należący do prezbiterium Kościoła plockiego. Jego konsekracja odbyła się w niedzielę 4 IX tr., także w katedrze w Kielcach, przy czym tym razem głównym konsekratorem był ówczesny nuncjusz apostolski w Rzeczypospolitej Polskiej, arcybiskup tytularny Sirace Filippo Cortesi, natomiast na współkonsekratorów zaproszono dwóch hierarchów tak samo, jak przyjmujący sakrę, związanych przez znaczną część życia z Płockiem i tamtejszą diecezją, mianowicie ordynariusza łuckiego Adolfa Piotra Szelażką, poprzednio biskupa pomocniczego plockiego, oraz jego następcę na owej sufraganii – Leona Wetmańskiego²³.

diecezji kieleckiej, art. cyt., s. 227–228; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, art. cyt., s. 106; K. Krasowski, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 229–230; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 412. Także: T. Wróbel, *Katalog rektorów, wicerekatorów, profesorów...*, art. cyt., s. 466; K. Krasowski, *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 29, 232; *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 205; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc...*, dz. cyt., s. 339, 364; *Bibliografia piśmiennictwa profesorów...*, dz. cyt., s. 182–183; D. Olszewski, *Sonik Franciszek (1885–1957), biskup sufragan kielecki*, w: PSB, t. 40, Warszawa – Kraków 2000–2001, s. 481–482. Por. nadto: *Fragmenty kroniki Seminarium Duchownego w Kielcach*, w: *250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach...*, dz. cyt., s. 30.

²³ Por. „Gazeta Kielecka”, R. 1938, nr 65 (z 1 IX 1938), s. 1–2; nr 66 (z 4 IX 1938), s. 1–2; nr 67 (z 8 IX 1938), s. 1–2; nr 68 (z 11 IX 1938), s. 1–3; „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 25 (1938), nr 9, s. 275–290; „Przegląd Katolicki”, 76 (1938), nr 35 (z 11 IX 1938), s. 573. Do biografii biskupa C. Kaczmarka por. m.in.: K. Dola, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych...*, art. cyt., s. 269 nr 4; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, art. cyt., s. 109–110; J. Szczepański, *Sylwetki biskupów kieleckich*, art. cyt., 338–340; J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek, biskup kielecki 1895–1963*, Kielce 1991, s. 48–49; *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 193; K. Krasowski, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 108–111; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 189; D. Wojciechowski, *Biskup Czesław Kaczmarek (1895–1938–1963). W 40 rocznicę śmierci*, Kielce 2003, s. 22. Por. też: T. Wróbel, *Dzieje Seminarium Duchownego w Kielcach...*, art. cyt., s. 154nn; tenże, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 229–235; *Słownik polskich teologów katolickich* (dalej SPTK), t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 12–14 (M. Grzybowski); K. Krasowski, *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., wg indeksu; *Encyklopedia historii Drugiej Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 144 (A. Kołodziejczyk); Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc...*, dz. cyt., s. 339–340, 364–365; *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 1, red. J. Myszor, Warszawa 2002, s. 101–104 (R. Gryz); E. Malicki, *Dzieje diecezji kieleckiej...*, dz. cyt., s. 27–28; R. Gryz, *Biskup kielecki Czesław Kaczmarek w starciu z komu-*

Kolejna uroczystość święceń biskupich odbyła się w kieleckiej świątyni katedralnej dopiero w dwie dekady później, w roku 1958, przy czym miała ona charakter wyjątkowy, bowiem pełni kapłaństwa dostąpiło wówczas równocześnie dwóch duchownych. Mowa o Szczepanie Sobalkowskim i Janie Jaroszewiczu, którzy obaj ustanowieni zostali 10 XII 1957 biskupami pomocniczymi przy więzionym w poprzednich latach przez władze komunistyczne i skutkiem tego podupadłym na zdrowiu ordynariuszu C. Kaczmarku – w miejsce zmarłego zaledwie dwa tygodnie wcześniej (27 XI tr.) sufragana F. Sonika. Rieczony akt konsekracji miał miejsce we wtorek 11 II 1958, przy czym głównym konsekratorem obu nominatów był właśnie *ordinarius loci*, natomiast w charakterze współkonsekratorów wystąpili pasterze dwóch innych diecezji: Michał Klepacz z Łodzi oraz Piotr Kałwa z Lublina²⁴. Nieoczekiwanie, zaledwie w dzień później, zmarł nowo konsekrowany biskup S. Sobalkowski²⁵, w związku z czym podjęte zostały wkrótce starania o nominację kolejnego sufragana do pomocy schorowanemu rządcy Kościoła kieleckiego. Ostatecznie został nim 49-letni kanonik Edward Jan Muszyński, którego papież Jan XXIII preko-

nistycznym totalitaryzmem (1945–1963), „Kieleckie Studia Teologiczne”, 4 (2005) [200 lat diecezji kieleckiej], s. 199–226; J. Śledzianowski, *Osobowość księdza biskupa Czesława Kaczmarka*, tamże, s. 227–235.

²⁴ Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 39 (1958), nr 1, s. 1–4; nr 3, s. 65–79; T. Wróbel, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 235–241; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, art. cyt., s. 154–156; J. Szczepański, *Sylwetki biskupów kieleckich*, art. cyt., s. 340; J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek, biskup kielecki...*, dz. cyt., s. 253; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 178, 408; D. Wojciechowski, *Biskup Czesław Kaczmarek...*, dz. cyt., s. 113. Naddo: T. Wróbel, *Katalog rektorów, wicerektorów, profesorów...*, art. cyt., s. 467–468; K. Dola, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydujących...*, art. cyt., s. 270 nr 5; SPTK, t. 5, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 586–591 (E. Materski); t. 7, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 129–135 (W. Łydka); *Bibliografia piśmiennictwa profesorów...*, dz. cyt., s. 45–55, 152–167; J. Jagielka, *Ojcowie duchowni Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach*, w: *Kultura teologiczna Seminarium Duchownego w Kielcach...*, dz. cyt., s. 486–491; I. Łącka, *Rektorzy seminarium kieleckiego...*, art. cyt., s. 535–539; *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL...*, dz. cyt., t. 1, s. 263–265 (T. Żarnowiecka-Gryz); t. 2, red. J. Myszor, Warszawa 2003, s. 99–100 (R. Gryz); E. Chat, *Ks. bp Jan Jaroszewicz jako nauczyciel*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 4 (2005) [200 lat diecezji kieleckiej], s. 253–262; S. Czerwik, *Wprowadzanie uchwał Soboru Watykańskiego II w diecezji kieleckiej w latach pasterzowania biskupa Jana Jaroszewicza (1903–1980)*, tamże, s. 287–293; J. Gębska, *Nauczanie kościelne biskupa Jana Jaroszewicza*, tamże, s. 295–326.

²⁵ Por. zwł.: „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 39 (1958), nr 3, s. 80–88. Także: J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek, biskup kielecki...*, dz. cyt., s. 253–254; D. Olszewski, *Sobalkowski Szczepan (1901–1958), rektor kieleckiego seminarium duchownego, biskup sufragan kielecki*, w: PSB, t. 39, Warszawa–Kraków 1999–2000, s. 410–411.

nizował 26 X 1960 tytulariuszem Mastaura in Asia. Jego z kolei sakra odbyła się nie w stolicy diecezji, lecz w będącym rodzinną parafią nominata Miechowie, w tamtejszej bazylice Bożego Grobu, która już niegdyś – 144 lata wcześniej – była miejscem święceń biskupich innego członka episkopatu, mianowicie ostatniego prepozyta generalnego (generała) bożogrobców Tomasza Nowińskiego (27 X 1816), wyniesionego wówczas do godności biskupa tytularnego Byblus²⁶. Wracając do konsekracji E. J. Muszyńskiego, dopełnił jej w niedzielę 27 VIII 1961 bliski już kresu swych dni pasterz diecezji Czesław Kaczmarek (zmarł w dwa lata później – 26 VIII 1963) wspólnie z ordynariuszem lubelskim Piotrem Kałwą oraz kieleckim biskupem pomocniczym Janem Jaroszewiczem²⁷. Ten ostatni przejął po zgonie C. Kaczmarka ster odpowiedzialności za Kościół kielecki – początkowo w charakterze administratora apostolskiego wakującego biskupstwa (13 IX 1963), a dopiero po kolejnych czterech latach jako pełnoprawny *ordinarius loci* (prekonizowany 20 III 1967, rządy objął 17 IX tr.). Już w roku 1968 wystarał się on – w związku ze śmiercią 15 III 1968 E. J. Muszyńskiego – o nowego sufragana w osobie 45-letniego Edwarda Materskiego, który 29 X tr. uzyskał prekonizację na biskupa tytularnego Aquae Sirenses.

²⁶ O biskupie T. Nowińskim i jego dopełnionej w miechowskim kościele prepozyturalnym (klasztornym) przez ordynariusza krakowskiego J. P. Woronicza sakrze por. m.in.: ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta, vol. 14, k. 91r–94r; AKMK, sygn. LOrd 15 – Liber functionum episcopalium et sacrarum ordinationum Illustrissimi, Excellentissimi Domini Ioannis Pauli Pawęza Woronicz, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopi Cracoviensis, senatoris Regni Poloniae, Ordinis S. Stanisłai primae clasii equitis [...], s. 4; tamże, sygn. LOrd 16 – Liber ordinum collatarum clero dioecesis Cracoviensis aliarumque functionum pontificalium peractarum per me, Thomam Nowiński, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopum Bibliensem, praepositum infulatum Miechoviensem, generalem Ordinis Canoniorum Regularium Custodum Sacri Sepulchri, in ecclesia cathedrali Cracoviensi installatum [...], s. 1; HC, t. 7, s. 123; A. Wędzki, *Nowiński Tomasz hebru Nowina (1746–1830), ostatni generał zakonu bożogrobców w Polsce*, w: PSB, t. 23, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1978, s. 353; P. Nitecki, *Biskupi na ziemiach polskich...*, art. cyt., s. 160; K. R. Prokop, *Konsekracje biskupie...*, art. cyt., s. 194, 196; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 312; J. Urban, *Diecezja krakowska w XIX wieku*, art. cyt., s. 323. Por. także: „Gazeta Krakowska”, R. 1830, nr 8 (z 27 I 1830), s. 87; K. R. Prokop, *Wypisy źródłowe do biografii polskich biskupów i opatów z czasów Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz niewoli narodowej doby zaborów (XVI–XIX w.)*, cz. 1, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 82, Lublin 2004, s. 209 (nr 20); cz. 2, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 83, Lublin 2005, s. 305 (nr 27).

²⁷ Por. Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, art. cyt., s. 174–175; J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek, biskup kielecki...*, dz. cyt., s. 293–294; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 303; D. Wojciechowski, *Biskup Czesław Kaczmarek...*, dz. cyt., s. 117.

Sakra tegoż duchownego odbyła się w ostatnią niedzielę Adwentu 22 XII 1968 w katedrze Wniebowzięcia NMP w Kielcach, przy czym głównym konsekratorem był w tym przypadku prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński, natomiast współkonsekratorami – właśnie Jan Jaroszewicz oraz biskup pomocniczy siedlecki (podlaski) Wacław Skomorucha²⁸. Także w kieleckiej katedrze, od roku 1970 noszącej tytuł bazyliki mniejszej, dokonano konsekracji kolejnego biskupa ustanowionego do posługi pasterskiej w Kościele kieleckim, mianowicie Jana Gurdy. Prekonizowany 21 X 1971 tytulariuszem Thasbalty, był on ostatnim sufraganem przydanym do pomocy ordynariuszowi *loci* J. Jaroszewiczowi, z którego też rąk otrzymał święcenia biskupie. Miały one miejsce w niedzielę 13 II 1972, zaś jako współkonsekratorzy wystąpili podczas tamtego aktu pasterze diecezji: lubelskiej Piotr Kałwa i tarnowskiej Jerzy Ablewicz²⁹.

Po śmierci Jana Jaroszewicza, zmarłego 17 IV 1980, i rocznych rządach w diecezji w charakterze wikariusza kapitulnego sufragana J. Gurdy, nowym biskupem Kielc został prekonizowany 27 III 1981 dotychczasowy rektor Polskiej Misji Katolickiej we Francji Stanisław Szymecki. Jego sakra miała miejsce w Rzymie 12 IV tr., w Niedzielę Palmową, w słynnej Kaplicy Sykstyńskiej na Watykanie, a dopełnił jej osobiście papież Jan Paweł II wspólnie z biskupami Janem Gurdą i Szczepanem Wesółm – rezydującym stale w Wiecznym Mieście delegatem Prymasa Polski ds. Duszpasterstwa Emigracyjnego³⁰. Ponieważ w tym samym

²⁸ Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 45 (1969), nr 2, s. 49–54; „Esprit et Vie”, 81 (1971), nr 37 (z 16 IX 1971) – *Supplément*, s. 534 nr 159; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, art. cyt., s. 195–196; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 286. Także: T. Wróbel, *Katalog rektorów, wicerektorów, profesorów...*, art. cyt., s. 473; *Biskupi polscy w XX roku pontyfikatu Jana Pawła II*, red. E. Data, Marki [1998], s. 170; *Bibliografia piśmiennictwa profesorów...*, dz. cyt., s. 327–335; A. Kaszycki, *Biskup Edward Materski – w służbie katechizacji*, w: *Kultura teologiczna Seminarium Duchownego w Kielcach...*, dz. cyt., s. 369–379.

²⁹ Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 47^{bis} (1972), nr 2, s. 49–55; „Esprit et Vie”, 85 (1975), nr 49 (z 9 XII 1975), s. 706 nr 12; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, art. cyt., s. 205; K. R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej. Leksykon biograficzny*, Kraków 1998, s. 52–53; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 136. Por. także: T. Wróbel, *Katalog rektorów, wicerektorów, profesorów...*, art. cyt., s. 472; „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 69 (1993), nr 1, s. 80–109; 70 (1994), nr 5–6, s. 295–324; SPTK, t. 8, red. J. Mandziuk, Warszawa 1995, s. 209–211 (D. Olszewski); K. R. Prokop, *Wychowankowie UJ w gronie biskupów Kościoła katolickiego doby III Rzeczypospolitej*, „Alma Mater”, R. 2000, nr 18, s. 21; *Bibliografia piśmiennictwa profesorów...*, dz. cyt., s. 250–254.

³⁰ Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 57 (1981), nr 3, s. 97–122; „Esprit et Vie”, 95 (1985), nr 31–33 (z 1–15 VIII 1985), s. 438 nr 43; T. Wróbel, *Zarys historii diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 241; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, art. cyt., s. 221–222; K. R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 141–143;

czasie kresu dobiegła posługa w diecezji kieleckiej Edwarda Materskiego, ustanowionego 28 III 1981 ordynariuszem sandomierskim (sandomiersko-radomskim), w dniu 10 V 1982 nastąpiła prekonizacja nowego biskupa pomocniczego dla Kielc w osobie wyniesionego do godności tytulariusza Rapidum 52-letniego Mieczysława Jaworskiego, dotychczasowego proboszcza bazyliki katedralnej. Tak też na placu przed tą świątynią odbyła się w niedzielę Trójcy Przenajświętszej 6 VI 1982 konsekracja nominata, który pełni kapłaństwa dostąpił przez posługę ordynariusza *loci* S. Szymeckiego oraz biskupów E. Materskiego i J. Gurdy³¹. W sześć i pół roku później do posługi w Kościele kieleckim przybył jeden jeszcze hierarcha w osobie prekonizowanego 20 XII 1986 tytulariuszem Segisamy Piotra Skuchy. Obok J. Gurdy i M. Jaworskiego miał on wspomagać w posłudze pasterza diecezji jako sufragan. Jego święcenia biskupie dopełnione zostały w bazylice katedralnej Wniebowzięcia NMP w niedzielę 15 II 1987, przy czym głównym konsekratorem był prymas Polski, kardynał Józef Glemp, natomiast na współkonsekratorów zaproszono Edwarda Materskiego i Stanisława Szymeckiego³².

Po powołaniu tego ostatniego z dniem 15 V 1993 na młodą stolicę metropolitalną w Białymstoku, nowym ordynariuszem kieleckim ustanowiony został 17 VII tr. 54-letni Kazimierz Ryczan, którego sakra odbyła się w sobotę 11 IX 1993. Na jej miejsce obrano plac przed świątynią katedralną w Kielcach, zaś obo-

P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 435; Jan Paweł II – *dzień po dniu. Ilustrowane kalendarium wielkiego pontyfikatu 1978–2005*, t. 1, oprac. G. Turowski, Kraków 2005, s. 122. Także: S. Szymecki, *Chrystus w Kościele. Wybór homilii*, Kielce 1991, s. 5, 7, 244; J. Szczepański, *Sylwetki biskupów kieleckich*, art. cyt., s. 340–342; „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 69 (1993), nr 4, s. 309–351; *Biskupi polscy w XX roku pontyfikatu...*, dz. cyt., s. 66–67; E. Malicki, *Dzieje diecezji kieleckiej...*, dz. cyt., s. 29–30; W. M. Zarębczan, *Polacy w Watykanie. Instytucje i urzędy oraz Polacy w nich pracujący. Historia i współczesność*, Pelplin 2004, s. 542–543.

³¹ Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 58 (1982), nr 5, s. 173–183; „Esprit et Vie”, 96 (1986), nr 17 (z 24 IV 1986) – 2^e Partie, s. V nr 65; K. R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 58–59; *Powołanie i służba. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Mieczysława Jaworskiego w 70 rocznicę urodzin*, red. K. Gurda i T. Gacia, Kielce 2000, s. 20; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 180. Także: T. Wróbel, *Katalog rektorów, wicerektorów, profesorów...*, art. cyt., s. 473; S. Szymecki, *Chrystus w Kościele...*, dz. cyt., s. 245; *Biskupi polscy w XX roku pontyfikatu...*, dz. cyt., s. 104; *Bibliografia piśmiennictwa profesorów...*, dz. cyt., s. 266–270; SPTK, t. 9, red. J. Mandziuk, Warszawa 2006, s. 229–231 (A. Kaleta).

³² Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 63 (1987), nr 1, s. 3, 14–16; nr 2, s. 147–156; „Esprit et Vie”, 100 (1990), nr 32–34 (z 9–23 VIII 1990), s. 451 nr 19; K. R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 128–129; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 406. Także: S. Szymecki, *Chrystus w Kościele...*, dz. cyt., s. 253; *Biskupi polscy w XX roku pontyfikatu...*, dz. cyt., s. 189; *Bibliografia piśmiennictwa profesorów...*, dz. cyt., s. 418–422.

wiązków głównego konsekratora podjął się metropolita krakowski, kardynał Franciszek Macharski, mając u swego boku w charakterze współkonsekratorów arcybiskupa Edwarda Nowaka, sekretarza Watykańskiej Kongregacji ds. Kanonizacyjnych, oraz miejscowego sufragana Mieczysława Jaworskiego³³. Mimo, że kilka miesięcy wcześniej zmarł biskup Jan Gurda (16 I 1993), zaś jeszcze w marcu 1992 r. odszedł do posługi w nowo erygowanej diecezji sosnowieckiej Piotr Skucha, na kolejnego biskupa pomocniczego wiernym Kościoła kieleckiego przyszło poczekać aż do roku 1998. Wówczas to, dnia 21 II 1998, ogłoszona została stosowna nominacja w odniesieniu do osoby dotychczasowego rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach Mariana Florczyka, którego papież Jan Paweł II ustanowił tytulariuszem Limaty. Święcenia biskupie nowego członka episkopatu odbyły się w sobotę w oktawie Wielkiej Nocy 18 IV 1998 w kieleckim kościele św. Józefa, przy czym i tym razem obowiązki głównego konsekratora przyjął na siebie metropolita krakowski, kardynał F. Macharski, natomiast współkonsekratorami byli biskupi K. Ryczan i M. Jaworski³⁴. Wreszcie ostatni spośród dotychczas ustanowionych do posługi w diecezji kieleckiej hierarchów, prekonizowany 18 XII 2004 tytulariuszem Chusiry Kazimierz Gurda (także uprzednio rektor WSD w Kielcach), pełni kapłaństwa dostąpił w sobotę 5 II 2005 w bazylice katedralnej Wniebowzięcia NMP przez posługę ordynariusza *loci* Kazimierza Ryczana, u boku którego jako współkonsekratorzy wystąpili biskupi Edward Materski i Marian Florczyk³⁵.

³³ Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 69 (1993), nr 5, s. 397–441; „Revue des Ordinations Épiscopales”, R. 1995 nr 3, s. 17 nr 94; K. R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 124–125; *In vinculo communionis. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60 rocznicę urodzin*, red. K. Gurda i T. Gacia, Kielce 1999, s. 9–10; *Powołanie i służba. Księga jubileuszowa...*, dz. cyt., s. 23; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 388. Także: „Kronika Archidiecezji Przemyskiej”, 69 (1993), nr 5, s. 397–438; „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 74 (1998), nr 5, s. 349–350; *Biskupi polscy w XX roku pontyfikatu...*, dz. cyt., s. 103; *Bibliografia piśmiennictwa profesorów...*, dz. cyt., s. 391–407.

³⁴ Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 74 (1998), nr 4, s. 296–317; „Revue des Ordinations Épiscopales”, R. 1999 nr 8, s. 12 nr 63; K. R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 37–38; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 101. Także: „Biuletyn KAI”, R. 1998, nr 8 (z 24 II 1998), s. 2; *Biskupi polscy w XX roku pontyfikatu...*, dz. cyt., s. 105; *Bibliografia piśmiennictwa profesorów...*, dz. cyt., s. 244–246; I. Łącka, *Rektorzy seminarium kieleckiego...*, art. cyt., s. 545–546.

³⁵ „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 81 (2005), nr 1, s. 51–68; „Revue des Ordinations Épiscopales”, R. 2006 nr 15, s. 6–7 nr 19. Także: *Bibliografia piśmiennictwa profesorów...*, dz. cyt., s. 244–245; J. Jagiełka, *Ojcowie duchowni Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach*, s. 512–513; I. Łącka, *Rektorzy seminarium kieleckiego...*, art. cyt., s. 546.

SAKRY PASTERZY KOŚCIOŁA KIELECKIEGO (1805–2007)*					
Imię, nazwisko	Lata pasterzowania	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekратор	Współkonsekраторzy (asystujący sakrze)
1	2	3	4	5	6
Wojciech Józef GÓRSKI (1739–1818)	1805–1818	15 X 1809	Kraków, katedra św. Wacława i św. Stanisława na Wawelu	Andrzej Gawroński, bp ord. krakowski	<i>Wawrzyniec Drzewicki, opat jędrzejowski; Józef Wincenty Łańcucki, archiprezbiter mariacki</i>
Franciszek Ksawery ZGLENICKI (1767–1841)	1835–1841	12 XII 1824	Kraków, katedra św. Wacława i św. Stanisława na Wawelu	Jan Paweł Woronicz, bp ord. krakowski	Grzegorz Tomasz Ziegler, bp ord. tyniecki; Tomasz Nowiński, bp tyt. Biblus, prepozyt generalny bożogrobców (miechowitów)
Ludwik ŁĘTOWSKI (1786–1868)	1841–1848	29 VI 1845	Sankt Petersburg, kościół św. Katarzyny Aleksandryjskiej	Kazimierz Dmochowski, bp tyt. Meloe, sufr. kurlandzki (wileński)	Walenty Maciej Tomaszewski, bp ord. kujawsko-kaliski; Józef Joachim Goldtmann, bp ord. sandomierski
Maciej MAJERCZAK (1800–1870)	1849–1870	14 XII 1862	Warszawa, archikatedra św. Jana Chrzciciela	Zygmunt Szczęśny Feliński, abp metr. warszawski	Józef Michał Juszyński, bp ord. sandomierski; Michał Jan Marszewski, bp ord. kujawsko-kaliski

* W tabeli zastosowano następujące skróty: abp – arcybiskup; bp – biskup; em. – emerytowany; metr. – metropolita; ord. – ordynariusz; sufr. – sufragan; tyt. – tytularny.

1	2	3	4	5	6
Tomasz Teofil KULIŃSKI (1823–1907)	1870–1907	3 X 1872	Sankt Petersburg, kościół św. Katarzyny Aleksandryjskiej	Antoni Fiałkowski (Fijałkowski), abp metr. mohylowski	Jerzy Iwaszkiewicz, bp tyt. Anthedonu, sufr. mohylowski; Aleksander Kazimierz Gintowt-Dziewałtowski, bp tyt. Helenopolis, sufr. płocki
Augustyn ŁOSIŃSKI (1867–1937)	1910–1937	5 VI 1910	Sankt Petersburg, konkatedra Wniebowzięcia (Zaśnięcia) NMP	Wincenty Kluczyński, abp metr. mohylowski	Stefan Denisewicz, bp tyt. Claudiopolis, sufr. mohylowski; Jan Cieplak, bp tyt. Evarii, sufr. mohylowski
Franciszek SONIK (1885–1957)	1935–1957	25 II 1936	Kielce, katedra Wniebowzięcia NMP	Augustyn Łosiński, bp ord. kielecki	Kazimierz Tomczak, bp tyt. Sicca Veneria, sufr. łódzki; Józef (Jazeps) Rancans, bp tyt. Marcopolis, sufr. ryski
Czesław KACZMAREK (1895–1963)	1938–1963	4 IX 1938	Kielce, katedra Wniebowzięcia NMP	Filippo Cortesi, abp tyt. Siraces, nuncjusz apostolski w Rzeczypospolitej Polskiej	Adolf Piotr Szelązek, bp ord. łucki; Leon Wetmański, bp tyt. Camachus, sufr. płocki

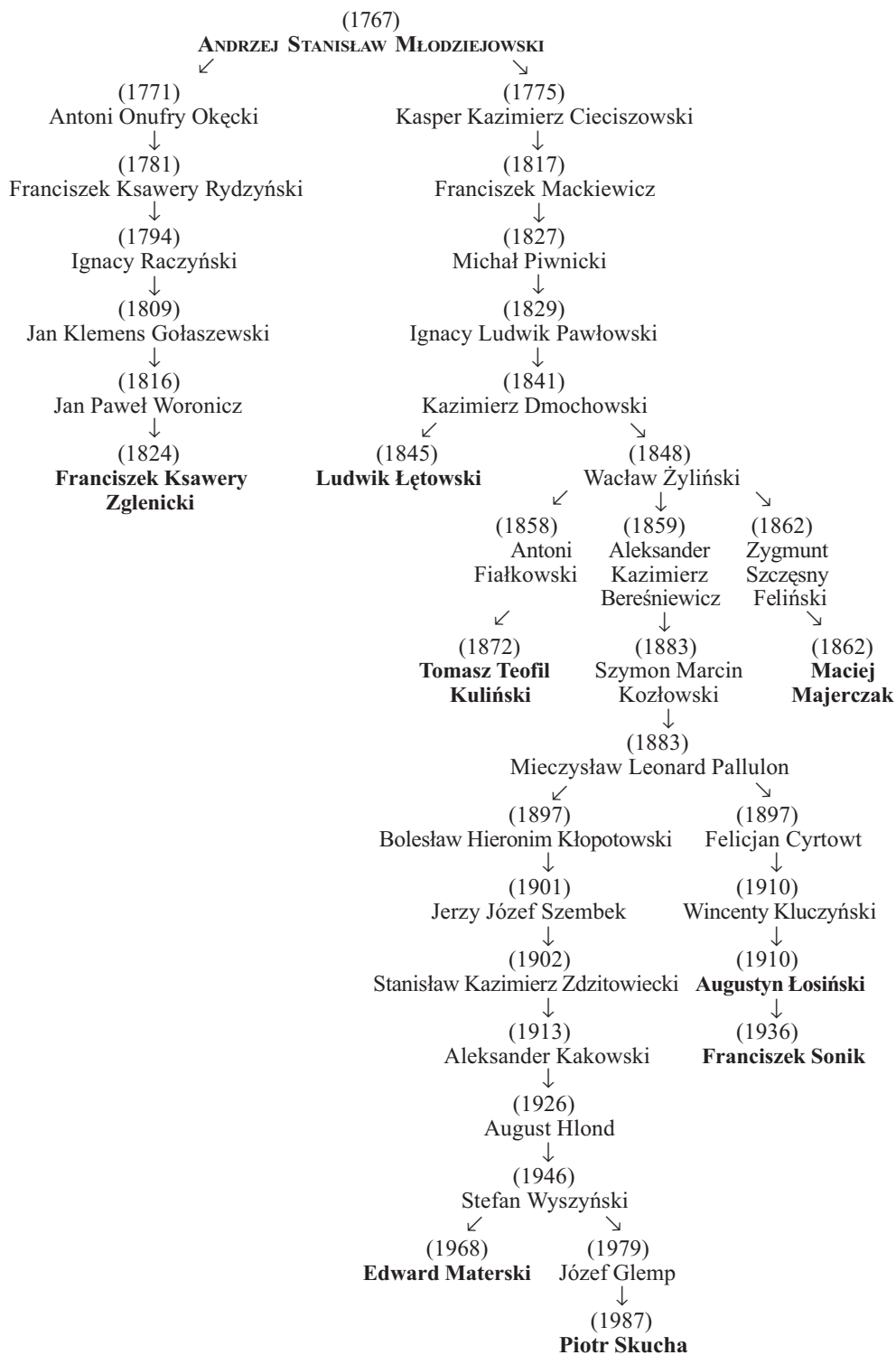
Jan JAROSZEWICZ (1903–1980)	1957–1980	11 II 1958	Kielce, katedra Wniebowzięcia NMP	Czesław Kaczmarek, bp ord. kielecki	Michał Klepacz, bp ord. łódzki; Piotr Kałwa, bp ord. lubelski
Szczepan SOBALKOWSKI (1901–1958)	1957–1958	11 II 1958	Kielce, katedra Wniebowzięcia NMP	Czesław Kaczmarek, bp ord. kielecki	Michał Klepacz, bp ord. łódzki; Piotr Kałwa, bp ord. lubelski
Edward Jan MUSZYŃSKI (1911–1968)	1960–1968	27 VIII 1961	Miechów, bazylika Bożego Grobu	Czesław Kaczmarek, bp ord. kielecki	Piotr Kałwa, bp ord. lubelski; Jan Jaroszewicz, bp tyt. Letopolis, sufr. kielecki
Edward MATERSKI (*1923)	1968–1981	22 XII 1968	Kielce, katedra Wniebowzięcia NMP	Stefan Wyszyński, abp metr. gnieźnieński i warszawski, kardynał	Jan Jaroszewicz, bp ord. kielecki; Wacław Skomorucha, bp tyt. Zoary, sufr. siedlecki
Jan GURDA (1920–1993)	1972–1993	13 II 1972	Kielce, katedra Wniebowzięcia NMP	Jan Jaroszewicz, bp ord. kielecki	Piotr Kałwa, bp ord. lubelski; Jerzy Ablewicz bp ord. tarnowski
Stanisław SZYMECKI (*1924)	1981–1993	12 IV 1981	Rzym, Kaplica Sykstyńska na Watykanie	Jan Paweł II, papież	Szczepan Wesoły, bp tyt. Dragonary, sufr. gnieźnieński; Jan Gurda, bp tyt. Thasbalty, sufr. kielecki

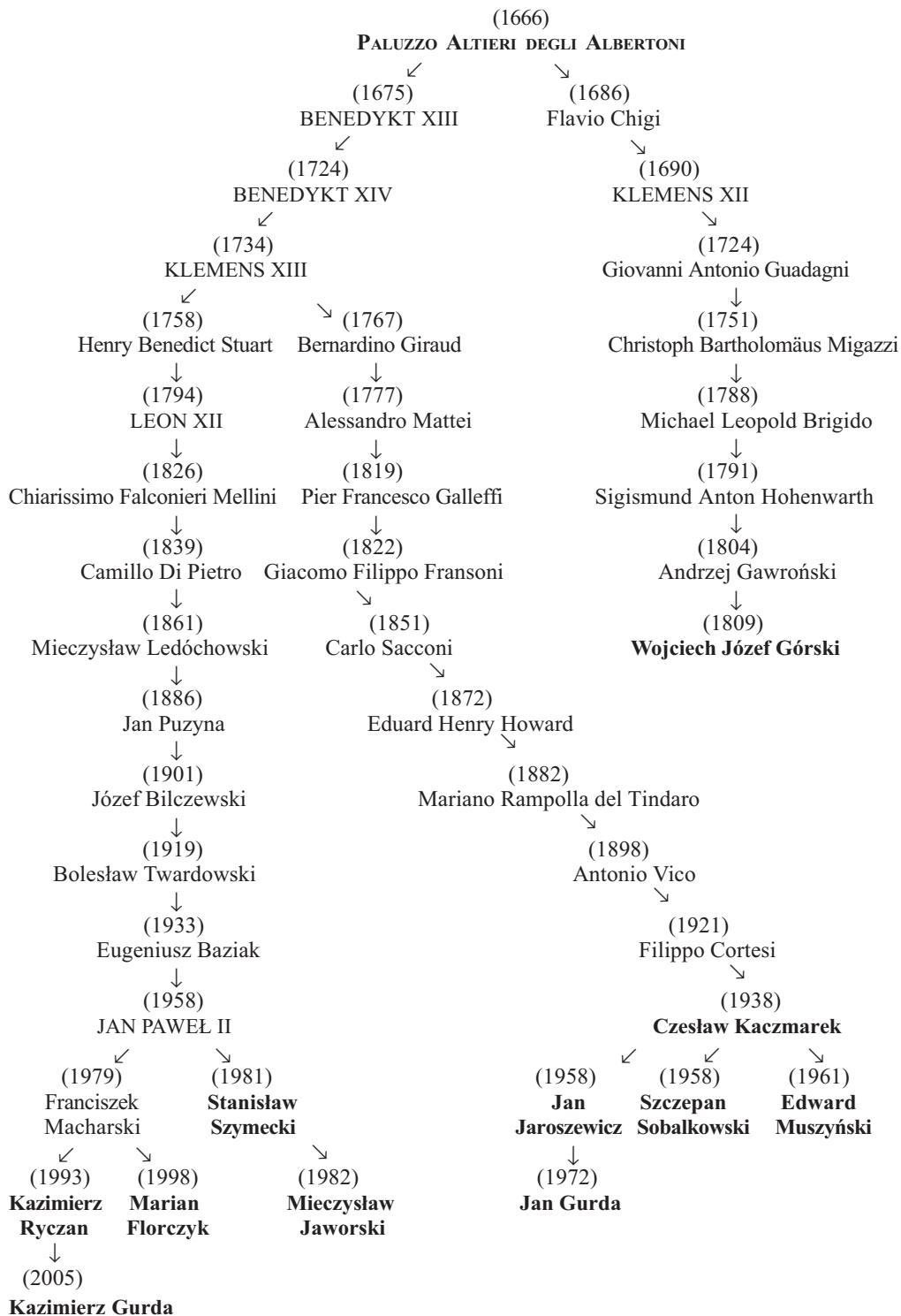
1	2	3	4	5	6
Mieczysław JAWORSKI (1930–2001)	1982–2001	6 VI 1982	Kielce, plac katedralny	Stanisław Szymecki, bp ord. kielecki	Edward Materski, bp ord. sandomiersko-radomski; Jan Gurda, bp tyt. Thasbalty, sufr. kielecki
Piotr SKUCHA (*1946)	1986–1992	15 II 1987	Kielce, katedra Wniebowzięcia NMP	Józef Glemp, abp metr. gnieźnieński i warszawski, kardynał	Edward Materski, bp ord. sandomiersko-radomski; Stanisław Szymecki, bp ord. kielecki
Kazimierz RYCZAN (*1939)	od 1993	11 IX 1993	Kielce, plac katedralny	Franciszek Macharski, abp metr. krakowski, kardynał	Edward Nowak, abp tyt. Luni, sekretarz Watykańskiej Kongre- gacji ds. Kanonizacyjnych; Mieczysław Jaworski, bp tyt. Rapidum, sufr. kielecki
Marian FLORCZYK (*1954)	od 1998	18 IV 1998	Kielce, kościół św. Józefa Oblubieńca NMP	Franciszek Macharski, abp metr. krakowski, kardynał	Kazimierz Ryczan, bp ord. kielecki; Mieczysław Jaworski, bp tyt. Rapidum, sufr. kielecki
Kazimierz GURDA (*1953)	od 2004	5 II 2005	Kielce, katedra Wniebowzięcia NMP	Kazimierz Ryczan, bp ord. kielecki	Edward Materski, em. bp ord. sandomiersko-radomski; Marian Florczyk, bp tyt. Limaty, sufr. kielecki

* * *

Przechodząc do drugiej części naszej analizy, mianowicie do przyporządkowania tychże dziewiętnastu członków katolickiego episkopatu, których imiona wpisane zostały w dwustuletnie dzieje diecezji kieleckiej, do wyróżnianych w literaturze przedmiotu linii („rodzin”) sukcesji święceń biskupich, na samym początku stwierdzić możemy, iż interesować nas tu będą tylko dwie spośród większej liczby znanych badaczom rzeczonych „rodzin” sukcesji. Chodzi konkretnie o linię rzymską, zwaną „rodziną” Rebiby (od nazwiska zmarłego w 1577 r. włoskiego kardynała Scipione Rebiby, na którego osobie odnośny wywód – w świetle dotychczas rozpoznanych źródeł – się urywa), oraz linię polską, do której przyłgnęło miano „rodziny” Uchańskiego. Wynikało to z faktu, iż dotychczas przyjmowano, że jej wywód prowadzi do osoby zmarłego w 1581 r. prymasa Jakuba Uchańskiego (skądinąd jednego z bardziej kontrowersyjnych hierarchów Kościoła polskiego w drugiej połowie XVI w.)³⁶, który był konsekratorem swego późniejszego następcy na świętowojciechowej stolicy prymasowskiej w Gnieźnie Stanisława Karnkowskiego, ten zaś miał udzielić w roku 1601 święceń biskupich jednemu z kolejnych sukcesorów obu wspomnianych tu hierarchów na arcybiskupstwie gnieźnieńskim – Wawrzyńcowi Gembickiemu. W świetle najnowszych ustaleń ów ostatni konsekrowany został wszakże nie przez prymasa S. Karnkowskiego, lecz przez ówczesnego nuncjusza apostolskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, biskupa Claudio Rangoniego, która to sakra miała miejsce 1 IV 1601 w Warszawie. Ponieważ aktualnie nie dysponujemy informacją, przez czyją posługę pełni kapłaństwa dostąpił z kolei C. Rangoni, na jego osobie kończy się (w tym momencie) rekonstrukcja rzeczonej linii. I tak do „rodziny” Rebiby przyporządkować można jedenastu spośród grona pasterzy Kościoła kieleckiego, natomiast do „rodziny” Rangoniego ośmiu. Poniżej zaprezentowano w postaci dwóch graficznych schematów wspólne wywody sukcesji hierarchów z każdej z tych dwóch grup, doprowadzone wszakże nie do owego najwcześniejszego, lecz jedynie do pierwszego wspólnego ogniwa. W odniesieniu do „rodziny” Rangoniego będzie to w tym przypadku osoba zmarłego w 1780 r. ordynariusza poznańskiego Andrzeja Stanisława Młodziejowskiego, zaś uwzględnionymi w tymże pierwszym schemacie rządcami diecezji kieleckiej (dla okresu przed rokiem 1882 kielecko-krakowskiej) są – wyliczając wedle starszeństwa sakry, której data roczna podawana jest w nawiasie przy nazwisku każdego z nich – Franciszek Ksawery Zglenicki, Ludwik Łętowski, Maciej Majerczak, Tomasz Teofil Kuliński, Augustyn Łosiński, Franciszek Sonik, Edward Matercki i Piotr Skucha.

³⁶ Por. literaturę wskazaną wyżej w przypisach 1, 2 i 3.





Jak wyżej zaznaczono, liczniejsze grono, bowiem aż jedenastu spośród tych hierarchów, których imiona wiążą się z dotychczasowymi losami diecezji kieleckiej, przypisać można do rzymskiej linii sukcesji święceń biskupich („rodziny” Rebiby), obejmującej także większość papieży z ostatnich trzech stuleci, a w tej liczbie również sługę Bożego Jana Pawła II oraz Benedykta XVI. Co się tyczy Kielc, to warto zwrócić uwagę na okoliczność, że właśnie do rzeczonej „rodziny” sukcesji należał pierwszy pasterz utworzonego w roku 1805 biskupstwa, Wojciech Józef Górski. Jednakże kolejnym w szeregu jego następców hierarchą, ze wspomnianą linią związanym, był dopiero konsekrowany w 1938 r. Czesław Kaczmarek. Od tego też momentu linia ta jest już stale obecna w rzeczywistości eklezjalnej Kościoła kieleckiego, a co więcej – począwszy od roku 1993 nie ma w Kielcach jakiegokolwiek biskupa reprezentującego drugą z przedstawionych tu linii („rodzinę” Rangoniego) – mimo, że na gruncie polskim jawi się ona aktualnie większościową, zdecydowanie dominując liczebnie nad „rodziną” Rebiby (rzymską). Co się tyczy zatem tej ostatniej, to w dotychczasowym poczcie rządców diecezji kieleckiej jej przedstawicielami byli (lub są): Wojciech Józef Górski, Czesław Kaczmarek, Jan Jaroszewicz, Szczepan Sobalkowski, Edward Jan Muszyński, Jan Gurda, Stanisław Szymecki, Mieczysław Jaworski, Kazimierz Ryczan, Marian Florczyk i Kazimierz Gurda.

Na koniec – jak zwykliśmy to czynić przy analogicznych opracowaniach z problematyki sukcesji święceń biskupich, odnoszących się do innych diecezji – należy wyraźnie zaznaczyć, że owe zasygnalizowane podziały na rozmaite linie („rodziny”) stanowią pochodną fragmentaryczności wiedzy współczesnych badaczy dziejów wspólnot chrześcijańskich o wcześniejszych okresach ich historii. Zgodnie więc z tradycją i nauczaniem Kościoła, sukcesja wszystkich współczesnych członków katolickiego episkopatu prowadzi do grona Dwunastu Apostołów, w którym też owe wyróżniane współcześnie linie winny się schodzić i posiadać wspólny punkt wyjścia. Z drugiej strony – co już na wstępie zaznaczono – nie ma co oczekiwać, że kiedykolwiek uda się w oparciu o zachowane świadectwa źródłowe wywód tychże linii doprowadzić do czasów apostoelskich.

Zusammenfassung

WEIHEN UND SUKZESSION DER BISCHOFSSWEIHEN DER HIRTEN DER KIRCHE VON KIELCE (1805/1882–2007)

Im Rahmen der dem Leser vorgelegten Bearbeitung wurden grundlegende Informationen zu den Weihen aller bisherigen Hirten der Kirche von Kielce gesammelt (d.h. sowohl der Diözesanbischöfe und der zur Runde der apostolischen Administratoren gehörigen, wie auch der Weihbischöfe), angefangen von Adalbert Joseph Górski, des ersten Bischofs von Kielce.

Die Daten der einzelnen Weihen dienen im Weiteren zur Zuordnung der insgesamt 19 Bischöfe, zu den in der Literatur unterschiedenen Linien der Sukzession der Bischofsweihen (Apostolische Sukzession). So repräsentieren elf dieser Hirten die römische Linie, die „Familie Rebiba“ genannt wird (vom Nachnamen des Kardinals Scipione Rebiba im XVI Jhd.), zu der wohlgemerkt die Mehrzahl der Päpste des XVIII, XIX und XX Jhd. gehörten (dazu gehören auch Johannes Paul II und Benedikt XVI). Die anderen acht repräsentieren die so genannte polnische Linie (mit ihr war wiederum Papst Pius XI verbunden), die in der Literatur bisher „Familie Uchański“ genannt wurde (vom Primas Jakob Uchański aus dem XVI Jhd.). Im Licht neuerer Forschung hat sich jedoch gezeigt, dass ihre Herkunft nicht bei oben genanntem Hierarchen endet, sondern – gemäß dem aktuellen Stand der Forschung – bei Bischof Claudio Rangoni, des apostolischen Nuntius während der Rzeczpospolita (Republik) beider Völker in den Jahren 1598–1607, abbricht. Vielleicht können weitere Untersuchungen im zerstreuten und nur fragmentarisch erhaltenen Quellmaterial zur Verbindung beider Linien beitragen, die – gemäß der Tradition der Kirche – so oder so ihren gemeinsamen Anfang im Kollegium der Zwölf Apostel haben, wenn man auch sehr wahrscheinlich ein verbindendes Glied nicht in der Urkirche suchen muss, sondern im späteren Mittelalter oder sogar zu Beginn der Neuzeit.

(tłum. br. Rafał Peterle Sam. PMNSM)

Ks. Mieczysław Rusiecki – Kielce

ETOS ZAWODU NAUCZYCIELA

Nauczyciel obowiązany jest rzetelnie realizować zadania związane z powierzonym mu stanowiskiem oraz podstawowymi funkcjami szkoły: dydaktyczną, wychowawczą i opiekuńczą; wspierać każdego ucznia w jego rozwoju oraz dążyć do pełni własnego rozwoju osobowego. Nauczyciel obowiązany jest kształcić i wychowywać młodzież w umiłowaniu Ojczyzny, w poszanowaniu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, w atmosferze wolności sumienia i szacunku dla każdego człowieka; dbać o kształtowanie u uczniów postaw moralnych i obywatelskich zgodnie z ideą demokracji, pokoju i przyjaźni między ludźmi różnych narodów, ras i światopoglądów.

Karta nauczyciela, 2002 r., art. 6

W każdym systemie dydaktycznym, niezależnie od jego podstawowych założeń, w większym czy mniejszym stopniu akcentuje się rolę osoby nauczyciela: jako człowieka, dydaktyka, pedagoga, opiekuna lub organizatora procesu kształcenia i wychowania. Wyniki uzyskiwane w efekcie edukacji w dużym stopniu zależą od jego predyspozycji i cech osobowościowych, nastawień, postaw, a także od zdobywanych przez niego kwalifikacji i umiejętności zawodowych¹.

Wymienione atrybuty nauczyciela ze względu na duży stopień ich aktualizacji można w szerokim sensie określić mianem sumienności zawodowej czy *etosu* nauczycielskiego. Stanowi on fundament wszelkiej edukacji. „Bez sumiennych zawodowo nauczycieli cel szkoły nie może zostać osiągnięty. Bez sumiennych zawodowo nauczycieli szkolnictwo byłoby gigantycznym niewypałem inwestycyjnym, oszustwem w stosunku do uczniów, rodziców, podatników”². Sumienny i odpowiedzialny „nauczyciel wnosi ze sobą do szkoły: własną

¹ Por. Cz. Kupisiewicz, *Dydaktyka ogólna*, Warszawa 2000, s. 212.

² W. Brezinka, *Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki*, przekł. H. Machoń, Kraków 2007, s. 232.

dyspozycję, umiejętności dydaktyczne i moralne, bogactwo osobowe, poziom idealizmu i identyfikacji ze środowiskiem. Wszystko to stanowi zbiór komponentów etycznych danego nauczyciela”³.

Współczesne uwarunkowania funkcjonowania polskiej szkoły, szybkość i zakres wielorakich przeobrażeń, sygnalizowany dość często kryzys wychowania nasuwają powracające jak bumerang ważne pytanie: Jaki jest (powinien być) *etos* zawodu nauczyciela?

Rozwiązując tak postawiony problem, należy również odpowiedzieć na pytania bezpośrednie z nim związane: 1. Czym jest *etos* w ogóle? 2. Czym jest *etos* zawodowy? 3. Jakie są wymogi *etosu* nauczycielskiego?

1 Czym jest *etos* w ogóle?

W starożytnej Grecji *éthos* (obyczaj) oznaczał „postawę człowieka przejawiającą się w jego postępowaniu moralnym, szczególnie w stosunku do innych ludzi”⁴. Z postawy tej można było odczytać normy, jakimi się kierował, hierarchię wartości czy światopogląd, jaki wyznawał. Wartości te składały się na moralny obraz danego człowieka, sumowały się w pewien wzorzec, sposób bycia, styl postępowania, czyli *etos*. Może on być rozumiany w sensie postępowania poszczególnych ludzi lub grup społecznych. Jest terminem bardzo pojemnym. Zawiera w sobie „wartości, obyczaje, normy, wzory postępowania składające się na styl życia i charakter danej grupy ludzi, określając jej odrębność”⁵.

Gdzie należy szukać źródeł dla tak rozumianego *etosu*? W pierwszym rzędzie trzeba zwrócić się do samej natury człowieka, do jego osoby. Z punktu widzenia etyki personalistycznej należy mocno podkreślić aspekt indywidualny, a ściślej – osobowy *etosu* ludzkiego. „Osoba stanowi sam w sobie istniejący podmiot rozumnego działania, podejmowanego we własnym imieniu”⁶. Stwierdzenie to mówi o jej „ontycznej doskonałości”, co także oznacza jej „autonomiczność, niezależność od społeczeństwa, a nawet prymat nad społeczeństwem”. (...) Osoba ludzka stanowi pierwotne, uprzednie w stosunku do społeczeństwa źródło i podstawę wszelkiej moralności”⁷. Ona odkrywa w sobie podstawowe prerogatywy, dzięki którym możliwe jest działanie etyczne.

³ Ks. R. Bednarczyk, *Wstęp do etyki. Zamyślenie nad etyką zawodu nauczyciela*, „Katecheta”, 1 (2008), s. 6.

⁴ A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, kol. 241.

⁵ *Słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa 2002, s. 312.

⁶ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, *Etyka osobowa*, Kraków 2005, s. 78.

⁷ Tamże.

Pierwszą z nich jest: (a) zdolność intelektualnego poznania. Umożliwia ono człowiekowi dotarcie do prawdy warunkującej odnalezienie właściwego miejsca w świecie oraz pełnego sensu własnej egzystencji. Każdy człowiek z natury jest także (b) skierowany do dobra. Dzięki intelektualnemu rozeznaniu hierarchii dóbr, osoba jako odpowiedzialny podmiot nie poprzestaje na dobru, które jedynie sprawia przyjemność (*bonum delectabile*) czy przynosi korzyść (*bonum utile*), co pozwala zaspokajać jego podstawowe potrzeby egzystencjalne w wymiarze materialnym. Realizując potrzeby wyższe, sięga po dobro najbardziej szlachetne (*bonum honestum*). Pożąda dobra „dla niego samego (...), które zazwyczaj jest osobą”⁸. Chodzi o dobro godziwe, które jest bezinteresownie przeżywane z innymi ludźmi w odpowiedzialnej, duchowej miłości-przyjaźni. Temu procesowi towarzyszy (c) rozumna wolność. Spełnia się ona „w ludzkim akcie decyzji, będącej swoistą syntezą poznania rozumowego i aktu woli-chcenia-miłości”⁹. Dzięki temu działaniu osoba najpełniej wyraża samą siebie, integruje się wewnętrznie i doskonali, zwłaszcza w relacji do innych osób. Zagadnienia te stanowią przedmiot etyki zarówno ogólnej, jak i osobowej.

Wychodząc od osoby człowieka, jako bytu zdolnego do samorealizacji, etyka konstatuje, że (a) ludzkie działanie jest celowe. Chodzi w tym wypadku nie tylko o cele bliższe czy dalsze, ale także – co ma ogromne znaczenie wychowawcze – o skierowanie do celu ostatecznego, nadającego najgłębszy sens całej ludzkiej egzystencji. Prowadzi do niego (b) dobro moralne jako przeżycie wartości rozpoznawane dzięki sumieniu. Przynagla do jego realizacji (c) imperatyw moralny wyrastający z poczucia powinności¹⁰. Od niego pochodzi podstawowe prawo natury, wyrażone w formule: *Czyń dobrze, unikaj złego*. Prawo to ma charakter i zasięg uniwersalny. W różnych religiach i kulturach w skali świata określane jest jako złota reguła postępowania człowieka. Uwzględnia ją także Dekalog uznawany w trzech wielkich religiach świata: judaizmie, chrześcijaństwie i islamie¹¹. Człowiek zatem, dzięki rozumowi oraz refleksji nad własną refleksją, a także nabywanemu doświadczeniu, któremu towarzyszy moralne przeświadczenie, wręcz wewnętrzna pewność co do jego prawdziwości – jest źródłem (odkrywcą) podstawowych pojęć etycznych i ogólnych zasad postępowania. Jako prawdziwe – zgodne z rozumem, sumieniem, wyczuciem sprawiedliwości i poczuciem powinności – uprawomocniają one podstawowe wartości i normy etyczne¹². To doświadczenie prawdziwego

⁸ A. Maryniarczyk, *Dobro*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 620.

⁹ M. A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 263.

¹⁰ Por. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, s. 24.

¹¹ Por. A. Chouraqui, *Dziesięć przykazań dzisiaj*, Warszawa 2002.

¹² Por. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 28–29.

dobra i norm stojących na jego straży, poparte szerokim doświadczeniem środowiska, pozwala człowiekowi odkryć fenomen moralności, a także najbardziej oczywiste wartości, normy i obowiązki zebrać razem w formie kodeksu etycznego bądź ogólnego, bądź odnoszącego się do poszczególnych profesji.

Odkrywane przez człowieka wartości etyczne oraz ich realizacja w życiu osobistym i społecznym konstytuują ludzki *etos*. Zawarte w nim motywy, treści i cele oraz „imperatywy moralne”, determinują człowieka do działania zgodnego z odczytywanymi ocenami i normami zawartymi w prawie natury, w sumieniu, w Dekalogu. Ludzki *etos* nie jest więc jedynie stereotypem zaakceptowanym społecznie i przejętym od grupy przez konkretnego człowieka, jak chce tego socjologia¹³. W pierwszym rzędzie to człowiek jako osoba, dzięki duchowemu „ja” – jak to jest szczególnie widoczne w trójczynnikowej teorii rozwoju¹⁴ – decyduje o kształcie swojego *etosu*, a więc o swoich najgłębszych przekonaniach i wartościach, stylu życia, wzorcu własnych zachowań. Dzieje się to dzięki podstawowemu wyczuciu prawdy, poczuciu sprawiedliwości, dzięki moralnej powinności czynienia dobra a unikania zła. Środowisko stanowi ważny, ale nie determinujący do końca komponent ludzkiego *etosu*.

O jakości tak rozumianego *etosu* człowieka-osoby decyduje w pierwszym rzędzie bezpośrednie skierowanie jego życia ku wartościom duchowym, zwłaszcza absolutnym. Odniesienie *etosu* do transcendentnego *sacrum* stanowi najmocniejszy egzystencjalny horyzont wszelkich poczynąń człowieka. Nadaje im ostateczny sens. Staje się źródłem niespożytej energii, motywem podejmowania wszelkich, przede wszystkim trudnych działań w aspekcie celu ostatecznego. Śmierć i związane z nią sankcje wiecznej nagrody lub kary stają się radykalnym motywem autentyzmu życia, pełnego poświęcenia, aż do heroizmu włącznie. Priorytetowo więc nie odniesienie społeczne, ale najbardziej intymne zjednoczenie ze Stwórcą i Odkupicielem człowieka pozwala mu nie tylko zachować, ale i wciąż pogłębiać osobisty *etos*.

O *etosie* człowieka decydują w punkcie wyjścia: obowiązki osoby względem siebie (jako całości), jako podmiotu, czyli bytu rozumnego, np. a) moralny

¹³ Rozumie ona *etos* wyłącznie jako twór życia społecznego. Określa go jako „ogół społecznie uznanych i przyswojonych w danej grupie społecznej *norm obyczajowo-moralnych* wyznaczających zachowania jej członków; charakterystyczny dla danej grupy społecznej *styl życia* odróżniający ją od innych grup. 2. «*Duch*» *jakiejś kultury* jednoczący jej przedstawicieli wokół podstawowych wartości *akceptowanych przez większość grupy*. 3. *Wzór typowych dla większości członków danej grupy procesów i zachowań emocjonalnych*”. K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2002, s. 57.

¹⁴ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 188–189.

obowiązek miłowania samego siebie; b) szacunek wobec życia psychofizycznego, jak i duchowego; c) troska o zdrowie, o ustawiczny rozwój posiadanych uzdolnień. Podobne zobowiązania moralne człowiek dbający o swój *etos* zaciąga wobec drugih.

Skoro podstawowym źródłem *etosu* jest osoba ludzka, tzn., że każdy człowiek indywidualnie odpowiada w sumieniu przed sobą, przed ludźmi i przed Panem Bogiem za moralny kształt swojego życia. Jako istota społeczna człowiek otwiera się także na drugih i w obopólnych relacjach bogaci duchowo innych i siebie. W jego *etos* osobisty wpisana jest również odpowiedzialność, zwłaszcza za grupę, do której przynależy. Podpatruje w niej najciekawsze wzorce. Sięga ponadto do historii, literatury, do hagiografii. Tworzy swój ideał osobowy według głęboko drzemiących w nim potrzeb, na miarę odczytywanych w sobie możliwości i aspiracji, a także ponadprzeciętnych wzorców spotykanych we własnym środowisku. Owszem, człowiek chętnie dostosowuje swoje życie do wzorca zaaprobowanego społecznie, ale pod warunkiem, że zawiera on w sobie walory obiektywne godne naśladowania. Nie każdy bowiem wzorzec, zwłaszcza funkcjonujący jako stereotyp, odpowiada takim wymaganiom. Są przecież „wzorce” kreowane niekiedy na szeroką skalę, niemające nic wspólnego z *etosem*, a nawet stanowiące jego ewidentne zaprzeczenie, występujące jako *anty-etos*.

Prawidłowo postrzegany „*etos* stanowi pozytywny wzorzec postępowania”¹⁵. Jest to „stały sposób postępowania, właściwy człowiekowi”¹⁶, zgodny z zasadami etycznymi i wymogami własnego sumienia. Chodzi w nim głównie o poprawność moralnego zachowania się w świetle istniejących reguł. Dojrzały człowiek stara się żyć w granicach obowiązujących norm. Owszem, „*etos* określa się według postaw typowych dla danej grupy ludzi”¹⁷. Oznacza on zachowanie podstawowego minimum życia moralnego, ale istnieje także *etos* wysoki, nieposzlakowany, sięgający najwyższego ideału, wymagający dużego samozaparcia, a nawet heroizmu. A zatem należy powiedzieć, że *etos* w swojej istocie stanowi „faktyczne uznanie i praktykowanie powinności moralnej”¹⁸ zgodnej z sumieniem i obiektywnymi normami etycznymi. Pojęcie *etosu* zawiera w sobie takie komponenty, jak: cel ostateczny, hierarchia wartości, zinterioryzowane zasady etyczne, moralne przekonania, postawy, stałe sposoby zachowań, styl życia. Stanowi to łącznie treść idealnego wzorca.

¹⁵ A. Podsiad, *Słownik terminów...*, dz. cyt., kol. 242.

¹⁶ H. Juros, *Etos*, w: *Słownik teologiczny*, red. ks. A. Zuberbier, wyd. 2, Katowice 1998, s. 154.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 155.

Pojęciem pokrewnym jest *honor* – zaszczyt, godność osobista, wartość godna szacunku. Honor to cnota szacunku dla własnej godności. Z cnotą honoru wiąże się: odwaga, uczciwość, szlachetność, wielkoduszość, słowność. Jest to cenne dziedzictwo polskiego *etosu* rycerskiego. Natomiast przeciwne honorowi są: zbytne zabieganie o szacunek, tanie zaszczyty, egzekwowanie siłą posłuszeństwa. Cechy te składają się na próżność i wybujałą miłość własną. Stanowią dyshonor, *anty-etos*.

Etos zarówno indywidualny, jak i grupowy może niekiedy częściowo lub w całości odbiegać od wartości i norm obiektywnych. Może być danej grupie narzucony z zewnątrz i egzekwowany siłą. Przejawia wówczas cechy czysto subiektywne. W porównaniu z obiektywną prawdą i dobrem łatwo wykazać jego nietrwałość, sztuczność czy charakter mityczny (ideologiczny). Do takich mitów współczesnych należą, np.: apoteoza pracy, kult sportu, kult rzeczy zagrażający depersonalizacją człowieka, erotyzacja kultury, magia reklamy bądź dążenie do luksusu, który charakteryzuje nadmierny konsumizm. Jeżeli którykolwiek z tych elementów wchodzi w skład *etosu*, czyni go nieprawdziwym i nietrwałym. Jest to wówczas jedynie namiastka *etosu*, ułuda, czysta gra pozorów. Prowadzi ona do jego uśmiercenia. Wtedy także ginie człowiek, gdyż bez *etosu* ludzkie życie ulega rozkładowi.

2. *Etos* zawodowy

Realizując konsekwentnie swój *etos* osobisty (ogólnoludzki), pracownicy danej profesji ubogacają go jej głównymi założeniami, wartościami oraz przyświecającymi im celami. Stąd można mówić o specyficznych cechach *etosu* danego zawodu. Charakteryzuje się on nie tylko „realizacją przyjętego konwencjonalnie układu norm moralnych oraz próbą interpretacji moralnego prawa naturalnego”¹⁹, nie tylko respektuje przyjętą ogólnie hierarchię wartości, ale w sposób szczególny eksponuje wartości, cele (ideały) oraz zasady postępowania przyjęte w danej grupie zawodowej.

Odnosi się to do każdej ludzkiej pracy, podlegającej również kwalifikacji moralnej. „Potrzebna jest tu dobrze przemyślana moralność zawodowa”²⁰. *Etos* zawodowy wymaga, aby cele stawiane przed daną profesją były godziwe, a więc zgodne z prawem natury i akceptowanymi powszechnie (uniwersalnymi) normami etycznymi. To samo dotyczy podejmowanych działań (środków). Powinny one zmierzać do osobowego rozwoju pracownika i mieścić się pomiędzy minimum a maksimum dobra. Im bliżej tego drugiego

¹⁹ S. Witek, *Etos*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 1195.

²⁰ W. Brezinka, *Wychowywać dzisiaj...*, dz. cyt., s. 240.

wyznacznika, tym lepiej. Nie chodzi tylko o samą skuteczność pracy – jej efekt końcowy, jako dobro obiektywne, czynione innym. Chodzi także o integralny i maksymalny rozwój pracownika, a więc dobro samego podmiotu pracy. Ważna jest też atmosfera w pracy wypływająca z prawdy, szczerości i wzajemnego zaufania oraz pełnego – solidarnego otwarcia na współdziałanie w osiąganiu dobra zarówno wspólnego, jak i indywidualnego poszczególnych pracowników danej profesji i ich rodzin. Wnoszony do danej grupy *etos* osobowy danego pracownika ubogaca jego *etos* zawodowy i odwrotnie. Warto zatem zapytać, co nauczyciel jako człowiek powinien wnieść do grupy zawodu nauczycielskiego, a co może zyskać jako członek tej grupy zawodowej?

2.1. Ogólnoludzkie aspekty *etosu* nauczyciela

Nauczyciel jako człowiek ważnej społecznie misji edukacyjnej ma prezentować sobą wartości, które przekazuje dzieciom i młodzieży, ma być dla nich żywym wzorem dojrzałej osobowości: prawej, szlachetnej, wrażliwej i odpowiedzialnej za siebie i za innych.

W aspekcie ogólnym, osobowym każdy człowiek (a tym bardziej nauczyciel), powinien starać się o wysoki stopień dojrzałości osobowej i kultury osobistej. Oznacza to systematyczny obowiązek pracy nad sobą, rozwój zainteresowań wyższych, pogłębianie horyzontów myślowych w przestrzeni ogólnej, co umożliwi mu rozwiązywanie podstawowych problemów światopoglądowych i egzystencjalnych, takich jak: sens życia, cierpienia, śmierci. Powinna go także cechować otwartość na nowe problemy, stawiane i rozwiązywane w procesie ustawicznego samokształcenia. Każdy człowiek ma obowiązek pogłębiać wrażliwość na wartości duchowe, konstytuujące dojrzałość osobową, usilnie i systematycznie z nimi współdziałać. W przestrzeni intelektualnej obowiązuje go wypracowywanie cech typu: logiczność i ścisłość myślenia, krytycyzm wobec funkcjonujących opinii, np. manipulacji medialnych, oraz konsekwentne dążenie do wydawania sądów coraz bardziej obiektywnych. Kształtując pozytywny obraz siebie, utrwała proces samoakceptacji, co pogłębia w nim poczucie bezpieczeństwa i uzdalnia go do większej dyspozycyjności w otwarciu na innych ludzi.

Nauczyciel jako człowiek ma też obowiązek troszczenia się o prawidłowe działanie własnego sumienia przez pogłębianie znajomości norm moralnych i konsekwentne realizowanie ich we własnym życiu. Tylko wówczas dopracowuje się podstawowych sprawności, takich jak: samokrytycyzm, samokontrola, samoopanowanie, posłuszeństwo, obowiązkowość, uczciwość, kultura osobista, uspołecznienie (otwartość), altruizm, opiekuńczość, szczerość, wielokoduszność, tolerancja, a także wytrwałość w realizacji celów długofalowych. Składają się one na harmonijny kształt życia, potwierdzają jego tożsamość. Czynią go bardziej szlachetnym i wiarygodnym, a ponadto zdolnym do podejmowania ważnych ról społecznych. Jedną z nich jest niewątpliwie misja nauczyciela.

Dojrzałość osobowa nauczyciela oznacza również jego zdystansowanie się wobec wyniesionych z dzieciństwa nastawień jako *wyuczonej* koncepcji życia zamkniętej w jego *Rodzicu*, a także jako *odczutej* koncepcji życia zapisanej w jego archaicznym *Dziecku*. Powinien mieć w sobie wyemancypowanego *Dorosłego*²¹, dzięki któremu:

- wyzbył się lęków, bezradności, nieśmiałości, braku wiary w siebie i iluzji czy kolorowej wyobraźni *Dziecka*, prowadzących z reguły do izolacji od środowiska;
- zdystansował się od sztywnych, często irracjonalnych schematów, tzw. stereotypów *Rodzica* mającego tendencję do agresywnego podporządkowywania i zawłaszczania innych, zwróconego ku przeszłości, z rezerwą odnoszącego się do wszystkiego, co nowe, inne, dotąd nieznane;
- pozbył się negatywnego obrazu siebie, właściwego wszystkim ludziom w najwcześniejszym okresie życia, a więc uzdrowił w sobie wczesnodziecięce zranienia, wyeliminował niezdrową nieufność i uprzedzenia do innych ludzi. Jest to szczególnie ważne i aktualne dlatego, że sfera publiczna jest dziś wielorako zraniona. Aby ją uleczyć, trzeba samemu wypełnić się dobrem i być zdolnym do przekazywania tego dobra innym w obfitości;
- zaakceptował wszystko, czym dysponuje, czyli dopracował się pozytywnego własnego wizerunku. Jest pełen nadziei i optymizmu.

Powyższe cechy znamionujące dojrzałą osobowość nauczyciela w szczególności sposób dają znać o sobie w postawie otwartej wobec wartości wyższych, uniwersalnych: prawdy, dobra, piękna. Warto tu przypomnieć, że pozytywna relacja do tych wartości jest nieodzownym warunkiem rozwoju zmierzającego do pełnej ludzkiej dojrzałości. „Człowiek, dzięki swej rozumności i wolności, jest odpowiedzialny za realizację wyższych wartości. Dzięki nim rozwija się wewnętrznie, w opozycji do nich dezintegruje się”²².

Na czym polega otwarcie się nauczyciela na wartości wyższe? Jak ma je wcielać we własne życie? W jakim stopniu i na sposób trwały przekazać je swoim uczniom i wychowankom? „Zadanie, którego realizacji oczekuje się współcześnie od nauczyciela, można sprowadzić do trzech podstawowych wymogów: udostępniać prawdę, uczyć dobra, przygotowywać do twórczego i odpowiedzialnego bycia”²³.

²¹ Por. T. Harris, *W zgodzie z sobą i z tobą. Praktyczny przewodnik po analizie transakcyjnej*, przeł. E. Knoll, Warszawa 1987, s. 49

²² Ks. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 166.

²³ K. Najder-Stefaniak, *O powinności nauczyciela. Wprowadzenie do refleksji etycznej*, Warszawa 2007, s. 47.

W przestrzeni prawdy dojrzały osobowo nauczyciel:

- intensywnie pielęgnuje ciekawość badawczą, coraz głębiej odnajduje siebie zarówno w problematyce światopoglądowej, jak i w wybranej dziedzinie wiedzy, a ponadto w szeroko rozumianej kulturze. Realizuje ambitny program samokształcenia. Nabywa coraz większego doświadczenia, staje się profesjonalistą;
- otwiera się na nowe aspekty wiedzy, poznaje „język” współczesności, by nim wyrażać treść wartości także wczorajszych. Prawda bowiem jest jak stare wino: im starsze, tym mocniejsze, tym więcej sprawia radości. Z reguły przecież „działanie wychowawcze opiera się (...) na jakiejś prawdzie o człowieku i świecie. Nie może to być prawda ustalana doraźnie i dowolnie choćby dlatego, że uniemożliwiłoby to ukształtowanie się jakichkolwiek pojęć, a tym samym – zablokowało by rozwój myślenia”²⁴. Co więcej: skierowanie człowieka do prawdy ma zostać zwieńczone jej przyjęciem z całkowitą oczywistością, pewnością, wręcz przeświadczeniem o rzeczywistości, która istnieje autentycznie, niezależnie od ludzkiego poznania. Nie ma bowiem spotkania, dialogu w wieloznaczności pojęć, zwłaszcza fundamentalnych, do których należy prawda. Nie ma trwałego porozumienia na płaszczyźnie ćwierćprawd czy półprawd. Etyczny wymiar prawdy określany przez kategorię prawdomówności zobowiązuje nauczyciela definitywnie (poza sytuacjami, w których istnieje obowiązek ukrycia prawdy). Jest to zgodne z tzw. absolutyzmem epistemologicznym mówiącym o bezwzględnej wartości prawdy. Zdanie prawdziwe jest wiążące niezależnie od czasu i okoliczności²⁵.

Nauczyciel prawdomówny – kierujący się zawsze prawdą – zyskuje pełne zaufanie u uczniów. Jest w pełni wiarygodny. Jego świadectwo dawane prawdzie nie tylko słowem, które wyraża jego przekonania, ale i czynem potwierdzającym jego tożsamość, głównie w sytuacjach trudnych, wymagających dużej siły moralnej, zwanej cywilną odwagą – otwiera mu pewną drogę do skutecznego oddziaływania na *etos* wychowanków. Ale, uwaga: szczególnie na tych, którzy także usilnie szukają prawdy, a przynajmniej ją przeczuwają i za nią tęsknią. Jeśli natomiast wychowankowie wywodzą się ze środowiska, w którym prawdę się profanuje, cynicznie wyśmiewa i odrzuca, wówczas ziarno prawdy zasiane w ich umysłach daje jedynie efekt uśpiony. Może ono wykiełkować nawet po wielu latach, ale dopiero wtedy, gdy dany podmiot dojrzeje do jej przyjęcia.

²⁴ K. Olbrycht, *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice 2000, s. 52

²⁵ Por. J. Woleński, *Absolutyzm epistemologiczny*, w: *Słownik filozofii*, Kraków 2004, s. 11.

W każdych jednak warunkach nauczyciel powinien najpierw w sobie uruchamiać – budzić i rozwijać – drzemiącego giganta, jakim jest intelekt. Ma pielęgnować zainteresowania wyższe, pogłębiać ciekawość badawczą dotyczącą aktualnych problemów naukowych, jak też kulturalno-społecznych, otwierać się na dialog, formować w sobie postawę w pełni krytyczną, etycznie poprawną, by przeciwstawiać się patologii. W ten sposób przeżywa realną szansę zasmakowania w spotkaniu z prawdą, w rozmiłowaniu się w niej na sposób stały. Dokonuje się to najgłębiej w procesie samowychowania. Uczy się wówczas trudnej umiejętności dostosowywania do prawdy swojego życia, dzięki czemu osiąga mądrość. Polega ona także na zachowaniu w ludzkim życiu rozumnego środka, a unikaniu sytuacji skrajnych. pozwala człowiekowi „utrzymywać się na swej drodze ku najwyższej wartości”²⁶, zobowiązuje mocą sumienia do realizowania zdrowego *etosu*. Dzięki życiowej konsekwencji człowiek prawdy wciąż ją pełniej odkrywa i internalizuje, „zaślubia” również nowe jej aspekty. Owocuje ona przyrostem jego świadomości oraz trwałym pogłębianiem postaw etycznych. Oznacza to coraz pełniejsze odnajdywanie się w prawdzie, która wymaga rzetelności, cierpliwości, długomyślności i zaufania, ponadto zaś wytrwałego świadczenia własnym życiem o swoich przekonaniach. Nauczyciel, który prawdę autentycznie uwewnętrzniał w swoim systemie myślenia, może ją skutecznie udostępniać innym. Dzieje się to szczególnie wtedy, gdy kładzie duży nacisk na „relacyjność, a nie opozycyjność”²⁷ przekazywanych uczniom treści. Szuka tego, co łączy, interesuje się „możliwością koegzystencji różnych sposobów pedagogicznego myślenia, interpretowania i wartościowania zjawisk wychowania”²⁸.

W przestrzeni dobra nauczyciel jako człowiek stara się o przyrost wolności wobec wartości wyższych. Jego własne morale warunkowane jest przede wszystkim osobistym odnalezieniem się w dobru duchowym. Oznacza to przyjęcie podstawowej reguły *Dorosłego*, która mówi, że dobro jest większe od zła. Jest go więcej niż zła: we mnie, w tobie, w świecie. Tak wyraża się najgłębiej jego optymizm pedagogiczny. Jest on źródłem nadziei, że prawda i dobro zwyciężą, że każdy doznający krzywdy doczeka się w ostatecznym bilansie, iż prawda uzyska na nowo swój pełny blask, a sprawiedliwości stanie się zadość.

²⁶ K. Szewczyk, *Wychować człowieka mądrego. Zarys etyki nauczycielskiej*, Warszawa – Łódź 1999, s. 27.

²⁷ H. Kwiatkowska, *Procesy integralne w Europie i ich implikacje dla szkolnictwa wyższego*, w: *Etos nauczyciela w jednoczącej się Europie*, red. A. Kotusiewicz, Białystok 2004, s. 21.

²⁸ Tamże, s. 22.

Taka postawa nauczyciela jest możliwa do przyjęcia przez niego na sposób trwały, jeżeli w jego dzieciństwie darmowa miłość matki została skutecznie i w obfitości przelana na niego, jeżeli był również otoczony wymagającą miłością ojca. Przeżywał wówczas pełne poczucie bezpieczeństwa i doświadczał autentycznego smaku życia. Był kochany, tzn. radośnie przyjmował dobro i nauczył się kochać²⁹, czyli tym dobrem chętnie dzielił się z innymi w sposób spontaniczny i bezinteresowny. Dzięki tej miłości oraz z racji spontanicznej radości doznawanej w służbie innym, dzięki spotykanym po drodze pozytywnym wzorcom, a także dzięki powołaniu nauczycielskiemu, które wymaga ustawicznej pracy nad sobą:

- staje się zdolny do spełnienia w swoim środowisku misji etycznej, (a) jest bowiem w pełni otwarty na dobro, zwłaszcza trudne, oraz (b) zdecydowanie odrzuca wszelką niegodziwość;
- czuje się coraz bardziej odpowiedzialny za odkrywane w sobie uzdolnienia;
- posiada i pielęgnuje w sobie świadomość, że każdy człowiek jest zadany samemu sobie i osobiście odpowiada za kształt swojego życia;
- z zapałem zdobywa nowe sprawności moralne, by wymienić: roztropność, sprawiedliwość, hart woli, pracowitość, sumienność, dzielność (męstwo), umiarkowanie;
- systematycznie pogłębia pozytywne relacje międzyludzkie – koleżeństwo, przyjaźń, solidarność;
- włącza się w służbę potrzebującym, zwłaszcza dotkniętym przez „ból, cierpienie i bezsilność”³⁰. Widzi ostro ten „podstawowy kontekst teoretycznej artykulacji zła moralnego, jakie bezpośrednio może dotknąć człowieka, a które zarazem jest najbardziej uniwersalnym złem”³¹. Kieruje się wrażliwym sumieniem, wyraźnie czuje taką powinność. Daje mu ona poczucie spełnienia płynące z solidaryzowania się z innymi;
- jest przejrzysty aksjologicznie, stara się wiernie przestrzegać hierarchii dóbr, aby nie ulec konsumizmowi, a tym bardziej hedonizmowi. Dobro przyjemne oraz korzystne przyporządkowuje dobru najbardziej szlachetnemu, czynionemu bezinteresownie, wpisującemu się w ideał pedagogiczny. Włącza je w swoje obowiązki i relacje z innymi;
- konsekwentnie realizuje swój ideał życiowy przez macierzyńskie i ojcowskie oddanie i poświęcenie się tym, których mu powierzono z pełnym zaufaniem. Tego zaufania nie może zawieść;

²⁹ Por. E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1973, s. 53.

³⁰ L. Witkowski, *Edukacja i humanistyka. Nowe (kon)teksty dla nowoczesnych nauczycieli*, t. 2, wyd. 2, popr. i zm., Warszawa 2007, s. 201.

³¹ Tamże.

- utożsamia się ze swoją misją. Bez reszty służy tym, do których został posłany, dzieląc się z nimi swoim bogactwem osobowym, promieniując entuzjazmem, radością i pokojem. Pamięta na słowa Dobrego Nauczyciela: *Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu* (Mt 20, 28).

Tak formując siebie w przestrzeni dobra i wymagając od siebie, uzyskuje pełne prawo stawiania wymagań swoim uczniom i wychowankom. Musi być najpierw sam wkorzeniony w dobro, aby mógł skutecznie podjąć misję naprawiania zła i krzywdy – w wymiarze indywidualnym i społecznym.

W przestrzeni piękna zrośniętego organicznie z prawdą i dobrem w kształcie harmonii, symetrii, proporcji i ładu, nauczyciel odnajduje głęboki sens pracy wychowawczej. Piękno staje się blaskiem prawdy, dobru nadaje swoisty powab i czar. Dzięki temu potrafi zdumieć, zauroczyć i pociągnąć ku wartościom zarówno fizycznym (piękno zdrowego ludzkiego ciała), jak i duchowym: intelektualnym, moralnym, społecznym czy religijnym. Tak rozumiane piękno, szeroko wpisane w oddziaływanie wychowawcze, może zwielokrotnić jego efekty. Dlatego nauczyciel, rozumiejący edukacyjne walory piękna, trwa z nim w stałym przymierzu:

- sam osobiście przestrzega jego kanonów;
- dba o schludność osobistą, stara się o przyrost wrażliwości na piękno języka, przejawia duży takt pedagogiczny – troszczy się o kunszt estetycznego oddziaływania na innych;
- budzi i rozwija w sobie zmysł estetyczny;
- jest wrażliwy na piękno przyrody, czuje się odpowiedzialny za środowisko, a także na wartości estetyczne zawarte w dziełach literatury i sztuki, przy tej okazji rozwija w sobie uczucia wyższe;
- zwraca szczególną uwagę na piękno postaw i wartości moralnych u siebie oraz u ludzi w bliższym czy dalszym środowisku;
- jest krytyczny i odpowiedzialny w korzystaniu ze środków masowego przekazu, by się zdecydowanie przeciwstawić ich elementom destrukcyjnym, a także bezwiednemu manipulowaniu lub uzależnieniu;
- rozwija w sobie postawę twórczą;
- uczestniczy w kulturze wysokiej, stara się nie żyć poniżej tego, co w nim najpiękniejsze.

Droga do tego ideału to ustawiczne dorastanie do „świadomości krytycznej”, ponadto zaś kreatywnej, zbliżającej do osiągnięcia pełni człowieczeństwa.

2.2. Zawodowe aspekty *etosu* nauczyciela

Prawdziwy nauczyciel całkowicie oddaje się swojemu powołaniu, utożsamia się z przyjętą misją. Jest zaangażowany na serio i do końca w wielkie

dzieło budzenia i pogłębiania człowieczeństwa swoich uczniów, podopiecznych i wychowanków, wciąż rozwija własne predyspozycje osobowe oraz poszerza kompetencje zawodowe, staje się profesjonalistą.

Odkrywa w sobie i wieńczy doskonałością coraz to nowe umiejętności zarówno dydaktyczne, jak i wychowawcze.

Umiejętności dydaktyczne to wielka sztuka przekazywania wiedzy i kształcenia sprawności poznawczych dzieci i młodzieży. Pierwszą z nich jest *poznawanie i rozumienie samych uczniów*. Warunkowane jest ono z jednej strony pełnym otwarciem się na dzieci i wielką troską kształcenia ich umysłów. Z drugiej – znajomością ich etapu rozwojowego. Aby głęboko poznać swoich uczniów, korzysta z fachowej wiedzy (np. psychologii rozwojowej), wyostrza swoją intuicję, bacznie obserwuje ich zachowanie, poznaje ich środowisko rodzinne, konfrontuje własne obserwacje z doświadczeniem innych podmiotów współwychowujących. Znając możliwości dzieci i młodzieży, dobiera odpowiednie środki, trafnie na nich oddziałuje. Ma pozytywne efekty.

To prowadzi go także do zdobycia *umiejętności łatwego nawiązywania kontaktu i skutecznej komunikacji interpersonalnej*. Oznacza ona „zgranie się” nauczyciela i uczniów dzięki empatii, wielkiej życzliwości i bezinteresownemu poświęceniu. Daje mu to szansę dogłębnego ich rozumienia i mówienia ich językiem. Rośnie jego kapitał zaufania umożliwiający pełniejsze ich otwarcie i obopólne budowanie mostów porozumienia, a nawet przyjaźni.

Pogłębia ten proces *umiejętność tworzenia pogodnego klimatu, budzenia ducha optymizmu, poczucia radości i humoru*, które rozładują przykre napięcia, integrują grupę. O skuteczności oddziaływania dydaktycznego decyduje również wielka *sztuka mówienia w sposób prosty i zrozumiały o sprawach trudnych*. Tu w grę wchodzi zarówno łatwość słowa, towarzyszące mu środki ekspresji, znajomość wiedzy wyjściowej uczniów, ich możliwości percepcyjnych, jak i mistrzowskie przygotowanie do każdej lekcji samego nauczyciela.

Tak prowadzone zajęcia nie tylko zaciekawiają, mogą nawet niekiedy porwać i zachwycić. Wspiera ten proces celowo stosowana nauczycielska *umiejętność budzenia wyższych zainteresowań*. Przyjmują one wówczas postać podniosłą, pojawiają się w sposób naturalny jako zdumienie i zachwyt prawdą, jej nobilitującym działaniem w życiu człowieka. Poruszają głęboko, mogą prowadzić do zaślubienia jej na całe życie. Polonista, zachwycając językiem polskim, rodzi polonistę, historyk – historyka.

Zachwycić to za mało. Nauczyciel powinien posiadać *umiejętność głębokiego uzasadnienia uczniom sensu zdobywanej wiedzy* – jej roli w rozwoju osobowości, jej przydatności w życiu. Stanowi ona – szczególnie dziś – nieodzowny warunek zaistnienia człowieka w świecie, a także zachowania własnej tożsamości. Wpisana w strukturę światopoglądu czy trwałej

hierarchii wartości daje poczucie stabilności w mobilnym kalejdoskopie zbyt szybkich współczesnych przemian, zabezpiecza przed wykorzenieniem cywilizacyjnym.

Ważnym momentem oddziaływania intelektualnego jest *umiejętność budzenia i rozwijania intensywnego myślenia*. Prowadzi ona do pełnego rozumienia poznawanych prawd oraz trwałego ich przyswojenia. Uczy pełnej koncentracji, wnikliwej obserwacji, spostrzegawczości, a zwłaszcza refleksji docierającej do sedna spraw, kontrolującej podejmowane plany życiowe, zdolnej do wyciągania trafnych, zasadnych wniosków, przede wszystkim w sytuacjach trudnych. Zdolność tę skutecznie wspomaga współwystępująca, niemal zrośnięta z myśleniem intuicja. Razem stanowią skuteczne narzędzie do samodzielnego stawiania i „rozwiązywania problemów, przetwarzania informacji, a także do odkrywania nowych aspektów rzeczywistości”³².

Stąd już tylko jeden krok do pełnego wykorzystania *umiejętności wyzwalań postawy twórczej*, do wyłowienia i pielęgnowania dostrzeżonych u młodych ludzi talentów. Jest to dawanie im wielkiej szansy aktywnego współprzeżywania funkcjonujących w kulturze wartości. Dokonuje się ono najsukcesyjniej poprzez kształtowanie u uczniów „poczucia osobowego sprawstwa”³³, co najsukcesyjniej zabezpiecza przed postawą bierną, konsumpcyjną, prowadzącą do kulturowego regresu.

Przy znanym założeniu, że nauczanie z natury jest wychowujące, wymienione umiejętności dydaktyczne jako istotne i integralne komponenty etosu nauczyciela oddziałują na całą osobowość ucznia. Można jednak mówić o umiejętnościach ściśle wychowawczych nauczyciela – jako pedagoga. Są one następujące:

- *Umiejętność panowania nad sobą* jako dystansowanie się od emocji wynikające z autorefleksji i samokontroli. Rodzi ona w praktyce anielską cierpliwość i już w punkcie wyjścia – pełną, bezwarunkową akceptację każdego wychowanka³⁴.
- *Umiejętność spieszenia z pomocą i konstruktywnego wpływu*, zwłaszcza w sytuacjach trudnych. Nauczyciel budzi u dziecka wiarę w siebie, wyzwala nadzieję, mobilizuje siły do sprostania zaistniałym trudnościom, wspólnie z zainteresowanymi szuka drogi wyjścia. Wczuwa się w daną sprawę, jak w swoją własną. Pomaga wyjść z opresji obronną ręką. Przetrawienie takiego kryzysu wyzwala nowe siły, przyspiesza dojrzewanie.
- *Umiejętność rozwiązywania problemów i konfliktów* zanim urosną do otwartego zatargu. Stanowi ona sprawdzian dojrzałości osobowej na-

³² Ks. M. Rusiecki, *Umiejętności nauczyciela*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, Warszawa 2007, s. 941.

³³ H. Kwiatkowska, *Procesy integralne w Europie...*, dz. cyt., s. 22.

³⁴ Por. E. Sujak, *ABC psychologii komunikacji*, Kraków 2006, s. 22.

uczyciela, jego równowagi emocjonalnej i taktu pedagogicznego. Tylko wówczas udaje mu się wyciszyć wzburzenie, pogodzić zwaśnionych. Pomaga mu w tym uznany społecznie autorytet i niemałe doświadczenie.

- *Umiejętność podejmowania szybkich i trafnych decyzji.* Potrzebny jest tu wysokiej rangi talent pedagogiczny, duży zapas wiedzy i sprawności wywodzących się z wieloletniego kapitału praktyki wychowawczej. Najbardziej ważną jest głęboka intuicja.
- *Umiejętność rozwijania u uczniów samodzielności w myśleniu i działaniu.* Prowadzi ona do założenia fundamentu pod całożyciowy proces ich samokształcenia i samowychowania. Stanowi jeden z najważniejszych celów edukacji. Polega na budzeniu u wychowanków wiary we własne możliwości, wdrażania do pilności i systematyczności oraz rozwijania poczucia odpowiedzialności za kształt własnego życia, a także za status innych ludzi. Na miarę osiągniętego stopnia dojrzałości wychowankowi przydzielana jest wolność. Pod okiem wychowawcy uczy się on trudnej sztuki racjonalnego jej zagospodarowania. W ten sposób najskuteczniej przyspiesza swoje dojrzewanie.
- *Umiejętność budzenia optymizmu i entuzjazmu.* Posiada ją wychowawca, który sam dopracował się pozytywnej wizji życia i autentycznie rozmiłował się w tym, co robi. Jeśli to czyni z pasją, ma na stałe zapewniony dopływ radości i życiowej satysfakcji. Jest w drodze do ideału wychowawczego, jakim jest dawanie z siebie maksimum prowadzące do pełnej samorealizacji.
- *Umiejętność kształtowania postawy dialogu i (skutecznej) komunikacji interpersonalnej.* Zmierza ona do wychowania bez porażek, „bez stosowania siły (...) przez dwustronną umowę co do ostatecznego rozwiązania”³⁵. Podmiotowe, partnerskie traktowanie rozmówców daje w wyniku również pełny, wzajemny szacunek i obopólną satysfakcję. Budzi wiarę w możliwość pokojowego współistnienia.
- *Umiejętność zgodnego współżycia z ludźmi.* Wysoce eksponowana rola społeczna nauczyciela, szacunek i zaufanie, jakiego doświadcza, a także ponadprzeciętne oczekiwania pod adresem jego postawy i działania powodują, że jest odbierany w danym środowisku jako konkretny wzorzec. Gdy staje na wysokości zadania, jest równocześnie postrzegany jako dobry człowiek i wytrawny, a więc wiarygodny fachowiec, ktoś godny pełnego zaufania i naśladowania. Przykładem własnego życia najbardziej skutecznie oddziałuje wychowawczo.

³⁵ T. Gordon, *Wychowanie bez porażek. Rozwiązywanie konfliktów między rodzicami a dziećmi*, tł. i wstęp A. Makowska, E. Sujak, Warszawa 2003, s. 185.

Wymienione umiejętności dydaktyczno-pedagogiczne nie muszą być realizowane jako wszystkie przez wszystkich. Wystarczy jedna czy kilka pokrewnych. Działają one bowiem na zasadzie naczyń połączonych. Osiągnięcie jednej w stopniu w miarę doskonałym, tym samym podnosi poziom wszystkich innych. Wszystkie razem jest w stanie zrealizować jedynie geniusz³⁶.

Na szczególną uwagę zasługują także umiejętności organizacyjne nauczyciela. Jedną z nich jest *umiejętność przywództwa*, gdy występuje on w roli lidera. Wpływa ona z silnej indywidualności, bogatego doświadczenia oraz szczególnych cech osobowych: refleksyjności, roztropności, moralnej odwagi, stanowczości, wytrwałości oraz poczucia odpowiedzialności za innych. Ważną rolę odgrywa tu osobisty charyzmat danego człowieka. Analogiczny aspekt przejawia *umiejętność urozmaicania zajęć szkolnych i pozaszkolnych*. Nauczyciel – przewodnik turystyczny, organizator kół zainteresowań, olimpiad, różnych świąt lokalnych czy państwowych nie tylko przybliży uczniom nowe przestrzenie spełniania siebie, ale także w nowej roli budzi iskrę zapału, aby mogli otworzyć się na szerszy horyzont potrzeb kulturalnych i włączyć w troskę o dobro społeczne.

Ponadto mówi się dziś o umiejętności terapeutycznej nauczyciela³⁷.

3. Formowanie *etosu* uczniów i wychowanków

Wyjątkowa ranga *etosu* nauczyciela rodzi się z godności jego misji i wierności swojemu powołaniu. „Powołanie to wymaga szczególnych zalet umysłu i serca, bardzo starannego przygotowania i ciągłej gotowości do jego uzupełniania i dostosowywania”³⁸.

Wymogi te stają się całkowicie zrozumiałe i zasadne ze względu na pełnioną przez nauczyciela doniosłą rolę edukacyjną. Oznacza ona całkowite otwarcie się na dzieci i młodzież, a także ich rodziców, bezinteresowną, pełną poświęcenia miłość i służbę. Szkoła, która nauczycielem stoi,

mocą swego posłannictwa wytrwale i troskliwie kształtuje władze umysłowe, rozwija zdolność wydawania prawidłowych sądów, wprowadza w dziedzictwo

³⁶ Żeby nie oddalać zbyttno takiej możliwości od zwykłych ludzi, warto tu przypomnieć powiedzenie Th. A. Edisona: „Geniusz to dwa procent talentu i dziewięćdziesiąt osiem procent pracy”. Każdy zatem ma szansę.

³⁷ Por. G. King, *Umiejętności terapeutyczne nauczyciela*, przekł. J. Bartosik, Gdańsk 2003.

³⁸ *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, p. 5, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 319.

kultury wytworzonej przez minione pokolenia, kształci poczucie wartości, przygotowuje do życia zawodowego, a tworząc warunki do przyjaznego współżycia wychowanków różniących się charakterem i pochodzeniem, kształtuje postawy wzajemnego rozumienia³⁹.

Otwiera też na wielokulturowość, wychowuje do przyszłości.

Etos nauczyciela, a więc styl postępowania wypełniający całe jego życie, ma być odpowiedzią na oczekiwania płynące ze strony uczniów i wychowanków. Szkoła i nauczyciele są dla uczniów, a właściwie dla każdego z nich z osobna. Indywidualne podejście, troska o dobro, o to, co najlepsze dla każdego z nich, „jest najwyższym obowiązkiem nauczyciela”⁴⁰. Ma on w swoim podejściu do każdego ucznia kierować się najwyższą życzliwością, głębokim szacunkiem i wyczuciem jego potrzeb niezależnie od stopnia jego dojrzałości (sprawianych trudności wychowawczych). Służąc całej grupie, nie powinien tracić z oczu najbardziej potrzebujących pomocy, zwłaszcza kiedy dotyczy ona spraw intelektualnych, moralnych czy religijnych. Szczególnie ważna jest ochrona życia i zdrowia, a także zabezpieczenie przed deprawacją.

Najważniejszy dla nich czas dzieciństwa i wczesnej młodości – tak wrażliwy i chłonny, gdy chodzi o ciekawość świata i odnajdywanie w nim miejsca dla siebie, stawia nauczycielowi niebagatelne wymagania. Ma on zaimponować młodym autentyzmem, tj. prawdziwością swojego życia, odnalezionym miejscem w świecie, jedynym, dającym poczucie szczęścia i szansę całkowitego spełnienia siebie. W jaki sposób ma tego dokonać?

Skoro *etos* nauczycielski jest konkretyzacją ideału wychowawczego realizowanego pod kątem pełnego rozwoju własnej osobowości, nauczyciel powinien dzielić się ze swoimi podopiecznymi każdym osobistym osiągnięciem w aktualnej pracy nad sobą. W ten sposób łatwo jest mu wczuć się i towarzyszyć młodym w ich zmaganiach o własny *etos*. Zna tajniki i meandry zagubień – klęsk i zwycięstw dzieci i dorastającej młodzieży w *warstwie biologicznej*. Powinien zatem wiernie towarzyszyć im w mocowaniu się z tym, co wydaje się mocniejsze niż zasób posiadanych sił duchowych. Tej walki nikt z dorosłych definitywnie nie zakończył. Nauczyciel powinien więc w pełni świadomie zaimponować młodym w dystansowaniu się do spontanicznie rodzących się nastawień (uprzedzeń czy podejrzeń), mechanizmów obronnych, temperamentu, popędów, odruchów bądź emocji. Sprawdzianem ich humanizacji będzie utrzymywanie zasady złotego środka, staranie się o zamknięcie całego ich witalnego potencjału w granicach określonych przez normy moralne. Skoro mu się to uda, nie tylko mieści się w wymaganych granicach, ale

³⁹ Tamże, s. 318.

⁴⁰ W. Brezinka, *Wychowywać dzisiaj...*, dz. cyt., s. 249.

również stoi na ich straży. Ukazuje młodym własnym przykładem, że jest to możliwe, a nawet imponuje im samoopanowaniem. Musi jednak usilnie troszczyć się o dystans wobec budzących się złych nastawień, lęku, agresji, niechęci lub kompleksów. Musi ustawicznie ćwiczyć się w cierpliwości i to anielskiej. Musi trzymać w ryzach swoje odruchy. Nie mogą go ponieść nerwy czy emocje. Jeśliby to nastąpiło, jak najszybciej powinien „pozbiierać się”, przeprosić i jeszcze skuteczniej trzymać na wodzy swoje słabości. Nie może tolerować u siebie jakiegokolwiek egoizmu albo lenistwa, nie mówiąc o innych grzechach głównych wynikających ze zranionej ludzkiej natury – pychy, chciwości, nieczystości, zazdrości, nieumiarkowaniu w jedzeniu i piciu czy gniewnej agresji.

Traktując siebie odpowiedzialnie, chcąc spełnić oczekiwania społeczne wobec swojej osoby, nauczyciel żyje na co dzień pewnym programem mającym na celu doskonalenie siebie⁴¹.

W *warstwie psychologicznej*, w przestrzeni intelektualnej, ma do końca rozmiłować się w prawdzie, poślubić ją i na co dzień dawać świadectwo, że dotrzymuje jej wierności⁴². W ten sposób budzi u młodych ciekawość badawczą, rozwija ich kulturę intelektualną, wyzwala postawę twórczą. Nie podaje im prawdy gotowej, przeciwnie: razem z nimi mozolnie i z wielką satysfakcją ją odkrywa, co zwielokrotnia jej siłę przyciągającą i pozwala asymilować ją na sposób trwały w formowaniu światopoglądu. Przekazując uczniom wiedzę i umiejętności, troszczy się o pełną ich dojrzałość umysłową – od podstawowego rozumienia czytanego tekstu aż po ścisłą logiczność myślenia. Jego starania powinny zmierzać także do zainicjowania samodzielnego zdobywania wiedzy przez uczniów na miarę ich możliwości i rozbudzonej ciekawości badawczej. Nie powinien się bać stawiania im trudnych wymagań. Nie mogą one wszakże przekraczać możliwości uczniów, z drugiej strony powinny być jednak bardzo mocno umotywowane⁴³.

Analogicznie – w *warstwie socjologicznej* – przebiega wdrażanie do dobra, zwłaszcza trudnego, bezinteresownie czynionego innym. Dobry nauczyciel nie tylko uczy młodych, że „poprzez obiektywne dobro człowiek pomnaża

⁴¹ Program ten ma bardzo prostą strukturę: a) dostrzeżenie u siebie jakiejś słabości, b) uczynienie konkretnego postanowienia, aby tej słabości się wyzbyć, c) systematyczne wdrażanie podjętego zobowiązania, d) kontrola osiągniętego wyniku połączona z ewentualną powtórką tego samego działania, jeśli efekt okaże się niezadowalający.

⁴² Na lekcjach „uczciwie i rzetelnie przekazuje wiedzę zgodną z prawdą” (Polskie Towarzystwo Nauczycieli, *Kodeks etyki nauczycielskiej*, Warszawa 1997, s. 9). W codziennym postępowaniu „w duchu prawdy uczy zasad współżycia społecznego...” (tamże).

⁴³ Por. W. Brezinka, *Wychowywać dzisiaj...*, dz. cyt., s. 254–256.

własne człowieczeństwo”⁴⁴, nie tylko przekonuje uczniów, „iż warto być dobrym (...), że warto być dobrym [także dla innych tak jak] dla samego siebie”⁴⁵. On taką postawę systematycznie wciela zarówno w swoim, jak i w ich życiu. Przez umiłowanie dobra, szczególnie trudnego, mobilizuje ich wolę, kształtuje charakter, uczy szacunku wobec siebie i wobec innych, pobudza do pełnej odpowiedzialności za dobro wspólne, za każdego człowieka, ułatwia adaptację kulturową. Stanowi to trwały fundament pod ich dojrzałość moralną, jest skutecznym zabezpieczeniem prawości etycznej, rozwijaniem dojrzałości moralnej. Jej wyrazem są zdobywane przez młodych sprawności wyniesione w zaczątkach z domu rodzinnego: kultura osobista – schludność, uprzejmość (takt), pilność, systematyczność, punktualność, wykorzystanie czasu, odpowiedzialność za siebie i innych; posłuszeństwo normom etycznym, respektowanie praw przysługujących każdemu człowiekowi, altruizm – miłość bliźniego, poszanowanie ludzkiej godności (humanizm), troska o pokój, dialog, tolerancję; miłość ojczyzny – troska o kulturę języka, pielęgnowanie zwyczajów narodowych, kult bohaterów i świętych, szacunek dla środowiska naturalnego (troska o to, by go lekkomyślnie nie niszczyć, np. kontrolując zużycie wody, gazu, prądu elektrycznego); otwarcie na wartości uniwersalne – duchowe, moralne, religijne, stanowiące płaszczyznę koniecznego, ratującego świat przed zagładą spotkania rodziny ogólnoludzkiej we wzajemnym porozumieniu i koegzystencji. Że to w dobie konsumizmu i sobkostwa jest niemożliwe, że nie ma szerokiej siły przebicia... nic to! Był i wciąż jest wśród nas taki Nauczyciel, który przeszedł (...) *dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich* (Dz 10, 38).

Dobry nauczyciel, kierując się dojrzałym sumieniem, oddając się bez reszty (w granicach roztropności) swoim obowiązkom, staje się dla swoich uczniów także takim wysokim wzorem, który łagodzi wszelkie bóle. Wprowadza w przestrzeń dojrzałej wolności chroniącej przed uzależnieniami, a przy tym otwierającej na dobro coraz doskonalsze, dającej szansę doznawania pełnej duchowej radości. Tylko intensywny wysiłek, ogromne poświęcenie pozwalają zasmakować w życiu i doświadczać niegasnącego entuzjazmu i wielkiej satysfakcji.

Również w płaszczyźnie społecznej najważniejsza jest miłość. W *etosie* nauczycielskim zajmuje ona miejsce wyjątkowe. Pomaga mu na sposób stały żyć w wymiarze daru. Pozwala mu wspaniałomyślnie oddać siebie w służbę wszystkim; być do ich dyspozycji w sposób najczystszy i bezinteresowny – aż do zapomnienia o sobie, aż do oddania życia. Jest to możliwe, zwłaszcza dla człowieka wiary, gdyż Najwyższy Nauczyciel pozwolił się ukrzyżować, bo do końca umiłował każdego człowieka. Dlatego *etos* nauczycielski ze względu

⁴⁴ Ks. B. Czupryn, *Etos współczesnego nauczyciela*, „Zeszyty Edukacyjne” nr 3, Sesje i sympozja, Lublin 2005, s. 76.

⁴⁵ Tamże.

na szczególne w nim miejsce miłości jest *etosem* serca. Serce w Biblii to symbol życia, siedlisko myśli, sumienie. W nim Stwórca wypisał swoje Prawo. Ono także jest mieszkaniem Boga, ośrodkiem podejmowania decyzji. *Etos* serca to czystość myśli, szczerłość intencji, wewnętrzna prawdziwość, prawość, szlachetność, życzliwość, wkładanie całego serca w działanie i branie pełnej odpowiedzialności za dzieci polecone mu przez rodziców. Warto tu przypomnieć jeden z ważnych elementów etosu nauczyciela określany „normą spójności”. Chodzi o lojalność pomiędzy rodziną a szkołą. Jej sprawdzianem jest proste stwierdzenie: „Każde doświadczenie edukacyjne zmienia świat dziecka. Ważne jest, aby z tego świata umiało i mogło powrócić do swego rodzinnego domu”⁴⁶. Szacunek dla korzeni to gwarancja zachowania tożsamości.

W *warstwie kulturotwórczej* oddany swojej misji nauczycielskiej wpisuje również w życie uczniów na sposób stały umiłowanie wartości wyższych, zwłaszcza piękna. Dzieli się bezwiednie swoją wrażliwością na wszystko, co harmonijne, co pobudza zmysł estetyczny, budzi w nich uczucia wyższe, wyzwala postawę fascynacji, prowadzi do dojrzałości emocjonalnej. Jest dla swoich uczniów gwarantem postawy otwartej społecznie i twórczej. Postępując w ten sposób, otwiera on przed uczniami majestatyczny świat prawdy, dobra i piękna. Pozwala im się wypowiadać wszystkimi swoimi możliwościami, by mogli stopniowo realizować pełnię swojego człowieczeństwa.

W *plaszczyźnie duchowej*, w zderzeniu z losem, nauczyciel składa wobec siebie i wobec swoich uczniów egzamin z rosnącej w nim, a budzonej i rozwijanej w nich dojrzałości. Najbardziej jest ona sprawdzalna wobec ostatecznego celu ludzkiego życia, któremu wszystkie sytuacje egzystencjalne mają być świadomie i dobrowolnie przyporządkowane. Patrząc na wszystko z wyżyn kresu – spełnienia siebie aż po śmierć – nauczyciel wychodzi zwycięsko wobec wszystkiego, co pojawia się „nie w porę”, co krzyżuje gotowe plany, a także wobec tego wszystkiego, co sprawia cierpienie, co się nie udaje, poniża czy zawstydza. Ze spokojem i pokorą godzi się na to, co przynosi los rozumiany nie jako złośliwe i mściwe fatum, ale jako próba, doświadczenie, prawdziwa szkoła wielkości. Ostatecznie, zarówno dobro, jak i zło stają się „tworzywem” wzrostu osobowego i doskonalenia. Jeden jest tylko wymagany warunek: Trzeba odkryć najgłębszy i ostateczny sens życia, wszelkich zdarzeń, przemijania i śmierci. Jest to możliwe w perspektywie odwiecznego *Losu*, Wcielonego Słowa, mądrościowego *Logosu*, w *plaszczyźnie sacrum*.

Etos polskiego nauczyciela wyrasta z tysiącletniej, chrześcijańskiej kultury narodu. Misja nauczyciela w świetle wiary jest przedłużeniem misji samego

⁴⁶ A. Drózdź, *Etyka nauczycieli*, w: *Etyczny wymiar edukacji nauczycielskiej*, Kraków 2004, s. 60.

Chrystusa. Nauczyciel należy do powołanych. Powołanie rozumiane szeroko to przede wszystkim wezwanie do pełni człowieczeństwa, do dojrzałości duchowej, do szukania pełnej prawdy o sensie życia, do włączenia się w bezinteresowną miłość, w służbę poszukującym najwyższej Prawdy i najwyższego Dobra. Jest to także powołanie do świętości. Jawi się ona jako możliwa, jeżeli wezwany do atrakcyjnej społecznie, ale trudnej roli, odczytuje w niej wielką szansę duchowego wzrostu i stara się ze wszystkich sił dobrze ją zrozumieć, przyjąć za swoją i wiernie do końca wypełnić. Nadaje wtedy swoim działaniom niepowtarzalną wartość, a swojemu życiu – najgłębszy, uszczęśliwiający sens.

Powołanie w rozumieniu węższym oznacza wezwanie do szczególnego zadania. W przypadku nauczyciela jest nim wychowanie człowieka. Wymaga ono pełnego miłości otwarcia się na wychowanków, bezinteresownej służby, zaimponowania (pociągnięcia) własnym życiem. Powinien im ujawnić „oczekiwane ciepło, osobową bezpośredniość”, wyjść do nich

w poczuciu prawdy, serdeczności i otwartości. (...) Trzeba bowiem przed wychowankiem rozpałać te ogniska wartości i należycie je oświecić, rozniecić je wichrem własnego przekonania i zaangażowania, tak by ogień ten się przeniósł. Czy trzeba jeszcze więcej słów, by zarysować ów osobliwy „ethos wychowawcy”?

Trzeba nie tylko odpowiednich „technik” i umiejętności, i nie tylko podmiotowego zaangażowania w szczerości i prawdzie – ale także autorskiej konceptualności w tym wszystkim, co wychowawca odpowiednio do sytuacji i ujawnionych potrzeb czyni zarówno w diagnozie rozpoznawania stanów i potrzeb, jak i w prognozie realizacji wybranych koncepcji wychowawczych działań⁴⁷.

Nie można zatem spełnić tego powołania, nie realizując równocześnie własnego rozwoju i to w stopniu ponadprzeciętnym. O czym jeszcze koniecznie należy pamiętać? W świetle wiary „służba człowiekowi ma sens jedynie wówczas, gdy widzi się w nim nieskończoną godność jego człowieczeństwa, albo wręcz – jak domaga się Ewangelia – ukrytego w nim Boga”⁴⁸. Tak rodzi się najgłębszy szacunek i miłość do dziecka. Nie chodzi więc tylko o poprawne, taktowne zachowanie, życzliwość i przeciętną troskę. Dzieckiem trzeba się zdumieć i zachwycić, być dla niego ojcem i matką, bratem i siostrą, serdecznym przyjacielem. Trzeba się czuć zaszczyconym tą służbą. Trzeba ją pełnić w imieniu samego Chrystusa. Bezinteresowna i ofiarna miłość do dzieci to istota nauczycielskiego powołania.

⁴⁷ J. Homplewicz, *Etyka pedagogiczna. Podręcznik dla wychowawców*, Warszawa 1996, s. 222–223.

⁴⁸ W. Stróżewski, *O wielkości. Szkic z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 295.

Jeśli oddaje się on temu wielkiemu dziełu bez reszty i do końca, wówczas jest na swoim miejscu, staje na wysokości wyznaczonego mu zadania. Spełniając je – spełnia siebie. Staje się to prawdziwe szczególnie wtedy, gdy przekracza, wręcz przerasta siebie.

Konkludując, należy powiedzieć, że nauczyciel „skazany” jest na wielkość i do tej wielkości powinien zapalać. Do tego potrzebna jest mu pasja. „Pasja to dynamiczna koncentracja wszystkich sił: intelektu, woli, a nawet uczuć w dążeniu do wyznaczonego celu. Połączona z geniuszem, czy choćby talentem (...) nie może nie doprowadzić do wielkości: jest jej zapowiedzią i znakiem”⁴⁹.

Rzeczywiście, nauczyciel wezwany jest do realizowania w swoim życiu tej przygody, której na imię wielkość człowieczeństwa i wielkość służby młodemu pokoleniu, które szuka Mistrza i ma do tego pełne prawo. Gdzie Go może spotkać? W drodze na szczyty. Nauczyciel i uczeń – jak turyści spotykają się na ścieżce wysokogórskiej – w podniosłej bliskości. Obaj otwarli się na wielkość. Towarzyszą im ambitne aspiracje. Pokochali trud i wysiłek. Są zdeterminowani trwać na obranej drodze. Przyjazne skierowanie się ku sobie jest już tylko prostą konsekwencją przepływu wielkich wartości – jak w naczyniach połączonych. Nie ma bardziej skutecznego wpływu wychowawczego. I nie ma bardziej skutecznego sprawdzianu nauczycielskiego *etosu*.

Résumé

L'ETHOS DE LA PROFESSION D'INSTITUTEUR – PÉDAGOGUE

L'ethos de l'instituteur s'enracine dans l'éthique générale. Le maître professionnel doit être d'abord un homme psychologiquement mûr et bon, doté de qualités intellectuelles, morales et sociales proportionnées à ses tâches. Les valeurs et normes éthiques qu'il découvre et incarne dans sa propre existence, constituent sa morale humaine, son ethos. Cet ethos comprend une image idéale de la personne, sa probité, un style de noble comportement. Si l'on veut énumérer les racines d'un tel comportement, il faudrait mentionner: vue consistante du monde, échelle stable des valeurs, sens de justice, responsabilité envers sa propre manière de vivre, manifestée par le sens de devoir d'agir le bien et d'éviter le mal.

Le maître ne doit pas réduire son ethos à un minimum moral. A celui qui exerce une fonction d'éducateur, guide et pédagogue, convient un ethos élevé, visant l'idéal, exigeant une attitude d'abnégation jusqu' à l'héroïsme. L'ethos du maître croît sur le fondement de l'éthique humaine générale. Dans le processus éducatif cet ethos se propose des buts suivants: évolution harmonieuse de la personne; capacité d'emploi

⁴⁹ Tamże, s. 296.

des moyens éducatifs conformes aux principes éthiques, atmosphère de joie, de respect et de confiance réciproques, motivation pour mener une vie digne de l'homme. Ces buts sont pourtant conditionnés par l'ouverture aux valeurs spirituelles: amour, beauté, tolérance, attitude de dialogue culturel.

Pour réaliser ces tâches si nobles et importantes, le maître doit enrichir ses propres compétences et qualités. Dans le domaine didactique il s'agit de connaître et de comprendre des élèves, d'entrer en contact avec eux, facilitant l'assimilation des vérités proposées, promouvoir l'attitude créative, éduquer la capacité de penser.

Dans le domaine pédagogique le maître devrait cultiver des attitudes: domination de soi-même, bon vouloir de venir en aide dans les situations de conflits et de difficultés, capacité de prendre les décisions justes et promptes, formation par des exercices pratiques attirants.

Dans l'ethos du maître s'inscrit aussi le soin pour l'ethos du disciple. Au niveau naturel et biologique il s'agit de l'humanisation des instincts et des émotions en vue d'une autodomination. Au niveau psychologique on visera à la maturité intellectuelle, à la promotion de la curiosité de recherche, interiorisation de la vérité, à la véracité. L'ethos vu sous l'aspect sociologique comporte assimilation du bien et rejet du mal, ouverture aux valeurs universelles.

Au niveau culturel il s'agit d'inspirer l'engagement personnel pour les valeurs supérieurs, spécialement pour tout ce qui est beau, vrai et bon (kalokagathia). Grâce à cette attitude l'homme devient capable d'entreprendre un effort toujours créatif. Enfin l'ethos vu au niveau spirituel nous rend doués à vivre notre existence dans la perspective surnaturelle visant le mystère du Logos – Verbe incarné – Jésus Christ. En suivant un tel Maître l'homme espère pouvoir réaliser sa vie ici-bas et devenir un maître fascinant pour les autres.

Ks. dr hab. Mieczysław RUSIECKI – ur. w 1932 r. w Chmielniku. Ukończył WSD w Kielcach. Studia specjalistyczne z katechetyki – w Warszawie (ATK). Doktoryzował się na KUL, gdzie w latach 1975–2001 był wykładowcą historii katechezy. Wykładał też w WSD w Kielcach katechetykę (1981–2001), homiletykę (1988–1996). Od roku 1988 wykłada pedagogikę i dydaktykę. Po habilitacji od 1997 do 2007 pracował w Akademii Świętokrzyskiej jako profesor tej uczelni (także jako kierownik Zakładu Historii Wychowania i Organizacji Szkolnictwa na Wydziale Pedagogicznym). Jest autorem 9 książek zawierających wykłady formacyjne dla nauczycieli, a także rozprawy *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566–1699)*, Lublin 1996 oraz ponad 300 artykułów o charakterze naukowym i popularnonaukowym z dziedziny katechezy, pedagogiki i etyki. Aktualnie pracuje w Wyższej Szkole Umiejętności im. Stanisława Staszica w Kielcach.

Agnieszka Smolińska – Kielce

WZORZEC OSOBOWY NAUCZYCIELA W POGLĄDACH GRZEGORZA PIRAMOWICZA

Idealowi nauczyciela-wychowawcy poświęcono już wiele opracowań. Mówiąc o ideale nauczyciela, należy mieć na uwadze jego ustosunkowanie się do siebie i innych ludzi, wyrażające się w jego czynach, a nie jego przymioty (zalety) czy mechanizmy psychiczne i fizyczne, które są tylko hipotetycznymi konstrukcjami teoretycznymi, i nie czynności tak lub inaczej determinowane¹.

Jedną z głównych, charakterystycznych cech naszych czasów jest ogromna dynamika zmian we wszystkich dziedzinach życia. Nauczyciel-wychowawca, aby nadażyć za postępem technicznym i skutkami przemian, winien stale się rozwijać. W pogoni za nowoczesnością w kształceniu, środowisko nauczycielskie powinno czerpać wzorce z wielowiekowej tradycji w dziedzinie wychowania. Nauczyciele mając wiedzę z zakresu historii polskiej myśli pedagogicznej, mogą w oparciu o tradycję stworzyć nowe standardy w wychowaniu dzieci i młodzieży. Środowisko nauczycielskie powinno czerpać z niektórych wzorców i autorytetów z okresu polskiego oświecenia.

W połowie XVIII wieku szkolnictwo polskie stanowiło monopol licznych na terenie Rzeczypospolitej zakonów, zwłaszcza jezuitów i pijarów. Szkoły zakonne najpierw pijarskie, zreorganizowane w latach pięćdziesiątych XVIII stulecia przez księdza Stanisława Konarskiego, a następnie jezuickie powoli dźwigały się z upadku.

Utworzenie Collegium Nobilium oraz reforma szkół pijarskich i jezuickich stanowiły w dziejach polskiego szkolnictwa pierwszy przełom. Z inicjatywy „familii” zobowiązano przyszłego króla do powołania do życia Szkoły Rycerskiej, która została utworzona w 1765 r. Szkoła ta chlubiąca się słusznie

¹ Por. S. Ruciński, *Nauczyciel-wychowawca: między ideałem a rzeczywistością*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 43.

wyśmienitymi osiągnięciami, nie była w stanie wypełnić całej, olbrzymiej i narastającej się latami luki w polskim systemie oświatowym. Do realizacji projektów reformy dogodnym momentem było skasowanie przez papieża w roku 1773 zakonu jezuitów. Utworzona 14 października 1773 r. Komisja Edukacji Narodowej podjęła samodzielne prace nad programem wychowania obywatelskiego². Wielu członków KEN było osobami o światłych poglądach oświatowych. Wykazywali oni dużo osobistego zaangażowania i im w znacznej mierze zawdzięczać należy wyraźne postępy w pracach nad reformą. Najważniejszymi postaciami reformy byli Adam Czartoryski, Ignacy Potocki oraz sekretarz Komisji, były jezuita ks. Grzegorz Piramowicz³.

Współczesnym nauczycielom wskazana byłaby recepcja poglądów pedagogicznych ks. Piramowicza, autora dzieła pt. *Powinności nauczyciela*.

1. Życie

Grzegorz Wincenty Piramowicz urodził się 25 listopada 1735 r. we Lwowie, w ormiańskiej rodzinie kupieckiej. Był najstarszym z jedenaściorga dzieci patrycjusza lwowskiego Jakuba, tytularnego sekretarza Augusta III, i Anny z Nikoforowiczów⁴. Znałe są imiona czterech jego siostr: Zofii, Genowefy, Weroniki i Rypsyny oraz braci: Piotra, Andrzeja i Stanisława. Piotr wstąpił do dominikanów, a w 1788 r. powierzono mu funkcję przeora w Żółkwi. Z kolei Andrzej i Kazimierz, a potem i Stanisław zostali księżmi świeckimi. Była to więc rodzina bardzo religijna. Od dziewiątego roku życia Grzegorz Piramowicz uczył się w lwowskim kolegium jezuickim, gdzie ukończył kurs matematyki i filozofii w dziewiętnastym roku życia⁵. Po ukończeniu kolegium 10 sierpnia 1754 r. wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Dwuletni nowicjat odbył w domu św. Szczepana w Krakowie, po czym pracował w Żytomierzu jako nauczyciel gramatyki i infimy. W latach 1757–1759 uczył w szkole niższej w Jurewiczach nad Prypecią, a w latach 1759–1760 nauczał poetyki w kolegium w Łucku. Od roku 1760/1761 studiował przez cztery lata w Akademii Lwowskiej teologię i przyjął święcenia kapłańskie (23 lipca 1763 r.). Po studiach podjął jesienią 1764 r. obowiązki kaznodziei i profesora teologii moralnej

² Por. S. Meller, *Powstanie i działalność Komisji Edukacji Narodowej*, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 3 (1973), s. 55–56.

³ Por. tamże, s. 57.

⁴ Por. E. Aleksandrowska, *Piramowicz Grzegorz Wincenty*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 26, z. 3, Wrocław – Warszawa – Kraków 1981, s. 529–530.

⁵ Por. Archiwum Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (dalej APM TJ) sygn. 1344, s. 182.

w kolegium w Krzemieńcu. Pobyt tam nie trwał jednak długo, gdyż ostatnią próbę zakonną, tzw. trzecią probację, odbył Piramowicz w latach 1766/67 w Jarosławiu i stamtąd wrócił do Lwowa⁶.

Prowincjał o. Bystrzanowski na prośbę rodziny oddał trzech młodych Potockich pod opiekę ks. Grzegorza Piramowicza. Ten zaś jesienią 1767 r. wyjechał z nimi za granicę do Francji i Włoch. Według katalogów trzy lata, tj. od roku 1767 do 1770, przebywał on ze swymi wychowankami w Rzymie. W Wiecznym Mieście 15 sierpnia 1769 r. za pozwoleniem generała zakonu, Wawrzyńca Ricciego, Piramowicz złożył uroczystą profesję po piętnastu latach życia zakonnego. Przebywając w Rzymie, zastał tam wielu polskich jezuitów, m.in. asystenta o. K. Koryckiego oraz o. J. Hulewicza, A. Pisarzewskiego, K. Krasickiego, D. Kaznowskiego. Rzymscy jezuici dobrze oceniali kompetencje Piramowicza, przyznając mu katedrę teologii moralnej. Akta Towarzystwa Jezusowego w Krakowie nie informują o dłuższym niż trzyletnim jego pobycie w Wiecznym Mieście. Niemniej wiadomo, że w roku 1770 na pewno wrócił do Lwowa. Dwaj jego podopieczni z tej zagranicznej wyprawy wstąpili do stanu duchownego: Kajetan Potocki został kanonikiem krakowskim, a Paweł Potocki – kanonikiem w Łucku. Z kolei trzeci z Potockich – Jan został starostą kaniowskim.

Ojciec Piramowicz kształcąc innych, sam też wciąż się kształcił. Znał doskonale Juwencjusza, Rollego, Fleury'ego, Pestalozziego oraz innych pisarzy francuskich i włoskich. Pobyt za granicą, poznanie szkolnictwa, a także społeczeństwa francuskiego i włoskiego rozszerzyły i wzbogaciły umysł przyszłego sekretarza Komisji Edukacji Narodowej⁷. Po powrocie do Polski został skierowany do pracy nauczycielskiej w kolegium lwowskim. Piramowicz miał opinię utalentowanego pedagoga, skoro powierzono mu nauczanie logiki. Zarówno dotychczasowa praktyka pedagogiczna, jak i pobyt za granicą pogłębiły niewątpliwie posiadane przezeń uzdolnienia. Równocześnie był kaznodzieją w katedrze lwowskiej. Ale działalność ta nie trwała długo. Wiosną 1772 r. Piramowicz wyjechał do Spa, towarzysząc w podróży choremu prałatowi Rzewuskiemu. Kuracja, jaką przy tej okazji sam odbył, wzmocniła jego słabe zdrowie. Ze Spa Piramowicz powrócił do Lwowa pod koniec 1772 lub na początku 1773 r. Tym razem był to jego ostatni pobyt w tym mieście. W sierpniu 1773 r. znalazł się w Warszawie i odtąd przyszłe losy związały go ze stolicą na długie lata. Podczas pobytu w Warszawie dowiedział się o kasacie zakonu jezuitów. Wiadomość tę przyjął z wielkim żalem, wynikającym prawdopodobnie częściowo z przywiązania do Towarzystwa Jezusowego, w którym blisko już dwadzieścia lat przebywał, a w większej zapewne mierze z niepewności jutra⁸.

⁶ Por. K. Mrozowska, *Wstęp*, w: G. Piramowicz, *Powinności nauczyciela oraz wybór mów i listów*, Wrocław – Kraków 1958, s. VI–VII.

⁷ Por. AMP TJ, sygn. 1344, s. 186.

⁸ Por. K. Mrozowska, *Wstęp*, dz. cyt., s. IX–XI.

Dalsze życie ks. Piramowicza po kasacie zakonu wypełniła niezmordowana działalność w Komisji Edukacji Narodowej. Współpraca z Komisją rozpoczęła się z chwilą jej powstania. Początkowo jego udział w poczynaniach nowo powstałej magistratury był nieoficjalny. Piramowicz pozostawał nadal u boku Ignacego Potockiego, który powołany został na sekretarza KEN, i od niego otrzymywał takie czy inne obowiązki. Na początku 1774 r. wszedł jednak do Komisji jako jej pracownik i od tego momentu aż do końca jej istnienia służył jej swym piórem.

Jednocześnie Potocki zatroszczył się o to, aby dać swemu przyjacielowi trwalsze zabezpieczenie finansowe. W roku 1774 przekazał Piramowiczowi probostwo w miasteczku usytuowanym w jego dobrach – Kurowie pod Puławami. W dwa lata później księstwo Czartoryscy nadali mu drugie probostwo w leżącej w pobliżu Końskowoli. Probostwo w Kurowie stało się dla Grzegorza Piramowicza jego właściwym domem, ostoją, ośrodkiem jego osobistych ambicji i zainteresowań. Sprowadził tu matkę i nie uposażone jeszcze rodzeństwo, a w wolnych chwilach zajmował się domem i gospodarstwem⁹.

W lutym 1775 r. Piramowicz został powołany na stanowisko sekretarza w nowo utworzonym Towarzystwie do Ksiąg Elementarnych pod prezydencją Ignacego Potockiego. Pierwsza sesja Towarzystwa odbyła się 7 lutego tegoż roku w Bibliotece Załuskich. O jej przebiegu poinformował Piramowicz w piśmie pt. *Ustanowienie Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych*. Odtąd praca w Towarzystwie pochłonięła go bez reszty. Uczestniczył w cotygodniowych posiedzeniach Towarzystwa i w sesjach KEN. Zapraszał znanych uczonych do udziału w ogłaszanych przez Komisję konkursach na podręczniki i prospekty, prosił o opinię o wydawanych programach, rozsyłał też propagandowe listy do zagranicznych periodyków. Jako sekretarz Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych inicjował projekty i ustawy szkolne, programy nauczania, wydawał przepisy dotyczące opracowywania podręczników¹⁰.

W roku 1779, latem, Piramowicz wyruszył w blisko dwuletnią podróż, towarzysząc w peregrynacji zagranicznej do Włoch i Francji żonie Ignacego Potockiego, Elżbiecie z Lubomirskich, oraz jego bratu Stanisławowi i żonie tegoż. Po drodze podróżnicy zatrzymali się w Krakowie, gdzie Piramowicz został promowany na Uniwersytecie Jagiellońskim na doktora filozofii i teologii. Następnie poprzez Czechy i Austrię udali się do Włoch. Przebywali tam do końca czerwca 1780 r., spędzając czas głównie w Rzymie, a następnie wyjechali do Paryża, skąd jesienią tegoż roku powrócili do Warszawy. Podróż ta przyczyniła się zapewne do ugruntowania poglądów pedagogicznych znanego jezuity, ale południowe słońce źle wpłynęło na jego schorowane oczy.

⁹ Por. tamże, s. XIII–XIV.

¹⁰ Por. E. Aleksandrowska, *Piramowicz Grzegorz Wincenty*, dz. cyt., s. 531; S. I. Możdżeń, *Zarys historii wychowania, cz. 1: do 1795 roku*, Kielce 1999, s. 241.

Obowiązki związane z działalnością w Komisji Edukacji Narodowej wiązały się z długą i męczącą wizytacją, jaką Piramowicz odbył latem 1782 r., objeżdżając szkoły w Wielkim Księstwie Litewskim. Niedługo potem pogorszył się stan jego zdrowia; do choroby oczu dołączył się także reumatyzm. Teraz najchętniej przebywał w Kurowie, gdzie jego uwagę, oprócz zajęć duszpasterskich i gospodarczych, pochłaniała również otwarta w roku 1783 szkołka parafialna. W 1787 r. na własne życzenie Piramowicz ustąpił z Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych i pozostał na probostwie w Kurowie. Pełnił też gorliwie swą kapłańską posługę w Końskowoli, czasem odwiedzał Czartoryskich w Puławach. Otrzymywał jednak bieżące wiadomości z Warszawy. W liście do Ignacego Potockiego wyrażał wielką radość z powodu Konstytucji 3 maja i donosił o wrażeniach, jakie ten przewrót wywołał w Lublinie¹¹.

Kłęski z powodu wojny z Rosją i postępów Targowicy przyczyniły się do dalszego upadku na zdrowiu ks. Piramowicza. W tym okresie częściej przebywał on w Puławach u Czartoryskich i w galicyjskiej Sieniawie. Latem 1793 r. wyjechał w towarzystwie Adama Kazimierza Czartoryskiego na kurację do Baden, niemniej nie uzyskał znaczącej poprawy. Do kraju wrócił przez Drezno i Lipsk, gdzie spotkał się z Ignacym Potockim. Na początku roku 1794 znów poważnie chorował. W czasie insurekcji powrócił do Kurowa. W 1797 r. został wraz z Ignacym Potockim internowany w Krakowie przez Austriaków.

Po powrocie do Kurowa, choć schorowany i prawie ociemniały, zajmował się pracą duszpasterską i oświatową. Wiosną 1800 r., ulegając naciskom władz austriackich niechętnych pobytowi w jednej miejscowości Piramowicza i Potockiego, odstąpił probostwo w Kurowie bratu Stanisławowi, a w Końskowoli Franciszkowi Zabłockiemu. Sam przeniósł się na ofiarowane mu przez Czartoryskich bogate probostwo w Międzyrzeczu Podlaskim, gdzie zmarł 14 listopada 1801 r. Jego ciało zostało przewiezione do Kurowa i tam pochowane obok matki¹².

2. Myśl pedagogiczna

Grzegorz Piramowicz, uczestnicząc w obradach Komisji Edukacji Narodowej oraz działając w Towarzystwie do Ksiąg Elementarnych, wydawał liczne pisma o charakterze pedagogicznym. W 1776 r. w związku z ostatecznym opracowaniem *Ustaw Komisji* opublikowano jego *Uwagi o nowym instruk-*

¹¹ Por. K. Mrozowska, *Wstęp*, dz. cyt., s. XVII–XX.

¹² Por. tamże, s. XXII–XXIII; E. Aleksandrowska, *Piramowicz Grzegorz Wincenty*, dz. cyt., s. 534–535.

cji publicznej wkładzie o charakterze apologetycznym co do nowych programów i metod. Corocznie – od roku 1782 – ukazywały się drukiem *Mowy w Towarzystwie do Ksiąg Elementarnych* Piramowicza zawierające nie tylko cenne uwagi o postępach reformy, ale i doniosłe myśli z zakresu pedagogiki i dydaktyki w sensie filozoficznym¹³.

Grzegorz Piramowicz szczególnie angażował się w prace KEN poświęcone reformie programów nauczania. Nauka moralna, czyli etyka, już od pierwszych lat istnienia Komisji Edukacji Narodowej zajmowała ważne miejsce w programach nauczania, które szkicowano dla szkół średnich. Odzwierciedliło się to między innymi w ankiecie: *Jakie nauki w szkołach wojewódzkich dawane być mają*. Respondenci, do których należeli Grzegorz Piramowicz, Antoni Popławski i inni, wskazywali na konieczność eksponowania etyki w programach. Zgodnie z programem z roku 1775 (autorstwa Piramowicza) pt. *Układ nauk i porządku między niemi w szkołach wojewódzkich* etykę powinno się wykładać w klasie I szkoły średniej. Miała to być nauka etyczna dotycząca powinności wobec rodziców. W klasie II etyka miała dotyczyć powinności względem współobywateli, w klasie III powinności wobec Boga, w klasie IV powinności wobec siebie samego. W starszych klasach miała być wykładana kolejno nauka prawa naturalnego, nauka ekonomiki i nauka prawa politycznego¹⁴.

Zredagowane przez Piramowicza i ogłoszone drukiem w 1783 r. *Ustawy Komisji Edukacji Narodowej dla stanu akademickiego i na szkoły w krajach Rzeczypospolitej przepisane*, dzieliły szkoły parafialne na większe, znajdujące się zwłaszcza w miastach, i na mniejsze. Różniły się one tylko zakresem nauk w nich udzielanych. W szkołach większych uczono nauki chrześcijańskiej i obyczajów; czytania i pisania, rachunków i początków pomiarów; poznawania monet, miar i wag; nauki ogrodnictwa i rolnictwa; a także zachowania zdrowia ludzkiego i leczenia zwierząt; znajomości handlu wewnętrznego w danej okolicy. W szkołach parafialnych mniejszych uczono tylko czytania, pisania i rachunków, pomiarów w ogrodnictwie oraz praw moralnych. Nauczycielom nakazano obchodzenie się w sposób łagodny i roztropny z dziećmi wiejskimi. Ponadto zobowiązano ich do zwrócenia uwagi na sytuację zdrowotną uczniów. Co roku nauczyciel składał sprawozdanie rektorowi wydziału. Według tych ustaw głównym zadaniem szkoły parafialnej było „oświecenie” ludności wiejskiej¹⁵.

¹³ Por. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1, Warszawa 1958, s. 263.

¹⁴ Por. S. Jedynak, *Etyka polska od Konarskiego do Kollątaja*, „Studia Filozoficzne”, 10 (1973), s. 41.

¹⁵ Por. A. Wojtkowski, *Współpraca duchowieństwa katolickiego z Komisją Edukacji Narodowej*, „Życie i Myśl”, 10 (1973), s. 3.

3. Nauczyciel – wzorzec osobowy

Swoje poglądy pedagogiczne Piramowicz wyraził najpełniej w dziele *Powinności nauczyciela*, wydanym w 1787 r. Składa się ono z czterech części. W pierwszej autor wyjaśnia nauczycielowi jego zadania, stawia przed nim cel, do którego powinien dążyć, wskazuje mu, jak powinien odnosić się do środowiska, w którym przebywa, jak traktować dzieci oraz ich rodziców. Zawarte są tu również rady dotyczące metody pracy wychowawczej. W drugiej części pisze na temat wychowania fizycznego młodego pokolenia. Z kolei w trzeciej zawarta jest nauka obyczajów oraz nauczanie obowiązków. Metodyka nauczania czytania, pisania, rachunków, nauka rzemiosł, handlu, rolnictwa i ogrodnictwa stanowi przedmiot czwartej części. W zakończeniu zamieszczone są uwagi dla mistrzyń uczących dziewczęta¹⁶.

Rozdział pierwszy części pierwszej mówi o celach i obowiązkach nauczyciela. Zdaniem Piramowicza nauczyciel jest wezwany do dozoru szkoły parafialnej. Ma za zadanie uczyć dzieci na wsiach i w miasteczkach, a jego praca powinna przyczynić się do uszczęśliwienia powierzonych mu podopiecznych. Następnie autor podaje wskazówki dla nauczycieli, aby starannie wywiązywali się ze swoich obowiązków. Podkreśla, że kunszt nauczycielski – przyrównywany do innych umiejętności czy rzemiosł – należy stale rozwijać. Dobry nauczyciel powinien się doskonalić poprzez lekturę książek mówiących na temat wychowania. Pedagog winien ponadto łączyć pracę z modlitwą. Nauczyciel powinien dbać także o swoje wykształcenie, gdyż może on przekazywać uczniom te wiadomości, które sam dobrze zrozumiał¹⁷.

Szczególną formą relacji wychowawczej: młody człowiek – dorosły jest więc ucznia i nauczyciela. Jej wpływ na przyszły kształt społeczeństwa daje się porównać tylko z rangą związku między dzieckiem a rodzicem. Nauczyciele w tej misji pełnią szczególną rolę. Wychowawca podejmuje świadomie trud, z którym wiąże się wiele wyrzeczeń i poświęceń dla dobra procesu wychowawczego. Zarówno wychowawca, jak i wychowanek są osobami. W aspekcie filozofii personalistycznej mówi się o osobie ludzkiej jako istocie wyposażonej w zestaw cech ontyczno-aksjologicznych, będących wartościami bytu ludzkiego. Należą do nich: wolność, prawda, cielesność oraz godność. Nauczyciel i uczeń są tak samo wyposażeni w te cechy osobowe, a zwłaszcza w wartość godności¹⁸.

¹⁶ Por. S. I. Możdżeń, *Zarys historii wychowania...*, dz. cyt., s. 241.

¹⁷ Por. G. Piramowicz, *Powinności nauczyciela*, oprac. i wstęp K. Mrozowska, Wrocław – Kraków 1958, s. 10–13.

¹⁸ Por. W. Chudy, *Istota pedagogiki personalistycznej*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 274–277.

Grzegorz Piramowicz kreśląc model nauczyciela, zwracał uwagę także na poszanowanie godności osoby ludzkiej w procesie wychowawczym. Niezwykle ważnym okazał się aspekt personalistyczny.

W dalszej części pierwszego rozdziału mowa jest na temat relacji między nauczycielem a uczniem. Nauczyciel powinien być miły, okazywać uczniom zainteresowanie, troskliwość i serce. Zawsze – tak w dobrych, jak i w gorszych chwilach – winien dbać o dobro dzieci, cierpliwie ich wysłuchiwać:

Stanie się miłym, kochanym od nich i godnym zaufania: kiedy okazywać im będzie, nie tylko w słowach i oświadczeniach, ale bardziej w postępowaniu swoim szczerą ku nim miłość, serce ojcowskie, troskliwość, staranie o ich dobro, kiedy w ich potrzebach, smutkach, w chorobie ukaże litość, pocieszać, nawiedzać, o ratunek, o lekarza, o leki zabiegać będzie. (...) Mieć w nim będą uczniowie zaufanie, kiedy im łagodnego przystępu nigdy nie odmówi, wątpliwości cierpliwie wysłucha, w błędach po ojcowsku ostrzeże, kiedy się czego sekretne dowie, ani tego, który doniósł, nie wyda, ani tego, którego się tajemne doniesienie tycze, jawnie nie wytnie, ale potajemnie rzecz wyrozumie i napomni, chybaży gwałtowne okoliczności inaczej wyciągały, i na ten czas rady roztropniejszych zasiągnie¹⁹.

Wnioski te były zgodne z panującymi wówczas tendencjami w myśli pedagogicznej jezuitów. Zasadnicze cechy pedagogiki jezuickiej sprowadzały się do łagodności, dobroci połączonej z powagą i poszanowaniem godności ucznia. Kary miały być stosowane w ostateczności, a wśród nich na ostatnim miejscu była kara fizyczna²⁰. System kar i nagród w procesie wychowania był również przedmiotem zainteresowań pedagogicznych Grzegorza Piramowicza. Jednym z warunków dobrego wychowania to – zdaniem autora – posłuszeństwo, które będzie występowało wtedy, kiedy nauczyciel zjedna sobie miłość i uszanowanie swoich podopiecznych. Dzieci bowiem chętniej i bardziej słuchają tego, kogo kochają i poważają. Zalecana jest nauczycielom łagodność w odnoszeniu się do wychowanków. Autor uważa też, że nauczyciela nie powinna cechować niestałość w postępowaniu pedagogicznym. Wychowawca nie powinien nakazywać wychowankom nic ponad to, co należy do jego kompetencji. Podobnie uczniowie nie mogą wyręczać nauczyciela w jego obowiązkach, gdyż taka postawa może się spotkać z krytyką ze strony rodziców²¹.

Piramowicz zwraca uwagę na umiejętność napominania i strofowania przed zastosowaniem kar. Łagodne napominania, przestrogi i rady mają pierwszeństwo przed karceniem. Nauczyciel powinien zachować umiarkowanie

¹⁹ G. Piramowicz, *Powinności nauczyciela...*, dz. cyt., s. 14–15.

²⁰ Por. S. I. Możdżeń, *Zarys historii wychowania...*, dz. cyt., s. 155.

²¹ Por. G. Piramowicz, *Powinności nauczyciela...*, dz. cyt., s. 17–18.

w swoim zachowaniu, gdyż może to mieć negatywny wpływ na osobowość wychowanków. Nie powinien zatem krzyczeć, hałasować, ponieważ naraża się na utratę autorytetu i sam sobie szkodzi²².

Najtrudniejszą kwestię w systemie wychowania stanowi karanie. Nauczyciel winien mieć świadomość za co, jak i kiedy należy karać. Każdy nauczyciel powinien mieć prawo do słuszności w karaniu. Nigdy nie należy karać uczniów, kiedy jest się w gorszym nastroju czy w gniewie. Kara powinna być wymierzona, wtedy gdy winny uświadomi sobie własne przewinienie. Kary muszą być dostosowane do rodzaju przestępstwa. Jeśli wina jest mała, to również kara powinna być mniejsza i odwrotnie. Nauczyciel nigdy nie powinien przystępować do kary cielesnej, chyba że wszystkie inne sposoby się nie powiodły:

Kary mają być przystosowane i umiarkowane podług przestępstwa. Kiedy wina jest mała, tajemna, pierwszy raz popełniona, kara albo raczej przestroga, powinna być tajemna i lekka, i więcej przebaczenia mająca. Przestępstwa złośliwe, gorszące, jawnie powtarzane surowszego ukarania wyciągają. Nigdy nie powinien nauczyciel przystępować do kary cielesnej, to jest do chłosty i plag, chybaży wszystkie inne nie powiodły się wcale, chybaży krnąbrność rozmyślna albo niepoprawiona łatwość karania, zgorszenie znaczne drugich taką karę potrzebną czyniło²³.

Następnie autor twierdzi, że nauczyciel powinien dać odczuć winnemu, a także innym uczniom, iż jest przymuszony do wymierzenia chłosty; często musi on zaklinać i prosić, żeby mu do tego nie dawali przyczyny. Piramowicz jest przekonany, iż im rzadsze będzie karanie cielesne (tylko w skrajnych przypadkach zastosowane) i połączone z umartwieniem samego nauczyciela, tym bardziej będzie skuteczne oraz będzie budziło w wychowankach postanowienie poprawy. Jeżeli wszystkie środki karania zawiodą, nauczyciel powinien wezwać rodziców lub opiekunów, aby zabrali oni dziecko ze szkoły. Kłopoty z takim podopiecznym stanowią bowiem zły przykład dla innych uczniów. Piramowicz zalecał nauczycielom używanie kar, które zawstydzają współuczniów. Na koniec swych rozważań na temat systemu karania w szkole autor sygnalizuje, że rolą rodziców, opiekunów i przyjaciół nie jest litowanie się nad ukaranym, ale aktywne działania zmierzające do poprawy jego zachowania²⁴.

Nieco miejsca Piramowicz poświęca także nagrodom w systemie wychowawczym. Twierdzi, że zachęty i pochwały mogą przyczynić się do polepszenia zachowania. Według niego nauczyciel powinien chwalić wzorowych

²² Por. tamże, s. 19–20.

²³ Tamże, s. 21–23.

²⁴ Por. tamże, s. 24–25.

uczniów w obecności rodziców bądź opiekunów podczas uroczystości szkolnych. W pochwałach i nagrodach zaleca nauczycielom, aby kierowali się sprawiedliwością i powagą²⁵.

Rozdział III części pierwszej *Powinności nauczyciela* dotyczy relacji między nauczycielem a rodzicami lub opiekunami uczniów. Pedagog w szkole miejskiej czy wiejskiej nie może obejść się bez kontaktów z rodzicami. Przy czym nie powinien zrażać się ich prostotą i nieumiejętnością. Piramowicz radzi nauczycielom, aby wobec rodziców postępowali w sposób łagodny, uczciwy i przyjacielski. Nauczyciel mając opiekę nad uczniami, powinien pokazać rodzicom, że chce wychować ich dzieci na pobożnych, cnotliwych i dobrych obywateli. Zdaniem Piramowicza nauczyciel winien wystrzegać się przyjmowania korzyści materialnych od rodziców tak w postaci pieniędzy, jak i wszelkich podarunków:

Nauczyciel szkoły we wsi lub w mieście nie może się obejść bez znoszenia się z rodzicami dzieci sobie powierzonych, a często mu przypadnie być wezwanym od panów, komisarzów, rządców miasteczek lub wsi, od pasterza miejscowego, albo wyciągać będzie potrzeba, aby się do nich udawał. We wszystkich swoich postępkach powinien mieć przed oczyma cel swego powołania, to jest dobre wychowanie młodzi, i we wszystkim zjednywać dobre wychowanie młodzi, i we wszystkim zjednywać dobre o sobie rozumienie u ludzi i dobrą sławę. Niech się nie zraża grubością i wieśniactwem, nieumiejętnością rodziców. Z prawdziwej miłości bliźniego ma się nad nimi litować, że nie mieli nawet ani przyzwoitego stanowi swemu wychowania. Ma sobie bardzo łagodnie, uczciwie i po przyjacielsku z nimi postępować. (...) Nauczyciel wzięwszy na siebie pieczę o wychowanie dzieci, a zatem stawszy się drugim dla nich ojcem, powinien przez uczynki i mowy swoje pokazać jawnie ich rodzicom, że kocha szczerze dzieci, że cały jest zajęty, żeby z nich uczynił dobrych, pobożnych i cnotliwych ludzi, dobrych gospodarzy. (...) Bardzo się ma strzec chciwości brania, wymagania od rodziców podarunków w pieniądzu, w żywności i innych rzeczach. Rodzice uczniów jego są zwyczajnie ubodzy, z krwawej pracy utrzymujący życie²⁶.

Znany jezuita jest przekonany, że i rodzice ze swej strony powinni szanować nauczyciela, ponieważ powierzyli mu opiekę nad swoimi dziećmi. Dlatego w przypadku zastrzeżeń co do jego pracy winni z nim życzliwie porozmawiać.

Część trzecią dzieła Piramowicz poświęcił omówieniu wychowania moralnego. Analizując te zagadnienia, autor przeprowadził podział, zgodny z duchem epoki, na naukę obyczajową i naukę wiary. Zwrócił on uwagę na ćwiczenie młodzieży w zachowaniu dobrych obyczajów i cnót, przestrzeganiu powinności wynikają-

²⁵ Por. tamże, s. 26–18.

²⁶ Tamże, s. 29–31.

cych z przynależności stanowej. Osobne miejsce w tych rozważaniach zajmują kwestie związane z nauczaniem dzieci zasad wiary, wpajaniem im pobożności i przywiązania do religii. Nauka obyczajów odbywała się w szkole, a nauka wiary w kościele, choć jej udzielaniem zajmować się miał również nauczyciel²⁷.

Piramowicz uważa, że dobry przykład ze strony nauczyciela jest wskazanym środkiem wychowawczym, gdyż dzieci będą się chroniły od złego, a nabierały cnót i dobrych obyczajów. Według niego nauczyciel powinien postępować z dziećmi w sposób rozumny, a rozmawiając z nimi, winien mówić rozsądnie, z oświeceniem i przekonywaniem. Działalność wychowawcza nauczyciela powinna być ukierunkowana na umiłowanie przez uczniów cnoty i naukę dobrych obyczajów. Autor twierdzi, że częste powtarzanie cnotliwych uczynków czyni człowieka cnotliwym²⁸.

Zakończenie

Reasumując działalność Grzegorza Piramowicza w instytucjach oświatowych doby Komisji Edukacji Narodowej, należy stwierdzić, że była ona zgodna z panującymi wówczas tendencjami w zakresie systemu edukacyjnego w Europie. Jego poglądy pedagogiczne ukształtowały się pod wpływem pedagogiki zakonu jezuitów oraz idei, z którymi zapoznał się podczas podróży zagranicznych. Wykształcenie w zakresie filozofii i teologii miały również istotny wpływ na myśl pedagogiczną Piramowicza. W swoim dziele pt. *Powinności nauczyciela* nakreślił wzorzec idealnego nauczyciela. Wskazał w nim na cnoty, jakimi powinien odznaczać się nauczyciel. W swoich poglądach wyprzedził następne pokolenia pedagogów, gdyż wyłaniają się z nich zapowiedzi-zwiastuny oraz znaki rozpoznawcze wychowania personalistycznego, stawiającego na godność i poszanowanie osoby ludzkiej. Piramowicz jako pedagog zwraca uwagę na relacje między nauczycielem a uczniem oraz na relacje między nauczycielem a rodzicami uczniów. Istotną rolę w procesie wychowawczym – jego zdaniem – odgrywa system kar i nagród. Wydaje się, że ten system stawiania wymagań wychowankom i wychowawcom jest słuszny. Wszyscy bowiem winniśmy się uczyć tego, aby od siebie wymagać. Dziś należy zwrócić pilną uwagę na system stawiania młodzieży wymagań. Papież Jan Paweł II mówił na Westerplatte: „Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od Was nie wymagali”²⁹.

²⁷ Por. K. Mrozowska, *Wstęp*, dz. cyt., s. LXVI–LXVII.

²⁸ Por. G. Piramowicz, *Powinności nauczyciela...*, dz. cyt., s. 56–58.

²⁹ Jan Paweł II, *Więcej mieć czy bardziej być*, w: tenże, *„Do końca ich umiłował”*. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce. 8–14 czerwca 1987 roku, Città del Vaticano 1987, s. 156.

Poglądy pedagogiczne Grzegorza Piramowicza zasługują na recepcję przez współczesne środowisko pedagogiczne. Nakreślony wzorzec nauczyciela może przyczynić się do kształtowania osobowości nauczycielskiej w obecnych czasach. Wiele z haseł pedagogicznych Piramowicza pozostaje nadal aktualnych.

Summary

THE ROLE MODEL OF A TEACHER IN THE VIEWS OF GRZEGORZ PIRAMOWICZ

The article describes the activity and the pedagogic thought of Grzegorz Piramowicz – a member of the Commission for National Education. Piramowicz showed the model of an ideal teacher in his work „The obligations of a teacher”. He paid attention to the characteristics of a good educator: gentleness, consideration and kindness.

According to Piramowicz, the respect for human dignity in the process of teaching is very important. He stressed the importance of the correct relationship between the teacher and his pupils as well as between the teacher and the pupils' parents.

Piramowicz was interested in the problem of punishing and awarding in the process of education. In his opinion the punishment should be adequate to the offence – the corporal punishment being an extremity. He recommended justice and dignity in praises and awards.

The educational activity of a teacher should direct pupils to love virtues and acquire good manners.

Dr Agnieszka SMOLIŃSKA – ur. w 1974 r. w Lidzbarku Warmińskim, dr nauk humanistycznych. Jest adiunktem w Instytucie Edukacji Szkolnej Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach. Główne zainteresowania badawcze to: historia filozofii, historia wychowania oraz stosunki kulturalne polsko-włoskie. Autorka książki *Spółczesność polska w kazaniach jezuitów przełomu XVII i XVIII w.* (Kielce 2005).

Ks. Jan Śledzianowski – Kielce

WKLAD NAUKOWY KSIĘŻY PROFESORÓW JULISŁAWA ŁUKOMSKIEGO I MIECZYŚŁAWA RUSIECKIEGO W ROZWÓJ AKADEMII ŚWIĘTOKRZYSKIEJ

Wprowadzenie

Przechodzący do historii rok 2007 zaowocował w diecezji kieleckiej pięknym, złotym jubileuszem kapłaństwa następujących prezbiterów: ks. Andrzeja Biernackiego, ks. Piotra Bugaja, ks. Stanisława Czerwika, ks. Mariana Gołąbka, ks. Władysława Haberki, ks. Stanisława Kleczaja, ks. Eugeniusza Kołomańskiego, ks. Antoniego Kwietnia, ks. Wacława Ligóra, ks. Julisława Łukomskiego, ks. Eugeniusza Orła, ks. Mariana Paulewicza, ks. Mieczysława Rusieckiego, ks. Władysława Siudaka, ks. Wacława Smolarczyka, ks. Marka Ściany, ks. Edwarda Wawrzyka i ks. Tadeusza Wojtasińskiego.

Do 50-lecia kapłaństwa dożyło osiemnastu Jubilatów z ogólnej liczby dwudziestu siedmiu wyświęconych w 1957 r. Dziewięciu odeszło do Pana. Warto zwrócić uwagę na rok ich wstąpienia do Seminarium Duchownego w Kielcach – 1951. Był to czarny bądź też krzyżowy rok dla diecezji kieleckiej, bowiem 20 stycznia 1951 r. został zaaresztowany przez Józefa Światło i osadzony w więzieniu na warszawskim Mokotowie pasterz Kościoła kieleckiego biskup Czesław Karczmarek. Razem z nim aresztowano ks. Jana Jaroszewicza, wikariusza generalnego diecezji kieleckiej. Został także zatrzymany i osadzony w więzieniu rektor Seminarium Duchownego ks. Szczepan Sobalkowski. Posypały się aresztowania księży wykładowców w seminarium i pracujących w kurii, a w całej diecezji wyłapywano „niewygodnych” kapłanów i wsadzano ich za kraty. Ten ponury rozdział w dziejach tutejszej wspólnoty diecezjalnej ksiądz Stefan kardynał Wyszyński określił w *Zapiskach więziennych* jako okres „poligonu doświadczalnego w Kielcach dla walki z Kościołem”. I właśnie, gdy trwała owa propagandowa nagonka na duchownych jako „zdrajców narodu”, Pan Bóg w czasie prześladowania wzbudził liczne powołania. Dał ducha męstwa wielu młodzieńcom, którzy mimo ostrych ataków na

Kościół wytrwali na drodze do kapłaństwa, a biskup Czesław Karczmarek po latach więzienia i internowania mógł wrócić do Kielc (po październikowej odwilży 1956) w dniu 4 kwietnia 1957 r. i podjąć posługę pasterską. W tejże posłudze 15 czerwca 1957 r. udzielił święceń dwudziestu siedmiu neoprezbiterom, a następnie rozesłał ich do posługi Chrystusowi w Jego Kościele.

Spełnili oni zaszczytną rolę na niwie Pańskiej jako wikariusze-prefekci, proboszczowie i dziekani, organizatorzy nowych wspólnot parafialnych i budowniczości kościołów. Jeden z nich ks. Edward Wawrzyk niemal całe swoje życie kapłańskie poświęcił duszpasterstwu wśród wiernych Kanady w diecezji Londyn. Za nim pospieszył i pracuje w prowincji Ontario ks. Marian Gołąbek. Do grona kapłanów należących do rocznika neoprezbiterów Anno Domini 1957 i poświęcających się nauce należą: ks. prof. dr hab. Stanisław Czerwik, ks. prof. dr hab. Juliusław Łukomski, ks. dr Marian Paulewicz i ks. prof. dr hab. Mieczysław Rusiecki. Ze względu na wyżej sprecyzowany temat, w niniejszym artykule przedstawię dwóch księży profesorów etatowo związanych z Akademią Świętokrzyską.

1. Osiągnięcia naukowe

ks. prof. Mieczysława Rusieckiego w Akademii Świętokrzyskiej

Ksiądz dr hab. Mieczysław Rusiecki 27 listopada 1997 r. został mianowany profesorem nadzwyczajnym w Wyższej Szkole Pedagogicznej im. Jana Kochanowskiego w Kielcach w Instytucie Pedagogiki i Psychologii. Obowiązki profesora podjął od 1 grudnia 1997 r. 18 października 1999 r. został powołany na kierownika Zakładu Historii Wychowania i Organizacji Szkolnictwa w tymże Instytucie Pedagogiki i Psychologii. Od momentu zatrudnienia prowadził wykłady z etyki, aksjologii pedagogicznej oraz filozoficznych podstaw myśli pedagogicznej.

W związku z podjętymi obowiązkami wykładowcy w kieleckiej WSP ksiądz profesor opracował nowe programy dydaktyczne, przyjęte jako podstawa wykładów i ćwiczeń dla studentów:

- Filozoficzne podstawy myśli pedagogicznej (2001),
- Program wykładów etyki (2003),
- Aksjologia pedagogiczna (2003).

Należy tutaj nadmienić, iż propozycja władz Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Kielcach, aby zatrudnić księdza profesora Mieczysława na etacie wiązała się z jego szeroką działalnością duszpasterską wśród nauczycieli z całej Polski (słynne rekolekcje dla nauczycieli w Częstochowie), ale także łączyła się z uprzedzającą nominacją działalnością naukową. Czego wyrazem było aktywne zaangażowanie się księdza profesora w sesję naukową Kieleckiego

Oddziału Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza (1991). W następnych dwóch latach ks. M. Rusiecki uczestniczył w ciekawych spotkaniach roboczych związanych z pedagogiką w kieleckiej WSP oraz w sympozjach: w Kielcach (1992) i w Warszawie (1993), gdzie wygłaszał referaty na temat: „Ideal nauczyciela i wychowawcy”.

W 1992 r. brał udział w pracy jury oceniającego pamiętniki nauczycieli nadesłane na ogólnopolski konkurs, którego współorganizatorem była wspomniana uczelnia. Także w Warszawie na III Kongresie Etyki Nauczycielskiej w 1993 r. wystąpił z referatem na temat: „Etos nauczyciela” oraz włączył się do zespołu opracowującego *Kodeks etyki nauczyciela*.

Wracając do zatrudnienia na pierwszym etapie w kieleckiej WSP, ksiądz profesor każdego roku (obok wykładów) prowadził dwa seminaria magisterskie, efektem których było wypromowanie 102 magistrów. Obszary zainteresowań profesora i jego podopiecznych są szerokie, wzbogacające środowisko naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej, a od 2000 r. Akademii Świętokrzyskiej w zdobywaną „tu i teraz” wiedzę na podstawie licznych badań i analiz. Pokłosie owych pogłębionych studiów stanowią następujące prace magisterskie:

a) Prace magisterskie

1. Babula Renata, *Problem czystości przedmałżeńskiej w opinii mieszkańców domów studenckich w Kielcach*, 2000.
2. Basa Anna, *Rola hipoterapii kierunkiem oddziaływania na dzieci z zaburzeniami fizycznymi*, 2000.
3. Cudzik Dorota, *Świadomość prorodzinna młodzieży akademickiej w Kielcach*, 2000.
4. Dziedzic Izabela, *Rola przyjaźni w dojrzewaniu osobowym młodzieży klas ósmych wybranych szkół kieleckich*, 2000.
5. Fąfara Monika, *Dojrzewanie do małżeństwa w opinii uczestników kursów przedmałżeńskich w Kielcach w latach 1999–2000*, 2000.
6. Gawel Ewa, *Ideal odpowiedzialnego rodzicielstwa w opinii studentów uczelni kieleckich*, 2000.
7. Hyży Katarzyna, *Ideal kobiety w oczach młodzieży akademickiej uczelni kieleckich*, 2000.
8. Jastrzębska Sylwia, *Postawy nauczycieli wobec zjawiska „drugiego życia” wśród uczniów na przykładzie Zespołu Szkół Zawodowych w Jędrzejowie*, 2000.
9. Korsak Ryszard, *Działalność schronisk dla bezdomnych w Kole Kieleckim Towarzystwa Pomocy im. Św. Brata Alberta na przełomie lat 1985–2000*, 2000.
10. Lagierska Wioletta, *Racjonalne wykorzystanie czasu wolnego w opinii młodzieży licealnej w Sędziszowie*, 2000.

11. Smołuch Jowita, *Wpływ mass mediów na rozwój postaw moralnych młodzieży szkół średnich powiatu Kielce*, 2000.
12. Stanek Joanna, *Kształtowanie ideału nowego człowieka w Ruchu Światło-Życie*, 2000.
13. Szewczyk Monika, *Policyjna Izba Dziecka jako placówka rozwiązująca problem niedostosowania społecznego i przestępczości nieletnich, na przykładzie PID w Kielcach*, 2000.
14. Bartocha Dagmara, *Opinie licealistów na temat czasopism młodzieżowych na przykładzie VI LO im. J. Słowackiego w Kielcach*, 2001.
15. Duda Joanna, *Przeżywanie starości na przykładzie mieszkańców Domu Pomocy Społecznej przy ulicy Jagiellońskiej 76 w Kielcach*, 2001.
16. Grynagiel Katarzyna, *Aspiracje i plany życiowe wychowanków z Domu Dziecka w Kielcach*, 2001.
17. Jędrycha Monika, *Perswazja jako czynnik zmiany postaw wobec rozwodów studentów I roku Akademii Świętokrzyskiej im. Jana Kochanowskiego w Kielcach*, 2001.
18. Łyżeń Katarzyna, *Cierpienie w życiu ludzi nieuleczalnie chorych, na przykładzie Domu Pomocy Społecznej przy ul. Wiejskiej 12 w Janowie Lubelskim*, 2001.
19. Ostafijczuk Urszula, *Obraz ojca w opinii studentów III i IV roku Akademii Świętokrzyskiej*, 2001.
20. Pałka Ilona, *Satysfakcja z małżeństwa w ocenie kobiet w wieku średnim (45–55 lat)*, 2001.
21. Sawa Monika, *Wpływ stresu na zachowania prospołeczne studentek I i II roku Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach*, 2001.
22. Sosnowska Agnieszka, *Wpływ domu rodzinnego na wyobrażenia młodzieży licealnej w przyszłym małżeństwie i rodzinie, na przykładzie Liceum Ogólnokształcącego w Sędziszowie*, 2001.
23. Stolarska Katarzyna, *Kształtowanie i funkcjonowanie sumienia młodzieży licealnej, na przykładzie I Liceum Ogólnokształcącego im. Komisji Edukacji Narodowej w Końskich*, 2001.
24. Strączyńska Joanna, *Samoakceptacja a umiejętność przebaczenia, na przykładzie studentów IV roku Akademii Świętokrzyskiej*, 2001.
25. Wątroba Elżbieta, *Wpływ postaw rodzicielskich na niepowodzenia w młodszej wieku szkolnym, klasy III–IV, na podstawie badań w Szkole Podstawowej nr 2 w Staszowie*, 2001.
26. Gałęzowska Agnieszka, *Rozwój potrzeb psychicznych dzieci i ich zaspokajanie w młodszej wieku szkolnym*, 2002.
27. Janiszewska Izabela, *Struktura i funkcjonowanie Domu Pomocy Społecznej w Pińczowie*, 2002.

28. Kierońska Renata, *Stosunek młodzieży Liceum Ogólnokształcącego im. Henryka Sienkiewicza do ruchów religijnych istniejących na terenie Kielc*, 2002.
29. Kowalik Aneta, *Struktura i funkcjonowanie Stowarzyszenia Chorych na Stwardnienie Rozsiane w Kielcach*, 2002.
30. Ławrowska Justyna, *Funkcjonowanie klasy specjalnej dla dzieci z cechami autyzmu przy Miejskim Zespole Szkół nr 1 w Gorlicach*, 2002.
31. Łoń Małgorzata, *Wartość i rola wolności w życiu młodzieży licealnej*, 2002.
32. Madejska Ewa, *Istota zła i zagrożenia wynikające z niego w życiu młodzieży*, 2002.
33. Pasek Katarzyna, *Istota miłości i jej znaczenie w życiu człowieka w rozumieniu studentów IV i V roku Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach*, 2002.
34. Przygoda Magdalena, *Monografia Specjalnego Ośrodka Szkolno-Wychowawczego dla Słabosłyszących i Niesłyszących w Kielcach przy ul. Jagiellońskiej 30*, 2002.
35. Radek Edyta, *Modele małżeństwa i rodziny w opinii studentów III i IV roku Akademii Świętokrzyskiej*, 2002.
36. Zębala Ewelina, *Integracja osób niepełnosprawnych ze społeczeństwem*, 2002.
37. Chmielowiec Aleksandra Helena, *Pozytywne aspekty starości w Domu Dziennego Pobytu „Wrzos” w Kędzierzynie Koźlu*, 2003.
38. Czaja Małgorzata Anna, *Nowa ewangelizacja a przemiana wewnętrzna człowieka, na podstawie badań w wybranych szkołach w Polsce*, 2003.
39. Jarczak Małgorzata, *Dojrzałość do małżeństwa w ocenie studentów V roku Akademii Świętokrzyskiej*, 2003.
40. Kluczeńska Marta Katarzyna, *Osobowość a dążenie do samorealizacji w ocenie studentów V roku Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach*, 2003.
41. Kowalska Karolina Zofia, *Osobowość a wychowanie z uzależnienia alkoholowego na przykładzie indywidualnych przypadków*, 2003.
42. Maj Magdalena Małgorzata, *Aspiracje życiowe wychowanków Domu Dziecka w Nagłowicach*, 2003.
43. Majewska Anna, *Wpływ postaw rodzicielskich na kształt osobowości młodzieży*, 2003.
44. Małaczek Justyna, *Czynniki wpływające na pogłębienie więzi małżeńskiej na wybranych przykładach*, 2003.
45. Misiura Jolanta, *Warsztaty Terapii Zajęciowej przy Domu Pomocy Społecznej w Krakowie, Osiedle Hutnicze 5*, 2003/2004.
46. Nowak Barbara, *Wpływ metod planowania rodziny na jej funkcjonowanie*, 2003.

47. Paliwoda Aldona, *Wpływ wybranych elementów kultury narodowej na kształtowanie tożsamości osobowej młodzieży akademickiej, na przykładzie IV–V roku Akademii Świętokrzyskiej im. Jana Kochanowskiego w Kielcach*, 2003.
48. Solarz Grzegorz, *Etos zawodu nauczyciela w opinii nauczycieli wybranych szkół średnich w Kielcach*, 2003.
49. Sulewska Monika Anna, *Wychowawcze aspekty adopcji*, 2003.
50. Śmietana Katarzyna Magdalena, *Wpływ hospitalizacji na przeżycia dzieci z dysfunkcją narządu ruchu*, 2003.
51. Ciołak Mirosława, *Dom dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie jako wielofunkcyjny ośrodek rehabilitacyjny działający na zasadach „Caritas” Diecezji Kieleckiej*, 2004.
52. Czech Paulina, *Rodzinny Dom Dziecka w Janinie k. Stopnicy jako środowisko wychowawcze dzieci i młodzieży*, 2004.
53. Gajewska Marta Romana, *Miłość w rozumieniu uczniów klas czwartych Liceum Ogólnokształcącego im. Unii Horodelskiej w Horodle*, 2004.
54. Jaremkó Bernard, *Charakterystyka i działalność Ośrodka dla Dzieci i Młodzieży Autystycznej w Kielcach w Oddziale Krajowego Towarzystwa Autyzmu*, 2004.
55. Józefowicz Mariusz, *Polski Związek Niewidomych w systemie opieki nad osobami z dysfunkcją narządu wzroku (Okręg Świętokrzyski)*, 2004.
56. Józwik Justyna, *Poziom rozwoju dojrzałości emocjonalnej studentów pedagogiki IV i V roku Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach*, 2004.
57. Kowalska Aneta, *Metody wspomagające psychofizyczny rozwój dzieci z zespołem Downa w młodszym wieku szkolnym*, 2004.
58. Lis Justyna, *Postawy studentów kieleckich wyższych uczelni wobec zjawiska istnienia i rozwoju sekt w Polsce*, 2004.
59. Pełka Marzena, *Stosunek młodzieży Liceum Ogólnokształcącego im. M. Reja w Jędrzejowie do tolerancji wobec odmienności moralnych*, 2004.
60. Plisak Ewelina, *Wpływ nauczania integracyjnego na rozwój społeczny uczniów niepełnosprawnych na przykładzie Zespołu Szkół Ogólnokształcących Integracyjnych nr 4 w Kielcach*, 2004.
61. Rębalska Joanna, *Etyczne aspekty eutanazji w rozumieniu studentów V roku Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach*, 2004.
62. Solecka Alina, *Obraz siebie dzieci przewlekle chorych hospitalizowanych na Oddziale Hematologiczno-Onkologicznym Wojewódzkiego Specjalistycznego Szpitala Dziecięcego w Kielcach*, 2004.
63. Solecki Jacek, *Wpływ postaw rodzicielskich na powodzenia i niepowodzenia szkolne uczniów klas I–III na przykładzie Szkoły Podstawowej w Brzezinkach Starych*, 2004.

64. Chrobak Urszula, *Czynniki determinujące zachowania prospołeczne młodzieży licealnej*, 2005.
65. Januszek Elżbieta, *Zjawisko przemocy w rodzinie w opinii studentów Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach*, 2005.
66. Kobus Katarzyna, *Przemoc w rodzinie a aspiracje życiowe gimnazjalistów, na podstawie Gimnazjum nr I w Szczekocinach*, 2005.
67. Kosobucka Magdalena, *Rola kuratora sądowego w zakresie pracy z młodzieżą niedostosowaną społecznie*, 2005.
68. Kościelniak Justyna, *Miłość w rodzinie a potrzeby psychiczne dzieci (10–13 lat)*, 2005.
69. Kotlarz Magdalena, *Zmagania światopoglądowo-moralne młodzieży na przykładzie Liceum Ogólnokształcącego im. Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego w Staszowie*, 2005.
70. Lipowicz Sylwia, *Choroba sieroca u dzieci na przykładzie Domu Dziecka nr 1 w Kielcach*, 2005.
71. Lisowska Magdalena, *Wpływ przemocy w rodzinie wobec dzieci na ich postawy społeczne*, 2005.
72. Łodej Krystyna, *Wartości preferowane przez młodzież na przykładzie badań przeprowadzonych w maturalnych klasach VIII LO im. H. Sienkiewicza w Kielcach*, 2005.
73. Malinowska Danuta, *Wpływ konfliktów w rodzinie na zagubienie emocjonalne młodzieży, na przykładzie Liceum Ekonomicznego w Busku-Zdroju*, 2005.
74. Moskwa Jolanta, *Wpływ rodziny na aspiracje życiowe młodzieży na przykładzie Liceum Ogólnokształcącego w Piekoszowie*, 2005.
75. Myszkowski Marzena, *Źródła i przejawy agresji u dzieci w wieku szkolnym (IV–VI klasy), na podstawie badań w Szkole Podstawowej nr 25 w Kielcach*, 2005.
76. Niebudek Marta, *Rodzina a niedostosowanie społeczne młodzieży gimnazjalnej*, 2005.
77. Nowak Katarzyna, *Dziecko niepełnosprawne umysłowo w rodzinie zastępczej*, 2005.
78. Nowak Małgorzata, *Przyczyny konfliktów w rodzinie i ich wpływ na rozwój społeczny młodzieży, na przykładzie Gimnazjum w Pawłowie*, 2005.
79. Piotrowska Magdalena, *Wpływ mass mediów na kształtowanie się postaw agresywnych u młodzieży, na przykładzie II LO w Końskich*, 2005.
80. Wrońska Anna, *Zagrożenia dziecka w rodzinie alkoholików*, 2005.
81. Dereń Anna, *Ośrodek Rehabilitacyjno-Edukacyjny „Radość życia” dla dzieci i młodzieży niepełnosprawnej w Sandomierzu przy ul. Opatowskiej 10 (zarys monograficzny)*, 2006.
82. Dzikowska-Matyga Paulina, *Rola ojca w rodzinie w opinii uczniów Publicznego Gimnazjum nr 10 w Radomiu*, 2006.

83. Gałek Marzena, *Wielofunkcyjność Zespołu Placówek Opiekuńczo-Wychowawczych „Dobra Chata” w Kielcach*, 2006.
84. Nowak Monika, *Rodzinny Dom Dziecka nr 1 w Starachowicach w latach 1980–2005*, 2006.
85. Pietras Anna, *Skuteczność terapii antyalkoholowej na przykładzie Stowarzyszenia Abstynentów Klubu „Opoka” w Przysusze*, 2006.
86. Rębosz Anna, *Wpływ sankcji wychowawczych na rozwój społeczny dziecka w klasach IV na przykładzie szkół podstawowych w Kielcach*, 2006.
87. Siekańska Anna, *Zjawisko przemocy rodziców wobec dzieci w opinii młodzieży gimnazjalnej w Chmielniku*, 2006.
88. Słapek Katarzyna, *Preferowane wartości w opinii uczniów Publicznego Gimnazjum w Iwaniskach*, 2006.
89. Stanisławska-Knap Ewa Julia, *Młodzież licealna wobec destrukcyjnego działania sekt, na przykładzie trzecich klas liceów ogólnokształcących w Końskich*, 2006.
90. Ścisłowicz Agnieszka Maria, *Wpływ rodziny na kształtowanie się postawy altruizmu młodzieży Liceum Ogólnokształcącego im. Józefa Szermentowskiego w Bodzentynie*, 2006.
91. Urantówka Beata, *Wpływ subkultur na postawy młodzieży na przykładzie Liceum Ogólnokształcącego im. M. C. Skłodowskiej w Kazimierzy Wielkiej*, 2006.
92. Urban Barbara, *Młodzież wobec problemu tolerancji na przykładzie uczniów Zespołu Szkół Ponadgimnazjalnych w Solcu nad Wisłą*, 2006.
93. Walocha Anna, *Specjalny Ośrodek Szkolno-Wychowawczy dla Niepełnosprawnych Ruchowo w Busku-Zdroju, ze szczególnym uwzględnieniem przemian związanych z reformą systemu edukacji 1999–2005*, 2006.
94. Węgrzyniak Aleksandra, *Aspiracje życiowe młodzieży Liceum Ogólnokształcącego im. Adama Mickiewicza w Głubczycach*, 2006.
95. Wolska Marta, *Warsztat Terapii Zajęciowej w Zielonce Starej jako forma rehabilitacji osób niepełnosprawnych*, 2006.
96. Zielińska Karolina, *Świetlica Środowiskowa w Woli Krzysztoporskiej jako placówka pomocy dzieciom z rodzin dotkniętych alkoholizmem*, 2006.
97. Zimoląg Anna, *Znaczenie i rola przyjaźni w życiu młodzieży gimnazjalnej*, 2006.
98. Zysk Małgorzata, *Ognisko Wychowawcze przy ul. Kościuszki 36 w Kielcach, jako placówka wsparcia dziennego dla dzieci i młodzieży od 3 do 18 roku życia*, 2006.
99. Żak Magdalena, *Mass media a kryzys wartości moralnych młodzieży na przykładzie Publicznego Zespołu Szkolno-Gimnazjalnego w Ręcznie*, 2006.

100. Lechowicz Aneta, *Wpływ choroby alkoholowej rodziców na rozwój emocjonalny młodzieży gimnazjalnej*, 2007.
101. Popińska Renata, *Monografia Domu Pomocy Społecznej „Cichy Zakątek” w Końskich*, 2007.
102. Zdziech Marta, *Istota i znaczenie opieki paliatywnej w życiu chorych terminalnie*, 2007.

Pod kierunkiem ks. prof. M. Rusieckiego mgr Joanna Karczewska chlubnie obroniła rozprawę doktorską na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pt.: *Wychowanie chrześcijańskie w ujęciu Stefana Kunowskiego* (2007).

Cennym wkładem naukowym w rozwój Akademii Świętokrzyskiej było podjęcie przez księdza profesora redakcji dwóch tomów roczników wydawanych na uczelni – „*Studia Pedagogiczne Akademii Świętokrzyskiej*” (tom 14 i 15).

W prowadzonym przez ks. prof. Rusieckiego Zakładzie Historii Wychowania i Organizacji Szkolnictwa podejmowano i realizowano ważne projekty badawcze (badania statutowe):

1. Przemiany w dziejach oświaty i wychowania w Polsce w XIX i XX wieku (2001);
2. Szkolnictwo i oświata na tle przemian kulturalno-społecznych w Polsce w XIX wieku i w pierwszej połowie XX wieku (2004).

W latach 2003–2005 ks. prof. M. Rusiecki był członkiem Komisji ds. Oceny Tematyki Prac Magisterskich. Ponadto rozwijał szeroką działalność naukową poprzez czynne uczestnictwo w sympozjach i konferencjach naukowych, wygłaszając 32 referaty w różnych miastach Polski.

Obecnie należy do Rady Naukowej kwartalnika: „Zeszyty Formacji Katechetów”, Radom (od 2000 r.). Jest członkiem Rady Naukowej periodyku „Keryks”, Międzynarodowego Przeglądu Katechetyczno-Pedagogicznoreligijnego, Lublin – Wiedeń (od 2001 r.) oraz Kolegium Redakcyjnego kwartalnika homiletycznego „Współczesna Ambona”, Kielce (od 1972 r.). Bierze też aktywny udział w pracach Zespołu Pedagogiki Chrześcijańskiej KNP PAN od momentu jej powstania, tj. od roku 2004.

Szczególną formą działalności naukowej ks. prof. Mieczysława Rusieckiego są liczne recenzje i publikacje, na które należy wskazać.

b) Recenzje

Recenzje dotyczą publikowanych książek, prac magisterskich, rozpraw doktorskich i habilitacyjnych, a należą do nich:

1. A. Długosz, *Jak przygotować i ocenić katechezę: elementy dydaktyki katechetycznej*, Częstochowa, Biblioteka „Niedzieli” 1997, „Katecheta” 1998, nr 4–5, s. 121–122.

2. *Ważna sprawa Kościoła* [recenzja wydawnicza książki ks. E. Skotnickiego: *Neokatechumenat – szansa czy zagrożenie dla Kościoła*], KPD 2000, nr 4, s. 430–435.
3. Grażyna Karolewicz, *Ksiądz Idzi Benedykt Radziszewski (1871–1922)*, Lublin 1998, „Katecheta” 2000, nr 7–8, s. 121–122.
4. Recenzja rozprawy habilitacyjnej, A. Rynio, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin 2004, „Ślady” maj/czerwiec 2004, nr 3, s. 23–24.
5. Recenzja wydawnicza rozprawy habilitacyjnej autorstwa dra Grzegorza Grzybka pt. *Etyczne postawy pracy socjalnej. Świadomość moralna – norma etyczna – wytyczne*, 2006 r.
6. Recenzja książki: *Talent pedagogiczny w pracy wychowawczej nauczyciela szkoły nazaretańskiej*, 2007 r.
7. Recenzja pracy: *Program profilaktyczno-wychowawczy: Jak żyć szczęśliwie?*, mgr A. Kwiatkowska, 2007 r.
8. Recenzowanie pracy doktorskiej mgr Joanny Karczewskiej pt. *Wychowanie chrześcijańskie w ujęciu Stefana Kunowskiego*, 2007 r.

Recenzent przeszło 100 prac magisterskich na kilku kierunkach Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach.

c) Publikacje

Wśród bogatego zbioru publikacji znajdujących się w dorobku naukowym ks. prof. Mieczysława Rusieckiego, opuszczamy prace z dziedziny homiletyki, natomiast zwracamy uwagę na te książki i artykuły, które mają wymiar pedagogiczny i psychologiczny, katechetyczno-wychowawczy i formacyjny, zwłaszcza wobec nauczycieli.

1. *Szukajcie tego, co w górze: rekolekcje dla nauczycieli w Częstochowie 2–5 lipca 1995*, Kielce 1997 oraz fragmenty: „Wychowawca” 1997, nr 11, s. 4; nr 12, s. 4; 1998, nr 1, s. 4; nr 2, s. 4–5; nr 3, s. 4–5; nr 4, s. 4–5; nr 6, s. 4–5.
2. *Interrogatorium: katecheza średniowieczna dotycząca sakramentu pokuty*. Hasło w *Encyklopedii katolickiej*, t. 7, 1997, s. 391–392.
3. *Zadania prezbitera a jego dojrzałość osobowa: wykład w Ogólnodiecezjalnym Dniu Skupienia Księży, katedra 12.05.1997*, KPD 1997, nr 6, s. 605–622.
4. *Wytrwajcie we Mnie: rekolekcje dla nauczycieli w Częstochowie 2–5 lipca 1997*, Kielce 1998.
5. *Nauczyciel – człowiekiem misji*, „Wychowawca” 1998, nr 7–8, s. 4–7.

6. *Rola uniwersytetu w kształtowaniu dojrzałej osobowości wobec niektórych współczesnych zagrożeń: wykład inauguracyjny w Świętokrzyskim Instytucie Teologicznym w Kielcach (11 XI 1997)*, KPD 1998, nr 3, s. 212–234.
7. *Znaczenie rodziny i małżeństwa w procesie starzenia się: wykład na Sympozjum Naukowo-Szkoleniowym Uniwersytetu Trzeciego Wieku przy WSP im. J. Kochanowskiego w Kielcach 6.11.1998 r.*
8. *Starajcie się o większe dary: rekolekcje dla nauczycieli w Częstochowie 2–5 lipca 1998*, Kielce 1999.
9. *Dojrzałość osobowa nauczyciela – wykład na I Forum Nauczycieli i Wychowawców w Tarnowie 10.04.1999 r.; także: wykład na konferencji naukowej: Rozwój pedagogiki ogólnej – inspiracje i ograniczenia kulturowe oraz poznawcze, Kielce, 23–25 września 1999 r., w: In vinculo communionis. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60. rocznicę urodzin, red. ks. K. Gurda, ks. T. Gacia, Kielce 1999, s. 411–428 oraz rozdz. w: Starajcie się o większe dary..., Kielce 1999, s. 129–155.*
10. *Heroizm i moralne piękno człowieka, postłowie w: M. Michalczyk, Egzamin z życia: lekarze, sanitariuszki, partyzanci 1939–1945*, Kielce 1999, s. 195–197.
11. *Funkcja wychowawcza rodziny w katechezie potrydenckiej Kościoła katolickiego w Polsce (1566–1700), w: W służbie wartościom. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi dr. hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin, red. ks. R. Kamiński i in., Kielce 1999, s. 486–504.*
12. *Osobowość a wartości chrześcijańskie, w: Kultura a nasze istnienie, red. ks. J. Łukomski, Kielce 1999, s. 111–125.*
13. *Mieście wiarę w Boga: rekolekcje dla nauczycieli w Częstochowie 2–5 lipca 1999*, Kielce 2000.
14. *Allana Blooma koncepcja umysłu otwartego (o potrzebie filozofii w szkole). Referat wygłoszony na konferencji naukowej: Filozofia w szkole. Kielce, 10–11 września 1999, w: Filozofia w szkole, red. B. Burlikowski, W. Słomski, Kielce – Warszawa 2000, s. 89–100.*
15. *Wychowanie do starości: Wstęp, w: U brzegów jesieni: antologia poezji polskiej o schyłku życia, oprac. i red. Z. Korzeńska, Kielce 2000, s. V–XXXV.*
16. *Jubileuszowe zadania katechetów. Wykład dla katechetów diecezjalnych w WSD w Kielcach 30 i 31.08.1999 r., w: Celebracja Jubileuszu Roku 2000 w parafii. Pomoce duszpasterskie, red. ks. J. Ostrowski, Kielce 2000, s. 34–42.*
17. *Katecheza, w: EK, t. 8, kol. 1028–1031.*
18. *Katechizm, w: EK, t. 8, kol. 1038–1047.*
19. *Katechizm Rzymski, w: EK, t. 8, kol. 1052–1054.*

20. *Dziedzictwo ideowe polskich nauczycieli okresu II wojny światowej*, w: *Powołanie i służba. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Mieczysława Jaworskiego w 70. rocznicę urodzin*, red. ks. K. Gurda, ks. T. Gacia, Kielce 2000, s. 288–292.
21. *Dotknijcie Mnie i przekonajcie się: rekolekcje dla nauczycieli w Częstochowie 2–5 lipca 2000*, Kielce 2001.
22. *Dojrzwająca osobowość nauczyciela*, w: *Rozwój pedagogiki ogólnej. Inspiracje i ograniczenia kulturowe oraz poznawcze*, red. A. Bogaj, Warszawa – Kielce, 2001, s. 361–370.
23. *Etyczno-religijne aspekty starszego wieku*, w: *Demograficzne i indywidualne starzenie się. Wyzwania edukacyjne*, red. A. Zych, Kielce 2001, s. 55–79.
24. *Zmysł religijny a treści programowe katechezy młodzieżowej*, w: *Wychowanie człowieka otwartego. Rola „Zmysłu religijnego” Luigi Giussaniego w kształtowaniu osoby*, red. A. Rynio, Kielce 2001, s. 62–70.
25. *Zmysł religijny – jego istota i funkcjonowanie wg L. Giussaniego*, w: *Filozofia i nauki szczegółowe*, Kielce 2000, s. 89–100.
26. *Pedagogia wiary. Jak wiara kształtuje osobę ludzką?*, w: *Wiara i rozum na progu Trzeciego Tysiąclecia*, red. J. Łukomski, Kielce 2001, s. 135–143.
27. *Obraz śmierci w katechezie Kościoła katolickiego w XVI–XVIII w.*, w: *Wesela, chrzciny i pogrzeby w XVI–XVIII wieku. Kultura życia i śmierci*, red. H. Suchojad, Warszawa 2001, s. 287–302.
28. *W trosce o dojrzałą osobowość katechety*, w: *Ocena w katechezie. Książka pamiątkowa-sympozjalna na cześć Księdza Profesora dra hab. Mieczysława Rusieckiego*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2001, s. 131–154.
29. *Miłość a dojrzałość osobowa człowieka*, w: *Prawda i miłość w wychowaniu. II sesja popularnonaukowa*, red. D. Kot, Kielce 2001, s. 40–71.
30. *Katechetyka w Seminarium kieleckim do 1939 r.*, w: *Kultura teologiczna Seminarium Duchownego w Kielcach w latach 1727–2002. Księga jubileuszowa*, Kielce 2002, s. 135–170.
31. *Ewangelizacja nauczycieli*, w: *Ante Deum stantes*, Kraków 2002, s. 625–646.
32. *Dlaczego człowiek ucieka od wolności?*, w: *Wolność i odpowiedzialność w wychowaniu. III sesja popularnonaukowa*, Kielce 2002, s. 8–23.
33. *Etos nauczycielski*, Kraków, „Wychowawca” 2002, nr 2, s. 6–7.
34. *Istota i sens samowychowania*, „Obecni” 2002, nr 3, s. 23–30.
35. *Świętymi bądźcie*, w: *Edukacja – Kultura – Teologia*, red. ks. K. Konecki, ks. I. Werbiński, Toruń 2003, s. 641–652.
36. *Poznanie siebie warunkiem realizowania dojrzałości osobowej*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, t. 1, cz. 2, Kielce 2002, s. 311–334.
37. *Samoświadomość Dorosłego warunkiem rozwoju osobowości*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, t. 2, Kielce 2003, s. 499–526.
38. *Wymagająca miłość siebie*, „Życie duchowe”, Zima 2003, nr 33, s. 61–66.

39. *Podmiot aktywny i receptywny w dziewiętnastowiecznej katechezie Kościoła Katolickiego w Polsce*, w: *Nauka i oświata a społeczności lokalne na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, red. W. Caban, Kielce 2003, s. 19–28.
40. *Metodyczne aspekty katechezy Kościoła katolickiego w Polsce w XIX wieku*, „Studia Pedagogiczne AŚ”, t. 14, red. ks. M. Rusiecki, St. Majewski, Kielce 2003, s. 209–242.
41. *Uwarunkowania kształtowania się (kształcenia) sumienia dziecka*, w: *W Służbie dziecku*, t. 3, red. ks. J. Wilk SDB, Lublin 2003, s. 7–29.
42. *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, Warszawa 2003, s. 816–818.
43. *Katecheta – wychowujący do postawy świadectwa*, „Keryks” II (2003) 1, s. 115–132.
44. *Karta odpowiedzialności i obowiązków nauczyciela*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 2, Warszawa 2003, s. 555–563.
45. *Wychowawcze znaczenie celu ostatecznego w rozumieniu etyki religijnej*, w: *III Kielecki Festiwal Nauki (6–15 września 2002)*, Kielce 2003, s. 45–51.
46. *Czy zmierzch pobożności ludowej*, KPD 2004, nr 3, s. 255–274.
47. *Mass media a sumienie*, w: *IV Kielecki Festiwal Nauki (12–21 września 2003)*, red. K. Grysa, Kielce 2004, s. 32–35.
48. *Sumienie i poczucie moralnej tożsamości w kulturze chrześcijańskiej*, w: *Kultura chrześcijańska*, red. ks. J. Łukomski, Kielce 2004, s. 155–163.
49. *Troska o katechetów w posłudze bpa J. Jaroszewicza (1968–1980)*, KPD 2004, nr 4, s. 416–422.
50. *Etap rozwoju sumienia dziecka sześciolatniego*, w: *Edukacja elementarna w zreformowanym systemie szkolnym*, t. 1, red. Z. Ratajek, M. Kwaśniewska, Kielce 2004, s. 39–50.
51. *Katecheza Odrodzenia*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, red. ks. R. Chałupniak i in., Opole 2004, s. 193–197.
52. *Osobowość nauczyciela*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 3, s. 976–1000.
53. *Nadzieje i wyzwania wychowania młodych do wiary – Ecclesia in Europa p. 61. 62*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, t. 3, Kielce 2004, s. 245–269.
54. *Dobro jako podstawowa kategoria wychowania dzieci w młodszych latach szkolnym*, w: *Uczeń we współczesnej szkole. Problemy reformy edukacji wczesnoszkolnej*, red. Z. Ratajek, Kielce 2005, s. 177–193.
55. *Eucharystia w katechezie (wersja poszerzona)*, w: *Eucharystia w życiu Kościoła*, red. ks. A. Żądło, Katowice 2005, s. 206–241.
56. *Ideał wychowawczy w katechezie kościoła katolickiego (rys historyczny)*, w: „Studia Pedagogiczne AŚ”, nr 15, red. ks. M. Rusiecki, W. Firlej, St. Majewski, Kielce 2005, s. 35–64.

57. *Eucharystia w katechezie*, w: *Zostań z nami, Panie! Rok Eucharystyczny. Pomoce duszpasterskie*, Kielce 2005, s. 9–34.
58. *Nadzieja potrzebna Europie* (refleksje na marginesie Adhortacji Jana Pawła II – *Ecclesia in Europa*), w: *Edukacja w cywilizacji XXI wieku*, red. A. Buchner-Jeziorska i M. Sroczyńska, Kielce 2005, s. 365–382.
59. *Religijność a dojrzałość osobowa człowieka* (Wykład inauguracyjny w WSD w Kielcach, 8.10.2005), KPD 2005, nr 5, s. 539–561.
60. *Stosunek papieża Jana Pawła II do ludzi kultury*, „Dedał” nr 2 (5) kwiecień – czerwiec 2005, s. 63–64.
61. *Paternalizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4, Warszawa 2005, s. 59–60.
62. *Profanum*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4, Warszawa 2005, s. 932–935.
63. *Eucharystia – sakramentem spełnienia*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, t. 5, Kielce 2006, s. 153–169.
64. *Nauczycielska odpowiedzialność w życiu i działalności Janusza Korczaka*, w: *Pamięci Janusza Korczaka. Materiały z sesji popularno-naukowej*, red. J. Chmielewska, D. Mętrak, Kielce, 2006, s. 95–106.
65. *Sens spotkania z naturą – siostrą człowieka*, w: *W stronę Świętego Krzyża. 50 lat zorganizowanego przewodnictwa turystycznego w Górach Świętokrzyskich*, red. C. Jastrzębski, Kielce 2006, s. 53–58.
66. *Religijność a dojrzałość osobowa człowieka (Wyzwanie dla polskiego nauczyciela na III tysiąclecie)*, w: *Kształcenie kandydatów na nauczycieli. Teoria – praktyka*, red. T. Gumuła, T. Dyrda, Kielce 2006, s. 61–83.
67. *Rutyna*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 5, Warszawa 2006, s. 537–539.
68. *Struktura*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 5, Warszawa 2006, s. 1059–1068.
69. *Cele wychowania chrześcijańskiego w aspekcie teorii warstwowej S. Kunowskiego*, w: *Wychowanie chrześcijańskie między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 128–159.
70. *Katecheci szkół elementarnych w Galicji na przełomie XIX–XX wieku*, w: *Z dziejów oświaty na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. Studia i szkice*, red. M. Pękowska, Kielce 2007, s. 183–214.
71. *Uległość*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, Warszawa 2007, s. 928–935.
72. *Umiejętności nauczycielskie*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, Warszawa 2007, s. 935–944.
73. *Uniwersalizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, Warszawa 2007, s. 953–973.

2. Działalność dydaktyczna i naukowa ks. prof. Julisława Łukomskiego w Akademii Świętokrzyskiej

Ks. Julisław Łukomski wpisał się w początki i rozwój szkolnictwa wyższego w Kielcach przez nominację, jaką otrzymał z rąk biskupa kieleckiego Jana Jaroszewicza w dniu 26 sierpnia 1964 r. na stanowisko diecezjalnego duszpasterza akademickiego. Obok licznych fundacji i zadań, które mu powierzono, duszpasterzem młodzieży studiującej był nieprzerwanie do 2000 r.

Po zmianach ustrojowych w Polsce ksiądz profesor został wykładowcą w 1991 r. w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Kielcach w Instytucie Fizyki, w Instytucie Matematyki, w Instytucie Biologii i Instytucie Wychowania Muzycznego. Prowadził tam wykłady z etyki, filozofii przyrody, metafizyki, ogólnej metodologii nauk, ekologii i bioetyki.

Rektor WSP prof. dr hab. Adam Massalski w dniu 11 czerwca 2000 r. mianował ks. Julisława Łukomskiego na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Wyższej Szkole Pedagogicznej im. Jana Kochanowskiego w Kielcach w Instytucie Pedagogiki i Psychologii. Od tego momentu, wraz z przekształceniem się WSP w Akademię Świętokrzyską rozpoczął się nowy etap intensywnej pracy dydaktycznej i naukowej ks. prof. Julisława.

Wiadomo, iż ciągle udoskonalaną specjalnością ks. J. Łukomskiego jest filozofia przyrody, bioetyka i ekologia. Warto wskazać na jego aktywne uczestnictwo w sympozjach, seminariach i konferencjach naukowych zrzeszających ekologów z Polski i Europy. Przykładami owego zaangażowania mogą być:

- IV Seminarium Ekologiczno-Przyrodnicze „Sacrum i Przyroda” z okazji wspomnienia św. Franciszka – patrona ekologów, 40-lecia Ojcowskiego Parku Narodowego oraz Krakowskich Dni Turystyki, Ojców 12–13 października 1996 r. Na tymże naukowym spotkaniu ks. J. Łukomski wygłosił referat: *Etyka środowiska w ujęciu Jana Pawła II*.

- Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej i Instytut Studiów nad Rodziną zorganizowały 22 października 1998 r. konferencję na temat: „Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w problematyce filozoficznej i teologicznej”. Wśród zaproszonych z referatem: *Podstawy chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego* był ks. J. Łukomski.

- Pod hasłem „Ekologia rodziny ludzkiej” uczeni i zainteresowani ekologią spotkali się na konferencji naukowej w dniach 30–31 maja 2000 r. w Augustowie. Czynne uczestnictwo ks. prof. Julisława zaznaczyło się w obszarze tematycznym: *Postawy chrześcijańskiej edukacji sozologicznej w rodzinie*.

- „Edukacja ekologiczna na progu XXI wieku” – to zagadnienie, jakie podjęto w Warszawie w dniu 21 kwietnia 2001 r. przez PSECiEE CECiB UKSW na ogólnokrajowym seminarium naukowym. Ks. J. Łukomski wygłosił referat: *Edukacyjna rola liturgii w Kościele katolickim – aspekt ekologiczny*.

– „Etyka środowiskowa jako wyzwanie XXI wieku” to temat konferencji naukowej, która odbyła się w Warszawie 20 kwietnia 2002 r. na UKSW. Ks. prof. Julisław wystąpił z referatem: *Etyka środowiskowa jako element kultury*.

– „Problemy XXI wieku. Polityka ekologiczna i prawo ochrony przyrody” – tak zatytułowano konferencję naukową w Instytucie Ekologii i Bioetyki UKSW, która odbyła się w Warszawie 27 października 2004 r. Ksiądz profesor – jak zawsze reprezentujący Akademię Świętokrzyską – wygłosił referat: *Patriotyzm w wymiarze ekologicznym*.

Temat ten prof. Łukomski powtórzył na XII Seminarium „Sacrum i Przyroda”, które odbyło się w dniach 9–10 października 2004 r. w Świętokrzyskim Parku Narodowym, w schronisku PTTK „Jodełka” w Świętej Katarzynie.

– W dniach 9–10 listopada 2005 r. zorganizowano w Lublinie na Katolickim Uniwersytecie im. Jana Pawła II konferencję naukową „Filozofia przyrody – filozofia przyrodoznawstwa – metakosmologia”. Przybyły na nią ks. prof. J. Łukomski wygłosił referat: *Związek filozofii przyrody z naukami przyrodniczymi w ujęciu ks. Zygmunta Hajduka*.

W działalności dydaktycznej i naukowej ks. prof. J. Łukomskiego – obok wymienionych przedmiotów, które wykłada w Akademii Świętokrzyskiej – należy wskazać na seminaria magisterskie, które prowadzi oraz wypromowanych przez niego magistrantów tejże uczelni.

a) Prace magisterskie

1. Buchcic Renata, *Przemoc wobec dziecka w rodzinie na przykładzie Gminy Strawczyn*, Kielce 2005.
2. Czaja Barbara, *Postawy młodzieży wobec wartości materialnych na przykładzie Liceum Ogólnokształcącego w Daleszycach*, Kielce 2005.
3. Czaja Wiesława, *Alkoholizm w świadomości i postawach młodzieży licealnej na przykładzie szkoły średniej w Daleszycach*, Kielce 2005.
4. Jamróz Justyna, *Plany życiowe w kontekście problemów wychowawczych wychowanków Domu Dziecka w Nagłowicach*, Kielce 2005.
5. Mika Halina, *Problem ubóstwa rodzin w Gminie Ciężkowice. Diagnoza Ośrodka Pomocy Społecznej w Ciężkowicach*, Kielce 2005.
6. Prasowska Anna, *Wpływ środków odurzających na życie osób uzależnionych w opinii i postawach uczniów Zespołu Szkół Rolniczych w Borkowicach*, Kielce 2005.
7. Robak Anna, *Przeżywanie starości na przykładzie mieszkanki Domu Pomocy Społecznej we Włoszczowej*, Kielce 2005.
8. Tubilewicz Grzegorz, *Poczucie sensu życia wśród recydywistów penitencjarnych na przykładzie doświadczeń Aresztu Śledczego w Kraśnymstawie*, Kielce 2005.

9. Zamachowska Beata, *Sytuacja socjalno-bytowa i szkolna dzieci z rodzin dotkniętych nalogiem alkoholizmu na terenie Gminy Smyków*, Kielce 2005.
10. Zaręba Janusz, *Kultura fizyczna w świadomości i postawach elewów w Wyższej Szkole Oficerskiej Sił Powietrznych w Dęblinie*, Kielce 2005.
11. Bielecki Marcin, *Wzory kulturowe przekazywane w rodzinie w procesie wychowania (na przykładzie rodzin)*, Kielce 2006.
12. Cedzyńska Agnieszka, *Stosunek człowieka do świata zwierząt na podstawie twórczości muzycznej wybranych zespołów alternatywnych*, Kielce 2006.
13. Dudek Łukasz, *Satanizm w muzyce na przykładzie twórczości wybranych zespołów muzycznych*, Kielce 2006.
14. Dudek Paulina, *Powstanie, struktura i formy pracy (działalności) Domu Pomocy Społecznej w Zgórsku*, Kielce 2006.
15. Dziewięcka Agnieszka, *Wpływ nauczania Jana Pawła II na system wartości młodych ludzi, na przykładzie studentów V roku Pedagogiki Opiekuńczej i Pracy Socjalnej Akademii Świętokrzyskiej*, Kielce 2006.
16. Gębura Joanna, *Powstanie, struktura organizacyjna i funkcje Ośrodka Szkolno-Wychowawczego dla Niewidomych w Laskach*, Kielce 2006.
17. Jakubczyk Ewa, *Potrzeba miłości i życzliwości w środowisku osób niepełnosprawnych (na przykładzie Domu Pomocy Społecznej w Piekoszowie) Domu Rekolekcyjnego dla Niepełnosprawnych*, Kielce 2006.
18. Kaczmarek Mirosław, *Obraz świadomości ekologicznej uczniów klas trzecich Szkoły Podstawowej w Piekoszowie*, Kielce 2006.
19. Kędzierska Małgorzata, *Powstanie, struktura organizacyjna i formy działalności Domu Pomocy Społecznej w Piekoszowie*, Kielce 2006.
20. Kokot Magdalena, *Przemoc w rodzinie (na przykładzie Gminy Pińczów)*, Kielce 2006.
21. Kurpias Łukasz, *Dziecko w rodzinie z problemem alkoholowym w świetle doświadczeń anonimowych alkoholików w Kielcach (na przykładzie Ośrodka przy ul. Jagiellońskiej)*, Kielce 2006.
22. Motak Agata, *Powstanie, struktura organizacyjna i formy działalności Domu Pomocy Społecznej w Olkusz*, Kielce 2006.
23. Nowak Szczepan, *Istota i wpływ czynników sprzyjających prawidłowemu rozwojowi dzieci w rodzinie niepełnej*, Kielce 2006.
24. Pabian Michał, *Pojęcie ojczyzny, narodu i patriotyzmu w świadomości młodzieży Państwowego Gimnazjum nr 15 w Kielcach*, Kielce 2006.
25. Polit Paulina, *Problemy egzystencjalne pensjonariuszy Domu Pomocy Społecznej w Kielcach*, Kielce 2006.

26. Ramos Małgorzata, *Problem eutanazji w poglądach i postawach młodzieży Liceum Ogólnokształcącego w Staszowie*, Kielce 2006.
27. Rubak Diana, *Przestępczość wśród młodzieży w świetle uwarunkowań rodzinnych, grupy rówieśniczej i szkoły (na przykładzie Państwowego Gimnazjum przy ul. Jagiellońskiej w Kielcach)*, Kielce 2006.
28. Sobala Joanna, *Rewalidacja i terapia dzieci w wieku przedszkolnym chorych na cukrzycę na podstawie świadectwa rodziców i działalności Koła Cukrzycowego przy Poradni Diabetologicznej w Rzeszowie*, Kielce 2006.
29. Skrzyniarz Agnieszka, *Przemoc w szkole (na przykładzie Gimnazjum w Bielinach)*, Kielce 2006.
30. Szymkiewicz Anna, *Kształtowanie zachowań ekologicznych i zdrowotnych u dzieci w wieku przedszkolnym (na przykładzie Samorządowego Przedszkola w Piekoszowie)*, Kielce 2006.
31. Ślusarczyk Mariusz, *Niepowodzenia szkolne dzieci z rodzin dysfunkcyjnych (na przykładzie Szkoły Podstawowej w Raczycach)*, Kielce 2006.
32. Zawrotniak Maria, *Problemy egzystencjalne wieku starczego (na przykładzie pensjonariuszy Domu Opieki w Stalowej Woli)*, Kielce 2006.
33. Zdeb Agnieszka, *Stosunek człowieka do świata zwierząt (na przykładzie wybranych zespołów alternatywnych)*, Kielce 2006.
34. Ziemiański Rafał, *Problem przemocy wobec ludzi i zwierząt w świadomości i postawach studentów V roku Wydziału Pedagogicznego w Kielcach*, Kielce 2006.
35. Adamski Krzysztof, *Wpływ poczucia humoru i pogody ducha wychowawcy na skuteczność i jakość oddziaływania wychowawczego na przykładzie działalności sieci świetlic „Wolna Strefa” w Kielcach*, Kielce 2007.
36. Adamus Sylwia, *Aspiracje młodzieży wobec problemów współczesnego społeczeństwa na przykładzie Szkół Zawodowych w Starachowicach*, Kielce 2007.
37. Figura Anna, *Potrzeba kształtowania świadomości i postaw odpowiedzialności ekologicznej w rodzinie i w szkole na przykładzie wypowiedzi i zachowań uczniów Gimnazjum nr 10 w Radomiu*, Kielce 2007.
38. Flesik Krzysztof, *Szacunek dla życia i dopuszczalność eutanazji w świadomości uczniów Zespołu Szkół w Staszowie*, Kielce 2007.
39. Gidek Marcin, *Kształtowanie postaw proekologicznych w rodzinie na przykładzie wypowiedzi i postaw dzieci Szkoły Podstawowej nr 12 w Kielcach*, Kielce 2007.
40. Gruchała Monika, *Rodzina jako podstawowa komórka formacji światopoglądowej i społecznej na przykładzie uczniów Szkoły Podstawowej w Złotej*, Kielce 2007.

41. Jęczyńska Iwona, *Wiara i praktyki religijne ludzi w podeszłym wieku na przykładzie mieszkańców Domu Pomocy Społecznej im. Florentyny Malskiej w Kielcach*, Kielce 2007.
42. Jugo Aneta, *Świat wartości światopoglądowych i moralnych niepełnosprawnych na przykładzie mieszkańców Domu Pomocy Społecznej im. Jana Pawła II w Kielcach*, Kielce 2007.
43. Krasik Rafał, *Wpływ postaw rodzicielskich na hierarchię wartości dzieci i młodzieży na przykładzie Szkoły Podstawowej i Gimnazjum w Nieklaniu*, Kielce 2007.
44. Kuliński Seweryn, *Wpływ wiary religijnej na postawy moralne i społeczne młodego pokolenia na przykładzie młodzieży Gimnazjum w Ćmińsku*, Kielce 2007.
45. Lach Elwira, *Kult życia i przemijania w środowisku osób starszych na przykładzie mieszkańców Zakładu Opiekuńczo-Leczniczego w Bilczy*, Kielce 2007.
46. Lamczyk Monika, *Rodzina jako podstawowa komórka wychowawczo-społeczna w świadomości uczniów Gimnazjum w Złotej*, Kielce 2007.
47. Lisowski Grzegorz, *System wartości młodzieży gimnazjalnej pokolenia transformacji na przykładzie Gimnazjum nr 5 w Kielcach i Gimnazjum nr 4 w Jastrzębiu Zdroju*, Kielce 2007.
48. Łukowska Iwona, *Wiara i praktyki religijne ludzi w podeszłym wieku na przykładzie pensjonariuszy Domu Pomocy Społecznej w Kielcach*, Kielce 2007.
49. Nowak Magdalena, *Środowisko rodzinne a problem agresji wśród młodzieży szkoły ponadpodstawowej na przykładzie Gimnazjum nr 7 w Kielcach*, Kielce 2007.
50. Piłat Rafał, *Troska o zdrowie i życie wśród studentów na przykładzie mieszkańców akademika „Fama” w Kielcach*, Kielce 2007.
51. Rozmuz Katarzyna, *Kultura życia studentów Akademii Świętokrzyskiej na przykładzie V roku Pedagogiki Opiekuńczej i Pracy Socjalnej*, Kielce 2007.
52. Szempruch Joanna, *Agresja i przemoc wśród młodzieży na przykładzie starszych klas Gimnazjum nr 8 im. Armii Krajowej w Rzeszowie*, Kielce 2007.
53. Wójcik Anna, *Potrzeba kształtowania świadomości i odpowiedzialności ekologicznej w rodzinie i w szkole na podstawie wypowiedzi i zachowań uczniów Gimnazjum nr 10 w Radomiu*, Kielce 2007.
54. Zaręba Magdalena, *Wpływ rodziny na kształtowanie się poglądów i postaw (psychiki) dzieci na przykładzie uczniów Szkoły Podstawowej nr 33 w Kielcach*, Kielce 2007.

b) Publikowane książki i artykuły

Dorobek publicystyczny ks. prof. J. Łukomskiego obejmuje 12 pozycji zwartych i gros mniejszych opracowań, które publikował, rozpoczynając swoją działalność naukową w 1971 r. Tutaj zamieszczamy wszystkie drukowane książki (jego autorstwa lub redakcji) oraz te artykuły, które zobaczyły światło dzienne w latach jego zatrudnienia jako wykładowcy w Akademii Świętokrzyskiej.

Książki

1. *Tajemnica Boga i los człowieka*, Sandomierz 1982.
2. *Solidarność człowieka z przyrodą*, Radom 1994.
3. *Bóg moich dni. Pomoce katechetyczne i homiletyczne*, Kielce 1997.
4. *Relacja człowieka do środowiska naturalnego w ujęciu chrześcijańskim*, Radom 1997.
5. *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, Radom 1998; wyd. 2 – Kielce 2000.
6. Red.: *Kultura a nasze istnienie*, Kielce 1999; wyd. 2 – Kielce 2001.
7. Red.: *Wiara i rozum na progu Trzeciego Tysiąclecia*, Kielce 2001.
8. *Elementy ekologii i ekoetyki*, Kielce 2003.
9. Red.: *Kultura chrześcijańska*, Kielce 2004.
10. Red.: *Droga Krzyżowa. Rozważania pasyjne dla młodzieży i dorosłych*, Kielce 2006.
11. *Ekologia w gimnazjum. Przewodnik dla nauczycieli*, Kielce 2007.
12. Red.: *Trudne drogi młodzieży akademickiej*, Kielce 2007.

Artykuły

1. *Geneza religii (Religia najstarszej ludzkości)*, SHum I, Kielce 1991, s. 45–71.
2. *Człowiek a środowisko naturalne*, SHum II, Kielce 1991, s. 97–109.
3. *Ekoetyka*, tamże, s. 239–249.
4. *Duszpasterstwo młodzieży akademickiej*, KPD, 67, 1991, nr 2–3, s. 214–218.
5. *Kościół w dziele kształtowania świadomości i odpowiedzialności ekologicznej*, cz. 1, WA, 19, 1991, nr 4, s. 121–128.
6. *Kościół w dziele kształtowania świadomości i odpowiedzialności ekologicznej*, cz. 2, WA, 20, 1992, nr 1, s. 139–150.
7. *Kościół w dziele kształtowania świadomości i odpowiedzialności ekologicznej*, cz. 3: a) *Świat w świetle chrześcijańskiej eschatologii*; b) *Ekoetyka*, WA, 20, 1992, nr 2, s. 145–155.

8. *Kościół w dziele kształtowania świadomości i odpowiedzialności ekologicznej*, cz. 4: a) *Ekologiczna odpowiedzialność w świetle chrześcijańskiej koncepcji rozwoju*; b) *Ekologiczna odpowiedzialność w świetle prawa miłości i społecznej sprawiedliwości*; c) *Znaczenie wartości moralnych w trosce o poszanowanie i ochronę środowiska przyrodniczego i ludzkiego*, WA, 20, 1992, nr 3, s. 110–132.
9. *Człowiek w ekosystemach*, SHum III, Kielce 1992, s. 231–242.
10. *Niektóre znaki ekologicznego zagrożenia*, SHum III, Kielce 1992, s. 243–255.
11. *Z życia środowiska akademickiego*, KPD, 68, 1992, nr 3, s. 235–236.
12. *Czystości myśli i pragnień nie sposób pojąć bez cnoty miłości osoby: Konferencje*, WA, 21, 1993, nr 3, s. 97–104.
13. *Człowiek i świat w biblijnej nauce o stworzeniu*, SHum IV, Kielce 1994, s. 229–256.
14. *Zagrożenie naturalnego środowiska. Przyczyny i próby rozwiązań*, RF, 1994, z. 1, s. 65–98.
15. *Nauka a wiara*, WA, 23, 1995, nr 2, s. 136–153.
16. *Historia duszpasterstwa akademickiego w Kielcach (1958–1980)*, KPD, 71, 1995, nr 2, s. 190–203.
17. *New Age wyzwaniem dla przyszłości Kościoła*, KPD, 71, 1995, nr 5, s. 514–526.
18. *Przyrodnicze i filozoficzne teorii abiogenezy w publikacjach ks. Szczepana Szlagi*, SPCh, 1996, nr 1, s. 212–227.
19. „Kultura życia” a „kultura śmierci”: *Konferencje*, WA, 26, 1996, nr 2, s. 173–180.
20. *Szanuj każde życie jako dar Boży*, KPD, 72, 1996, nr 1–2, s. 98–118.
21. *Elementy etyki środowiskowej w ujęciu Jana Pawła II*, RF, 1997, z. 3, s. 257–265; toż, w: *Ekologia ducha*, red. J. Krakowiak, Warszawa 1999, s. 92–101.
22. *Macierzyństwo Maryi i Kościoła*, w: *Czytanki majowe*, red. E. Materski, Radom 1997, s. 15–19.
23. Red. i wstęp: *Droga Krzyżowa Duszpasterstwa Inteligencji i Środowisk Twórczych (Wielki Piątek 1996, kościół św. Józefa w Kielcach)*, KPD, 72, 1996, nr 3–4, s. 249–257.
24. *Ojciec nasz, któryś w niebie*, w: *Rekolekcje adwentowe. W trzecim roku bezpośredniego przygotowania do Jubileuszu Roku 2000*, red. E. Materski, Radom 1998, s. 136–142.
25. Red. i wstęp: *Droga Krzyżowa Duszpasterstwa Inteligencji i Środowisk Twórczych*, KPD, 74, 1998, nr 6, s. 548–558.
26. Red. i wstęp: *Droga Krzyżowa Duszpasterstwa Inteligencji i Środowisk Twórczych (Wielki Piątek 1999, kościół pw. św. Józefa w Kielcach)*, KPD, 75, 1999, nr 3, s. 315–325.

27. *Podstawy chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, Warszawa 1999, s. 177–202.
28. *Postulat jedności rozumu i wiary w obliczu dramatu ich rozdziału i współczesnych zagrożeń*, w: *In vinculo communionis. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60. rocznicę urodzin*, red. ks. K. Gurda, ks. T. Gacia, Kielce 1999, s. 361–375; toż: KPD, 76, 2000, s. 284–300.
29. *Podstawy chrześcijańskiej edukacji sozologicznej w rodzinie*, w: *Ekologia rodziny ludzkiej. Edukacja ekologiczna w rodzinie*, red. J. M. Dołęga i J. W. Czartoszewski, Olecko 2000, s. 259–277.
30. *Stworzenie z niczego w ujęciu klasycznym i ewolucyjnym a zasada zachowania masy i energii*, w: *Powołanie i służba. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Mieczysława Jaworskiego w 70. rocznicę urodzin*, red. K. Gurda, T. Gacia, Kielce 2000, s. 332–343.
31. Red. i wstęp: *Droga Krzyżowa Duszpasterstwa Inteligencji i Środowisk Twórczych*, KPD, 76, 2000, nr 3, s. 315–325.
31. Red. i wstęp: *Droga Krzyżowa Duszpasterstwa Inteligencji i Środowisk Twórczych*, KPD, 76, 2000, nr 3, s. 315–325.
32. *Historyczne i filozoficzne uwarunkowania antropocentrycznej etyki środowiska naturalnego*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, Warszawa 2001, s. 246–262.
33. *Historyczne i filozoficzne uwarunkowania biocentrycznej etyki środowiska naturalnego*, tamże, s. 390–415.
34. *Wstęp*, w: *Wiara i rozum na progu Trzeciego Tysiąclecia*, Kielce 2001, s. 7–11.
35. *Wiara i rozum*, w: *Wiara i rozum na progu trzeciego Tysiąclecia*, tamże, s. 65–87.
36. *Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych*, w: *Wiara i rozum na progu Trzeciego Tysiąclecia*, tamże, s. 109–121.
37. *Ewolucja biologiczna w ujęciu ks. Kazimierza Kloskowskiego*, SPCh, 37, 2001, nr 2; toż, w: *Stwarzanie i ewolucja*, red. J. Buczkowska, A. Lemańska, Warszawa 2002.
38. *Edukacyjna rola liturgii w Kościele katolickim – aspekt ekologiczny*, w: *Edukacja ekologiczna na progu XXI wieku. Stan – możliwości – programy*, red. J. W. Czartoszewski, Warszawa 2001, s. 155–181.
39. *Ks. dr Edward Materski jako duszpasterz akademicki*, w: *Księga Jubileuszowa*, Radom 1999, s. 150–165.
40. *Kultura a natura*, w: *Kultura a nasze istnienie*, Kielce 2001, s. 11–29.
41. *Nauka jako dziedzina kultury*, tamże, s. 88–102.
42. *Wartości*, tamże, s. 105–110.

43. *Pojęcie właściwej koncepcji wolności warunkiem możliwości tworzenia kultury*, tamże, s. 164–173.
44. *Ojciec Wojciech Piwowarczyk w środowisku akademickim*, w: *Ksiądz Wojciech Piwowarczyk (1902–1992). Materiały do biografii*, Kielce 2002, s. 143–147.
45. *Edukacyjna rola liturgii w Kościele katolickim*, w: *Ante Deum stantes*, Kraków 2002, s. 656–676.
46. *Wartości ekologiczne jako element kultury ekologicznej*, w: *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku*, red. J. Czartoszewski, Warszawa 2002, s. 141–162.
47. *Filozofia ludzkiego poznania w ujęciu Kazimierza Dworaka*, w: *Kultura teologiczna Seminarium Duchownego w Kielcach w latach 1727–2002. Księga jubileuszowa*, Kielce 2002, s. 229–258.
48. *Dlaczego zło?*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, t. 1, cz. 2, Kielce 2002, s. 201–210.
49. *Podstawy edukacji ekologicznej w szkole wyższej*, w: *Modernizowanie pedeutologii akademickiej*, red. K. Duraj-Nowakowa, Kielce 2003, s. 197–208.
50. *Droga Krzyżowa Duszpasterstwa Środowisk Twórczych w Kielcach*, KPD 2003, nr 4, s. 404–418.
51. *Kapłan w służbie miłosierdzia*, KPD 2004, nr 3, s. 275–284.
52. *Patriotyzm w kontekście ekologii ludzkiej*, w: „*Sacrum i przyroda*”. *Materiały z XII Seminarium „Sacrum i Przyroda”, Święta Katarzyna 9–10 X 2004*, red. K. Ostrowski, S. Huruk, Kraków – Kielce, s. 27–45.
53. *Dlaczego należy uczyć miłości Ojczyzny. Istota patriotyzmu*, w: *Kultura chrześcijańska*, red. J. Łukomski, Kielce 2004, s. 89–103.
54. *Zjednoczeni w ofierze błagalnej*, w: *Zjednoczeni w ofierze Chrystusa*, red. bp E. Materski, Radom 2005, s. 68–74.
55. *Prawda jako zasada nauczania i wychowania w szkole wyższej*, „*Zeszyty Wszechnicy Świętokrzyskiej*” 2004, nr 21, s. 11–25.
56. *Ewolucja*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 159–164.
57. *Patriotyzm w wymierze ekologii ludzkiej*, w: *Problemy XXI wieku. Prawo ochrony środowiska, edukacja środowiskowa i agrobiznes*, red. J. W. Czartoszewski, E. Grzegorzowicz, W. Świdorski, Warszawa 2005, s. 93–112.
58. *Ks. Kazimierz Dzieża – duszpasterz i wychowawca*, KPD 2005, nr 1, s. 111–112.
59. *Człowiek jako istota ku życiu, a nie ku śmierci*, KPD 2005, nr 2, s. 208–211.
60. *Praca, zatrudnienie i bezrobocie w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Zeszyty Wszechnicy Świętokrzyskiej*” 2005, nr 22, s. 138–153.

61. *Zwiazek filozofii przyrody z naukami przyrodniczymi w ujęciu ks. Zygmunta Hajduka*, „Roczniki Filozoficzne” 2006, nr 2, s. 142–162.
62. *Ekologia w ujęciu ks. prof. Adama Szafrąńskiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, t. 5, Kielce 2006, s. 239–247.
63. *Ekologia w programach nauczania religii dla I klasy gimnazjum*, KPD 2007, nr 4, s. 409–423.
64. *Ekologia w programach nauczania religii*, KPD 2007, nr 5, s. 490–505.

Na zakończenie niniejszego artykułu pragnę stwierdzić, iż dokonany przegląd działalności dydaktycznej, publicystycznej i naukowej profesorów Akademii Świętokrzyskiej: ks. Mieczysława Rusieckiego i ks. Julisława Łukomskiego nie wyczerpuje ogromnych obszarów ich działalności, którą na przestrzeni dziesiątków lat wnosili w życie Kościoła katolickiego, będąc powiązanymi z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, z Akademią Teologiczną w Warszawie (przekształconą w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie, z Seminarium Duchownym w Kielcach.

Obaj księża profesorowie pracując w Akademii Świętokrzyskiej, jednocześnie angażowali się i nadal angażują w działalność naukową wyższych prywatnych uczelni kieleckich: Wszechnicy Świętokrzyskiej, Wyższej Szkoły Ekonomii i Administracji oraz Wyższej Szkoły Umiejętności, gdyż takie jest zapotrzebowanie społeczne na ich rozległą i specjalistyczną wiedzę.

Trud a zarazem osiągnięcia, jakie wnieśli w rozwój Akademii Świętokrzyskiej, wtapiają się we wspólny wysiłek pracowników naukowych tej uczelni, aby została przekształcona w Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w Kielcach. I kiedy się to już dokonało, są powody do radości zarówno z pięknej posługi kapłańskiej na przestrzeni półwiecza, jak i z tego, że obaj Jubilaci dołożyli swą naukowo-dydaktyczną „cegielkę” w zbudowanie uniwersytetu w Kielcach.

Zusammenfassung

DER WISSENSCHAFTLICHE BEITRAG DER PRIESTER UND PROFESSOREN JULISŁAW ŁUKOMSKI UND MIECZYŚLAW RUSIECKI BEI DER ENTWICKLUNG DER AKADEMIA ŚWIĘTOKRZYSKA

„Der wissenschaftliche Beitrag der Priester und Professoren Julisław Łukomski und Mieczysław Rusiecki bei der Entwicklung der Akademia Świętokrzyska” ist ein Artikel, der sich darauf beschränkt, das Wirken zweier Jubilare darzustellen, die ihr 50-jähriges Priesterjubiläum begehen und eng mit der Akademia Świętokrzyska,

durch ihre Nomination als Professoren an dieser Hochschule, verbunden sind. Möglich wurde dies erst durch die Änderung des politischen Systems, welche nach 1989 erfolgte.

Zuerst wurde Mieczysław Rusiecki an die Akademie berufen. Er errichtete an der Akademie einen Zweig der Erziehungsgeschichte und hielt Vorlesungen über Ethik, Erziehungsgeschichte und Pädagogik. Systematisch leitete er Seminare für die Diplomanten und konnte so 102 Magister und einen Doktor promovieren.

Julisław Łukomski erhielt gleich wie M. Rusiecki seine Anstellung im ersten Etat im Institut für Pädagogik und Psychologie. Er hielt Vorlesungen über Bioethik sowie naturkundliche und ökologische Philosophie. Er leitete ein Seminar für Diplomanten und konnte so viele Magister promovieren. Er arbeitet mit anderen Instituten dieser Hochschule zusammen: mit dem Institut für Physik, für Mathematik, Biologie und mit dem Institut für musikalische Erziehung, wo er Vorlesungen hielt über Ethik, Philosophie der Natur, Metaphysik, allgemeine wissenschaftliche Methodenlehre, Ökologie und Bioethik.

Die Professoren erhielten im Dezember 2005 vom Rektor der Akademia Świętokrzyska, Prof. Dr. hab. Regina Renz, Anerkennungsdiplome für ihre wissenschaftlichen, didaktischen und organisatorischen Errungenschaften und ihren wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der Hochschule.

(tłum. br. Rafał Peterle Sam. PMNSM)

Ks. prof. dr hab. Jan ŚLEDZIANOWSKI – ur. 1938 r. w Bieżuniu. Doktorat i habilitacja na KUL. Profesor Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach, kierownik Zakładu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji w Instytucie Pedagogiki i Psychologii tej uczelni. Wykładowca teologii małżeństwa i rodziny oraz duszpasterstwa rodzin w WSD w Kielcach, wykładowca w Świętokrzyskim Instytucie Teologicznym KUL i na Wszechnicy Świętokrzyskiej. Autor 241 publikacji, w tym 33 książek. Ostatnio wydane to: *Uzależnienia wśród dzieci i młodzieży szkolnej*, Kielce 2004; *Wpływ Jana Pawła II na życie rodaków*, Kielce 2005; *Pytania nad pogromem kieleckim*, wyd. 2, Kielce 2006; *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny* (red.), Kielce 2006; *Zdrowie bezdomnych*, Kielce 2006.

Anna Wilk – Kraków

OBJAWIENIE BOŻE W PIŚMIE ŚWIĘTYM A OBJAWIENIA PRYWATNE W ŚWIETLE NAUKI ŚW. JANA OD KRZYŻA

Ktoś, kto nigdy nie sięgnął do lektury tekstów św. Jana od Krzyża, wiedząc, że jest on uznany za jednego z największych mistyków Kościoła, mógłby się spodziewać, że w nauce jego znajdzie afirmację nadzwyczajnych wizji, objawień i różnorodnych innych zjawisk mistycznych. Czytelnicy pism świętego doktora wiedzą jednak, że uczą one bardzo wyważonego stosunku do takich fenomenów. Mogą natomiast stanowić zachętę do lektury Pisma Świętego.

1. Pismo Święte w nauce św. Jana od Krzyża

Z zeznań świadków życia św. Jana od Krzyża dowiadujemy się o jego niezwykle przywiązaniu do Biblii. Czytał ją bardzo często i w wielu miejscach. Towarzyszyła mu w podróżach, na przechadzkach, w celi, w niemal każdym zakątku klasztoru. Znał ją prawie na pamięć. W przemówieniach do zakonników, których wiele wygłosił, motywem przewodnim był zwykle jakiś fragment lub werset Pisma Świętego. W czasie podróży śpiewał psalmy i hymny. Umiłowanym przez niego rozdziałem był 17 rozdział Ewangelii wg św. Jana. Często go czytał i powtarzał. Jedyną książką, która towarzyszyła świętemu przy pisaniu *Dzieł* była Biblia¹.

Znamiennym faktem, który pokazuje nam stosunek św. Jana od Krzyża do Pisma Świętego i objawień prywatnych jest zdarzenie opisywane przez świadków jego życia, które miało miejsce na kapitule generalnej w Lizbonie.

¹ Por. F. R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – Pisma – Nauka*, Kraków 1998, s. 112–113.

Gdy członkowie tego zgromadzenia udali się w przerwie na spotkanie ze słynną w Europie zakonnicą – wizjonerką, ojciec Jan wzięwszy Pismo Święte poszedł samotnie na przechadzkę nad morze, rozczytując się w świętych tekstach².

Umiłowanie Biblii przez św. Jana od Krzyża zaznaczyło się w sposób wyraźny w jego pismach. Jak podaje J. Vilnet³, w traktatach mistycznych tego doktora Kościoła znajduje się 1060 cytatów biblijnych: 684 zostało wziętych ze Starego Testamentu, pozostałe 376 z Nowego. Ilość przytoczonych urywków Pisma Świętego w poszczególnych dziełach przedstawia się następująco:

Dzieło	Stary Testament	Nowy Testament	Razem
<i>Droga na Górę Karmel</i>	240	183	423
<i>Noc ciemna</i>	137	40	177
<i>Żywy płomień miłości</i>	115	44	159
<i>Pieśń duchowa</i>	192	109	301
Razem	684	376	1060

To wielokrotne odwoływanie się do Biblii w *Dziela*ch św. Jana od Krzyża nabiera większego znaczenia, gdy porównamy teksty, w których święty cytuje innych autorów. Jest tych przytoczeń bardzo niewiele. Obok częstotliwości cytatów biblijnych można zauważyć ich różnorodność. Przytaczane są fragmenty ksiąg historycznych, mądrościowych, prorockich. Podobnie cytaty z Nowego Testamentu pokazują dobrą znajomość Biblii przez autora. Uderza łatwość, z jaką Doktor Mistyczny posługuje się tymi tekstami⁴.

W *Prologu* do *Drogi na Górę Karmel* święty zaznacza, że w dziełach swoich nie będzie opierał się wyłącznie na doświadczeniu i wiedzy, ale głównym źródłem jego myśli będzie Pismo Święte, zwłaszcza przy objaśnianiu rzeczy najważniejszych i najtrudniejszych. Wyraża swoją wiarę, że przez Pismo Święte przemawia Duch Święty i dlatego nauka oparta na tekstach biblijnych jest wolna od błędów⁵.

² Por. F. R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża...*, dz. cyt., s. 113.

³ Por. J. Vilnet, *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*, Bruges, Desclée de Brouwer, Les Etudes Carmélitaines, 1949, s. 256.

⁴ Por. F. R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża...*, dz. cyt., s. 111–112.

⁵ Por. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* (dalej DGK), w: *Dzieła*, Kraków 1995, *Prolog*.

2. Zjednoczenie z Bogiem następuje przez wiarę

Ważnym pojęciem w *Dziela*ch św. Jana od Krzyża jest zjednoczenie duszy z Bogiem. Autor rozróżnia dwa rodzaje tego zjednoczenia. Pierwszy nazywa substancjalnym lub istotowym i dotyczy on porządku przyrodzonego. W ten sposób Bóg jest obecny w każdej duszy, nawet największego grzesznika. Drugi rodzaj zjednoczenia to zjednoczenie w porządku nadprzyrodzonym, które jest zjednoczeniem podobieństwa. Takie zjednoczenie jest celem wszystkich wysiłków człowieka dążącego do Boga i to właśnie zjednoczenie omawia Doktor Mistyczny w swych *Dziela*ch⁶.

Podaje również naukę o tym, co jest środkiem do owego zjednoczenia. Bynajmniej nie służą temu celowi objawienia prywatne. Na kartach pism św. Jana od Krzyża często powtarza się stwierdzenie, że środkiem do zjednoczenia z Bogiem jest wiara⁷. Jest ona nazwana tam „środkiem właściwym i bezpośrednim”⁸. Doktor Mistyczny wskazuje, że im większą wiarę ma człowiek, tym bardziej jest zjednoczony z Bogiem. Uzasadnia to m.in. argumentem, że Bóg widziany w widzeniu uszczęśliwiającym, które będzie w niebie, ukazuje te same cechy, które poznaje się przez wiarę. W niebie Bóg dostrzegany jest jako nieskończony, podobnie przedstawia Go wiara. W niebie Bóg jest oglądany jako Trójjedyny i wiara też tak Go ukazuje.

Tak samo jak Bóg jest ciemnością dla naszego rozumu, tak i wiara pozbawia światła nasz rozum. Św. Jan od Krzyża podkreśla, że Bóg objawia się w ciemności wiary, tzn. za jej zasłoną. Popiera swoje myśli cytatami z Pisma Świętego dotyczącymi ciemności:

Nachylił niebios a i zstąpił, a ciemna chmura pod Jego stopami. Dosiadł cheruba i odleciał, uniośł się na skrzydłach wiatru. Z ciemności uczynił sobie zasłonę, skrył się w namiocie czarnych chmur deszczowych. Przed Nim blask się rozchodzi, a Jego chmury rozrzucają grad i węgle żarzące (Ps 18, 10-13);

Wtedy przemówił Salomon: „Pan powiedział, że będzie mieszkać w czarnej chmurze” (1 Krl 8, 12);

Gdy zaś Mojżesz wstąpił na górę, obłok ją zakrył. Chwała Pana spoczęła na górze Synaj i okrywał ją obłok przez sześć dni. W siódmym dniu Pan przywołał Mojżesza z pośrodku obłoku. A widok chwały Pana był w oczach Izraelitów jak ogień pożerający na szczycie góry. Mojżesz wszedł w środek obłoku i wstąpił na górę (Wj 24, 15-18).

⁶ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990, s. 42-46.

⁷ Por. tamże, s. 27.

⁸ DGK II, 30,5; DGK II, 24,8; DGK II, 9,1; Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w *Dziela*ch, dz. cyt., II, 2,5.

Słynny karmelita odwołuje się też do obrazu dzbanów z Księgi Sędziów (Sdz 7, 16.20), gdzie ukryte były pochodnie, porównując do nich wiarę, która kryje światło Boże. Rozbicie dzbanów stanowi dla Doktora Mistycznego obraz końca życia doczesnego, kiedy wiara ustanie, a ukaże się chwała i światłość Boża, które wiara w sobie kryła. Wniosek św. Jana od Krzyża po przytoczeniu tekstów z Pisma Świętego jest następujący: aby dojść w tym życiu do bezpośredniego kontaktu z Bogiem, trzeba zjednoczyć się z ciemnością, którą jest wiara. Powołuje się także na tekst: *Ten, kto zbliża się do Boga, musi wierzyć* (Hbr 11, 6). I już tu na ziemi dokonuje się zjednoczenie w miłości z Bogiem człowieka takie samo, jakie będzie jego udziałem w niebie, z tą tylko różnicą, że na ziemi zjednoczenie to dokonuje się w wierze⁹.

Pozostaje teraz odpowiedzieć na pytanie, jakie więc znaczenie mają dla wiary – według nauki Doktora Mistycznego – słowa Pisma Świętego i prywatne objawienia.

3. Nadzwyczajne fenomeny mistyczne

a) Nie służą do zjednoczenia z Bogiem

Św. Jan od Krzyża poświęca uwagę w swoich *Dziłach* przeżyciom nadnaturalnym. Zaznacza, że przez te zjawiska Bóg objawia człowiekowi wiele tajemnic i uczy go mądrości. Także szatan może być autorem podobnych wizji, próbując pod pozorem dobra zaszkodzić ich odbiorcy. Doktor Mistyczny jest jednak zdania, że bez względu na to, czy wizje te pochodzą od szatana, czy od Boga, nie należy przywiązywać do nich wagi. Dzięki temu nie będzie się oszukiwaniem przez szatana, a jeśli wizja pochodziłaby od Boga, ta ostrożność nie przeszkodzi w zjednoczeniu z Bogiem. Takie bowiem zjawiska nie tylko nie mogą służyć za środek do zjednoczenia miłości z Bogiem, ale są przeszkodą w tym zjednoczeniu. Trzeba je zatem opuścić i nie starać się o ich posiadanie. Opinię swoją uzasadnia m.in. tym, że wszystkie te nadzwyczajne fenomeny pojawiają się w ograniczonych formach i kształtach. Mądrość Boża natomiast, z którą człowiek ma się zjednoczyć, jest nieograniczona, nieodróżniona i nie podpada pod szczegółowe zrozumienie. Również dusza ludzka, która ma się z Nią zjednoczyć musi stać się czysta i prosta, nieograniczona i nie ujęta w formy, pojęcia i obrazy. Jest tak dlatego, że Bóg nie mieści się w formach, obrazach i szczegółowych pojęciach.

Na uzasadnienie tej myśli św. Jan od Krzyża przytacza słowa z Pisma Świętego: *I przemówił do was Pan, Bóg wasz, spośród ognia. Dźwięk słów słysze-*

⁹ Por. DGK II, 9.

liście, ale poza głosem nie dostrzeżliście postaci (Pwt 4, 12) oraz: *Baczcie pilnie – skoro nie widzieliście żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na Horebie* (Pwt 4, 15)¹⁰. Doktor Mistyczny zaznacza, że w zjednoczeniu miłości Bóg nie udziela się człowiekowi za pośrednictwem zasłony lub jakiegoś widzenia, podobieństwa czy kształtu, ale bezpośrednio. Na takim stopniu zjednoczenia był Mojżesz, co potwierdza fragment z Księgi Liczb, gdzie jest powiedziane:

Słuchajcie słów moich: jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia, w snach będę mówił do niego. Lecz nie tak jest ze sługą moim Mojżeszem. Uznany jest za wiernego w całym moim domu. Twarzą w twarz mówię do niego – w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte. On też postać Pana ogląda (Lb 12, 6-8)¹¹.

Św. Jan od Krzyża podejmuje zagadnienie odrzucenia objawień, które pochodzą od Boga. Uważa, że jeżeli trzeba by je przyjąć, to jedynie ze względu na korzyść i dobry skutek, jakie rzeczywiście sprawiają. W wypadku, gdy się ich nie dopuszcza, ten skutek i tak jest zrealizowany, ponieważ w chwili, w której powstają w wyobraźni, działają w człowieku, wlewając zrozumienie, miłość i słodycz zamierzoną przez Boga. Co więcej, Doktor Mistyczny jest zdania, że im bardziej człowiek odrywa się od tych obrazów i kształtów, które przybierają duchowe doświadczenia, nie tylko nie pozbawia się dobra, które one przynoszą, lecz przyjmuje je w większej ilości, ponieważ odrzuca to, co w nich nie jest duchowe.

Św. Jan od Krzyża rozwiązuje również kwestię, dlaczego więc Bóg daje takie wizje człowiekowi, jeżeli nie chce, by ich pragnął, na nich się opierał i cenił je. Dzieje się tak z powodu pedagogii Bożej. Niskość i niedoskonałość człowieka na pewnym etapie wymaga, żeby Bóg w ten sposób postępował. Wymaganiem wiary jednak jest, aby zamknąć oczy na nadzwyczajne fenomeny. Dla potwierdzenia swojej nauki w tym względzie Doktor Mistyczny przytacza fragment z Drugiego Listu św. Piotra, w którym apostoł ponad objawieniem Boga na Taborze stawia jako świadectwo pewności wiary Pismo Święte.

Zapowiadaliśmy wam bowiem pełne potęgi przyjście naszego Pana Jezusa Chrystusa, nie na podstawie jakichś wymyślonych baśni, ale jako naoczni świadkowie Jego wielkości. Otrzymał On od Boga Ojca cześć i chwałę, gdy rozległ się głos od Jego wspaniałego Majestatu: „To jest mój Syn umiłowany, w którym sobie upodobałem”. Usłyszeliśmy ten głos dochodzący z nieba, gdy razem z Nim byliśmy na świętej górze. Mamy jednak jeszcze mocniejsze słowo prorockie. Dobrze, jeśli będziecie przy nim trwać jak przy lampie, która świeci w ciemności aż do świtu, a jutrzeńka wszędzie w waszych sercach (2 P 1, 16-19)¹².

¹⁰ Por. DGK II, 16.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. DGK II, 16.

b) Mogą być prawdziwe, ale my możemy się co do nich mylić

Inna trudność, która nasuwa się w związku z nadzwyczajnymi fenomenami, to fakt, że gdy objawienia te pochodzą od Boga, nie możemy być pewni ich znaczenia. Można z łatwością pobyłdzić, chcąc je pojąć, jako że są „przepaścią i głębokością ducha”¹³. Świadczy o tym ich wypełnianie się, które nie pokrywa się z ludzkim sposobem myślenia. Doktor Mistyczny podaje przykłady z Pisma Świętego, kiedy ludzie mylili się w rozumieniu objawień Bożych. Jako pierwszą wymienia historię Abrahama, któremu Bóg obiecywał kilkakrotnie ziemię, a on zestarawszy się, ziemi nie otrzymał. Później objawił mu się Bóg, tłumacząc, że nie on, ale jego synowie po czterystu latach tę ziemię otrzymają. Obietnica była sama w sobie prawdziwa, Bóg bowiem dawał ziemię synom Abrahama przez miłość do ich ojca, a więc jakby jemu samemu. Abraham zaś mylił się w sposobie rozumienia tej obietnicy i gdyby postępował według tego, co rozumiał, zbłądziłby.

Na podobną sytuację Doktor Mistyczny wskazuje u patriarchy Jakuba, któremu Bóg powiedział, że wróci z Egiptu, a on tam umarł. Jan od Krzyża przywołał również sytuację z Księgi Sędziów, kiedy Bóg polecił walczyć Izraelitom, a oni wrócili pobici. Autor *Drogi na Górę Karmel* wyjaśnia, że Bóg nie przyrzekł, że zwyciężą, ale rozkazał walczyć. Klęska natomiast miała ukazać ich lekkomyślność i pychę¹⁴.

Sytuacja błędnego rozumienia słów Bożych może zachodzić u każdego człowieka. Bóg może np. powiedzieć komuś prześladowanemu: „wybawię cię od wszystkich twoich nieprzyjaciół” i mimo że przepowiednia jest prawdziwa, może zdarzyć się tak, że nieprzyjaciele pokonają tego człowieka i zabiją go. Święty tłumaczy, że Bóg może mówić o najbardziej istotnym wybawieniu i zwycięstwie, którym jest wieczne zbawienie. Może też Bóg objawić komuś, kto pragnie męczeństwa, że będzie męczennikiem, a mimo to człowiek ten umrze śmiercią naturalną. Słowa Boże spełniają się w tym przypadku w tym, co jest istotne i najważniejsze, tzn. Bóg udzieli człowiekowi miłości i nagrody właściwej męczennikom, czyli tego, czego naprawdę człowiek pragnął¹⁵.

c) Bóg daje czasem łaski nadprzyrodzone proszącemu, jednak nie podoba Mu się to

Czasem ludzie domagają się od Boga, aby objawił im pewne rzeczy sposobem nadprzyrodzonym. I zdarza się, iż Bóg odpowiada na te ich pragnienia. Św. Jan od Krzyża tłumaczy, że choć Pan odpowiada, jednak taki sposób kontaktu człowieka z Nim obraża Go, Bóg bowiem zakreślił granice natury

¹³ DGK II, 19, 10.

¹⁴ Por. DGK II, 19, 2-4.

¹⁵ Por. DGK II, 19, 12-13.

stanowi ludzi i nie wolno poza nie wykroczyć. Bóg wychodzi czasem naprzeciw żądaniom człowieka, ale czyni to dla jego słabości, by nie wpadł w przygnębienie i nie zawracał z drogi. Doktor Mistyczny jest zdania, że Bóg odpowiada przeważnie ludziom słabym. Aby lepiej wyjaśnić postępowanie Boga, św. Jan od Krzyża przytacza przykład ojca rodziny, który chce dać dziecku to, co najlepsze, a dziecko prosi go o rzecz gorszą i lepszej nie przyjmuje. Więc ze smutkiem ojciec daje mu to, czego pragnie¹⁶.

d) Uwiedzeni przez szatana

Niebezpieczeństwem, jakie kryje się w prywatnych objawieniach, jest też zwodzenie przez szatana, który czyni tak z tymi, którzy zasłużyli na to pychą i grzechami. Jan od Krzyża z doświadczenia dodaje, że takich osób żadnym sposobem nie można przekonać o błędzie. Doktor Mistyczny zwraca uwagę, że często ludzie pytając o coś Boga, chcą, aby postąpił On i odpowiadał według ich żądania i pragnienia, i już takie pragnienie jest powodem, aby Bóg dopuścił na nich omamienie przez szatana i zaślepienie. Dla potwierdzenia swoich słów święty podaje fragment z Księgi proroka Ezechiela:

Albowiem Ja sam, Pan, dam odpowiedź każdemu spośród Izraelitów i z przyszłych osiadłych w Izraelu, ktokolwiek odwróci się ode Mnie i wprowadzi do serca swe bożki, i postawi przed sobą to, co dla niego stanowi sposobność do grzechu, a potem przyjdzie do proroka, aby przez niego pytać Mnie o radę. Zwróć oblicze Moje przeciwko temu mężowi, użyj go jako przysłowiowego przykładu i wyklucz z mego ludu, a poznacie, że Ja jestem Pan. A gdyby prorok dał się zwieść i przemawiał – to Ja, Pan, zwiodłem tego proroka (Ez 14, 7-9).

Doktor Mistyczny tłumaczy, że prorok Ezechiel mówi tutaj o kimś, kto przez ciekawość i próżność ducha chce osiągnąć poznanie różnych rzeczy. Bóg może takiej osobie nie dać łaski w celu wyprowadzenia jej z błędu (prorok zwiedziony przez Boga). Wtedy szatan będzie podsuwał temu człowiekowi odpowiedzi według jego upodobania, on zaś będzie się nimi cieszył i pozwoli się zwieść¹⁷.

e) Dlaczego teraz nie wolno pytać Boga sposobem nadprzyrodzonym, skoro było to dozwolone w czasach Starego Testamentu?

Św. Jan od Krzyża rozwija też kwestię, dlaczego nie wolno pytać Boga sposobem nadprzyrodzonym, skoro było to praktykowane i dozwolone w Starym Testamencie. Doktor Mistyczny podaje przykłady z Pisma Świętego świad-

¹⁶ Por. DGK II, 21, 3.

¹⁷ Por. DGK II, 21.

czące o tym, że w Starym Testamencie pytanie Boga było nawet nakazane. Przytacza fragmenty Biblii: *Udają się w podróż do Egiptu, nie zasięgając rady z ust moich* (Iz 30, 2) oraz *Mężowie spróbowali ich zapasów podróży, lecz wyroczni Pana nie pytali* (Joz 9, 14), w których Bóg wypomina ludziom, że Go nie pytają. Zwraca uwagę również na to, że Mojżesz zawsze pytał Boga, co ma czynić, a także Dawid i inni królowie Izraela, kapłani i prorocy. Bóg zaś nie gniewał się z tego powodu, ale nawet tego wymagał. Doktor Mistyczny wyjaśnia to nie ugruntowaniem wiary w tamtych czasach.

Sytuacja zmieniła się wraz z przyjściem Chrystusa. W momencie, kiedy ogłoszone jest już prawo Ewangelii, nie ma potrzeby, by Bóg w ten sposób przemawiał jak w Starym Testamencie. Przez Swojego Syna bowiem Bóg powiedział wszystko i nie ma już nic więcej do powiedzenia. Na potwierdzenie tego przekonania św. Jan od Krzyża cytuje początek Listu do Hebrajczyków: *Bóg wielokrotnie i na wiele sposobów przemawiał dawniej do ojców przez proroków. W tych dniach ostatnich przemówił do nas przez Syna* (Hbr 1, 1-2)¹⁸. Św. Jan od Krzyża, aby jeszcze dobitniej wyrazić swoje myśli, wkłada następujące słowa w usta Boga:

Wszystko już powiedziałem przez Słowo, będące moim Synem i nie mam już innego słowa, czyż mogę ci więcej odpowiedzieć albo objawić coś więcej ponad to? Na Niego więc zwróć swe oczy, gdyż w Nim złożyłem wszystkie słowa i objawienia. Odnajdziesz w Nim o wiele więcej niż to, czego pragniesz i o co prosisz. Prosisz bowiem o słowo czy objawienie częściowe, jeśli zaś na Niego wejrzysz, znajdziesz wszystko w pełni. On jest całą moją mową, odpowiedzią, całym widzeniem i objawieniem. To objawienie wam wypowiedziałem, dałem i ukazałem, przez nie odpowiedziałem, dając wam Syna mego za brata, mistrza, przyjaciela, za cenę i nagrodę. Powiedziałem niegdyś na Górze Tabor, zstępując na Niego z Duchem moim: „Ten jest Syn mój miły, w którym dobrze upodobałem sobie: Jego słuchajcie”. Od tej chwili odjąłem niejako rękę od wszelkiego nauczania i odpowiadania, zdając wszystko na Niego. Powiedziałem: Jego słuchajcie, bo Ja już nie mam do objawienia więcej wiary ani do ogłoszenia więcej prawdy. To, co mówiłem dawniej, było obietnicą Chrystusa. Jeśli mnie zaś pytano, to w związku z nadzieją Jego przyjścia i z błaganiem o Niego. W Nim bowiem znaleźć miano wszelkie dobro, jak to widać z nauki Ewangelistów i Apostołów. Kto by zaś dzisiaj pytał mnie dawnym sposobem i prosił, abym doń mówił, czy też objaśnił cośkolwiek, byłoby to jakby powtórным błaganiem mnie o Chrystusa i o nową wiarę oprócz tej, którą objawiłem, byłoby więc brakiem wiary, jaka jest dana w Chrystusie. Byłaby to nadto ciężka obraza umiłowanego mego Syna, nie tylko przez brak wiary, lecz przez domaganie się niejako powtórnego Jego wcielenia oraz przejścia przez życie i śmierć. Nie znajdziesz już, o co byś mnie mógł prosić lub czego byś

¹⁸ DGK II, 22.

przez objawienia i widzenia mógł żądać ode mnie. Patrz dobrze, a w Chrystusie odkryjesz spełnione i urzeczywistnione swe pragnienie, a nadto jeszcze wiele więcej. Jeżeli szukasz u mnie słowa pociechy, spojrzysz na mojego Syna, posłusznego z miłości ku mnie i uciśnionego, a znajdziesz prawdziwą pociechę. Jeśli chcesz, bym ci objawił jakieś skryte rzeczy czy zdarzenia, podnieś tylko oczy na Niego, a znajdziesz najskrytsze tajemnice i mądrość, i cuda Boże¹⁹.

Również na innym miejscu Doktor Mistyczny wskazuje, że droga nadzwyczajna jest niepotrzebna, ponieważ człowiekowi do zjednoczenia z Bogiem wystarcza rozum, prawo i nauka Ewangelii²⁰.

4. Szkody, które mogą wynikać z przywiązania do prywatnych objawień

Św. Jan od Krzyża wymienia pięć szkód wynikających z przywiązywania wagi do nadzwyczajnych fenomenów. Pierwsza wśród nich to pomylenie działania Bożego z wytworami własnej fantazji bądź działaniem szatana. Drugą szkodą jest niebezpieczeństwo zarozumiałości i pychy. Pycha ta ujawnia się w niechęci i uprzedzeniach, jakie ludzie doświadczający podobnych zjawisk odczuwają w stosunku do tych, którzy lekceważą ich przeżycia i do tych, którzy doznają tych samych łask albo większych. Trzecia szkoda pochodzi od szatana, który zaślepia ich tak, iż nie odróżniają zła od dobra, prawdy od fałszu. Czwarta szkoda polega na niemożności zjednoczenia się z Bogiem przez nadzieję. Piąta szkoda wyraża się w tym, że ludzie ci mają o Bogu niskie i niewłaściwe pojęcie. Jeśli bowiem człowiekowi wydaje się, że może cokolwiek Boga pojąć – a takie wrażenie może mieć doświadczając nadzwyczajnych fenomenów – nie ocenia Boga należycie. Doktor Mistyczny stwierdza wyrażnie: „Kto zaś nie tylko ceni sobie wspomniane pojmowanie wyobrazeniowe, lecz i sądzi, że Bóg podobny jest do któregoś z nich i że przez nie prowadzi droga do zjednoczenia z Bogiem, jest w zupełnym błędzie”²¹.

Ze słów św. Jana od Krzyża wynika, że niewłaściwe podejście do nadzwyczajnych fenomenów może umniejszać zasługi wiary człowieka i spowodować jej utratę, przez co człowiek nie dojdzie do zjednoczenia z Bogiem. Doktor Mistyczny twierdzi, że choćby objawienia były wielkie, nie przyniosą nigdy człowiekowi tyle pożytku, co wzbudzenie najmniejszego aktu żywej wiary i nadziei. Tłumaczy, że posiadanie cnót nie jest równoznaczne z pojmowaniem

¹⁹ DGK II, 22, 5.

²⁰ Por. DGK II, 21, 4.

²¹ DGK III, 8-12.

i odczuwaniem Boga, choćby ono było najwznioślejsze, a wszystkie widzenia, objawienia, niebiańskie odczucia i cokolwiek w tym rodzaju nie są razem warte tyle, co najmniejszy akt pokory. Ponieważ zaś mogą powodować pychę, osłabiają wiarę²².

Natomiast czysta wiara karmi się Pismem Świętym, czego świadectwem są życie i pisma św. Jana od Krzyża, a także jego wypowiedzi, w których podkreśla, że nie ma takich trudności, których by nie można było rozwiązać z pomocą Słowa Bożego, rozumu oraz prawa i to z większym upodobaniem Bożym niż przy pomocy objawień prywatnych oraz z większym pożytkiem dla człowieka²³.

5. Aktualność problemu

Można zastanawiać się, czy problem relacji Objawienia zawartego w Słowie Bożym względem objawień prywatnych ma znaczenie dla współczesnego czytelnika. W analizie *Dzieł* św. Jana od Krzyża autorstwa Federica Ruiza Salvadora OCD znajdujemy fragment traktujący na ten temat następująco:

Zjawiska, które on [św. Jan od Krzyża] szczegółowo omawia, nie posiadają w życiu człowieka wierzącego praktycznego znaczenia. Iluż to dzisiejszych czytelników dzieł św. Jana od Krzyża miało nadprzyrodzone widzenia w tym właśnie znaczeniu lub spodziewa się je otrzymać w przyszłości? Owszem, zgadzam się z zarzutem, że tego rodzaju przeżycia nieczęsto spotykamy w codziennym życiu²⁴.

Wydaje się, że opinia tego autora odnośnie do *Dzieł* św. Jana od Krzyża straciła dzisiaj bardzo na aktualności. W związku bowiem z rozkwitem wielu ruchów odnowy chrześcijańskiej spotykamy się znowu z różnymi fenomenami i darami charyzmatycznymi. Stąd przypomnienie nauki św. Jana od Krzyża dotyczącej zjawisk mistycznych może być ważnym głosem w dyskusji na temat życia współczesnego Kościoła, w którym obserwujemy realizację proroczych słów K. Rahnera: „Chrześcijanin XXI wieku albo będzie mistykiem, albo go w ogóle nie będzie”²⁵.

²² Por. DGK II, 18.

²³ Por. DGK II, 21, 4.

²⁴ F. R. Salvador, *Święty Jan od Krzyża...*, dz. cyt., s. 723.

²⁵ J. Gogola, D. Wider, M. Zawada, *Chrześcijanin XXI wieku albo będzie mistykiem, albo go w ogóle nie będzie*, Kraków 1998, s. 5.

Riassunto

LA RIVELAZIONE BIBLICA E LE VISIONI ED APPARIZIONI PRIVATE ALLA LUCE DELLA DOTTRINA DI SAN GIOVANNI DELLA CROCE

L'articolo „La rivelazione biblica e le visioni ed apparizioni private alla luce della dottrina di san Giovanni della Croce” presenta come san Giovanni della Croce, Dottore della Chiesa e grande mistico, era legato in modo molto profondo alla Sacra Scrittura e la sua comprensione di fenomeni mistici straordinari. Secondo san Giovanni della Croce la comunione con Dio deve essere lo scopo di tutti gli sforzi umani. Uno strumento privilegiato per realizzare questo scopo rimane la fede. La fede può diventare più salda grazie alla Bibbia, mentre le visioni, apparizioni ecc. private, possono renderla più debole. Queste ultime possono causare vari errori e nuocere gravemente all'uomo, alla sua spiritualità. Attualmente nella Chiesa si osserva un notevole interesse ai fenomeni straordinari mistici e carismatici e contemporaneamente si verifica loro autenticità, valore, ruolo. In situazione di tali discussioni sarà molto utile ricordare l'insegnamento di san Giovanni della Croce su questi punti.

Mgr lic. Anna WILK – ur. w 1979 r. w Krakowie, absolwentka Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, autorka publikacji naukowych i popularnonaukowych zamieszczanych m.in. w czasopismach: „Polonia Sacra”, „Jasnej Górze”, „Wychowawcy” oraz konferencji z zakresu duchowości w ramach Pieszej Pielgrzymki ze Skalki na Jasną Górę. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Ks. Paweł Wolnicki – Częstochowa

KRYTYKA OSIEMNASTOWIECZNEJ OBYCZAJOWOŚCI POLSKIEJ W KAZANIACH J. MADEJSKIEGO

Wprowadzenie

Zewnętrzne praktyki i liturgiczne ceremonie wyznawców katolicyzmu niekoniecznie odzwierciedlały intensywność wiary czy znajomość podstawowych prawd katechizmowych bądź dogmatów. Stanowiły jednak o związkach osoby z religią, o przywiązaniu do Kościoła i jego wartości. Dlatego silnie rozwinięta obrzędowość wiernych XVII/XVIII w. nie zawsze też budziła pozytywne emocje i często była postrzegana jako wyraz nadmiernej dewocji. Przywiązanie Polaków do chrześcijańskich tradycji i korzeni podlegało szczególnej krytyce w okresie PRL-u. Niektóre zachowania wierzących określano wręcz jako poniżające pokuty¹. Budowanie tego ciemnego wizerunku Polski epoki saskiej potwierdzają w pewnej mierze opracowania J. Bystronia i B. Baranowskiego². Nieliczni tylko podejmowali próbę rehabilitacji owych czasów, ukazując pozytywne zachowania i wpływając na ich obiektywizację. Nega-

¹ Por. Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 1980, s. 392; J. Maciejewski, *Sarmatyzm*, w: *Słownik literatury polskiego oświecenia*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 551.

² Por. B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII wieku na ziemiach Polski środkowej*, Łódź 1971; tenże, *Nietolerancja i zabobon w Polsce XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1950; tenże, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznikach. Szkice obyczajów XVII i XVIII w.*, Łódź 1962; tenże, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965; tenże, *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII w.*, Łódź 1952; tenże, *Sprawy obyczajowe w sądownictwie wiejskim w Polsce wieku XVII i XVIII*, Łódź 1955; tenże, *Wypoczynek i rozrywka*, w: *Historia kultury materialnej Polski w zarysie. Od połowy XVII do końca XVIII wieku*, red. W. Hansel, J. Pazdur, Warszawa – Wrocław – Kraków – Gdańsk 1978, t. IV, s. 363–374; J. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1960, t. 2, Warszawa 1976.

tywne opinie i stereotypy kierowane pod adresem społeczeństwa polskiego epoki saskiej i próby rewizji oceny obyczajowości tego okresu skłaniają do poszerzania bazy źródłowej w badaniach historycznych. Godnymi refleksji naukowej pozostają wciąż za mało wykorzystywane kazania i homilie polskich kaznodziejów³. Duchowieństwo ucząc prawd biblijnych i katechizmowych, poruszało na ambonie moralne zagadnienia i religijne praktyki wiernych Kościoła katolickiego, odnosząc się do obrazu codzienności. Naturalnym było więc krytykowanie negatywnych zachowań i wskazywanie dróg wyjścia z nich.

Negatywy w życiu religijnym Polaków

Szczególne miejsce w formowaniu postaw swoich rodaków zajmował Zakon Szkół Pobożnych. Obok Towarzystwa Jezusowego (jezuitów) wniósł on znaczący wkład w edukację ówczesnego społeczeństwa. Pijarzy zawdzięczali posłuch zdobytemu wykształceniu i szerokim zainteresowaniom. Do grona powszechnie znanych postaci oświecenia, jakimi byli Stanisław Konarski i Hugo Kołłątaj czy autor *Oratora Polonusa* – Samuel Wysocki, należałoby włączyć żyjącego nieco wcześniej, u schyłku polskiego baroku, Józefa, Idziego od św. Józefa, Madejskiego (1691–1746) – kaznodzieję, historyka, pedagoga i wychowawcę młodzieży⁴. Jego spuścizna pisarska, a szczególnie wydane drukiem zbiory kazań, odkrywają przed współczesnym badaczem dziejów ojczyzny ówczesny obraz polskiej religijności⁵.

Rozwój terytorialny i społeczno-gospodarczy Rzeczypospolitej za panowania Jagiellonów kojarzył się w świadomości Polaków epoki saskiej z latami szczególnej łaskawości Boga. Przywiązanie do wartości katolickich było obok szczerzej

³ Por. J. Związek, *Kazanie jako źródło historyczne*, „Folia Historica Cracoviensia”, 4–5 (1997–1998), s. 113–130.

⁴ Por. J. Buba, *Madejski Józef, Kazimierz*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, t. XIX, s. 116; S. Bielski, *Vita et Scripta Quorundam e Congregatione Cler. Reg. Scholarum Piarum in Provincia Polona Professorum*, Varsoviae 1812, s. 41–42; A. Horányi, *Scriptores Piarum Scholarum liberaliumque artium magistri*, Buda 1808–1809, t. 2, s. 297–299; Idzi od św. Józefa (Madejski), w: *Podręczna Encyklopedia Katolicka*, Warszawa 1909, t. 17 i 18, s. 54; Madejski Aeg., w: *Diccionario Enciclopédico Escolapio*, vol. 2, *Biographias de escolapios*, Ediciones Calasancias-Salamanca 1983, s. 349; E. Marylski, *Wspomnienia zgonów zasłużonych Polaków*, Warszawa 1824, s. 13–14; H. Pohoska, *Pijarzy-historicy*, w: *Miscelanea Sch. P.*, Varsovia 1948, s. 73.

⁵ Por. P. Wolnicki, *Działalność wychowawcza i pisarska J. Madejskiego (1691–1746)*, CzST 32 (2004), s. 289–307.

postawy wiary swego rodzaju tęsknotą za świetnością Najjaśniejszej. Wiek XVI przyczynił się do liberalnych dyskusji dotyczących celowości i wartości poszczególnych religijnych rytów⁶. Nastąpiło osłabienie ich wykonywania.

Z drugiej jednak strony przyjął się pogląd, że zło, liczne katastrofy, wojny i choroby, jakie dotknęły ojczyznę w ciągu XVII i w początkach XVIII stulecia to wynik zaniedbywanych obowiązków religijnych⁷. Zdaniem Józefa Madejskiego liczne nieszczęścia nawiedzające Polskę charakteryzowały się brakiem Bożej łaskawości. Winni temu byli sami Polacy, których postępowanie obiegało znacznie od obyczajów poprzednich pokoleń i naśladowania Jezusa. Klęski, których doświadczył cały kraj, dotykając boleśnie społeczeństwo, były spowodowane zarówno zewnętrznymi konfliktami o charakterze zbrojnym, jak też częstymi epidemiami i innymi kataklizmami:

Już to 40 lat jak nie masz pociechy, zawsze jesteśmy jak w odmęcie. Jeszcze jednych łez nie otrzemy, a już drugie wyciska dolegliwość. Jeszcze z jednej nie ochłoniemy biedy, a już nas druga zalewa. Przypuścił na nas Bóg morowe powietrze. Została przez kilka lat, zaostrzyła koła po całej Polsce i tak wycięła ludzi, że puste wsie i miasta zostawiła. Przepuścił Bóg na nas tak wiele nieprzyjacielskich koni. Przez lat 17 jak wiele te konie zjadły z łąków, dymów, z miast, cel, żup. Zdarł nieprzyjaciela. Uciekło to wszystko uśmierzyło się powietrze, uspokoiły się wojny, mieliśmy przez kilka lat pokoy, cóż kiedy ogniste pożary, miasta i wsie w popiół obracały, częste wody exundacye w polach, dobytka wielkie uczyniły szkody. Nastąpiły nowe domowe niezgody i zamieszania, wszedł nowy w granice nieprzyjaciela, aż krwi niewinnej przelana, aż dworów rabunki, aż kościołów profanacya. Poszedł za tem głód ciężki, gęste powodzie, gwałtowne wichry, niezwyčajne grady, nieurodzaje i drożyzny. Krótko mówiąc żadnego roku od ciężkiej jakiej plagi wolnego roku nie mieliśmy⁸.

Te trudności nie mogły pozostać niezauważone przez ówczesnych kaznodziejów, którzy pragnęli pobudzić wiernych do sumienności w wypełnianiu religijnych obowiązków.

Przyczynę tego stanu rzeczy należy upatrywać – zdaniem naszego pijara – w rozluźnieniu zasad chrześcijańskich w ojczyźnie. „A podobnoż to, żeby

⁶ Por. J. Bystron, *Dzieje obyczajów...*, dz. cyt., Warszawa 1960, t. 1, s. 297.

⁷ Tamże.

⁸ J. Madejski, *Kazań Świątlnych Xiędza Idziego Madeyskiego od S. Józefa Scholarum Piarum. Tom II. Przy łaskawej protekcji Nayiaśnieyszey Maryi Jozefy z Wesslów Sobieski królewiczowey polskiej, y W. X. Litewskiego, Pani Dziedzicznej na Pilicy, Smoleniu, Cedrowicach, Bętkowicach, etc, etc. do druku podany roku 1755. W Warszawie w drukarni J. K. Mci y Rzeczypospolitej XX Scholarum Piarum (dalej *Kazań Świątlnych*)*, s. 3.

Bóg dawał dobre lata, kiedy złe panuje życie, ażeby dawne odnowił miłosierdzie, kiedy odnowy zepsowanych obyczajów nie widać?”⁹ – pyta Józef Madejski.

Przypomina on swoim rodakom okres, w którym Polska pretendowała do roli mocarstwa europejskiego¹⁰ i podkreśla, że było to niewątpliwie związane z pielęgnowaniem chrześcijańskich cnót społecznych i indywidualnych. Wraz z osłabieniem kręgosłupa moralnego i negatywnymi symptomami

Minęły szczęśliwe czasy, skończyły się dobre lata nastąpiły jakieś fatalne roki, po których nic nie widzimy dobrego, ale wszystko złe oglądamy. Kiedy albowiem zważemy dobrze co się temi czasy w Polsce naszej działo y jeszcze dzieje możemy powiedzieć w Polsce zawsze nierząd i zawsze źle¹¹.

Ta historyczna refleksja powinna Polaków pobudzić do zmiany postępowania.

Uważmyż teraz Państwo moje. Wspomnimy sobie na przeszłe niedawno lata, o! moy Boże! Jak wiele tysięcy ludzi trupem od głodu padło, a Boska na to zdała się zasypiać Opatrzność. Grzechy! Grzechy nasze temu winny, te szczodrobliwą naszego Stwórcy rękę krępują, aby nam dobrze nie czyniła¹².

Jednak mimo tak przykrych doświadczeń rodacy nie wyciągnęli z nich odpowiednich wniosków. Tę polską sytuację Józef Madejski porównuje do biblijnych nieszczęść, jakie nawiedzały Egipt. Uważa, że częste kataklizmy są rezultatem nieliczenia się ze Stwórcą i brakiem szacunku wobec prawdziwego Boga: „Nie uszliśmy katolicy Egipcjanów i u nas Bóg *Nil*, wszystko u nas coś, Bóg sam *Nil*. Bóg sam za nic żadnego respektu nie ma. O wstydzie nas wieczny! O hańbo i sromoto!”¹³

Na negatywne postawy polskiej religijności wywierały wpływ nie tylko wydarzenia w kraju, ale także popularne wśród szlachty kształcenie dzieci za

⁹ J. Madejski, *Rok święty albo święta roczne. Po różnych Katedrach y Kościołach Kazaniami wysławione, a potem dla większej czci y chwały Boga w Trójcy Jedyne go dla zachęcenia Serc ludzkich do nabożeństwa ku Świętym Pańskim, y wielkich cnot ich naśladowania, przez X. Idziego od Świętego Józefa Scholarum Piarum za pozwoleniem starszych do druku podane Roku Pańskiego 1739. Teraz zaś w Roku 1751 powtórnie na instancją wielu przedrukowane w Warszawie. W drukarni J. K. M. y Rzeczypospolitey w Collegium XX. Scholarum Piarum (dalej Rok święty)*, s. 11.

¹⁰ Do końca XVII w. Rzeczpospolita była liderem *dominium Maris Baltici* – E. Rostworowski, *Czasy saskie i oświecenie*, w: *Zarys historii Polski*, red. J. Tazbir, Warszawa 1979, s. 296.

¹¹ J. Madejski, *Kazań Świętalnych*, s. 2.

¹² J. Madejski, *Rok święty*, s. 652.

¹³ J. Madejski, *Rok święty*, s. 526.

granicą¹⁴. Młody człowiek chłonny na nowe ideologie nie zawsze był przygotowany do wysublimowanej oceny właściwych wartości i polemiki z napotkanymi doktrynami para- lub antykatolickimi. Przebywanie z dala od domu rodzinnego i czynników weryfikujących postawę młodych sprawiały, że budził się w nich zachwyt nad nieograniczoną niczym wolnością. Pozostawienie rodzimych tradycji łączono z kulturą religijną, która w sarmackiej mentalności była jej integralną częścią składową. Wpływ prądów protestanckich i liberalizmu oraz dzieł Woltera, Rousseau i Spinozy dotyczył różnych obszarów życia człowieka – propagując deistyczną postawę. Stąd Polacy powracający z zagranicznej edukacji jakby burzyli „stary porządek” rodzinnych stron i przysparzali zdaniem Madejskiego kłopotliwych pytań:

Pocóżęśmy cię synu wyprawili do cudzych krajów na peregrynację, na wędrówkę, a tyś ze Włoch przywiózł Machawejskie i kallimachowskie *dictamina*, między francuskimi liliami zgubiłeś honor, między angielskimi różami rumieniec straciłeś, z alemańskich krajów przywiozłeś w mieszkuchudą farę, a w obyczajach tłustą wiarę, pożał się Boże czasu, kosztu y zawiedzionej nadziei?¹⁵

Idzi od św. Józefa zauważa, że nie wszyscy katolicy są ludźmi praktykującymi. Niektórzy są chrześcijanami tylko z nazwy, bo choć przyznają się do swojej religii, to dystansują się wobec kościelnych przykazań. Osobną grupę stanowią niezwiązani z katolicyzmem innowiercy, których nasz kaznodzieja określa w sposób pejoratywny – heretykami¹⁶.

Spośród wielu wyznań, jakie rozprzestrzeniły się na terenach Rzeczpospolitej, najważniejszą pozycję zajmował Kościół rzymskokatolicki. Jego wpływ na sytuację religijną uległ jednak zmianie. Dlatego „najpierwsza wiara w Polsce panująca była za Augusta III i jest dotychczas, acz ozięblejsza”¹⁷.

¹⁴ Por. W. Czapliński, J. Długosz, *Podróż młodego magnata do szkół*, Warszawa 1969, s. 24–35; J. Tazbir, *Panowanie Wazów i epoka baroku*, w: *Zarys historii Polski*, dz. cyt., s. 228.

¹⁵ J. Madejski, *Rok święty*, s. 152.

¹⁶ „Tak i Franciszka synowie, między mahometańską sektą w turczech, między pogański bałwochwalstwem w Indyach, y japoniach, między heretyckimi błędami, w różnych królestwach, jako drogie karbunkuły świecą” – J. Madejski, *Rok święty*, s. 543.

¹⁷ Autor wymienia ponadto wyznawców judaizmu, karaimów, luteran, kalwinów, mahometan, schizmatyków greckich, filipowców (starowierców w Kościele wschodnim, którzy nazwę swą wzięli od Filipa Pustoświata, który ok. 1700 r. sprowadził swoich wyznawców do Polski), nianistów, czyli kwakrów (założonych przez Jana Foxa ok. 1650 r.), masonów, tzw. ciapciuchów (powstałych z inicjatywy bogatego Żyda pochodzącego z Turcji – Frenka), deistów, którzy zachowywali jedynie zewnętrzne praktyki, aby uchodzić za wierzących. W rzeczywistości jednak lansowali pogląd

Powierzchnowość to reprezentatywna cecha religijności w czasach panowania Wettinów. Można zauważyć w polskiej społeczności katolickiej brak entuzjazmu podczas wykonywania religijnych praktyk. Mają one nieraz charakter trudnego obowiązku.

Osychamy przez cały tydzień w służbie Bożej, ale dnia siódmego, ale w dzień niedzielny serce przed Bogiem wylewać powinniśmy, a my przeciwnym sposobem, czyniemy wylewamy serca, wylewamy całych siebie przy uroczystości, ale na swawolę, na obrazę Boską¹⁸.

Negatywne rysy polskiej religijności postrzega więc Idzi od św. Józefa w niewłaściwym wypełnianiu różnych czynności religijnych. Należy tu przede wszystkim zaniedbywanie obowiązku wysłuchania świątecznej nauki podczas kazania. Niektórzy opuszczają kościelne nabożeństwo w niedziele i uroczystości. „Po karczmach, po szynkowych domach nacisk wielki, w kościele pustki”¹⁹.

Józef Madejski zauważa u mu współczesnych brak motywacji płynącej z przykazania miłości Boga, która nakazywałaby wypełnienie przykazań Bożych i kościelnych co do dnia świętego. „Trzeba było iść ludziom na kazanie, woleli oni po ulicach hałasować, w domu się wadzić, trzeba było iść na Słowo Boże, milsza im była w piwnicy, albo ze złą kompanią zabawka. Pokazał się *bistrío* to za nim biec, do Kościoła zarosły drogi (...)”²⁰.

Ks. Madejski boleje, że w polskiej społeczności katolickiej stan duchowny uległ deprecjacji. Ludzie nie odnoszą się do swoich pasterzy z należnym im szacunkiem. Zmalał autorytet duchowieństwa, które narażone jest na obmowy i zniesławienie. „Uszyją księdzu, uszyją niesławę, obleką go, ale nie w piękną sukienkę”²¹. Dlatego wyrzuca swoim słuchaczom, że „Większy respekt na Rabina, niż na księdza, w lepszej dyskrety i ochronie synagogi, niż kościelne dobra y duchowne progi. Ach wstyd i sromota”²². Równocześnie prosi zebra-

religijny, według którego światem rządzą prawa natury, a Bóg, choć istnieje, nie ingeruje w sprawy świata. Por. J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Wrocław 2003, t. 1, s. 4–15.

¹⁸ J. Madejski, *Rok kaznodziejski albo kazania na niedziele całego roku wypracowane a potem na większą część i chwałę Boga w Trójcy Jedynej na pożytek dusz ludzkich z przydatkiem czworakich kazań postnych przez X. Idziego od Świętego Józefa Scholarum Piarum za pozwoleniem starszych do druku podane Roku Pańskiego 1741. W Krakowie w drukarni Dominika Sierakowskiego, J. K. M. y Janśnie Oświeconego Xiążęcia Jegomości Kardynała, biskupa krakowskiego, ordynaryjnego (Typografa y Bibliopole)* (dalej *Rok kaznodziejski*), s. 16.

¹⁹ J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 16.

²⁰ Tamże, s. 123.

²¹ Tamże, s. 128.

²² Tamże, s. 129.

nych, aby zmienili swoje nastawienie do kapłanów, którzy powinni być traktowani z należytyim im szacunkiem. „Mieymy dla Boga w lepszej obserwacyi Boskich namiestnikow. Duchowieństwu należytey nie ujmuy obserwacyi”²³.

Liczne zapisy majątkowe na rzecz Kościoła stwarzały dobre warunki do jego rozwoju²⁴. Nasz kaznodzieja dostrzega jednak lekceważenie materialnych potrzeb Kościoła, które stanowiły bazę dla jego egzystencji i różnorodnych form duszpasterstwa. Wielu „dobroczyńców” nie wywiązywało się z podjętych zobowiązań i zapisów wobec tej instytucji: „Niezbożna to pobożność, prowizye kościelne zatrzymować, wyderkafów nie płacić, a fundacye czynić”²⁵. Przyczynę tego upatruje Idzi od św. Józefa w postawie obojętności i egoizmie. Pragnienie wzbogacenia się przysłania wierność danemu słowu i rzetelność w zobowiązaniach. Pomnażanie własnych dóbr za wszelką cenę, kosztem innych, stawało się praktyką, bo „Niejednemu gorzej niż paraliż tak skąpstwo odejmuje ręce, bo kiedy Bogu i Kościołowi należy oddać ruszyć ich nie może”²⁶. Idzi od św. Józefa jest zaniepokojony brakiem odpowiedzialności za podjęte zobowiązania materialne na rzecz Kościoła:

Tak to nie jeden, kiedy przyjdzie Piotrowi płacić, już go Duch święty na wędę weźmie, na jałmużnę, na dziesięcinę, na meszne, na *pia legata*, aby je popłacił ma żelazo w gębie, y krew już mu z niey ciecze, zachaczyła go albo na kazaniu, albo u konfesjonału węda dobrze, a przecież grosz trzyma i nie chce puścić, zasmakował im chleb kościelny²⁷.

Materialne wspieranie bliźniego oraz nakłady na nieruchomości będące własnością wspólnoty wierzących stanowiły istotny wyraz religijności, która powinna charakteryzować chrześcijanina. Dlatego ks. Józef Madejski ubolewa: „Dać ubogiemu jałmużnę, okryć sierotę, uczynić co na chwałę Bożą, kościoły upadłe poddźwignąć, ciężko do kieszeni sięgnąć”²⁸.

Zaniedbywanie spraw duchowych i kościelnych przykazań dokonywało się kosztem aprecjacji pieniądza w życiu człowieka. To przywiązanie do wartości materialnych sprawiało, że pijarski kaznodzieja ironizuje mówiąc: „Chwałę ja w szlachcie polskiej, że się pospolicie ziemianinami nazywają, bo jako insze wszystko, cokolwiek majątek też i szlachectwa swoje, kiedy wyżywszy naznaczony sobie Stwórca Boga czas do ziemi pójda na ziemi zostawić muszą”²⁹.

²³ Tamże, s. 129.

²⁴ Por. E. Rostworowski, *Czasy saskie i oświecenie*, w: *Zarys historii Polski*, dz. cyt., s. 313.

²⁵ J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 116.

²⁶ J. Madejski, *Kazań Świątecznych*, s. 763.

²⁷ J. Madejski, *Rok święty*, s. 653.

²⁸ J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 38.

²⁹ J. Madejski, *Rok święty*, s. 143.

Proza codziennego życia sprawiła, że chrześcijanie zbyt szybko zaangażowali się w sprawy związane z doczesnością, zapominając o celu ostatecznym człowieka: „przywrzwały serca nasze do ziemi, utopione zmysły w próżności, o niebie, o zbawieniu ledwie kiedy pomyśla”³⁰.

Trudno jest także zauważyć oddziaływanie chrześcijan na społeczeństwo, w którym żyją. Katolicy wydają się często zapominać o swojej tożsamości i powołaniu do wieczności. Z tym nie chce się pogodzić Józef Madejski, gdy wyrzuca rodakom: „Śpiemy twardo chrześcijanie, y o siebie nie dbamy, śpiemy z wielkim niedbalstwem o zbawieniu własnym, śpiemy jakoby nie pamiętając, że *militia est vita nostra super terram*”³¹.

Idzi od św. Józefa obserwując codzienność swoich rodaków, zauważa, że praca i inne obowiązki pochłaniają człowieka. Dostrzegając konieczność ich realizacji, ludzie odczuwają satysfakcję z wykonanych czynności. Niestety, podobne uczucia nie towarzyszą im podczas wypełniania religijnych praktyk. „Gdy dla świata pracować trzeba miło nam i słodko, gdy dla Boga y nieba, ah nader gorzko i kwaśno”³².

Niewłaściwą postawą w życiu chrześcijan jest, zdaniem ks. Madejskiego, lekceważenie trzeciego przykazania Dekalogu. Ludzie psują atmosferę dnia świętego, wykonując niekonieczne prace. Aby przestrzec swoich słuchaczy przed niepotrzebnymi działaniami, które zakłócają sakralny charakter świąt i niedziel, podaje przykłady mające pobudzić do refleksji. Idzi od św. Józefa przestrzega wiernych, przypominając, że obrażanie Boga wiąże się z negatywnymi skutkami w życiu człowieka, np.: „Gdy w święto św. Wawrzyńca żną w polu, ogień z nieba zstąpił, (...) gdy w święto młyn naprawia, siekiera mu do ręki przyrosła”³³.

Józef Madejski jest też dobrym obserwatorem życia i zdaje sobie sprawę z ludzkich błędów popełnianych często z nieświadomością. „Przystępujesz z grzechem do niebieskiej uczty, gniewa się Bóg, *Quare assumis testamentum meum per os tuum*, jako śmiesz ten testament brać w usta swoje”³⁴. Okazją do wyjaśniania tajemnic wiary była zatem ambona. Doświadczenie duszpasterskie dostarczało na nią bieżących tematów, które wymagały omówienia. Dlatego Madejski czuje się zobowiązany do wyjaśnień związanych z kultem Eucharystii oraz zdarzającymi się wypadkami świętokradzkiej spowiedzi i Komunii św.

Tak wiele razy spowiadali się, komunikowali, Mszy św. słuchali, tak wiele różańców, koronek, postów odprawiali, przyszła śmierć, aż spowiedź, komunie

³⁰ Tamże, s. 25.

³¹ Tamże, s. 531.

³² J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 37.

³³ Tamże, s. 17.

³⁴ J. Madejski, *Rok święty*, s. 104.

świętokradzkie – nic, aż nabożeństwa, posty w grzechach – nic, aż całe życie nic, nie masz do chwały Boskiej, nic do zbawienia co byś pochwalił, oh aż bez końca coby Bóg ganił i karał³⁵.

Przestrzega więc przed przystępowaniem do sakramentu Eucharystii obciążonym grzechami: „Toć i ya każdemu do Anielskiego chleba przystępującego mówię patrz gdzie y jak przyjmujesz Boga, jeżeli serce czyste od wszelkey makuły”³⁶.

Post praktykowany jako ofiara jawił się jako zbyt trudny do przestrzegania. Człowiek nie nauczony ofiarności łatwo zamieniał go na inną formę, która nie wymagała zbytniego wysiłku osobistego. „Nie dawnom pościć zaczął, a już ledwo na nogach stoję, zemdlone od oleju ledwie stoi ciało. Już ja widzę, że tego postu nie wytrwam, muszę słabey naturze y komplexyi cokolwiek pozwolić, wolę jałmużną niż postem wypłacać grzechy moje”³⁷. Taka postawa szukania łatwiejszych rozwiązań nie znajdowała uznania u naszego pijara.

Rozszczepienie między wiarą a postępowaniem dotyczy także praktyk nadobowiązkowych. Ma ono miejsce w katolickich zrzeszeniach o charakterze dewocyjnym, a więc w bractwach religijnych. To przywiązywanie dużej wagi do form zewnętrznych nieodzwierciedlających wewnętrznego nastawienia członków musiało się spotkać z kapłańską krytyką ks. Madejskiego. Bractwa nastawione na umacnianie wewnętrznej pobożności, wielu traktowało jedynie jako instytucje, które uświetniały pogrzeby należących do nich braci i sióstr. Tymczasem ich elementarnym celem było wewnętrzne uświęcanie członków.

Kiedy na nas zatrąbi swego czasu trąba Sądu Bożego, umierać i uchodzić duszy z ciała każą, my się wtedy dopiero chwytac sukienki Najświętszey Panny Szkaplerza, aż my się chwytamy habitu zakonnego, aż my prosimy ażeby nas w habicie pochowano y szkaplerz żeby w trumnę włożono. Żyliśmy łotrami, a chcemy umierać Piotrami³⁸.

³⁵ J. Madejski, *Kazanie na Święto Wielkiego Wyznawcy Bożego, S. Franciszka Seraficznego przy prymiciach nowego Kapłana y liczney poważnego audytora frequency w Kościele Łagiewnickim W. W. O. O. Franciszkanów odprawione Wielmożnemu y Nayprzewielebnieyszemu Jmci X. Alexandrowi z Walewic na Kurdwanowie Walewskiemu Kanonikowi Łęczyckiemu, Łowickiemu etc. dedikowane przez X. Idziego od Józefa, Scholarum Piarum Prześwieatney kolegiaty Lowickiey Kaznodzieię Roku Pańskiego 1728*, f. D.

³⁶ J. Madejski, *Rok święty*, s. 105.

³⁷ J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 51.

³⁸ J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 159. „Wpisujemy się do Bractwa Serca Jezusowego, obieramy na adoracyę Jego godziny, strzelistemi do niego zmierzamy affektami, za cel i metę spraw naszych zakładamy, myślą i sercem w nim przestajemy, przyjdzie oziębłość do Serca, aż my wszystko porzucamy, y Najświętsze Jezusa Serce nie wspomniemy kiedy” – J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 222.

Niesądzę nikogo, ale nie jednym upodobno trzeba mówić: Złóż synu to z siebie, zdejm ten szkaplerz s., to nie twya sukienka, ale synów Maryi, ale prawdziwych jej córek, a ty nic synowskiego w niey nie masz. Toś ty syn Maryi, który tylko szkaplerz dla zwyczaju nosi, a żadney jego nie pełnisz obligacyi³⁹.

Józefa Madejskiego niepokoi wreszcie i to, że ludzie zbyt mało pokładają ufności w Bogu i nie słuchają głosu swojego sumienia. Stąd napotykają trudności w osiągnięciu doskonałości chrześcijańskiej

Są, którzy nie chcą z Panem Bogiem chodzić, chcą żeby Pan Bóg z nimi chodził. Woła nie jednego Pan Bóg na drogę krzyżową, *sequere me*, ale też nie jeden odpowiada, *arcta via*, ciasna to i przykra droga, zaciąga niejednego do boku swego, przez wewnętrzne instynkta do zakonu na żywot święty i doskonały wzywając, ale też nie jeden odpowiada *Magnus Dominus*, wielki to Pan, służyć mu nie zdołam, a choć się z usługą porwę, nie wytrwam. Niechże chętkę ambicją do honoru wzbudzi, ciągniemy Pana Boga do siebie, o pomoc i asystencję w interesach naszych prosząc. Niech się dostatków i dobrego mienia w nas zapali chciwość, radzibyśmy Pana Boga i błogosławieństwo jego mieli przy sobie⁴⁰.

Mając możliwość wyboru drogi życiowej, człowiek staje przed dylematem, w jaki sposób się zrealizować? Swoje plany można urzeczywistniać zgodnie z etyką chrześcijańską lub też odrzucając jej normy. Szczególnie zagrożeni w tym względzie wydają się być ludzie bogaci. „Oy nie słyszymy o żadney Panów beatyfikacji, wielka to *raritas beati Domini*, Panowie, a błogosławieni, potentaci i dygnitarze, a przecie święci. (...) Panowie byle tylko chcieli mogą być *beati*, wielka fortuna do cnoty i świętobliwości nie przeszkadza”⁴¹.

Pokusa pieniądza jest poważnym zagrożeniem w dążeniu człowieka do świętości, choć – zdaniem Madejskiego – można ją pokonać. Niemniej, wymaga to od chrześcijanina konfrontowania swojego postępowania z Ewangelią. Także wysoka pozycja społeczna nie jest barierą dla zmierzających do doskonałości chrześcijańskiej.

Wszak (...) Kazimierz Królewicz polski, krwi Jagiellonów potomek, z ojca Kazimierza króla, z matki Elżbiety Austriackiej Alberta cesarza córki zrodzony, a przecie najjaśniejsze urodzenie, wysoka fortuna, królewskie wygody y delicye, do świętobliwości życia, do cnót chrześcijańskich i pobożności, żadney mu nie czyniły przeszkody⁴².

³⁹ J. Madejski, *Rok święty*, s. 203–204.

⁴⁰ Tamże, s. 524.

⁴¹ Tamże, s. 43.

⁴² Tamże, s. 45.

Idzi od św. Józefa dostrzega tendencję do powstrzymywania się od pobożnych fundacji, usankcjonowaną przez sejm⁴³. Boleje nad pojawiającym się brakiem zaufania do instytucji Kościoła: „Tysiące y znaczne sumy dajemy ludziom na wydrekaff, żebyśmy od sta po siedm, albo 10 brali. Bogu jednak nie wierzymy, bo gdybyśmy wierzali chętnie byśmy fortuny nasze w rękach jego świętych lokowali”⁴⁴.

Madejski zauważa, że ludzie w zamian za sponsoring oczekują podziwu i uznania, a nawet wdzięczności:

Choć co niewielkiego osobiwie dla Boga y Kościoła jego uczyniemy, zaraz to magnifikujemy, publikujemy i chcemy żeby cały o tym świat wiedział. Wystawi kto na chwałę Bożą jaki prezencik, aby świat wiedział z czyjej to szkatuły wypłynęło na monstrancję złoto, z czyjego worka urósł ten kielich każe na nim imienia Jezus, imię własne Aniołów, albo krucyfiksa krzyż rodowity, dziedziczną podkowę rysować, między lichtarzami, a czasem na samym tabernaculum⁴⁵.

Jak sądzi Idzi od św. Józefa, ta zewnętrzna praktyka przysłania sens ofiary duchowej. Chcąc powstrzymać niewłaściwe formy upamiętniania fundacji, którym powinien przyświecać przede wszystkim zbożny cel, odwołuje się on do własnych spostrzeżeń. Zauważa, że nawet świeckie budowle powstają z dobrej inicjatywy, choć ich celem była służba publiczna, a nie kult podkreślający Bożą chwałę: „Widziałem w Rzymie wiele Konstantynowych fabryk, cesarskich architektur, na żadnym nie widziałem konstantynowych napisów, cesarskich imion i inskrypcji”⁴⁶.

W polskiej pobożności Idzi od św. Józefa zauważa skłonność do zachowań obłudnych. Żali się z ambony, że ludzie: „Na pozór wielką popisują się cnotą y pobożnością, a w rzeczy samey jest wielkie lada co i niecnota”⁴⁷.

Realizację swoich ambitnych zamiarów człowiek chce nieraz przeprowadzić za wszelką cenę. Chcąc uzyskać wiarygodność, odwołuje się przy tym do wyższych, nadprzyrodzonych wartości i powołuje się na autorytet samego Boga. W rzeczywistości jednak jednostka dąży do urzeczywistniania własnych planów kosztem drugiego człowieka. Z taką postawą nie może pogodzić się nauczający z ambony pijarski kaznodzieja. „Raczej ludzi nie krzywdzić, niżeli szpitale budować podoba się Bogu”⁴⁸.

⁴³ Por. E. Rostworowski, *Czasy saskie i oświecenie*, w: *Zarys historii Polski*, dz. cyt., s. 313.

⁴⁴ J. Madejski, *Kazań Świętańskich*, s. 165.

⁴⁵ J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 108.

⁴⁶ Tamże, s. 108.

⁴⁷ Tamże, s. 114.

⁴⁸ Tamże, s. 117.

Postawa spowodowana chęcią wzbogacenia się, bez względu na koszt społeczny, niewiele ma wspólnego z chrześcijaństwem: „Nieubożna to pobożność prowizye kościelne zatrzymować, wyderkaffow nie płacić, a fundacye czynić, okrutne miłosierdzie ubogich wspomagać, a drugich łupić i odzierać”⁴⁹ – grzmi z ambony Józef Madejski.

Wydaje się, że słuchacze kazań Idziego od św. Józefa przeżywają kryzys wartości. Brak właściwej hierarchii wyrzuca swoim słuchaczom, gdy mówi: „Perłę zgubiłaś y płaczesz, panieństwo straciłaś i śmiejesz się”⁵⁰.

Nasz pijar dostrzega także, że ludzie przeceniają nobilitację i stawiają przy należność do stanu szlacheckiego wyżej niż wieczność⁵¹. Dlatego czuje się on zobowiązany do wskazania celu w życiu człowieka i odpowiedniego pasterskiego pouczenia: „Którzykolwiek od Boga na żywot wieczny przeznaczeni do niebieskiej należą Rzeczpospolitey, szlachtą wszyscy być mają”⁵².

Także niewłaściwe rozumienie postu sprawia, że jest on tylko zewnętrzną praktyką pozbawioną wewnętrznej motywacji i wyrzeczenia:

Oto w postach waszych znajduje się wola wasza, oto post ścisły obserwując słyhać między wami swary (...). Alboż to ten post mnie jest przyjemny, przez cały dzień trapić się nie jedzeniem, albo skrzywić jako obłąk szyję, albo na popiele y grubym spać gorzej? Niechay y sama pości dusza od najmniejszej niedoskonałości⁵³.

Niepokojącym wreszcie zjawiskiem w polskim życiu religijnym było także ustanie chrześcijańskiej gorliwości, która towarzyszyła człowiekowi od dzieciństwa. Wraz z wiekiem ta ludzka postawa przeżywała regres zamiast rozwoju. „Tak bywa między nami częstokroć, zgaśnie co w młodych gorącości y ogień do ofiary Bożej, stare brody y siwe, dopiero go w szpitalach wzniecayą i rozdymają”⁵⁴.

Emocjonalny stosunek do wiary sprawiał, że ludzie zbyt często traktowali religię w sposób powierzchowny. Chrzęścijanie polscy nie wykształcili w sobie permanentnej pobożności: „tak my od dziwnych nabożeństw zaczynamy, wczora ich aż nazbyt, a pojutrze *defecit*, ustayemy w nabożeństwie, ustayemy w drodze doskonałości chrześcijańskiej”⁵⁵.

⁴⁹ Tamże, s. 116.

⁵⁰ Tamże, s. 119.

⁵¹ „Toć ya wolę z panami i szlachtą być w piekle niżeli z chłopstwem y ubóstwem w niebie” – J. Madejski, *Rok święty*, s. 142.

⁵² J. Madejski, *Rok święty*, s. 142.

⁵³ J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 49–50.

⁵⁴ J. Madejski, *Rok święty*, s. 166.

⁵⁵ Tamże, s. 601.

Religia i zobowiązanie płynące z sakramentu chrztu, zakłada określone formy oddziaływania wiary na różne obszary życia społecznego. Wyznawcy katolicyzmu nie zawsze jednak potwierdzają swoją wiarę. Następuje rozszczepienie teorii i praktyki w ludzkiej religijności. „Choć wierzymy w Chrystusa, Chrystusowi nie wierzymy”⁵⁶.

Nie zawsze jednak ci, którzy są obecni na nabożeństwie czynnie i pobożnie z niego korzystali. Dla niektórych kaznodziejski przekaz słowa Bożego nie był autorytatywny. „Woła nie jeden kaznodzieja, przestrzega, napomina, gniewem Boskim grozi, karę następującą przed oczy kładzie, nie wierzą i owszem się śmieją, żartują, ot baye, sam nie wie co”⁵⁷.

Nauczający z ambony ks. Madejski żali się, mówiąc o kaznodziejach:

Jesteśmy im jako muzyka, która na nic się zda, tylko, aby jej słuchać, słyszy ją człowiek i nic więcej tak też i ludzie *audient verba tua, et non facient ea*. Słuchać tylko nauki twojej słów twoich będą, a nie wykonywać. (...) Bywają chrześcijanie lekkiego i niestatecznego umysłu, którzy usłyszawszy, że tam albo tam jest duchowny y dobry kaznodzieja, albo mądry człowiek, mówią wzajemnie do siebie. Pójdźmy Panie Bracie na kazanie, ale tego co słyszą, nie czynią. Obraża kaznodziejska, że ich słuchają, poprawy nie pytaj. (...) Za Kościół wynidziecie zapomnicie wszystkiego, serca wasze zatwardnieją, jak dyament, nic z tego coście słyszeli coście przedsięwzięli czynić nie będziecie. (...) Gdyby Turkom w Damaszku kazano, y kazać pozwolono, sto tysięcy dusz jednym by się kazaniem nawróciło. O zaprawdę rzecz płaczu godna, że tak wiele nauk bez pożytku nam upływa, ajkoby to dosyć było słuchać Słowa Bożego, ale nie czynić, o nie dosyć, nie, nie tylko tu ucha, ale i ręki potrzeba⁵⁸.

Brak fascynacji słowem Bożym widać w przyjętej przez słuchaczy postawie pełnej swobody, a nawet lekceważenia kaznodziejskiej nauki:

Y zasięda przed tobą, rozwałą się po ławkach przed amboną słuchacze, y słuchają. Słuchają kazania twego, ale tego co ty mówisz, czego nauczasz, nie czynią. Bo kazanie twoje, napomnienia twoje mają za jedna piosnkę y baykę. Kazania twoje lekce ważą, w śmiech i żart obracają, naśmiewają się z pogrózek twoich⁵⁹.

Dla niektórych zadośćuczynieniem przykazaniom boskim i kościelnym jest sama obecność na nauce. Nie wykazują oni zainteresowania wprowadzaniem usłyszanych treści w czyn. Są obojętni na zachętę kaznodziei.

⁵⁶ J. Madejski, *Kazań Świątecznych*, s. 165.

⁵⁷ J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 63.

⁵⁸ Tamże, s. 124.

⁵⁹ Tamże, s. 62–63.

Wiele jest na kazaniu ludzi, ale mało którzyby prawdziwie słuchali. Siła ich nachyla ucha do Słowa Bożego, mało myśli do uważania. Mało takich, którzyby wysłuchawszy kazania, z niego się w czym poprawili. Uszy mają, rąk nie mają, słuchają, ale nie czynią⁶⁰.

Reasumując podejście człowieka do Bożego słowa, pijarski kaznodzieja poucza: „Nie dosyć na tym, że masz uszy, że słuchasz Słowa Bożego, ale przy tym potrzeba ręki, ażebyś tę naukę którą uchem słyszysz, uczynkiem pełnił...”⁶¹.

Złe podejście do nauczania z ambony przejawia się nie tylko w bierności, ale i niecierpliwości „Na kwadransach kaznodzieja przedłuży kazanie i śpią y szemrzą «a kiedy się wygada i kiedy będzie amen?»”⁶².

Człowiek prawdziwie wierzący stawia sobie za cel modlitwy nie tylko potrzeby doczesne, ale przede wszystkim zwraca uwagę na nadprzyrodzone wartości i pragnienie otrzymania życia wiecznego. Niestety, ta hierarchia celów została przez chrześcijan XVII wieku odwrócona. Ludzie są zainteresowani przede wszystkim potrzebami dnia codziennego, które przysłaniają im wartości duchowe. Idzi od św. Józefa mówi: „Daycie pokoy tym modlitwom, o zdrowie tylko ciała Pana Boga prosicie, potym kiedy się wam zda, za duszę modlić się będziecie, żeby się o wiele Panu Bogu nie przykrzyć. O duszo! duszo! przecięć o ciebie nie dbają”⁶³.

To przywiązanie do powierzchowności znalazło wyraz w tradycyjnych praktykach oddziałujących na kulturę społeczeństwa polskiego wieku XVII. Negatywnym zjawiskiem było jednak przewartościowanie obrzędów i tradycji ludowych kosztem istotnych tajemnic wiary⁶⁴. „W tey a w tey kamienicy nieubożni rozpustnicy dzień święty Wielkanocny, y święte ołtarza tajemnice, które przyjęli, pijaństwem, obżarstwem y wszetecznictwem sprofanowali”⁶⁵. Ich praktykowanie stawało się bowiem okazją do grzeszenia i wypaczało ich chrześcijański rodowód. „Ach żal się Boże czas zmartwychwstania Pańskiego stał się czasem grzeszenia, od tego czasu lunsztyki y wszeteczństwa poczynają się, poządliwością wolne puszczają się cugle, a jakoby dlatego zmartwychwstał Chrystus, a nie raczey usprawiedliwienia naszego”⁶⁶.

Do najczęściej krytykowanych cech polskiej religijności – zdaniem Idziego od św. Józefa – należał rozdzwiek między wiarą, a praktykami poboż-

⁶⁰ Tamże, s. 123.

⁶¹ Tamże, s. 124.

⁶² Tamże, s. 39.

⁶³ Tamże, s. 75.

⁶⁴ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, Lublin 2003, t. 6, s. 118.

⁶⁵ J. Madejski, *Rok święty*, s. 126.

⁶⁶ Tamże.

nościowymi. Nasz pijar nie używa określenia wierzący, ale niepraktykujący. Niemniej z całego jego nauczania można wyodrębnić grupę ludzi, która nie potwierdza wiary uczynkami. Dotyczy to nie tylko świeckich. Także duchowni nie zawsze są dobrymi uczniami Mistrza⁶⁷.

Wydaje się, że tego rodzaju doświadczenie jest jednym z boleśniejszych przejawów wypaczeń religijności polskiego społeczeństwa. Religia i styl życia obywatela Rzeczypospolitej pretendowały do niezależności. Dlatego ks. Madejski używa w odniesieniu do takiej postawy bardzo ostrych słów, aby uwiarydomić swoim słuchaczom poważny problem. „Przykazaniom Bożym nie wierzymy i tak czynić nie chcemy. Jesteśmy co do tajemnic wiary katolikami, co do obserwancji przykazań boskich y nauk Chrystusowych heretykami”⁶⁸.

Odwołując się do uczuć patriotycznych i mentalności społecznej, według której dobry Polak był też dobrym katolikiem, Józef Madejski przypomina, że „Poganka żydowska, y heretycka niewierność, a co żałośniejsze i katolicka niezbożność wiele dusz ludzkich w przepaść piekielną pogrążyła”⁶⁹.

Przynależność do religii katolickiej powinna być utożsamiana z postawą człowieka wierzącego, który realizując przykazanie miłości Boga, oddaje Stwórcy w aktach kultu cześć i chwałę. Mając na uwadze tego rodzaju ludzkie działania, Madejski wyrzuca rodakom: „Y człowiek samemu tyko Bogu darmo służyć nie chce”⁷⁰. Zdaje sobie też sprawę z tego, że wielu uważa, że czasem dogodnym dla głębszej refleksji religijnej jest sędziwy wiek. Idzi od św. Józefa nie sądzi, aby potwierdzanie własnej wiary wymagało *vacatio legis* co do uczynków: „W starości dopiero do ducha i duchowieństwa zbierają się ludzie”⁷¹.

Obok regularnych praktyk obowiązkowych należy zauważyć osobiste odniesienie człowieka do Boga przejawiające się w codziennej modlitwie. Ta forma religijności wymaga także omówienia ze strony nauczającego z ambo-ny ks. Madejskiego. Dostrzega on, że modlitwa nie jest doceniana przez chrześcijan. „Ludziom krzywda jest rozważać o Bogu. To ich nudzi”⁷². Dla niektórych

⁶⁷ „Święty Gołąbek przylatując do pałaców ziemskich panów znalazłszy tam pełno zdzierstwa, niesprawiedliwości, obłudy, machawielizmów y nieszczerości, nie ma tam miejsca Spiritus Pietatis. Leci do prałatów y duchowieństwa, aż y tam pełno symonii, zbytkow, oziębłości, y niedbalstwa około dusz sobie powierzonych, a zatem nie może tam spoczywać *Spiritus fervoris et veritatis*” – J. Madejski, *Rok święty*, s. 167.

⁶⁸ J. Madejski, *Kazań Świętальных*, s. 164.

⁶⁹ J. Madejski, *Rok święty*, s. 117.

⁷⁰ J. Madejski, *Kazań Świętальных*, s. 143.

⁷¹ Tamże, s. 40.

⁷² J. Madejski, *Kazania na niedziele całego roku z przydatkiem czworakich kazań postnych ku większej czci y chwale Boga na pożytek dusz ludzkich wypracowane przez X. Idziego Madeyskiego od S. Józefa Schol. Piar. powtórę do druku*

jest ona przykrą powinnością, którą trzeba jak najszybciej zakończyć. „Godziny modlitwy krótkie i małe, a jeszcze y te zdadzą się przykre. U wielu modlitwa za krzyż. Niezbożnemu ledwoby nie lżey poyść pod krzyż, niżeli zwłaszcza na ranne nabożeństwo z miękkiego wynieść łóżka do kościoła”⁷³.

Zdaniem naszego pijara ludzka pobożność wyraża się poprzez osobistą modlitwę, dlatego uważa, że tylko „uprzykrzy się w niezbożnym sercu y krótka kompleta”⁷⁴.

Ufność słowu Bożemu stanowi fundament chrześcijańskiego życia. Człowiek wierzący odnajduje w nim normy do właściwego postępowania i wypełniania swoich obowiązków. Chcąc zachęcić swoich słuchaczy do kierowania się w życiu jego nakazami, Józef Madejski odwołuje się do symbolu antykatolickiej społeczności, aby przywołując uczucia negatywne, wyrazić kontrast między katolikami a heretykami: „Holandowie pokazując, jako ważą Biblię, acz ja luterskiemi y kalwinskiemi fałszami nadziali”⁷⁵.

Najostrzej swoje uczucia wyraża Idzi od św. Józefa, gdy mówi o katolikach, którzy odrzucają prawowierną naukę Kościoła i szukają Boga poza nim, przystępując do wspólnot protestanckich bądź innych grup religijnych. „Noc jest żydowskie niedowiarstwo, noc jest niewiadomość pogańska, noc jest złość heretycka, noc jest złych katolików bydlęca konwersacja”⁷⁶.

Studując historię, Idzi od św. Józefa był świadom konsekwencji, jakie niesie ze sobą uzurpowanie sobie przez władców świeckich prawa do decydowania o sprawach duchowych. Także angażowanie się stanu kapłańskiego i zakonnego w politykę nie przyniosło chluby Kościołowi, lecz podważało jego autorytet w sprawach wiary i moralności. Te problemy uwiaryściły się również w epoce saskiej, w której przyszło żyć naszemu kaznodziei⁷⁷. Stąd jego opinia na ten temat jest krótka: „Ostatnia królestw ruina, kapłan w królewskiej koronie, król w infule”⁷⁸.

podane R. P. 1758 w Warszawie w Drukarni XX Scholarum Piarum (dalej *Kazania na niedziele całego roku z przydatkiem czworakich kazań postnych*), s. 114. Egzemplifikacją tych słów było odwołanie się do zdarzenia: „Dyktował Plato traktat de natura Deorum, aż zacny filozowcy... poczęli szemrać, nogami tupać, w piórka chuchać, jakby im zamarzyły. Rzeczce Plato: piszcie o amorach Marsa y Diany, aż zaraz rozmarzły kałamaże, co żywo do piórek”.

⁷³ J. Madejski, *Kazania na niedziele całego roku z przydatkiem czworakich kazań postnych*, s. 116.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ J. Madejski, *Rok święty*, s. 612.

⁷⁶ Tamże, s. 543.

⁷⁷ B. Kumor, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 107.

⁷⁸ J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 28.

„Grzech” ów dotyczył nie tylko dzierżących władzę, ale także odnosił się do ludzi podejmujących się próby interpretowania Biblii. Z mogących się wkraść w Kościele nadużyć i błędów zdawał sobie niewątpliwie sprawę doceniający wykształcenie i posłuszny nauce Kościoła pijarski zakonnik. Zauważając w społeczeństwie niemającym odpowiedniego przygotowania teologicznego tendencje do indywidualnego interpretowania Pisma Świętego, naucza on, że „do samych to kapłanów, do samego duchowieństwa należy cuda Boskie opowiadać, a tyś prosty laik, milczże o tym, nie twoja rzecz takie rzeczy głosić (...) nie trzeba w cudzy wdzierać się urząd, ale każdy swego pilnować powinien”⁷⁹.

Kaznodziei nie podoba się i to, że ludzie bardziej niż Opatrzności Bożej ufają wróżbom i szukają osób, które byłyby zdolne przepowiedzieć im przyszłość. Miał na to wpływ ogólny regres kultury polskiej XVIII w. Poziom umysłowy miejscowego ziemiaństwa i mieszczan uległ znacznemu obniżeniu. Rozpowszechniły się zabobony⁸⁰.

Wydają jedni o przyszłych latach astrologiczne prognozy insi na spenetrowanie przyszłych rzeczy, nie wiem tam jakie wysuwają figury, insi nie wiem lubo surowo zakazanych *divinationes* zażywają, ale takim przymawia Pismo *Vident falsa, somniant mendacium, narrant, et seducunt populum*, bo jakże ma zgadnąć człowiek co Bóg postanowił⁸¹.

Wśród odniesień odzwierciedlających religijność człowieka ks. Madejski zauważa także postawę charakteryzującą osobę niewierzącą, ale praktykującą. Wynika ona z poszukiwań człowieka stawiającego pytania i zagubionego w codzienności: „Nie filozofia, ale samej prawdy musi być wyrok *omnis homo naturaliter scire desiderat*, każdy człowiek z natury swojej chce wiedzieć, y umieć jak najwięcej (...)”⁸². Tego rodzaju postępowanie nie leży jednak w centrum uwagi Idziego od św. Józefa. Dlatego nie omawia on szerzej tego zagadnienia, a jedynie je sygnalizuje.

Podsumowanie

Negatywy w życiu religijnym Polaków, jakie zauważył podczas obserwacji polskiej codzienności ks. J. Madejski, posłużyły mu za treści do nauczania na ambonie kościelnej. Były to przede wszystkim: powierzchowność praktyk

⁷⁹ Tamże, s. 27.

⁸⁰ B. Baranowski, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach, szkice obyczajów XVII i XVIII w.*, dz. cyt., s. 24, 160.

⁸¹ J. Madejski, *Rok święty*, s. 10.

⁸² J. Madejski, *Rok kaznodziejski*, s. 259–260.

religijnych, postawa obojętności wobec potrzeb materialnych Kościoła i bliźniego, brak motywacji do wypełniania przykazań Bożych i kościelnych, a także lekceważenie dnia świętego. Spotykaną wadą społeczną było wchodzenie władzy świeckiej w kompetencje władzy duchownej i mieszanie się duchowieństwa do polityki. Jednak szczególnym zagrożeniem dla realizacji chrześcijańskiej tożsamości jawiła się pokusa pieniądza. Te zachowania, zdaniem pijarskiego kaznodziei, stwarzały wrażenie „wiary na pokaz”.

J. Madejski zauważył, że niepokojącym zjawiskiem było ustanie chrześcijańskiej gorliwości, co rodziło regres w życiu duchowym i uczestnictwo w praktykach ze względu na tradycję. Było to spowodowane zanikaniem ufności do Stwórcy, brakiem fascynacji słowem Bożym i niewłaściwym podejściem do nauczania kaznodziejów. Podobna postawa budziła rozdzwiek między wiarą a uczynkami. Jej negatywnym skutkiem było występowanie z Kościoła katolickiego i konwersja do wspólnot protestanckich oraz zabobony i wiara we wróżby.

Spółceństwo polskie czasów saskich wykazywało więc wiele błędnych zachowań w swej religijności. Wydają się być one zbieżne z postawami człowieka przełomu XX i XXI stulecia, którego nikt przecież nie ośmieliłby się określić mianem „ciasnego”. Pewna grupa rodaków i autorytety moralne – a wśród nich niewątpliwie naczelne miejsce zajmował Kościół katolicki – zdawały sobie sprawę z narastających zagrożeń i podejmowały próbę odnowy wartości społecznych i religijnych. Miejscem ich nauczania była dostępna dla każdego kazalnica. Nie wszyscy jednak mieli świadomość konsekwencji swojego negatywnego postępowania oraz opinii, jaką wydadzą o nich potomni. O tych zagrożeniach przypominał m.in. Idzi od św. Józefa, wymieniając i krytykując niewłaściwe zachowania w polskiej obyczajowości religijnej. Jego kazania rzucają zatem szersze światło na codzienność i obrzędowość polską epoki stanisławowskiej, dowartościowując tym samym zbyt mało wykorzystywaną, jako źródło historyczne, literaturę kaznodziejską.

Résumé

CRITIQUE DES MOEURS POLONAISES DU XVIII^e SIÈCLE DANS LES SERMONS DE J. MADEJSKI

Parmis les personnages connus du Siècle des Lumières, tels que Stanisław Konarski et Hugo Kołłątaj, il faudrait mettre Joseph, vivant un peu plus tôt dans le déclin du baroque polonais, Idzi de Saint Joseph – Madejski (1691–1746) – prédicateur, historien, pédagogue et éducateur des jeunes. Son acquis littéraire et principalement ses recueils des sermons édités en imprimerie, révèlent aux yeux de l'examineur de l'histoire de la Pologne de l'époque, le tableau de la religiosité aux temps

des Saxons. Les éléments négatifs dans la vie religieuse des Polonais, lui ont servi de contenu pour l'enseignement à l'ambon de l'église. C'était surtout l'extériorité des pratiques religieuses, l'attitude d'indifférence face aux besoins matériels de l'Eglise et du prochain, la perte du zèle chrétien, le manque de motivation pour l'observation des commandements de Dieu et de l'Eglise ainsi que la négligence du jour saint.

Dans sa religiosité, la société polonaise de l'époque des Saxons a montré ainsi plusieurs erreurs de comportement qui semblent convergentes avec les attitudes humaines de la charnière des XX et XXI siècles, que personne n'oserait définir de la dénomination „étroite”.

Un certain groupe de compatriote et d'autorités morales, parmi lesquelles l'Eglise catholique occupait une place principale, se rendait compte des valeurs sociales et religieuses. Idzi de Saint Joseph l'a rappelé entre autres en citant et critiquant des comportements inconvenants dans les habitudes de la religiosité polonaise. Ses sermons donnent une lumière plus vaste sur le quotidien et le cérémonial polonais de l'époque de Stanisław mettant en valeur la littérature homilétique peu mise à profit en tant que source historique.

Ks. dr Paweł WOLNICKI – ur. w 1996 r. w Blachowni; dyrektor Archiwum Kurii Metropolitalnej w Częstochowie, dr nauk humanistycznych w zakresie historii i dr nauk teologicznych. Zajmuje się historią administracji, archiwistyką i naukami pomocniczymi historii oraz historią kaznodziejstwa.

Spis treści

Od Redakcji	5
Ks. Edward Chat – Logos – Słowo Odwiecznym Bogiem w Trójcy Świętej	7
Ks. Stanisław Dyk – Relacja między przepowiadaniem słowa Bożego a Kościołem	27
Ks. Jan Józef Janicki – Burkhard Neunheuser OSB (1903–2003) – <i>Homo paschalis</i>	43
Ks. Józef Kudasiewicz – Słowo Boże – żywe i skuteczne	67
Ks. Wojciech Misztal – Duchowość i Słowo Boże	81
Ks. Jan Piątek – Człowiek – bytem słowa i dialogu	99
Ks. Zbigniew Trzaskowski – Krakowski Teatr Słowa	115

VARIA

Dariusz Adamczyk – Konieczność formacji katechety jako ucznia Chrystusa	133
S. Natalia – Małgorzata Białek CSFN – Funkcje oceny szkolnej	159
Ks. Stanisław Czerwik – W trosce o „sztukę koncelebracji”	191
Ks. Sylwester Jaśkiewicz – O człowieku „niezwyciężonym” na podstawie traktatu <i>O prawdziwej wierze</i> Augustyna	217
Ks. Adam Perz – Dekalog i portret dobrego kierowcy	233
Krzysztof R. Prokop – Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła kieleckiego (1805/1882–2007)	247
Ks. Mieczysław Rusiecki – Etos zawodu nauczyciela	277
Agnieszka Smolińska – Wzorzec osobowy nauczyciela w poglądach Grzegorza Piramowicza	301
Ks. Jan Śledzianowski – Wkład naukowy księży profesorów Julisława Łukomskiego i Mieczysława Rusieckiego w rozwój Akademii Świętokrzyskiej	313
Anna Wilk – Objawienie Boże w Piśmie Świętym a objawienia prywatne w świetle nauki św. Jana od Krzyża	339
Ks. Paweł Wolnicki – Krytyka osiemnastowiecznej obyczajowości polskiej w kazaniach J. Madejskiego	351

