

Kieleckie Studia Teologiczne

Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

KIELECKIE
STUDIA TEOLOGICZNE

Tom X

O SŁOWIE BOŻYM

Wydawnictwo **JEDNOŚĆ**

Kielce 2011

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

Redakcja

Ks. Władysław Sowa – redaktor naczelny

Ks. Paweł Borto – z-ca redaktora naczelnego

Ks. Tomasz Siemieniec – sekretarz

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 25-025 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

30 września 2010 r. papież Benedykt XVI ogłosił Adhortację apostolską *Verbum Domini* o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła. Dokument ten był pokłosiem XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, które odbywało się w Watykanie w dniach od 5 do 26 października 2008 r. W zakończeniu adhortacji Benedykt XVI zauważył, że „nasze czasy powinny być coraz bardziej czasami słuchania na nowo słowa Bożego oraz nowej ewangelizacji. Ponowne odkrycie, że słowo Boże ma centralne znaczenie w życiu chrześcijańskim, pomaga nam odnaleźć na nowo najgłębszy sens tego, co z mocą przypomniał papież Jan Paweł II: nadal prowadzić *missio ad gentes* i poświęcić wszystkie siły *nowej ewangelizacji...*” (nr 122).

Papieski dokument nie koncentruje się jedynie na naukowym aspekcie zainteresowania Biblią. Trzecia część adhortacji wykracza znacznie dalej. Sięga do związków słowa Bożego i rzeczywistości, którą nazywamy światem. Pokazuje, że słowo to przenika całą egzystencję chrześcijanina i warunkuje także jego zaangażowanie w świecie. Niemało miejsca papież poświęca również silnemu oddziaływaniu Pisma Świętego na kulturę.

W tym nurcie mieści się obecny, X tom „Kieleckich Studiów Teologicznych”. Stanowi on owoc refleksji kieleckiego środowiska naukowego nad słowem Bożym w jego szerokim kontekście; jest ono przedstawiane z punktu widzenia filozofów, teologów i przedstawicieli innych nauk humanistycznych. Ta wieloaspektowość stanowi potwierdzenie zawartej w papieskim dokumencie prawdy o ogromnym bogactwie, jakie słowo Boże wnosi w życie człowieka i świata.

Zwyczajem już stało się, że każdy tom „Kieleckich Studiów Teologicznych” składa się z dwóch części. Pierwsza z nich porusza główny temat numeru. Druga, zatytułowana *Varia*, prezentuje artykuły, które podejmują odmienną problematykę.

Ks. Edward Chat – Kielce

CZŁOWIEK A SŁOWO BOGA

I. Człowiek przez Boga stworzony, powołany do dialogu z Nim, potrzebuje Jego Słowa i Jego słów

1. Kim jest człowiek?

Niebo i ziemia stanowią dwa wymiary rzeczywistości; wyznaczają obszar, pośród którego stoi człowiek. „Według niemal zgodnej opinii wierzących i niewierzących wszystko, co jest na ziemi powinno być odnoszone do człowieka jako do centrum i punktu szczytowego wszelkiego istnienia”¹, lecz również rozumiejącego siebie w duchu pokory i prawa Bożego.

Nauka Kościoła stawia człowieka w centrum świata. Na odwieczne pytanie: „Kim jest człowiek?”, odpowiedzi – zwłaszcza dzisiaj – padają różne, a nawet wręcz sprzeczne. Albo mówi się o człowieku optymistycznie i idealistycznie, jako o istocie wolnej, która powinna sama decydować o swych losach, przy czym człowiek stanowi często sam dla siebie najwyższą miarę, przekonany, że w imię samorealizacji winien wyzwolić się od wszelkich zależności. Albo pojawia się materialistyczny obraz człowieka jako „zespołu warunków społecznych”, jako produktu i producenta społeczeństwa, o którego wartości decyduje użyteczność dla społeczeństwa i postępu społecznego.

Istnieje niebezpieczeństwo, że człowiek ufając zbyt wiele współczesnym wynalazkom, będzie uważał, że sam wystarcza sobie i nie będzie już szukał wyższych wartości².

Wszystkie te odpowiedzi mają jakąś rację częstkową, ale w swej jednostronności nie odpowiadają całej złożonej rzeczywistości człowieka, którego

¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002 (dalej KDK), 12.

² Por. KDK 57.

tajemnicy nie można ująć w jedną jedyną, uproszczoną odpowiedź. Bardziej jeszcze niepokojący od tych jednostronnych przedstawień jest jednak fakt, że wielu ludzi nie pyta dziś w ogóle o sens swego istnienia, że człowiek ucieka przed samym sobą i w tej ucieczce się gubi. Na tym polega chyba najgłębszy kryzys współczesnego człowieka. Jest bowiem jedyną z istot żyjących, która może pytać sama o siebie, a spotyka się w tym pytaniu z tajemnicą, której sama nie potrafi rozwiązać. Wszystkie najobszerniejsze i najgłębsze odpowiedzi na pytanie o tę tajemnicę pozostają tylko odpowiedziami częściowymi, jeśli nie patrzą na człowieka w aspekcie jego początku oraz przeznaczenia.

Wiek XX odsłonił człowieka w jego wielkości, ale i w okropnym upodleniu, o czym świadczą m.in. dokonywane masakry ludności, wręcz ludobójstwo, niespotykane dotąd niszczenie jednostek i całych narodów, a także ateizm czy bezideowość.

Sobór Watykański II w wielu dokumentach, a zwłaszcza w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*), w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym (*Dei Verbum*) i w Deklaracji o wolności religijnej (*Dignitatis humanae*) wskazał na godność i wielkość człowieka: człowiek może zdobyć prawdę, wolność, miłość (por. KDK 15, 17); przez Boga stworzony, utrzymywany i powołany do dialogu z Nim (por. KDK 19). Błogosławiony Jan Paweł II akcentował w swoich pismach i mowach godność osoby ludzkiej, która została odkupiona i uświęcona przez Chrystusa (por. Encyklika *Redemptor hominis*). Sobór Watykański II dał nowe, pogłębione pojęcie człowieka.

2. Człowiek stworzony przez Boga

Fundamentalna odpowiedź Pisma Świętego na pytanie: „Kim jest człowiek?” brzmi: *Człowiek jest stworzeniem Bożym* – zawdzięcza swój byt, i taki właśnie byt, Bogu. Bóg chce istnienia człowieka i podtrzymuje je. Zasadniczym aktem naszego istnienia jest więc ufne dziękczynienie.

Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie,
godne podziwu są Twoje dzieła.
I dobrze znasz moją duszę,
nietajna Ci moja istota,
kiedy w ukryciu powstawałem.
Oczy Twoje widziały me czyny
i wszystkie są spisane w Twej księdze;
dni, określone zostały,
choć, żaden z nich jeszcze nie nastał.
Jak nieocenione są dla mnie myśli Twe Boże,
jak jest ogromna ich ilość! (Ps 139,14-17).

Czy tego rodzaju wypowiedzi o bezpośrednim stworzeniu człowieka przez Boga można podtrzymać w obliczu współczesnej teorii ewolucji? Na to pytanie odpowiedź musi być w zasadzie ta sama, co na pytanie o ewolucję innych stworzeń żywych: moc stwórcza Boga, jako przyczyna obejmująca wszystko, nie wyklucza przyczyn wtórnych, lecz włącza je w swoje działanie.

Niemniej Kościół uczy, że powstanie człowieka różni się od powstania innych istot żywych. Kwestię, czy ciało ludzkie powstało z już istniejącej żywej materii, z jakichś istot przedczłowieczych, pozostawia co prawda nauce, stoi jednak na stanowisku, że „dusza ludzka stwarzana jest bezpośrednio przez Boga”³.

Człowiek jest zatem czymś więcej niż rezultatem ewolucji biologicznej. Nie jest przypadkowym produktem procesu rozwojowego, ale w swej indywidualności jest w sposób całkowicie osobisty chciany przez Boga. Każdy człowiek przedstawia indywidualną, stwórczą myśl Bożą i osobową odpowiedź na osobowe wezwanie Boga.

To stanowi najgłębszy fundament jego godności, jako osoby obdarzonej duszą duchową. I w tym wypadku Bóg, realizując swój stwórczy zamysł, posługuje się przyczynami wtórnymi – zarówno gdy chodzi o powstanie pierwszego człowieka z istniejących już form życia (hominizacja), jak i o powstanie poszczególnego człowieka w akcie płodzenia: rodzice przekazujący życie są współpracownikami miłości Boga Stwórcy, są jakby jej wyrazicielami⁴.

Wypowiedź wiary o szczególnym sposobie stworzenia przez Boga człowieka podkreśla też jego szczególne stanowisko pośród reszty stworzeń i uzasadnia jedyną jego godność. Spytajmy więc teraz, na czym ta godność polega.

3. Boże podobieństwo w człowieku

Pismo Święte wyróżnia stworzenie człowieka od stworzenia pozostałych istot żyjących. Daje temu wyraz drugi, ale chronologicznie wcześniejszy, biblijny opis stworzenia. Człowiek zajmuje przy tym miejsce centralne. Człowiek (adam) wzięty jest z ziemi (*adamah*), lecz oddech życia tchnie w jego nozdrza bezpośrednio sam Bóg (por. Rdz 2,7). Pierwszy (chronologicznie jednak późniejszy) opis biblijny widzi w stworzeniu człowieka punkt szczytowy całego dzieła stworzenia. Słowa Pisma Świętego stają się tu szczególnie uroczyste, a to, co wyróżnia człowieka spośród reszty rzeczywistości zostaje jego podobieństwem Bożym.

³ Por. H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1991 (dalej DS), 3896; „*Breviarium Fidei*”. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. S. Głowa SJ, L. Bieda SJ, Poznań 1988 (dalej BF), V 38.

⁴ Por. KDK 50.

A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1,26-27).

Ludzie są osobnym dziełem Stwórcy. Trzykrotnie podkreślone podobieństwo do Boga polega na ich zdolności panowania nad ziemią. Pośrednio można stąd wysnuć wniosek, że człowiek jest istotą nie tylko cielesną, lecz dzięki obdarzeniu rozumem i wolą również duchową.

Na czym polega owo podobieństwo do Boga? Odpowiedzi jest wiele. Człowiek wyróżnia się już swoją wyprostowaną postawą, znakiem wyższości nad innymi stworzeniami. Jest ustanowiony panem ziemi i innych stworzeń, oddanych mu w użytkowanie i opiekę. Powołany jest reprezentować władzę Boga nad światem i występować w imię Boże.

Wyróżnia się swoją duszą duchową; obdarzony jest rozumem i wolną wolą⁵. Wszystkie te interpretacje zawierają część prawdy. Rzeczą decydującą jest jednak to, że szczególne stanowisko człowieka wynika nie z jego porównania z tym, co od niego niższe – ze światem zwierząt, ale z tym, co wyższe – z porównania z Bogiem. Człowiek jest jedyną istotą ziemską mogącą nawiązać dialog z Bogiem, mogącą Go usłyszeć i dać Mu odpowiedź.

Człowiek w swojej naturze myśli, tworzy pojęcia, wyraża je w słowach. Jest na ziemi jedynym stworzeniem, które mówi, które wypowiada swoje wewnętrzne myśli i dążenia.

Stworzony jako *współpracownik Boga*, powołany jest do wspólnoty z Nim. W swym zwróceniu się ku Bogu i uznaniu Jego panowania staje się prawdziwie człowieczy. Sensem i spełnieniem jego istnienia jest oddanie chwały Bogu: człowiek staje się tu głosem całego niemego stworzenia. W porywający sposób mówi o tym Księga Psalmów:

O Panie, nasz Boże,
jak przedziwne Twe imię, po wszystkiej ziemi!
Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosy (...)
czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,
i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?
Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,
chwałą i cziłą go uwieńczyłeś.
Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich;
złożyłeś wszystko pod jego stopy (...)
O Panie, nasz Panie,
jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!
(Ps 8,2.5-7.10; por. Syr 17,1-10)

⁵ Por. Mdr 2,23.

Z podobieństwa człowieka do Boga Stwórcy wynikają ważne postulaty dla jego istnienia i powołania:

a) Człowiek ze swej istoty jest przeznaczony dla Boga i dlatego zdolny jest do otwarcia się na Jego słowo i na Jego powołanie: a podstawowe powołanie człowieka polega na odczytaniu wielkości i miłości Stwórcy i oddawaniu Mu uwielbienia w „duchu i prawdzie”.

Z podobieństwa człowieka do Boga wynika godność człowieka, ale i konstytutywna podstawa do pokory.

b) Jeden Bóg w Trójcy Osób jest Stwórcą człowieka i przeznaczył go nie tylko dla siebie, ale również ukształtował go w głębi jego natury jako „istotę społeczną, która bez kontaktów z innymi nie może ani żyć, ani rozwijać siebie samego i swoich uzdolnień”⁶.

Przede wszystkim Bóg stworzył człowieka *jako mężczyznę i jako kobietę* (por. Rdz 1,27). Będąc obrazem Boga, oboje są w swej odmienności równorzędni i tyle samo warci. Wszelka dyskryminacja ze względu na płeć jest sprzeczna z wiarą chrześcijańską. Ale i mężczyzna, i kobieta znajdują swe spełnienie tylko we wzajemnym zwróceniu się ku sobie i we współdziałaniu. Wiąż między mężczyzną a kobietą jest dlatego w Piśmie Świętym obrazem Bożego przymierza z ludźmi (por. Oz 1-3; Iz 54; Ef 5,21-33). Ich wzajemna miłość stanowi jednocześnie służbę życiu. W zjednoczeniu mężczyzny i kobiety dany jest człowiekowi udział w stwórczej mocy Boga: *Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”* (Rdz 1,28). To zadanie służenia życiu mają małżonkowie, zgodnie z istotą miłości, wypełniać w poczuciu osobistej ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności przed Bogiem i wzajemnie przed sobą⁷.

c) Bóg jest Stwórcą całego kosmosu. Szczególne miejsce człowieka w rzeczywistości stworzonej wyznacza mu rolę i stanowisko wobec reszty stworzeń, mianowicie panowanie nad światem. Człowiek może i powinien posługiwać się światem stworzonym i cieszyć się nim. Panowanie nad światem nie oznacza jednak samowoli i samolubstwa w korzystaniu z dóbr natury, zakłada poszanowanie życia i odpowiedzialność za życie na ziemi.

Nazywając rzeczy i stworzenia, człowiek uznaje to, czym są, określa je same i miejsce, które im przypada. Całe stworzenie ma przecież swą wartość daną mu przez Boga, ma właściwe sobie prawa, które człowiek musi uszanować, jeżeli nie chce zniszczyć świata, w którym żyje (por. Rdz 2,19-20).

d) Wreszcie człowiek ma zobowiązania wobec samego siebie. Pismo Święte mówi w tym kontekście o sercu człowieka. Nie ma tu na myśli tylko

⁶ KDK 12.

⁷ Por. KDK 50 i 51; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (dalej FC), 28.

centralnego cielesnego narządu organizmu ludzkiego; serce jest tu raczej symbolem osobowego centrum człowieka, jego wnętrza. W tym swoim wnętrzu człowiek poznaje głos Boga, słucha Go albo zamyka się przed Nim.

Tu w sercu, swoim wnętrzu, człowiek przeżywa najważniejsze myśli, uczucia, pragnienia oddania się Bogu i bliźnim. Wnętrze duchowe człowieka nie jest jednak przestrzenią zamkniętą, lecz w nim kształtują się relacje osobowe zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne religijne „do Boga”, „do człowieka”, „do wspólnoty”.

Relacje zewnętrzne człowiek wyraża w słowach, gestach, uczynkach i w samoofiarowaniu się.

Człowiek jako osoba jest przeznaczony być „ku Bogu, ku człowiekowi i ku światu”.

Możemy powiedzieć, że właśnie w swoim sercu człowiek jest sobą, *jest osobą*. Osobowość oznacza, że przy całej i w całej swej otwartości na Boga, na świat i ludzi człowiek nie zatracą siebie, pozostaje sobą, tak że sam w sobie przedstawia zawsze wartość i godność jedyne go rodzaju, i ponosi też odpowiedzialność za to, co myśli, co mówi, co czyni i czego zaniedbuje.

Posiada przy tym nie tylko zewnętrzną, ale też wewnętrzną sferę działania: zajmuje się sam sobą w swym wnętrzu i zdolny jest do samorefleksji. Może się śmiać z siebie i drugih. Człowiek, który jako osoba zna odniesienia do samego siebie i jest skonfrontowany sam ze sobą, ma zarazem odniesienia do Boga. Dlatego jego osobistym przeznaczeniem jest wspólnota z Bogiem, która dopełnia się w Jezusie Chrystusie i przez Niego. „Człowiek bowiem ma w sercu wpisane przez Boga prawo [w głosie sumienia]; posłuszeństwo temu prawu stanowi właśnie o jego godności, i według niego on sam będzie osądzony”⁸.

4. Z prawdy, że człowiek „stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże”, wynikają doniosłe konsekwencje:

a) Fundamentalna równość. W czasie rewolucji francuskiej (1791) ogłoszono hasło: „liberté, égalité, fraternité”, (wolność, równość, braterstwo), które równocześnie w nieludzki sposób łamano, mordując dziennie po 300–400 ludzi, a zatem hasła te głoszono bez podstaw fundamentalnych podobieństwa do Boga.

Godność każdego człowieka w obliczu Boga jest podstawą jego godności w obliczu innych ludzi. Stanowi najgłębszą zasadę fundamentalnej równości i braterstwa wszystkich ludzi, niezależnie od ich rasy, narodowości, płci, pochodzenia, wykształcenia, klasy społecznej.

⁸ KDK 16; por. Rz 2,14-16.

Było to kiedyś stwierdzenie rewolucyjne dla starego świata i jest nim także we współczesnym świecie, w którym nadal istnieją dyskryminujące różnice dzielące ludzi. Ponieważ na oblicze każdego człowieka pada jakiś odbłask chwały Bożej, święte i nienaruszalne jest przede wszystkim życie każdego człowieka (por. Rdz 9,6). Piąte przykazanie Dekalogu: *Nie będziesz zabijał* (Wj 20,13; Pwt 5,17) obowiązuje, ponieważ Bóg położył swą rękę na każdym z ludzi, w szczególności na słabych i ubogich, i ponieważ On jeden tylko jest Panem życia i śmierci. Jak podkreśla Konstytucja *Gaudium et spes*:

Ponadto wszystko, cokolwiek jest wrogie wobec samego życia, jak na przykład wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, aborcja, eutanazja, a nawet dobrowolne samobójstwo; wszystko to, co pogwałca integralność osoby ludzkiej, jak: okaleczenia i tortury zadawane ciału lub umysłowi, a nawet próby zniewolenia samego ducha; wszystko to, co obraża godność ludzką, jak niegodne człowieka warunki życia, bezprawne uwięzienie, deportacja, niewola, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą, haniebne warunki pracy, gdy robotnicy traktowani są jak narzędzia zysku, nie zaś jak wolne i odpowiedzialne osoby: wszystko to i inne tego rodzaju rzeczy są hańbą, a zatruwając cywilizację ludzką, bardziej plamą tych, którzy tak postępują, niż tych, którzy doznają niesprawiedliwości, i bardzo sprzeciwiają się czci Stwórcy⁹.

Żadnej jednostce ani wspólnocie osób, społeczeństwu czy państwu nie wolno więc nigdy traktować człowieka jako rzeczy, musi być w nim uznana i uszanowana istota.

b) Bóg stworzył integralnego człowieka: jego ciało i duszę. Materialne ciało i duchowa dusza stanowią jedną i niepodzielną naturę człowieka. Zatem powinniśmy mówić, że człowiek jest ciałem i jest duszą i duchem, nie zaś że ma ciało i duszę.

Teologia katolicka stwierdza jedność człowieka w jego ciele i duszy; odrzuca interpretacje zarówno jednostronnie materialistyczne, jak i jednostronnie spirytualistyczne¹⁰.

c) Również zbawienie obejmuje całego człowieka. Człowiek dobrowolnie podejmuje starania o wierność Bogu, wypełniając Jego wolę.

Obowiązkiem podstawowym jest *możliwie najpełniejsza harmonia duszy i ciała*. Jej osiągnięcie jest naszym stałym zadaniem. Człowiek musi zintegrować potrzeby swego ciała z całością swej osobowości i perspektyw jej przeznaczeń. Na odwrót: myśl i wola musi się realizować w konkretnych czynach. Człowiek musi wyrazić swą duszę w całości kultury swego życia, także w kulturze swego ciała. Kultura ciała to jednak nie kult ciała, jego

⁹ KDK 27.

¹⁰ Por. DS 800, 3002; BF V 10, 19; KDK 14.

piękności i zdrowia. Chodzi o zachowanie prymatu ducha i o tę mądrość, która kieruje łagodnie człowieka ku najwyższemu celom¹¹.

Istnieje wroga duchowi cielesność, ale istnieje też duchowość wroga ciała. Niestety, również i Kościół – wprowadzie nie w swoim Urzędzie Nauczycielskim, nierzadko jednak w praktyce pastoralnej, pedagogicznej, ascetycznej – ulegał tej wrogości wobec ciała. Sferę cielesną deprecjonowano i krępowano, zamiast ją uszlachetniać i roztropnie rozwijać. W prawdziwie chrześcijańskiej, niespaczonej wizji człowieka nie ma miejsca na pogardę dla ciała. Rzetelne duszpasterstwo musi też objąć troską sprawy ciała, niosąc tu konkretną pomoc życiową. Nie może ograniczyć się w nauczaniu do słów, abstrakcyjnych formuł i pojęć, musi posłużyć się także obrazem, symboliką, pieśnią, aby przemówić do całego człowieka i włączyć go w dzieje zbawienia.

5. Człowiek – obrazem Boga niewyobrażalnego

Nauka o człowieku podobnym do Boga należy do podstawowych twierdzeń judaistyczno-chrześcijańskiej antropologii.

W Starym Testamencie klasycznym miejscem dla tej nauki jest zdanie z kapłańskiego opisu stworzenia w Księdze Rodzaju (1,26): *Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo* (por. Rdz 5,1.3; 9,6). Tutaj jednak powstaje pytanie, gdzie znajduje się płaszczyzna podobieństwa pomiędzy Bogiem jako modelem a człowiekiem jako obrazem?

Otóż obraz Boga w człowieku wyraża się:

- a) w jego duchowej naturze;
- b) w jego uczestnictwie w panowaniu Boga nad światem. Bóg nakazał bowiem również człowiekowi panować nad stworzonym światem: – *Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami na ziemi! (...) Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1,26.28);
- c) w jego celu. W Księdze Kapłańskiej zawarte jest tzw. „Prawo świętości” (rozdziały 17–26), które streszczają lapidarne słowa: *Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!* (19,2; 20,7.8.26; 21,6.8.15.23; 22,9.16.32);
- d) ponadto podobieństwo człowieka do Boga w Trójcy Świętej zawiera się w słowie: *Bóg mówi i człowiek mówi*. Istnieje jednak pod tym względem szczególnie wielka różnica.

Bóg Ojciec w Boskim wewnętrznym życiu wypowiada Słowo – Logos, które jest Drugą Osobą Boską, współistotną z Bogiem Ojcem, i objawia liczne słowa o sobie i powołaniu człowieka i świata przez patriarchów, proroków, a zwłaszcza przez Wcielone Słowo – Jezusa Chrystusa.

¹¹ Por. KDK 15.

6. Podobieństwo człowieka do Boga jest analogiczne

Kiedy Mojżesz prosił: „Pozwól mi oglądać Twoją chwałę”, otrzymał odpowiedź:

Ja ukazę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Jahwe, bo ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba (...). Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu (Wj 33,18-20).

Istnieje w Starym Testamencie szereg wypowiedzi, jakby sprzeciwu wobec mówienia o podobieństwie i obrazie Boga zarówno w kulcie, jak i w człowieku. Drugie przykazanie Dekalogu nakazuje: *Nie będziesz czynił żadnej rzeźby, ani żadnego obrazu tego, co jest w niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią* (Wj 20,4; por. Pwt 5,8).

Nawet jeśli w oparciu o biblijny sposób myślenia słusznie mówimy o człowieku jako obrazie Boga, jest to właściwe jedynie wtedy, kiedy pamiętamy, że żaden ludzki obraz nie może ogarnąć Boga. Gdziekolwiek Bóg byłby w obrazie, tam taki obraz nie jest wcale obrazem Boga. Napięcie między podobieństwem stworzenia do Stwórcy wyrażone zostało w klasyczny sposób na IV Soborze Laterańskim w 1215 r.: „Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”¹². („Pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można wyobrazić sobie takiego podobieństwa, które nie zawierałoby jeszcze większego niepodobieństwa”).

Napięcie między obrazowością a bezobrazowością zostało zachowane w dziejach teologii poprzez napięcie pomiędzy teologią pozytywną i negatywną. O ile pierwsza stara się zbliżyć do Boga na drodze pozytywnych stwierdzeń i definicji, o tyle druga czyni to samo, przeciwstawiając się określeniom i definicjom Boga. Na drodze negacji odsuwa ona od Boga wszystko, co nie jest Boskie, wskazuje na niedostępność Boga, prowadząc w ten sposób – mistagogicznie – człowieka na drodze ku niewypowiedzianej tajemnicy Boga.

7. Bóg jest wszechmocny, a człowiek ograniczony

Jeśli Bóg jest nieskończonym, transcendentnym, prostym i doskonałym bytem, jest również wszechobecny i wieczny. Stoi ponad wszelkim czasem i nie jest ograniczony żadną przestrzenią.

Bóg jest jeden, natomiast stworzeń: duchów, ludzi, planet... jest wiele.

¹² DS 806.

Metafizyczna nauka o Bogu umacnia i podbudowuje myślowo centralną wypowiedź Biblii mówiącą o jedyności Boga. To samo znaczenie ma określenie Boga jako *actus purus*. Jest ono zapożyczone z filozofii Arystotelesa i oznacza, że Bóg jest najczystsza rzeczywistością istnienia, która nie zawiera w sobie w najmniejszym stopniu możności (*potentia*). Jest doskonałością w pełni i w spełnieniu. Pojęcia takie jak nieskończoność, prostota, doskonałość, nie mogą w ścisłe metafizycznym sensie odnosić się do wielu. Religia politeistyczna jest filozoficznie nie do przyjęcia.

Dogmatyka chrześcijańska nie doszła do swej nauki o Bogu w wyniku metafizycznych spekulacji czy „dowodów na istnienie Boga”, lecz na drogach Objawienia, które zostały przedstawione w Piśmie Świętym. Dopiero, gdy je prześledziła, zapytała ludzkiego rozumu: czy i on może odnaleźć ślady tego Boga, który objawił się w historii zbawienia i którego zna wiara? Zdecydowane „tak” chrześcijańskiej teologii każe człowiekowi wierzącemu tym bardziej ufać Bogu Objawienia.

Dzisiaj trzeba te zagadnienia podjąć na nowo. Dręczy nas problem, czy nasze wysiłki poznawcze docierają rzeczywiście do Boga żywego, czy tylko do konstrukcji powstałej z naszych rozważań. Świata, w jakim żyjemy obecnie, musimy przedstawiać prawdziwego i żywego Boga, którego przekazują nam słowa Objawienia.

8. Nieskończoność Boga

Termin ten był stosowany w teologii patrystycznej i średniowiecznej. W teorii poznania jednak dopiero w czasach nowożytnych zyskał przewodnią rolę.

Nieskończoność jest bowiem, w przeciwieństwie do wszystkich ograniczeń, doskonałością. Problem leży w tym, że w odniesieniu do Boga nieskończoność musi być pomyślana dalej, niż jako samo przeciwieństwo skończoności. *Nieskończony Bóg i skończone stworzenia nie znajdują się naprzeciw siebie jak w pewnym sensie równouprawnione na tej samej płaszczyźnie.* Co więcej, dopiero Bóg nieskończony zapewnia stworzeniom ich skończone istnienie¹³.

Teologiczne rozważanie o obrazie Boga w człowieku, czyli o podobieństwie człowieka do Boga, ma wielkie znaczenie dla pojęcia o Bogu jako „Bogu miłości”. Z miłości bowiem Bóg przez słowo stwórcze uczynił człowieka, aby panował nad światem, co podkreśla jego godność i wielkość. Niemniej to, co powiedzieliśmy dotąd o randze i pięknie stworzenia i o powołaniu człowieka, może wydawać się nierealistyczne i naiwnie optymistyczne. Jak bowiem

¹³ Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* I, Göttingen 1988, s. 377–389.

w obliczu Oświęcimia i Hiroszimy, żeby wymienić tylko te dwa miejsca-symboli grozy naszej epoki, chwalić Boga, który wszystko stworzył i wszystkim rządzi? Już jednak niepojęta różnica istnieje pomiędzy nieskończonym Bogiem a kruchym mimo wszystko stworzeniem, jakim jest człowiek. W związku z tym należałoby wskazać na wyrażanie się o Bogu i Jego relacji do stworzeń w sposób analogiczny¹⁴.

Właściwym miejscem upodobnienia Boga do człowieka jest w Starym Testamencie, a stamtąd w judaistyczno-chrześcijańskiej tradycji *nie obraz, ale Boże słowo i imię*. Odpowiednio do napięcia pomiędzy obrazem i bezobrazowością Boga należy w judaistyczno-chrześcijańskim orędziu „Nasz Bóg mówi” zauważać napięcie pomiędzy mówieniem i milczeniem Boga. Milczenie Boga nie może jednak być zbyt pośpiesznie identyfikowane z zamilknięciem¹⁵. Jak zauważa papież Benedykt XVI:

Milczenie Boga jest przedłużeniem Jego poprzednich słów. W tych mrocznych chwilach przemawia On w misterium swego milczenia. Dlatego w dynamice Objawienia chrześcijańskiego milczenie jawi się jako ważny wyraz Słowa Bożego¹⁶.

II. Logos – Słowo Wcielone, Osoba Trójcy Świętej, Współtwórca świata i człowieka odnawia stworzony świat i zbawia ludzkość

1. Nadprzyrodzone podobieństwo człowieka do Boga w Nowym Przymierzu

Dopiero w Jezusie Chrystusie otwiera się nam cała tajemnica człowieka.

Jedynie ten, kto poznał Jezusa Chrystusa, zna też w pełni człowieka. Chrystus jest Obrazem Boga (por. 2 Kor 4,4; Kol 1,15), w którym otwiera się nam dopiero w pełni i w pełni realizuje podobieństwo Boże człowieka. Jako Syn Boży jest więc Jezus Chrystus zarazem nowym Adamem, nowym człowiekiem (por. 1 Kor 15,47-49; Rz 5,14). „Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu

¹⁴ Por. W. Pannenberg, *Analogie*, RGG I, s. 350–353; tenże *Analogia fidei*, LThK, t. I, s. 473–476 (tłum. E. Przywara).

¹⁵ Por. H. Waldenfels, *Wort und Schweigen. Ein Vergleich zwischen Buddhismus und Christentum*, w: R. Sesterhenn (Hrsg.), *Das Schweigen und die Religionen*, München 1983, s. 11–31.

¹⁶ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (dalej VD), 21.

człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”¹⁷. W Nim Bóg przeznaczył nas na to, abyśmy *się stali na wzór obrazu Jego Syna [Boga Człowieka], aby On był pierworodnym między wielu braćmi* (Rz 8,29).

To nowe, którym obdarza nas Chrystus, nie jest czymś zewnętrznie zaaszczepionym naszej ludzkiej naturze. Jesteśmy do tego nowego przeznaczeni już z głębi naszej istoty, na mocy naszego Bożego podobieństwa wynikającego ze stworzenia, ale nie możemy go osiągnąć o własnej sile.

Tym nowym jest wspólnota z Bogiem w Trójcy Jedynym. Urzeczywistniła się ona w sposób jedyny w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem. Dzięki Jego Duchowi zostaliśmy przybranymi dziećmi Bożymi (por. Rz 8,14-17; Ga 4,4-6). Otrzymując przez Chrystusa udział w naturze Boskiej (por. 1 P 1,4), otrzymujemy nieskończenie więcej niż to, *o co prosimy lub pojmujemy* (Ef 3,20). A przy tym to, co już otrzymujemy, jest tylko zadatkami (por. 2 Kor 1,22; Ef 1,13-14), natomiast pełnię swoją znajdziemy wtedy, kiedy oglądać będziemy Boga twarzą w twarz (por. 1 Kor 13,12). *Bo to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa* (J 17,3).

Teologia odróżniała wynikające ze stworzenia naturalne podobieństwo człowieka do Boga od podobieństwa nadprzyrodzonego, będącego darem łaski. Opierała się przy tym początkowo na rozróżnieniu pojęć „obraz” i „podobieństwo” (por. Rdz 1,26-27). Choć egzegeci nie podtrzymują już dzisiaj podobnej interpretacji tego tekstu, odpowiada jednak ona w pełni całości perspektyw Pisma Świętego. Stworzenie jest bowiem dla Pisma jedynie początkiem i założeniem, którego dzieje zbawienia nie znoszą, lecz przewyższają. Jeśli teologia mówi przy tym o nadprzyrodzonym porządku zbawienia, to dlatego, że jakkolwiek w wyniku naszej zależności jako stworzeń od Boga tego zbawienia, wspólnoty z Bogiem – świadomie czy nieświadomie – pragniemy i oczekujemy, to jednak siłami naszej natury osiągnąć nie możemy, i to ani drogą ewolucji, ani rewolucji.

Osobowa wspólnota życia z Bogiem może być dla człowieka tylko Bożym darem, czystym darem Jego łaski, to znaczy danej nam bez jakiegokolwiek naszej zasługi, w sposób wolny i dobrowolny, przekraczający porządek naszej natury. Lecz właśnie jako dar jest zbawienie przewyższającym wszystko spełnieniem. Stosunku natury do łaski nie należy więc wyobrażać sobie na podobieństwo dwóch piętér albo dwóch porządków niemających nic wspólnego z sobą. I w porządku natury, i w porządku łaski chodzi o realizację jednego planu zbawienia w Jezusie Chrystusie.

Związek pomiędzy naturą a łaską wyraża słynna zasada scholastyczna: Łaska, darowana w Jezusie Chrystusie, zakłada naturę i dopełnia ją. Łaska ukierowana jest bowiem na odbiorcę, który może ją przyjąć lub odrzucić.

¹⁷ KDK 2.

Zakłada więc względnie samoistną naturę, albo lepiej: zakłada osobę i jej wolność. Zakłada jednak tę osobę jako „kogoś”, kto przez swą otwartość i dynamikę sięga poza siebie, a swe spełnienie znajduje jedynie w Bogu.

Chrystus pozwala nam zrozumieć, dlaczego człowiek jest istotą przekraczającą nieskończenie samą siebie, będącą wciąż w drodze, niemogącą się nigdzie zatrzymać, stojącą stale w obliczu nowych horyzontów, nigdy na tym świecie w pełni niezadowoloną, nieznającą spokoju i spoczynku. Chrystus uczy, że jesteśmy istotami niezmierzonych tęsknot i nadziei, ale też bezdennej trwogi przed zatraceniem siebie. Człowiek miotany nadzieją i lękiem – to nie tylko człowiek naszej współczesności, to w gruncie rzeczy człowiek wszystkich czasów¹⁸.

Zatem dla zbawienia eschatologicznego stworzył wszechmogący Bóg ludzi. Prowadził ich zawsze swoją Opatrznością i Miłosierdziem do celu. W Starym Testamencie pouczał i upominał swój lud słowami proroków, a w Nowym Testamencie osobowy Logos, Odwieczne Słowo Boże, Syn Boży dokonał odnowy kosmosu, dopełnił objawienia Bożych tajemnic i dokonał zbawienia ludzkości.

2. Logos – Słowem stwarzającym, objawiającym i uświęcającym (*Logos prophorikos*)¹⁹

a) Logos – Słowo stwarzające

Stworzenie świata dokonuje „Ojciec przez Syna i w Duchu Świętym”²⁰.

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, pominąwszy stworzenie świata, określa

¹⁸ Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1995, Księgi XI–XIII.

¹⁹ Czy jest możliwa współczesna odnowa chrystologii na podstawie pojęcia Logosu? Ten problem stawia protestancki teolog Wolfhart Pannenberg w dziele *Grundzüge der Christologie* (Wyd. G. Mohn, Gütersloh 1972, s. 166–169). Stwierdza on, 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 transcendentnym 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 (*List do Magnezjan* 8, 2) i św. Ireneuszem, kładąc u fundamentów chrystologii Logosu teologię objawienia – Jezus jest Słowem objawiającym Ojca.

²⁰ A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 87; por. św. Augustyn, *De civitate Dei*, 11, 28; PL 41, 337.

się przez samoprzekazywanie siebie. Ojciec zawsze przekazuje Synowi-Logosowi – przez rodzenie – swoje bycie-Bogiem. Ojciec i Syn zawsze przekazują to samo bycie-Bogiem Duchowi Świętemu²¹. 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 istnienie²².

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).*

b) 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 samowrażenie 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 przez łaskę, która mu towarzyszy, sam skutek, jaki wyraża słowo, staje się obecny²³.

²¹ Por. tamże, s. 86; św. Augustyn, *De Trinitate*, VIII, 3, 9n. PL 42, 949.

²² Por. VD: *Analogia słowa Bożego* (7); *Stworzenie człowieka* (9); *Chrystologia Słowa* (11).

²³ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, kol. 497.

Pismo Święte wyraża to pełne orędzie o Logosie:

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).

c) 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 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.

3. Skuteczność uświęcająca sakramentów św., słowa Bożego i innych form działania Kościoła

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.

W ostatnich dziesięcioleciach szeroko są dyskutowane *relacje zachodzące między słowem a 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. Słowo Boże 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. 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 czyści dzięki słowu, które wypowiedziałem do was* (J 15,3; por. 1 P 1,23).

O relacji między słowem a sakramentem w historii teologii wypowiadano się raczej tylko okazyjnie, kiedy na przykład św. 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), drudzy widzieli w sakramencie najwyższą realizację skutecznego słowa (Karl Rahner). Inni teologowie (np. Walter Kasper), nie chcąc zajmować stanowiska jednostronnego, szukali rozwiązań pośrednich; dopiero obustronne relacje słowa i sakramentu realizują skuteczność zbawczą 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 zaczyna wzrasta, albo jeśli się ją utraci, zostaje odzyskana”²⁴. O wierze rodzącej się ze słuchania słowa Bożego (por. Rz 10,17) mówi jednak, że „jest początkiem naszego zbawienia (...), fundamentem i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia”²⁵. Skuteczność słowa Bożego wielokrotnie podkreśla Sobór Watykański II:

²⁴ DS 1600; BF VII 208.

²⁵ DS 1532; BF VII 67.

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 duchowego²⁶.

Zwraca on także uwagę na dialogowo-osobowy charakter słowa Bożego²⁷.

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 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.

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

1. Posługa słowa Bożego w Kościele

Jezus Chrystus powołuje 12 Apostołów (por. Mt 10,1-16; 28,16-20; J 20,21,15-17) i przekazuje im prawo i obowiązek nauczania w Jego imieniu. Święty Paweł pisze w Pierwszym 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).

²⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* „*Dei Verbum*” (dalej KO), 21.

²⁷ Por. KO 8.

Po założeniu królestwa Bożego i wypełnieniu do końca woli Ojca, Jezus Chrystus przekazał Apostołom i całemu Kościołowi ostateczny nakaz: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16,15-16; por. Mt 28,18-20).

W powszechnym nakazie misyjnym zawiera się wielka proklamacja objawionego słowa przez Wcielone Słowo Boże dla zbawienia człowieka, który uwierzy temu słowu, a w pokornym dialogu z Bogiem wypowiada swoją wiarę, nadzieję i miłość słowami modlitwy.

2. Charyzmat nieomyślności 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, nad 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 20,28-30).

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 nieomyślności Kościoła wymagają obszernego, osobnego opracowania.

3. Współpracownicy Słowa Bożego w Kościele

a) Wśród Ludu Bożego niedościgłym wzorem „współuczestnictwa pracy dla Prawdy” (por. 3 J 8) w słuchaniu i wypełnianiu słowa Bożego objawionego o Jezusie-Słowie Wcielonym jest Jego Matka – Najświętsza Maryja Panna. Pasterze *udali się też z pośpiechem i znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę, leżące w żłobie. Gdy Je ujrzeni, 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)²⁸.

b) 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.

²⁸ Por. VD: *Maryja „Mater Verbi Dei”* (27); *Mater fidei* (28).

W Kościele Seminaria Duchowne przygotowują lektorów do czytania słowa Bożego, a diakonów i prezbiterów do przepowiadania słowa Bożego.

Odpowiedzialność duszpasterska, która ma nadawać kształt całemu wychowaniu alumnów, wymaga także, aby oni sami starannie zaprawiali się w tym, co w szczególności dotyczy świętej posługi, zwłaszcza w katechizacji i głoszeniu kazań, w kulcie liturgicznym i udzielaniu sakramentów²⁹.

Benedykt XVI w Adhortacji *Verbum Domini* pisze, że liturgia jest uprzywilejowaną przestrzenią słowa Bożego:

jest to uprzywilejowane środowisko, w którym Bóg przemawia do nas w teraźniejszości naszego życia, przemawia dziś do swego ludu, który słucha i odpowiada (...). Widać to również w mądrej pedagogii Kościoła, który głosi Pismo Święte i słucha go w rytmie roku liturgicznego. To głoszenie i słuchanie słowa Bożego ma miejsce w szczególności w Eucharystii oraz w Liturgii Godzin³⁰.

c) Nierozzerwalny związek istnieje między słowem Bożym i słowami ludzkimi, między słowem Bożym a kulturą. Literatura i muzyka często są inspirowane przez Pismo Święte. Powinny więc dbać o godny i szlachetny styl swoich wypowiedzi w mowie i piśmie. Również słowo ludzkie w środkach społecznego przekazu, prasie, radiu, telewizji i Internecie powinno być otwarte na słowo Boże, z niego czerpać inspiracje i jemu w duchu apostoelskim służyć. „W obrazach i tekstach tych środków powinno być widoczne oblicze Chrystusa i słyszalny Jego głos, bowiem tam, gdzie nie ma miejsca dla Chrystusa, nie ma go również dla człowieka”³¹.

Jeśli człowiek w mowie i przez mowę wyróżniony jest podobieństwem do mówiącego Boga, to ludzie we wzajemnej komunikacji, w swojej codziennej mowie powinni zachować szlachetność, czystość i kulturę w swoim sposobie wypowiadania, w słowach i gestach.

Twoje słowo [Panie] jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce (Ps 119,105).

²⁹ Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 19; por. KPK 255–258.

³⁰ VD 52.

³¹ Jan Paweł II, *Oroędzie na XXXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24.01.2002), L'Osservatore Romano, wyd. polskie, nr 4 (2002), s. 7.

Zusammenfassung

DER MANN UND GOTTESWORT

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 objektiv en 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.

Jesus Christus hat das gesamte Bischofskollegium mit und unter dem Papst das höchste kollegiale Leistungsgremium der Kirche gestiftet und dem Papst die Unfehlbarkeit in der Glaubens – und Morallehre versichert. Der katholische Christ erhält die unfehlbare Wahrheit im offenbarten Gotteswort, das in der Bibel enthält.

Die Pflichte des Christen dem Gotteswort gegenüber: das Gotteswort hören, kennenlernen, studieren und schätzen. Mit dem Gotteswörtern betten in der Liturgie, das menschliche Wort mit dem Gotteswort vereinigen im Dienst der Liebe.

Ks. dr Edward CHAT – ur. w 1923 r. w Dłużcu, dr teologii i dr filozofii, wieloletni wykładowca religiologii oraz teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Absolwent tutejszej uczelni duchownej, specjalistyczne studia teologii dogmatycznej kontynuował na KUL-u, gdzie w 1963 r. uzyskał stopień doktora. 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. Autor licznych artykułów o tematyce teologicznej. Wydał następujące pozycje książkowe: *Die heilige Messe nach der Lehre des Bischofs M. Białobrzeski*; *Die Opferlehre des Apologeten Justin*, Bonn 1981; *50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie* (red.), Kielce 2002; *Ofiara Mszy świętej w nauce teologów katolickich i protestanckich XVI wieku*, Kielce 2005; *Chrześcijaństwo a islam – polemika i dialog*, Kielce 2005; *Judaizm – religia żydowska*, Sandomierz 2007.

Piotr Owsiniński – Kraków

**ŚREDNIOWIECZNE PRÓBY PRZEKŁADU
TREŚCI BIBLIJNYCH NA JĘZYK NIEMIECKI.
OTFRIED Z WEIßENBURGA, NOTKER LABEO
ORAZ MISTRZ ECKHART**

Z historii badań nad Pismem Świętym wiemy, że oficjalnym językiem Kościoła w czasach średniowiecznych bardzo długo była łacina, która nie dopuszczała języków narodowych do treści sakralnych, choć wiadomo, iż co jakiś czas pojawiały się różne lokalne przekłady ksiąg biblijnych lub też poetyckie opracowania treści pochodzących z Pisma. Stolica Apostolska nie widziała początkowo w tych praktykach nic zdrożnego, gdyż dopatrywała się w nich wyrazu miłości wiernych do Boga. Niestety, z czasem kolejni papieże zmienili swe stanowisko w tej kwestii, tłumacząc je powstającą obawą przed niewłaściwym i zbyt swobodnym przekładem Słowa Bożego, a w konsekwencji wypaczoną interpretacją prawd Bożych przez zwyczajnych ludzi. Takie okoliczności sprzeciwu wobec „transpozycji woli Boga” na języki narodowe nie odstraszały jednak tłumaczy, których celem było „przybliżenie nierozumiejącemu już języka łacińskiego zwykłemu zjadaczowi chleba” woli Boga. Kolejnym czynnikiem wspierającym proces tłumaczenia Biblii na języki poszczególnych ludów był fakt, iż w miarę upływu czasu sami duchowni przestawali rozumieć oficjalny język Kościoła, jakim była łacina.

1. Pierwsze treści biblijne w języku niemieckim

Średniowieczne terytoria germańskie nie były również wyjątkiem: podczas nabożeństw i mszy używano tutaj także języka łacińskiego. Wraz z upływem wieków stało się jednak jasne dla wielu „oświeconych” władców, iż łacina pozostaje zrozumiała jedynie dla wąskiej warstwy duchownych, podczas gdy prosty lud najzwyczajniej w świecie przestawał rozumieć, co się właściwie dzieje podczas modlitw. Do takich władców świata germańskiego

bez wątpienia należy Karol Wielki (747/748–814), który zjednoczył plemiona germańskie i ze wszystkich sił starał się chronić, dbać i utwierdzić wszystko, co było *theotisce*, tzn. należące do ludu (germańskiego)¹.

Karol Wielki był ponadto świadom, iż

podstawowym filarem kultury imperium była wiara chrześcijańska i właśnie z tego względu każdemu bez wyjątku postawiono zadanie przyswojenia sobie i pobożnego utrzymywania chrześcijaństwa. (...) Swym poddanym władca stale nakazywał w swoich dekretach, aby (...) ci sumiennie nauczyli się Wyznania Wiary i Modlitwy Pańskiej oraz znali je na pamięć².

Stąd można zatem wnioskować, że król kazał swym duchownym przynajmniej zadać sobie trud przetłumaczenia wyżej wymienionych tekstów na język narodowy, o czym możemy również przeczytać w jego *Admonitio Generalis* z 789 roku, w którym to zobowiązuje każdego księdza do nauczania jemu powierzoną społeczność wiernych tychże dwóch modlitw³. W owym dokumencie znajduje się jednak nie tylko instrukcja dla duchownych, ale także nakaz skierowany do pozostałych wiernych – poddanych, aby ci nieustannie pogłębiali swą wiarę. Tylko w ten sposób można było zapoznać lud z nowymi dla niego chrześcijańskimi treściami, a w konsekwencji przekonać go do nawrócenia się na nową wiarę. Dlatego właśnie tłumacze już w IX wieku zaczęli przekładać Pismo Święte na język zrozumiały dla ludu.

W drodze pilnego, szczegółowego studium kościelnych tekstów weszło do języka niemieckiego wiele nowych słów. Były to albo zapożyczenia, albo neologizmy, a większość wyrazów zapożyczonych z łaciny lub greki przejęto wraz z przedmiotem, który był przez nie określany⁴.

Duża część „pożyczek” używana była w kontekście konkretnych przedmiotów z dziedziny kościoła, jak również odnosiła się do życia klasztornego, np.

¹ germ. *theudô* – lud; przymiotnik: germ. *theudiskaz* – należący do ludu.

² H. Eggers, *Deutsche Sprachgeschichte I. Das Althochdeutsche*, Reinbek bei Hamburg 1963, s. 48 (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „Grundpfeiler aller Reichskultur war das Christentum, und darum wurde jedem einzelnen die Aneignung und gläubige Pflege des Christentums zur Aufgabe gestellt. (...) Immer wieder schärft der Herrscher in seinen Erlassen allen Untertanen ein, (...) daß sie das Glaubensbekenntnis und das Gebet des Herrn gründlich erlernen und auswendig können sollen”.

³ Por. tamże.

⁴ G. Brundin, *Kleine deutsche Sprachgeschichte*, München 2004, s. 41 (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „Durch die fleißige Auseinandersetzung mit kirchlichen Texten kamen viele neue Wörter ins Deutsche. Diese waren entweder Lehnwörter oder Neubildungen. Die meisten Lehnwörter aus dem Lateinischen oder dem Griechischen waren solche, die direkt mit dem Gegenstand, den sie bezeichneten, übernommen wurden”.

- *Kirche* „kościół”
- *Bischof* „biskup”
- *Messe* „msza”
- *Kloster* „klasztor”
- *predigen* „kazać, wygłaszać kazanie”
- *opfern* „ofiarować”.

O wiele trudniejszym okazało się natomiast wyrażanie pojęć abstrakcyjnych pozostających w związku z duchową dziedziną przedmiotu, o którym jest mowa, „(...) jako że nowa nauka chrześcijańska otwierała przed Germanami całkowicie nowy świat pojęć. Sakralne, abstrakcyjne terminy nierzadko były wyrażane za pomocą rodzimych słów, które doświadczyły zmiany swego pierwotnego znaczenia”⁵. Jako świetny przykład takiego zapożyczenia, ilustrujący również stopniowe przejście od politeizmu do monoteizmu, może posłużyć nam słowo *Gott* „Bóg”, które plemionom germańskim było już wcześniej znane, ale funkcjonowało w ich świecie pojęciowym jako wyraz rodzaju nijakiego, mogący przybierać formę liczby mnogiej, w znaczeniu „istoty boskiej”. Po tym jak słowo to zostało przejęte do języka niemieckiego, „(...) otrzymało swój męski rodzaj i swoje monoteistyczne znaczenie (...)”⁶, co bez wątpienia jest wynikiem wpływu łaciny i łacińskiej cywilizacji na ówczesny język niemiecki oraz kulturę germańską.

2. „*Pater noster, qui es in caelis...*” vs. „*Fater unser dû in himele bist...*” – tłumaczenia Otfrieda z Weißenburga oraz Notkera Labeo

Pierwszym, który po niemiecku chciał przybliżyć prostaczkom objawione im przez Boga prawdy, był żyjący w IX wieku mnich i uczony pochodzący z dziś francuskiego Wissembourga w Alzacji – **Otfried z Weißenburga** – autor harmonii ewangelijnej (łac. *Liber evangeliorum*, niem. *Evangelienharmonie* lub *Evangelienbuch*) napisanej ok. 870 roku w dialekcie południowo-reńsko-frankońskim. Swe dzieło o objętości 7 tys. wersów tworzył pod rządami Ludwika Niemieckiego. Oparł się w przeważającej mierze na Ewangelię wg św. Jana, przedstawiając życie i działalność Jezusa w jedomolitej

⁵ Tamże, (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „(...) weil die neue christliche Lehre den Germanen eine völlig neue Gedankenwelt eröffnete. Sakrale, abstrakte Begriffe wurden nicht selten durch einheimische Wörter, die die Umdeutung erfuhren, ausgedrückt”.

⁶ Tamże, s. 42, (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „(...) sein maskulines Geschlecht und seine monotheistische Bedeutung (...)”.

formie w celu przybliżenia najważniejszych treści Ewangelii niedawno schrystianizowanemu ludowi⁷. Należy tu jednak z całą stanowczością podkreślić, iż owa praca nie jest przekładem Biblii *sensu stricte*, a jedynie próbą zawarcia wydarzeń biblijnych w sposób przystępny dla nowo ochrzczonego laika, o tyle cenniejszą dla językoznawcy, że napotykamy tu po raz pierwszy w twórczości niemieckiej na rymy końcowe (niem. *Endreim*).

Otfried uważał mianowicie, iż człowiek powinien swego Stwórcę chwalić i nie jest istotne, w jakim języku to czyni, o czym można się też przekonać, czytając jego list do arcybiskupa Moguncji – Liutberta, gdzie próbuje bronić użycia przez siebie dialektu frankońskiego przy tłumaczeniu fragmentów biblijnych: „[Bóg] (...) dał im [ludziom] narzędzie mowy, aby Jego chwała w niej rozbrzmiewała. On nie oczekuje przecież od nas pustych pochlebstw, ale bogobojnego myślenia i dzieł pochodzących z pobożnej gorliwości (...)”⁸.

Według niektórych Otfriedowi nie przyświecała jednak myśl, z którą nosił się w XVI wieku Marcin Luter, aby być rozumianym przez możliwie największą liczbę użytkowników języka na terenie państwa niemieckiego. Otfriedowi zależało raczej na „(...) dowartościowaniu mowy niemieckiej w stosunku do trzech świętych języków: hebrajskiego, greckiego i łacińskiego. Uzasadnienie takiego dowartościowania upatruje Otfried w tym, że Bóg po to dał człowiekowi sprawność mowy, aby ten Go wychwalał”⁹.

Poniżej zaprezentowano tekst *Modlitwy Pańskiej* w języku łacińskim, współczesnym języku niemieckim oraz pochodzący z przekładu *Liber evangeliorum* Otfrieda z Weißenburga wraz z odpowiednim fragmentem napisanym współczesną niemczyzną:

– *Pater noster, qui es in caelis, sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo. Amen.*

⁷ Por. C. Karolak, W. Kunicki, H. Orłowski, *Dzieje kultury niemieckiej*, Warszawa 2007, s. 27.

⁸ A. Gardt, *Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin/New York 1999, s. 15, (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „[Gott] (...) nämlich hat ihnen [den Menschen] das Instrument der Sprache gegeben, damit sie in ihr sein Lob erklingen lassen. Er erwartet von uns ja nicht die Schmeichelei glatter Worte, sondern die fromme Ausrichtung unseres Denkens und viele in frommem Eifer geschaffener Werke (...)”.

⁹ G. Brundin, *Kleine deutsche...*, dz. cyt., s. 41, (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „(...) eine Aufwertung des Deutschen im Vergleich zu den drei heiligen Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein. Die Legitimität einer Aufwertung dieser Art sieht Otfried darin, dass Gott dem Menschen die Sprachfähigkeit verliehen habe, damit der Mensch Gott lobe”.

– *Vater unser im Himmel, geheiligt werde dein Name. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel. Amen*

*Fater unser guato, bis druhtin thu gimyato
in himilon io hoher, uuîh sî namo thîner.
Biqueme uns thînaz rîchi, thaz hôha himilrîchi,
thara uuir zua io gingen, ioh emmizigen thingen.
Sî uuillo thîn hiar nidare, sôs er ist ûfin himile:
in erdu hilf uns hiare, sô thûengilon duist nu thâre.
Thia dagalîchun zuhti gib hiut uns mit ginuhti
ioh follôn ouh, theis mêra, thînes selbes lêra.
Sculd bilâz uns allen, sô uuir ouh duan uuollen,
sunta tha uuir thenken ioh emmizigen uuirken.
Ni firlâze unsih thîn uuâra in thes uuidaruerten fâra,
thas uuir ni missgangen, tahara ana ni gifallen.
Lôsi unsih io thanna, thaz uuir sîn thîne thegana,
ioh mit ginâdon thînen then uuêuuon io bimîden. Amen.*

Unser guter Vater, freundwilliger Herr, der du immer hoch in den Himmeln bist, heilig sei dein Name. Dein Reich komme zu uns, das hohe Himmelreich, nach dem wir uns immer sehnen, und auf das wir immerfort hoffen. Dein Wille sei hienieden, wie er oben im Himmel ist: auf Erden hilf uns hier, wie du den Engeln dort hilfst. Die tägliche Nahrung gib uns heute zur Genüge, und auch in Fülle, was mehr ist, deine eigene Lehre. Erlaß uns allen die Schuld, wie wir es auch tun wollen, die Sünde, die wir denken und beständig wirken. Deine Huld verlasse uns nicht in des Widersachers Versuchung, damit wir nicht irregehen und nicht fallen. Erlöse uns immer daraus, daß wir deine Dienstmannen seien und mit deiner Gnade immer die Trübsal vermeiden. Amen¹⁰.

Za pierwsze teksty biblijne napisane nie tylko dla Niemców, ale i po niemiecku można uznać przekłady psalmów oraz Księgi Hioba, które wyszły spod pióra mnicha z konwentu benedyktyńskiego żyjącego na przełomie X i XI wieku – **Notkera III z Sankt Gallen** (ok. 950–1022) (też: Notker Labeo lub Notker Teutonicus), który kierował tamtejszą przyklasztorną szkołą. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż ów cenobita biegle posługiwał się łaciną i dlatego zawdzięczamy mu przekłady dzieł tak sławnych autorów jak Seneka, Cyцерon, Boecjusz, Marcejanus Kapella, a w końcu Arystoteles, którego pisma

¹⁰ H. Eggers, *Deutsche Sprachgeschichte...*, dz. cyt., s. 258–259.

opatrzył także swym komentarzem. Tłumaczenia psalmów i Księgi Hioba adresowane były przede wszystkim do jego uczniów w przyległej do jego klasztoru szkole, o czym świadczy klarowny, pozbawiony ozdobników oraz przystosowany do jej [szkoły] potrzeb język¹¹. Księga Hioba w jego przekładzie niestety nie dotrwała do naszych czasów, podczas gdy jego tłumaczenie i komentarze psalmów są dzisiaj znane. Z punktu widzenia filologii należałoby tu również podkreślić, iż na szczególną uwagę zasługuje fakt opracowania przez Notkera jednolitej fonetycznej pisowni ówczesnego języka niemieckiego, którą językoznawcy określają mianem „prawa (nagłosu) Notkera” (niem. *Notkersches Anlautgesetz*). Podczas pracy nad transpozycją wybranych fragmentów ów tłumacz najpierw zapisywał odpowiedni passus po łacinie, po którym następowały: jego niemieckie tłumaczenie, a następnie krótki komentarz.

Poniżej dla porównania przedstawiono modlitwę *Ojciec nasz* w tłumaczeniu Notkera oraz jej wersję w języku łacińskim i współczesnym niemieckim:

– *Fater unser dû in himele bist, dîn namo uuerde geheiligôt. Dîn rîche chome, dîn uuilli gescehe in erdo fone menniscon, alsô in himile fone angelis. Unser tagelîcha brôt kib uns hiuto, unde unsere sculde belâz uns, alsô ouh uuir belâzen unseren sculdîgen, unde in chorunga ne leistest dû unsih, nube lôse unsih fone ubele*¹².

– *Pater noster, qui es in caelis, sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo. Amen.*

– *Vater unser im Himmel, geheiligt werde dein Name. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel. Amen*

Ponieważ jednak większość ludzi nie posiadała w swych domach własnego egzemplarza Pisma Świętego, musiała niestety opierać się na tym, co głoszone lub czytano w kościołach. Z tego też względu pewne wspólnoty religijne tamtych czasów, a więc w XI, XII i XIII stuleciu, w których można dopatrywać się także prekursorskich ruchów reformacyjnych (m.in. beginki i begardzi), twierdziły, iż duchowni w kościołach czytają wiernym jedynie to,

¹¹ Por. C. Karolak, W. Kunicki, H. Orłowski, *Dzieje kultury...*, dz. cyt., s. 25.

¹² H. Eggers, *Deutsche Sprachgeschichte...*, dz. cyt., s. 259.

czym mogą podeprzeć swoje zapatrywania. Dlatego też nawoływali prosty lud, aby ten celem lepszego poznania woli Bożej czytał Pismo Święte we własnych domostwach.

3. W trosce o zbawienie powierzonych mu dusz – Mistrz Eckhart

Ja jestem dobrym pasterzem i znam owce moje, a moje Mnie znają
(J 10,14)

Kontynuując myśl ewangelisty, możliwym staje się stwierdzenie, iż owieczki Dobrego Pasterza będą za Nim podążać, słuchając Jego głosu. Nie wystarczy jednak znać, słuchać lub słyszeć Jego głos, aby osiągnąć wieczne zbawienie, ale należy przede wszystkim ten głos rozumieć, aby móc za nim wreszcie podążyć. Istnienia tego problemu był świadom także **Mistrz Eckhart** z Hochheim, w którym znamy mistyka, filozofa i teologa. W tej postaci możemy jednak dopatrzyć się też subtelnie ukrytego tłumacza, który w swej pracy duszpasterskiej podczas swoich kazań jeszcze bardziej chciał przybliżyć ludziom to, co zawarte jest na kartach Pisma Świętego. W pewnym stopniu krzywdzące dla niego jest, iż

historia tłumaczenia Biblii w czasach średniowiecznych złączona jest z wielkimi nazwiskami. Ów szereg nazwisk sięga od Otfrieda, poprzez Notkera i Willirama, aż po Lutra. Nazwiska Mistrza Eckharta nie znajdziemy między nimi. A jednak przysługuje mu całkiem znacząca rola w historii Biblii (lub raczej: obchodzenia się z Biblią) w XIV wieku¹³.

Zanim jednak omówione zostaną dokonania Mistrza Eckharta na polu tłumaczenia Biblii na język niemiecki, należałoby jeszcze zwrócić uwagę na istotną kwestię: badacze często czynią zarzuty średniowiecznym tłumaczom z powodu ich dosłownego lub interlinearnego tłumaczenia. Padają tu krytyczne słowa o sztywnej i niezręcznej niemczyźnie oraz niewolniczo dosłownych

¹³ F. Löser, *Lateinische Bibel und volkssprachliche Predigt Meister Eckhart als Übersetzer von Bibelstellen*, s. 209, w: *Metamorphosen der Bibel. Beiträge zur Tagung „Wirkungsgeschichte der Bibel im deutschsprachigen Mittelalter“ vom 4. bis 6. September 2000 in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier*, s. 209–227, Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt a. M./New York/Wien 2004, (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „Die Geschichte der Bibelübersetzung im Mittelalter ist mit großen Namen verbunden. Die Reihe reicht von Otfried über Notker und Williram bis Luther. Der Name Meister Eckharts ist nicht darunter. Und doch kommt ihm für die Geschichte der Bibel (oder besser: des Umgangs mit der Bibel) im 14. Jahrhundert eine nicht unbedeutende Rolle zu”.

przekładach. Dopiero Klaus Kirchert w 1984 roku wziął w obronę tychże tłumaczy, ukazując okoliczności, które towarzyszyły procesowi powstawania podobnych przekładów. Wykazał że takie czynniki, jak m.in.: świętość tekstu, funkcja języka niemieckiego w stosunku do łaciny, średniowieczne szkolnictwo czy też średniowieczna tradycja piśmiennicza nie dopuściłyby wręcz innego rodzaju tłumaczeń¹⁴.

Nie wolno także zapominać, iż osiągnięcie Marcina Lutra samo w sobie nie jest jeszcze takie, ujmując żartobliwie, zapierające dech w piersiach. Ono dopiero jawi się takim w porównaniu z innymi (przedlutowymi) średniowiecznymi próbami transpozycji Biblii. Podobna sytuacja rysuje się w przypadku Mistra Eckharta, u którego jednak nie sam biblijny tekst stoi w centrum zainteresowania, ale na pierwszy plan wysuwają się jego na podstawie łacińskiej Biblii po niemiecku głoszone kazania. A zatem „homilia i biblia są zawsze ze sobą związane; średniowieczne kazanie jest z reguły interpretacją Pisma Świętego; wobec tego niemieckie kazanie może być rozpatrywane w aspekcie przekładu Biblii”¹⁵.

3.1. Postać Jana Eckharta z Hochheim

Już na samym początku naszych dalszych rozważań należy stwierdzić, iż Mistrz Eckhart jest czołowym przedstawicielem niemieckiego mistycyzmu, który – lapidarnie rzecz ujmując – szukał bezpośredniego dostępu do Najwyższego.

Przez przeżycie mistyczne rozumie się silne, bezpośrednie przeżycie religijne, przebiegające często w atmosferze ekstatycznego uniesienia, któremu towarzyszą wizje – przeżycia irracjonalne, nie dające się opisać, wypowiedzieć. Eckhart nie jest mistykiem tylko w tym sensie. Próbuje on bowiem metodami scholastycznymi wyjaśnić poznanie religijne, które wywodzi nie z rzeczywistości, lecz ze źródeł wewnętrznych, duchowych. Jednak właśnie to wejrzenie w siebie, w swoje wnętrze, koncentracja na duszy i Bogu, jak również zaprzeczenie bezwzględności racji poznania rozumowego czyni z niego mistyka w sensie filozoficznym¹⁶.

„Mistyka niemiecka” lub „mistyka dominikańska” jest swego rodzaju fenomenem kulturowym w późnośredniowiecznych Niemczech, która „(...) wnikała w sfery osobistego przeżywania, stając się inspiracją dla chrześcijaństwa nieortodoksyjnego (...), ale też ruchów tzw. kacerskich lub heretyckich:

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Tamże, s. 210, (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „Predigt und Bibel sind stets miteinander verknüpft; mittelalterliche Predigt ist in der Regel auch Bibelauslegung; die deutsche Predigt kann damit auch unter dem Aspekt der Bibelübersetzung betrachtet werden”.

¹⁶ M. Vogt, *Dumonts Handbuch Philosophie*, tłum. M. Skalska, *Historia filozofii dla wszystkich*, Warszawa 2004, s. 204.

begardów czy waldensów”¹⁷, a której kolebkę widać już w dziełach trzynastowiecznych wizjonerek niemieckich – Mechtyldy z Magdeburga i Hadewijch.

Jan Eckhart przyszedł na świat prawdopodobnie w 1260 roku w miejscowości Hochheim położonej w dzisiejszej Turynii. W bardzo młodym wieku wstąpił do Zakonu Kaznodziejskiego, nowicjat odbył w Erfurcie, a studiował najprawdopodobniej w dominikańskim Studium Generale w Kolonii lub (i) na paryskiej Sorbonie. Jego zdolności naukowe i zdradzająca się sylwetka intelektualisty nie uszła uwadze jego przełożonym, gdyż

(...) w roku 1294 widzimy go w Paryżu (...) jako wykładowcę teologii (...). Z dziećmiędziesiątych lat tego wieku pochodzą pierwsze znane nam pisma Eckharta, a mianowicie jego wykłady uniwersyteckie, ale przede wszystkim *Pouczenia duchowe*, zawierające konferencje na temat życia wewnętrznego, głoszone przez niego do młodszych braci z Zakonu w okresie jego przeorstwa w Erfurcie (1294–1298). (...) W roku 1302 przełożeni ponownie wysłali wybijającego się naukowca do Paryża, gdzie na podstawie swej poprzedniej działalności uniwersyteckiej uzyskał najwyższy podówczas tytuł naukowy *mistrza świętej teologii* (...). Odtąd tytuł ten we wszystkich dokumentach będzie poprzedzał jego imię i przejdzie on do historii jako „Mistrz Eckhart”¹⁸.

Niestety Mistrz nie mógł narzekać na brak obowiązków, gdyż wkrótce został wybrany na prowincjała nowo powstałej prowincji Saksonii, a od roku 1307 piastował jednocześnie urząd wikariusza generała zakonu dla prowincji czeskiej. W 1310 roku generał zakonu powierzył mu po raz drugi katedrę uniwersytecką w Paryżu. Później powrócił do ojczyzny, ale tym razem do Strasburga i Kolonii, gdzie nałożono na niego obowiązki duszpasterza w tamtejszych klasztorach żeńskich i gdzie wykładał teologię oraz pełnił obowiązki regensa¹⁹. Na początku lat 20. XIV wieku

pod zarzutem, że głosi poglądy heretyckie, pociągnięto go do odpowiedzialności przed kapitułą zakonu, a następnie przed trybunał inkwizycji. Złożył on przy tym warunkowe odwołanie na wypadek, jeśliby głosił jakąś błędną naukę. W odnalezionym ostatnio piśmie obronnym oświadczył, że nie jest, ani nie zamierzał być heretykiem. Na żądania odwołania pewnych nauk apelował do papieża. W Rzymie osobna kongregacja zbadała jego pisma, przy czym potępiono 28 tez częściowo jako heretyckie, w części jako podejrzane o herezję, zuchwałe lub źle brzmiące. Mistrz zmarł w r. 1327 jeszcze przed ogłoszeniem bulli zawierającej wyrok potępiający²⁰.

¹⁷ C. Karolak, W. Kunicki, H. Orłowski, *Dzieje kultury...*, dz. cyt., s. 63.

¹⁸ W. Szymański OP, *Wielcy ludzie Kościoła. Mistrz Eckhart*, Kraków 2004, s. 11–13.

¹⁹ Por. tamże, s. 14–18.

²⁰ F. Sawicki, *U źródeł chrześcijańskiej myśli. Św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, mistrz Eckhart*, Komorów 2010, s. 141; por. W. Szymański OP, *Wielcy ludzie Kościoła...*, dz. cyt., s. 21–22.

Podkreślenia wymaga tutaj także fakt, iż coraz to nowe i liczne funkcje nie przeszkadzały mu w pracy naukowej. Mistrz Eckhart jest bowiem autorem wielu dzieł napisanych zarówno w języku niemieckim, jak i łacińskim, które na szczęście dotrwały do naszych czasów i rysują nam pewien obraz niemieckiej mistyki oraz wiary i pobożności XIV stulecia:

– w języku niemieckim:

Pouczenia duchowe (Die Reden der Unterweisung),

Kazania (Predigten),

Księga boskich pocieszeń (Das Buch der göttlichen Tröstung), wydana najczęściej wraz z kazaniem *O człowieku szlachetnym (Vom edlen Menschen)* pod wspólnym tytułem *Liber benedictus Deus*,

wiersz *Granum sinapis (Das Senfkorn)**,

traktat *O odosobnieniu (Von Abgeschiedenheit)**,

– w języku łacińskim:

Trzyczęściowe dzieło (Opus tripartitum),

komentarze do *Księgi Rodzaju, Wyjścia, Mądrości*,

interpretacja *Ewangelii wg św. Jana*,

kazania i wykłady o 24 rozdziale *Księgi Mądrości Syracha (Sermones et lectiones super Ecclesiastici caput 24)*

fragment komentarza *Pieśni nad pieśniami*,

Kwestie Paryskie (Quaestiones Parisienses),

Kazania (Sermones),

Interpretacja *Modlitwy Pańskiej*.

3.2. Mistrz Eckhart: *Diz wort, daz ich gesprochen hân in latîne (...) und spricht als vil ze tiutsche*"

Już na samym wstępie należy zaakcentować, iż samego Mistrza Eckharta nie wolno traktować jako tłumacza Pisma Świętego, a jego przekładów Biblii jako transpozycję prawd Bożych „zaklętych” po łacinie na kartach Wulgaty na język niemiecki. Ów dominikanin uchodzi raczej za egzegetę, którego celem było przybliżenie „owieczkom” woli ich „Dobrego Pasterza” (por. wyżej). Ten sławny kaznodzieja zajmował się w głównej mierze interpretacją Pisma Świętego, przy czym jednak okazało się koniecznym przełożenie wybranych passusów tekstu na język zrozumiały dla wiernych, tak aby byli w stanie zrozumieć, o co w ogóle chodzi w danym fragmencie Biblii.

Należałoby jednak zadać pytanie, czy chęć przybliżenia prostym wiernym treści biblijnych była jedyną przyczyną wyboru przez Mistrza Eckharta języka

* Brak pewności co do autorstwa Mistrza Eckharta.

niemieckiego w swoich kazaniach. Otóż nasuwa się też inna odpowiedź aniżeli ta, której właściwie oczekujemy. Wybór języka niemieckiego mógłby być także podyktowany faktem, iż jako żywa mowa (w przeciwieństwie do wymierającej już w XIII wieku łaciny), bardziej się on nadawał do wyrażania treści o charakterze metafizycznym oraz ujmowania w słowa mowy płynącej z pobożnego serca człowieka i jego wewnętrznych przeżyć, na co zwraca również uwagę w swojej pracy Kurt Ruh²¹.

Sam proces tłumaczenia przez niego urywków Pisma Świętego nie odbywał się w sposób zaplanowany, a wręcz przeciwnie: Eckhart dokonywał tego raczej spontanicznie, tzn. podczas homilii, co wyjaśnia, dlaczego jego kazania są tak ściśle związane z danym wycinkiem tekstu: „Kazania Eckharta są niezrozumiałe przy pozbawieniu ich horyzontu Biblii (...). [Jego] sposób tłumaczenia nie będzie [również] zrozumiały bez zapoznania się z jego teologią (tzn. zamierzona homilia już sama wpływa na leżący u jej podstaw biblijny tekst)”²². Dzięki jego względnie dokładnemu przekładowi możemy ponadto ocenić, w jaki sposób on sam pojmował Biblię.

Eckhart nie dysponował żadnym gotowym niemieckim tłumaczeniem, a już na pewno żadnym takim, które mógłby dzielić ze swoją publicznością, i które musiałby jedynie odczytać; tłumaczy pojedyncze łacińskie fragmenty *ad hoc* za każdym razem na nowo²³.

W celu potwierdzenia eckhartowskiej dokładności w przekładzie poszczególnych fragmentów biblijnych, zostaną poniżej zaprezentowane przykłady, a mianowicie te same lub raczej bardzo podobne passusy pochodzące z Ewangelii wg św. Marka, św. Łukasza oraz św. Mateusza w opozycji do odpowiednich fragmentów kazań Eckharta, które zawierają przetłumaczony na język niemiecki odpowiedni wycinek łacińskiego tekstu. Składać się one będą z czterech następujących części:

- (1a) – fragment pochodzący z łacińskiej Wulgaty²⁴,

²¹ Por. K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1989.

²² F. Löser, *Lateinische Bibel und volkssprachliche...*, dz. cyt., s. 213, (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „Eckharts Predigten sind ohne den Horizont der Bibel unverständlich (...). [Seine] Übersetzungsweise ist ohne die Kenntnis seiner Theologie [auch] unverständlich (d.h. die geplante Predigt beeinflusst bereits den grundlegenden Bibeltext)”.

²³ Tamże, s. 218, (tłum. moje – P. O.). Tekst oryginalny: „Eckhart verfügte nicht über eine fixierte deutsche Übersetzung, schon gar nicht über eine, die er mit dem Publikum teilte und nur hätte vorlesen müssen; er übersetzt die einzelnen lateinischen Stellen *ad hoc* jeweils neu”.

²⁴ Por. http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html (26.06.2011).

– (1b) – odpowiedni fragment kazania Eckharta wraz z tłumaczeniem łacińskiego fragmentu z Pisma Świętego²⁵,

– (1c) – odpowiedni fragment zaczerpnięty z Biblii we współczesnym przekładzie²⁶,

– (1d) – odpowiedni fragment zaczerpnięty z Biblii w języku polskim w celu lepszego zrozumienia treści²⁷:

1a. *Tu es Filius meus dilectus; in te complacui.* (Mc 1,11)

1b. *Nû schrîbet ein ewangeliste: Diz ist mîn sun, in dem ich mir wol behage.* (Mk 1,11)

1c. *Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.* (Mk 1,11)

1d. *Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie.* (Mk 1,11)

2a. *Tu es Filius meus dilectus; in te complacui mihi.* (Lc 3,22)

2b. *Nû schrîbet der ander êwangeliste: Diz ist mîn liber sun, in dem mir alliu dinc behagent.* (Lk 3,22)

2c. *Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.* (Lk 3,22)

2d. *Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie.* (Łk 3,22)

3a. *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui.* (Mt 3,17)

3b. *Nû schrîbet der dritte êwangeliste: Diz ist mîn lieber sun, in dem mir selber behage.* (Mt 3,17)

3c. *Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe.* (Mt 3,17)

3d. *Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie.* (Mt 3,17)

Jak wynika z powyższych przekładów, Eckhart tłumaczy wybrane fragmenty potrzebne mu w danym momencie do kazania w sposób wolny i nie trzyma się niewolniczo łacińskiego tekstu wyjściowego. Pomimo tego, że pierwsze zdanie łacińskie u wszystkich trzech ewangelistów brzmi w zasadzie jednakowo, ich niemieckie odwzorowania nie zgadzają się ze sobą w całej rozciągłości. W dwóch przypadkach bowiem (2b, 3b) natrafiamy na słowo *lieber*, które zostało dodane przez autora przekładu, a którego śladu nie odnajdziemy w łacińskim tekście wyjściowym. Kolejne zdania w oficjalnym języku Kościoła czasów średniowiecznych różnią się znacznie od siebie, co znajduje również wyraz w ich eckhartowskiej transpozycji.

²⁵ Por. F. Löser, *Lateinische Bibel und volkssprachliche...*, dz. cyt., s. 221.

²⁶ Por. *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Verlag Herder, Freiburg, Wien, Basel 2006.

²⁷ Por. <http://www.biblia.poznan.pl/PS/Biblia.htm> (26.06.2011).

Bardzo ciekawy przypadek w spuściznie Mistrza Eckharta stanowi także jego 9 kazanie zaczynające się od słów zaczerpniętych z Księgi Mądrości Syracha *Quasi stella matutina* (Syr 50,6-7), gdzie niemiecki kaznodzieja oddaje się rozważaniom natury językowej.

1a. *Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus fest et quasi sol refulgens super templum Dei.* (Ecc 50,6-7)

1b. *Als ein morgensterne mitten in dem nebel und als ein voller mâne in sînen tagen und als ein widerschînendiu sunne alsô hât dirre geluhtet in dem tempel gotes.* (Sir 50,6)

1c. *Wie ein leuchtender Stern zwischen den Wolken, wie der Vollmond in den Tagen des Festes, wie die strahlende Sonne über dem Königspalast, wie ein Regenbogen, der in den Wolken erscheint,* (Sir 50,6)

1d. *Jak gwiazda zaranna pośród chmur, jak księżyc w pełni w dniach świątecznych, jak słońce świecące na przybytek Najwyższego, jak tęcza wspaniale błyszcząca w chmurach,* (Syr 50,6)

Jego przemyślenia filologiczne dotyczą łacińskiego słowa *quasi*, które po niemiecku oddaje jako *als* (pol. jak):

„Jak gwiazda zaranna wśród mgieł”. Zwrócę teraz uwagę na słowo „quasi”. Znaczy ono „jak”, a w szkole dzieci zwą je „przysłówkiem”²⁸.

Widać zatem, że kwestie gramatyczne oraz zagadnienie związane z tłumaczeniem owego słowa zainteresowały egzegetę, ale mimo to nie były głównym tematem jego kaznodziejskich rozważań, gdyż na końcu swej homilii dodaje:

Człowiek (...) musi być jak gwiazda zaranna: zawsze obecny przed Bogiem, zawsze „przy” Nim, jednakowo Mu bliski, wyższy ponad wszystkie rzeczy ziemskie. Musi być „przysłówkiem” przy Słowie²⁹.

Freimut Löser dowodzi także, że Mistrz Eckhart przywiązywał dość dużą wagę do szyku zdania, co z resztą wyraźnie udowadnia na przykładzie urywka kazania 30:

²⁸ Mistrz Eckhart, *Kazanie 9*, http://adoratio.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1154:mistrz-eckhart-kazanie-9&catid=51:teologia&Itemid=104 (26.06.2011). Tekst oryginalny: F. Löser, *Lateinische Bibel und volkssprachliche...*, dz. cyt., s. 220: „ich meine daz wörtelin «quasi», daz heizet «als», das heizent diu kint in der schuloe ein bîwort”.

²⁹ Tamże. Tekst oryginalny: F. Löser, *Lateinische Bibel und volkssprachliche...*, dz. cyt., s. 220: „der mensche (...) sol sîn als ein morgensterne: iemermê gote gegewert und iemermê bî und glich nâhe und erhaben über alliu irdischiu dinc und bî dem worte (...) ein bîwort”.

Gdy wczoraj siedziałem w jakimś miejscu, powtarzałem te słowa z Pater noster: „**Bądź wola Twoja!**” Byłoby lepiej, gdyby było napisane: „**Niech wola będzie Twoja!**” Niech moja wola stanie się Jego wolą, abym ja się stał Nim. Bo taki właśnie jest sens tych słów z Pater noster³⁰.

Nadzwyczaj dokładnie widać, iż szyk pogrubionych części zdań jest różny. Jedna z nich: „**Bądź wola Twoja!**” („**dîn wille der werde!**”) występuje w *Pater noster*, ale Eckhart w swoim przekładzie wybrał: „**Niech wola będzie Twoja!**” („**werde wille dîn!**”), czyli taką, która zgadza się z łacińską wersją modlitwy i która według Susanne Köbele najbardziej będzie wyodrębiać sens wypowiedzi³¹.

W kazaniach Mistrza Eckharta uderzający jest także jednakowy schemat wygłaszania homilii, tzn. kaznodzieja najpierw przytacza jakiś fragment Pisma Świętego, czytając go po łacinie, a następnie zaczyna swój komentarz lub interpretację powyższego tekstu w języku niemieckim:

1. „Diz wort, daz ich gesprochen hân in latîne, daz ist geschriben in der epistel [...] und sprichet daz wort ze tiutsche alsô”³².

2. „Diz wort, daz ich gesprochen hân in latîne, daz stât geschriben in dem heiligen êvangeliô und sprichet als vil ze tiutsche”³³.

3. „Ich hân ein wörtelin gesprochen des êrsten in dem latîne, daz stât geschriben in dem êvangeliô und sprichet alsô ze tiutsche”³⁴.

³⁰ Mistrz Eckhart, Kazanie 30, http://adoratio.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1276:mistrz-eckhart-kazanie-30&catid=51:teologia&Itemid=104 (26.06.2011). Tekst oryginalny: F. Löser, *Lateinische Bibel und volkssprachliche...*, dz. cyt., s. 225: „Ich saz gester an einer stat, dô sprach ich ein wörtelin, daz stât in dem pater noster und sprichet: **dîn wille der werde!** Mêr; ez wære bezzer: **werde wille dîn!**; daz mîn wille sîn wille werde, daz ich er werde: daz meinet daz pater noster”.

³¹ Por. S. Köbele, *Primo aspectu monstruosa. Schriftauslegung bei Meister Eckhart*, s. 73, „Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur” 122, s. 62–81, Stuttgart 1993.

³² Mistrz Eckhart, Kazanie 10, w: F. Löser, *Lateinische Bibel und volkssprachliche...*, dz. cyt., s. 218. Tłumaczenie: *Słowa, które przytoczyłem po łacinie wzięte są z czytania (...). Znaczą one: (...)*, http://adoratio.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1155:mistrz-eckhart-kazanie-10&catid=51:teologia&Itemid=104 (26.06.2011).

³³ Mistrz Eckhart, Kazanie 22, w: F. Löser, *Lateinische Bibel und volkssprachliche...*, dz. cyt., s. 218. Tłumaczenie: *Słowa świętej Ewangelii, które przytoczyłem po łacinie, znaczą: (...)*, http://adoratio.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1245:mistrz-eckhart-kazanie-22&catid=51:teologia&Itemid=104 (26.06.2011).

³⁴ Mistrz Eckhart, Kazanie 2, w: F. Löser, *Lateinische Bibel und volkssprachliche...*, dz. cyt., s. 218. Tłumaczenie: *Słowa te, zapisane w Ewangelii, a przytoczone przeze mnie najpierw po łacinie, znaczą (...)*, http://adoratio.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1140:mistrz-eckhart-kazanie-2&catid=51:teologia&Itemid=104 (26.06.2011).

Na podstawie wyżej przytoczonej egzemplifikacji widać bardzo dokładnie, jak duży nacisk kładzie Eckhart na to, że odczytane w języku łacińskim słowa zawsze są słowami pisanymi, od których dopiero można rozpocząć swoje rozważania. Tłumaczenie zaś jawi się tu być pierwszą czynnością kaznodziei³⁵.

Dopiero teraz można postawić sobie po raz kolejny pytanie: czy Jan z Hochheim, ewentualnie Mistrz Eckhart, był tłumaczem, a jeszcze dokładniej rzecz ujmując – tłumaczem Biblii – w najbardziej krystalicznym znaczeniu tego słowa?

Otóż na pewno był kaznodzieją, filozofem, mistykiem i egzegetą, któremu głęboko zapadło w sercu pragnienie, aby przybliżyć prostemu człowiekowi prawdy spisane na kartach Pisma Świętego. Przy tym jednak okazało się nieodzownym przełożenie Bożych słów na język zrozumiały dla ludzi, których zbawienie dusz jemu powierzono. Przekład biblijnych ksiąg w jego wydaniu nigdy nie był zatem celem samym w sobie, a jedynie środkiem do celu, tj. popularyzacji oraz interpretacji Słowa Bożego wśród „owieczek Dobrego Pasterza”. Mistrz Eckhart należy również do grupy ludzi w historii ludzkości, które pragnęły opisać to, czego opisać się nie da. W jego wypadku owo pragnienie przybrało także formę rozwoju języka niemieckiego, gdyż zawdzięczamy mu wiele słów mowy niemieckiej, które po dzień dzisiejszy pozostają w użyciu³⁶. *Ad maiorem Dei gloriam.*

Zusammenfassung

„DIE MITTELALTERLICHEN VERSUCHE DER ÜBERTRAGUNG VON BIBLISCHEN INHALTEN INS DEUTSCHE. OTFRID VON WEIßENBURG, NOTKER III., MEISTER ECKHART”

Im vorliegenden Artikel weist man vor allem auf die Sehnsucht der Menschen nach dem Gottes Wort hin. Man hob aber ebenfalls den Willen der Bibelübersetzer oder, besser gesagt, der Übersetzer von biblischen Inhalten und einzelnen Abschnitten hervor, die danach trachteten, dem gemeinen Mann die Gottes Botschaft anzunähern, auszulegen und noch verständlicher zu machen. Es wurden hier drei Persönlichkeiten aus der Geschichte der Bibelübersetzung dargestellt, die einen wesentlichen Beitrag zur Bibeltransponierung leisteten. Gemeint sind hier: Otfrid von Weissenburg, Notker III. aus Sankt Gallen und Meister Eckhart, der doch im Vordergrund dieser Arbeit steht.

³⁵ Por. F. Löser, *Lateinische Bibel und volkssprachliche...*, dz. cyt., s. 218.

³⁶ Por. B. Wójcik, *Meister Eckhart – der „Lesemeister” als „Lebemeister” anhand der predigt „Quasi stella matutina”*, s. 44, w: http://www.lingua.amu.edu.pl/Lingua_10/WOJCIK.pdf (06.06.2011).

Man präsentiert auch einige Abschnitte der Übertragungen von biblischen Inhalten, die diesen drei Männern entstammen, um zu veranschaulichen, wie ihre Arbeit an der Übersetzung und ihre Herangehensweise zum biblischen Text aussahen.

Schließlich wurde das Leben Meister Eckharts kurz und bündig dargestellt, um später seine Arbeit als Prediger und Übersetzer zu zeigen.

Mgr Piotr OWSIŃSKI – ur. w 1984 r. w Chmielniku. Studia wyższe ukończył w 2008 r. w Instytucie Filologii Germańskiej Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, broniąc pracy magisterskiej pt.: *Vorluthersche und luthersche Bibelübersetzungen. Versuch eines Vergleichs anhand von ausgewählten Textabschnitten*. W tym samym roku rozpoczął studia doktoranckie na Wydziale Filologicznym UJ. Asystent w Zakładzie Językoznawstwa Germańskiego Instytutu Filologii Germańskiej UJ. Organizator i uczestnik licznych konferencji lingwistycznych. Opublikował: *Thumaczenie Biblii Marcina Lutra i jego znaczenie dla świata chrześcijańskiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 8 (2009), s. 415–422; „*Niemiecka Biblia Malborska vel Królewiecka z XIV w. – Słowo Boże wśród pogańskich Prusów*” – chrześcijańskie misje czy butne dążenia Zachodu?, „Buski Kwartalnik Edukacyjny”, 32 (2010), październik, listopad, grudzień, s. 2–8; *Vorluthersche und luthersche Bibelübersetzung. Versuch eines Vergleichs anhand von ausgewählten Textabschnitten*, „Germanica Wratislaviensia”, 133 (2011), s. 145–159.

Ks. Adam Perz – Kielce

DEKALOG JAKO SŁOWO BOGA DO CZŁOWIEKA I JEGO ODCZYTANIE PRZEZ MŁODZIEŻ

Wprawdzie w posynodalnej Adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* Ojca Świętego Benedykta XVI o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła z 30 września 2010 r. nie ma słów: *Dekalog* ani *Przykazania Boże*, jednak kilka stwierdzeń papieża można odnieść do Dekalogu. Przede wszystkim mówi on o tym, że niewidzialny Bóg daje się poznać człowiekowi, przemawia do ludzi jak do przyjaciół, prowadzi dialog, okazuje swoją miłość, chce, aby ludzie byli we wspólnocie z Nim¹. Dekalog jest znakiem Bożej miłości do ludzi. Pomaga odczytać zobowiązania wypływające z prawa moralnego, przede wszystkim z prawa naturalnego, wyrytego w sercach ludzkich². Przykazania Boże spełniają rolę noktowizora (pozwala widzieć w nocy): uwypuklają prawo naturalne wpisane w naturę ludzką³. Księgi Pisma Świętego uczą prawdy⁴. Dekalog jest częścią integralną Biblii; wskazuje drogę do Prawdy.

Jeden z polskich biblistów określa Dekalog słowami: „dziesięć prostych słów”⁵. Czy rzeczywiście są to proste słowa? Czy ludzie znają Dekalog?

¹ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (dalej VD), nr 6.

² Por. tamże, nr 9; A. Drożdż, *Dekalog*, cz. I, Tarnów 1994, s. 12. „Dziesięć przykazań, będąc wyrazem podstawowych powinności człowieka względem Boga i względem bliźniego, objawia w swojej istotnej treści poważne zobowiązania. Są one ze swojej natury niezienne i obowiązują zawsze i wszędzie. Nikt nie może od nich dyspensować. Dziesięć przykazań wyrył Bóg w sercu człowieka”. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej KKK), nr 2072.

³ „Dekalog stanowi uprzywilejowany wyraz «prawa naturalnego»: Od początku Bóg zakorzenił w sercach ludzi zasady prawa naturalnego. Potem ograniczył się do ich przypomnienia. Był to Dekalog”. KKK 2070.

⁴ Por. VD 19.

⁵ H. Muszyński, „Dziesięć prostych słów Boga” zwanych Dekalogiem, AK 117 (1991), z. 2–3, s. 221–234.

Odpowiedź na to pytanie wydaje się być twierdząca, są jednak społeczeństwa w Europie, w których wiedza o Dekalogu jest bardzo znikoma. I to już na poziomie znajomości tekstu, nie mówiąc o treści. Katecheci w Polsce też martwią się tym, że młodzież ma kłopoty z wymienieniem Dziesięciu Przykazań. Chyba jednak te „proste słowa” nie są takie proste, jakby mogło się wydawać.

1. „Dekalog” młodzieży a Dekalog Boga

Symptomatycznym przykładem w tym względzie może być swoisty „dekalog”⁶ ułożony przez 16-latków, licealistów z Pisma, Radomia i Wyszkowa. Oto według nich dziesięć „przykazań” współczesnej młodzieży:

1. Nie zabijaj innych.
2. Nie zabijaj siebie.
3. Czcij ojca swego i matkę swoją – jeśli na to zasłużyli.
4. Rodzice, rozmawiajcie ze swoimi dziećmi.
5. Kłam, to pozwala łatwiej żyć.
6. Kradnij, gdy musisz; gdy masz okazję.
7. Kochaj się, ale szanuj swoje ciało! Trzeba wiedzieć gdzie, kiedy i z kim.
8. Bez chodzenia do kościoła też możesz być dobrym człowiekiem i katolikiem.
9. Nie zazdrość szpanerom – nie warto.
10. Szanuj siebie i innych⁷.

Choć jest pewne, że ten „dekalog” nie odzwierciedla przekonań wszystkich młodych Polaków, to jednak są młodzi ludzie, którzy chętnie podpisaliby się pod nim. I to jest niepokojące. Zwłaszcza sformułowanie „przykazań” 5–8 musi budzić duże obawy. Warto więc zatrzymać się nad tym katalogiem współczesnych „przykazań” i spróbować zrozumieć, co jego autorzy chcieli w ten sposób wyrazić oraz o czym świadczą te wypowiedzi.

Najpierw jednak należy odwołać się do Dekalogu oryginalnego, z góry Synaj, pochodzenia Boskiego. Odniesienie się do pierwowzoru Dekalogu

⁶ Dla precyzyjnego rozróżnienia stosowany będzie konsekwentnie cudzysłów i mała litera dla określenia „dekalogu” („przykazania”) „wypracowanego” przez młodzież, a słowa Boga z góry Synaj będą pisane bez cudzysłowu i dużą literą (Dekalog, Przykazanie/a). Dodatkowo na oznaczenie kolejnych „przykazań” będą używane cyfry arabskie, zaś Przykazań – rzymskie.

⁷ „Dekalog” powstał na życzenie „Gazety Wyborczej” i w lipcu 2007 r. został zamieszczony na jej łamach. Por. J. Grabowska, *Kradnij, gdy musisz*, <http://wyborcza.pl/1,82709,4309180.html> (30 maja 2011).

jest konieczne, aby zająć miarodajne stanowisko wobec „dekalogu”. Chodzi o dwa miejsca w Starym Testamencie, gdzie jest umieszczony Dekalog, a także o jego wersję nowotestamentową.

Pierwszy tekst Dekalogu znajduje się w Księdze Wyjścia. Zaczyna się od zapowiedzi nawiązującej do poprzedniego rozdziału, gdzie mowa jest o spotkaniu Boga z Mojżeszem na Synaju, i jednocześnie podkreślającej, że są to słowa Boga. Oto treść Dekalogu:

Wtedy mówił Bóg wszystkie te słowa: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli.

Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą. Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań.

Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy, gdyż Pan nie pozostawi bezkarnie tego, który wzywa Jego imienia do czczych rzeczy.

Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci Pana, Boga twego. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twych bram. W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty.

Czcij ojca twego i matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie.

Nie będziesz zabijał.

Nie będziesz cudzołożył.

Nie będziesz kradł.

Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek.

Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego” (Wj 20,1-17).

Powyższy tekst pochodzi z tradycji elohistycznej, z VIII w. przed Chr. Jest to tekst starszy. Dekalog został tu umieszczony między propozycją i przygotowaniem przymierza (Wj 19) a jego zawarciem u stóp góry Synaj (Wj 24). Chociaż literacko wydaje się to umieszczenie nie na miejscu, teologicznie wyraża rzecz bardzo ważną: Dekalog jest w centrum, stanowi serce przymierza⁸.

⁸ Por. S. Cipriani, *Le tavole della legge mosaica, w: I dieci comandamenti oggi*, Roma 1995, s. 22.

W Księdze Powtórzonego Prawa (5,6-21) znajduje się druga wersja Dekalogu, zasadniczo identyczna, ale zawierająca niewielkie zmiany świadczące o pewnym przemyśleniu, które nastąpiło poprzez stulecia w celu lepszego umotywowania Przykazań, albo w celu uczynienia ich bardziej zrozumiałymi⁹. Ten tekst pochodzi z tradycji deuteronomistycznej, z VII w. przed Chr. Podwójność tekstów wyraża wielkie znaczenie Dekalogu; jeśli autor Pięcioksięgi umieścił go aż dwa razy, to znaczy, że był on bardzo ważny dla Izraela¹⁰.

Choć Dekalog pochodzi ze Starego Testamentu, to jednak w Nowym Testamencie, w *Kazaniu na Górze*, znajdują się treściowe odpowiedniki Dziesięciu Przykazań¹¹. Co prawda, w kilku przypadkach wersja nowotestamentowa odbiega od wersji ze starotestamentowej, ale treść jest zasadniczo identyczna. Gwoli ścisłości poniżej są podane odnośniki nowotestamentowe¹²:

– I Przykazanie: *Nikt nie może dwom panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie* (Mt 6,24); *Żaden sługa nie może dwom panom służyć. Gdyż albo jednego będzie nienawidził, a drugiego miłował; albo z tymym będzie trzymał, a tym wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie* (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); *Ojcze, niech się święci Twoje imię* (Łk 11,2);

– III Przykazanie: *Gdy się modlicie, nie bądźcie jak obłudnicy...* (Mt 6,5); *Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!* (Mt 5,23-24);

⁹ Porządek przykazań jest taki sam, zmieniono jedynie kolejność ostatnich dwu. W Księdze Powtórzonego Prawa zakaz pożądania żony bliźniego znajduje się przed zakazem pożądania rzeczy bliźniego. To ewidentny znak większego poszanowania kobiety, która nie jest podobna do żadnego przedmiotu, ani nie jest własnością męża. Inna zauważalna różnica to motywacja odpoczynku świątecznego: w Księdze Wyjścia motywuje się go odpoczynkiem Boga siódmego dnia po stworzeniu (por. Rdz 2,1-3). W Księdze Powtórzonego Prawa natomiast motywacja jest raczej społeczna: 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. tamże, s. 22–24.

¹⁰ Por. tamże, s. 22.

¹¹ Wszystkich Dziesięciu Przykazań, nie tylko V, VI i VIII – jak zaznacza *Biblia Tysiąclecia*. Por. A. Drożdż, *Dekalog*, dz. cyt., s. 15.

¹² Por. tamże, s. 15–17.

– 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. Obludnicy... (Mt 15,5-7);*

– V Przykazanie: *Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj!; a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi. 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);*

– VII Przykazanie: *Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodzieje włamują się, i kradną. Gromadźcie sobie skarby w niebie, gdzie ani mól, ani rdza nie niszczą i gdzie złodzieje nie włamują się, i nie kradną. Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje (Mt 6,19-21); 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 – poza wypadkiem nierządu – 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).*

W celu lepszego przyswojenia sobie treści Dekalogu, ustalono w ciągu wieków **formułę katechetyczną** (katechizmową, pacierzową), to znaczy skrót, esencję wszystkich przykazań. „W XV w. ustalił się zwyczaj wyrażania przykazań Dekalogu w formułach rymowanych, łatwych do zapamiętania i o pozytywnym charakterze. Używa się ich jeszcze dzisiaj”¹³.

¹³ KKK 2065.

Na tle dotychczasowych refleksji zostanie podjęta próba zajęcia stanowiska wobec sformułowań „przykazań” znajdujących się w „dekalogu” młodzieży.

2. Nie zabijaj – szanuj innych i siebie

Pierwsze dwa i ostatnie „przykazanie” z „dekalogu” młodzieży łączą się ze sobą i dotyczą zakazu zabijania innych (1. „Nie zabijaj innych”), zakazu zabijania siebie (2. „Nie zabijaj siebie”), oraz nakazu szacunku dla siebie i innych (10. „Szanuj siebie i innych”). Mówią one o konieczności poszanowania życia cudzego¹⁴ i własnego¹⁵. Zabijanie siebie – według młodzieży – może odbywać się poprzez zażywanie narkotyków, palenie i picie. Młodzi ludzie mówią także o braku szacunku wobec innych osób¹⁶ (pedały, szpanerzy, mieszkańcy innych miejscowości, samotni, ci, którzy nie integrują się z innymi). Widzą też problem nadużywania władzy przez pracodawców wobec pracowników.

V Przykazanie Boże jest bardzo krótkie i stanowcze. Składa się z czasownika poprzedzonego przeczeniem „nie”. Jan Paweł II w Radomiu, podczas swej pielgrzymki zasadzającej się na treści poszczególnych Przykazań Bożych, tak mówił odnośnie do tego Przykazania:

¹⁴ W komentarzu do 1. „przykazania” jest zamieszczona wypowiedź osoby podpisanej pseudonimem „Jude”: „To jest najważniejsze dla wszystkich!”. Znajduje się ona w tym samym miejscu, co „dekalog”: <http://wyborcza.pl/1,82709,4309180.html> (11.04.2011). Pozostałe wypowiedzi młodych ludzi będą pochodzić z tego samego miejsca, dlatego źródło nie będzie już podawane w przypisach.

¹⁵ – Maksik: „Dzisiaj wszyscy coś zażywają, ale mówią, że to nie grzech, bo nie ma tego w dekalogu”;

– Aga: „Sklanianie do zażywania narkotyków to też zabijanie”;

– Lidka: „Po co palić? Albo pić? Ciało tylko się od tego psuje. Moi koledzy biorą, palą, piją. Mnie też próbowali wkręcić, ale ja umiem powiedzieć: nie! (...) Umiem się bawić bez tego. Niektórzy, żeby się dobrze bawić, muszą się najpierw naćpać. Wstrzykują sobie coś. Później widzę, jak się zachowują: drgawki i gorączka”.

¹⁶ – Piti: „Powiem wam, kogo u nas w mieście się nie szanuje: a) szpanerów, b) pedałów (są inni), c) kolniaków (Kolno – miasto niedaleko Pisma)”;

– Tomik: „Dużo osób mnie nie szanuje, ale nie mówią mi tego prosto w oczy, częściej za plecami. Nie szanuje się tych, którzy nie integrują się z innymi. Są zamknięci w sobie i cisi”;

– Aga: „W moim środowisku nie szanuje się osób, które są samotne. Zamiast pomóc, mają je za gorsze”;

– Marlon: „Ludzie u nas podzielili się na lepszych (bogatszych i ustawionych) i gorszych (biedniejszych). Ci lepsi często wykorzystują swoją pozycję. Szef do mojego ojca: «Coś ci się nie podoba, to wynocha. Na twoje miejsce czeka pięciu chętnych»”.

„Nie zabijaj” – zakaz stanowczy i absolutny, który równocześnie afirmuje prawo każdego człowieka do życia: od pierwszej chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci. Prawo to w sposób szczególny bierze w obronę ludzi niewinnych i bezbronných¹⁷.

W Przykazaniu użyty jest czasownik hebrajski *rasah*. Oznacza on samowolne, wypływające z osobistych pobudek, nierzadko zaplanowane i będące wyrazem egoizmu lub zemsty uśmiercenie drugiego człowieka, a w języku polskim najlepiej odpowiada mu czasownik „mordować”, stąd też najlepszym tłumaczeniem V Przykazania jest zakaz: Nie będziesz mordował!¹⁸.

Życie człowieka jest nienaruszalne. Nienaruszalne jest nawet życie Kaina (por. Rdz 9,5-6), gdyż każdy człowiek stworzony przez Boga na obraz i podobieństwo Boże, jest ostatecznie od Niego zależny. Dlatego każde zabójstwo człowieka traktowane jest jako grzech bezbożności i profanacji. Punkt centralny starotestamentowego nauczania o nienaruszalności życia ludzkiego stanowi przekonanie, iż tylko Bóg jest całkowitym Panem tego życia. Nikt z ludzi nie może sobie przywłaszczyć prawa zabijania kogokolwiek¹⁹.

Choć Przykazanie jest sformułowane negatywnie, obejmuje również treści pozytywne i wzywa do zajęcia określonych postaw i do odpowiednich zachowań. Wierzyć, że Bóg jest jedynym Dawcą i Panem życia, od którego wszystko otrzymuje życie i dla którego wszystko żyje – to tyle samo, co akceptować życie własne i drugiego człowieka jako dar Boży. Oznacza to także przyjęcie każdego nowo narodzonego człowieka jako daru z ręki Boga. Nie zabijaj to zatem chroń życie, chroń zdrowie, szanuj godność ludzką każdego człowieka niezależnie od jego rasy czy religii, od poziomu inteligencji, stopnia świadomości czy wieku, zdrowia czy choroby²⁰.

W Nowym Testamencie, w *Kazaniu na Górze*, Jezus rozszerzył jeszcze zasięg tego słowa Dekalogu na wszelkie działania przeciw drugiemu człowiekowi wypływające z nienawiści czy mściwości, nawet jeśli nie prowadzą do fizycznego zabicia człowieka²¹. Jezus sięgnął do korzeni zła: do wrogości, przemocy i gniewu. Pod pojęciem życia rozumie nie tylko życie naturalne, ale także życie w pełnym teologicznym sensie: *Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia* (J 5,24). Przykazanie „Nie zabijaj” oznacza

¹⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku wojskowym*, Radom, 4 czerwca 1991, nr 3.

¹⁸ Por. H. Muszyński, *Dekalog*, Gniezno 1993, s. 116–117; J. Schreiner, *I Dieci Comandamenti nella vita del popolo di Dio*, Brescia 1991, s. 74–78.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae* (dalej EV), nr 10; M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 118–119.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku wojskowym*, dz. cyt., nr 7.

²¹ Por. tamże, nr 3.

również: „Nie zabijaj w sobie Chrystusa”, nie zabijaj w sobie tego załączka życia wiecznego, jaki został w tobie ożywiony²².

Nowy Testament piętnuje jako zło i grzech także gniew, z którego wyrasta uczucie zemsty, nienawiść.

W oczach Chrystusa jest to rodzaj zabójstwa. Pogarda i nienawiść są zaprzeczeniem miłości i mają w sobie zarodki śmierci, dlatego zasługują na odrzucenie i karę, i to już u samych początków, zanim jeszcze zrodzą czyn przestępczy, czyli zabójstwo w ścisłym tego słowa znaczeniu²³.

Podsumowując, należy stwierdzić, że wypowiedzi młodych ludzi są jak najbardziej prawidłowe, aczkolwiek nie ujmują całości zagadnień związanych z szacunkiem dla życia cudzego i swojego, czy ogólnie mówiąc, z szacunkiem dla innych i siebie. Wystarczy tylko zajrzeć do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, aby się przekonać, jak bardzo szeroko dokument ten mówi o V Przykazaniu Bożym i jak liczne wymienia zagrożenia dla zdrowia i życia ludzkiego. Zabijanie dokonuje się nie tylko poprzez nakłanianie do używania narkotyków, alkoholu i palenia papierosów – jak twierdzą cytowani wyżej uczniowie. I nie dotyczy tylko sfery fizycznej – cielesnej człowieka. Może dotyczyć także sfery duchowej. Tytułem przykładu można wymienić zgorszenie, które powoduje zabicie życia łaski we wnętrzu człowieka.

3. Młodzież wobec rodziców

Dwa „przykazania” młodzieży odnoszą się do relacji dzieci – rodzice: najpierw 3. „przykazanie” – „Czcij ojca swego i matkę swoją – jeśli na to zasłużyli”, a następnie 4. „przykazanie” – „Rodzice, rozmawiajcie ze swoimi dziećmi”. Jak ocenić te wypowiedzi?

Odnosnie do 3. „przykazania” warto zacytować wypowiedzi młodych autorów, aby przekonać się, co kryje się za takim sformułowaniem „przykazania”.

– Yeti: „Ojciec krzywdził mnie, moją rodzinę i w ogóle był złym człowiekiem. Bardzo trudno jest kochać kogoś takiego. A co dopiero czcić! Jak mam czcić rodziców, gdy nie utożsamiam ich z dobrem?”;

– Zuza: „Byle kto potrafi zrobić dziecko. Nie każdy potrafi je wychować”;

– Nelka: „Mój ojciec zostawił mnie i moją mamę, kiedy byłam malutka. Nigdy nie będę szanować człowieka tak tchórzliwego i nieodpowiedzialnego! Ciężko jest mi pozbyć się uczucia nienawiści w stosunku do niego”;

²² Por. *Dekalog i jego znaczenie w praktyce życia codziennego*, http://www.jezuici.pl/przykrzyzu/htm/z_zycia_parafii/przy_krzyzu/36/dekalog%20i%20jego%20znaczenie.htm (20 maja 2011); J. Salij, *Dekalog*, Poznań 1989, s. 80–81.

²³ H. Muszyński, *Dekalog*, dz. cyt., s. 128.

– Zuza: „Na miłość i szacunek dzieci też trzeba sobie zasłużyć. Ty mnie kochasz, czuję to – to ja też będę ciebie kochać. (...) Jak ty mnie szanujesz, to i ja będę ciebie szanować. To przecież nie działa jak automat: «jestem twoją matką, ojcem». I co? Już mam cię za to czcić do końca życia?! Już nic więcej jako rodzic nie musisz?».

Wypowiedzi te świadczą o trudnych, bolesnych doświadczeniach życiowych. Brak miłości rodzicielskiej uzewnętrznia się w tonacji zapisanych zdań.

Czy można zgodzić się z warunkowym sformułowaniem tego „przykazania” („jeśli na to zasłużyli”)? Tak, choć w oryginalnym Dekalogu nie ma tego warunku (jest za to obietnica: *abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie*). W głównej części IV Przykazania Bożego jakoś kryje się jednak wezwanie skierowane także do rodziców. W Masłowie Ojciec Święty Jan Paweł II w ten sposób skomentował jego treść: „Słowa czwartego przykazania skierowane są do dzieci, do synów i córek. Mówią: „Czcij ojca i matkę». Z równą siłą jednak odnoszą się do rodziców: «Pamiętaj, abyś prawdziwie zasługiwał na tę cześć». Bądź godny imienia ojca! Bądź godna imienia matki!”²⁴. Papież odwrócił treść Przykazania i podkreślił odpowiedzialność rodziców, która z niego wynika. To „zasługiwanie” na cześć bierze się przede wszystkim z faktu odpowiedzialnego współdziałania rodziców z Bogiem w przekazywaniu daru życia potomstwu. Stąd też Jan Paweł II mówił:

„Czcij ojca i matkę” – powiada czwarte przykazanie Boże. Ale żeby dzieci mogły czcić swoich rodziców, muszą być uważane i przyjmowane jako dar Boga. Tak, każde dziecko jest darem Boga. Dar to trudny niekiedy do przyjęcia, ale zawsze dar bezcenny. Trzeba najpierw zmienić stosunek do dziecka poczętego. Nawet jeśli pojawiło się ono nieoczekiwanie – mówi się tak: „nieoczekiwanie” – nigdy nie jest intruzem ani agresorem. Jest ludzką osobą, zatem ma prawo do tego, aby rodzice nie skąpili mu daru z samych siebie, choćby wymagało to od nich szczególnego poświęcenia. Świat zmieniłby się w koszmar, gdyby małżonkowie znajdujący się w trudnościach materialnych widzieli w swoim poczętym dziecku tylko ciężar i zagrożenie dla swojej stabilizacji; gdyby z kolei małżonkowie dobrze sytuowani widzieli w dziecku niepotrzebny a kosztowny dodatek życiowy. Znaczyłoby to bowiem, że miłość już się nie liczy w ludzkim życiu. Znaczyłoby to, że zupełnie zapomniana została wielka godność człowieka, jego prawdziwe powołanie i jego ostateczne przeznaczenie²⁵.

Jednak fakt prokreacji to za mało, dlatego słusznie młodzi zauważyli, że rodzice powinni też troszczyć się o odpowiednie wychowanie swoich dzieci. Wychowanie jest prawem i obowiązkiem rodziców. Tego prawa-obowiązku nie

²⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. odprawionej na lotnisku*, Masłów, 3 czerwca 1991, nr 2.

²⁵ Tamże, nr 7.

można się pozbyć, ani w tym względzie nie można się wyręczyć przez innych²⁶. Wychowanie dzieci powinno być integralne, a więc chodzi o umożliwienie im pełnego rozwoju²⁷. Najlepsze wychowanie opiera się na dobrym przykładzie – świadectwie prawdziwie chrześcijańskiego życia – dawanym dzieciom przez rodziców.

Słowo „czcić” występujące w Przykazaniu wskazuje na wielkie znaczenie rodziców i wiąże się ze czcią Boga. Hebrajskie słowo oznaczające cześć stosowane jest tylko do Boga oraz do osób i rzeczy sakralnych. W tym sensie przyznaje ono rodzicom cechy sakralne, ze względu na to, że poprzez prokreację mają oni udział w stwórczym dziele Boga²⁸.

W związku z IV Przykazaniem Bożym pojawia się problem posłuszeństwa dzieci swoim rodzicom. Posłuszeństwo chrześcijanina nie jest ślepym spełnianiem czyjejś woli, ale wolnym przyjęciem darów drugiej osoby. W tym przypadku dotyczy to rodziców, którzy pragną dobra dla swoich dzieci. Obowiązek posłuszeństwa dzieci względem rodziców nie jest obowiązkiem absolutnym. W tym względzie należy kierować się kilkoma zasadami:

- Czy rodzicom chodzi o wartość nadrzędną, o rzeczywiste dobro dziecka? Jeśli rodzicom nie zależy na dobru dziecka, nie jest ono zobowiązane do posłuszeństwa;
- Czy rodzice są rzeczywistymi interpretatorami prawa Bożego? Jeśli rodzice wymagaliby zachowań niezgodnych z Prawem Bożym, dzieci nie mogą być posłuszne, trzeba bowiem bardziej słuchać Boga aniżeli ludzi (*Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi – odpowiedział Piotr i Apostołowie – Dz 5,29*);
- Czy przypadkiem rodzice nie utracili naturalnego prawa dysponowania losem swych dzieci na skutek swej niedojrzałości lub braku pełnej odpowiedzialności za proces wychowania (jeśli więc rodzice, lub jedno z nich, nie okazali się odpowiedzialni w dziele wychowania, nie mogą żądać posłuszeństwa)²⁹.

²⁶ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (dalej FC), nr 36.

²⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gardium et spes* (dalej KDK), nr 35; FC 37.

²⁸ Por. A. Drożdż, *Dekalog*, dz. cyt., s. 141.

²⁹ Por. tamże, s. 171. *Katechizm* określa granice posłuszeństwa zarówno wiekowe, jak moralne: „Tak długo jak dziecko mieszka z rodzicami, powinno być posłuszne każdej prośbie rodziców, która służy jego dobru lub dobru rodziny. «Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim, bo to jest miłe w Panu» (Kol 3,20) 11). Dzieci mają także słuchać rozsądnych zarządzeń swoich wychowawców i tych wszystkich, którym rodzice je powierzyli. Jeśli jednak dziecko jest przekonane w sumieniu, iż jest rzeczą moralnie złą być posłusznym danemu poleceniu, nie powinno się do niego stosować. Wzrastając, dzieci będą nadal szanować swoich rodziców. Będą uprzedzać ich pragnienia, chętnie

Niewątpliwie istnieje problem związany z dziećmi, które nie zaznały nigdy pełnej miłości rodzicielskiej. Niektóre dzieci żywią nawet uczucie nienawiści wobec rodzica lub rodziców. Skoro chrześcijanin jest wezwany do odrzucenia nienawiści i do modlitwy nawet za nieprzyjaciół, tym bardziej powinien wyzbywać się nienawiści wobec tych, którzy przekazali mu życie. Dlatego dzieci powinny podejmować wysiłek w kierunku wypracowania w sobie postawy dyskrecji, zmiany nastawienia, szacunku należnego każdemu człowiekowi, wolitywnego życzenia im dobra, świadomości zdrowego oceniania daru rodzicielstwa, szlachetności w zachowaniu wobec nich. Czyż można odpłacać złem za zło? Taka postawa byłaby niechrześcijańska. Trzeba przyznać jednak, że przebaczenie nie jest krokiem łatwym, dlatego czasami proces przebaczenia będzie długotrwały.

Dzieci skarżą się na rodziców, że nie interesują się ich sprawami, że nie rozmawiają z nimi, stąd zrodziło się 4. „przykazanie”: „Rodzice, rozmawiajcie ze swoimi dziećmi”. Oto konkretne wypowiedzi młodych ludzi odnośnie do tego tematu.

– Michał: „Nigdy nie czułem miłości ojca. Nawet nie wiem, czy on w ogóle mnie kocha. Zawsze był taki szorstki i oschły. (...) Z rodzeństwem mieliśmy zawsze takie odczucie, że ojciec bardziej kocha te swoje gołębie niż nas. (...) Ponad rok temu zmieniłem taktykę (po powrocie z Europejskiego Spotkania Młodych Taizé w Mediolanie) i obrałem drogę pokory: wybaczam wrogom. Nie pyskuję. Chyba zaczyna ona przynosić efekty. Ojciec spytał się, jak tam w szkole i co zamierzam po maturze. W porównaniu z «nic» to jest już bardzo dużo”;

- Lidka: „Chciałabym nauczyć się spokojnie rozmawiać z mamą”;
- Kinia: „Nie mówię rodzicom o swoich intymnych, prywatnych sprawach”;
- Robert: „Boję się ich reakcji, braku zrozumienia”.

Wiele złego w relacjach rodzice – dzieci spowodowały wyjazdy zarobkowe rodziców za granicę. Sprawily one, że jest dość duża grupa dzieci nazywanych eurosierotami. Brak kontaktu rodziców ze swymi pociechami wpływa na ich poczucie zagubienia, osamotnienia. Dziecku potrzebny jest ojcowski autorytet, aby mogło się ono prawidłowo rozwijać³⁰. Także brak matki wpływa negatywnie na wychowanie dziecka. Ponadto migracje zarobkowe są

prosić o rady i przyjmować ich uzasadnione napomnienia. Posłuszeństwo wobec rodziców ustaje wraz z usamodzielnieniem się dzieci, pozostaje jednak szacunek, który jest im należny na zawsze. Ma on bowiem swoje źródło w bojaźni Bożej, jednym z darów Ducha Świętego”. KKK 2217.

³⁰ Por. J. Polok, *Wyjazdy zarobkowe wyzwaniem duszpasterskim*, w: *Wyjazdy zarobkowe. Szansa czy zagrożenie? Perspektywa społeczno-moralna*, red. K. Glombik, P. Morciniec, Opole 2005, s. 233–234.

zagrożeniem dla jedności małżeńskiej. Mogą skutkować rozbiciem małżeństwa i w konsekwencji rzutować bardzo negatywnie na rozwój dziecka³¹.

Jednak najczęściej rodzice nie wyjeżdżają, ale mimo obecności fizycznej w domu rodzinnym, nie potrafią nawiązać kontaktu z dziećmi. Ciągłe zajęcie swoimi sprawami, nie chcą bądź nie potrafią zainteresować się sprawami dziecka. Dawanie mu pieniędzy nie rozwiązuje problemu, stąd jak najbardziej słuszne jest to wołanie młodzieży zawarte w 4. „przykazaniu”. Wydaje się jednak, że w wielu przypadkach także dzieci są zbyt bierne. Niezbyt angażują się w sprawy domowe, w rozwiązywanie konfliktów rodzinnych. Nieraz wystarczy niewiele, aby zbudować lepszą atmosferę w domu. Świadczy o tym choćby postawa wymienionego wyżej „Michała”, który pod wpływem ekumenicznego spotkania modlitewnego w Mediolanie zaczął inaczej odnosić się do ojca i to przynosi owoce.

4. Oportunizm i relatywizm

W kolejnych dwu „przykazaniach” młodzieży (5. „Kłam, to pozwala łatwiej żyć” oraz 6. „Kradnij, gdy musisz; gdy masz okazję”) ujawnia się oportunizm i relatywizm młodych ludzi.

Odnosnie do 5. „przykazania” znamienne są wypowiedzi licealistów.

– Giecik: „Bardzo często zdarza mi się kłamać. Kłamstwo otacza nas z każdej strony. Wystarczy włączyć telewizor i posłuchać reklam. Zachwalane są produkty, których skuteczność w rzeczywistości jest przeciętna”;

– Misiaczek: „To życie nas tego uczy. Nikt nie jest prawdomówny”;

– Bexa: „Kłamanie opanowałam do perfekcji, bez mrugnięcia okiem. Żeby nie zacząć ćpać, mówiłam, że biorę leki. Żeby nie pić, na jednej dyskotecie musiałam jakoś tak ściemnić, żeby nie wydało się, że te moje tabletki są tylko na trądzik. Trądzik to jest coś okropnie wstydlivego. Kłamstwa negatywne są wtedy, gdy ściemniam mamie, że jestem u babci, a jestem na imprezie”;

– Asia: „Dzięki kłamstwu można odnieść wiele korzyści. I to mnie do tego czynu popycha”;

– Yosi: „Lepiej skłamać, niż powiedzieć, co naprawdę się o kimś myśli. Obrazi się i wtedy to ty będziesz ten najgorszy. Tak masz dobre układy ze wszystkimi”;

– Jude: „Kłamstwo pozwala łatwiej żyć”;

– Tomik: „Kłamstwo jest uzasadnione, jeśli zależy od niego coś ważnego”.

³¹ Por. A. Kaltbach, *Wyjazdy zarobkowe jako pośredni skutek bezrobocia – wyzwaniem dla Kościoła na Śląsku Opolskim*, w: *Wyjazdy zarobkowe...*, dz. cyt., s. 139, 144.

W sensie ścisłym VIII Słowo Dekalogu odnosi się do zeznania składanego przed sądem przez świadka. Świadome zeznawanie niezgodnie z poznaną prawdą było nazywane kłamstwem. Z reguły wzywano Boga jako świadka przysięgi, stąd też kłamstwo było jednocześnie ciężkim występkiem i przeciw Bogu, i przeciw bliźniemu. Proces sądowy nie przewidywał udziału prokuratora czy obrońcy, stąd odpowiedzialność świadków była ogromna, gdyż ich zeznania decydowały nawet o życiu i śmierci. Fałszywy świadek ponosił taką samą karę, jaka była przewidziana za przestępstwo, do którego się odnosiło jego zeznanie³². Jan Paweł II w Olsztynie rozważał Przykazanie w szerszej perspektywie: „Nie chodzi tylko o sytuację oskarżonego wobec trybunału, nie chodzi tylko o sytuację świadka, który mówi nieprawdę, chodzi o sytuacje wielorakie, w których słowo ludzkie daje złe świadectwo”³³. Nie chodzi więc tu tylko o to, by mówić prawdę albo kłamać, lecz o dawanie świadectwa o prawdzie lub kłamstwie. Świadectwo to zgodność życia z wyznawaną prawdą. Prawdę należy czynić, wypełniać, urzeczywistniać. Niezgodność życia z wyznawaną prawdą jest kłamstwem³⁴.

Tak więc postawę młodych ludzi pozwalającą na posługiwanie się kłamstwem, aby łatwiej, wygodniej żyć, trzeba nazwać oportunistem. Oportunizm to

postawa moralna człowieka, który nie kieruje się w postępowaniu przyjętymi wartościami i normami moralnymi, lecz tym, co w danej sytuacji jest dla niego korzystne; postawa oportunisty oceniana jest negatywnie; podobnie jak konformista ulega łatwo wpływom grupy, z tą różnicą, że wpływ na niego wywierać może nie jedna określona grupa, lecz każda mająca aktualnie przewagę nad innymi³⁵.

Oportunistą zatem jest egoista, szuka wygody za wszelką cenę, kieruje się subiektywizmem, sytuacjonizmem i utylitaryzmem. Taka postawa nie ma nic wspólnego z dawaniem świadectwa prawdzie. Czasem życie prawdą kosztuje, wymaga poświęceń, ale warto żyć prawdą. To, że „kłamstwo otacza nas z każdej strony” („Giecik”) nie zwalnia z obowiązku unikania kłamstwa. Reklamy nie mogą być dla człowieka jakimś alibi. Na treści przekazywane przez nie trzeba patrzeć obiektywnie, bez emocji, trzeźwo. Nie można usprawiedliwiać swego postępowania niemoralnym postępowaniem innych, nawet jeśli stanowią oni większość („bo wszyscy tak robią”). Należy pomyśleć o odpowiedzialności indywidualnej. Nie można budować życia na kłamstwie, gdyż cel nie uświęca środków. Taka „budowla” zawali się, jak ewangeliczny dom budowany na piasku (por. Mt 7,26-27).

³² Por. H. Muszyński, *Dekalog*, dz. cyt., s. 181–182.

³³ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św.*, Olsztyn, 6 czerwca 1991, nr 5.

³⁴ Por. H. Muszyński, *Dekalog*, dz. cyt., s. 183.

³⁵ *Oportunizm*, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 3, Warszawa 1978, s. 383.

Odnosnie do 6. „przykazania” („Kradnij, jeśli musisz; gdy masz okazję”) najpierw zostaną zacytowane wypowiedzi młodych.

– Fajka: „Potrzebna mi jest kasa od rodziców, to ukręcę i mam. (...) Nie da się nie kraść, bo jak? I nie opłaca się być takim bardzo OK. Moja mama została wyrzucona z pracy, bo jej kierowniczka nakręciła, a potem zwała na mamę, że niby coś ukradła”;

– Świstak: „Te supermarkety same prowokują do złodziejstwa! Ta obfitość jest po prostu okropna”;

– Baks: „Wpadłem już w taki nałóg, że jak nadarzy się okazja, to na pewno z niej skorzystam”;

– Kazek: „Kradnę, żeby zabłysnąć przed innymi. Czekoladkę albo głupie duperele ze sklepu”;

– Zygzak: „Jesteśmy do tego namawiani, chcemy być przyjęci do grupy”;

– Nika: „Niektóre kradzieże są konieczne, bo ludzie żyją w nędzy”.

Forma VII Przykazania Bożego jest bardzo krótka, bez dopełnienia: czego nie wolno kraść? Wyraz *ganab* jest wyrazem-kluczem: oznacza przywłaszczenie sobie cudzej własności, oznacza to wszystko, co nie jest moją własnością, co do mnie nie należy. W tej postaci Przykazanie jest respektowane przez wszystkie systemy prawne, przez wszystkie religie, ma swoje mocne i powszechne oparcie w sumieniu³⁶.

Przedmiotem kradzieży mogą być dobra materialne (pieniądze, mieszkanie, samochód), ale i patent, projekt architektoniczny, rozwiązanie naukowe. Co więcej, kradzież może dotyczyć dóbr duchowych (można komuś zabrać, czyli ukraść, dobre imię, zdrowie, godność osobistą, radość życia, można być złodziejem czasu, można ukraść spokój sumienia, a także ciszę potrzebną dla zdrowia psychicznego). Kradzież dóbr duchowych często jest nieodwracalna! *Ganab* oznacza również: porywać, uprowadzać, pozbawiać wolności. Porwanie (= kradzież) człowieka jest przestępstwem przeciw życiu i wolności drugiego człowieka i dlatego było karane w Starym Testamencie śmiercią³⁷.

W Nowym Testamencie Jezus poszerza i ubogaca VII Przykazanie przez pozytywną naukę o używaniu bogactw. Głosi absolutny prymat wartości religijnych nad materialnymi, wskazuje na niebezpieczeństwo płynące z posiadania bogactw i opowiada się wyraźnie po stronie ludzi ubogich³⁸.

Katechizm podaje następującą definicję kradzieży:

Siódme przykazanie zabrania *kradzieży*, która polega na przywłaszczeniu dobra drugiego człowieka wbrew racjonalnej woli właściciela. Nie mamy do czynienia z kradzieżą, jeśli przyzwolenie może być domniemane lub jeśli jego odmowa

³⁶ Por. H. Muszyński, *Dekalog*, dz. cyt., s. 159.

³⁷ Por. tamże, s. 159–160.

³⁸ Por. tamże, s. 163–164.

byłaby sprzeczna z rozumem i z powszechnym przeznaczeniem dóbr. Ma to miejsce w przypadku nagłej i oczywistej konieczności, gdy jedynym środkiem zapobiegającym pilnym i podstawowym potrzebom (pożywienie, mieszkanie, odzież...) jest przejęcie dóbr drugiego człowieka i skorzystanie z nich³⁹.

W myśl tej definicji nie wszystkie czyny, które są nazywane kradzieżą, są w rzeczywistości kradzieżą. W definicji trzeba przede wszystkim zauważyć wyrażenie: „wbrew racjonalnej woli właściciela”. Oznacza to, że jeśli w skrajnych przypadkach „nagłej i oczywistej konieczności” ktoś zabiera czyjąś rzecz, ale jej właściciel nie ma rozumowych podstaw, aby temu się sprzeciwić, wówczas ten czyn nie jest kradzieżą! Tym bardziej wtedy, gdy przyzwolenie właściciela może być domniemane. Co prawda, to Przykazanie broni własności prywatnej, ale nie ma charakteru absolutnego, bo jedynym Panem i właścicielem wszystkiego jest tylko Bóg.

Młodzi nie widzą nic złego w kradzieży. Robią to nawet po to, aby „zabłysnąć”, aby wykazać się sprytem i być dopuszczonym do grupy, czy po prostu dlatego, że jest okazja (prowokuje obfitość towarów w sklepie). Myślenie relatywistyczne⁴⁰ jest dziś bardzo popularne, i to nie tylko wśród młodych ludzi. W wielu środowiskach dobrem jest to, co w świetle prawa naturalnego jest złem. Dochodzi do tego, że nawet gloryfikuje się zło, nazywając je dobrem⁴¹. Papież Benedykt XVI pisał w swojej adhortacji:

Kto zna słowo Boże, w pełni zna również znaczenie każdego stworzenia. Jeśli bowiem wszystko „ma istnienie” w Tym, który jest „przed wszystkim” (por. Kol 1,17), to człowiek, budujący swoje życie na Jego słowie, buduje naprawdę w sposób solidny i trwały. Słowo Boże faktycznie skłania nas do zmiany naszej

³⁹ KKK 2408.

⁴⁰ Relatywizm neguje istnienie praw, norm i wartości moralnych zawsze ważnych, w każdym miejscu i w każdym czasie. Uważa, że normy moralne i wartości etyczne nie mają fundamentu obiektywnego i trwałego, a więc nie są nadrzędne wobec zmieniającego się czasu, miejsc, kultur i sposobów czucia i myślenia, lecz są względne, to znaczy są takie, jakie sobie tworzą w pełnej autonomii osoby lub społeczeństwa. Istnieją tylko „opinie” subiektywne, a nie „prawda” czy „pewniki” obiektywne, które można narzucić wszystkim. W konsekwencji człowieka nie obowiązują żadne normy moralne z zewnątrz, narzucone przez Kościół lub Boga. Por. G. De Rosa, *Il relativismo moderno*, „Civiltà Cattolica”, III (2005), s. 458–459.

⁴¹ „Oggi in molti ambienti del comportamento umano non si esita a chiamare bene ciò che secondo la legge naturale è un male. In altre parole oggi il male viene spesso negato, giustificato, elevato a diritto e proposto come un bene. Il crollo dell'opposizione fra la luce e le tenebre, e l'affermazione che tutto è lecito purché sia utile, è uno degli aspetti caratterizzanti del nostro tempo. Alcuni parlano di una nuova etica. In realtà si dovrebbe parlare di tramonto dell'etica. Invece della società dell'amore si sta costruendo la società dell'egoismo più sfrenato”. L. Fanzaga, *I dieci comandamenti*, Azzate 2001, s. 9.

koncepcji realizmu: „Realistą jest ten, kto w słowie Bożym rozpoznaje fundament wszystkiego”. Potrzebujemy tego szczególnie w naszych czasach, w których uwidocznia się nietrwałość wielu rzeczy, na których się opieramy, budując życie, w których jesteśmy skłonni pokładać nadzieję. Prędzej czy później okazuje się, że posiadanie, przyjemność i władza nie są zdolne zaspokoić najgłębszych pragnień serca człowieka. On bowiem do budowy własnego życia potrzebuje solidnych fundamentów, które trwają również wtedy, gdy zabraknie ludzkich pewników. Rzeczywiście „słowo Twe, Panie, trwa na wieki, niezmiennie jak niebiosa”, a wierność Pana trwa „z pokolenia na pokolenie” (Ps 119 [118], 89-90), i dlatego człowiek, budujący na tym słowie, buduje dom własnego życia na skale (por. Mt 7, 24). Oby nasze serce mogło codziennie mówić Bogu: „Ty jesteś obrońcą moim i moją tarczą, pokładałam ufność w Twoim słowie” (Ps 119 [118], 114), i obyśmy jak św. Piotr mogli w codziennym postępowaniu powierzać siebie Panu Jezusowi: „na Twoje słowo zarzucę sieć” (Łk 5, 5)⁴².

Podsumowując, należy kategorycznie sprzeciwić się przyzwalaniu na kłamstwo i kradzież.

5. Ludzka cielesność

„Przykazanie” 5. „dekalogu” młodzieży brzmi: „Kochaj się, ale szanuj swoje ciało! Trzeba wiedzieć, gdzie, kiedy i z kim”. Jak rozumieją je młodzi?

- Meg Ryan: „«Nie cudzołóż» – nie podchodzi mi wizja tego grzechu głoszona przez Kościół. Za dużo jest pokus, żeby przestrzegać tego warunku”;
- Yosi: „Mamy się tylko uczyć? A ciało to co, pies? Też ma swoje prawa”;
- Piti: „Why not? Każdy ma swoje prawa i niech robi, co chce. Nie powinno się ograniczać drugiego człowieka, chyba że nie chce”;
- Krysia: „Cnota jest bardzo ważna. Trzeba wiedzieć, gdzie i z kim. Trzeba szanować swoje ciało”;
- Kitek: „Mam wspaniałego narzeczonego. Mamy wyznaczoną datę ślubu. Nie grzeszę, współżyjąc z nim. I tak niedługo będziemy razem do końca życia”;
- Maciek: „A ja nie umiem żyć z jedną kobietą”;
- Diabełek: „Lubię podrywać dziewczyny, które są już zajęte”.

Jak się mają te wypowiedzi do VI Przykazania Bożego zawartego w Dekalogu biblijnym: *Nie będziesz cudzołożył* (Wj 20, 14; Pwt 5, 17) i do nauczania Jezusa, który potwierdza to przykazanie i rozciąga je na sferę pożądania: *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)?

⁴² VD 10.

Warto w tym miejscu zacytować słowa Jana Pawła II wypowiedziane podczas jego IV pielgrzymki do Polski (1991). Pozwolą one zobaczyć zakres tego przykazania, gdyż nie chodzi w nim tylko o cudzołóstwo sensu stricto:

Co się stało z przykazaniem „nie cudzołóż” w naszym polskim życiu? Czy małżonkom zależy na tym, ażeby ich dzieci rodziły się z czystych rodziców? Czy nosimy w sobie poczucie, że ciało ludzkie jest wezwane do zmartwychwstania i że winniśmy troszczyć się o zachowanie jego godności? Czy potrafimy sobie uświadomić, że ludzka seksualność jest dowodem niesłychanego wręcz zaufania, jakie Bóg okazuje człowiekowi i czy staramy się tego Bożego zaufania nie zawieść? Czy pamiętamy o tym, że każdy człowiek jest osobą i że nie wolno człowieka sprowadzać do roli przedmiotu, który można z poządlwością oglądać, lub którego się po prostu używa? Czy narzeczeni budują swą przyszłą jedność małżeńską tak, jak się to robić powinno, to znaczy zaczynając od budowania jedności ducha? Czy małżonkowie pracują nad pogłębieniem swojej małżeńskiej jedności – pomimo całego trudu, a także obiektywnych trudności, jakie niesie z sobą życie, pomimo różnych ułomności, jakimi są obydwójce obciążeni? Czy pamiętają o tym, że w momencie ich ślubu przed ołtarzem sam Chrystus zobowiązał się być z nimi na zawsze, być ich światłem i mocą? Czy małżonkom naprawdę zależy na tym, aby ta Boska obecność Chrystusa nappełniła ich życie małżeńskie i codzienne? Pytania te stawiam przed Bogiem wszystkim rodzinom katolickim, wszystkim małżonkom, wszystkim rodzicom w Polsce⁴³.

Można stwierdzić zatem, że VI Przykazanie Boże obejmuje 2 płaszczyzny: dotyczy troski o godność ludzkiego ciała oraz stoi na straży świętości małżeństwa, ludzkiej miłości w rodzinie i małżeństwie, przekazywania życia w rodzinie. Czystość jest darem i zadaniem. Cieleśność, płciowość są czymś dobrym. Wynika to z kilku faktów: z faktu stworzenia człowieka przez Boga, z faktu Wcielenia Syna Bożego, Jego dzieła zbawczego i zmartwychwstania oraz z faktu uświęcającego działania Ducha Świętego, sprawiającego, że człowiek jest Jego świątynią. Jednocześnie czystość – w różnych formach – jest zadaniem. „Każdy ochrzczony jest powołany do czystości. Chrześcijanin «przyoblekł się w Chrystusa» (Ga 3,27), wzór wszelkiej czystości. Wszyscy wierzący w Chrystusa są powołani do życia w czystości zgodnie z różnymi stanami życia. W chwili chrztu chrześcijanin zobowiązał się do czystego przeżywania swojej uczuciowości”⁴⁴. Wśród form czystości są: dziewictwo i celibat, czystość małżeńska i wstrzemięźliwość.

Wydaje się, że czystość jest dziś niemodna. Na pewno jest wyśmiewana. Nawet słowo „cnota” zostało skompromitowane. W dobie wynaturzonego erotyzmu trudno jest młodemu człowiekowi wytrwać w czystości, stąd inicjacja seksualna („ten pierwszy raz”) następuje wcześniej niż kiedyś. Rozpoczynają

⁴³ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Łomża, 4 czerwca 1991, nr 5.

⁴⁴ KKK 2348.

współżycie seksualne ludzie już dojrzały płciowo, ale jeszcze niedojrzały na innych płaszczyznach, gdyż osiągnięcie dojrzałości płciowej nie następuje równocześnie z dojrzałością cielesną i psychiczną. Gruczoły seksualne u dziewcząt osiągają dojrzałość w 11–12 roku życia, u chłopców w 13–15 roku życia. Dojrzałość cielesną dziewczęta osiągają w wieku 17–18 lat, chłopcy w wieku 18–19 lat. Dopiero potem następuje dojrzewanie psychiczne: o pełni kobiecości można mówić w wieku 19–21 lat, o pełni męskości w wieku 22–24 lat⁴⁵. Należy zatem ukazywać czystość jako coś, co służy człowiekowi, co przyczynia się do jego rozwoju, co sprawia, że człowiek staje się bardziej człowiekiem. Należy ukazywać potrzebę panowania nad sobą, nad popędami, instynktami. W różnych krajach podejmowane są w ostatnich latach akcje szerzące wśród młodzieży zasadę, że współżycie płciowe należy rozpoczynać dopiero po zawarciu małżeństwa. Dużym poparciem takie akcje cieszą się w USA, północnej Irlandii i Szkocji. W Polsce miesięcznik katolicki „Miłujcie się” poświęcony jest sprawom czystości i propaguje „Ruch Czystych Serc”. Powoli tworzy się kulturę czystości, która mówi, że warto czekać ze współżyciem seksualnym do ślubu.

W kontekście wyżej cytowanych wypowiedzi młodych ludzi na temat „podrywania” i współżycia seksualnego w okresie narzeczeńskim, trzeba przytoczyć pytania, które postawił Jan Paweł II:

Czy pamiętamy o tym, że każdy człowiek jest osobą i że nie wolno drugiego człowieka sprowadzać do roli przedmiotu, który z pożądlivością można oglądać lub którego się po prostu używa? Czy narzeczeni budują swoją przyszłą jedność małżeńską, tak jak się to robić powinno, to znaczy zaczynając od budowania jedności ducha?⁴⁶

„Podrywanie” nie może być zabawą, a sposób przeżywania narzeczeństwa jest zwiastunem jakości życia małżeńskiego i rodzinnego.

Jeszcze jedna uwaga. Z wypowiedzi młodych przebija ton buntu przeciw Kościołowi i w ogóle przeciw wszelkim nakazom i zakazom. A przecież zarzuty pod adresem Kościoła, że jest Kościołem jedynie nakazów i zakazów, są niesprawiedliwe⁴⁷. Hołdują oni absolutnej wolności bez żadnych ograniczeń. Podkreślają swoje prawa, a zapominają o obowiązkach. Takie podejście do życia i niedostrzeganie zła rodzi się z zaniku świadomości grzechu. Jan Paweł II w Adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et Paenitentia* z 2 grudnia 1984 roku wskazał kilka przyczyn utraty poczucia grzechu: sekularyzm, błędne czy dwuznaczne interpretacje wyników wiedzy ludzkiej w niektórych dziedzinach, wpływ relatywizmu etycznego, utożsamianie poczucia grzechu z chorobliwym

⁴⁵ Por. W. Okoński, *Największa tajemnica*, Warszawa-Kraków 1987, s. 180.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Łomża, dz. cyt., nr 5.

⁴⁷ Por. J. Nagórny, *Kościół nakazów i zakazów?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 407–412.

poczuciem winy lub ze zwykłym przekroczeniem norm i przepisów prawnych oraz niewłaściwe tendencje w dziedzinie myśli i życia kościelnego⁴⁸.

Jedno jest pewne: pomimo różnych negatywnych wpływów na młodego człowieka, jest on w stanie – dzięki własnym wysiłkom oraz modlitwie i regularnemu przystępowaniu do sakramentów – w zgodzie z sobą, innymi i Bogiem przeżyć pięknie czas młodości i wkraczania w dorosłość. Moralne życie w młodości będzie procentować w życiu dorosłym.

6. Chrystus – tak, Kościół – nie?

Licealiści twierdzą, że „Bez chodzenia do kościoła też możesz być dobrym człowiekiem i katolikiem” (8. „przykazanie”). Jak uzasadniają tę tezę?

- Maksik: „Mam dość pozerów, którzy jawnie grzeszą, a w niedzielę stoją w pierwszym rzędzie... Obludnicy!”;
- Lidka: „Do kościoła nie chodzę od bierzmowania. To jest spędowisko ludzi, którzy chcą się pokazać. Jak ktoś chce wierzyć, może po cichu”;
- Michał: „Wiara jest dla mnie ważna, ale mam żal do matki, że zawsze prowadziła mnie do kościoła na siłę. Mówiła: «musisz». I nauczyła uczestnictwa w rytuałach, ale nie wyjaśniła, czemu to wszystko służy. Nigdy nie miałem uczucia, że spotkałem w kościele Boga”;
- Świstak: „Wolę iść do kolegi lub zrobić coś, na co zabrakło mi czasu”;
- Paprotka: „Nie chodzę do kościoła, wcale! I nie czuję się opuszczona przez Boga”.

Problem jest szerszej natury i nie chodzi tylko o to, czy chodzić do kościoła, czy nie? Chodzi o odrzucenie Kościoła, czyli zorganizowanej wspólnoty ludzi ochrzczonych dążących do zbawienia. Czy ma sens przeciwstawianie Kościoła Chrystusowi? Czy rzeczywiście jest do przyjęcia uznawanie Chrystusa, a odrzucanie Jego Kościoła? Czy można być dobrym katolikiem bez korzystania z sakramentów w Kościele?

Odpowiadając na powyższe pytania, należy podkreślić najpierw związek Chrystusa z Kościołem. To Chrystus zbudował swój Kościół na fundamencie Apostołów, a św. Piotra ustanowił jego widzialną Głową. Papież Benedykt XVI wołał do młodzieży w Krakowie:

Co to znaczy budować na skale? Budować na skale to także budować na Piotrze i z Piotrem. Przecież to do niego Pan powiedział: „Ty jesteś Piotr, skała i na tej skale zbuduję mój Kościół, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,18). Jeśli Chrystus, Skała, kamień żywy i drogocenny nazywa swojego Apostoła skałą,

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et Paenitentia* (dalej RP), nr 18.

to znaczy, że chce, żeby Piotr, a razem z nim Kościół cały, był widzialnym znakiem jedyne go Zbawcy i Pana. Tu w Krakowie, umiłow anym mieście mojego Poprzednika Jana Pawła II, słowa o budowaniu na Piotrze i z Piotrem oczywiście nikogo nie dziwią. Dlatego mówię wam: nie lękajcie się budować waszego życia w Kościele i z Kościołem! Bądźcie dumni z miłości do Piotra i do Kościoła, który został mu powierzony! Nie dajcie się zwieść tym, którzy chcą przeciwstawić Chrystusa Kościołowi! Jedna jest skała, na której warto budować dom. Tą skałą jest Chrystus. Jedna jest skała, na której warto oprzeć wszystko. Tą skałą jest ten, do którego Chrystus rzekł: „Ty jesteś Piotr czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój” (Mt 16,18). Wy młodzi poznaliście dobrze Piotra naszych czasów. Dlatego nie zapomnijcie, że ani ten Piotr, który przygląda się naszemu spotkaniu z okna Boga Ojca, ani ten, który teraz stoi przed wami, ani żaden następny nigdy nie wystąpi przeciwko wam ani przeciw budowaniu trwałego domu na skale. Co więcej, sercem i obiema rękami będzie wam pomagał budować życie na Chrystusie i z Chrystusem⁴⁹.

W tych słowach Benedykta XVI, aby młodzi ludzie nie lękali się Kościoła, jak echo rozbrzmiewa wezwanie Jana Pawła II, aby nie lękać się Chrystusa. Kościół nie zagraża człowiekowi, wprost przeciwnie – zależy mu na pełnym rozwoju człowieka i ostatecznie na jego zbawieniu.

Następnie można zapytać o celowość utworzenia Kościoła i ustanowienia sakramentów. Jeśli Kościół jest niepotrzebny i jeśli sakramenty są niepotrzebne, to dlaczego Jezus się „trudził”, aby je ustanowić? Owszem, modlić się można wszędzie, sakramenty są jednak sprawowane w Kościele. Nie wystarczy „wyspowiadać się” bezpośrednio u Boga. Nie usłyszy się bowiem słów: „I ja odpuszczam ci grzechy”. A dla człowieka także to jest ważne: mieć pewność, że grzechy zostały odpuszczone. Jezus posługuje się wybranymi ludźmi także i teraz, którzy w Jego imieniu sprawują posługę prowadzenia ludzi do nieba. Bóg chce zbawiać nie pojedynczo, lecz we wspólnocie. Być chrześcijaninem oznacza gromadzić się. Samo słowo „Kościół” (*Ecclesia*) oznacza zgromadzenie, zejście się Ludu Bożego. Wspólnotowość jest jednym z istotnych elementów liturgii. Liturgia sprawowana w kościele nie jest liturgią poszczególnych uczestników, ale cały Kościół oddaje cześć Bogu. Zgromadzonych na liturgii powinna przenikać świadomość, że tworzą wspólnotę dzieci Bożych⁵⁰. Należy strzec się indywidualistycznego podejścia do Kościoła, do sakramentów, do tego wszystkiego, co zwie się *sacrum*. Nawet w odniesieniu do Biblii to ostrzeżenie jest jak najbardziej na miejscu. Benedykt XVI w *Verbum*

⁴⁹ Benedykt XVI, *Zbudować dom na skale*. Przemówienie do młodzieży na krakowskich Błoniach, Kraków, 27 maja 2006, http://www.b16.pl/przemowienia/1373,papiez_mlodziez.html (31 maja 2011).

⁵⁰ Por. B. Nadolski, *Czy Msza św. w każdą niedzielę?*, „Katecheta”, 4 (1978), s. 172; M. Rusecki, *Czy religia jest sprawą prywatną?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, dz. cyt., s. 40–41.

Domini podkreśla z naciskiem, że interpretacja Biblii ma swoje naturalne miejsce w Kościele. Krytykuje jednocześnie indywidualistyczne podejście do słowa Bożego, a więc także do Dekalogu:

Jednakże w tym zakresie należy wystrzegać się ryzyka podejścia indywidualistycznego, mając na uwadze, że słowo Boże zostało nam dane właśnie po to, by budować wspólnotę, by jednoczyć nas w Prawdzie w naszej drodze do Boga. Słowo to zwraca się do każdego osobiście, ale jest to również Słowo budujące wspólnotę, budujące Kościół. Dlatego powinniśmy odczytywać święty tekst zawsze w komunii Kościoła. Istotnie, „bardzo ważna jest lektura wspólnotowa, bo żywym podmiotem Pisma Świętego jest lud Boży, jest Kościół. (...) Pismo nie należy do przeszłości, gdyż jego podmiot, lud Boży inspirowany przez samego Boga, jest zawsze ten sam, a zatem słowo jest zawsze żywe w żywym podmiocie. Dlatego ważne jest, by czytać Pismo Święte i słuchać Pisma Świętego we wspólnocie Kościoła, czyli z wszystkimi wielkimi świadkami tego słowa, poczynając od pierwszych Ojców aż do świętych dzisiejszych, aż do dzisiejszego Magisterium”⁵¹.

A zatem przeciwstawianie Chrystusa Kościołowi jest sloganem fałszywym. Niestety, niektórzy wykorzystują go do tego, aby odciągnąć młodych ludzi od Kościoła.

Moda na postawy antyklezjalne ma swoje źródło w oświeceniu, którego dziedzictwo w jakiś sposób rzutuje na mentalność współczesną. Racjonalizm oświecenia, wywyższając rozum, sprzeciwiał się religii chrześcijańskiej i walczył z Kościołem katolickim. Krytykowanie i ośmieszanie Kościoła było modne, nobilitowało w towarzystwie. Kształtowały się nastroje antykościelne, podsycane zwłaszcza przez komunistów. Aby promować liberalizm, należało walczyć z Kościołem. Innymi przyczynami postaw antykościelnych są: kryzys instytucji w ogóle w świecie współczesnym, w tym także instytucji Kościoła (uważa się, że krępują one człowieka), i błędy czy wady poszczególnych ludzi Kościoła (generalizuje się, rozciąga się błędy/grzechy indywidualne na całą wspólnotę Kościoła)⁵².

W swych wypowiedziach młodzi ludzie wytykają innym obłudę. Czy mają prawo to czynić? Tak, o ile sami w tej dziedzinie są koherentni. Bo przecież sami mogą być powodem zgorszenia dla drugih (młodszych): nie chodząc do kościoła, dają zły przykład i przez to odciągają innych od praktyk religijnych. Istnienie obłudników (pozerów) nie jest wystarczającym powodem dla unikania obecności na Mszy św. niedzielnej. Właśnie ich istnienie powinno mobilizować do praktyk religijnych z przekonania, z wiary, dla Boga, a nie dla ludzi.

⁵¹ VD 86.

⁵² Por. M. Rusecki, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Jego Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, dz. cyt., s. 107–116.

Wiara musi się manifestować. Taka jest struktura psychofizyczna człowieka, która tego się domaga⁵³. Nie można zamknąć wiary w „zakrystii” lub „zaczysu swego domu”, bądź „lesie”.

Czy zatem „bez chodzenia do kościoła też możesz być dobrym człowiekiem i katolikiem”? Katolikiem (w dodatku dobrym) – nie. Termin „katolik niepraktykujący” zawiera w sobie sprzeczność. Dobrym człowiekiem? Ks. Jerzy Szymik odpowiada:

Jeśli Bóg ma jakieś sposoby rozsiewania ziaren dobra, nasion Logosu, „Justynowych” *logoi spermatikoi* – nic nam do tego: niech będzie uwielbiony. Ale drogą do „bycia dobrym”, drogą, którą objawił w Panu naszym, Jezusie Chrystusie, jest „bycie wierzącym” we wspólnocie Kościoła, poza którym *nulla salus*. Nie ateizm, ale wiara jest prostą i objawioną drogą do człowieczego dobra⁵⁴.

7. Szpanowanie

Na koniec krótka refleksja na temat 9. słowa „dekalogu”: „Nie zazdrość szpanerom – nie warto”. Młodzi potępiają szpanowanie, czyli popisywanie się.

- Baks: „Szpanerem jest ktoś, kto się czymś przechwala. Wywyższa się ponad wszystkich, mówi «co to nie on»”;
- Xyz: „Na szpan składają się drogie gadżety, ciuchy”;
- Aga: „Dla mnie takie osoby nie mają żadnej wartości. Są próżne”.
- Lidka: „Mam to, co mam. Jeżeli coś bardzo mi się spodoba, tłumaczę sobie, że nie jest mi to potrzebne. Jak ostatnio pewna torebka. Od razu wpadła mi w oko, tylko że kosztowała majątek – ponad 100 zł. Wmówiłam sobie, że mam tyle tych toreb, że kolejna nie jest mi potrzebna”.

W slangu „szpan” oznacza

sposób zachowania, ubierania się lub stylu bycia wynikający z potrzeby imponowania innym. Zwykle związany jest z posiadaniem drogich lub mało dostępnych dla innych przedmiotów. Związany również ze środowiskiem, otoczeniem, często wpływ na to mają rówieśnicy – presja otoczenia. Jest to też chęć pokazania swojej sztucznej osobowości, przynależności do wyższej pozycji materialnej. Popularne zwroty to *szpanować* tudzież *robić coś dla szpanu*⁵⁵.

Zazdrość jest wadą główną, więc najpierw z tego względu należy ją potępić. Polega na smutku z powodu dobra cudzego. Nie znaczy to nawet,

⁵³ Por. M. Rusecki, *Czy religia jest sprawą prywatną?*, art. cyt., s. 39–40.

⁵⁴ J. Szymik, *Czy trzeba być wierzącym, aby być dobrym?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, dz. cyt., s. 143.

⁵⁵ *Szpan*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Szpan> (11.04.2011).

że człowiek chciałby to dobro posiadać dla siebie, znaczy tylko, że pragnie, by bliźni go nie posiadał. Wada ta wywołuje wewnętrzne akty zawiści, nienawiści, gniewu, prowadzi do oszczerstwa, obmowy, plotek itp. Niczego nie wolno zazdrościć, nawet na polu duchowym⁵⁶. Tym bardziej należałoby potępić podobną postawę wobec szpanerów. Drogie gadżety, markowe ubrania nie są wyznacznikiem wartości człowieka. Należy bardziej „być”, aniżeli „mieć”. Na pochwałę zasługuje trzeźwe spojrzenie młodych ludzi na postawę niektórych rówieśników i negatywna ocena stylu ich życia. Słusznie stwierdzają, że szpanowanie jest próżnością i nie ma konieczności zabiegać o rzeczy, które nie są konieczne, dlatego w konsekwencji nie należy zazdrościć szpanerom.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że Dekalog jest esencją, streszczeniem Bożego przesłania moralnego: nakazuje i zakazuje. Ta część słowa Boga, która zawarta jest w Przykazaniach Bożych, odgrywa trudną do przecenienia rolę w życiu i misji Kościoła. Papież Benedykt XVI wskazał na doniosłe znaczenie słowa Bożego dla współczesnego człowieka w Kościele. Tworzone dziś dość powszechnie „dekalogi” są raczej głównymi wytycznymi, które wypracowano na podstawie Dekalogu w odniesieniu do jakiejś grupy ludzi. Jest to etyka zawodowa „w pigułce”⁵⁷. Wydaje się, że „dekalog” młodzieży stanowi zapis doświadczeń i wyraża życiowe decyzje podjęte i realizowane. Nie może być

⁵⁶ Byłby to jeden z grzechów przeciw Duchowi Świętemu: zazdrościć bliźniemu łaski Bożej. Por. A. Kokoszka, *Teologia moralna fundamentalna*, Tarnów 1994, s. 168.

⁵⁷ Przykładem takiego „dekalogu” może być „dekalog” kierowcy opracowany przez Watykan:

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 innych. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti per la pastorale della strada*, Città del Vaticano 2007, nr 61.

on zatem wzorcem, który formuje postawę człowieka (głównie chodzi o „przykazania” 5–8). Ponadto wydaje się, że przeprowadzenie ankiety wśród młodzieży prowadzi do kształtowania subiektywizmu. Dowodem na to jest pytanie kończące artykuł, zachęcające do „radosnej twórczości”: „Czy i Ty masz swój dekalog na własny użytek?”⁵⁸. Należałoby bardzo uważać na niebezpieczeństwo manipulowania słowem Bożym.

Co prawda, nie jest możliwe określenie, ile osób popiera podobny „dekalog” i nim się kieruje w życiu, niemniej jednak musi martwić takie podejście do życia, nawet gdyby ono dotyczyło tylko jednego młodego człowieka. W niniejszym opracowaniu nie chodziło o to, aby wykazać błędne podejście młodych ludzi do niektórych spraw i potępić ich. Najłatwiej jest potępiać innych. Raczej chodziło o to, aby także dorośli postawili sobie pytanie, czy właśnie jako osoby dorosłe dają dobry przykład młodemu pokoleniu. Ludzie dorośli są odpowiedzialni za postawę młodych i współodpowiedzialni za ich złe czyny z powodu zgorznienia, które wywołują swym niemoralnym postępowaniem.

Biorąc pod uwagę błędne rozumienie niektórych części Dekalogu, należy podjąć wieloaspektowy wysiłek w kierunku formowania sumienia młodego pokolenia. Harmonijna współpraca w tej materii rodziców, nauczycieli, katechetów, księży, ludzi polityki i mass mediów może przynieść dobre wyniki. Młodzież jest przyszłością ojczyzny, Kościoła i świata. Od „dziś” zależy „jutro” środowiska, w którym przyjdzie żyć ludzkości.

Sommario

IL DECALOGO COME PAROLA DI DIO ALL’UOMO E SUA RICEZIONE DA PARTE DELLA GIOVENTÙ

Benedetto XVI, nell’esortazione apostolica *Verbum Domini* presenta Dio che parla all’uomo da amico. Uno dei segni dell’amicizia di Dio verso l’uomo è il Decalogo – le dieci parole di Dio agli uomini.

L’articolo prende in esame un “decalogo” fatto da alcuni giovani polacchi a somiglianza del Decalogo, che il Dio dell’antica Alleanza trasmise al suo popolo per mezzo di Mosè. Ecco la proposta del moderno “decalogo” della gioventù:

Non uccidere gli altri.

Non uccidere se stesso.

Onora il padre e la madre – se se la meritano.

Genitori, parlate con i vostri figli.

Dì le menzogne, questo ti lascia vivere più comodo.

Ruba, quando devi; quando hai l’occasione.

Ama, ma rispetta il tuo corpo! Bisogna sapere dove, quando e con chi.

⁵⁸ J. Grabowska, *Kradnij...*, art. cyt.

Senza frequentare la chiesa puoi essere buon uomo e cattolico.

Non invidiare coloro che vogliono farsi vedere – non vale la pena.

Rispetta se stesso e gli altri.

L'articolo si sofferma soprattutto a far vedere che i "comandamenti" dal 5 al 8 devono far preoccupare in quanto non sono in sintonia con i Commandamenti di Dio.

Ks. dr Adam PERZ – ur. w 1963 r. w Łopusznie, dr teologii, wykładowca teologii moralnej i etyki w WSD w Kielcach. Autor artykułów publikowanych w „Kieleckich Studiach Teologicznych”, „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym”, „Obecnym”, Księgach Jubileuszowych, a także w pracach zbiorowych wydawanych z okazji Tygodni Kultury Chrześcijańskiej.

Ks. Jan Piątek – Kielce

ONTOLOGICZNA I MORALNA WARTOŚĆ LUDZKIEGO SŁOWA

Każda epoka ma sobie właściwą charakterystykę. Długość trwania epok zależy od tempa przemian, jakie w niej zachodzą. Żyjemy w czasach, kiedy zmiany w życiu społecznym, ekonomicznym i obyczajowym, w dziedzinie kultury i nauki następują niezwykle szybko. Można powiedzieć, że wiek XX i początek XXI stulecia w porównaniu z wiekiem XIX, to już zupełnie inna epoka i zmiany te postępują w tempie przyśpieszonym.

Jedną z cech charakteryzujących współczesne czasy jest między innymi tzw. kultura medialna, która kształtuje się pod wpływem niebywałego rozwoju środków przekazu. Dają one wręcz nieograniczone możliwości komunikacji międzyludzkiej, gdzie słowo i obraz odgrywają zasadniczą rolę.

W związku z tym wydaje się rzeczą niezwykle interesującą zgłębienie roli i znaczenia słowa i obrazu w rozwoju kultury medialnej. Jest to problematyka złożona i dlatego wydaje się rzeczą słuszną, aby temu zagadnieniu poświęcić dwie odrębne refleksje; refleksję nad słowem i nad obrazem.

W niniejszym studium skoncentrujemy naszą uwagę na słowie, aby wpisać się w przewodnią tematykę kolejnego tomu „Kieleckich Studiów Teologicznych”.

1. Świat osobowy – miejscem, w którym rodzi się słowo

Nigdy w przeszłości nie było tyle wypowiedzianych i pisanych słów, jak to ma miejsce za naszych dni. Sprzyjają temu potężne publikatory; wręcz niezliczone stacje radiowe i telewizyjne, wydawnictwa książkowe i prasowe, sieć internetowa, telefonia komórkowa. Można powiedzieć, że w każdej niejako minucie wypowiedzane i pisane są miliony, miliony słów. To zjawisko nigdy przedtem nie spotykane na taką skalę.

Naturalnym miejscem, gdzie rodzi się słowo jest tzw. świat ludzki, czyli osobowy. W świecie pozaludzkim, tj. w rzeczywistości nas otaczającej, nie spotykamy się ze słowem. Wprawdzie poza światem ludzkim zachodzi również zjawisko tzw. komunikacji między różnymi bytami, to jednak środkiem komunikacji jest tam nie słowo, ale różnego rodzaju dźwięki, reakcje czy zachowania.

Na poziomie bytów nieożywionych komunikacja znajduje swój wyraz w zjawiskach, którymi rządzą prawa przyrody. W formie bardziej złożonej zachodzi ona w świecie bytów ożywionych. Na poziomie roślin przybiera formę reakcji biologicznych, dzięki czemu możliwe są takie zjawiska, jak odżywianie, wzrost i rozmnażanie. Natomiast w życiu zwierząt komunikacja przyjmuje jeszcze doskonalszą formę dzięki władzom zmysłowym, w jakie są one wyposażone. Mogą one odbierać wrażenia zmysłowe, instynktownie komunikują swe doznania zmysłowe, ponadto zaś informują o swoich potrzebach.

Jeśli chodzi o komunikację w świecie osób, to przebiega ona inaczej niż w rzeczywistości pozaludzkiej, ponieważ dokonuje się w sposób świadomy i dobrowolny. Świadomość i wolność w przekazywaniu i przyjmowaniu określonych treści sprawiają, że komunikacja w świecie ludzkim posiada szczególny kształt, który określa się mianem dialogu. Stąd też wielu współczesnych myślicieli definiuje człowieka jako byt dialogowy.

Dialogowy charakter bytu ludzkiego najpełniej uwidacznia się w mowie i poprzez mowę. Może ona przybrać dwojaką postać – artykułowaną i nie artykułowaną. Mowa artykułowana jest mową w ścisłym tego słowa znaczeniu i jest jak najbardziej właściwa człowiekowi. Z kolei może ona przybrać podwójną formę: fonetyczną lub graficzną.

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.

Mowa graficzna to mowa wyrażana i utrwalana poprzez system znaków graficznych, zwana najogólniej pismem. Jeśli mowa graficzna mogła być zapisywana przy pomocy różnego rodzaju znaków graficznych, jak alfabet, hieroglify, obrazki itp. od kiedy one zostały wynalezione wieki temu, to mowa fonetyczna mogła być utrwalana stosunkowo od niedawna, z chwilą poznania sposobów rejestracji dźwięku, które – co pokazuje doświadczenie – ulegają ostatnio niezwyklej udoskonalaniu, jakim jest zapis cyfrowy.

Mówiąc o języku w rozumieniu potocznym, mowie, zarówno w formie fonetycznej, jak i graficznej, trzeba pamiętać o istotnej różnicy między słowem, wyrazem czy terminem a pojęciem. Pojęcia są podstawowym elementem naszego myślenia. Mają one charakter niematerialny, a w swej treści wyrażają to, co jest istotą zjawisk i rzeczy, czyli ich wewnętrzną treść, ich sens

z pominięciem cech jednostkowych i tego, co nie istotne. 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 stany psychiczne przez nas przeżywane, a także różnego rodzaju wartości natury duchowej, moralnej, estetycznej itp. Natomiast słowa, wyrazy czy terminy są fonetycznymi bądź graficznymi znakami pojęć. Dlatego na wyrażenie tego samego pojęcia mogą być użyte różne wyrazy czy słowa, o czym świadczy różnorodność języków, którymi ludzie się posługują.

2. Słowo a myślenie

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

Gdyby mowa ludzka była tylko biologicznie zdeterminowana, czy 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. Co więcej, człowiek może mówić różnymi językami, a nawet może dowolnie modyfikować system znaków lub dźwięków, tworząc nowy język, czego przykładem jest np. język esperanto.

Język to wyraz zdolności człowieka do tworzenia symboli, zaś ta zdolność stanowi wynik myślenia właściwego wyłącznie człowiekowi jako istocie rozumnej, które z natury swej 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 niezwykle zbiór umownych, ale czytelnych symboli, jakimi są słowa¹.

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 ok. 22 do 30 znaków fonetycznych i graficznych, w zależności od danego języka, potrafimy zbudować oraz wyrazić poprzez słowa wręcz nieograniczoną ilość pojęć. Ponadto łącząc słowa w zdania obdarzone znaczeniem i łącząc te zdania w systemy bardziej jeszcze złożone, zgodnie z zasadami logiki, jesteśmy zdolni

¹ C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna*, Pallottinum, Poznań 1998, s. 155.

do przeprowadzenia rozumowań, uzasadnień, dowodzenia, budowania skomplikowanych systemów myślowych, aż do powstania rozpraw naukowych i tworzenia systemów, doktryn, a tym samym rozwoju wielorakich nauk.

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. Ów pierwiastek potocznie zwany jest 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 słowa dla wyrażania swych myśli i dla ich zakomunikowania innym. Wynika z tego, że poprawność myślenia warunkuje i umożliwia poprawne mówienie, natomiast mowa jest swoistego rodzaju funkcją myślenia. Nic dziwnego, że wszelkie zakłócenia w myśleniu mają swoje odzwierciedlenie w mowie.

Podobna 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, jakby 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 stanowi więc konsekwencję umiejętności tworzenia znaków, czyli symboli, a ta umiejętność jest z kolei wynikiem refleksyjnego i relacyjnego myślenia, które jest właściwe tylko człowiekowi².

Słowa wyrażają umysłowo poznawalne idee, unaoczniają treści ludzkiej świadomości i przekazują je innym. Inni odbierając te symbole, docierające do nich w formie dźwięków lub graficznych znaków, transponują je na pojęcia i je rozumieją. Dzięki temu możliwa jest jedyna w swoim rodzaju łączność międzyludzka³. Człowiek zatem to istota, „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

² C. Valverde SJ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 155.

³ Por. tamże, s. 154–157.

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 sercu⁴.

To niezgłębione bogactwo ludzkiego ducha przejawia się i w tym, że przy pomocy kilkudziesięciu znaków fonetycznych albo 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 wiąże się z językiem, stąd można powiedzieć, że rozumienie jest „mową”. Język to nie tylko środek, ale także warunek możliwości poznawania. Poznawanie może się odbywać jedynie w środowisku języka⁵.

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. Oznaczają np. takie nazwy, jak: dom, pies, kwiat itp. Pojęcia w sensie psychologicznym utożsamiają się z przeżyciem myślowym, polegającym na przedstawieniu sobie czegoś w sposób nie oglądowy. Z kolei treścią pojęć jest zespół cech danego przedmiotu, o którym myślimy, lub zespół cech, które tworzą pojęcia nie przedmiotowe, jak m.in.: piękno, sprawiedliwość, mądrość itp. 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 języków. Różnaitość języków stanowi zatem manifestację niezgłębionych możliwości ducha ludzkiego⁶.

3. Ontologia słowa

Słowo ludzkie wypowiedziane przez człowieka zawiera w sobie i niesie ze sobą również w jakimś stopniu bogactwo ontologiczne samego człowieka. Analizując język i jego wielorakie aspekty, odkrywamy także aspekty charakterystyczne dla człowieka. Nic dziwnego, że można by w przenośni powiedzieć: *język jest człowiekiem, a człowiek jest jego językiem*.

Rzeczywistość rozumiana jako byt, kiedy jest ujęta myślą ludzką, staje się *logosem*, wewnętrznym słowem. Człowiek potrafi zrozumieć świat przedmiotowy, czyli go zinterioryzować, uwewnętrznnić 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

⁴ Św. Augustyn, PL, *Sermones* 293, 3.

⁵ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, wyd. PTT, Kraków 1987, s. 170–171.

⁶ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, wyd. PAT, Kraków 1992, s. 162–164.

dzieło ludzkiej inteligencji, a rzeczywistość poznana, gdy jest uzewnętrzniona, staje się słowem w ludzkim słowie⁷.

Dzieje się tak dlatego, że rzeczywistość (świat rzeczy) nawet w wymiarze kosmicznym jest nie tylko materią, ale ideą zmaterializowaną, jest w niej zawarta jakaś myśl. Stanowi bowiem owoc uprzedniej inteligencji, a nie dzieło przypadku. Jest logicznie i sensownie uporządkowana. Dlatego rzeczywistość mocą poznającego ją intelektu otrzymuje nowy, niematerialny status w ludzkim umyśle, jako swoisty obraz czy 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 „coś mówi”⁸.

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. Ten dialog z tym, co istnieje, czyli z bytem, jest fundamentalny dla każdego innego dialogu. Świat rzeczy stanowi pierwotne słowo, które dociera do człowieka. 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 nie jest więc tylko owocem komunii osobowej między ludźmi, ani nie jest też jedynie narzędziem komunii między ludźmi, lecz 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. Płyne to stąd, że każda rzecz jest przez swój akt istnienia niejako zanurzona w istnieniu jako takim, czyli w tajemnicy istnienia. Dlatego zmuszeni jesteśmy do mnożenia pojęć i w konsekwencji słów, aby przybliżyć się coraz bardziej do pełniejszego i wyczerpującego poznania rzeczy⁹.

⁷ Por. Ks. J. Piątek, *Człowiek – bytem słowa i dialogu*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 7 (2008), s. 104.

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

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

Człowiek jest *domem* w którym znajduje swe *schronienie* tzw. *język świata* i w nim jest on zrozumiany. Stanowi jedyny byt zdolny zrozumieć język rzeczy i pozwolić im mówić o sobie. Bez człowieka świat pozostałby nieczytelny, chociaż ma sobie właściwy sens, ale ten sens może tylko odczytać człowiek jako istota zdolna do refleksji. Pojęcia i w następstwie słowa niejako „przywłaszczają sobie świat”, aby uczynić z niego dar dla innych. Świat poprzez słowo daje się podmiotowi, by 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. W ten sposób rozwija się i ubogaca życie osoby ludzkiej, którą Boecjusz definiuje jako indywidualną substancję natury rozumnej – „*Persona est rationalis naturae individua substantia*”¹⁰.

4. Słowo a prawda jako transcendentálna właściwość bytu

Do działań specyficznie charakterystycznych dla istoty rozumnej należy poznanie umysłowe, które z natury swej ukierunkowane jest na prawdę, która poprzez słowo znajduje swe uzewnętrznienie. Wynika z tego, że w życiu osobowym szczególnie miejsce musi zajmować prawda. Bez niej 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 wrodzona umysłowi ani też nie jest jego wytworem. Jest ona wpisana w naturę rzeczy, czyli – jak to ujmujemy w języku filozoficznym – w naturę bytu, a więc w to, co realnie jest, istnieje. Stanowi ona owoc rozważań 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 artyści 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 siebie¹¹.

¹⁰ Boetius, *De duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, 1345.

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate* q. 1, a. 2.

Prawda ontologiczna, 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 intelektu¹².

Doświadczenie inteligibilności bytu, czyli jego racjonalności, pozwala na zrozumienie tego, że byt jest nam dany jako *nośnik* prawdy, stąd człowiek posługując się słowem, 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, tj. z powinnością jej przyjęcia, jej mówienia i dzielenia się nią¹³.

5. Prawda ontologiczna a prawda moralna w relacji do słowa

W niniejszym opracowaniu chodzi o wskazanie na możliwie najbardziej podstawowy i fundamentalny punktu odniesienia, który decyduje ostatecznie o wartości słowa. Wydawać by się mogło, że takim punktem odniesienia powinno być to, co najbardziej jest właściwe człowiekowi jako istocie rozumnej, a mianowicie jego rozumna natura. Zanim jednak człowiek zda sobie sprawę ze swej rozumnej natury i z całego bogactwa myśli, to pierwszym, co dociera do jego świadomości poprzez akt poznania, to fakt realnie istniejących rzeczy. W dalszej dopiero kolejności, poprzez refleksję nad światem rzeczy, kształtuje się w nim świadomość samego siebie i świadomość bogactwa swego wnętrza. Rzeczywistość realnie istniejąca rozumiana jako byt, kiedy jest ujęta myślą ludzką, staje się *logosem*, wewnętrznym słowem. Człowiek dzięki zdolności do refleksji jest w stanie zrozumieć świat przedmiotowy i go zinterioryzować, uwewnętrznić w swej świadomości, nadając mu wymiar pojęciowy, czyli niematerialny.

Dzieje się tak dlatego, że rzeczywistość (świat rzeczy) nawet w wymiarze uniwersalnym, kosmicznym jest *nie tylko samą materią, ale jest ideą zmaterializowaną*, jest w niej zawarta pewna myśl i dlatego jest ona racjonalna w samej sobie, posiada sobie właściwy sens. Kiedy jednak głębiej zastanowimy się nad procesem ludzkiego myślenia i poznawania, to zauważamy, że myślenie i bogactwo pojęć, czyli tzw. świat wewnętrzny człowieka, a także cały proces poznawania jest wtórny w stosunku do świata rzeczy.

Człowiek bowiem poprzez swe spostrzeżenia i poprzez refleksję nad nimi zaczyna kształtować swój własny świat myśli. Kształtuje się w nim również to, co zwie się „zdrowym rozsądkiem” – *recta ratio*. Tak więc człowiek niejako

¹² Por. A. Maryniarczyk SDB, „Zeszyty z metafizyki” IV. *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000, s. 66–77.

¹³ Por. S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna*, wyd. KUL, Lublin 1997, s. 118–125.

wprost i bezpośrednio „wyczytuje” z otaczającej rzeczywistości podstawowe i elementarne prawdy i chociaż nie zawsze jest w stanie je uzasadnić i w pełni zrozumieć, to jednak intuicyjnie wie i jest przekonany, że tak jest i że tak się rzeczy mają.

Prawdy zdobyte na drodze normalnego funkcjonowania ludzkiego umysłu stanowią tzw. dane zdrowego rozsądku. Z tych zaś prawd – ponieważ są oczywiste i przemawiają do umysłu swą racjonalnością – czerpane są podstawowe przesłanki do wydawania sądów, jak również i do formułowania elementarnych norm regulujących ludzkie postępowanie. Umysł bowiem przyjmuje te prawdy nie dlatego, że inni tak uważają, ale że są one słuszne, same w sobie oczywiste i w swej treści racjonalne.

Wyższość człowieka nad światem zwierząt, a tym bardziej nad światem rzeczy w porządku naturalnym polega właśnie na tym, że człowiek ma w sobie potencjalną moc i zdolność do refleksji nad światem rzeczy, dzięki której z porządku wpisanego w rzeczy i z ich wewnętrznej logiki kształtuje swój własny świat myśli i logikę formułowanych sądów.

Zatem to nie człowiek decyduje o tym, czym rzeczy są, ale to same rzeczy w procesie poznawczym kształtują jego własny świat myśli. Kształtują dlatego, że mają wpisany w swą istotę racjonalny porządek i dlatego są rzeczami o określonej naturze. Dzięki owemu racjonalnemu porządkowi wpisanemu w ich naturę rzeczy są *inteligibilne*, czyli racjonalne, a tym samym wolne od wewnętrznej sprzeczności. Stąd są dostępne dla ludzkiego rozumu, a więc są i poznawalne.

Interesująco na ten temat pisze M. A. Krapiec:

Byt jest racjonalny, a nasza myśl jest w jakiejś mierze pochodna od bytu. Wszystko zatem, co stanowi o naszym życiu racjonalnym, wewnętrznym, wszystko to jest już najpierw treścią i „prawem” samego bytu. Zachodzi bowiem wewnętrzne związanie intelektu z bytem; sam byt jest pierwotnie bardziej „inteligibilny”, racjonalny niż to, co zdaje się bezspornie bardziej racjonalne, czyli nasza myśl¹⁴.

Wynika z tego, że wcześniejszym od rzeczy musiał być jakiś Byt rozumnej natury, jakaś potężna i doskonała Inteligencja, która o tym racjonalnym porządku rzeczy ostatecznie zdecydowała, a nie mogło to być dziełem zwykłego przypadku. Dlatego świat rzeczy mocą poznającego ludzkiego intelektu otrzymuje nowy, niematerialny status w ludzkim umyśle, jako swoisty obraz bądź idea tej rzeczywistości.

W kręgu myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza w nurcie tomistycznym, panuje powszechny pogląd, że rzeczy dlatego są w swej naturze transparentne, tj. racjonalne, ponieważ ostatecznie pochodzą na drodze stworzenia od Boga,

¹⁴ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, wyd. TN-KUL, Lublin 1978, s. 172.

jako Najdoskonalszej Inteligencji, i dlatego też mogą stać się przedmiotem ludzkiego poznania. Niekiedy są one poznawane w sposób niedoskonały, ale tak dzieje się z racji skończoności i ograniczoności ludzkiego umysłu.

Świat rzeczy jest pierwotnym „słowem”, które dociera do człowieka i staje się 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 realnie jest. Byty, realnie istniejące rzeczy, poprzez akt poznania stają się w ludzkim umyśle pojęciami, które przekładają się w słowa i pierwotne sądy, a w dalszej konsekwencji odślaniają porządek natury, jako podstawę dla wszystkich innych słów, zasad i praw¹⁵.

W procesie poznawczym pojęcia, którymi się posługujemy, nigdy nie oddają w sposób wyczerpujący całego bogactwa egzystencjalnego zawartego w rzeczach, do których się odnoszą. Rzeczy bowiem są zawsze bogatsze w swej treści niż ludzkie słowa, które je oznaczają, ponieważ rzeczy przez swój akt istnienia są niejako zanurzone w istnieniu mającym ostatecznie swoje źródło w Absolutnym Bycie. Stąd stwierdzenie, że inteligibilność rzeczy jest sprawą przypadku, pozostaje w całkowitej sprzeczności z elementarnymi prawdami ludzkiego myślenia i prowadziłoby ostatecznie do absurdu¹⁶.

Szczególnie interesującą refleksję na ten temat znajdujemy u Cycerona, który stwierdza:

Est quidem recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo... Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest; ...una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus¹⁷.

Roszczenie sobie prawa ze strony człowieka do nadawania rzeczom ich wewnętrznej określoności i sensowności, a więc decydowania o ich racjonalności, jest nie tylko sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem i elementarnym doświadczeniem. Byłoby równoznaczne ze stawianiem się człowieka w roli Stwórcy. Człowiek dzięki swej racjonalnej naturze, czyli zdolności do refleksji, może tylko ten racjonalny porządek z rzeczy odczytywać, lecz nie może go ustanawiać, bo nie jest twórcą tego porządku. Może, co najwyżej, rzeczy doskonalić i je modyfikować, uczestnicząc niejako w dziele samego Stwórcy, ale pod warunkiem respektowania ich natury¹⁸.

¹⁵ Por. Ks. J. Piątek, *Człowiek – bytem słowa i dialogu*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 7 (2008), s. 104–105.

¹⁶ Por. A. Alessi, *Metafizyka*, wyd. LAS, Roma 1988, s. 233–234.

¹⁷ M. T. Ciceron, *De Repub. Lib. III*, c. 23.33.

¹⁸ Por. Ks. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania*, wyd. PAT, Kraków 2003, s. 50–52.

Człowiek jako istota rozumna partycypuje w odwiecznym prawie Boskim które wpisane jest w ludzką naturę, która jest rozumna, a które to odwieczne prawo znajduje swój wyraz w jego naturalnych i rozumnych dążeniach do dobra właściwego naturze ludzkiej. Te dążenia znajdują swój wyraz w tzw. pierwszych nakazach rozumu praktycznego, np., „Czyń dobro, a unikaj zła”, i te nakazy są właśnie przejawem tzw. prawa naturalnego.

Ponieważ człowiek aktem swej woli skierowuje samego siebie do określonego działania dla osiągnięcia dobra właściwego swej naturze, stąd jest on podmiotem prawa naturalnego. Zwierzęta natomiast nie mogą być podmiotem prawa naturalnego, ale są tylko przedmiotem prawa naturalnego, bo ich inklinacje naturalne nie są wolne, lecz całkowicie zdeterminowane poprzez mechanizm instynktowy¹⁹.

6. Bóg jako ostateczne źródło wartości ludzkiego słowa

Ta inteligibilność świata naprowadza nas na przekonanie o konieczności istnienia wcześniejszej od rzeczy jakiejś inteligencji, jakiegoś rozumu, który o tej inteligibilności rzeczy ostatecznie zadecydował²⁰.

Rzeczy, które z natury swej są ograniczone, niedoskonałe, zmienne, zniszczalne, a więc przygodne i pozbawione świadomości, nie mogły same sobie nadać tej inteligibilności, ani też ich inteligibilność nie mogła być dziełem przypadku. Przypadkowość bowiem z natury swej jest ślepa i nie może być uznana w żaden sposób za przyczynę racjonalnie działającą.

Wynika z tego, że źródłem inteligibilności w świecie rzeczy może być tylko Byt absolutnie doskonały. To znaczy taki Byt, który w swym istnieniu i w swej naturze jest absolutnie niezależny od jakiegokolwiek innego bytu i jako taki stanowi ostateczną przyczynę wszystkiego, co jest, nie tylko w porządku istnienia, ale i w porządku natury, która to natura, jako prawda bytu, wyznacza tzw. prawa natury. W odczytaniu tych praw natury istotną rolę odgrywa rozum ludzki, który dlatego, że uczestniczy w świetle umysłu samego Boga może rozpoznać naturę bytu²¹. Ta natura bytu poprzez proces umysłowej abstrakcji zostaje wyrażona w pojęciach. Przybierają one określoną szatę słowną, dzięki czemu mogą być innym podmiotom osobowym zakomunikowane. W ten sposób możliwy jest dialog osobowy.

Skoro więc byty pochodne – czyli wszystko, co składa się na rzeczywistość świata – są natury racjonalnej, to i Byt absolutny, od którego pochodzą,

¹⁹ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, wyd. TN-KUL, Lublin 1986, s. 199–200.

²⁰ Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt. s. 173.

²¹ Por. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 189–190.

tym bardziej musi być racjonalny i być najwyższą inteligencją. A tego rodzaju Byt absolutny powszechnie nazywany jest Bogiem²².

Wynika z tego, że pierwszym i najgłębszym źródłem wszelkiej prawdy jest natura samego Boga, który w stworzony przez siebie świat wpisał racjonalny i logiczny porządek, a który może być odczytywany przez ludzki intelekt jako tzw. prawo natury. Warto tu przytoczyć stwierdzenie Cyserona: „Prawo jest najwyższym rozumem wkorzenionym w naturę; ono nakazuje to, co czynić należy, i zakazuje spraw przeciwnych. Prawem jest ten sam rozum, który u ludzi wypowiada się i potwierdza w myśleniu”²³.

Prawda ontologiczna, 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 intelektu²⁴.

Naruszanie prawa natury jest więc naruszaniem ustalonego przez Boga porządku, naruszaniem Jego woli. To zawsze obraca się przeciw dobru człowieka, który powinien z racji swej rozumnej natury troszczyć się nie tylko o dobro swego bytu, ale i o dobro innych osób, a także o dobro istniejącego świata zgodnie z nakazem samego Stwórcy: *Czyńcie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1,28). W tej powinności wyraża się moralny charakter ludzkiego działania.

Doświadczenie inteligibilności bytu, czyli jego racjonalności, pozwala na zrozumienie tego, że byt jest nam dany jako „nośnik” prawdy, a tym samym jest nośnikiem praw natury, które mają właściwą sobie moc zobowiązującą. Dlatego każdy człowiek może i powinien prowadzić „dialog” poznawczy ze światem osób i rzeczy. Rozpoznanie zaś prawdy, a w konsekwencji i praw natury wymaga od człowieka wierności wobec tej prawdy i rodzi poczucie obowiązku respektowania tych praw. Dlatego prawda poznawcza łączy się ściśle z prawdą moralną, z powinnością jej przyjęcia i dzielenia się nią z innymi²⁵.

Ponieważ słowo to znak i nośnik określonego pojęcia, stąd za każde wypowiedziane słowo z natury rzeczy jest odpowiedzialny człowiek. Słowa zawsze są wypowiedzane lub pisane przez człowieka. On je niejako urzeczywistnia, wyrażając poprzez nie swe myśli, które w ludzkiej świadomości utrwala się w postaci pojęć.

Wypowiedzane przez człowieka słowa powinny być zawsze wiernym odzwierciedleniem jego myśli. Wtedy słowo staje się nośnikiem prawdy

²² Por. Ks. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, wyd. WAM, Kraków 1974, s. 279–301.

²³ M. T. Cyseron, *De Legibus Lib. I*, c. 6. 18.

²⁴ Por. A. Maryniarczyk SDB, „Zeszyty z metafizyki” IV, dz. cyt., s. 66–77.

²⁵ Por. S. Kowalczyk, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 118–125.

i wówczas mamy do czynienia z tzw. prawdą moralną, czyli zgodnością myśli z wypowiedzanym słowem. A zatem każde słowo ma w jakiejś mierze wymiar moralny. Z tego rodzi się naturalna powinność troski o szacunek dla każdego słowa. Tym bardziej jest to istotne w dobie tak rozbudowanych i ciągle doskonalących się środków przekazu, gdzie słowo raz powiedziane jest miliony razy powielane. To wielka szansa docierania ze słowem do bardzo wielu ludzi, ale jednocześnie pokusa łatwej nimi manipulacji.

Znamienne są słowa Chrystusa Pana zapisane w Ewangelii Mateusza:

Jakże wy możecie mówić dobrze, skoro źli jesteście? Przecież z obfitości serca usta mówią. Dobry człowiek z dobrego skarbcza wydobywa dobre rzeczy, zły człowiek ze złego skarbcza wydobywa złe rzeczy. A powiadam wam: Z każdego bezużytecznego słowa, które wypowiedzą ludzie, zdadzą sprawę w dzień sądu. Bo na podstawie słów twoich będziesz uniewinniony i na podstawie słów twoich będziesz potępiony (12,34-37).

Chociaż powyższe stwierdzenie Jezusa padło w kontekście sporu z faryzeuszami, którzy oskarżali Go o bluźnierstwo, to jednak doskonale ilustruje moralny charakter wypowiedzanego słowa. Każde słowo świadomie i dobrowolnie wypowiedzane zawsze jest odzwierciedleniem stanu duchowego i moralnego człowieka, który je formułuje. Słowo, które z natury swej powinno być nośnikiem prawdy i dobra, może być, niestety, również nośnikiem kłamstwa i zła. Może oszukiwać, deprawować i ranić. Zamiast służyć budowaniu więzów międzyludzkich, budowaniu wspólnoty, braterstwa, może konfliktować, zasiewać niezgodę i nienawiść.

Dzieje się tak dlatego, że człowiek wypowiadając słowo, jest wolny, może ze swej wolności dobrze lub źle skorzystać. Chodzi jednak o to, by ze swej wolności dobrze korzystał. W pełni bowiem wolnym jest nie ten, kto czyni zło, ale ten, kto czyni dobro, czyli dobrze korzysta ze swej wolności, mając równocześnie możliwość czynienia źle.

Sommario

IL VALORE ONTOLOGICO E MORALE DELLA PAROLA UMANA

Lo sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa è una delle note caratteristiche dei nostri tempi. Grazie a questi mezzi quasi in ogni minuto si scrivono e si pronunciano milioni di parole. Il luogo naturale dove nasce la parola è l'ambiente umano. Grazie alla parola è possibile comunicarsi tra le persone e trasmettere informazioni.

La parola per sua natura, sia nella forma scritta che nella forma parlata, svela in qualche modo l'essere umano e nello stesso tempo rivela che la persona umana ha un carattere dialogante.

Le parole che sono un elemento essenziale del linguaggio umano, sono segni fonetici o grafici di concetti tramite i quali esprimiamo il nostro pensiero. Ne risulta che il nostro linguaggio composto di parole è strettamente legato al nostro pensiero.

Le parole come tessuto del nostro linguaggio possono essere analizzate sia dal punto di vista ontologico che morale.

Nell'aspetto ontologico la parola rispecchia il contenuto astratto della cosa mentalmente pensata che si esprime nel concetto. Il contenuto esprime la verità della cosa che è inscritta in essa al momento della creazione.

La verità ontologica decifrata dalla cosa costituisce il punto di riferimento per la formulazione delle norme morali, poichè crea nella coscienza umana un certo obbligo ad accettarla.

L'intelligibilità delle cose porta l'uomo ad accettare una esistenza anteriore della suprema ed assoluta Intelligenza, comunamente chiamata Dio, da cui ultimamente proviene l'intelligibilità delle cose.

Le cose realmente esistenti sono per sua natura intelleggibili, cioè razionabili e per questo sono accesibili alla conoscenza umana. Le parole come segni delle cose dovrebbero essere portatori di verità. Ne risulta che l'uomo esprimendosi tramite le parole deve sentirsene responsabile.

Le parole pronunciate dall'uomo rispecchiano non soltanto lo stato oggettivo delle cose, ma nello stesso tempo rispecchiano lo stato mentale e morale dell'uomo. Ne risulta che la parola ha un valore non soltanto ontologico ma anche morale.

Ks. dr Jan PIĄTEK – ur. w 1941 r. w Leńczach, doktor filozofii, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach i Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza w Rzymie, wykładowca filozofii w kieleckim WSD, w latach 1977–1982 wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach, w latach 1982–2009 dyrektor Świętokrzyskiego Instytutu Teologicznego w Kielcach. Autor książek: *Persona e amore. Nel pensiero filosofico del Card. Karol Wojtyła*, Rzym 1976; *10 lat Świętokrzyskiego Instytutu Teologicznego w Kielcach*, Kielce 2003, a także wielu artykułów poświęconych filozofii Boga, filozofii człowieka i etyki, opublikowanych głównie w „Kieleckich Studiach Teologicznych” i w „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym”, oraz homilii zamieszczonych we „Współczesnej Ambonie”.

Ks. Stefan Radziszewski – Kielce

**ZAMIESZKAĆ W KSIĘDZE
ŚWIAT BIBLI W Wczesnej Twórczości
ANNY KAMIEŃSKIEJ**

*Pozwólmy się prowadzić Duchowi Świętemu,
byśmy mogli coraz bardziej miłować Słowo Boże¹.*

Dla Anny Kamieńskiej, autorki *Twarzy Księgi* i *Na progu słowa*, Biblia to księga mądrości. Wszystko jest w Biblii – w tej księdze wieczności, która mówi do człowieka i oczekuje na odpowiedź. W najbardziej widoczny sposób umiłowanie Biblii poświadcza twórczość Anny Kamieńskiej po 1970 roku (data nawrócenia poetki). Jednak – co szczególnie ciekawe – we wczesnej poezji Kamieńskiej, pisanej w okresie socrealizmu, Biblia również odgrywa istotną rolę. Warto prześledzić biblijne drogi poetki, które prowadzą ją do późniejszego nawrócenia.

1.

Poezja Anny Kamieńskiej podejmuje podróż do świata Biblii w poszukiwaniu pierwotnej mądrości. Biblia to dla niej „święta księga życia i pamięci, święta księga mądrości objawionej człowiekowi przez Boga”². To pragnienie poznania wiedzy prawdziwej, którą można odnaleźć tylko w Biblii, widoczne jest w cytacie z Jana Kochanowskiego, który stanowi motto ostatniego wiersza z tomu *Wygnanie*:

¹ Benedykt XVI, *Verbum Domini* (Adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła), Kraków 2010, s. 10.

² Z. Zarebianka, *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej*, Kraków 1993, s. 146.

Kupić by cię, Mądrości, za drogie pieniądze!

(*Notatnik rzymski VIII*, Wyg., s. 98)³.

I nawet jeśli socrealistyczna poezja lat pięćdziesiątych odwraca się od spotkania z Biblią, to przecież Księga istnieje w tekstach dawnych autorów, którzy są stale obecni w twórczości tego okresu. Nawet brak aluzji biblijnych nie jest jeszcze dowodem tego, że poeta nie oddycha Biblią przez pośrednictwo innych twórców. Posłużmy się przykładem: Kamińska w swojej antologii poetyckiej *Od Czarnolasu* daje wyraz fascynacji poezją dawnych mistrzów. Zauważa to również ówczesna krytyka: „Kochanowski, Mickiewicz, Norwid. Od nich po trzykroć zaczyna się nasza poezja”⁴. A zatem nie sposób uniknąć dotknięcia Księgi – przez pośrednictwo dawnych poetów. Taki rodzaj lektury biblijnej daleki jest do wyznania wiary w Boże Objawienie⁵, jednak jest wielce inspirujący i pobudza do własnej praktyki czytelniczej Biblii. Powoli prowadzi poetkę do zmiany perspektywy biblijnej w swojej poezji. O ile we wczesnej fazie twórczości religijność (i biblijność) wierszy Kamińskiej jest immanentna, to „estetyka ostatnich wierszy łączy Kamińską z liryką Norwida, ks. Twardowskiego czy Ryszarda Krynickiego”⁶.

Współczesna kultura stoi wobec podobnego problemu – częstokroć zamiast osobistego spotkania z Biblią, sięga do pośrednictwa sztuki. Stąd U. Eco stwierdza, że „katedra jest wielką księgą z kamienia”⁷, zaś K. Dybciak przestrzega przed pochopnym wysyłaniem świata religijnego (a zatem i biblijnego) do lamusa: „nowożytna literatura nie może odrzucić form i wartości wytworzonych przez religie – tradycyjne fabuły, postaci, metafory i gatunki nigdy nie stały się tylko kostiumem i ornamentem, lecz zachowały swoją religijną semantykę”⁸. Można mówić o zakorzenieniu w Biblii całej kultury. Kamińska stwierdza, że „cała nasza kultura zakorzeniona jest tak głęboko w Biblii, że nie

³ Posługuję następującymi skrótami kolejnych tomów poezji Anny Kamińskiej: W (*Wychowanie*, Warszawa 1949), Osz (*O szczęściu*, Warszawa 1952), Bs (*Bicie serca*, Warszawa 1954), Pc (*Pod chmurami*, Warszawa 1957), Ż (*Źródła*, Warszawa 1962), Rzn (*Rzeczy nietrwale*, Warszawa 1963), Om (*Odwołanie mitu*, Warszawa 1967), Br (*Białe rękopisy*, Warszawa 1970), Wyg (*Wygnanie*, Warszawa 1970).

⁴ S. Gołębiowski, *Zaproszenie do Czarnolasu*, „Twórczość”, 9 (1972), s. 109.

⁵ „I jeśli księga jest zawsze zapisem mądrości, to w niej pokonany jest absurd świata. Zapisać w księdze czyjeś istnienie to nadać mu sens i zrozumiałość. A sens, jaki u Boga ma nasze życie, jest przedłużeniem tego życia w wieczność”; A. Kamińska, *Twarze Księgi*, Warszawa 1990, s. 16 (dalej TK).

⁶ S. Dłuski, *Kamińska metafizyczna*, „Kresy”, 1 (1998), s. 71.

⁷ U. Eco, *Nowe średniowiecze*, tł. P. Salwa, w: tegoż, *Semiologia życia codziennego*, s. 96.

⁸ K. Dybciak, *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005, s. 19.

wiedząc nawet o tym, nie myśląc o tym, oddychamy nią i myślimy”⁹. Wielkie dzieła sztuki tak naprawdę zrodzone są z Biblii: „katedry gotyckie, które ktoś nazwał kamiennymi Bibliami. Rembrandt. Jan Sebastian Bach. Ślady olbrzymów, którzy jakby wyszli z kart Biblii”¹⁰. Stąd też wynika potrzeba powrotu do Biblii, która stanowi źródło kultury człowieka¹¹.

Troska o jedność kultury podkreślana jest przez Kamieńską w jej refleksjach o poezji ludowej. Księga stoi tu ponad człowiekiem, jest starsza od świata i nosi w sobie zapis odwiecznej mądrości:

Ten szacunek dla nauki i dla ksiąg przekazany następnie pieśni chłopskiej wyraża się raz po raz w pieśni serbsko-chorwackiej. Niepiśmienni mnisi, niepiśmienni kniaziowie ustępują zawsze przed wyrokiem księgi, cokolwiek im głosi¹².

Ów ludowy pietyzm w podejściu do ksiąg wyrasta z szacunku do pierwszej Księgi. Świętość Biblii promieniuje na całą kulturę – skoro Bóg posłużył się słowem Objawienia, więc każde słowo zasługuje na szacunek. Tak naprawdę każda książka znajduje swój niedościgniony prawzór w Biblii¹³. Odnajdujemy te intuicje w wyznaniu Szaloma Asza: „Biblia i Talmud przyzwyczały mnie, by każde drukowane słowo uważać za prawdę, świętość i drogowskaz”¹⁴.

Kamieńska już w pierwszym tomie swej poezji daje przedziwny obraz czytelnika, którego lektura unieważnia wszelkie zewnętrzne wydarzenia. W tomie *Wychowanie* pojawia się *pewien* człowiek, tajemniczy w swojej walce z tekstem, który podejmuje bezskuteczną walkę z żywiołem wojny (wiersz datowany: *Lublin, 1942*):

(...) atakować do bram i wież miasta,
w którym człowiek pewien
upuszcza właśnie książkę, opartą o poręcz fotela
i prawe kolano. Stuk książki
słyszczą poprzez plusk rzeki.

Ten człowiek to symboliczny *Quidam* – *homo liber*, którego życie zmierza do kresu w wojennej pożydce. Jednak los tego człowieka, który został utożsamiony z książką, może zostać utrwalony (ocalony) właśnie na kartach księgi:

⁹ A. Kamieńska, *Na progu słowa*, Poznań 1985, s. 36–37 (dalej Nps).

¹⁰ Tamże, s. 39.

¹¹ Por. Z. Chojnowski, *Metamorfozy Anny Kamieńskiej*, Olsztyn 1995, s. 7.

¹² A. Kamieńska, *Wstęp*, w: *Perły i kamienie. Wybór serbsko-chorwackiej poezji ludowej*, Warszawa 1967, s. 7.

¹³ Por. Z. Zarębianka, *Zakorzenia Anny Kamieńskiej*, Kraków 1997, s. 152.

¹⁴ S. Asz, *Spojrzenie wstecz*, tł. J. Koprowski, „Twórczość”, 5 (1958), s. 13.

Wiem, że nachylenie moje nad poręczą mostu
 znaczy... Cokolwiek znaczy, zabieram ten pejzaż ranny
 (*Listopad*, W, s. 9).

Podmiot liryczny nie podaje takiej formuły poetyckiej (bohater wiersza jako *homo liber*), jednak zawieszenie głosu wskazuje na dramat bezimiennego czytelnika. Można dokonać próby symbolicznej interpretacji wiersza:

„stuk książki” – śmierć czytelnika,
 „pejzaż ranny” – aluzja śmiertelnej rany,
 „nachylenie” – gest podniesienia książki.

Stuk książki może oznaczać śmierć czytelnika – książka wypada z jego dłoni, pejzaż ranny przywołuje nie tylko piękno poranka, ale także ranę, która może być śmiertelna, zaś „nachylenie moje nad poręczą mostu” można odczytać jako zwycięstwo kultury w czasie wojny. „Nachylenie” mogłoby być gestem podniesienia książki, która wypadła z rąk zastrzelonego czytelnika. Niekoniecznie dosłownym, wiersz to nowa księga, w której utrwalona została i poprzednia księga, i jej nieznany czytelnik.

Podobny obraz – już w powojennej rzeczywistości – wielkiego umiłowania książek przedstawia Kamińska w wierszu z tomu *Bicie serca* (1954), dedykowanym poecie ludowemu:

My żeśmy byli jak zamurowani,
 Z zawiązanymi żyjący oczami
 (...)
 A w wieczór żona, znowu jakby młoda,
 Stół ściiera długo, zanim książkę poda
 (*Stanisławowi Opyrchalowi – ludowemu poecie*, Bs, s. 7).

Wiersz jest sielankowym portretem szczęśliwej rodziny w szczęśliwej socjalistycznej ojczyźnie. Z ciemnoty zacofania i zabobonu mieszkańcy wioski przechodzą do światła prawdziwej (czytaj: socjalistycznej) kultury. Oczywiście, trudno w tej książce doszukiwać się analogii do Księgi świętej, ale... już żona Opyrchala wydaje się mieć rysy owej mężnej niewiasty z *Księgi Przysłów* (por. Prz 31,10-31).

2.

Z wierszami, które stanowią pochwałę mądrości i książek, należy zestawić i te, w których ukazana jest groza zniszczenia kultury. Już pierwszy wiersz *Wychowania* przynosi straszliwy obraz śmierci, porównywanej do ognia, w którym płoną „karty wyrwane z Talmudu”:

W rdzeniu nocy Stare Miasto płonie gorący rubin.
Ludzie biegną jak karty wyrwane z Talmudu,
Których pełno nagle w rynsztokach i które ogień czyta
(*Pierwsza kula*, W, s. 5).

Z tematyką holocaustu wiąże się również wcześniejszy utwór:

Teraz po krwawych gettach węszy płomień.
Nie ma płaczu – bo nie wiesz – po kim.
Liście jak rozdarte dłonie
trzęsą tragicznym urokiem.
(*Wiosna 1942*, w: *Wybór wierszy poetów lubelskich*, s. 12).

O ile księga zawsze jest symbolem mądrości, o tyle okrucieństwo śmierci, głupota pychy sięga do potwornego gestu spalenia ksiąg. To los indywidualny, jak w wierszu o opuszczonym Norwidzie, którego dzieło opatrzone krótkim komentarzem: „Spalić!” (*W przytułku dla starców*, Rzn, s. 70), albo gest tragicznego zwątpienia w sztukę: „Wergiliusz surowy,/ Kiedy płomieniom oddawał Enejdę” (*Tu – w wiejskiej szkole...*, Bs, s. 29). To również akt powszechnego szaleństwa, jak w wypadku chińskiego cesarza, który „rozkazał spalić wszystkie księgi i poddał torturom uczonych, którzy się temu sprzeciwiali”¹⁵. Podobnie bluźnierczy wymiar ma kara, którą otrzymał w dzieciństwie Szalom Asz: „dostałem zaszczytu, że moje własne pisma spłonęły w tym samym ogniu, co niemieccy klasycy”¹⁶.

Interesujące obrazy płonącego świata zapisała Kamieńska w swoim *Wygnanii*:

Nic nie płonie piękniej od domów dzieciństwa
(...)
Pięknie płoną domy dzieciństwa.
Płoną ich muzyki – plusk wieczornego mycia,
toczenie się monet srebrnych pod łóżko,
gdzie nikt ich potem nie odnajdzie,
szelest wigilijnego siana, chrobot myszy,
stuk zielonego pierścionka matki o miednicę
Jak ogromnie płoną domy dzieciństwa
(*Domy dzieciństwa*, Wyg, s. 30–31).

Tytułowe „płonące domy dzieciństwa” powtarzają się niczym refren (prawie jak u Villona), zaś cały wiersz wydaje się należeć do toposu *ubi sunt?*, stanowiąc melancholijną przypowieść o domu.

¹⁵ A. Kamieńska, *Notatnik 1973–1979*, Poznań 1987, s. 80 (dalej N II).

¹⁶ S. Asz, *Spojrzenie...*, dz. cyt., s. 14; zamiast studiować *Talmud*, młody Szalom zaczytywał się w dziełach Goethego i Schillera!

Obraz gigantycznego zniszczenia przynosi inny wiersz – motywy biblijne (Madonna, wątki Bożego Narodzenia) w jaskrawy sposób podkreślają rozpacz człowieka, który daremnie woła o sprawiedliwość i pokój:

Będzie to wielkie zbiorowe malowidło.
 Madonna – Hiroszima poparzona.
 Żłobek – lodowiec Alaski.
 Trzej królowie w Rolls-Roysach,
 a jednak jak zawsze spóźnieni.
 (...)
 Potężne niemowlę
 jednym haustem wypije Wołgę i Sekwanę.
 I cała nasza sztuka,
 Luwry śmieciem wieków zatłoczone
 starte będą oddechem jego

(*Notatnik paryski V*, Wyg., s. 85).

„Niemowlę” nie jest tu dzieckiem z proroctwa Izajasza, które zapowiada panowanie mesjańskiego pokoju (por. Iz 11,8-9). Raczej przypomina apokaliptyczny kostium Antychrysta, który przychodzi, aby zniszczyć cały świat (por. 2 Tes 2,8).

W innym wierszu Kamieńska przywołuje fraszkę Kochanowskiego, aby ukazać dramat wygnania ze słowa, porównywalny do wypędzenia z ziemi ojczystej. Wygnanie to wielki temat Biblii, jednak poetka nie sięga po formę lamentacji lub parafrazę *Psalmu 137*, albo konstatacji o ogólnym losie człowieka (wypędzenie pierwszych rodziców z Raju):

O mowie rzekłby czarnoleski Jan:
 Jako smakujesz –
 dowie się, kto na obczyźnie
 (*Pod rozłożystym drzewem...*, Wyg., s. 36).

Właściwie poetyckie poszukiwanie mądrości nieustannie wprowadza w krąg światów biblijnych, poezja Kamieńskiej tworzy się w cieniu Księgi. I jeśli Szalom Asz pisał: „Do mnie Wisła mówi po żydowsku”¹⁷, to dla niej stare księgi to „Chrystusy frasośliwe” (*Dziękczynienie słowikom*, Rzn, s. 6). Wszystko obraca się wokół Księgi, wszystko odbywa się w obecności Księgi. Biblia jest świadkiem ludzkiego losu – od początku.

To zakorzenienie w Księdze pozwala ocalić światło nadziei w sytuacjach tragicznych. Wojna, cierpienie, śmierć bliskich, zwątpienie w sens życia nie pogrążają biblijnego czytelnika w otchłani rozpacz, bowiem odczuwa ponad sobą obecność Tajemnicy. Nie tyle obecność złośliwego fatum, które sztydzi

¹⁷ Tamże.

z człowieka, ale Mądrości pełnej cierpliwości. J. Salij w taki sposób zestawia biblijny sposób odczuwania z ujęciem antycznym:

Jakże przeciwna mitowi Edypa będzie mądrość biblijna: przypomnijmy choćby Zuzannę, która nie ustąpi złu nawet w obliczu haniebnego śmierci, albo bohaterstwo Daniela, który nie ulęknie się groźby rzucenia go lwom ani spalenia w hutniczym piecu¹⁸.

Niezależnie od okresu swojej twórczości, od kolejnych przełomów w zdążaniu do wiary, Kamieńską charakteryzuje wielka wrażliwość biblijna. To „wycucie słowa, jakie cechuje Kamieńską”¹⁹ pozwala odkryć w jej wierszach oddech Księgi, dynamizm światów biblijnych, w końcu dramatyczne poszukiwania Tajemnicy. Zmieniają się pory roku w poezji Kamieńskiej, ale wszystko dokonuje się u niej pod słońcem Księgi.

3.

Pisząc na temat zbioru opowiadań *Czasy małego szczęścia*, T. Kłak stwierdza, że „mottem książki Kamieńskiej, wyrazem jej pisarskich intencji mogą być te jej zdania: «Po co ludzie czytają zmyślenia pisarzy? Czytają, aby się dowiedzieć, jak inni kochają i jak umierają»”²⁰. Taka może być również definicja poezji. Opowiedzieć o swojej miłości i śmierci. Stąd płynie wniosek, że poezja stawia najbardziej istotne pytania dla ludzkiej egzystencji:

Świat poezji sam mi się powierza, sam mi obwieszcza swoją „tajemnicę”. To świat biorący swój początek z wyobraźni, już ze swej istoty wychylony poza to, co jest, przekraczający wszystko ku niepojętemu, ku Wielkiej Nieobecności²¹.

Można powiedzieć, że poetyckie objawienie, możliwość poszukiwania najważniejszych tajemnic dokonuje się dzięki specjalnemu światłu, które należy do istoty poezji. To dzięki temu światłu poeta widzi i opisuje, potrafi być ponad danym nam światem, podróżuje w metafizyczne krainy²². Jednak „być poetą

¹⁸ J. Salij, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983, s. 106.

¹⁹ S. Jurkowski, *Wierność sercu*, „Poezja”, 7 (1974), s. 76; komentarz do wierszy z *Bicia serca* (1954).

²⁰ T. Kłak, *Proza poetki*, „Kamena”, 15–16 (1963), s. 13; zdaniem krytyka najlepsze opowiadania tego tomu stanowią *Owoce późnej pory* oraz *Rzeka wstecz*.

²¹ P. Dybel, *Ziemscy, słowni, cieleśni*, Warszawa 1988, s. 32–33.

²² Por. K. Dybciak, *Trudne spotkanie...*, dz. cyt., s. 115–116; autor zajmuje się filozofią światła u Miłosza, ale analizuje też poglądy Platona, Dantego i Tomasza z Akwinu. Na uwagę zasługuje fakt, iż odwołuje się również do biblijnych obrazów światła (Mdr 5,26; Mt 5,14n); por. także S. Dłuski, *Egzystencja i metafizyka. O poezji Anny Kamieńskiej*, Rzeszów 2002, s. 14–15.

oznacza teraz nie tyle przewodzić, nie tyle wyznaczać, co dobre a co złe, lecz być świadkiem i służyć²³. Zdaniem Kamieńskiej – „misja poety to proroctwo ubóstwa w ewangelicznym rozumieniu tego słowa. Ubogie, nieudolne słowo poety ma być świadectwem o niewidzialnej, niewyobrażalnej i niewyraźnej stronie bytu”²⁴. To światło poetyckie daje twórcy możliwość nad-widzenia i nadaje mu status biblijnego proroka. A. Kamieńska przedstawia to, analizując wiersze A. Słuckiego:

Widzenie – to słowo-klucz tej poezji. Widzenie – to nie wyobraźnia w sensie awangardowym, to raczej jasno-widzenie prorockie: „i poeta łamał się w proroku”²⁵.

Właściwie diagnoza dotycząca Słuckiego odnosi się do samej Kamieńskiej. I w niej „łamię się” żywioł biblijny i żywioł grecki, świat antyczny zamieszkuje jej wnętrze, koegzystując z obecnością Księgi. Już tom *O szczęściu* (1952) ukazuje to poetyckie rozdarcie. Jest to jednak czas dominacji naiwnego „urzędu szlachetnego rozumu”²⁶, który deprecjonuje religijność i naukę wiary:

na kamieniu
Filozoficznym wsparta z posepnym uśmiechem
W bramę zwątpienia puka. Brama odpowiada echem.
Więc zbyt wcześnie chwyciwszy wiosła: „duch” i „przypadek”,
Na jezioro mistyki zapuszcza się blade.
Nauka, która głosi się wyższa nad cele
Ziemskie...

(Joliot, Osz, s. 47)²⁷.

Jednak mądrość grecka nie przynosi żadnej pociechy, prócz obietnic rozumnej nauki. Życie człowieka ginie w nicości, a śladem jego pobytu na ziemi jest tylko poezja i sztuka:

Grek podnosił oczy
I widząc, jak nad głową mu się niebo toczy,
Mówił: „Ja stoję u korzeni drzewa
Nieskończoności, która pustką ziewa,
A w niej ciała niebieskie świecące ogniskiem

²³ Z. Zarebianka, *Świadectwo słowa...*, dz. cyt., s. 51.

²⁴ Tamże, s. 57.

²⁵ A. Kamieńska, *Ziemia w płomieniach*, „Twórczość”, 3 (1975), s. 74.

²⁶ Por. Z. Chojnowski, *Metamorfozy...*, dz. cyt., s. 11.

²⁷ Por. tamże, s. 54–55; autor uznaje poemat Joliot jako wypełnienie przez Kamieńską obowiązującego w socrealizmie rytuału pisania o „świętych” komunizmu. Na kanwie historii francuskiego naukowca, noblisty i komunisty, Frédérica Jeana Joliot-Curie (1900–1958) poetka może przedstawić typowe prawdy propagandowe: walkę o pokój, apoteozę Związku Radzieckiego, apologię nauki i materializmu, pochwałę nauki.

Lecą ku ziemi gasnąc jak jesienne liście.
I ja zgasnę, i po mnie nie zostanie głosu,
Oprócz tego jedynie, co z mojego losu
Zapisała tragedia, poezja i sztuka,
I siostra sztuk najstarsza – rozumna nauka”

(Joliot, Osz, s. 47).

Żywioły Anny Kamieńskiej przenikają materię jej poezji, ale sam kierunek jej twórczości wyrasta z fundamentalnej opcji, którą możemy określić jako wierność prawdzie. To konsekwentne stawianie pytań, próba kolejnych wynalazków dostojnego „racjonalizmu”, lecz i szalejących emocji, wprowadza poetkę w dialog ze światem. Dostrzega tę konsekwencję, cierpliwość w odkrywaniu prawdy o sensie ludzkiego istnienia P. Kuncewicz:

Sporo pisano o kolejnych przełomach w twórczości Kamieńskiej. Z niejakej perspektywy widać jednak, że jest to poezja rozwijająca się konsekwentnie, a nie przeskakująca od olśnienia do olśnienia. Przemianom podlega raczej jej język i to zgodnie z duchem czasu – czyli podążając ku coraz większej prostocie²⁸.

Natomiast J. Kwiatkowski reasumuje: Anna Kamieńska jest „poetką wielkiej powagi, wielkiego serio”²⁹ (opinia wyrażona na marginesie lektury *Białego rękopisu* i *Herodów*). Właściwie jej poetyckie zmagania wyrastają z niezwyklej wrażliwości na otaczający świat i konieczność istnienia prawdy o tym świecie, prawdy o samym człowieku. Można do Kamieńskiej zastosować formułę, która określa poezję Jana Śpiewaka: „Potrzeba definiowania rzeczywistości i w migotliwym, mitycznym olśnieniu, i w sferze sprawdzalnej, empirycznej jawy była koniecznością jego poezji”³⁰.

Przejście od żywiołu antycznego do świata utrwalonego w Księdze, od rozumnej i uczonej sztuki do poetyckiego instynktu zapisała Kamieńska w *Źródłach* (1962):

Nie wiedziałam, jak napisać słowo.
Ono jest zaklęciem Sezamu.
Jak obol w ustach Greka.
Jak szyfr ptasi w grobie Egipcjanina.
Nie będzie mi potrzebna miłość.
Ono będzie gwałtowniejsze od miłości.
Nie umrę. Będzie żyło.
Nie zginę. Ocali mnie.

(*Nie wiedziałam...*, *Ź*, s. 93).

²⁸ P. Kuncewicz, *Agonia i nadzieja. Literatura polska od 1939*, Warszawa 1993, s. 171.

²⁹ J. Kwiatkowski, *Felieton poetycki*, „Twórczość”, 12 (1973), s. 130.

³⁰ M. Sprusiński, *Przedmowa*, w: J. Śpiewak, *Poezje*, wyb. A. Kamieńska, Warszawa 1972, s. 11.

Oczywiście odczuwany jest tutaj patronat poezji Horacego, ale jeszcze ważniejszy – pewien metafizyczny niepokój, niezgoda na uproszczoną (racjonalną) wizję świata. „Istotne jest stwierdzenie zaistnienia ciemnych praktyk poetyckich, które przeczą poglądom niektórych krytyków o klarowności tej poezji”³¹. Przemiana nie dokonuje się gwałtownie, raczej jest podobna do przechodzenia jednej pory roku w drugą.

Zmiana perspektywy wynika często z egzystencjalnych przeżyć poetki. I jeszcze bardziej wstrząsającego odkrycia, że minione jest bardziej cenne niż obecne!

To bardzo charakterystyczne dla Kamińskiej. Negując „umierający” czas teraźniejszy, nie mówi o przyszłości jako czyśćcu. Ona w ogóle się nie liczy. Wędrujemy ku przeszłości, bo przeszłością jest cmentarz. Cmentarzem jest biblijna pieśń, wspomnienie o matce w pustyni domu, sen o ruinach dzieciństwa³².

I o ile „programowy dydaktyzm wczesnych wierszy Kamińskiej miał w sobie coś z postpozytywistycznej inspiracji”³³, to późniejsza twórczość coraz bardziej odmawia realności racjonalnym wyjaśnieniom świata, a kieruje się w stronę epigramatyczności milczenia³⁴. Nie jest to odrealniony świat kreujący wygodne krainy fikcji poetyckiej, któremu przyświeca dewiza, iż życie jest snem. Wprost przeciwnie. Jest to nie tyle „rzeczywistość oniryczna, lecz konkretny, wypełniony przedmiotami obszar, którym rządzi refleksja moralna i filozoficzna”³⁵.

Może najlepszym podsumowaniem poszukiwania światła poezji w mrokach swojej egzystencji, podjętym przez Kamińską, jest myśl F. Halasa, którego poeta wspomina w swoim *Notatniku*³⁶:

Każdy wiersz chce być butelką z posłaniem rzuconym do oceanu czasu i ludzi, nie ma znaczenia, ile ich tam wrzucimy, wystarczy, żeby wyłowiona została jedna, a posłanie w niej zamknięte uradowało choćby jedno serce³⁷.

Jakże niesamowite jest odkryć, że owa butelka z posłaniem ma większe znaczenie niż cały ocean czasu i istnień, w który została wrzucona.

³¹ A. Wilkoń, *Poezja Anny Kamińskiej*, w: *Debiuty poetyckie 1944–1960. Wiersze, autointerpretacje, opinie krytyczne*, wyb. i opr. J. Kajtoch, J. Skórnicki, Warszawa 1972, s. 189.

³² J. Kornhauser, *Lekcja pięknego umierania*, w: tegoż, *Światło wewnętrzne*, Kraków 1984, s. 60.

³³ A. Słucki, *Stare i nowe wiersze Anny Kamińskiej*, „Twórczość”, 4 (1958), s. 121; uwaga do tomiku *Pod chmurami* (1957).

³⁴ Por. J. Sławiński, *Liryka Anny Kamińskiej*, „Twórczość”, 9 (1960), s. 116.

³⁵ I. Smolka, *Być – to bardzo wiele*, w: tejże, *Lęki, ucieczki, akceptacje*, Warszawa 1984, s. 55.

³⁶ „We śnie przyszedł do mnie Franciszek Halas i szeptał mi do ucha: Wszędzie, wszędzie, wszędzie (...). Źródłem tego snu był poemat Halasa *Nigdzie*, który tłumaczyłam w uniesieniu” (N II, s. 64).

³⁷ F. Halas, *Poezje wybrane*, wyb. i opr. M. Grześczak, tł. zbior., Warszawa 1973, s. 23; cytat pochodzi ze wstępu M. Grześczaka.

4.

W esejach biblijnych Anna Kamieńska daje wyraz swojej fascynacji świętą Księgą: „Trudno mówić o Biblii, nie cytując jej obficie, żadne bowiem «własne» słowa nie są w stanie oddać siły poetyckiego języka”³⁸. Podaje również poetycką motywację swoich studiów biblijnych:

Zwracam się do Biblii w przeświadczeniu, że tam wszystkie pojęcia są jeszcze jakby bliżej raju, czyli swoich pierwotnych znaczeń, bliżej dnia nazywania, a także występują w sytuacjach, które pozwolą łatwiej ujawnić ich istotę, ich niejako prawo naturalne³⁹.

Nawet w obliczu schyłku cywilizacji – a może tym bardziej – gdy „tablice przykazań są strzaskane, a ich rozsypane litery należą także do śmietniska archeologii”⁴⁰, należy podjąć trud wyprawy do źródeł czasu, do początków istnienia. „Biblia rozprysła się na kawałki i szczątki jej rozsypały się po ziemi. Jak lustro z bajki Andersena”⁴¹. To pragnienie odkrycia sensu życia i świata stanowi fundament wszelkiej twórczości, bowiem tak naprawdę „świat jest projekcją człowieka, który nie może dotrzeć do istoty rzeczy”⁴². Dlatego podążanie poetki w stronę Księgi:

Karta księgi splekana,/ talerz gliniany.

Ta litera zasklepia się nade mną
dwoistą powieką.

Sylabizuję jeszcze raz swoje życie,

zamknięte i skończone

jak książka odpustowa

o wielkich literach,

jakie sprzedają dla starców półślepych

i babek woskowych

na straganach z koralu

(*Rzecz o literze*, Om, s. 10).

Bohater poetycki Kamieńskiej to bohater tragiczny – samotny we wszechświecie, wrzucony w otchłań nie tylko wokół siebie, ale i w sobie, podejmuje próbę zbudowania trwałego mieszkania na ziemi (jak Anaksymander ze swoim *apeironem*), określenia pewnej drogi do celu (*tao*)⁴³.

³⁸ TK, s. 156.

³⁹ Tamże, s. 115.

⁴⁰ A. Kamieńska, *Ziemia w płomieniach*, art. cyt., s. 75–76.

⁴¹ Nps, s. 39.

⁴² M. Podraza-Kwiatkowska, *Symbolika kreacji artystycznej*, „Twórczość”, 6 (1967), s. 64.

⁴³ Por. S. Dłuski, *Egzystencja i metafizyka...*, dz. cyt., s. 54–55; P. Kuncewicz, *Agonia i nadzieja...*, dz. cyt., s. 172–173.

Wypowiedzieć wszystkie twarze.
 Wszystkie są nieomyłne i niepowtarzalne
 jak dzieła sztuki.
 Zapamiętać hieroglify wypisane na nich,
 święte inskrypcje trwania i cierpienia

(*Twarze*, Om, s. 56)

– oto cel ludzkich dążeń. Taka poezja przemienia się powoli w czyste źródło mądrości, powraca do ukrytej istoty rzeczy, staje się „Księgą – milczeniem” (*Szeptem – jak morze...*, Om, s. 81), która porywa w ekstatyczny taniec, obdarza dionizyjską mocą i życiem. Zarębiana przypomina taoistyczne poszukiwanie milczenia jako drogi mądrości, które zapisała Kamińska w swej antologii *Od Leśmiana* (s. 105), aby zaraz dodać własny komentarz: „jeśli by strawestować biblijne *adagium*, można by powiedzieć «milczenie początkiem mądrości», w miejsce: «bojaźń Boża początkiem mądrości»”⁴⁴. I rzeczywiście badaczka ma słuszość, bowiem Kamińskiej bliżej do „mądrości serca”, o której mówi *Psalm 90* niż do filozofii Lao-tsy⁴⁵.

Poezja Kamińskiej nieustannie ewoluuje w stronę ciszy, milczenia, białej kartki. Widoczne to jest już w tytułach kolejnych tomów: *Białe rękopis, Milczenia, W pół słowa*. Tajemnica nie potrzebuje słów.

Przybosiowskie „najmniej słów” uzyskało w tej poezji nową, religijną i ostateczną motywację. U Przybosia prowadziło do maksymalnej dyscypliny poetyckiej, u Kamińskiej do tęsknoty za samounicestwieniem twórczym. Sztuka nie jest niezbędnym pośrednikiem przy próbie uchwycenia nieznanego. To, co niewysłowione, po prostu jest obiektywnie, wystarczy czuć przy korzeniu ciemności, która czasem otwiera się na mgnienie oka i ukazuje swoją tajemnicę⁴⁶.

Milczenia Anny Kamińskiej to garść drobnych wierszy, sentencji, aforyzmów, pośród których trudno wskazać zasadę uporządkowania, „może, idąc za sugestią tytułu, należałoby raczej pytać: o czym się tu milczy?”⁴⁷.

5.

Tak naprawdę milczenie poezji jest po to, by zebrać siły. Milczę, aby usłyszeć. Gdy ja nie mówię, mówi Ktoś obok. Stąd wartość ciszy, w której usłyszeć można inne głosy, nade wszystko przyjąć objawienie Nieznanego. Księga tajemnic to zapieczętowana księga z Apokalipsy, której o własnych siłach nie zdołamy odczytać.

⁴⁴ Z. Zarębiana, *Zakorzenia Anny Kamińskiej*, dz. cyt., s. 151–152.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ B. Łatawiec, *Kosmos pod liściem rabarbaru*, „Odra”, 1 (1984), s. 98.

⁴⁷ T. Skutnik, *Śnić*, „Twórczość”, 6 (1980), s. 120.

Jakże wyrazić drżenie niepewności
pułapkę złożoności zachłanność niewiary
Na to potrzeba wielkiego olśnienia
otwarcia ksiąg naszych wewnętrznych niebios

(*Poemat przypomina górę...*, Br, s. 54).

Stąd wielka odpowiedzialność poety: on musi nie tyle mówić, ile nauczyć się trudnej sztuki milczenia. W cyklu *Pieśni powszednich* słyszymy wezwanie do poetów: „Niechby jak las Mojżeszów stali/ z rękoma w górze, gdy w dolinie walczą” (*O śmierci*, Wyg, s. 67). Prawdziwy poeta – wyjaśnia Kamieńska – to ten, który zrozumiał, że

w poezji każde słowo znaczy, każde jest ważne i najważniejsze. Każde ma swoje niezamienne miejsce. Ład i asceza. Ale ten ład i asceza są u mnie nieustannie jakby podmywane przez strumień wewnętrznej rzeczywistości. Wsłuchuję się w słowa, aby były wierne tej rzeczywistości, nie okłamywały jej ani pięknoślowiem, ani wielkoślowiem. W tej trosce o wierność słowa dochodzę do własnego gatunku wiersza, który nazwałam „milczeniem”. Wiersze-milczenia, wiersze zaledwie potrącające o słowa. Wiersze, które spodziewają się powiedzie więcej niż jest powiedziane. Jest to zresztą jakieś ewangeliczne prawo ubóstwa⁴⁸.

Szczególnie istotna jest solidarność ze stworzeniem, gdyż to ono ma prawo wypowiedzieć pierwsze słowo:

Owad jest autorem traktatu
pod tytułem:/ „O nieskończoności”

(*Biała laska* (6), Ż, s. 28).

Podobnie jak Śpiewak, Kamieńska rozwija swą „filozofię słowa”, ze szczególnym miejscem dla wszystkiego, co biologiczne, pierwotne, witalne, zmysłowe⁴⁹. „O bracia młodszy niewdzięczni, bracia niepoprawni!” (*Młodzi*, Pc, s. 51), wzywające do walki o socjalistyczny kształt świata, już pięć lat później zmieniają się we wprost franciszkańskie wołanie:

kościółki jak grzyby,/ wiejskie i ubogie:
miska święconej wody,/ kurz na Nepomucku

(*Matka*, Ż, s. 15).

Pojawiają się święte i męczennice, apostołowie, inkwizytor, malutka Madonna (por. *Matka*, Ż, s. 14–15). Komentując *Wygnanie*, M. Sprusiński stwierdza: „sztuka prawdziwa, dotknięta dłutem czasu i ocalona sprzyja konfesjom poety, tworzy jeszcze jedną miarę ludzkiego cierpienia, przekracza granice nicości”⁵⁰. Z nicości wyprowadza poetę *sacrum*, które jest poza czasem.

⁴⁸ Nps, s. 11.

⁴⁹ Por. P. Dybel, *Ziemscy...*, dz. cyt., s. 160–163.

⁵⁰ M. Sprusiński, *Żywioły nasze powszednie*, „Twórczość”, 7 (1971), s. 99.

I tak naprawdę nie jest to poezja mistyczna, lecz dowód, że „myśl ludzka myśli właśnie teologicznie!”⁵¹:

poezje te nie są mistycyzmem w żadnym z ustalonych przez historię filozofii znaczeń tego słowa. Mistycyzm występujący jako metoda poznawcza, polegająca na stopniowym i do utożsamienia z rzeczami wiodącym wczuwaniu się w rzeczy, którego efekty nie dają się przekazać werbalnie, nie znajduje w tych poezjach żadnego poświadczenia; podobnie mistycyzm jako źródło poznania w sensie teorii „wewnętrzne światła” (...) wreszcie jako doświadczenie religijne, polegający na obcowaniu z istotami nadprzyrodzonymi i werbalizujący to doświadczenie⁵².

Mistyczna jest jednak radość, napętlająca duszę człowieka, który dotyka Tajemnicy, „bo radość jest znamiem dziecięstwa Bożego, a także świadectwem Królestwa”⁵³. Ta radość jest możliwa, gdy człowiek odkrywa, że nie pozostaje sam w szukaniu dróg do owego Królestwa: „Biblia jest tu poręką wiarygodności i drogowskazem w pokusie duchowych bezdroży”⁵⁴.

Summary

LIVED IN THE BOOK.

THE WORLD OF BIBLE IN A EARLY POETRY OF ANNA KAMIEŃSKA

The study describes a presence of Bible in the poetry of Anna Kamieńska form *sovrealistic* period to 1970 – a year of a poetess conversion. Kamieńska when realized that all the human culture has the sources in Bible which „we breth and perceive” – continually returns to Holy Book in her searching for a wisdom.

By analysing a few choosen piece of the poetry the connection beetwen Bible and the contemporary culture was depicted. In the study there was a trial to observe a specific theology in Anna Kamieńska's poetry.

Ks. Stefan RADZISZEWSKI – ur. w 1971 r. w Proszowicach, dr homiletyki oraz dr filologii polskiej (KUL, Lublin). Prefekt Gimnazjum i Liceum Sióstr Nazaretanek w Kielcach. Wykładowca literatury polskiej i fonetyki pastoralnej w WSD w Kielcach. Autor opracowań z pogranicza literatury i teologii.

⁵¹ E. Lévinas, *Transcendencja i pojmovalność*, tł. B. Baran, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo 1983*, opr. K. Michalski, Paris 1988, s. 209.

⁵² J. Połomski, *Poezja a filozofia*, „Twórczość”, 9 (1969), s. 80.

⁵³ A. Gołubiew, *Listy do przyjaciela*, Kraków 1987, s. 238–230.

⁵⁴ Z. Zarębianka, *Zakorzenia Anny Kamieńskiej*, dz. cyt., s. 154.

Ks. Grzegorz Sęk – Kielce

WIERNOŚĆ SŁOWU BOŻEMU W DRODZE DO ŚWIĘTOŚCI WEDŁUG NAUCZANIA JANA PAWŁA II

1. Wierność słowu Bożemu

Bóg kieruje do człowieka słowo, objawiając względem niego swoją wolę. Posłuszeństwo woli Bożej praktycznie oznacza posłuszeństwo Bożemu słowu¹. Wierność słowu Bożemu zaczyna się już od nastawienia, z jakim się go słucha. Powinno ono polegać na „gotowości wiernego służenia zbawczej woli Boga objawionej w Jezusie”². W Adhortacji *Redemptoris custos* Jan Paweł II podkreśla, że najważniejsze jest, by przyjmowaniu Bożego słowa towarzyszyło zaufanie. Nastawienie do niego jest bardzo istotne, można nawet powiedzieć, że odgrywa kluczową rolę. To, w jaki sposób przyjmuje się słowo Boże, decyduje, czy zostanie ono zaakceptowane i wprowadzone w praktykę życiową. Wierność słowu implikuje stopień otwartości na przyjmowanie tegoż słowa. Kto jest wierny słowu Bożemu, jest w ten sposób wierny Bogu i Jezusowi. Kiedy człowieka cechuje miłość do Chrystusa, to i słuchanie Jego słów będzie wierne i pełne miłości³.

Miłość do osoby sprawia, że człowiek stara się pokochać całą rzeczywistość przynależącą do tej osoby, czyli także słowa, które wypowiada, treść, którą żyje. Im bardziej się kocha, tym bardziej wnika się w głębię podawanych słów. Ojciec Święty zachęca, aby nie poprzestawać na słuchaniu, lecz zdobyć się na wysiłek wiernego rozważania słowa Bożego⁴, którego głównym celem jest szukanie Chrystusa i Jego zbawczej woli. Tylko głębokie wczytanie się

¹ Por. Jan Paweł II, List apostolski z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem*, nr 22, w: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. Znak, Kraków 2007, s. 311–388.

² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris custos*, nr 30.

³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 8.

⁴ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo Vobis*, nr 45.

może sprawić, że usłyszane słowa zostaną dobrze zrozumiane, to znaczy zinterpretowane w duchu, w jakim zostały wypowiedziane. Przez słowo dokonuje się zawieranie Przymierza. Zawarte w Jezusie Chrystusie, urzeczywistnia się w ciągłym dialogu Boga z ludźmi, dla których Bóg jest najwyższym Autorytetem, co odgrywa doniosłą rolę w odbiorze słowa przez człowieka. Od świadomości faktu, kto jest Autorem przekazu, zależy to, w jaki sposób odbiorca do tej treści podchodzi. Autorytet budzi szacunek nie tylko do osoby, lecz także do słowa. Papież zwraca uwagę, by do słowa Bożego zwracać się ze czcią i wiernością⁵. Fakt, że Przymierze jest zawarte z Bogiem, potęguje wierność słowu, poprzez które Przymierze zostało zawarte.

Wierni Chrystusowi nie tyle jesteście wtedy, gdy słuchamy Jego słowa, ile wówczas, gdy je wypełniamy. O potrzebie tego wypełniania niejednokrotnie przypomina Pismo Święte. Również Jan Paweł II zaznacza, że „Nasze postępowanie jest prawdziwą, autentyczną miarą naszej miłości do Tego, który jest źródłem życia i miłości, oraz znakiem naszej wierności dla Jego Ewangelii”⁶. Życie według konkretnych i radykalnych wymagań, jakie postawił Chrystus tym, którzy chcą iść za Nim, jest trudne. Z jednej strony postępowanie zgodne z Ewangelią stanowi owoc włożonego trudu ludzkiego, a z drugiej owoc działania łaski. W dokumentach Ojca Świętego znajduje się szereg fragmentów mówiących o tym, że o wierne przestrzeganie zasad Ewangelii należy prosić w modlitwie. Wiele osób bardzo poważnie traktuje to, by ich życie nie kwestionowało tego, w co wierzą. „Szukają gorliwie dróg wierności Ewangelii”⁷. Wysiłek włożony w podobne poszukiwania to świadectwo wierności życia zgodnego ze słowem Bożym. Zmierzają one w tym celu, by pogłębić wierność Ewangelii Chrystusa. Wierność bowiem nie jest wartością statyczną. Należy ją pielęgnować. Wiara zaniedbywana prowadzi do jej osłabienia, powolnego zaniku, a nawet całkowitej utraty. Zagrożeniu temu można zapobiec tylko poprzez pogłębianie wierności Ewangelii. Wzrasta, im bardziej jest praktykowana. Tym, co sprzyja wierności, jest wprowadzenie przekazu ewangelicznego w czyn.

Bardzo istotną rolę pełnią tu rady ewangeliczne. Jak mówi papież: „Profesja rad ewangelicznych jest integralną częścią życia Kościoła, stanowi bowiem dla niego cenny bodziec do coraz większej wierności Ewangelii”⁸. Każde przymierze, także to zawarte z człowiekiem w Jezusie Chrystusie, obejmuje postępowanie ludzkie. Zaszczyt płynący z racji przynależności do Ludu

⁵ Por. Jan Paweł II, List apostolski na tysiącsześćsetlecie śmierci świętego Bazylego, Biskupa i Doktora Kościoła *Patres Ecclesiae*, w: *Listy...*, dz. cyt., s. 15–37.

⁶ Jan Paweł II, Orędzie na Wielki Post 1991 r. *Co uczynicie Jemu, Mnie uczynicie*, nr 3, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. Św. Stanisława, BM Arch. Krakowskiej, t. II, Kraków 1998, s. 541–542.

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 72.

⁸ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, nr 3.

Nowego Przymierza zobowiązuje. Konsekwentna odpowiedź na ów niezwykle dar, znajduje swój wyraz w wiernym wypełnianiu rad ewangelicznych, czyli w dążeniu do doskonałej miłości Boga i bliźniego. Wierność ewangelicznemu orędziu i życie zgodne z nim stanowi adekwatną reakcję na najwyższy dowód wierności Boga wobec człowieka zaistniały w Osobie Jezusa Chrystusa. Wierność Ewangelii jest równocześnie wiernością własnej tożsamości. Wynika ona z świadomości tego, że jest się chrześcijaninem. Ta godność – jak każda inna – zobowiązuje. Świadomość tożsamości wnika w samą istotę tego, kim się jest, jaką społeczność się reprezentuje. O tożsamości wiary decydują przede wszystkim wierność ewangelicznemu orędziu i zgodne z nim życie⁹. Dlatego nieodzownym czynnikiem okazuje się tu wierność.

Wierność ewangelicznemu orędziu nie sprowadza się jedynie do obowiązku względem raz dokonanego wyboru. Wierność to cnota, która przynosi rozliczne korzyści naszej egzystencji. Jedną z nich jest czynienie człowieka wolnym. Ewangelia czyni nas wolnymi na fundamencie prawdy, której jest nośnikiem. Ojciec Święty naucza:

W poszukiwaniu prawdy chrześcijanin zwraca się ku Objawieniu Bożemu, które w Chrystusie jest obecne w całej pełni. Powierzył On Kościołowi misję głoszenia tej prawdy i nakazał wierność tej prawdzie¹⁰.

Kościół przez posługę odkrywania prawdy zawartej w słowie Bożym, wiernie uczestniczy w Tajemnicy Odkupienia i zbawczego dzieła samego Jezusa Chrystusa. Ewangelia przynagla do wierności i zachęca do skorzystania z pełnej wolności synów Bożych. Tylko słowo Chrystusa obdarza prawdziwą wolnością. Miłość, która stanowi fundament Bożego słowa, niesie z sobą autentyczne wyzwolenie: *Jeżeli będziecie trwać w nauce Mojej, będziecie prawdziwie Moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8,31-32). Wyzwalanie człowieka za pomocą prawdy daje początek nowemu życiu. Jezus po to przyszedł na świat, aby ofiarować rodzajowi ludzkiemu nową, lepszą jakość życia. Żyć w Nowym Przymierzu zawartym z Chrystusem znaczy brać udział w całkowicie nowej rzeczywistości. Na ile człowiek jest wierny ewangelicznym zaleceniom, na tyle czerpie z łask Bożych, które są źródłem pełnej egzystencji ludzkiej. „Dochowanie wierności słowu Chrystusa jest źródłem chrześcijańskiego życia”¹¹ – dobitnie stwierdza Jan Paweł II. W dokumentach papieskich znajduje się wiele tekstów mówiących o zależności między życiem a Ewangelią. Wiąż z Ewangelią musi być żywotna¹².

⁹ Por. Jan Paweł II, Orędzie do patriarchów, arcybiskupów i biskupów katolickich Libanu, w: *Orędzia...*, dz. cyt., s. 695–697.

¹⁰ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1991 r. *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju*, nr 8, w: *Orędzia...*, dz. cyt., t. I, s. 114–125.

¹¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ut unum sint*, nr 68.

¹² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 3.

Nie może ona poprzestać jedynie na łączności intelektualnej i świadomościowej. Słowo Boże jest dane człowiekowi w tym celu, by posiadał życie coraz bardziej, by go miał w obfitości. Życie było zawsze dla człowieka najwyższą wartością. Tego pragnął Stwórca w momencie stworzenia rodzaju ludzkiego. Wierne przestrzeganie słowa Bożego zawsze przynosi życie, choć z pozoru może się wydawać, że niejako ogranicza, a nawet alienuje człowieka. Im bardziej wymagające nakazy, tym większe wartości wnoszą w doczesność, zbliżając ludzi do wymiaru transcendentnego. Dlatego życie prawdziwie chrześcijańskie nie powinno być wznoszone „na lotnym piasku – lecz na skale. Na skale Bożych przykazań, na skale Ewangelii (Mt 7,25)”¹³. Na trwałym fundamencie buduje ten człowiek, który nie tylko przyjmuje słowa Chrystusa, lecz je wypełnia. Dawanie świadectwa życia według słowa Bożego jest u wierzących niebywale ważne.

Wierność wobec Bożego słowa to również jego strzeżenie i przekazywanie. Jezus nakazał, abyśmy nieśli Jego orędzie wszystkim ludziom w każdym czasie. Kościół stara się sprostać temu zadaniu, w ten sposób okazując wierność swemu Założycielowi. Wiernie wypełniając swoją misję głoszenia zbawienia, które przychodzi tylko od Chrystusa (por. Dz 4,12), zwraca się do każdego bez wyjątku człowieka. Przekazywanie słowa Bożego to nie tylko trwanie przy chęci apostołowania i aktywności. Wierność Nowemu Przymierzu to głoszenie całego orędzia włącznie z tym, co najtrudniejsze i wymagające¹⁴. Istnieje pokusa, aby w kontekście nieustannie zmierzających się kultur zataić pewne prawdy lub je przemilczeć. Zdrada prawdy i własnej misji poprzez głoszenie osobistych poglądów sprzecznych z przepowiadaniem apostołskim to poważne wykroczenie. Nie dochowuje wiary Chrystusowi ten, kto zdradza Ewangelię, bądź jej nie głosi z obawy przed narażeniem się. Wzorem apostołstwa dodającym odwagi i wytrwałości jest św. Paweł. Był on świadom tego, że głoszenie Ewangelii jest ciężącym na nim obowiązkiem (por. 1 Kor 9,16). Stosował wszelkie odpowiednie środki, aby przekazywać Ewangelię i „chronić wiernych przed każdą doktryną sprzeczną z tym nauczaniem”¹⁵.

2. Świadectwo słowu Bożemu dowodem wierności

Świadczenie czynami o swoich przekonaniach to konieczny element w kształtowaniu wierności. Pierwowzorem jest najwyższy dowód wierności Boga wobec człowieka, urzeczywistniany w Nowym Przymierzu. W obliczu

¹³ Jan Paweł II, Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” w Rzeszowie (2 VI 1991 r.), nr 3, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny, przemówienia i homilie*, wyd. Znak, Kraków 2005, s. 580–581.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 116.

¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 82.

tak niepomiernego świadectwa samego Boga rodzi się u człowieka potrzeba odpowiedzi. Świadectwo w życiu chrześcijanina może przybierać różne formy, tak jak różnorodna jest ludzka egzystencja. Często, błędnie, łączy się składanie świadectwa jedynie z wyjątkowymi, niezwykle wydarzeniami, choć takim przysługuje zaszczytne miejsce, czego też tu się nie kwestionuje. Podstawowym jednak jest – co podkreśla papież Polak – „świadectwo przez cierpliwą, wytrwałą pracę codzienną”¹⁶. Obowiązek świadczenia o wierze leży przede wszystkim w sposobie podchodzenia do zwykłych obowiązków dnia powszedniego¹⁷. Świadectwo codziennego życia sprowadza się do tego, aby według słów Ewangelii być *wiernym w małym* (Mt 25,21). Wierność przejawiana w tym, co powszednie, jest najważniejsza. Do niej przynagla Chrystus mówiąc, że z tego będziemy sądzeni (por. Mt 25,31-45). Niejednokrotnie jest tak, że dokonując wielkich rzeczy, zaniedbuje się małe. Wtedy obowiązki wynikające bezpośrednio z powołania schodzą na drugi plan kosztem złudnych wyobrażeń o górnołotnych osiągnięciach. Owa postawa jest o tyle niebezpieczna, że podmiot oszukuje samego siebie.

Z nauką Ojca Świętego na ten temat można się zapoznać, śledząc jego wypowiedzi podczas kanonizacji czy beatyfikacji. W nich to właśnie przypomina o tym, że naczelnym zadaniem jest wierne wykonywanie czynności wynikających z osobistego powołania. Poprzez bycie wiernym świadkiem Ewangelii w swojej sferze działalności przynosi się najobfitsze owoce dla królestwa Bożego. Wierność Nowemu Przykazaniu urzeczywistnia się najbardziej w naturalnych warunkach, w jakich przyszło żyć i pracować. Nowość zawartego Przymierza polega między innymi na tym, by zachować zgodność życia z orędziem Ewangelii¹⁸.

Świadectwo dawane Chrystusowi powinno mieć także swoje odzwierciedlenie w postawie wobec drugiego człowieka. Chrystus nazywając go bliźnim, postawił go jednocześnie przed każdym jako zadanie. Jest ono spełniane wówczas, gdy postawa nabiera cech miłosierdzia. Świadczone wobec potrzebujących stanowi praktykę odnoszącą się do samego Jezusa Chrystusa: *Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40). Wierność Ewangelii domaga się świadectwa poprzez służbę potrzebującym¹⁹. Jest ona tu

¹⁶ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 1996 r. *Wiara i działalność Kościoła*, nr 5, w: *Orędzia...*, dz. cyt., t. II, s. 343–346.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. kanonizacyjnej bł. Kingi w Starym Sączu (16 VI 1999 r.), nr 4, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 1169–1177.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 1997 r. *Nauczycielu – gdzie mieszkasz? Chodźcie, a zobaczycie*, nr 8, w: *Orędzia...*, dz. cyt., t. I, s. 202–207.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. odprawionej na Błoniach (15 VI 1999 r.), nr 3, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 1154–1163.

rozumiana szeroko – zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym. Ubóstwo, któremu trzeba zaradzić, odnosi się jednocześnie do jednego i drugiego.

Świadectiono dawane Chrystusowi poprzez wierną służbę jest zawsze osadzone w konkretnych warunkach społeczno-kulturowych. Od okoliczności zależy intensywność i rodzaj świadectwa, jaki należy dawać. Wierność Boga wobec człowieka realizowała się w konkretnych uwarunkowaniach. Jezus prowadził swe zbawcze dzieło w określonym miejscu i czasie. Do tych warunków musiał dostosować dzieła miłosierdzia, których dokonywał. Człowiek wierny Chrystusowi w Jego naśladowaniu także powinien dostrajać rodzaj świadectwa do obecnej kultury. Jan Paweł II apeluje, że „dzisiaj może bardziej niż w innym czasie trzeba autentycznego świadectwa wiary ukazanego życiem uczniów Chrystusa – niewiast i mężczyzn, młodych i starszych”²⁰. Potrzeba wzmożonego świadectwa, jakiego domaga się nasza epoka, wynika stąd, że współczesne czasy charakteryzują się wielkimi przemianami kulturowymi, społecznymi i politycznymi. To wszystko składa się na powstanie specyficznego, nowego klimatu społeczno-kulturowego. Wraz z nim musi się zmieniać i ciągle aktualizować forma świadectwa ewangelicznej wierności, pobudzając gorliwość i inwencję. W dzisiejszych czasach słowo zatraciło swój autorytet. Być może przyczyną tego stanu rzeczy jest gołosłowie, czyli brak potwierdzenia czynami tego, co się wypowiedziało. Ów stan rzeczy powoduje, że zaczyna się przywiązywać coraz większe znaczenie do tego, czy działanie postępuje za słowem. Dzisiejszy świat zwraca baczną uwagę na to, czy autor słowa żyje tym, co głosi. W tym względzie obecne czasy są trudne do głoszenia Ewangelii, gdyż cechuje je masowa nieufność. Wierni natrafiając na taki opór, „często woła – jak konstatuje papież – przystosować się do otoczenia, do panującej mody, niż podjąć ryzyko świadectwa wierności Chrystusowej Ewangelii”²¹.

Do przemian społeczno-kulturowych oraz nieufności słowu należy również dodać prześladowanie, jako ważny czynnik w dawaniu świadectwa. Z prześladowaniami miał Kościół do czynienia od samych początków swego istnienia. Ich skutki zawsze były dwojakie. Jednych odwoływały od składania świadectwa, a nawet od samej wiary, innych zaś – umacniały na drodze do doskonałości chrześcijańskiej. Najtrudniejszymi prześladowaniami były te, które oparte na systemach politycznych przybierały postać działań państwowych, zakorzenionych w konkretnym światopoglądzie, mającym na celu walkę

²⁰ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. w Siedlcach (10 VI 1999 r.), nr 3, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 1165–1172.

²¹ Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników w Gorzowie Wielkopolskim (2 VI 1997 r.), nr 4, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 899–905.

z religią²². W historii Kościoła takich przykładów można by znaleźć bardzo wiele. Ojciec Święty dziękuje tym wszystkim, „którzy w trudnych warunkach, rezygnując z różnych przywilejów, pozostali wierni wartościom chrześcijańskim i nie wahali się dawać temu świadectwa”²³. To okoliczności, w jakich człowiek się znajduje, decydują o tym, jaki rodzaj świadectwa ma złożyć. Im są one trudniejsze, tym świadectwo będzie wymagało większej ofiary. Niekiedy życie postawi człowieka w takiej sytuacji, że neutralne i bierne zachowanie staje się niemożliwe. Jedyną opcją jest ta, by opowiedzieć się za albo przeciw. Świadectwo heroiczne jest właśnie wynikiem konfrontacji wierności z napotkaną trudnością w wierze.

Najwyższe świadectwo wierności Boga wobec człowieka zrealizowało się w Osobie Jezusa Chrystusa. Do tego najważniejszego świadectwa zobligowały niejako Boga wydarzenia kształtujące się na przestrzeni całej historii zbawienia. Bóg, napotykając na coraz większy opór dla słowa, które obwieszczał przez proroków, posyła w końcu swojego Jedyne Syna. Takie świadectwo dla dobra całej ludzkości budzi obowiązek wdzięczności i chęć złożenia własnego świadectwa, jeżeli zajdzie taka potrzeba. Heroiczna postawa obrony wiary stanowi odpowiedź na heroiczną miłość Boga do człowieka. Ten rodzaj świadectwa towarzyszył Kościołowi na każdym etapie, poczynając od pierwszych chwil jego istnienia. W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć św. Szczepana, pierwszego męczennika (por. Dz 7,54-60). Jego postać pokazuje, że świadectwo męczeństwa należy do istoty Kościoła i w związku z tym stale będzie mu towarzyszyć. Można powiedzieć, że moc Kościoła bierze się z tej właśnie ofiary. Wierność słowu Bożemu, zwłaszcza wtedy, gdy może kosztować życie, „jest najwyższą i najdoskonalszą formą wierności chrześcijańskiej”²⁴, wyrażoną naśladowaniem Jezusa, który za nas oddał swoje życie²⁵.

Przypiętowanie wierności Bogu męczeńską śmiercią zasługuje na najwyższe uznanie i jest cennym dziedzictwem dla całej ludzkości. Jan Paweł II wielokrotnie dziękował tym, którzy pozostawili nam, jeszcze pielgrzymującym, wspaniały przykład życia w wierności aż do końca. To podziękowanie im przysługuje, gdyż zapłacili najwyższą cenę za swoją wierność Bogu²⁶. Podobne wzorce są nieodzowne podczas procesu wychowania. Wierność aż do przełania krwi jest także ostoją dla wszystkich wierzących. Opierając się na tak budujących świadectwach, umacniają oni swoje wierne trwanie przy

²² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 24.

²³ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z Wojskiem Polskim w Koszalinie (2 VI 1991 r.), nr 3, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 571–575.

²⁴ D. Kotecki, *Bądź wierny aż do śmierci*, „*Verbum Vitae*”, 11 (2007), s. 180.

²⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 47.

²⁶ Por. Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. we Włocławku (7 VI 1991 r.), nr 5, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 688–695.

Chrystusie. Ludzi, którzy życie z wiary przedłożyli nad własną ziemską egzystencję, nazywa się świadkami Chrystusa²⁷. Sprawiają oni, że w pamięci o nich przechowywana jest nadzieja, wybiegająca ponad cenę wartości ziemskich. To poświęcenie zauważa i docenia sam Bóg: *Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia* (Ap 2,10). Niezachwiane świadectwo wierności Chrystusowi stanowi dla chrześcijan przykład, symbol i wyzwanie. Jednocześnie jest dla wszystkich zaproszeniem, by nadawali sens swej egzystencji, żyjąc wiarą. Chrześcijanie wierzą, że śmierć, jaką ponieśli za wierność sumieniu, za wierność Chrystusowi, znajdzie odpowiedź w sercach Jego wyznawców, że ich świadectwo umocni słabych i małodusznych. Bywa i tak, że wierność zostaje poddana próbie w najtrudniejszych okolicznościach²⁸. Zważając na to, że dochowanie wierności w niektórych warunkach jest naprawdę trudne, Kościół sugeruje wierzącym, aby wzór i moc czerpali z postaci świętych mężczyzn i kobiet. Chrystus zapewnia, że przyzna się przed Ojcem Niebieskim do wszystkich, którzy nie wahają się wyznać Go przed ludźmi, zwłaszcza gdy jest to świadectwo za cenę największych ofiar (por. Mt 10,32-33).

Nie można pominąć tu bardzo istotnego faktu, a mianowicie tego, że im większą ofiarę musi chrześcijanin złożyć, tym większa łaska Boża temu towarzyszy. Bóg jako Dobry Pasterz zabiega też o to, by człowiekowi pomóc w dochowaniu wierności. Sami z siebie ludzie nie są zdolni złożyć nawet małego świadectwa, a co dopiero gdy zachodzi potrzeba składania w ofierze własnego życia²⁹. Dlatego właśnie o wierne trwanie przy Chrystusie należy prosić w modlitwie. Im w trudniejszych okolicznościach znajduje się wierny, tym więcej potrzebuje Bożego wsparcia. Wierność Jezusowi przejawia się także w postawie zaufania i zdania się na Jego Opatrzność.

3. Słowo jako narzędzie Ducha Świętego w odkrywaniu prawdy o świętości

Jedną z głównych dróg, za pomocą której Duch Święty trafia do serc wierzących, jest słowo objawione. Ostateczne Słowo o człowieku i jego dziejach Bóg wypowiedział w Jezusie Chrystusie (por. Ap 1,8)³⁰. To *Słowo stało się ciałem* (J 1,14). Chrystus jest Słowem Ojca. Znajomość Pisma Świętego

²⁷ Por. Jan Paweł II, Przemówienie do mieszkańców Wadowic (16 VI 1999 r.), nr 1, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 1178–1185.

²⁸ Por. R. Zawadzki, *Charakter „dialogiczny” biblijnej koncepcji wierności*, ZNKUL 51 (2008), nr 3 (203).

²⁹ Por. Jan Paweł II, Orędzie „Urbi et orbi” na Wielkanoc 1992 r. *Ja jestem z wami: słowa, które nadają sens dziejom*, nr 8, w: *Orędzia...*, dz. cyt., s. 587–589.

³⁰ Por. tamże, nr 5.

rozstrzyga o tym, na ile zna się samego Chrystusa³¹. Ta znajomość decyduje też, jak Chrystus jest postrzegany i w jakim stopniu człowiek jest wierny temu, by skutecznie zapraszać Go do swego życia. Wiedza ta pozwala określić człowiekowi, czy jego życie podoba się Chrystusowi, a z drugiej strony, co Go obraża i jak się z tego wyzwolić. Wierność Pismu Świętemu jest zatem wiernością samemu Chrystusowi. Ważne zatem, aby rozwijać kulturę zgłębiania treści objawionej i w ten sposób pełniej otwierać się na działanie Boże. W tym słowie zawiera się cała prawda o człowieku, jak również prawda o jego posłannictwie³². Wierzący na tyle będzie spełniał swoje posłannictwo i dążenie do doskonałości komunii, na ile będzie wierny słowu Bożemu i temu, co to słowo o nim mówi. Tożsamość człowieka zależy od tego, w jakim stopniu wsłuchuje się on w to, co mówi o nim Objawienie. Od tego będzie zależało postrzeganie grzechu oraz potrzeba wyzwalania się z niego. Jan Paweł II zwraca uwagę, że winien on „szukać prawdy tam, gdzie się ona znajduje, to jest w samym Słowie Bożym i w Jego autentycznej interpretacji podawanej przez Magisterium Kościoła”³³. U podstaw nauczania Kościoła na ten temat leży oczywiście wizja, którą wywodzi on ze słowa Bożego³⁴.

By można mówić o takiej funkcji, jaką ma spełniać słowo Boże, to musi być ono poprzedzone właściwą postawą odbiorców tegoż słowa. Wierni wezwani są „do przyjęcia słowa Pańskiego, objawiającego im zdumiewającą nowość – Dobrą Nowinę”³⁵. To postawa wobec słowa decyduje o Jego skuteczności i tym, czy stanie się ono natchnieniem dla całego życia chrześcijańskiego³⁶. Najważniejszą cechą wsłuchiwanie się w orędzie Boże jest niewątpliwie wiara³⁷. Przyjmowanie owych treści bez wiary traci swój sens i jest równie mało owocne, co wsłuchiwanie się w nie bez miłości. Pełne miłości słuchanie słowa Bożego przynosi owoc w postaci jego akceptacji, jak również pełne przekonania wprowadzanie w praktykę (por. Łk 8,15)³⁸. Miłość ma również i tę właściwość, że budzi dodatkowo większe poczucie grzechu, żal za niego oraz chęć całkowitego z nim zerwania.

Duch Święty odkrywa przed człowiekiem prawdę za pomocą słowa Bożego. Rola zatem słowa w dążeniu do świętości, przy jednoczesnym zrywaniu z grzechem, jest priorytetowa. Prawdę tę w świetle Nowego Przymierza wypowiedział Chrystus poprzez Ewangelię³⁹. Ewangelia rzuca nowe światło na

³¹ Por. tamże, nr 40.

³² Por. Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sanea*, nr 23.

³³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 25.

³⁴ Por. tamże, nr 26.

³⁵ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 51.

³⁶ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 36.

³⁷ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 63.

³⁸ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 8.

³⁹ Por. Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sanea*, nr 19.

życie ludzkie (por. 2 Tm 1,10). Odkrywa najbardziej ukryte pokłady naszych słabości, pomaga dostrzegać grzech tam, gdzie on rzeczywiście jest. Podaje najbardziej skuteczne środki do walki z nim. Samemu Chrystusowi zależy, by „moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym”⁴⁰. Kościół zachęca do lektury, słuchania, rozważania i wiernego trwania przy słowie Bożym. „Oświecony wiarą, która pozwala mu poznać całą prawdę, czuje się przynaglony do głoszenia Ewangelii – «dobrej nowiny» – wszystkim bez wyjątku”⁴¹. Jedynie wierne przyjęcie Ewangelii pozwala na spełnienie wszystkich nadziei, które człowiek w niej pokłada.

Przyjmując Ewangelię, otwieramy się jednocześnie na miłość, którą ona głosi. W miłości znajdujemy oparcie i ostateczny sens swojej egzystencji. Ewangelia nie tylko wyjaśnia tajemnicę „pięknej miłości”, lecz również tajemnicę wszelkiego piękna. „Dla teologów współczesnych grzech jest przede wszystkim odrzuceniem Bożej miłości”⁴². Wyzwalanie się z grzechu polega więc w swej istocie na odzyskiwaniu utraconej miłości. Może się to dokonać poprzez ustawiczne obcowanie z Pismem Świętym. W nim to Duch Święty odkrywa prawdę o powołaniu i tym wszystkim, co od tego powołania oddala, czyli grzechu. Dlatego wśród tych zadań znajduje się i to, by wsłuchiwać się w słowo Boże⁴³. Wspólna lektura sprawia, że ludzie jednoczą się i tworzą coraz ściślejszą komunię. Jednocząca funkcja Ewangelii jest od dawna wykorzystywana w Kościele i nie powinno jej nigdy zabraknąć. Życie treścią Ewangelii umacnia się w przypadku, gdy jej treść jest przekazywana. Do takiego apostołskiego posłannictwa wezwany został każdy chrześcijanin. Papież stwierdza: „Wiara i chrześcijańskie posłannictwo ewangelizacyjne mają również owo tchnienie misyjności katolickiej”⁴⁴. W posłannictwie głoszenia słowa jako prawdziwej posłudze zawiera się przekazywanie oraz promieniowanie Ewangelii. Dlatego, jak mówi Ojciec Święty, „Nie powinno się zrażać przeciwnościami, lecz odważnie i z wielką pogodą ducha przyjmować trudności, na jakie niejednokrotnie napotyka posługiwanie ewangelizacyjne”⁴⁵.

Jednym ze skutków działania Ducha Świętego przez słowo Boże jest poruszenie sumień. Każdy jest wezwany głosem Bożej prawdy do realistycznego czytania w swym sumieniu. Niestety to „sanktuarium wewnętrzne, czyli najgłębsze «ja» człowieka, bywa często atakowane, wystawiane na próbę, burzone i zaciemniane”⁴⁶. Na wiele sposobów zagłusza się dzisiaj ludzkie sumienie,

⁴⁰ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 5.

⁴¹ Tamże, nr 3.

⁴² J. Orzeszyna, *Spółeczno-eklezyjalny wymiar sakramentu pokuty*, Kraków 1996, s. 67.

⁴³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 32.

⁴⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 54.

⁴⁵ Tamże, nr 53.

⁴⁶ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 26.

zniekształca to, co jest prawdziwe, dobre i piękne⁴⁷. Na wielu płaszczyznach wywołuje się z premedytacją celowy zamęt w sumieniach. „Wraz z utratą wrażliwości sumienia następuje również zaćmienie poczucia Boga, a kiedy zagubi się ów decydujący punkt wewnętrznego odniesienia, ztraca się także poczucie grzechu”⁴⁸. Aby temu przeciwdziałać, Kościół na wzór Chrystusa naucza prawdy, która niekiedy jest sprzeczna z poglądami ludzi nieuznających Boga. Ale on ma słuchać głosu sumienia, a nie głosu większości⁴⁹. Pocieszający jest fakt, że w głębi ludzkich serc nieustannie płonie pragnienie tęsknoty za prawdą⁵⁰. „Jak nie można całkowicie wymazać poczucia Boga, ani zagłuszyć sumienia, tak też nigdy nie da się zupełnie wymazać poczucia grzechu”⁵¹ – zauważa Jan Paweł II. Z pomocą przychodzi Objawienie Boże, podając prawdę obiektywną o ludzkiej grzeszności, jak choćby tę ujętą w słowach św. Jana Apostoła: *Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy* (por. 1 J 1,8n.). Słowo Boże ingeruje w sumienia, permanentnie je formując. Jednocześnie jest ono na tyle delikatne, że „zachowuje głębokie poszanowanie dla człowieka, dla jego rozumu i woli, dla jego sumienia i wolności”⁵².

Wielkim niebezpieczeństwem jest to, że sumienie obciążone grzechem nie tylko zamyka się na prawdę i stopniowo zapomina o Bogu, lecz również traci swą wrażliwość, stając się błędne⁵³. Dlatego należy przypominać o koniecznej potrzebie rewizji sumienia w stosunku do prawdy obiektywnej. Konfrontacja z prawdą i wierne przy niej trwanie kształtuje sumienia, czyniąc je bardziej wiarygodnymi, tymi, którym można zaufać. „Prawe sumienie to takie którego sądy są zgodne z obiektywnym prawem moralnym”⁵⁴. Wyżej ujawniony kryzys sumienia wspierany jest coraz bardziej rosnącą autonomią i subiektywizmem⁵⁵. Prócz tego próbuje się uspokoić wyrzuty prawych sumień za pomocą doraźnej aprobaty opinii publicznej⁵⁶. Są to wyraźne znaki ku temu, by zwiększyć zaangażowanie na rzecz prawidłowo funkcjonujących sumień. Ojciec Święty naucza:

⁴⁷ Por. J. Orzeszyna, *Kształtowanie sumienia podstawowym obowiązkiem człowieka*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, red. J. Orzeszyna, P. Nowak, W. Skoczny, J. Wolny, t. III, s. 63.

⁴⁸ Tamże, nr 18.

⁴⁹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 5.

⁵⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 18.

⁵¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 18.

⁵² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 17.

⁵³ Por. Jan Paweł II, Przemówienie do wiernych diecezji częstochowskiej zgromadzonych przed kościołem św. Zygmunta (4 VI 1979 r.), w: *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 59–65.

⁵⁴ J. Orzeszyna, *Kształtowanie sumienia...*, art. cyt., s. 73.

⁵⁵ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 84.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sanae*, nr 14.

Kształtowanie sumienia moralnego, które uzdalnia każdego człowieka do osądzenia i do rozpoznania właściwych sposobów urzeczywistniania siebie wedle swej pierwotnej prawdy, staje się wymaganiem nieodzownym i pierwszoplanowym⁵⁷.

To obliuguje do wykształcenia takiego sumienia, by spokojnie i obiektywnie wskazywało, które rzeczy można przyjąć, a które należy odrzucić. Tak uformowane i krytyczne sumienie, to najcenniejszy skarb na zawitych drogach życia, życia zdominowanego presją relatywizmu moralnego. Dobrze uformowane sumienie jest podstawą w dążeniu do chrześcijańskiej doskonałości.

Bóg dał Apostołom Chrystusa udział w swym dziele jednania, zlecił im posługę jednania i słowo jednania (por. 2 Kor 5,18n.). Bóg złożył posługę jednania w dłonie i usta Apostołów. Posługę tę wypełniają oni na mocy władzy działania *in persona Christi*. „Słowo jednania” zostało powierzone Apostołom, a w nich Kościołowi jako instytucji, po wsze czasy. Od tego momentu Kościół stoi przed zadaniem czynienia wszystkiego, co możliwe, by czynić w świecie pojednanie i dawać o nim świadectwo⁵⁸. Dążenie do pojednania nie może pominąć „obowiązku dotarcia do korzeni pierwotnego rozdarcia grzechowego, aby uzdrowić pierwotne pojednanie, będące skuteczną zasadą każdego prawdziwego pojednania”⁵⁹. Bogatą i złożoną misję Kościoła należy zatem rozpatrywać w ścisłym powiązaniu z posłannictwem Chrystusa. Kościół za pomocą słowa niesie pojednanie, gdyż jego centralnym zadaniem jest jednanie człowieka z Bogiem, jak również z samym sobą, z braćmi i z całym stworzeniem. Pojednanie posiada więc wymiar społeczny i wspólnotowy. Kościół ma obowiązek za św. Pawłem powtarzać słowa: *pojednajcie się z Bogiem!* (2 Kor 5,20). Aby Kościół mógł efektywnie sprawować pojednanie, to sam musi być wspólnotą pojednana, gdyż tego oczyszczenia i pojednania potrzebuje⁶⁰. W tym celu kieruje słowo, w którym przynagla swoich synów do oczyszczenia się za pomocą pokuty z niewierności, niekonsekwencji, błędów i zaniedbań.

W dziele pojednania Kościół dysponuje wieloma środkami. Pierwszym z nich jest głoszenie i wyjaśnianie Pisma Świętego, które jest przecież radosną nowiną o pojednaniu⁶¹. Słowo Boże wskazuje na to, co jest istotą pojednania i jak winno ono wyglądać. Nadto znaczenie pokuty i pojednania dla ludzkości podejmowane jest w wielu dokumentach⁶². Owe dokumenty wyjaśniają treść przyjętego Objawienia. Wierność słowu Bożemu polega również na przyjęciu

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 8.

⁵⁹ Tamże, nr 4.

⁶⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 8.

⁶¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 11.

⁶² Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 21.

tej interpretacji, jaką podaje autorytet Kościoła. Jest to tym bardziej znaczące, że oficjalne nauczanie podaje wiele prawd odnoszących się do współczesnych problemów. Do obowiązków Kościoła należy prowadzenie dialogu duszpasterskiego⁶³, mającego wzbudzić potrzebę pojednania i ukazania, jak bardzo jest ono konieczne. Papież uświadamia, że ważną rolę w krzewieniu pokuty i pojednania odgrywają dokonujące się za pomocą słowa katecheza i sakramenty⁶⁴. Każda forma katechezy powinna uwydatniać wagę pojednania dla wewnętrznej jedności samego podmiotu i podkreślać, by wiedzę tę łączyć z praktyką sakramentalną. Tak więc, przywołując raz jeszcze słowa Jana Pawła II:

Kościół na wszystkich poziomach, we wszystkich środowiskach i wszystkimi dostępnymi sobie środkami – słowem, czynem, nauczaniem i modlitwą – prowadzi pojedynczych ludzi czy też całe grupy, ku prawdziwej pokucie i w ten sposób wprowadza ich na drogę pełnego pojednania⁶⁵.

* * *

Dążenie do celu, jakim jest świętość zakłada przynajmniej minimalną jego znajomość. Uzyskuje się ją za pomocą lektury obiektywnego słowa Bożego. Lektura ta w dobie relatywizmu staje się niezbędna. Pomaga ona również w dobieraniu takich środków, które pomagają osiągnąć chrześcijańską doskonałość, a unikaniu tych, które stoją jej na przeszkodzie. Skuteczność w zdobywaniu doskonałości zależy nie tylko od znajomości Pisma Świętego, lecz przede wszystkim od życia z nim zgodnego. Do tego potrzebne jest dawanie świadectwa przyjętemu słowu w konkretnym postępowaniu. Dawanie świadectwa i wytrwałość w dobrym staje się możliwe poprzez cnotę wierności, która w dzisiejszym świecie jest w różny sposób dewaluowana. Osiągnięcie świętości bez wiernego trwania przy słowie Bożym staje się niemożliwe, co swoją twórczością i życiem wyraził papież bł. Jan Paweł II.

⁶³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 25.

⁶⁴ Por. tamże, nr 24.

⁶⁵ Tamże, nr 23.

Summary

FAITHFULNESS TO GOD'S WORD ON THE WAY TO SANCTITY IN THE LIGHT OF JOHN PAUL'S II TEACHING

The man's attitude towards faithfulness to God's word is shaped at the starting point, namely it depends on a kind of attitude which accompanies reception of this word. John Paul II emphasizes that positive acceptance of this word is not enough but you need to contemplate it constantly. The revealed matter affects and is preserved in a stronger way if it is communicated to others. Work of evangelization demands support through deeds. In this case, present-day world is more difficult because we need some genuine evidence more than ever before. It deals not only with heroic evidence presented by saint martyrs but also the one given in everyday life. Such a faithfulness to the word is difficult, so this grace of God should be asked for while praying. The word is the tool through which Holy Spirit reveals the truth of the man's main religious task that is a desire for sanctity. Giving the Bible a careful consideration, helps us not only perceive the obstacles to sanctity, regarded as sins, but also liberate us from them. Moreover, on the basis of objective truth, it shapes our conscience making it a signpost towards Christian perfection. Accepting Gospel (Good News) makes us open towards love and the word which gives life.

(tłum. Agnieszka Szyszka)

Ks. dr Grzegorz SĘK – ur. w 1977 r. w Proszowicach. Ukończył studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Święcenia kapłańskie otrzymał w 2003 r. Uzyskał tytuł doktora z zakresu teologii moralnej na podstawie rozprawy: *Znaczenie wierności dla komunii osób w rodzinie według nauczania Jana Pawła II* (PAT 2010 r.). Autor artykułów publikowanych w „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym” i „Obecnych”.

Agnieszka Smolińska – Kielce

FILOZOFICZNA REFLEKSJA NAD SŁOWEM BOŻYM

Słowo jest elementarną częścią ludzkiej mowy, będącej wyrazem wewnętrznego przeżycia. Jest ono znakiem zarówno dźwiękowym, jak i graficznym. Słowa składają się na język, który jest narzędziem porozumiewania się i wyrażania poglądów. Za pomocą słów określa się wszelkie pojęcia rzeczywiste i abstrakcyjne. Słowo oznacza także zobowiązanie, obietnicę, przyrzeczenie. W teologii chrześcijańskiej *Słowo* (gr. *Logos*) jest określane jako Słowo Boże, które oznacza drugą Osobę Trójcy Świętej¹.

Problematyką słowa ludzkiego interesują się filozofowie, teologowie, językoznawcy i poeci. Badacze tego fenomenu podkreślają, że jawi się ono jako coś wielkiego i niepojętego, jako tajemnica, którą należy przyjąć z szacunkiem. Słowo – tak jak człowiek – jest tajemnicą. Refleksja nad słowem może prowadzić do zdumienia i zachwytu; pozwala zrozumieć, że jest ono wielkim darem Boga dla człowieka. Na podobieństwo Słowa Bożego do słowa ludzkiego wskazuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Bóg, zstępując w swej dobroci, by objawić się ludziom, przemawia do nich ludzkimi słowami”². Następnie katechizm zwraca uwagę na wszystkie słowa Pisma Świętego, przez które przemawia Bóg: „Przez wszystkie słowa Pisma Świętego Bóg wypowiada się tylko jedno Słowo, swoje jedyne Słowo, w którym wypowiada się cały”³.

Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* „wiara jest aktem osobowym, wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga, który się objawia”⁴. Człowiek wierząc, spotyka się z Bogiem; nawiązuje się dialog Stwórcy z osobą ludzką. Rok duszpasterski 2010/2011 przeżywany pod hasłem „W komunii

¹ Por. *Słowo*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1989, s. 359; B. Dunaj red., *Słownik współczesnego języka polskiego*, Kraków 2000, s. 324.

² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 101.

³ KKK 102.

⁴ KKK 166.

z Bogiem”, skłania do pogłębionej refleksji nad Słowem Bożym, które ubogaca człowieka i zbliża go do Boga. Historia relacji między wiarą a rozumem wskazuje, że można mówić o różnych typach refleksji filozoficznej z punktu widzenia jej odniesień do wiary chrześcijańskiej. Szczególnie bliska teologii jest chrześcijańska refleksja filozoficzna, powstała w wyniku żywotnego związku z wiarą. Filozofia chrześcijańska obejmuje wszystkie ważne kierunki myśli filozoficznej, które nie powstałyby bez bezpośredniego lub pośredniego wkładu wiary chrześcijańskiej⁵.

Słowo Boże skierowane jest do każdego człowieka, żyjącego w każdym czasie i każdej przestrzeni, który ze swej natury jest zdolny do filozofowania. Słowo towarzyszy człowiekowi od początku, o czym świadczy Prolog Ewangelii według św. Jana: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, co się stało*⁶. Kreacyjna moc Słowa stanowi współistnienie rzeczywistości Boskiej i ludzkiej. Należy spojrzeć na Słowo Boże z perspektywy metafizycznej, etycznej i mistycznej. Problematyka ta znalazła odzwierciedlenie w pismach filozofów różnych epok.

1. Metafizyczny wymiar Słowa Bożego

Do analizy Słowa Bożego potrzebna jest filozofia o charakterze metafizycznym, umiejąca wyjść poza dane doświadczone, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego i fundamentalnego. Wymóg ten jest wpisany zarówno w poznanie o charakterze mądrościowym, jak i analitycznym, a przede wszystkim w poznanie dobra moralnego, którego ostatecznym celem jest Najwyższe Dobro, czyli Bóg. Metafizyka – zdaniem Jana Pawła II – pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową⁷. Papież pisze: „Wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu”⁸. Każdy człowiek na pewnym etapie swego życia poznaje Boga. Poznanie to odbywa się w różnorodnych

⁵ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 75–76, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 1163–1164.

⁶ *Ewangelia według św. Jana 1,1-3*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań – Warszawa 1984, s. 1216.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 83, w: *Encykliki Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 1173.

⁸ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 83, w: *Encykliki Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 1173–1174.

okolicznościach. Istnieją różne drogi poznania Go, ale Najwyższy pozostaje wciąż ten sam. Od wieków ludzi nurtowała kwestia dojścia do Boga. Zastanawiano się nad poznaniem na drodze nadprzyrodzonego Objawienia i na podstawie racji rozumowych. Za rolę rozumu w dochodzeniu do Boga przemawiały niektóre teksty Pisma Świętego. Świadczą o tym fragmenty pochodzące z Księgi Mądrości (por. Mdr 13,1-9) oraz nauka św. Pawła zawarta w Liście do Rzymian (por. Rz 1,20).

Wśród filozofów starożytnych (Arystoteles, Augustyn) pojawiały się głosy o drogi prowadzące do Boga, ale problem stosunku rozumu do wiary stał się aktualny szczególnie w filozofii scholastycznej. Początek dał mu św. Anzelm z Canterbury (1033–1109), który zgodnie z augustyńską zasadą *Credo, ut intelligam* usiłował poprzeć racjami rozumowymi prawdy poznane na podstawie Pisma Świętego. Praktycznym wykonaniem tego programu był jego argument ze stopni doskonałości. Wcześni scholastycy zmagali się z trudnością, jaką wówczas był brak odpowiedniej metafizyki, czyli filozofii bytu. W czasach św. Anzelmusa nie znano jeszcze na Zachodzie większości pism Arystotelesa, a i pisma Platona docierały tylko w postaci fragmentarycznej, jako tłumaczenia i komentarze. Korzystanie ze spuścizny filozofów starożytnych było możliwe dopiero w XIII wieku za pośrednictwem Arabów. Właściwym miejscem rozważań filozoficznych na temat Boga stała się metafizyka klasyczna, rozbudowana przede wszystkim przez św. Tomasza z Akwinu (1224–1274)⁹.

Warto przypomnieć, że Akwinata przejmując w istocie arystotelesowskie rozumienie metafizyki. Dziedzina ta jest nauką o pierwszych zasadach tego, co istniejące jako istniejące. Jest ona ponadto najważniejsza ze wszystkich nauk filozoficznych. Różnica w stosunku do Arystotelesa polega zwłaszcza na tym, że Tomasz podporządkowuje ją jeszcze *sacra doctrina*. Ten przedstawiciel scholastyki wyróżnia w obrębie metafizyki – którą w całości nazywa *prima philosophiae* – pewien przedmiot najwyższy, mianowicie byt najwyższy, Boga¹⁰.

Tomasz oddzielił wiedzę od wiary, dziedzinę rozumu od dziedziny objawienia. Dziedzina wiedzy – zdaniem filozofa – była rozległa. Rozum poznaje nie tylko rzeczy materialne, ale również Boga, Jego istnienie, Jego właściwości, Jego działanie. Istnieją jednak prawdy, które są dla rozumu niedostępne, jak Trójca Święta, grzech pierworodny, Wcielenie. Są to prawdy wiary, które jedynie objawienie może ludziom udostępnić¹¹.

⁹ Por. S. Ziemiański, *Filozoficzne poznanie Boga*, Kraków 2011, s. 37–38.

¹⁰ Por. J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, przeł. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005, s. 143.

¹¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, Warszawa 2001, s. 273.

Problematyka Wcielenia obecna jest na kartach *Sumy teologicznej* Tomasa z Akwinu. W oparciu o ujawnienie niewidzialnych przymiotów Bożych przez to co widzialne, autor stara się udowodnić stosowność tej tajemnicy Boga. Istotę dobra połączył z Dobrem Najwyższym, które związane jest ze stworzeniem. Tomasz z Akwinu przedstawia to stanowisko w następujący sposób:

A jednak wydaje się czymś najbardziej stosownym ujawnienie niewidzialnych przymiotów Bożych przez to co widzialne. Bo to był cel stworzenia świata, jak wynika ze słów Apostoła: *Niewidzialne przymioty Boga są oglądane przez dzieła Jego rozumem*. Otóż, zgodnie ze słowami Damasceńczyka, w tajemnicy Wcielenia „przejawia się jednocześnie Boża dobroć, mądrość, sprawiedliwość i potęga”, czyli moc. (...) Każdej rzeczy odpowiada czynność wynikająca z jej własnej natury. Człowiekowi na przykład odpowiada myślenie, jako czynność, w której się przejawia jego natura rozumna. Samą naturą Boga jest dobro, jak to wykazał Dionizy. Więc wszystko co należy do istoty dobra odpowiada Bogu. Istotną zaś cechą dobra jest udzielanie się innym (Dionizy). Przeto Dobro Najwyższe charakteryzuje udzielanie się stworzeniom w sposób najwyższy. Spełniło się to najdoskonalej przez Jego połączenie z naturą stworzoną tak, iż „to troje: Słowo, dusza i ciało stały się jedną Osobą” (Augustyn). Jasne więc, że Wcielenie Boga było czymś stosownym¹².

Prezentowany fragment *Sumy teologicznej* wiąże istotę Boga i Jego przymioty ze stworzeniem. Tomasz z Akwinu uzasadnia metafizyczny wymiar Słowa Bożego.

W okresie nowożytnym pod wpływem myśli kartezjańskiej ukształtowała się filozofia praktyczna, która miała zaspokoić potrzeby moralne i religijne człowieka. Zbudował ją Blaise Pascal, który zdolności naukowe i literackie łączył z głęboko religijną naturą. Prowadził on badania matematyczne i fizyczne. W 1646 roku Pascal przeżył swoje pierwsze nawrócenie religijne i znalazł się pod wpływem jansenistycznego klasztoru Port-Royal, do którego w 1653 r. wstąpiła jego siostra, Jacqueline. Uczony był powiązany z tym środowiskiem religijnym, ale nigdy nie przeszedł na jansenizm i pozostał przy wyznaniu rzymskokatolickim. Następne lata poświęcił nauce i życiu społecznemu. W 1654 r. Pascal przeżył swoje właściwe, głębokie nawrócenie, które opisał w słynnym dziele *Mémorial* („Pamiętka”), gdzie jako prawdziwy i właściwy Bóg przedstawiony jest Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Bóg filozofów¹³.

Uczony akceptował wprawdzie kartezjańską metodę geometryczną, jednak uważał ją za niewystarczającą, jeśli chodzi o metafizykę jako całość.

¹² Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24: *Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego* (3, qu. 1-15), przeł. i opatrzył objaśnieniami S. Piotrowicz, Londyn 1962, s. 10–11.

¹³ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 2001, s. 57–58; E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 67–68.

Pojęcia podstawowe, jak czas, przestrzeń, ruch, trójwymiarowość, mogą być ujęte tylko poprzez intuicję pierwszych zasad. Jeśli chodzi o rzeczy, Pascal wypracował znów klasyczne rozróżnienie Kartezjusza, które istnieje między *intellectus* (rozum), ujmujący podstawowe zasady, a *ratio* (rozsądek), któremu przypisywane jest myślenie dyskursywne. To intuicyjne poznanie Kartezjusz nazywa także odczuwaniem. Obejmuje ono zarówno wymienione zasady, jak i wszystko, co przekracza obszar tego, co racjonalne, czy to w odniesieniu do metafizycznych i religijnych ogłądów, czy w życiu praktycznym i umiejętności człowieka. Pascal obok porządku myśli przyjął „porządek serca”, który oznacza uczuciową naturę poznania i mistyczną intuicję. Rzeczywistość dzieli się według Pascala na trzy porządki, które każdorazowo nieskończenie przewyższają się wzajemnie. Najniższy z nich jest porządkiem ciała, a ponad tym znajduje się porządek ducha, myślenia, nauki. Jednak jeszcze daleko wyrastający ponad to jest trzeci i najwyższy porządek – miłości, porządek Boga, który ukazuje się człowiekowi w Jezusie Chrystusie¹⁴.

Pascal wykazał żywe zainteresowanie Słowem Bożym, czemu dał wyraz w dziele *Skrócone dzieje żywota Jezusa Chrystusa* (1657–1658). W przedmowie widoczne są echa Prologu Ewangelii według św. Jana. Autor podkreśla tajemnicę Wcielenia Słowa Bożego, które od wieków towarzyszy człowiekowi. Pascal dobitnie akcentuje kreacyjną moc Słowa, wpływającą na wszechświat i ludzkość. Przedmowa ukazuje zbawczy cel obecności Jezusa Chrystusa w świecie. Poniższy fragment stanowi swoiste *Credo*, które przedstawia istotę Kościoła powszechnego, opartego na Trójcy Świętej:

Słowo, które od wieków było Bogiem z Boga, co stworzył wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne, stało się człowiekiem, gdy nastąpiła pełność czasu, i zesłał na świat, który On stworzył, aby ów świat zbawić. Świat Go nie przyjął prócz tych, którym dał moc, aby się stali synami Bożymi, jako odrodzeni z Ducha Świętego z woli Bożej, a nie jako zrodzeni z ciała i krwi z woli ludzkiej. I mieszkał między ludźmi, wyrzekłszy się swej chwały i wziąwszy na siebie postać sługi. I zaznał wielu cierpień aż po śmierć, a była to śmierć na krzyżu, na który wziął ze sobą nasze boleści i nasze ułomności i przez śmierć swoją zniszczył naszą śmierć. I porzuciwszy z dobrej woli swą duszę, gdyż miał władzę porzucania i powracania do niej, wskrzesił siebie trzeciego dnia i przez swe zmartwychwstanie dał życie tym wszystkim, którzy w Nim ożywieni będą, tak jak Adam zostawił w spuściźnie śmierć tym wszystkim, którzy się z niego zrodzili. I wreszcie, wstąpiwszy z piekiel ponad wszystkie nieba, aby nappełnił wszystko, siedzi po prawicy Ojca, skąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych i przyprowadzi wybranych (którzy są członkami Jego ciała) na łono Boga, z którym zjednoczony jest na wieki w Trójcy Świętej¹⁵.

¹⁴ Por. E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, dz. cyt., s. 69–70.

¹⁵ B. Pascal, *Skrócone dzieje żywota Jezusa Chrystusa*, przeł. M. Tazbir, w: tenże, *Rozprawy i listy*, przekład z franc. T. Żeleński-Boy i M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 159.

Następnie Pascal wskazuje przyczyny powstania czterech Ewangelii. Bóg – zdaniem autora – „naznaczył czterech świętych ludzi, współczesnych Jezusa Chrystusa, którzy z natchnienia Bożego spisali, co mówił i czynił”¹⁶. Oczywiście dodaje, że wobec ogromu działalności Syna Bożego, nie sposób było spisać wszystkiego. Autor twierdzi, że Dobra Nowina została spisana dzięki działaniu Ducha Świętego, aby ludzie „wierzyli, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, a wierząc – zyskali w imię Jego życie wieczne”¹⁷.

Pascal jest przekonany, że lektura i medytacja Pisma Świętego przybliża człowieka do poznania Boga. Uczony twierdzi, że przyjmując naukę Chrystusa, wierzymy w życie wieczne.

Istotą myśli moralnej Pascala jest problem jednostki i jej podmiotowości, więc myśl ta może się rozwijać tylko w zgodzie z religią mówiącą o Bogu osobowym, a takim jest Bóg religii chrześcijańskiej. Warto pamiętać, jak ten filozof podkreślał znaczenie osoby Chrystusa. Stanowisko to ukazują jego *Myśli*:

Znamy Boga tylko przez Chrystusa, ale i siebie samych poznajemy tylko dzięki Niemu. Jedynie przez Chrystusa poznajemy życie i śmierć. Z daleka od Niego nie wiemy, ani czym jest nasze życie, ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami. Tak więc bez pomocy Pisma, którego jedynym przedmiotem jest Chrystus, niczego nie znamy i napotykaemy jedynie ciemności i nieład w naturze Boga i we własnej naturze.

Dzięki Chrystusowi zostaje pokonany dystans między Bogiem a człowiekiem¹⁸.

2. Etyczny aspekt Słowa

Słowo we wszystkich swoich wymiarach ma znaczenie etyczne. Człowiek – zdaniem Arystotelesa – posiada dar wymowy, w odróżnieniu od innych żyjących istot. I właśnie zdolność mowy odróżnia społeczeństwa ludzkie od społeczności zwierzęcych. Są to wspólnoty, którymi nie rządzi wyłącznie instynkt, lecz które mają szersze możliwości kontaktowania się, wzajemnego rozumienia i społecznej współpracy. Rozważając istotę kultury, Dawson twierdzi: „Język stanowi bramę wjazdową do świata ludzi, kreując także swego rodzaju świat moralny”¹⁹. Autor odwołuje się ponownie do myśli Arystotelesa: „słowo objawia to, co korzystne bądź szkodliwe, i w podobny sposób, to, co

¹⁶ Tamże, s. 160.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. M. Kępczyńska, *Pascala człowiek ukryty*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 22 (1976), s. 217.

¹⁹ Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, przeł. z ang. J. Marzęcki, Warszawa 1987, s. 30.

sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Jest bowiem właściwością człowieka, w porównaniu z innymi zwierzętami, że on jeden posiada zmysł dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości oraz pozostałych rzeczy. A współposiadanie tych rzeczy przyczynia się do powstania ogniska domowego i państwa”²⁰. Słowo, nie zaś miecz czy też łopata, jest siłą, która stworzyła ludzką kulturę²¹.

Kultura europejska ukształtowała się na tradycji grecko-rzymskiej i chrześcijańskiej. W całym Piśmie Świętym etyka słowa jest wartością naczelną. Słowo, jako narzędzie dane człowiekowi przez Boga, musi w swej istocie wymagać prawdy, dobra i piękna. Stanowisko to jest odpowiednikiem *Platońskiej triady*, która miała kształtować życie moralne człowieka. Do tradycji tej nawiązywano wielokrotnie w dziejach, formułując teorie z zakresu filozofii wychowania.

Etyka św. Augustyna, mimo odwołań do treści biblijnych, zbudowana jest na podstawach neoplatonickich. Ludzkim poszukiwaniom prawdy odpowiada dążenie człowieka do szczęścia. Każdy chce być szczęśliwy, każdy dąży do *vita beata*. Dla Augustyna jest to jedna z elementarnych rzeczy przydatnych ludzkiemu bytowi (*O państwie Bożym*, XI, 26). Toteż Augustyn widzi jedyny powód uprawiania filozofii w dążeniu do szczęścia: *nulla est domini causa philosophandi, nisi ut sit* (XIX, 1)²².

Ten doktor Kościoła katolickiego w swych dialogach *O nieśmiertelności duszy* i *O wielkości duszy* rozpatruje o właściwościach duszy, ale także o sprawach codziennych. Nieco miejsca poświęca umiejętności mówienia. Autor wykazuje, że zdolność mówienia rozwijająca się z wiekiem, nie świadczy o powiększaniu się duszy: „(...) mowa nie świadczy o tym, jakoby dusza powiększyła swą objętość. W przeciwnym razie musiałbym przyznać, że wszystkie inne sztuki osiągamy także dzięki wzrostowi duszy”²³.

Augustyn twierdzi, że człowiek dysponujący rozumem może dokonać zmiany swego dotychczasowego życia duchowego. Dusza ludzka powinna skupić się na sobie. Zaleca, aby człowiek odrzucił stary porządek moralny, a przyjął chrześcijański, dzięki któremu stanie się nowym człowiekiem:

(...) przestrzega on duszę, aby nie rozpyływała się w zmysłach bardziej, niż musi, lecz przez odsunięcie się od nich skupiła się na sobie i stała się na nowo dzieckiem Bożym. Znaczy to uwolnić się od starego człowieka, a stać się nowym. Od tego musimy zaczynać nieodwołalnie, ponieważ zlekceważyliśmy Boże prawo. Jest to najprawdziwsza i najbardziej niepojęta nauka, jaką zawiera Pismo Święte²⁴.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. tamże.

²² Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, przeł. P. Domański, Kęty 1999, s. 79–80.

²³ Augustyn, *O wielkości duszy*, przeł. D. Turkowska, Warszawa 2010, s. 158.

²⁴ Tamże, s. 186.

Stanowisko Augustyna nawiązuje do myśli moralnej św. Pawła, która mówi, że chrześcijanin jest nowym człowiekiem. Apostoł zaleca, aby człowiek porzucił poprzedni sposób życia, prowadzący do zepsucia obyczajów, a kierował się nauką Chrystusa. Dzięki tej postawie życie ludzkie przybierze nowy wymiar²⁵.

Wieczność, której Augustyn oczekuje w Bogu, dla Pascala staje się postulatem życia człowieka, wynikającym z istoty tego życia tutaj i nie mogącym się tu zrealizować, realizującym się jako doczesna „nicość”. Między przeszłością a przyszłością, która jest przepaścią wchłaniającą najważniejszą dla człowieka teraźniejszość, jest miejsce jedyne na moralność²⁶. Pascal ma świadomość kruchości i przemijalności ludzkiego życia. Dobra tego świata przemijają, podobnie jak ludzki żywot. Serce człowieka przywiązuje się do rzeczy nie-trwałych i próżnych, czego wynikiem jest uczucie osamotnienia i opuszczenia u schyłku tego życia. Dusza „stara się usilnie osiągnąć szczęśliwość równie niezniszczalną, jak ona sama”²⁷. Pascal wskazuje na pobożność i zbliżenie się duszy do Boga. Zdaniem filozofa człowiekowi dana bywa łaska – nadprzyrodzona miłość. Łaska nie jest dana trwale, ale może być dawana ciągle na nowo i jedynie tak bywa dawana, pod warunkiem nieustannego wysiłku utrzymywania świadomości celu ostatecznego i wysiłku działania tylko ze względu na ten cel.

Pascal wyraził swe stanowisko w rozprawie *O nawróceniu grzesznika*:

Toteż dzięki świątobliwej pokorze, której Bóg daje przewagę nad pychą, dusza zaczyna się wznosić ponad ogół ludzi. Potępia ich postępowanie, brzydzi się ich zasadami, biada nad ich zaślepieniem. Wszczyna poszukiwanie prawdziwego dobra. (...) Omija wszystkie te stworzenia i nic nie przyciągnie jej serca, nic jej nie powstrzyma, póki nie dotrze aż do tronu Boga, w którym zaczyna znajdować uspokojenie i owo dobro, które posiada tę właściwość, że nie ma nic bardziej godnego kochania i że nic go jej nie odbierze bez jej zgody.

Chociaż bowiem nie czuje jeszcze uroków, którymi Bóg nagradza stałość w pobożności, pojmując jednakże, iż stworzenia nie mogą być bardziej godne miłości niż ich Stwórca. Rozum, wspomagany światłem Łaski, mówi jej, że nie ma nic bardziej godnego miłości niż Bóg i że mogą Go utracić tylko ci, co Go odstapia; albowiem pragnąć Boga znaczy posiadać Go, a wyrzec się Boga znaczy utracić Go²⁸.

W życiu doczesnym człowiek powinien nieustannie łączyć moralność z pobożnością. Dzięki bowiem modlitwom i przestrzeganiu nakazów moralnych, będzie mógł on poznać Boga i dążyć do wiecznego z Nim zjednoczenia. Pascal

²⁵ Por. List do Efezjan 4,17-24, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 1326–1327.

²⁶ Por. M. Kępczyńska, *Pascala człowiek ukryty*, art. cyt., s. 214.

²⁷ B. Pascal, *O nawróceniu grzesznika*, przeł. M. Tazbir, w: tenże, *Rozprawy i listy*, dz. cyt., s. 69–70.

²⁸ Tamże, s. 71–72.

dowodzi bez przerwy, że właściwy kierunek w życiu nadaje jedynie wiara chrześcijańska i nauka moralna płynąca z kart ewangelicznych.

Człowiek w świecie ustawicznie usiłuje przekroczyć świat i siebie samego dla celu niepewnego i ciągle się odsuwającego. Zakład o istnienie Boga jest jednocześnie zakładem o kierunek i sposób odnajdywania sensu poprzez uczestnictwo w wartościach absolutnych, które uzyskujemy poprzez miłość do Boga. Pascal twierdzi, że jeśli człowiek opowiada się za istnieniem Boga, to wówczas uznaje w Nim najwyższe dobro. Zakład ten uświadamia, że człowiek nie jest w stanie sam osiągnąć prawdziwego dobra. W *Rozmowie z panem de Sacy* pisze:

Można bowiem pójść tylko jedną z tych dróg, a mianowicie albo jest Bóg i wówczas [człowiek] uznaje w Nim swe najwyższe dobro, albo też [istnienie] Boga jest niepewne i wówczas prawdziwe dobro jest również niepewne, ponieważ [człowiek] nie jest zdolny go osiągnąć²⁹.

3. Mistyczny wymiar Słowa Bożego

Dążenie do zjednoczenia mistycznego jest podstawową zasadą wszelkiego życia religijnego. Bez niego religia obumiera, zamieniając się w sterylny rytualizm lub jałowy moralizm. Ta moc mistyczna działa w każdej modlitwie. Ten, kto się modli, znajduje się na drodze do całkowitego zjednoczenia. Nie wielu kiedykolwiek dochodzi do kresu tej drogi, lecz nie jest to powodem do oddzielania początku od końca. Doświadczenie mistyczne nie jest tylko natury prywatnej, ale w przypadku chrześcijan oznacza także doświadczenie całej wspólnoty chrześcijańskiej.

Termin „mistyczny” występował już w starożytności. Dla Greków *mystikos* to był ktoś wtajemniczony w kultury inicjacyjne. Chrześcijanie nadali temu określeniu inne znaczenie. Dla Klemensa z Aleksandrii „mistyczna” interpretacja Pisma Świętego oznaczała interpretację, w której tekst Starego Testamentu, czytany w świetle chrześcijańskiego odkupienia, stawał się źródłem nowego, ukrytego dotąd znaczenia. Odtąd termin „mistyczny” zaczął oznaczać wszystko, co dla chrześcijan było sakralne, w szczególności rzeczywistość sakramentalną. Tak jak Chrystus jest ukryty w Piśmie Świętym, tak jest On ukryty w eucharystycznym chlebie i winie. Orygenes nieznacząco, lecz zdecydowanie zmienił to biblijne doświadczenie, stosując je do bezpośredniego, doświadczalnego sposobu poznania Boga przez Pismo Święte³⁰.

²⁹ B. Pascal, *Rozmowa z panem de Sacy*, przeł. M. Tazbir, w: tenże, *Rozprawy i listy*, dz. cyt., s. 96.

³⁰ Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 362–363.

Augustyn twierdzi, że wiedzy Bóg udziela duszy drogą oświecenia (*illuminatio*). Według tej teorii umysł bezpośrednio widzi prawdę, podobnie jak oczy widzą rzeczy. Poznanie umysłowe ma charakter intuicyjny; umysł dochodzi do prawdy wprost, bez rozumowania. Dla Augustyna poznanie Boga stanowiło akt bezpośredniej intuicji, kontemplacji. Oświecenie było pojęte jako fakt nadprzyrodzony, dzieło łaski. Poznanie zakładające bezpośredni udział w nim bóstwa jest poznaniem mistycznym. Przez nacisk na oświecenie i łaskę Augustyn stworzył podstawy odrębnego mistycyzmu chrześcijańskiego, konstatuując, że dążenie do Boga leży w naturze człowieka i zespolenie z Bogiem może jedynie dać mu szczęście. Świadczą o tym początkowe słowa *Wyznań*: „Uczyniłeś nas dla Siebie i niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie”³¹.

W *Solilokwiach* Augustyn zastanawia się nad obecnością cnót teologicznych w życiu człowieka. Uważa, że duszy oglądającej Boga, potrzebne są nadal wiara, nadzieja i miłość. Po śmierci zaś tylko miłość pozostanie, która utrzyma łączność duszy z Bogiem. Autor podkreśla, że w życiu doczesnym człowiekowi są potrzebne trzy cnoty, ale w życiu wiecznym wystarczy tylko miłość:

Ale dopóki dusza mieszka w ciele, choćby nawet najlepiej widziała, to jest pojmowała Boga, potrzebna jest jej jeszcze wiara. (...) Dlatego też można nadal nazywać wiarą przekonanie, które opiera się świadectwu zmysłów, a wierzy raczej poznaniu umysłowemu. Podobnie też dusza w tym życiu chociaż pojmując Boga jest już szczęśliwa, znosi jednak wiele przykrości związanych z ciałem, musi zatem ufać, że po śmierci nie będzie tych wszystkich trudności. Tak więc i nadzieja nie opuszcza duszy, póki żyje jeszcze na ziemi. Ale kiedy po śmierci ciała skupi się cała w Bogu, pozostanie tylko miłość, która będzie ją utrzymywać w tym stanie. (...) Trzech rzeczy potrzebuje zatem dusza: musi być zdrowa, musi patrzeć, musi widzieć. W pierwszym i drugim wypadku są jej zawsze potrzebne trzy inne rzeczy: wiara, nadzieja i miłość; są jej one potrzebne również w trzecim wypadku, ale tylko w tym życiu; w życiu przyszłym wystarczy jedna miłość³².

Cały ten wywód o wierze, nadziei i miłości jest rozwinięciem i filozoficznym uzasadnieniem myśli św. Pawła, przedstawionym w *Hymnie o miłości*³³.

Myśl filozoficzna św. Augustyna wywarła wpływ na rozwój teologii i nową chrześcijańską filozofię. Humanizm chrześcijański, którego przedstawicielem jest Franciszek Salezy, był pełen wiary. Naczelną jego ideą było nie odrywanie religii od życia. Religia powinna być z nim związana i liczyć się z jego potrzebami. Twierdził, że prawdziwa pobożność powinna wnikać w życie człowieka³⁴.

³¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 196–197.

³² Augustyn, *Solilokwia*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 2010, s. 28–29.

³³ Por. 1 Kor 13,7–13, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 1302.

³⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 17–18.

Filip Hugues podkreśla, że w św. Franciszku Salezym „odrodzenie francuskie zostało ochrzczone, a humanizm stał się pobożny”. Święty ten jest mostem między odrodzeniem i czasami nowożytnymi, a zarazem postacią najbardziej wpływową w duchowości od XVII wieku do czasów współczesnych.

Doktryna nauczania opracowana przez św. Franciszka nie była nowa. Mimo to zaprezentował on swoje nauczanie w sposób bardzo oryginalny. Zasłużył się oderwaniem duchowości chrześcijańskiej od schematu monastycznego, którym była skrępowana przez całe stulecia. Franciszek Salezy, wykształcony przez jezuitów, był całkowicie ignacjański w swoich praktykach duchownych, ale w zakresie teologii był zwolennikiem myśli św. Augustyna, zaś przez realizm i optymizm – tomistyczny³⁵. Pozostawił on kilka dzieł, które weszły do kanonu literatury duchowości. Jednym z nich jest *Filotea, czyli wprowadzenie do życia pobożnego* (1609). Książka ta została napisana przede wszystkim dla świeckich, a jej autor jest pierwszym pisarzem duchowym, który zaproponował świeckim traktat z duchowości. Wśród wskazówek udzielanych czytelnikowi, chcącemu pogłębić swoją pobożność, autor zwraca uwagę na umiejętność słuchania i czytania Słowa Bożego:

Miej wielkie nabożeństwo do Słowa Bożego, czy to w kazaniu, czy w poufalnych rozmowach z przyjaciółmi duchowymi na temat rzeczy Bożych. Słuchaj go zawsze z uwagą i uszanowaniem. Wyciągaj z niego pożytek dla swej duszy. Nie daj mu padać na ziemię, lecz przyjmuj je do swego serca jako drogi kordiał, naśladując w tym Najświętszą Pannę, która wszystkie słowa opowiadane na chwałę jej Syna przechowywała w swoim sercu³⁶.

Człowiek w życiu codziennym pochłonięty jest często różnymi sprawami. Zdaniem Franciszka należy wykonywać je pilnie, ale spokojnie i bez pośpiechu. Autor posługując się radami ewangelicznymi, zaleca wiernym, aby we wszystkich sprawach zaufali Opatrzności Bożej. Twierdzi, że ufność wobec Boga i współpraca z Nim pomoże przezwyciężyć każdą trudność. Egzemplifikację tego twierdzenia stanowi koniec *Rozdziału X*:

A i to dodaję, miła Filoteo, że gdy będziesz wśród zajęć i prac pospolitych, nie wymagających wyteżenia całej twojej uwagi, patrz więcej na Boga, niż na to, co robisz. Jeżeli zaś sprawa, która cię zaprzęta, jest tak ważna, że do jej dobrego spełnienia potrzeba całej twojej uwagi, spoglądaj na Boga od czasu do czasu, na podobieństwo żeglujących morzem, którzy płynąc do spodziewanej ziemi więcej patrzą w niebo niż ku temu lądowi, do którego żeglują. Tym sposobem Bóg będzie z tobą współpracować w tobie i dla ciebie i po każdej pracy odczujesz pociechę³⁷.

³⁵ Por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, s. 247–248.

³⁶ F. Salezy, *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, przeł. A. Jełowicki, Warszawa 2001, s. 111.

³⁷ Tamże, s. 173–174.

Franciszek Salezy jest przekonany, że dusza dzięki obecności woli jest zdolna do kochania Boga. Zwraca także uwagę na serce, które poznaje rzeczy nadprzyrodzone. Prawdziwe szczęście może ono znaleźć jedynie w Bogu:

Twoja dusza ma przy tym wolę, w pełni szlachetną, zdolną do kochania Boga, a ze swej natury niezdolną do nienawidzenia Go. Popatrz na swoje serce, jak jest szlachetne. Jak pszczoły nie spoczną nigdzie, tylko na kwiatach, tak i twoje serce nie może znaleźć uspokojenia nigdzie, tylko w samym Bogu, a żadne stworzenie nie może go nasycić. (...) Serce nasze, pochylając się ku stworzeniom, spieszy ku nim w nadziei, że zdołają one zaspokoić jego pragnienia. Ale gdy tylko zetknie się z nimi, doświadcza tego, że się pomyliło i że nic nie może go zaspokoić. Albowiem Bóg nie chce, żeby nasze serce mogło znaleźć jakieś miejsce, na którym by spoczęło, a to dlatego, by jak gołębicą do Arki, wróciło do Boga, od którego wyszło³⁸.

Człowiek tak usilnie pragnie miłości, że próbuje ją odnaleźć i być szczęśliwym dzięki uczuciom do innych. Często jednak okazuje się, iż te porywy serca nie mogą zaspokoić pragnień człowieka. Prawdziwe szczęście i miłość można odnaleźć tylko w Bogu. Należy czynić starania, aby w przyszłym życiu osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Dusza ludzka jest bowiem nieśmiertelna i zdolna do szczęśliwej wieczności.

Pogląd Franciszka Salezego jest zbieżny z myślą filozoficzną św. Augustyna, mówiącą o zespoleniu człowieka z Bogiem, które daje mu wieczne szczęście. Serce jest miejscem narodzin uczuć nadprzyrodzonych. Jest tu podobieństwo do filozofii Augustyna i Pascala.

Pascal w czwartym *Liście do Roannezów* z października 1656 roku rozpatruje znaczenie Pisma Świętego, które wypływa z Ducha Świętego. Píše: „Można by jeszcze do tych rozważań dodać tajemnicę Ducha Świętego ukrytego w Piśmie Świętym. Ma ono bowiem dwa prawdziwe znaczenia: jedno – dosłowne, a drugie – mistyczne”³⁹.

Człowiek na drodze do nieba znajduje zarówno utrapienia, jak i rozkosze. Zdaniem Pascala konieczna jest wytrwałość w swoim wyborze, ponieważ cecha ta prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Zdarza się, że ludzie odwracają się od Boga, gdyż większego szczęścia upatrują oni w ziemskich rozkoszach. Filozof odwołując się do słów św. Pawła, wzywa do modlitwy i radości chrześcijańskiej:

Do uświęcenia trzeba bowiem dwojakich rzeczy: utrapień i rozkoszy. Święty Paweł powiada, że ci co wejdą na dobrą drogę, znajdą wiele utrapień i niepokojów. Powinno to ucieszyć tych, co ich doznają. Skoro bowiem wiedzą, że trzeba się ich

³⁸ Tamże, s. 344–345.

³⁹ B. Pascal, *IV List do Roannezów*, przeł. M. Tazbir, w: tenże, *Rozprawy i listy*, dz. cyt., Warszawa 1962, s. 288.

spodziewać na drodze do nieba, której szukają, powinni się radować widząc owe znaki, świadczące, że nie błędzą. Razem z tymi utrapieniami znajdujemy jednak i rozkosze, bez których nie znieśliśmyby utrapień. Ci, co porzucają Boga, by powrócić do świata, czynią tak tylko dlatego, że znajdują więcej słodczy w rozkoszach ziemskich niż w zjednoczeniu z Bogiem (...) Ludzie porzucają rozkosze dla innych rozkoszy. Módlcie się stale – powiada święty Paweł – stale składajcie dzięki i się weselcie. (...) Dlatego też stale musimy wyteżać siły, by zachować ową radość, która miarkuje nasz lęk, który zabezpiecza naszą radość. A kiedy czujemy, że nazbyt się przechylamy w jedną stronę, musimy się skłonić w drugą, żeby nie upaść. „W dzień szczęścia nie zapominaj o nieszczęściu, a w dzień nieszczęścia nie zapominaj o nieszczęściu” – mówi Pismo Święte – dopóki się nie spełni obietnica Jezusa Chrystusa, który powiedział, że Jego radość stanie się w nas pełna⁴⁰.

Myśl filozoficzna Pascala jest przepełniona mądrością płynącą z kart Ewangelii. Uczony ten wyraźnie łączy filozofię praktyczną z moralnością chrześcijańską, która powinna zmierzać do zjednoczenia człowieka z Bogiem.

Współczesne pisma i dokumenty Kościoła przedstawiają problematykę komunii człowieka z Najwyższym. W Encyklice *Redemptoris missio*, nr 5 Jan Paweł II pisze, że „Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi”. Wiadomo, iż jest jeden Bóg, ale Jezus Chrystus jest Osobą prowadzącą człowieka do Boga. Papież Jan Paweł II to pośrednictwo wyraził w następujący sposób:

Ludzie zatem mogą wejść w komunię z Bogiem wyłącznie za pośrednictwem Chrystusa, pod działaniem Ducha. To Jego jedyne i powszechne pośrednictwo, bynajmniej nie stanowiąc przeszkody w dążeniu do Boga, jest drogą ustanowioną przez samego Boga i Chrystus jest tego w pełni świadomy⁴¹.

Należy pamiętać, że mogą być jeszcze inne drogi prowadzące do Boga, ale pierwszorzędne znaczenie ma jednak pośrednictwo Chrystusa.

Zakończenie

Filozoficzna refleksja nad Słowem Bożym ma swoją historię, która wyróżnia się bogactwem materiału źródłowego. Teksty biblijne stanowią dla filozofów nie tylko inspirację do podjęcia różnorodnej problematyki z perspektywy filozofii, ale również są doskonałym źródłem epistemologicznym.

Reasumując, należy stwierdzić, że Słowo Boże może mieć wymiar metafizyczny, etyczny i mistyczny. Zaprezentowane w niniejszym opracowaniu

⁴⁰ B. Pascal, *VII List do Roannezów*, dz. cyt., s. 294–296.

⁴¹ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, nr 5, w: *Encykliki Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 517.

poglądy myślicieli wnoszą wkład do wielowiekowej tradycji badań filozoficznych nad Słowem Boga, skierowanym do człowieka. Metafizyka widoczna jest w myśli św. Tomasza z Akwinu, który podkreśla tajemnicę Wcielenia Słowa Bożego. W swych rozważaniach łączy on istotę Boga i Jego przymioty ze stworzeniem. Natomiast Pascal akcentuje kreacyjną moc Słowa Bożego.

Filozofowie od wieków dostrzegają etyczny aspekt Słowa, które wpływa na życie człowieka. Augustyn i Pascal upatrują w nim odrodzenia moralnego. Zalecają ludziom, aby Pismo Święte stało się dla nich drogowskazem na kolejnych etapach życia ziemskiego. Autorzy zwracają uwagę na mistyczny wymiar Słowa Bożego. Wszyscy są zgodni, że Jego kontemplacja prowadzi człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Podkreślają, że życie oparte na cnotach i pobożności pozwoli mu osiągnąć wieczne szczęście.

Podjęta problematyka badawcza nie wyczerpuje w całości ujętego zagadnienia. Niezwykle interesujące mogłoby być opracowanie, które przedstawiałoby wpływ Pisma Świętego na różne obszary kultury. Wśród zagadnień nurtujących filozofów i teologów znajduje się także metafizyczny wymiar wymowy kaznodziejskiej. Kaznodziejstwo to przestrzeń, która oparta jest na relacji Bóg – kaznodzieja – słuchacz. Może warto ukazać w innym opracowaniu metafizyczny wymiar wymowy kaznodziejskiej.

Trzeba mieć nadzieję, że filozofowie wciąż będą czerpali inspirację ze skarbnicy wiedzy, jaką daje Biblia. Kontemplacja i medytacja Słowa Bożego może przyczynić się do odkrycia i pogłębienia prawdy, którą jest Chrystus. Refleksja filozoficzna powinna sprzyjać wyjaśnianiu relacji między prawdą a życiem. Należy ufać, że filozofowie poznając obszary prawdy, dobra i piękna, będą nadal otwarci na Słowo Boże. Filozofowie i wykładowcy filozofii powinni mieć świadomość, że *Liber librorum* jest źródłem wartości uniwersalnych i ponadczasowych.

Summary

PHILOSOPHICAL REFLEXION ON THE WORD OF GOD

The article shows the philosophical reflexion on the Word of God. First of all was introducing the etymology of word. The word is not only fundamental part of language, but also it's present God's for man. In Christian theology the Word (gr. *Logos*) means for Second Person Devine. The philosophers reflected on Word of God from time immemorial. One can to investigate this problem in various dimensions: metaphysical, ethical and mystical. The history of philosophy is plentiful in sources. The article is based on the works of the five authors: St Augustine, St Thomas from Aquin, Francis of Sales, Pascal and Pope John Paul II.

The first point describes metaphysical dimension of Word. Thomas from Aquin was paid attention to mystery of Incorporation of Word of God. Pascal appealed

to St John Evangelist and emphasized to creative strength of Word. Modern philosopher considered that world and man have own sources in God.

Next point of article describes ethical aspect of Word. Philosophical opinions of St Augustine were convergent with the view of St Paul Apostle. Morality one should to be in centre human's life. Pascal linked life of man with Christian morality.

Last part of work is devoted to mystical dimension of Word of God. The authors considered that incorporation man's with God is possible. The prayer and devoutness are ways to eternal happiness, which has sources in God.

Pope John Paul II investigated Word of God on ground of relation between faith and reason.

Dr Agnieszka SMOLIŃSKA – ur. w 1974 r. w Lidzbarku Warmińskim, dr nauk humanistycznych w zakresie historii. Obecnie jest adiunktem w Instytucie Edukacji Szkolnej (Pracownia Filozofii) Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach. Na Wydziale Pedagogicznym i Artystycznym UJK wykłada wybrane zagadnienia z filozofii oraz współczesne koncepcje filozofii i etyki. Główne zainteresowania badawcze: historia filozofii, antropologia, metafizyka, historiozofia. Opublikowała: *Spółczesność polskie w kazaniach jezuickich przełomu XVII i XVIII w.* (Kielce 2005), *Godność człowieka wczoraj i dziś. Wokół zagadnień antropologicznych* ([red.], Kielce – Busko-Zdrój 2009).

Ks. Jan Śledzianowski – Kielce

SŁOWO BOŻE O ŻYCIU CZŁOWIEKA OD POCZĘCIA DO NATURALNEJ ŚMIERCI W PRZEPOWIADANIU DO RODAKÓW JANA PAWŁA II

Wprowadzenie

W związku z piątą rocznicą odejścia do domu Ojca sługi Bożego Jana Pawła II, papież Benedykt XVI składając „Ofiarę Eucharystyczną za wybraną duszę czcigodnego Jana Pawła II”, swoją homilię zatytułował: „Towarzysz drogi dzisiejszego człowieka”¹. Jest to niezwykle trafne określenie Papieża Polaka, gdyż wszędzie był postrzegany jako niezmordowany pielgrzym towarzyszący ludziom na trudnych drogach ich życia; poczynając od poczętych dzieci, dzieci i młodzieży, małżonków i rodziców; ludzi pracy i bezrobotnych oraz bezdomnych, polityków ustanawiających prawa i więźniów; ludzi różnych kręgów kultury i przekonań religijnych; niepełnosprawnych, chorych, samotnych i podeszłego wieku – do wszystkich przychodził ze swoją niezłomną wiarą w Boga Ojca przez zbawcze dzieło Chrystusa w Duchu Świętym. Budził w sercach nadzieję i sens życia.

Dowodem na to, jak bliski jest nam, Polakom, błogosławiony Jan Paweł II, jak nam towarzyszy w drodze, jest sondaż społeczny, który przeprowadzono w związku z szóstą rocznicą jego śmierci. Wyniki tych badań podano w „Wiadomościach” TWP 1 wieczorem 2 kwietnia 2011 r. przed zbliżającą się beatyfikacją naszego wielkiego Rodaka. Przekazano do wiadomości publicznej, iż 83 procent Polaków stwierdziło, że Ojciec Święty nadal ma pozytywny wpływ na ich życie, czyli towarzyszy im w drodze.

Szczególną formą oddziaływania na nas były pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny, które rozpoczął w czerwcu 1979 r., zaś ostatnią odbył w sierpniu 2002 r. Przemierzył Polskę od Tatr po Bałtyk i od Odry po Bug.

¹ Benedykt XVI, *Towarzysz drogi dzisiejszego człowieka*, „L'Osservatore Romano”, Watykan, 1 maja 2011, s. 23.

W okresie owego niemal ćwierćwiecza Ojciec Święty z miłością głosił nam Słowo Boże, dotyczące całego Objawienia. W szczególny sposób trwał przy źródle ludzkiego życia i powołania, pamiętając na słowa Stwórcy: *Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię* (Jr 1,5); *Gdy się jednak spodobało Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom* (Gal 1,15-16). Każdego więc człowieka stwarza Bóg w łonie matki i powołuje w Chrystusie. *W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa* (Ef 1,4-5).

Tak więc każde dziecko poczęte i rozwijające się pod sercem matki jest powołane w miłości przez Stwórcę i przeznaczone do szczęścia. Najpierw to szczęście i miłość winni przekazywać dziecku jego rodzice – mówił Jan Paweł II, następnie krewni: dziadkowie, rodzeństwo, szeroko pojęta rodzina i całe społeczeństwo. Myśl tę jakże głęboko ujął i wyraził Ojciec Święty 1 czerwca 1997 r. we Wrocławiu:

Dzisiaj jest Dzień Dziecka. Pragnąłbym ucałować każde dziecko wrocławskie, dziecko polskie i na całym świecie. Szczególnie te, które są opuszczone, te które cierpią brak serca ze strony środowiska, w którym żyją, te które są niechciane. W tym dniu życzę, aby wszystkie dzieci na świecie cieszyły się radością i miłością im należną, a tak bardzo dla nich upragnioną przez Boga samego².

Można powiedzieć, że za słowami miłości i otwarcia Jana Pawła II na wszystkie dzieci świata, został ukazany dramat i tragedia dziecka odrzuconego przez współczesne środowiska, z jednoznacznym wskazaniem, iż Bóg z miłości stwarza każdego człowieka, zaś jego przyszłość uzależniona jest od ludzi, tych najbliższych w rodzinie, a także tych, którzy są odpowiedzialni za naród i państwo oraz za politykę międzynarodową wpływającą na losy współczesnej ludzkości.

Nauczanie Papieża Polaka do rodaków ma swoją specyfikę, gdy chodzi o życie dziecka poczętego, jego rozwoju po przyjściu na świat na polskiej ziemi – bowiem na tej ziemi w okresie panowania komunizmu zalegalizowano aborcję i rozwody. Nie zawieszono tych „praw” dopuszczających zabójstwo dziecka i rozbicie rodziny także w Rzeczypospolitej po 1989 r. Dlatego ten okres po II wojnie światowej domaga się analizy w świetle przepowiadania nam słowa Bożego przez Jana Pawła II.

² Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Znak, Kraków 2005, s. 882.

Nauczanie o dziecku i rodzinie w okresie PRL-u

Do Polski pod rządami komunistycznymi Jan Paweł II przybywał trzy razy: w 1979, 1983 i 1987 roku. Wiadomo, że władze komunistyczne od 1945 r. konsekwentnie prowadziły ateizację społeczeństwa, głównie przez szkołę i media, ucząc „jedyne światopoglądu naukowego” marksizmu i leninizmu. Według owych poglądów wszechświat i człowiek w procesie ewolucyjnym pochodzą z odwiecznej materii. W komunistycznej wizji świata i człowieka nie ma miejsca dla Boga i Jego praw, to ludzie ustanawiają prawa tak jak chcą. Dlatego w styczniu 1946 r. wprowadzono tzw. śluby cywilne i wraz z nimi dopuszczono rozwody³. Następnie 27 kwietnia 1956 r. wprowadzono ustawę „O dopuszczalności przerywania ciąży”⁴. Właśnie te akty komunistycznego prawa uderzały najbardziej w dziecko, pozwalały bowiem na pozbawianie go życia, a także na utratę rodziców, gdy zezwalało im się na rozwód i oddanie dziecka na wychowanie do placówki państwowej.

Odnosząc się do tych PRL-owskich praktyk legalizacji aborcji i upowszechniania laickich małżeństw z łatwością rozwiązywanych w sądach, Ojciec Święty w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski, w dniu 8 czerwca 1979 r. z Nowego Targu cały naród pouczał:

Ziemię dał Stwórca człowiekowi, aby „czynił ją sobie poddaną” – i na tym panowaniu człowieka nad ziemią oparł podstawowe prawo człowieka do życia. Prawo do życia łączy się z powołaniem rodzinnym i rodzicielskim człowieka: „...mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się z żoną swoją tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). I tak jak ziemia z opatrnościowego ustanowienia Stwórcy przynosi plon, podobnie też to zjednoczenie w miłości dwojga osób: mężczyzny i kobiety owocuje nowym życiem ludzkim. To życiodajne zjednoczenie osób uczynił Stwórca pierwszym sakramentem, a Odkupiciel potwierdził ów odwieczny sakrament miłości i życia i nadał mu nową godność, wyciskając na nim pieczęć swojej świętości. Prawo człowieka do życia związane jest z ustanowienia Stwórcy oraz z mocy Chrystusowego Krzyża z sakramentalnym i nierozzerwalnym małżeństwem⁵.

Po tym teologicznym przypomnieniu dziejów małżeństwa na ziemi, którą człowiek obejmuje z woli Boga w posiadanie przez rodzenie, Papież dalej mówił:

Życzę więc, drodzy rodacy, przy tych moich odwiedzinach, ażeby to święte prawo nie przestało kształtować życia na ziemi polskiej: i tu na Podtatrzu, na Podkarpaciu,

³ Por. J. Śledzianowski, *Rozwody*, Jedność, Kielce 1996, s. 5–8.

⁴ Por. J. Śledzianowski, *W obronie życia ludzkiego – od poczęcia*, w: tenże, *Ku małżeństwu w Chrystusowym Kościele*, Kuria Diecezjalna, Kielce 1991, s. 250–254.

⁵ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 161.

i wszędzie. Słusznie mówi się, że rodzina jest podstawową komórką życia społecznego. Jest podstawową ludzką wspólnotą. Od tego, jaka jest rodzina, zależy naród, bo od tego zależy człowiek. Więc życzę, abyście byli mocni dzięki zdrowym rodzinom. Rodzina Bogiem silna. I życzę, ażeby człowiek mógł się w pełni rozwijać w oparciu o nierozzerwalną więź małżonków – rodziców, w klimacie rodziny, którego nic nie jest w stanie zastąpić. I życzę, i modłę się o to stale, ażeby rodzina polska dawała życie, żeby była wierna świętemu prawu życia. Jeśli się naruszy prawo człowieka do życia w tym momencie, w którym poczyną się on jako człowiek pod sercem matki, godzi się pośrednio w cały ład moralny, który służy zabezpieczeniu nienaruszalnych dóbr człowieka. Życie jest pierwszym wśród tych dóbr. Kościół broni prawa do życia nie tylko z uwagi na majestat Stwórcy, który jest tego życia pierwszym Dawcą, ale równocześnie ze względu na podstawowe dobro człowieka⁶.

Z powyższych słów jednoznacznie wynika, iż Jan Paweł II w swojej głębokiej religijności żywił wielki szacunek, a nawet pietyzm dla każdego człowieka, poczynając od tego, który rozwija się w łonie matki. W czasie pierwszej pielgrzymki w Gnieźnie 3 czerwca 1979 r. Ojciec Święty zwrócił szczególną uwagę na dzieci:

Wypowiadał to słowo: młoda Polska i serce moje zwraca się do wszystkich polskich dzieci, zarówno do tych, które znajdują się tutaj w tej chwili, jak też do wszystkich, które żyją na polskiej ziemi.

Nikt z nas nie może nigdy zapomnieć tych słów Pana Jezusa:

„Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie i nie przeszkadzajcie im” (Łk 18,16). Pragnę być żywym echem tych słów Zbawiciela wobec was, drogie dzieci polskie, w tym zwłaszcza roku, kiedy na całym świecie obchodzony jest jako Rok Dziecka. Myślą i sercem ogarniam te maleństwa jeszcze w ramionach ojców i matek. Oby nigdy nie zabrakło tych miłujących ramion rodzicielskich dla was. Oby jak najmniej było na ziemi polskiej społecznego sieroctwa dzieci. Można podziwiać domy dziecka. Ale żaden dom dziecka nie zastąpi domu rodzinnego, rodzicielskich ramion.

Niech wszystkie dzieci mają łatwy przystęp do Chrystusa w latach przedszkolnych. Niech przygotowywują się z radością do Jego przyjęcia w Eucharystii. „Niech wzrastają w latach i w mądrości, i w łasce u Boga i u ludzi” (por. Łk 2,52), tak jak On sam Chrystus wzrastał w domu nazaretańskim⁷.

Zauważmy, iż Jan Paweł II bronił dzieci przed sieroctwem społecznym, kiedy to dzieci najczęściej rodziców rozwiedzionych były przez nich porzucane i oddawane na wychowanie do państwowych placówek opiekuńczych.

Gdy Ojciec Święty wypowiadał te słowa, roczna liczba rozwodów w Polsce dochodziła do 40 tysięcy⁸. Papież wiedział także, że dzieci i młodzież napotykały na trudności w spełnianiu praktyk religijnych, szczególnie w czasie

⁶ Tamże, s. 161.

⁷ Tamże, s. 32.

⁸ Por. J. Śledzianowski, *Rozwody...*, dz. cyt., s. 22.

letnich kolonii, gdy przebywały poza domem rodzinnym, dlatego upomniął się o prawo do wychowania religijnego, które gwarantuje *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*.

To bardzo zwięzłe przedstawienie ludzkiego życia, które swoją egzystencję znajduje w Bogu i miłości małżeńskiej, Papież będzie rozwijał w następnych pielgrzymkach do Polski.

W czasie drugiej pielgrzymki do Ojczyzny – 21 czerwca 1983 r. we Wrocławiu – Ojciec Święty nauczał:

Wspólnota małżeńska i rodzinna buduje się na zaufaniu wzajemnym. Jest to dobro podstawowe wzajemnych odniesień w rodzinie. Odniesienia wzajemne małżonków – i odniesienia wzajemne rodziców i dzieci. Najgłębszym fundamentem tych odniesień jest ostatecznie to zaufanie, jakim sam Bóg obdarza małżonków, stwarzając ich i powołując do życia we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej.

Na tym właśnie swym zaufaniu do rodziców Bóg oparł odniesienia: dziecko – rodzice. „Serce Boga im ufa”. Na swym zaufaniu, zwłaszcza do matki, Bóg – Ojciec oparł odniesienie: dziecko – matka. „Serce... Boga jej ufa”!

Bóg Ojciec zechciał tak zabezpieczyć życie dziecka, swój skarb, aby zostało ono już od momentu swego poczęcia powierzone trosce najbliższego z bliznich dziecka: jego własnej matce. „Serce Boga jej ufa”.

Rodzina jest sobą, jeżeli buduje się na takich odniesieniach, na wzajemnym zaufaniu, na zawierzeniu wzajemnym. Tylko na takim fundamencie można też budować proces wychowania, który stanowi podstawowy cel rodziny i jej pierwszorzędne zadanie. W wypełnieniu tego zadania rodzice nie mogą być zastąpieni przez nikogo i nikomu też nie wolno odbierać rodzicom tego pierwszorzędnego ich zadania⁹.

Przypominał więc Papież Rodak władzom komunistycznym w okresie stanu wojennego, że nie można zabierać rodzicom podstawowego prawa, jakie mają, tj. wychowania dzieci.

8 czerwca 1987 r. Jan Paweł II przybył po raz trzeci do PRL-u. Społeczeństwo polskie było podzielone, umęczone stanem wojennym, setki tysięcy osób za przynależność do „Solidarności” doznały więzienia, internowania, przymusowego opuszczenia kraju, pozbawienia pracy i ogromnych ograniczeń w codziennym życiu. Ojciec Święty wczuwając się w sytuację narodu, po lądowaniu na Okęciu, tak przemówił:

W tym momencie pragnę rozszerzyć moje serce tak, jak tylko mnie stać, ażeby tych wszystkich ludzi żyjących w mojej ojczystej ziemi ogarnąć nowym zrywem jednoczącej miłości.

Wszystkich i każdego, kobietę i mężczyznę, rodziny, młodzież, starców doświadczonych życiem. I dzieci również te, które jeszcze żyją tylko pod sercem swoich matek¹⁰.

⁹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 323.

¹⁰ Tamże, s. 371–372.

Zwróćmy uwagę, że Jan Paweł II dzieci nie narodzone, żyjące w łonie matki, obejmuje taką samą miłością, jaką ogarnia swój naród. Są one upodmiotowione przez Papieża.

W trzy dni później, 11 czerwca 1987 r. w Szczecinie, Ojciec Święty ukazał obraz rodziny jako instytucji przenikniętej *sacrum*, a jednocześnie zagrożonej.

Rodzina według zamysłu Bożego jest miejscem świętym i uświęcającym. Na straży tej świętości Kościół stał zawsze i wszędzie, ale w szczególny sposób pragnie być blisko rodziny, gdy ta wspólnota życia i miłości i arka Przymierza z Bogiem, jest zagrożona, czy to od wewnątrz, czy też – jak to dziś niestety często bywa – od zewnątrz. I Kościół na naszej ziemi stoi wiernie po stronie rodziny, po stronie jej prawdziwego dobra, nawet gdy czasem w niej samej nie znajduje należytego zrozumienia¹¹.

Trzecią pielgrzymkę do Ojczyzny Jan Paweł II odbył w związku z Krajowym Kongresem Eucharystycznym, którego hasłem były słowa ewangelisty św. Jana z Ostatniej Wieczerzy: *Umiłowawszy swoich... do końca ich umiłowal* (J 13,1). Papież zwracając się w Szczecinie do kobiet i mężczyzn pozostających ze sobą w sakramentalnym związku, objaśniał:

Słowa te tłumaczą równocześnie tajemnicę Chrystusowej Paschy i sakramentalną rzeczywistość Eucharystii: „Do końca umiłowal”. A małżonkowie, klęcząc przed ołtarzem w dniu ślubu, mówią: „Nie opuszczę cię aż do śmierci”. Tak mówi mąż do żony i żona do męża. Tak mówią razem wobec majestatu Boga żywego. Wobec Chrystusa.

Czyż słowa te nie współbrzmia głęboko z tamtymi: „Do końca ich umiłowal”? Z pewnością, drodzy bracia i siostry, zachodzi tu głęboka zbieżność i jednorodność. Sakrament małżeństwa wyrasta z eucharystycznego korzenia. Wyrasta z Eucharystii i do niej prowadzi. Ludzka miłość „aż do śmierci” musi się głęboko zapatrzyć w tę miłość, jaką Chrystus do końca umiłowal. Musi tę Chrystusową miłość poniekąd uczynić swoją, ażeby sprostać treściom małżeńskiej przysięgi: „Ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci”.

Z tej przysięgi buduje się szczególna jedność: wspólnota osób. *Comunio personarum*. Jest to jedność – zjednoczenie serc i ciał. Jedność – zjednoczenie na służbie życiodajnej miłości. Zjednoczenie osób, mężczyzny i kobiety, i zarazem zjednoczenie z Bogiem, który jest Stwórcą i Ojcem. Zjednoczenie obojga w Chrystusie, w orbicie tej oblubieńczej miłości, jaką On – Odkupiciel świata – obdarza Kościół, a w tym Kościele każdego człowieka¹².

¹¹ Tamże, s. 453.

¹² Tamże, s. 450–451.

Aby małżonkowie swoim życiem uobecniali miłość Chrystusa i nie dopuścili do popekania „glinianych naczyń”, Ojciec Święty za św. Pawłem apelował do nich: *Obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie wzajemnie, jeśliby miał ktoś zarzut przeciw drugiemu: jak Pan wybaczał wam, tak i wy* (Kol 3,12-13).

Papież Rodak od Bałtyku aż po Tatry wezwał wszystkich małżonków w Polsce, by powtórzyli słowa sakramentalnej przysięgi małżeńskiej przed Bogiem:

Proszę więc, abyście za chwilę powtórzyli te słowa, której idą z wami przez wszystkie dni tego życia, aż do śmierci! Powtórzcie, aby odnowić w waszych sercach ich zbawczą moc. Powtórzcie, aby odnowić łaskę sakramentu, która została wam dana w dniu zaślubin i która stale jest wam dawana, jeśli jej szukacie. Jeśli z nią współpracujecie. Powtórzcie...¹³.

Ojciec Święty wzywał do zachowania przysięgi małżeńskiej, opartej na wzajemnej miłości i wierności między małżonkami, dla dawania świadectwa Chrystusowi, który do końca miłuje; dla świadectwa wobec ludzi i własnych dzieci. Oto co mówił jeszcze w czasie tej homilii w Szczecinie:

Rodzina, która „jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom” (*Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, 3) jest dziś bardzo zagrożona. Wiemy to wszyscy. Jest zagrożona od zewnątrz i wewnątrz. I trzeba, by o tym zagrożeniu, o własnym losie mówili, pisali, wypowiadali się przez filmy czy środki przekazu społecznego nie tylko ci, którzy – jak twierdzą „mają prawo do życia, do szczęścia i samorealizacji”, ale także ofiary tego obwarowanego prawami egoizmu. Trzeba, by mówiły o tym zdradzone, opuszczone i porzucone żony, by mówili porzuceni mężowie. By mówiły o tym pozbawione prawdziwej miłości, rannione u początku życia w swojej osobowości i skazane na duchowe kalectwo dzieci, dzieci oddawane ustawowo instytucjom zastępczym – ale... jaki dom dziecka może zastąpić prawdziwą rodzinę? Trzeba upowszechnić głos ofiar – ofiar egoizmu i „mody”; permissywizmu i relatywizmu moralnego; ofiar trudności materialnych, bytowych i mieszkaniowych. Dlatego też Kościół słowami Adhortacji *Familiaris consortio* otwarcie i z mocą broni praw rodziny przed niedopuszczalnymi uzurpacjami ze strony społeczeństwa i instytucji państwowych (por. 46)¹⁴.

Wzmiankowałem wyżej, iż Ojciec Święty w czasie trwania stanu wojennego – we Wrocławiu, w dniu 21 czerwca 1983 r. – upomniał się o poszanowanie prawa rodziców do wychowywania dzieci. Papieżowi, wcześniej jako arcybiskupowi, metropolicie krakowskiemu, dobrze były znane działania władz komunistycznych odrywania dzieci od środowiska rodzinnego,

¹³ Tamże, s. 457.

¹⁴ Tamże, s. 454.

zasadzającego się na tradycji religijnej i kulturze narodowej. W zamian państwo wychowywało młode pokolenie dla ateizmu i internacjonalizmu komunistycznego. Właśnie w piastowskiej stolicy Śląska Jan Paweł II rodzicom i władzom z naciskiem przypominał, że w wychowaniu dzieci

rodzice nie mogą być zastąpieni przez nikogo – i nikomu też nie wolno odbierać rodzicom tego pierwszorzędnego ich zadania. Równocześnie nigdy nie dosyć przypominać, że wypełnienie tego zadania stawia przed rodzicami doniosłe wymagania. Rodzice sami muszą być dobrze wychowani, aby wychowywać i sami wciąż muszą się wychowywać, ażeby wychowywać. Tylko pod takimi warunkami, przy takiej postawie wewnętrznej, proces wychowania może być owocny. Jeżeli wiele dziś na Dolnym Śląsku i w całej Polsce – zależy od tego, czy proces wychowania w rodzinie będzie owocny i skuteczny, to dlatego, że ma to swoje podstawowe znaczenie dla przyszłości całego narodu, powiedziałbym: dla polskiej racji stanu!¹⁵.

Należy stwierdzić, iż Ojciec Święty w okresie PRL-u na ojczystej ziemi bronił życia każdego poczętego dziecka, walczył o prawo do wychowania w rodzinie, bowiem dobra i zintegrowana rodzina jest przyszłością Polski.

Zmagania Ojca Świętego Jana Pawła II o prawo do życia dla każdego dziecka i wychowania go w rodzinie w niepodległej Polsce

Zarówno Kościół katolicki w Polsce, jak i Jan Paweł II nosił w sercu nadzieję, że po zmianach ustrojowych, jakie nastąpiły w naszym kraju w 1989 r., pójdzie w niepamięć ustawa z 1956 r. „O dopuszczalności przerywania ciąży”. Naprzeciw tym oczekiwaniom wyszedł Senat RP – do którego weszli ludzie z wolnych wyborów 1989 r. – który opracował projekt ustawy „O prawnej ochronie dziecka poczętego”. Projekt ten został zablokowany w Sejmie RP, gdzie 65 procent posłów było narzuconych społeczeństwu na mocy „Okrągłego Stołu”, a tylko 35 procent pochodziło z wolnego wyboru. Sejm, uchwałą z dnia 25 stycznia 1991 r., poddał ogólnokrajowej konsultacji senacki projekt ustawy „O ochronie prawnej dziecka poczętego”. Oczywiście, że każdego poczętego dziecka!

W dniu 14 lutego 1991 r. ukazał się komunikat Biura Informacyjnego Kancelarii Sejmu w sprawie trybu przeprowadzenia konsultacji społecznej. Zgodnie z uchwałą Sejmu zaapelowano o nadsyłanie do Sejmu w formie pisemnej opinii i wniosków na temat senackiego projektu ustawy w terminie do 31 marca 1991 r. Konsultacje umożliwiły zabranie głosu wszystkim.

¹⁵ Tamże, s. 323.

Wyniki konsultacji w liczbach były następujące:

Ogółem wpłynęło do Sejmu 290 906 listów.

Poparło projekt senackiej ustawy 228 153 – 78% listów.

Wyraziło sprzeciw wobec senackiej ustawy 61 753 – 22% listów.

Pod wszystkimi listami do Sejmu podpisało się – 1 710 976 osób,

za projektem ustawy 1 527 460 – 89%,

przeciw projektowi – 183 516 – 11%.

Wniosek z konsultacji społecznej jest oczywisty: społeczeństwo wypowiedziało się w ogromnej większości za prawną ochroną poczętego dziecka. Polacy w konsultacjach wypowiedzieli się za życiem! Przytłaczająca mniejszość – za zabijaniem i śmiercią. Ale Sejm „Okrągłego Stołu” tak bardzo wrosły w tradycje PRL-u i ustawy z 1956 r. odłożył senacki projekt ustawy „O prawnej ochronie dziecka poczętego”...¹⁶

Głównym powodem odłożenia *ad acta* projektu było, wg propagandy rządzących, godne przyjęcie za dwa miesiące naszego wielkiego Rodaka Jana Pawła II w kraju, w czasie czwartej pielgrzymki do Ojczyzny.

Tymczasem Ojciec Święty stając na Świętokrzyskiej ziemi w dniu 3 czerwca 1991 r., nie dbał o miły nastrój i dobre samopoczucie władzy, lecz głosił prawdę o rodzinie, bowiem myślą przewodnią dla Papieża było czwarte, rodzinne przykazanie Boże: „Czcij ojca twego i twoją matkę”.

Najpierw jednak Ojciec Święty szczególnie podkreślił:

żeby dzieci mogły czcić swoich rodziców, muszą być uważane i przyjmowane jako dar Boga. Tak, każde dziecko jest darem Boga. Dar to trudny niekiedy do przyjęcia, ale zawsze dar bezcenny.

Trzeba najpierw zmienić stosunek do dziecka poczętego. Nawet jeśli pojawiło się ono nieoczekiwanie – tak mówi się „nieoczekiwanie” – nigdy nie jest intruzem ani agresorem. Jest ludzką osobą, zatem ma prawo do tego, aby rodzice nie skąpili mu daru z samych siebie, choćby wymagało to od nich szczególnego poświęcenia.

Świat zmieniłby się w koszmara, gdyby małżonkowie znajdujący się w trudnościach materialnych widzieli w swoim poczętym dziecku tylko ciężar i zagrożenie dla swojej stabilizacji, gdyby z kolei małżonkowie dobrze sytuowani widzieli w dziecku niepotrzebny a kosztowny dodatek życiowy. Znaczyłoby to bowiem, że miłość już się nie liczy w ludzkim życiu.

Znaczyłoby to, że zupełnie zapomniana została wielka godność człowieka, jego prawdziwe powołanie i jego ostateczne przeznaczenie¹⁷.

Następnego dnia, 4 czerwca 1991 r. Ojciec Święty wygłaszając homilię w Radomiu na temat V przykazania: „Nie zabijaj”, powiedział i te słowa:

¹⁶ Por. J. Śledzianowski, *Ku małżeństwu w Chrystusowym Kościele...*, dz. cyt., s. 254–255.

¹⁷ Jan Paweł II, *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenia?*, „L'Osservatore Romano”, numer specjalny, czerwiec 1991, s. 38.

Do tego cmentarzyska ofiar ludzkiego okrucieństwa w naszym stuleciu dołącza się inny jeszcze wielki cmentarz: cmentarz nie narodzonych, cmentarz bezbronnych, których twarzy nie poznała nawet własna matka, godząc się lub ulegając presji, aby zabrano im życie, zanim jeszcze się narodzą. A przecież już miały to życie, już były poczęte, rozwijały się pod sercem swoich matek, nie przeczuwając śmiertelnego zagrożenia. A kiedy już to zagrożenie stało się faktem, te bezbronne istoty ludzkie usiłowały się bronić. Aparat filmowy utrwalił tę rozpaczliwą obronę nie narodzonego dziecka w łonie matki wobec agresji. Kiedyś oglądałem taki film – i do dziś dnia nie mogę uwolnić się od jego pamięci. Trudno wyobrazić sobie dramat straszliwszy w swojej moralnej ludzkiej wymowie.

Korzeń dramatu – jakże bywa on rozległy i zróżnicowany. Jednakże pozostaje i tutaj ta ludzka instancja, te grupy, czasem grupy nacisku, te ciała ustawodawcze, które „legalizują” pozbawianie życia człowieka nie narodzonego. Czy jest taka ludzka instancja, czy jest taki parlament, który ma prawo zalegalizować zabójstwo niewinnej i bezbronnej ludzkiej istoty? Kto ma prawo powiedzieć: „wolno zabijać”, nawet „trzeba zabijać”, tam gdzie trzeba najbardziej chronić i pomagać życiu? (...) Nie zabijaj, ale raczej przyjmij drugiego człowieka jako dar Boży – zwłaszcza jeśli jest to twoje własne dziecko.

Nie zabijaj, ale raczej staraj się pomóc twoim bliźnim, aby z radością przyjęli swoje dziecko, które po ludzku biorąc – uważają, że pojawiło się nie w porę¹⁸.

W Warszawie w dniu 9 czerwca 1991 r. wśród licznych pozdrowień Ojciec Święty podmiotowo potraktował dzieci poczęte:

Pozdrawiam każdą rodzinę. Niech matki w stanie błogosławionym powiedzą kiedyś swoim dzieciom, że papież pozostawił im pozdrowienie i błogosławieństwo, zanim jeszcze się narodziły.

Pozdrawiam osoby samotne, dzieci, młodzież, ludzi w podeszłym wieku, ubogich, bezrobotnych, tych wszystkich, którzy czują się zagrożeni niepewnością. Serdeczny pocałunek pokoju składam na czołe ludzi cierpiących na ciele i duszy, ludzi chorych, opuszczonych, niepełnosprawnych. Wy bracia i siostry, poprzez waszą ofiarę podjętą i złożoną Bogu z wiarą, budujecie w sposób szczególnie Chrystusowy Kościół¹⁹.

W słowach tych wyrażających otwartość papieskiego serca na wszystkich rodaków – od poczęcia po schyłek ich życia naznaczonego cierpieniem i starością – Jan Paweł II ogarniał całe społeczeństwo, integrował Polaków. Bronił przed wykluczeniem. Zwłaszcza dzieci poczęte, które się jeszcze nie urodziły.

Budził sumienia, bo jak głosił na kieleckim lotnisku

kryzys nie ominął rodziny. Powoduje tyle obrazy Boga, jest przyczyną tylu nieszczęść i zła. Dlatego jest przedmiotem szczególnej wrażliwości i szczególnej

¹⁸ Jan Paweł II, „Nie zabijaj”. *Przeciwko uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią*, tamże, s. 41–42.

¹⁹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 759.

troski Kościoła. Za cyframi wszak, za analizami i opisami stoi tu zawsze żywy człowiek, tragedia jego serca, jego życia, tragedia jego powołania. Rozwody... wysoka liczba rozwodów. Trwałe skłócenia i konflikty w wielu rodzinach, a także długotrwałe rozstania na skutek wyjazdu jednego z małżonków za granicę. (...) Chciałbym tu zapytać tych wszystkich, którzy za tę moralność małżeńską, rodzinną mają odpowiedzialność, tych wszystkich: czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?²⁰

Niestety elity polityczne po tych słowach Ojca Świętego w obronie dziecka poczętego, w obronie rodziny, oficjalnie milczały długo, bo osiemnaście miesięcy. Dopiero 7 stycznia 1993 r. społeczeństwo polskie otrzymało ustawę od obu parlamentarnych izb – Sejmu i Senatu: „O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży”²¹.

Ustawa ta obowiązuje do dnia dzisiejszego i różni się od tej z 27 kwietnia 1957 r. tym, że zostały zawieszone tzw. wskazania społeczne do aborcji, natomiast pozostały tzw. wskazania lekarskie i prawne. W drugiej ustawie dopuszcza się zabójstwo dziecka, u którego w badaniach prenatalnych zostały wykryte jakieś formy niepełnosprawności i niedorozwoju. Można powiedzieć, że ustawa z 1993 r. w pewnym sensie opiera się na poglądach K. Bindiga i A. Hocheho, którzy w wydanej książce w Niemczech *Pozwolenie na zakończenie życia bez wartości*, tworzyli klimat sprzyjający „medycznemu zabijaniu”²².

Wraz z dniem agresji na Polskę, 1 września 1939 r. Hitler podpisał tajny jednozdaniowy dokument zezwalający na eutanazję nieuleczalnie chorych, dzieci upośledzonych, co oznaczało rozkaz w imię hasła: *Vernichtung von lebensunwerten Leben* – „Likwidacja życia niewartego życia”²³.

Wiadomo, jakie zbrodnie hitlerowskich Niemiec kryją się za tym hasłem w czasie drugiej wojny światowej: miliony wymordowanych Żydów, Polaków, Cyganów, ludzi z całej Europy, Azji i Afryki. O tych zbrodniach Jan Paweł II mówił w Radomiu w dniu 4 czerwca 1991 r. i przestrzegając nas, głosił: „przykazanie «nie zabijaj» – zakaz stanowczy i absolutny, który równocześnie afirmuje prawo każdego człowieka do życia: od pierwszej chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci. Prawo to w sposób szczególny bierze w obronę ludzi niewinnych i bezbronnych”²⁴.

Niestety, z głosem Ojca Świętego w polskim parlamencie się nie liczono. Ustawa z 1993 r. dopuszcza zabijanie nie narodzonych dzieci. Środowiska

²⁰ Tamże, s. 715–717.

²¹ Por. J. Śledzianowski, *Bogaty dar rodzicielstwa*, Kuria Diecezjalna, Kielce 1993, s. 5–13.

²² M. Szeroczyńska, *Eutanazja i wspomagane zabójstwo na świecie*, Kraków 2004, s. 32.

²³ J. Śledzianowski, *Eutanazja*, Jedność, Kielce 2010, s. 15–16.

²⁴ Jan Paweł II, „Nie zabijaj”..., art. cyt., s. 41.

postkomunistyczne i liberalne nadal uprawiają propagandę i żądają nieograniczonej prawem (laickim) aborcji.

Papież bolał nad tym, że w III Rzeczypospolitej dopuszcza się zabijanie dzieci nie narodzonych, że gwałt zadaje się ludzkim sumieniom na różnych płaszczyznach życia. Swój ból wyraził w 1995 r., gdy z sąsiednich Czech i Moraw nawiedził nas na krótko w Skoczowie, Bielsko-Białej i w Żywcu. Od podnóża Karpat aż po Bałtyk wołał:

Pamiętajmy ten okres zniewolenia sumień, okres pogardy dla godności człowieka, cierpien tylu niewinnych ludzi, którzy własnym przekonaniem postanowili być wierni. Pamiętajmy, jak doniosłą rolę odegrał w tamtych trudnych czasach Kościół jako obrońca praw sumienia – i to nie tylko dla ludzi wierzących! (...) O tych czasach, czasach wielkiej próby sumień trzeba pamiętać, gdyż są one dla nas stale aktualną przestrogą i wezwaniem do czujności, aby sumienia Polaków nie uległy demoralizacji, aby nie poddawały się prądom moralnego permisywizmu, aby umiały odkryć wyzwalający charakter wskazań Ewangelii i Bożych przykazań, aby umiały wybierać pamiętając o Chrystusowej przestrodze: *Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić? Bo cóż może dać człowiek w zamian za swoją duszę?* (Mt 8,36-37). Wbrew pozorom praw w sumienia trzeba bronić także dzisiaj. Pod hasłem tolerancji, w życiu publicznym i w środkach masowego przekazu szerzy się nieraz wielka, może coraz większa nietolerancja²⁵.

Dotykała ona w sposób brutalny i wulgarny wiele dzieci, którym nie pozwolono urodzić się i żyć.

W dniu 31 maja 1997 r. Ojciec Święty przybył do Wrocławia w związku z 46 Międzynarodowym Kongresem Eucharystycznym. I właśnie następnego dnia ze stolicy Śląska – o czym pisałem na początku – Papież ucałował sercem i duchem wszystkie dzieci na świecie, bo przecież 1 czerwca to Dzień Dziecka! Zaś 4 czerwca z prastarego Kalisza wołał:

Miarą cywilizacji – miarą uniwersalną, ponadczasową, obejmującą wszystkie kultury – jest jej stosunek do życia. Cywilizacja, która odrzuca bezbronnych, zasługuje na miano barbarzyńskiej. Choćby nawet miała wielkie osiągnięcia gospodarcze, techniczne, artystyczne, naukowe (...) Jeżeli Kościół broni życia nie narodzonych to dlatego że pochyla się także z miłością i troską nad każdą kobietą, która ma rodzić! Ze szczególną miłością i troską!

Tu w Kaliszu, gdzie św. Józef, wielki obrońca i troskliwy opiekun życia Jezusa, jest czczony w szczególny sposób, pragnę przypomnieć wam słowa Matki Teresy z Kalkuty, skierowane do uczestników Międzynarodowej Konferencji ONZ na temat Zaludniania i Rozwoju, jaka miała miejsce w Kairze w 1994 roku:

„Mówię dziś do was z głębi serca – do każdego człowieka we wszystkich krajach świata, (...) do matek, ojców i dzieci w miastach, miasteczkach i wsiach. Każdy

²⁵ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 844–845.

z nas jest (...) tutaj dzięki miłości Boga, który nas stworzył, i naszych rodziców, którzy nas przyjęli i zechcieli obdarzyć nas życiem. Życie jest najpiękniejszym darem Boga. Dlatego z tak wielkim bólem patrzymy na to, co się dzieje (...) w wielu miejscach świata: życie jest umyślnie niszczone przez wojnę, przemoc, aborcję. A przecież zostaliśmy stworzeni przez Boga do wyższych rzeczy – by kochać i być kochanymi (...). Wiele razy powtarzam – i jestem tego pewna, że największym niebezpieczeństwem zagrażającym pokojowi jest dzisiaj aborcja. Jeżeli matce wolno zabić własne dziecko, cóż może powstrzymać ciebie i mnie, byśmy się wzajemnie nie pozabijali? Jedynym, który ma prawo odebrać życie, jest Ten, kto je stworzył. Nikt inny nie ma tego prawa: ani matka, ani ojciec, ani lekarz, żadna agencja, żadna konferencja i żaden rząd. (...) Przeraża mnie myśl o tych wszystkich, którzy zabijają własne sumienie, aby móc dokonać aborcji. Po śmierci stanemy twarzą w twarz z Bogiem. Dawcą życia. Kto weźmie odpowiedzialność za miliony i miliony dzieci, którym nie dano szansy na to, by żyły, kochały i były kochane? (...) Dziecko jest najpiękniejszym darem dla rodziny, dla narodu. Nigdy nie odrzucajmy tego daru Bożego” – i gdy Ojciec Święty zakończył cytować Matkę Teresę, od siebie powiedział:

Drodzy bracia i siostry, bądźcie solidarni z życiem. Właśnie to kieruję do wszystkich moich rodaków bez względu na przekonania religijne. Do wszystkich ludzi, nikogo nie wyłączając. Z tego miejsca raz jeszcze powtarzam to, co powiedziałem w październiku ubiegłego roku: „Naród, który zabija własne dzieci, staje się narodem bez przyszłości” Wierście mi, że nie było mi łatwo to powiedzieć z myślą o moim narodzie. Bo ja pragnę dla niego przyszłości, wspaniałej przyszłości. Potrzeba jest przeto powszechna mobilizacja sumień i wspólny wysiłek etyczny, aby wprowadzić w czyn wielką strategię obrony życia. Dzisiaj świat stał się areną bitwy o życie. Trwa walka między cywilizacją życia a cywilizacją śmierci. Dlatego tak ważne jest budowanie „kultury życia”: tworzenie dzieł i wzorców kulturowych, które będą podkreślały wielkość i godność ludzkiego życia, zakładanie instytucji naukowych i kulturowych, które będą podkreślały wielkość i godność ludzkiego życia, zakładanie instytucji naukowych i oświatowych, które będą promowały prawdziwą wizję osoby ludzkiej, życia małżeńskiego i rodzinnego; tworzenie środowisk wcielających w praktykę codziennego życia miłość miłosierną, którą Bóg obdarza każdego człowieka, a zwłaszcza człowieka cierpiącego, słabego, ubogiego, nie narodzonego²⁶.

W kilka dni później, 7 czerwca 1997 r., Ojciec Święty z Łudźmierza pod Tatrami szczególnego wsparcia udzielił rodzinom wielodzietnym w Polsce:

Pragnę również w sposób szczególny pozdrowić Stowarzyszenie Rodzin Wielodzietnych, które przybyło tu, aby zawierzyć Maryi swoje rodzinne, często niełatwe szczęście. W dzisiejszym świecie jesteście świadkami tego szczęścia, które wypływa z dzielenia się miłością, nawet za cenę wielu wyrzeczeń. Nie bójcie się

²⁶ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 927–928.

dawać tego świadectwa! Świat może was nie rozumieć, świat może pytać, dlaczego nie poszliście łatwiejszą drogą, ale świat potrzebuje waszego świadectwa – świat potrzebuje waszej miłości, waszego pokoju i waszego szczęścia. Niech Maryja, Opiekunka rodzin, was wspomaga²⁷.

W 1999 r. w czasie długiej i mozolnej pielgrzymki przed Jubileuszem 2000-lecia Narodzin Chrystusa, w dniu 7 czerwca w Toruniu, Papież Polak raz jeszcze przypomniał rodzicom o ich odpowiedzialności za wychowanie dzieci:

Kieruję te słowa również do was, drodzy rodzice, którzy jesteście pierwszymi wychowawcami waszych dzieci. Bądźcie dla nich obrazem Bożej miłości i przebaczenia, starając się ze wszystkich sił budować rodzinę zjednoczoną i solidarną. Rodzino, to właśnie tobie powierzono misję o pierwszorzędym znaczeniu: masz uczestniczyć w budowaniu pokoju, dobra, które jest niezbędne dla rozwoju i poszanowania życia ludzkiego²⁸.

Z kolei 12 czerwca 1999 r. w Sandomierzu Ojciec Święty wezwał nas do pielęgnacji czystości serca, zgodnie z Chrystusowym błogosławieństwem: *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą* (Mt 5,8). Ostrzegął:

Cywilizacja śmierci chce zniszczyć czystość serca. Jedną z metod tego działania jest celowe podważenie wartości tej postawy człowieka, którą określamy cnotą czystości. Jest to zjawisko szczególnie groźne, gdy celem ataku stają się wrażliwe sumienia dzieci i młodzieży. Cywilizacja, która w ten sposób rani lub nawet zabija prawidłową relację człowieka do człowieka, jest cywilizacją śmierci, bo człowiek nie może żyć bez prawdziwej miłości. (...) Dziś cywilizacja śmierci proponuje wam – mówił Papież do młodych – między innymi tak zwaną „wolną miłość”. Dochodzi w tym wypaczeniu miłości do profanacji jednej z najbardziej drogich i świętych wartości, bo rozwiązłość nie jest ani miłością, ani wolnością. (...) Zwracam się również do naszych polskich rodzin – do was, ojcowie i matki. Trzeba, aby rodzina stanęła zdecydowanie w obronie czystości swoich progów domowych, w obronie godności każdej osoby. Strzeżcie waszych rodzin przed pornografią, która dzisiaj pod różnymi postaciami wdziera się w świadomość człowieka, zwłaszcza młodzieży i dzieci²⁹.

Następnego dnia – 13 czerwca 1999 r. w czasie liturgii słowa odprawianej przed katedrą św. Floriana na warszawskiej Pradze – Ojciec Święty zachęcał i zapraszał polskie rodziny, aby publicznie i razem: rodzice z dziećmi oddawali cześć Bogu przez ofiarę Chrystusa:

²⁷ Tamże, s. 964.

²⁸ Tamże, s. 1054.

²⁹ Tamże, s. 1112–1113.

Zwracam się tu w sposób szczególny do rodziców, aby podtrzymywali i pielęgowali chrześcijański zwyczaj uczestniczenia we Mszy Świętej wspólnie ze swoimi dziećmi. Niech żywe będzie w sercach dzieci i młodzieży poczucie tego obowiązku. Niech łaska miłości, którą otrzymujemy przyjmując Eucharystię, umacnia więź rodzinną. Niech stanie się źródłem apostołskiego dynamizmu rodziny chrześcijańskiej³⁰.

Natomiast 14 czerwca w Łowiczu, Papież Polak znów wrócił do problematyki rodzinnej:

Drodzy rodzice, Bóg obdarzył was szczególnym powołaniem. By zachować życie ludzkie na ziemi, powołał do istnienia społeczność rodzinną. To wy jesteście pierwszymi stróżami i opiekunami życia jeszcze nie narodzonego, ale już poczętego. Przyjmijcie dar życia jako największą łaskę Boga, jako jego błogosławieństwo dla rodziny, dla narodu i Kościoła. Tu z tego miejsca, wołam do wszystkich ojców i matek mojej Ojczyzny i całego świata, do wszystkich ludzi bez wyjątku: każdy człowiek poczęty w łonie matki ma prawo do życia! Życie ludzkie jest święte³¹.

Ponieważ rodzice dają życie swoim dzieciom, dlatego przysługuje im prawo do tego, by byli uznani za pierwszych i głównych wychowawców. Oni też mają obowiązek stworzenia takiej atmosfery rodzinnej, przepojonej miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, która by sprzyjała osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Jakże wielką rolę ma tu do spełnienia matka. Dzięki szczególnie głębokiej więzi, jaka łączy ją z dzieckiem, może skutecznie zbliżyć je do Chrystusa i do Kościoła. Zawsze jednak oczekuje na pomoc swojego męża – ojca rodziny.

Drodzy rodzice, dobrze wiecie, że nie jest łatwo w dzisiejszych czasach stworzyć chrześcijańskie warunki potrzebne do wychowania dzieci. Musicie czynić wszystko, ażeby Bóg był obecny i czczony w waszych rodzinach. Nie zapominajcie o wspólnej modlitwie codziennej zwłaszcza wieczornej; O świętowaniu niedzieli i uczestnictwu we Mszy Świętej niedzielnej. Jesteście dla swoich dzieci pierwszymi nauczycielami modlitwy i cnót chrześcijańskich i nikt was w tym nie może zastąpić. Zachowujcie religijne zwyczaje i pielęgnujcie tradycję chrześcijańską, uczcie wasze dzieci szacunku dla każdego człowieka. Niech waszym największym pragnieniem będzie wychowanie młodego pokolenia w łączności z Chrystusem i Kościołem. Tylko w ten sposób dochowacie wierności waszemu powołaniu rodzicielskiemu i potrzebom duchowym waszych dzieci³².

W licznych homiliach i przemówieniach, które kierował Jan Paweł II do rodzin polskich w czasie pielgrzymek do Ojczyzny, nie pozostawił nigdy rodziny samej sobie, nie obciążył jej całkowitą odpowiedzialnością, o czym świadczą Jego słowa:

³⁰ Tamże, s. 1139.

³¹ Tamże, s. 1142.

³² Tamże, s. 1143.

Rodzina nie może pozostać sama w tym odpowiedzialnym obowiązku wychowania. Potrzebuje pomocy i oczekuje jej ze strony Kościoła i państwa. Chodzi tu nie o wyręczanie rodziny w jej obowiązkach, ale o harmonijne zjednoczenie wszystkich w tym wielkim zadaniu³³.

W ostatniej krótkiej – bo tylko trzydniowej pielgrzymce do Ojczyzny – Papież Polak, będąc już bardzo cierpiącym człowiekiem, po wylądowaniu na lotnisku krakowskim 16 sierpnia 2002 r. powiedział:

Witam ponownie Polskę i wszystkich moich rodaków. Czynię to z tym samym odczuciem wzruszenia i radości, jakiego doznaję za każdym razem, gdy przybywam do Ojczyzny. (...) Pragnę serdecznie powitać młodzież, a dzieci przytulić do serca. (...) W szczególnie sposób pozdrawiam też dotkniętych cierpieniem: ludzi chorych, samotnych, w podeszłym wieku, ludzi żyjących w ubóstwie i niedostatku.

Drodzy Bracia i Siostry!

Niech te trzy dni mojego pobytu w Ojczyźnie obudzą w nas głęboką wiarę w moc miłosierdzia Bożego. Niech zjednoczą nas jeszcze bardziej w miłości. Niech pobudzą do odpowiedzialności za życie każdego człowieka i za jego codzienność³⁴.

W ostatnim dniu pobytu w Ojczyźnie, z krakowskich Błoni Jan Paweł II apelował do naszej wrażliwości:

Trzeba spojrzenia miłości, aby dostrzec obok siebie brata, który wraz z utratą pracy, dachu nad głową, możliwości godnego utrzymania rodziny, wykształcenia dzieci doznaje poczucia opuszczenia, zagubienia i beznadziei. Potrzeba „wyobraźni miłosierdzia”, aby przyjść z pomocą dziecku zaniedbanemu duchowo i materialnie, aby nie odwracać się od chłopca czy dziewczyny, którzy zagubili się w świecie różnorodnych uzależnień lub przestępstwa; aby nieść radę, pocieszenie, duchowe i moralne wsparcie tym, którzy podejmują wewnętrzną walkę ze złem. Potrzeba tej wyobraźni wszędzie tam, gdzie ludzie w potrzebie wołają do Ojca miłosierdzia: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Oby dzięki bratniej miłości tego chleba nikomu nie brakło!³⁵.

Ojciec Święty zatroskany o każde dziecko, o każdą rodzinę i każdego człowieka na polskiej ziemi, odkrył przed nami, dlaczego mu tak na Polakach i Polsce zależy:

„Oto matka moja i moi bracia”. Może dlatego mówię tak, jak mówię, ponieważ to jest moja matka, ta ziemia! To jest moja matka, ta Ojczyzna! To są moi bracia i siostry! I zrozumcie, wy wszyscy, którzy lekkomyślnie podchodzicie do tych spraw, zrozumcie, że te sprawy nie mogą mnie nie obchodzić, nie mogą mnie nie boleć³⁶.

³³ Tamże, s. 1143.

³⁴ Tamże, s. 1199–2002.

³⁵ Tamże, s. 2215.

³⁶ Tamże, s. 618.

Błogosławiony Janie Pawle, nasz Bracie i Rodaku!, bądź z każdym dzieckiem, z każdą rodziną i każdym człowiekiem na polskiej ziemi, bo dałeś nam świadectwo, jak bardzo nas kochasz.

Sommario

LA PAROLA DI DIO SULLA VITA DELL'UOMO SIN DALLA CONCEZIONE FINO ALLA MORTE NATURALE NELL'INSEGNAMENTO DI GIOVANNI PAOLO II AI POLACCHI

L'insegnamento di Giovanni Paolo II e la sua proclamazione della Parola di Dio diretti esplicitamente ai polacchi sono racchiusi nell'arco del tempo dal giugno del 1979 all'agosto del 2002.

In questo tempo il Santo Padre con tutta la forza e fermezza indicava la verità presente nella Rivelazione divina circa il fatto che l'uomo e la famiglia sono stati pensati da Dio. Il papa difendeva la vita a partire dal suo concepimento fino alla morte naturale. Sottolineava pure che il luogo proprio dello sviluppo e dell'educazione dei bambini – per volontà di Dio – è costituito da una famiglia composta da padre, madre, figli, nonni ed altri parenti.

Il papa con tutta la forza si opponeva al divorzio (permesso dallo stato comunista nel 1946) e all'aborto (legalizzato dalle autorità communiste nel 1956). Aveva speranza che la legge stabilita dallo stato sarà cambiata in favore alla tutela della vita e dell'integralità della famiglia in Polonia. Richiamandosi a Cristo – Redentore di ogni uomo – Giovanni Paolo II lottava per la vita di ogni polacco e per la felicità di tutti. Diceva che il futuro del mondo e della Polonia passa per la famiglia – tale famiglia che è stata pensata da Dio.

Ks. prof. dr hab. Jan ŚLEDZIANOWSKI – ur. 1938 r. w Bieżuniu. Doktorat i habilitacja na KUL. W latach 1993–2009 prof. zw. Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach. Od 2009 r. prof. zw. na Wydziale Psychologii i Nauk o Rodzinie w Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego w Krakowie. Wykładowca teologii małżeństwa i rodziny oraz duszpasterstwa rodzin, psychologii pastoralnej i spowiednictwa WSD w Kielcach. Autor ponad 300 publikacji, w tym 35 książek. Ostatnio wydane to: *Wpływ Jana Pawła II na życie rodaków*, Kielce 2005; *Zdrowie bezdomnych*, Kielce 2006; *Rodzina międzypokoleniowa w Polsce na progu XXI wieku*, Kielce 2008; *Ona była taka*, wyd. II, Kielce 2009; *Eutanazja*, Kielce 2010.

Ks. Wojciech Wąsik – Kielce

PODMIOTY, NA KTÓRYCH CIAŻY OBOWIĄZEK PRZEPOWIADANIA SŁOWA BOŻEGO, WEDŁUG KPK Z 1983 R.

Wstęp

Chrystus skierował do swoich uczniów nakaz: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu* (Mk 16,15). W ten sposób przekazał Apostołom obowiązek i władzę głoszenia Dobrej Nowiny oraz powierzył im zadanie, aby nauczali ludy i narody zachowywać wszystko, cokolwiek im przykazał¹. W kontekście tego polecenia Pana, przepowiadanie Słowa Bożego stanowi sposób realizacji misji wspólnoty eklezjalnej i należy zaliczyć je do istotnych zadań, które wypływają z samej natury Kościoła. Ponadto zwiastowanie Dobrej Nowiny ma moc konstytutywną w odniesieniu do budowania Kościoła i jest fundamentem wiary jego członków². Jakkolwiek przepowiadanie Ewangelii spoczywa na całym Ludzie Bożym, gdyż powołaniem wszystkich wiernych w Kościele jest głoszenie Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa, przekazywanie jej w sposób coraz pełniejszy wierzącym i zapoznawanie z nią niewierzących, to jednak odpowiedzialność za realizację tego zadania zmienia

¹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, nr 1 [za: *Adhortacja Apostolska Papieża Pawła VI do Biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o ewangelizacji w świecie współczesnym*, Kielce 1990].

² Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores Gregis*, nr 26 [za: *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Pastores gregis” Ojca Świętego Jana Pawła II o Biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, Libreria Editrice Vaticana bdw.]; L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 114n; J. Syryjczyk, *Przepowiadanie Słowa Bożego i nauczanie katechetyczne według norm nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w: *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Syryjczyk, Warszawa 1985, s. 127.

się w zależności od stanu życia i zajmowanej w Kościele pozycji wiernych oraz od pełnionego urzędu lub funkcji³.

W niniejszym artykule omówione zostaną uregulowania prawne na temat posługi przepowiadania Słowa Bożego, które zawiera Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II, w księdze III pt. *De ecclesiae munere docendi*. Dla lepszego i łatwiejszego w odbiorze przedstawienia interesującego nas zagadnienia zastosowany zostanie pewien schemat. Najpierw ukazana zostanie natura zadania głoszenia Dobrej Nowiny w aspekcie obowiązku-uprawnienia, a następnie przejdziemy do omówienia w porządku hierarchicznym podmiotów, na których ów obowiązek-uprawnienie spoczywa.

1. Obowiązek przepowiadania Słowa Bożego

Obowiązek i uprawnienie głoszenia Słowa Bożego przez kapłanów Kodeks z 1983 r. uregulował w sposób ogólny, w kan. 762. Przepis ten otrzymał następujące brzmienie:

Ponieważ Lud Boży jednoczy się przede wszystkim przez słowo Boga żywego, którego z całą słusnością można się domagać z ust kapłańskich, stąd święci szafarze winni bardzo cenić posługę przepowiadania, ponieważ ich podstawowym obowiązkiem jest głoszenie wszystkim Ewangelii Bożej⁴.

Źródła cytowanego powyżej kanonu można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej z nich należą dokumenty Soboru Watykańskiego II, a mianowicie: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 25 oraz Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, nr 4. Drugą grupę źródeł stanowią posoborowe dokumenty Stolicy Apostolskiej, które z różną intensywnością nawiązują do nauczania *Vaticanum II*. Do grupy tej należy Dyrektorium dotyczące posługi duszpasterskiej biskupów *Ecclesiae imago*, z dnia 22 lutego 1973, nr 55 i Adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelii Nuntiandi*, z dnia 8 grudnia 1975 r., nr 42⁵. Na podstawie analizy wymienionych przez prawodawcę źródeł kan. 762, można wnioskować, iż norma ta jest przekładem podstawowych teologiczno-pastoralnych zasad związanych z głoszeniem Słowa Bożego na język jurydyczny, w aspekcie obowiązku-uprawnienia. Innymi słowy, ustawodawca posłudze głoszenia Ewangelii

³ Por. Jan Paweł II, *Katecheza śródowa* z 21.04.1993 r., w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, Libreria Editrice Vaticana 1996, s. 270; E. Sztrafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 24.

⁴ Kan. 762 KPK 1983.

⁵ Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretendo, *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Libreria Editrice Vaticana 1989, s. 213.

nadał walor prawny, co może świadczyć o wielkim znaczeniu, jakie do tego zagadnienia przykładła.

Gdy chodzi o sposób zredagowania kan. 762, to zauważalne jest niemal literalne powtórzenie w tekście normy treści zapisanych w Dekrecie *Presbyterorum ordinis*, nr 4⁶, w którym czytamy:

Lud Boży najpierw gromadzi się przez słowo Boga żywego, którego zupełnie słuszenie należy domagać się z ust kapłanów. Ponieważ nikt nie może się zbawić, jeżeli wpraw nie uwierzy, prezbiterzy jako współpracownicy biskupów, przede wszystkim mają obowiązek przepowiadania wszystkim Ewangelii Bożej, aby wypełniając nakaz Pana: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu* (Mk 16,15), tworzyli i pomnażali Lud Boży. Przez zbawcze słowo rodzi się bowiem wiara w sercach niewierzących, a serca wierzących nim się karmią; dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wierzących, według słów Apostoła: *Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa* (Rz 10,17). Prezbiterzy są więc dłużnikami wszystkich, po to żeby dzielić się z nimi prawdą Ewangelii, którą cieszą się w Panu⁷.

Prawodawca kodeksowy zapewne tak bardzo inspirował się numerem 4 Dekretu *Presbyterorum Ordinis* przy redagowaniu kan. 762, ponieważ tekst ten zawiera syntezę współczesnego nauczania Kościoła na temat zadań kapłanów, jakie mają oni do wypełnienia w Kościele. Wśród zadań tych wyraźnie został stwierdzony prymat słowa oraz posługi przepowiadania, które stanowią *primum officium* dla kapłanów i to w takim wymiarze, iż głosiciel Słowa Bożego realizując zadanie przepowiadania, musi zrezygnować z siebie samego, gdyż nie mówi już od siebie, ale staje się głosem Chrystusa, aby wprowadzać słuchaczy we wspólnotę z Bogiem⁸. Zapewne ustawodawcy chodziło też o zwrócenie uwagi na konieczność interpretacji kan. 762 w duchu Soboru Watykańskiego II. Jan Paweł II nazywa bowiem odnowiony Kodeks Prawa Kanonicznego⁹ ostatnim dokumentem *Vaticanum II*¹⁰ oraz dopełnieniem nauki

⁶ Por. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TCh, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, Lublin 1986, s. 19.

⁷ Sobór Watykański II, Dekret *Presbyterorum ordinis*, nr 4, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 142–146.

⁹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 1983, nr 75, s. 1–317.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Allocutio* diei 21.11.1983, „Communicationes”, 15 (1983), nr 2, s. 125; M. Stasiak, *Teologiczne podstawy nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego według konstytucji „Sacrae disciplinae leges”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 31 (1984), z. 5, s. 83–84; E. Szafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 1, Warszawa 1985, s. 91–99.

przedstawionej przez sobór¹¹. W następstwie tego należy stosować taką wykładnię norm kodeksowych, która uwzględniałaby naukę zawartą w dokumentach soborowych, przy zachowaniu przez Kodeks charakteru prawnego¹².

Po zaprezentowaniu i przeanalizowaniu źródeł kan. 762, zajmijmy się bardziej szczegółowym omówieniem zawartych w tym przepisie treści normatywnych. Kanon ten zawiera ogólną dyspozycję o charakterze jurydycznym na temat podjęcia i starannego wypełnienia zadania głoszenia Słowa Bożego przez biskupów i prezbiterów, którzy są zwyczajnymi szafarzami posługi przepowiadania¹³. W normie tej użyty został termin *praedicatio* – przepowiadanie. Ma on tutaj znaczenie kluczowe. Aby właściwie zrozumieć myśl prawodawcy wyrażoną w analizowanym przepisie, należy określić zakres tego wyrażenia. W języku teologiczno-pastoralnym termin *praedicatio* obejmuje zarówno przepowiadanie w sensie *kerygmatycznym*, skierowane do tych, którzy nie znają jeszcze wiary chrześcijańskiej, jak i *przepowiadanie katechetyczne*, pogłębiające znajomość wiary, a także *przepowiadanie homiletyczne*, objaśniające orędzie czytań mszalnych i tekstów liturgicznych. Natomiast wyrażenie *praedicatio* użyte w kan. 762 ma nieco inny odcień i zakres znaczeniowy niż w teologii. Oznacza ono publiczne obwieszczenie i wyjaśnianie Ewangelii, ponadto zaś szeroko rozumiane głoszenie i objaśnianie całokształtu orędzia chrześcijańskiego¹⁴.

Prawodawca kodeksowy określił w kan. 762 ciężący na kapłanach prawny obowiązek głoszenia Słowa Bożego, który należy rozumieć jako nałożoną na nich powinność zwiastowania Ewangelii. Owego jurydycznego obowiązku nie można utożsamiać z obowiązkiem obyczajowym, który wynika ze zmysłu wiary, zwyczaju lub słuszności kanonicznej, ani też z obowiązkiem moralnym, który wynika z nakazu moralnego¹⁵. Z drugiej strony analizowana norma

¹¹ Por Jan Paweł II, Konstytucja *Sacrae disciplinae leges*, AAS 1983, nr 75, s. 12.

¹² Por. M. Stasiak, *Teologiczne podstawy nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego według konstytucji Sacrae disciplinae leges*, dz. cyt., s. 83–84; E. Szafrrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 1, dz. cyt., s. 91–99.

¹³ Por. kan. 762 KPK 1983; A. Domaszk SDB, *Uprawnienie duchownych do przepowiadania Słowa Bożego w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne”, 50 (2007), nr 3–4, s. 53–54; J. Syryjczyk, *Przepowiadanie Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 131; E. Szafrrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 28.

¹⁴ Por. *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, Kielce 2000, s. 616; A. Domaszk SDB, *Uprawnienie duchownych do przepowiadania Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 52, przypis 4.

¹⁵ Por. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1985, s. 33; A. Redelbach, S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1994, s. 144; L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, dz. cyt., s. 100–104; S. Olejnik, *Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia*

deklaruje uprawnienie kapłanów do przepowiadania, którego nie należy mylić z przywilejem. Obowiązek a zarazem prawo kapłanów do przepowiadania wynika z samej istoty kapłaństwa ministerialnego, ponieważ:

kapłan jest przede wszystkim szafarzem Słowa Bożego, jest konsekrowany i posłany, by głosić wszystkim Ewangelię o Królestwie, wzywając każdego człowieka do posłuszeństwa wiary i prowadząc wierzących ku coraz głębszemu poznaniu i uczestniczeniu w tajemnicy Boga, objawionej i przekazanej nam w Chrystusie. (...) Głosi Słowo jako „sługa”, uczestnicząc w urzędzie prorockim Chrystusa i Kościoła¹⁶.

Ze sposobu, w jaki został sformułowany kan. 762 wynika, że dyspozycje tam zawarte odnoszą się tylko do kapłanów i nie można owej normy odnosić do diakonów, ani do świeckich, co wynika z użytego w tekście sformułowania: *...ex ore sacerdotum omnino fas est requirere...* Termin *sacerdos* – oznacza kapłanów, czyli prezbiterów i biskupów¹⁷. Wydawać by się mogło, że zachodzi tutaj pewien dysonans pomiędzy kan. 762 a kan. 764 – w którym prawodawca zrównał diakonów z prezbiterami, traktując ich jako zwyczajnych szafarzy posługi przepowiadania Słowa Bożego¹⁸. Wyjaśnienie tej pozornej niekonsekwencji kryje się w zestawieniu tych norm z kan. 757, który stanowi, że „jest... rzeczą diakonów uczestniczyć w posłudze słowa, we wspólnocie z biskupem i jego prezbiterium”. Z tekstu tego wynika, iż diakoni uczestniczą w posłudze słowa, ale w podporządkowanej relacji wobec kapłanów. Jeszcze precyzyjniej wyjaśnił to Ojciec Święty Jan Paweł II, stwierdzając, iż diakoni tylko w pewnej mierze wspomagają biskupów i prezbiterów

moralna. Człowiek i jego działanie, t. 2, Warszawa 1988, s. 38; S. Olejnik, *Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna. Wartościowanie moralne. Prawo – sumienie – dobro – zło*, t. 3, Warszawa 1988, s. 38n i 79n; *Obowiązek*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 288–289; H. Juros, *Obowiązek*, w: *Słownik teologiczny. O–Ż*, t. 2, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 13–15; K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1991, s. 41–48.

¹⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores Dabo Vobis*, nr 26 [za: *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Pastores dabo vobis” Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów, do duchowieństwa i wiernych o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996].

¹⁷ Por. KKKat nr 1554: „Nauka katolicka, wyrażona w liturgii, Urząd Nauczycielski i stała praktyka Kościoła uznają, że istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopat i prezbiterat. Diakonat jest przeznaczony do pomocy im i służenia. Dlatego pojęcie *sacerdos* – kapłan – oznacza obecnie biskupów i prezbiterów, a nie diakonów...”; Commission théologique internationale, *Le Diakonat: Évolution et perspectives*, w: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede 2002*, t. 21, Bologna bdw., s. 764nn.

¹⁸ Por. kan 764 KPK 1983.

w posłudze przepowiadania Słowa Bożego, czyniąc to zgodnie z normami i praktyką Kościoła¹⁹. Natomiast papież Benedykt XVI dopowiada, że posługa diakona związana z przepowiadaniem ma swoje źródło w teologicznej tożsamości diakona oraz w jego specyficznej duchowości, która jawi się jako duchowość posługi, również gdy chodzi o przepowiadanie Słowa Bożego²⁰.

Komentatorzy zauważają ponadto, że ciążący na kapłanach obowiązek-uprawnienie zwiastowania Ewangelii, odpowiada uprawnieniu wiernych²¹, o którym jest mowa w kan. 213: „Wierni mają prawo otrzymywać pomoce od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś Słowa Bożego i sakramentów”²².

Kan. 762 jest kanonem wstępnym rozpoczynającym szereg norm kodeksowych poświęconych głoszeniu Słowa Bożego²³. Prawodawca w następujących po sobie kanonach 763–766 szczegółowo określa, kto i w jakim zakresie jest zobowiązany do wypełniania posługi przepowiadania. W porządku hierarchicznym wymienia podmioty zobowiązane do zwiastowania Ewangelii. Najpierw wyszczególnia biskupów, następnie prezbiterów i diakonów, zakonników, a na ostatnim miejscu wspomina o szafarzach nadzwyczajnych, jakimi są świeccy.

2. Biskupi

Ustawodawca w pierwszym rzędzie zobowiązuje do głoszenia Dobrej Nowiny biskupów, ponieważ oni jako następcy Apostołów otrzymali od Chrystusa misję nauczania wszystkich narodów i głoszenia Ewangelii, aby wszyscy ludzie dostąpili zbawienia. Biskupi są ponadto dla wiernych mistrzami wiary oraz przewodnikami dla wspólnoty chrześcijańskiej²⁴. Zadanie

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Katecheza śródowa* z 21 IV 1993, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, Libreria Editrice Vaticana 1996, s. 270.

²⁰ Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 81 [za: *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Verbum Domini” Ojca Świętego Benedykta XVI do Biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Katowice 2010].

²¹ Por. A. Domaszek SDB, *Uprawnienie duchownych do przepowiadania Słowa Bożego w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne”, 50 (2007), nr 3–4, s. 54.

²² Kan. 213 KPK 1983.

²³ Por. J. Syryjczyk, *Przepowiadanie Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 131.

²⁴ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen Gentium*, nr 24, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002; A. Domaszek SDB, *Uprawnienie duchownych do przepowiadania Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 55; J. Syryjczyk, *Przepowiadanie Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 131.

przepowiadania oraz głoszenia prawd wiary jest obowiązkiem biskupów wynikającym z prawa Bożego. Wraz z przyjęciem święceń episkopalnych, każdy biskup podejmuje jako główny swój obowiązek, głoszenie Ewangelii. Otrzymuje on szczególnie udział w misji przepowiadania Słowa Bożego, jako autentyczny nauczyciel wiary. Jego słowo wygłoszone we wspólnocie i wobec wspólnoty nie jest już słowem osoby prywatnej, ale słowem pasterza, który umacnia w wierze, który gromadzi Lud wokół tajemnicy Bożej i wprowadza w sferę życia nadprzyrodzonego. Dlatego też biskupom nauczającym w komunii z Biskupem Rzymu, należy się od wszystkich wiernych szacunek jako świadkom Boskiej i katolickiej prawdy. W następstwie tego wierni powinni przyjmować i akceptować nauczanie biskupów w sprawach wiary i moralności oraz trwać przy nim w religijnej uległości ducha²⁵.

Zadanie głoszenia Ewangelii w odniesieniu do całego Kościoła powszechnego – stosownie do kan. 756 § 1 – zostało powierzone przede wszystkim Biskupowi Rzymskiemu i Kolegium Biskupów, którego głową jest papież²⁶. Należy w tym miejscu zauważyć, że prawo papieża do głoszenia Słowa Bożego rozciąga się na cały Kościół i nie podlega ono żadnym ograniczeniom²⁷. Powyższą normę należy jednak odczytywać nie tylko w kontekście prymatu papieskiego, ale także z uwzględnieniem doktryny Soboru Watykańskiego II na temat kolegalności biskupów, która zawarta została w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, nr 25 i w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, nr 3²⁸.

W odniesieniu do kościołów partykularnych zadanie głoszenia Ewangelii spoczywa – zgodnie z kan. 756 § 2 – na poszczególnych biskupach diecezjalnych, którzy w tych kościołach partykularnych są kierownikami całej posługi słowa. Ponadto niektórzy biskupi mogą wspólnie pełnić zadanie przepowiadania Słowa Bożego w odniesieniu do kilku równocześnie Kościołów²⁹. Sformułowanie użyte w tekście kanonu, którym posłużył się prawodawca: „...niektórzy biskupi wspólnie pełnią to zadanie w odniesieniu do kilku równocześnie Kościołów” – nie jest zbyt precyzyjne ani jednoznaczne. Sam prawodawca nie wyjaśnia, jak należy to sformułowanie rozumieć, natomiast

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores gregis*, nr 26 i 29; J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Lud Boży*, t. II, 1, Poznań 2005, s. 247.

²⁶ Por. kan. 756 § 1 KPK 1983.

²⁷ Por. E. Sztrafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 3, dz. cyt., s. 28; *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 587.

²⁸ Por. E. Sztrafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 3, dz. cyt., s. 28–29; P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TCh, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, dz. cyt., s. 17.

²⁹ Por. kan. 756 § 2 KPK 1983.

przedstawiciele jurysprudencji uważają, że chodzi tutaj o nauczanie biskupów działających poprzez Konferencje Episkopatu lub poprzez synody³⁰. Ponadto należy przy interpretacji analizowanej normy uwzględnić treść kan. 386 § 1, według którego biskupi diecezjalni są osobiście zobowiązani do nauczania i wyjaśniania prawdy wiary, w które należy wierzyć i stosować w obyczajach. Ponieważ tej formy apostołatu nic nie jest w stanie zastąpić, dlatego prawodawca zobowiązuje biskupów diecezjalnych do tego, aby sami często przepowiadali Słowo Boże. Drugim zadaniem biskupów diecezjalnych jest obrona prawd wiary, dlatego powinni oni troszczyć się o to, aby pilnie wypełniano przepisy kanonów, dotyczące posługi słowa, zwłaszcza homilii, tak żeby wszystkim była przekazywana cała nauka chrześcijańska³¹.

Omówiony powyżej kanon 756 znajduje swoje rozwinięcie w kan. 763, w którym czytamy, że:

Biskupi mają prawo przepowiadać wszędzie słowo Boże, również w kościołach i kaplicach instytutów zakonnych na prawie papieskim, chyba że miejscowy biskup w poszczególnych przypadkach wyraźnie tego odmówi³².

Na mocy samego prawa wszyscy posiadający sakrę biskupią, a więc biskupi diecezjalni, biskupi koadiutorzy, a także biskupi pomocniczy, mają upoważnienie do przepowiadania Słowa Bożego w całym Kościele, nie wyłączając kościołów i kaplic instytutów zakonnych na prawie papieskim. Wyjątek stanowi sytuacja, gdy miejscowy biskup z jakiejś bardzo poważnej przyczyny odmówiłby innemu biskupowi prawa do przepowiadania na terenie swojego kościoła partykularnego. Biskup diecezjalny nie może jednak wydać zarządzenia, na mocy którego pozamiejscowy biskup musiałby się starać o zezwolenie do głoszenia Słowa Bożego na terenie jego diecezji. Ponadto ordynariusz miejsca, który nie jest biskupem, nie może odmówić temu, kto posiada sakrę biskupią prawa do przepowiadania Słowa Bożego³³.

³⁰ Por. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TCh, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, dz. cyt., s. 17.

³¹ Por. kan 386, § 1 KPK 1983; J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Lud Boży*, t. II, 1, dz. cyt., s. 247; M. F. Pompedda, *Słowo wstępne*, w: L. Gerosa, *Interpretacja prawa w Kościele. Zasady, wzorce, perspektywy*, Kraków 2003, s. 12; *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, dz. cyt., s. 351.

³² Kan. 763 KPK 1983.

³³ Por. A. Domaszek SDB, *Uprawnienie duchownych do przepowiadania Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 56; E. Sztrafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 3, dz. cyt., s. 29.

3. Prezbiterzy i diakoni

Kan. 757 uwypukla misję głoszenia Ewangelii Bożej przez prezbiterów i diakonów. Według tego przepisu:

Do własnych zadań prezbiterów, którzy są współpracownikami biskupów, należy głoszenie Ewangelii Bożej. Ten obowiązek spoczywa zwłaszcza na proboszczach oraz innych duszpasterzach, w stosunku do powierzonego im ludu. Jest również rzeczą diakonów uczestniczyć w posłudze słowa, we wspólnocie z biskupem i jego prezbiterium³⁴.

Prawodawca w przytoczonej normie stanowi, że prezbiterzy i diakoni uczestniczą w posłudze przepowiadania, ale w podporządkowanej relacji w stosunku do biskupów. Prezbiterzy wypełniają owe zadanie w komunii hierarchicznej, we wspólnocie z biskupem i z jego prezbiterium³⁵. Dawny Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. wymagał, aby prezbiterzy otrzymali od kompetentnego ordynariusza miejsca zezwolenie na przepowiadanie Słowa Bożego i na głoszenie kazań³⁶. Wynikało to z przyjmowanej w ówczesnej kanonistyce koncepcji utożsamiania funkcji nauczania z władzą rządzenia³⁷. Z treści obecnie obowiązującego kan. 757 wynika, że przepowiadanie należy do własnych zadań prezbiterów i nie są oni już zobowiązani na mocy prawa do zyskania od kompetentnego ordynariusza stosownej licencji³⁸. Prawodawca przyjął w nowym Kodeksie założenie, że prawo głoszenia Ewangelii wynika bezpośrednio z przyjętego sakramentu święceń w stopniu prezbitera. Jest to konsekwencją nauczania Soboru Watykańskiego II na temat prezbiterów jako współpracowników biskupa. Według Konstytucji *Lumen gentium*, nr 28 – prezbiterzy, choć nie posiadają pełni kapłaństwa i w wykonywaniu swej władzy są zależni od biskupów, to jednak związani są z nimi godnością kapłańską i na mocy sakramentu święceń są wyświęceni, aby głosić Ewangelię. Prezbiterzy według tego dokumentu soborowego uczestniczą na swoim stopniu posługi w misji Chrystusa, głosząc słowo Boże. Są oni współpracownikami urzędu biskupa, jego pomocnikami i narzędziami, powołanymi do służenia Ludowi Bożemu,

³⁴ Kan. 757 KPK 1983.

³⁵ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nr 45 [za: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów. Tekst i komentarze*, Tarnów 1995]; A. Domaszk SDB, *Uprawnienie duchownych do przepowiadania Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 59.

³⁶ Por. kan 1328 KPK 1917; kan 1337 KPK 1917; kan. 1341 KPK 1917.

³⁷ Por. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TCh, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, dz. cyt., s. 20.

³⁸ Por. tamże; L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, dz. cyt., s 115.

stanowiąc wraz ze swoim biskupem jedno prezbiterium³⁹. Uzupełnienie powyższej myśli odnajdujemy w Konstytucji apostolskiej *Pontificalis Romani* z dnia 18 czerwca 1968 r., w której papież Paweł VI naucza, że:

Prezbiterzy, choć nie posiadają szczytu kapłaństwa i w wykonywaniu swej władzy zależni są od Biskupów, związani są jednak z nimi godnością kapłańską i na mocy sakramentu kapłaństwa, na podobieństwo Chrystusa, najwyższego i wiekuistego Kapłana, wyświęceni są, by głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu⁴⁰.

Obowiązek przepowiadania według kan. 757 odnosi się do niektórych prezbiterów w sposób bardziej szczególnie. Prawodawca wymienia tutaj na pierwszym miejscu proboszczów. Jest to zgodne z kan. 528 § 1, według którego:

Proboszcz jest obowiązany zatroszczyć się o to, ażeby przybywającym w parafii głoszone było nieskażone słowo Boże. Stąd zabiega o to, by wierni byli właściwie o prawdach wiary pouczeni, zwłaszcza przez głoszenie homilii w niedziele i święta nakazane oraz przez nauczanie katechetyczne...⁴¹

Na drugim miejscu w kan. 757 wymienieni zostali inni duszpasterze, do których zalicza się: wikariuszy parafialnych, rektorów kościołów, kapelanów itp.⁴²

Jakkolwiek święcenia diakonatu nie stanowią stopnia kapłaństwa, lecz posługę, to także diakoni, podobnie jak prezbiterzy, zobowiązani są według kan. 757 do przepowiadania Słowa Bożego. Diakoni umocnieni łaską sakramentalną, w posłudze liturgii, słowa i miłości służą Ludowi Bożemu w łączności z biskupem i z kapłanami⁴³. Nowy Kodeks również w tym przypadku łączy *munus docendi* z sakramentem święceń⁴⁴.

³⁹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen Gentium*, nr 28; *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, dz. cyt., s. 591.

⁴⁰ Por. Paweł VI, *Pontificalis Romani*, w: *De ordinatione Diaconi, Praesbyteri et Episcopi*, Typis Polyglottis Vaticanis 1968, s. 8–9: „Presbyteri, quamvis pontificatus apicem non habeant et in exercenda sua potestate ab Episcopis pendeant, cum eis tamen sacerdotali honore coniuncti sunt et vi sacramenti Ordinis, ad imaginem Christi, summi atque aeterni sacerdotis, ad evangelium praedicandum, fidelesque pascendos, et ad divinum cultum celebrandum consecrantur, ut veri sacerdotes Novi Testamenti”.

⁴¹ Kan. 528 § 1 KPK 1983.

⁴² Por. kan. 519 KPK 1983; kan. 545 KPK 1983; kan. 556 KPK 1983; kan. 562 KPK 1983; kan. 566 § 1 KPK 1983.

⁴³ Por. Paweł VI, *Pontificalis Romani*, w: *De ordinatione Diaconi, Praesbyteri et Episcopi*, Typis Polyglottis Vaticanis 1968, s. 9–10: „Hierarchiae sistunt Diaconi, quibus «non ad sacerdotium, sed ad ministerium» manus imponuntur. Gratiae etenim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et caritatis Populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio, inserviunt”.

⁴⁴ Por. A. Domaszek SDB, *Uprawnienie duchownych do przepowiadania Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 62.

Prezbiter i diakon poprzez przyjęcie sakramentu świeceń otrzymują możliwość głoszenia Dobrej Nowiny w całym Kościele. Jednak ich prawo do przepowiadania nie jest równorzędne z uprawnieniem biskupów, co wynika z treści kan. 764, według którego:

...prezbiterzy i diakoni posiadają wszędzie władzę przepowiadania, za domyślną przynajmniej zgodą rektora kościoła, chyba że ta władza została ograniczona lub odwołana przez kompetentnego ordynariusza, albo na podstawie prawa partykularnego jest wymagane wyraźne zezwolenie⁴⁵.

Należy zauważyć, że kan. 757 odnosi się wprost jedynie do prezbiterów i diakonów diecezjalnych, gdyż dla zakonników wymagane jest jeszcze dodatkowe zezwolenie kompetentnego przełożonego zakonnego, stosownie do kan. 765⁴⁶.

Zgodnie z kan. 764 prezbiter i diakon mogą realizować posługę głoszenia Słowa Bożego nie tylko w swojej diecezji, ale również w innych kościołach partykularnych, ale tylko za aprobatą biskupa tego kościoła. Ordynariusz, o ile istnieje poważna i zgodna z prawem przyczyna, może im zabronić przepowiadania lub może w jakiejś części ograniczyć im to uprawnienie. Prawodawca użył w treści analizowanego przepisu terminu *ordynariusz*, który należy rozumieć zgodnie z kan. 134 § 1. W kanonie tym wyliczeni zostali ci, których określa się mianem ordynariusza, a mianowicie: papież, biskupi diecezjalni oraz inni, którzy choćby tylko czasowo są przełożonymi Kościoła partykularnego lub wspólnot do nich przyrównanych, zgodnie z przepisem kan. 368, wikariusze generalni i biskupi, a także dla własnych członków, wyżsi przełożeni kleryckich instytutów zakonnych na prawie papieskim i kleryckich stowarzyszeń życia apostołskiego na prawie papieskim, którzy posiadają zwyczajną władzę wykonawczą. Ponadto ordynariuszami, których nie wyliczono w kan. 134 § 1 – są, stosownie do Konstytucji apostołskiej *Spirituali militum curae* Jana Pawła II, nr 1 § 1 i nr 2 § 2 – biskupi polowi oraz zgodnie z kan. 295 § 1 – prałat prałatury personalnej. Zakaz lub ograniczenie ze strony ordynariusza może odnosić się do swojego prezbitera lub diakona i dotyczyć własnego terytorium, jak i terytorium obcego. Natomiast w odniesieniu do prezbitera lub diakona obcego zakaz taki ordynariusz może wydać jedynie w odniesieniu do własnego terytorium. Kan. 764 pozostawia również możliwość ograniczenia owego prawa do przepowiadania przez prawo partykularne. W takim przypadku prawo partykularne może wprowadzić wymóg otrzymania wyraźnego zezwolenia na przepowiadanie Słowa Bożego. Prawodawca ustanowił w omawianym kanonie dodatkowy wymóg polegający na konieczności uzyskania zgody, przynajmniej

⁴⁵ Kan. 764 KPK 1983.

⁴⁶ Por. kan. 765 KPK 1983; P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TCh, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, dz. cyt., s. 20.

domniemanej, ze strony rządcy kościoła, w którym prezbiter lub diakon będą głosili słowo Boże⁴⁷.

4. Zakonnicy

Do głoszenia Słowa Bożego mogą być dopuszczeni również, po spełnieniu warunków przepisanych przez prawo, zakonnicy. Według kan. 765: „Do przepowiadania zakonnikom w ich kościołach lub kaplicach wymagana jest zgoda przełożonego, kompetentnego zgodnie z przepisami konstytucji”⁴⁸. Pokodeksowi komentatorzy zwracają uwagę na to, iż cytowaną dyspozycję należy odczytywać z uwzględnieniem kan. 678 § 1 i § 2⁴⁹. Według § 1 tego kanonu:

W sprawach, które dotyczą duszpasterstwa, publicznego wykonywania kultu Bożego oraz innych dzieł apostołskich, zakonnicy podlegają władzy biskupów, którym winni okazać uległe posłuszeństwo i szacunek.

Kolejny, § 2 analizowanego kanonu dopowiada, że:

W wykonywaniu zewnętrznego apostołatu zakonnicy podlegają także własnym przełożonym oraz winni pozostawać wierni dyscyplinie instytutu. W razie potrzeby sami biskupi powinni pilnować zachowania tego obowiązku⁵⁰.

Udział w przepowiadaniu Słowa Bożego przez zakonników zaliczany jest przez jurysprudencję do wymienionych w kan. 678 *dzieł apostołskich*. Ponieważ głoszenie Ewangelii przez zakonników wywiera wpływ także na diecezję, której głównym pasterzem jest biskup, dlatego zakonnicy uczestniczący w posłudze przepowiadania, pozostają w podporządkowanej relacji w stosunku do biskupów, którym powinni okazywać „uległe posłuszeństwo i szacunek”. Z drugiej strony kan. 765 wymaga zgody kompetentnego przełożonego zakonnego, gdyż pełnienie zadania polegającego na głoszeniu Słowa Bożego nie powinno prowadzić do uniezależnienia się zakonników od ich własnych

⁴⁷ Por. A. Domaszek SDB, *Uprawnienie duchownych do przepowiadania Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 63nn; P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TCh, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, dz. cyt., s. 20; J. Syryjczyk, *Przepowiadanie Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 131; J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, Księga I: *Normy ogólne*, Poznań 2003, s. 219–220; kan. 134 § 1; kan. 295 § 1; Jan Paweł II, *Konstytucja apostołska Spirituali militum curae* z 21 IV 1986, nr 1 § 1 i nr 2 § 2, AAS 78 (1986), s. 482.

⁴⁸ Kan. 765 KPK 1983.

⁴⁹ Por. B. W. Zubert OFM, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, Księga II: *Lud Boży*. Część III: *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, Lublin 1990, s. 189.

⁵⁰ Kan. 678 § 1–2.

zwierzchników oraz spod dyscypliny instytutu zakonnego. Członek instytutu oddający się zewnętrznej pracy apostołskiej, w tym posłudze przepowiadania, jest przede wszystkim zakonnikiem, zobowiązanym do przestrzegania konstytucji oraz nakazów swoich przełożonych⁵¹.

5. Świeccy – szafarze nadzwyczajni posługi głoszenia Słowa Bożego

Nowością wprowadzoną do KPK z 1983 r. jest możliwość głoszenia Słowa Bożego, w wyjątkowych przypadkach, przez świeckich. W prawie przedkodeksowym zauważalne było istnienie ogromnego dystansu pomiędzy duchowieństwem a laikatem. Proces ten doszedł aż do takiego stopnia, że kapłani i zakonnicy uważani byli za tych, którzy jako jedyni poświęcają się służbie Bożej, natomiast świeccy byli całkowicie zepchnięci na margines życia Kościoła. Konsekwencją podobnego sposobu myślenia było utożsamienie Kościoła z klerem oraz pozbawienie laikatu wielu praw, również gdy chodzi o możliwości w sferze apostołstwa. Do ożywienia działalności laikatu i wzrostu jego znaczenia w Kościele doszło dopiero pod koniec XIX i na początku XX wieku, wskutek rozwoju społecznego i postępujących procesów demokratyzacji życia. Jednak i wtedy działalności świeckich nie traktowano jako samodzielnej, do której uzdalniają chrzest i bierzmowanie, ale traktowano ją jako działalność pomocniczą, w ograniczonym wymiarze, w odniesieniu tylko do niektórych sfer życia Kościoła, które sprawowano na zlecenie hierarchii⁵². Według Kodeksu z 1917 r. przepowiadanie Słowa Bożego zarezerwowane było tylko dla tych zwierzchników kościelnych, którzy posiadali stosowną jurysdykcję, a mianowicie dla papieża – w całym kościele i dla biskupów, w ich diecezjach. Inni głosiciele, tzn. prezbiterzy i diakoni, musieli posiadać do tego osobne upoważnienie, bądź to na mocy zlecenia ogólnego, bądź też poprzez nadanie urzędu, z którymłączony był obowiązek kaznodziejski. Do takich urzędów należały urząd proboszcza i urząd kanonika teologa. Natomiast świeccy byli całkowicie wykluczeni z posługi przepowiadania⁵³. Nowy sposób patrzenia na Kościół i jego zbawcze posłannictwo w świecie zaproponowali ojcowie Soboru Watykańskiego II. Skutkowało to tym, że przestano traktować stan duchowny jako

⁵¹ Por. B. W. Zubert OFM, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, Księga II..., dz. cyt., s. 189.

⁵² Por. Świeccy, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 706–707; I. Mierza, Świeccy, w: *Słownik teologiczny. O–Ż*, t. 2, dz. cyt., s. 296; J. Woźniakowski, *Świeccy*, Kraków 1987, s. 15nn.

⁵³ Por. kan. 1328 KPK 1917; kan. 1344 KPK 1917; kan. 400 KPK 1917; I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948, s. 453n.

punkt odniesienia dla egzystencji ludzi świeckich. Owocem tego było również sformułowanie pozytywnej definicji laikatu. Taki sposób myślenia otworzył przed świeckimi nowe horyzonty dla ich działalności wewnątrz wspólnoty eklezjalnej oraz w społeczeństwie. Jako punkty odniesienia statusu świeckich przyjęto osobę Jezusa Chrystusa (element chrystologiczny), odniesienie do Kościoła – komunii (element eklezjalny), a szczególnie skutki, jakie wynikają dla świeckich z przyjętych sakramentów chrztu i bierzmowania (element sakramentalny)⁵⁴.

Uwzględniając wytyczne wypracowane przez *Vaticanum II*, kan. 759 deklaruje, że:

Wierni świeccy na mocy chrztu i bierzmowania są świadkami ewangelicznego orędzia przez słowo i przykład życia chrześcijańskiego. Mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa⁵⁵.

Bardziej szczegółowo na ten temat mówi kan. 766, według którego:

Świeckich można dopuścić do przepowiadania w kościele lub kaplicy, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność, albo gdy to w szczególnych wypadkach zaleca pożytek, zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu i z zachowaniem przepisu kan. 767 § 1⁵⁶.

Dyspozycje zawarte w przytoczonym kan. 759 i kan. 766, są korelatywne z obowiązkiem nałożonym przez ustawodawcę kościelnego na laikat w kan. 225 § 1⁵⁷, według którego:

Świeccy, którzy na równi ze wszystkimi wiernymi przez chrzest i bierzmowanie są przeznaczeni przez Boga do apostołstwa, mają ogólny obowiązek i zarazem prawo współpracować – czy to indywidualnie, czy też zrzeszeni w stowarzyszeniach – ażeby Boże przepowiadanie zbawienia było poznane przez wszystkich ludzi na całym świecie i przez nich przyjęte. Ten obowiązek spoczywa na nich w sposób szczególny w tych okolicznościach, w których tylko przez nich ludzie mogą usłyszeć Ewangelię i poznać Chrystusa⁵⁸.

⁵⁴ Por. J. Dyduch, *Wezwani do winnicy i wszczepieni w Chrystusa. Komentarz do adhortacji apostolskiej „Christifideles laici”*, Kraków 1989, s. 12; *Lineamenta z 1985 r.*, w: *Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich w świetle dokumentów kościelnych*. Wybrał i przygotował do druku E. Weron SAC, Poznań 1989, s. 13–14.

⁵⁵ Kan. 759 KPK 1983.

⁵⁶ Kan. 766 KPK 1983.

⁵⁷ Por. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TCh, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, dz. cyt., s. 18.

⁵⁸ Por. kan. 225 § 1 KPK 1983.

Obowiązek zwiastowania Dobrej Nowiny przez świeckich nie jest obowiązkiem jurydycznym, tak jak to miało miejsce w przypadku duchownych, ale jest obowiązkiem moralnym⁵⁹.

Prawodawca w kan. 759 i 225 § 1 sięgnął do teologii chrztu oraz bierzmowania i przypomniał, że sakramenty te są dla laikatu podstawą bycia świadkami ewangelicznego orędzia poprzez głoszenie słowa oraz działalności apostołskiej. Chrzest inkorporuje w Mistyczne Ciało Chrystusa, które jest ciałem Kapłana, Proroka i Króla. Tym samym przyjęcie tego sakramentu pozwala wiernym partycypować w zbawczej misji Kościoła w świecie, na mocy uczestnictwa, we właściwym sobie stopniu, w potrójnym urzędzie Chrystusa. Natomiast bierzmowanie ustanawia wiernych „uczniami w mocy”, którzy w sposób widzialny realizują owe funkcje w społeczności eklezjalnej⁶⁰. Należy jednak odróżnić apostołstwo, które świeccy realizują na mocy chrztu i bierzmowania, od ministerialnej posługi słowa⁶¹. Użyta w kan. 766 formuła: *Ad praedicandum... admitti possunt laici* – uwypukla fakt, że w żadnym przypadku nie może tu być mowy o takim prawie własnym świeckich do przepowiadania Słowa Bożego, jakie przysługuje na mocy prawa Bożego biskupom, ani też o uprawnieniu, jakie mają na mocy sakramentu święceń kapłani lub diakoni. Możliwość głoszenia Słowa Bożego przez laikat, w wyjątkowych sytuacjach, nie może być również postrzegana jako wyraz autentycznej promocji laikatu⁶². Kan. 766 KPK precyzyjnie określa warunki, w jakich kompetentna władza kościelna może zezwolić wiernym świeckim na głoszenie słowa w kościele lub kaplicy. Otóż mogą oni przepowiadać tylko wtedy, jeżeli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność, albo gdy to w szczególnych wypadkach zaleca pożytek. Kan. 766 stanowi ponadto, że należy zawsze postępować zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencje Biskupów, zaś wierni świeccy nie mogą głosić homilii, którą kan. 767 § 1 rezerwuje kapłanowi lub diakonowi⁶³. Norma ta nawiązuje do nauki zawartej w Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II, nr 52,

⁵⁹ Por. *Code de droit canonique annoté. Bilingue et annoté*, Montréal 2007, s. 667.

⁶⁰ Por. E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, dz. cyt., s. 24; E. H. Schillebeeckx OP, *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 202–203; Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, nr 23.

⁶¹ Por. *Code de droit canonique annoté...*, dz. cyt., s. 667.

⁶² Por. kan. 763 KPK 1983; kan. 764 KPK 1983; Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen Gentium*, nr 25; Stolica Apostolska, *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów. Rozporządzenia praktyczne*, „L'Osservatore Romano” (pol.), 12 (1998) (208), s. 35; *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, dz. cyt., s. 592.

⁶³ Por. Stolica Apostolska, *Instrukcja o niektórych kwestiach...*, dz. cyt. s. 35; kan. 767 § 1 KPK 1983.

która definiuje homilię jako część liturgii Mszy św., w której z biegiem roku liturgicznego wyklada się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego⁶⁴. Przy czym celem homilii głoszonej w czasie sprawowania Mszy św. jest to, aby słowo Boże, wraz z liturgią eucharystyczną, stawało się zwiastowaniem misterium Chrystusa⁶⁵. Prawodawca w kan. 767 § 1 potraktował termin *homilia* szerzej niż wspomniana soborowa konstytucja, gdyż odnosi go zarówno do homilii głoszonych w czasie Mszy św., jak i podczas celebracji innych sakramentów, a nawet podczas liturgii słowa w czasie nabożeństw⁶⁶. Wierni świeccy wyłączeni są od głoszenia homilii we wszystkich tych przypadkach i stosownie do odpowiedzi udzielonej przez Papieską Radę ds. Autentycznej Interpretacji KPK, nawet biskup diecezjalny nie może ich dyspensować. Niedopuszczalna jest również praktyka powierzania homilii seminarzystom studiującym teologię, którzy nie są jeszcze duchownymi, gdyż nie można homilii traktować jako ćwiczenia przygotowującego do przyszłej posługi. Wierni świeccy jakkolwiek nie mogą głosić homilii, to jednak mogą wygłaszać w kościołach lub kaplicach krótkie komentarze przy wprowadzeniu do liturgii, zaś podczas samej liturgii eucharystycznej sprawowanej ze szczególnych okazji, ale to tylko w wyjątkowych przypadkach, mogą oni być dopuszczeni do składania świadectw, które nie powinny jednak przybierać formy przypominającej homilię⁶⁷.

Analizując normy kodeksowe, można zauważyć, że prawodawca w dzieło posługi przepowiadania Słowa Bożego włączył – we właściwym im wymiarze – również świeckich, gdyż cały Lud Boży odpowiedzialny jest za zwiastowanie Ewangelii. Zadanie to spoczywa na nich w sposób bardziej szczególny w sytuacji opisanej przez kan. 225 § 1 – chodzi mianowicie o takie „okoliczności, w których tylko przez świeckich ludzie mogą usłyszeć Ewangelię i poznać Chrystusa”⁶⁸.

⁶⁴ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, nr 52, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

⁶⁵ Por. J. Janicki, *Liturgia słowa*, w: *Msza święta*, red. W. Świerzawski, Kraków 1992, s. 236.

⁶⁶ Por. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TCh, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, dz. cyt., s. 21; *Code de droit canonique annoté...*, dz. cyt., s. 671–673.

⁶⁷ Por. Stolica Apostolska, *Instrukcja o niektórych kwestiach...*, dz. cyt., s. 36; Interpretacje autentyczne kanonów KPK, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, dz. cyt., s. 1324.

⁶⁸ Por. kan. 225 § 1 KPK 1983; J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II, 1, dz. cyt., s. 44–46; W. Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, Częstochowa 1996, s. 29n.

* * *

Zadaniem tych wszystkich, którzy przynależą do wspólnoty Ludu Bożego jest głoszenie Ewangelii. Jednak związany z tym obowiązek jest zależny od stanu życia wiernych oraz od pełnionego przez nich urzędu kościelnego. Na duchownych ciąży jurydyczny obowiązek przepowiadania, który należy traktować w wymiarze kategorycznego imperatywu, wynikającego z norm prawa kościelnego. Natomiast obowiązek wiernych świeckich w tej materii ma inny wymiar, gdyż jest on obowiązkiem moralnym. To zróżnicowanie jest konsekwencją tego, iż zadanie głoszenia Dobrej Nowiny przysługuje duchownym na mocy sakramentu święceń, natomiast świeckim na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania. KPK 1983 wylicza w porządku hierarchicznym tych, na których ciąży obowiązek głoszenia Ewangelii, a mianowicie: biskupów, prezbiterów, diakonów, członków instytutów zakonnych oraz szafarzy nadzwyczajnych, jakimi są świeccy. Na pierwszym miejscu zadanie przepowiadania Słowa Bożego w całym Kościele należy do biskupów. Prawodawca stanowi, że powinni oni głosić Ewangelię osobiście. Do ich zadań należy ponadto koordynacja i nadzorowanie przepowiadania w ich kościołach partykularnych. Również prezbiterzy i diakoni na mocy sakramentu święceń są powołani do tego, aby głosić Ewangelię, jako współpracownicy urzędu biskupa. Stosownie do norm kodeksowych mogą oni przepowiadać w całym Kościele, ale wymagana jest do tego aprobatą biskupa. Gdyby istniała jakaś poważna i zgodna z prawem przyczyna, to ordynariusz może im zabronić przepowiadać lub ograniczyć im to uprawnienie. Takie ograniczenie może również wynikać z norm prawa partykularnego. Ponadto powinni oni otrzymać zgodę na przepowiadanie od właściwego rządcy kościoła. Na trzecim miejscu prawodawca wymienia zakonników, którym nie wolno przepowiadać bez dodatkowej zgody własnego przełożonego zakonnego. Normy KPK 1983 dopuszczają również – co stanowi zupełną nowość – wiernych świeckich do głoszenia Słowa Bożego na zasadzie wyjątkowej, jeżeli domaga się tego konieczność, albo gdy zaleca to pożytek. Chodzi tutaj o takie okoliczności, w których tylko poprzez świeckich ludzie mogą usłyszeć Ewangelię i poznać Chrystusa. Jednak i w tym przypadku prawodawca zastrzega głoszenie homilii wyłącznie kapłanom i diakonom.

Résumé

LES SUJETS OBLIGÉS À L'ANNONCE DE LA PAROLE DE DIEU SELON LE CIC 1983

Dans son article – „*Les sujets obligés à l'annonce de la Parole de Dieu selon le CIC 1983*” – l'auteur présente les normes du droit canonique du Livre III „*De ecclesiae munere docendi*” de CIC 1983, à ce sujet. Tous les fideles ont le devoir et le droit d'annoncer l'Évangile au monde. Le CIC 1983 énumère dans l'ordre hiérarchique ceux qui sont obligés prêcher l'Évangile. Les normes du Livre III de Code se réfèrent aux différentes responsabilités détenues à l'égard du ministère de la Parole par les évêques, les prêtres, les diacres, les religieux et les laïcs. La proclamation de l'Évangile par les clercs provient d'un mandat que l'Église a reçu du Seigneur et constitue un devoir juridique. Cette mission n'est pas une action facultative, mais un devoir qui relève d'un impératif catégorique. Par contre le devoir des laïcs à ce sujet est moral. La charge d'annoncer l'Évangile est confiée principalement au Pontife Romain et au Collège des Évêques. Les prêtres, comme coopérateurs des évêques, ont pour premier devoir d'annoncer l'Évangile à tous les hommes. Les prêtres ont partout la faculté de prêcher, mais ils peuvent l'exercer avec le consentement du recteur de l'église, à moins que cette faculté n'ait été restreinte ou enlevée par l'ordinaire compétent, ou qu'une autorisation expresse ne soit requise par une loi particulière. Les diacres aussi sont obligés à l'annonce de la Parole de Dieu, en communion avec l'évêque et son presbyterium. L'Eglise est une société qui s'incarne dans les personnes qui la constituent formellement par leur adhésion ou incorporation, par l'entremise du baptême perfectionné par la confirmation. C'est pourquoi les fidèles chrétiens jouissent, en qualité des membres du Peuple de Dieu, du droit de prêcher la Parole de Dieu, individuellement ou en association. Les laïcs peuvent être admis à prêcher dans une église ou un oratoire si le besoin le requiert en certaines circonstances ou si l'utilité le suggère dans des cas particuliers. L'homélie qui fait partie de la célébration de l'Eucharistie elle-même est réservée au prêtre ou au diacre.

Ks. dr Wojciech WĄSIK – ur. w 1967 r. w Gliwicach. Ukończył studia w WSD w Kielcach, z tytułem magistra teologii, a następnie studia specjalistyczne z zakresu prawa kanonicznego na KUL-u. Wiceoficjał Sądu Biskupiego w Kielcach i wykładowca prawa kanonicznego w WSD w Kielcach. Autor haseł z zakresu prawa kanonicznego w Encyklopedii chrześcijaństwa (Kielce 2000). Publikował swoje artykuły m.in. w pracy zbiorowej *Wiara i Rozum* (Kielce 2001), w „Kieleckich Studiach Teologicznych”, „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym” oraz „Obecnym”.

VARIA

Ks. Henryk M. Jagodziński – Rzym

KOŚCIELNE PRAWO ADMINISTRACYJNE W POLSKIEJ LITERATURZE KANONISTYCZNEJ I JEGO NAJNOWSZY ROZWÓJ

1. Prawo administracyjne w Kościele

Sobór Watykański II w swoim nauczaniu zwrócił uwagę, że Kościół jest nie tylko wspólnotą istniejącą na zasadzie niewidzialnych więzów duchowych, ale jednocześnie jawi się jako społeczność z jednorodną strukturą, hierarchicznie uporządkowaną oraz kierowaną przez zwierzchników, którzy swoją misję i władzę otrzymali od Jezusa Chrystusa. Kościół w swoim wymiarze historycznym rzeczywiście wykazuje pewne cechy i dynamizm właściwy społeczeństwom¹. Życie każdej społeczności regulowane jest przez system norm mających na celu jego uporządkowanie. Jednak misja uporządkowania życia społecznego nie wyczerpuje się tylko poprzez ustanowienie pewnych generalnych norm, które je regulują. Cechą charakterystyczną tych norm jest ich abstrakcyjna natura, jak również fakt, że nie biorą pod uwagę okoliczności i specyficznych cech konkretnych sytuacji. Aby normy generalne mogły w praktyce zrealizować dobro wspólne, które stawiają sobie za cel, wymagają one dodatkowych decyzji i działania ze strony władz, które dokonują tego poprzez wykonywanie funkcji administracyjnej. Za pośrednictwem funkcji administracyjnej władze kościelne dążą do realizacji celów publicznych w sposób praktyczny i bezpośredni. Stosują przy tym środki, które mają do dyspozycji dla promowania kościelnego dobra publicznego i dla zaspokojenia konkretnych potrzeb publicznych².

Synod Biskupów podczas swojego Pierwszego Zgromadzenie Generalnego w 1967 r. wypracował i zatwierdził dziesięć zasad *Principia quae*

¹ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio di Diritto amministrativo canonico*, Roma 2007, s. 30.

² Por. tamże, s. 32.

Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant, według których miała się dokonać rewizja Kodeksu Prawa Kanonicznego (KPK) z 1917 r. W punkcie siódmym tychże principiów zawarto postulat, aby „jasno rozróżnić różne funkcje władzy kościelnej, to jest władzę prawodawczą, administracyjną i sądowniczą”. Wspomniane zasady stały się bazą późniejszych projektów i propozycji dla przyszłego KPK, który ostatecznie został promulgowany w 1983 r. Niemniej w nowym Kodeksie nie ma księgi bezpośrednio poświęconej prawu administracyjnemu. Normy dotyczące tej materii znajdują się w różnych księgach wspomnianego Kodeksu, a głównie w księgach pierwszej i siódmej.

Chociaż normy prawne, które obecnie kwalifikujemy jako przynależne do prawa administracyjnego, w pewnym sensie istniały odtąd, odkąd istnieje samo prawo, to jednak jego wyodrębnienie jako osobnej gałęzi prawa nastąpiło dość późno i to zarówno w państwowych systemach prawnych, jak i w prawie kanonicznym. Przy czym należy zaznaczyć, że wyszczególnienie prawa administracyjnego jako samodzielnej gałęzi w prawie świeckim nastąpiło wcześniej aniżeli w prawie kanonicznym.

Warto podkreślić, że aż do połowy lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, kanoniści nie wyróżniali prawa administracyjnego jako odrębnej gałęzi w systemie prawa kanonicznego. Wystarczy wspomnieć, że w KPK z 1917 r. nawet nie występowały takie określenia, jak „akt administracyjny” czy „sprawiedliwość administracyjna”. Istotna zmiana nastąpiła dopiero po Soborze Watykańskim II, kiedy papież Paweł VI Konstytucją apostolską *Regimini Ecclesiae Universae* (REU) z 15 sierpnia 1967 r. ustanowił „Sectio Altera” (druga sekcja) Sygnatury Apostolskiej. Tenże papież, zatwierdzając 25 marca 1968 r. *Normae speciales ad experimendum servandae*, uregulował funkcjonowanie pierwszego trybunału administracyjnego na poziomie Stolicy Apostolskiej.

Od tego czasu rozpoczęła się wielka dyskusja w teorii prawa kanonicznego, nie tylko odnośnie do sprawiedliwości administracyjnej, ale również co do istnienia i roli prawa administracyjnego w systemie prawa kanonicznego.

Wielu kanonistów w wypracowaniu teorii kościelnego prawa administracyjnego inspirowało się doktryną świeckiego prawa administracyjnego, inni natomiast odcinali się od takiego podejścia. Jednakże obecnie nikt nie podaje w wątpliwość istnienia związków między kościelnym prawem administracyjnym a świeckim prawem administracyjnym³.

Prace przygotowawcze nad reformą KPK z 1917 r. i sam nowy Kodeks z 1983 r. stały się tematami ożywionej dyskusji pomiędzy kanonistami. W tej dyskusji brali udział również liczni autorzy polscy. Promulgowanie nowego KPK nie zamknęło dyskusji na temat kościelnego prawa administracyjnego.

³ Por. H. M. Jagodziński, *Reskrypt w kościelnym prawie administracyjnym*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne” (dalej KST), 8 (2009), s. 59–76.

Po wspomnianym KPK były wydane kolejne dokumenty dotyczące prawa administracyjnego, m.in. Konstytucja apostolska *Pastor Bonus, Regolamento Generale della Curia Romana* z 1992 r. oraz *Motu proprio „Antiqua ordinatione tribunalium”* z 21 czerwca 2008 r., którym Ojciec Święty Benedykt XVI, promulgował *Lex propria* dla Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej. Oczywiście, wspomniane dokumenty stały się przedmiotem ożywionej dyskusji i badań ze strony specjalistów z zakresu prawa kanonicznego, w szczególności sposób pod kątem prawa administracyjnego.

Zagadnienie kościelnego prawa administracyjnego w polskim środowisku naukowym było przedmiotem mojej rozprawy doktorskiej, zatytułowanej *Prawo administracyjne Kościoła w polskiej literaturze kanonistycznej*⁴, napisanej pod kierunkiem prof. Javiera Canosa na Papieskim Uniwersytecie św. Krzyża w Rzymie, która została obroniona w 2001 r., a rok później opublikowana. Jako datę początkową tego studium wzięto rok 1918, kiedy Polska odzyskała niepodległość, natomiast rok 1999 przyjęto jako datę końcową.

2. Autorzy polscy zajmujący się kościelnym prawem administracyjnym do roku 2001

Można stwierdzić, że narodziny literatury poświęconej kościelnemu prawu administracyjnemu w kanonistyce polskiej były związane z refleksją dotyczącą prawa procesowego. Momentem fundamentalnym jej początków w środowisku polskim było wydanie Dekretu *Maxima cura de amotione administrativa ab officio et beneficio curato*, 20 sierpnia 1910 r., przez Świętą Kongregację Konsystorską, gdzie została wyodrębniona droga administracyjna usuwania proboszczów od drogi procesowej. W roku 1911, we Lwowie, Stanisław Wysocki opublikował swoją pracę⁵ poświęconą temu dekretowi, gdzie nie tylko zauważa, że administracyjne usuwanie proboszczów różni się zasadniczo od usuwania sądowego, ale stwierdza również, że posiada ono właściwe sobie postępowanie, to jest postępowanie administracyjne.

Pierwszy okres rozwoju tejże literatury trwał praktycznie aż do czasu promulgacji Konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae Universae*, mocą której został ustanowiony pierwszy trybunał administracyjny w Kościele. Fakt ten stał się początkiem wzmożonej refleksji dotyczącej kościelnego prawa administracyjnego.

⁴ Por. H. M. Jagodziński, *Il Diritto amministrativo della Chiesa nella letteratura canonistica polacca*, Roma 2002.

⁵ Por. S. Wysocki, *Dekret „Maxima cura” o usuwaniu proboszczów w drodze administracyjnej*, Lwów 1911.

Pośród głównych autorów refleksji na temat kanonicznego prawa administracyjnego Kościoła w okresie od KPK z 1917 r. do Soboru Watykańskiego II, tym, który najbardziej przyczynił się do rozwoju tejże dyscypliny prawa kanonicznego, był bez wątpienia Jan Krzemieniecki, zwłaszcza za pośrednictwem swojej pracy *Procedura administracyjna*⁶. W książce tej wyodrębnił i opisał tę procedurę, a także określił fundamenty doktrynalne koncepcji kościelnego prawa administracyjnego.

Rozróżnienie między drogą administracyjną i sądową stanowiło zagadnienie, które pobudziło rozwój polskiej myśli kanonicznej w dziedzinie prawa administracyjnego w jej pierwszej fazie rozwoju. W latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku to rozróżnienie znalazło swoje odbicie przede wszystkim w pismach Mariana Myrchy⁷.

Po Soborze Watykańskim II, począwszy od promulgacji Konstytucji *Regimini Ecclesiae Universae*, nastąpił rozkwit piśmiennictwa poświęconego kwestii prawa administracyjnego w Kościele. Wspomniany rozwój prawa administracyjnego w polskiej myśli kanonicznej nie pominął relacji z nauką świeckiego prawa administracyjnego. W prawie polskim kontakty pomiędzy dwoma porządkami prawnymi istniały nie tylko na poziomie teoretycznym, ale również na poziomie instytucjonalnym, w zakresie organizacji studiów prawniczych. Uniwersytety w Krakowie, Warszawie, Wilnie i Lwowie miały Wydziały Teologiczne, gdzie funkcjonowały też sekcje prawa kanonicznego. Bardzo często ci sami profesorowie wykładali prawo kanoniczne i prawo cywilne. Szczególnie w pierwszych latach po drugiej wojnie światowej wielu profesorów kanonistów, którzy brali udział w organizowaniu Wydziałów Prawa na nowych uniwersytetach powstałych w wyniku zamian dotychczasowych granic Polski, wykładało następujące przedmioty: historia prawa, historia państwa i prawa, prawo rzymskie.

Wielką wagę dla rozwoju kościelnego prawa administracyjnego w środowisku polskim miały instytucje o charakterze uniwersyteckim. Do wybitnych znawców zagadnienia, którzy przyczynili się w głównym stopniu do rozwoju kościelnego prawa administracyjnego w kanonistyce polskiej, należy zaliczyć: Jana Krzemienieckiego, Józefa Krukowskiego i kard. Zenona Grocholewskiego. Krzemieniecki w latach dwudziestych ubiegłego wieku wzbudził zainteresowanie w polskiej kanonistyce, wyodrębniając w prawie kanonicznym

⁶ Por. J. Krzemieniecki, *Procedura administracyjna*, Kraków 1925.

⁷ Por. M. Myrcha, *Sądy polubowne w prawie kanonicznym. Studium prawno-porównawcze*, Lublin 1948; *Administracyjny wymiar kar*, „Polonia Sacra”, 8 (1956), s. 125–126; *Środki prawne przeciwko sądowemu i administracyjnemu wymiarowi kar*, „Polonia Sacra”, 9 (1957), s. 205–232; *Śp. Ojciec Gommarus a Booischot Michiels*, „Prawo Kanoniczne”, 9 (1966), nr 1–2, s. 429–444; *Prawo karne. Komentarz do Piątej Księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II, Warszawa 1960.

kościelne prawo administracyjne. Krukowski w pierwszej fazie swoich badań skoncentrował się na zagadnieniu sprawiedliwości administracyjnej i sukcesywnie rozszerzył pole swoich zainteresowań. Można stwierdzić, że w środowisku Fakultetu Prawa Kanonicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego stworzył swoistą szkołę kościelnego prawa administracyjnego. Oryginalność tej szkoły polegała na przyjęciu przez naukę prawa kanonicznego niektórych osiągnięć wypracowanych w nauce świeckiego prawa administracyjnego, oczywiście biorąc pod uwagę specyfikę kościelnego porządku prawnego. Głównym rezultatem tych badań stała się książka Krukowskiego pt. *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*⁸. Jak wyznaje sam autor, praca ta jest owocem jego wykładów na Fakultecie Prawa Kanonicznego i Nauk Prawnych KUL oraz badań przeprowadzanych na seminariach naukowych tejże uczelni. Jeden z uczniów Krukowskiego słusznie zauważył, że wspomniane opracowanie stanowi pierwszy systematyczny traktat kościelnego prawa administracyjnego w literaturze prawniczej. Spośród uczniów Krukowskiego, którzy swoimi publikacjami przyczynili się do rozwoju tej gałęzi prawa, wymienić należy takich autorów, jak: Adam Kokoszka, Florian Lempa i Franciszek Przytuła.

Kardynał Zenon Grocholewski, kanonista o światowej sławie, z powodu służby w Kurii Rzymskiej prowadził zagraniczną działalność naukową, publikując przede wszystkim w językach obcych, choć też w polskich czasopismach. Ze względu na swoją pracę w Najwyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej, od adepta do prefekta, uczestniczył on również osobiście w procesie doskonalenia sprawiedliwości administracyjnej w Kościele. Odnośnie do kościelnego prawa administracyjnego podkreśla specyfikę jego materii, którą determinuje sama natura Kościoła. Kard. Grocholewski ukazuje wielką wagę czynników teologicznych i biblijnych dla sprawiedliwości administracyjnej.

3. Najnowsze publikacje kościelnego prawa administracyjnego w polskiej literaturze kanonistycznej

Pod koniec ubiegłego wieku i na początku nowego można było zaobserwować pewien impas w środowisku polskich kanonistów, jeśli chodzi o publikacje dotyczące prawa administracyjnego. Wielu znaczących kanonistów, by wymienić: Mariana Żurowskiego, Edwarda Szafrrowskiego i Tadeusza Pawlaka, zmarło w ostatnich latach. Józef Krukowski skierował swoje

⁸ Por. J. Krukowski, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985.

zainteresowania bardziej w stronę prawa konkordatowego i relacji pomiędzy państwem a Kościołem, jednakże nie porzucając całkowicie zainteresowania dla kościelnego prawa administracyjnego. W polskim komentarzu do KPK z 1983 r. opracował on komentarze dotyczące aktu administracyjnego oraz postępowania administracyjnego w usuwaniu proboszczów⁹.

Jednakże od kilku lat można zaobserwować wśród polskich kanonistów wzrost zainteresowania dla kościelnego prawa administracyjnego. Powodów tego fenomenu należy upatrywać przede wszystkim w związku z obecnością nowego pokolenia kanonistów, którzy zaczęli publikować owoce swoich badań. Pośród tych autorów bez wątpienia jako najważniejszy jawi się Paweł Malecha. Na jego pierwszoplanową pozycję wskazuje nie tylko ilość wydanych opracowań, ale również funkcja Kanclerza Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej¹⁰. Następnie należy wymienić bpa Artura G. Mizińskiego¹¹, pomocniczego biskupa lubelskiego, który jednocześnie zajmuje stanowisko adiunkta w Katedrze Kościelnego Prawa Procesowego Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Oprócz tych autorów na temat prawa administracyjnego

⁹ Por. J. Krukowski, *Konkretnie akty administracyjne*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I., Księga I. *Normy ogólne*, red. J. Krukowski i R. Sobański, Poznań 2003, s. 94–160; *Sposób postępowania w rozpatrywaniu rekursów administracyjnych oraz usuwaniu i przenoszeniu proboszczów*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. V, Księga VII. *Procesy*, red. G. Erlebach, A. Dziega, J. Krukowski, R. Sztuchmiller, Poznań 2007, s. 420–450.

¹⁰ Por. P. Malecha, *Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej w kościelnym porządku prawnym*, w: *Kuria Rzymska. Pomniki chrześcijaństwa na szlaku do Wiecznego Miasta*, red. E. Szczot, Lublin 2007, s. 75–92; „*Lex propria*” Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej, w: „*Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana ks. profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji 70 urodzin*”, t. I, red. J. Worociński i J. Krajczyński, Warszawa 2009, s. 565–585; tenże, *Polski wymiar sprawiedliwości widziany przez pryzmat Sygnatury Apostolskiej*, w: *Orzecznictwo rotalne w praktyce sądowej Kościoła. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 15–16 czerwca 2009. IV Ogólnopolskie forum sądowe*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2010, s. 11–49; tenże, *Zawieszenie sprawy sądowej o nieważność małżeństwa i przejście do procesu o dyspensę papieską „super rato” (kan. 1681 KPK). Zagadnienia wybrane*, w: „*Lux tua veritas*”. *Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70 urodzin. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny*, t. XVII, Kraków 2010, s. 509–519.

¹¹ Por. A. G. Miziński, *Motyw rekursu sądowego do drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej*, „*Roczniki Nauk Prawnych*”, 15/2 (2005), s. 233–247; tenże, *Sądowa kontrola nad aktem administracyjnym w Kościele łacińskim*, w: „*Prawo – Administracja – Kościół*”, 1–2 (20–21) (2005), s. 140–167.

publikowali także: Grzegorz Leszczyński¹², Tomasz Białobrzeski¹³ i autor niniejszego artykułu¹⁴. Krukowski w redagowanym przez siebie Komentarzu do Kodeksu Prawa Kanonicznego umieścił niektóre swoje komentarze, a wśród nich znaczący komentarz dotyczący konkretnych aktów administracyjnych. Remigiusz Sobański, który zmarł w ubiegłym roku, w książce pt. *Metodologia prawa kanonicznego*¹⁵, dwa paragrafy poświęcił kościelnemu prawu administracyjnemu.

Przed podsumowaniem ostatniego dziesięciolecia w kanonistyce polskiej odnośnie do kościelnego prawa administracyjnego, zostaną pokrótce przedstawione publikacje wspomnianych autorów.

3.1. Józef Krukowski

W Komentarzu do KPK z 1983 r., zanim przedstawił egzegezę poszczególnych kanonów z Tytułu VI *De actibus administrativis singularibus*, Pierwszej Księgi *Normae Generale*, Krukowski zaprezentował pokrótce tę część Kodeksu. Przypomniął, że w KPK z 1917 r., nie było tytułu „Konkretne akty administracyjne” i zwrócił uwagę, że został on umieszczony w KPK z 1983 r., aby wprowadzić do kanonicznego porządku prawnego zarówno terminologię współczesnego prawa administracyjnego, jak też kościelny system normatywny aktów administracyjnych oraz uporządkować całość aktów administracyjnych określanych tradycyjnie jako reskrypty, przywileje i dyspensy. Autor stwierdził również, że wyrażenie „poszczególne akty administracyjne”, które zostało użyte w polskim tłumaczeniu KPK z 1983 r. na określenie terminu „*acti administrativi singulares*”, jest nieodpowiednie w stosunku do jego treści, a ponadto jest ono obce terminologii używanej w polskim prawie administracyjnym. W miejsce terminu „poszczególne akty administracyjne”, proponował wyrażenie „konkretne akty administracyjne”. Podkreślił także, że akty administracyjne są typową formą, za pomocą której wyraża się władza wykonawcza w swoim funkcjonowaniu. Dla Krukowskiego wyrażenie „władza wykonawcza” i „władza administracyjna” to synonimy. Wyjaśnił, że władza wykonawcza jest jedną z trzech funkcji władzy rządzenia, czyli jurysdykcji, która wydaje akty administracyjne na bazie obowiązujących norm prawnych, stawiając sobie za cel zaspokojenie potrzeb w realizacji dobra wspólnego

¹² Por. G. Leszczyński, *Charakterystyka rekursu do II sekcji Sygnatury Apostolskiej*, „Prawo Kanoniczne”, 51/3–4 (2008), s. 261–274.

¹³ Por. T. Białobrzeski, *Ustanowienie Trybunałów administracyjnych według schematu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1982 r.*, „Prawo Kanoniczne”, 53/1–2 (2010), s. 233–244.

¹⁴ Por. H. M. Jagodziński, *Reskrypt w kościelnym...*, art. cyt.

¹⁵ Por. R. Sobański, *Metodologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2009.

określonej wspólnoty kościelnej, w granicach pewnej dyskrecjonalności, bądź w realizacji norm i dekretów ogólnych. Dekrety administracyjne służą do rozwiązywania sporów pomiędzy organami jurysdykcyjnymi, a także sporów pomiędzy organami władzy kościelnej i podlegającymi jej wiernymi, lub też służą do wymierzania kar¹⁶. Wszystkie akty administracyjne rozważane w Tytule I, Pierwszej Księgi KPK odznaczają się pewną konkretnością. Ta charakterystyka pozwala odróżnić konkretne akty administracyjne od aktów ogólnych, jakimi są ustawy i dekrety ogólne. Inna jeszcze różnica w odniesieniu do aktów ogólnych dotyczy sposobu określenia ich adresatów, stopnia powtarzalności tychże aktów oraz formy ustania ich ważności¹⁷.

W komentarzu do Części V *Sposób postępowania w rozpatrywaniu rekursów administracyjnych oraz usuwaniu i przenoszeniu proboszczów*, Księgi VII *Procesy*¹⁸ KPK, Krukowski stwierdził, że normy dotyczące procedury administracyjnej odróżniają się od procedury procesowej poprzez ich większą elastyczność. Określają one postępowanie w wydawaniu kościelnych aktów administracyjnych oraz rozwiązywanie sporów powstałych pomiędzy jednostką administrowaną i autorem aktu administracyjnego, z powodu którego adresat czuje się pokrzywdzony w swoich prawach. Ustanowienie tych norm było spowodowane koniecznością zagwarantowania pełnej ochrony praw wiernych od ewentualnego nadużycia ze strony organów kościelnej władzy wykonawczej.

Krukowski zaakcentował, że można wyróżnić różne typy procedury administracyjnej ze względu na kryterium podziału. Jako pierwsze kryterium przedstawił zakres regulowanych spraw, według którego wyróżnił procedurę ogólną, dotyczącą norm dla całej działalności administracyjnej, oraz procedurę administracyjną, szczegółową określającą zespół norm związanych z postępowaniem w poszczególnych rodzajach spraw. Drugie kryterium zostało określone ze względu na przedmiot regulowanych spraw, na podstawie którego wyróżnił procedurę sporno-administracyjną, odnoszącą się do sposobu rozstrzygania sporów administracyjnych powstałych na skutek zaskarżenia aktów administracyjnych, ze względu na ich nielegalność lub merytoryczną wadliwość¹⁹.

Autor sformułował ponadto swego rodzaju definicję sprawiedliwości administracyjnej, polegającą na zespole norm dotyczących rozstrzygania rekursów administracyjnych. Cel tych norm upatruje w sprawiedliwym rozpoznawaniu i rozstrzyganiu sporów zaistniałych pomiędzy jednostkami prywatnymi a administracją publiczną, według obowiązujących norm prawa. W tego typu

¹⁶ Por. J. Krukowski, *Konkretne akty...*, dz. cyt., s. 94.

¹⁷ Por. tamże, s. 95.

¹⁸ Por. J. Krukowski, *Sposób postępowania...*, dz. cyt., s. 420.

¹⁹ Por. tamże.

procesach stroną pozwaną jest zawsze strona kościelna, która może być stroną powodową tylko w wyjątkowych sytuacjach.

Krukowski stwierdził, że w KPK z 1983 r. środki przeciwko wadliwym aktom administracyjnym dzielą się na dwie grupy. Do pierwszej należą środki pojednawcze, które bezpośrednio mają na celu zapobieżenie powstawania sporów administracyjnych w sensie formalnym. Natomiast do drugiej – środki apelacyjne, które mają na celu rozpatrzenie i rozstrzygnięcie sporu administracyjnego. Do tych narzędzi zaliczają się:

1) rekurs hierarchiczny do organu wyższego od autora zaskarżonego aktu i ewentualnie apelacja do trybunału administracyjnego przy Konferencji Episkopatu, o ile taki trybunał został ustanowiony;

2) rekurs sądowy, czyli apelacja do Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej²⁰.

3.2. Paweł Malecha

W artykule *Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej w kościelnym porządku prawnym*²¹ Paweł Malecha postawił sobie za zadanie upowszechnienie wiedzy na temat tego organizmu Kurii Rzymskiej, który jest nieznany w wystarczającym stopniu nie tylko wielu świeckim, ale również i duchownym. Całość prezentacji została podzielona na cztery części. Część pierwsza przedstawia krótką historię Trybunału, część druga opisuje obszary jego działalności i jego kompetencje według Konstytucji apostolskiej *Pastor Bonus*, trzecia analizuje jego specjalne uprawnienia, a czwarta podaje dane statystyczne odnośnie do jego działalności. Autor konstatuje, że w języku polskim znajduje się niewiele publikacji dotyczących Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej. W części historycznej, przybliżając kompetencje *Signatura gratiae* i *Signatura iustitiae*, erygowane przez papieża Aleksandra VI (1492–1503), podkreśla, że w zakresie kompetencji *Signaturae gratiae* było również wydawanie aktów administracyjnych związanych z decyzjami sądowymi lub też dotyczących błędów formalnych w procedurze sądowej²². W pewnym sensie organizm ten został ukazany przez pryzmat prawa administracyjnego. Przedstawiając później Konstytucję apostolską *Regimini Ecclesiae Universae*, promulgowaną przez papieża Pawła VI 15 sierpnia 1967 r., zauważa, że zadaniem „Sectio Altera” Sygnatury Apostolskiej jest rozwiązywanie sporów powstałych z powodu aktów wydanych przez kościelną władzę administracyjną i skierowanych na drodze apelacyjnej do Sygnatury Apostolskiej, która ma zbadać, czy zaskarżona decyzja nie naruszyła prawa.

²⁰ Por. J. Krukowski, *Sposób postępowania...*, dz. cyt., s. 421.

²¹ Por. P. Malecha, *Najwyższy Trybunał...*, art. cyt.

²² Por. tamże, s. 76.

Autor w sposób bardzo jasny stwierdza istnienie władzy administracyjnej w Kościele. W drugiej części artykułu, poświęconej kompetencjom Sygnatury Apostolskiej, wyszczególnia trzy sekcje tego Trybunału, przyjmując za podstawę podobnego rozróżnienia przedmiot oraz rodzaj działalności. Aby lepiej zilustrować naturę i działalność pierwszej sekcji Sygnatury Apostolskiej, Malecha bierze przykład z prawa świeckiego, porównując ją do działalności włoskiego Trybunału Kasacyjnego „Corte di Cassazione” i jego odpowiedników: francuskiego „Cour de Cassation” i niemieckiego „Bundesgerichtshof”, a w Polsce do Sądu Najwyższego, który nie jest trybunałem apelacyjnym, lecz kasacyjnym, to znaczy kasującym wyroki trybunałów apelacyjnych.

W podobny sposób odwołuje się do świeckiego porządku prawnego, aby wytłumaczyć kompetencje drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej, prezentując analogiczne instytucje w następujących krajach: „Consiglio di Stato” we Włoszech, „Conseil d’Etat” we Francji, „Oberster Verwaltungsgerichtshof” w Niemczech oraz Naczelny Sąd Administracyjny w Polsce. Jako główną kompetencję „Sectio Altera” przedstawia rozstrzyganie sporów powstałych pomiędzy wiernymi a organami władzy administracyjnej w Kościele na skutek wydania poszczególnego aktu administracyjnego. Inną specyficzną cechą tej sekcji stanowi fakt, że aktualnie jest ona jedynym trybunałem administracyjnym w Kościele. Trybunał ten rozpatruje rekursy przeciw decyzjom Kongregacji Kurii Rzymskiej lub też przeciwko decyzjom, które przez nie zostały potwierdzone. Z tego faktu nasuwa się wniosek, że Sygnatura nie może osądzać jakiegokolwiek aktu administracyjnego, który został wydany przez biskupa miejsca albo wyższego przełożonego zakonnego. Sygnatura może także rozpatrywać przypadki wynagrodzenia szkód, które zostały spowodowane przez nielegalny akt administracyjny. Odnośnie do używania w stosunku do tej sekcji określenia „Sectio Altera”, Malecha jest zdania, że jest ono błędne, ponieważ obecnie w Sygnaturze Apostolskiej znajdują się trzy sekcje, a nie jak w przeszłości, kiedy były tylko dwie²³. Jako kompetencję drugorzędną „Sectio Altera” wymienia rozpatrywanie sporów administracyjnych, które zostały jej powierzone przez Ojca Świętego lub Dykasterie Kurii Rzymskiej, oraz rozstrzyganie sporów dotyczących kompetencji pomiędzy poszczególnymi Dykasteriami. Kompetencje te nazywa drugorzędnymi, ponieważ stanowią one nieznaczną część jej działalności.

Przywołując art. 124 Konstytucji apostolskiej *Pastor Bonus*, który autor przyjmuje za podstawę dla wyszczególnienia trzeciej sekcji, przedstawia jej naturę oraz kompetencje²⁴. Jako pierwsze spostrzeżenie wymienia fakt, że w tej sekcji, Sygnatura nie jest trybunałem, ale organem administracyjnym, który czuwa nad właściwym wymiarem sprawiedliwości w Kościele. Autor

²³ Por. P. Malecha, *Najwyższy Trybunał...*, art. cyt., s. 82.

²⁴ Por. tamże, s. 86.

uważa, że w konsekwencji Sygnatura przypomina Ministerstwo Sprawiedliwości w świeckim porządku prawnym. Dlatego też mogłaby być nazywana Kongregacją Sprawiedliwości, ponieważ kongregacje w pewnym sensie są odpowiednikami ministerstw. Zakres działalności trzeciej sekcji Sygnatury jest dość szeroki i Malecha dzieli go na cztery podsekcje:

- a) stan i aktywność trybunałów lokalnych;
- b) nadzór nad prawidłową działalnością trybunałów lokalnych;
- c) rozpatrywanie próśb o powierzenie łaski z zakresu wymiaru sprawiedliwości;
- d) skutki cywilne.

Następnie, mówiąc o specjalnych uprawnieniach Sygnatury, autor wspomina o upoważnieniu, jakie zostało jej udzielone do rozpatrywania przypadków o stwierdzenie nieważności małżeństwa na drodze administracyjnej. Kompetencja ta została potwierdzona także przez art. 5 § 2 instrukcji *Dignitas connubii*. Sygnatura Apostolska może rozstrzygać za pośrednictwem dekretu w przypadkach, kiedy stwierdzenie nieważności wydaje się być ewidentne. W praktyce jednak możliwość ta jest stosowana bardzo rzadko.

Ojciec Święty Benedykt XVI, 21 czerwca 2008 r., wydał *Motu proprio „Antiqua ordinatione tribunalium”*, którym promulgował *Lex propria* Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej. Malecha był pierwszym, który opublikował artykuł poświęcony temu dokumentowi. Nosi on tytuł: „*Lex propria*” Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej²⁵. W pierwszej części artykułu przypomniał „iter” wspomnianych przepisów prawnych i wyjaśnił, dlaczego okres próbny przepisów zatwierdzonych „ad experimentum” trwał aż 40 lat. Jako główne przyczyny tak długiego trwania tego okresu wymienił prace nad KPK z 1983 r., oraz prace nad rewizją Konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae Universae*, które w konsekwencji doprowadziły do uchwalenia nowej Konstytucji o Kurii Rzymskiej *Pastor Bonus*. Po promulgowaniu tej konstytucji trwały intensywne prace nad przygotowaniem *Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, następnie pracowano nad instrukcją dotyczącą procesów małżeńskich *Dignitas connubii* i nad Regulaminem Generalnym Kurii Rzymskiej. Wreszcie, na początku roku 2000, Kongres Sygnatury rozpoczął prace nad istniejącymi już *Normae speciales*. W tych działaniach pewien priorytet przyznano kwestiom sporno-administracyjnym, to znaczy zagadnieniom związanym z działalnością drugiej sekcji Sygnatury, które w pewnym sensie miały wpływ na rewizję innych kwestii wchodzących w zakres działalności Sygnatury²⁶. W niektórych przypadkach zwrócono się o pomoc ekspertów spoza Sygnatury. Stało się tak między innymi w przypadku procesu

²⁵ Por. P. Malecha, *Lex propria*..., art. cyt.

²⁶ Por. tamże, s. 568.

administracyjnego odnośnie do kwestii dotyczącej możliwości wniesienia prośby do Sygnatury Apostolskiej o udzieleniu odszkodowania, niezależnie od rekursu, którego przedmiotem jest ważność aktu administracyjnego.

Następnie autor przedstawił ogólne kryteria rewizji przepisów uprzednio obowiązujących i przeanalizował sześć tytułów, na które zostały podzielone nowe *Normae speciales*. Odnośnie Tytułu IV *De processu administrativo*. Malecha stwierdza, że zawiera on najwięcej nowości w stosunku do poprzednich przepisów. *Lex propria* dostosowała dotychczasowy proces administracyjny, który opierał się na licznych normach przejętych z prawa administracyjnego świeckiego, obowiązującego w latach sześćdziesiątych w niektórych krajach Europy Zachodniej, do współczesnych wymagań Kościoła²⁷. W konsekwencji obecny proces administracyjny otrzymał charakter kanoniczny. Rozpatrując Tytuł V *De administrativa ratione procedenti*, zwraca uwagę, że dotyczy on jednego z najważniejszych zadań Sygnatury, to znaczy czuwania nad właściwym funkcjonowaniem wymiaru sprawiedliwości w Kościele. Oprócz tego konstatuje, że nowe przepisy są bardziej przejrzyste dzięki nowemu podziałowi norm na normy postępowania ogólnego i normy szczegółowe dotyczące procedury w poszczególnych kompetencjach, o których mówi sześć rozdziałów tego tytułu. Jako główne nowości nowego prawa wymienia: możliwość osadzenia spraw również odnośnie „meritum” (art. 111 § 3); nowa procedura dyscyplinarna wobec pracowników trybunałów (art. 113); zasygnalizowanie możliwości uzyskania dyspensy od drugiej decyzji pozytywnej w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa (art. 115); zasygnalizowanie możliwości stwierdzenia nieważności w przypadkach, które nie wymagają „accurationem disquisitionem vel investigationem” (art. 118); niemożliwość zaskarżenia dekretu „executionis” (art. 120 § 1). W konkluzji podkreśla fakt, że fundamentem nowego prawa było doświadczenie i jureprudenca długich lat pracy Sygnatury Apostolskiej w kierowaniu kościelnym wymiarem sprawiedliwości. Z tego też powodu prawo to nie jest jakąś abstrakcyjną konstrukcją, ale powstało na bazie życia. Autor wyraża nadzieję, że *Lex propria* będzie także miało pośredni wpływ na funkcjonowanie wymiaru sprawiedliwości w całym Kościele²⁸.

W roku 2010 Paweł Malecha opublikował artykuł *Polski wymiar sprawiedliwości widziany przez pryzmat Sygnatury Apostolskiej*²⁹, gdzie w szczegółowy sposób zgłębia działalność polskich trybunałów kościelnych. We wstępie skrótowo przedstawia strukturę, zadania i kompetencje Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej. Autor wyróżnia trzy zakresy

²⁷ Por. tamże, s. 578.

²⁸ Por. P. Malecha, *Lex propria...*, art. cyt., s. 585.

²⁹ Por. P. Malecha, *Polski wymiar...*, art. cyt.

kompetencji, które w języku potocznym są nazywane sekcjami, o których szerzej pisał już w artykule *Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej w kościelnym porządku prawnym* wydanym w 2007 r. Autor jednakże podkreśla, że według nowego *Lex propria* tego typu określenie nie jest całkiem właściwe³⁰. Jednocześnie zaznacza, że podział na trzy sekcje będzie używany w jego artykule ze względów metodologicznych, przy czym skupi się przede wszystkim na działalności trzech sekcji Sygnatury w roli Ministerstwa Sprawiedliwości, ponieważ sprawy pochodzące z Polski, którymi zajmują się pierwsza i druga sekcja są nieliczne. W dalszej części opracowania Malecha w sposób systematyczny przedstawia uwagi i zastrzeżenia, które pojawiają się najczęściej wobec polskich trybunałów kościelnych, a ponadto prezentuje niektóre dane statystyczne, w zestawieniu z danymi europejskimi i światowymi.

Odnosnie pierwszej sekcji, która przypomina polski Sąd Najwyższy, kano-nista informuje, że ostatnia sprawa pochodząca z Polski została wniesiona w 2002 r., ale nie mając „fumus boni iuris”, szybko została zakończona. Liczniejsze były sprawy w drugiej sekcji, która przypomina Naczelny Sąd Administracyjny, niemniej w stosunku do innych państw była to liczba bardzo skromna. Uważa on, że motywów podobnej sytuacji należy szukać w fakcie, że wiele rekursów zostało przedstawionych po upływie czasu użytecznego, bądź też nie odnosząc się do poszczególnego aktu administracyjnego wydane-go lub zatwierdzonego przez jedną z Dykasterii Kurii Rzymskiej, takie rekursy nie zostały przyjęte. Przy czym zauważa również, że zostały wniesione także rekursy, które były dobrze zredagowane i uzasadnione.

Pisząc o trzeciej sekcji Sygnatury, autor stwierdza, że wszystkie polskie trybunały wysyłają sprawozdania na temat własnej działalności do Sygnatury. Ze sprawozdań za rok 2007 wynika, że w polskich trybunałach pracowało 382 sędziów, z których 35,5 % nie miało stopnia akademickiego wymaganego przez prawo; 92 obrońców wężła, z których 36% było bez koniecznego stopnia naukowego; i 57 adwokatów³¹. Ze sprawozdań można było wywnioskować, że ta sama osoba pełniła funkcję sędziego w więcej niż w jednym trybunale. To samo dotyczyło adwokatów. W wielu trybunałach funkcja obrońcy wężła była powiązana z funkcją promotora sprawiedliwości. Z przedstawionych danych jasno wynika, że dość duży procent pracowników trybunałów nie posiada wymaganego prawem stopnia akademickiego. Od pewnego czasu dyspensy od stopnia naukowego udziela się na czas określony pięciu, trzech, dwóch lat, a nawet na jeden rok. Te ograniczenia w udzielaniu dyspens mają na celu pobudzić pracowników trybunałów do spełnienia wymagania posiadania odpowiedniego stopnia naukowego. Również mianowanie sędziów wydaje się problematyczne, gdyż zdarza się, że funkcję tę pełnią pracownicy Nuncjatur

³⁰ Por. tamże, s. 11.

³¹ Por. P. Malecha, *Polski wymiar...*, art. cyt., s. 16.

w innych krajach, studenci prawa kanonicznego na uczelniach zagranicznych, jak też i profesorowie różnych uniwersytetów. Po ostatnich interwencjach Sygnatury Apostolskiej obecnie każdy trybunał kościelny posiada co najmniej jednego adwokata. Liczba ta nie jest wystarczająca, ponieważ każda strona procesu ma prawo do adwokata³².

Odnosnie do działalności trybunałów kościelnych w Polsce, autor stwierdza, że dało się zaobserwować wzrost wniesionych spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa i aktualnie Polska zajmuje pierwsze miejsce w Europie pod względem liczby wniesionych spraw tego typu.

W tym samym roku Malecha opublikował artykuł *Zawieszenie sprawy sądowej o nieważność małżeństwa i przejście do procesu o dyspensę papieską „super rato” (kan. 1681 KPK). Zagadnienia wybrane*³³, gdzie chciał przedstawić w sposób syntetyczny analizę przejścia od procesu sądowego o nieważność małżeństwa do procesu administracyjnego o dyspensę papieską od małżeństwa zawartego a niedopełnionego. W artykule zajął się tymi normami prawnymi, które w praktyce sądowej sprawiają najwięcej problemów lub też są pomijane w jurysprudencji. Całość zagadnienia autor zreferował w czterech częściach. W pierwszej części omówił argumenty, które w latach osiemdziesiątych skłoniły błogosławionego Jana Pawła II do udzielenia zgody na prowadzenie procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, także po otrzymaniu dyspensy *super rato*. W części drugiej zajął się kwestią zgody stron „de consensu partium”, o którym mówi kan. 1681 obecnego KPK. Część trzecią poświęcił ważnemu obowiązкови sędziego o poinformowaniu stron, kiedy w trakcie procesu pojawiła się wątpliwość co do tego, czy małżeństwo zostało skonsumowane. W ostatniej części wykazał różnice istniejące pomiędzy postępowaniem trybunałów lokalnych a Rotą Rzymską. Autor zaznaczył również, że proces administracyjny o dyspensę nigdy nie jest oddzielony od procesu sądowego o stwierdzenie nieważności małżeństwa, ale toczy się jednocześnie, chociaż w sposób podporządkowany³⁴.

3.3. Bp Artur G. Miziński

W artykule *Sądowa kontrola nad aktem administracyjnym w Kościele łacińskim*³⁵ bp Miziński akcentuje, że ochrona praw osób fizycznych i prawnych jest główną funkcją rządu i porządku prawnego prawie każdego organizmu społecznego. Również w prawie kanonicznym na przestrzeni stuleci

³² Por. tamże, s. 21.

³³ Por. P. Malecha, *Zawieszenie sprawy...*, art. cyt.

³⁴ Por. tamże, s. 518.

³⁵ Por. A. G. Miziński, *Sądowa kontrola...*, art. cyt.

zostały stworzone różnorodne środki dla zabezpieczenia praw podmiotowych wiernych. Od XVIII w. jedynym w praktyce środkiem odwoławczym od kościelnego aktu administracyjnego był rekurs hierarchiczny do kompetentnej Kongregacji Kurii Rzymskiej. Podobne uregulowanie prawne zostało przyjęte w KPK z 1917 r. Autor podkreśla, że papież Paweł VI rozpoczął proces uregulowania prawnego sprawiedliwości administracyjnej; miał on zamiar ustanowić sieć lokalnych trybunałów administracyjnych według *Zasad* przyjętych przez Synod Biskupów w 1967 r. do reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego. Według Mizińskiego pewien ślad nowej wizji sprawiedliwości administracyjnej można dostrzec w Konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae Universae*. W konsekwencji podziału Sygnatury Apostolskiej na dwie sekcje, został ustanowiony pierwszy trybunał administracyjny jako najwyższa instancja, jednakże trybunały niższych instancji nie zostały ustanowione. Taka sytuacja miała być sytuacją przejściową. W nowym KPK z 1983 r., kanonem 1445 § 2, Prawodawca udzielił „Sectio Altera” Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej kompetencje rozstrzygania sporów powstałych na skutek działalności kościelnej administracji, przekazanych zgodnie z prawem, a także innych sporów administracyjnych, przedłożonych jej przez papieża lub Dykasterie Kurii Rzymskiej³⁶. Następnie autor zauważa, że wielki wpływ na rozwój Sygnatury Apostolskiej miało promulgowanie Konstytucji apostolskiej *Pastor Bonus*, która była ukoronowaniem odnowy posoborowej Kurii Rzymskiej. Na mocy art. 123 tejże konstytucji, Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej, w swojej „Sectio Altera”, jest kompetentny w rozstrzyganiu o rekursach przeciwko poszczególnemu aktowi administracyjnemu, który został wydany lub potwierdzony przez jakąś Dykasterię Kurii Rzymskiej, jeżeli akt ten naruszył jakąś normę prawą w trakcie procedury lub podejmowania decyzji. Taki rekurs musi zostać wniesiony w ciągu 30 dni użytecznych. W takich przypadkach, oprócz wyrokowania w sprawie legalności aktu, Sygnatura może wyrokować również w kwestii naprawienia szkód spowodowanych przez nielegalny akt, o ile odwołujący się tego zażądał.

Autor jest zdania, że istnieją przesłanki do uzasadnienia tezy, że w rekursie sporno-administracyjnym stroną pozwaną jest jednocześnie niższy organ władzy administracyjnej oraz kompetentna Dykasteria Kurii Rzymskiej. Te akty – to znaczy zarówno akt wydany przez niższy organ władzy administracyjnej, jak i definitywna decyzja będąca rezultatem rekursu hierarchicznego – nie były traktowane jako jeden akt administracyjny, ale jako dwa różne akty, chociaż odnoszą się do tego samego przedmiotu. Zarówno niższy organ władzy administracyjnej, jak określona Dykasteria Kurii Rzymskiej, posiadają pasywny interes udowodnienia legalności swoich aktów. W tym postępowaniu Dykasteria nie działa w roli trybunału sądowego. W ramach tej samej administracji

³⁶ A. G. Miziński, *Sądowa kontrola...*, art. cyt., s. 147.

jest ona tylko wyższym hierarchicznie organem autora zaskarżonego aktu. Wpływa to z natury rzeczy, że jakiś trybunał nie może bronić swoich wyroków przed innym trybunałem. Autor zauważa, że w przeciwnym wypadku taka sytuacja dałaby wrażenie postrzegania kompetentnych Dykasterii jako organizmów podległych Sygnaturze³⁷.

Wydaje się, że dla Mizińskiego pozostaje jeszcze otwarta kwestia odpowiedzialności za szkody spowodowane nielegalnym aktem. Stawia pytanie, czy obowiązek wynagrodzenia szkód ma wziąć na siebie tylko autor aktu, czy też w ramach solidarności pomiędzy władzą niższego a wyższego rzędu również kompetentna Dykasteria w przypadku, kiedy akt, o którym mowa, został potwierdzony przez nią w trakcie procedury rekursu hierarchicznego³⁸.

Biskup stwierdza ponadto, że nie można mówić o istnieniu jakiegoś konkretnego systemu sprawiedliwości administracyjnej w Kościele i z tego też powodu jedynym skutecznym środkiem odwoławczym jest rekurs sporno-administracyjny³⁹. Z jednej strony gwarantuje on obronę praw podmiotowych osoby podległej, a z drugiej – skuteczne funkcjonowanie tejże administracji. Analizując wymagania, jakie muszą spełniać podmioty, przedmioty i motywy rekursu, autor dochodzi do wniosku, że trzeba zrewidować całą dotychczasową doktrynę odnośnie do rekursów. Uważa także, że trzeba również zdefiniować w sposób ostateczny pojęcie poszczególnego aktu administracyjnego i ujednolicić terminologię w tej materii. Poza tym zaznacza, że po 37 latach istnienia drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej, należałoby wydać nowe normy dla tego trybunału. Na zakończenie swojego artykułu przedstawia hipotezę, że powinno się wrócić do projektu ustanowienia w Kościele trybunałów niższego stopnia, z celem ustanowienia w kościelnej administracji w sposób pełny systemu podwójnej jurysdykcji. W ukazaniu rozwoju sprawiedliwości administracyjnej Kościoła, autor opierał się przede wszystkim na autorach polskich, takich jak Z. Grocholewski, J. Krukowski, C. Świniarski i M. Żurowski.

W tym samym 2005 roku Miziński opublikował artykuł zatytułowany *Motyw rekursu sądowego do drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej*⁴⁰, gdzie przybliżył rozwój pojęcia motywu rekursu, o którym wspomina w tytule, zaczynając od przedstawienia rekursu w świetle Konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae Universae* promulgowanej przez Pawła VI i Konstytucji *Pastor Bonus* promulgowanej przez Jana Pawła II. Motyw rekursu, według tych dwóch konstytucji, stanowiłoby naruszenie prawa lub nielegalność aktu administracyjnego. Oprócz tego, autor starał się wykazać, że formalnie Konstytucja *Pastor Bonus* pozwalała na przedstawienia żądania wynagrodzenia szkód

³⁷ Por. A. G. Miziński, *Sądowa kontrola...*, art. cyt., s. 161.

³⁸ Por. tamże, s. 162–163.

³⁹ Por. tamże, s. 165.

⁴⁰ A. G. Miziński, *Motyw rekursu...*, art. cyt.

spowodowanych przez akt administracyjny. Ponadto przypomniał, że słownictwo użyte przez Prawodawcę dla zdefiniowania przedmiotu rekursu było powodem dla powstania ożywionej dyskusji pośród kanonistów co do rzeczywistego znaczenia użytych terminów. W sposób szczególny określenia „*violatio legis*”, obecne w art. 106 Konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae Universae*, sprawiło powstanie różnorodnych opinii dotyczącego jego znaczenia, co z kolei spowodowało zwrócenie się do Papieskiej Komisji Interpretacji Dekretów Soboru Watykańskiego II o wyjaśnienie powstałych wątpliwości. Pomimo wydania jednoznacznej odpowiedzi odnośnie do interpretacji wyrażenia „*violatio legis*”, w nauce prawa nadal trwała dyskusja na temat rzeczywistego znaczenia tego terminu. Następnie autor przedstawił etapy tej dyskusji. Bazując na Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. i na art. 123 Konstytucji *Pastor Bonus*, doszedł do wniosku, że kanoniczny porządek prawny, w szerokim sensie, gwarantuje wiernym ochronę ich praw podmiotowych, gdy zostały one naruszone poprzez poszczególny akt administracyjny, zawsze wtedy, kiedy motywem takiego naruszenia było przekroczenie jakiejś normy prawnej w trakcie postępowania czy też podejmowania decyzji. Reasumując, stwierdził, że motywem rekursu do drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej może być tylko taki nielegalny akt administracyjny, który został wydany z naruszeniem normy prawnej w procedurze lub w podejmowaniu decyzji. Według art. 123 § 2 *Pastor Bonus* Sygnatura Apostolska, oprócz stwierdzenia nielegalności aktu, może także wyrokować co do wynagrodzenia szkód spowodowanych przez nielegalny akt administracyjny, o ile odwołujący się bezpośrednio tego zażądał. Również i w tym artykule bpa Mizińskiego widać duży wpływ polskich autorów, o których była mowa w jego poprzednim artykule.

3.4. Grzegorz Leszczyński

Temat rekursu do drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej był kontynuowany także przez Grzegorza Leszczyńskiego, który w 2008 r. opublikował artykuł *Charakterystyka rekursu do II sekcji Sygnatury Apostolskiej*⁴¹. Temat artykułu dotyczy w ścisłym sensie motywu, przedmiotu i podmiotu rekursu. Autor starał się sprecyzować i uzupełnić zasadnicze elementy rekursu do drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej. Leszczyński rozpoczyna swój artykuł od przypomnienia przemówienia błogosławionego Jana Pawła II z 1979 r., skierowanego do Roty Rzymskiej, gdzie papież potwierdził, że zadaniem Kościoła jest głoszenie i ochrona fundamentalnych praw człowieka we wszystkich fazach jego egzystencji. Jedno z podstawowych praw człowieka to prawo do obrony, które gwarantuje ochronę osoby, jej praw i jej własności⁴².

⁴¹ Por. G. Leszczyński, *Charakterystyka rekursu...*, art. cyt.

⁴² Por. tamże, s. 261.

Jako podmiot, wyróżnia podmiot aktywny i pasywny; ten, który wnosi rekurs i ten, który mu się przeciwstawia. Zauważa, że interes stron w procesie jest różny. Sygnalizuje, że aby rozpocząć procedurę sporno-administracyjną, podstawową rzeczą jest posiadanie zdolności prawnej – zarówno ogólnej zdolności prawnej, jak też i procesowej – ale przede wszystkim posiadanie interesu prawnego, który musi być osobisty, bezpośredni i aktualny. Stroną odwołującą się może być osoba fizyczna, osoba prawna lub organ władzy administracyjnej niższego stopnia. Stroną broniącą swojego stanowiska jest zawsze jakaś Dykasteria Kurii Rzymskiej. Motyw rekursu stanowi nielegalność aktu, to znaczy „violatio legis”, który Papieska Komisja Interpretacji Dekretów Soboru Watykańskiego II zdefiniowała jako „error iuris”. Przedmiotem rekursu jest akt administracyjny wydany przez jakąś Dykasterię Kurii Rzymskiej. Leszczyński podsumowuje swój artykuł stwierdzeniem, że rekurs jest skuteczną realizacją prawa do obrony w procesie sporno-administracyjnym przeciwko decyzjom Kongregacji rzymskich i daje możliwość obrony praw wiernych przeciwko tymże decyzjom.

3.5. Henryk M. Jagodziński

W 2009 r. opublikowałem artykuł *Reskrypt w kościelnym prawie administracyjnym*⁴³. Przedstawia on pojęcie reskryptu w kontekście kanonicznego prawa administracyjnego, ze szczególną analizą aktualnych norm dotyczących tego aktu prawnego. W ramach wstępu, w sposób syntetyczny, została przybliżona historia prawa administracyjnego w środowisku prawa świeckiego. Starano się ukazać, że powstanie tej gałęzi prawa było związane z wypracowaniem teorii o podziale władz, który po raz pierwszy znalazł swoje zastosowanie we Francji wraz z rewolucją 1789 r. Zjawisko podziału władz rozpowszechniło się w innych krajach, który czerpały swoją inspirację z Francji i krajów, które pod jej wpływem taki podział już wprowadziły.

Następnie w artykule został przedstawiony rozwój prawa administracyjnego w zakresie prawa kanonicznego, ze zwróceniem szczególnej uwagi na fakt, że pomiędzy kanonistami aż do połowy lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku w ogóle nie mówiono o prawie administracyjnym jako odrębnej gałęzi prawa kanonicznego. Stało się to dopiero w momencie promulgacji przez papieża Pawła VI Konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae Universae*.

Zaprezentowano też pojęcie aktu administracyjnego, gdzie pomiędzy wieloma rodzajami tych aktów, został wymieniony także reskrypt. Kolejny paragraf dotyczył pojęcia reskryptu. Została przedstawiona jego krótka historia od starożytności aż do KPK z 1983 r., w którym kan. 59 § 1 zawiera sformułowanie, że akt administracyjny jest aktem wydanym na piśmie przez

⁴³ Por. H. M. Jagodziński, *Reskrypt w kościelnym prawie...*, art. cyt.

kompetentną władzę wykonawczą, którym – zgodnie z jego naturą – na czyjąś prośbę udziela się przywileju, dyspensy czy innej łaski. Dalej ukazano jego cechy wspólne z innymi aktami administracyjnymi, to znaczy, że jest to pojedynczy akt administracyjny, konkretny, jednostronny, pozasądowy, wydany przez władzę wykonawczą. W następnych paragrafach zostały poddane analizie cechy charakterystyczne i specyficzne dla reskryptów, czyli to, że stanowią one odpowiedź na czyjąś prośbę, wyrażoną na piśmie, zawierającą udzielenie jakiejś łaski. Motywacja udzielonej łaski została wyrażona już przez tego, kto o nią prosił. Jej ostatecznym celem jest dobro jednej lub więcej osób. Ponadto została przeanalizowana kwestia kompetentnych władz, które mogą wydać taki akt. W artykule przedstawiono również postępowanie w formowaniu reskryptów, z rozważeniem kwestii, kto może prosić o jego udzielenie i jakie mogą wystąpić wady w procesie zwracania się o jego nadanie. Przybliżono też zagadnienie skuteczności reskryptów oraz sposobów i zasad ich wykonania. Ostatni paragraf został poświęcony udzielaniu pozwoleń i łask w sposób ustny. Chociaż pozwolenia i inne łaski udzielone w ten sposób nie zaliczają się do reskryptów, jednakże według przepisów kodeksowych odnoszą się do nich te same normy co do reskryptów. Wymogi, które muszą spełniać tego typu akty prawne, zależą od zakresu, dla którego zostały wydane. Bardziej wymagające są te przewidziane dla zakresu zewnętrznego, aniżeli wymogi przewidziane dla zakresu wewnętrznego.

3.6. Remigiusz Sobański

Remigiusz Sobański jest bardziej znany jako autor różnorodnych prac z zakresu filozofii prawa. W swojej ostatniej książce, *Metodologia prawa kanonicznego*⁴⁴, jeden z paragrafów poświęcił *Interpretacji poszczególnych aktów administracyjnych*⁴⁵, a drugi *Postępowaniu sądowemu i administracyjnemu*⁴⁶. Odnośnie do aktów administracyjnych stwierdza, że są one wydawane w rezultacie zastosowania prawa. Zajmują one największą część przestrzeni prawnej. Akty te tworzą dekrety, wśród których są także zakazy oraz reskrypty. Jako wymóg charakterystyczny dla tej kategorii aktów prawnych wymienia zrozumienie i formę pisemną, jednakże według jego opinii forma pisemna nie jest wymagana do ważności. Sobański zauważa, że w kan. 36 § 1 KPK, znajduje się zasada hermeneutyczna, która odnosi się do wszystkich poszczególnych aktów administracyjnych – zarówno do dekretów, jak i do reskryptów. Zasada ta w pełni harmonizuje z kanonami 17 i 18 obecnego KPK, lecz w silniejszy sposób podkreśla wagę interpretacji filologicznej. Ponieważ

⁴⁴ Por. R. Sobański, *Metodologia prawa...*, dz. cyt.

⁴⁵ Por. tamże, s. 109–112.

⁴⁶ Por. tamże, s. 118–122.

akt administracyjny bazuje na normie prawnej, dlatego pomiędzy autorem aktu a jego adresatem powinna istnieć hermeneutyczna jedność⁴⁷. Następnie autor przedstawia pozostałe zasady interpretacyjne dla aktów administracyjnych, które zawarte są w innych kanonach.

Paragraf dotyczący postępowania sądowego i administracyjnego znajduje się w rozdziale piątym jego książki, zatytułowanym *Stosowanie prawa kościelnego*⁴⁸. Sobański stwierdza, że przez stosowanie prawa, należy rozumieć korzystanie z uprawnień, których udziela określona norma prawna. To korzystanie może być dowolne lub też obowiązkowe. Stosowanie prawa wykonuje się drogą administracyjną bądź sądową. Dla każdej z nich prawo przewiduje określony sposób postępowania⁴⁹. Autor zauważa również, że nie jest łatwo dokonać jasnego rozgraniczenia, jakie sprawy mają być rozwiązane na drodze postępowania administracyjnego, a jakie na drodze postępowania sądowego. Główny motyw tej trudności dostrzegął w jedności władzy w kościele.

Zasadniczo kary powinny być nakładane na drodze sądowej, jednakże bazując na kan. 1342, Sobański uważa, że mogą być także nakładane na drodze administracyjnej. Ustalenie, jakie sprawy, na jakiej drodze powinny być rozpatrywane, zależy od Prawodawcy kościelnego. W niektórych sprawach, w konkretnym przypadku decyduje się o tym, jaki rodzaj postępowania należy zastosować⁵⁰. Według Sobańskiego różnice pomiędzy drogą administracyjną a drogą sądową ukazują cele jednego i drugiego postępowania. Postępowanie sądowe skierowane jest na ukazanie obiektywnej prawdy, poprzez decyzję sędziego, opartej na moralnej pewności. Natomiast postępowanie administracyjne jest bardziej ukierunkowane na realizację konkretnego dobra, aniżeli na ukazanie prawdy. Nie zmierza się do ukazania aktualnego stanu rzeczy w świetle prawa, ale wprowadza się zamiany w sytuacji prawnej osoby poprzez stosowanie prawa. Na drodze sądowej prawo przynosi skutki, kiedy ustanawia się adekwatność pomiędzy normą prawną a sytuacją faktyczną, podczas gdy na drodze administracyjnej norma prawna przynosi skutki, kiedy dobro zostaje zrealizowane w poszczególnych przypadkach. Organ wykonawczy w zastosowaniu prawa dysponuje większą swobodą proceduralną aniżeli trybunał sądowy. Dla trybunału sądowego norma prawna jest celem, to znaczy jest nim ukazanie prawdy, podczas gdy dla organu administracyjnego jest ona środkiem do aktualizacji dobra, które się osiąga, modyfikując sytuację prawną adresatów lub też tworząc nową sytuację prawną. Władza administracyjna musi przestrzegać prawa, jednakże jego zastosowanie zależy od konkretnej sytuacji⁵¹.

⁴⁷ Por. R. Sobański, *Metodologia prawa...*, dz. cyt., s. 110.

⁴⁸ Por. tamże, s. 114.

⁴⁹ Por. tamże, s. 118.

⁵⁰ Por. kan. 1709 § 1.

⁵¹ Por. R. Sobański, *Metodologia prawa...*, dz. cyt., s. 120.

Rozróżnienie pomiędzy celami postępowania sądowego i administracyjnego, przedstawione przez autora, nie należy rozumieć jako oddzielenia pomiędzy prawdą a dobrem. Ponieważ ukazanie prawdy służy również dobru duchowemu. Zdaniem Sobańskiego to było również motywem, dla którego procesy specjalne zostały uregulowane przez Księgę VII obecnego KPK. Obok procesów sądowych dla stwierdzenia nieważności małżeństwa, umieszczono tam również procedurę dla procesów mających odbywać się na drodze administracyjnej (procesy dla dyspensy od małżeństwa zawartego a nieskonsumowanego) oraz sprawy, o których postępowaniu decyduje kompetentna Kongregacja (sprawy o stwierdzenie nieważności święceń kapłańskich)⁵². Autor podkreśla fakt, że nie można stosować prawa, bez jego interpretacji według określonych zasad. Taka interpretacja – dokonana w procesie aplikacji normy prawnej zarówno na drodze sądowej, jak i administracyjnej – skierowana jest do konkretnego przypadku, który należy rozwiązać.

3.7. Tomasz Białobrzeski

Tomasz Białobrzeski, w periodyku „Prawo Kanoniczne”, opublikował artykuł zatytułowany *Ustanowienie Trybunałów administracyjnych według schematu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1982 r.*⁵³ Warto wspomnieć, że autor ten swoją rozprawę doktorską, obronioną na Uniwersytecie Nawarra w Pamplonie, w Hiszpanii, poświęcił normom postępowania administracyjnego w projektach *Lex de Procedura administrativa*⁵⁴. W wymienionym artykule przypomina, że w pracach nad reformą KPK postulowano ustanowienie trybunałów administracyjnych przy Konferencjach Episkopatów, opierając się na nn. 6 i 7 zasad dla reformy Kodeksu, przygotowanych przez Papieską Komisję ds. Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Zasada 6, wychodząc od fundamentalnej równości wszystkich wiernych, wskazywała na konieczność wskazania i ochronę praw podmiotowych. Natomiast zasada 7 postulowała reorganizację postępowania dla ochrony tychże praw. Artykuł przedstawia zagadnienie trybunałów administracyjnych w schemacie KPK z 1982 r., jednakże bez rozważania tematu Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej, ponieważ nie wchodził on w zakres kompetencji Papieskiej Komisji Specjalnej *De Procedura administrativa*. Pewne odniesienie do Sygnatury uczyniono przy omawianiu kompetencji trybunałów administracyjnych poszczególnych stopni. Białobrzeski stwierdza, że po długich latach studiów i dyskusji, błogosławiony Jan Paweł II wykluczył kan. 1737–1740 ze schematu

⁵² Por. tamże.

⁵³ T. Białobrzeski, *Ustanowienie trybunałów...*, art. cyt.

⁵⁴ Por. T. Białobrzeski, *Las normas de procedimiento administrativo en los proyectos de la „Lex de Procedura administrativa”*, Pamplona 2007.

KPK z 1982 r., przez co nie znalazły się one w Kodeksie promulgowanym w 1983 r. Motywy, które kierowały papieżem dla podjęcia takiej decyzji, pozostały nieznane. Według Białobrzeskiego, chociaż kanony te nie znalazły się w nowym Kodeksie, podjęty temat lokalnych trybunałów administracyjnych, a także dokonania Papieskiej Komisji ds. Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego i inicjatywy niektórych Kościołów lokalnych, pozwalają lepiej poznać kwestię trybunałów administracyjnych i mogą również służyć pomocą w pracach nad przyszłym ustawodawstwem kanonicznym. W podsumowaniu Białobrzeski stawia pytanie, czy KPK z 1983 r. posiada mechanizmy, które we właściwy sposób gwarantują obronę praw podmiotowych i czy w przypadku ich naruszenia istnieją odpowiednie instrumenty prawne dla ich odzyskania. Na to pytanie sam autor odpowiada w sposób twierdzący, podkreślając, że wynika ona z norm zawartych w obecnym Kodeksie. Konstatuje, że prawa wiernych są chronione w sposób odpowiedni i w sytuacji ich naruszenia wierny może dochodzić swoich praw na drodze polubownej, wnieść rekurs sądowo-administracyjny lub hierarchiczny. W ten sposób została zachowana zasada unikania sporów pomiędzy wiernymi, a jednocześnie zostaje zagwarantowana sprawiedliwość w wykonywaniu władzy administracyjnej i pozostają zabezpieczone prawa wiernych⁵⁵.

4. Zakończenie

Refleksja nad prawem administracyjnym w polskiej literaturze kanonistycznej po roku 2001 dokonywała się przede wszystkim w formie artykułów, które ukazały się w różnych periodykach oraz w zbiorach studiów prawniczych. Oprócz Józefa Krukowskiego i zmarłego w 2010 r. Remigisza Sobańskiego, autorzy ci należą do nowego pokolenia kanonistów, którzy zakończyli swoje studia w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia i na początku nowego. Często odwołują się oni do poprzedniego pokolenia wybitnych prawników, którzy w szczególny sposób zaangażowali się w studia nad kościelnym prawem administracyjnym, by wspomnieć J. Krukowskiego, kard. Z. Grocholewskiego, M. Żurowskiego, F. Lempa czy C. Świniarskiego. Dziełem, które bez wątpienia miało największy wpływ na młode pokolenie polskich kanonistów była *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego* Krukowskiego, w zasadzie pierwszy traktat kanonicznego prawa administracyjnego w Kościele.

Wśród autorów obcych, na których powoływali się w swoich pracach omawiani kanoniści, pojawiają się tak znane nazwiska, jak: F. Daneels, G. P. Montini, J. Canosa, E. Baura, P. Ciprotti, F. Ostillo, S. F. Aumenta,

⁵⁵ Por. T. Białobrzeski, *Ustanowienie trybunałów...*, art. cyt., s. 243.

P. A. Bonnet, A. Ranaudo P. Moneta, I. Gordon, E. Labandeira, F. Salerno, J. Hervada, J. Llobell, J. Herranz, E. Graziani.

W analizowanym dziesięcioleciu pewną oryginalnością w gronie polskich kanonistów odznaczają się prace P. Malechy, który w swoich artykułach odwoływał się do prawa świeckiego oraz wyraził opinię, że w Sygnaturze Apostolskiej istnieją w praktyce trzy, a nie dwie sekcje. Po promulgacji nowego *Lex propria* Sygnatury, stwierdził, iż takie określenie nie jest już właściwe, ale ze względów metodologicznych dalej używał tego podziału. Również był pierwszym autorem, który opublikował pracę na temat nowego *Lex propria* Sygnatury, nie tylko w języku polskim, ale także na świecie. Jego artykuł poświęcony polskiemu wymiarowi sprawiedliwości ukazuje w pewnym sensie, w jaki sposób refleksja nad prawem administracyjnym została przyjęta w naszym Kościele.

Większość cytowanych prac dotyczyła zagadnień związanych w sensie ścisłym lub szerokim ze sprawiedliwością administracyjną. Prawie zawsze towarzyszyło im przedstawienie historycznego rozwoju omawianych tematów. Zawierają wiele interesujących ocen, a w niektórych przypadkach nawet kontrowersyjnych.

Miziński stwierdził, że nie można mówić o istnieniu jakiegoś konkretnego systemu sprawiedliwości administracyjnej⁵⁶. Podjął kwestię odpowiedzialności za szkody wynikłe z nielegalnego aktu administracyjnego, to znaczy postawił pytanie, czy obowiązek odszkodowania spoczywa tylko na autorze aktu, czy również na kompetentnej Dykasterii, która ten akt potwierdziła. Autor jednak nie sformułował odpowiedzi na zadane pytanie. Postawił również hipotezę, że w przyszłości należałoby wrócić do projektu erygowania w Kościele trybunałów administracyjnych niższego stopnia, z celem pełnego wprowadzenia systemu podwójnej jurysdykcji w kościelnej administracji⁵⁷.

Sobański rozwinął koncepcję kryterium rozróżnienia pomiędzy drogą administracyjną a drogą sądową, wychodząc od ostatecznych celów każdej z tych dróg, to znaczy w pierwszym przypadku jest to tworzenie dobra, natomiast w drugim ukazanie prawdy.

Analizowany okres czasu ostatniego dziesięciolecia nie jest zbyt długi. Do tej pory szereg wątpliwości odnośnie do kościelnego prawa administracyjnego znalazło swoje wyjaśnienie, jest więc oczywiste, że nie ukazało się zbyt wiele prac dotyczących tej tematyki. Jednakże należy zauważyć, że po Krukowskim nikt nie opracował traktatu kościelnego prawa administracyjnego w języku polskim ani nie zredagował podręcznika dla studentów, chociaż w Polsce istnieją dwa wydziały prawa kanonicznego. Należy również przyznać, że z wyjątkiem Malechy, nikt z polskich autorów nie opublikował

⁵⁶ Por. A. G. Miziński, *Sądowa kontrola...*, art. cyt., s. 165.

⁵⁷ Por. tamże, s. 166.

prac związanych z nowym *Lex propria*, który to dokument posiada znaczenie fundamentalne dla prawa administracyjnego w Kościele.

Doświadczenie życia codziennego uczy, jak ważną gałęzią prawa kanonicznego jest prawo administracyjne dla lepszego funkcjonowania organizmu Kościoła. O zainteresowaniu kościelnym prawem administracyjnym w środowisku polskim świadczy fakt, że niedawno zostały zorganizowane dwie międzynarodowe konferencje poświęcone tej gałęzi prawa kanonicznego.

W dniach 7–8 września 2010 r., w Toruniu, miała miejsce Międzynarodowa Konferencja Prawa Kanonicznego na temat: *Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele*. Konferencja ta została zorganizowana przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich, Kurię Diecezjalną Toruńską, a także przez Katedrę Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego KUL oraz Wydział Nauk Prawnych Towarzystwa Naukowego KUL. Udział w spotkaniu wzięł ks. kard. Zenon Grocholewski, Prefekt Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej, który mówił o *Kompetencji Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej*.

Wygłoszone później referaty dotyczyły już wyłącznie kościelnego prawa administracyjnego:

- 1) Józef Krukowski, *Podstawy teoretyczno-prawne i teologiczne kościelnego prawa administracyjnego*;
- 2) Wojciech Góralski, *Zasada jedności władzy w Kościele a podział jej funkcji na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą*;
- 3) Mirosław Sitarz, *Zasada legalności w prawowaniu władzy administracyjnej w Kościele*;
- 4) Wiesław Wenz, *Zasada dyskrejonalności w sprawowaniu władzy administracyjnej w Kościele*;
- 5) Artur Grzegorz Miziński, *Pojęcie kościelnego aktu administracyjnego*;
- 6) Józef Wroceński, *Kompetencje administracyjne w Kościele na mocy władzy zwyczajnej i władzy zastępczej*;
- 7) Grzegorz Leszczyński, *Zasady ogólnej procedury administracyjnej w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*;
- 8) Tomasz Białobrzeski, *Wady kościelnych aktów administracyjnych*;
- 9) Wiesław Kraiński, *Kontrola kościelnych aktów administracyjnych*;
- 10) Piotr Majer, *Odpowiedzialność za szkody wynikłe z nielegalnych aktów administracyjnych*.

Z kolei w Warszawie, w dniach 14–18 września 2011 r., odbył się XIV Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego, którego organizatorem był Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przy współpracy „Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo” z siedzibą w Rzymie. Kongres zajmował się problematyką *Administracji w Prawie Kanonicznym*. W trakcie tego spotkania wystąpiło z referatami trzech kanonistów:

- 1) Józef Krukowski, *Podstawy administracji w Kościele*;
- 2) Józef Wroceński, *Władza administracyjna zwyczajna i zastępcza*;
- 3) Mirosław Sitarz, *Kanoniczny akt administracyjny a porządek państwowy*.

Sądząc po tytułach prezentowanych zagadnień, niewątpliwie te dwa wydarzenia są świadectwem wielkiego zainteresowania polskich kanonistów kwestiami kościelnego prawa administracyjnego, dając jednocześnie impuls do dalszego rozwoju refleksji nad tą dziedzina prawa w polskiej kanonistyce.

W momencie ukończenia niniejszego artykułu, dokumenty obydwu spotkań nie zostały jeszcze opublikowane.

Riassunto

IL DIRITTO AMMINISTRATIVO DELLA CHIESA NELLA LETTERATURA CANONISTICA POLACCA ED I SUOI PIÙ RECENTI SVILUPPI

L'articolo in epigrafe ha cercato di presentare la riflessione circa il diritto amministrativo nella letteratura canonistica polacca, successiva all'anno 2001. Nella parte introduttiva dell'articolo viene presentata brevemente l'origine del diritto amministrativo della Chiesa. Successivamente, vengono presentati gli autori polacchi in materia fino al 2001.

La nascita della letteratura sul diritto amministrativo della Chiesa nella dottrina canonistica polacca è legata alla riflessione sul diritto processuale. Il momento fondamentale di tale esordio fu l'emanazione da parte della Sacra Congregazione Concistoriale, in data 5 agosto 1910, del Decreto *Maxima cura de amotione administrativa ab officio et beneficio curato*, nel quale venne distinta la via amministrativa da quella processuale nella rimozione dei parroci. L'autore polacco che contribuì maggiormente allo sviluppo di questa disciplina canonica fu Jan Krzemieniecki, specialmente con il suo libro *Procedura amministrativa*, nel quale non solo descrisse questa procedura, ma individuò i fondamenti dottrinali del concetto di diritto amministrativo nella Chiesa.

Dopo il Concilio Vaticano II e a partire della promulgazione della Costituzione *Regimini Ecclesiae Universae*, si osserva una fioritura di produzione letteraria sul tema. Tra i fautori principali della letteratura canonistica polacca in ambito amministrativo occorre menzionare due docenti universitari: Józef Krukowski e il Card. Zenon Grocholewski. Si può affermare che nell'ambito della Facoltà di Diritto Canonico dell'Università Cattolica di Lublino Krukowski fondò una scuola di diritto amministrativo della Chiesa. L'originalità della sua impostazione consisteva nella ricezione in ambito canonico dei risultati della dottrina del diritto amministrativo statale, tenendo conto della specificità dell'ordinamento giuridico della Chiesa. Il principale frutto di questo lavoro fu il volume intitolato *Amministrazione nella Chiesa. Compendio del diritto amministrativo ecclesiale*.

A cavallo tra il secolo attuale e il precedente non si è notata una grande attività nel diritto amministrativo della Chiesa in Polonia. Tuttavia da alcuni anni pare rifiorito

l'interesse per il diritto amministrativo della Chiesa da parte di cultori del diritto canonico in Polonia. Il fenomeno è dovuto alla vivacità di una nuova generazione di canonisti che hanno pubblicato gli esiti delle loro ricerche. Fra questi giovani autori, si segnala per importanza soprattutto Paweł Malecha, a ragione del numero delle sue pubblicazioni ma anche per il suo incarico di Capo della Cancelleria del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Poi viene l'Ecc.mo Grzegorz Miziński, Vescovo Ausiliare di Lublino e docente presso la Facoltà di Diritto e dell'Amministrazione dell'Università Cattolica di Lublino. Si possono ancora indicare Grzegorz Leszczyński, Tomasz Białobrzeski e Remigiusz Sobański, morto alla fine dell'anno scorso, e l'autore di quest'articolo.

Ks. dr Henryk Mieczysław JAGODZIŃSKI – ur. w 1969 r., w Małogoszczy, uzyskał doktorat z zakresu prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie św. Krzyża w Rzymie, radca Nuncjatury Apostolskiej, obecnie pracujący w Sekretariacie Stanu w Watykanie. Autor książek: *Il diritto amministrativo della Chiesa nella letteratura canonistica polacca*, Roma 2002. *Na przedmurzu chrześcijaństwa. Błogosławiony Kardynał Alojzije Stepinac i Chorwacja*, Kielce 2009. *By łamać chleb i składać dziękczynienie. Kapłaństwo w pismach niektórych Ojców Apostolskich*, Kielce 2010. *Polskie drogi nadziei*, Kielce 2010; recenzji książek: *Il vescovo emerito. Riflessioni confidenziali e profilo giuridico*. Sennen Corra, Bruno F. Pighin, Pordenone 2001, w: „Ius Ecclesiae”, XIV (2002), s. 286–288 oraz Pontificio consiglio per i testi Legislativi, *Legge canonica nella vita nella Chiesa. Indagini e prospettive nel segno del recente Magistero Pontificio*. Atti del Convegno di Studio del XXV anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico, Aula del Sinodo in Vaticano, 24–25 gennaio 2008, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, w: „Ius Ecclesiae”, XXII N. 2 (2010), s. 459–468; a także artykułów, m.in.: *Communicatio in sacris w Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 5 (2006), s. 419–432; *Stolica Apostolska w obronie praw wierzących w stosunkach z Rosją rewolucyjną w latach 1917–1924*, „Studia Sandomierskie”, 13 (2006), z. 2, s. 49–59; *Dokumenty Stolicy Apostolskiej z lat 1991 i 1992, dotyczące zmian, które zaszły w Rosji i w krajach Wspólnoty Niepodległych Państw*, „Studia Sandomierskie”, 13 (2006), z. 3, s. 69–90; *Historia i współczesność papieskiej dyplomacji*, „Studia Sandomierskie” 15 (2008), z. 4, s. 75–94. *Reskrypt w kościelnym prawie administracyjnym*. „Kieleckie Studia Teologiczne”, 8 (2009), s. 59–76.

Ks. Jan Józef Janicki – Kraków – Kielce

ŚWIĘTY PIUS X (1903–1914) – PAPIEŻ EUCHARYSTII

1. *Instaurare omnia in Christo* – programem posługi apostolskiej Piusa X

Kościół w Europie znalazł się w XIX stuleciu pod wpływem bardzo negatywnych dla życia chrześcijańskiego skutków rewolucji francuskiej oraz pod nowym i silnym zagrożeniem dla życia religijnego, jakimi były rozpowszechniany ateizm i materializm¹. Pomimo tego ten okres dziejów Kościoła stał się wiekiem odnowy, opartej na dokładnym przestrzeganiu tradycji katolickiej według nieomylnego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, według ścisłych norm liturgicznych oraz według duchowości rzymsko-łacińskiej². Wiek ów był również czasem odszukiwania ukrytych skarbów, które istniały w Kościele od dawna; dokonywało się to poprzez rozwój nauk historycznych zajmujących się początkami Kościoła, w tym badaniami nad liturgią. Wysiłkom katolickich naukowców towarzyszyła pobożność eucharystyczna, która znajdowała swój wyraz w Kongresach Eucharystycznych i która ogarniała coraz szersze kręgi wierzących³.

Kościół podejmując odnowę życia chrześcijańskiego, rozpoczął od odnowy liturgii, przekonany, że to najbardziej będzie ubogacać jego życie religijne. W liturgii zaczęto znów dostrzegać istotę życia chrześcijańskiego i dlatego w niej szukano jego odrodzenia⁴; „nie tylko nowymi środkami oddziaływania”,

¹ Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. III: *Czasy nowożytne 1758–1914*, Warszawa 1991, s. 362.

² Por. B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy liturgicznej zapoczątkowanej przez o. Prospera Guéranger. Przeszłość i perspektywy*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 29 (1976), s. 198.

³ Por. tamże.

⁴ Por. L. Beauduin, *Modlitwa Kościoła*, Kraków 1987, s. 53.

ale nadając życiu Kościoła „wyraz tak potrzebnej powagi i dostojęstwa”⁵. Przykładowa i klasyczna celebrowanie liturgiczna w klasztorach, głównie benedyktyńskich, oraz duszpasterskie usiłowania wyjścia z podobną liturgią do wszystkich wiernych, stały się rysem charakterystycznym tzw. ruchu liturgicznego, który tworzyli teolodzy i duszpasterze z takich ośrodków, jak Solesmes, Maria Laach, Mont-César (Louvain), Beuron czy Klosterneuburg⁶.

Pierwszą i najbardziej autorytatywną osobą pokazującą liturgię jako źródło życia duchowego dla każdego chrześcijanina, a nie tylko dla niewielkich, „wybranych” grup wiernych, stał się papież Pius X⁷, „pasterz dusz”, który programem swojej posługi apostolskiej uczynił hasło: *Instaurare omnia in Christo*⁸. Przyjęcie niniejszej dewizy oznaczało dla tego papieża odrodzenie

⁵ Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, cz. II, Poznań 1986, s. 16.

⁶ Por. B. Neunheuser, *Sto lat ruchu...*, dz. cyt., s. 198.

⁷ W pierwszych dniach sierpnia 2003 roku minęła setna rocznica wyboru kard. Giuseppe Melchiorre Sarto na Stolicę Piotrową, jako Piusa X, a konklawe, podczas którego doszło do jego wyboru, w sposób szczególny należy do wydarzeń historycznych Kościoła. W czasie bowiem jego trwania po raz ostatni w dziejach papiestwa zastosowano weto. Zgłosił je w imieniu cesarza Austro-Węgier, Franciszka Józefa I, biskup krakowski kard. Jan Puzyna. Cesarz posłużył się ekskluzywą, aby nie dopuścić do wyboru na papieża kard. Mariano Rampolla. W Archiwum Kapitułnym na Wawelu ks. prof. Jacek Urban odnalazł nieznane dotąd historykom źródło dotyczące tematyki owego weto: jest nim relacja samego biskupa krakowskiego kard. Jana Puzyny, który weto osobiście przedstawił w imieniu cesarza Franciszka Józefa I [zob. J. Urban, *Relacja kard. Jana Puzyny o konklawe 1903 r. i o jego słynnym weto*, „Folia Historica Cracoviensia”, 8 (2002), s. 273–276]. Por. J. J. Janicki, „*Instaurare omnia in Christo*” papieża św. Piusa X (1903–1914) a odnowa liturgiczna, „Folia Historica Cracoviensia”, 10 (2004), s. 167–181.

⁸ Por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papież...*, dz. cyt., s. 10n.; Autor uważa, iż program papieski zawarty w haśle: *Odnówić wszystko w Chrystusie (Instaurare omnia in Christo)* „mylnie odczytywano (...) za zapowiedź reformy, tu chodziło po prostu o urządzenie wszystkiego w Chrystusie, o pozytywne działanie. To było coś znacznie więcej niż reformy. Pius X z góry wykluczył jakiegokolwiek kompromisy ze światem, który odchodzi od Chrystusa, zdradzał swoją świadomość nadciągającej ofensywy zła, zeświecczenia. Swoją rolę w obliczu tych zjawisk widział w postaci budowniczego królestwa Bożego wbrew ludzkim względem i rachubom. Nie wątpił też ani na chwilę, że zwycięstwo należy do sprawy Bożej. Nie trzeba tylko wahać się, gdy przychodzi demaskować szatana, i nie wolno z nim paktować, zaraz bowiem zatruje on życie społeczne i prywatne. Chrystus jest jedyną zasadą odnowy religijnej, a powrót do niego oznacza rezygnację z nieokiełznanej wolności, której ludzie domagają się dlatego, by móc czynić zło. Papież więc zapowiada walkę z siłami zła, a po to, by móc ją prowadzić, trzeba przede wszystkim usprawnić szeregi duchowieństwa, wyznaczyć mu odpowiednią rolę. Pius X zalecał więc zastosowanie wszelkich środków ku temu podanych przez Sobór Trydencki” (tamże, s. 11).

społeczeństwa chrześcijańskiego nie tylko poprzez żarliwą obronę praw Chrystusa i Jego Kościoła, lecz również podejmowanie pozytywnego dzieła reform i inicjatyw,

których cel był w zasadzie duszpasterski, a które zmierzały do pogłębienia życia wewnętrznego i lepszego wykorzystania jego zasobów. Pius X zabrał się do tego dzieła z doświadczeniem czterdziestu lat spędzonych z dala od Kurii Rzymskiej na różnych szczeblach aktywnej posługi duszpasterskiej – z całą jasnością i przedsiębiorczością, której dowody dał, kierując diecezjami Mantui i Wenecji⁹.

Św. Pius X, papież-odnowiciel wszystkiego w Jezusie Chrystusie, rozpoczął swój pontyfikat od uroczystego potwierdzenia słuszności rozwijającego się ruchu liturgicznego, iż aby odnowić prawdziwego ducha chrześcijańskiego, trzeba przyprowadzić całą wspólnotę wierzących do pierwszego i nie do zastąpienia przez inne formy pobożności źródła tego ducha – mianowicie do czynnego udziału wiernych w liturgii, określonej przez Piusa X jako święte misteria (tajemnice), a także publiczna i uroczysta modlitwa Kościoła. Papież nauczał:

Jest naszym najgorętszym pragnieniem, aby prawdziwy duch chrześcijański na nowo rozkwitł na wszelki sposób i ogarnął wszystkich wiernych. Jest więc rzeczą konieczną zatroszczyć się przede wszystkim o świętość i godność świątyni, gdzie wierni się gromadzą właśnie, aby szukać owego ducha chrześcijańskiego w jego pierwszym i niezastąpionym źródle, to znaczy w czynnym udziale w Świętych Misteriach oraz w publicznej i uroczystej modlitwie Kościoła¹⁰.

Papież Benedykt XVI powiedział w czasie audyencji generalnej 18 sierpnia 2010 roku, że

pontyfikat św. Piusa X pozostawił niezatarty ślad w historii Kościoła, a upływał on pod znakiem wielkiego wysiłku reformatorskiego, co syntetycznie wyraża motto *Instaurare omnia in Christo* – „Wszystko odnowić w Chrystusie”. Jego działalność w istocie dotyczyła różnych dziedzin Kościoła. Od samych początków zajął się reorganizacją Kurii Rzymskiej; później zapoczątkował prace nad redagowaniem Kodeksu Prawa Kanonicznego, który został promulgowany przez jego następcę Benedykta XV. Propagował również reformę studiów i „*iter*”

⁹ R. Aubert, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku do pierwszej wojny światowej*, w: L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles red., *Historia Kościoła*, t. V: *1848 do czasów współczesnych*, Warszawa 1985, s. 18. Autor uważa, że papież Pius X nie pozwolił się „opanować” biurokracji i dlatego przeprowadził w ciągu krótkiego czasu (jego pontyfikat trwał tylko jedenaście lat) wiele reform, o które dopominano się w Kościele od stuleci, a które w owym czasie uważano także za rewolucyjne. Były to m.in. dekryty dotyczące Komunii św. dzieci i częstego jej przyjmowania przez dorosłych, muzyki kościelnej i liturgii, a ponadto wskazania kierowane do ogółu świeckich, które sprawiły, że Pius X został uznany za pioniera Akcji Katolickiej (por. tamże).

¹⁰ Cyt. za: L. Beauduin, *Modlitwa Kościoła*, s. 84; zob. tłumaczenie w: G. M. Suñol, *Zasady śpiewu gregoriańskiego*, Poznań 1957, s. 216.

formacyjnego przyszłych kapłanów, zakładał liczne seminaria regionalne, mające dobrze zaopatrzone biblioteki i przygotowanych wykładowców. Inną ważną dziedziną była formacja doktrynalna ludu Bożego. Jeszcze w latach, kiedy był proboszczem, sam opracował katechizm, a w czasie posługi biskupiej w Mantui pracował nad tym, aby doprowadzić do powstania jednego katechizmu, jeśli nie uniwersalnego, to przynajmniej włoskiego. Jako prawdziwy pasterz rozumiał, że sytuacja epoki, również ze względu na zjawisko emigracji, rodziła potrzebę katechizmu, z którego mógłby korzystać każdy wierny, niezależnie od miejsca zamieszkania i od okoliczności życia. Gdy został papieżem, przygotował tekst doktryny chrześcijańskiej dla diecezji Rzymu, który później upowszechnił się w całych Włoszech i w świecie. Ten katechizm, nazywany „Katechizmem Piusa X”, stał się dla wielu osób niezawodnym przewodnikiem w poznawaniu prawd wiary, dzięki temu, że był napisany językiem prostym, jasnym i precyzyjnym oraz ze względu na skuteczność wykładu.

Wiele uwagi poświęcił reformie liturgii, zwłaszcza muzyki sakralnej, aby pomóc wiernym w pogłębianiu życia modlitwy i prowadzić ich do pełniejszego uczestnictwa w sakramentach. W Motu proprio *Tra le sollecitudini* (1903 r.), które ogłosił w pierwszym roku pontyfikatu, stwierdza on, że pierwszym i nieodzownym źródłem prawdziwej duchowości chrześcijańskiej jest aktywne uczestniczenie w świętych tajemnicach oraz w publicznej i uroczystej modlitwie Kościoła. Dlatego zalecał częste przystępowanie do sakramentów, opowiadając się **za codziennym przyjmowaniem Komunii świętej**, po dobrym przygotowaniu, i odpowiednio przyspieszając **pierwszą Komunię dzieci przez obniżenie wieku do 7 lat**, „kiedy dziecko zaczyna rozumować”¹¹.

Papież Pius X podejmując się realizacji swego programu „odnowienia wszystkiego w Chrystusie” w dziedzinie liturgii, skoncentrował swe działania przede wszystkim na reformie śpiewu i muzyki liturgicznej (Motu proprio *Tra le sollecitudini* – z 22 listopada 1903 r.), zachęcie skierowanej do dorosłych do częstego, codziennego przyjmowania Komunii św. (Dekret *Sacra Tridantina Synodus* – z 20 grudnia 1905 r.), na dopuszczeniu dzieci do Pierwszej Komunii Świętej w wieku siedmiu lat (Dekret *Quam singulari Christus amore* – z 8 sierpnia 1910 r.) oraz na reformie brewiarza, czyli *officium divinum* (dzisiejszej *Liturgii godzin*; Motu proprio *Divino afflatu Spiritu* – z 11 listopada 1911 r.)¹².

¹¹ Benedykt XVI, *Audience generalne. 18 sierpnia 2010 – Castel Gandolfo*. „Wszystko odnowić w Chrystusie”, „L'Osservatore Romano”, 29 (2010), nr 10, s. 39.

¹² 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: H. Jedin red., *Die Kirche in der Gegenwart*, VI/2. *Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand*, Freiburg 1985, s. 416–426; R. Aubert, *Kościół katolicki od kryzysu*, s. 7–21; A. Haquin, *Les décrets eucharistiques de Pie X. Entre mouvement eucharistique et mouvement liturgique*, „La Maison Dieu”, 203 (1995), s. 61–82.

2. Codzienne przyjmowanie Komunii św. (Dekret *Sacra Tridentina Synodus* – 20 XII 1905)

W apostolskiej posłudze Piusa X centralne miejsce zajmowała Msza św., w której czynnym uczestnictwie miała najpierw służyć reforma Mszału rzymskiego. Nie udało się jednakże świętemu papieżowi tego dokonać, poza wprowadzeniem pewnych poprawek i uzupełnień. Zdołał natomiast przybliżyć wszystkim wiernym częstą Komunię św., w której codzienne uczestnictwo było w wielu częściach Kościoła uważane dotąd za praktykę bliską jakiemuś nadużyciu!¹³ Na początku XX wieku, mimo ożywionej dyskusji pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami, nie brakowało wielu środowisk, które miały odnośnie do częstej Komunii bardzo jasny pogląd „za”. Wielką pomocą w przyjęciu takiej postawy była encyklika papieża Leona XIII *Mirae caritatis* (1902)¹⁴, która zachęcała do częstego przyjmowania Eucharystii, sprzeciwiając się jednocześnie pozornym powodom powstrzymywania się od częstej Komunii, wysuwanych zwłaszcza we Francji i Belgii. Wielkim zwolennikiem, określanym nawet „heroldem” częstej Komunii św., był we Francji ksiądz de Ségur. Kapłan ten uzasadniał, że nie stanowi ona nagrody za zdobyte cnoty, lecz przeciwnie, jest środkiem do ich osiągnięcia! W publikacji *La très sainte communion*, która wbrew oporowi starszych duchownych, stała się bardzo poczytną (była tłumaczona na obce języki), zalecał przyjmowanie Komunii co tydzień, a nawet co drugi dzień lub też codziennie¹⁵. Postawę częstego przyjmowania Komunii św. bardzo mocno popierał rzymski kard. Gennari oraz biskup Namur, Heylen, wielokrotny przewodniczący stałego Komitetu Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych. Wielu zwolenników tej postawy eucharystycznej można było znaleźć nie tylko w całych Włoszech, ale także poza jej granicami, zwłaszcza na północ od Alp, a ponadto pośród duchowieństwa zakonnego, w tym szczególnie pośród jezuitów¹⁶. Kiedy zaś

¹³ Por. R. Aubert, *Das Reformwerk Pius' X...*, dz. cyt., s. 417n; Z. Zieliński, *Papieżstwo i papież...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁴ Por. AAS, 34 (1901/2), s. 641–644; R. Aubert, *Das Reformwerk Pius' X...*, dz. cyt., s. 416; por. M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 375.

¹⁵ R. Aubert, *Das Reformwerk Pius' X...*, dz. cyt., s. 417; M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 375. Historycy podają, że Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne (pierwszy odbył się we Francji, w Lille, w 1881 roku) zrodziły się z prywatnej pobożności Marii Tamisier, która otrzymała potrzebne „wsparcie” i aprobatę m.in. od biskupa de Ségur z Paryża, biskupa Mermilloda z Fryburga i biskupa Doutreloux z Lüttich (por. J. F. Choroszy, Z. Jaroszek, *Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne*, Wrocław 1997, s. 12).

¹⁶ Spośród członków Towarzystwa Jezusowego wymienia się nazwisko francuskiego jezuitę P. L. Cros'a, który żył i działał w Hiszpanii, a który nie za bardzo troszcząc się o opory tamtejszej hierarchii, z entuzjazmem rozwijał czteropunktowy program:

Don Giovanni Bosco, gorliwy obrońca częstej Komunii i wczesnej Komunii dzieci, wspianiale rozwijał te praktyki eucharystyczne, podziwiany przez niego ks. Giuseppe Melchiorre Sarto zostając biskupem, uczynił rozwój tychże praktyk najważniejszym punktem swego programu duszpasterskiego. Dlatego nic dziwnego, że kiedy został wybrany na papieża zatroszczył się o to, by ten program urzeczywistnić w całym Kościele. Na przestrzeni tylko dwóch lat, od 30 maja 1905 do 14 lipca 1907 roku, Pius X dwanaście razy, poprzez dekrety, listy i przemówienia, zwracał uwagę wszystkich na ten problem¹⁷. W upowszechnieniu praktyki częstej Komunii bardzo wiele pomógł odbywający się w Rzymie pod przewodnictwem wikariusza Rzymu kard. Respighiego i przewodniczącego stałego Komitetu bpa Heylena, w dniach 1–4 czerwca 1905 roku, XVI Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, w którym po raz pierwszy uczestniczył papież, właśnie św. Pius X, który też poprowadził w Bazylice św. Piotra procesję na zakończenie kongresu. Jednym ze szczególnie ważnych tematów różnych spotkań kongresowych była sprawa częstej, a nawet codziennej Komunii św. wiernych¹⁸. Z okazji tego kongresu Pius X zaaprobował i zezwolił na rozpowszechnianie modlitwy „o rozszerzanie się pobożnego zwyczaju codziennej Komunii”, w której zostało przypomniane, że Jezus chciał być „codziennym lekarstwem i codziennym pokarmem naszej codziennej słabości”¹⁹. Decydującym zaś dokumentem stał się dekret Świętej Kongregacji Soboru *Sacra Tridentina Synodus* (ogłoszony na polecenie papieża 20 grudnia 1905 roku) *O codziennym przyjmowaniu Komunii św. – De quotidiana SS. Eucharistiae sumptione*²⁰. W kontekście trwających dyskusji i sporów przynosił on uzasadnienie teologiczne oraz konkretne przepisy praktyczne (były to decydujące rozstrzygnięcia), precyzujące np. dwa warunki, których spełnienie jest konieczne do przyjęcia Komunii, a mianowicie: stan łaski (wolność od grzechu ciężkiego) i prawdziwą intencję. Dekret odwoływał się do nauczania Chrystusa²¹, który stał się codziennym pokarmem dla swoich uczniów, zapewniając ich, iż *kto spożywa ten chleb, będzie żył*

comulgar (komunikować), *cada día* (codziennie), *sin confesarse* (bez spowiadania się) i *hasta la muerte* (aż do śmierci) (por. R. Aubert, *Das Reformwerk Pius' X...*, dz. cyt., s. 417.

¹⁷ Por. R. Aubert, *Das Reformwerk Pius' X...*, dz. cyt., s. 417.

¹⁸ Por. J. F. Choroszy, Z. Jaroszek, *Międzynarodowe Kongresy...*, dz. cyt., s. 45n.

¹⁹ R. Aubert, *Das Reformwerk Pius' X...*, dz. cyt., s. 417.

²⁰ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, oprac. R. Rak, London 1987, s. 31 (AAS 38 (1906), s. 400–404). Autor tego opracowania nadaje temu dekretowi tytuł: *O codziennej Komunii świętej*. Por. G. Castella, J. Villiger, *Papstgeschichte*, III, Zürich 1966, s. 147; A. Haquin, *Les décrets eucharistiques de Pie X...*, dz. cyt., s. 66.

²¹ Por. rozdział szósty Ewangelii według św. Jana: cudowne rozmnożenie chleba i mowa eucharystyczna.

na wieki (J 6,51.58) i który nakazał im w modlitwie *Ojcze nasz* prosić o „chleb powszedni”, rozumiany przez ojców Kościoła jako przede wszystkim chleb eucharystyczny²². Za Soborem Trydenckim dekret przypominał, iż

Nasz Zbawiciel, mając odejść z tego świata do Ojca, ustanowił [Najświętszy] Sakrament, w którym niejako wylał bogactwo swej Bożej miłości do ludzi, „czyniąc pamiątkę dla swych cudów” (Ps 111[110],4), i przez jego spożywanie polecił nam czcić Jego pamięć (por. Łk 22,19; 1 Kor 11,24), i „głosić Jego śmierć, dopóki nie przyjdzie” sądzić świat (1 Kor 11,16). Chciał, aby ten Sakrament przyjmowany był jako duchowy pokarm dla dusz, którym mają się karmić i umacniać, żyjąc życiem Tego, który powiedział: *Kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie* (J 6,57), oraz jako środek leczniczy uwalniający nas od wykroczeń powszednich i chroniący przed grzechami śmiertelnymi. Chciał ponadto, aby ten sakrament był zadatką naszej przyszłej chwały i wiecznej szczęśliwości²³.

Mając na uwadze to nauczanie Soboru Trydenckiego, dekret z 1905 roku wyrażał życzenie Kościoła, aby „wierni obecni na każdej Mszy przyjmowali Komunię nie tylko duchowym pragnieniem, ale także sakramentalnym przyjęciem Eucharystii, a dzięki temu przypadł im obfitszy owoc Najświętszej ofiary”²⁴. Polecany przez św. Piusa X Dekret *Sacra Tridentina Synodus*, uzasadnił to życzenie Kościoła, które w pełni odpowiada pragnieniom Chrystusa Pana, gdy ustanawiał ten Boski Sakrament. Niejednokrotnie bowiem uczył nasz Zbawiciel o potrzebie częstego pożywiania Ciała swego i picia Krwi swojej Najświętszej, co wyraził m.in. słowami: *To jest chleb, który z nieba zstąpił – nie jest on taki jak ten, który jedli wasi przodkowie, a poumierali. Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki* (J 6,58).

Już samo porównanie anielskiego pokarmu z chlebem i manną, mogło dać uczniom łatwo do poznania, że jak codziennie pożywamy chleb dla wzmocnienia ciała, jak Izraelici na pustyni codziennie żywili się manną, tak dusza chrześcijańska codziennie może się karmić i posilać chlebem, który z nieba zstąpił²⁵.

²² Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 34; A. Haquin, *Les décrets eucharistiques de Pie X...*, dz. cyt., s. 66.

²³ Sobór Trydencki. Sesja 13 (niedziela 11 października 1551). *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*. Rozdział 2. *Powód ustanowienia Najświętszego Sakramentu* (cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511–1870), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 447); por. „*Breviarium Fidei*”. *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1998, s. 400.

²⁴ Sobór Trydencki. Sesja 22 (czwartek 17 września 1562). *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej*. Rozdział 6 (cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, s. 643; por. „*Breviarium Fidei*” ..., dz. cyt., s. 414).

²⁵ Dekret *Sacra Tridentina Synodus* (cyt. za: *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 32).

Dekret *O codziennej Komunii św.* z 1905 roku przypominał, że pierwsi chrześcijanie, rozumiejąc dobrze pragnienie swojego Boskiego Mistrza i Nauczyciela spożywania Ciała Syna Człowieczego, które jest prawdziwym pokarmem (por. J 6,53.55) „każdego dnia spieszyli do tego źródła siły, jakim jest Najświętszy Sakrament, trwali oni w nauce Apostołów i we wspólności, w łamaniu chleba i w modlitwach (Dz 2,42). Ojcowie święci i pisarze kościelni przekazali nam, że ten sam zwyczaj przetrwał wieki następne, niosąc bogate owoce doskonałości i uświęcenia”²⁶. Z biegiem czasu jednakże, gdy słabła pobożność eucharystyczna, wielu teologów i świeckich chrześcijan zaczęło „rozprawiać o warunkach, rzekomo koniecznych do codziennego przyjmowania Komunii, i jedni drugich prześcigali w stawianiu coraz większych i trudniejszych wymagań”²⁷. Rezultatem tych rozpraw było uznanie niezmiernie małej liczby wiernych za godnych codziennej Komunii św. i korzystania z łask, jakimi obdarza człowieka ten błogosławiony Sakrament. Inni natomiast mieli się ograniczyć do przyjmowania „anielskiego Chleba” raz do roku, albo co miesiąc, a najwyżej co tydzień. Posunięto się nawet do „tak wielkiej surowości”, że wykluczono z grupy osób, którym wolno było częściej przystępować do Stołu Pańskiego, całe stany i przedstawiciele niektórych zawodów, np. kupców oraz osoby żyjące w małżeństwie²⁸. Wobec tych opinii i wprowadzanych zwyczajów, Urząd Nauczycielski Kościoła wydał w dniu 12 lutego 1679 roku dokument *Cum ad aures*, potwierdzony przez papieża Innocentego XI (1676–1689), w którym

Święta Kongregacja Soboru potępiła wspomniane błędy i powściągnęła nadużycia, oświadczając przy tym, że w miarę pobożności i według zdania własnego spowiednika, każdemu, do jakiegokolwiek by należał stanu czy zawodu, nie wyjmując kupców, ani ludzi żyjących w małżeństwie, wolno przystępować do częstej Komunii świętej²⁹.

W podobny sposób postąpił papież Aleksander VIII (1689–1691), który w dokumencie *Sanctissimus Dominus noster*, z 7 grudnia 1690 roku, potępił twierdzenie Michała Baiusa, iż warunkiem koniecznym do godnego przyjęcia Komunii św., „jest czysta miłość Boża, wolna od domieszki wszelkiej niedoskonałości”³⁰. Pomimo powyższego nauczania Kościoła, „pod pozorem gorliwości o cześć i uszanowanie należne Eucharystii”, nie ustały dyskusje o warunkach potrzebnych do częstszego i godnego przyjmowania Komunii św.; niejeden teolog dochodził do wniosku, że na codzienną Komunię św. można pozwalać „jedynie rzadko i to pod warunkiem spełnienia rozlicznych

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 32n.

²⁸ Por. tamże, s. 33.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

wymagań”³¹. Nie brakło jednakże „mężów nauki i pobożnością wybitnych”, którzy zbawiennemu i „Bogu miłemu” zwyczajowi przystępowania codziennie do Komunii św. stawiali daleko mniejsze trudności, ucząc, że żaden przepis prawa kościelnego nie wymaga „doskonalszego przysposobienia duszy” od tych wiernych, którzy codziennie przystępują do Stołu Pańskiego, aniżeli od tych, którzy czynią to raz na tydzień czy też raz na miesiąc; „natomiast Komunia święta codzienna daleko większe przynosi owoce, niż tygodniowa albo miesięczna”³². Trwające na początku XX wieku dyskusje i spory, które niepokoiły „umysły spowiedników i sumienia wiernych” sprawiły, iż zwrócono się do papieża Piusa X z prośbą, by swoją powagą apostolską rozstrzygnął, jakiego przygotowania wymaga codzienna Komunia św. „tak, aby w naszych czasach, gdy miłość Boża i prawdziwa pobożność znacznie ostygła”, nie tylko nie zmniejszał się, ale raczej bardziej jeszcze rozpowszechniał i wzrastał pośród wiernych zbawienny i „Bogu tak bardzo miły zwyczaj przystępowania codziennie do Stołu Pańskiego”³³.

Święta Kongregacja Soboru (obecnie: Kongregacja ds. Duchowieństwa), idąc za wskazaniem Piusa X, który zawsze pełen troski o dobro duchowe wiernych pragnął gorąco, by wierny lud chrześcijański, jak najczęściej, owszem codziennie, uczestniczył w uczcie niebiańskiej i otrzymywał jak najobfitsze owoce³⁴, przedstawiła w tym względzie, w *Dekrecie* z 20 grudnia 1905 roku, dziewięć postanowień.

1. Pierwsze stwierdzało, że częsta, a nawet i codzienna Komunia św., jako odpowiadająca gorącym życzeniom Chrystusa Pana i Kościoła katolickiego, ma być dozwolona wszystkim wiernym każdego stanu i zawodu, tak aby nie odmawiać uczestnictwa w Stole Pańskim nikomu, kto jest w stanie łaski i przystępuje do Komunii św. „z sercem prostym i pobożnym, czyli w dobrej intencji”³⁵.

2. Drugim wymaganym warunkiem przyjęcia Eucharystii jest dobra intencja, którą należy rozumieć jako chęć przystąpienia do Stołu Pańskiego, nie wypływająca tylko z przyzwyczajenia, z próżności albo z innych względów ludzkich, lecz ze szczerego pragnienia podobania się Bogu, ściślejszego z Nim zjednoczenia więzami miłości oraz „zaczerpnienia w Najświętszym Sakramencie lekarstwa na uleczenie swych niemocy i błędów”³⁶.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 34.

³³ Tamże.

³⁴ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 34.

³⁵ Tamże. Tekst łaciński: „Communio frequens e quotidiana, utpote a Christo Domino et a Catholica Ecclesia optatissima, omnibus Christifidelibus cuiusvis ordinis aut conditionis pateat; ita ut nemo qui in statu gratiae sit et cum recta piaque mente ad S. Mensam accedat, prohiberi ab ea possit” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X, teologo dell'Eucaristia*, „Ephemerides Liturgicae”, 124 (2010), s. 313).

³⁶ *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 34. Tekst łaciński: „Recta autem mens in eo est ut qui ad sacram mensam accedit non usui aut vanitati, aut

3. Każdy, kto często lub codziennie pożywa Ciało Pańskie, powinien się starać, aby być wolnym od grzechów powszednich, przynajmniej tych całkiem dobrowolnych oraz wolnym od przywiązania do nich. Jednakże, do udziału w Komunii św. wystarcza, aby być wolnym od grzechów śmiertelnych i mieć silne postanowienie nie popełniania ich nigdy. Jeżeli będzie to w sercu człowieka szczere postanowienie, wówczas przez codzienną Komunię św. będzie możliwe (z całą pewnością) stopniowe pozbycie się grzechów powszednich oraz przywiązania do nich³⁷.

4. Sakramenty święte Nowego Przymierza mają swoją skuteczność płynącą z ich sprawowania (*ex opere operato*) i mocą udzieloną im przez Chrystusa Pana. Osoba przyjmująca sakrament, czerpie tym większą łaskę, im bardziej jest przygotowana, do jego przyjęcia. Trzeba zatem, aby Komunię św. poprzedziło odpowiednie przygotowanie, a po jej przyjęciu nastąpiło dziękczynienie, stosownie do godności tego Sakramentu oraz w miarę sił, stanu i warunków osoby przyjmującej³⁸.

5. Kto często lub codziennie przyjmuje Komunię św., powinien się kierować radami i wskazaniem swojego spowiednika, aby przystępować do Niej, „z większą roztropnością i obfitszą zasługą”. Spowiednicy ze swej strony natomiast, niech się wystrzegają, aby nie zabraniali częstej, czy codziennej Komunii św. osobom będącym w stanie łaski i mającym dobrą intencję³⁹.

6. Obowiązkiem proboszczów, spowiedników i kaznodziei jest, zgodnie z nauką Kościoła zawartą w katechizmie rzymskim, usilne zachęcanie wiernych do pobożnego i zbawiennego zwyczaju częstego i codziennego przyjmowania

humanis rationibus indulgeat, sed Dei placito satisfacere velit, ei arctius caritate coniungi, ac divino illo pharmaco suis infirmitatibus ac defectibus occurrere” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 314).

³⁷ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 34n. Tekst łaciński: „Etsi quam maxime expediat ut frequenti ac quotidiana Communionem utentes venialibus peccatis saltem plene deliberatis eorumque affectu sint expertes, sufficit nihilominus ut culpis mortalibus vacent, cum proposito se numquam in posterum peccaturos; quo sincero animi proposito fieri non potest quin quotidie communicantes a peccatis etiam venialibus, ab eorumque affectu sensim se expediant” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 314).

³⁸ Zob. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 35. Tekst łaciński: „Cum vero Sacramenta novae Legis etsi effectum suum ex opere operato sortiantur, maiorem tamen producant effectum quo maiores dispositiones in iis suscipiendis adhibeantur, idcirco curandum est ut sedula ad sacram Communionem praeparatio et congrua gratiarum actio inde sequatur, iuxta uniuscuiusque vires, conditionem ac officia” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 314).

³⁹ *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 35. Tekst łaciński: „Ut frequens et quotidiana Communio maiori prudentia fiat uberiorique merito augeatur, oportet ut confessarii consilium intercedat. Caveant tamen Confessarii ne a frequenti seu quotidiana Communionem quemquam avertant, qui in statu gratiae reperiatur et recta mente accedat” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 314).

Komunii św. Dzięki bowiem tej praktyce wzrasta w nas zjednoczenie duchowe z Chrystusem, wzmacnia się życie wewnętrzne, dusza ubogaca się w skarby cnót i otrzymuje pewniejszą rękojmię wiecznej szczęśliwości⁴⁰.

Święta Kongregacja Obrzędów sześćdziesiąt dwa lata później powtórzyła – w Instrukcji *Eucharisticum mysterium* (25 V 1967), w krótkim rozdziale 37 zatytułowanym „Częsta i codzienna Komunia św.” – nauczanie Dekretu *Sacra Tridentina Synodus* (20 XII 1905, nr 6), przyjętego i zatwierdzonego przez św. Piusa X, w którym zachęcał wiernych, aby przystępowali do Komunii „bardzo często, a nawet codziennie”, ponieważ

jasną jest rzeczą, że przez częste lub codzienne przyjmowanie Najświętszego Sakramentu zwiększa się zjednoczenie z Chrystusem, życie duchowe otrzymuje obfitszy pokarm, dusza bardziej wzbogaca się cnotami, a przyjmujący otrzymuje w sposób pewniejszy zadatek wiecznej szczęśliwości, dlatego proboszczowie, spowiednicy i kaznodzieje niech zachęcają chrześcijański lud do tak zbożnej i zbawiennej praktyki częstymi napomnieniami i z wielką gorliwością⁴¹.

7.–8. Wskazania zawarte w punkcie siódmym i ósmym analizowanego dekretu dotyczą częstego lub codziennego przyjmowania Komunii św. przez osoby zakonne, alumnów w seminariach duchownych i w innych chrześcijańskich różnego rodzaju instytucjach dla ludzi młodych⁴².

9. Wszyscy pisarze katoliccy powinni, po ogłoszeniu tego dokumentu, powstrzymać się od dalszych, spornych rozważań dotyczących wymaganych dyspozycji do częstego lub codziennego przyjmowania Komunii św.⁴³

⁴⁰ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 35. Tekst łaciński: „Cum autem perspicuum sit ex frequenti seu quotidiana S. Eucaristiae sumptione unionem cum Christo augeri, spirituali vita uberius alii, animam virtutibus effusis instrui et aeternae felicitatis pignus vel firmius summenti donari, idcirco Parochi, Confessarii et concionatores probatam Catechismi romanam doctrinam christianum populum ad hunc tam pium et tam salutarem usum crebris admonitionibus multoque studio coortentur” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 314).

⁴¹ Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”* (25 V 1967), nr 37; por. J. Miazek oprac., *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa 1987, s. 177n.

⁴² Tekst łaciński, nr 7: „Communio frequens et quotidiana praesertim in religiosis institutis cuiusvis generis promoveatur pro quibus tamen sit decretum *Quemadmodum* diei 17 mensis Decembris 1890 a Sacra Congregatione Episcoporum et Regularium latum. Quam maxime quoque promoveatur in clericorum seminariis, quorum alumni altaris inhiant servitio, item in aliis christianis omne genus ephubeis” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 314).

⁴³ *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 35. Tekst łaciński: „Denique post promulgatum hoc decretum omnes ecclesiastici scriptores a quavis contentiosa disputatione circa dispositiones ad frequentem et quotidianam communionem absteineant” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 314 n).

Rozporządzeniem papieża Piusa X Dekret *Sacra Tridentina Synodus* został wysłany do wszystkich biskupów i przełożonych zakonnych z poleceniem przekazania go swoim seminariom duchownym, proboszczom, instytutom zakonnym i wszystkim prezbiterom, a potem zawiadomienia Stolicy Świętej o podjętych działaniach dla zrealizowania jego postanowień⁴⁴. W ciągu następnych miesięcy wydawane nowe dekrety jeszcze bardziej zachęcały wiernych do częstego udziału w Komunii św., czy to poprzez udzielenie odpustów (14 XII 1906), czy też przez dyspensę zezwalającą chorym (dłużej niż miesiąc leżącym w łóżku) na przyjmowanie Najświętszego Sakramentu bez konieczności zachowania postu eucharystycznego (7 XII 1906 i 6 III 1907). Owe dekrety precyzowały ponadto, iż stosowane w tekście sformułowanie „wszyscy wierni” obejmuje także dzieci, które przystąpiły już do pierwszej Komunii św. (13 IX 1906)⁴⁵.

3. Wczesna, pierwsza Komunia św. dzieci (Dekret *Quam singulari Christus amore* – 8 VIII 1910)

Drugi dekret „komunijny” wydany 8 sierpnia 1910 roku na polecenie św. Piusa X, opracowany przez św. Kongregację Sakramentów i noszący nazwę *Quam singulari Christus amore*, został poświęcony wcześniejszemu dopuszczeniu dzieci do pierwszej Komunii św. Dokument ten rozpoczyna się przypomnieniem ewangelicznej prawdy, iż

Chrystus Pan, przebywając na ziemi, szczególną miłością darzył dzieci. Rozkoszą Jego było znajdować się wśród dzieci, lubił wkładać na nie ręce, brał je w objęcia i błogosławił im. A kiedy uczniowie odsuwali dzieci od Niego, oburzał się i surowo ich ganił, mówiąc: *Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże* (Mk 10,14)⁴⁶.

Kościół pamiętając o tym, starał się od swych początków zbliżać dzieci do Chrystusa przez eucharystyczną Komunię św. i udzielał jej nawet w wieku niemowlęcym. Podawano Komunię św. już przy chrzcie świętym, jak o tym świadczą przepisy prawie wszystkich ksiąg obrzędowych aż do XIII wieku, choć w niektórych krajach zachowano ten zwyczaj jeszcze dłużej, „u Greków

⁴⁴ Por. R. Aubert, *Das Reformwerk Pius' X...*, dz. cyt., s. 418; *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 35 n.

⁴⁵ Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 375; Z. Zieliński, *Papiestwo i papież...*, dz. cyt., s. 17.

⁴⁶ Dekret św. Kongregacji dla spraw sakramentów świętych „*Quam singulari*” z 8 sierpnia 1910 o wcześniejszym dopuszczeniu dzieci do pierwszej Komunii świętej, w: *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 37n.

zaś i na Wschodzie trwa on dotychczas”⁴⁷. Dekret *Quam singulari* opisując historię Komunii dzieci, stwierdza, że kiedy Kościół zauważył „niebezpieczeństwo wypłucia konsekrowanego Chleba przez dzieci, a zwłaszcza przez niemowlęta”, wprowadził „zwyczaj podawania im Eucharystii tylko pod postacią wina”⁴⁸. „Pokarmem z nieba” posilano dzieci nie tylko przy chrzcie św., ale czyniono to później i dość często także w czasie Mszy św., zaraz po duchowieństwie, bądź też po Komunii dorosłych, gdy rozdzielano pozostałości świętych Postaci.

Od pierwszych wieków chrześcijaństwa udzielanie Komunii wiernym miało miejsce najpierw w ramach sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Zwyczaj ten był praktykowany w Kościele Zachodu do XI/XII wieku, kiedy pojawiła się praktyka udzielania tych trzech sakramentów rozdzielnie, w różnym czasie. Od XIII stulecia przyjęto zwyczaj udzielania Komunii dzieciom indywidualnie, ale bez specjalnie wyróżniającej uroczystości i razem z innymi wiernymi. W Kościele łacińskim powstał zwyczaj, iż dzieci zaczęto dopuszczać do Stołu Pańskiego

dopiero wtedy, kiedy większe przebiegłości rozumu dawały im jako taką znajomość Dostojnego Sakramentu. Nowa dyscyplina kościelna, przyjęta już poprzednio przez niektóre synody krajowe, otrzymała uroczyste potwierdzenie w 1215 r. na powszechnym Soborze Laterańskim IV w słynnym kanonie 21, który nakazuje wszystkim wiernym, po dojściu do używania rozumu, spowiedź i Komunię św.⁴⁹

To postanowienie soboru brzmiało⁵⁰:

Wszyscy wierni obojga płci, osiągnąwszy pełnoletność⁵¹, powinni osobiście przynajmniej raz w roku wiernie wyznać wszystkie swoje grzechy własnemu kapłanowi i w miarę sił odprawić zadaną pokutę, przyjmując z uszanowaniem przynajmniej w czasie Paschy (na Wielkanoc) sakrament Eucharystii, chyba że za radą własnego kapłana uznają, że z rozsądnej przyczyny powinni przez jakiś czas powstrzymać się od jego przyjmowania.

⁴⁷ Tamże, s. 38.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II (869–1312), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 259. Cytowany dokument używa określenia *konstytucje*, a nie: *kanony*.

⁵¹ *Annos discretionis* oznacza w łacinie: „pełnoletność”, dosłownie „wiek rozeznania”. Średniowieczne komentarze tekstów tego soboru wyjaśniają, że idzie o wiek siedmiu lat (por. komentarz w: *Dokumenty Soborów...*, dz. cyt., s. 258n). Zaznaczmy, że w IV tomie tego dzieła (Kraków 2004) wydawcy używają określenia: „wiek rozróżniania” (s. 458, 613) w miejsce: „wiek rozeznania”.

Zobowiązanie przez Sobór Laterański IV w roku 1215 wszystkich wiernych do przyjmowania Komunii raz w roku w czasie wielkanocnym sprawiło, że właśnie w tym okresie roku liturgicznego odbywała się (najczęściej) Komunia dzieci.

Sobór Trydencki nie znosząc dawnego zwyczaju udzielania Komunii dzieciom przed dojściem ich do używania rozumu⁵², zatwierdził dekret laterański oraz potępił jego przeciwników: „Gdyby ktoś przeczył temu, że wszyscy poszczególni wierzący chrześcijanie obojga płci, po osiągnięciu pełnoletności, zobowiązani są przynajmniej raz w roku przyjąć Komunię w okresie Wielkanocnym, zgodnie z przykazaniem świętej Matki Kościoła⁵³ – niech będzie wyklęty”⁵⁴.

Dekret *Quam singulari* stwierdza, że na mocy tego nauczania Kościoła „wierni Chrystusowi, skoro tylko dojdą do lat *rozeznania*, obowiązani są przystąpić przynajmniej raz na rok do sakramentów Pokuty i Eucharystii”⁵⁵. Niestety, w sprawie określania wieku używania rozumu, czyli wieku rozeznania, wkraśli się z biegiem czasu liczne nieporozumienia. Wielu sądziło, że inny jest wiek rozeznania, gdy chodzi o przystąpienie do sakramentu pokuty, a inny w przypadku pierwszej Komunii św. Twierdzono, iż co do pokuty powinno się za wiek rozeznania uważać ten okres życia, w którym dziecko zdolne jest rozróżnić pomiędzy dobrem a złem, mogąc więc zgrzeszyć. Wiekiem odpowiednim do pierwszej Komunii św. uważano dziesięć, dwanaście, a nawet czternaście lat, czyli taki wiek, w którym dziecko posiada pełniejszą już znajomość prawd wiary i dojrzałe przygotowanie umysłowe⁵⁶.

⁵² Por. Sobór Trydencki. Sesja 21 (czwartek 16 lipca 1562). *Nauka o Komunii pod dwiema postaciami i o Komunii dzieci*. Rozdział 4. *Małe dzieci nie są zobowiązane do Komunii sakramentalnej*: „W końcu tenże święty sobór naucza, że małe dzieci, pozbawione używania rozumu, nie są żadną koniecznością zobowiązane do Komunii sakramentalnej Eucharystii, gdyż po odrodzeniu w kąpieli chrztu (por. Tt 3,5), włączone do ciała Chrystusa, nie mogą w tym wieku utracić łaski dzieci Bożych. Nie należy jednak potępiać starożytności, jeśli w ślad za nią zwyczaj ten gdziekolwiek zachowywano. Jak bowiem święci ojcowie mieli wówczas ku temu stosowny powód, tak samo w każdym razie należy bezsprzecznie wierzyć, że nie czynili tego jako koniecznego do zbawienia. (...) „Kanon 4. Gdyby ktoś mówił, że dla dzieci, zanim osiągną wiek rozróżniania, Komunia Eucharystii jest konieczna – niech będzie wyklęty” (cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511–1870), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 611 i 613).

⁵³ Por. Sobór Laterański IV, konstytucja (kanon) 21.

⁵⁴ Sobór Trydencki. Sesja 13 (niedziela 11 października 1551). *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*. Rozdział 8. *Sposób korzystania z tego przedziwnego sakramentu*. *Kanony o Najświętszym Sakramencie*, nr 9 (cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, s. 459).

⁵⁵ *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 39.

⁵⁶ Por. tamże.

Ta praktyka – twierdzi dekret św. Kongregacji Sakramentów z 8 sierpnia 1910 roku – która pod pozorem obrony czci Najświętszego Sakramentu odsuwa w rzeczywistości do niego wiernych, spowodowała wiele złego. Dzieci bowiem oderwane w niewinności swego wieku od miłości Chrystusowej, nie odżywiały się sokami życia wewnętrznego. Wskutek tego młodzież, pozbawiona tak potężnej pomocy i straciwszy swoją niewinność wśród wielu zasadzek, pogrążyła się w nałogi, zanim skosztowała świętych Tajemnic⁵⁷.

Ci wszyscy, którzy „nazbyt uporczywie” domagają się jakichś nadzwyczajnych przygotowań do pierwszej Komunii św., nie zdają sobie sprawy, iż te liczne przesadne ostrożności wypłynęły z nauki jansenistów, twierdzących, że Najświętsza Eucharystia jest nagrodą, nie zaś lekarstwem na ludzką niedoskonałość i słabość. A tak właśnie uczył Sobór Trydencki, „iż nasz Zbawiciel chciał, aby ten Sakrament przyjmowany był jako duchowy pokarm dla dusz, którym mają się karmić i umacniać, żyjąc życiem Tego, który powiedział: *Kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie* (J 6,57) oraz jako środek leczniczy uwalniający nas od wykroczeń powszednich i chroniący przed grzechami śmiertelnymi”⁵⁸. Mając na uwadze to nauczanie Soboru Trydenckiego, św. Kongregacja Soboru w Dekrecie *Sacra Tridentina Synodus* z 26 grudnia 1905 roku, umożliwiła codzienną Komunię św. wszystkim – zarówno dorosłym, jak i dzieciom – pod warunkiem, że będą w stanie łaski i mając dobre usposobienie woli. Dekret *Quam singulari* (z 8 sierpnia 1910) uznaje zatem, iż nie ma „rozumnej przyczyny”, dla której należałoby wymagać od dzieci nadzwyczajnych jakichś przygotowań do pierwszej Komunii św., skoro

dawniej ssącym niemowlętom dawano pozostałości świętych postaci. Wszak dzieci te znajdują się w szczęśliwszym stanie pierwotnej czystości i niewinności, a wobec tylu w obecnych czasach zasadzek i niebezpieczeństw, potrzeba im bardzo owego pokarmu mistycznego⁵⁹.

Postanowieniem tego dekretu za wiek rozeznania, gdy chodzi o spowiedź, uważa się wiek, w którym dziecko jest w stanie odróżnić to, co uczciwe, od tego, co jest nieuczciwe, czyli wiek, kiedy dziecko dochodzi do jako takiego używania rozumu. Podobnie odnośnie do pierwszej Komunii, za wiek rozeznania należy wiek, w którym dziecko umie odróżnić Chleb eucharystyczny od zwykłego chleba, a to oznacza, że dziecko osiągnęło używanie rozumu⁶⁰.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Sobór Trydencki. Sesja 13 (niedziela 11 października 1551). *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*. Rozdział 2. *Powód ustanowienia Najświętszego Sakramentu* (cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, s. 447).

⁵⁹ *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 40.

⁶⁰ Tamże, s. 40n.

Takie rozumienie tej problematyki potwierdzają dokumenty Kościoła, najwybitniejsi inetrpretatorzy Soboru Laterańskiego i wielcy teologowie począwszy od XIII wieku, liczne synody oraz biskupi, którzy w swoich zarządzeniach dopuszczali dzieci siedmioletnie do pierwszej Komunii św. Tomasz z Akwinu pisał: „Kiedy dzieci zaczynają już okazywać takie używanie rozumu, że mają już odpowiedni kult do sakramentu Eucharystii, wtedy można im tego sakramentu udzielić”⁶¹. W wyjaśnianiu tego tekstu twierdzono, „iż Eucharystii należy udzielać wszystkim używającym rozumu, chociażby nawet to czy inne dziecko niejasno jeszcze wiedziało, co czyni”⁶².

W wiekach XVI–XVIII ustala się, różnie w wielu Kościołach lokalnych, rok życia uprawniający do przyjmowania Komunii św. przez dzieci; jego „rozpiętość” była stosunkowo duża, bo od siódmego do 13–14 roku życia, czy nawet, pod wpływem jansenizmu, później⁶³. Dlatego kolejnym argumentem z historii dla Dekretu *Quam singulari* była uchwała Synodu Rzymskiego z czasów Benedykta XIII (1724–1730), który pouczał, że obowiązek przyjmowania Komunii powstaje wówczas, gdy

chłopcy i dziewczęta dojdą do wieku rozeznania, tzn. do tego wieku, kiedy pokarm sakramentalny, czyli prawdziwe Ciało Jezusa Chrystusa, mogą odróżnić od zwykłego ziemskiego chleba i kiedy umieją przystąpić do Stołu Pańskiego z należną pobożnością i uszanowaniem⁶⁴.

Ważnym dokumentem dla ustalenia „wieku rozeznania” stał się także Katechizm Rzymski, który odpowiadał na pytanie: „W jakim wieku należy podać dzieciom święte Tajemnice?”. Odpowiedź brzmiała:

Tego nikt ustalić nie może lepiej od rodziców dziecka i kapłana, któremu dzieci wyznają swe grzechy. Do nich bowiem należy znajomość i osąd, czy dzieci zdobyły już jako taką znajomość tego przedziwnego Sakramentu i czy odczuwają pragnienie przyjęcia go⁶⁵.

⁶¹ Tamże, s. 41.

⁶² Tamże.

⁶³ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV: *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 85. Jansenizm (nazwa pochodzi od nazwiska Corneliusa Jansena [łac.: *Jansenius*, zm. 1638], profesora teologii w Lovanium, później biskupa diecezji Ypres) był przede wszystkim nurtem teologicznym, podkreślającym m.in. pesymistyczny pogląd na ludzką naturę, skażenie człowieka przez grzech pierworodny, niegodność człowieka, konieczność surowej ascezy i moc łaski Bożej. Jansenizm był też pewnym stylem życia duchowego i pobożności, pesymistyczny w poglądzie na człowieka, surowy w wymaganiach ascetycznych, oszczędny w praktykach sakramentalnych, a zwłaszcza niechętny częstej Komunii św., której człowiek stale jest nie dość godny (por. W. Łydka, D. Olszewski, *Jansenizm*, w: A. Zuberbier red., *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 214n).

⁶⁴ *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 41n.

⁶⁵ Tamże, s. 42.

Problem roku życia, w którym dzieci miałyby przystąpić do pierwszej Komunii ustał, kiedy zaaprobowany przez św. Piusa X Dekret Kongregacji Sakramentów *Quam singulari Christus amore* (z 8 sierpnia 1910 roku) postanowił, że

wiekem rozeznania dotyczącym pierwszej Komunii świętej jest wiek, gdy dziecko umie odróżnić Chleb eucharystyczny od zwykłego chleba ziemskiego tak, iż może pobożnie przystąpić do Ołtarza. Nie potrzeba zatem doskonałej znajomości prawd wiary, wystarczy bowiem znajomość niektórych zasadniczych prawd, czyli jako taka znajomość; nie jest też potrzebne pełne używanie rozumu, wystarczy początkowe, czyli jako takie używanie rozumu⁶⁶.

Dzieci mogą więc przyjmować Komunię świętą od chwili zyskania pełnego rozeznania, czyli gdy będą potrafiły odróżnić Chleb eucharystyczny od zwykłego chleba „powszedniego”, oraz gdy posiadają znajomość najbardziej podstawowych prawd wiary, co ma miejsce około siódmego roku życia dziecka⁶⁷.

Dekret *Quam singulari* bezwarunkowo odrzuca odkładanie pierwszej Komunii św. i wyznaczanie wieku „dojrzałego” do jej przyjęcia, stwierdzając, że Stolica Apostolska uczyniła już tak w kilku przypadkach, np. odrzucając 15 marca 1851 roku uchwałę krajowego Synodu w Rouen, zabraniającą przystępować dzieciom do Komunii św. przed dwunastym rokiem życia. Papież Pius IX w liście kard. Antonellego do biskupów francuskich, z dnia 12 marca 1866 roku, „surowo zganił” rozpowszechnioną w niektórych diecezjach praktykę odkładania pierwszej Komunii św. aż do wieku dojrzałego, do lat „z góry określonych”. Podobnie postąpiła św. Kongregacja Sakramentów, 25 marca 1910 roku, gdy na zapytanie z Argentyny: „czy do Komunii św. należy dopuszczać dzieci dwunastoletnie czy też czternastoletnie”, odpowiedziała: „Należy dopuszczać do Stołu Pańskiego chłopców i dziewczynki, skoro tylko dojdą do rozeznania, czyli używania rozumu”⁶⁸.

Dekret *Quam singulari* (z 8 sierpnia 1910) postanowił, iż nie trzeba zatem czekać z pierwszą Komunią do dziesiątego, dwunastego czy czternastego roku życia, jak to często w tamtych czasach praktykowano. Takie spojrzenie Kościoła oznaczało nowe zastosowanie zasady, na której opierała się cała eucharystyczna reforma papieża Piusa X. Podkreślało, że Komunia św. jest nie tyle nagrodą za dobre, zgodne z wolą Bożą życie chrześcijanina, ale o wiele istotniejszą jest jej działająca moc jako „pokarmu” duchowego”, zgodnie z teologiczną zasadą *ex opere operato*⁶⁹.

⁶⁶ Tamże, s. 42.

⁶⁷ Por. G. Ferraro, *San Pio X...*, dz. cyt., s. 311n; G. Castella, J. Villiger, *Papstgeschichte*, III..., dz. cyt., s. 148.

⁶⁸ *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 42.

⁶⁹ Por. R. Aubert, *Das Reformwerk Pius' X...*, dz. cyt., s. 418.

Święta Kongregacja Sakramentów wydając Dekret *Quam singulari Christus amore*, pragnęła, aby „zupełnie usunąć resztki nadużyć” i by dzieci, zbliżywszy się do Jezusa Chrystusa, „już w swym wieku najwcześniejszym żyły” Jego życiem i w Nim znajdowały obronę przed „niebezpieczeństwami zepsucia”. Dlatego uznała za wskazane podać obowiązujące w całym Kościele przepisy co do pierwszej Komunii św. dzieci:

1. Wiekiem rozeznania tak co do spowiedzi, jak i co do Komunii św. jest wiek, w którym dziecko zaczyna rozumować, czyli około siódmego roku życia; niekiedy nieco później, niekiedy nawet wcześniej. Od tego czasu zaczyna obowiązywać dziecko zachowanie przykazania dotyczącego spowiedzi i Komunii św.⁷⁰

2. Kościół stwierdza, że do pierwszej spowiedzi i do pierwszej Komunii św. nie jest konieczna pełna i doskonała znajomość nauki chrześcijańskiej. Dziecko powinno jednakże później, stosownie do swej inteligencji (pojętności), stopniowo wyuczyć (doutczyć) się całego katechizmu⁷¹.

3. W odpowiednim przygotowaniu dziecka do pierwszej Komunii św. jest potrzebna taka znajomość zasad religii, aby dziecko – stosownie do swego rozwoju umysłowego – przyswoiło sobie prawdy wiary konieczne do zbawienia. Ponadto dziecko powinno umieć odróżnić Chleb eucharystyczny od chleba powszedniego i ziemskiego, tak aby mogło przystąpić do Najświętszej Eucharystii z pobożnością, na jaką je stać w tym okresie życia (wieku)⁷².

4. Obowiązek wypełnienia przykazania przystąpienia do spowiedzi i Komunii św., który ciąży na dziecku, spoczywa przede wszystkim na tych, którzy powinni się o nie troszczyć, a więc na rodzicach, na spowiedniku, na nauczycielach i na proboszczu. Dopuszczenie jednak dziecka do pierwszej Komunii

⁷⁰ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, s. 43. Tekst łaciński: „Aetas discretionis tum ad Confessionem tum ad S. Communionem ea est, in qua puer incipit ratiocinari, hoc est circa septimum annum, sive supra, sive etiam infra. Ex hoc tempore incipit obligatio satisfaciendi utriusque praecepto Confessionis et Communionis” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 310).

⁷¹ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 43. Tekst łaciński: „Ad primam Confessionem et ad primam Communionem necessaria non est plena et perfecta doctrinae christianae cognitio. Puer tamen postea debet integrum catechismum pro modo suae intelligentiae gradatim addiscere” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 310).

⁷² Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 43. Tekst łaciński: „Cognitio religionis quae in puero requiritur ut ipse ad primam Communionem convenienter se praeparet ea est qua ipse fidei mysteria necessaria necessitate medii pro suo captu percipiat, atque eucharisticum panem a communi et corporali distinguat ut ea devotione quam ipsius fert aetas ad SS. Eucharistiam accedat” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 310).

św., jak uczy Katechizm Rzymski, należy do rodziców lub ich zastępców oraz do spowiednika⁷³.

5. Księża proboszczowie powinni raz lub więcej razy w roku zapowiedzieć i urządzić generalną Komunię dzieci, dopuszczając do niej nie tylko te dzieci, które dopiero po raz pierwszy *komunikują*, ale także i te, które za zgodą rodziców lub spowiednika już przystąpiły do Stołu Pańskiego. Obie te grupy dzieci duszpasterze powinni wcześniej, przez kilka dni pouczyć i przygotować⁷⁴.

6. Rodzice i inni sprawujący opiekę nad dziećmi winni dołożyć wszelkich starań, aby dzieci po pierwszej Komunii św. przystępowały częściej do Stołu Pańskiego, a nawet, o ile to jest możliwe, codziennie, jak tego pragnie Jezus Chrystus i Kościół święty, Matka nasza oraz żeby przystępowały z taką pobożnością, na jaką stać dzieci w ich wieku. Opiekunowie dziecka powinni ponadto pamiętać o spoczywającym na nich bardzo poważnym obowiązku czuwania nad tym, aby dzieci, które przyjęły pierwszą Komunię św., uczęszczały potem w dalszym ciągu na katechizację. Jeżeli zaś to było niemożliwe (w wyjątkowych przypadkach), należy w inny sposób udostępnić dzieciom głębsze poznanie prawd i zasad wiary⁷⁵.

7. Święta Kongregacja Sakramentów uznała ponadto za wskazane, aby stanowczo „potępić zwyczaj niedopuszczania do spowiedzi dzieci, które doszły już do używania rozumu lub spowiadania ich, ale bez rozgrzeszenia. Biskupi

⁷³ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 43. Tekst łaciński: „Obligatio praecepti Confessionis et Communione quae puerum gravat in eos praecipue recidit qui ipsius curam habere debent, hoc est in parentes, confessarium, institutores et in parochum. Ad patrem vero aut ad illos qui vice eius gerunt, et ad confessarium secundum Catechismum Romanum pertinet admittere puerum ad primam Communionem” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 310).

⁷⁴ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 43. Tekst łaciński: „Semel aut pluries in anno curent parochi indicare atque habere Communionem generalem puerorum, ad eamque non modo novensiles admittere sed etiam alios qui parentum confessariique consensu ut supra dictum est iam antea primitus de altari sancta libarunt. Pro utrisque dies aliquot instructionis et praeparationis praemittantur” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 310).

⁷⁵ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 43. Tekst łaciński: „Puerorum curam habentibus omni studio curandum est ut post primam Communionem iidem pueri ad sacram mensam saepius accedant et si fieri possit etiam quotidie prout Christus Iesus et mater ecclesia desiderant, utque id agant ea animi devotione quam talis fert aetas. Meminerint praeterea quibus ea cura est gravissimum quo tenentur officium providendi ut publicis catechesis praeceptionibus pueri ipsi interesse pergant, sin minus eorundem religiosae institutioni alio modo suppleant” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 310).

winni dołożyć starań, a nawet użyć środków prawnych, żeby ów zwyczaj całkowicie wykorzenie”⁷⁶.

8. Należy zdecydowanie napiętnować nadużycie nie udzielania dzieciom, które doszły do używania rozumu, *Wiatyku* i *Ostatniego Namaszczenia* oraz ich grzebania w rycie przewidzianym dla dzieci. Biskupi – ordynariusze miejsca powinni z całą surowością przestrzec tych, którzy nie odstępują od tego zwyczaju⁷⁷.

Papież św. Pius X zatwierdził w całości i polecił wydać oraz ogłosić ten dekret. Biskupi w ramach swej posługi apostołskiej mieli go podać do wiadomości nie tylko proboszczom i w ogóle całemu duchowieństwu, ale także wszystkim wiernym. Zarządził ponadto, aby ten dokument corocznie, w okresie rekolekcji wielkopostnych i spowiedzi wielkanocnej, odczytywano wier-
nym w języku ojczystym⁷⁸.

Dekret św. Kongregacji ds. Sakramentów Świętych *Quam singulari* z 8 sierpnia 1910 roku zobowiązywał rodziców, nauczycieli, spowiedników i duszpasterzy, aby mając na uwadze niewinność dzieci i miłość Chrystusa do nich, wcześniej i często prowadzili je do Komunii św.⁷⁹ Wychodził naprzeciw nie tylko czcigodnej starochrześcijańskiej tradycji eucharystycznej w tym względzie, ale także i zwyczajom wiernie zachowywanym w wielu wspólnotach kościelnych. I mimo że ów dekret Stolicy Apostolskiej (i papieża Piusa X) nie przerwał różnych dyskusji i nie obalił od razu całkowicie starych nawyków, to jednak został przez ogół biskupów oraz wiernych w całym Kościele przyjęty z radosną wdzięcznością i gorliwie wprowadzany w życie, stanowiąc wspaniałą drogę do umacniania i pogłębiania życia religijnego w rodzinach katolickich⁸⁰.

⁷⁶ *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 43. Tekst łaciński: „Consuetudo non admittendi ad confessionem pueros aut nunquam eos absolvendi quum ad usum rationis pervenerint, est omnino improbanda. Quare Ordinarii locorum adhibitis etiam remediis iuris curabunt ut penitus de medio tollatur” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 310).

⁷⁷ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 43. Tekst łaciński: „Detestabilis omnino est abusus non ministrandi Viaticum et Extremam Unctionem pueris post usum rationis eosque sepeliendi ritu parvulorum. In eos qui ab huiusmodi more non recedant, Ordinarii locorum severe animadvertant” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 310).

⁷⁸ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży...*, dz. cyt., s. 44. „Singulis autem Ordinariis mandavit ut idem decretum non modo parochis et clero significarent sed etiam populo cui voluti legi quotannis tempore praecepti paschalis vernacula lingua” (cyt. za: G. Ferraro, *San Pio X...*, art. cyt., s. 311).

⁷⁹ Por. G. Castella, J. Villiger, *Papstgeschichte*, III, dz. cyt., s. 148.

⁸⁰ Por. tamże; Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże...*, dz. cyt., s. 17. B. Nadolski twierdzi, że omawiany tu dekret z 1910 roku przyczynił się do rozwoju Mszy „pierwszokomunijnych” i pomnożenia zwyczajów związanych z dniem Komunii, a więc: procesje wprowadzające, przemówienia bezpośrednio przed Komunią, nabożeństwa

* * *

Postanowienia św. Piusa X wyrażone w obu dekretach o częstej i wczesnej Komunii znalazły entuzjastyczne poparcie także w tworzonych grupach, ligach i stowarzyszeniach, jak np. w utworzonej przez ojców „od Najświętszego Sakramentu” (eucharystianie) w Rzymie (jeszcze w kwietniu 1905 roku) Lidze Kapłanów. Jako cel postawili sobie oni zachęcanie wszystkich wiernych do stosowania w życiu parafialnym dekretu o częstej Komunii; po sześciu latach liga liczyła ponad 50 tysięcy kapłanów⁸¹. W stolicy chrześcijaństwa, bezpośrednio po wydaniu Dekretu *Quam singulari* (1910), powstało „Pobożne stowarzyszenie dla Komunii św. dzieci”, do którego przyłączyły się wkrótce narodowe stowarzyszenia Włoch, Hiszpanii, Belgii, Ameryki Południowej, Stanów Zjednoczonych i Kanady. Ojciec Święty Pius X już w 1907 roku domagał się odprawiania dorocznego *triduum eucharystycznego* w każdej diecezji i możliwie w każdej parafii, aby jednocześnie bardziej jeszcze zwrócić uwagę duchowieństwa i wiernych na znaczenie dekretu z 1905 roku⁸². Uzasadnienie teologiczne i nowe przepisy oraz wskazania duszpasterskie dekretu o częstej Komunii zrodziły w Belgii niezwykłą działalność „apostoła częstej Komunii”, jezuita Julesa Lintelo (1862–1919) założyciela „Ligi Najświętszego Serca” (Pana Jezusa), której członkowie zobowiązywali się do regularnego przyjmowania Komunii⁸³.

Papież Pius X od początku swego pontyfikatu „wykorzystywał” Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne do rozpowszechniania wspomnianych dekretów, które zachęcały zwłaszcza do częstej, a nawet codziennej Komunii; w ten sposób kongresy te zostały ubogacone o nowy wymiar dodany do ich dotychczasowego aspektu, skupiającego się głównie na zamanifestowaniu wiary w obecność Chrystusa Pana w Najświętszym Sakramencie i publicznym oddaniu Mu czci. Wielki orędownik częstej Komunii, J. Lintelo, poczynając od Kongresu Eucharystycznego w Metz w 1907 roku, stał się opatrznosciowym mówcą propagującym na kolejnych tego typu spotkaniach częstą i wczesną Komunię św. Na XXII Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym, który odbywał się w Madrycie w dniach od 23 czerwca do 1 lipca 1911 roku, kilka miesięcy po wydaniu Dekretu *Quam singulari*, Lintelo przedstawił ideę krucjaty eucharystycznej dzieci, którą przyjęto na Kongresie

popołudniowe, odnowienie przyrzeczeń chrztu świętego (nawiązanie do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego), odpowiednie ubiory, świeca komunijna, specjalny obrazek, różne podarki itp. (por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, dz. cyt., s. 85).

⁸¹ Por. R. Aubert, *Das Reformwerk Pius 'X...*, dz. cyt., s. 418.

⁸² Por. tamże, s. 419; M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 376.

⁸³ Por. tamże. Podobne *Ligi*, choć pod różnymi nazwami, powstały we Francji i Anglii.

Eucharystycznym w Lourdes w 1914 roku i która w ciągu następnych dwóch lat została wprowadzona w 54 krajach⁸⁴.

Św. Pius X zgodnie z przesłaniem swego pontyfikatu „odnowienia wszystkiego w Chrystusie” (*Instaurare omnia in Christo*) dokonał przede wszystkim odnowienia liturgii, zwłaszcza w odniesieniu do Mszy św. oraz ściśle z nią związanego częstego i wczesnego uczestnictwa wiernych w Komunii św.

Ojciec Święty w podjętej odnowie liturgii nie ograniczał się do spraw tylko formalnych, ale przybliżał wszystkim wiernym liturgię jako uobecnianie zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, aby mogli oni w niej czynnie uczestniczyć. Z kolei zalecając częstą i wczesną Komunię św., Pius X czynił to w tym celu, by wierni mogli zaczerpnąć „ducha prawdziwie chrześcijańskiego” „z najpierwszego i niezbędnego źródła, jaki stanowi czynny współudział w najświętszych tajemnicach oraz modlitwach publicznych i uroczystych Kościoła”⁸⁵.

Zusammenfassung

DER HEILIGE PIUS X. (1903–1914) – PAPST DER EUCHARISTIE

Papst Pius X. (1903–1914) hat sein Pontifikat, das unter dem Motto *Instaurare omnia in Christo* („Alles in Christo erneuern“) stand, mit der Erneuerung der Liturgie angefangen. Bei seinem eifrigen Streben, Kirche und Menschheit durch Wiederbelebung der Frömmigkeit zu erneuern, war Pius X. auch um die Reinheit und Erhabenheit der gottesdienstlichen Formen besorgt. Seine Reformen auf diesem Gebiet bezogen sich zunächst auf die kirchliche Musik, die damals besonders in Italien verweltlicht und entartet war.

Von besonderer Bedeutung sind im Werke des grossen Seelsorgepapstes die Kommunionerlasse. Im Dekret der Konzilskongregation vom 20. Dezember 1905 erklärte Pius X. als Wunsch Christi und der Kirche, dass alle Gläubigen öfters, ja möglichst jeden Tag in würdiger Weise zum heiligen Mahle gehen möchten, um durch die eucharistische Vereinigung mit Gott als Heilmittel gegen ihre Gebrechen, nicht etwa als Lohn für ihre Tugenden, die Kraft zur Stärkung der Liebe zu gewinnen. Am 8. August 1910 erklärte die Sakramentskongregation mit ausführlicher dogmatischer Begründung und päpstlicher Bestätigung, es genüge zur ersten heiligen Kommunion, dass ein Kind zu denken anfange und hinreichende Vernunft aufweise, um das eucharistische Brot von gewöhnlichen Speisen zu unterscheiden und die notwendigen Glaubensstücke zu begreifen, was ungefähr im siebten Lebensjahr der Fall sei.

⁸⁴ Por. R. Aubert, *Das Reformwerk Pius 'X....*, dz. cyt., s. 419n; M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 376.

⁸⁵ Pius X, *Motu proprio „Tra le sollecitudini“*, Wstęp (tłum. w: G. M. Suñol, *Zasady*, s. 216).

Pius X. hat die Liturgie als die „erste und unersetzliche Quelle für den wahren christlichen Geist“ proklamiert und die aktive Teilnahme der Gläubigen an ihr gefordert.

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 w Pontificio Istituto Liturgico w Rzymie (1977), habilitacja w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1992), docent w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (1995), profesor nadzwyczajny PAT Kraków (2000), profesor (*belwederski*) 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).

Dkn Krzysztof Kranicki – Gdańsk

Ks. JANUSZ ST. PASIERB
JAKO MIEJSCE TEOLOGICZNE.
SZKIC O TOMIKU „DOŚWIADCZANIE ZIEMI”

Wstęp

Poetycki pogląd na świat jest obowiązkiem chrześcijanina – ową tezę kardynała Newmana potwierdza życie i twórczość ks. Janusza Stanisława Pasierba (1929–1993) – prezbitera, poety, pedagoga. Wykorzystując pojęcie „miejsca teologicznego”, postaramy się przedstawić poezję pelplińskiego pisarza jako świadectwo wiary, czyniąc to na podstawie wybranego tomiku jego wierszy (*Doświadczenie Ziemi*).

1. Pojęcie *locus theologicus*

Pojęcie „miejsce teologiczne” (*locus theologicus*) oznacza źródło, z którego teologia czerpie argumenty do przedkładania swojej nauki (*locus theologicus – sedes argumentationis theologicae*)¹ i odgrywa ważną rolę w procesach konstytutywnych dla poznania teologicznego. Spopularyzowanie tego pojęcia zawdzięczamy hiszpańskiemu przedstawicielowi scholastyki czasów Soboru Trydenckiego Melchiorowi Cano (1509–1560), który w wydanym pośmiertnie dziele *De locis theologicis* (Salamancae 1563) uporządkował *loci* według kryterium powagi stojącego za nimi autorytetu.

Melchior Cano był dominikaninem, profesorem w Salamance, potem biskupem kanaryjskim, klasykiem i ugruntowanym znawcą języków wschodnich².

¹ Por. J. Buxakowski, *Objawienie i wiara*, Pelplin 1997, s. 79; H. Vorgrilmer, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s. 173.

² Por. hasło: *Cano Melchior*, w: *Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna Wydawnictwa Gutenberga*, reprint, Poznań 1995.

Wyróżnił on dziesięć zasadniczych miejsc teologicznych, z których siedem – opierających się na powadze Boskiej – nazwał miejscami „własnymi” teologii. Dwa z nich, tj. Pismo Święte i Tradycja Apostolska, to źródła apodyktyczne i fundamentalne, ponieważ zawierają zdania objawione. Trzy dalsze: Kościół katolicki, Sobory powszechne i Kościół rzymski (Stolica Apostolska), mają również charakter apodyktyczny, choć są tylko deklaratywne. I wreszcie dwa ostatnie źródła „własne” teologii, to powaga Ojców Kościoła oraz powaga teologów i kanonistów. Mają one charakter jedynie prawdopodobny i deklaratywny. Oprócz siedmiu wspomnianych, Cano wylicza trzy źródła „pomocnicze” teologii, wtórne i zewnętrzne, bo oparte na autorytecie wyłącznie ludzkim. Jedno z nich – rozum – ma charakter apodyktyczny, a dwa pozostałe prawdopodobny. Chodzi tu o powagę filozofów i jurystów oraz świadectwo ludzkiej historii³. Rekonstrukcję tego zachowującego ścisłą hierarchię systemu można przedstawić następująco:

LOCI PROPRII – AUCTORITAS

(miejsca własne teologii, oparte na Boskim autorytecie):

- miejsca konstytutywne fundamentalne – zawierają zdania objawione, zasadnicze, natomiast pozostałe służą tylko do ich wyjaśnień, to: Pismo Święte, Tradycja, Kościół katolicki, Sobory powszechne, Kościół Rzymski – Stolica Apostolska
- miejsca deklaratywne – Ojcowie Kościoła, teologowie i kanoniści

LOCI ALIENI – RATIO

(miejsca pomocnicze teologii, wtórne i zewnętrzne,
oparte wyłącznie na ludzkim autorytecie):

- apodyktyczne – rozum
- prawdopodobne – filozofowie i juryści, historia⁴.

Wśród badaczy tematu pojawili się z czasem myśliciele, którzy dojrżeli w literaturze artystycznej *locum theologicum* i wezwali poetów, by stali się, obok teologów, świadkami życia Słowa Bożego w świadomości ludzkiej⁵. Wśród teologów XX wieku należy wymienić w tym miejscu m.in. kapłanów: F. Sawickiego, A. Dunajskiego i J. Szymika. Dowodzili oni, że literatura piękna może być rozpatrywana jako *locus theologicus* tylko o tyle, o ile faktycznie stanowi

³ Por. A. Dunajski, *Literatura piękna jako „locus theologicus”*, „Studia Pelplińskie”, 12 (1981), s. 106.

⁴ Por. J. Szymik, *Współczesne modele topiki teologicznej. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, w: *Doświadczam i wierzę*, red. St. C. Napiórkowski, K. Kowalik, Lublin 1999, s. 31.

⁵ Por. J. St. Pasierb, *Miasto na górze*, Pelplin 2000, s. 63.

przekaz świadectwa wiary (i niewiary). „Ostatecznie bowiem miejscem doświadczenia wiary jest osoba pisarza”⁶.

2. Fikcja literacka a prawdziwość świadectwa

W kontekście rozpatrywania literatury jako *locus theologicus*, a szczególnie przypatrując się jej świadectwu wiary, pojawia się problem fikcyjnego świata przedstawionego w utworze literackim. Zanim przyjrzymy się twórczości ks. Janusza St. Pasierba, przywołajmy kilka opinii na temat fikcji literackiej w utworach, które mają wyraźny walor świadectwa.

R. Ingarden wyraża pogląd, że „prawdziwe dzieło literackie nie zawiera zdań prawdziwych, bo nie mogą one wynikać ze zdań nie będących sądami, z quasi-sądów”⁷. Słowo literackie – komentuje ks. J. Szymik – „tylko pozornie coś stwierdza, o czymś orzeka, coś problematyzuje”⁸. „Autentyczność dzieła – stwierdza z kolei A. Stępień – sama przez się nie pełni żadnej funkcji poznawczej”⁹. Nie jest rzeczą właściwą „popadać w skrajności i twierdzić, że świat przedstawiony utworu literackiego pozwala się w całości weryfikować przez zestawienie go ze znanym skądinąd wycinkiem rzeczywistości, lub odwrotnie: że świat ten w ogóle nie podlega żadnej tego rodzaju weryfikacji”¹⁰. Należy zatem – jak zauważa ks. J. Szymik – unikać naiwności, prowadzącej do banalnych uproszczeń. Otwiera to jednocześnie możliwości twórczego epistemologicznie wykorzystania poznawczych osiągnięć literatury. Jak zatem ten proces powinien wyglądać?

Adwersarze R. Ingardena (K. Górski, W. Borowy) opierają się na przekonaniu, że poezja jest wyrazem całokształtu życia duchowego. Przy tym założeniu fikcja przestaje być celem samym w sobie, ale staje się jednym ze środków owego wyrazu¹¹. Bardzo interesująca wydaje się być zasada P. Ricoeura: „im bardziej fikcyjny jest tekst, tym więcej odsłania prawdy, mówi najprawdziwsze rzeczy”¹². Fikcyjność tekstu w tym kontekście

⁶ A. Dunajski, *Literatura piękna...*, art. cyt., s. 107 i 119–120.

⁷ R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1988, s. 382.

⁸ J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”*, Katowice 1994, s. 79.

⁹ A. B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975, s. 102.

¹⁰ M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1986, s. 40–47.

¹¹ Por. J. Szymik, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 80.

¹² H. Seweryniak, *Koncepcja słowa w hermeneutycznym ujęciu Paula Ricoeura*, „Studia Płockie”, 9 (1981), s. 31.

sprawia, że poznanie literackie jawi się nam jako bardziej nośne dla teologicznych treści.

Fikcja literacka okazuje się sprzymierzeńcem głębi procesu poznawczego. Wróćmy zatem do elementu świadectwa w słowie poetyckim. „U chrześcijan – pisze ks. J. Pasierb w *Czasie otwartym* – poetycki pogląd na świat jest obowiązkiem – musimy wszystkim rzeczom nadawać zabarwienie wiary, musimy widzieć Boski sens w każdym zdarzeniu i ponadludzką dążność”¹³. Postępowanie „w świetle wiary” determinuje niejako w człowieku poetyckie postrzeganie świata, ale także powołuje do interpretowania i stwarzania nowej rzeczywistości w perspektywie „Boskiego sensu”. „Pod pewnym względem – czytamy u ks. A. Dunajskiego – jedyne teologiczne miejsce we właściwym tego słowa znaczeniu stanowi wiara”¹⁴. To wiara jest elementem koniecznym do samego zaistnienia miejsca teologicznego. Jak już wcześniej wspomniano, literatura piękna będzie rzeczywistym źródłem poznania teologicznego, jeżeli będzie miała udział w permanentnym przekazie świadectwa, będzie zawierała walor świadectwa¹⁵, jeżeli okaże się, że ze swej natury jest zdolna do „dawania świadectwa”, do „bycia świadkiem”. Jeśli – zgodnie z myślą P. Ricoeura – przyjmimy, że „do istoty prawdy należy objawianie (...), to język poetycki, owo «słowo pełne», język świadków «mowy bytu» staje się «świadkiem prawdy», szczególnie do tej roli powołanym”¹⁶. W *Czasie otwartym* ks. J. St. Pasierb pisze, że do tradycji chrześcijańskiej należy powoływanie literatury na świadka prawd zbawczych:

Od św. Pawła począwszy, pisarze i poeci powoływani są na świadków Objawienia, cytaty z nich występują już w Nowym Testamencie nie w charakterze ornamentów, ale jako świadectwo o Prawdzie, która jest jedna i która wypowiada się nie tylko w księgach uważanych „ex professo” za święte. Świadomość Boga i człowieka w naszych czasach jest bardzo żywa w literaturze, w sztuce w ogóle¹⁷.

E. Auerbach, w książce pt. *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, dochodzi do wniosku, który można sformułować następująco: autor musi wierzyć w obiektywną prawdziwość opowieści, które pisze, musi wierzyć w tę prawdę z całą namiętnością – wtedy będzie bliski Słowu¹⁸.

¹³ J. St. Pasierb, *Czas otwarty*, Pelplin 1992, s. 16.

¹⁴ A. Dunajski, *Literatura piękna...*, art. cyt., s. 124.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ J. Szymik, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 91.

¹⁷ J. St. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 15.

¹⁸ Por. E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, t. 1, Warszawa 1968, s. 62.

Wiara i życie domagają się ze swej istoty wyrażenia w świadectwie i wyznaniu. Jak jednak rozpatrywać trudności, wynikające z (naturalnej przecież) relacji pisarz – tekst literacki? Wydaje się – jak proponuje ks. A. Dunajski – że stanowiskiem poprawnym z punktu widzenia teologii i teorii literatury jest taka oto zasada: „badamy świadectwo doświadczenia wiary osoby wyrażone w tekście literackim”¹⁹. Nie do końca podziela tę myśl B. Mizia, który twierdzi, że nie tylko twórca konstytuuje literaturę jako *locus theologicus*. Podobną sytuację spełnia czytelnik. Odbiór czytelniczy nie jest bowiem jedynie bierną reprodukcją. Mówi się nawet o współtworzeniu w trakcie lektury. A zatem nie może być słuszne twierdzenie, uzależniające wartość teologicznych badań nad utworem od autentyczności wiary jego twórcy²⁰.

W tym kontekście istotną wydaje się wypowiedź J. Puzyniny:

słowo może być bronią w służbie dobra, jeśli używa go człowiek mądry i dobry, bronią bez jadu, bez kłamstwa, bez nienawiści, pogardy i potępienia. Słowo takie może być znakiem sprzeciwu, a przecież pozostaje jednocześnie znakiem ogólnoludzkiej wspólnoty, „słowem życia”, jak je określa Pismo św. Takie słowo nie boi się konfrontacji z czynem, ono staje się Norwidowym „testamentem czynu”, czynu opartego o prawdę Boże i ludzkie sumienie²¹.

Warto przywołać tu także ks. J. Sochoń, który wyraża przekonanie, że doświadczenie religijne jest doświadczeniem spełniającym się. Jeżeli w tekstach poetyckich pojawiają się bezpośrednio nawiązania do problematyki religijnej, to są one wywołane przez doświadczenie samego autora. Moc perswazyjna słowa poetyckiego nie tworzy rzeczywistości religijnej. Utrwała natomiast to, co tworzy się w głębi ducha twórcy. Przeżycie religijne jest zawsze pierwsze. Sztuka autentyczna nie boi się nagości w tym sensie, że opisując doświadczenie rzeczywistości, nie upiększa tego przeżycia, ani – tym bardziej go nie łagodzi. Prawda zawsze pozostaje prawdą. Ks. Sochoń pisze, że

wybór słowa poetyckiego nie jest wyborem dowolnym. Zawsze ma na celu mówienie prawdy. (...) Rzeczą sztuki nie jest przymus, lecz świadectwo. W ten sposób dochodzi do pojednania pomiędzy słowem poezji a aktami decyzji, które wszyscy podejmujemy. Język – użyjmy terminu Heideggera – to stróż prawdy i bytu, dlatego pozwala odnaleźć drugiego człowieka, przybliżyć do Jezusa – Nadziei, tak niezwykle w naszych ponurych czasach²².

¹⁹ Por. A. Dunajski, *Literatura piękna...*, art. cyt., s. 120.

²⁰ Por. B. Mizia, *Teologia w lirykach Juliusza Słowackiego*, Lublin 1985 (maszynopis), s. 7.

²¹ J. Puzynina, *Słowo – wartość – kultura*, Lublin 1997, s. 16.

²² J. Sochoń, *U drzwi Godot. Szkice o poezji, filozofii i teologii*, Warszawa 1995, s. 24, 46–47, 51–52.

Literatura spełnia funkcję wyznania wiary, przekazuje bogate jej doświadczenie, „jest formą świadectwa, składanego Ewangelii”²³. Na kanwie powyżej ukazanych stanowisk należałoby podkreślić znaczenie słowa poetyckiego i liryki w ogóle w całym tym procesie „dawania świadectwa Prawdzie”. Stefan Sawicki podkreśla, że „cała nasza poezja jest właściwie w jakimś stopniu poezją religijną. Całą naszą literaturę uznać by można – upraszczając nieco zagadnienie – za literaturę chrześcijańską. O każdym niemal polskim poecie dałoby się napisać artykuł dotyczący elementów religijnych w jego twórczości”²⁴. Słowo poetyckie, z całym swym bogactwem i możliwościami, zdaje się być najwłaściwszym nośnikiem prawd zbawczych i miejscem na wyrażenie doświadczeń wiary.

3. Ks. Janusz St. Pasierb – poeta i świadek

Polski Thomas Merton²⁵ – takim mianem już za życia okrzyknięto ks. Janusza Stanisława Pasierba (1929–1993), kapłana związanego z Pelplinem, wybitnego historyka sztuki i znakomitego pisarza. Wszedł on do kanonu literatury religijnej i kapłańskiej jako autor czterestu tomików wierszy (nie licząc wydanych pośmiertnie antologii) i ośmiu tomów esejów.

Debiutował jako poeta dość późno. W 1971 r. na łamach „Tygodnika Powszechnego” opublikował wiersz pt. *Notatka o powrocie jesieni*. Pierwszy zbiór poetycki zatytułowany *Kategoria przestrzeni* ukazał się w 1978 r., kiedy jego autor posiadał już ugruntowaną pozycję w świecie nauki. W *Obrocie rzeczy* czytamy:

Nie lubię być uznawany za profesora, który pisze wiersze. Historia polskiej literatury zna odstrasające przykłady profesorów-poetów. Nie napisałem ani jednego wiersza o zabytkach, o jakichś dawnych dziełach sztuki. Wszystkie moje wiersze mówią o człowieku lat sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych naszego wieku. Ten człowiek żyje w Polsce, która leży w Europie i na świecie, i to ja jestem tym człowiekiem²⁶.

Był „poetą wiary tragicznej” – jak pisał Ryszard Przybylski, zwracając uwagę na to, że w jego wierszach przewija się motyw rany, a także tragizmu

²³ St. C. Napiórkowski, *Teologia. Zagadnienia wstępne*, Katowice 1986, s. 98.

²⁴ S. Sawicki, *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986, s. 5.

²⁵ Thomas Merton (1915–1968) to jeden z najważniejszych pisarzy katolickich XX wieku. Był mnichem-trapistą w amerykańskim Opactwie Gethsemani, wybitnym teologiem, poetą, pisarzem i działaczem społecznym. Jest autorem wielu książek, w tym słynnej autobiografii – *Siedmiopiętrowej góry*.

²⁶ J. St. Pasierb, *Obróć rzeczy. Rok 1991*, Poznań 1993, s. 8.

wiary, wynikającego z przeświadczenia o podwójnym charakterze naszej egzystencji²⁷. Bardziej zasadne wydaje się jednak w tym kontekście określenie ks. Pasierba poetą trudnej nadziei.

Ks. Jan Sochoń dostrzega w nim poetę „oglądającego Boga przez człowieka”, twórcę, którego poezja rozpięta jest między religią a kulturą²⁸.

Poezja była dla ks. Pasierba miejscem, z którego mógł mówić o ostatecznych sprawach człowieka. Miejscem bardziej uniwersalnym niż ambona²⁹. Unikał jednak przy tym cierpienniczego tonu i płaczliwej pobożności³⁰.

„Kimże ja właściwie jestem?” – pytał samego siebie. Był kapłanem, teologiem, kaznodzieją, historykiem sztuki, eseistą, znawcą kultury, profesorem i artystą, jednym z największych luminarzy doby współczesnej. A we wszystkich swoich talentach przede wszystkim był poetą. Znajduje to wyraz w jego życiu i twórczości. Twórczości, która zdobywa coraz większą publiczność, ale jednocześnie wymaga kolejnych opracowań i badań.

Czym dla ks. Pasierba była poezja? Ks. Pasierb był przekonany o ścisłej więzi, łączącej kulturę i sztukę z religią: „kultura, której sercem jest sztuka, a duszą religia, jest więc nie tylko zadaniem ludzkim, lecz także powołaniem chrześcijańskim”³¹. Zgodnie z maksymą: „Co ma żyć w pieśni musi umrzeć w życiu”, twierdził, że tylko sztuka może uczynić człowieka nieśmiertelnym. Był przekonany, że „właśnie artyści, a nie teologowie, mieli dar widzenia świata i czasu. Sztuka jest także czynnikiem soterycznym i eschatycznym przez to, że wymierza sprawiedliwość widzialnemu światu”³². W swym dzienniku pisał:

Wiersze zawsze będą potrzebne poszczególnym sercom niby światło samotnej świecy w domu wieczorem. Poezja jest wewnętrznym barometrem człowieka, jego rozproszenia bądź skupienia. Niemcy mają dobre słowo na jej określenie – *Dichtung*, co znaczy zagęszczanie. Poezja to zagęszczanie treści. (...) Sądzę, że poezja

²⁷ Por. R. Przybylski, *Poezja wiary tragicznej*, w: J. St. Pasierb, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1988, s. 377–389.

²⁸ Por. prace J. Sochonia, m.in. *Ufność eschatologiczna*, w: J. St. Pasierb, *Puste Łąki*, Warszawa 1993, s. 81–85; *W Jezusie jest cierpienie i zachwyt*. (O poezji ks. Janusza St. Pasierba), w: J. St. Pasierb, *Po walce z aniołem*, Warszawa 1996, s. 159–171; *Geografia zbawienia. Kilka uwag o eseistyce i poezji księdza Janusza Pasierba*, w: *Książd Janusz St. Pasierb. Kapłan, poeta, człowiek nauki. Materiały z sesji w pierwszą rocznicę śmierci*, Pelplin 1995 s. 18–23.

²⁹ Por. J. St. Pasierb, *Obrót...*, dz. cyt., s. 160.

³⁰ Por. J. St. Pasierb, *Przywracać zmysł podziwu i tajemnicy* (Przedmowa do tomiku wierszy s. B. A. Flak, *Piszę Ci moją miłość*), cyt. za: „Gazeta Niedzielną” (Londyn) 13.02.1994, s. 5.

³¹ J. St. Pasierb, *Miasto na górze*, Kraków 1973, s. 6.

³² J. St. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 15.

chrześcijańska musi wyciągać wnioski z faktu Wcielenia. Przecież Bóg stał się człowiekiem, a Słowo ciałem. Poezja, pozostając wierna Bogu, musi jak On być zakochana w świecie stworzonym, widzialnym, dotykalmym, zwłaszcza w człowieku, który jest jednością psychofizyczną³³.

Ks. Janusz St. Pasierb kilkakrotnie odwiedzał Izrael. Sam autor wspomina: „Z pierwszej pielgrzymki pozostało mi kilkanaście kart w *Czasie otwartym*, z drugiej – sto pięćdziesiąt wierszy w zbiorze *Doświadczenie Ziemi*, z trzeciej – ta książka”³⁴, czyli wydany siedemnaście lat po śmierci ks. Pasierba esej pt. *Ziemia Święta*. Najistotniejszą z tych wizyt wydaje się być pielgrzymka do Ziemi Świętej, jaką odbył jesienią 1985 r. W wydanym cztery lata później tomiku *Doświadczenie Ziemi* (Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1989, 74 stron) poeta zamieścił sto pięćdziesiąt wierszy, będących zapisem poetyckich wrażeń z tej podróży – podróży do miejsc, które stanowią scenę wydarzeń opisywanych w Biblii. To swoisty psalterz, duchowy dziennik poety. „Skomponował tu (...) swoją własną Księgę Psalmów, pokazującą, jak ważna jest tradycja judaistyczna dla głębokiego rozumienia Ewangelii”³⁵.

Osobliwie wspominał ks. Pasierb każdą ze swoich pielgrzymek do Ziemi Świętej, jak choćby tą z 1962 r., którą później relacjonował na łamach „Tygodnika Powszechnego”, przedrukowaną następnie w *Czasie otwartym*:

Zaczynało się zmierzchać, gdy rok temu, idąc spieszną procesją, dochodziliśmy do bazyliki Grobu Pańskiego. W sklepikach, przy wąskich, szarych uliczkach, zapalały się światła. W mroku ginęła okaleczona architektura bazyliki. Wszystko było jak w książkach, także strażnicy muzułmańscy wewnątrz kościoła, przy wejściu, na wysłanym dywanami legowisku³⁶.

Tomik *Doświadczenie Ziemi* pod wieloma względami jest poezją niezwykłą. Czas wydaje się tu szalenie ulotny, ale materia przechowuje jego ślady, zaś poeta pragnie utrwalić to wszystko słowem. Jednak pisarska misja wiernego oddania tego, co się widzi i doświadcza, nie dotyczy jedynie rzetelnego opisu egzotycznych krajobrazów. Dlatego tak często jest w tych wierszach niepokój, a w zmieniających się słownych obrazach mamy nieustanną dynamikę. Poeta pragnie zapamiętać i przekazać odbiorcy każdy szczegół, wszelkie odczucia i wrażenia: kolory, zapachy, dźwięki, każdą porę dnia i nocy, wszystkie miejsca odwiedzone podczas pielgrzymki. Pojawiają się tu odczucia historyka sztuki, podawane niejednokrotnie językiem profesjonalisty, ale częściej odnajdziemy słowa oddające kontestację wrażliwego odbiorcy. Więcej tu przeżyć niż

³³ J. St. Pasierb, *Obrót rzeczy. Rok 1991*, Poznań 1993, s. 10–12.

³⁴ J. St. Pasierb, *Ziemia Święta*, Pelplin 2010, s. 9.

³⁵ M. Borkowska, *Modlitwa, słowo i sztuka w poezji ks. Janusza St. Pasierba*, Lublin 2003, s. 99.

³⁶ J. St. Pasierb, *U Jego grobu*, „Tygodnik Powszechny”, nr 15 (742), 1962, s. 5.

wiedzy, więcej uczuć niż chłodnych rzeczowych opisów. Poeta ujawnia miłość do natury, w której najlepiej widoczny jest Bóg.

W przedmowie do drugiego wydania tomiku (Pelplin 2010) Piotr Wojciechowski pisze:

Ksiądz Janusz St. Pasierb stanął na ziemi narodzin, krzyża i zmartwychwstania z wiarą kapłana, wiedzą teologa, historyka sztuki, z doświadczeniem duszpasterza, z wrażliwością poety. W naszym imieniu stanął na śladach Chrystusa, jak Polak pielgrzymujący z kraju w roku 1985, jako europejski intelektualista niosący doświadczenie dwóch totalitaryzmów³⁷.

Kiedy mówimy o poecie jako miejscu teologicznym, a mówić tak możemy dzięki teologicznym wektorom jego poezji, zacząć należy od zbadania jej prawdziwości. Przeglądając się *Doświadczeniu Ziemi* pod kątem wyróżnionych przez Romana Ingardena elementów prawdziwości dzieła literackiego (na podstawie *Szkiców z filozofii literatury*), należy zauważyć kilka ważnych elementów – charakterystycznych płaszczyzn prawdziwości przysługującej dziełu z uwagi na jego stosunek do autora. Przejawia się to już w perspektywie szczerości i prawdomówności wypowiedzianego się autora w dziele: „mówi się nieraz o «prawdziwości» dzieła sztuki, jeżeli dzieło jest albo szczere, albo też opisuje wiernie zdarzenia lub przeżycia, w których autor kiedyś brał udział lub które w nim się rozgrywają”³⁸. W tym kontekście pobyt ks. Pasierba w Ziemi Świętej i spisanie tam 150 utworów stanowią główny argument przemawiający za uznaniem prawdziwości tomiku. Poza tym pretenduje też ku temu aspekt „prawdziwości” jako wierności wyrażania się autora w dziele – w *Doświadczeniu Ziemi* bowiem „z samego dzieła można odczytać, czy dzieło jest szczere i prawdziwie nas informuje o autorze, o jego stanie psychicznym, o jego osobowości lub o osobowości człowieka w ogóle”³⁹, ponieważ zbiór ten jest wyrazem psychiki autora, spełnia funkcję wyrażania. Prawdziwość dzieła pojmuje Ingarden również jako sprawność (siłę) jego działania na perceptor. Do tego typu dzieł należy także zaliczyć utwory omawianego tomiku, mamy tu bowiem do czynienia z utworami, które posiadają zdolność bardzo silnego działania na czytelnika – zarówno działania estetycznego, jak i przekonywującego i umoralniającego⁴⁰. Ponadto sama prawda jako idea zawarta w tej liryce stanowi przesłankę do uznania jej prawdziwości⁴¹.

³⁷ P. Wojciechowski, *Odczytując zapis kamieni*, w: J. St. Pasierb, *Doświadczenie Ziemi*, Pelplin 2010, s. 7.

³⁸ R. Ingarden, *Szkice z filozofii literatury*, Kraków 2000, s. 110.

³⁹ Tamże, s. 112–114.

⁴⁰ Por. tamże, s. 114–115.

⁴¹ Por. tamże, s. 116.

Doświadczenia wewnętrzne poety, które pojawiają się w *Doświadczeniu Ziemi*, związane są m.in. z poezją i pisanem wierszy. Już w trzecim utworze tego cyklu poeta przyznaje się, że znowu „może pisać wiersze”. Motyw ten powraca jeszcze kilkakrotnie:

owija mnie nagle
płomienny język poezji
czuję na skórze
jej gorący oddech; (8. *pierwszy dzień*)

czego się bałem najbardziej
to się nie stało
że pozostanę bez słowa jak kamień
o krok od miejsca
gdzie Słowo zstąpiło w ciało. (27. *lęk*)

Poeta doświadczył w Ziemi Świętej jednak czegoś więcej niż tylko powrotu pisarskiej weny. Ta poezja stanowi przede wszystkim zapis świadectwa wiary, zatem wewnętrzne przeżycia poety dotyczą osobowej relacji człowieka z Bogiem. Obserwujemy to w całym tomiku, a szczególnie pod koniec, kiedy pojawiają się takie stwierdzenia, jak:

nie ruszam się
ugodzony
pozoruję śmierć
w nadziei dalszych ciosów; (128. *paci divina*)

porażający stan łaski
jaki spadł na mnie
bez przygotowania
przeraża mnie bardziej
niż długi marsz przez pustynię
i milczenie nieba. (129. *nadmiar*)

„Porażający stan łaski”, jakiego doświadczył pielgrzym, wydaje się być ogromnym zaskoczeniem. Nawet pisarzowi trudno nazwać ten stan i na pierwszy plan wysuwa się język *stricte* teologiczny: stan łaski. Opisuje go jednak takimi kwalifikatorami, jak: „porażający, niejasny, zamęt”. Boża interwencja zdaje się wymykać ludzkiemu poznaniu. Poeta błaga:

Boże nie proszę Cię
by wszystko stało się jasne
lecz nie chcę
żebym umierał w zamęcie. (129. *nadmiar*)

Ks. Pasierb, poprzez zapis własnych duchowych doświadczeń, starał się pokazać człowieka oddanego całym sobą, niekiedy bezwiednie, Bogu i Miłości, ale też poddanego cierpieniu i śmierci, trwającego z pewnością wiary

pomiędzy żywiołami ducha i ciała, przestrzeni i czasu. „Autor, opowiadając swoją poezją naszą i własną geografie zbawienia, doświadczaną w ziemskim wędrowaniu, dociera słowami swych wierszy do granic Tajemnicy”⁴². W innych tomikach częściej pojawiały się utwory w drugiej i trzeciej osobie, tutaj zaś o religijności swego „ja” lirycznego wypowiada już w pierwszej.

Cały ten zbiór, pisany w drodze, odczytywać można i w szerszej perspektywie: pielgrzymowanie to uniwersalne doświadczenie ludzkiej kondycji. Ks. Pasierb konsekwentnie ukazywał, że za nami nawarstwia się coraz więcej przeszłości, a przed nami istnieje pustka niewiadomego losu, jednak dla podróżnego, który „idzie za Bogiem, wszystko jest łatwe” – jak czytamy w jednym z utworów. Łatwiej iść tym, którzy wchodzą w relacje z otaczającą rzeczywistością, którzy mają nadzieję spotkania z Przewodnikiem drogi. Finał jest wówczas radosny, ale najpierw czeka nas trudna i ciężka wędrówka. Tak jest choćby w wierszu *wejście na Górę*:

w milczeniu i ciemności
idziemy zakosami
oddychając ciężko
czasem młody Arab
śmignie jak kozica na skróty
nic o sobie nie wiemy
kto wyruszył wcześniej
kto idzie za nami
tych co są wyżej
światła latarek
w jedną konstelację
łączą z gwiazdami.

Mówi się o tej poezji, że jest to „liryka szczerości”, poezja oddająca jak najpełniej doświadczenia autora i adekwatnie oddająca rzeczywistość⁴³. „Słowu Pisma Świętego Pasierb przyznawał szczególną rolę, więc dlaczego w jego poezji nie miałoby ono świecić blaskiem Słowa Przedwiecznego, dlaczego nie miałoby być jego wygłosem”⁴⁴. Według ks. Pasierba słowo powinno się począć w naszym ciele, czyli z naszego doświadczenia i kontaktu z Bogiem – tak jest też z tym słowem, które podczas wędrówki do Ziemi Świętej zostało poddane pytaniu:

czy słowo
jest tu ciągle nasieniem
i śpi pod ziemią
przywalone ciężkim kamieniem?

⁴² T. Linkner, *W misji słowa*, Pelplin 1998, s. 168.

⁴³ Por. A. Wierciński, *Dlaczego miłość*, „Akcent”, 3 (1990), s. 176.

⁴⁴ T. Linkner, *W misji...*, dz. cyt., s. 174.

Jeżeli to słowo ma wydać obfity plon, musi przetrwać – tak jak ziarno – czas swojego obumierania. Zanim zostanie z niego odwalony kamień, zanim zmartwychwstanie, musi „doświadczyć ziemi”. „A stanie się to wówczas, kiedy ziemia, w której spoczywa słowo-ziarno, zostanie ziemią Pana”⁴⁵. Czytamy w tomiku:

nigdzie niebo nie milknie
tak głucho
nigdzie ziemia
nie krzyczy tak głośno (14. ziemia święta)

Najbardziej ekspresywny wydźwięk znajduje w tomiku topos *Terra Re-promissionis* – Ziemi Obiecanej. Poeta wchodzi w relację z ziemią – „dotyka, doświadcza” – i, wypowiadając się za pomocą lirycznego „ja”, pozwala na bezpośredni udział odbiorcy w tym procesie poznawczym:

dotykam jej
doświadczam

mocuję się
jak umiem

przecież i mnie
obiecana jest
ziemia. (135. doświadczenie ziemi)

Wiersz charakteryzuje ufność w Boży plan zbawienia. „Bohater pomimo pierwszych odruchów sprzeciwu ze spokojem i zrozumieniem aprobeje swój los”⁴⁶. Ale jaka jest ta Ziemia Obiecana według ks. Pasierba? To ziemia obiecana tak, jak coś niepoliczalnego, banalnego i nie do końca uchwytneho:

kamienie i popiół
śródziemnomorski piach
i muł nad Jordanem.

Czy jest to jednak ziemia nieuchwytna, nie do zdobycia?

obiecana
na czterdzieści lat błędzenia (...)
obiecana jak fatamorgana
i twarda jak skorupa orzecha.

Poeta sugeruje jednak, że nie jest to ziemia bez nadziei, gdyż

jest jednak w środku czułość zmierzchu
migotliwa mika południa
blask świąteczny cytryn.

⁴⁵ R. Przybylski, *Poezja...*, dz. cyt., s. 384.

⁴⁶ T. Linkner, *W misji...*, dz. cyt., s. 192.

Jest zatem w tej ziemi życie, jest uczucie i trud, to ziemia:

podana ciepłą dłonią
jak owoc
zadana na wieczną udrękę
obiecana do zdobywania.

W tej poezji śmierć (tak często obecna w twórczości ks. Pasierba) nie kończy czasu, ale otwiera coś nowego, coś, o czym trudno wypowiedzieć się w formie pewnika czy deklaracji, ale jedno jest dla poety oczywiste – to też będzie życie. Czas odchodzenia mierzy ks. Pasierb często mijającymi jesieniami, jak w *ostatnim wierszu*:

już jesień czas odlotu
noce pełne chłodu
żegnaj ziemio Jezusa
sama tragiczna udziel mi pogody
pogódź mnie ze sobą
ażebym kiedyś odchodząc na zawsze
umiał powiedzieć
żegnaj ziemio święta.

Całe życie, zdaniem poety, powinno być „ziemią świętą”. Doświadczenie ziemi zaowocowało u ks. Pasierba wejściem w intymną relację z ziemią, która jest symbolem Bożej obecności i skarbnicą świadectw Wcielenia. Słowa poety o śmierci nie budzą tu przerażenia, bo ziemia jest w stanie „udzielić pogody, pogodzić mnie ze sobą”. Ta ziemia wydaje się być również perspektywą eschatyczną człowieka, bo przecież „i mnie obiecana jest ziemia”.

W jednym ze swoich artykułów na łamach „Więzi” autor *Doświadczenia Ziemi* pisał, że

powołanie artystów nie odbiega od powołania reszty ludzi. (...) I artysta musi być przede wszystkim człowiekiem, „agere sequitur esse”, bowiem „antropologia stanowi podstawę etyki”. Tym, co artystę stanowi, jest zapewne wyższa świadomość potrzeby twórczości, choć świadomość otrzymania talentu powinna być powszechna: każdy człowiek bowiem otrzymuje talent człowieczeństwa. (...) Pomnażanie tego talentu to kultura i nikt nie uczy o tym dobitniej niż Ewangelia ze swoim przykazaniem miłości, ze swoim ostrzeżeniem przed egoizmem niosącym samotność i śmierć. (...) Nigdzie indziej (poza miłością) człowiek nie darowuje siebie w takim stopniu, a w przypadku wielkiej sztuki (i wielkiej miłości) – całkowicie⁴⁷.

W świetle tych słów wypada patrzeć na poezję w kategoriach najwyższego przekraczania człowieczeństwa, bowiem mając być najwyższą ekspresją

⁴⁷ J. St. Pasierb, *Każdy człowiek musi być twórcą*, „Więź”, 9 (395) 1991, s. 13–17.

człowieka, musi być miłością. Poezja jest świadkiem doświadczenia wiary nie na tyle, ile mówi o wierze, ale na ile o niej świadczy. „Słowo zawsze świadczy nie tylko o tym, o czym wyrokuje, nie tylko o tym, kogo sądzi, o kim składa świadectwo, ale i o tym, kto je wypowiada: z ust twoich cię sądzę”⁴⁸.

W wywiadzie zamieszczonym już po śmierci ks. Pasierba na łamach „Przeglądu Katolickiego” czytamy, że według niego

sztuka jest częścią kerygmatu. Zawiera ona dwa jego podstawowe elementy: przekaz i świadectwo. (...) Artysta musiał zarówno w przeszłości, jak i teraz odpowiadać na pytanie: czym dla ciebie jest ta prawda, co to dla ciebie znaczy. (...) Funkcją kerygmatu jest zbawiać, a nie bawić dusze. (...) Doszliśmy do tego, że wszystko musi być naiwne i banalnie ładne: nawet Chrystus na krzyżu powinien być słodki jak cukierek⁴⁹.

Nie można więc wymagać od poezji, by była „naiwna i banalnie ładna”, bo byłaby wprost nieprawdziwa. Poezja ks. Pasierba nie tylko zwiastuje Boga, lecz także wypowiada człowieka, opowiada człowieka Bogu – jak modlitwa, bo mówi o naszych cierpieniach, słabościach, rozdarciach – o zawieszeniu „pomiędzy”. Przez wypowiadanie trudnej prawdy o człowieku zbliża go z Bogiem – odwieczną Prawdą.

Zastanawiając się nad poezją ks. Pasierba jako świadectwie jego doświadczenia wiary, należy jeszcze zwrócić uwagę na często podejmowany w literaturze przedmiotu aspekt poezji kapłańskiej. Sam ks. Pasierb gorąco protestował przeciwko wyodrębnianiu takiego gatunku: „Patrząc z ambony na świat? Zza kratki konfesjonu? Tworzyć duchowe getto?” – pytał i odpowiadał, że rola księdza-poety polega na byciu „bratem wśród braci, człowiekiem wśród ludzi”⁵⁰. Autor *Doświadczenia Ziemi* wymagał od księży języka „normalnego”, ksiądz powinien „uzwyczać się”, sięść z ludźmi na schodach. Podstawowy wyróżnik poezji kapłańskiej stanowi to, iż istotą sztuki poetyckiej jest zakorzenienie w Słowie, źródłem i sensem poezji jest Bóg, jej elementami zaś: symbole wiary, Biblia, liturgia, modlitwy, litanie, pieśni i tzw. tropy kapłańskie⁵¹. Jeśli chodzi o te ostatnie, mowa tu o „środkach stylistycznych, które związane są z językiem sakralnym, ale wywodzą się z głębi kapłańskiego doświadczenia – powołania, posługi i egzystencji księdza, są osobliwością i właściwością poezji księży”⁵². Przede wszystkim jednak poezja kapłańska nie ucieka od spraw

⁴⁸ Tamże, s. 16.

⁴⁹ J. St. Pasierb, *Sztuka ma zbawiać, nie bawić*, „Przegląd Katolicki”, 4 (423) 1994, s. 8.

⁵⁰ Z wywiadu udzielonego B. Gruszcze-Zych, *Niekoniecznie z ambony*, „Gość Niedzielny”, 35 (1990), s. 10–11.

⁵¹ Por. B. Chrzastowska, *Wierzę wierszem*, w: *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, J. Święch, Lublin 1997, s. 259 i 269.

⁵² Tamże, s. 278.

trudnych: cierpienia, samotności i alienacji, oschłości duszy i udręk wiary, niepewności, zwątpienia, grozy śmierci i lęku przed nią. Zawsze jednak pokonuje tragiczną ciemność i rozjaśnia ją światłem wiary i nadziei. Taka właśnie jest poetycka spuścizna pelplińskiego prezbitera.

Podsumowanie

Poeta jako miejsce teologiczne... Teza ta wydaje się być przede wszystkim naturalną konsekwencją prawdziwości życia i rzetelnie wypełnianego powołania prezbitera, który na solidnie wypracowanym człowieczeństwie zbudował swoje kapłaństwo. Do lektury jego wierszy dobrze jest przystępować, zdając sobie sprawę z tego, jakiego wymiaru człowiekiem był ich autor: że był to ktoś wnikliwy, nie tylko talentem poetyckim, ale też myślą, wiedzą, wrażliwością na piękno i brzydotę, dobro i zło, śmieszność i tragizm, a nade wszystko – niezwykle miłością Boga, człowieka, ziemi i świata⁵³. Tomik *Doświadczenie Ziemi*, w swoim przebogatym podłożu i przesłaniu teologicznym, jest tego rzeczywistym przykładem i drogą, która z pokusy pesymizmu w spojrzeniu na los człowieka pozwala wyprowadzać niesłabnącą nadzieję pokładaną w Bożej miłości.

Sommario

PADRE JANUSZ ST. PASIERB COME LOCUS THEOLOGICUS. SAGGIO SUL LIBRO „DOŚWIADCZENIE ZIEMI”

Il concetto del *locus theologicus* è stato popularizzato da Melchior Cano (1509–1560) – un dominicano spagnolo rappresentante della scolastica dell’epoca del Concilio di Trento. L’autore nel suo articolo presenta la persona del p. Janusz St. Pasierb (1929–1993) – poeta, scrittore, specialista in campo della storia di arte e sacerdote della diocesi di Pelplin. Dalla ricca eredità di questo scrittore viene qui presentato il suo libro „Doświadczenie ziemi” (*L’esperienza di terra*) – una raccolta di 150 poesie simile al salterio e contenente riflessioni scritte durante un viaggio in Terra Santa. L’autore vuole presentare lo scrittore Pasierb come un vero testimone di fede capace di dare la speranza che scaturisce dall’amore di Dio.

⁵³ Por. J. Puzynina, *Wiem, że jesteś Drogą*, w: J. St. Pasierb, *Wiem, że jesteś Życiem*, Lublin 2008, s. 65–71.

Dkn mgr teol. Krzysztof KRANICKI – ur. w 1985 r. w Starogardzie Gdańskim. Absolwent pelplińskich uczelni: Collegium Marianum i Wyższego Seminarium Duchownego, diakon, magister teologii (KUL; praca nt. *Poezja ks. Janusza St. Pasierba jako „locus theologicus” na przykładzie tomiku „Doświadczenie Ziemi”*), doktorant Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego. Autor tomiku wierszy *W drodze do Emaus* (Pelplin 2007).

Ks. Wojciech Pikos – Kielce

DE MILITARI EXEMPLO NOMEN.
FUNKCJA MOTYWÓW WOJSKOWYCH
W PISMACH TERTULIANA

W najstarszych pismach chrześcijańskich pierwszymi źródłami, w których spotykamy metafory wojskowe, są listy św. Pawła. Apostoł zachęcając adresatów swoich listów do walki duchowej, używa wielu terminów zaczerpniętych z życia wojskowego. Chrześcijanin to żołnierz Chrystusa, dlatego Paweł pisze: *Weź udział w trudach i przeciwnościach jako dobry żołnierz Chrystusa Jezusa!* (2 Tm 2,3). Głównym orężem chrześcijanina jest zbroja Boża, która umożliwi odparcie wszelkich ataków (por. Ef 6,13). Przywołując obraz żołnierza w pełnym rynsztunku, Apostoł Narodów odnosi wiele elementów jego wyglądu do postaw i cnót, w jakie powinni być uzbrojeni chrześcijanie:

Stańcie więc do walki przepasawszy biodra wasze prawdą i obłókłszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość głoszenia dobrej nowiny o pokoju. W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdolacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże – wśród wszelakiej modlitwy i błagania. Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu! (Ef 6,14-18; por. 1 Tes 5,8).

Ten rodzaj obrazowania spotykamy następnie w wielu pismach autorów wczesnochrześcijańskich¹.

¹ *List Barnaby* 2,1-3; *Pierwszy List Klemensa do Koryntian* 7,1; 19,2; 37,1-2; *Drugi List Klemensa do Koryntian* 7,1-3; 20,2; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* 1,2; 3,1, *List do Polikarpa* 1,2-3; 3,1; 6,1-2; Hermas, *Pasterz* 45(2),4-5; 69(3),6; *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty* 4,3-4.10; 10, 7; 10,14; 19,2.

Tematem niniejszego artykułu są motywy z dziedziny życia żołnierskiego i wojskowości obecne w pismach Tertuliana (ok. 160 – po 220)². W jego epoce wojna, wojsko i zajęcie żołnierza stanowiły codzienność życia ówczesnych ludzi, szczególnie w kontekście rozrastającego się Imperium Rzymskiego.

1. Wybrana terminologia wojskowa w piśmiennictwie antycznym

W niniejszym opracowaniu, śledząc obecność motywów wojskowych u Tertuliana, ograniczymy się do bardziej znaczących terminów, które je wywołują i których Tertulian używa w znaczeniu metaforycznym.

Militare – odbywać służbę wojskową, służyć w wojsku, być żołnierzem, a następnie nieco szerzej – walczyć, wojować. *Miles* – żołnierz, wojskowy, ten, kto walczy; *militaris* – żołnierski, wojenny, należący do wojska, związany z wojskiem; w połączeniu z rzeczownikiem *res* przymiotnik ten tworzy wyrażenie *res militaris*, które może oznaczać sprawy wojskowe w ogóle albo wyprawę wojenną, czyn wojenny i tym podobne. Pokrewny podanym terminom jest wyraz *militia*. Oznacza on w pierwszym rzędzie służbę wojskową, obowiązek wykonywany przez żołnierza, następnie wyprawę wojenną lub bitwę czy walkę; także dyscyplinę i karność wojskową, sposób prowadzenia wojny, sztukę walki. Nieco szersze znaczenie *militia* to wszelki, zwłaszcza ciężki – porównywalny z żołnierskim – obowiązek, tego rodzaju zajęcia i służba.

Inny termin z dziedziny wojskowości, który spotkamy u Tertuliana, to rzeczownik *statio*. Obok znaczeń najbardziej podstawowych, odnoszących się do stania w bezruchu, miejsca postoju, zatrzymania się i tym podobnych, ma on jeszcze inne odcienie znaczeniowe związane z dziedziną wojskowości. *Statio* oznacza straż, posterunek, wartę – na przykład strażę w mieście, gdzie *statio diurna* jest odpowiednikiem *vigilia nocturna*. W kręgu znaczeń związanych z dziedziną militarną *statio* może oznaczać kwaterę wodza. W literaturze klasycznej, szczególnie filozoficznej, na przykład w pismach Seneki, *statio* przybiera znaczenie metaforyczne. *Statio* to gotowość, jakby stanie na posterunku

² Na temat samego Tertuliana por. P. Siniscalco, *Tertulliano*, DPAC 2, 3413–3424; por. także: B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Paciorek, Warszawa 1990, s. 228–229; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, s. 128; J. Sajdak, *Kwintus Septymius Florens Tertulian. Czasy, życie, dzieła*, Poznań 1949. Bibliografię dotyczącą Tertuliana zamieszcza VoxP: 13–15 (1993–1995), z. 24–29; 16 (1996), z. 30–31; 17 (1997), z. 32–33; 18 (1998), z. 34–35; 19 (1999), z. 36–37; 20 (2000), z. 38–39; 22 (2002), z. 42–43; 23 (2003), z. 44–45; 24 (2004), z. 46–47; 25 (2005), z. 48, 27 (2007), z. 49; 29 (2009), z. 53–54.

aż do ostatniego dnia życia; tak się zachowuje ten, kto nigdy się nie załamuje ani nie poddaje, czyli prawdziwy mędrzec; *statio* to dla Seneki postawa duszy w obliczu zbliżającej się śmierci³. Jak wiadomo – Tertulian korzystał z myśli Seneki⁴.

Inny termin z dziedziny wojskowości to *sacramentum*. Wyraz *sacramentum* powiązany jest z terminami *sacer*, *sacrare*, *sacratio* i im podobnymi; w znaczeniu pierwotnym odnosił się do aktu, przez który jakaś osoba poświęca się bóstwu⁵. W *sacratio* był obecny element przysięgi; była ona skierowana do konkretnego boga. *Sacramentum* miało miejsce w dwóch przypadkach: w życiu żołnierskim oraz w sprawach cywilnych i kryminalnych. Przysięga, jakiej wymagano od żołnierzy, to *sacramentum militare*. Polegała ona na ślubowaniu posłuszeństwa dowódcy, że nie porzuci się znaków wojskowych i nie uczyni się nic przeciwko prawu. Miała ona charakter bardzo osobisty i należała odróżnić od przyrzeczeń zbiorowych (*coniuratio*), wypowiedzianych przez aklamację. Przysięga złożona przez żołnierza nabierała charakteru religijnego. Jej złamanie było zbrodnią przeciwko bogu. Ten, kto ją złamał, ściągął na siebie przekleństwo, stawał się *sacer* i mógł być ukarany śmiercią⁶.

Kolejny termin to *donativum*. Wyraz ten oznacza rodzaj wynagrodzenia przyznawanego żołnierzom. W epoce cesarskiej *donativa* nic miały nic wspólnego z formami wynagrodzenia, jakie imperator przyznawał na przykład za akt żołnierskiej odwagi. Były rozdzielane w szczególnych chwilach, rzadko bezinteresownie, jak na przykład za zasługi, a częściej w nadziei zdobycia albo utrzymania wierności i przychylności żołnierzy. Wyniesienie do władzy imperatora było często poprzedzane rozdaniem *donativum*, albo też jego rozdanie było następstwem zdobycia przez imperatora władzy. Zdarzało się, że *donativum* mogło być rozdane jedynie z czystej fantazji bądź rozrzutności władcy. O *donativum* mówi się w literaturze bardzo długo, gdyż wzmianki na ten temat sięgają jeszcze czasów Teodoryka. Relief na kolumnie Trajana pokazuje rozdawanie *donativum* przez imperatora, który siedzi pomiędzy dwoma oficerami na *sella castrensis*; żołnierz odchodzi z workiem pieniędzy na plecach, następny żołnierz całuje dłoń imperatora w podzięcie za jego hojność, inni żołnierze stoją wokół, podnosząc w górę ręce w geście uznania. Instytucja

³ L. Annaeus Seneka, *De beneficiis*, 5,2,4,4: „Numquam enim succumbet, numquam renuntiabit; ad ultimum usque vitae diem stabit paratus et in hac statione morietur”; *Ad Lucilium epistulae morales*, 120,18: „Ideo magnus animus conscius sibi melioris naturae dat quidem operam ut in hac statione qua positus est honeste se atque industrie gerat [...]”.

⁴ O Senecie Tertulian wyraża się „Seneca saepe noster”, *De anima*, 20; por. Ch. Mohrmann, *Statio*, VeCh, vol. 7, No. 4 (Oct., 1953), s. 221–245.

⁵ E. Cuq, *Sacramentum*, DAGR, 4, s. 951.

⁶ Por. E. Cuq, *Sacramentum*, DAGR, 4, s. 951–955.

donativum służyła utrzymaniu się imperatora na tronie, choć mogła też obrócić się niekiedy przeciwko niemu⁷.

Następny termin związany z życiem żołnierzy to *stipendium*. Należy on do tej samej rodziny wyrazów, co rzeczownik *stips* oznaczający daninę, składkę, ofiarę, potem dochód i wynagrodzenie w ogóle. Termin *stipendium* zaś oznaczał w pierwszym rzędzie żołd, wynagrodzenie wypłacane żołnierzom, a w dalszej kolejności, zwłaszcza w liczbie mnogiej – także służbę wojskową. Do tej samej rodziny słowotwórczej należy czasownik *stipendior*, który znaczy służyć w charakterze najemnych żołnierzy i przymiotnik *stipendiarius* oznaczający tego, kto służy za żołd, a więc najemnika.

Jeszcze inny termin to *corona*. Pierwotnie był to wieniec z naturalnych kwiatów, którym zdobili swoje skronie uczestnicy obrzędów religijnych albo którym zdobiono posągi bóstw. Z biegiem czasu wieniec, który mógł być wytworzony w sposób sztuczny z metalu, zwłaszcza ze złota, stał się zaszczytnym odznaczeniem agonistycznym oraz wojskowym. W znaczeniu metaforycznym termin *corona* może oznaczać sławę⁸.

Odniesienia do dziedziny życia żołnierskiego użyte przez Tertuliana w znaczeniu przenośnym, można podzielić na dwie grupy. Pierwszą stanowią te, które występują w kontekstach odnoszących się do prześladowania i męczeństwa, a więc do świadectwa wiary składanego przez wyznawców Chrystusa publicznie. Druga grupa motywów to te, które odnoszą się do życia chrześcijanina w ogóle, rozumianego raczej w aspekcie wysiłku duchowego, różnych form zdobywania doskonałości. W twórczości Tertuliana, żyjącego w okresie prześladowania, pierwsza grupa jest liczniejsza.

2. Motywy ilustrujące prześladowanie i męczeństwo

Bardzo wiele obrazów z życia żołnierskiego u Tertuliana nawiązuje do rozmaitych sytuacji łączących się z przygotowaniem do walki, z obowiązkami żołnierza. W *Ad martyras*⁹ mają one na celu uwydatnienie heroicznej koncepcji wiary chrześcijańskiej, jaka jest Tertulianowi bardzo bliska. Chrześcijanie przebywający w więzieniu zaprawiają się do walki ze złem, do bitwy,

⁷ Por. H. Thédénat, *Donativum*, DAGR 2, s. 385–387.

⁸ Por. H. Leclercq, *Couronne*, DACL 3, 2, kol. 210–212; T. Gacia, *Metaforyka agnostyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007, s. 107–117.

⁹ *Ad martyras*, PL 1, 619–628, tłum. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP t. 5, s. 31–39. Traktat powstał około 197 r., bądź też na przełomie 202 i 203 r.. Pochodzi z tzw. okresu katolickiego życia Tertuliana i należy do pism praktyczno-ascetycznych. Jest to utwór liczący 6 rozdziałów i ma postać diatryby – kazania; por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska*, Warszawa 1993, s. 44–45. Tertulian zwraca się do chrześcijan przebywających w więzieniu w Kartaginie, uwięzionych za wiarę i oczekujących

którą mają stoczyć na terytorium diabła. Są oni nieustannie narażeni na pokusy szatana, który naciera na nich jak oddział wojska. Niezawodnym orężem, jakim chrześcijanie mogą pokonać przeciwnika, jest atmosfera zgody i wzajemnej miłości. Bardzo wyraźne nawiązania do terminologii militarnej występują w tych partiach utworu, w których Tertulian chce wykazać, że więzienie jest miejscem najlepszego przygotowania chrześcijanina do męczeństwa. Trudności, jakie znoszą w niewoli, porównuje do trudów życia żołnierskiego, do postawy oczekiwania w ciągłej gotowości walki, wymagającej nieustannej zaprawy i wytrwałości w trudach i niewygodach. Porównanie to jest uzasadnione tym bardziej, że Tertulian, mówiąc o złożeniu przysięgi wojskowej, czyli *sacramentum*, odnosi ją do chrztu, a dokładniej do momentu złożenia przysięgi chrzcielnej, przez którą każdy chrześcijanin wcielony został do wojska samego Boga. Chrześcijanie więc, jako *militia Christi*, muszą być w nieustannej gotowości do walki z szatanem, to zaś wymaga od nich ciągłej zaprawy; teraz zwłaszcza tam, gdzie się w obecnej chwili znajdują, mają ku temu najlepsze warunki. Dłuższy fragmentu ilustruje prezentowaną przez Tertuliana koncepcję:

Teraz błogosławieni, więzienie niech będzie czymś nawet uciążliwym. Kiedy wypowiedzieliśmy słowa przysięgi, wówczas zwerbowano nas do wojska Boga żywego. A żaden żołnierz nie udaje się na wojnę z wielką przyjemnością, ani też nie rusza do boju z sypialni, ale z rozbitego i rozłożonego namiotu, z miejsca gdzie wszystko twarde, niewygodne, nieprzyjemne. Już w czasie pokoju w trudach i w niewygodach do wojny żołnierze przygotowują się; maszerują w pełnym uzbrojeniu, urządzają na polach manewry, budują okopy, ćwiczą szybkie łączenie tarcz dla osłony przed pociskami wroga. Wszystko zaś odbywa się w pocie czoła. By zaś zdobyć dobrą kondycję cielesną i psychiczną, hartują się nagłymi przejściami z cienia w upalne słońce, ze skwaru słonecznego przechodzą w lodowate zimno, z wygodnej tuniki w twardą zbroję, z głuchego milczenia w straszliwy krzyk, ze spoczynku do wrzawy wojennej. A zatem i wy błogosławieni traktujcie wszystkie trudy więzienne jako ćwiczenia hartu duszy i ciała¹⁰.

Komentowany tekst jest najobszerniejszy, jeśli chodzi o ilość obrazów wziętych z dziedziny żołnierskiej, ich intensywność i funkcje. Odnoszą się one do sposobu przeżywania pobytu w więzieniu i do męczeństwa, a najważniejsze terminy, jakie w tym tekście spotykamy, to *miles*, *militia Dei* i *sacramentum*. Terminy *miles* i *militia* charakteryzują zatem kondycję chrześcijanina¹¹.

Innym tekstem źródłowym, gdzie można znaleźć wiele nawiązań do przygotowania żołnierza do walki, a walka jest metaforą męczeństwa, to

na śmierć, aby ich pocieszyć, pokrzepić i natchnąć odwagą. W zaskakujących antytezach Tertulian udowadnia, że wchodząc do więzienia, chrześcijanie raczej wyszli z więzienia. Obrazy zaczerpnięte z życia wojskowego są obecne w całym utworze.

¹⁰ *Ad martyras*, 3,1-3; tłum. E. Stanuła, s. 34.

¹¹ Por. A. Hamman, *Militia*, DPAC 2, kol. 2247–2248.

fragment *Apologeticum*¹². Odniesienia do przeżyć towarzyszących żołnierzowi, który wyrusza na wojnę, posłużyły Tertulianowi do udzielenia odpowiedzi na zarzut pogan dotyczący tego, iż chrześcijanie skarżą się na swoich prześladowców zamiast ich miłować za to, że dzięki nim mogą cierpieć. W końcowej części pisma, czyli w *conclusio*, autor przedstawia sposób myślenia i postrzegania wiary chrześcijańskiej przez pogan. Odpowiadając na ironię zawartą w przytaczanym pytaniu pogan, Tertulian stwierdza, że wyznawcy Chrystusa chcą cierpieć, ale przyjmują je z takiego samego powodu, z jakiego żołnierz wyrusza na wojnę. Przeżycia żołnierza przed wyruszeniem na wojnę i w czasie bitwy są ilustracją postawy chrześcijanina wobec prześladowania i w czasie męczeństwa:

„Wobec tego – powiecie – jeśli chcecie cierpieć, to czemu skarżycie się na to, że was prześladowujemy, kiedy raczej kochać powinniście tych, przez których cierpicie to, czego chcecie?”. Owszem, chcemy cierpieć, ale tak, jak na przykład żołnierz wojny. Nikt przecież nie znosi jej chętnie, ponieważ z konieczności idzie na nią trwoga i niebezpieczeństwo. A jednak walczy wszystkimi siłami, a ten, który narzekał na wojnę, o ile zwycięży w walce, to cieszy się, ponieważ zdobywa sławę i zdobycz¹³.

Tertulian opisuje walkę, jaką zmuszeni są podjąć chrześcijanie i cenę, jaką muszą zapłacić, aby bronić prawdy. Miejscem ich zmagania są już sądy, w których przyjmując wyroki śmierci, zwyciężają i zdobywają sławę. Dla chrześcijanina zdobyczą nie są łupy wojenne i sława w oczach ludzkich, ale życie wieczne oraz uznanie u samego Boga¹⁴.

Obrazy życia żołnierskiego przed bitwą przechodzą w obrazy ukazujące samą walkę, choć nie można ich oczywiście całkowicie rozdzielić.

Walka żołnierza stanowi logiczną konsekwencję złożenia przysięgi. Podobnie – twierdzi Tertulian – jest w życiu chrześcijanina. Pisarz pojmuje życie chrześcijańskie jako służbę wojskową u dowódcy – Chrystusa. Jemu to chrześcijanin przy chrzcie składa przysięgę i Jemu powinien dochować wierności. Zobowiązanie, którego się podejmuje, wyznając wiarę w Chrystusa, wymaga

¹² *Apologeticum*, PL 1, 258–536, tłum. J. Sajdak, *Apologetyk*, POK t. 20, s. 1–203. Jest to pismo apologetyczno-polemiczne, uważane za jedno z najważniejszych pism Tertuliana. Zwraca się on zwraca się do rządców prowincji – *praesides provinciarum* – odpierając stawiane chrześcijanom zarzuty, jakoby mieli oni być wrogo nastawieni do społeczeństwa, władzy cesarskiej i państwa, czy też byli ateistami i prowadzili się nieprzyzwoicie. Utwór napisany w formie mowy sądowej czy obrony adwokackiej domagał się przede wszystkim sprawiedliwego traktowania chrześcijan przez sądy. Nagromadzenie motywów żołnierskich znajdujemy w ostatniej części mowy, gdzie następuje jakby zebranie wszystkich wcześniejszych punktów oraz apel mówcy do uczuć słuchaczy lub sędziów.

¹³ *Apologeticum*, 50,1–2; tłum. J. Sajdak, s. 197.

¹⁴ *Apologeticum*, 50,2; tłum. J. Sajdak, s. 197–198.

od niego nieustannej gotowości do walki z wrogiem, a co ważniejsze samego udziału w walce. W piśmie *Scorpiace*¹⁵ autor mówi, że nieuchronną konsekwencją walki są odniesione w boju rany, a nawet śmierć, czyli męczeństwo:

Związany z nim taką przysięgą walczę i jestem przez wrogów atakowany. Tak długo jestem na równi z nimi, jak długo nie przyłożę ręki do walki z nimi. Opowiadając się za przysięgą, walczę w szeregu, zostaję ranny, padam i ginę. Kto określił swemu żołnierzowi taki koniec, jak nie ten, który nazначzył go taką przysięgą?¹⁶

Chrześcijanin powinien również pamiętać o tym, że w tej walce nie jest osamotniony. Ma potężnego Wspomożyciela, który już wcześniej zwyciężył wroga, a teraz wspomaga walczących, żeby i oni sami tego dokonali z jego pomocą. Zostają uzbrojeni przez Boga wiarą, by mogli pokonać przeciwnika, zasługując na wieniec zwycięstwa.

Męczeństwo jest dla Tertuliana łaską, nie zaś przykrą koniecznością; tym bardziej, że łączy się z perspektywą chwały z powodu odniesionego zwycięstwa: „Ten, który powołał nas do zbawienia, zaprosił nas także do chwały, abyśmy rozradowani wolnością, cieszyli się także wieńcem zwycięstwa”¹⁷.

Podkreślając wartość męczeństwa, które ukazywane jest poprzez liczne odniesienia do walki, Tertulian stwierdza, że ów ostateczny bój, jaki chrześcijanin musi stoczyć, jest szczególnym wyrazem miłości wobec Boga i umożliwia człowiekowi osiągnięcie pełni szczęścia.

Chrześcijanin, który stawia czoło prześladowaniu i naraża się na męczeństwo, jest dobrym żołnierzem Chrystusa. W *De fuga in persecutione*¹⁸

¹⁵ *Scorpiace*, PL 2, 121–154, tłum. W. Myszor, *Lekarstwo na ukłucie skorpiona*, PSP t. 29, s. 117–146. Dzieło powstało około 213 r., gdy namiestnikiem Afryki był niejaki Scapula. W piśmie tym autor zwraca się przede wszystkim do gnostyków, którzy zaprzeczali, jakoby męczeństwo w obronie wiary było konieczne i miało duże znaczenie moralne. Twierdzili oni również, zwłaszcza w czasach szczególnego prześladowania chrześcijan, osłabiając tym samym ich wytrwałość, że Bóg nie pragnie aż takiej ofiary ze strony swoich wyznawców, nie chce by poświęćali swoje życie, skoro odrzucił nawet ofiary ze zwierząt. Tertulian wykazuje błędy i fałszywość poglądów gnostyków, których porównuje do jadowitych skorpionów. Zwalcza ich twierdzenia, dowodząc na podstawie Pisma Świętego, a zwłaszcza Ewangelii, że męczeństwo jest darem od Boga, który należy przyjąć; por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska*, dz. cyt., s. 42; M. Babiński, *O Scorpiace Tertuliana. Motyw skorpiona w apologii męczeństwa*, RH 36 (1998), z. 3, s. 153.

¹⁶ *Scorpiace*, 4,5; tłum. W. Myszor, s. 125.

¹⁷ *Scorpiace*, 6; tłum. W. Myszor, s. 127.

¹⁸ *De fuga in persecutione*, PL 2, 105–120, tłum. T. Kołosowski, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP t. 65, s. 155–174. Tertulian daje odpowiedź na pytanie, czy chrześcijanom wolno unikać prześladowań, sam zajmując stanowisko zdecydowanie negatywne i to w radykalny sposób.

Tertulian gromadzi w jednym zdaniu kilka figur stylistycznych, skoncentrowanych znaczenie wokół koncepcji: żołnierz Chrystusa, Chrystus – imperator, zbroja chrześcijanina oraz głos trąby wzywającej na bitwę, którą w tym wypadku jest prześladowanie. Dobry żołnierz nigdy nie ucieka, woli dać się pokonać w bitwie niż cało uciec z jej pola. Dezercja chrześcijanina przed prześladowaniem jest wyparciem się Chrystusa, w którego został przyobleczony, i ucieczką w towarzystwie diabła:

Dobry żołnierz, który stoi przy Chrystusie jako swoim władcy, który jak mówi Apostoł, ma na sobie pełną zbroję Bożą, gdy rozlegnie się wieść o prześladowaniu, nie przejmując się wówczas tym dniem! [...] Piękniej jest, gdy żołnierz zginie na polu walki, a nie ratuje się ucieczką. [...] odwróciłeś się od Chrystusa, który jest w tobie i z powrotem oddałeś się w ręce diabła¹⁹.

Na stronicach pism Tertuliana znajdziemy wiele odniesień do zwyczajstwa żołnierza w walce i triumfu, jaki go czeka po odniesieniu zwycięstwa.

W dziele *De corona*²⁰, gdzie metafora wieńca jako nagrody dla chrześcijanina została najpełniej rozwinięta, odwołuje się on do konkretnej sytuacji, jaka zdarzyła się w związku z odmową przez chrześcijańskiego żołnierza włożenia wieńca na głowę podczas otrzymywania nagrody od imperatora. Czyn żołnierza wywołał rozterki natury moralnej dotyczące, ogólnie rzecz ujmując, relacji między pogaństwem a chrześcijaństwem. Komentując ten czyn, niektórzy chrześcijanie, w tym także duchowni, oceniali go jako niepotrzebną prowokację, wykazując przy tym dość złą tolerancję wobec tych chrześcijańskich żołnierzy, którzy piastując wysokie urzędy państwowe, usługiwali cesarzowi. Jednak Tertulian stanowczo potępia taką postawę współwyznawców żołnierza, także władz kościelnych, stojąc na stanowisku, że nie ma żadnej możliwości kompromisu między dwoma światami, a wiarę należy wyznawać zawsze – bez względu na konsekwencję tego czynu. O tak jednoznacznych i bezkompromisowych poglądach świadczą skierowane do szeregowego chrześcijanina w godzinie próby słowa pouczenia, w których znów pojawiają się odniesienia do życia żołnierza, a zwłaszcza określenia Kościoła wyrazami *tui ordines*, *tui*

¹⁹ *De fuga in persecutione*, 10,1-2; tłum. T. Kołosowski, s. 167.

²⁰ *De corona*, PL 2,73–102, tłum. T. Skibiński, w: Tertulian. *Wybór pism III*, PSP t. 65, s. 107–124; dzieło powstałe około 211 r. w formie kazania – diatryby i zaliczane do pism parenetycznych. Przyczyną napisania tego traktatu stało się głośne w Afryce wydarzenie. W czasie uroczystości wojskowych ku czci zmarłego w 211 r. Septyniusza Sewera jeden z żołnierzy, obdarowany przez nich tzw. *donativum imperiale*, zdjął z głowy zdobiący go przy tych ceremoniach wieniec i niósł go w ręce, wyznając publicznie, że jest chrześcijaninem. Żołnierz został zdegradowany i wtrącony do więzienia, gdzie miał oczekiwać – jak powie Tertulian – wspaniałego wieńca męczeństwa, czyli *donativum Christi*.

magistratus i *curia*: „Lecz twoi przełożeni i twoi wyżsi urzędnicy, i sama twoja kuria nosi nazwę Kościoła Chrystusowego”²¹.

Chrześcijańskich żołnierzy Tertulian przy tej okazji przekonuje, że najlepiej byłoby, gdyby opuścili służbę wojskową i zajęli się czymś innym. W zasadzie stwierdza, że służba w wojsku nie godzi się z chrześcijaństwem, a głównym argumentem za tym stanowiskiem są słowa przysięgi, którą składa się człowiekowi, a nie Chrystusowi jako jedynemu Panu oraz to, że nie godzi się nosić sztandarów i znaków państwowych. Posługując się zatem obrazami zaczerpniętymi z życia wojskowego (*statio* i *vexillum*), Tertulian mówi, że chrześcijanin ma być przede wszystkim znakiem Chrystusa, a to wszystko, o czym wcześniej wspomina, przeszkadza mu w realizacji tego zadania²².

Metafory związane z wieńcem (*corona*) wskazują przede wszystkim na nagrodę za odważne świadectwo, aż do oddania życia w męczeństwie. Tertulian przywołuje fragment Listu do Efezjan (6,11n), gdzie mowa jest o zbroi apostoła. Bohaterski żołnierz jest gotów na przyjęcie męczeństwa, ponieważ odrzucił dotychczasową zbroję żołnierza i miecz, a odział się w obuwie Ewangelii i słowo Boże. Założył więc zbroję, o której pisze apostoł Paweł, i dlatego otrzyma teraz o wiele cenniejszą nagrodę od samego Chrystusa, a będzie nią jaśniejący wieniec chwały, którym jest życie wieczne – *martyrii candida laurea*²³. W przytoczonym w przypisie tekście obok metafory *martyrii candida laurea* równie ważna jest metafora *donativum Christi*, nawiązująca do nagrody, jako stanowiło *donativum* w przypadku żołnierzy w służbie cesarskiej:

Zaraz odłożył ciężki wojskowy płaszcz, zaczynając szczęśliwie uwalniać się od ciężaru, zdjął z nóg niewygodne wojskowe buty, zaczynając stąpać po świętej ziemi, oddał miecz, który nie był konieczny nawet do obrony Chrystusa, a rękę uwolnił od wieńca: i teraz okryty purpurą nadziei przelania własnej krwi, obuty w przygotowanie dane przez Ewangelię, z przypasanym ostrym mieczem Słowa Bożego i cały uzbrojony tak, jak to wskazał Apostoł, mając otrzymać lepszy, lśniący wieniec męczeństwa, w więzieniu oczekuje nagrody od Chrystusa²⁴.

Męczeństwo jest walką, która prowadzi do zwycięstwa i do zdobycia wieńca. Tertulian zwracając się do chrześcijan, którym zagraża prześladowanie, twierdzi, że ci, którzy przyjęli męczeństwo, to błogosławieni zwycięzcy. Już samo podjęcie walki gwarantuje zwycięstwo i nie może się inaczej zakończyć

²¹ *De corona*, 13,1; tłum. T. Skibiński, s. 121; por. J. Śrutwa, *Chrześcijaństwo w służbie tego świata. Wizja Tertuliana i św. Augustyna. Chrześcijaństwo a życie publiczne*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 71–80, s. 73.

²² Por. *De corona*, 11,1-3; tłum. T. Skibiński, s. 118–119.

²³ Więcej na temat metaforyki wieńca wawrzynowego por. T. Gacia, *Metaforyka agonistyczna...* dz. cyt., s. 123–124.

²⁴ *De corona*, 1,3; tłum. T. Skibiński, s. 107.

jak sukcesem tego, który przelewa krew w zmaganiach. Nawiązując do Apokalipsy 7,14, Tertulian ukazuje w *Scorpiace* obraz męczenników, którzy po stoczonym boju otrzymają palmy zwycięstwa i triumfują nad tym, z którym walczyli²⁵. Dla wzmocnienia swojej argumentacji, przy dowodzeniu wartości męczeństwa, Tertulian powołuje się na obrazy z życia wojskowego i sportowego zaczerpnięte z listów św. Pawła, w których apostoł zachęca adresatów do przyjęcia cierpienia w obronie wiary²⁶. Ostateczną nagrodą za to zmaganie jest niewiedzący wieniec chwały, którym jest życie wieczne. Zatem męczeństwo to dla Tertuliana ostateczna walka, po której Chrystus – dowódca, pod wodzą którego chrześcijanie toczą bój, rozdziela zwycięzcom odznaczenia oraz nagrody.

Obraz triumfalnego pochodu zwycięzców wkraczającym do miasta, który możemy znaleźć w *Apologeticum*, jest metaforą triumfu męczenników. Opisuując tortury i sposób zadawania chrześcijanom śmierci, autor twierdzi, że już sam pochód na śmierć jest dla wyznawców Chrystusa wyjściem ku wolności. Tertulian gromadzi obrazy ilustrujące triumf męczenników podobny do triumfu po zwycięstwie żołnierzy: *triumphare, palmata vestis, currus, vexillum*²⁷.

3. Motywy ilustrujące życie chrześcijanina

Te same terminy, wokół których Tertulian rozwija metaforykę odnoszącą się do męczeństwa, występują w kontekstach, tematycznie łączących się z różnymi formami życia chrześcijanina, innymi niż świadectwo dawane w czasie prześladowania. Począwszy od końca II wieku u niektórych autorów można dostrzec przechodzenie od ideału rzeczywistego męczeństwa do ideału życia rozumianego najpierw jako przygotowanie do przyjęcia męczeństwa, a następnie pojmowanego jako męczeństwo codzienne. Ojcowie nie ograniczają się tylko do stwierdzenia, że życie ascetyczne zastępuje realne męczeństwo, ale chcą wykazać, że życie chrześcijańskie jako takie jest rodzajem męczeństwa. Postrzegają je jako ofiarę niekrwawą, składaną z modlitwy, miłości, codziennej walki z namiętnościami, wewnętrznego oddania i służby braciom. Tego rodzaju ujęcie życia chrześcijańskiego spotkać możemy także u Tertuliana²⁸.

Obrazy ilustrujące te aspekty doświadczenia chrześcijańskiego to: warta żołnierska, oręż żołnierza, walka oraz nagroda.

²⁵ Por. *Scorpiace*, 12; tłum. W. Myszor, s. 141–142.

²⁶ Por. *Scorpiace*, 13; tłum. W. Myszor, s. 142; por. także Flp 2,17; 2 Tm 4,6n.

²⁷ *Apologeticum*, 50,3; tłum. J. Sajdak, s. 198.

²⁸ Por. na ten temat C. Noce, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Roma 1987, s. 61–66; 80–93 (rozdział poświęcony walce z szatanem).

W *De oratione*²⁹ Tertulian poddaje ostrej krytyce niewłaściwe zachowania, jakie obserwuje w życiu współczesnych sobie chrześcijan, związane z wyznawaniem wiary, zwłaszcza te dotyczące postu. Używa porównań, określeń i obrazów, które pochodzą wprost z dziedziny służby wojskowej. Na określenie różnych praktyk oraz form postu stosuje wojskowy termin *statio*. O tym, skąd ten termin jest wzięty i jak modyfikuje się jego dotychczasowe znaczenie, tak pisze:

Jeśli post stacyjny otrzymał nazwę z wojskowej służby (*Si statio de militari exemplo nomen accepit*) – bo i my jesteśmy Bożym wojskiem – to istotnie żadna radość czy smutek w obozie nie przeszkadza straży żołnierza! W radości bowiem chętniej, w smutku troskliwiej będzie pełnił służbę³⁰.

Termin *statio* użyty jest siedem razy w trzech kontekstach³¹. Wyrażenie *dies stationis* oznacza dzień postu. Tertulian krytykuje tych, którzy twierdzą, że przyjęcie Eucharystii jest złamaniem postu: *quod statio solvenda sit*; zwraca chrześcijanom uwagę na to, aby nie zapominali o swoich obowiązkach wynikających z wyznawanej wiary. Podobnie jak żołnierz nie może odmówić pełnienia swojej służby, bez względu na doświadczenia i sytuację, jakie go spotykają, tak też chrześcijanie, którzy są Bożym wojskiem, nie mogą praktykując postu, zaniedbać Eucharystii oraz powinni jeszcze troskliwiej podejmować codzienne zadania:

Wielu również podobnie sądzi o dniach stacyjnych, że nie ma obowiązku uczestniczenia w modlitwach ofiarnych, gdyż post stacyjny kończy się z przyjęciem Ciała Pańskiego. Czy więc Eucharystia zniosła obowiązek chwalenia Boga, czy raczej go wobec Boga podkreśla? Czy twój post stacyjny nie stanie się uroczystszy, jeśli zajmiesz miejsce przy ołtarzu? Gdy przyjmujesz Ciało Pańskie i masz je jeszcze, to nie przeszkadza jedno drugiemu – udział w ofierze i spełnienie obowiązku³².

W zakończeniu traktatu, w kontekście uwag dotyczących modlitwy, Tertulian zwraca uwagę na konieczność czuwania w nocy podczas postu. Interesujące jest nie tylko użycie wyrażenia *dies stationis*, ale także terminu *vigilia*,

²⁹ *De oratione*, PL 1, 1149–1196, tłum. W. Kania, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP t. 5, s. 114–131. Traktat napisany najprawdopodobniej w latach 198–204 i zaliczany do pism parenetycznych, stanowi systematyczne wyjaśnienie Modlitwy Pańskiej; jest swego rodzaju pochwałą modlitwy. Motywy zaczerpnięte z życia wojskowego spotykamy w środkowej części dzieła, w której Tertulian omawia zadania właściwego ubioru, postawy i czasu na modlitwę, a więc pisze, kiedy i jak chrześcijanie powinni się modlić.

³⁰ *De oratione*, 19; tłum. W. Kania, s. 125.

³¹ *De oratione*, 19,1; 23,4; 29,3.

³² *De oratione*, 19; tłum. W. Kania, s. 124.

który łączy się w pierwszym rzędzie z dziedziną wojskową: „Nie zapominajmy o powstaniu za dnia i o czuwaniu w nocy”³³.

Termin *statio* jako określenie postu występuje 21 razy w *De ieiunio adversus psychicos*³⁴. Komentując konieczność postu (*statio*) na pamiątkę śmierci Chrystusa, Tertulian posługuje się argumentem z życia żołnierzy, którzy pamiętając o złożonej przysiędze, z jeszcze większym posłuszeństwem podejmują wartę:

Albowiem (ten zwyczaj) wywodzi się od śmierci Pana; chociaż zawsze powinno się o niej pamiętać niezależnie od pory dnia, to jednak wówczas szczególnie o niej pamiętamy, stosownie do znaczenia słowa *statio*. Albowiem i żołnierze, którzy zawsze pamiętają o złożonej przysiędze, bardziej jeszcze szanują *statio*³⁵.

Metaforami życia chrześcijanina są u Tertuliana terminy określające uzbrojenie żołnierza. W *De oratione* modlitwa potrafi skutecznie ochronić chrześcijanina przed wszystkimi trudnościami i przeciwnościami, pochodzącymi od wszelkiego rodzaju wrogów – zarówno ziemskich, jak i duchowych. Tertulian przypomina, używając terminologii typowo militarnej, wielkie znaczenie i siłę modlitwy oraz wylicza owoce jej działania w życiu człowieka. Określenia: *murus fidei*, *arma et tela nostra*, *vigilia*, *arma orationis*, *signum nostri imperatoris*, *tuba* mówią, że życie chrześcijanina jest walką z wrogiem, który obserwuje go z zewnątrz jak wróg podczas bitwy, dlatego wyznawca Chrystusa nie może nigdy pozostać nieuzbrojony:

Modlitwa jest murem wiary, bronią i tarczą przed nieprzyjacielem. Nigdy zatem nie wychodzimy nieuzbrojeni. Nie zapominajmy o powstaniu za dnia i o czuwaniu w nocy. Pod bronią modlitwy strzeżmy znaku naszego wodza i na modlitwie oczekujemy trąby anioła³⁶.

Przywołując obrazy z codziennego życia żołnierza, któremu nie może być obce wstawanie za dnia oraz czwanie w nocy, Tertulian wzywa chrześcijan do podobnych zachowań w życiu duchowym. Uzbrojony chrześcijanin staje do walki jak żołnierz, gdy usłyszy głos trąby wzywający na bitwę. Wyrażenie *tuba angeli*, jakim posługuje się Tertulian, jest reminiscencją biblijną i nadaje jego wypowiedzi zabarwienie eschatologiczne. W bitwie, o której tu mowa, imperatorem jest sam Chrystus, którego znaków, jak żołnierz znaków swojego wodźcy, ma strzec chrześcijanin³⁷.

³³ *De oratione*, 29,3; tłum. W. Kania, s. 132.

³⁴ *De ieiunio adversus psychicos*, 1,1; 2,2; 10,1; 10,2; 10,6; 10,8; 10,9; 10,13; 11,1; 12,1; 13,1; 13,8; 14,2, PL 2, 953–978, tłum. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP t. 65, s. 177–196.

³⁵ *De ieiunio adversus psychicos*, 10,6-7; tłum. E. Stanula, s. 188.

³⁶ *De oratione*, 29,3; tłum. W. Kania, s. 132.

³⁷ Por. tamże.

W *Ad Marcionem* pojawia się wyrażenie *bellum spiritale*, wokół którego zgromadzone są inne tego rodzaju metafory, a mianowicie: *militaris et armatus bellator*, *spiritalis hostis*, *spiritalis militia*, *spiritalia arma*, *spiritaliter debellare*:

Ty, co sądzisz, że opiewasz Go jako wojaka i uzbrojonego w wojenny oręż, nie chcesz walki na figury i alegorie. Chcesz, by prowadził wojnę duchową z wrogami duchowymi orężem duchowym i zaciągiem duchowego wojska, i na duchowy sposób. Bo u jednego człowieka znajdujesz wielu demonów oświadczających, że jest ich legion, oczywiście legion duchowy (...)³⁸.

Określenia te wyrażają ideę walki wewnętrznej, jaka trwa w człowieku zmagającym się z siłami zła, uosobionymi przez mnóstwo demonów, których jest legion (nawiązanie do epizodu z Ewangelii o wypędzeniu złego ducha z opętanego). Epitet *spiritalis* zostaje dodany do spotkanych wyżej terminów. Kontekst wskazuje, że chodzi o walkę duchową. W tej walce Chrystus ukazany jest jako pogromca duchowych wrogów człowieka, zwalczający ich tak, jak zwyciężył ostatecznego wroga i odniósł triumf krzyża. Warto odnotować także metaforę *crucis tropaeum*, w oczywisty sposób nawiązującą także, podobnie jak przytoczone nieco wyżej, do dziedziny wojskowości:

(...) poznaj i w Chrystusie Zwycięzcę obalającego duchowych nieprzyjaciół i to uzbrojonego duchowo. (...) Przecież, gdy przystąpił do walki z ostatnim wrogiem, ze śmiercią, zatryumfował nad nią pod znakiem krzyża³⁹.

Chrystus został przedstawiony jako duchowy wojownik. Tertulian odnosi do Niego dwie wypowiedzi starotestamentowe i nawiązując do nich, mówi, że zbroja Chrystusa i Jego wojsko ma charakter duchowy:

Bo skoro i przez Dawida opiewany był Chrystus „z przypasany do biodra mieczem” i u Izajasza, że „przyniosą Mu bogactwa Damaszk i łupy z Samarii”, to ci Go otrąbili jako widzialnego wojaka. Uznaj więc już i Jego uzbrojenie i Jego wojsko duchowe, jeśliś już poznał, że ma duchowych jeńców⁴⁰.

W tym kontekście mówi się o chrześcijańskim, który walczy, a wrogiem w owych zmaganiach są różnego rodzaju grzechy, kłamstwo czy czyny ciemności. To wszystko zniewala człowieka, który z pomocą Chrystusa, musi walczyć, aby pokonać zło.

Chrześcijańsin – żołnierz otrzymuje nagrodę. W epilogu *De corona* Tertulian nawiązując do wieńczenia zwycięzców, przeciwstawia sens używania

³⁸ *Adversus Marcionem*, IV 20,4; tłum. S. Ryznar, s. 188.

³⁹ *Adversus Marcionem*, IV 20,4-5; tłum. S. Ryznar, s. 188–189.

⁴⁰ *Adversus Marcionem*, V 18,5-6; tłum. S. Ryznar, s. 307–308.

wieńca w obyczajach pogańskich, wieńcowi jako nagrodzie dla chrześcijanina. Łącząc ze sobą motyw wieńca życia, zaczerpnięty z Ap 2,10 (*corona vitae*) z motywem wieńca sprawiedliwości (*corona iustitiae*), który według Pawła, autora 2 Tm, on sam otrzyma na końcu od sprawiedliwego Sędziego (4,7-8), Tertulian zachęca chrześcijan do udziału w takich zmaganiach, podczas których jako zwycięzcy otrzymają od Boga wieniec w nagrodę⁴¹. Ta nagroda ma charakter eschatologiczny i dotyczy całego życia chrześcijanina, jako że w kontekście nie mówi się w ogóle na temat męczeństwa. Na taki charakter nagrody Tertulian zwraca uwagę także w innym ustępie *De corona*, gdzie odnosząc się do czynu bohaterskiego żołnierza, zapowiada dla niego nagrodę w niebie. Nagroda ta zostaje zilustrowana metaforą nawiązującą do awansu w szeregach żołnierskich: *in caelesti ordinatione profecit*⁴². Wprawdzie żołnierz z *De corona* ponosi męczeństwo, ale końcowy apel, z jakim zwraca się autor do wszystkich czytelników tego dzieła, nie musi koniecznie wiązać się i nie wiąże się z wezwaniem do męczeństwa jako jedynej drogi; owszem, z całego tekstu wynika, że chodzi raczej o nagrodę za świadectwo całego chrześcijańskiego życia.

Na koniec pozostało jeszcze omówienie przenośnego użycia terminu *donativum* w funkcji nagrody, mającej również charakter eschatologiczny. Spotykamy się z nim w kontekście innej symboliki żołnierskiej we fragmencie dzieła *De resurrectione mortuorum*. Autor zestawia terminy *stipendium* oraz *donativum*. Pierwszy z nich oznacza zapłatę, jaką jest śmierć, drugi zaś – nagrodę życia wiecznego. Tertulian odwołuje się zresztą w tym miejscu do wypowiedzi św. Pawła z Rz 6,23: *stipendia enim peccati mors, gratia autem Dei vita aeterna in Christo Iesu Domino nostro* i zmienia nieco ów tekst biblijny, mianowicie zastępuje wyraz *gratia*, wojskowym terminem *donativum*. Nieco dalej zaś powtarza się to samo zestawienie i metaforyczne użycie tych terminów⁴³.

* * *

Podsumowując, trzeba powiedzieć, że Tertulian w swojej twórczości kontynuuje topikę militarną, która w literaturze chrześcijańskiej zaczyna się od listów św. Pawła. Chrześcijanin to *bonus miles*, który nieustannie podejmuje walkę i to zarówno w wymiarze duchowym, zmagając się codziennie ze swoimi słabościami i pokusami, jak i wtedy, gdy daje publiczne świadectwo swojej wiary aż do męczeństwa włącznie. Dla uwydatniania powagi

⁴¹ Por. *De corona*, 15,1; tłum. T. Skibiński, s. 124.

⁴² *De corona*, 15,3, tłum. T. Skibiński, s. 124.

⁴³ Por. *De resurrectione mortuorum*, 47.

i responsabilità, jaka ciąży na wyznawcach Chrystusa, Tertulian, sięga często do obrazów, porównań i odniesień związanych z życiem żołnierskim. Żołnierz jako *miles Christi* zawsze powinien być wierny raz złożonej przysiędze – *sacramentum*. Termin ten, podobnie jak *miles*, *militia* i *statio*, charakteryzuje przede wszystkim kondycję chrześcijanina, to kim on jest. Konsekwencją złożenia przysięgi stanowi konieczność podejmowania nieustannego trudu czuwania, pełnienia warty – *statio*, po to, aby zawsze być gotowym na *lavacrum sanguinis* albo na *bellum spirituale*. W tej walce chrześcijanin nie jest osamotniony ani bezbronny. Zawsze toczy ją bowiem pod znakiem Chrystusa, który jest dowódcą i przewodnikiem, a bronią, którą posiada i którą nieustannie się ćwiczy w przygotowaniu do bitwy, jest przede wszystkim modlitwa – *murus est fidei, arma et tela nostra adversus hostem qui nos undique observat*. W końcu, za trud i wysiłek, jaki wiernie i wytrwale podejmuje, otrzymuje – jak żołnierz w Imperium Rzymskim – *donativum* albo wieniec – *corona*. Nagroda żołnierza jest w przypadku chrześcijanina obrazowym przedstawieniem eschatologicznej nagrody, jaką otrzyma w niebie.

Sommario

DE MILITARI EXEMPLO NOMEN.

FUNZIONE DEI MOTIVI MILITARI NELLE OPERE DI TERTULLIANO

Nelle sue opere Tertulliano continua di riferirsi al *topos* militare. Nella letteratura cristiana tale modo di scrivere ha introdotto san Paolo. Il vero cristiano è *bonus miles* il quale ogni giorno intraprende la lotta sia nel senso spirituale, lottando contro le proprie debolezze e tentazioni, sia quando dà testimonianza pubblica della propria fede fino allo stesso martirio. Per sottolineare la responsabilità che pesa sui fedeli di Cristo, Tertulliano spesso si rifà alle immagini, paragoni e riferimenti alla vita dei soldati. Soldato quale *miles Christi* sempre dovrebbe essere fedele al giuramento che ha fatto – *sacramentum*. Questo termine, come pure i termini quali *miles*, *militia* e *statio*, caratterizza prima di tutto la condizione di cristiano, ciò che egli è. Come conseguenza di giuramento viene il dovere di stare sempre in guardia – *statio*, per essere sempre pronto al *lavacrum sanguinis* oppure al *bellum spirituale*. In questa sua lotta il cristiano non è lasciato solo e neppure è disarmato. Egli combatte sempre sotto lo stemma di Cristo, il quale è comandante e guida. L'arma che possiede il cristiano e con la quale fa esercizio per prepararsi alla battaglia è soprattutto la preghiera – *murus est fidei, arma et tela nostra adversus hostem qui nos undique observat*. In fine, per lo sforzo ed il peso fedelmente sopportati, egli ottiene – come soldato nell'Impero Romano – *donativum* oppure *corona*. Il premio del soldato costituisce nel caso del cristiano una presentazione raffigurativa del premio escatologico che egli riceverà nel cielo.

Ks. mgr teol. Wojciech PIKOS – ur. w 1978 r. Absolwent WSD w Kielcach. Wcześniej wikariusz w parafii św. Jana Chrzciciela w Kielcach, obecnie pełni posługę w parafii Miłosierdzia Bożego w Kazimierzy Wielkiej.

Ks. Mieczysław Rusiecki – Kielce

UWARUNKOWANIA I CELE NAUCZANIA W TAJNYCH KOMPLETACH MŁODZIEŻY SZKÓŁ ŚREDNICH ORAZ KURSÓW UNIWERSYTECKICH PROWADZONYCH POD PATRONATEM BISKUPA KIELECKIEGO DRA CZESŁAWA KACZMARKA W LATACH 1939–1945¹

1. Uwagi wstępne

Opracowanie niniejsze jest zaledwie „szkicem do portretu”, a ściślej – próbą takiego szkicu. Należy bowiem mocno podkreślić szczupłość, wręcz fragmentaryczność źródeł dotyczących udziału księży prefektów w tajnym nauczaniu, których oficjalnie nie sporządzano ze względu na groźne represje ze strony hitlerowskiego okupanta.

Mówiąc o pracy duszpasterskiej (dydaktyczno-wychowawczej) księży, trzeba pamiętać, że są oni bezpośrednimi współpracownikami biskupa. Wypełniają więc wszystkie swoje obowiązki w ścisłej łączności ze swoim Pasterzem, podobnie jak biskupi – z Ojcem Świętym². Realizują misję duszpasterską w imieniu Chrystusa i Kościoła. Dlatego zarówno sama formacja księży, jak i ich życie oraz działalność są przedmiotem troski przejawiającej się w postaci nauczania papieskiego i biskupiego.

Podjęta problematyka zostanie zatem kontynuowana w następującej kolejności zagadnień: 1) Uwagi wstępne. 2) Troska bpa Czesława o wychowanie młodzieży. 3) Zagrożenie wobec Polski ze strony hitlerowskich Niemiec. 4) Reakcja Kościoła kieleckiego na groźbę agresji hitlerowskiego okupanta. 5) Księża prefekci uczestniczący w tajnym nauczaniu młodzieży

¹ Poszerzona wersja referatu zasygnalizowanego na sympozjum: *Tajne nauczanie szkołą patriotyzmu*, WSD, Kielce, 15 X 2009.

² Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego* (dalej KPK), Pallottinum, Poznań 1984, k. 756–757.

szkół średnich (1939–1945). 6) Formy i cele pracy z młodzieżą podejmowane przez księży prefektów. 7) Sylwetki księży prefektów szkół średnich ogólnokształcących w Kielcach. 8) Współudział innych księży w tajnych kompletach młodzieżowych. 9) Księża uczący młodzież w tajnych kompletach kursów uniwersyteckich. 10) Jakże nasuwają się wnioski?

2. Troska bpa Czesława o wychowanie młodzieży

Przejęty do głębi swoją nową misją Pasterz diecezji kieleckiej w pełni otwiera się na młodzież. Skrzętnie też zabiega, aby księża prefekci troszczyli się o „wysoki poziom nauczania i wychowania w szkole”³, o aktywizację młodych, o ich wyrobienie apostołskie, o rozwijanie w nich postawy *czucia z Kościołem* (*sentire cum Ecclesia*). Będzie to możliwe do osiągnięcia przez aktywny udział w stowarzyszeniach. Zarówno Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej, jak i Żeńskiej (KSMM, KSMŻ) stanowią wypróbowane „narzędzie pracy nad całą młodzieżą”, także pozaszkolną. Przyświecają im cele: wychowanie religijne, moralne, kulturalne, zawodowe, społeczne, fizyczne, obywatelsko-narodowe⁴. Biskup wkłada w to dzieło całe swoje serce.

W pełni potwierdza tę otwartość własną postawą, ukazując, jak należy odnosić się do młodzieży, z jaką troską i oddaniem jej służyć. W *Oreǳiu* skierowanym do młodych, zawierającym gorący apel o pielęgnowanie wartości patriotycznych i moralnych, pisze: „Jesteście siewcą na ojczystym polskim zagonie. Każdy z Was pada, jak ziarno w glebę, z której wyrośnie polska przyszłość. Oby tylko każdy z Was był ziarnem zdrowym”⁵. Ukazuje młodzieży wzór ich patrona, św. Stanisława Kostkę:

Spójrzcie na Wasz wzór (...). Dobrze mu się przyjrzyjcie (...). Jaka to rycerska dusza! Jaka w pacholeciu dojrzałość!. Czy nie widzicie, że w dłoń schwycił sztandar, na którym jest Krzyż i polskie barwy? O sobie samym nie pamięta. Goreje poświęceniem i ofiarą. Duch Boży go prowadzi (...). A z nim Was prowadzi. (...) Nie wolno Wam zmałeć. Nie wolno stchórzyć. Trzeba stale naprzód iść, jak święty Stanisław, „do wyższych rzeczy”. Przeżywamy taki czas, że przyszłość należeć będzie jedynie do charakterów szlachetnych, a twardych. Tę siłę da wam Chrystus, który dał ją Waszemu młodzieńkiemu Patronowi⁶.

³ Ks. dr Czesław Kaczmarek biskup kielecki, *Ultima verba. Przestrogi i rady dla młodych kapłanów*, Kielce 1940, s. 97.

⁴ Ks. J. Bełch, *Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży M. i Ż.*, KPD nr 2 (1939), s. 99. Por. także: ks. J. Krystosik, *Wychowanie apostołów katolickich w szkole*, tamże, s. 103.

⁵ Bp Cz. Kaczmarek, *Oreǳie do młodzieży na uroczystość św. Stanisława Kostki w 1938 r.*, KPD nr 1 (1939), s. 23.

⁶ Tamże, s. 23–24.

Drogą do tej wielkości są: troska o własną godność, głęboka więź z Bogiem poprzez wiarę, nadzieję i miłość; rzetelna praca nad sobą, zwłaszcza nad szlachetnym a twardym charakterem, pielęgnowanie w sumieniu Bożego prawa; przyodzianie siebie w zbroję ducha: sprawiedliwość i miłość chrześcijańską; wreszcie aktywne i pozytywne oddziaływanie na środowisko.

Można na nie wpływać jedynie wówczas, gdy człowiek, zwłaszcza młody, wybiera prawdę Chrystusową i żyje nią na co dzień. Biskup mocno akcentuje wagę takiego oddziaływania: „Wy młodzi apostołowie, przednia straż wieczności, Kościoła i Rzeczypospolitej nadziejo, musicie utorować drogę Chrystusowej prawdzie. Każdy z Was wie i widzi z całą oczywistością, że Polska – albo będzie Chrystusową – albo jej nie będzie”⁷. Na patriotyczny aspekt wychowania młodzieży wskazują także zadania wyznaczone przez ówczesne władze oświatowe przedwojennym szkołom średnim: „Szkoła średnia ogólnokształcąca ma za zadanie wychowanie i kształcenie młodzieży na świadomych swych obowiązków i twórczych obywateli Rzeczypospolitej”⁸.

Potrzebni są w Ojczyźnie ludzie widzący dobro wspólne. „Ci zaś, którzy „zakryli oczy przed Prawdą i nie chcą widzieć (...) siebie miłują więcej niż Polskę”⁹ i szukają własnej wygody, są przyczyną klęski narodu i państwa. Potrzebni Ojczyźnie są ludzie, których cechuje hart ducha i Chrystusowa miłość. „Bez ofiar i bez poświęceń, bez miłości i cierpienia niepodobnym jest budować rzeczy wielkie, trwałe. Najsilniejszy to ten cement, z którym się zmiesza trochę łez i trochę krwi”. Żeby jasno widzieć, „trzeba więcej kochać i nie szczędzić ofiar ze swego życia”¹⁰. Trzeba się usilnie starać o czyste serce, czystą myśl, męską wolę i rycerską dumę, miłość bez słów, żywą świadomość, że jesteśmy bez reszty – „do szczętu Bożą własnością”¹¹. Dopiero wówczas można dotrzeć do duchowej głębi i włączyć się w pracę społeczną oraz w działanie apostołskie. Nie „przyziemne pełzanie”, ale najbardziej podniosłe porwy ducha – owoc „codziennego ociosywania samego siebie” czyni z was „bojowników sprawy świętej”¹². Jest to możliwe przy usilnym współdziałaniu z utalentowanymi i gorliwymi wychowawcami. Potrzebni są więc kapłani z charyzmatem poświęcenia się młodzieży całym sercem”¹³.

⁷ Bp Cz. Kaczmarek, *Kazanie wygłoszone na Zlocie Młodzieży Katolickiej w Częstochowie* (24 IX 1938), KPD nr 11 (1938), s. 353.

⁸ Statut państwowej szkoły średniej ogólnokształcącej (liceum i gimnazjum), Rozporz. Min. W.R. i O.P. W. Świątosławskiego z dnia 5 lipca 1939 r. (Nr II S-4977/39), w: KPD nr 8 (1939), s. 399.

⁹ Tamże, s. 354.

¹⁰ Tamże, s. 355.

¹¹ Tamże, s. 357.

¹² Tamże, s. 358.

¹³ Por. bp Cz. Kaczmarek, *O program Akcji Katolickiej...*, KPD nr 10 (1938), s. 33.

O oddaniu się kapłana młodzieży decyduje najpierw jego całkowite zawierzenie Panu Bogu, głęboka koncentracja na Jego bliskości, pełne czci i pokory oddanie się Chrystusowi, poczucie godności wynikającej z otrzymanej misji, a także ponadprzeciętna troska o pobożność wpisywaną w świadectwo całego życia. Nade wszystko

liturgia w ten sposób przeżywana budzi w nich [u młodzieży] poznanie, że tajemnica, choć ukryta, jest jednak prawdą niezawodną, że co dla nich jest niewidzialne, w rzeczywistości istnieje i zmusza ich do wzywania Chrystusa prawie im nieznanego, ale co do którego czują, że dany kapłan jest z Nim w poufnej łączności¹⁴.

Swoją szczególną troskę o młodzież zarówno szkolną, jak i pozaszkolną wyrażał bp Kaczmarek również w czasie wizytacji pasterskiej¹⁵. Z jego też inicjatywy ukazywano księżom diecezji kieleckiej doświadczenia diecezji płockiej (i nie tylko), aby rozwiązywać skutecznie „palące zagadnienie katechizacji młodzieży”, np. w postaci dodatkowego kursu katechizmowego oraz konkursów sprawdzających wiedzę katechizmową¹⁶.

Z powyższych refleksji jasno wynika, że Ksiądz Biskup sprawę religijnej formacji młodzieży głęboko nosił w swoim sercu i przy wszelkich nadarzających się okazjach dawał temu znaczący wyraz. Chodziło mu o jej pełne odnalezienie się religijno-moralne oraz o integralną pracę nad sobą, a także o postawy otwarte na dobro wspólne. Powyższe cele jeszcze bardziej się potęgują w momencie, gdy hitlerowski okupant uderza w to dobro, bezkarnie je zagarnia i bezpardonowo stara się je zniszczyć.

3. Zagrożenie wobec Polski ze strony hitlerowskich Niemiec

Już w latach 1934–1939 wobec całego narodu polskiego Niemcy mieli wyraźnie określony plan zaborczy. Podpisany (26 I 1934 r.) między Polską a Niemcami pakt o nieagresji („o niestosowaniu przemocy”) nie wydawał się wiarygodny, mimo zapewnień ze strony Adolfa Hitlera, który 30 czerwca tegoż roku mówił w Reichstagu:

Jesteśmy szczerymi zwolennikami polityki ugody, wierzymy, że w ten sposób przyczynimy się do utrwalenia pokoju między narodami. To są zasady, którymi będziemy się kierowali w zakresie polityki zagranicznej. Nowa Rzesza Niemiecka zaprezentowała się przed wszystkimi narodami ożywiona jednym pragnieniem: żyć w pokoju i przyjaznych stosunkach ze wszystkimi (Polska Biała Księga, nr 12)¹⁷.

¹⁴ *Życie liturgiczne kapłana*, KPD nr 9 (1939), s. 428.

¹⁵ Por. *Instrukcja o wizytacji biskupiej*, KPD nr 3 (1939), s. 124, 128. Por. także s. 299.

¹⁶ Por. *Katechizacja młodzieży*, KPD nr 7 (1939), s. 339, 341.

¹⁷ Cytat za: T. Cyprian, J. Sawicki, *Nie oszczędzać Polski*, Iskry, Warszawa 1965, s. 17.

Kolejne wypowiedzi kanclerza jeszcze mocniej potwierdzają powyższe stanowisko:

Teza dziedzicznej nienawiści polsko-niemieckiej jest absolutnie błędna¹⁸; Niemcy potrzebują i chcą pokoju (...). Niemcy, zapominając o przeszłości, zawarli z Polską traktat, który wyklucza użycie gwałtu. Jest to niewątpliwie wielki wkład w dzieło pokoju europejskiego. Nie tylko będziemy przestrzegali zobowiązań wynikających z tego paktu, ale jest naszym życzeniem, by traktat ten bez przerwy był przedłużany (...). Nie mamy w Europie żadnych roszczeń terytorialnych (...) rząd Polski chyba wie, że Trzecia Rzesza nie żywi w stosunku do Polski nawet cienia agresywnych zamiarów, a przeciwnie, uważa obszar Polski za całkowity i nienaruszalny¹⁹.

Oświadczenia te wygłaszane, jak się wkrótce okaże, na wyrost, nie miały żadnego pokrycia w rzeczywistości. Już 28 kwietnia 1939 r. Hitler dobitnie określa roszczenia wobec Gdańska oraz „korytarza” do Prus Wschodnich²⁰. Jest to wyraźny plan zaborczej „agresji i zniszczenia Polski”. Zmienia się język Führera:

Polska będzie zawsze po stronie naszych wrogów. Mimo traktatów przyjaźni Polska zawsze dąży skrycie do wykorzystania każdej sposobności, by nam zaszkodzić (...). Dlatego nie może być mowy o oszczędzaniu Polski i stajemy wobec konieczności powzięcia decyzji: Zaatakować Polskę przy najbliższej sposobności²¹.

Ocena moralna powyższej postawy w oczach Hitlera jest jednoznaczna: „traktaty stanowią świstki papieru, zasady humanitarne to przesąd, lojalność ich nie obowiązuje, jak nie obowiązuje poszanowanie neutralności. Decyduje prawo silniejszego, prawo zwycięzcy. «Nie może być mowy o oszczędzaniu Polski»”²². Jedynie liczy się skuteczna strategia: zaskoczenie, szybkość działań wojennych oraz bezwzględność.

Przemówienie Hitlera w dniu 22 VIII 1939 r. w kwaterze w Obersalzbergu nie pozostawia już żadnych złudzeń.

Zniszczenie Polski jest na pierwszym planie. Zadaniem naszym jest zniszczenie żywych sił nieprzyjaciela (...). Nie miejcie litości, bądźcie brutalni! Osiemdziesiąt milionów ludzi [narodu niemieckiego] musi otrzymać, co im się należy. Ich egzystencja musi być zapewniona. Najsilniejszy ma prawo za sobą. Stosujcie jak największą surowość²³.

¹⁸ Tamże, wypowiedź Hitlera z 21 V 1935 r.

¹⁹ Tamże, s. 18–19.

²⁰ Por. tamże, s. 21.

²¹ Tamże, s. 36–37.

²² Tamże, s. 38.

²³ Tamże, s. 44.

(...) Celem wojskowym jest zupełne zniszczenie Polski. Główną zaś rzeczą jest szybkość. Należy ścigać nieprzyjaciela aż do kompletnego zniszczenia (...). Nasza siła leży w szybkości i brutalności (...). Nic mnie nie obchodzi, co o mnie myśli słaba zachodnia cywilizacja. Wydałem rozkazy i każę rozstrzelać każdego, kto pisnie słowo krytyki wobec zasady, że wojna nie ma za zadanie dojścia do pewnej linii, lecz fizyczne zniszczenie przeciwnika. Dlatego na razie wysłałem na Wschód tylko moje *Totenkopfstandarte* z rozkazem zabijania bez litości i pardonu wszystkich mężczyzn, kobiet i dzieci polskiej rasy i języka. Tylko w ten sposób zdobędziemy teren, którego tak bardzo potrzebujemy. (...) Polska zostanie wyludniona i skolonizowana przez Niemców²⁴.

Czytelnika szokuje tak drapieżna, wręcz dzika formuła powyższego przemówienia Hitlera. A jak ją oceniają historycy?

Mowa w Obersalzbergu jest jedynym w swoim rodzaju przykładem brutalnej i cynicznej otwartości. Nikt chyba w historii nie wyraził tak jasno i niedwuznacznie, że nic go nie obchodzi prawo, moralność, uczciwość i ludzkość, jak Hitler w tych zwięzłych i szczerych słowach odsłaniających duszę nie tylko jego samego, ale i jego słuchaczy, którzy mieli te plany wcielać w życie²⁵.

Moralna ocena tego faktu jest jednoznaczna: Oznacza on fałszerstwo, „wiarołomstwo na najwyższym szczeblu stosunków międzynarodowych – zapewnianie o przyjaźni z jednoczesnym przygotowywaniem agresji i szczegółowym opracowaniem środków i metod wojny totalnej”²⁶. To godne najwyższej kary, „jednostronne oszustwo” dokonane przez faszystowskie Niemcy w aspekcie wychowania oznacza zakwestionowanie podstawowych wartości i norm będących fundamentem relacji międzyludzkich. Przekreśla bowiem rdzeń człowieczeństwa, na straży którego stoją wartości starożytnej triady: prawda, dobro i piękno (zwłaszcza moralne).

Polityka zaplanowana przez nazistów wobec narodu polskiego w praktyce dała o sobie znać tuż po brutalnym zaatakowaniu i błyskawicznym wkroczeniu do Polski w dniu 1 września 1939 r. Niejako z marszu nazistowski okupant (podobnie jak Związek Radziecki po 17 września tegoż roku) zabrał się do wyniszczania inteligencji – ludzi znaczących w naszym narodzie, reprezentantów nauki, kultury, władzy (wojska, policji), wyższej administracji. W początkowym programie było zniewolenie oraz eksterminacja całego narodu polskiego. Służyły temu zarówno częste egzekucje za brak podporządkowania się nieludzkim, zbyt restrykcyjnym przepisom okupanta, jak i obozy koncentracyjne oraz „wywózka na roboty” do Rzeszy. Ponadto: obniżanie liczby urodzeń, dopuszczalność spędzenia płodu, zmniejszenie do minimum

²⁴ Tamże, s. 44–46.

²⁵ Tamże, s. 47.

²⁶ Tamże, s. 74.

opieki lekarskiej, a pośrednio także zaplanowana demoralizacja narodu poprzez łatwość dostępu do alkoholu czy bezkarność wobec homoseksualizmu.

Naród polski pozbawiono wszelkich praw. Czyniono wszystko, aby obniżyć poziom życia cywilizacyjno-kulturalnego. Zniesiono polską (wolną) prasę i czasopisma, niszczone biblioteki publiczne, skonfiskowano aparaty radiowe i gramofony. Rozwiązano i objęto zakazem działalności organizacje (stowarzyszenia) kulturalne, religijne, a tym bardziej polityczne. Zakazano obchodzenia świąt państwowych.

Wobec młodzieży plany najeźdźcy były również zdecydowanie negatywne. Chodziło o przekreślenie możliwości kształcenia w szkołach średnich i wyższych. Służyły temu celowi: liczne aresztowania nauczycieli, zakaz uruchamiania szkół średnich ogólnokształcących (m.in. w Kielcach) oraz zamykanie takich, które udało się zorganizować w innych miastach Generalnej Guberni; faktyczna niemożliwość uczenia się młodzieży z tej racji, że wiele budynków szkolnych zajmowało wojsko, żandarmeria czy administracja władz okupacyjnych. Niektóre zostały zniszczone w czasie działań wojennych. Świadomie zaprogramowano obniżenie poziomu nauczania w szkołach powszechnych oraz średnich zawodowych, które mogły funkcjonować, gdyż okupant potrzebował jedynie wykwalifikowanych robotników w zakładach produkcyjnych, zwłaszcza zbrojeniowych. Mocno jednak został okrojony program nauczania z treści ubogacających kulturę i tradycję narodu polskiego, określanych przez okupanta „szowinizmem narodowym”. Zakazano nauczania historii, geografii, literatury oraz nauki o Polsce współczesnej, a także zawieszono lekcje gimnastyki²⁷. Działalność ta jednoznacznie zmierzała do zagłady kultury i narodu polskiego, także poprzez niszczenie wszelkich przejawów patriotyzmu (symboli narodowych, pomników, podręczników itp.).

W trakcie trwającej wojny rozszerzonej na Rosję i Europę Zachodnią pomysły krwiożerczych zaborców sięgały jeszcze dalej. W dniu 14 X 1943 r. Hitler, przemawiając w Bad-Schachen, wyraził nowy zachłanny apetyt:

W mieszaninie [podbitych] narodów pojawiać się będą pewne typy bardzo dobre pod względem rasowym. Wówczas, jak sądzę, jest naszym zadaniem zabrać ich dzieci do nas, oderwać je od środowiska, choćbyśmy mieli dzieci te nawet ukraść. Albo zdobędziemy dobrą krew, którą możemy spożytkować u siebie i wprząc w nasze szereg, albo – moi panowie, możecie to nazwać okrucieństwem, ale natura jest okrutna – zniszczymy tę krew²⁸.

Odbieranie dzieci rodzicom w celu ich germanizacji, dokonywane wbrew prawu natury i prawu państwowemu, to chora idea, która mogła się zrodzić

²⁷ Por. J. Krasuski, *Tajne szkolnictwo polskie w okresie okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, PWN, Warszawa 1971, s. 39.

²⁸ T. Cyprian, J. Sawicki, *Nie oszczędzać Polski*, dz. cyt., s. 92.

jedynie w głowach fanatyków nieliczących się z niczym. Ich „rozumowanie” jest wręcz kuriozalne:

Przed rodzicami takiego dziecka dobrej krwi będzie postawiona możliwość wyboru: albo dziecko oddać – wtedy przypuszczalnie nie będą więcej płodzić dzieci i wygaśnie niebezpieczeństwo, iż ten wschodni naród podludzi (*Untermenschen* *wolk des Ostens*) otrzyma przez takich ludzi dobrej krwi niebezpieczną dla nas, ponieważ równą nam pochodzeniem, warstwę przywódców – albo też rodzice zobowiążą się wyjechać do Niemiec i tam być lojalnymi obywatelami państwa. Mocną rękojmią, jaką się ma przeciw nim, jest miłość do dziecka, którego przyszłość i wykształcenie zależy od lojalności rodziców²⁹.

„Zdobyc (ukraść) albo zabić”, obydwie propozycje negują wprost siódme i piąte przykazanie Dekalogu. Niemczenie nazwisk kradzionym dzieciom ewidentnie wskazywało, że gasły ostatnie resztki sumienia u oprawców. A może był to już lęk totalny, znieprawiający tak dalece, że pozostawały jedynie nikłe szanse powrotu do człowieczeństwa?

4. Reakcja Kościoła katolickiego na grozę agresji hitlerowskiego okupanta

Przed samą wojną nie tylko nad Polską, ale także nad innymi krajami Europy czało się niebezpieczeństwo ze strony hitlerowskich Niemiec. Dostrzega je papież Pius XII, gdy tuż po swoim wyborze (3 III 1939 r.), mając w świadomości „wizję niezmiernego zła trawiącego ludzkość”, wzywa wszystkich ludzi dobrej woli do pokoju, „który rodzi się w sprawiedliwości i miłości (...), jednoczy narody i ludy wzajemną i bratnią współpracą”³⁰.

W kwietniu tegoż roku również bp Kaczmarek zwraca się do księży z apelem o jedność i ofiarną miłość Ojczyzny:

Naród nasz przeżywa chwile poważne i wielkie. Wobec gromadzących się na horyzoncie dziejowym chmur całe społeczeństwo polskie uświadomiło sobie głębiej niż kiedykolwiek konieczność zjednoczenia (...). Zechcą też Drodzy Kapłani użyć całej swej powagi dla zapobiegania kolportowaniu niepokojących plotek, paraliżujących zdrowy odruch uczuć patriotycznych. Należy wezwać lud polski do rozważy w obliczu wydarzeń wymagających ze strony narodu zarówno opanowania i spokoju, jak i wyteżonej pracy na każdym posterunku³¹.

²⁹ H. Himmler, *O traktowaniu obcoplemiennych na Wschodzie* (15 V 1940), „Biuletyn Głównej Komisji”, t. 4, s. 122, cyt. za: T. Cyprian, J. Sawicki, *Nie oszczędzać Polski*, dz. cyt., s. 93–94.

³⁰ Pius XII, papież, *Oreędzie do całego świata katolickiego*, KPD nr 4 (1939), s. 154.

³¹ Bp Cz. Kaczmarek, *Do Wielebnego Duchowieństwa Diecezji*, KPD nr 4 (1939), s. 155.

Niebezpieczeństwo nadciągało coraz bardziej wyraźnie. Poczucie zagrożenia odczuwano powszechnie. Głos zabiera także Episkopat Polski, kierując starannie wyważony apel do całego narodu.

Wskutek załamania się prawa moralnego w stosunkach międzypaństwowych, silna armia pozostała prawie jedyną rękojmią bezpieczeństwa granic, praw, niepodległości. Dozbrojenie wysunęło się na czoło naszych zagadnień państwowych (...). Niezawodny patriotyzm przemówił akcentem bohaterstwa. (...) Nie hołdujemy zasadom gwałtu i przemocy, nie czyhamy na bezbronnych sąsiadów, wyznajemy hasło braterskiej współpracy ludów, chcemy promieniować naokoło siebie nie błyskawicami najazdu, lecz światłami kultury chrześcijańskiej (...). W obliczu gróźb wojennych zachowamy spokój, rozagę, godność. Jesteśmy czujni i gotowi na wszystko i dlatego nie poddamy się panice, plotkom, prowokacjom. Zdwoimy sumienność i wytrwałość w powinnościach swego zawodu, a zarazem bez ociągania się spełnimy każdą służbę obywatelską.

Współdziałać będziemy z zapałem z władzami państwowymi w wykonywaniu rozporządzeń przygotowujących życie kraju na możliwości wojenne ku obronie Ojczyzny i wiary, dla ratowania swobód religijnych i sumienia, dla wolności ducha i życia narodowego; dozbroimy armię i wyposażymy ją w skrzydła potężne. Wiara, entuzjazmem patriotycznym, szlachetną wolą zgody podsycać będziemy zniszczeni Ojczyzny, iżby rozgorzał płomieniem niebotycznym jako nasz hołd modlitewny ku Bogu, jako krzyż wyrastający z serc, jako wołanie Polski o pokój ludów, jako słup ognisty przed narodem, dla obcych zaś jako godło przyjaźni, ale zarazem w razie potrzeby jako znak stanowczej przestrogi³².

Wciąż rosło napięcie, życie „wytracone zostało z normalnego biegu”. Biskup Czesław zwraca się jeszcze raz

z gorącym apelem do Duchowieństwa diecezji, aby godnie i całkowicie spełniło swój obowiązek w ciężkich chwilach, jakie przeżywamy.

(...) Dziś bardziej niż kiedykolwiek kapłan winien stać się ojcem dla owieczek swej pieczy powierzonych, mnożąc się w pracy i trudzie apostołskim ponad zwykłą miarę. Od nas bowiem, kapłanów, w wielkiej mierze zależy, jaki duch panować będzie w kraju; od nas oczekiwać będą wierni słów pocieszenia, a przede wszystkim wielkiej, ofiarnej miłości³³.

Działanie Kościoła kieleckiego po pierwszym września 1939 r. w dalszym ciągu było bardzo intensywne i wielorakie. Wybuch wojny to istny koszmar, dla wielu – sytuacja tragiczna, pełna traumy. Straszliwa noc okupacji wzbudzająca grozę, przejmująca lękiem bezlitośnie drażyła w psychice ludzkiej nieogracaną się wyrwę, pogłębiając wciąż krwawiącą ranę. Niemal codziennie przeżywano sytuacje ekstremalne. Nazistowski terror „bezprzykładny wzór barbarzyństwa” bezkarnie niszczył państwowe prawa pisane (traktaty, gwarancje, statuty)

³² *Odezwa biskupów Polski do wiernych*, KPD nr 5 (1939), s. 201–203.

³³ Bp Cz. Kaczmarek, *Zarządzenie na wypadek wojny*, KPD nr 9 (1939), s. 393.

i obyczajowe – najbardziej trwałe normy etyczne oraz podstawowe wartości kultury. Wróg nie liczył się z godnością ludzkiej osoby, deptał także w sposób brutalny międzynarodowe prawa człowieka (np. bombardowano „miasta otwarte”, nie będące twierdzami obronnymi, rażono ogniem z broni maszynowej bezbronną ludność cywilną, stosując „bezwzględne dyktaty wojny”). Nazistowski okupant często posuwał się do wyrafinowanych okrucieństw. Działalność tego rodzaju dla udręczonych ludzi była nie do zniesienia. Każdy jednak opór wywoływał zwielokrotnioną agresję i odwet w formie pacyfikacji i zbiorowych egzekucji.

W takiej sytuacji Pasterz kielecki w poczuciu odpowiedzialności w *Liście* skierowanym do kapłanów i wiernych apeluje o rozagę i pamięć o własnej godności, o

zachowanie niezłomnej wiary w miłosierdzie Boga dobrotliwego, a wraz z nią, o spokój duszy i spokój w swoim codziennym życiu, ponieważ wszystko jest w rękach Bożych, o zastanowienie się nad sobą i rozpatrzenie swoich błędów, a także o pogłębiającą, żarliwą modlitwę. Niech każdy, co prędzej zabiera się do pracy i pracuje dużo więcej i uczciwiej niż dotąd (...), niechaj każdy spełnia to, czego chce od nas Bóg. Zagon polski trzeba obsiać siewem zdrowym i płodnym, żeby dał setny owoc. Nie siejcie plew zamiast ziarna. Nie róbcie nic łada jak, ale wszystko całym sercem i duszą całą³⁴.

Biskup wzywa do spokoju, modlitwy, pokuty, karności w pracy oraz gruntownej oceny wszystkiego we własnym sumieniu. Píše o tym w słowach głęboko wyważonych zgodnie z racją stanu okupowanej Ojczyzny – Polski.

Bez ładu, bez porządku, bez społecznej karności nie jest możliwe życie religijne, życie narodowe, ani nawet najzwyczajniejsze życie ludzkie. Dlatego wzywam wszystkich Was, żebyście, nasamprzód wierni świętym przykazaniom Boga i Kościoła, okazali się posłusznymi względem władz administracyjnych we wszystkim, co się nie sprzeciwia sumieniu katolickiemu i naszej polskiej godności³⁵.

Mobilizuje kapłanów i wiernych do postawy otwartej na tak licznych potrzebujących, do dawania jasnego świadectwa, do ofiarnej miłości, do wejścia na „drogę Dziesięciorga Boskich Przykazań, drogę zgody między Ewangelią zasad a Ewangelią codziennego życia”³⁶.

Ponieważ wojna niszczyła wszelkie normy moralne i obyczajowe, tępiła wrażliwość sumienia, u wielu zastępując działanie rozumu zadawnionymi urazami oraz odruchami instynktu (kradzieże, porachunki osobiste itp.), biskup

³⁴ Bp Cz. Kaczmarek, *Wszystkim Braciom Kapłanom i Umiłowanym Wiernym diecezji kieleckiej*, KPD nr 10 (1939), s. 433.

³⁵ Tamże, s. 434.

³⁶ Tamże, s. 435.

Czesław, w następnym liście do kapłanów i wiernych, przypomina o zachowaniu przykazań Bożych oraz o pielęgnowaniu „dobrego imienia naszego Narodu”. Prosi też o lojalność wobec władz. Uzasadnia taką postawę racjami moralnymi: „Wierzmy danym nam obietnicom, iż nie będzie nam nakazane nic, co by się sprzeciwiało sumieniu katolickiemu”³⁷. „Kapłanów proszę, ażeby całkiem wykluczyli ze swych kazań i przemówień wszelki pierwiastek polityczny, głosząc jedynie czyste słowo Boże, naukę ewangeliczną z zastosowaniem jej do życia, szczególnie codziennego życia jednostek i rodzin katolickich”³⁸. Wzywa też księży prefektów, aby „z całą sumiennością” podjęli na nowo swoje obowiązki wobec młodzieży, by doskonale przygotowywali kazania

wskroś ewangeliczne, praktyczne, życiowe, ale bez żadnej przymieszki niepotrzebnych elementów (...). W ciężkich czasach, które przeżywamy, konieczną jest wielka dojrzałość sądu, wielka roztropność, głębokie zastanowienie się nad każdym krokiem i nad każdym czynem. Tym więcej, że każdy czyn i każdy krok jednostki odbija się na losach wielu. Za dużośmy żyli uczuciem i wyobraźnią. Jest ostatni czas nawrócić do rozumu i woli. Praca, praca i jeszcze raz praca – sumienna, porządna, twarda w połączeniu z Bogiem, a przy tej pracy życie od góry do dołu uporządkowane i regularne, to dziś nasz obowiązek”³⁹.

W kolejnym apelu skierowanym do duszpasterzy diecezji kieleckiej, w sytuacji tak nienaturalnej i wrogiej Biskup mobilizuje swoich współpracowników również do wyteżonej pracy i aktywności duszpasterskiej:

Wobec tego, że jesteśmy w tej chwili jedynymi niemal stróżami katolickiej Polski, trzeba od razu zacząć pracować normalnie, przystosowując się do warunków nowych. Kościelne i polskie życie Diecezji bez zatorów płynąć musi nadal. Z całą gorliwością nauczajcie prawd Wiary świętej w kościele i poza kościołem, w szkole i w domu, i jak tylko się da⁴⁰.

Przypomina duchowieństwu o rekolekcjach wielkopostnych dla wiernych.

Mocno nalega na księży, aby zagospodarowali każdą wolną chwilę.

³⁷ Czesław, biskup kielecki, *Czcigodnym Braciom Kapłanom i Umiłowanym Wiernym*, KPD nr 10 (1939), s. 436.

³⁸ Tamże. Biskup Czesław wykazał tu wielką roztropność, gdyż Niemcy byli na tym punkcie szczególnie czujni. „Komunikując swoim współpracownikom 25 II 1940 r. o zamknięciu katedry na Wawelu, Frank polecił im równocześnie zwracać czujną uwagę na działalność duchowieństwa, a w szczególności na kazania oraz wkraczać natychmiast, jeżeli tylko nasunie się podejrzenie, że nadużyto kościoła do innych celów”, S. Piotrowski, *Dziennik Hansa Franka*, wyd. 2, Wydaw. Prawnicze, Warszawa 1957, s. 147.

³⁹ Tamże, s. 437.

⁴⁰ Bp Czesław Kaczmarek, *Do Duszpasterzy diecezji kieleckiej*, KPD nr 10 (1939), s. 437.

Ścigajcie się jedni z drugimi w pracy, bo czas szybciej biegnie niż błyskawica (...). Czasu nie traćcie. Pracujcie w koło siebie, pracujcie nad sobą. Doskonalcie się przez praktykę i naukę, w swoim duszpasterskim powołaniu. (...) W ocenie ludzi nie będę się oglądał na nic, tylko na ich wolę pracy. Ta bowiem wola stanowi początek całej wartości ludzkiej⁴¹.

Trudny czas okupacji ma być w pełni wykorzystany do systematycznej pracy nad sobą, opartej na „surowym regulaminie i karności”, a także we współpracy z wiernymi. Z troskany Pasterz działa niestrudzenie, analizuje sytuację wiernych, wyciąga wiążące wnioski. Píše do księży w kolejnym apelu:

Otośmy ujrzeli lepiej niż dotąd pewne rany ukryte w duszach naszych owieczek, niewygojone mimo naszej duszpasterskiej pieczy. Oglądaliśmy słabość charakterów, chwiejność zasad moralnych, płyciznę duchową i słabą nade wszystko wiarę parafian naszych (...), nikłą znajomość zasad wiary (...) Duch nauki Chrystusowej w wielu sercach nie zapuścił głębszych korzeni⁴².

Jakie stąd wyciąga wnioski? Co księżom proponuje? Niestrudzone podawanie wiernym „chleba prawdy”, „obfitszej strawy słowa Bożego”, zaleca dodatkowe nauczanie prawd wiary w kazaniach katechizmowych, „najgorliwsze” nauczanie religii w szkole, pogłębianie religijności wiernych w czasie wizyty duszpasterskiej, wszelkiego rodzaju dokształcanie, włączając do tej misji także świeckich. Jednym słowem „pospolite poruszenie sumień”. A to wszystko w przestrzeni chrześcijańskiego miłosierdzia wobec tak licznych osób będących w skrajnej potrzebie⁴³.

W krwawą, ponurą noc okupacyjną, na uroczystość św. Stanisława Kostki, bp Kaczmarek również kieruje do młodzieży kolejny list. Wczuwa się w ich zarówno „smutki i biedy”, tęsknoty, jak i „święte pragnienia”. „Od ziemi odrywa i w niebo uważniej patrzeć każe”⁴⁴. Oczekuje z ich strony na „owoc gorliwości, owoc dobrej woli i nade wszystko owoc (...) pracy”⁴⁵. Wydobywa z ojcowskiego serca słowa, które zobowiązują: „Liczę na Was, a na serca Wasze nałożyć pragnę obowiązek wielki i święty (...). W sobie się skupić, a skupić tylko po to, żeby w sobie Boga odnaleźć i w Jego głos pilnie się wsłuchiwać (...)”⁴⁶. Żąda pracy w duchu Bożym. Pracy od zaraz i na stałe. Każda sumienna (także fizyczna) praca „podjęta po Bożemu” jest źródłem prawości i prawdziwego szczęścia. „Bez takiej pracy nieokrzesaną pozostaje ziemia i nieokrzesanymi – ludzie”⁴⁷. Podkreśla rolę i priorytet pracy

⁴¹ Tamże, s. 438.

⁴² Bp Cz. Kaczmarek, *Apostolstwo prawdy i miłości*, KPD nr 11/12 (1939), s. 446.

⁴³ Por. tamże, s. 447–448.

⁴⁴ Bp Cz. Kaczmarek, *List pasterski do młodzieży*, KPD nr 11–12 (1939) s. 441.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 442.

⁴⁷ Tamże, s. 443.

umysłowej. „myśl wspólna, zbiorowa, zorganizowana, treściwa i głęboka musi, jak gwiazda, przewodzić nie tylko pracy materialnej jednostek, lecz i całych społeczeństw”⁴⁸.

Do młodych także kieruje ojcowski apel:

Ty, Młodzieży droga (...) musisz się ze szczególnym zamięłowaniem i sumiennością oddać swemu szkolnemu czy oświatowemu zadaniu (...) wyzyskajcie każde warunki i każdą sposobność stania się bardziej oświeconymi (...). Nie trwój czasu (...). Jeśli twoja szkoła jeszcze jest zamknięta, albo praca w stowarzyszeniach utrudniona, to czytaj, ucz się i pracuj w domu, bo czas jak błyskawica szybko przemija⁴⁹.

Biskup wybiega myślą ku przyszłości. Oddziałuje na wrażliwe sumienia i zdrową ambicję młodych: „Wy jako młody las, po wielkim zniszczeniu, staje się nadzieją starszych pokoleń! W Was leży przyszłość naszych wiosek i miast, przyszłość myśli polskiej, wiedzy polskiej i nauki polskiej – mówiąc inaczej, wielki dział polskiego życia, polskiej kultury i polskiego dobrobytu”⁵⁰. Nadzieje te spełnią się pod warunkiem, że młodzi będą budować swoje życie na trwałym fundamencie, bo

co się nie rodzi z ducha, musi umrzeć! Co nie ma podstaw w sumieniu, co nie jest po Bożemu obmyślane i nie czerpie swoich natchnień w odwiecznym źródle Prawdy i Dobra, może na chwilę się przydać, zabłysnąć na chwilę, lecz to błędny ogień, który wiedzie naiwnych na trzęsawisko, a w końcu do całkowitej zguby. Toteż, jak mówi Pan Jezus, cały gmach życia swego należy budować nie na piasku, tylko na skale twardej, a tą skałą jest Bóg. Bez religii, bez miłości Bożej, bez surowego zachowania przykazań, ludzkie istnienia chwieją się jak źle zbudowane domy, w których nikt nie jest bezpieczny, bo jeden z tych domów zawalił się wczoraj, a drugi na pewno zawali się jutro⁵¹.

Trwale budować można jedynie w świetle „świętego znicza wiary”. To ona zapewnia spokój i równowagę, ale za cenę modlitwy, samozaparcia i heroicznego poświęcenia. Ten „wysilek święty” i to podstawowe zadanie pozwala odnaleźć „własną duszę i jej Wszechmocnego Gospodarza-Boga”⁵². Na Nim bowiem opiera się „potęga nadziei i niezłomność wiary”, a także „niewzruszona odwaga i zawsze wesoła cierpliwość”⁵³.

Klimat wojny i klimat biskupiego listu tak mocno ze sobą kontrastują, że nie sposób nie wyrazić podziwu dla geniuszu Pasterza, który kocha do

⁴⁸ Tamże, s. 444.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 445.

⁵³ Tamże.

końca i do końca daje świadectwo swej ojcowskiej trosce o swoje owce, nawet z narażeniem własnego życia. Mimo piętrzących się trudności, przypomina księżom:

Dla młodzieży w wieku szkolnym należy (niezależnie, czy uczęszcza do szkoły, czy nie) urządzić rekolekcje (choćby po Wielkanocy)⁵⁴. Również na konferencjach dekanalnych w styczniu 1940 r. podejmuje temat: „Jak zorganizować w dzisiejszych warunkach duszpasterstwo młodzieży?”⁵⁵.

Tak rejestrowana jest działalność biskupa Cz. Kaczmarka w wersji oficjalnej – publicznej, odważnie, z ogromnym poczuciem odpowiedzialności. Znajduje się ona wyraźnie już na granicy dużego ryzyka.

W konspiracji postawa Pasterza diecezji kieleckiej prezentuje się jeszcze bardziej podniosłe i patriotycznie: Otworzył swój dom dla prześladowanych; wspierał nauczycieli wysiedlonych z Warszawy, którym „pospieszyła z zakonspirowaną pomocą Kuria Biskupia, ofiarując kilkadziesiąt tysięcy złoty, cenną bieliznę i obuwie”⁵⁶. Czynnie włączył się w akcję tajnego nauczania zarówno w odniesieniu do szkolnictwa średniego, jak i kursów uniwersyteckich. Daje o tym świadectwo prof. J. Nowak-Dłużewski: „Przychodziło z pomocą kupiectwo, apteki, łożył znaczne sumy biskup kielecki ks. dr Czesław Kaczmarek”⁵⁷. Przedłużeniem ojcowskiej troski Biskupa – w działalności zarówno otwartej, jak i ukrytej – byli wierni mu i oddani w służbie Bożej księża diecezji. Przykładowo niech zobrazuje tę postawę praca księży prefektów katechizujących młodzież.

5. Księża prefekci uczestniczący w tajnym nauczaniu młodzieży szkół średnich (1939–1945)

Przed samą wojną w Kielcach istniały następujące szkoły średnie ogólnokształcące: Gimnazjum i Liceum im. S. Żeromskiego, Gimnazjum i Liceum im. bł. Kingi, Liceum im. Królowej Jadwigi i św. Stanisława Kostki oraz Gimnazjum i Liceum im. J. Śniadeckiego⁵⁸, a także Pedagogium kształcące

⁵⁴ Czesław, bp, *W sprawie rekolekcji parafialnych*, KPD nr 1–2 (1940), s. 1. Por. także KPD nr 2 (1941), s. 46.

⁵⁵ Bp Cz. Kaczmarek, *Tematy konferencji dekanalnych w r.b.*, KPD nr 1–2 (1940), s. 4.

⁵⁶ J. Strasz, *Kieleckie szkolnictwo średnie pod okupacją*, w: *Pamiętnik Kielecki*, red. J. Nowak-Dłużewski, Kielce 1947, s. 288.

⁵⁷ J. Nowak-Dłużewski, *Kursy uniwersyteckie w Kielcach 1943–1945*, w: *Pamiętnik Kielecki...*, dz. cyt., s. 291.

⁵⁸ Por. A. Massalski, S. Meducki, *Kielce w latach okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, wyd. 2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2007, s. 167.

nauczycieli⁵⁹. Miały one swoich księży prefektów. Byli to: ks. Wincenty Banach, ks. Bogdan Kielb, ks. Józef Łapot, ks. Władysław Nawrot, ks. Adam Szafrński oraz ks. Franciszek Wajda. Znając swoją młodzież, mimo gigantycznych przeszkód, skutecznie nawiązali z nią kontakt, a także gromadzili ją w tajnych kompletach.

Kim byli wymienieni księża? Jaką pełnili funkcję wobec młodzieży? Jaki mieli tytuł do tego działania? Jakie posiadali przygotowanie pedagogiczno-katechetyczne?

Patrząc z perspektywy wymogów dydaktyki międzywojennej, trzeba najpierw przypomnieć sylwetkę katechety w ogóle. Duszpasterz młodzieży, związany misją kanoniczną ze swoim biskupem, jako katecheta (prefekt) jest „wysłannikiem Chrystusa i Kościoła. Bierze czynny udział w spełnianiu potrójnego urzędu Pana Jezusa, tj. urzędu kapłańskiego, nauczycielskiego i pasterskiego”⁶⁰.

Misja kapłańska katechety jako szafarza sakramentów świętych skierowana jest głównie ku przekazywaniu życia Bożego przez pogłębianie modlitwy zarówno osobistej, jak i wspólnej w formie nabożeństw, uwrażliwiania na łaskę chwili oraz współdziałania z łaską powołania. Centrum tego oddziaływania stanowi Eucharystia – źródło i szczyt chrześcijańskiego życia.

Misja nauczycielska katechety jest ścisłym udziałem w nauczaniu biskupa, a tym samym w nauczaniu Kościoła. Ma być ona pieczołowicie spełniana, zgodnie ze słowami św. Augustyna: „O czymkolwiek nauczasz, z takim zamiłowaniem to przekazuj, aby ten, któremu o tym mówisz, słuchając uwierzył, wierząc – zaufał, a mając nadzieję – z całego serca kochał”⁶¹. Oznacza to głębokie przejęcie się pracą dydaktyczną, podchodzenie do niej z zapałem i poczuciem ogromnej odpowiedzialności w sumieniu przed Panem Bogiem za wykształcenie powierzonych mu uczniów. Zobowiązuje do systematycznego pogłębiania kompetencji od strony merytorycznej oraz wykształcenia metodycznego⁶². Tak oddziałując, katecheta staje się profesjonalistą oraz czytelnym, żywym świadkiem przekazywanej prawdy. Zasmakuje z czasem

⁵⁹ Por. tamże, s. 202.

⁶⁰ Ks. Z. Bielawski, *Pedagogika religijno-moralna (katechetyka)*, Lwów 1934, s. 108.

⁶¹ Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Pax, Warszawa 1952, s. 9–10. Tłumaczenie ścisłe: „Cokolwiek wykładasz, wykładaj tak, aby uczeń słuchając – wierzył, wierząc – miał nadzieję, a mając nadzieję – miłował”.

⁶² W tym samym celu bp Czesław zatroskany o wiarę dzieci i młodzieży, tworzy Diecezjalny Urząd Katechetyczny – por. KPD nr 7–8 (1940), s. 73. Katecheci otrzymują zalecenie, aby treść dokumentów papieskich oraz listów biskupich włączyli do nauczania nie tylko „na ambonie i w szkole”, ale także przy każdej okazji spotkania z wiernymi. Por. KPD nr 1 (1941), s. 29–31.

w trudnych obowiązkach i pełen optymizmu będzie promieniował pogodnym usposobieniem, radością i entuzjazmem. Szeroko otwarty na współdziałanie ze wszystkimi podmiotami współwychowującymi (rodzicami, nauczycielami), będzie tworzył właściwy klimat umożliwiający formowanie prawidłowych postaw nauczanej młodzieży.

Najbardziej jednak przyczyni się do tego dzieła jego udział w misji pasterskiej Chrystusa. W imieniu Nauczyciela z Nazaretu prefekt-katecheta powinien działać jako wytrawny pedagog. Ta odpowiedzialna rola wyraża się najsukuteczniej szczególnymi walorami jego dojrzałej osobowości, posiadanych kompetencji (wiedza pedagogiczna, znajomość metod jej przekazywania oraz umiejętności komunikacyjne). Ważne są również: znajomość psychiki ucznia (etapu rozwojowego), jego możliwości percepcyjnych, potrzeb i zagrożeń. Katecheta pracujący z młodzieżą ma być żywą i otwartą księgą dla swoich wychowanków. Powinien własne życie głęboko zakorzeniać w wartościach, które promuje słowem. Musi się z nimi utożsamiać, a więc stanowić nieposzlakowany (nienaganny, nieskazitelny, wręcz idealny) osobowościowy wzór postępowania. W zależności od stopnia dojrzałości wychowanek powinien być dla niego matką, ojcem, wreszcie przyjacielem – doradcą pełnym miłości cierpliwej, ofiarnej, ale i dyscyplinującej.

Mając świadomość, że działa w imieniu Chrystusa, uczestnicząc w Jego potrójnej misji, powinien swoim postępowaniem ukazywać młodzieży prawdziwą drogę do dojrzałego życia religijnego (por. J 14,6). Misja ta nabiera szczególnego znaczenia w sytuacjach granicznych. Takie znamiona niosła ze sobą okupacja hitlerowska – czas totalnej pogardy dla człowieka i całkowite negowanie reprezentowanych przez niego wartości.

Metoda krwawego terroru stosowanego przez hitlerowskiego okupanta, wyzutego z wszelkich uczuć humanitarnych, a także zasad moralnych, łamiącego bezkarnie ogólnoludzkie wartości i prawa, wywoływała porażającą panikę, niemniej u osób dojrzałych, nastawionych patriotycznie budziła głębokie poczucie odpowiedzialności za przetrwanie narodu polskiego. Zbyt groźne i tragiczne w skutkach były niszczycielskie działania wroga. To wyzwoliło zarówno u rodziców, jak i u nauczycieli samorzutny odruch obrony.

Na polu edukacji młodego pokolenia z odważną inicjatywą wyszli nauczyciele:

W trosce serdecznej o dobro młodzieży, w dążeniu do zachowania równowagi ducha i dobra moralnego młodzieży nauczycielstwo szkół kieleckich samorzutnie, bez jakiegokolwiek nakazu z góry utworzyło grupy specjalistów, które już w listopadzie i grudniu 1939 r. przystąpiły do nauczania na własną rękę zespołów uczniowskich, tzw. kompletów tajnego nauczania⁶³.

⁶³ J. Strasz, *Kieleckie szkolnictwo...*, art. cyt., s. 283.

Miejszem zakonspirowanych spotkań były domy rodzinne uczniów (także nauczycieli). Grupy liczyły od 4 do 10 osób. Przez 3–4 dni w tygodniu pracowano w sumie od 14 do 16 godzin. Program szkolny roczny przerabiano w ciągu 6–10 miesięcy. Specyficzna atmosfera czasu okupacji oraz nieustanne zagrożenie wymagały ustawicznej czujności i natychmiastowego ostrzegania. W misji tej uczestniczyli członkowie rodzin uczącej się młodzieży⁶⁴. W tak ważnej i ryzykownej akcji nie zabrakło również zatroskanych o młodzież księży prefektów.

6. Formy i cele pracy z młodzieżą podejmowane przez księży prefektów

Oddziaływanie edukacyjne księży prefektów na młodzież w czasie okupacji hitlerowskiej rozumiane szeroko było wielorakie, choć z racji niefunkcjonowania szkół średnich ogólnokształcących w dużym stopniu ograniczone. W dalszym ciągu formacja religijna dokonywała się w kościołach i kaplicach podczas uczestniczenia we Mszy św. i na nabożeństwach, także poprzez ambonę i konfesjonał. W sytuacji, która się pojawiła, rozumiano jednak, „iż dziś trzeba iść do domów, by uczyć, wyjaśniać, pocieszać”⁶⁵. Nie tylko więc przy okazji wizyty duszpasterskiej, ale również w prywatnych spotkaniach z młodzieżą księża służyli wieloraką pomocą. Stanowili moralny punkt oparcia w sytuacji totalnego zakwestionowania istotnych wartości, nieodzownych do budowania światopoglądu religijnego, trwałej hierarchii wartości czy kształtowania osobistego ideału życiowego. Dodatkowe formy edukacyjnego oddziaływania na tajnych kompletach były więc dyktowane potrzebą czasu. Poczynając od formalnych wykładów, poprzez pogadanki, dyskusje na podnoszone przez młodzież problemy, rozwiązywane m.in. w formie anonimowej „skrzynki pytań”, poprzez pożyczanie książek, a także udzielanie trudnych do zdobycia tekstów funkcjonujących w tzw. drugim obiegu, pisane indywidualnie listy, osobiste, ufne i szczere rozmowy, zwłaszcza na forum sumienia – aż po głębokie przeżywanie sakramentu pokuty udzielanego w przypadkowych zupełnie miejscach.

Ze względu na surowy zakaz okupanta grożącego obozem i karą śmierci za tajne nauczanie młodzieży, miało ono charakter ściśle zakonspirowany. Na spotkaniach w grupach uczących się religii, prefekci realizujący dany program szeroko nawiązywali do przeżywanej w bólu aktualnej sytuacji, dając świadectwo wartościom, które nie pozwalają się uśmiercić. Religijny klimat chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości wyjątkowo sprzyjał osiąganiu stawianych wówczas celów dydaktyczno-pedagogicznych. Były nimi:

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Ks. W. Widłak, *Wizytacja duszpasterska w parafii*, KPD nr 1–2 (1940), s. 14.

– *podnoszenie poziomu kultury intelektualnej, budzenie wyższych zainteresowań, pogłębianie wiedzy religijnej, kształtowanie chrześcijańskiego poglądu na świat i życie, zwłaszcza przez intensywną katechizację, która jest jednym z najistotniejszych zadań duszpasterstwa, aby zapobiec obniżaniu życia moralnego. Biskup polecał dziekanom dopilnowanie obowiązku katechizacji, dodając: „Sam zaś przy każdej okazji będę sprawdzał poziom znajomości wiary u dziatwy i młodzieży”*⁶⁶. Aby utrwać wiedzę religijną, bierzmowana młodzież otrzymuje broszurę *Sakrament Ducha i mocy*⁶⁷ w celu pogłębiania przeżywanych treści oraz przypominania o zastosowaniu ich w życiu. „Na wszelki sposób pracujcie, żeby się lud wierny pomnażał w znajomości Boga (...). Nauczajcie w kościele, w domu, na rozstajnych drogach”⁶⁸;

– *rozwój życia religijnego poprzez gorliwe wypełnianie podstawowych praktyk, takich jak: modlitwa, rozważanie słowa Bożego, adoracja Najświętszego Sakramentu, przyjmowanie sakramentów świętych, zwłaszcza częste przystępowanie do Eucharystii oraz czyny miłosierdzia chrześcijańskiego;*

– *kształtowanie i doskonalenie postaw moralnych, opartych na Dekalogu oraz etos ewangeliczny; „urabianie sumień (...), wskazywanie dróg, którymi idzie się do zbawienia”*⁶⁹; usilne staranie się „o świętą cnotę rozważli i roztropności (...) w słowie i uczynkach, w zamierzeniach i dążeniach [gdyż] nie wolno wystawiać na niebezpieczeństwo swych bliźnich, ich mienia, a nawet życia (...)”⁷⁰. Powyższe wartości, zwłaszcza roztropność, jeden z księży prefektów w liście do swojego ucznia po mistrzowsku przekłada na język młodzieżowy:

Dla każdego dojrzałego człowieka, dla każdego, kto chciałby czegoś dokonać, nie sam zapał, choć tak gorący jak lawa, nie upór w dążeniu, nie jego teoretyczne, choćby najdoskonalsze przygotowanie, lecz równowaga i opanowanie jest czynnikiem pożądanym i koniecznym. Przy tej równowadze umysłu z wolą i uczuciami możliwym jest samokrytycyzm, roztropność i konsekwencja⁷¹.

Ten hart ducha w czasie okupacyjnej grozy i lęku to owoc współdziałania z łaską wypraszaną ustawiczną modlitwą i głębokiego zjednoczenia z Chrystusem. Takie było wołanie czasu. Przypomina je prefektom biskup Czesław. „Większej nam mocy [męstwa] i świętości dziś potrzeba”⁷²;

⁶⁶ Czesław, bp, *W sprawie katechizacji dzieci*, KPD, nr 5–6 (1940), s. 61.

⁶⁷ Autorstwa ks. Jana Jaroszewicza („Jedność”, Kielce 1940).

⁶⁸ Czesław, bp, *Do Drogich Braci Kapłanów diecezji kieleckiej*, KPD nr 1 (1941), s. 13.

⁶⁹ Czesław, biskup kielecki, *Czcigodnym Braciom Kapłanom...*, art. cyt., s. 436–437.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Ks. dr J. Łapot, *List do Zbyszka*, z dnia 28 II 1944 r. – ADK, XL-5.

⁷² Bp Czesław, *Rekolekcje dla kapłanów w roku bieżącym*, KPD nr 5–6 (1940), s. 58.

– *kształtowanie postaw prospołecznych*, budzenie odpowiedzialności za innych, a także uzdalnianie do działań apostolskich, m.in. do dawania świadectwa wierze oraz *budowania i pogłębiania więzi międzyludzkich*. Jest to możliwe dla czynnie uczestniczących w życiu parafii będącej rodziną Chrystusową, zgodnie z ojcowskim zaleceniem Biskupa:

Jeszcze raz zwracam się z upomnieniem, abyście poniechawszy wszelkich waśni i knoń politycznych, pracowali sumiennie, służąc bliźnim i ogółowi uczciwą pracą w swym zawodzie. Nie przyczynimy się bowiem do dobra ogólnego przez sianie zamętu w umysłach lub podburzenie jednych przeciwko drugim⁷³;

– *troska o godność osobistą* wobec poniżającego, wręcz brutalnego traktowania rodaków przez okupanta, a także w sytuacji trudnego doświadczenia losu, np. utraty bliskich osób czy całego mienia. Katecheci znali apel swojego Biskupa – usuwanego dwukrotnie przez Niemców z własnego mieszkania – skierowany do wysiedlonych:

Nie upadajcie na duchu. Niechaj się nie chwieje wiara wasza ani słabnie nadzieja. Kto godności swojej i ducha swojego nie zatracił, ten, chociażby nie wiem jak wydziedziczony i biedny, zachował jeszcze główne swoje bogactwo (...). W górę serca! (...) Bóg z wami jest. Czyż nie wiecie, że przez pustynię i ucisk wszedł Naród Boży do Ziemi Obiecanej? Błogosławieniście wy, jeżeli na widok spustoszeń i złomów, miast maleć i ginać, wola się wasza zahartuje i utwierdzi⁷⁴;

– *budzenie wiary w Opatrzność Bożą* i nadziei na nadejście sprawiedliwości dziejowej wyrównującej doznane krzywdy. Biskup modli się i solidaryzuje ze swoimi kapłanami, mobilizując ich do heroicznego wysiłku, do autentycznego świadectwa jedynie skutecznego w tak dramatycznej, wręcz tragicznej sytuacji:

Wy sami, Bracia, i dom Wasz niechaj stanowi wzór dla innych. Bądźcie tą żywą księgą, którą się najłatwiej rozumie i czyta, i która najgłębiej przemawia do serc. Bez rezygnacji, ale i bez buntu, a tylko czyniąc na każdą godzinę, co każe Duch Boży, razem ze swym Biskupem dźwigajcie swój krzyż. Razem wszyscy współpracujemy z Opatrznością, która wszystko trzyma w swych rękach, która jest fundamentem ostatecznym nie tylko nieba, ale i ziemi, która nam, kapłanom, powierzyła najskuteczniejsze moce, najgłębszą naukę o rzeczach, która też nieomylnie prowadzi wszystkich ludzi dobrej woli po drogach rozmaitych do ostatecznego dobra⁷⁵;

– *mobilizacja duchowa*, wyzwalanie postaw odważnych, dzielnych, a nawet heroicznych w obronie wiary (Bóg), dobra osobistego (honor) oraz

⁷³ Bp Czesław, *Czcigodnym Braciom Kapłanom i Umiłowanym Wiernym*, KPD nr 5–6 (1940), s. 54.

⁷⁴ Bp Czesław Kaczmarek, *List pasterski o miłosierdziu*, KPD nr 3–4 (1940), s. 20.

⁷⁵ Czesław, bp, *Do drogich Braci Kapłanów diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 16.

społeczno-narodowego (Ojczyzna), kształtowanie postawy patriotyzmu. Częste nawoływanie Pasterza diecezji do zachowania porządku, do praktykowania miłości bliźniego i do Ojczyzny obejmuje także troskę o byt narodu oraz petyzmu do Matki-Ziemi. Apel do sumienia rolników jest jednoznaczny: „Nie powinno być w parafii pola nieobrobionego dlatego tylko, że sąsiad sąsiadowi nie chce pożyczyć konia lub pługa”⁷⁶;

– *pielęgnowanie wartości humanistycznych*, wiara w zwycięstwo prawdy nad fałszem, dobra nad złem, miłości nad nienawiścią, łaski nad grzechem, życia nad śmiercią. Tylko taka perspektywa pozwala z godnością złożyć ofiarę z siebie w służbie bliźnich, w trosce o dobro społeczne. Biskup mocno sugeruje księżom, że powinni

z wyższego punktu spojrzeć na wszystko. Przez chwilę wznieść się ponad ten tuman i chaos zmian (...). Uprzytomnić sobie, że choćby ludzie nie wiem jak sporniewierali świętość, ona przecież świętością być nie przestaje; i choćby nie wiem jak gnębili Prawdę, ona przez to jeszcze nie staje się kłamstwem. Rozwieje się ludzki tuman, lecz Prawda Pańska trwa na wieki. Z tymi pozostanie Bóg, którzy z ufnością i niezachwianą wiarą przetrwają dni ciężkie i krwawe⁷⁷;

– *wyzwalanie ofiarnej miłości bliźniego przekraczającej bariery etniczne czy światopoglądowo-religijne – w postaci apostołstwa miłości i akcji charytatywnej*. Biskup przypomina księżom:

Dziś, w obliczu dziesiątków tysięcy bezdomnych, w obce strony rzuconych rodaków naszych i nędzy wyjątkowej szerokich warstw społeczeństwa naszego, nie waham się stwierdzić, iż nadeszła chwila, gdy obowiązkiem naszym stało się pełnienie heroicznej miłości bliźniego. Gdy ręce opadają wobec niesłychanych rozmiarów biedy wszelakiej, gdy własne zasoby dawno się wyczerpały, a do innych źródeł dostęp jest utrudniony, trzeba nam wielkiej wiary i nie dającej się niczym zniechęcić ufności w Opatrzność Bożą, by nie cofnąć ręki wyciągniętej do braci naszych najbiedniejszych, owszem – by w miarę wzmagania się potrzeb potęgowała się miłość nasza⁷⁸;

– *ratowanie dziedzictwa narodowego*: dóbr kultury, ideałów narodowych, chrześcijańskiej tradycji, wysokiego etosu chroniącego przed upodleniem – poprzez sięganie do historycznych korzeni oraz ideałów wcielanych w życie przez bohaterów narodowych i świętych. Jest to możliwe, gdy całe życie człowieka będzie oddane Chrystusowi. Biskup pisze w kolejnym liście:

⁷⁶ Czesław, bp, *Apostolstwo prawdy i miłości*, KPD nr 10 (1939), s. 447.

⁷⁷ Czesław, bp, *Do Drogich Braci Kapłanów diecezji kieleckiej*, art. cyt., s. 12–13.

⁷⁸ Czesław, bp, *W sprawie akcji charytatywnej*, KPD nr 3–4 (1940), s. 26. Równocześnie z tym stwierdzeniem duszpasterze otrzymują *Plan kazań katechizmowych o miłości bliźniego*. Tamże, s. 27.

pragnę (...) z całą mocą i wyrazistością wszystkim przypomnieć, jak bardzo należy dbać o to, by Chrystus-Król władał każdym sumieniem, każdym sercem, każdym narodem i każdą społecznością ludzką, gdyż inaczej zamiast dobra, sprawiedliwości i pokoju będzie chodziło po ziemi zło, cierpienie, ucisk i śmierć (...). Bez Chrystusowych rządów w świecie i bez Jego panowania w myślach i sercach ludzkich biednym będzie świat i nad miarę biedną będzie każda ludzka dusza, bo otworzą się w niej natychmiast wszystkie rany, które Chrystusowa zagoiła ręka. Bez Chrystusa ciało ujarzmi ducha, a złe moce wyzwolone z człowieka nie będą znać miary w niezliczonych krzywdach innym i sobie wyrządzanym. Pycha i brutalne samolubstwo zamkną oczy na cudze prawa, nie licząc się z niczym w swych wołających o pomstę do nieba gwałtach i uciskach⁷⁹;

– *utrwalanie przekonania o sensie i wartości ludzkiego życia* poprzez głęboki szacunek dla każdego człowieka oraz kierowanie się wrażliwością moralną i solidarnością z potrzebującymi;

– *formowanie postaw zdyscyplinowanych*, wdrażanie „surowego regulaminu i karności”, pilnowanie ładu w pracy i odpoczynku, zwłaszcza akcentowana przez Biskupa wola pracy oraz rozsądne zagospodarowanie czasu i przestrzeni. Często o tym księżom przypominał: „bardzo Was zachęcam i kładę na Wasze sumienie stałe dążenie i wychowywanie najpierw siebie, a potem współbraci kondekanalnych w duchu ładu, porządku i regulaminu, bo bez tego nie ma doskonałości”⁸⁰;

– *pogłębianie ducha ekspiacji, umartwienia i pokuty*, za popełniane zło zarówno poszczególnych osób, jak i całego narodu⁸¹.

W przypadku księdza katechety jako nauczyciela religii rośnie jego odpowiedzialność za pielęgnowanie wyżej wymienionych wartości u młodzieży, ponieważ przestrzeń wychowawcza, w której się porusza, poszerza się o przeznaczenie (powołanie) człowieka realizowane w perspektywie eschatologicznej. Stąd szczególna troska o formację sumienia, pogłębianie wrażliwości moralnej, wnikliwe odczytywanie i całkowite otwarcie na rozwój otrzymanych od Pana Boga talentów zarówno naturalnych, jak i nadprzyrodzonych (godność i wolność dzieci Bożych, współdziałanie z łaską, odkrywanie i rozwój osobistego charyzmatu, pogłębianie religijności), co w efekcie ma prowadzić do świętości życia.

⁷⁹ Czesław, bp, *List pasterski na Uroczystość Chrystusa-Króla*, KPD nr 9–10 (1941), s. 86. 88.

⁸⁰ Bp Czesław, *Duszpasterskie postulaty chwili bieżącej (...)*, przemówienie na zjeździe XX dziekanów, KPD nr 11–12 (1940), s. 121.

⁸¹ Por. Czesław, bp, *Adoracje prześlągalne*, KPD nr 10 (1939), s. 445.

7. Sylwetki księży prefektów szkół średnich ogólnokształcących w Kielcach

Ks. Wincenty Banach⁸² po trzech latach wikariatu w Słomnikach – 9 IX 1941 r. został prefektem-wikariuszem w parafii NMP w Kielcach, gdzie pracował do 21 VIII 1945 r. Mając wiele pracy duszpasterskiej – w liście do Kurii Biskupiej z dnia 11 X 1943 r. – wspomina także o „zajęciach nadobowiązkowych”⁸³. Potwierdza i konkretyzuje tę enigmatyczną notatkę z czasów okupacji dnia 26 III 1953 r. w liście do księdza biskupa Sonika, pisząc jako prefekt Szkół nr 7 i nr 3 w Kielcach: „Jednocześnie uczyłem w tajnych zorganizowanych kompletach w Gimnazjum im. Śniadeckiego w Kielcach (od 1941–1945)”⁸⁴. Jak wypełniał tak odpowiedzialne obowiązki? Cieszył się bardzo dobrą opinią. Jak każdy nauczyciel pracujący w tajnych kompletach, ks. prefekt przekazując treści religijno-moralne, miał świadomość, że w każdej chwili może stanąć przed możliwością świadczenia o tym co robi, płacąc najwyższą cenę – składając w ofierze własne życie.

Ksiądz prefekt Banach stał na wysokości zadania, skoro 28 VIII 1945 r. otrzymał od bpa Cz. Kaczmarka nominację na prefekta Gimnazjum i Liceum w Busku-Zdroju ze szczególnym podkreśleniem nabytego doświadczenia w czasie okupacyjnej pracy z młodzieżą. Biskup nie szczędził mu także wyrazów uznania, podkreślając jego zasługi:

Dotychczasowa praca Księdza Prefekta w szkołach powszechnych, umiłowanie młodzieży, umiejętność i zdolność trafiania do dusz i serc młodzieńczych, zapał i gorliwość w poświęceniu dla niej czasu i wysiłków rogują nadzieję, że i na nowej placówce Ksiądz Prefekt dołoży wszelkich starań, aby pełnić swe wysokie i odpowiedzialne posłannictwo ku chwale Bożej, dobru Kościoła i pożytkowi Narodu⁸⁵.

Ks. Bogdan Dionizy Kielb⁸⁶ po 5 latach pracy w Brzezinkach i Skalbmierzu (1923–1927) otrzymał nominację na wikariusza parafii katedralnej w Kielcach. Tu angażował się w pracę z młodzieżą jako dyrektor Związku

⁸² Wincenty Banach, ur. 22 I 1912 r. w Charsznicy. W latach 1925–1933 uczęszczał do Państwowego Gimnazjum im. T. Kościuszki w Miechowie, uzyskując 16 VI 1933 r. świadectwo dojrzałości. Studia teologiczne ukończył w Seminarium Duchownym w Kielcach w 1938 r.

⁸³ ADK XB-61, k. 28.

⁸⁴ Dokładna data 31 XII 1940 r., ADK XB-61, k. 44.

⁸⁵ ADK XB V-14/45, k. 32.

⁸⁶ Bogdan Dionizy Kielb, ur. 25 I 1897 r. w Wawrzeńczycach, pow. Miechów, syn Wincentego i Agnieszki z Lipińskich. Tu chodził do szkoły elementarnej. Do gimnazjum uczęszczał w Warszawie (1908–1913). Szkołę Realną ukończył w Będzinie, otrzymując świadectwo dojrzałości w 1918 r. W latach 1918–1922 studiował w WSD w Kielcach. Świecenia kapłańskie otrzymał 15 VI 1922 r.

Młodzieży Żeńskiej (od 1929 r.), pracował jako prefekt w Szkole im. M. Kopnickiej (1929–1930), a także (od 1931–1939) jako prefekt Gimnazjum bł. Kingi oraz prefekt Kursów Gimnazjów Wieczorowych. Uczył też młodzież w Gimnazjum im. St. Żeromskiego. Od 1938 r. był prefektem Gimnazjum Krawieckiego Polskiej Macierzy Szkolnej w Kielcach, a także w Szkole Ćwiczeń przy Pedagogium Nauczycielskim. Od listopada 1939 r. do października 1941 r. jako wikariusz parafii katedralnej uczestniczył w tajnych kompletach Gimnazjum i Liceum bł. Kingi⁸⁷.

Jak pracował z młodzieżą? Jakie osiągał wyniki? Cieszył się nieposzlakowaną opinią zarówno jako duszpasterz dorosłych, jak i młodzieży. Świadczą o tym wierni z parafii bł. Wincentego Kadłubka w Jędrzejowie:

Kiedy szalał terror, kiedy niszczone masowo ludzkie życie, kiedy szloch bezsilnej męki rozdzierał serca, w świątyni naszej, przy świętym ołtarzu pełnił niezłomnie swoją szczytną służbę w aureoli pokory, w natchnionej powadze, w świętym rozmoldzeniu (...). Ten duch płomienny niósł modły o łaskę, o siłę i męstwo, o przetrwanie i zwycięstwo (...). Dla każdego miał czujące serce i oczy pełne troski. Swoją prawością i nieskazitelnością kapłańską zdobywał każde serce – trwale i na zawsze⁸⁸.

W biogramie pośmiertnym ks. T. Wróbel dał o nim równie chlubne świadectwo:

Ks. Kiełb kochał młodzież i chętnie poświęcał jej swój czas, zdolności pedagogiczne, talenty oratorsko-deklamatorskie i muzyczne. Nic dziwnego, że przy swoich także zewnętrznych walorach – krucza i gęsta czupryna, żywe i roześmiane oczy, humor, delikatność i serdeczność – wywierał na młodzież ogromny wpływ, uzyskując wspaniałe wyniki w nauce, szczere przywiązanie i wdzięczną pamięć⁸⁹.

Nie inaczej oceniała swojego prefekta sama młodzież. Wspomina Go z tajnych kompletów Czesław Janus-Monkiewicz: „Była to dusza artystyczna (...). Mądry, doświadczony pedagog pomógł nam w niekończących się dyskusjach (pytania były wrzucane anonimowo do puszek) w ciągu trzech dni dojść do «ładu z sobą» i światem, odnaleźć istotę wiary w sens życia”⁹⁰.

Ks. Józef Łapot⁹¹ od 1931 r. pracował w parafii katedralnej w Kielcach jako prefekt i wikariusz. Uczył najpierw w Szkole Powszechnej im. Konarskiego. W 1932 r. został prefektem Seminarium Nauczycielskiego. Od tegoż

⁸⁷ Por. A. Massalski, *Szkolnictwo na Kielecczyźnie w okresie okupacji 1939–1945*, PWN, Warszawa 1975, s. 165.

⁸⁸ *List parafian do Ks. Bpa z dnia 22 IX 1945*, ADK XK – 21a, k. 41.

⁸⁹ ADK, XK-21a, k. 77.

⁹⁰ *Komplety tajnego nauczania szkół średnich w Kielcach w latach 1939–1945*, Kielce 1997, s. 57.

⁹¹ Józef Łapot, ur. 7 III 1903 r. w Grabowcu, syn Antoniego i Józefy z Dutkiewiczów. W latach 1910–1913 uczęszczał do Szkoły Początkowej w Piotrkowicach.

roku był także moderatorem Sodalicii Mariańskiej w Gimnazjum J. Śniadeckiego, a od 1933 – wicedyrektorem Akcji Katolickiej. Dnia 31 X 1933 r. otrzymał nominację na prefekta Gimnazjum Żeńskiego im. A. Mickiewicza w Kielcach. W latach 1937–1939 pełni funkcję prefekta w Gimnazjum i Liceum im. Jana Śniadeckiego. Dzięki szczególnym predyspozycjom oraz dużemu doświadczeniu w pracy z młodzieżą, stał się cenionym, a także lubianym i kochanym przez nich wychowawcą.

Już przed wojną zyskał sobie bardzo dobrą opinię wśród uczniów. Jeden z nich (Zbyszek) daje chlubne świadectwo o swoim Prefekcie:

Było w jego postaci coś pociągającego. Już od pierwszych dni zyskał sobie sympatię uczniów (...). Ciekawie prowadził lekcje (...). Nauka religii nie ograniczała się do przerabiania przewidzianego programem materiału. Były to zarazem lekcje wychowawcze (...). Stale nam dawał książki do czytania (...). Jak było do przewidzenia, religia w nowym roku szkolnym stała się w Gimnazjum Śniadeckiego ważnym przedmiotem. Historia Kościoła, dogmatyka, etyka musiały być traktowane przez uczniów na równi z matematyką, fizyką, językiem polskim. Prefekt miał duże doświadczenie pedagogiczne i był wymagający (...). Cenił każdą wypowiedź, zwłaszcza jeśli była samodzielna⁹².

W czasie okupacji uczył młodzież na tajnych kompletach w Liceum im. Królowej Jadwigi i św. Stanisława Kostki⁹³. Prowadził także zajęcia na jedy-nym tajnym komplecie konspiracyjnego kształcenia nauczycieli. Był również wykładowcą i prorektorem w Wyższym Seminarium Duchownym. Utrzymywał bliskie kontakty z niektórymi uczniami. Jeden z nich wspomina: „Na wykłady z etyki chodziliśmy na ul. Czerwonego Krzyża [nr 7] do księdza, prawdopodobnie Rektora [de facto: wicerektora] Seminarium Duchownego w Kielcach”⁹⁴.

Wspomniany wyżej Zbyszek pisze:

W listopadzie [1939 r.] odwiedziłem księdza w Kielcach. Przyjął mnie ze wzruszeniem, gdyż nie wiedział, co się z nami wszystkimi działo. Był przejęty sytuacją w kraju (...). Dał mi do przeczytania odbitą na maszynie odezwę do społeczeństwa na temat sytuacji kraju i narodu. (...) Na wiosnę 1940 roku odwiedziłem ponownie księdza. Spotkałem u niego kolegów, którzy rozpoczęli naukę w tajnych

Świadectwo dojrzałości otrzymał w 1922 r. jako absolwent Gimnazjum im. J. Śniadeckiego w Kielcach. Studia w WSD – 1922–1926. Od 7 VI 1926 do VII 1927 był wikariuszem w Wiślicy. Następnie został skierowany na studia specjalistyczne do Fryburga w Szwajcarii. Zwieńczył je doktoratem 20 VII 1931 r.

⁹² B. Z. Machura, *Zawsze wśród ludzi*, KTN, Kielce 2000, s. 70–74 (passim).

⁹³ Por. A. Massalski, *Szkolnictwo...*, dz. cyt., s. 166.

⁹⁴ Wiktor Frey, *Fragment pamiętnika*, w: J. Młynarczyk, *Śniadeczczycy*, Wydaw. Szumacher, Kielce 1993, s. 114.

kompletach gimnazjalnych. Zazdrościłem im, bo ja byłem zupełnie pozbawiony tych możliwości. Widziałem, że ksiądz poświęcał im dużo czasu. Ukierunkowywał zainteresowania, poszerzał wiadomości przez dobór książek wybiegających znacznie poza zakres obowiązkowych lektur szkolnych. (...) Na moją prośbę pomógł w zorganizowaniu kompletów dla młodszych klas gimnazjalnych w Szczekocinach. W roku 1940 przysłał z Kielc Stanisława Gąsiora, który uczył młodzież, w tym moją siostrę. W następnych zaś latach – Janka Wojewodzica i Krystynę Skuszanekę. Ta ostatnia pomogła mi wydatnie w przygotowaniu się do matury, którą zdałem w 1943 roku. Przez cały okres okupacji prowadziłem z księdzem korespondencję. Zawsze na mój list odpowiadał. Zdziwiałem się, jak przy wielkiej ilości zajęć, o czym wspominał, potrafił wypełniać drobnym pismem dwie lub więcej strony, pisząc wyczerpująco o sprawach, z którymi się do niego zwracałem⁹⁵.

Korespondował również z innymi uczniami. Pomagał im także finansowo, o czym pisze w liście do Mietka G. w sierpniu 1942 r. „Ponieważ dowiedziałem się, że zajęty jesteś aprowidowaniem domu i są pewne trudności, więc masz do dyspozycji zostawione jakieś grosze”⁹⁶. Bardzo był zatroskany o każdego. Pisał np. do Zbyszka „Nie zapominaj, że zawsze łaknę wiadomości o każdym z Was” (pocztówka z datą 6 VII 1944 r.)⁹⁷. Jako wytrawny nauczyciel religii, całym sercem – po ojcowsku oddany młodzieży wychowawca, wypełnił zleconą mu przez Biskupa misję na miarę otrzymanych i pracowicie pomnażanych talentów. A były one niemałe. Poświadcza to opinia skierowana do bpa kieleckiego przez bpa J. Wł. Obłąka, sufragana olsztyńskiego w dniu 12 IX 1969 r., przy okazji odsłonięcia tablicy pamiątkowej ku jego czci.

Był to Kapłan wielkiego umysłu i serca. Niezwykle zdolny, odznaczał się głęboką wiedzą i szeroką inteligencją, a przy tym miał serce ogromnie wrażliwe na potrzeby bliźniego, a zwłaszcza młodzieży studiujecej. Jak wiele dobrego uczynił, doskonale wiedzą o tym jego współpracownicy, wychowankowie i uczniowie (...). Jako jego najbliższy współpracownik miałem możność z bliska obserwować jego wielką pracowitość, nieustrudzoną wytrwałość i apostołskie poświęcenie⁹⁸.

Ks. Władysław Nawrot⁹⁹ jako prefekt i wikariusz w parafii św. Wojciecha (1932–1939) uczył w VII-klasowej szkole im. St. Staszica w Kielcach.

⁹⁵ B. Z. Machura, *Zawsze wśród...*, dz. cyt., s. 78–79.

⁹⁶ ADK, XL–5/3.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ ADK, XL–5/93.

⁹⁹ Władysław Nawrot, ur. 4 XI 1899 r. w Kucharach, pow. Miechów. W 1912 r. ukończył szkołę powszechną w rodzinnej wsi. Przez 2 lata pobierał lekcje prywatne u miejscowego nauczyciela. Od 1916 r. uczęszczał do Gimnazjum XX Salezjanów w Oświęcimiu, gdzie ukończył 4 klasy w ciągu 3 lat. Klasy V–VIII ukończył w Państwowym Gimnazjum im. Króla Kazimierza w Bochni i uzyskał 5 VI 1923 r. świadectwo dojrzałości z wynikiem dobrym. Jego katecheta gimnazjalny, ks. A. Nalepa, w świadectwie

W okresie okupacji od 10 X 1939 r. był prefektem w Szkole Powszechnej im. S. Staszica w Kielcach, a także „pełnił bardzo odpowiedzialną misję nauczania religii na tajnych kompletach. Był wielkim przyjacielem nie tylko ofiarnego grona nauczycielskiego, ale też młodzieży, którą przygotowywał do wielkich zadań w służbie dla Boga i umęczonego narodu”¹⁰⁰. „Ten troskliwy duszpasterz zasłużył sobie w pełni na wdzięczność tych, którym poświęcił swoje życie, odznaczał się ofiarną pracą w nauczaniu religii na tajnych kompletach podczas wojny i podtrzymywaniu na duchu młodzieży zorganizowanej w Armii Krajowej”¹⁰¹. Jak był postrzegany przez młodzież? H. Naksianowicz wspomina głęboko przyswajane wówczas wartości: zdobywanie i pogłębianie wiedzy, „przeżywanie przyjaźni we wspólnocie kompletowej”, (...) serdeczność i wyrozumiałość, która łączyła się z dużymi wymaganiami (...), prawość, odpowiedzialność i poczucie obowiązku (...), pogłębianie wiary. (...) [I dodaje]: A jeszcze bardziej przyczyniał się do naszego rozwoju duchowego ks. Władysław Nawrot i ks. Adam Szafrąński”¹⁰².

Ks. Adam Ludwik Szafrąński¹⁰³ po rocznej pracy na wikariacie w Leszczynach – gdzie gorliwie i w sposób oryginalny zajął się dziećmi i młodzieżą – uzyskał pozwolenie na dalsze studia we Fryburgu Szwajcarskim. Zwieńczył je licencjatem z teologii w marcu 1939 r.

W czasie okupacji hitlerowskiej pracował w diecezjalnej „Caritas”, (od września 1939 r. również jako wikariusz parafii katedralnej). Uczestniczył w tajnych kompletach młodzieży z Liceum im. św. S. Kostki, Liceum im. St. Żeromskiego, Liceum im. Królowej Kingi oraz pierwszego rocznika WSD. Uczył nie tylko religii,

moralności pisze o nim, że „przykładał się z zamięłowaniem do nauki” (ADK, XN-30, k. 6). Po trzech latach studiowania filozofii – polonistyki na UJ w Krakowie, w latach 1927–1932 odbywał studia w WSD w Kielcach. Został wyświęcony na kapłana 19 VI 1932 r. przez bpa A. Łosińskiego.

¹⁰⁰ ADK, XN-30, k. 43.

¹⁰¹ Tamże, k. 45.

¹⁰² H. Naksianowicz, *Kompletowe czasy*, w: *Komplety tajnego nauczania...*, dz. cyt., s. 115–117.

¹⁰³ Adam Ludwik Szafrąński, ur. 19 VII 1911 r. w Nowym Sączu jako najstarszy z siedmiorga rodzeństwa. Tu ukończył Szkołę Powszechną im. Konarskiego oraz Gimnazjum im. J. Długosza w latach 1921–1929, uzyskując z wysokimi ocenami świadectwo dojrzałości. Po dwóch latach pracy w urzędzie pocztowym – podjętej w celu wsparcia osieroconej przez ojca rodziny – wstąpił do WSD w Kielcach. Cechowały go: pobożność, pilność w spełnianiu praktyk religijnych, powaga, sumienność oraz poczucie własnej godności, a także „usposobienie spokojne, nieco wpadające w zadumę”. O kapłaństwie – jak sam napisze – „marzył od lat najmłodszych”. Rozumiał je jako „radosną służbę Bogu i miłowanie bliźniego połączone z ustawicznym dążeniem do doskonałości” (por. *curriculum vitae*) – Teczka personalna. Został wyświęcony na kapłana 6 VI 1936 r. – AKD Teczka personalna nr 339.

ale również filozofii, historii Polski i geografii. W swoich wykładach, obok gruntownej wiedzy, szczególnie akcentował pogłębianie wiary oraz formację religijno-moralną. „Był wymagającym nauczycielem religii, podobnie opiekunem ministrantów i, co charakterystyczne, umiejętnie przyciągał, także przywiązywał do siebie młodych ludzi, stawał się ich przyjacielem i powiernikiem na całe młodość, a później już dorosłe życie”¹⁰⁴. Nauczanie to i wychowanie było kontynuowane w czasie nabożeństw, rekolekcji, a także w konfesjonale. „Przez ambonę znany był w kościołach kieleckich, podziwiano jego odwagę i roztropny patriotyzm”¹⁰⁵. W warunkach nawet najtrudniejszych „prywatnie odwiedzał uczniów w ich mieszkaniach. Usilnie zachęcał do samodzielnej nauki, wskazywał literaturę i pożyczał własne książki (...), odpowiednie pomoce do samokształcenia (...), dbał o bezpieczeństwo młodzieży, był czujnym, ostrożnym i wytrwałym wychowawcą”¹⁰⁶.

Bardzo wymowne świadectwo o jego nauczaniu daje p. Maria Naksianowicz-Gołaszewska:

Religii uczył ks. Szafrński, druga gwiazda po ks. Piwowarczyku, przyciągająca uwagę młodzieży (...). Wykłady te były naprawdę interesujące – pamiętam, że stawiałyśmy problemy, którymi inspirowała nas nasza dyrektorka – biolog, dotyczące pochodzenia życia, teorii ewolucji, pojawienia się pierwszego człowieka na Ziemi¹⁰⁷.

Mając bardzo szerokie zainteresowania, którym towarzyszyły duże zdolności, dzięki swej niezwyklej, twórczej pracowitości, imponował młodzieży – także seminaryjnej – rozległą wiedzą, kompetencją i niezwykłą siłą przekazu. Mówił całym sobą, gdyż wypełniał go do końca życia charyzmatyczny, „niegasnący żar młodościowego zapału”¹⁰⁸. Był wymagający zarówno dla siebie, jak i uczniów, a przy tym każdemu, kto uczciwie pracował, dawał szansę rozwoju. Budził duży szacunek i podziw. Umiał też wobec potrzebujących otworzyć ojcowskie serce.

Ks. Franciszek Wajda¹⁰⁹ rozpoczął pracę z młodzieżą bardzo wcześnie, zaledwie po rocznym doświadczeniu duszpasterskim w tzw. terenie (w parafii

¹⁰⁴ Ks. D. Wojciechowski, *Ks. prof. A. L. Szafrński – posługa kapłańska przy biskupie Czesławie Kaczmarku w Kielcach*, „Kieleckie Studia Teologiczne” (dalej KTN), 5 (2006), s. 288.

¹⁰⁵ Tamże, s. 285.

¹⁰⁶ Tamże, s. 293.

¹⁰⁷ *Komplety tajnego nauczania...*, dz. cyt., s. 110–111.

¹⁰⁸ *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 7.

¹⁰⁹ Franciszek Wajda, ur. 28 V 1908 r. w Zagorzanach, parafia Słaboszów, diecezja kielecka, syn Piotra i Antoniny z Sokołów. Świadectwo dojrzałości otrzymał jako absolwent Gimnazjum Matematyczno-Przyrodniczego w Katowicach w 1928 r. Studia filozoficzno-teologiczne ukończył w WSD Kielcach (1928–1933). Święcenia kapłańskie przyjął z rąk bpa A. Łosińskiego 10 VI 1933 r.

Ogrodzieniec i w Lelowie) – jako kierownik internatu przy Gimnazjum im. św. Stanisława Kostki w Kielcach. Trafny wybór na to stanowisko w pełni potwierdza młodzież tej placówki. Oto jedno z wymownych świadectw, głęboko odczuwanych przez gimnazjalistów: „Największym wówczas autorytetem dla profesorów (!), uczniów i dla woźnych był ks. prefekt Wajda. Cały porządek i karność zależały od niego”¹¹⁰.

Ocena powyższa wskazuje jednoznacznie na jego szczególnie charyzmat właściwego oddziaływania wychowawczego, zdyscyplinowanie, postawę pełną poświęcenia oraz utożsamienie się z misją kapłańskiej służby. W analogiczny sposób spełniał się (od 15 XI 1935 r.) w roli prefekta i moderatora Sodalicii Mariańskiej. W pełni oddany dziełu edukacji młodzieży, po inwazji hitlerowskiej na Polskę, już 15 X 1939 r. jako wikariusz parafii katedralnej wziął udział w konspiracyjnym spotkaniu dyrektorów szkół średnich w Kielcach¹¹¹. Zorganizował grupy uczniów (tajne komplety) z Gimnazjum im. św. Stanisława Kostki. Ks. A. Boksiński, jako były uczestnik tych kompletów, wspomina, że religii uczył ich ks. St. Łagowski¹¹².

Ksiądz Wajda ofiarnie pełnił również dzieło chrześcijańskiego miłosierdzia jako referent akcji charytatywnej Kurii Diecezjalnej (od 10 XI 1940). Przystąpił do pracy z właściwym sobie dynamizmem, wnikliwą koncepcją organizacyjną i ewangelicznym ogniem. Wczuwał się w sytuację biedoty z najgłębszego, religijnego rozumienia. Pisał z całym przekonaniem: „gdy biednemu chleba brakuje, to Chrystus (...) z głodu przymiera, jeśli ubogi płacze, to Chrystusowi łzy płyną”¹¹³. „Caritas” uznawał za element istotny w wychowaniu chrześcijańskim. Pisze o tym pełen z troskowania:

Praca charytatywna Kościoła pojęta być musi nie jako cel, ale środek prowadzący do celu, a tym być musi: *sanctificatio animarum* [uświęcenie ludzi]. Nie po to prowadzimy akcję charytatywną, aby się wykazać cyframi sprawozdawczymi i nie po to wyłącznie, aby nakarmić lub przyodziać – ale, by przez okazaną pomoc religijnie wychować, przyprowadzić żywego człowieka, do żywego organizmu [wspólnoty] Kościoła (...). Zorganizujemy się tak, aby nasza kościelna akcja poszła do potrzebujących w formie kawałka chleba, wizyty lekarskiej, lekarstwa, opieki pielęgniarskiej, w formie ciepłego słowa, pociechy, rady, prawdy katechizmowej¹¹⁴.

¹¹⁰ Ks. E. Chat, *50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie* (red. tenże), Jedność 2002, s. 238.

¹¹¹ Por. Ks. dr A. Boksiński, *Praca ks. prof. A. Szafrąńskiego na kompletach tajnego nauczania w latach 1939–1945*, mps, s. 1 (tekst w posiadaniu ks. mgr D. Wojciechowskiego).

¹¹² Por. Ks. A. Boksiński, *Praca ks. prof. A. Szafrąńskiego...*, art. cyt., s. 2.

¹¹³ Ks. Fr. Wajda, *Najdonioślejszy obowiązek*, KPD nr 11–12 (1940), s. 128.

¹¹⁴ Ks. Fr. Wajda, *Ut videant opera vestra bona* (*Aby widzieli dobre wasze czyny* – Mt 5,16), KPD nr 4 (1941), s. 171.

Po wpadce jednego z kompletów i aresztowaniu prof. K. Ondraczka razem z uczniami – bestialsko pobity przez Gestapo – wraz z prof. W. Łabuzem i ks. Fr. Mazurkiem – ks. Wajda został osadzony w więzieniu kieleckim i po kilku miesiącach wywieziony do obozu w Oświęcimiu. Graniczne doświadczenia obozowe (Oświęcim, Birkenau, Flossenburg i Dachau) nie złamały jego ducha ani nie osłabiły twórczej aktywności. Po wyzwoleniu przez Amerykanów zainicjował wydawanie na powielaczu „Ostatnich Wiadomości”, kapelanował Oddziałom Wartowniczym, próbował pracy w duszpasterstwie, wyemigrował do USA, gdzie także najpierw angażował się w duszpasterstwo parafialne, a od 1951 r. do końca życia pełnił funkcję kapelana szpitalnego w San Francisco. Oceniony został jako „rzadko spotykany typ polskiego księdza emigranta” (...) Życie swoje poświęcił bez reszty pacjentom, szczególnie tym, dla których nie było już ratunku. Był ich ostatnią ostoją¹¹⁵.

Z obozu śmierci wyniósł olśniewające zrozumienie jej najgłębszego sensu i niebotycznego piękna. Nie poraziła go ona, lecz zmotywowała do niesienia innym heroicznego daru z własnego życia. Przeczuwając bliskie jej nadejście, napisał w liście pożegnalnym do współpracowników: „Zbliżam się właśnie do punktu, w którym moja radosna nadzieja stanie się żywą, radosną rzeczywistością”¹¹⁶. Jego heroizm polegał na tym, że ze szkoły bezgranicznego cierpienia doznanego od „nadludzi” wyniósł niczym nie ograniczoną miłość do ludzi zwyczajnych, odczytując w nich nadzwyczajną godność i wielkość. Do końca życia był zarówno uczniem, jak i mistrzem. Zawsze uważnie go słuchano. Świadcą o tym słowa bpa Guilfoyle’a wypowiedziane w homilii w imieniu uczestników uroczystości pogrzebowej: „Uważamy to sobie za szczególny przywilej, że znaliśmy tego wielkiego człowieka”¹¹⁷.

8. Współdział innych księży w tajnych kompletach młodzieżowych

Obok księży prefektów pracujących z młodzieżą kieleckich szkół średnich ogólnokształcących, w pracy edukacyjnej podziemnej zapisali się w sposób wyjątkowy księża wychowujący alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują: ks. dr Wojciech Piwowarczyk oraz bp dr Szczepan Sobalkowski.

¹¹⁵ ADK XW-36, k. 60, „Ostatnie Wiadomości”, nr 33.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże.

Ks. dr Wojciech Piwowarczyk¹¹⁸ pracę z młodzieżą rozpoczął w 1938 r. zarówno jako spowiednik alumnów WSD, jak i sekretarz Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży. Biskup umotywował jego nominację „znaną i wysoko cenioną kapłańską gorliwością, jak również umiejętnym podejściem do ludzi”. Zlecił mu pracę z młodzieżą jako „jedno z najpilniejszych zadań duszpasterskich”. Ks. Piwowarczyk uczył w tajnych kompletach uczniów Gimnazjum J. Śniadeckiego¹¹⁹. Zaangażował się chętnie w tę pracę, tym bardziej, że – jak sam wspomina – „młodzież uczyła się bardzo uczciwie”¹²⁰. Miała jednak trudny problem, podobnie jak dorośli: była nim „strasзлиwa nienawiść Polaków do Niemców w odpowiedzi na krzywdy, jakich dopuszczali się okupanci”¹²¹.

Widocznie stanął na wysokości zadania, skoro jedna z uczestniczek tajnych kompletów, D. Głowania-Kosonocka, tak podniosło wspomina swojego ks. prefekta:

W moim życiu wielką wagę odegrało spotkanie takich nieprzeciętnych osobowości, jak prof. Janiczakowa, ksiądz Piwowarczyk i prof. Janiczak. Ich właściwe życiowe rady ukierunkowały moje późniejsze życie. Uważam, że spotkało mnie wielkie szczęście, że miałam możliwość poznania tak nieprzeciętnych ludzi (...). Wspomnienia tych ciężkich, wojennych lat są dziś opromieniwane pamięcią o tych niezwykłych, wspinających ludziach, jakimi byli nasi nauczyciele¹²².

Do tej opinii dołączają się inni uczniowie, wychowankowie, a także penitenci, którzy mieli możliwość korzystania z jego duchowego prowadzenia w życiu wewnętrznym poprzez konfesjonał, konferencje ascetyczne, a zwłaszcza rekolekcje. Będąc człowiekiem surowej ascezy ks. Piwowarczyk imponował młodym żelazną dyscypliną oraz stawianiem sobie wysokich wymagań. Zdumiewał „wyważoną akuracnością” zachowania, szczególnie w trudnych sytuacjach. Widziana na żywo jego bezkompromisowość, całkowite utożsamienie się ze wzorem kapłaństwa służebnego, ofiarność, niemal zrośnięcie się z konfesjonałem oraz ustawiczna modlitwa – ukazywały wielkość tego

¹¹⁸ Wojciech Piwowarczyk, ur. 18 I 1902 r. we wsi Kamienica, parafia Gołcza, k. Miechowa jako syn Wojciecha i Joanny z domu Suchta. Wychowany był w klimacie głębokiej religijności przesiąkniętej polskością. Gimnazjum ukończył w Miechowie w 1923 r. egzaminem dojrzałości. W Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach studiował w latach 1923–1927. Świecenia kapłańskie otrzymał 19 VI 1927 r. z rąk bpa A. Łosińskiego. Po pięcioletniej pracy w duszpasterstwie w Wiślicy (1927–1928) oraz Jędrzejowie (1928–1932) został skierowany na dalsze studia w Warszawie zwieńczone rozprawą doktorską w 1937 r. – por. ADK XP–69, k. 25.

¹¹⁹ Por. *Komplety tajnego nauczania...*, dz. cyt., s. 146.

¹²⁰ A. Makowska, *Wspomnienia Ojca Wojciecha Piwowarczyka*, w: *Ksiądz Wojciech Piwowarczyk 1902–1992. Materiały do biografii*, Jedność, Kielce 2002, s. 43.

¹²¹ Tamże, s. 44.

¹²² *Komplety tajnego nauczania...*, dz. cyt., s. 83.

kapłana, mówiły bez słów o tym, co sakralne, zamknięte w kształtach idealnych. Mówiły przekonująco.

Ks. bp dr Szczepan Sobalkowski¹²³ – po dwuletnim doświadczeniu duszpasterskim (we Włoszczowie i Chmielniku) dał się poznać jako kapłan z charyzmą duszpasterza, zwłaszcza wychowawcy i kaznodziei. W 1928 r. został prefektem Gimnazjum bł. Kingi oraz moderatorem Stowarzyszeń Młodzieży Katolickiej w Kielcach. Od 10 IX 1929 r. był prefektem w Gimnazjum im. św. Stanisława Kostki, a także wykładowcą teologii moralnej w WSD w Kielcach. Od 1936 r. pełnił obowiązki wicerektora seminarium. W 1938 r. wykładał historię religii w IWKR w Kielcach. Tego roku otrzymał nominację na Asystenta KSMM w diecezji kieleckiej. 27 VI 1939 r. bp Czesław pismem odręcznym, powołując się na jego wartości osobowe, zlecił mu funkcję dyrektora Gimnazjum im. św. Stanisława Kostki w Kielcach. Motywował tę nominację następująco:

Wychowanie młodzieży – jedna z najważniejszych trosk naszych – wymaga na czele diecezjalnych naszych instytucji wychowawczych ludzi o głębokiej kulturze katolickiej, tudzież o wysokiej znajomości katolickich zasad pedagogicznych. Chodzi bowiem o to, żeby wychowawca całym sobą, pełnym oddziaływaniem swej osobowości wpływał na kształtowanie się młodych charakterów i żeby z adeptów swoich tworzył zarówno doskonałych chrześcijan, jak i dzielnych obywateli Państwa¹²⁴.

„Podczas wojny włączył się w tajne nauczanie, współpracując z oddziałami NSZ. W październiku 1939 r. został referentem do spraw szkolnych w diecezji”¹²⁵. „Mieszkając w położonym na uboczu domu należącym do Gimnazjum im. św. Stanisława Kostki, miał doskonałe warunki do pracy w organizacji podziemnej, znanej później jako Narodowe Siły Zbrojne i do prowadzenia tajnego nauczania”¹²⁶.

Jak wypełniał zlecone mu zadania? Trudne, wręcz graniczne sytuacje towarzyszące pracy podziemnej z reguły mobilizowały wszystkie ludzkie siły.

¹²³ Szczepan Sobalkowski, ur. 23 XII 1901 r. w Kromoławie jako syn Piotra i Franciszki z Kwapiszów. W latach 1915–1919 uczęszczał do ośmioklasowego Filologicznego Gimnazjum Męskiego w Zawierciu. Należał do czołówek najlepszych uczniów (kl. VI ukończył z wyróżnieniem). W latach 1919–1923 studiował w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Kontynuował studia teologiczne w Innsbrucku w Austrii (gdzie został wyświęcony na kapłana 27 VII 1924 r.), a w 1926 r. zwieńczył je doktoratem z teologii. – Por. ADK B II–7/1, k. 83.

¹²⁴ List (rękopis) bpa Cz. Kaczmarka do ks. Sobalkowskiego – ADK B II–7/1, k. 24–25.

¹²⁵ Ks. Wł. Łydka, *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, ATK, Warszawa 1983, s. 129.

¹²⁶ Ks. E. Chat, *50 lat...*, dz. cyt., s. 67.

Ciesząc się wysokim zaufaniem biskupa Czesława, nosił w swoim sercu jego ojcowskie słowa z listu nominacyjnego na asystenta KSMM: „Młodzież katolicka jest jutrem narodu i nadzieją Kościoła św. (...) jest żrenicą oka Następcy św. Piotra. A stąd płynie wniosek ważny dla nas, duszpasterzy: Czuwać nad młodzieżą, serce jej oddać, żeby ją pozyskać – nie dla siebie, tylko dla Boga”¹²⁷. Nominowany, w ocenie Biskupa, miał ku temu zadaniu wymaganą wiedzę, doświadczenie, a nade wszystko „odpowiednie zalety”¹²⁸. Wywiązywanie się z powierzonych mu zadań było niemal wrodzoną cechą jego osobowości. Taki też jawił się na wykładach w WSD, w których uczestniczył piszący te słowa. Budził podziw swoją wiedzą, swadą jej przekazywania oraz idącym w ślad wypowiadanych słów – pełnym ognia świadectwem. Jako rektor WSD, o swoich wychowankach mówił, że „po Bogu są jego największą miłością”¹²⁹. Świadczyło to o całkowitym utożsamieniu się z przyjętą misją.

W homilii pogrzebowej ks. bp Czesław Kaczmarek tak wyraził nakreślił jego niepowtarzalną sylwetkę: „Znany nam bardzo dobrze i kochany przez wszystkich (...), ten biskup to płomienne serce, to ewangeliczne usta, które tyłu i tyłu pojednały z Bogiem i z Kościołem (...). On umiał i lubił się modlić (...). To był mąż wielkiej i ciągłej modlitwy”¹³⁰. Rzeczywiście, czuło się jej żar w słowach, gestach i w całej jego postawie. Jego serce osłabione komunistycznym więzieniem, przyozdobione pełnią Chrystusowego kapłaństwa przestało bić tuż po rozpoczęciu biskupiej Mszy św. prymicyjnej u stóp ołtarza Matki Bożej Częstochowskiej w dniu 12 II 1958 r. Służył wiernie do ostatniego tchu.

Warto jeszcze, przykładowo, wspomnieć o dwóch wyróżniających się w diecezji ośrodkach tajnego nauczania młodzieży. Pierwszy z nich znajdował się w parafii Zagnańsk, kierowanej przez ks. proboszcza Jana Kurczabę; drugi – w Proszowicach, zorganizowany przez ks. Józefa Rybczyka pełniącego tam funkcję wikariusza.

Ks. Jan Kurczab¹³¹ pracował najpierw jako wikariusz i prefekt w Szydłowie (1932–1934), w Chęcinach, Leszczynach (1934–1935). Od 1935 r. do sierpnia 1939 r. był wikariuszem parafii katedralnej w Kielcach. W lipcu 1940 r. został mianowany proboszczem parafii Zagnańsk. Od samego

¹²⁷ ADK B II – 7/1, k. 27.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ *Radosne dni diecezji kieleckiej*, KPD 3 (1958), s. 81.

¹³⁰ Bp Cz. Kaczmarek, *Ostatnia mowa nad trumną bpa S. Sobalkowskiego*, KPD 3 (1958), s. 85–86.

¹³¹ Jan Kurczab, ur. 9 X 1907 w Zagości, syn Franciszka i Marianny z Gołdów. Uczył się najpierw w Szkole Powszechnej w Zagości (1916–1919). Następnie uczęszczał do Gimnazjum Humanistycznego im. H. Kołłątaja w Pińczowie, a od września 1925 r. do Liceum przy WSD w Kielcach. Po ukończeniu WSD w Kielcach (1927–1932), otrzymał święcenia kapłańskie 19 VI 1932 r. Por. ADK, XK-89.

początku spotkał się z bardzo życzliwym przyjęciem ze strony wiernych, gdyż prezentował wysoką kulturę osobistą, takt, życzliwość oraz dużą aktywność; gorliwie sprawował liturgię, organizował dodatkowe nabożeństwa, troszczył się o ministrantów, głosił głębokie rekolekcje, dbał o śpiew, chór, a także orkiestrę. Jego „kazania, mówione piękną polszczyzną, niosły nadzieję, zachętę do działania, ukazywały właściwą proporcję spraw i rzeczy doczesnych i wiecznych (...), bardzo szybko została nawiązana nić porozumienia między pastierzem a powierzoną mu wspólnotą”¹³². Zależało mu na głębszych kontaktach bezpośrednich: gościł wielu parafian na plebanii, bywał też w ich domach. W sposób szczególny zajął się dziećmi i młodzieżą. „Choć trwała wojna i okupacja, to od razu przystąpił do organizowania tajnego nauczania: chodził po domach i wyszukiwał dzieci [młodzież] w wieku szkolnym”¹³³. Na tajnym komplecie na plebanii gromadziło się ok. 20 uczniów. Był to szczęśliwy początek.

W związku z pojawieniem się w Zagnańsku nauczycieli przesiedlonych z terenów włączonych do Rzeszy, grupy się rozrastały, spotykały się także w innych miejscach. Obejmowały uczniów wszystkich klas szkoły średniej ogólnokształcącej. Realizowano program przedwojenny. Aktualna sytuacja, pełna grozy, stawała się jednak częstym punktem odniesienia. Oto świadectwo kolejnego uczestnika ówczesnych spotkań: „Nasyćeni byliśmy dużą dawką patriotycznego zaangażowania (...), my młodzi 15–16-letni chłopcy w warunkach okupacji i konspiracji bardzo szybko dorosłeliśmy, rozwijaliśmy się znacznie szybciej niż nasi poprzednicy; choć widzieliśmy zagrożenia, to chcieliśmy walczyć, chcieliśmy dawać odpór wszystkiemu, co złe”¹³⁴. Mając tak cenne przymioty osobowe, jak: bezpośredniość, pełną otwartość na każdego człowieka, odwagę i refleks oraz zimną krew w momentach szczególnych zagrożeń – proboszcz „był postrzegany jako postać wyjątkowa (...). W każdej jego homilii pobrzmiewała nuta patriotyzmu i nadziei. Dlatego nieraz trudno się było dostać do kościoła. Ten mały kościółek nie mógł pomieścić wszystkich, którzy tam szukali wsparcia”¹³⁵. Ks. Jan Kurczab był szczególnym autorytetem i wzorem osobowym dla młodzieży. Miał szeroki z nimi kontakt,

¹³² K. Długosz-Kurczabowa, *Historia jednego kapłana*, w: *Ksiądz nie jest kapłanem dla siebie. Rzecz o księdzu Janie Kurczabie*, red. K. Długosz-Kurczabowa i M. W. Kurczab, Wydaw. „Pod Krzyżem”, Warszawa 2010, s. 67.

¹³³ I. Jarska, *Miał wpływ na moje życie*, w: *Ksiądz nie jest kapłanem dla siebie...*, dz. cyt., s. 171.

¹³⁴ W. Bimer, *Wspomnienie o księdzu Janie Kurczabie – wychowawcy i przyjacielu*, w: *Ksiądz nie jest kapłanem dla siebie...*, dz. cyt., s. 187, 189. Należy zauważyć, że w warunkach powszechnego zagrożenia ze strony nieludzkiego okupanta, mniej dawał o sobie znać konflikt pokoleń, natomiast wszyscy byli bardziej otwarci na siebie.

¹³⁵ W. Bimer, tamże, s. 186.

gdyż uczył religii, łaciny i języka francuskiego. W tak trudnym czasie było to wielką potrzebą młodych. Nic też dziwnego, że dają o nim tak podniosłe i jednoznaczne świadectwo: „wtedy kwitł kult księdza proboszcza”¹³⁶. Warto jednak przypomnieć, że z całym poświęceniem, a nawet z narażeniem życia „bronił w duszach młodzieży nie tylko wiary, lecz także zagrożonych wartości kultury narodowej”¹³⁷.

Ks. Józef Rybczyk¹³⁸ po wybuchu wojny udzielał się duszpastersko w diecezji kieleckiej, w szeregu wakujących parafiach (Działoszyce, Sułoszowa, Skalbmierz). Był osobowością bardzo dynamiczną. Cechowała go niespożyta energia, odwaga i dzielność. Wobec zastanej w parafii dezorganizacji oraz „przerażającej epidemii kradzieży”¹³⁹, widział ogromną potrzebę mocnej ewangelizacji. Noszony w sobie ogień misyjny rozpałał go. Spontanicznie pisał, co widzi i czuje: „W parafii wśród wiernych ogromny chłód religijny. Mam zamiar po misjonarsku przemówić do nich w niedzielę”¹⁴⁰. Po spełnieniu doraźnie wyznaczonych zadań otrzymał od bpa Cz. Kaczmarka polecenie kontynuowania studiów i pokonując duże trudności dotarł na KUL. Wkrótce jednak (3 XI 1939 r.) został aresztowany wraz z profesorami i obecnymi na uczelni studentami oraz osadzony w więzieniu na Zamku w Lublinie. Mając obywatelstwo amerykańskie, uniknął wywiezienia do obozu. Po 5 miesiącach ostrej kwarantanny – 31 III 1940 r. został zwolniony i powrócił do Kielc.

Od grudnia 1940 r. pracował jako wikariusz w Proszowicach. Doświadczenie surowego więzienia, bezpośrednie zagrożenie śmiercią nie osłabiły jego energii i zapału duszpasterskiego. Przeciwnie, jeszcze go spotęgowały. Bardzo intensywnie włączył się w pracę na tajnych kompletach zarówno w Proszowicach, jak i w sąsiednich miejscowościach (w Klimontowie i Szczytinikach). W kilku kompletach obok lekcji religii uczył także łaciny oraz matematyki. Pełnił również zadania oficera oświatowego, przekazując z nadłuchu radiowego aktualne komunikaty w formie drukowanych na maszynie

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Ks. J. Łukomski, *Ks. kan. Jan Kurczab duszpasterz i budowniczy*, w: *Ksiądz nie jest kapłanem dla siebie...*, dz. cyt., s. 161.

¹³⁸ Józef Rybczyk, ur. 10 X 1912 r. w Holyocke w USA, syn Michała i Eleonory z d. Dudek. Przez 4 lata uczęszczał do szkoły powszechnej w Ameryce. Po powrocie z rodzicami do kraju (1922 r.) kontynuował od 1923 r. naukę w Gimnazjum w Pleszewie zakończoną egzaminem dojrzałości 19 V 1931 r. Po roku studiowania prawa na UJ w Krakowie wstąpił do WSD w Kielcach. Świecenia kapłańskie otrzymał 20 VI 1937 r. z rąk bpa Fr. Sonika. Od tegoż roku studiował prawo na KUL-u. Zwieńczył je 22 VI 1939 r. licencjatem z prawa kanonicznego z oceną najlepszą (*optime*).

¹³⁹ ADK.XR-26, k. 20.

¹⁴⁰ Tamże, k. 28.

„Wiadomości codziennych”. Pomimo szerokiego zasięgu oddziaływania nie było żadnej „wsypy”. We wspomnieniach Autor pisze o sobie i o tych, z którymi współdziałał: „Pracowałem, bo tak było trzeba, tego wymagała od nas Ojczyzna (...). Zadziwiał nas ogromny patriotyzm i solidarność (...). Ogromnie byłem zbudowany postawą miejscowych ludzi, ofiarnością i oddaniem”¹⁴¹.

9. Księża uczący młodzież w tajnych kompletach kursów uniwersyteckich

Los młodzieży polskiej po 18. roku życia pod okupacją niemiecką był coraz bardziej niekorzystny. Pozbawiona możliwości podejmowania studiów wyższych, grupa ta żyła w ciągłym zagrożeniu przed wywiezieniem na roboty do Niemiec czy – przy jakichkolwiek aktach dywersji – przed dostaniem się do obozu śmierci. Możliwość studiowania konspiracyjnego w Kielcach pojawiła się dopiero pod koniec 1943 r. Inicjatorami kursów uniwersyteckich byli: prof. dr Tadeusz Konopiński – w porozumieniu z Uniwersytetem Poznańskim (Ziem Zachodnich) oraz dr Juliusz Nowak-Dłużewski przy współudziale dr Heleny Malinowskiej¹⁴².

Powstawały kolejno kursy: polonistyki, filozofii, historii, chemii (farmacji i medycyny), germanistyki, a także zorganizowane przez ks. prof. dr Piotra Kałwę w porozumieniu z KUL-em – Zespoły Prawa Kanonicznego i Cywilnego. Ze względu na trudności w dojazdach niektóre kierunki odbywały swoje zajęcia również poza Kielcami – w Jędrzejowie oraz w Nawarżycach¹⁴³. Pracą zespołów kierowali profesorowie z Krakowa, Lublina, Lwowa i Poznania. Nauczaniem objęto w sumie ok. 200 studentów. Osiągnięte wyniki były na wysokim poziomie. Klimat w grupach, pomimo piętrzących się trudności, był podniosły, patriotyczny, pogłębiający wzajemny szacunek, wdzięczność oraz ze względu na konspirację, pełne zaufanie i życzliwość¹⁴⁴.

Uczestniczący w kursach uniwersyteckich księża kieleccy, współdziałając ściśle ze swoim Biskupem, który także poparł studia finansowo, wpisali się na sposób trwały w historię Kielc i regionu. Kim byli? Jakie wykładali przedmioty? Jaką rolę pełnili i jaki włożyli wkład w to znakomite dzieło?

¹⁴¹ Ks. J. Rybczyk, *Relacje za okres od wczesnej wiosny 1939 r. do końca wojny 1945*, w: *Losy pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w czasie okupacji niemieckiej*, oprac. J. Ziółek, TN KUL, Lublin 2009, s. 151.

¹⁴² Por. W. Kowalenko, *Tajny Uniwersytet Ziem Zachodnich. Uniwersytet Poznański*. Instytut Zachodni, Poznań 1961, s. 82, 87.

¹⁴³ Por. T. Konopiński, *Powstanie, rozwój i stan obecny kursów uniwersyteckich w Kielcach*, Kielce 1945, s. 4–5.

¹⁴⁴ Por. W. Kowalenko, *Tajny Uniwersytet...*, dz. cyt., s. 95.

Ks. prof. dr Piotr Kałwa¹⁴⁵ w czasie wybuchu wojny, będąc w Kielcach (4 X 1939 r.), został mianowany notariuszem Sądu Biskupiego. Udał się jednak na KUL, gdzie 11 XI 1939 r. został aresztowany i uwięziony na Zamku w Lublinie. Zwolniony 5 VI 1940 r., powrócił do Kielc. Podjął pracę duszpasterską jako proboszcz w Rakoszynie, w rok później – w Imielnie. Od 29 VI 1942 r. pełnił funkcję wikariusza generalnego przy bpie Kaczmarku. Równocześnie – od grudnia 1943 r. – kontynuował konspiracyjną pracę dydaktyczną. Prowadził wykłady oraz seminaria magisterskie i doktoranckie ze swoimi studentami I i II roku Wydziału Prawa KUL, pochodzącymi głównie z terenu diecezji kieleckiej. W ciągu dwóch lat akademickich pracował zarówno w Kielcach z ramienia KUL-u (gdzie wykładał prawo rzymskie i prawo kanoniczne, kierując tym zespołem), jak i w Jędrzejowie oraz w Nawarżycach, w ramach Uniwersytetu Ziemi Zachodnich (UZZ), prowadząc wykłady z prawa rzymskiego¹⁴⁶. „Studia te uznano po wojnie za uniwersyteckie”¹⁴⁷. Ich poziom w aspekcie wiedzy w pełni był zadowalający.

Ks. Piotr Chojnacki¹⁴⁸ – w czasie okupacji hitlerowskiej pracował jako współorganizator i prof. tajnego Uniwersytetu Warszawskiego. Na tajnych kompletach w Kielcach na polonistyce wykładał wstęp do filozofii

¹⁴⁵ Piotr Kałwa, ur. 18 X 1893 r. w Cudzynowicach k. Pińczowa, syn Andrzeja i Katarzyny z Niciarów. Świadcstwo dojrzałości uzyskał po ukończeniu Gimnazjum w Pińczowie. Po studiach w kieleckim WSD został wyświęcony na kapłana 2 VI 1916 r. Był wikariuszem w Skalmierzu, a także prefektem w Małogoszczy i Prandocinie. 27 IX 1918 r. został skierowany na studia do Fryburga Szwajcarskiego, osiągając po pierwszym półroczu stopnie celujące. W 1923 r. uzyskał licencjat na KUL-u i rozpoczął wykłady z prawa kanonicznego w WSD w Kielcach. W 1926 r. obronił doktorat na UJK we Lwowie. Podjął wówczas wykłady na KUL-u. Habilitował się w 1934 r.

¹⁴⁶ Por. T. Konopiński, *Powstanie, rozwój...*, dz. cyt., s. 9–11.

¹⁴⁷ Ks. F. Stopniak, *Kałwa Piotr (1893–1974) w: Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, ATK Warszawa 1983, s. 25. W sierpniu 1945 r. zwolniony ze stanowiska wikariusza generalnego, ks. prof. Kałwa wrócił do Lublina, kontynuując pracę na KUL-u. 19 września tegoż roku otrzymał tytuł prof. zwyczajnego. W 1949 r. otrzymał od papieża Piusa XII nominację na biskupa lubelskiego. Na uczelni pracował do 1965 r. Zmarł 17 VIII 1974 r.

¹⁴⁸ Piotr Chojnacki, ur. 31 I 1897 r. w Będzinie. Wychowywał się w Kielcach. Tu ukończył Gimnazjum w 1912 r. W Wyższym Seminarium Duchownym studiował w latach 1913–1917. Wysłany do Fryburga Szwajcarskiego, odbył studia specjalistyczne z filozofii i przyrodoznawstwa – zwieńczone doktoratem *Summa cum laude* w 1921 r. Tam też otrzymał święcenia kapłańskie w 1918 r. W latach 1921–1923 kontynuował studia z psychologii i nauk społecznych w Lowanium, następnie w latach 1923–1925 ukończył Wyższy Instytut Psychologii w Paryżu. W 1927 r. na Uniwersytecie Warszawskim obronił rozprawę habilitacyjną. Pracował tam jako docent, a od 1932 r. jako prof. nadzw. na Wydziale Teologicznym UW. Por. ADW, XC-5, k. 38. 39.43.

i metodologii nauk (w III semestrze 1944–1945) oraz na historii – logikę i krytykę poznania (w III semestrze w Kielcach 1944–1945)¹⁴⁹.

Ks. Piotr Oborski¹⁵⁰ – 30 IX 1939 r. został mianowany wykładowcą filozofii w kieleckim WSD oraz prefektem – wychowawcą kleryków. Od 30 VI 1941 r. pełnił funkcję proboszcza w Bolminie. Uczestniczył jako wykładowca filozofii w tajnych kursach uniwersyteckich: w Jędrzejowie, gdzie od grudnia 1944 r. wykładał historię filozofii; w Kielcach na kursie chemii prowadził w I i II semestrze 1944–1945 wykłady z logiki matematycznej¹⁵¹.

Na kursach uniwersyteckich w Kielcach pracowali również dwaj księża profesorowie wyświęceni w diecezji płockiej. Pierwszy z nich to ks. Józef Umiński (1888–1954), wykładowca historii Kościoła na KUL-u, UJK we Lwowie oraz Uniwersytetu Warszawskiego. Do Kielc przyjechał w 1943 r. Wykładał na kursach uniwersyteckich w 1943–1944 (I semestr) paleografię oraz prowadził ćwiczenia z tegoż przedmiotu; dyplomatykę i ćwiczenia (II semestr), historię średniowieczną (III semestr 1944–1945), a także był kierownikiem zespołu historii¹⁵². Drugi – ks. Mieczysław Żywczyński (1901–1978), prof. KUL, historyk Kościoła, w diecezji kieleckiej przebywał w latach 1941–1942. Na tajnych kursach uniwersyteckich wykładał w I i III semestrze w Jędrzejowie z historii powszechnej (także w Kielcach w III semestrze w latach 1944–1945)¹⁵³.

Jaki wpływ na młodzież akademicką miały kursy uniwersyteckie? Młodzież zarówno szkół średnich na tajnych kompletach, jak i kursów uniwersyteckich intensywnie poszukiwała sensu swojego życia, a także potwierdzenia światopoglądu oraz postaw moralnych, aby wyjść na spotkanie swojego ideału życiowego. Ważne też dla nich było odnalezienie dojrzałej religijności. Najbardziej tych wartości szukali studenci, mający już świadectwo dojrzałości. Garnęli się do studiowania, by móc się spełniać na odczytywanej drodze życia. Ich stopień zaangażowania w naukę był o wiele bardziej dojrzały niż młodzieży szkół średnich. Sprawdzili się na tych studiach znakomicie. Prof. Konopiński pisze:

¹⁴⁹ Por. T. Konopiński, *Powstanie, rozwój...*, dz. cyt. s. 7.

¹⁵⁰ Piotr Oborski, ur. 10 II 1907 r. w Jastrzębcu, pow. Stopnicki, syn Ignacego i Rozalii z Janików. Gimnazjum (klasy I–VI) zaliczył w Stopnicy. Do klas VII–VIII uczęszczał w Równem na Wołyniu (1925–1926), uzyskując świadectwo dojrzałości. Studia filozoficzno-teologiczne odbywał w WSD w Kielcach. Święcenia kapłańskie otrzymał 27 VI 1931 r. Pracował jako wikariusz w Sułoszowie, Miechowie i w Kijach. W 1935 r. rozpoczął studia z filozofii chrześcijańskiej na Uniwersytecie w Warszawie. Uwieńczył je 3 VI 1938 r. tytułem magistra. Ukończył studia doktoratem uzyskanym w 1939 r.

¹⁵¹ Por. T. Konopiński, *Powstanie, rozwój...*, dz. cyt., s. 5, 8.

¹⁵² Por. tamże, s. 6.

¹⁵³ Por. tamże.

Próba wypadła więcej niż zadowalająco i dowiodła celowości istnienia naszej Uczelni. Wielka ilość dobrych, a nawet bardzo dobrych wyników dowiodła, że profesowie nasi stanęli na wysokości podjętego zadania (...) „Słuchacze wykazują najzupełniej poziom przedwojennych studentów” – brzmi zgodna opinia egzaminatorów (...). Naturalnie, że były i minusy, bo gdzie ich nie ma! Największym, a w każdym razie najwięcej dającym się we znaki było zbyt regularne uczęszczanie młodzieży na wykłady [sic!]. Uparci słuchacze nie chcieli opuścić ani jednego wykładu, co mogło ostatecznie okazać się zgubnym, dekonspirującym ostatecznie zespół (jeden z nich musiał odbywać przez dłuższy czas swoje prace w bezpośredniej bliskości i sąsiedztwie kieleckiego Gestapo) (...) – jeździli rowerami lub chodzili pieszo nieraz po kilkadziesiąt kilometrów w mróz i niepogodę (...). Nikt im nie każe chodzić na wykłady, idą sami, bo się chcą uczyć¹⁵⁴.

Dlaczego tak intensywnie chcieli pogłębiać swoją wiedzę? Przecież poznawana prawda i inne wyższe wartości: dobro, piękno, sprawiedliwość, pokój czy dialog nie przylegały do wstrząsającej i porażającej rzeczywistości okupacji hitlerowskiej, w jakiej ugrzęźli. A jednak wartości wyższe – przyswajane i głęboko przeżywane – były ogromnie potrzebną oazą, która dawała schronienie i ratunek w przestrzeni duchowej. Co więcej, przypominały i utwierdzały w przeświadczeniu, że przemoc, agresja, niszczenie godności i praw człowieka to sytuacja chora, że jej uzdrowienie jest możliwe i konieczne. Przekonanie to było pielęgnowane w umysłach i sercach młodych Polaków przez całą okupację. Wyzwalało postawy zdecydowane i odważne, rosnące wraz z pogłębianą religijnością. Zapłacenie zatem ceny najwyższej – daru z życia – w świetle wiary nie było przegraną, ale krokiem do zwycięstwa i stopniem do chwały. Stanowiło dobitne świadectwo przemawiające za tym, że wielkość człowieka, jego szczęście i samospełnienie mierzą się jedynie wiernością wyższemu, czyli duchowym wartościom.

Takim ideałom i zasadom konsekwentnie służył bp Czesław Kaczmarek. Takimi wartościami byli zainspirowani księża prefekci i księża profesorowie podejmujący największe ryzyko za najwyższą cenę, a także wszyscy nauczyciele, niezależnie od nauczanych przedmiotów¹⁵⁵.

¹⁵⁴ T. Konopiński, *Powstanie, rozwój...*, dz. cyt., s. 11.

¹⁵⁵ Jako przykład może służyć opowiadana przez współwięźnia-polonistę treść dzieł literackich. Nie tylko podtrzymywała ich ona na duchu, ale także – a zdarzały się analogiczne przykłady – obudziła sumienie w groźnym, zdziczałym kapo, Karolu – zniemczonym Ślązaku, który po kryjomu ich podsłuchiwał. Gdy się ujawnił – wszyscy zamarli z przerażenia. On zażyczył sobie dalszego ciągu opowiadania. Zasłuchany we fragmenty „Przedwiośnia” i „Potopu” zmienił się nie do poznania. Przebudziło się w nim sumienie. „Pomarszczona, zła twarz Karola jakoś się dziwnie wygładziła. Stawał się człowiekiem”. A. Ways, *Więzienia*, w: *Nauczyciele Kielecczyny w walce o szkołę polską w latach okupacji 1939–1945. Materiały z sesji... 19–20 X 1973 r.*, red. J. Krasuski, J. Kupiec, A. Massalski, ZNP WSP Kielce 1979, s. 251–252.

10. Jakie nasuwają się wnioski?

Biskup Czesław Kaczmarek swój pasterski wysiłek traktował z całą wiernością Chrystusowi i powierzonym mu przez Niego wiernym. Po wyzwoleniu – już z dystansu – pisze w kolejnym liście do umiłowanych diecezjan:

Przypomnijcie sobie te niesłychane, często potworne zbrodnie hitlerowskie, jakich widownią był nasz kraj polski w czasie ostatniej wojny. Widzieliśmy naocznie, do jak głębokiego moralnego upadku może dojść naród, który próbował wyrzucić ze swego zbiorowego życia Boże przykazania i same podstawy moralności chrześcijańskiej obalić, aby na ich miejsce postawić interes własny i wyrafinowany egoizm, jako naczelne zasady. Żeby zaś kapłaństwo katolickie nie przeszkadzało w tym odchrześcijanieniu społeczeństwa, wydano mu zawziętą walkę na wszystkich polach, ścigano je potwarzą i szyderstwem, krępowano jego wolność, odebrano mu swobodę słowa i organizacji, pozbawiono wpływu na młodzież i wychowanie, nie cofano się nawet przed brutalnym gwałtem¹⁵⁶.

Wizję totalnego niszczenia narodu i Kościoła Biskup podsumowuje krótko: „Nie potrafiono nas złamać”¹⁵⁷.

Proroczco przestrzega jednak przed jeszcze groźniejszym wrogiem jawiącym się na horyzoncie – to materializm, który byłby ewidentną „zgubą naszej wiary i zakałą całej naszej kultury chrześcijańskiej, i trucizną naszych społecznych stosunków”¹⁵⁸.

Biskup ciągle po ojcowsku kocha młodzież i tak mocno apeluje do jej serca:

Droga Młodzieży chrześcijańskich rodzin. Ty jesteś przyszłością, a obyś mogła być i uzasadnioną nadzieją tak Kościoła, jak Ojczyzny. Będiesz jednak tą nadzieją tylko wtedy, kiedy naprawdę zrozumiesz to prześliczne i przedziwne słowo Chrystusowe: *Duch jest, który ożywia, ciało na nic się nie zda* (J 6,63). Wszystko, co wielkie i piękne, dokonało się w ludzkości jedynie siłami ducha (...). Podnoś, Młodzieży, oczy i serce w górę, ku wysokim ideałom służby Ojczyźnie i ludzkości przez wiedzę i pracę, i uczciwość, i poświęcenie, ale nade wszystko podnoś je ku ideałowi ideałów, ku służbie i miłości Boga oraz Chrystusa i Jego Kościoła¹⁵⁹.

Pasterz Kościoła kieleckiego nie tylko płomiennie mówił z serca o Chrystusie, nie tylko przekazywał żar, który Go spalał, ale także złożył bohaterskie świadectwo, składając siebie w całkowitej ofierze. Sześćioletni czas nazistowskiej udręki dopełnił tyle samo trwający okres katorgi więzienia w komunistycznym systemie w sposób podstępny i wyrafinowany niszczącym to,

¹⁵⁶ Bp Cz. Kaczmarek, *List pasterski o powołaniu do kapłaństwa*, Jedność, Kielce 1945, s. 5.

¹⁵⁷ Tamże, s. 7.

¹⁵⁸ Tamże, s. 14.

¹⁵⁹ Tamże, s. 15.

co Boże i święte. Dwóch drapieżców – zachodni i wschodni – złowrogo odnoszących się do jednej ofiary. Czy to nie za wielki krzyż? Ciało niezłomnego Pasterza mocno zniszczono, Jego duch tę nieludzką katorgę dzielnie wytrzymał. Wraz z tymi, których wspierał, z którymi solidarnie współdziałał w konspiracyjnej edukacji młodzieży, określanej przez historię jako „ogromny wyczyn na skalę europejską – biskup Czesław Kaczmarek – spajał cały proces tajnego nauczania”¹⁶⁰, wpisując w swoją posługę posiadany charyzmat dobrego pasterza – aż do ofiary z własnego udręczonego życia. Do końca swoich dni dawał niezapomniane świadectwo wierności tak wzniosłemu powołaniu: Nie potrafiono nas złamać! Oznacza to, że zwyciężyły najwyższe wartości i ludzie, którzy się z nimi utożsamili. Dlatego historia z pietyzmem przechowuje pamięć o ich heroicznym świadectwie. W pełni zasługują na naszą wdzięczność i najgłębszy szacunek.

Résumé

LES CONDITIONNEMENTS ET LES BUTS D'ENSEIGNEMENT CLANDESTIN DE LA JEUNESSE DES ÉCOLES MOYENNES ET SUPÉRIEURES TENU SOUS LE PATRONAT D'ÉVÊQUE DE KIELCE DR CZESŁAW KACZMAREK DANS LES ANNÉES 1939–1945

Le 4 septembre 1938 dr Ceslas Kaczmarek a inauguré son ministère d'évêque de Kielce. Fidèle à l'enseignement du Siège Apostolique, il s'est concentré sur la formation religieuse des fidèles, surtout des enfants et des jeunes vivant dans les familles catholiques. En fonction de cette tâche il a voulu assurer surtout une formation adéquate, intellectuelle et morale, aux prêtres – pasteurs d'âmes. Il leur proposait l'idéal d'une profonde vie spirituelle et de sainteté exigée par leur ministère. L'évêque choisissait dans son presbytèrium des personnes les plus douées sous l'aspect intellectuel et moral pour leur confier la formation de la jeunesse. Mons. Kaczmarek s'est vu obligé d'intensifier ses efforts du pasteur pendant la période dramatique de l'occupation allemande (1939–1945). La deuxième guerre mondiale a créé un menaçement suprême pour l'existence de la Pologne. Les occupants allemands menaient une politique visant à l'extermination biologique du peuple polonais et à l'abolition de sa culture. Pour réaliser ces projets les nazis fermaient les écoles moyennes et supérieures, tout en réduisant au minimum le programme des écoles élémentaires et professionnelles, qui devaient préparer les jeunes à un travail d'esclaves au service du régime hitlérien. Dans ces conditions les gens d'élite intellectuelle et patriotique (instituteurs, parents,

¹⁶⁰ Są to słowa rektora Akademii Świętokrzyskiej, prof. A. Massalskiego, wypowiedziane przy okazji poświęcenia przez bpa Kazimierza Ryczana tablicy pamiątkowej 10 IV 2003 r., umieszczonej przy ul. Wesołej 25, gdzie prowadzono zajęcia z polonistyki i prawa – por. M. Przeciszewski (red.), KAI, ISSN 1426–1413.

et prêtres) se sont mis à organiser des groupes de formation scientifique clandestine des jeunes. Ils ont trouvé un soutien efficace dans la personne et les initiatives de leur évêque. A travers ses conférences et ses écrits (lettres pastorales, exposés etc.) Mons. Kaczmarek indiquait aux prêtres les buts suivants pour leur activité éducative: promotion d'une maturité intellectuelle et morale; formation d'attitude patriotique et de conviction religieuse; culte de la tradition et d'attachement aux valeurs nationales; respect de la dignité de la personne humaine; recherche du sens de la vie dans les conditions d'hostilité et de menace; attitude de solidarité et de fraternité sans confins; vie de foi, d'espérance et d'amour, prêt à pardonner même aux ennemis, à l'exemple de Jésus-Christ.

En voulant résumer la vision éducative et religieuse de Mons. Ceslas Kaczmarek, on peut dire qu'elle repose sur l'attitude évangélique, concrétisée dans la sainteté. C'est une synthèse des valeurs spirituelles, durables de par leur nature, universelles et invincibles.

Ks. dr hab. Mieczysław RUSIECKI – ur. w 1932 r. Ukończył WSD w Kielcach (1957). Studia specjalistyczne z katechetyki – w Warszawie (ATK) (1963–1967). Doktorzysta na KUL (1975), gdzie w latach 1975–2001 był wykładowcą historii katechezy. Wykładał też w WSD w Kielcach katechetykę (1981–2001), homiletykę (1988–1996) oraz pedagogikę i dydaktykę (1988–2008). Po habilitacji (1997) pracował w Akademii Świętokrzyskiej (1997–2007) jako profesor tej uczelni (także jako kierownik Zakładu Historii Wychowania i Organizacji Szkolnictwa na Wydziale Pedagogicznym). Wykładał etykę, aksjologię pedagogiczną, filozoficzne podstawy myśli pedagogicznej oraz prowadził seminarium magisterskie. W latach 2004–2011 prowadził wykłady w Wyższej Szkole Umiejętności im. S. Staszica (kierunek: Nauki o Rodzinie; przedmioty: etyka, kultura, religijność, estetyka, komunikacja i rozwiązywanie konfliktów w rodzinie oraz seminarium licencjackie).

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.

Agnieszka Smolińska – Kielce

FILOZOFICZNE ASPEKTY W TWÓRCZOŚCI LITERACKIEJ KSIĘDZA ANTONIEGO J. WIŚNIEWSKIEGO SchP

Wytwory kultury, takie jak dzieła sztuki i literatury, rozwijające się w ramach określonych konwencji gatunkowych, stylistycznych, następnie prace naukowe, publicystyczne miały określonych odbiorców, którzy je oceniali. Tworzą one odpowiednią hierarchię. Nie tylko dzieła współczesne, aktualne, ale również cały dorobek przeszłości kształtują świadomość formacji.

Egzystujące w XVIII wieku dzieła literatury i sztuki oraz koncepcje filozoficzne, estetyczne i naukowe były wytworem samego oświecenia albo zostały wybrane z dziedzictwa przeszłości, stając się pozytywną tradycją kulturalną. Były one głównie dorobkiem dwóch kultur traktowanych przez tę epokę jako klasyczne i wzorcowe: grecko-rzymskiego antyku oraz francuskiego, a częściowo także holenderskiego i angielskiego wieku XVII. Do roli wzorca awansowała również klasyczna literatura francuska XVII stulecia, ceniona przez wszystkich – niezależnie od przekonań politycznych. W naszym kraju do wspomnianych epok dołączył też „złoty wiek”¹.

Oświecenie w Polsce charakteryzowały przeobrażenia społeczne i ożywiony ruch reformatorski. Literatura należała do jednych z ważnych narzędzi oddziaływania na społeczeństwo, a dzięki temu zmieniała się także rola pisarza, dla którego źródłem utrzymania stawała się działalność literacka bądź wykonywanie zawodu nauczyciela, bibliotekarza i urzędnika. Literatura w czasach oświecenia nie była zjawiskiem jednolitym. Spełniała ona rozmaite funkcje oraz służyła różnym celom. Miała ona przede wszystkim uczyć i wychowywać².

¹ Por. J. Maciejewski, *Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historycznoliterackiego*, w: *Problemy literatury polskiej okresu Oświecenia. Seria Druga*, red. Z. Goliński, Wrocław 1977, s. 40–41.

² Por. Z. Libera, *Rola pisarza w kulturze polskiego Oświecenia*, w: tenże, *Wiek Oświecony. Studia i szkice z dziejów literatury i kultury polskiej XVIII i początków XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 105–106.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest przedstawienie filozoficznych aspektów w twórczości literackiej ks. Antoniego Jakuba Wiśniewskiego SchP (1718–1774) – wykładowcy filozofii i fizyki doświadczalnej w Collegium Nobilium w Warszawie. Ten zasłużony pijar był nie tylko filozofem, ale także teologiem. Wyróżniał się bogatą twórczością pisarską, zwłaszcza w zakresie filozofii. Niemniej, miał pewne zasługi i na polu teologii. Był współautorem konstytucji i przywilejów swego zakonu, gdzie są również zawarte istotne źródła dotyczące historii polskich pijarów. W 1756 r. Wiśniewski został nadwornym teologiem króla Augusta III. Jego aktywność w tej dziedzinie pozwala zaliczyć go grona teologów polskich XVIII stulecia³. Antoni Wiśniewski prowadził intensywną działalność kulturalną, dokonując translacji na język polski dzieł literatury klasycznej i poezji polsko-łacińskiej. Problematyka tego artykułu została podjęta, ponieważ dorobek literacki pijarskiego filozofa jest mało poznany. W jego rozprawach filozoficznych umieszczone są autorskie przekłady. Opracowanie zwraca uwagę także na własną twórczość poetycką i dramatopisarską ks. Wiśniewskiego.

1. Translacja dzieł literatury klasycznej

W XVIII wieku pod wpływem nowych odkryć archeologicznych na terenie Italii i badań nad starożytnością wzrastało zainteresowanie kulturą antyczną, nie tylko w Europie Zachodniej, ale także w Rzeczypospolitej. Doprowadziło to do wystąpienia nowej fali zachwyty, a jednocześnie szacunku dla spuścizny literackiej grecko-rzymskiej. W tym okresie sporządzano liczne edycje pisarzy antycznych, ze szczególnym uwzględnieniem rzymskich twórców. Wtedy też masowo dokonywano przekładów z języków klasycznych na język polski. Działalność przekładowa przypadła przede wszystkim na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XVIII stulecia. Z poetów greckich szczególnie zainteresowaniem cieszyli się poeci archaiczni, jak Anakreont czy Saffona, z rzymskich zaś Horacy. Przekłady z literatur antycznych zamieszczane były w wielu wydawnictwach i czasopismach, np. w „Monitorze” i w klasycznie nastawionych „Zabawach Przyjemnych i Pożytecznych”⁴.

Zgodnie z panującą wówczas teorią przekładu nie dokonywano wiernych translacji. Źródło przekładu traktowano z dużą swobodą nieraz do daleko posuniętych, w rozmaitych zresztą celach wprowadzanych zmian. Sięgano do literatury antycznej zarówno w zakresie wzorców stylistycznych, jak

³ Por. J. Wysocki, *Wiśniewski Antoni Jakub*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1983, s. 441–442.

⁴ Por. M. Garbaczowa, *Łacińska twórczość pisarzy polskiego Oświecenia (zagadnienia wstępne)*, Kielce 1982, s. 8–9.

i wzorców obywatelskich. W myśli starożytnej widziano ważny czynnik moralnego odrodzenia społeczeństwa. Ideały do naśladowania czerpano głównie z poezji, historiografii i historii oraz z filozofów antycznych. Dzieła Horacego czy Wergiliusza dostarczały wzory cnót obywatelskich i bohaterskich czynów. Przykładów tejże obywatelskiej cnoty szukano u Nepota, Liwiusza czy Plutarcha, wzorce etyczne znaleźć zaś można było u Platona, Cyserona czy Seneki. Pisma poetów i filozofów służyły za źródło różnego rodzaju sentencji i mott, wprowadzanych wówczas powszechnie⁵.

W czasach Augusta III przyswojono literaturze polskiej dorobek francuskiego klasycyzmu, wprowadzono w obieg literacki dzieła Woltera, filozofię Gottscheda, George'a Berkeleya. Językiem przekładu częściowo pozostawała łacina. Przekładami, sztuką lekceważoną na Zachodzie w połowie XVIII wieku, zajmowali się najwybitniejsi twórcy czasów saskich. Na gruncie warszawskim wyróżniali się: Józef Andrzej Załuski, J. E. Minasowicz, S. Konarski, I. Nagurczewski, Antoni Wiśniewski. W ich dokonaniach translatorskich z lat 1733–1763 odnotowanych w *Nowym Korbucie* odnajdujemy tłumaczenia z języka francuskiego (21 pozycji), łacińskiego (17), włoskiego (15), wreszcie angielskiego 3 przekłady pióra J. A. Załuskiego. Tłumaczenia wykorzystywano niekiedy jako inspirację do zaprezentowania własnych poglądów lub kunsztu poetyckiego, traktując oryginał dosyć dowolnie⁶.

Ksiądz Antoni J. Wiśniewski był autorem przekładów dzieł literatury klasycznej. W jego pracach filozoficznych znajdują się cytaty pochodzące z dorobku twórców rzymskich, które spełniają rolę motta przed właściwą treścią poszczególniej rozprawy. Cytacje te umieszczone są zazwyczaj na odwrocie strony tytułowej, poprzedzającej dedykację utworu⁷. Przekłady pijarskiego filozofa umieszczone na końcu jego *Rozmów filozoficznych* są rodzajem artystycznego podsumowania własnych poglądów. Spośród autorytetów starożytnych, do których Wiśniewski chętnie się odwołuje, należy wymienić pisma Seneki i Horacego. Przytoczenie fragmentu z ich dzieł, stanowi ilustrację do rozważań filozoficznych autora. Doskonałym przykładem może tu być cytat pochodzący z *Przypowieści* Seneki, którym A. Wiśniewski poprzedził swoje opracowanie *Z uwag nad przyczynami wielkości i upadku Rzeczypospolitej Rzymskiej przez kawalerów uczących się in Collegio Nobilium Scholarum Piarum* (Warszawa 1762), będące wiernym tłumaczeniem z jęz. francuskiego dzieła Monteskiusza. Antyczna sentencja zwraca uwagę młodego czytelnika na rolę kształtowania jego światopoglądu na

⁵ Por. tamże, s. 10.

⁶ Por. S. Roszak, *Środowisko intelektualne i artystyczne Warszawy w połowie XVIII wieku. Między kulturą sarmatyzmu i Oświecenia*, Toruń 1997, s. 136–137.

⁷ Tekst podawany jest w jęz. łacińskim, a następnie w jęz. polskim [stwierdzenie moje – A. S.].

podstawie doświadczeń starszego pokolenia. Młody człowiek znając błędy poprzedników, będzie mógł wyciągnąć z nich wnioski i poprawić własne postępowanie. Wyraźnie zaakcentowano tu znaczenie historii, która decyduje o przyszłych losach człowieka:

Uczniem przeszłego jest dzień przyszły. Z występków cudzych, mądry poprawia swoje. Piękna jest w starszych swych wstępować ślady, jeżeli dobrze postępowali sobie, nikt rozsądniej i swoim, i Ojczyzny, nie zabiega potrzebom, jako, gdy cudze w tej mierze zważa przypadki⁸.

Dzieło to Wiśniewski opatrzył dedykacją dla księcia Adama Czartoryskiego, starosty kamienieckiego, generała ziem podolskich, chcąc w ten sposób utwierdzić się – jak sam przyznaje – w jego książęcej protekcji. Autor wskazał w niej cel tego opracowania. Przedstawiając przyczyny wielkości i upadku Rzeczypospolitej Rzymskiej, zamierzał udzielić wskazówek Polakom, aby potrafili wyciągnąć naukę moralną dla dobra Ojczyzny. Kapłan uwzględnił ponadto znaczenie kształtowania w społeczeństwie polskim cnót obywatelskich⁹.

Zakończenie rozważań historycznych zamyka *Oda do Horacego*, która akcentuje upadek Republiki Rzymskiej w wyniku niezgody jej obywateli. Utwór zwraca uwagę czytelnika na zachowanie szacunku między obywatelami, gdyż jego brak może prowadzić do wojny domowej. Utwór podkreśla też pielęgnowanie cnoty przez obywateli:

Wojnę domową nasi wpoili na nas starsi!
Rzym się sam gubi, siłą swą upada:
Którego zgubić, bliscy nie zdołali Marsi,
Ni wojsk groźnego Porsenny gromada;
Którego, ni Kapuj, ni Spartaka siła,
Ni Allobrogów zmienników potęga,
Ni żwawa dzikich Niemców młodź nie poniżyła,
Ni Hannibala sprośnego przysięga.
My go niezbożni, sami gubimy! Przez nasze
Rzym kłótnie, zwierzów staje się łożysko:
Wnet w nim swe nieprzyjaciół rozpostrze fałszywe,
I plac ten końskie zabierze igrzysko. [...]
Na ludzi moru, żadnej nie było zarazy,
Nigdy tam nie masz, sąsiad żaden nie wie

⁸ A. Wiśniewski, *Z uwag nad przyczynami wielkości i upadku Rzeczypospolitej Rzymskiej przez kawalerów uczących się in Collegio Nobilium Scholarum*, w: tenże, *Rozmowy w ciekawych i potrzebnych w filozoficznych i politycznych materiach w Kolegium Nobilium Warszawskim Scholarum Piarum miane*, t. 3, Warszawa 1762, po s. 102 [brak paginacji po stronie tytułowej].

⁹ Tamże, s. 103.

co to są nienawistne urazy,
 przeciw drugiemu czas stawać w gniewie.
 Cnotliwym Bóg wyznaczył kraj ten! Gdy wiek złoty
 Naprzód w mieściny, po tym, złość bezbożna
 Zamieniła z żelazny, który nie zna cnoty,
 Cnotliwym przeto uniknąć go można¹⁰.

Odwoływanie się do wzorców rzymskich, przeniesionych z literaturą w epoce renesansu, było znamienne dla rozwoju kultury szlacheckiej w Polsce. W żadnym kraju elementy te nie odegrały takiej roli, jak właśnie w dawnej Rzeczypospolitej. Ziemianin czuł się kontynuatorem tradycji starożytnego Rzymu, jego republikańskich cnót, słynnej *virtus Romana*. Było to widoczne nie tylko w dorabianiu fikcyjnych genealogii rodów od Scypionów, Grakchów i innych bohaterów. Realia kultury i obyczaju rzymskiego przenikały do stylu życia przeciętnego szlachcica¹¹.

Wytworzony w XVI stuleciu typ kultury szlacheckiej nazywany *sarmatyzmem*, na początku XVIII wieku ulegał degeneracji i stał się następnie przedmiotem ostrych ataków działaczy oświecenia. Spopularyzowana przez Miechowitę idea pochodzenia szlachty od dawnego ludu Sarmatów w ciągu XVI i XVII wieku rozprzestrzeniała się w świadomości ogółu braci. Obywatele Rzeczypospolitej Obojga Narodów szukali wzorów wśród Kwirytów, w *Respublica Romana*. Łączyła się z tym miłość do historii i tradycji. Jednym z najistotniejszych elementów składających się na wizerunek sarmackiej formacji kulturowej wydaje się państwo, sama Najjaśniejsza Rzeczypospolita, rozumiana jako siła narodowa¹².

Literaturę antyczną w szerszych kręgach czytelniczych popularyzowały w XVII stuleciu i później przekłady poszczególnych utworów na język polski. Z czasem ludzi pióra zaczęły nurtować wątpliwości o sens i potrzebę translacji. Znamienny jest fakt, że odbiorcy przekładów z łaciny, a więc szlachta i zamożniejsze, wykształcone mieszczaństwo, którzy ukończyli średniego szczebla szkoły jezuickie czy pijarskie, odznaczała się dobrą znajomością języka łacińskiego, wobec czego mogli oni czytać pisma historyków i utwory poetów rzymskich w oryginale. Przekłady jednak powstawały i cieszyły się dużą popularnością, o czym świadczą księgozbiory z XVII i pierwszej połowy XVIII stulecia. Translacje na język polski literatury rzymskiej obejmowały teksty, które z różnych powodów wzbudzały zainteresowanie bądź stanowiły pretekst

¹⁰ *Oda do Horacego*, przeł. A. Wiśniewski, w: A. Wiśniewski, *Rozmowa III o wielkości i upadku Rzeczypospolitej Rzymskiej*, w: tenże, *Rozmowy w ciekawych i potrzebnych...*, dz. cyt., s. 292–294.

¹¹ Por. M. Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa 2002, s. 15.

¹² Por. B. Kaczorowski, *Sarmatyzm – staropolska formacja kulturowa*, „Przegląd Powszechny”, 12 (1985), s. 367–376.

do propagowania określonych poglądów politycznych czy moralnych. W dziedzinie poezji rzymskiej przekłady obejmowały utwory dwóch poetów najbardziej wówczas poczytnych, a przede wszystkim komentowanych: Horacego i Owidiusza¹³. Reforma szkół pijarskich w Polsce, podjęta na początku lat czterdziestych XVIII wieku przez Stanisława Konarskiego, wyznaczała w nauczaniu i wychowaniu szkolnym tradycji antycznej rolę doniosłą. Spuścizna starożytna mogła przyczynić się do odrodzenia polskiej kultury językowej i literackiej. Antyk pojmowany był jako wzorzec dla literatury polskiej, miał inspirować postępowe, patriotyczne inicjatywy wychowawcze, kulturalne i polityczne¹⁴.

Nowe spojrzenie na kulturę antyczną można zauważyć w spuściznie literackiej Antoniego J. Wiśniewskiego. Autor znając założenia Konarskiego w zakresie kultury antyku, mógł w swych pismach filozoficznych wskazać czytelnikom drogowskazy moralnego postępowania. Spośród poetów rzymskich często powoływał się na poglądy Horacego. Dzieło pijarskiego filozofa, zatytułowane *Rozmowa filozoficzna o nieśmiertelności duszy ludzkiej* (Warszawa 1761), kończy się przekładem na język polski *Ody Horacego pt. O pewności śmierci i niepewności na jaki po niej przyjdziemy koniec*:

Choćby największe padały na cię klęski,
zachować zawsze pomnij umysł męski,
ani się w szczęściu ciesz zbytecznie:
tu na ziemi żyć nie będziesz wiecznie.
Umrzesz! Czyli wiek w troskach wiesziesz lichy,
czy pełne winnych nektarów kielichy
w ogrodzie ciesząc się wesoły
z kochanemi spełniasz przyjacioły:
gałęzistego w miłym cieniu drzewa
gdzie słodki Zefir siedzących owiewa,
tuż blisko gdzie z szumem krynice
wdzięczną rosą skrapiają ulice.
Pij i jedz co chcesz, wraz jeżeli być może
niech różami wyściełają łoże,
bądź czerstwy, majątny i zdrowy:
nie ocalisz tym życia osnowy.
Zostawisz ogród, pałac i folwarki,
zawistne cię z nich wyprowadzą parki:
i sprzęty, które ledwie zliczy,
twój następca skrzętnie odziedziczy.
Czyliś bogaty z Królewskiego rodu,

¹³ Por. T. Bieńkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450–1750). Główne problemy i kierunki recepcji*, Wrocław 1976, s. 183–184.

¹⁴ Por. tamże, s. 190–192.

czy podły wieśniak omdlewasz z głodu,
nieubłaganej żadną miarą
śmierci, pewnej staniesz się ofiarą.
Wszyscy umrzemy: ani nikt nie zgadnie,
później czy prędzej, źle czy dobrze padnie,
do portu jakiego ugodzi
w Charontowej osadzony łodzi!¹⁵

Według antycznego poety człowiek niezależnie od stanu społecznego powinien przygotowywać się do zbliżającej się śmierci. Utwór zwraca uwagę na hierarchię wartości w życiu doczesnym. Dobra przemijające, takie jak szczęście ziemskie, honory, godności, zaszczyty, zabawy, nie są wiele warte w obliczu kruchości żywota. Nie należy zatem przywiązywać się do nich, gdyż są one ulotne. Treści zaprezentowane w przekładzie *Ody Horacego* wpisują się w stoicką myśl o szczęściu.

W filozofii rzymskiej problematyka szczęścia znalazła odzwierciedlenie w poglądach Marka T. Cyserona, której poświęcił on niemal całą swą twórczość filozoficzną. Jedynym dobrem jest to, co jest zgodne z cnotą, a szczęście powstaje z rzeczy dobrych, które są zgodne z cnotą. Ani bogactwo, ani tani rozgłos i popularność nie będąc najwyższymi wartościami moralnymi, nie mogą być uzupełnieniem szczęścia, ponieważ jako dobra mają one charakter względny, związany z możliwością ich szybkiej utraty i zbyt krótkim trwaniem spowodowanym różnorodnymi czynnikami natury subiektywnej i obiektywnej¹⁶.

Idea szczęścia zakłada wszechstronną ocenę ludzkiej kondycji. Wymaga od nas co najmniej tego, byśmy uwzględnili wszystkie relacje o tym, co pożądane i wartościowe. Szczęście jest wartością uniwersalną i ponadczasową. Od zarania dziejów człowiek próbuje odnaleźć jego źródło¹⁷.

Przytoczona powyżej, a przetłumaczona przez Wiśniewskiego *Oda Horacego* wpisuje się w wielowiekową tradycję polskiej *ars moriendi*, która uczyła człowieka przygotowań do śmierci. Antyczny utwór, umieszczony na końcu *Rozmowy filozoficznej o nieśmiertelności duszy ludzkiej* A. Wiśniewskiego, ma za zadanie uświadomić człowiekowi czasów saskich przemijalność i kruchość życia. Zamiarem tłumacza było zwrócenie uwagi czytelnika na rozpatrywanie ludzkiego losu w wymiarze eschatologicznym.

Problematyka śmierci była popularna w utworach literackich od schyłku średniowiecza. Okres staropolski oswajał ludzi ze zjawiskiem umierania, czynił

¹⁵ *Oda Horacego*, przeł. A. Wiśniewski, w: A. Wiśniewski, *Rozmowa filozoficzna o nieśmiertelności duszy ludzkiej przez uczących się filozofii kawalerów in Collegio Nobilium Vars. Scholaraum Piarum miana*, Warszawa 1761, s. 101–102.

¹⁶ Por. A. Nawrocka, *Humanizm koncepcji szczęścia M. T. Cyserona*, „*Studia Philosophia Christianae*”, 1 (1993), s. 68–69.

¹⁷ Por. N. Whithe, *Filozofia szczęścia od Platona do Skindera*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 7.

śmierć bliską każdemu człowiekowi. Istotną rolę odegrały tu klęski żywiołowe, które gnębiły ówczesne społeczeństwa. Widmo śmierci stale zaprzątało umysły, śmierć była tematem codziennych rozmów. Ludzka myśl nie mogła uwolnić się od niej. Ku sprawom ostatecznym kierowała także zainteresowania wiernych nauka Kościoła i filozofia. Celem człowieka nie jest więc byt ziemski, który stanowi tylko jeden z etapów w jego drodze do wieczności. W kulturze staropolskiej występowało często określenie człowiek-pielgrzym. Śmierć była rozumiana jako czynnik umożliwiający istocie ludzkiej przejście do stanu wiecznej szczęśliwości. Życie ziemskie ma być przygotowaniem do życia przyszłego, wiecznego¹⁸.

Przedstawiciele wczesnej kultury oświeceniowej w Polsce odwoływali się chętnie nie tylko do autorytetów antycznych, ale sięgali także po teksty poezji polsko-łacińskiej z okresu renesansu czy baroku. Spośród rodzimych pisarzy minionych czasów często przypominano spuściznę literacką Macieja K. Sarbiewskiego SJ (1595–1640), który uznawany jest za twórcę estetyki barokowej i teoretyka barokowego. Barokowy poeta był profesorem retoryki w Połocku (1626–1627) i Wilnie (1627–1628), profesorem filozofii (1628–1631) i teologii (1631–1633) w Akademii Wileńskiej, w której otrzymał w 1632 roku tytuł magistra filozofii i nauk wyzwolonych. Później był dziekanem Wydziału Filozoficznego i Teologicznego (1633–1635) oraz kaznodzieją w jezuickim kościele św. Jana w Wilnie. Maciej K. Sarbiewski zasłynął jako sławny w Europie poeta polsko-łaciński, zwany z tego tytułu *Horacym chrześcijańskim* i uhonorowany ponadto laurem poetyckim przez papieża Urbana VIII w 1623 roku¹⁹. Sarbiewski interpretował mity rzymskie na możliwie jak najszerszej płaszczyźnie, z wyraźną preferencją alegoryczną, doszukiwaniem się ukrytych sensów oraz pouczeń moralnych i teologicznych. Zdaniem T. Bieńkowskiego przez cały wiek XVII w Polsce taka tendencja była dominująca i powszechna w różnych kręgach szkolnych i środowiskach kulturalnych²⁰.

Antyk jako wzorzec dla oświeceniowej kultury polskiej i aksjologiczne elementy poezji Sarbiewskiego były obecne również w piśmiennictwie pijarskim. Antoni Wiśniewski często sięgał po utwory pióra *Horacego chrześcijańskiego*, którymi ilustrował swe rozważania filozoficzne. Pijarski filozof występuje także w roli tłumacza jego dzieł na język polski.

¹⁸ Por. M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV–XVI w.*, Kraków 1987, s. 7–10.

¹⁹ Por. L. Grzebień, *Maciej Kazimierz Sarbiewski*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, Warszawa 1987, s. 17–21; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Część 2: Kaznodziejstwo w Polsce – od Średniowiecza do Baroku*, Kraków 2001, s. 448.

²⁰ Por. T. Bieńkowski, *Antyk w literaturze i kulturze...*, dz. cyt., s. 151.

W *Rozmowie II O poprawie obyczajów polskich prawa ojczystego* dotyczących się przez kawalerów uczących się w *Collegio Nobilium* w Warszawie (Warszawa 1760) ks. Antoni Wiśniewski umieścił własny przekład *Ody z Sarbiewskiego 20.1.3* pt. *Przeciw zepsutym obyczajom polskim*. Znamienny jest fakt, że tłumacz poinformował czytelnika o modyfikacji powyższej translacji, umieszczonej w zakończeniu tegoż utworu poetyckiego. Warto w tym miejscu przedstawić fragment wspomnianego wiersza jako przykład sztuki translatorskiej A. Wiśniewskiego:

Ty przynajmniej młodzież nasza,
na wielką pomniąc dzielność nieśmiertelnych przodków
bierz się wcześniej do pałasza,
zniewieściałych nie chciej iść przykładem wyrodków.
Pracuj, łóż dobra, znoś blizny, owszem jeśliby trzeba na swobód swych wsparcie,
dla wiary i Ojczyzny
przeciw nieprzyjaciołom idź i na pożarcie.
Piękniejszego nad to życia
nie masz: kto tak, swe mężnie wieść życie obiera,
prócz wielkiej chwały nabycia,
w pamięciach, w sercach ludzkich, nigdy nie umiera²¹.

Przetłumaczona oda przedstawia wskazówki moralnego postępowania w życiu publicznym, skierowane do młodego czytelnika. Utwór wyrażnie zachęca ówczesnych młodzieńców do walki w obronie wiary i Ojczyzny oraz intensywnej pracy dla dobra wspólnego. Należy podkreślić wyeksponowanie w wierszu cnoty męstwa. To dzięki niej życie ludzkie nabiera większej wartości. Przetrwa bowiem pamięć o tych, którzy znoszą mężnie i z godnością trudy swej egzystencji.

Innym przykładem translacji poetyckiej A. Wiśniewskiego jest *Oda z Sarbiewskiego 31.1.4* pt. *O sprawowaniu się według powinności*, umieszczona w zakończeniu jego *Rozmowy III O powinnościach człowieka*:

Patrz, jako rzeka w swym spokojna biegu,
wyraża rzeczy stojące na brzegu,
i słońce, i księżyc widzi się
odmalowany w niej, jakby w abrysie.
Takiż twój umysł, żyjąc podług prawa,
być ma. Nieszczęścia, czyli burza żwawa
w bezdennej pograża się toni,
czyli miły głaszcze cię Pawoni,

²¹ *Oda z Sarbiewskiego 20.1.3*, przeł. A. Wiśniewski, w: A. Wiśniewski, *Rozmowa II O poprawie obyczajów polskich prawa ojczystego dotyczących się przez kawalerów uczących się in Collegio Nobilium Scholarum Piarum miana*, w: tenże, *Rozmowy o poprawie obyczajów polskich*, Warszawa 1760, s. 280.

rozum miej jasny, wolne bez chuć zwady
miej zawsze serce: by natury ślady
i boski, na któryś stworzony,
w tobie obraz wskroś był wyrażony.
Jakże to piękna! Mieć spokojną zawdy
Duszę: ukrytej dociekać nią prawdy:
Pełnić natury prawa chętnie:
ani w niczym mieć się obojętnie,
lecz niech myśl stała, odmienne kolory
rzeczy przenika, niech jakoby z góry
prawdę i różne obyczaje
z dala zważa, a z bliska poznaje.
Darmo wędzidłem krnąbrne łamię zwierzę,
jeżeli w powinnej nie trzymamy sferze
żądź naszych. Nie bez leców, Feba
syna, konie wyróciły z Nieba,
lecz bez karności. Kto siebie nie rządzi,
inszemi rządzić nie umie; kto sądzi
siebie samego, ten się staje
zgodnym, prawa kuć na wszystkie kraje.
Chcesz by cię mógł świat doskonałym głosić?
Powinnościom twym pilnie czyn zadosyć:
Tak odniesiem, ja przełożenia
Rady, skutek, a ty jej pełnienia²².

Przekład ten doskonale koresponduje z tematyką rozważań dydaktyczno-moralnych pijarskiego filozofa. Autor dodając *Odę z Sarbiewskiego*, zamierzał podkreślić znaczenie obowiązków zarówno w życiu prywatnym, jak i w społecznym człowieka. W utworze tym można dostrzec cechy filozofii stoickiej, m.in.: życie zgodne z rozumem, życie zgodne z naturą oraz życie dobre. Prezentowana oda zaleca człowiekowi spokój duszy, dzięki któremu będzie mógł on poznać prawdę. Utwór ma także wartość aksjologiczną, ukazując wartości etyczne i estetyczne.

2. Twórczość poetycka i dramatopisarska

Ksiądz Antoni J. Wiśniewski należał do grona twórców kultury oświeceniowej w Polsce. Na tle swego zgromadzenia zakonnego wyróżniał się aktywnością i różnorodnością w dziedzinie literackiej. Bibliografie literackie podają,

²² *Oda z Sarbiewskiego 31.1.4*, przeł. A. Wiśniewski, w: A. Wiśniewski, *Rozmowa III O powinnościach człowieka przez kawalerów uczących się in Collegio Nobilium Scholarum Piarum miana*, w: tenże, *Rozmowy o poprawie obyczajów polskich*, Warszawa 1761, s. 387–388.

że był on nie tylko tłumaczem, ale także dramatopisarzem²³, o czym będzie mowa w dalszej części paragrafu.

Wiśniewski jest również autorem wiersza *Do Czytelnika*, który został umieszczony w trzecim tomie dzieła zbiorowego, zatytułowanego *Zbiór rytmów przez wierszopisów żyjących lub naszego wieku zeszytych pisanych*, a wydanego przez Józefa Andrzeja Załuskiego w Warszawie w 1754 roku. Utwór ten stanowi pochwałę na cześć jego wydawcy:

Do Czytelnika

Niechaj swych starożytność przestaje
Półbogów i niech się z Wielkich Mężów w cudze kraje
Nie chępią: i nad Polską Moc Boga cudowna,
że się wszelkim Narodom w Wielkich ludziach równa.

Owszem, czym wielu słynie gdzie indziej bez braku
To się w jednym częstokroć znajduje Polaku.
Nie wyliczam tu inszych, tak dawniej jak temi
czasy szczycących Polskę dziełami wielkimi;
jeden tych wierszy Autor na przykład niech będzie.
Ten Ojczyźnie w tym, w którym zostaje Urzędzie, cały
Służy Bogu, Historyk mówca doskonały,
Obojga Praw Doktor, Teolog, Asceta,
Polihistor, Filozof, Lingwista, Poeta.
Dla wszystkich Dobra teraz i na przyszłe wieki
Publicznej Fundatorem jest Biblioteki.
Co Natura, co Cnota, dała wielom: to ta
Jemu jednemu dała, Natura i Cnota.
Przeto wyznanie czynię myśli mych najszczerze,
że godnym trafunkiem rzuciła okiem na te Wiersze.
Rzekłem: Możnaż, by jeden Człek wraz tyle pracy
Mógł podjąć! Czegóż, gdy chcą, nie dojdą Polacy!
Czyż trzeba, czego życzyć Ojczyźnie, goręcej,
Jak, żeby takich, zawsze miała jak najwięcej!²⁴

Wiersz A. Wiśniewskiego jest panegirycznym oświeceniowym, który przedstawia zalety i zasługi Józefa Andrzeja Załuskiego dla rozwoju życia

²³ Por. E. Aleksandrowska, *Wiśniewski Antoni (1718–1774)*, w: *Bibliografia Literatury Polskiej „Nowy Korbut”*, t. 6, cz. 1, Warszawa 1970, s. 430; H. Bohdziewicz, *Pijarscy pisarze, literaci – teoretycy literatury, poeci, prozaicy w okresie Oświecenia ze szczególnym uwzględnieniem ostatniego okresu Oświecenia*, Kraków 1998, s. 24.

²⁴ A. Wiśniewski, *Do Czytelnika*, w: *Zbiór rytmów przez wierszopisów żyjących lub naszego wieku zeszytych pisanych*, t. 3, ed. Józefa A. Załuskiego, Warszawa 1754, s. 489–490.

kulturalnego ówczesnej Polski. Autor dobitnie chwali w nim erudycję i działalność społeczną bohatera lirycznego. Z treści wynika, że Załuski był recenzentem poetyckiego kunsztu filozofa i wydawcą tego wiersza. Prezentowany utwór może być cennym źródłem dokumentującym krąg życzliwych Wiśniewskiemu wpływowych przyjaciół. Uwagę czytelnika zwraca także przyrównanie kultury polskiej do spuścizny starożytnej. Według autora Polska w dziedzinie kulturalnej nie ustępuje innym krajom i narodom europejskim. Życzeniem Wiśniewskiego jest, aby Ojczyzna miała w przyszłości większą liczbę znakomych twórców kultury.

Wzorem zagranicznych kolegów pijarskich i jezuickich również pijarzy polscy wprowadzili w swoich szkołach przedstawienia teatralne, przeznaczone głównie dla młodzieży szkolnej i przez nią odgrywane²⁵. Przestarzały teatr pijarski w latach czterdziestych XVIII stulecia nie odpowiadał nowym prądom w ówczesnej literaturze dramatycznej. Zasadniczy zwrot w rozumieniu funkcji sceny szkolnej, w polityce repertuarowej i w tendencjach inscenizacyjnych dokonał się w wyniku reformy ks. Stanisława Konarskiego, który czerpał wzorce z kultury francuskiej. Słynny pijar wprowadził na scenę nowożytnej szkoły polskiej w 1744 roku tłumaczonego przez siebie *Ottona* Corneille'a. Reformator polskiego szkolnictwa teatru zaprosił do współpracy pijarskich kolegów, którzy mu pomagali w przekładach, ewentualnie sami dostarczali własnych translacji z repertuaru francuskiego. Ten ożywiony ruch translatorski, zainicjowany przez Konarskiego na pożytek jego nowej szkoły, przyniósł na grunt polski autentyczne i wartościowe doświadczenia literackie Francuzów. W dziedzinie teatru Konarski i jego pijarskie otoczenie świadomie zmierzali do gallizacji, a zatem do modernizacji polskiego teatru szkolnego²⁶.

Pijarski reformator teatru doszedł do przekonania, że wystawiane w oryginale utwory, a nawet przekłady z literatury francuskiej nie mogą zapełnić luki, jaką stanowił brak polskich utworów dramatycznych. Konarski pragnąc temu zaradzić, zachęcił ks. Antoniego Wiśniewskiego do pracy nad dramatem. Wiśniewski napisał w 1746 roku polską tragedię *Perykles*, znaną tylko z bardzo krótkiego streszczenia. W utworze tym, osnutym na szczegółach podanych przez Plutarcha i Justyna, przedstawił, jak Tuczdydes, osobisty nieprzyjaciół Peryklesa, stara się go zgubić. Jednak niewinność Peryklesa *staje się jego obroną, zawziętość zaś i zdrada Tuczdydesa jego zgubą*. Należy dodać, że ks. Wiśniewski nie tylko wprowadził do swego utworu postacie kobiece (role te grali oczywiście chłopcy), ale także wątek o silnym napięciu dramatycznym: miłość Peryklesa do Protei, córki Tuczdydesa (konflikt między

²⁵ Por. W. Hahn, *Pijarski teatr szkolny w Polsce (zarys)*, w: *Pijarzy w kulturze dawnej Polski. Ludzie i zagadnienia*, Kraków 1982, s. 214–217.

²⁶ Por. J. Nowak-Dłużewski, *O datę startową literatury polskiego Oświecenia*, w: tenże, *Z historii polskiej literatury i kultury*, Warszawa 1967, s. 79–80.

miłością do ojca a uczuciem do wybranego). Była to więc w teatrze pijarskim prawdziwie rewelacyjna nowość. Utwór został wystawiony tylko raz w Warszawie w 1746 roku²⁷.

Sztuka ta miała wydźwięk obywatelski i wyraźnie aktualizowała temat do sytuacji politycznej i społecznej w Polsce. Morałem tragedii było stwierdzenie, że sprawiedliwy i odpowiedzialny wódz nie musi obawiać się krytyki, intryg i oszczerstw rozsiewanych z zawiści. Intrygi bowiem zwracają się przeciw ich autorom²⁸.

Prezentowany utwór dramatyczny nie jest bliżej znany, gdyż nie zachowały się jego pisemne formy (rękopiśmienne i drukowane). Pozycje bibliograficzne przedstawiające dorobek filozofów i pisarzy staropolskich nie uwzględniają tego dzieła w spuściźnie pisarskiej ks. A. Wiśniewskiego. Jedyne *Bibliografia Literatury Polskiej „Nowy Korbut”* wymienia tragedię *Perykles* jako dzieło tego kapłana.

Reasumując rozważania dotyczące filozoficznych aspektów w twórczości literackiej ks. Antoniego Jakuba Wiśniewskiego SchP, należy stwierdzić, że treść analizowanych utworów odpowiadała działom filozofii. Przedstawione wiersze mają duże znaczenie dla wzbogacenia wiedzy o działalności i poglądach filozoficznych pijara. Translacje dzieł literatury klasycznej oraz utworów Macieja K. Sarbiewskiego SJ – poety polsko-łacińskiego – posiadają wymiar metafizyczny i aksjologiczny. Szczególny nacisk został położony na problematykę przemijania ludzkiego życia oraz aspekt nieśmiertelności duszy. Przekłady zwracają uwagę czytelnika na wartości moralne i kształtowanie cnoty obywatelskiej w życiu Polaków doby oświecenia. Analizowane translacje mają też wymiar ontologiczny, gdyż ich byt w dziełach filozoficznych stanowi rodzaj artystycznego podsumowania dyskursu. Autorski wiersz *Do Czytelnika* przedstawia nie tylko zasługi Józefa Andrzeja Załuskiego dla polskiej kultury, ale stanowi także przykład etyki między twórcami kultury i uczonymi. Wartości etyczne odnaleźć można ponadto w tragedii *Perykles*, napisanej przez ks. A. Wiśniewskiego.

²⁷ Por. W. Hahn, *Pijarski teatr szkolny...*, dz. cyt., s. 220–221.

²⁸ Por. T. Bieńkowski, *Antyk w literaturze i kulturze...*, dz. cyt., s. 191.

Sommario

ASPETTI FILOSOFICI PRESENTI NELLE OPERE DEL PADRE ANTONI WIŚNIEWSKI SCHP

Antoni J. Wiśniewski SchP (1718–1774) fu insegnante di filosofia e di fisica sperimentale nel *Collegium Nobilum* a Varsavia. Scriveva delle opere sia filosofiche che teologiche, occupandosi pure delle traduzioni in lingua polacca di opere classiche. In quest'ultimo campo egli si interessava soprattutto della traslazione di opere poetiche di Orazio e di Maciej K. Sarbiewski SJ – un poeta latino-polacco. La poesia presentata in quest'articolo ha una grande importanza per la riflessione filosofica, essendo permeata di una dimensione assiologica e metafisica. Un particolare accento è posto in essa sulla transitorietà della vita umana e sull'immortalità dell'anima dell'uomo. Le traduzioni qui commentate mettono l'accento sui valori morali e virtù importanti nella vita della società polacca all'epoca dell'illuminismo. Il poema *Do Czytelnika* presenta non solo i meriti di Józef Andrzej Załuski per la cultura polacca, ma costituisce pure un bel esempio di un'etica comune ai due studiosi. Importanti valori etici possono essere ritrovati anche nel *Perykles* di Antoni Wiśniewski.

Dr Agnieszka SMOLIŃSKA – ur. w 1974 r. w Lidzbarku Warmińskim, dr nauk humanistycznych w zakresie historii. Obecnie jest adiunktem w Instytucie Edukacji Szkolnej (Pracownia Filozofii) Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach. Na Wydziale Pedagogicznym i Artystycznym UJK wyklada wybrane zagadnienia z filozofii oraz współczesne koncepcje filozofii i etyki. Główne zainteresowania badawcze: historia filozofii, antropologia, metafizyka, historiozofia. Opublikowała: *Spółczesność polska w kazaniach jezuitów przełomu XVII i XVIII w.* (Kielce 2005), *Godność człowieka wczoraj i dziś. Wokół zagadnień antropologicznych*, ([red.], Kielce – Busko-Zdrój 2009).

Spis treści

Od Redakcji	5
Ks. Edward Chat – Człowiek a słowo Boga	7
Piotr Owsiański – Średniowieczne próby przekładu treści biblijnych na język niemiecki. Otfried z Weißenburga, Notker Labeo oraz Mistrz Eckhart	27
Ks. Adam Perz – Dekalog jako Słowo Boga do człowieka i jego odczytanie przez młodzież	43
Ks. Jan Piątek – Ontologiczna i moralna wartość ludzkiego słowa	69
Ks. Stefan Radziszewski – Zamieszkać w Księdze. Świat Biblii we wczesnej twórczości Anny Kamieńskiej	83
Ks. Grzegorz Sęk – Wierność słowu Bożemu w drodze do świętości według nauczania Jana Pawła II	97
Agnieszka Smolińska – Filozoficzna refleksja nad Słowem Bożym	111
Ks. Jan Śledzianowski – Słowo Boże o życiu człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci w przepowiadaniu do rodaków Jana Pawła II	127
Ks. Wojciech Wąsik – Podmioty, na których ciąży obowiązek przepowiadania Słowa Bożego, według KPK z 1983 r.	145

VARIA

Ks. Henryk M. Jagodziński – Kościelne prawo administracyjne w polskiej literaturze kanonistycznej i jego najnowszy rozwój	165
Ks. Jan Józef Janicki – Święty Pius X (1903–1914) – papież Eucharystii	191
Dkn Krzysztof Kranicki – Ks. Janusz St. Pasierb jako miejsce teologiczne. Szkic o tomiku „Doświadczenie Ziemi”	215
Ks. Wojciech Pikos – <i>De militari exemplo nomen</i> . Funkcja motywów wojskowych w pismach Tertuliana	231
Ks. Mieczysław Rusiecki – Uwarunkowania i cele nauczania w tajnych kompletach młodzieży szkół średnich oraz kursów uniwersyteckich prowadzonych pod patronatem biskupa kieleckiego dra Czesława Kaczmarka w latach 1939–1945	247
Agnieszka Smolińska – Filozoficzne aspekty w twórczości literackiej księdza Antoniego J. Wiśniewskiego SchP	289

