

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

14

2005

rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ZESPÓŁ NAUKOWY

ks. prof. dr hab. Józef Dołęga (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UKSW, Warszawa)
prof. dr hab. Anna Kamińska (UŁ, Łódź), ks. dr hab. Jan Krokos (UKSW, Warszawa)
ks. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)

RECENZENCI TEKSTÓW PREZENTOWANYCH W NINIEJSZYM TOMIE STUDIÓW

ks. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB, ks. prof. dr hab. Józef Kasiński
prof. dr hab. Jan Szałański, ks. dr hab. Jan Słomka

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ks. dr Janusz Lewandowicz (redaktor naczelny),
ks. dr Roman Piwowarczyk (redaktor prowadzący)
ks. dr Dariusz Kucharski, ks. mgr Jarosław Kaliński

Adres Redakcji

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 042 686 52 55, 042 664 88 00
e-mail: roman_pk@op.pl

Za zezwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa

Maria Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax (0-42) 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

KS. PROF. DR HAB. LUCJAN BALTER
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

SOBÓR WATYKAŃSKI II W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Bardzo serdecznie dziękuję za zaproszenie. Czuję się onieśmielony obecnością tak dostojnych Gości, a faktycznie Domowników, bo mieszkańców Łodzi i okolic z Księdzem Arcybiskupem Władysławem Ziółkiem oraz Księżmi Biskupami Pomocniczymi: Adamem Lepą i Ireneuszem Pękalskim na czele. Witając wszystkich jak najbardziej serdecznie i dziękując za możliwość dzielenia się swoimi przemyśleniami, postaram się jakoś sprostać wyznaczonemu zadaniu, ale wypowiedź Księdza Arcybiskupa podsunęła mi pewną myśl, od której pragnę zacząć poniższą refleksję: chodzi mi konkretnie o liturgię.

1. W Krakowie w 1974 r. ks. Wacław Świerżawski, obecnie biskup senior, zorganizował – jako liturgista i kierownik Zakładu Liturgicznego na PAT – międzynarodowe sympozjum na temat *Vetera et nova*, w celu uczczenia setnej rocznicy śmierci Prospera Guerangera¹, który uchodzi za pioniera Ruchu Odnowy Liturgicznej. Odbывало się ono w rezydencji kardynała K. Wojtyły; on sam brał czynny udział w tym trzydniowym spotkaniu. Prelegentami byli przeważnie benedyktyni z Zachodu, ale był też prelegent z Polski, ks. dr J. Sroka z Przemyśla. Słuchając tych referatów, uświadomiłem sobie po raz pierwszy w życiu, że my, Polacy, nie jesteśmy wcale w tyle, a nawet wyprzedziliśmy znacznie Sobór Watykański II. Dlaczego? Bo odnowa liturgiczna zachodnia, którą później Sobór zaaprobował i zalecił wprowadzać w życie, kierowała się w punkcie wyjścia taką mniej więcej zasadą: benedyktyni żyli przez całe wieki liturgią, zgodnie z typowym dla swego zakonu zawołaniem: „Módl się i pracuj!”; i oto zechcieli się dzielić tą swoją zakonną liturgią z wiernymi: była to więc typowo mnisza liturgia, przekazywana wiernym świeckim. Natomiast Polacy jeszcze w dobie rozbiorów –

¹ W latach 1927–1935 wydano w Sandomierzu sześć tomów (nie całość!) jego wielkiego dzieła: *Rok liturgiczny*.

jak wynikało to z referatu ks. Sroki – angażowali się w odnowę, i to wszystkich rejonach Polski: od Pelpina po Wilno, przez cały środek kraju, gdzie na plan pierwszy wysuwał się Płock z arcybiskupem Antonim J. Nowowiejskim na czele² oraz innymi wybitnymi profesorami w Płocku, a zwłaszcza ks. J. Michalakiem³, chociaż zarówno Poznań, jak i Lublin wniosły swój własny wkład w dzieło odnowy liturgicznej na ziemiach polskich, aż po południe Polski od Katowic przez Kraków i Tarnów do Lwowa: niemal wszędzie, z małymi tylko wyjątkami, odnowa ta wywodziła się od duszpasterzy i była ich dziełem, a nie zakonów, które tylko sporadycznie włączały się w to dzieło (jezuici w Krakowie, dominikanie we Lwowie). To właśnie polscy duszpasterze czuli wielką potrzebę odnowy i dzięki temu nastawieniu, tej wielkiej trosce duszpasterzy, powstał *Rytuał rzymski dla diecezji polskich*, tak niesłychanie nowoczesny, że partie, które można było wówczas tłumaczyć na języki narodowe, przekazywał aż w sześciu językach (także w j. litewskim). Takiego zaktualizowanego do potrzeb duszpasterskich rytuału Zachód po prostu nie znał! Wydawano ponadto także (w Krakowie, Poznaniu, Lwowie itd.) przeróżne *Mszale* i *Mszaliki* do użytku wiernych, mające im ułatwić czynny udział w liturgii mszy świętej⁴ oraz inne pomoce tego typu.

Dlaczego o tym mówię? Przecież tematem naszego spotkania jest Sobór odczytywany przez Jana Pawła II! Otóż, wszystkim wiadomo że ogłoszony 25 stycznia 1959 r. przez papieża Jana XXIII Sobór rozpoczął się oficjalnie, po przygotowaniach trwających ponad trzy lata, 11 października 1962 r. i miał cztery sesje jesienne, których owocem było uchwalenie 16 dokumentów: czterech Konstytucji, związanych z nimi ściśle dziewięciu Dekretów i trzech Deklaracji. Starsi zapewne też pamiętają, że pierwszym z uchwalonych na zakończenie drugiej sesji Soboru, czyli 4 grudnia 1963 r., dokumentów była właśnie Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium*, zawierająca poza pierwszym rozdziałem, w którym dostrzec można jak w soczewce zdecydowanie odnowioną, soborową wizję Kościoła (na co jednak dopiero potem zwrócono baczniejszą uwagę), różnorodne wytyczne dotyczące wprowadzenia w życie odnowy całej dotychczasowej liturgii Kościoła. I właśnie ten fakt wywołał różne, raczej minorowe reakcje w Polsce. Pytano, czy trzeba było tylu lat pracy i zwoływania Soboru powszechnego, aby odnowić te czy inne obrzędy (liturgię sprawozdano bowiem wówczas do samych tylko ceremonii zewnętrznych)? Czy nie mógł tego z powodzeniem dokonać sam Papież? Dopiero później, już po zakończeniu Soboru, gdy postanowienia wspo-

² Który jest autorem olbrzymiego i bardzo wnikliwego dzieła: *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, wydawanego w latach 1893–1939, przy czym tom V: *Msza święta*, został wydany dopiero w 1993 r. w Płocku.

³ Którego dziełem jest m.in. znakomity w swej treści *Rytuał rzymski dostosowany do zwyczajów polskich*, wydany w Katowicach w 1927 r.

⁴ Omówiłem szerzej te zagadnienia w art.: *Odnowa liturgiczna w Polsce w XX wieku*, w: *Czynić sprawiedliwość w miłości. Księga Pamiątkowa od Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego dla Jego Eminencji Józefa Kardynała Glempa w dwudziestą rocznicę posługi prymasowskiej*, opr. ks. W. Chrostowski, Wyd. UKSW, Warszawa 2001, s. 80–95.

mnianej Konstytucji zaczęto oficjalnie (ale niekiedy zbyt pochopnie) wprowadzać w życie Kościoła, nadając wytycznym soborowym zdecydowanie jednostronny wymiar (czy bowiem, przykładowo mówiąc, z zalecenia soborowego, które brzmi: „Aby obficie zastawić dla wiernych stół słowa Bożego, należy szerzej otworzyć skarbiec biblijny, tak by w ustalonym przeciągu lat odczytać wiernym ważniejsze części Pisma Świętego” – KL 51, wynikała faktycznie konieczność wydania aż siedmiu tomów lekcjonarzy mszalnych, i to tak pomieszanych, że trudno w nich się faktycznie połapać, przy czym niektóre z nich, jak choćby tom VII, w ogóle są nie używane!), pojawiły się w Kościele poważne problemy duszpasterskie, w praktyce niezwykle trudne do rozwiązania.

Jeżeli więc wspominałem na początku o sympozjum zorganizowanym w rezydencji i z (czynnym) udziałem kard. K. Wojtyły, to muszę dodać w tym miejscu, iż brałem w nim udział poniekąd oficjalnie, albowiem już w 1968 r. otrzymałem z rąk kard. S. Wyszyńskiego, Prymasa Polski, nominację na członka Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski, którą to funkcję pełniłem przez trzy kolejne kadencje (w sumie 15 lat) w okresie wprowadzania odnowy soborowej w Polsce. Właśnie wówczas zrozumiałem, dlaczego Episkopat wcale nas nie przynagla ani się nie spieszy, co więcej: stara się nawet opóźnić cały ten proces. Zrozumiałem mianowicie to, co powiedziałem na początku: że nasza liturgia była już soborowa, autentycznie duszpasterska; wymagała jedynie pewnych nieznacznych poprawek, retuszy, ale nie powinna stawać się liturgią typowo zakonną (dlaczego mszały i brewiarze mają być obecnie tak grube i opasłe: komu są potrzebne osobne teksty mszalne na każdy dzień Adwentu i Wielkiego Postu? Po co tłumaczyć na j. polski różne tak mało życiowe obrzędy itd.). W samej Komisji długo zastanawialiśmy się na przykład nad tym, czy wydawać nowy (posoborowy) *Obrzęd pogrzebu*, skoro nasz polski (dotychczasowy) jest znacznie lepszy od tego posoborowego rzymskiego? Zastanawialiśmy się też nad tym, co zrobić z odnowionym *Obrzędem sakramentu pokuty, małżeństwa* itd. Natomiast sam kard. Wyszyński miał poważne opory z wydawaniem w Polsce nowego mszału przede wszystkim dlatego, że papież Paweł VI zapewnił go po Soborze, iż przygotowanie tego mszału potrwa sporo czasu i że może dlatego podjąć się spokojnie dzieła wydania w j. polskim zaktualizowanego odpowiednio Mszału trydenckiego. To zaś wydanie było nieodzowne nie tylko ze względu na umożliwiające, a nawet postulowane w pewnym stopniu przez sam Sobór wprowadzenie języka narodowego do liturgii, ale głównie dlatego, że już w 1960 r. (o czym mało kto obecnie pamięta) papież Jan XXIII zreformował dotychczasowy kalendarz liturgiczny, usuwając z niego wszystkie oktawy (trzeba zaś przy tym przypomnieć, iż wówczas każdy obchód liturgiczny, nawet w randze dzisiejszego wspomnienia dowolnego, miał swoją oktawę polegającą na dodaniu modlitwy-kolekty z danego dnia w ósmym dniu po nim, a ponieważ tych świąt-wspomnień było bardzo dużo, niemal codziennie przypadała także jakaś oktawa, (nie mająca żadnej rangi w duszpasterstwie) z wyjątkiem trzech: Wielkanocnej, Zielonościwkowej (którą zlikwidowano dopie-

ro po Soborze) i Bożonarodzeniowej, oraz dosyć liczne wspomnienia świętych. W tej sytuacji zarówno mszał, jak i brewiarz, mocno się zdezaktualizowały. O ile jednak Watykan dawny Brewiarz szybko zastąpił nowym, dwutomowym, bardzo poręcznym i wygodnym, zwłaszcza dla księży częściej podróżujących (a łacina nie stanowiła wówczas jeszcze problemu dla odmawiających go księży), to Mszał wymagał dosyć radykalnej odnowy. I oto w momencie, gdy ta odnowiona (i spolszczona zarazem) wersja Mszału trydenckiego ujrzała już światło dzienne (co wymagało wielkiego nakładu, także finansowego, gdyż drukowano ten Mszał we Francji i do zwyczajnych kosztów dochodziły jeszcze niemałe koszty transportu), Watykan wydał zupełnie nowy Mszał rzymski, odbiegający znacznie od dotychczasowego i związany ściśle z nowym *Kalendarzem liturgicznym*, w którym zredukowano do minimum liczbę świąt i wspomnień obchodzonych w ciągu roku⁵. Ten nowy *Kalendarz* zawierał ponadto zasadę dotyczącą redagowania kalendarzy partykularnych i lokalnych: należało usunąć z nich wszystkich „własnych” świętych z wyjątkiem trzech: jednego najważniejszego (Patrona), któremu przysługiwała ranga uroczystości, jednego mniej ważnego (np. patrona drugorzędного), obchodzonego w randze święta, i jednego (względnie paru zespolonych razem), któremu (którym) przysługiwała wyłącznie ranga „wspomnienia”. Zasada ta dotyczyła przede wszystkim całej Polski, a następnie także szeroko rozumianych Kościołów lokalnych, czyli diecezji i parafii, które mają z reguły także swoich własnych patronów. Jednak dla Episkopatu Polski, łącznie z jego wielkimi kardynałami: S. Wyszyńskim i K. Wojtyłą, była ona po prostu nie do przyjęcia (podobnie zresztą, jak zakaz przenoszenia zewnętrznych obchodów tych świąt na niedziele adwentowe, wielkopostne i wielkanocne). I tak kard. Wyszyński wywalczył w Rzymie obchody czterech uroczystości dla Polski (Królowej Polski, św. Wojciecha, św. Stanisława Biskupa i Matki Bożej Częstochowskiej), kilku Świętych (Stanisława Kostki, Andrzeja Boboli itd.) oraz kilkanaście wspomnień świętych, którą to listę Jan Paweł II znacznie wydłużył swoimi beatyfikacjami i kanonizacjami świętych Polaków i Polek. A ponieważ już w 1971 r. pojawiły się w Rzymie między kilkoma kongregacjami spory dotyczące przekładów formuł sakramentalnych na języki narodowe (Kongregacja Doktryny Wiary dostrzegła bowiem błędy teologiczne w niektórych tłumaczeniach i zastrzegła w związku z tym sobie ich oficjalne zatwierdzenie)⁶, wszystkie nasze przekłady polskie wracały z Rzymu do poprawki, niezatwierdzone. Chociaż przez kilka dobrych lat kard.

⁵ Regułą odnowy w tym względzie było uwzględnienie w Kalendarzu jednego świętego z każdej epoki i z każdego ewentualnie kraju czy narodu. Jeżeli na wspomnienie zasługiwało kilku świętych, starano się ich łączyć ze sobą. Wymownym tego przykładem może być także dołączenie do Michała Archaniola dwóch innych Archaniołów: Gabriela i Rafała, obchodzonych dotąd osobno, oraz obniżenie rangi ich wspólnego święta co najmniej (zmieniło się bowiem samo nazewnictwo) o jeden stopień.

⁶ W związku z tymi sporami papież Paweł VI poczuł się zmuszony rozwiązać dwie Kongregacje: Kultu Bożego i Sakramentów, zmienić ich skład, a następnie zespolić je w jedną: Kongregację Kultu Bożego i Sakramentów.

Wojtyła był członkiem Kongregacji Kultu Bożego, nie był jednak w stanie przełom tych oporów. Natomiast kard. Wyszyński stał na stanowisku, że na języku polskim znają się najlepiej sami Polacy: nie zgadzał się więc na proponowane przez Rzym poprawki. Dopiero w 1977 r. wymógł osobiście na papieżu Pawle VI własnoręczny jego podpis na każdym z przedłożonych mu tekstów. Dostyc długo trwało więc w Polsce wprowadzanie w życie tych nie zawsze udanych soborowych reform liturgicznych, chociaż – jak już wspomniałem – byliśmy przygotowani na nie w niektórych przypadkach znacznie lepiej od Zachodu, dzięki czemu katolicy polscy niemal bezboleśnie przyjęli tę liturgiczną odnowę posoborową, która była najbardziej spektakularnym znakiem wprowadzania niektórych uchwał Soboru w codzienne życie Kościoła.

W tym kontekście pragnę zwrócić uwagę na jeden wiele mówiący – moim skromnym zdaniem – fakt. Otóż wkrótce po Soborze wprowadzono obrzęd poświęcania wody publicznie, na oczach zgromadzonego ludu, przed każdym jej użyciem, zwłaszcza na początku każdej mszy świętej, głównie niedzielnej. Nie powiedziano jednak, jak się rzecz ma dalej z tą wodą: skoro poświęca się ją każdorazowo, a nie – jak dotychczas – raz na dłuższy okres, to czy zachowuje ona swój charakter sakralny i może być przechowywana – jak dotąd – w kropielnicach przy wejściu do kościoła lub mieszkania, a także w zakrystii w celu posługiwania się nią przy różnych poświęceniach i/lub błogosławieństwach, czy też traci natychmiast po pokropieniu nią wiernych swój charakter sakralny. Same kongregacje rzymskie musiały dostrzec ten problem, albowiem zwlekały coraz bardziej z wydaniem zapowiadanego przez całe lata odnowionego *Obrzędu błogosławieństw*. Ukazał się on dopiero za pontyfikatu Jana Pawła II, 31 maja 1984 r. (przekład polski zatwierdzono do druku dopiero w 1993 r.)⁷, kładł akcent na liturgię słowa i różne znaki towarzyszące ewentualnie danemu obrzędowi: „rozłożenie, podniesienie, złożenie lub nałożenie rąk, znak krzyża, pokropienie wodą święconą, okadzenie” (nr 26). Podano w nim także „obrzęd błogosławieństwa wody poza mszą świętą” (rozdział 33), z którego – w zestawieniu z innymi błogosławieństwami – można by wnioskować, iż raz „pobłogosławiona” woda zachowuje swój charakter sakralny, tak że nie trzeba wciąż na nowo – przy każdym jej nowym użyciu – poświęcać jej lub błogosławić. Dlaczego jednak tak długo to trwało? I czy w międzyczasie nie doszło do zreformowania przygotowanej uprzednio reformy tego właśnie obrzędu? Wnikając głębiej w tę kwestię, można by nie bez podstaw (gdyż ongiś głośno się nawet o tym mówiło) zapytać, czy tym niektórym przynajmniej posoborowym reformatorom liturgii nie zależało tak naprawdę na jej zeświecczeniu? i komu w gruncie rzeczy przeszkadzała tak bardzo woda święcona (boi się jej – jak powszechnie wiadomo – sam tylko szatan!)?

2. Chociaż dotychczasowa refleksja doprowadziła nas już do osoby Jana Pawła II, cofnijmy się jeszcze na moment do czasów, gdy jako metropolita kra-

⁷ Zob. *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994.

kowski wprowadzał on w życie dzieło Soboru Watykańskiego II. W swojej rozmowie z V. Messori⁸ Jan Paweł II wspomina, iż miał to „szczególne szczęście” uczestniczyć w Soborze od pierwszego do ostatniego dnia. Rozpoczął swój udział jako młody biskup, który słuchał najpierw innych, starszych od siebie wiekiem i doświadczeniem, Ojców Soboru, a dopiero od trzeciej sesji, kiedy to już otrzymał nominację na arcybiskupa krakowskiego, włączył się sam czynnie w prace komisji przygotowującej Konstytucję duszpasterską o Kościele *Gaudium et spes*. Osobiście jest głęboko przekonany o tym, iż „Sobór był wielkim przeżyciem Kościoła, czy też – jak wówczas się mówiło – „seminarium Ducha Świętego”. Na Soborze Duch Święty mówił Kościołowi całemu o jego powszechności. O powszechności stanowiło uczestnictwo biskupów z całego świata. [...] A to, co mówi Duch Święty, jest zawsze głębszym przeniknięciem odwiecznej tajemnicy, a równocześnie wskazaniem drogi dla ludzi, którzy mają tę tajemnicę przenosić we współczesny świat. Sam fakt, że ludzie ci są zwołani przez Ducha Świętego, że podczas Soboru stanowią szczególną wspólnotę, która razem słucha, razem modli się, razem myśli i tworzy, posiada podstawowe znaczenie dla ewangelizacji – powiedzmy – dla nowej ewangelizacji, która od tego Soboru Watykańskiego II musiała się rozpocząć”⁹.

O przebiegu prac Soboru informowali systematycznie świat chrześcijański przynajmniej niektórzy jego uczestnicy. Również kard. K. Wojtyła uznał za swój moralny obowiązek – poza zwyczajnym dzieleniem się z wiernymi swymi przeżyciami i przemyśleniami, związanymi ściśle z Soborem – opracowanie dzieła, które przewyższa niewątpliwie wszystkie inne tego typu opracowania swą głębią i treścią, stanowiąc niezwykle wnikliwe odczytanie całej problematyki Soboru ze szczególnym wypunktowaniem ujęć nowych, nowatorskich, niezwykle ważnych we właściwym wprowadzaniu nauki soborowej w życie: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*¹⁰. Sam zresztą w cytowanych już swych wspomnieniach zaznaczył: „Na podstawie soborowego doświadczenia powstała książka *U podstaw odnowy*. Na początku tej książki stwierdzam, że jest ona próbą spłacenia długu, jaki każdy biskup zaciągnął wobec Ducha Świętego, uczestnicząc w Soborze. Tak, Sobór miał w sobie coś z Pięćdziesiątnicy. Skierował Episkopat całego świata, a więc i Kościół, na te właśnie drogi, po których powinien on kroczyć u kresu drugiego milenium”¹¹. W książce tej Kardynał streścił właściwie cały Sobór jak w soczewce. I tak w celu uświadomienia sobie tego, jak widział on wówczas Sobór, przypomnijmy, iż w części pierwszej omawia on podstawowe znaczenie inicjacji soborowej, kładąc tu szczególny nacisk na wiarę: wiara jako dar Pana, wiara a dialog itd. W części drugiej analizuje kształtowanie świadomości i tu właśnie porusza niemal wszystkie prawdy teologiczno-dogma-

⁸ *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 123 nn.

⁹ Tamże, s. 124–125.

¹⁰ Kraków 1972.

¹¹ *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 124.

tyczne i moralne: świadomość stworzenia, objawienie Trójcy Świętej, świadomość zbawienia, Jezus Chrystus i świadomość Odkupienia, świadomość Kościoła jako ludu Bożego, która jest historyczna i eschatologiczna zarazem. Część trzecia – to kształtowanie postaw: misja i świadectwo, analiza postawy uczestnictwa – tutaj omawia znaczenie liturgii, podkreślając, że wszyscy chrześcijanie są uczestnikami Chrystusowego kapłaństwa – a dalej postawa ludzkiej tożsamości i odpowiedzialności za świat, tożsamość i solidarność (zauważmy: już wtedy używał tego słowa: „solidarność”), postawa ekumeniczna, apostołska, i wreszcie budowanie Kościoła jako wspólnoty. W sumie jest to wielka, a zarazem bardzo zwarta synteza myśli Soboru. Sam z niej często i wielokrotnie korzystałem.

Na jeszcze jedno wydarzenie, w którym miałem zaszczyt i możliwość choć trochę uczestniczyć¹², wypada w tym kontekście zwrócić uwagę. Chodzi o zwołany przez kard. Wojtyłę już w 1972 r. Synod Archidiecezalny, którego zadaniem było wprowadzić naukę Soboru w życie Kościoła lokalnego, a który on sam zakończył uroczystie, już jako Papież, podczas swej pierwszej pielgrzymki do Polski, 8 czerwca 1979 r.

Wszystkie przytoczone powyżej fakty świadczą dobitnie o tym, że Jan Paweł II nie tylko znał dogłębnie Sobór i nie tylko żył nim przez całe lata osobiście i społecznie, ale czuł się także głęboko odpowiedzialny za urzeczywistnianie jego nauk i zaleceń w życiu Kościoła powszechnego.

3. Trudno jest dokładnie obliczyć, ile razy Jan Paweł II wypowiadał się na temat Soboru, bo niekiedy cytuje on te wypowiedzi nawet dosłownie, o wiele częściej natomiast nawiązuje jedynie do doktryny Soboru lub na nią wprost wskazuje. Tych tomów *Nauczania papieskiego* jest sporo: ponad osiemdziesiąt, z których każdy w oryginalnym wydaniu watykańskim liczy około 2000 stron druku. Nie wiem, dlaczego Pallottinum zdecydowało się wydawać je w Polsce, gdyż mają one raczej rangę dokumentacyjną, mniej zaś duszpasterską; nie dziwię się więc specjalnie temu, że ukazały się w Polsce dopiero dokumenty z 1985 r., czyli że mamy już dobrych dwadzieścia lat spóźnienia. Byłem osobiście przeciwny wydawaniu tego zbioru w Polsce, ponieważ jest tu dokładnie wszystko: obok oficjalnych wypowiedzi Papieża jako głowy Kościoła, mamy tutaj także przemówienia dyplomatów, głów państw, ambasadorów itd. oraz okolicznościowe odpowiedzi Papieża jako głowy Państwa Watykańskiego, czyli dosłownie to wszystko, co Jan Paweł II powiedział i co inni powiedzieli do niego. O wiele lepsze duszpastersko są, według mnie, wydania tematyczne: publikowane dawniej przez PAX „Pielgrzymki” Papieża do różnych krajów świata, zawierające pełną ich dokumentację; osobno wydawane przez różne wydawnictwa jego „Pielgrzymki do Ojczyzny”; od kilku lat krakowskie wydawnictwo „M” publikuje całe

¹² Owocem tego uczestnictwa są m.in. opublikowane z wielkim opóźnieniem moje wcześniejsze wystąpienia: *Refleksja teologiczna nad soborową koncepcją Kościoła*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 8 (1980) 55–78; *Znaczenie soborowej koncepcji kapłaństwa dla specyfikacji znaków powołania*, „Analecta Cracoviensia” 13 (1981) 279–303

zbiory: „Orędzia”, „Listy”, „Drogowskazy dla Polaków” itd. Również Watykan wydawał regularnie teksty audyencji środowych Papieża, poczynając od cyklu: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* (1980), poprzez *Jubileuszowy Rok Odkupienia* (1986) oraz wnikliwą i przepełnioną dosłownie wypowiedziami ostatniego soboru analizę prawd wiary, zawartych w *Credo: Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela* (1987), *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela* (1989), *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela* (1992), *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski* (1996), *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła* (1998), *Na drogach dziejów zbawienia* (2000), aż po *Wielki Jubileusz Roku 2000* (2001), a także kolejne tomy niedzielnych spotkań z wiernymi: *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II* (t. I–VII), oraz wiele innych: encykliki (w sumie 14), adhortacje apostolskie, będące z reguły owocem konkretnej sesji Synodu Biskupów, poświęconej jakiejś ważnej dziedzinie życia Kościoła, zaakcentowanej poprzednio przez Sobór, orędzia (zwłaszcza na Światowy Dzień Pokoju), listy pasterskie itd. Materiałów jest przeto – jak wspomniał papież Benedykt XVI w nie tak dawnym wywiadzie dla Telewizji Polskiej – jest bardzo, bardzo dużo. Ale co wyczuwam? Jan Paweł II, jeszcze jako kardynał, a potem jako Papież, był etykiem z wykształcenia, fenomenologiem z potrzeby serca, stosował więc metodę fenomenologiczną zarówno jako kardynał, jak też jako papież. Pozwala mi to odkryć w rozlicznych tekstach Papieża wypowiedzi jak najbardziej własne, osobiste oraz przygotowane przez innych na jego życzenie, poprawione ewentualnie i podpisane własnoręcznie przez niego. Ani odnowiony *Kodeks Prawa Kanonicznego*, ani też *Katechizm Kościoła Katolickiego* nie są przecież jego dziełem. Również posynodalne adhortacje apostolskie, nawiązujące swą treścią jak najbardziej do nauki Soboru Watykańskiego II, pisali z reguły wyznaczeni do tego uczestnicy konkretnego zgromadzenia Synodu Biskupów, a Papież je czytał, ewentualnie poprawiał lub/i uzupełniał oraz podpisywał. Natomiast nie mam najmniejszej wątpliwości co do tego (wystarczy bowiem porównać treść i styl), że pierwsze i najstarsze zarazem katechezy środowce, poświęcone w całości człowiekowi, są rozwinięciem, pogłębieniem i „ubiblijnieniem” wcześniejszych jego przemyśleń, opublikowanych w niezwykle trudnej do czytania jego pracy *Osoba i czyn* (Kraków 1969). W katechezach tych Papież interpretuje *Księgę Rodzaju*, a następnie *List do Efezjan*, w taki sposób, że naprawdę nie wiem, czy jakkolwiek biblista pod tym by się podpisał: to był po prostu szok dla wielu. Jan Paweł II mówił i wyjaśniał teksty biblijne fenomenologicznie, ale mówił oficjalnie jako papież. Jaką to miało mieć rangę doktrynalną? Zastanawiałem się nad tym i zaskoczyły mnie bardzo jego własne słowa wypowiedziane już w czasie pierwszej jego pielgrzymki do Ojczyzny. Przemawiając 6 czerwca 1979 r. do księży zgromadzonych w katedrze w Częstochowie, wspominał swój pierwszy list skierowany do kapłanów na Wielki Czwartek i powiedział otwarcie: „Odwołuję się do listu do kapłanów, bo to jest pierwsza, pełniejsza wypowiedź. Ale i on nie jest jakimś dokumentem o charakterze magisterialnym. Tych dokumentów o charakterze magisterialnym mamy dość,

choćby w nauce Soboru. Choćby encyklika Pawła VI *Sacri coelibatus*, choćby w tyłu różnych listach do kapłanów, które prawie każdy papież ogłaszał: i Jan XXIII, Pius XII, Pius XI...”. Z tych słów można by wnioskować, że sam Papież traktuje swoje listy do kapłanów, które regularnie pisał co roku, jako wypowiedzi raczej braterskie, oczywiście pasterskie, ale nie chce im nadawać charakteru bardziej oficjalnego, magisterialnego. Dlaczego jednak już swój pierwszy list wielkokwartkowy, datowany 8 kwietnia 1979 r. i przeniknięty na wskroś Soborem Watykańskim II, sam Papież traktuje jako dokument „niemagisterialny”, skoro analogiczne listy swoich poprzedników uważa za „magisterialne”? Naprawdę nie wiem, dlaczego. Czyżby tylko dlatego, że pisał go bardzo osobiście, przemawiając „z serca do serca”, jako ten, który „dla was jest biskupem”, ale „z wami jest kapłanem”¹³? Czy zatem kolejne, następne listy Papieża, kierowane do kapłanów, nie będą miały także charakteru magisterialnego? A jaką rangę mają w tym kontekście jego rozważania środowe i niedzielne? Powszechnie traktuje się je w teologii jako przejaw tzw. zwyczajnego nauczania papieża, czyli nadaje się im rangę magisterialną. Czyżby Jan Paweł II nie zamierzał świadomie nadawać takiego oficjalnego charakteru swoim licznym rozważaniom, traktując je raczej jako dzielenie się z wiernymi bogactwem swoich własnych, osobistych przemyśleń modlitewnych? Odnoszę wrażenie, że bardziej jasną i miarodajną odpowiedź na te pytania zabrał on już ze sobą do grobu.

Wspomniałem wyżej o czternastu encyklikach Jana Pawła II. Są one niewątpliwie najważniejsze ze wszystkich pism Papieża. Mają z natury rzeczy charakter magisterialny i zawierają niekiedy nawet wypowiedzi stanowcze, definitywne. Nie mam osobiście najmniejszej wątpliwości co do tego, że dwie pierwsze encykliki: *Redemptor hominis* i *Dives et misericordia* Jan Paweł II pisał osobiście. Ale jestem też przekonany, że już encyklikę o Duchu Świętym, o Matce Odkupiciela, a zwłaszcza encykliki społeczne napisali pod jego dyktando, albo raczej idąc za jego wskazówkami, inni ludzie. On je jedynie podpisał¹⁴. To nie są jego własne teksty. Nie widzę w nich tej fenomenologii, która występuje w pierwszych dwóch encyklikach. Niektóre listy, jak wspomniany już List do Kapłanów (przynajmniej ten pierwszy, obfitujący w liczne cytaty soborowe), czy też List do Rodzin, są bardzo osobiste. Nie mam też najmniejszej wątpliwości co do tego, że pierwszą pielgrzymkę do Polski Jan Paweł II napisał sam. Ale na przykład czwartą, w której omawia Dekalog, opracował z pewnością ktoś inny, poproszony o to specjalnie przez Papieża. Jan Paweł II przeżył boleśnie tę pielgrzymkę, bo widział, że ludzie nie chcą go słuchać. Dlaczego w Polsce nie słuchają Dekalogu? Sądzę, że warto oddać w tym miejscu głos samemu Papieżowi.

¹³ Cytuję w tym liście znane słowa św. Augustyna, *Sermo* 340, 1; PL 38, 1483.

¹⁴ V. Carraud (*Solidarność czy przejaw ideologii?*, „Communio” 13 (1993) nr 2, s. 3–27) na podstawie wnikliwych analiz językowych dochodzi do wniosku, iż encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) powstała we Francji i w swej wersji oryginalnej (łacińskiej) jest wypaczonym nieco przekładem znanych już wcześniej wyrażen francuskich.

We wspomnianej już rozmowie z Vittorio Messorim, książce, która stała się w swoim czasie ogólnoswiatowym bestsellerem, Jan Paweł II stwierdził m.in.: „Kiedy podczas ostatnich odwiedzin w Polsce wybrałem jako temat homilii Dekalog oraz przykazanie miłości, wszyscy polscy zwolennicy programu oświeceniowego □ poczytali mi to za złe. Papież, który stara się przekonywać świat o ludzkim grzechu, staje się dla tej mentalności *persona non grata*”¹⁵. Z tej krótkiej refleksji-wypowiedzi Papieża można by wyciągnąć kilka dosyć istotnych wniosków: 1) Jan Paweł II traktował każdą pielgrzymkę do Ojczyzny jako pewną całość tematyczną; 2) liczył się przy tym z realiami i opinią „fachowców”; 3) niezwykle ważny był dla niego rzeczywisty oddźwięk jego słów w Ojczyźnie. Otóż, jeśli sięgnie się pamięcią wstecz do kolejnych pielgrzymek Papieża, to bez większego trudu da się stwierdzić, że o ile każda z tych pielgrzymek była jedną w swoim rodzaju i niepowtarzalną, a zarazem trudną na swój sposób, to ta czwarta pielgrzymka z 1991 r. nastroczała samemu Papieżowi wiele problemów: czując, że nie nawiązuje kontaktu ze słuchaczami, nierzadko odbiegał od przygotowanego wcześniej tekstu, dodawał coś bardziej konkretnego od siebie, by ożywić w ten sposób uwagę słuchaczy i nawiązać z nimi autentyczny dialog. Czy jednak winny był temu omawiany wówczas systematycznie, krok po kroku, Dekalog? Nie sądzę. Pisano już zresztą prace doktorskie na temat nauczania Papieża i w jednej z takich prac napisanej pod kierunkiem ks. prof. J. Lewandowskiego, której byłem oficjalnym recenzentem, chodziło głównie o tę właśnie pielgrzymkę. W tej pracy doktorant zauważył, że Papież po powrocie do Watykanu ubolewał wyrażnie nad tym, że ludzie nie chcieli słuchać Dekalogu. W recenzji napisałem więc po prostu, że tematy pozytywne da się podzielić na stacje, gorzej jest natomiast z ujęciami negatywnymi. Sama istota problemu polegała zatem, moim zdaniem, na tym, że o ile przy każdej innej tematyce (pozytywnej) można było mówić do zebranych w danym miejscu wiernych na dany konkretny temat, omawiając na przykład na poszczególnych „stacjach” poszczególne Błogosławieństwa ewangeliczne lub sakramenty, o tyle w przypadku Dekalogu kolejne przykazania negatywne natrafiały jakby przypadkowo na wyznaczone trasą miejsca. I tak na Radom przypadło hasło: „nie zabijaj!”, na Łomżę – „nie cudzołóż!”, na Białystok – „nie kradnij!”, na Olsztyn – „nie mów fałszywego świadectwa!”, a na Płock – „nie pożądaj!”. O ile w zamyśle Papieża i w jego ogólnym przesłaniu do Ojczyzny wszystkie te przykazania, łącznie z poprzednimi-pozytywnymi, tworzą jedną wielką całość, to przecież dla ludzi zgromadzonych w tym konkretnym miejscu był to tylko wycinek, który mógł i musiał poniekąd u większości nie wtajemniczonych w zamysł Papieża rodaków budzić znaki zapytania: dlaczego właśnie „u nas” i „do nas” kieruje on te słowa? Czy w Radomiu zabijają, a w Łomży – cudzołożą? Głównie w tym zespole danego negatywnego przykazania z konkret-

¹⁵ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 60.

nym miejscem widzę więc tę wielką trudność, z jaką zetknął się w tym przypadku Jan Paweł II, omawiając na różnych miejscach, czyli zawsze wycinkowo, Dekalog.

Ponieważ ks. J. Lewandowski miał bliskie kontakty z księdzem, a obecnie arcybiskupem Stanisławem Dziwiszem, zawoził mu przeto także do Rzymu takie ciekawsze prace i recenzje. Po swym powrocie z Wiecznego Miasta sam mnie wówczas zapewnił, iż Papież po zapoznaniu się z tą recenzją się uśmiechnął i miał powiedzieć: „To mi wreszcie wyjaśnili, dlaczego taki był odbiór”. Nie napisałem jednak w tej recenzji tego, co było niewątpliwie jeszcze ważniejsze: wierni musieli chyba odczuwać, iż ten suchy teoretyczny wykład treści poszczególnych przykazań nie jest „mówiony” językiem Papieża.

Kwestia bardziej i mniej osobistych wypowiedzi Papieża nie jest – być może – w kontekście naszego tematu taka ważna; niemniej bardzo interesujące byłoby prześledzenie częstotliwości i kontekstu pojawiania się myśli soborowej w poszczególnych dokumentach papieskich, a tym samym odkrycie tego, kiedy i w jakich okolicznościach Papież sięga do dokumentów Soboru i cytuje je nawet dosłownie. Może czyni to nie tylko dlatego, że chce przypomnieć wiernym jego aktualną wciąż naukę, ale także i głównie dlatego, że chce nadać swemu pasterskiemu nauczaniu charakter bardziej magisterialny poprzez oparcie go na autorytecie samego Soboru. Wyjaśnić tę kwestię mógłby jednak tylko sam Jan Paweł II.

4. Wracając ponownie do Soboru obecnego w nauce Papieża, trzeba jeszcze raz podkreślić, iż Jan Paweł II nie tylko żył Soborem, ale doktrynę tegoż Soboru głosił i przekazywał wiernym, z tym, że przekazywał ją jako etyk i fenomenolog, który swą pracę doktorską poświęcił *Zagadnieniu wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*¹⁶, czyli problematyce głęboko mistycznej. Wyczuwałem więc mimo wszystko u niego, zwłaszcza w tym jego bardziej osobistym nauczaniu, jakby pewne braki z zakresu teologii dogmatycznej: główną domeną jego nauczania była etyka, a konkretniej mówiąc: człowiek w różnorodnych swych relacjach: do Boga, ludzi, bliższego i dalszego otoczenia, świata. Nie chcę tu rzucać najmniejszego cienia na postawę i naukę Wielkiego Papieża, nie była to bowiem jego własna wina. Jego nauczycielem i mistrzem był ks. Ignacy Różycki. Znałem go dobrze. Typowy intelektualista teologiczny. Wystarczy sięgnąć do paru publikacji ks. Różyckiego¹⁷, ażeby się przekonać, że dogmatami były dla niego zdania, czyli „stosunki przedmiotowe” – jak je nazywał, nad którymi można było pracować matematycznie, dodawać je, dzielić lub mnożyć. Wystarczy połączyć logicznie dwa zdania, a wyjdzie trzecie, które może także się odznaczać pewnością ponad-

¹⁶ Wydana w Krakowie przez ojców karmelitów bosych w 1990 r.

¹⁷ W 1947 r. wydał on tom I *Dogmatyki* – i na tym faktycznie poprzestał. Niemniej, w wydanych po Soborze *Podstawach sakramentologii* dopasowuje Sobór do swych własnych wcześniejszych twierdzeń, z czego wyłaniają się prawdziwe nonsensy; nie potrafi natomiast dostosować się ani trochę do nauki Soboru. – Teologowie dogmatycy polscy zastanawiali się po ukazaniu się tej pozycji drukiem nad napisaniem ewentualnej recenzji; doszli jednak do wniosku, iż nie miałyby to najmniejszego sensu: lepiej będzie w ogóle o tej książce nie mówić!

naukową – jak twierdził. Cała dogmatyka wyglądała więc u Różyckiego niemal jak matematyka. Bóg ginął całkowicie sprzed oczu człowieka, Objawienie także ginęło, chociaż się o nim wyraźnie mówiło, ginęła wreszcie także treść teologiczna, chociaż o nią głównie chodziło. Pozostawały tylko zdania. „Kościół uznaje – pisał m.in. ks. Różycki – zdania równoważnie objawione za istotnie objawione i to nawet wówczas, gdy rozumowanie dedukcyjne, które wyprowadza je z treści Pisma św. lub Tradycji, posługuje się nie tylko przesłankami objawionymi, ale również rozumowymi, czyli stanowiącymi przedmiot rozumowej wiedzy i zapożyczonymi z nauk świeckich”¹⁸. Parę linijek wcześniej natomiast wyjaśniał, iż „różnica między objawieniem równoznacznym polega na tym, że w objawieniu równoznacznym ta sama jest treść znaczenia wyrazów, natomiast w objawieniu równoważnym jest ta sama treść pojęć oznaczonych przez wyrazy”. Na wszelki wypadek, gdyby to wyjaśnienie do kogoś jeszcze nie przemawiało, przytoczę kilka zdań je poprzedzających: „Dogmatyka katolicka, posługując się wynikami analiz semantycznych, rozróżnia *trzy sposoby objawienia równoznacznego*. Jest mianowicie równoznaczenie objawiona: a) treść wyrazu zdefiniowanego przez definicję, *definitum per definitionem*; b) treść wyrazu równoznacznego, synonimu przez inny synonim; c) treść twierdzenia szczegółowego przez treść twierdzenia ogólnego”¹⁹. Otóż rozumiem dobrze, że przy takiej formacji teologiczno-dogmatycznej Jan Paweł II mianował szybko kard. J. Ratzingera prefektem Kongregacji Doktryny Wiary. Ratzinger uzupełniał bowiem znakomicie te braki teologiczne u Jana Pawła II²⁰, którego głęboko podziwiam zwłaszcza za jego katechezy środowowe, poświęcone wyjaśnianiu prawd wiary, zawartych w *Credo*: są one nie tylko przeniknięte do głębi duchem i treściami Soboru, ale noszą na sobie znamię stylu cechującego jak najbardziej osobiste wypowiedzi Papieża. Mamy więc w nich bardzo dostępny i jak najbardziej współczesny, soborowy i posoborowy zarazem, wykład wiary Kościoła katolickiego, łącznie z nowym, typowo soborowym, spojrzeniem na Objawienie Boże i Kościół.

Nie dziwię się w tej sytuacji także temu, że papież Benedykt XVI, w ramach wspomnianego już wywiadu dla Telewizji Polskiej, stwierdził wprost, iż Jan Paweł II pozostawił tak wiele dokumentów, że on sam nie musi właściwie niczego do nich dodawać ani tym bardziej ich uzupełniać. Wymagają one jedynie bacznej i uważnej lektury, albowiem ich wielość sprawia, że niektóre ważne myśli mogą pozostać po prostu niedostrzeżone lub niedowartościowane. Następca Jana Pawła II zwrócił przy tym uwagę na trzy ważne – jego zdaniem – działy rozwijane przez Jana Pawła II i wymagające należytego zrozumienia. A są nimi: Eucharystia, teologia Bożego Miłosierdzia i kult Matki Bożej. Sądzę, że my, Polacy, nie musimy tego wszystkiego tak bardzo rozwijać, bośmy rozwijali to wcześniej razem z kard.

¹⁸ *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, s. 33.

¹⁹ Tamże, s. 32.

²⁰ Nawet w swych encyklikach „trynitarnych” Jan Paweł II mówi więcej o człowieku, aniżeli o Chrystusie Odkupicielu, Ojcu bogatym w Miłosierdzie i Duchu Ożywicielu.

K. Wojtyłą²¹. On tylko wnosił jako papież w świat to, co tutaj z Polski wyniósł. To zaś było i jest nadal rozwijane w Polsce. My to wiemy. Ale Zachód tego nie ma i jeszcze nie zna. Dlatego też słusznie, jak najbardziej słusznie, papież Benedykt XVI zwraca uwagę na fakt, że to jest wielka spuścizna, albo także przekaz, przesłanie Jana Pawła II do świata.

Na moje wyczucie, takie bardzo osobiste²², cały pontyfikat Jana Pawła II był po prostu głoszeniem światu Bożego Miłosierdzia, od początku, od Encykliki *Dives in Misericordia*, a nawet od *Redemptor hominis*. W świecie, czy w Kościele, w którym dominowała Boża sprawiedliwość i Bóg karzący, Ojciec, który „zagniewany siecze”, rozbrzmiewa nagle głos: „Bóg jest bogaty w miłosierdzie”, bo jest autentyczną Miłością miłosierną. Już w swej encyklice o Bożym Miłosierdziu – *Dives in Misericordia* – Papież wypowiedział takie zdania, które uznano by za heretyckie, gdyby to nie były zdania Papieża. Stwierdził mianowicie, że ludzie nie lubią miłosierdzia, bo je traktują jako pochylanie się nad nędzą; a jest to ujęcie typowo arystotelesowsko-tomistyczne. On znał dobrze nasze (organizowane za jego wiedzą i aprobatą w Ołtarzewie w latach 1968, 1971, 1975 i 1978) sympozja o Miłosierdziu Bożym. Już na pierwszym z nich teologowie dogmatycy polscy dyskutowali nad istotą tego Miłosierdzia. I mieli bardzo poważną trudność: jeżeli miłosierdzie jest faktycznie pochylaniem się nad nędzą ludzką, to gdyby nie było grzechu pierwotnego, który spowodował tę nędzę, Bóg nie byłby (nie mógłby być) miłosierny. Ale Bóg jest przecież, jako Istota Najwyższa i Najdoskonalsza, niezmienny. Nie ma w Nim tym samym żadnej możliwości, żadnego przechodzenia z możliwości do aktu: On jest samym Aktem (*Actus purus*). Jak więc wyjaśnić Jego miłosierdzie? I co jest ważniejsze: miłosierdzie, czy Boża sprawiedliwość?²³ Otóż Papież, który zechciał mieć u siebie materiały ze wszystkich tych sympozjów i faktycznie je otrzymał, w Encyklice o Bożym Miłosierdziu dobitnie podkreśla, iż miłosierdzie jako takie wymaga zrównania, jest bowiem obopólne: nie tylko dawca świadczy miłosierdzie biorcy, ale również biorca obdarowuje dawcę choćby samym tylko przyjęciem z wdzięcznością jego daru. Spotykamy się niejednokrotnie z sytuacją odrzucenia daru: jaka wówczas przykrość jawi się na twarzach tych ludzi, którzy czują się jak odrzuceni, odepchnięci! Tymczasem Papież nie tylko podkreśla, że także biorca świadczy miłosierdzie dawcy, ale posuwa się jeszcze dalej i mówi, że sam Chrystus ukrzyżowany, wiszący na Krzyżu, jest nie tylko Dawcą Bożego Miłosierdzia, ale chce być również biorcą miłosierdzia ludzkiego. Chce, żeby ludzie Mu okazali swoje miłosierdzie, przyjmując Jego wielki dar, ale od nikogo tego miłosierdzia nie doznaje (por. DiM 7). Tu jest ten wielki radyka-

²¹ Zob. np. ks. Karol kard. Wojtyła, *Oto Matka twoja*, Jasna Góra – Rzym 1979; tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1978; tenże, *Kazania 1962–1978*, Kraków 1980.

²² Dałem temu wyraz w artykule: *Myśl przewodnia pontyfikatu Jana Pawła II*, „Communio” 23 (2003) nr 5, s. 3–13.

²³ Pełną dokumentację tego sympozjum podałem w książce: „...Bo Jego Miłosierdzie na wieki” (Ps 135), *Powołanie człowieka 2*, Pallottinum, Poznań 1972.

lizm stwierdzenia Jana Pawła II. Prawdziwy szok dla ludzi myślących „po staremu”. Byłem dwa lata temu na V Kongresie Miłosierdzia Bożego w Paryżu. Słuchałem referatów głoszonych przez Francuzów, którzy wprost mówili, że dopiero teraz – po ponad dwudziestu latach – zaczynają rozumieć, co Papież chciał powiedzieć. Dopiero teraz zaczynają odkrywać sens tej głębokiej wypowiedzi Jana Pawła II, który cały swój pontyfikat poświęcił głoszeniu światu tej wielkiej prawdy objawionej, iż Bóg jest przebogaty w miłosierdzie – dla każdego człowieka.

Papież Benedykt XVI zwrócił także uwagę na maryjność swego wielkiego Poprzednika. I znów dla nas, Polaków, jest to sprawa oczywista. Kardynał K. Wojtyła brał przecież nie tylko czynny udział w peregrynacji kopii Obrazu Jasnogórskiego po Polsce, ale towarzyszył również kard. S. Wyszyńskiemu w rozlicznych koronacjach obrazów i figur maryjnych. Z reguły to on przewodniczył liturgii mszalnej, podczas której Prymas wygłaszał homilię. Tak było też wówczas, gdy cały Episkopat gromadził się na Jasnej Górze w wielkie święta maryjne: 3 maja, 15 i 26 sierpnia oraz 8 września. I ten swój kult maryjny, sięgający wczesnego dzieciństwa i Kalwarii Zebrzydowskiej, Jan Paweł II wyniósł oficjalnie na Stolicę Piotrową. Zarówno wielkie „M” w herbie papieskim, jak i zespolony z nim ściśle napis: „Totus Tuus”, obwieszczały światu wielką maryjność Papieża-Polaka. Nic więc dziwnego, że papież Benedykt XVI wskazał na tę maryjność jako na dział bardzo bogate, wymagający gruntownego przemyślenia przez wiernych na całym świecie. Tymczasem ta właśnie Maryjność Jana Pawła II jest przeniknięta na wskroś Soborem Watykańskim II i jego nauką o Maryi. Ale Zachód tego jeszcze nie odczytał, nie zrozumiał. Sądzę, że my, Polacy, wiemy dobrze, o co chodzi. Jan Paweł II wyniósł to swoje głębokie przywiązanie do Maryi z Polski i pokazywał je zagubionemu całkowicie światu.

I wreszcie podkreślił też Benedykt XVI – Eucharystię. Temat ściśle teologiczno-dogmatyczny. Jan Paweł II od samego początku swego pontyfikatu mocno akcentował kult Najświętszego Sakramentu. I znów tego Zachód nie rozumie, a dla nas jest to bardzo oczywiste. To też wyniósł Papież z Polski. Byłem wczoraj i przedwczoraj w Wilnie (bywam tam zresztą dosyć regularnie). I muszę stwierdzić, iż Polacy tam mieszkający jeszcze pobożniej podchodzą do Najświętszego Sakramentu niż my, mieszkający w Polsce. Bo tu już zaczęto oficjalnie nawet mówić o udzielaniu Komunii św. na rękę i o jakichś świeckich szafarzach Eucharystii; ale sami wierni świeccy się buntowali: „Dlaczego Komunia św. na rękę?” – „A dlaczego na stojąco, czy nie można uklęknąć, przyjmując Najświętszy Sakrament?”. Podobnie jak w starożytności i później, wierni świeccy są niekiedy pobożniejsi od przywódców Kościoła! W Wilnie natomiast widzę, że ludziom (ale nie biskupom!) po prostu się nie śni, żeby coś takiego pomyśleć. Oni są wychowani w tym duchu, że należy się największa cześć Jezusowi ukrytemu w Najświętszym Sakramencie. I dla nich żadna to nowość: obchodzony aktualnie Rok Eucharystii, czy też wszelkie wydarzenia w ciągu roku, związane z Najświętszym Sakramentem (przeróżne nabożeństwa, procesje, Boże Ciało itd.).

Pamiętam dobrze, gdy kard. Wyszyński walczył z Gomółką o zachowanie oktawy Bożego Ciała, wtedy właśnie Rzym zniósł tę oktawę, a było to niemal w dobie Soboru. Niemniej księża (i biskupi) polscy podtrzymali tę oktawę, chociaż oficjalnie jej nie ma. Chodzi bowiem o kult Najświętszego Sakramentu. O tym zaś tak śmiało czy tak mocno mówię, bo mówię właśnie do duszpasterzy. I tu mój wielki szacunek dla duszpasterzy i wiernych, którzy trzymają się nadal wartości istotnych dla Kościoła. Te właśnie wartości głosił Jan Paweł II. I dobrze, że Benedykt XVI na to zwrócił uwagę. Mógł jeszcze wskazać na poszerzenie przez swego Poprzednika tajemnic Różańca. Różaniec jest bowiem modlitwą chrystologiczną i maryjną zarazem. Otóż Jan Paweł II uwypuklił te tajemnice z życia Jezusa, które były jakby w cieniu, a wśród nich zwłaszcza ustanowienie Eucharystii. Tymczasem myśmy w Polsce zaprzepaścili trochę niektóre z nich. Mam na przykład jakiś żal do Episkopatu Polskiego o to, że nie wywalczył w porę przywrócenia świąt zlikwidowanych przez rząd komunistyczny: chodzi mi zwłaszcza o Epifanię i Wniebowstąpienie, w związku z którymi pojawił się pewien kłopot, albowiem sam Watykan pozwolił obchodzić je także w najbliższą niedzielę; wtedy jednak ztraca się faktycznie zwyczajny rytm roku liturgicznego. Byłem w maju w Holandii na dorocznym zjeździe wszystkich redakcji „Communio”, które to spotkanie przypada tradycyjnie – z woli H.U. von Balthasara – na dni związane ściśle z Wieczernikiem zielonoświątkowym. Otóż Wniebowstąpienie także w tej zeświecczonej i pogańskiej poniekąd Holandii jest świętem państwowym, a my z niego dobrowolnie rezygnujemy? Można było także uwypuklić odpowiednio największe święto prawosławia, jakim jest Przemienienie Pańskie, zaakcentowane tak mocno przez Jana Pawła II. Wraz z przywróceniem Epifanii miałoby to w ekumenicznym dialogu z prawosławiem swoją wielką rangę. Jest to niewątpliwie kwestia wyczucia, takiego duszpasterskiego i ekumenicznego zarazem wyczucia.

5. Ksiądz Arcybiskup na początku powiedział, że Sobór był najważniejszym wydarzeniem w życiu Kościoła w XX wieku. Na pewno, tak. Ale Jan Paweł II był też największym wydarzeniem w życiu Kościoła i świata w tym czasie. On nie tylko wprowadzał Sobór w życie, ale głosił wciąż światu coś nowego, coś, co wyniósł z Polski. Wiem, że zależało mu bardzo na tym, aby świat uwierzył i przyjął orędzie Miłosierdzia, które wyszło z Polski. Wiem także na pewno, iż naciskał na kard. F. Macharskiego, aby ukończono możliwie szybko budowę sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Krakowie na Łagiewnikach, gdyż pragnął osobiście je poświęcić. I to mu się udało. A gdy przybył po raz ostatni w swym doczesnym życiu do Polski, aby konsekrować tę świątynię mającą głosić światu niezmierzone Miłosierdzie Boże i poświęcić w niej świat Miłosierdziu Bożemu, Jan Paweł II powiedział w swej homilii, przepełnionej licznymi odniesieniami do *Dzienniczka* św. Faustyny, te znamienne słowa: „Niech się spełnia zobowiązująca obietnica Pana Jezusa, że stąd ma wyjść «iskra, która przygotowuje świat na ostateczne Jego przyjście»” (por. Dz. 1732). Dodał też natychmiast: „Trzeba tę iskrę Bożej łaski rozniecać. Trzeba przekazywać światu ogień miłosierdzia”. Nie wyjaśnił nato-

miast, czy tą przedziwną iskrą jest sam kult Miłosierdzia Bożego, czy też on – Jan Paweł II, a może Jan Paweł II, głoszący światu Boże miłosierdzie... Sądzę, że może on sam czuł się poniekąd tą iskrą, która poświęca świat Bożemu Miłosierdziu. Ale tego tak do końca nie wiemy. Potem Jan Paweł II udał się z ostatnią wizytą do Kalwarii Zebrzydowskiej i oddał Maryi całe swoje posługiwanie papiejskie, jakby chciał powiedzieć: *Wykonało się. Zadanie mojego życia wypełniłem. W ręce Twoje oddaję ducha mego*. I wrócił do Rzymu jakby odrodzony. Można to było dostrzec w telewizji podczas audyencji śródowej oraz w niedzielę na Anioł Pański. Potem zaczął pisać *Tryptyk rzymski*. Zupełnie nie ten Papież! Wykonał dzieło swojego życia, zawierzył świat Bożemu Miłosierdziu.

I to jest misja Wielkiego Jana Pawła II. Ale on to robił w imieniu nas wszystkich, całego naszego narodu. On dawał światu świadectwo prawdy Bożej. Dziękuję za uwagę. Skończyłem.

KS. STANISŁAW GRAD
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

KSIĄDZ BISKUP JAN FONDALIŃSKI (1900–1971)

Jan Fondaliński urodził się 14 lipca 1900 r. w Wyśmierzycach koło Radomia. Rodzicami jego byli Józef i Anna z Jastrzębskich. W wieku 8 lat rozpoczął naukę w miejscowej rosyjskiej szkole elementarnej, którą zmuszony był przerwać z powodu wybuchu I wojny światowej. W 1916 r. wznowił naukę na kursach wieczorowych przygotowujących do seminarium nauczycielskiego. W następnym roku zmienił decyzję i wstąpił do Gimnazjum Filologicznego Męskiego w Sandomierzu, w którym ukończył 4 klasy¹. Po uzyskaniu przez państwo polskie niepodległości odkrył w sobie powołanie do stanu duchownego, w 1919 r., mimo braku matury, złożył pomyślnie egzamin wstępny do Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Tam ukończył 2 lata filozofii i uzupełnił naukę z zakresu szkoły średniej². W 1921 r. po erygowaniu Seminarium Duchownego w Łodzi przeniósł się do niego i dokończył edukację potrzebną do przyjęcia święceń kapłańskich, które otrzymał w 30 listopada 1924 r. w katedrze łódzkiej z rąk biskupa Wincentego Tymienieckiego ordynariusza diecezji łódzkiej³.

Pracował w różnych placówkach duszpasterskich jako wikariusz, a następnie jako prefekt szkół powszechnych i średnich. Zgodnie z panującym wówczas zwy-

¹ Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi (dalej AAL), AKB, Ks. bp Jan Fondaliński, s. 3.

² Archiwum Archidiecezjalne w Lublinie, Rep. 61 I 1; Protokół zjazdu biskupów polskich w Częstochowie, p. XXX, s. 7; Cz. Pest, *Kardynał Edmund Dalbor (1869–1926). Pierwszy Prymas Polski odrodzonej*, Poznań 2004, s. 339–340; Nowe ratio studiorum dla Seminariorów Duchownych zgodnie z postulatami Zjazdu Rektorów Seminariorów Duchownych, który odbył się w Przemyśle 9 i 10 października 1919 r., zostało zatwierdzone na posiedzeniu Episkopatu Polski w Częstochowie, które odbyło się od 27 do 29 lipca 1920 r. Ustalono wówczas, że do Seminariorów Duchownych przyjmowani będą kandydaci, którzy ukończyli całe gimnazjum i mają dostateczną znajomość języka łacińskiego i greckiego, nauka trwać będzie 5 lat. Biskupi nie od razu te zalecenia wprowadzili w swoich diecezjach z powodu braków lokalowych i dużego zapotrzebowania na nowych kapłanów.

³ AAL, AKB, Ks. bp Jan Fondaliński, s. 343; T. Graliński, *Liber Ordinationum Dioecesis Lodzensis*, WdŁ 25(1951) nr 6, s. 164.

czajem, wyniesionym z praktyki stosowanej w archidiecezji warszawskiej, młodzi księża bardzo często zmieniali kolejne placówki duszpasterskie. I tak było w życiu ks. Jana Fondalińskiego. Pierwszą jego placówką był wikariat w jedynej wówczas parafii w Zgierzu – św. Katarzyny⁴. W pół roku później 15 maja 1926 r. otrzymał przeniesienie do Brzezin⁵, a 26 września tegoż roku został wikariuszem w parafii katedralnej św. Stanisława Kostki w Łodzi⁶. Tam pracował do 1 stycznia 1927 r. Od początku 1927 r. nauczał jako prefekt w Państwowym Seminarium Nauczycielskim w Zgierzu⁷. Po półtorarocznej pracy w tym mieście od 21 sierpnia 1928 r. rozpoczął pracę prefekta Męskiego Gimnazjum Filologicznego Towarzystwa Szkół Średnich i Gimnazjum Matematyczno-Przyrodniczym w Piotrkowie Trybunalskim. Zamieszkał przy kościele św. Franciszka Ksawerego (dziś kościół Ojców Jezuitów) i pomagał miejscowemu rektorowi tegoż kościoła ks. Józefowi Goździkowi⁸.

W 1930 r. za wiedzą Biskupa Ordynariusza ks. Jan Fondaliński wniósł podanie do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego o udzielenie mu płatnego urlopu na rok szkolny 1930/31 w celu dalszego kształcenia na rocznym kursie pedagogicznym na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie⁹. Z końcem sierpnia 1930 r. Kuratorium Oświaty powiadomiło ks. Fondalińskiego, że Ministerstwo nie uwzględniło jego prośby o udzielenie mu urlopu¹⁰. W tej sytuacji biskup Wincenty Tyminiecki skierował go do nauczania religii w Szkole Handlowej Związku Nauczycielstwa w Piotrkowie Trybunalskim, gdzie pracował w roku szkolnym 1930/31. Biskup Ordynariusz, doceniając zapał naukowy tego młodego księdza z pewnym już stażem pedagogicznym, postanowił wysłać ks. Jana Fondalińskiego na studia pedagogiczne na Katolickim Uniwersytecie w Leuven w Belgii. W tym celu zwrócił się w piśmie z 26 czerwca 1931 r. do Starosty Piotrkowskiego z prośbą o wydanie bezpłatnego paszportu ks. Janowi Fondalińskiemu, prefektowi szkół średnich, aby mógł udać się do Belgii w celach naukowych¹¹. Jednocześnie ks. Fondaliński otrzymał z Kuratorium bezpłatny urlop w roku szkolnym 1931/32¹².

Zgodnie z poleceniem Biskupa Ordynariusza ks. Jan Fondaliński jesienią 1931 r. udał się do Leuven, aby studiować pedagogikę. Na miejscu okazało się, że do ukończenia studiów potrzebny jest przynajmniej dwuletni pobyt na uczelni. 8 sierpnia 1932 r. Biskup wyraził zgodę na dłuższy pobyt na uczelni. Kuria wystosowało pi-

⁴ AAL, AKB, *Ks. bp Jan Fondaliński*, s. 17.

⁵ Tamże, s. 18.

⁶ Tamże, s. 19.

⁷ Tamże, s. 32.

⁸ Tamże, s. 53.

⁹ Tamże, s. 77.

¹⁰ Tamże, s. 82.

¹¹ Tamże, s. 88.

¹² Tamże, s. 97.

smo do ks. Fondalińskiego, aby zrzekł się etatu, gdyż okres jego urlopu bezpłatnego miał się niedługo zakończyć. Już 12 sierpnia 1932 r. ks. Fondaliński powiadomił Kurię Biskupią, że przesłał do Kuratorium pismo o zrzeczeniu się etatu¹³. Nadzieje na dokończenie studiów przed wakacjami 1933 r. okazały się nierealne, dlatego ks. Jan 17 kwietnia 1933 r. wystosował pismo, w którym zwracał się do władzy duchownej z prośbą o wyrażenie zgody na studiowanie kolejnego roku za granicą¹⁴. Odpowiedź była negatywna. W piśmie z 14 lipca 1933 r. informował Biskupa o swoich sukcesach i porażkach, prosił o pozwolenie na pozostanie za granicą przez okres wakacji, miał bowiem do zaliczenia niektóre egzaminy z drugiego roku studiów. Przy pierwszym podejściu do egzaminów ich wynik był negatywny, dlatego na początku sierpnia tegoż roku ponownie zwrócił się do Pasterza diecezji o zgodę na dalsze pozostanie w Leuven, aby mógł zdawać egzaminy w październiku¹⁵.

Biskup Tymieniecki z całą wyrozumiałością podszedł do prośby gorliwego kapłana i zgodził się na jego dalszy dwumiesięczny pobyt. Ten okazał się owocny i w początkach października ks. Fondaliński zdał egzaminy, a 10 października 1933 r. uzyskał dyplom kandydata nauk pedagogicznych i psychologicznych, wydany na Wydziale Filozoficzno-Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu w Leuven. Nazajutrz o zaistniałym fakcie powiadomił Biskupa¹⁶.

List ks. Fondalińskiego został bardzo przychylnie przyjęty przez biskupa W. Tymienieckiego. Potrzeby był mu gorliwy i wykształcony ksiądz do pracy w Seminarium Duchownym. 30 października tegoż roku ks. Fondaliński otrzymał nominację na stanowisko ojca duchownego w Seminarium Duchownym w Łodzi¹⁷. Zastąpił na tym stanowisku ks. Ludwika Ziętkę, który z powodu choroby płuc musiał wyjechać na dłuższe leczenie do sanatorium w Zakopanem. Odpowiedzialna praca w Seminarium nie była jedynym zajęciem ks. Jana. Tegoż samego dnia otrzymał nominację na prefekta w Gimnazjum Humanistycznym Męskim im. Stefana Żeromskiego w Łodzi przy ul. Sienkiewicza 61¹⁸. Oprócz tego 1 grudnia 1933 r. został wizytatorem religii wyznania rzymskokatolickiego na terenie diecezji łódzkiej¹⁹. Ten nadmiar obowiązków był spowodowany brakiem wystarczającej liczby wykształconych kapłanów do pracy w Seminarium Duchownym i szkołach, zwłaszcza średnich. Z powodu tego ogromu obowiązków 30 stycznia 1934 r. władza duchowna zwolniła ks. Jana Fondalinskiego z obowiązków prefekta w Męskim Gimnazjum Humanistycznym²⁰.

¹³ Tamże, s. 116.

¹⁴ Tamże, s. 121.

¹⁵ Tamże, s. 126; pismo wysłane 4 sierpnia 1933 r.

¹⁶ Tamże, s. 128.

¹⁷ Tamże, s. 129; S. Grad, *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi w latach 1921–1940*, ŁST 1 (1992), s. 16.

¹⁸ Tamże, s. 130.

¹⁹ Tamże, s. 133.

²⁰ Tamże, s. 137.

W Seminarium Duchownym ks. Fondaliński pracował dwa lata. Młody wychowawca alumnów pragnął dokończyć rozpoczęte studia i uwieńczyć je doktorem. 21 lipca 1935 r. zwrócił się do ówczesnego ordynariusza biskupa Włodzimierza Jasińskiego z prośbą o zwolnienie go ze stanowiska ojca duchownego w celu ukończenia studiów uniwersyteckich w Leuven²¹.

Biskup wyraził zgodę, rozwiązała się bowiem sprawa następcy na stanowisku ojca duchownego w Seminarium, gdyż po dwuletniej kuracji powrócił z sanatorium z Zakopanego ks. Ludwik Ziętek i ponownie został mianowany ojcem duchownym. Ksiądz Fondaliński nie udał się jednak do Leuven, ale do Lwowa i kontynuował studia na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza. Nad wyborem tej uczelni zaważyły względy ekonomiczne. Studiowanie w kraju było znacznie tańsze niż za granicą. Wybierając uczelnię krajową ks. Fondaliński stanął przed nową przeszkodą. Aby móc studiować na uniwersytecie i zdobywać kolejne stopnie naukowe musiał mieć pozwolenie Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Publicznego, gdyż nie miał zdanego państwowego egzaminu dojrzałości. Biskup Ordynariusz radził mu, aby wystąpił o takie pozwolenie. 8 października 1935 r. ks. Fondaliński pisał do biskupa W. Jasińskiego, że tegoż dnia, tj. 8 października, wysłał podanie do Ministerstwa, a oprócz tego „pójdzie najpóźniej jutro” pismo Księdza Dziekana Wydziału Teologicznego popierającego sprawę. Prosił także Księdza Biskupa o poparcie sprawy: „Wiem, co może Wasza Ekscelencja w Warszawie, dlatego raz jeszcze najpokorniej i najuprzejmiej upraszam Arcypasterza w mojej sprawie, abym mógł studiować w charakterze studenta zwyczajnego i miał prawo składania egzaminów na stopnie naukowe”. W dalszej części tego listu zapewniał, że obecny czas wykorzysta na zdawanie egzaminów i pisanie pracy²².

W trzy miesiące później w liście z 8 stycznia 1936 r. skierowanym do Ordynariusza ks. Fondaliński z radością informował, że otrzymał wiadomość z Uniwersytetu, że Ministerstwo pozytywnie zaopiniowało jego prośbę. Wyrażał przy tym radość, że już nic nie stoi na przeszkodzie w dojściu do stopni akademickich. Dziękował też Biskupowi za jego poparcie. Zgodnie z zapewnieniem ks. Fondaliński bardzo sumiennie wykorzystał czas oczekiwania na pozytywne rozpatrzenie jego prośby i już 30 stycznia 1936 r., jak sam wyraził, złożył „w ręce profesorów” pracę magisterską na temat *Koedukacja w świetle badań współczesnej psychologii*. Praca została przyjęta, o czym 18 lutego listownie powiadamiał w Biskupa Ordynariusza²³. Na podstawie złożonej pracy i zdanych egzaminów uzyskał stopień magistra teologii. Dyplom został wydany 28 lutego 1936 r. przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie²⁴.

²¹ Tamże, s. 162.

²² Tamże, s. 169.

²³ Tamże, s. 176.

²⁴ Tamże, s. 343.

Maszynopis wspomnianej pracy ks. Fondaliński przesłał Biskupowi Ordynariuszowi do oceny, z zapytaniem, czy wyrazi aprobatę na jej druk. Biskup udzielił mu wskazówek dotyczących podziału materiału i przyrzekł dać imprimatur²⁵. Jednocześnie bardzo serdecznie gratulował mu uzyskania stopnia magisterskiego i życzył doktoratu. Ksiądz Fondaliński zaczął zbierać materiały do napisania rozprawy doktorskiej. 29 czerwca 1936 r. zwrócił się do Ordynariusza z prośbą o przedłużenie urlopu, który właśnie się kończył. Biskup wyraził na to zgodę. Aby nie przerywać pracy na okres wakacji, pozostał we Lwowie. W tym czasie zmienił miejsce zamieszkania w tym mieście. Wcześniej mieszkał przy ul. Sakramentek 9 i był kapelanem. Trudno jednak ustalić, czy była to kapelania u sióstr zakonnych, czy też może w szpitalu.

W czerwcu 1936 r. przestał być kapelanem i musiał zmienić mieszkanie. Od tego czasu zamieszkał w klasztorze Ojców Reformatorów przy ul. Janowskiej 66. W nowym miejscu musiał płacić za utrzymanie i to jak sam oceniał „stawkę dość wysoką”. Dlatego prosił Biskupa w sierpniu 1936 r. o pomoc finansową, którą wcześniej, jeszcze przed wyjazdem do Lwowa, Biskup mu obiecał. Otrzymał pomoc w wysokości 400 zł. Według relacji ks. Fondalińskiego praca naukowa postępowała naprzód i spodziewał się ukończyć ją w okolicach Wszystkich Świętych tegoż roku²⁶.

Pisanie pracy przedłużało się. Zamiast w listopadzie ukończył ją dopiero w kwietniu następnego roku. Po oddaniu pracy miał przystąpić do zdawania egzaminów ustnych²⁷. Zmienił adres zamieszkania. Prawdopodobną przyczyną tej decyzji były zbyt wysokie koszty utrzymania. Od tej pory mieszkał już nie w klasztorze, ale w mieszkaniu prywatnym przy ul. Kochanowskiego 64 m. 12. Sprawy związane z doktoratem zaczęły się komplikować. 7 czerwca w liście do Ordynariusza pełen niepokoju pisał, że więcej niż miesiąc temu oddał pracę i nie ma żadnych wieści co do jej oceny i co więcej nie przewidywał, że przed 20 sierpnia będzie coś wiedział. Do egzaminów niewiele się przygotowywał. Czekają go egzaminy określane popularnie mianem rygorozum: rygorozum I i rygorozum II. Pierwszy z nich polegał na komisyjnym egzaminie składanym w obecności trzech profesorów, a drugi w obecności czterech²⁸. We wrześniu tegoż roku wydawać by się mogło, że sprawy przybrały lepszy bieg. Ksiądz Fondaliński poprawił pracę i sądził, że za mniej więcej miesiąc będzie ona gotowa do druku. W dalszym ciągu przygotowywał się do zdawania egzaminów komisyjnych, chociaż nie miał jeszcze ostatecznej decyzji od profesorów – recenzentów²⁹. Recenzje musiały być negatywne, gdyż mimo że miał urlop naukowy do końca 1937 r.,

²⁵ Praca ta ukazała się drukiem pod tytułem: *Koedukacja w świetle badań współczesnej psychologii*, Poznań 1936.

²⁶ AAL, AKB, Ks. bp Jan Fondaliński, s. 185; list pisany 7 sierpnia 1936 r.

²⁷ Tamże, s. 189; list z 23 kwietnia 1937 r.

²⁸ Tamże, s. 190; list do Ordynariusza z 7 czerwca 1937 r.

²⁹ Tamże, s. 195; list z 14 września 1937 r.

27 września 1937 r. Kuria Biskupia powiadomiła dyrekcję Państwowego Gimnazjum Pedagogicznego oraz Szkołę Ćwiczeń przy tejże szkole, że Biskup Ordynariusz udzielił misji kanonicznej do nauczania religii rzymskokatolickiej w tejże szkole ks. Janowi Fondalińskiemu magistrowi teologii i licencjatowi nauk pedagogicznych³⁰. Oprócz obowiązków prefekta był także kapelanem sióstr karmelitanek w Łodzi.

W początkach 1938 r. ks. Fondaliński zwrócił się do Biskupa Ordynariusza z prośbą o powierzenie mu administracji parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Piotrkowie Trybunalskim. Parafia ta zawakowała, bo jej dotychczasowy proboszcz, ks. Franciszek Psonka, został przeniesiony na probostwo parafii św. Franciszka w Łodzi. Jednakże ks. Fondaliński proboszczem w Piotrkowie nie został³¹.

Od marca 1938 r. nauczał także w Państwowym Gimnazjum Kupieckim w Łodzi. W związku z podjęciem nowych obowiązków szkolnych prosił Biskupa o zwolnienie go z kapelanii u sióstr karmelitanek³². W uzasadnieniu tej prośby pisał, że nie jest w stanie wypełniać wszystkich obowiązków. Tę prośbę ponowił miesiąc później³³. Wówczas Biskup przychylił się do niej i 31 maja zwolnił go z obowiązków kapelana sióstr karmelitanek. Od tej pory pracował wyłącznie w szkolnictwie. Pracę tą przerwał wybuch II wojny światowej.

Na początku wojny w skutek niepewnej sytuacji w szkolnictwie 9 września 1939 r. otrzymał nominację na tymczasowego wikariusza w parafii Opatrzności Bożej w Łodzi³⁴. Obawy co do zamknięcia szkół ziściły się dość szybko. 9 stycznia 1940 r. ks. Fondaliński powiadomił Biskupa, że wszystkie szkoły, w których nauczał, zostały zamknięte, a on do końca ich funkcjonowania wypełniał w nich swoje obowiązki³⁵. 20 stycznia 1940 r. został mianowany spowiednikiem zwyczajnym sióstr felicjanek pracujących przy parafii Opatrzności Bożej w Łodzi³⁶.

W niedługim czasie ks. Fondaliński został mianowany proboszczem parafii św. Krzyża w Brzezinach, w miejsce ks. Zygmunta Wronowskiego, który otrzymał przeniesienie na probostwo do parafii św. Katarzyny w Zgierzu. Protokół zdawczo-odbiorczy dla parafii zgierskiej został podpisany w Kurii Biskupiej 10 maja 1940 r. Dokonali tego ks. Zygmunt Wronowski, proboszcz parafii w Zgierzu, ks. Jan Fondaliński, administrator parafii w Brzezinach, i delegat biskupi ks. Franciszek Jeliński³⁷. Warunki wojenne i trudności w swobodnym poruszaniu

³⁰ Tamże, s. 214.

³¹ Tamże, s. 211; list pisany 19 stycznia 1938 r.

³² Tamże, s. 218; list pisany 19 kwietnia 1938 r.

³³ Tamże, s. 219, list z 16 maja 1938 r.

³⁴ Tamże, s. 231.

³⁵ Tamże, s. 233.

³⁶ Tamże, s. 234.

³⁷ AAL, AKB, Akta parafii do 1945, 16, b. pag; O kolejnym ograniczeniu pisał ks. Fondaliński w liście do Biskupa Ordynariusza 21 maja 1940 r. „dziś byłem wezwany przez policję niemiecką urzędującą w gmachu naprzeciw magistratu w Brzezinach, gdzie powiadomiono mnie, iż dnia 23 maja, tzn. w Boże Ciało, kościół musi być zamknięty. Jedyne wolno otworzyć świątynię na jedną

się były powodem, że protokół został podpisany w późniejszym czasie. Zarówno z akt parafii, jak i korespondencji pomiędzy biskupem Jasińskim a ks. Fondalińskim wynika, że pracował on w tej parafii już znacznie wcześniej. O tym świadczy list z 3 maja 1940 r., w którym informował Biskupa o ograniczeniach nałożonych przez władze okupacyjne na sprawowanie kultu w Brzezinach. Kościoły w tym mieście mogły być otwarte tylko w dni: 2, 12, 13 i 23 maja w godzinach od 7 do 12, ponadto nie wolno urządzać było modlitw przy figurach, procesji i nabożeństw popołudniowych³⁸.

Ksiądz Fondaliński po dziekanie i proboszczu Z. Wronowskim objął tylko probostwo. Następcą na stanowisku dziekana dekanatu brzezińskiego został ks. Zygmunt Wertyński, proboszcz parafii w Koluszkach. W wyniku podziału przez władze okupacyjne terenu diecezji na dwie odrębne jednostki administracyjne: tzw. Kraj Warty i Generalne Gubernatorstwo³⁹, dekanat brzeziński też został podzielony i brak było możliwości kontaktu między parafiami w tym dekanacie. Biskup Jasiński dekretem z 24 czerwca 1940 r.⁴⁰ dokonał podziału dotychczasowego dekanatu brzezińskiego. Wówczas też erygował samodzielny wicedekanat w Brzezinach, do którego należały parafie znajdujące się na terenie Kraju Warty – w Brzezinach, Gałkowie i Skoszewach. Kierownictwo tego wicedekanatu objął ks. Fondaliński, który miał je wypełniać „z całą roztropnością, miłością sprawy Bożej i konfratrów [...] zgodnie z przepisami Prawa Kanonicznego i stosownie do wymagań chwili”⁴¹. 2 lipca 1940 r. został mianowany na 3 lata spowiednikiem siostr służebniczek Bogurodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej w Brzezinach⁴² pracujących w szpitalu powiatowym i miejscowym domu starców⁴³.

Ksiądz Fondaliński kierował parafią w Brzezinach do czasu aresztowania go 5 października 1941 r. Razem z innymi kapłanami został osadzony najpierw w obozie przejściowym w Konstantynowie Łódzkim, a następnie 30 października wywieziony do obozu koncentracyjnego w Dachau, nr obozowy 28162⁴⁴. Wspo-

godzinę w tym dniu tzn. od godz. 7–8 rano. Msze św. wolno odprawić tylko cichą w czasie godzinnego otwarcia kościoła. Potem zapytano mnie czy zrozumiałem treść rozporządzenia i zażądano podpisu gwarantującego wykonanie rozporządzenia. O tym wypadku uprzejmie powiadamiam Waszą Ekszelencję, jako swojego prawowitego Zwierzchnika i swa Władze Duchowną. Oddany w Chrystusie Najdostojniejszemu Arcypasterzowi pozostaje ze czcią. Ks. Fondaliński administrator parafii”

³⁸ Tamże.

³⁹ Dekretem z 8 października 1939 r. dokonany został podział terenów okupowanych na Generalną Gubernię i Kraj Warty; K.M. Pospieszalski, *Hitlerowskie „prawo” okupacyjne w Polsce. Wybór dokumentów*, cz. 1, *Ziemie „wcielone”*, Poznań 1952, s. 84; przedruk dokumentu.

⁴⁰ AAL, AKB, Akta parafii do 1945, 16, b. pag; *Dziennik Podawczy II* (1940), poz. 1261–1264.

⁴¹ AAL, AKB, *Ks. bp Jan Fondaliński*, s. 237; M. Różański, *Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej (1940–1941)*, ŁST 13 (2004), s. 404.

⁴² AAL, AKB, *Ks. bp Jan Fondaliński*, s. 239.

⁴³ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej*, 1938, Łódź 1938, s. 152.

⁴⁴ W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, t. 2, Warszawa 1977, s. 223; E. Weil, *Die Geistliche in*

minając o nim w swojej książce, dachalowiec, ks. biskup Franciszek Korszyński, pisał: „Zawsze będąc dobrego ducha, umiał podtrzymywać go w innych, zwłaszcza u młodzieży, która chętnie się otaczał. Głosił też ciekawe referaty z dziedziny wychowania”⁴⁵. W obozie wykonywał pracę murarza i pończosznika⁴⁶.

Przeżył gehennę obozową i 29 kwietnia 1945 r. doczekał wyzwolenia przez wojska amerykańskie. W kilka dni po tym fakcie, 3 maja 1945 r. ks. Jan Fondaliński przesłał biskupowi Jasińskiemu na karcie pocztowej krótką informację następującej treści: „Gromadka Księży Dachowczyków w ogólnej liczbie 52 i 3 zakonników pracujących w diecezji naszej składa hołd Waszej Ekscelencji, pozdrowia i powiadamia o swym życiu, zdrowiu i ochocie powrotu do pracy w Diecezji. Na razie przebywamy w Dachau, pod opieką Amerykanów, ale już wolni i bezpieczni”⁴⁷.

Bezpośrednio z Dachau ks. Fondaliński wyjechał do Francji. Najpierw przebywał w Paryżu, a następnie w Houilles pod Paryżem, gdzie był prefektem polskiej młodzieży i dzieci. W tym czasie podjął też studia na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Paryżu. W zachowanym liście, kierowanym do biskupa Jasińskiego z 20 kwietnia 1946 r., oprócz życzeń z okazji Świąt Wielkanocnych ks. Fondalinski opisywał, co robił we Francji. Praca jego polegała na nauczaniu religii na kursach maturalnych prowadzonych przez Polski Czerwony Krzyż. Informował także, że kończą się one w sierpniu i po wakacjach będzie wracał do kraju. Informował także, że „krząta się tu, aby zdobyć i przywieźć do diecezji trochę książek, które potrzebowałoby nasze Seminarium”. Z treści listu wynika, że planował powrót po wakacjach 1946 r.⁴⁸ Jednakże tak się nie stało. Powodem przedłużenia pobytu ks. Fondalińskiego za granicą była interwencja rektora Polskiej Misji Katolickiej w Paryżu, ks. dra Franciszka Cegiełki, który w piśmie z 12 lipca 1946 r. zwrócił się do biskupa Włodzimierza Jasińskiego z prośbą, aby pozostawił ks. Fondalińskiego we Francji na najbliższy rok. Z tego listu wynika, że ks. Fondaliński wcześniej otrzymał pismo Biskupa wzywające go do powrotu. Rektor Misji, motywując swoją prośbę, pisał o kłopotach zdrowotnych ks. Fondalińskiego i ważnych zadaniach, jakie wypełnia, ucząc w szkole w Houilles, którą przy tamtejszych warunkach leczniczych może wykonywać bez uszczerbku dla swojego zdrowia, a cieszy się dużym poparciem wśród uczniów i profesorów tej szkoły. Oprócz tego pomaga także w pracy duszpasterskiej w kościele polskim w Paryżu⁴⁹.

Dachau, Mödling 1967, s. 233; J. Domagała, *Ci, którzy przeszli przez Dachau*, Warszawa 1967, s. 57, 102.

⁴⁵ F. Korszyński, *Jasne Płomienie w Dachau*, Poznań 1957, s. 194.

⁴⁶ AAL, AKB, *Ks. bp Jan Fondaliński*, s. 224.

⁴⁷ Tamże, s. 240.

⁴⁸ Tamże, s. 244.

⁴⁹ Tamże, s. 245.

Ksiądz Fondaliński pozostał we Francji jeszcze przez rok. Po upływie tego czasu Rektor misji ponownie zwrócił się z pismem z 18 lipca 1947 r. do nowego już ordynariusza łódzkiego biskupa Michała Klepacza, w którym ponownie opisał wielkie zasługi ks. Fondalińskiego dla funkcjonowania szkolnictwa polskiego we Francji i jego zaangażowanie w pomoc materialną dla polskiej młodzieży. Prosił także Biskupa, aby pozostawił jeszcze tego kapłana przy jego dotychczasowej pracy we Francji⁵⁰.

Biskup Michał Klepacz nie przychylił się do tej prośby i 5 sierpnia 1947 r. mianował przebywającego wówczas na urlopie w kraju ks. Fondalińskiego ojcem duchownym Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi⁵¹. Natomiast na list Rektora Misji Polskiej odpowiedział tego samego dnia ks. Jan Źdzarski, kanclerz Kurii Biskupiej. Poinformował w nim, że Pasterz otrzymał list przed swoim wyjazdem z Łodzi, a wcześniej rozmawiał z ks. Fondalińskim, który przyjął propozycję objęcia od nowego roku akademickiego funkcji ojca duchownego w Wyższym Seminarium Duchownym. Jednocześnie zaznaczył, że Ordynariusz docenia pracę ks. Fondalińskiego, jaką wykonywał we Francji, i zdaje sobie sprawę z trudności obsadzenia stanowisk nauczycielskich, ale nie może zapomnieć o olbrzymich potrzebach własnej diecezji, której jest biskupem i dla której ks. Fondaliński przyjął święcenia kapłańskie⁵². Ksiądz Rektor Misji musiał się z tą decyzją pogodzić. 25 sierpnia 1947 r. wystosował za pośrednictwem Kurii Biskupiej list do Ordynariusza Łódzkiego w którym dziękował za oddanie mu na dwa lata „dzielnego kapłana do pracy w tamtejszym terenie dotkniętym duchem pogaństwa”⁵³.

Z początkiem roku akademickiego 1947/48 ks. Fondaliński przystąpił do pracy w Wyższym Seminarium Duchownym⁵⁴, ale nie było to jego jedyne zajęcie. 6 października tegoż roku został wykładowcą teologii dogmatycznej w Studium Wyższej Wiedzy Religijnej w Łodzi⁵⁵, a następnego dnia otrzymał nominację na prefekta szkół średnich w Łodzi. Dokładny rozkład zajęć miał otrzymać w misji kanonicznej. Miał nauczać religii w Liceum Pedagogicznym przy ul. Bocznej 5 w Łodzi w wymiarze 7 godzin tygodniowo⁵⁶, co przy pozostałych obowiązkach seminaryjnych i wykładowcy w Studium było poważnym obciążeniem. Powodem nałożenia tych obowiązków był brak kapłanów, co doskonale rozumiał nowo mianowany ojciec duchowny i podjął się ich wykonywania. Oprócz tego nie zaniedbywał własnego kształcenia, kontynuował studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie nostryfikował wszystkie dotychczasowe dyplomy i 26 czerwca 1948 r. uzyskał dyplom magistra filozofii w zakresie pedagogiki na pod-

⁵⁰ Tamże, s. 251.

⁵¹ Tamże, s. 254.

⁵² Tamże, s. 255.

⁵³ Tamże, s. 257.

⁵⁴ K. Dąbrowski, *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi w latach 1945–1991*, ŁST 1 (1992), s. 37.

⁵⁵ AAL, AKB, *Ks. bp Jan Fondaliński*, s. 258.

⁵⁶ Tamże, s. 259.

stawie pracy *Charakterologiczne teorie Charles'a Baudouina*⁵⁷, a 26 kwietnia 1950 r. na tej samej uczelni stopień naukowy doktora teologii⁵⁸.

Biskup Ordynariusz doceniał zapał i gorliwość pracy ks. Jana Fondalińskiego. 23 października 1947 r. na posiedzeniu Łódzkiej Kapituły Katedralnej jej dziekan przedstawił członkom Kapituły propozycje Biskupa Ordynariusza, aby do grona kanoników gremialnych włączony został ks. mgr Jan Fondaliński. Członkowie tego gremium jednogłośnie wyrazili zgodę, podkreślając fakt, że ks. Fondaliński jako wzorowy kapłan i doskonały ojciec duchowny w pełni zasługuje na to wyróżnienie⁵⁹. Następnego dnia tj. 24 października 1947 r., ks. Jan Fondaliński otrzymał nominację na kanonika gremialnego Łódzkiej Kapituły Katedralnej⁶⁰.

Po tym zaszczytnym wyróżnieniu otrzymał dalsze nowe obowiązki. 10 kwietnia 1948 r. zostało mu powierzone kierownictwo Dzieła Powołań Kapłańskich w Referacie Duszpasterskim Kurii Biskupiej, a 19 stycznia został sędzią prosynodalnym w Łódzkim Sądzie Biskupim⁶¹. Po uzyskaniu stopnia doktora doszły mu także nowe obowiązki. 23 maja 1951 r. został profesorem teologii moralnej fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi oraz wizytatorem zakonów w diecezji⁶², a 30 czerwca tegoż roku członkiem Referatu Szkolnego przy Kurii Biskupiej⁶³.

Rok 1951 przyniósł dość zasadniczą zmianę w pracy i obowiązkach ks. Fondalińskiego. 25 lipca otrzymał nominację na administratora parafii św. Wojciecha w Łodzi⁶⁴. Obejmując jedną z większych parafii w mieście, musiał zrezygnować z pełnienia dotychczasowych obowiązków ojca duchownego w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Inne obowiązki miał pogodzić z pracami duszpasterskimi. Nie było to łatwe, dlatego w niecały rok po objęciu parafii 6 czerwca 1952 r., zwrócił się do Biskupa z prośbą o zwolnienie go z wszystkich wykładów w Seminarium Duchownym albo przynajmniej z wykładów z psychologii eksperymentalnej i teologii ascetyczno-mistycznej⁶⁵. 7 czerwca Ordynariusz zwolnił go z wykładów z psychologii eksperymentalnej oraz ascetyki na kursie I, polecił natomiast nadal prowadzić zajęcia z katechetyki, pedagogiki i ascetyki na starszych kursach⁶⁶.

⁵⁷ Tamże, s. 281.

⁵⁸ Tamże, s. 343.

⁵⁹ AAŁ, Akta Kapituły (dalej AK) 4, s. 45; protokół 12.

⁶⁰ AAŁ, AKB, *Ks. bp Jan Fondaliński*, s. 243.

⁶¹ Tamże, s. 284.

⁶² Tamże, s. 292.

⁶³ Tamże, s. 293.

⁶⁴ Tamże, s. 294.

⁶⁵ Tamże, s. 288.

⁶⁶ Tamże, s. 289.

Papież Pius XII 3 czerwca 1957 r. mianował ks. Jana Fondalińskiego biskupem tytularnym doberytańskim i pomocniczym diecezji łódzkiej⁶⁷. Wiadomość o nominacji została przekazana członkom Kapituły Katedralnej przez biskupa Kazimierza Tomczaka na jej posiedzeniu 2 lipca 1957 r. Biskup Tomczak oznajmił wówczas, że Ojciec Święty przychylił się do prośby Biskupa Ordynariusza i mianował drugiego biskupa pomocniczego dla diecezji łódzkiej, został nim jeden z członków Kapituły ksiądz kanonik Jan Fondaliński. Podczas tego posiedzenia sekretarz Kapituły ks. prałat Jan Źdżarski odczytał bulle nominacyjną i oznajmił, że biskup nominat przyjmie sakrę biskupią w katedrze łódzkiej w dniu 8 września 1957 r.⁶⁸. Nowy biskup przyjął ją z rąk Ordynariusza Diecezji Łódzkiej ks. biskupa Michała Klepacza, a współkonsekratorami tej czynności sakramentalnej byli ks. biskup Kazimierz Tomczak, biskup pomocniczy Diecezji Łódzkiej i ks. biskup Franciszek Korszyński, biskup pomocniczy Diecezji Włocławskiej⁶⁹.

Wkrótce po konsekracji biskup Jan Fondaliński otrzymał nowe zadania do wypełnienia. 21 września 1957 r. został wizytatorem generalnym zakonów i kongregacji zakonnych męskich i żeńskich w diecezji łódzkiej⁷⁰, 8 stycznia 1959 r. wizytatorem dziekanów, a 15 lutego 1961 r. wikariuszem generalnym. Od 1957 do 1959 r., czyli od początku choroby biskupa Kazimierza Tomczaka do czasu konsekracji nowego biskupa pomocniczego Jana Kulika, był jedynym czynnym biskupem pomocniczym w diecezji.

Jako biskup pomocniczy pozostawał nadal członkiem Kapituły Katedralnej Łódzkiej. W związku z przedłużającą się chorobą dziekana Kapituły, biskupa Kazimierza Tomczaka, zebrania tego gremium najczęściej odbywały się w jego mieszkaniu i wówczas zgodnie ze statutami on im przewodniczył. Jeśli zebrania Kapituły odbywały się w gmachu Kurii Biskupiej, dziekan Kapituły był nieobecny. Powstał wówczas problem, kto powinien przewodniczyć obradom. W myśl art. 29 Statutów Kapituły Katedralnej Łódzkiej powinien to czynić prałat archidiakon, scholastyk lub kustosz według precedencji⁷¹, a w gronie kanoników znajdował się biskup. Dlatego też na wyraźną jego prośbę stosowano zasady wyrażone w statutach Kapituły⁷². Najczęściej więc obradom pod nieobecność dziekana przewodniczył prałat archidiakon, którym w tym czasie był ks. Franciszek Jeliński. Na posiedzeniu Kapituły 6 października w 1960 r. jej sekretarz przypomniał zebranym, że po śmierci ks. prałata scholastyka Feliksa Kąkolewskiego zawako-

⁶⁷ Bulla nominacyjna Jego Ekscelencji ks. biskupa elekta dra Jana Fondalińskiego, WDL 31 (1957), nr 8, s. 226 – 227; Nowy biskup sufragan Diecezji Łódzkiej, WDL 31 (1957), nr 8, s. 226; W. Borowski, *Jego Ekscelencja ks. biskup dr Jan Fondaliński*, WDL 31 (1957), nr 9, s. 257–260.

⁶⁸ AAL, AK 4, s. 272–273; protokół 44.

⁶⁹ AAL, AKB, *Ks. bp Jan Fondaliński*, s. 328; W. Borowski, *Z uroczystości konsekracyjnych Jego Ekscelencji ks. biskupa dra Jana Fondalińskiego*, WDL 31 (1957), nr 11, s. 339–340.

⁷⁰ AAL, AKB, *Ks. bp Jan Fondaliński*, s. 328.

⁷¹ *Statuta Capituli Cathedralis Lodzensis*, Warszawa 1960, s. 7.

⁷² AAL, AK 4, s. 228, protokół 47.

wało w Kapitułe jedno miejsce. Zgodnie ze statutem powinno nastąpić przymieszczenie się członków Kapituły o jedno miejsce i tak dotychczasowy prałat kustosz powinien zostać prałatem scholastykiem, a prałatem kustoszem winien zostać najstarszy nominacją kanonik Kapituły. Pozostali kanonicy przesunęliby się o jedno miejsce i w ten sposób pozostałby do obsadzenia ostatni kanonikat⁷³. Tenże sam sekretarz oznajmił zebranym, że w gronie Kapituły powstała myśl, aby prałatem scholastykiem został biskup Jan Fondaliński. Na takie rozwiązanie potrzebna jest zgoda prałata kustosa ks. Jana Źdźarskiego i najstarszego z kanoników ks. Bolesława Żukowskiego. Obydwaj wyrazili zgodę, a wszyscy zebrani zaakceptowali ten fakt⁷⁴. Biskup 31 października 1960 r. otrzymał nominację na prałata scholastyka w Kapitułe Katedralnej⁷⁵. Od tego czasu bardzo często biskup Jan przewodniczył zebraniom Kapituły. Przewodniczył także posiedzeniu 28 stycznia 1967 r., nazajutrz po śmierci biskupa Michała Klepacza ordynariusza łódzkiego. Na posiedzeniu tym został wybrany wikariusz kapitulny w osobie biskupa Jana Kulika oraz ustalono przebieg uroczystości pogrzebowych⁷⁶.

Biskup Jan Fondaliński, oprócz czynności związanych z posługą biskupia i obowiązków wypływających z członkostwa w Kapitułe Katedralnej Łódzkiej, pełnił obowiązki proboszcza dwóch łódzkich parafii. W latach 1951–1961 był proboszczem parafii św. Wojciecha w Łodzi, 30 września 1961 r. przestał, został proboszczem parafii katedralnej. 23 października tegoż roku został dziekanem dekanatu Łódź–Śródmieście. Po objęciu parafii katedralnej poza działalnością duszpasterską przed nowym proboszczem stanął problem budowy plebanii. Wcześniejszy budynek został zniszczony w czasie II wojny światowej. Były już przygotowane plany czteropiętrowego budynku i Biskup prawie natychmiast przystąpił do realizacji tego dzieła. W dwa tygodnie po objęciu parafii, 16 października, rozpoczęto prace budowlane, które ukończono w 1969 r.

Jako proboszcz parafii katedralnej był czynnie zaangażowany w przygotowywanie uroczystości diecezjalnych, z których najważniejszymi były obchody milenijne w czerwcu 1967 r. i 12 i 13 grudnia 1970 r. obchody 50-lecia powstania diecezji łódzkiej. Oprócz nich przygotowywał uroczystości pogrzebowe biskupa ordynariusza Michała Klepacza (31 stycznia 1967 r.) i ingres nowego ordynariusza łódzkiego biskupa Józefa Rozwadowskiego (1 grudnia 1968 r.).

Obowiązki dziekana dekanatu Łódź–Śródmieście pełnił do 27 sierpnia 1968 r., kiedy to ówczesny rządca diecezji biskup Jan Kulik przychylił się do jego prośby i zwolnił go z tego obowiązku. Jednocześnie zamianował go archiprezbiterem wszystkich pięciu łódzkich dekanatów⁷⁷.

⁷³ Tamże, s. 315–316.

⁷⁴ Tamże, s. 316.

⁷⁵ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej 1961*, Łódź 1961, s. 24.

⁷⁶ AAL, AK 4, s. 369–370.

⁷⁷ AAL, AKB, Ks. bp Jan Fondaliński, s. 380.

Po objęciu rządów przez nowego ordynariusza biskupa Józefa Rozwadowskiego, 30 listopada 1968 r., biskup Jan został mianowany wikariuszem generalnym, a 14 marca 1970 r. został prałatem dziekanem Kapituły Katedralnej Łódzkiej, po zawakowaniu tego miejsca po śmierci biskupa Kazimierza Tomczaka⁷⁸.

Biskup Jan Fondaliński uczestniczył w pierwszej i czwartej sesji Soboru Watykańskiego II. W Konferencji Episkopatu Polski był członkiem Komisji ds. Duszpasterstwa Świeckich.

Pod koniec 1970 r. biskup Jan zaczął chorować. Z czasem okazało się, że jest to choroba nowotworowa. W czasie choroby przeżył pożar kościoła katedralnego 11 maja 1971 r. Zmarł w swoim mieszkaniu 5 sierpnia 1971 r. Z powodu zniszczenia przez pożar świątyni katedralnej msza święta pogrzebowa z udziałem licznie zgromadzonych przedstawicieli Episkopatu Polski, duchowieństwa, sióstr zakonnych i wiernych świeckich została odprawiona w sobotę 7 sierpnia przy ołtarzu polowym na terenie Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Pogrzeb odbył się w niedzielę 8 sierpnia na cmentarzu św. Józefa przy ul. Ogrodowej. Biskup Jan Fondaliński został pochowany w grobowcu prałatów i kanoników Kapituły Katedralnej Łódzkiej⁷⁹.

BISHOP JAN FONDALIŃSKI (1900–1971)

DER BISCHOF JAN FONDALIŃSKI

Zusammenfassung

Jan Fondaliński (1900–1971) war der zweite Weihbischof der Diözese in Łódź. Die Priesterweihe hatte er im Jahre 1924, Bischofsweihe im Jahre 1957. Außer dem Studium (philosophisch – theologisch) an dem Priesterseminar in Sandomierz und Łódź studierte er auch an der Katholischen Universität Lowanium, Universität in Lwów und an der Katholischen Universität in Lublin.

Er arbeitete im Priesterseminar in Łódź. Dort war er Geistliche und Professor asketischer Theologie und Pädagogik. Er führte auch Religionsunterricht in den Oberschulen. Er war auch Pfarrer in Brzeziny, in der Wojciechkirche in Łódź und der Kathedrale in Łódź. Im II Weltkrieg war er im Konzentrationslager Dachau. Nach dem Krieg arbeitete er mit den Polen in Frankreich. Er hatte auch viele Aufgaben in der Bischofskurie in Łódź.

⁷⁸ Tamże, s. 386.

⁷⁹ J. Wiktorowski, *Biskup Jan Fondaliński*, WDŁ 45 (1971), nr 11, s. 312–316.

PROF. DR HAB. KAROL KLAUZA
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II
Lublin

DUSZPASTERZ WOBEC WYZWAŃ KULTURY POLSKIEJ PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Od czasu zakończenia II Soboru Watykańskiego 8 grudnia 1965 r. Kościół w dialogu ze światem, w ramach tzw. *aggiornamento* ustawicznie modyfikuje formy swojego pastoralnego posłannictwa. Od pamiętnego zwrotu z użyciem języka narodowego w liturgii po współczesne formy dyskusji synodalnej na temat inkulturacji w sprawowaniu Eucharystii. Opatrzność zrządziła, że ponad ćwierć wieku owego *aggiornamento* spoczywało w sercu i dłoniach jednego Pasterza Kościoła powszechnego. Jan Paweł II nadał posoborowej misji Kościoła w obszarze kultury swój charyzmat wyniesiony z pastoralnych doświadczeń „dalekiego kraju” – z Polski *semper fidelis* i przez stulecia stanowiącej *antemurale christianistatis*. W omawianym zaś okresie posoborowych relacji ze światem owo *antemurale* sprowadzało się do konfrontacji z totalitaryzmem ateistycznych utopii komunizmu, a potem borykania się z wyzwaniami kultury liberalizmu moralnego i to w kontekście gwałtownych przemian ekonomicznych, które jednych wynosiły na wyżyny sukcesu materialnego, a całe rzesze spychały poniżej minimum socjalnego.

Nieprzypadkowo w początkach tego pontyfikatu – historycznego i ważnego dla recepcji Soboru – w Rzymie miał miejsce kongres poświęcony chrześcijańskim korzeniom Europy (1980 r.). Klamrą spinającą zaś tamtą refleksję na perspektywami i stanem obecnym kultury w Europie stała się posynodalna Adhortacja *Ecclesia in Europa* (2003 r.) jako element w serii podobnych pastoralnych wskazań dla Afryki (1995 r.), Azji (1999 r.), Ameryki Łacińskiej (1999 r.) i Oceanii (2003 r.). Dokument poświęcony Europie właściwie przekracza kontekst tego kontynentu i odnosi się do wszystkich krajów tzw. Pierwszego Świata, krajów rozwiniętych, bogatych, które w pierwszej kolejności doświadczają skutków przemian kulturowych doby współczesnej. Z powodzeniem więc można odnieść się do niego w diagnozie stanu współczesnej kultury polskiej oraz w dziedzinie wyprowadzenia sugestii pastoralnych wobec nowych wyzwań pochodzących właśnie z tego kontekstu kulturowego.

Te z konieczności ogólne wskazania wymagają uwzględnienia kontekstu lokalnego, kultury tej części Kościoła, której na imię archidiecezja łódzka. O jej specyfice nawet w skali Polski świadczyć może specjalny status, jaki wyznaczyła jej Stolica Apostolska, uzależniając ją kanonicznie bezpośrednio od siebie. W ramach tego kontekstu regionalnego w okresie od zakończenia Vaticanum II Kościół przeszedł tu od kultury właściwej dla reżimów totalitarnych, przez okres transformacji po postmodernistyczną, eklektyczną formę relacji kulturowych określanych przez takie tendencje społeczne, jak: demokratyzacja życia, globalizacja przepływów informacyjnych i podstaw ekonomii, sekularyzacja życia i wiele mechanizmów tworzenia się kultury postindustrialnej i zarazem – niestety – w wielu środowiskach społecznych kultury postchrześcijańskiej. Kluczem do zrozumienia tych środowiskowych wyznaczników kulturowych dla sugestii pastoralnych wydaje się prawda o człowieku, odczytywana w Słowie i obrazie Jezusa Chrystusa. Można ją sprowadzić hasłowo do następujących elementów programu pastoralnego:

- antropologia sensu przeciw antropologii relatywizmu i marginalizacji człowieka;
- antropologia nadziei przeciw antropologii frustracji, stresu i zagubienia;
- antropologia świętości życia przeciw antropologii urzeczowienia człowieka i śmierci;
- antropologia chrystotypiczna przeciw antropologii skrajnego horyzontalizmu społecznego.

Skoro więc „człowiek jest drogą Kościoła”, to budowanie jakiegokolwiek programu duszpasterskiego winno wychodzić od dobrej, wielostronnej i rzetelnej analizy antropologicznej, wpisanej w kontekst tendencji kulturowych danego miejsca i czasu.

1. CZŁOWIEK NA ZIEMI ŁÓDZKIEJ PRZEDMIOTEM TROSKI PASTORALNEJ

Załamanie się koniunktury przemysłu włókienniczego, od dwustu lat stanowiącego specyfikę tego regionu i ekonomiczną podstawę życia tutejszych rodzin¹, zdecydowało o lawinowych zmianach kulturowych i socjalnych tutejszych rodzin. Ich problemy, radości i nadzieje coraz wyraźniej przenikały i przenikają do życia Kościoła lokalnego. Stają się przede wszystkim wyzwaniem w stosunku do głoszonej i praktykowanej prawdy o człowieku. Osoba ludzka, człowiek w warunkach gwałtownych przemian kulturowych staje się dla Kościoła „Bożym igrzyskiem” – miejscem ścierania się idei, wartości, koncepcji, a niekiedy wręcz uto-

¹ Zwrócił na to uwagę abp Władysław Ziółek, gdy witał 13 czerwca 1987 r. Jana Pawła II w Łodzi: „Krosno stało się tu symbolem wielkiego trudu człowieka, a zwłaszcza pracującej kobiety”. Zob. *Przemówienie ordynariusza diecezji łódzkiej bpa Władysława Ziółka*, w: *Jan Paweł II w Polsce. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1991, s. 679.

pijnych obietnic. To także przestrzeń praktyki pastoralnego służenia człowiekowi w całej rozciągłości jego tajemnicy – od obszaru duszy nieśmiertelnej po najbardziej prozaiczne potrzeby materialne. Jaki jest adresat pastoralnej troski Kościoła łódzkiego – jaki jest człowiek i jego kultura w pierwszym dziesięcioleciu XXI w.? Jakie są jego najbardziej palące potrzeby, których rozwiązanie stanowi obszar posłannictwa odpowiedzialnych za duszpasterstwo na tym terenie?

Na poziomie odpowiedzi socjologicznych można wykorzystać raporty świeckich i kościelnych instytucji badawczych. Nie przeprowadzono tu tak specjalistycznych badań, jak np. w archidiecezji włocławskiej czy częstochowskiej, ale z istniejących opracowań ogólnopolskich można wykazać pewne tendencje kulturowe. Są to – jak wiadomo – zawsze tylko dane orientacyjne, o dużym stopniu rzetelności naukowej. Nie ujmują całości zagadnienia. Na ich podstawie należy sięgnąć głębiej, do analiz psychologicznych i filozoficznych, gdzieś w tych rejonach diagnozy, w których można ukazać zmiany w systemach wartości, pojmowaniu sensu życia czy otwarcia na wymiar religijny.

O potrzebie odwołania się do przesłanek socjologicznych w tekstach zajmujących się wskazaniem pastoralnymi przekonuje choćby struktura znanego powszechnie przemówienia Jana Pawła II skierowanego do łódzkich włókienniczek 13 czerwca 1987 r. Mówił wówczas Ojciec Święty: „Mimo różnorodnych wysiłków i inicjatyw podejmowanych przez społeczność łódzką – na przestrzeni prawie dwustu lat – nadal żywo są odczuwane problemy związane z przemysłem – dziś już nie tylko włókienniczym; ze środowiskiem naturalnym i urbanistycznym – ekologia, warunki mieszkaniowe i sanitarne, zatrudnienie i sprawy socjalne; z rozwojem potrzeb duchowych i materialnych w tym wielkim zbiorowisku wielorakiej pracy fizycznej i umysłowej, naznaczonym jakże trudnymi procesami współczesnych przemian społecznych”². Jakkolwiek na kanwie tej diagnozy w dalszej części swych wskazań Jan Paweł II skupił się na wskazaniach dotyczących kobiet pracujących, to zawarty w tym przemówieniu program paradoksalnie nic nie stracił ze swej aktualności i powszechności orzekania, gdy chodzi o programowanie działań duszpasterskich.

O aktualności tego programu przekonują dane statystyczne naszych socjologów. Zdaniem o. Leona Dyczewskiego OFMConv. w latach dziewięćdziesiątych byliśmy świadkami postępującego rozdźwięku między działami kultury bytu, kultury społecznej i kultury symbolicznej³. Kolejnym czynnikiem opisującym sytuację kultury w Polsce – pośrednio zaś i na terenie łódzkiego – jest nasilanie się laicyzacji⁴ i co wydaje się najbardziej dramatyczne – niespójność treści i brak

² Tamże, Jan Paweł II, *Spotkanie w włókienniczkami w zakładach przemysłu bawełnianego im. Obrońców Pokoju Uniontex*, Łódź, 13 czerwca 1987 r., s. 695.

³ To osobista uwaga autora w stosunku do twierdzeń A. Kłosowskiej w pracy *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 103–128. Por. L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1993, s. 263–265.

⁴ L. Dyczewski, dz.cyt., s. 265–267.

wizji przyszłości w środkach społecznego komunikowania⁵, będąca jednym z negatywnych skutków zmian w polityce kulturalnej państwa⁶. W wyniku niespójności trzech podstawowych, wymienionych wyżej działów kultury w społeczeństwach europejskich występuje zjawisko tzw. „subkultury nędzy”. Jej symptomy są zauważalne nawet tam, gdzie z ekonomicznego punktu widzenia ludzie są bogaci, bytowo zabezpieczeni – niekiedy w nadmiarze. Brakuje im jednak wielu potrzebnych i wartościowych czynników kultury społecznej i symbolicznej, a wtedy mamy do czynienia z brakiem samoświadomości jednostek, z pozbawieniem życia codziennego funkcjonowania wartości, norm, wzorców zachowań moralnie wartościowych oraz pragnień szanujących i rozwijających wartość i godność człowieka. Do jakich patologii może to prowadzić, przekonują nas m.in. zbrodnicze mechanizmy w łódzkiej służbie zdrowia. Przesłanką, jaka prowadzi to takich postaw, jest polityka informacyjna części dziennikarzy i ludzi polityki, którzy propagują ideologię dobrobytu (więcej zarabiać, by więcej mieć, lepiej mieszkać, ubierać, poruszać się, odżywiać) kosztem kultury społecznej (naśladowania obiektywnych wzorców) i kultury symbolicznej (uczenia się). Utrwala się przekonanie, że najpierw należy zgromadzić na odpowiednim poziomie warunkowania bytowe, a dopiero potem będzie można zająć się życiem kulturalnym. Służy temu m.in. rozwój tzw. kultury masowej (z jej logosferą i ikonosferą), która stanowi namiastkę kultury wysokiej i często na niej kończą się kulturowe aspiracje społeczne. Wówczas i religia – mieszcząca się w sferze kultury społecznej i symbolicznej, z natury swej związana z kulturą duchową – zostaje zastąpiona pseudokultami i pseudoidolami.

Jedną z konsekwencji kulturowych, ujawnianych przez socjologię w latach 90. XX w. stało się upowszechnienie postaw agnostycznych i antyklerykalnych przy jednoczesnym akceptowaniu haseł w rodzaju „wierzący, ale nie praktykujący”, „Kościół tak, ale bez księży”, a nawet – jak to udokumentowały polskie media „My jesteśmy Kościołem” – przy czym to „my” odnosiło się do agresywnej grupy świeckich pikietujących swego proboszcza. Z czego rodzą się tego typu postawy? Głównie z kryzysu pojmowania *sacrum*. Dla wielu nie zawiera już ono w sobie elementu *tremendum*. Z kolei, nawet jeśli ma jeszcze coś z *fascinosum*, to musi to dzisiaj dzielić uwagę ludzi z *fascinosum* dziedzin ezoterycznych, pseudonaukowych, zabobonnych, czasami sekciarskich. Kiedyś *sacrum* decydowało o tożsamości życiowej wierzącego, dzisiaj raczej sam wierzący decyduje o *sacrum*⁷. Rozrywa w ten sposób związek między kulturą a religią i mogą już powstawać swobodnie kultury areligijne, a nawet antyreligijne. Dochodzą więc do głosu,

⁵ Tamże, s. 267–269.

⁶ Tamże, s. 269–271

⁷ Zob. na ten temat m.in. R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970.

zwłaszcza wśród młodzieży kultury religijne Wschodu, New Age, ale także satanizm i wojujący ateizm, wreszcie agnostycyzm.

Środki społecznego komunikowania, zwykle z natury swojej związane z kulturą masową, nie są sojusznikiem, a często okazują się zagrożeniem w budowaniu kultury nastawionej na harmonię bytu, spraw społecznych i wymiaru symbolicznego życia ludzkiego. Pozbawione od lat 90. cenzury są miejscem pseudotolerancji, prezentacji rezygnującej z obiektywnej oceny różnorodnych opcji ekonomicznych i politycznych. Wąski margines mediów jest pozostawiony ich funkcji ludycznej i to zagospodarowanej głównie konsumpcją zachodnich treści i form komunikacji, w znacznej mierze oderwanej od polskiej rzeczywistości i kultury.

Od 2004 r. (a nawet wcześniej) wiąże się to z mechanizmami integracji europejskiej i realizowaniu tzw. ładu informacyjnego stworzonego zgodnie z filozofią traktatu z Maastricht. Media zrezygnowały w znacznej mierze z funkcji formacyjnej, kulturowo-narodowej – rzadziej gości w nich katalog norm patriotycznych, a fałszywie rozumiane rozdzielanie Kościoła od państwa sprawia, że to, co religijne wywalczyło sobie prawo obecności w gettach okienek programowych. Nie jest w stanie przeniknąć do stylu pracy dziennikarskiej w innych działach. Wyjątek w postaci relacji fenomenu cierpienia i śmierci Jana Pawła II potwierdza tylko tę regułę.

Rozpoczęta w początkach lat 90. transformacja kulturowa polegała na odejściu od monopolu kultury socjalistycznej, centralnie planowanej, zideologizowanej i tępiącej wszelkie inne podmioty inicjatyw kulturalnych. Wystarczy przypomnieć sobie trudności, w jakich rodziły się i rozwijały kiedyś kościelne Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej. Krok w kierunku pluralizmu kulturowego, odejście od centralnego zarządzania nią na rzecz inicjatyw lokalnych należy ocenić pozytywnie. Jednakże jednocześnie nadano kulturze postać rynkową – zrównano produkty kultury z dobrami konsumpcyjnymi. Przed konsumentem postawiono prawo wyboru między kupnem samochodu, a chodzeniem na koncerty do filharmonii czy do teatru. W efekcie wiele instytucji kulturalnych zbankrutowało (np. kina, biblioteki publiczne, teatry, muzea⁸), pojawiły się pseudokulturalne inicjatywy „pod publiczność”, reality show, ogólnopolskie zebractwo dziecięco-młodzieżowe, połączone z wakacyjną hucpą między areną estradową a alkoholowymi oparami w namiocie. Powstała też wąska grupa koneserów, majątnych, zdolnych do uczestniczenia w wysoko podniesionej barierze finansowego udziału w kulturze wysokiej. Ta tendencja niestety wciąż się nasila, niebezpiecznie polaryzując kulturową kondycję naszego społeczeństwa.

⁸ Według danych zamieszczonych w „Tygodniku Solidarność” nr 10 z 8 III 1991 r. w latach 1970–1989 zamknięto w Polsce 43% kin. W pierwszej połowie 1990 r. w 22 województwach zlikwidowano 75 filii i 2722 punkty biblioteczne, a istniejące mogły sobie pozwolić na zakup dwa razy mniej książek niż w latach poprzednich.

Gdy chodzi o czynnik bezrobocia, stanowiący istotny element określający sytuację materialną i kulturową społeczeństwa, to w skali Polski w I kwartale 2005 r. co siódmy Polak (14%) był bezrobotny. Skalę bezrobocia trzeba następnie poszerzyć o ich rodziny (często wielodzietne) i osoby angażujące się w zjawisko bezrobocia przez różną pomoc bezrobotnym. Oto skala problemu dotycząca praktycznie całe społeczeństwo. Aż 68% tych bezrobotnych (przeważają kobiety i ludzie powyżej 45 roku życia) doświadcza go dłużej niż rok, co wpływa na konkretne zmiany w osobowości⁹. Wywołuje też sytuację, kiedy nie można zaspokoić podstawowych potrzeb rodziny (tak u 55% rodzin) oraz życie za 300 zł na członka rodziny (dziennie po 10 zł – tak u 45% rodzin). Co czwarty bezrobotny przyznaje się do biedy i obawia się o dalsze tego konsekwencje. Jednocześnie wzrasta odsetek bezrobotnych, którzy zaniechali poszukiwania pracy (w 2003 r. takich było 18%, a w 2005 r. – 27%). Zmalała też gotowość podejmowania pracy, nawet gdy chodzi o wyjazd za pracą za granicę¹⁰. W sytuacji województwa łódzkiego w 2002 r., według danych Narodowego Spisu Powszechnego stopa bezrobocia wyniosła 20,2%¹¹.

W badaniach Centrum Badania Opinii Społecznej z 2005 r. na temat wartości i norm w życiu Polaków ujawniły się wszelkie symptomy okresu transformacji kulturowej w dziedzinie życia moralnego. Z jednej strony większość respondentów jest przekonana, iż ukształtowała swój światopogląd moralny pod wpływem Jana Pawła II, a jednocześnie opowiada się przeciw obiektywnemu istnieniu dobra i zła, odżegnuje się od kodeksów etycznych, sobie samemu przypisując decydowanie o dobru i złu. Na czele wartości najbardziej cenionych są szczęście rodzinne, zdrowie, praca i uczciwe życie. Wartość życia religijnego w tej skali znajduje się w połowie skali ocen i przewyższa takie kategorie, jak „pomyślność ojczyzny”, kontakt z kulturą, możliwość udziału w życiu społeczno-politycznym. Gdy jednak poddaje się analizie interpretację tych kategorii sprawa nieco bardziej się komplikuje. Oto w społeczeństwie w 96% uważającym się za wierzących, raz w tygodniu bierze udział w praktykach religijnych 51% respondentów; największą grupę stanowią ci, którzy uważają, że nie ma jasnych i absolutnych zasad określających dobro i zło, bo w znacznej mierze zależy to od okoliczności (53%).

W zakresie hierarchii cnót w badaniach tych ukształtowała się następująca kolejność: miłość rodzinna (39%), uczciwość (24%), pracowitość (10%), szacunek dla drugiego człowieka (10%), religijność (5%), wierność partnerowi (3%). Nieco więcej światła na tę ostatnią kategorię rzucają dane dotyczące oceny mo-

⁹ Por. W. Kozek, *Bezrobocie długoterminowe*, w: *Bezrobocie jako zjawisko społeczne*, red. M. Marody, Warszawa 2002.

¹⁰ B. Wciórka, *Bezrobotni w swojej sytuacji życiowej. Komunikat z badań*, Warszawa, kwiecień 2005 r., [BS/66/2005] zob.: http://www.cbos.pl/spiskom.pl/2005/k_066_05.PDF [1 listopada 2005 r.]. Warszawa, sierpień 2005 r. [BS/133/2005] zob.: http://www.cbos.pl/spiskom.pl/2005/k_133_05.PDF [1 listopada 2005 r.].

¹¹ Wg <http://www.Stat.gov.pl/urzedzylodz/nsp/raport> [1 listopada 2005 r.]

ralnej niektórych zachowań. Za uprawianiem seksu przed ślubem opowiada się 46% ankietowanych, a 48% nie widzi nic złego i gotowe jest usprawiedliwić stosowanie środków antykoncepcyjnych. W sumie, zdaniem socjologów mamy do czynienia z odchodzeniem od etyki określanej jako tradycyjna w kierunku etyki postmodernistycznej, liberalnej, przyzwalającej na pewne formy nieuczciwości i wyraźnej liberalizacji w sferze zachowań seksualnych¹².

Panoramę wyzwań dla programów duszpasterskich w świetle zmian zachodzących w kulturze można by dalej analizować liczbą przeczytanych książek w roku, wizyt w teatrze czy kinie lub innymi kontaktami kulturalnymi. Zasadniczo jednak nie będą one odbiegały od ogólnie przyjętych, raczej krytycznych ocen. Nową jakością w dziedzinie promowania kultury w ostatnich dziesięcioleciach stał się wyraźniejszy udział Kościoła. Badania socjologiczne wskazują m.in. na udział w tworzeniu inicjatyw kulturalnych, głównie poprzez parafie. W badaniach CBOS z marca 2005 r. wynika, że obecnie mamy do czynienia ze znacznie bogatszymi formami życia parafialnego. W świadomości wiernych wzrosła przede wszystkim oferta wydarzeń sportowo-turystycznych (wzrost o 16 punktów), pielgrzymek zagranicznych (wzrost o 15 punktów) czy pomocy dla biednych (wzrost o 13 punktów). Nie zmieniła się natomiast aktywność kulturalna¹³. Pozostając na tym samym poziomie, świadczy o stałej pracy parafii na rzecz upowszechniania kultury.

Co głównie decyduje o więzach z parafią, które są podstawą duszpasterskiego oddziaływania? Według badań ankietowych 80% korzysta z posługi religijnej w parafii miejsca zamieszkania. Jednakże tylko 7% należy do jakiejś konkretnej parafialnej wspólnoty religijnej czy organizacji parafialnej. Ze wsparcia społecznego korzysta co prawda 41% badanych, ale dobrowolną, bezpłatną pracę na rzecz parafii gotowych jest poświęcić 34% ankietowanych. Większość badanych (65%) nie angażuje się w życie społeczne parafii. Z czego to może wynikać? Może z małego kontaktu z duchownymi, skoro 11% nigdy osobiście nie kontaktowało się z księżmi w parafii, a 68% badanych nie czuje i nie chce mieć wpływu na życie parafii¹⁴.

Oto realna, praktyczna skala wyzwań duszpasterstwa ukierunkowanego nie tylko na obecność w obszarze kultury, ale dalej – na rozwój życia religijnego w kontekście kultury i tego, co ona dzisiaj stawia jako wyzwanie dla współczesnego duszpasterstwa. Czy oznacza to powrót do programu tzw. „nowej organizacji parafii”? Czy może domaga się lepszej refleksji i konsekwentnej realizacji zasad

¹² R. Boguszewski, *Wartości i normy w życiu Polaków. Komunikat z badań*, Warszawa, sierpień 2005 r. [BS/133/2005] zob.: http://www.cbos.pl/spiskom.pl/2005/k_133_05.PDF [1 listopada 2005 r.]

¹³ B. Wciórka, *Polacy o parafii działającej w ich miejscach zamieszkania*, Warszawa, marzec 2005 r. [BS/50/2005] zob.: http://www.cbos.pl/spiskom.pl/2005/k_050_05.PDF [1 listopada 2005 r.]

¹⁴ B. Wciórka, *Co łączy Polaków z parafią?* Warszawa, marzec 2005 r. [BS/49/2005] zob.: http://www.cbos.pl/spiskom.pl/2005/k_049_05.PDF [1 listopada 2005 r.]

nowej ewangelizacji w budowaniu Kościoła na obszarach współczesnej kultury..., by nie była to Herbertowska „katedra na pustkowiu”?¹⁵

2. POLSKI KSZTAŁT KULTURY EUROPEJSKIEJ

Tysiącletnie dziedzictwo kultury europejskiej podlega obecnie zakwestionowaniu. Różne mechanizmy kształtowania polityki kulturalnej w państwach Unii nie sprzyjają zachowaniu jej chrześcijańskich korzeni. Wręcz przeciwnie – pojawiają się hasła i stereotypy myślowe gloryfikujące postchrześcijański ład religijny – osiągnięty jeśli nie przez reaktywowanie religii przedchrześcijańskich (celtyckiej, Druidów, kultu Światowida i in.) to przez nowe jej formy (np. religijną interpretację praw człowieka z rytuałami paraliturgicznymi ONZ na rzecz jedności gii¹⁶). Papieska zachęta do przejścia Polski z historycznego dziedzictwa „Od unii lubelskiej do Unii Europejskiej” w imię ubogacenia Europy wartościami chrześcijańskimi na razie owocuje zmianami kulturowymi wewnątrz społeczeństwa i Kościoła polskiego. Słuszna sugestia i zasadna decyzja narodu wydaje się wybiegać za daleko wobec możliwości wykonawczych obu tych struktur – i Kościoła (co stwierdził m.in. bp Jarecki, komentując inicjatywę rozbudowy eklezjalnych instytucji przy Unii Europejskiej) i społeczeństwa polskiego (brak religijnych, katolickich programów współpracy europejskiej, a te realizowane oddalają się od kontekstu religijnego; poza tym osoby reprezentujące Polskę w strukturach pozostają w luźnym związku z opcją Kościelną). Przymiotnik „europejski” w intuicyjnym odbiorze pozostaje w opozycji do przymiotnika „patriotyczny” czy „ojczyźniany”. Z całą pewnością też debata nad preambułą do traktatu konstytucyjnego pokazała, że stoi w opozycji do przymiotnika „chrześcijański”.

To pierwsze z fundamentalnych wyzwań kulturowych sugestii pastoralnych. Jego konsekwencją jest wskazanie na troskę o prawdę na temat chrześcijańskiej Europy, jej historii, jej współczesnych zagrożeń w obliczu nieproporcjonalnego dialogu z islamem, z mediami szerzącymi wzorce globalizacji laickości przeciw moralnemu formowaniu sumień. To także postulat troski o tożsamość kultury narodowej, jej etnologicznego bogactwa odchodzącego powoli w niepamięć nawet w środowiskach polskiej wsi. Gotowość do sprzedaży ziemi zagranicznym

¹⁵ K. Solecka, *Katedra na pustkowiu. Kategoria praeparatio evangelica w świetle twórczości Zbigniewa Herberta*, Lublin 2005 [mps pow.].

¹⁶ Opisują to dokładnie włoskie autorki, przypominając choćby „liturgiczne” obchody rocznicy powołania ONZ w episkopalnej katedrze w San Francisco, pod przewodnictwem bp. Wiliama Swinga, twórcy United Religion Initiative. W pewnym momencie włączył się w nią były teolog katolicki Han Küng, który w 1993 r. wziął udział w obradującym w Chicago światowym ruchu międzyreligijnym, przedstawiając tam założenia tzw. etyki globalnej. Zob. szerzej na ten temat: E. Rocella, L. Scaraffia, *Contro il christianesimo. L'ONU e l'Unione Europea come nuova ideologia*, Casale Monferrato 2005.

właścicielom uświadamia jak daleko społeczeństwo odeszło w kulturze narodowej od ideałów czasów zaborów i okupacji. Trzeba tu jakiegoś świadomego przeciwdziałania inicjatywom deprecjonowania bohaterów narodowych, krytyki wieszczów, podsuwania fałszywych koryfeuszy kultury. A jednocześnie pracy u podstaw – nad językiem, obyczajowością religijną, obecnością Boga „w książce, w szkole”. Wyśpiewaliśmy tę sprawę podczas pamiętnej Eucharystii na placu Zwycięstwa w Warszawie w 1979 r. Jan Paweł II dokonał bierzmowania narodu Duchem Świętym, a na progu XXI w. mamy takie trudności z formowaniem sumień. Wiedzą o tym dobrze katecheci w szkołach, wiele mogą na ten temat ujawnić parlamentarzyści walczący o wartości chrześcijańskie w stanowieniu prawa i wiele innych środowisk duszpasterskich.

Drugim poważnym wyzwaniem kultury współczesnej, płynącej głównie z Zachodu, jest dehumanizacja relacji międzyludzkich. To nie tylko terroryzm nie liczy się z godnością osoby ludzkiej, wykorzystując śmierć niewinnych ludzi jako argument w utopijnej walce. To także dehumanizacja płynąca z rozwijającej się na nie spotykaną skalę biurokracji. W nowych agencjach, centrach, biurach petent doświadcza licznych przejawów deprecjonowania jego godności. A cóż powiedzieć o dehumanizujących mechanizmach reklamy, kierowania handlem i finansami państwowymi, wybiórczej sprawiedliwości społecznej, zwykle promującej bogatych i głośniejszych niż „cichych i pokornego serca”. Wreszcie wskazać należy także na dehumanizujący charakter manipulowania prawdą we wszystkich sferach życia społecznego – bo „wielki zamęt wprowadza człowiek w nasz ludzki świat, jeśli prawdę próbuje oddać na służbę kłamstwa. Wielu ludziom trudniej wówczas rozpoznać, że ten świat jest Boży”¹⁷. W ślad za dehumanizacją z powodu manipulowania prawdą idzie dehumanizacja wywołana wynaturzoną wolnością. „Jeśli promocja własnego ‘ja’ jest pojmowana w kategoriach absolutnej autonomii, prowadzi nieuchronnie do negacji drugiego człowieka; jest on postrzegany jako wróg, przed którym trzeba się bronić” (EV 20). Dehumanizujący okazuje się wówczas lęk egzystencjalny w obliczu zagrożeń, kataklizmami, wojnami, zbrojeniami, agresją międzynarodową. Dehumanizujące są też mechanizmy wymuszonych migracji, gdy młodzież dla startu życiowego musi wyjeżdżać za granicę, gdy łatwiej o środki na utrzymanie rodziny w dalekim kraju, a nie na swoim zagonie. Najbardziej jednak radykalną formę dehumanizacji życia ludzkiego – a konsekwentnie i kultury – niesie ze sobą „kultura śmierci” obecna blisko nas w hasłach „żyj szybko, umieraj młodo”, to moda na narkotyki i używki, fenomen samobójstw coraz młodszych ludzi, a nawet akceptacja i ukrywanie współczesnych mechanizmów zadawania śmierci¹⁸. Kiedy Boga nie ma na wła-

¹⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy świętej. Olsztyn 6 czerwca 1991 r.*, w: *Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja*, Poznań–Warszawa 1991, s. 128.

¹⁸ Zob. też: K. Klauza, *Dehumanizacja*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. ks. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 89–101

ściwym miejscu wówczas w kulturze nie ma też miejsca dla człowieka – zwłaszcza słabego i potrzebującego pomocy. „Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” – powie Jan Paweł II w *Ecclesia in Europa* (nr 9) Zabić bezdomnego dla zabawy, z nudów, ze zniecierpliwienia płaczem dziecka – ten poziom dehumanizacji osiągnęliśmy w katolickim społeczeństwie. Bez-bożny świat to zarazem niehumanizujący świat wołający o duszpasterski program naprawy. To dzieło trzeba podejmować wciąż na nowo, bo *societas et Ecclesia est semper reformanda*. Duszpasterz nie może więc nigdy spocząć w swej trosce o człowieka. Zwłaszcza po tym, jak z ust Namiestnika Chrystusowego padły słowa *opus solidaritatis pax*. Pokój, jako syndrom życia w Bogu staje się owocem ludzkiej solidarności – solidarności duszpasterza z sytuacją człowieka, często naznaczoną kenozą jego ludzkiej sytuacji. Trzeba się wówczas świadomie zanurzyć w tę zdehumanizowaną kulturę, by stamtąd wyprowadzić dzieci Boże – jak nazywał ochrzczonych Prymas Tysiąclecia.

Kształt współczesnej kultury w jej istotnych rysach opisywali Ojcowie Soboru Watykańskiego II. Według nich „kulturę tę znamionują następujące szczególne cechy: nauki, zwane ścisłymi, rozwijają ogromnie zmysł krytyczny; nowsze badania psychologiczne głębiej tłumaczą aktywność ludzką; dyscypliny historyczne bardzo się przyczyniają do ujmowania rzeczy pod kątem widzenia ich zmienności i ewolucji; zwyczaje i obyczaje z każdym dniem coraz bardziej się ujednolicają; uprzemysłowienie, urbanizacja i inne przyczyny, rozwijające życie społeczne, tworzą nowe formy kultury (kulturę masową), z czego rodzą się nowe sposoby myślenia, działania i spędzania wolnego czasu; równocześnie rozwinięte stosunki między różnymi narodami i zrzeszeniami społecznymi otwierają wszystkim i każdemu z osobna szerszy dostęp do skarbów różnych form kultury” (KDK 54). Ta pozytywna definicja sprzed czterdziestu lat dzisiaj zyskała wiele dopowiedzeń i konkretyzacji. Tak np. powszechność dostępu do kultury chociaż technicznie możliwa, to praktycznie, a zwłaszcza ekonomicznie doświadcza wielu nowych, wysoko postawionych barier. To prawda, że dzisiaj urządzenia służące kulturze pozwalają każdemu z dowolnego miejsca w przestrzeni przemawiać do wszystkich – przy czym selekcja takich osób, które korzystając z tych możliwości rzeczywiście wpływają na losy świata wcale nie zależy od ich autorytetu czy mądrości.

W sposób bardziej konkretny kontekst kultury europejskiej jako środowiska działalności duszpasterskiej podjęła Adhortacja *Ecclesia in Europa*. „Jesteśmy świadkami rozpowszechnionej *fragmentaryzacji egzystencji* zauważa Jan Paweł II; dominuje poczucie osamotnienia; mnożą się podziały i kontrasty. Wśród innych przejawów tego stanu rzeczy w dzisiejszej sytuacji w Europie *zauważa się* niebezpieczne zjawisko kryzysów rodzinnych i słabości samej koncepcji rodziny, przeciągające się i powracające konflikty etniczne, odradzanie się pewnych postaw rasistowskich, a nawet napięcia międzyreligijne, egocentryzm izolujący jednostki i grupy od innych, narastanie powszechnej obojętności etycznej oraz gorączkowe zabieganie o własne interesy i przywileje. Wielu ludzi obawia się, że

trwająca obecnie globalizacja zamiast prowadzić ku większej jedności rodzaju ludzkiego, pójdzie za logiką, która spycha najsłabszych na margines i zwiększa liczbę ubogich na ziemi” (EinE, 8).

Jednocześnie obserwuje się tworzenie pod wpływem dynamicznie rozwijających się technik komunikacji międzyludzkiej – zarówno przez makromedia, jak i nowe techniki telekomunikacyjne – nowych centrów oddziałujących na kształt kultury: „Jesteśmy świadkami narodzin *nowej kultury*, pozostającej w znacznej mierze pod wpływem środków masowego przekazu, której cechy charakterystyczne i treści często sprzeczne są z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej. Do kultury tej należy też coraz bardziej rozpowszechniony agnostycyzm religijny, związany z pogłębiającym się relatywizmem moralnym i prawnym, który jest następstwem zagubienia prawdy o człowieku jako fundamencie niezbywalnych praw każdego. Oznaką gaśnięcia nadziei bywają niepokojące formy tego, co można nazwać «kulturą śmierci»” (EinE 9).

W tym kontekście rodzą się konkretne sugestie pastoralne adresowane zarówno do Kościoła powszechnego, jak i te, które należy poddać kulturowej akomodacji do uwarunkowań Kościoła lokalnego.

3. KONKRETNE SUGESTIE PASTORALNE

Świadomość Kościoła o kondycji współczesnej kultury poza diagnozą wyrażaną w dokumentach Magisterium prowadzi do wskazywania na pewne niezbędne działania pastoralne. Są one zwykle adresowane do Kościoła powszechnego z intencją akomodacji do konkretnych warunków lokalnych. Część z nich dotyczy sugestii merytorycznych oddziaływania pastoralnego inne wskazują na konkretne inicjatywy formalne. W odniesieniu do diagnozowanej kultury europejskiej, w dokumentach Magisterium pojawiają się następujące wskazania przydatne w programowanie działalności pastoralnej.

- Budzić nadzieję na przyszłość przez zakorzenienie jej w Chrystusie

Człowiekowi w zdehumanizowanej, laickiej, zeświecczonej kulturze winno się przywrócić nadzieję na spełnienie się w historii zarówno indywidualnej, konkretnej osoby, jak i całej ludzkości. Głoszenie ewangelii nadziei to zadanie głównie duchownych (EinE 34). Jednakże jego wypełnienie zależy od współpracy wszystkich stanowiących wspólnotę Kościoła. „Stajemy zatem w obliczu Ewangelii, «radosnej nowiny», którą jest *sam Jezus Chrystus*. On jest *Pierwszy i Ostatni*: w Nim cała historia znajduje swój początek, sens, kierunek, wypełnienie; w Nim i z Nim, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, wszystko zostało już powiedziane. On jest *Żyjący*: był umarły, ale teraz żyje na zawsze. [...] Źródłem nadziei dla Europy i dla całego świata jest Chrystus, «Kościół zaś jest jakby kana-

łem przenoszącym i rozprzestrzeniającym falę łaski, tryskającej z przebitego Serca Odkupiciela» (EinE 6. 18). W tym dziele pastoralnego oddziaływania pomocne są osiągnięcia współczesnej psychologii, określającej sposoby budzenia nadziei, m.in. chodzi o świadectwo życia bardziej niż różne formy perswazji. To dlatego w adhortacji posynodalnej o Europie Kościół stawia przed oczy świata męczenników – wiarygodnych świadków świętości i nadziei. (por. EinE 13–14). Tu ma swoje miejsce „białe męczeństwo” chrześcijańskiej codzienności, niekiedy trudniejszej niż męczeństwo krwi. Adhortacja przypomni o tym jeszcze raz w kontekście powołania misyjnego: „Dziś bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest, aby każdy chrześcijanin miał *świadomość misyjną*, począwszy od biskupów, prezbiterów, diakonów, osób konsekrowanych, katechetów i nauczycieli religii: «każdy ochrzczony, jako świadek Chrystusa, winien zdobyć formację odpowiednią do swego stanu» (EinE 49). Tereny tego misyjnego oddziaływania są za oknami naszych domów. To środowiska blockersów, patologiczne wspólnoty majątkowe konkubentów, gangsterskie grupy nacisku na młodych chłopców i dziewczęta szukających swego miejsca w życiu. To przestrzenie życia wykrzyczane w piosenkach rapu, innych subkultur naszych miast, to miejsca pomocy bezdomnym i zagubionym życiowo w ośrodkach pomocy, których wciąż za mało, chociaż wciąż przypominamy sobie nawzajem – „głodnych nakarmić, nagich przyodziać.

• Urzeczywistniać prawdziwe oblicze Kościoła

Dlatego pastoralna posługa ludzi Kościoła, koncentrująca się przede wszystkim na Chrystusie – źródle nadziei dla świata – przekracza czysto materialne, instytucjonalne inicjatywy charytatywne, oświatowe, formacyjne i kulturowe, a wypowiada się przede wszystkim w aktywności życia religijnego. Ukazuje to przez głębię wyznawanej prawdy, przez bogactwo form życia liturgicznego, przez uświęcenie różnych przejawów życia codziennego. Odsłania tym samym Bosko-ludzki wymiar historii, którego widzialnym znakiem (pra-sakramentem¹⁹) jest Kościół. Wielu chciałoby sprowadzić go do instytucji charytatywnej, frakcji społecznej czy siły politycznej. Czasami to się nawet udaje, a „dyżurni, medialni eksperci” chętnie podpisują się pod tak zredukowaną wizją rzeczywistości Kościoła, sprowadzoną do jej jedynie horyzontalnego wymiaru.

Tymczasem wyzwaniom kultury europejskiej doby współczesnej potrzebny jest Kościół w całej jego prawdzie – „wspólnota ludzi z Bogiem”, święta, powszechna, apostołska i jedyna możliwa (*una, sancta catholica et apostolica Ecclesia*),

¹⁹ Zob. syntetyczne ujęcie tego zagadnienia w ks. L. Balter SAC, *Teologiczna wizja Kościoła*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. ks. W. Zdaniewicz SAC, ks. S.H. Zaręba SAC, Warszawa 2004, s. 247–249.

w której swoje zadania mają duchowni (zob. EinE 34–36)²⁰, osoby konsekrowane (EinE 37–38)²¹ i ludzie świeccy (EinE 41–43)²². „W klimacie, w którym łatwo ulec pokusie aktywizmu, również na płaszczyźnie duszpasterskiej, od chrześcijan Europy wymaga się, by *żyjąc w głębokiej komunii ze Zmartwychwstałym, nie przestawali być Jego rzeczywistym objawieniem*. Potrzeba wspólnot, które kontemplując i naśladowując Najświętszą Maryję Pannę, obraz i wzór Kościoła w wierze i w świętości, strzegłyby sensu życia liturgicznego i życia wewnętrznego. Przede wszystkim i nade wszystko powinny one chwalić Pana, modlić się do Niego i słuchać Jego Słowa. Tylko w ten sposób będą mogły poznać Jego tajemnicę i żyć całkowicie w odniesieniu do Niego, jako członki Jego wiernej Oblubienicy” (EinE 27).

W życiu liturgicznym Kościoła „trzeba oddać na nowo najważniejsze miejsce Jezusowi, by nas oświecał i prowadził” (EinE 71); „*przeżywać liturgię jako dzieło Trójcy Przenajświętszej*. To Ojciec działa w sprawowanych misteriach; On do nas mówi, przebacza nam, wysłuchuje nas, daje nam swojego Ducha; do Niego się zwracamy, Jego słuchamy, chwalimy i wzywamy. To Jezus działa dla naszego uświęcenia, pozwalając nam uczestniczyć w swoim misterium. To Duch Święty sprawia swoją łaską, że stajemy się Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem” (EinE 71).

„Kościoły partykularne kontynentu wzmogą swe wysiłki w zakresie duszpasterstwa sakramentów, tak aby wierni mogli poznać ich głęboką prawdę” (EinE 74). promować różne postacie *kultu eucharystycznego poza mszą świętą*: adorację indywidualną, wystawienie Najświętszego Sakramentu i procesję; *liturgię domową*, która wyznaczać będzie rytm życia rodzinnego; bractwa, pielgrzymki i procesje w licznych sanktuariach; „Potrzebne są zatem wyraźne inicjatywy duszpasterskie na płaszczyźnie wychowawczej, duchowej i społecznej, pomagające przeżywać ją zgodnie z jej prawdziwym sensem” (EinE 81).

²⁰ Adhortacja wylicza m.in.: uobecnianie misterium Chrystusa i naśladowanie go swoim życiem (34); bycie znakiem sprzeciwu i nadziei dla społeczeństwa chorego na horyzontalizm i potrzebującego otwarcia na Transcendencję (34); odkrywanie celibatu jako daru Boga dla Kościoła i źródło pasterskiej owocności (35); życie ofiarne wobec nadmiernych obciążeń pracą i obowiązkami (36). Na uwagę zasługuje specjalna wzmianka o udziale diakonów w głoszeniu Ewangelii nadziei przez diakonię liturgii, słowa i miłości (36).

²¹ Ich zadania pastoralne, to zdaniem adhortacji: rozwijanie nowych form duchowości opartych o uznanie absolutnego prymatu Boga (38); ukazywanie ewangelicznego braterstwa w kontekście wielości kultur i religii (38); służba najbardziej potrzebującym (38).

²² Zadania pastoralne świeckich to przede wszystkim: ukazywać życiem codziennym jak wiara chrześcijańska daje wyczerpującą odpowiedź na pytania świata (41); podejmowanie służby publicznej w stylu chrześcijańskim, przez co rodzi się świadectwo dawane Chrystusowi i Ewangelii (41), czego wymownym przejawem są „ojcowie Europy” (41). W obszernym fragmencie adhortacji omówiono specyficzne zadania kobiet w pastoralnej posłudze Kościoła: realizacja powołania do macierzyństwa, dzieła wychowania, inicjatyw charytatywnych, modlitwy i kontemplacji, zgłębiania mądrości (42); postawa nacechowana afektywnością, bezinteresownością i przełamywania trudności w nawiązywaniu kontaktów międzyludzkich (42) i pod pewnymi warunkami włączenia kobiet w życie i misję Kościoła (43).

- Współdziałać w budzeniu nadziei z innymi chrześcijanami

Do Łodzi – miasta wielu kultur – można odnieść też te fragmenty nauczania Kościoła, które mówią o wielokulturowości naszego kontynentu, jako adresata misji budzącej nadzieję orędzia o Chrystusie.

W stosunku do tak zróżnicowanego i bogatego kontekstu kulturowego pierwszym zadaniem pastoralnym staje się współpraca wszystkich chrześcijan. „Nakaz ewangelizacji wymaga od chrześcijan, by zbliżali się do siebie wzajemnie i wspólnie działali: ewangelizacja i jedność, ewangelizacja i ekumenizm są ze sobą nierozdzielnie związane” (EinE 54). W dalszej perspektywie pozostaje współdziałanie z wyznawcami innych religii: z judaizmem („każda wspólnota kościelna – na ile okoliczności na to pozwalają – musi starać się prowadzić dialog i współpracę z wierzącymi religii żydowskiej” EinE 56) i z islamem („należy odpowiednio przygotowywać chrześcijan żyjących w codziennym kontakcie z muzułmanami, by poznali obiektywnie islam i umieli się z nim konfrontować; przygotowanie to winno objąć zwłaszcza seminarzystów, kapłanów i wszystkie osoby zaangażowane w duszpasterstwo” EinE 57).

- Ewangelizacja kultury i inkulturacja Ewangelii

Szczególne miejsce przypada w duszpasterstwie najbliższych lat ludziom Kościoła zaangażowanym w budowanie nowej kultury: „duszpasterstwo musi wziąć na siebie zadanie kształtowania mentalności chrześcijańskiej w zwyczajnym życiu: w rodzinie, w szkole, w środkach społecznego przekazu, w świecie kultury, pracy i ekonomii, w polityce, w wykorzystaniu wolnego czasu, w zdrowiu i w chorobie. Trzeba krytycznie, ale ze spokojem spojrzeć na aktualną sytuację kulturową Europy i poddać ocenie nowe tendencje” (EinE 58). W procesie ewangelizacji kultury ważną posługę pełnią *szkoły katolickie*, dowartościowanie kościelnych *dóbr kultury*, „Kościół potrzebuje bowiem sztuki, literatury, muzyki, malarstwa, rzeźby i architektury, gdyż «musi sprawiać, aby rzeczywistość duchowa, niewidzialna. Boża stawała się postrzegalna»” (EinE 60). Trzeba nadto „cierpliwie wsłuchiwać się w pytania młodych, aby mogli oni stać się pierwszoplanowymi uczestnikami ewangelizacji i budowy społeczeństwa” EinE 62). W tym celu winno się stwarzać okazje do spotkań młodzieży, by umożliwić wzajemne słuchanie i modlitwę.

Ważnym elementem współczesnej kultury jest nauka. Łódź jako środowisko naukowe przez różne formy duszpasterstwa środowiskowego już zapisała się wieloma dokonaniem czy to u św. Teresy, czy na ul. Sienkiewicza. Wciąż jednak trzeba dialogu z ludźmi nauki, by móc pod ich adresem „wysuwać swoje propozycje wobec nauki oraz jej zastosowań; wskazywać na niewystarczalność i nieadekwatność koncepcji inspirowanej scjentyzmem, która przyznaje obiektywną

wartość jedynie wiedzy doświadczalnej, a równocześnie przypominać kryteria etyczne, które są wpisane w naturę człowieka” (EinE 49)

• Uwaga poświęcona środkom przekazu

W społeczeństwie medialnym dziedzina mediów masowych wyznacza współczesny areopag. Tu są obecni ludzie niekiedy dłużej niż we własnej rodzinie, niż w kontakcie z Bogiem. Dlatego, wypełniając wiele cennych propozycji Synodu lokalnego, trzeba tej dziedzinie poświęcić należną uwagę²³. „Ze szczególną troską należy dobierać osoby przygotowane do głoszenia przesłania za pomocą mediów. Wielce użyteczna będzie wymiana informacji i metod działania pomiędzy Kościołami w zakresie różnych aspektów i inicjatyw dotyczących środków przekazu. Nie należy zaniedbać tworzenia lokalnych środków społecznego przekazu, nawet na szczeblu parafialnym” (EinE 63). Osobnym problemem pastoralnym jest wychowanie do odbioru mediów w ramach programów katechety dzieci i dorosłych.

• Prawda o małżeństwie i rodzinie

Najskuteczniej budzi się dzisiaj nadzieję w społeczeństwach przez odsłanianie perspektyw dla rodziny. Kościół wręcz wzywa je: «Rodziny, stańcie się tym, czym jesteście!» Jesteście *żywym obrazem Bożej miłości*” (EinE 94). By to stało się możliwe dzisiaj, pośród wyzwań ze strony międzynarodowych lobbystów na rzecz praw reprodukcyjnych i swobód seksualnych trzeba „*głosić z nową mocą to, co Ewangelia mówi o małżeństwie i o rodzinie*, aby uzmysłowić ich znaczenie i wartość w zbawczym planie Bożym. Szczególnie konieczne jest stanowcze potwierdzenie, że te instytucje w rzeczywistości stanowią wyraz woli Boga. Trzeba przypominać prawdę o rodzinie jako głębokiej wspólnoty życia i miłości, otwar-

²³ Wystarczy wskazać choćby na następujące polecenia Synodu: **Art. 181.** Środki społecznego przekazu (słowo drukowane, radio, film i telewizja) powinny być szerzej wykorzystywane w wychowaniu religijno-moralnym, w duszpasterstwie i katechizacji; **Art. 182.** Cały Kościół jest odpowiedzialny za rozwój mass mediów będących w jego dyspozycji, dlatego wierni wraz ze swoimi duszpasterzami powinni popierać ich wszechstronny rozwój i przyczyniać się do upowszechnienia tychże mediów; **Art. 183.** Szczególnie ważnym zadaniem duszpasterzy i wiernych świeckich jest zorganizowanie w parafiach sprawnie działającego kolportażu prasy katolickiej i książki, a także bibliotek i czytelni. Zaleca się wydawanie prasy parafialnej; **Art. 184.** W ramach roku duszpasterskiego we wszystkich parafiach Archidiecezji Łódzkiej powinno się organizować specjalne dni poświęcone szczególnej promocji prasy katolickiej, książki i innych mediów. W tym celu należy wykorzystać przede wszystkim Dzień Środków Społecznego Przekazu, obchodzony w trzecią niedzielę września; **Art. 185.** Wzrost zjawisk negatywnych i demoralizujących w mass mediach powinien skłaniać duszpasterzy, katechetów, nauczycieli i rodziców do odpowiedzialnej aktywności wychowawczej w zakresie twórczego korzystania z mediów.

tej na przyjęcie nowych istot; jak również o jej godności «Kościoła domowego»” (EinE 91); trzeba w programach pastoralnych zabiegać o to, aby pojedyncze państwa i Unia Europejska prowadziły rzeczywistą i skuteczną politykę rodzinną; uczyć i *wychować do miłości młodych*; prowadzić duszpasterstwo rodzin; zajmować się także sytuacjami *ludzi wierzących, którzy rozwiedli się i zawarli nowe związki*. Nie są oni wykluczeni ze wspólnoty; przeciwnie, są wezwani, aby uczestniczyć w jej życiu, przyswajając sobie coraz lepiej ducha ewangelicznych nakazów. Kościół, jak o tym mówi Adhortacja *Ecclesia in Europa*, nie ukrywając przed nimi prawdy o obiektywnym nieładzie, jakim jest ich sytuacja, oraz o jego konsekwencjach dla życia sakramentalnego, pragnie im okazywać całą swą macierzyńską troskę.

Każdy zaś program duszpasterski, wypracowany na szczeblu diecezji, dekanatu czy parafii, winien nosić rys maryjny. Ona jako pierwsze tabernakulum Słowa Wcielonego, a zarazem pierwsza spośród zbawionych przez Syna, stanowi wzór, wspomaga ludzkie wysiłki, wstawia się jak odwieczna, ikoniczna Deesis przed tronem Miłosierdzia, wyprasząc potrzebne łaski wierzącym. Zwłaszcza w Polsce, która szczyti się Jej królowaniem i która co wieczór staje do apelu, zapewniając Ją, że jest po stronie Chrystusa, że pamięta i czuwa... Oby to zapewnienie codzienne, ten pastoralny akt narodowej liturgii autentycznie wpływał na budowanie nowej kultury nadziei, Chrystusowego ładu w rodzinach i społeczeństwach, w świecie ludzkiego piękna, dobra i prawdy.

KS. PIOTR NITECKI
*Papieski Wydział Teologiczny
Wrocław*

KULTURA EUCHARYSTII PROGRAMEM SOLIDARNOŚCI¹

Ekscelencjo, Najdostojniejszy Księżu Arcybiskupie,
Pasterzu Kościoła Łódzkiego,
Czcigodni Księżu Biskupi, Przeświecna Kapituło,
Przedstawiciele ludzi pracy stolicy waszej diecezji,
Drodzy młodzi przyjaciele, klerycy seminarium łódzkiego

Dane jest nam dziś ponownie stanąć wspólnie przy świętym Józefie, oblubieńcu Najświętszej Maryi Panny, opiekunie Pana Jezusa, patronie Kościoła, także szczególnie tego waszego, Kościoła łódzkiego, patronie ludzi pracy. Patrzymy nań znów jako na pierwszego świadka Wcielenia, pierwszego spośród nas, zwykłych ludzi, któremu dane było adorować Zbawiciela narodzonego z Maryi Dziewicy. Pierwszego świadka niezwykłego misterium wchodzenia Boga w osobie Jezusa Chrystusa w nasz doczesny świat.

Przypomina nam to wszystko święty Bernardyn ze Sieny w Godzinie Czytań dzisiejszego kapłańskiego brewiarza, ucząc, że to właśnie święty Józef „jest tym człowiekiem, wybranym i wyjątkowym, przez którego i pod opieką którego Chrystus stopniowo i w sposób godny został wprowadzony w świat” (Kazanie 2 o św. Józefie). Święty Bernardyn przypomina nam, że Kościół jest w związku z tym Jego dłużnikiem i że dlatego należy mu się „wdzięczność i specjalny szacunek” (tamże). Wdzięczność i szacunek za tę troskę, w porządku natury, o początek obecności Boga pośród swojego ludu, który przyszedł na świat po to, aby niwelować owoce pierwotnego grzechu, którego skutkiem było naruszenie zaplanowanej przez Boga jedności między Nim, Bogiem a człowiekiem, jedności między człowiekiem a otaczającym go światem i jedności w samym człowieku, między tym, co w nim materialne i tym, co duchowe.

Od tego momentu, gdy człowiek w akcie buntu wobec Stworzyciela i w postawie chorej ambicji, dążąc do potęgi, sławy i niezależności od Boga, od chwili

¹ Homilia wygłoszona w uroczystość św. Józefa, 19 III 2005 r., w bazylice archikatedralnej w Łodzi.

grzechu pierworodnego, jedność w indywidualnej historii każdego z nas oraz w dziejach społeczeństw, państw i narodów, ta zniszczona wtedy jedność była, jest i będzie pewnym niedoścignionym ideałem. Podzielony bowiem, skłócony, a czasem wręcz wrogi sobie, świat jest przecież zawsze dramatem człowieka.

Nie wystarczy jednak tylko powiedzieć, że jedność jest ideałem. Trzeba pytać: jaka jedność, na czym, a może na Kim, tę jedność trzeba budować, by rzeczywiście była ideałem. Podziały, które są w świecie, rodzą się zawsze najpierw w samym człowieku, wynikają z dramatu rozdarcia, który jest w każdym z nas. Każdy z nas wszak pragnie dobra, ale każdy z nas też jest słaby, nie zawsze umie to dobro wyraźnie opisać, wskazać i każdy ma skłonność do zła. Im większe jest to rozdarcie między wielkimi ideałami a marnością ludzkiego losu, tym bardziej człowiek nie jest jednością. Wtedy właśnie staje się wewnętrznie, moralnie skłócony, tym bardziej, im bardziej w sobie jest zagubiony. Owo wewnętrzne rozdarcie w człowieku może wynikać z różnych przyczyn, nierzadko z błędów wychowawczych poczynionych przez własnych rodziców, przez wychowawców, którzy nie potrafili dziecku ukazać dobra i przestrzec przed złem. Często to wewnętrzne rozdarcie wypływa z deprawacji, która dociera do człowieka z zewnątrz, z mediów, z różnych politycznych kampanii, z kolejnych mód, podważających najbardziej stabilne zasady moralne i owocujących wyborem grzechu, który zawsze niszczy owa podstawową jedność.

Takie wewnętrzne rozdarcie, między tym nieuporządkowanym moralnie pragnieniem jakiegoś dobra a skłonnością do zła, owocuje przede wszystkim w samym człowieku bałaganem moralnym, a nierzadko nerwicami, depresjami, w konsekwencji owocuje też i rozprzestrzenia się w relacjach międzyludzkich. Wystarczy, że we własnym domu czy miejscu pracy znajdzie się choćby jedna taka osoba wewnętrznie nieuporządkowana, moralnie rozdygotana, by zburzyć cały porządek i radość życia tych, którzy skazani są na jej obecność. Brak jedności w człowieku przenosi się na całe życie społeczne, którego nie da się uporządkować, jeśli próbuje się odrzucić zasadniczą, fundamentalną moralność służącą człowiekowi i zastąpić ją rozmaitymi ideologiami, a więc tą własną indywidualistyczną koncepcją „niby prawdy”.

Wszystkie te napięcia, w nas samych i w relacjach z innymi ludźmi, wynikają z jednego, zawsze tego samego źródła, z braku podstawowej jedności człowieka z Bogiem, jedności stworzenia i Stworzyciela, jedności najwyższego Prawodawcy i człowieka mającego zachowywać to prawo w swoim własnym dobrze pojętym interesie. Kościół, który przecież sam w sobie nie może uporać się z problemem wewnętrznej jedności, ma odwagę to mówić i pełnić swą funkcję sakramentu jedności w pośrodku świata. Ma odwagę, bo zasadniczym fundamentem tej jedności jest Jezus Chrystus, Ten sam, którego opiekunem i stróżem był święty Józef, nasz dzisiejszy patron.

Jezus Chrystus obecny jest w swoim Kościele, zwłaszcza w słowie, które nam zostawił oraz w liturgii sakramentów świętych, a przede wszystkim w tym

wyjatkowym Sakramencie, który nazywamy Najświętszym, bo w cudowny sposób uobecniającym Jego trwanie nie tylko w centrum historii Kościoła, ale także w centrum historii świata (por. *Mane nobiscum, Domine*, 6). To właśnie przypomina nam Ojciec Święty ogłaszając Rok Eucharystii. Uczy nas Papież, że „w celebrowaniu Eucharystii Kościół nieustannie odnawia swą świadomość bycia »znakiem i narzędziem« nie tylko wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, ale także jedności całego rodzaju ludzkiego” (MND, 27). Ogłaszając Rok Eucharystii, Ojciec Święty Jan Paweł II pragnie kształtować, jak sam to pisze, „kulturę Eucharystii” (por. MND, 26), to znaczy sposób budowania i kształtowania życia chrześcijańskiego na fundamencie jedności działania i modlitwy według wskazań Jezusa Chrystusa.

Kiedy o tym myślimy, zwłaszcza w tych dniach, przybliżających Kościół do Wielkiego Czwartku, wracamy naszą świadomością do wieczernika. Jezus Chrystus dokonał tam trzech gestów: ustanowił Eucharystię, ustanowił kapłaństwo, bez którego nie ma Eucharystii, i umył Apostołom nogi, ucząc postawy służby. Pokazał więc, w tym samym miejscu, tym samym, najbliższym sobie ludziom, dwa zasadnicze znaki: postawę służby i postawę uczestnictwa w Eucharystii. Od tamtego momentu, od owego niezwykłego wieczoru, tych dwóch elementów nie można rozdzielić. Apostołowie wyszli z wieczernika i przekazali później Kościołowi te dwa nierozłączne przesłania, a właściwie dwa elementy tego samego przesłania, przekazali więc nam moc, która płynie z Eucharystii i program chrześcijańskiego życia. Ojciec Święty w liście apostołskim *Mane Nobiscum, Domine* na Rok Eucharystii uczy nas, że w istocie rzeczy Eucharystia jest „sposobem bycia, który z Jezusa przechodzi na chrześcijanina, a poprzez jego świadectwo może promieniować w społeczeństwie i w kulturze. Aby tak się stało każdy wierny powinien sobie przyswajać, na osobistej i wspólnotowej medytacji, wartości, które wyraża Eucharystia, postawy, które w człowieku budzi, dotyczące życia decyzje, które prowokuje” (MND, 25).

Jest to program kształtowania jedności Kościoła i świata na zasadniczych fundamentach moralnych. To nie jest klerykalizacja i nieuprawnione mieszanie porządku doczesnego i religijnego. To, jak uczy Papież, „nie sprzeciwia się uzasadnionej autonomii rzeczywistości ziemskich, lecz daje jej autentyczne podstawy wyznaczając jednocześnie właściwe jej granice” (MND, 26). Kultura Eucharystii, do której kształtowania zaprasza nas Ojciec Święty, jest więc daniem jeszcze „z większą mocą świadectwa obecności Boga w świecie” (tamże), jest też gwarancją, antycypacją, przedsmakiem nieba, życia wiecznego. Ten program służby, którego nauczyliśmy się od Apostołów z wieczernika, ma więc także wymiar społeczny, jest „programem solidarności dla całego świata” (MND, 27), a chrześcijanin uczestniczący w Eucharystii „uczy się od niej funkcji promotora komunii pokoju i solidarności we wszystkich okolicznościach życia” (tamże). To Eucharystia jest więc dla chrześcijańskiej wspólnoty „bodźcem skłaniającym ją do autentycz-

nego zaangażowania się w budowanie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego” (MND, 28).

Trudno jest nam dzisiaj uporać się ze skomplikowaną doczesnością, z takim uporządkowaniem świata, który byłby przyjazny człowiekowi. My się nierzadko boimy tego świata, uważając, że on zagraża naszym ludzkim marzeniom o bezpieczeństwie, pokoju, stabilizacji życia, ale boimy się też, że ten świat zagraża naszemu zbawieniu. Nam, chrześcijanom karmionym Eucharystią, nie wolno jednak bać się świata, bo gdyby świat był tylko siedliskiem zła i grzechu, to przecież Bóg nie mógłby takiego świata umiłować, bo Bóg nigdy nie ukocha zła. A Bóg jednak świat umiłował i to tak bardzo, że Syna swego dał nie po to, aby On ten świat potępił, ale po to żeby ten świat zbawił (por. J 3, 16–17). Dla nas, chrześcijan, świat nie ma być więc zagrożeniem, dla nas świat ma być wyzwaniem, zaproszeniem do kontynuowania misji Jezusa Chrystusa, który nie tylko przyszedł na ten świat. On tu pozostał w swoim Kościele, przede wszystkim w misterium Eucharystii, ale pozostał także w nas, ludziach Eucharystii, którzy mają w sobie i wokół siebie kształtować – tak jak nas o to Papież prosi, a może to już jest ostatnia prośba tego Papieża – kulturę Eucharystii jako programu budowania jedności i solidarności.

Trzeba nam zatem wracać do fundamentów naszej wiary, wracać do Betlejem i do Nazaretu, tam gdzie święty Józef, patron waszej diecezji, trwał przy Jezusie, tam gdzie zaczynała się ta niezwykła obecność Boga w naszym, doczesnym świecie. Trzeba nam też wracać do wiecznika i do tego wszystkiego, co Chrystus mówił o konsekwencjach naszego trwania przy Nim, o możliwościach, konsekwencjach i perspektywach naszego spożywania ciała Chrystusa. Nie jest wszak sztuką spożywać Ciało Chrystusa, sztuką jest tak żyć, żeby można było je spożywać. Trzeba więc wracać do fundamentów. Tylko Chrystus – ale także przez naszą posługę – jest bowiem w stanie zapewnić podzielonemu światu zasadniczą jedność między nami, ludźmi a Nim, Bogiem. Tylko taka jedność jest zaś gwarancją naszego moralnego bezpieczeństwa, tutaj na ziemi i kiedyś, szczęścia wiecznego, w przyszłości wiecznej.

My w Kościele to wiemy, choć może czasem zapominamy, że sensem istnienia Kościoła i całkowitym jego spełnieniem jest obecny w nim Jezus Chrystus. Chodzi jednak o to, żebyśmy my, ludzie Kościoła, byli również świadkami tej prawdy poza Kościołem, że Jezus Chrystus jest także sensem i spełnieniem tego świata. To On ukazuje bowiem człowiekowi drogi wiodące przez ten świat do wieczności. Życzymy sobie zatem z okazji dzisiejszego święta patronalnego waszej diecezji, byśmy byli ludźmi, którzy potrafią kształtować w sobie kulturę Eucharystii, bo to jest gwarancją skuteczności posługi Kościoła i to jest też gwarancją uporządkowanego porządku doczesnego. Amen.

KS. STANISŁAW PIÓRKOWSKI

MIŁOŚNICY EUCHARYSTII: ŚW. ANTONI MARIA KLARET – JAN PAWEŁ II – BENEDYKT XVI

*Dziecię, złożone przez Maryję w żłobie, jest Bogiem-Człowiekiem,
którego zobaczymy przybitego do krzyża.
Ten sam Zbawiciel jest obecny w sakramencie Eucharystii.
[...] Msza święta staje się więc prawdziwym spotkaniem miłości z Tym,
który samego siebie wydał za nas.
Nie ociągajcie się, drodzy młodzi, odpowiedzieć Mu,
kiedy zaprasza was (por. Ap 19, 9).
(Jan Paweł II, Orędzie na XX ŚDM 2005 w Kolonii)*

Do swoich uczniów, zebranych podczas ostatniej wieczerzy, Jezus powiedział: „to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19). Chrześcijanie od samego początku trwania we wspólnocie, posłuszni temu wezwaniu, wciąż przypominają sobie w liturgii dar, jaki Jezus uczynił ze swojego życia. Liturgia eucharystyczna zwraca się w stronę przeszłości i stale podtrzymuje jej obecność, jak źródło w centrum wspólnoty chrześcijańskiej. Jak powiedział Jan Paweł II w czasie liturgii Wielkiego Czwartku w 2004 r.: „Chrześcijanie wiedzą zatem, że muszą »wspominać« swego Mistrza, pełniąc jedni wobec drugich posługę miłości, »umywając sobie nawzajem nogi«. Wiedzą przede wszystkim, że powinni wspominać Jezusa, odnawiając »pamiątkę« Wieczerzy chlebem i winem konsekrowanymi przez kapłana, który powtarza nad nimi słowa wypowiedziane kiedyś przez Chrystusa. Wspólnota chrześcijańska czyni to od początku, jak zaświadcza Paweł: »Ileokroć bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie« (1 Kor 11, 26)”.

Jednak liturgia eucharystyczna jest czymś więcej niż tylko przypomnieniem rzeczy minionych. Hebrajskie słowo „pamiątka” oznacza nie tylko akt ludzkiej pamięci, ale raczej działanie Boga, który podczas sprawowania wspomnienia swoich potężnych dzieł zbawczych przenosi je do teraźniejszości. W takim sensie zawsze kiedy lud Izraela świętuje Paschę, wydarzenie wyzwolenia z Egiptu staje się dla niego wydarzeniem współczesnym: Bóg wyzwoliciel jest ciągle obecny i nadal działa pośród swoich wiernych. Także sam Jezus, który powstał z martwych

i żyje, stoi wśród wspólnoty swoich uczniów obecny, ukazany w *Apokalipsie* jako „stojący Baranek, jakby zabity” (por. Ap 5, 6). Kulminacyjnym momentem tej obecności jest Eucharystia, kiedy chrześcijanie łączą się w komunii z Chrystusem w momencie Jego przechodzenia ze śmierci do życia. To On dzisiaj gromadzi nas wokół swojego stołu, aby wysłać nas jako swoich świadków na drogi całego świata. W *Dziejach Apostolskich* życie pierwszych chrześcijan toczy się w dwu rytmach, które są jak rytm bijącego serca: w takiej samej mierze są oni powołani do jedności, jak posłani do innych, aby mówić im o komunii dostępnej dla wszystkich i zachęcać do niej. Liturgia Eucharystii jest więc zarazem zwołaniem i rozesłaniem, gromadzeniem i misją.

Eucharystia ma jeszcze jedno znaczenie – zapowiedź rzeczy przyszłych: wielkiej uczty w królestwie niebieskim, gdzie wszystkie narody utworzą jedną Bożą rodzinę (por. Iz 25, 6–9). Czyż podczas swojej ostatniej wieczerzy Jezus nie zapowiedział: „Nigdy już nie będę spożywać [tej paschy], aż się spełni w królestwie Bożym” (Łk 22, 16)? Oznaczając absolutną przyszłość, liturgia, „pamiętka przyszłości”, jest sprawowana tutaj, aby dać nam na ziemi przedsmak Bożej radości. W ten sposób Eucharystia łączy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, karmiąc nas w naszym pielgrzymowaniu w drodze za Chrystusem, podobnie jak niegdyś manna była pokarmem ludu Izraela na pustyni (zob. J 6, 30).

Tajemnica Eucharystii nie ogranicza się do samej mszy świętej. Owocem Najświętszej Ofiary jest trwała obecność Pana Jezusa pod postaciami chleba i wina. Kościół od najdawniejszych czasów przechowuje Chleb Eucharystyczny przede wszystkim po to, by zanosić go chorym. Praktyka ta dała początek chwalebniemu zwyczajowi adorowania Chrystusa obecnego w Eucharystii.

W liście Episkopatu Polski na Rok Eucharystii czytamy: „Podczas Eucharystii Chrystus wprowadza nas we wspólnotę ze swoim Ojcem. To bliskie i serdeczne zjednoczenie z Bogiem nie jest w pełni możliwe bez troskliwego starania o prawdziwą jedność we wspólnocie, która gromadzi się na »łamaniu chleba«. Stąd udział w Eucharystii domaga się gotowości do przebaczenia i pojednania z braćmi i siostrami. W ten sposób komunია sakramentalna tworzy i pogłębia, a jeśli potrzeba – również uzdrawia nasze więzi z bliźnimi.

Prawdziwe spotkanie z Chrystusem Panem we wspólnocie eucharystycznej budzi w sercu radość i przynagla do dzielenia się doświadczeniem wiary. Otrzymanego daru nie można zatrzymać tylko dla siebie. Dlatego każdy z nas, wsparty wymową i mądrością, obiecaną przez Jezusa, jest wezwany do dawania osobistego świadectwa i dzielenia się Ewangelią w swoim środowisku (por. Łk 21, 15). Niech słowa »Idźcie w pokój Chrystusa«, które słyszymy na zakończenie mszy świętej, będą dla nas przypomnieniem tego zadania. Od zaangażowania w tę misję każdego z nas, uczestniczących w Eucharystii, tak bardzo zależy upragniona przemiana społeczności i kultury w duchu Ewangelii”.

W historii Kościoła wielu świętych czciło Jezusa obecnego w Eucharystii w sposób szczególny. Podkreślając znaczenie Tajemnicy Eucharystii, podporząd-

kowując jej swoje życie codzienne i działanie, świadczyli w swoich środowiskach o pozycji, jaką zajmuje Eucharystia w centrum Kościoła. Wśród nich wyróżnia się postać św. Antoniego Marii Klareta, założyciela Zgromadzenia Synów Niepokalanego Serca Błogosławionej Maryi Dziewicy. Ten nieustrudzony misjonarz urodził się w Sallent w 1807 r., w bardzo religijnej rodzinie, jako piąte z jedenastorga dzieci. Refleksja nad słowami Chrystusa: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16, 26), doprowadziła Antoniego Marię do kapłaństwa. Ale wewnętrzny żar spalający młodego kapłana spowodował, że niewielka katalońska parafia stała się zbyt małą przestrzenią do realizacji jego powołania. Za zgodą władz kościelnych podjął się pracy rekolekcyjnej jako wędrowny misjonarz w całej Katalonii i na Wyspach Kanaryjskich.

W 1850 r. Antoni Klaret został konsekrowany na biskupa. W 1851 r., prawie dwa lata po nominacji na arcybiskupa, przybył do Santiago de Cuba. W latach 1851–1855 podejmował się wielu działań, mających na celu duchową odnowę kapłanów. Pod jego duchowym patronatem i dzięki zdolnościom organizacyjnym powstały nowe parafie, zespoły misjonarzy, by w całej diecezji przeprowadzić misje ludowe. Arcybiskup Klaret przemierzył całą diecezję, podróżował konno lub pieszo. W trosce o edukację dzieci i młodzieży założył Zgromadzenie Sióstr Niepokalanego Poczęcia. Także na Kubie rozwinął szeroko zakrojoną działalność oświatową, przez rozdawanie tysięcy książek i broszur. Przyczynił się w ten sposób do odnowy duchowej i organizacyjnej katolicyzmu na Kubie. W 1865 r. królowa Izabela II mianowała go swoim spowiednikiem i odwołała do Madrytu z powodu niestabilnej sytuacji na Kubie (zamach na życie arcybiskupa). W stolicy kraju poświęcił się jeszcze bardziej głoszeniu Słowa Bożego. Założył Akademię de San Miguel, związek wybitnych akademików, a w 1859 r. seminarium i kolegium w Escorialu. Zorganizował też w Hiszpanii sieć bibliotek ludowych. Ze względu na swoje szczególne uzdolnienia i przenikliwość sądów – z nuncjuszem rozpatrywał nominacje biskupów dla diecezji hiszpańskich. Dał się poznać jako zdolny i płodny pisarz, znakomity organizator, prekursor wykorzystywania na potrzeby ewangelizacji środków masowego przekazu. Jego otwartość na apostołską działalność ludzi świeckich przyczyniła się do powstania ruchu klaretynów świeckich. Z bogactwa jego duchowości czerpie kilka zgromadzeń i stowarzyszeń religijnych tworzących tzw. rodzinę klaretyńską.

Pierwsze prace apostołskie po założeniu Zgromadzenia były związane z prowadzeniem misji ludowych, katechizowaniem dzieci oraz duchowym kierownictwem kleru, seminarzystów i zakonników na terenie Hiszpanii. Powstały wówczas klasztory w Katalonii, Kastylii i Aragonii. Niestety, wybuch rewolucji w 1868 r. zahamował ten rozwój. Klaretyni zostali zmuszeni do opuszczenia ziemi ojczystej. Schronienie znaleźli na terenie południowej Francji. To przymusowe przekroczenie granic Hiszpanii przyczyniło się do rozpoczęcia szeroko zakrojonej pracy misyjnej prowadzonej na całym świecie. Już w 1869 r. powstały pierwsze

domy poza Europą: najpierw w Algierii, a następnie w Chile. Późniejsza odnowa monarchii w Hiszpanii pozwoliła w 1875 r. powrócić misjonarzom na tereny rodzime, co nie zahamowało działalności poza granicami Europy. Dzięki decyzji papieża Piusa IX klaretyni stali się zgromadzeniem na prawach papieskich. Pierwsze 30 lat rozwoju przyniosło szybką ekspansję terytorialną. W tym czasie powstało ponad 50 placówek w wielu krajach Europy i poza jej granicami. Powstały nowe misje w: Gwinei Równikowej, Meksyku, Brazylii, Argentynie, Kolumbii i innych krajach. Szczególnie intensywny rozwój nastąpił po drugiej wojnie światowej. Wówczas klaretyni objęły swoją działalnością Indie, Japonię, Filipiny, Koreę, wzmocnione zostały placówki w Ameryce Południowej, rozszerzono działalność misyjną na kontynent afrykański. Wraz ze wzrostem terytorialnym następowało poszerzenie zakresu prowadzonych prac apostoelskich.

Święty Antoni Maria Klaret gorąco pragnął, aby Bóg każdego dnia był coraz bardziej kochany przez ludzi. Dlatego założył Zgromadzenie, którego zadaniem jest poszukiwanie we wszystkim chwały Bożej, troska o uświęcenie własne oraz dążenie do zbawienia wszystkich ludzi poprzez głoszenie Słowa Bożego przemieniającego świat i żyjącego w nim człowieka. Klaretyni żyją we wspólnocie na wzór Apostołów. Zatem każdy misjonarz jest naśladowcą Chrystusa głoszącego Dobrą Nowinę, a żyjąc radami ewangelicznymi we wspólnocie misjonarskiej przyczynia się do wzrostu chwały Bożej poprzez głoszenie Ewangelii.

Kiedy myślimy o tych wielkich ludziach, którzy poprzedzili nas w wędrówce do domu Ojca – wskazując swoim życiem na Eucharystię, jako centrum życia wiarą – nasuwa się nam postać wielkiego Papieża naszych czasów – Jana Pawła II. Wśród wielu znaków, które odczytujemy w okolicznościach i czasie śmierci Jana Pawła II, wymowny jest fakt, że odszedł on do Pana w ogłoszonym przez siebie Roku Eucharystii (co podkreślił ks. Waszczyński – prałat włocławskiej bazyliki katedralnej – podczas archidiecezjalnych uroczystości pogrzebowych Papieża we Włocławku). Nawiązując do Roku Eucharystii, encyklik i listów papieskich, można wyraźnie stwierdzić, że z tych dokumentów wyłania się obraz Jana Pawła II jako papieża, który ukochał Eucharystię. Była dla Niego sakramentem miłości i pokoju, chlebem dającym życie, wielkim darem nieskończonej miłości Chrystusa dla Kościoła. Jan Paweł II nie tylko z ogromną pobożnością sprawował Eucharystię – widzieliśmy to wielokrotnie, uczestnicząc w papieskich pielgrzymkach, podczas których zawsze punktem centralnym była msza święta. Papież długie godziny spędzał na adoracji Najświętszego Sakramentu. To było źródło Jego niezwykłej siły, ale także spokoju, w najtrudniejszych momentach pontyfikatu. Domownicy Papieża mówili, że wielokrotnie Ojciec Święty całą noc spędzał w kaplicy, leżąc krzyżem przed Najświętszym Sakramentem.

W Roku Jubileuszowym Jan Paweł II wygłosił na pl. św. Piotra w Watykanie katechezę *Eucharystia jako zadatek życia wiecznego*. Przypomniwał w niej, że: „Liturgia ziemską daje nam niejako przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej. Te tak jasne i istotne słowa Soboru Watykańskiego II ukazują nam podsta-

wowy wymiar Eucharystii: jej istotę jako zadatek przyszłej chwały”. Komunia z Chrystusem, którą przeżywamy teraz jako pielgrzymi i podróżujący drogami historii, uprzedza ostateczne spotkanie w dniu, kiedy „będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2). Elias – zdaniem Jan Pawła II – który w drodze na pustyni pozbawiony sił pada pod jałowcem i dzięki tajemniczemu chlebowi odzyskuje siły, aż osiągnie szczyt spotkania z Bogiem (por. 1 Krl 19, 1–8), jest tradycyjnym symbolem podróżujących wiernych, którzy w Chlebie Eucharystycznym odnajdują siły do podróżowania ku świetlanemu celowi – świętemu miastu. Sam Chrystus, tłumaczył dalej Papież – naświetli to duchowe znaczenie wydarzenia Wyjścia. To On da nam zakosztować w Eucharystii podwójnego smaku: pokarmu pielgrzyma i pokarmu mesjańskiej pełni w wieczności: „Jak Chrystus żył w ciele, trwając w chwale Syna Bożego, tak Eucharystia stanowi Boską i transcendentną obecność, wspólnotę z wiecznością, znak wzajemnego przenikania między miastem ziemskim a miastem niebieskim”. Eucharystia, pamiątka Paschy Chrystusa, ze swej natury jest dostarczycielką wiecznego i nieskończonego pierwiastka w historii ludzkiej („Tygodnik Powszechny” nr 45, listopad 2000).

W swej czternastej Encyklice *Ecclesia de Eucharystia*, poświęconej w całości Tajemnicy Eucharystii, Jan Paweł II podkreśla, że „Kościół żyje dzięki Eucharystii”. Odwołując się do wielowiekowej spuścizny Kościoła, przypominał, że Eucharystia jest centralną tajemnicą życia wspólnoty eklezjalnej, „Eucharystia, pojęta jako zbawcza obecność Jezusa we wspólnocie wiernych i jako jej pokarm duchowy, jest czymś najcenniejszym, co Kościół posiada na drogach historii”.

Jan Paweł II uczył, że Kościół pielgrzymujący tu na ziemi jest wezwany do podtrzymywania i pogłębiania zarówno komunii z Bogiem w Trójcy Jedynym, jak i komunii między wiernymi. W dążeniu do tego celu ma do dyspozycji Słowo i sakramenty, przede wszystkim Eucharystię, dzięki której Kościół „ustawicznie żywi się i wzrasta”. Jednocześnie Jan Paweł II w sposób bardzo osobisty dzielił się swoim sposobem przeżywania Eucharystii, jako najważniejszego wątku własnej drogi kapłańskiej.

Także obecny papież – Benedykt XVI – zarówno teraz, jak i podczas swej posługi prefekta Kongregacji Nauki Wiary podkreślał swoją głęboką cześć i miłość do Chrystusa jednoczącego się ze swym Kościołem przez Tajemnicę Eucharystii. **„Największym wyzwaniem współczesności jest relatywizm przeradzający się w indywidualizm – pisał ówczesny kardynał Joseph Ratzinger – Lekarstwem na niego może być tylko Eucharystia”.** Kardynał zauważył, że Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* wskazuje na ścisły związek między Kościołem a Eucharystią, który w zindywidualizowanym świecie może być zapominany. Chrystus obecny w Eucharystii buduje Kościół. „Kościół jest także żywą przetrzeźnieniem Eucharystii” – zaznaczył i dodał, że nie można uczestniczyć w Eucharystii jako w czymś własnym, prywatnym.

Innym zagadnieniem, w którym wyraża się jego troska o Boży realizm w świecie, jest misterium Eucharystii, z którego wyrasta Kościół. W Chrystusie Bóg otrzymał twarz i głos, a Kościół jest przestrzenią, w której głos ten jest słyszalny i poprzez sakramenty uwielbiany, a dla zbawienia przyjmowany. W swoich publikacjach (przede wszystkim *Duch liturgii*) i homiliach kardynał Joseph Ratzinger podkreślał, że liturgia eucharystyczna, a nade wszystko sama Eucharystia, nie jest zwykłym kultem, który można wyprowadzić od ludzkiego wysiłku przypominania sobie o rzeczach zamierzonych, ale jest sakramentalnym działaniem, w którym ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus ofiaruje samego siebie. Kościół zawdzięcza swoje istnienie temu misterium, w którym wcielony Bóg ukazuje ogrom miłości. Jeśli ktoś pomija eucharystyczny wymiar Kościoła, narażony jest na niezrozumienie tego, czym właściwie jest Kościół.

Eucharystia jako źródło i serce Kościoła nie jest zatem dla Kościoła ewentualnością lub przyozdobioną imponującym rytuałem alternatywą, ale najwyższym darem i koniecznością. Dlatego też w wydawanych dokumentach, a ostatnio podczas kazania w Kaplicy Sykstyńskiej w dzień po wyborze, Benedykt XVI apelował do kardynałów, a za ich pośrednictwem do wszystkich kapłanów, o godne sprawowanie liturgii eucharystycznej.

Na zakończenie homilii w czasie XX Światowych Dni Młodzieży w Kolonii w sierpniu 2005 r. Benedykt XVI powiedział: „Raz jeszcze muszę powrócić do Eucharystii. »Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało« – mówi św. Paweł (1 Kor 10, 17). Chce przez to powiedzieć: ponieważ przyjmujemy tego samego Pana, a On przyjmuje nas i pociąga do siebie, jesteśmy jednym także dla siebie. Musi to znaleźć wyraz w życiu. [...] Wiem, że jako młodzi ludzie dążycie do rzeczy wielkich, że pragniecie się angażować na rzecz lepszego świata. Pokażcie to ludziom, pokażcie to światu, który czeka na takie właśnie świadectwo uczniów Jezusa Chrystusa i który, przede wszystkim dzięki waszej miłości, będzie mógł odkryć gwiazdę, za którą jako wierzący idziemy”.

Eucharystia to przemiana przemocy w miłość, śmierci w życie, przemiana, która pociąga za sobą inne zmiany. Papież uświadamia nam, że jeśli chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Chrystusa, to przemiana ta nie może się tu zatrzymać, co więcej – dopiero tutaj właśnie musi się w pełni rozpocząć. Ciało i Krew Chrystusa zostały nam dane po to, abyśmy my sami z kolei zostali przemienieni. My sami mamy stać się Ciałem Chrystusa, Jego krewnymi.

Ten, kto odkrył Chrystusa, musi prowadzić do Niego innych. Nie można zatrzymywać dla siebie ogromnej radości – konieczne jest jej przekazywanie. Dlatego nieustannie Kościół poszukuje, przez posługę swoich misjonarzy, tych nieszczęśliwych, do których nie dotarła jeszcze Dobra Nowina o zbawieniu. My wszyscy, którzy włączeni jesteśmy na mocy sakramentu chrztu do wspólnoty wiernych, mamy wielkie zadanie naśladowania naszego Pana i Mistrza, który nakazał nam sprawować święte tajemnice paschalne. Karmiąc się pokarmem eucharystycznym, On sam udziela nam tej samej siły, która wspomagała świętych na ich drodze świadczenia o Chrystusie.

KS. LEON SIWECKI
Lublin–Sandomierz

JOHN PAUL II'S IDEA OF TRINITARIAN ECCLESIOLOGY

The Church of the Second Vatican Council, in continuity with the witness of the Scriptures and of the Fathers, is the Church of the Trinity, *Ecclesia de Trinitate*. The Church is the fruit of the trinitarian God: from eternity it was thought of in the design of the Father, it was realized in the incarnation of the Son and edified and always renewed by the mission of the Spirit. The Church is the Church of the Father, who in his universal plan of salvation has willed it as a sign and instrument of unity of man among themselves and with him; it is the Church of the Son, who with his incarnation and passion has placed it in history as his Body; it is the Church of the Spirit, who makes present the Risen Lord in time among men and enriching the people of God with charisms and ministries leads it towards the promised future.

John Paul II asserts that the Church is founded on the Trinity, the Church is *oriens ex alto*, springing from high, from God¹. He relates the Church specifically to the Divine Persons through certain ecclesial images and aspects. The Pope explores his approach from a fundamentally Trinitarian perspective. Then it will look into the other aspects of the Church that can be gathered from the Pope's exposition of the specific relationships between the Church and each person of the Trinity². Our reflections are based above all on some papal encyclicals, apostolic exhortations, homilies and discourses to various audiences³.

¹ Cf. LG 3.

² See for example, his homily on June 12, 1984 at Lugano, entitled *The Church in its universal and local dimension is the environment of man's existence* (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*) 1 (1984), VII, n. 2, p. 4: "The Church is *the People of God*: the nation whose God is the Lord, the People he has chosen for his heritage (Ps 32 [33], 12). The words of the Psalm in today's liturgy speak of Israel, which was the People of God in the Old Testament. At the same time they speak of *the new Israel*, of the Church which extends beyond the Old Testament limits of a single nation. The People of God is present to all the people of the earth, for it takes from all peoples its own citizens, citizens of a Kingdom which is not earthly but heavenly. For all the faithful, scattered through the world, are in communion, through the Holy Spirit, with the others, so that the one who is in Rome knows that those who are in the Indies are his members" (LG 13). The People: the community of

Reading the trinitarian history in the light of the paschal mystery, we can say that the paschal event reveals the history of the Father, the history of the Son and the history of the Spirit⁴. Corresponding to the history of the Father, the Son and the Holy Spirit, the Pope in concordance with the Council, in presenting the origin of the Church speaks of the three ecclesiological terms of the People of God, the Church of the Son and of the Holy Spirit.

THE CHURCH OF THE FATHER – THE PEOPLE OF GOD

The Church, as affirms *Lumen gentium*, is the result of the universal plan of salvation of God the Father. It is of the Father, as it was prepared by him in the mystery of the election of Israel. This people of alliance of the Old Testament is the image of the new people of God in Christ, the Church. The term *the People of God*, we can say that expresses the whole divine plan⁵.

After the term *Church* itself, the expression *People of God* is the most persistently used image to speak of the ecclesial reality in John Paul II's major documents. For example, in the encyclical *Redemptor hominis* (RH) the term *People of God* is cited – although a far second to 192 times of *Church* – at least twenty two times. While *Church* has fifty three instances, *People of God* appears eight times

living man whom God embraces, at one and the same time being concerned with all of them together and with *each one* of them in particular. He embraces them as Creator and Father, as Redeemer and Spirit who penetrates all”.

³ Cf. consulted sources: J. Bland (ed.), *The Pastoral Vision of John Paul II*, Chicago 1982; R. Buttiglione, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982; F. Fuenmayor, E. Perez et al., *Tres dimensiones de la pastoral de Juan Pablo II*, Caracas 1986; J. M. McDermott, ed., *The Thought of Pope John Paul II*, Roma 1979; J. V. Schall, *The Church, the State and Society in the Thought of John Paul II*, Chicago 1982; A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, p. 67–98, especially 67–70; Ibid., *Udział Kościoła w komunii Trójjedynego. Przyczynek do rozumienia trynitarnego wymiaru współczesnej eklezjologii communio*, in: red. A. Czaja, P. Jaskóła, *Wokół Tajemnicy Trójcy Świętej. Materiały Seminarium wykładowców dogmatyki. Częstochowa 28–29.09.2000*, Opole 2000, p. 289–296; E. Ozorowski, *Trynitarna struktura chrześcijańskiego communio*, „Collectanea Theologica” 41 (1971), fasc. 4, p. 59–66; A. Fallico, *Eucaristia, communio trinitaria e comunione ecclesiale*, Torino 1986; G. Calabrese, *Per un'ecclesiologia trinitaria*, Bologna 1999; M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz–Neukirchen–Vluyn 1996; Z. Gaczyński, *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Roma 1998, s. 151–199; St. Mangnus, *God as communio. The meaning of „communio” in contemporary trinitarian theology*, „Bijdragen”, International journal in Philosophy and Theology 64 (2003), p. 39–67.

⁴ See the papal trinitarian trilogy – three encyclicals: *Redemptor hominis*, *Dives in Misericordia*, *Dominum et Vivificantem*.

⁵ It is likely that people of God was the preferred image at Vatican II and has been ever since. This is somewhat strange, since people of God has not enjoyed consistent favor among theologians throughout the Church's history. Cf. M. Keller, *Volk Gottes als Kirchenbegriff*, Einsiedeln 1970.

in the encyclical *Dives in Misericordia*. It is not referred to in the encyclical *Laborem exercens* where only the term *Church* is used thirty eight times. *People of God* is employed again five times in the encyclical *Slavorum Apostoli* compared to sixty eight occurrences of *Church*. In the encyclic *Dominum et Vivificantem* (DetV), the term *People of God* ranks third, with only one instance (n. 66) after *Church* which has 125 occurrences, while *Church as sacrament or sign and instrument of the intimate union with God and the unity of the whole human race* has three. *People of God* returns to second place with seventeen citations in the encyclical *Redemptoris Mater* (RMa) where *Church* appears 183 times. *People of God* reappears in the encyclic *Redemptoris Missio* with seven citations although again a far third to 202 instances of *Church* and thirty seven of *Churches*.

The Pope commences his first encyclical letter by pointing to the “Church, the people of God spread, although unevenly, to the most distant limits of the earth” as the celebrant in the year 2000 of a great Jubilee of Christ’s work of redemption⁶. In addition, the association of the phrase *People of God* with the Church and a variety of its aspects is already manifest in *Redemptor hominis*. A case in point is in the section dealing with the Church’s mission and man’s destiny where he quotes the Apostle Paul as identifying *Christ Body* with the *Church*⁷. The rest of the references also connect People of God with the other aspects of the ecclesial reality: as a community⁸, as an integral whole⁹, as Church¹⁰.

What is in evidence here is the leaning towards the Vatican II¹¹ view of the Church as People of God, an image that also emphasizes the Church’s universal-

⁶ RH 1.

⁷ “This necessarily brief look at man's situation in the modern world makes us direct our thoughts and our hearts to Jesus Christ, and to the mystery of the Redemption, in which the question of man is inscribed with a special vigour of truth and love. If Christ <united himself with each man>, the Church lives more profoundly her own nature and mission by penetrating into the depths of this mystery and into its rich universal language. It was not without reason that the Apostle speaks of Christ's Body, the Church. If this Mystical Body of Christ is God's People – as the Second Vatican Council was to say later on the basis of the whole of the Biblical and patristic tradition – this means that in it each man receives within himself that breath of life that comes from Christ. In this way, turning to man and his real problems, his hopes and sufferings, his achievements and falls-this too also makes the Church as a body, an organism, a social unit perceive the same divine influences, the light and strength of the Spirit that come from the crucified and risen Christ, and it is for this very reason that she lives her life. The Church has only one life: that which is given her by her Spouse and Lord. Indeed, precisely because Christ united himself with her in his mystery of Redemption, the Church must be strongly united with each man” (RH 18).

⁸ RH 18; 20; 21.

⁹ RH 19; 20; 21; 22.

¹⁰ RH 18; 19; 20; 21; 22.

¹¹ See C. Pozo, *Juan Pablo II el Concilio Vaticano II*, „Scripta Theologica” 20 (1988/2–3), p. 405–437; G. Grasso, *Per una ricerca della filosofia soggiacente agli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Ecumenico Vaticano II*, “Sacra Doctrina” 24 (1979), p. 165–196.

ty and which the Pope had already stressed even as Karol Cardinal Wojtyła. All these figures appear to show that the term *People of God* occupies also a place of major significance in John Paul II's ecclesiology.

The Roman Pontiff focuses on Psalm 32, 12 to explain the notion of *People of God*. This term is based on the Old Testament, particularly in the Israelite community. Mentioned above this Psalm portrays Israel as a nation with a special reciprocal relationship with the Lord whom the community professes as its Lord who, in a prior act, had chosen Israel for his own. On the other hand, the Pope sees more than Israel in the image and draws out that of the Church whose composition both goes beyond the single-nation Old testament meaning and encompasses members from all the nations and peoples of the earth. The Church as *People of God*, therefore, carries in its meaning the profession of the God of Israel by the Church as the "New Israel".

Then, the Church cannot understand its proper identity and proper mission without situating itself in relation to Israel, because in the salvific plan of God the elected People, Israel, has a decisive and central role. Therefore the Church is in continuity with Israel. This continuity is manifest even at the level of language; the terms *church* and *People of God* have an Old Testament basis. The term *Church of God* with which the early Christian community was called is the same as *qahal Jhwh* which was used for Israel. It is however in the relation with the God of Covenant that John Paul II sees the element of continuity between the communities of the Old and New Covenant.

The original and primary emphasis of the Church as *People of God* is not even found in the word "people". This particular definition of the Church emphasizes precisely the Godliness of the people in question. They are God's possession – God is their origin, their sustainer, their goal. Indeed, properly taken, God is their owner, they are God's choice, chosen possession or "property" (Deut. 7, 6). This Godliness gives the people their identity and dignity. It establishes them in being. This theme is taken up in the New Testament and applied to the "new" people of God, whose identity is also explicitly related to Jesus Christ. Paul even applies it to the pagans who have been saved by the patient God's mercy in Jesus (Rom 9, 25). Peter uses it to emphasize the dignity and identity of Christians who, though scattered, form the one "spiritual house" which is the Church, "a chosen race, a royal priesthood, a consecrated nation, a people set apart" (1 Pet 2, 4–10). *People of God* emphasizes that the Church really become sinful. Such emphasis, of course, is not intended to encourage sin or indifference. Its goal is to console and encourage the people, who are the Church, to preserve in avoiding evil and doing good, in making their lives "spiritual sacrifices [...] acceptable to God". This text also emphasizes the common dignity of all believers. Thus, even though the primary purpose of people of God is to emphasize the Church's communion with God, it also simultaneously emphasizes the communion of the Church within itself.

The Pope's conception confirms the idea as embracing the universal dimension of the Church in its stress upon membership from all the peoples of the earth not into an earthly but a heavenly Kingdom. At the same time, it implies the local dimensions in acknowledging that these peoples are found in particular places or territories with their unique characteristics. For John Paul II it is God as Trinity, Father, Son and Holy Spirit that embraces the Church as *People of God*. In a particular way, however, the link of *People of God* to the Old Testament leads to a revelation of God as *Father*, to the first Person of the Trinity.

In *Redemptoris Mater* the Roman Pontiff draws an idea from saint Augustine (in *De Civitate Dei* he declares that the "Church <like a pilgrim in a foreign land, presses forward amid the persecutions of the world and the consolations of God>"¹²) and the Second Vatican Council which relates Israel to the Church and emphasizes its pilgrim character. John Paul II underlines: "Israel according to the flesh, which wandered as an exile in the desert, was already called the Church of God (cf. 2 Esd 13, 1; Num 20, 4; Dt 23, 1ff.). Likewise the new Israel... is called the Church of Christ (cf. Mt 16, 18). For he has bought it for himself with his blood (Acts 20, 28), has filled it with his Spirit, and provided it with those means which befit it as a visible and social unity. *God has gathered together as one all those who in faith look upon Jesus* as the author of salvation and the source of unity and peace, and has established them as the Church, that for each and all she may be the visible sacrament of this saving unity"¹³. The Pope's interpretation of this text zeroes in on the property of pilgrim as applied to the Church and what it signifies. "The Church <like a pilgrim in a foreign land, presses forward amid the persecutions of the world and the consolations of God>, announcing the Cross and Death of the Lord until he comes (cf. 1 Cor 11, 26). [...] The Second Vatican Council speaks of the pilgrim Church, establishing an analogy with the Israel of the Old Covenant journeying through the desert. The journey also has an external character, visible in the time and space in which it historically takes place. For the Church <is destined to extend to all regions of the earth and so to enter into the history of mankind>, but at the same time <she transcends all limits of time and of space> (LG 9). And yet the essential character of her pilgrimage is interior: it is a question of a pilgrimage through faith, by <the power of the Risen Lord> (LG 8) a pilgrimage in the Holy Spirit, given to the Church as the invisible Comforter (parakletos) (cf. Jn 14, 26; 15, 26; 16, 7)"¹⁴.

The notion of pilgrim Church has therefore its basis in a comparison with the experience of Israel's journeying through the desert. The Roman Pontiff employs this biblical analogy to bring attention to the Church's own journeying which in his mind has two characters: the external character giving it a visible and histori-

¹² St. Augustine, *De Civitate Dei*, XVIII, 51 (CCL 48, 650).

¹³ LG 9; cf. RMa 25.

¹⁴ RMa 25.

cal dimension (in “time and space”), and interior character signifying the dimension of faith itself whereby the pilgrimage is undertaken by the Church and which is tied to, and sustained by, the resurrection and Pentecost. John Paul II characteristically insists this interior “pilgrimage through faith” as the essential character of the pilgrim Church and puts Mary into the picture. The Pope scribes that “It is precisely in this ecclesial journey or pilgrimage through space and time, and even more through the history of souls, that Mary is present, as the one who is ‹blessed because she believed›, as the one who advanced on the pilgrimage of faith, sharing unlike any other creature in the mystery of Christ. The Council further says that ‹Mary figured profoundly in the history of salvation and in a certain way unites and mirrors within herself the central truths of the faith› (LG 65). Among all believers she is like a ‹mirror› in which are reflected in the most profound and limpid way ‹the mighty works of God› (Acts 2, 11)”¹⁵.

To John Paul II the way the Church proceeds in her journey or pilgrimage is twofold: through space and time and through the history of souls. In both of the Mary’s presence is experienced as a unitive principle and a reflection, mirroring, as it were, the truths of faith. The reference to the truths of the faith that Mary unites and mirrors in herself as she stands at the center of the pilgrim Church militates against these truths being only abstract propositions since they are precisely realized in Mary. It follows that the Church in her pilgrimage as *People of God* must also, like Mary, endeavor to unite and mirror in herself the truths of faith, truths that include, for instance, the fatherhood of God and the brotherhood of all mankind in unity, justice, peace, mercy and love.

Subsequently, the Pope declares: “As the Council says, ‹Mary figured profoundly in the history of salvation.... Hence when she is being preached and venerated, she summons the faithful to her Son and his sacrifice, and to love for the Father› (LG 65). For this reason, Mary’s faith, according to the Church’s apostolic witness, in some way continues to become the faith of the pilgrim People of God: the faith of individuals and communities, of places and gatherings, and of the various groups existing in the Church. It is a faith that is passed on simultaneously through both the mind and the heart. It is gained or regained continually through prayer. Therefore, ‹the Church in her apostolic work also rightly looks to her who brought forth Christ, conceived by the Holy Spirit and born of the Virgin, so that through the Church Christ may be born and increase in the hearts of the faithful also› (LG 65). Today, as on this pilgrimage of faith we draw near to the end of the second Christian Millennium, the Church, through the teaching of the Second Vatican Council, calls our attention to her vision of herself, as the ‹one People of God...among all the nations of the earth›. And she reminds us of that truth according to which all the faithful, though ‹scattered throughout the world, are in communion with each other in the Holy Spirit› (cf. LG 13). We can there-

¹⁵ RMa 25.

fore say that in this union the mystery of Pentecost is continually being accomplished. At the same time, the Lord's apostles and disciples, in all the nations of the earth, «devote themselves to prayer together with Mary, the mother of Jesus» (Acts 1, 14). As they constitute from generation to generation the «sign of the Kingdom» which is not of this world (cf. LG 13), they are also aware that in the midst of this world they must gather around that King to whom the nations have been given in heritage (cf. Ps 2, 8), to whom the Father has given «the throne of David his father», so that he «will reign over the house of Jacob for ever, and of his Kingdom there will be no end». During this time of vigil, Mary, through the same faith which made her blessed, especially from the moment of the Annunciation, is present in the Church's mission, present in the Church's work of introducing into the world the Kingdom of her Son (cf. LG 13). [...] In the faith which Mary professed at the Annunciation as the «handmaid of the Lord» and in which she constantly «precedes» the pilgrim People of God throughout the earth, the Church «strives energetically and constantly to bring all humanity...back to Christ its Head in the unity of his Spirit» (LG 13)”¹⁶.

John Paul II, at the start of his pontificate, touches on the relationship between Christ's mission and the Church as *People of God*. He underlines that “The Second Vatican Council has reminded us of the mystery of this power [of Christ himself] and of the fact that Christ's mission as Priest, Prophet – teacher and King continues in the Church. Everyone, the whole People of God, shares in this threefold mission. Perhaps in the past, the tiara, this triple crown, was placed on the Pope's head in order to express by that symbol the Lord's plan for his Church, all «sacred power» exercised in the Church, is nothing other than service, service with a single purpose: to ensure that the whole People of God shares in this threefold mission of Christ and always remains under the power of the Lord: a power that has its source not in the power of this world but in the mystery of the Cross and Resurrection”¹⁷.

The Pope not only declares that it is in the Church that Christ's threefold mission as Priest, Prophet-Teacher and King continues but also apportions that mission to everyone in the whole *People of God*. The participation by all the members of the *People of God* in Christ's threefold mission is a conviction in John Paul II that also comes with the identification of Church with *People of God*. Saying of religious profession the Pope accents: “In this consecration determines your place in the vast community of the Church, the People of God. And at the same time this consecration introduces into the universal mission of this people a special source of spiritual and supernatural energy: a particular style of life, witness and apostolate, in fidelity to the mission of your institute and to its identity and spiritual heritage. The universal mission of the People of God is rooted in the

¹⁶ RMa 28.

¹⁷ John Paul II, Homily (22 October 1978), *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* I (1978), p. 40.

messianic mission of Christ Himself-Prophet, Priest and King—a mission in which all share in different ways”¹⁸.

John Paul II says of the Christological origins (that is, Christ as Priest, Prophet-Teacher and King) of the mission of the Church. It is reminiscent of his much earlier insistence upon the impossibility of any ecclesiology without Christology since the Church cannot explain her mission, much less her identity, outside of Christ. Furthermore, it is to ensure the sharing in this threefold mission by the whole *People of God* that for the Pope “all sacred power” is to be regarded and exercised as “service” in the Church.

For the Successor of Peter the community of the *People of God* not only has universal and local dimensions but also that these two are intimately related. This last point is brought out when he elaborates on the love for the Church that the Pope enjoins the religious to cultivate. He speaks of thinking and acting in conformity with the “Magisterium of Peter and of the pastors in communion with him”¹⁹, referring to the leadership proper to the Church-*People of God*, and to the pastors in communion with him, leaders of the local ecclesial communities or dioceses. That the testimony of consecrated persons to their love for Christ signifies simultaneously their love for the Church, not only as universal but especially as local, is most significant. The Pope says: “In the Jubilee Year of the Redemption the entire Church wishes to renew her love for Christ, the Redeemer of man and of the world, her Lord and also her divine Spouse. And so in this Holy Year the Church looks with special attention to you, dear brothers and sisters, who, as consecrated persons, occupy a special place both in the universal community of the People of God and in every local community”²⁰.

JESUS CHRIST AND THE CHURCH

The Roman Pontiff also relates the church specifically to the Second person of the Trinity. The centrality of Jesus Christ in the life of the Church is explicitly underscored in the Pope’s first encyclical letter, particularly in its third chapter entitled *Christ united himself with each man*, where we can write: “When we penetrate by means of the continually and rapidly increasing experience of the human family into the mystery of Jesus Christ, we understand with greater clarity that there is at the basis of all these ways that the Church of our time must follow, in accordance with the wisdom of Pope Paul VI, one single way: it is the way that has stood the test of centuries and it is also the way of the future. Christ the Lord indicated this way especially, when, as the Council teaches, ‘by his Incarnation,

¹⁸ John Paul II, Apostolic exhortation *Redemptionis Donum*, n. 7 (RD).

¹⁹ RD 14.

²⁰ RD 14.

he, the Son of God, in a certain way *united himself with each man* (GS 22). The Church therefore sees its fundamental task in enabling that union to be brought about and renewed continually. The Church wishes to serve this single end: that each person may be able to find Christ, in order that Christ may walk with each person the path of life, with the power of the truth about man and the world that is contained in the mystery of the Incarnation and the Redemption and with the power of the love that is radiated by that truth. [...] Jesus Christ is the chief way for the Church. He himself is our way *to the Father's house* (Jn 14, 1ff.) and is the way to each man. On this way leading from Christ to man, on this way on which Christ unites himself with each man, nobody can halt the Church. This is an exigency of man's temporal welfare and of his eternal welfare. Out of regard for Christ and in view of the mystery that constitutes the Church's own life, the Church cannot remain insensible to whatever serves man's true welfare, any more than she can remain indifferent to what threatens it"²¹.

At the background of the section is the John Paul II's reaffirmation of the Vatican II teaching of the Church as the sacrament of intimate union with God and of the unity of all mankind²². The Church fulfills the demands of this her sacramentality, uniting both God and man, simply because Christ serves as her chief of way to both ends and makes such fulfillment possible. This is based on the logic of the Incarnation since Christ who comes from the Father "by his Incarnation [...] in a certain way united Himself with each man"²³. It is evident that in the

²¹ RH 13.

²² Cf. LG 1; RH 7: „Through the Church's consciousness, which the Council considerably developed, through all levels of this self-awareness, and through all the fields of activity in which the Church expresses, finds and confirms herself, we must constantly aim at him *who is the head*, *through whom are all things and through whom we exist*, who is both *the way, and the truth* and *the resurrection and the life*, seeing whom, we see the Father, and who had to go away from us—that is, by his death on the Cross and then by his Ascension into heaven—in order that the Counsellor should come to us and should keep coming to us as the Spirit of truth. In him are *all the treasures of wisdom and knowledge*, and the Church is his Body. *By her relationship with Christ, the Church is a kind of sacrament or sign and means of intimate union with God, and of the unity of all mankind*, and the source of this is he, he himself, he the Redeemer. [...] The Church lives his mystery, draws unwearingly from it and continually seeks ways of bringing this mystery of her Master and Lord to humanity—to the peoples, the nations, the succeeding generations, and every individual human being—as if she were ever repeating, as the Apostle did: *For I decided to know nothing among you except Jesus Christ and him crucified*. The Church stays within the sphere of the mystery of the Redemption, which has become the fundamental principle of her life and mission”.

²³ GS 22: “The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a figure of Him Who was to come, namely Christ the Lord. Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear. It is not surprising, then, that in Him all the aforementioned truths find their root and attain their crown. He Who is *the image of the invisible God* (Col. 1, 15), is Himself the perfect man. To the sons of Adam He restores the divine likeness which had been disfigured from the first sin onward. Since human nature as He assumed it was not annulled, by that very fact it has been raised up to a divine dignity in our respect too. For by

Pope's view this certain union of Christ with man becomes a ground for the Church's special concern for man and human affairs. The Church professes no extraneous motives behind such concern, except that she manifests it out of regard for Christ.

John Paul II insists that a man is the whole man who bears God's image and likeness and, hence, deserves the Church's care and attention. The Pope reminds that "Accordingly, what is in question here is man in all his truth, in his full magnitude. We are not dealing with the <abstract> man, but the real, <concrete>, <historical> man. We are dealing with <each> man, for each one is included in the mystery of the Redemption and with each one Christ has united himself for ever through this mystery. Every man comes into the world through being conceived in his mother's womb and being born of his mother, and precisely on account of the mystery of the Redemption is entrusted to the solicitude of the Church. Her solicitude is about the whole man and is focused on him in an altogether special manner. The object of her care is man in his unique unrepeatable human reality, which keeps intact the image and likeness of God himself. The Council points out this very fact when, speaking of that likeness, it recalls that <man is the only creature on earth that God willed for itself> (GS 24). Man as <willed> by God, as <chosen> by him from eternity and called, destined for grace and glory-this is <each> man, <the most concrete> man, <the most real>; this is man in all the fullness of the mystery in which he has become a sharer in Jesus Christ, the mystery in which each one of the four thousand million human beings living on our planet has become a sharer from the moment he is conceived beneath the heart of his mother"²⁴.

It is noteworthy that John Paul II combines here the imagery of human motherhood, apparently an allusion to the Church as Mother, with centrality of Christ and his work of Redemption in the Church's solicitude for man. In this way it is shown how the spiritual realities that he sees at work in the Church aren't disjointed and unrelated but lead to, and complement, one another.

The Church is to be understood in close relation with the Eucharistic body of Christ. The Last Supper was for Jesus an important moment. It was an anticipation of what was to come. As the supreme event of Jesus' life, the Last supper has an analogous importance for the life of the Church²⁵. It was the foundational event of the Church, the memory of the realization of the new and definitive covenant. The Successor of Peter indicates that in the understanding of the nature of the Church, the Last Supper plays an important role. It is the moment of the institution of the Eucharist. One must underline the indissoluble bond that exists be-

His incarnation the Son of God has united Himself in some fashion with every man. He worked with human hands, He thought with a human mind, acted by human choice and loved with a human heart. Born of the Virgin Mary, He has truly been made one of us, like us in all things except sin".

²⁴ RH 13.

²⁵ Cf. John Paul II, Encyclic *Ecclesia de Eucharistia*, n. 2 (EE).

tween Eucharist and the Church²⁶. The faithful participating in the Holy Eucharist become the Body of Christ. Jesus Christ, who is present in the Eucharist, makes those who participate in the celebration of the Eucharist parts of his own body, and thus the ecclesial body. The Pope underlines: "The gift of Christ and his Spirit which we receive in Eucharistic communion superabundantly fulfils the yearning for fraternal unity deeply rooted in the human heart; at the same time it elevates the experience of fraternity already present in our common sharing at the same Eucharistic table to a degree which far surpasses that of the simple human experience of sharing a meal. Through her communion with the body of Christ the Church comes to be ever more profoundly *in Christ* in the nature of a sacrament, that is, a sign and instrument of intimate unity with God and of the unity of the whole human race *(LG 1)*"²⁷.

The Church is therefore a eucharistic community²⁸. This brings with a number of consequences. If the institution of the Eucharist is seen to reveal the will of Jesus for his Church, then the words spoken by him during the Last Supper: *Do this in memory of me*, are to be seen as the mission of the Church. It is the mission to celebrate the memory of his Paschal mystery, to gather together the Israel of the New Covenant. Therefore, underlines John Paul II, the Eucharist makes of the Church the community of the New Covenant. Consequently, the Church is born of the Eucharist: "The Church draws her life from the Eucharist. This truth does not simply express a daily experience of faith, but recapitulates *the heart of the mystery of the Church*. In a variety of ways she joyfully experiences the constant fulfillment of the promise: *«Lo, I am with you always, to the close of the age» (Mt 28, 20)*, but in the Holy Eucharist, through the changing of bread and wine

²⁶ Cf. EE 3: "The Church was born of the paschal mystery. For this very reason the Eucharist, which is in an outstanding way the sacrament of the paschal mystery, *stands at the centre of the Church's life*. This is already clear from the earliest images of the Church found in the Acts of the Apostles: *«They devoted themselves to the Apostles' teaching and fellowship, to the breaking of bread and the prayers» (2, 42)*. The *«breaking of the bread»* refers to the Eucharist. Two thousand years later, we continue to relive that primordial image of the Church. At every celebration of the Eucharist, we are spiritually brought back to the paschal Triduum: to the events of the evening of Holy Thursday, to the Last Supper and to what followed it. The institution of the Eucharist sacramentally anticipated the events which were about to take place, beginning with the agony in Gethsemane. Once again we see Jesus as he leaves the Upper Room, descends with his disciples to the Kidron valley and goes to the Garden of Olives. Even today that Garden shelters some very ancient olive trees. Perhaps they witnessed what happened beneath their shade that evening, when Christ in prayer was filled with anguish "and his sweat became like drops of blood falling down upon the ground" (cf. *Lk 22, 44*). The blood which shortly before he had given to the Church as the drink of salvation in the sacrament of the Eucharist, *began to be shed*; its outpouring would then be completed on Golgotha to become the means of our redemption: *«Christ... as high priest of the good things to come..., entered once for all into the Holy Place, taking not the blood of goats and calves but his own blood, thus securing an eternal redemption» (Heb 9, 11–12)*"; n. 21.

²⁷ EE 24.

²⁸ Cf. EE 1, 16

into the body and blood of the Lord, she rejoices in this presence with unique intensity. Ever since Pentecost, when the Church, the People of the New Covenant, began her pilgrim journey towards her heavenly homeland, the Divine Sacrament has continued to mark the passing of her days, filling them with confident hope”²⁹.

3. THE HOLY SPIRIT AND THE CHURCH

The gift of the presence of the Holy Spirit in the Church is *the communion of the Spirit*, communion between the Holy Spirit and the faithful and also fraternal communion among the faithful. The communion of the Holy Spirit makes the faithful participate in the life of God.

John Paul II likewise reflects on the relationship between Church and the Holy Spirit in *Dominum et Vivificantem* and draws from the teachings of the Second Vatican Council his emphases on the subject. For example, from the Dogmatic Constitution on the Church he highlights the Spirit’s indwelling in the Church and in the faithful’s hearts as in a temple (cf. 1 Cor 3, 16; 6, 19); he underlines the Spirit’s guidance over the Church towards the fullness of truth (Jn 16, 13) and the unity of fellowship and service; he reminds of the Spirit’s role in the Church growth by the power of the Gospel, in her perpetual renewal and in perfecting her union with her Spouse³⁰. The Pope says: “Having accomplished the work that the Father had entrusted to the Son on earth (cf. Jn 17, 4), on the day of Pentecost the Holy Spirit was sent to sanctify the Church forever, so that believers might have access to the Father through Christ in one Spirit (cf. Eph 2, 18). He is the Spirit of life, the fountain of water springing up to eternal life (cf. Jn 4, 14; 7, 38ff.), the One through whom the Father restores life to those who are dead through sin, until one day he will raise in Christ their mortal bodies (cf. Rom 8, 10f.). In this way the Second Vatican Council speaks of the Church’s birth on the day of Pente-

²⁹ EE 1.

³⁰ See LG 4: „When the work which the Father gave the Son to do on earth was accomplished, the Holy Spirit was sent on the day of Pentecost in order that He might continually sanctify the Church, and thus, all those who believe would have access through Christ in one Spirit to the Father. He is the Spirit of Life, a fountain of water springing up to life eternal. To men, dead in sin, the Father gives life through Him, until, in Christ, He brings to life their mortal bodies. The Spirit dwells in the Church and in the hearts of the faithful, as in a temple. In them He prays on their behalf and bears witness to the fact that they are adopted sons. The Church, which the Spirit guides in way of all truth and which He unified in communion and in works of ministry, He both equips and directs with hierarchical and charismatic gifts and adorns with His fruits. By the power of the Gospel He makes the Church keep the freshness of youth. Uninterruptedly He renews it and leads it to perfect union with its Spouse. The Spirit and the Bride both say to Jesus, the Lord, «Come!». Thus, the Church has been seen as "a people made one with the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit”.

cost. This event constitutes the definitive manifestation of what had already been accomplished in the same Upper Room on Easter Sunday. The Risen Christ came and ‹brought› to the Apostles the Holy Spirit. He gave him to them, saying ‹Receive the Holy Spirit›. What had then taken place inside the Upper Room, ‹the doors being shut› later, on the day of Pentecost is manifested also outside, in public. The doors of the Upper Room are opened and the Apostles go to the inhabitants and the pilgrims who had gathered in Jerusalem on the occasion of the feast, in order to bear witness to Christ in the power of the Holy Spirit. In this way the prediction is fulfilled: ‹He will bear witness to me: and you also are witnesses, because you have been with me from the beginning›³¹.

The Pope interprets these above mentioned passages from Constitution *Lumen gentium* as referring not only to the Spirit's inauguration of the "era of the Church". In *Dominum et Vivificantem* we can read: "They also tell us that this era, the era of the Church, continues. It continues down the centuries and generations. In our own century, when humanity is already close to the end of the second Millennium after Christ, this era of the Church expressed itself in a special way through the Second Vatican Council, as the Council of our century. For we know that it was in a special way an ‹ecclesiological› Council: a Council on the theme of the Church. At the same time, the teaching of this Council is essentially ‹pneumatological›: it is permeated by the truth about the Holy Spirit, as the soul of the Church. We can say that in its rich variety of teaching the Second Vatican Council contains precisely all that ‹the Spirit says to the Churches› with regard to the present phase of the history of salvation"³².

John Paul II states that the "era of the church" began with the ‹coming›, that is to say the descent of the Holy Spirit on the Apostles gathered in the Upper Room in Jerusalem, together with Mary, the Lord's Mother. The time of the Church began at the moment when promises and predictions that so explicitly referred to the Counselor, the Spirit of truth, began to be fulfilled in complete power and clarity upon the Apostles. The Roman Pontiff notes that on the day of Pentecost the Holy Spirit was sent to sanctify the church, so that believers have access to the Father through Christ in the one Spirit³³.

The Holy Spirit is the author not only of the Church's coming to existence but, all the more so, of its continuation in history. The Second Vatican Council is cited as itself an expression of the era of the Church continuing into the present century since by taking on the theme of the Church as a pervading motif of its deliberations, the Council thus assumed an ecclesiological character. But another pervading motif, that is, the truth of the Holy Spirit, permeated the Council, even as the council itself may be regarded as a fruit of the Spirit speaking to the

³¹ DetV 25.

³² DetV 26.

³³ Cf. DetV 25.

Churches in the modern world. That there is an interlocking of both themes in the Council only reinforces the conviction, espoused especially by John Paul II, of the intimate relationship between the Church and the Spirit whom he considers “the soul of the Church”. The Pope states that “Following the guidance of the Spirit of truth and bearing witness together with him, the Council has given a special confirmation of the presence of the Holy Spirit-the Counselor. In a certain sense, the Council has made the Spirit newly <present> in our difficult age. In the light of this conviction one grasps more clearly the great importance of all the initiatives aimed at implementing the Second Vatican Council, its teaching and its pastoral and ecumenical thrust. In this sense also the subsequent Assemblies of the Synod of Bishops are to be carefully studied and evaluated, aiming as they do to ensure that the fruits of truth and love-the authentic fruits of the Holy Spirit-become a lasting treasure for the People of God in its earthly pilgrimage down the centuries. This work being done by the Church for the testing and bringing together of the salvific fruits of the Spirit bestowed in the Council is something indispensable. For this purpose one must learn how to <discern> them carefully from everything that may instead come originally from the <prince of this world>. This discernment in implementing the Council's work is especially necessary in view of the fact that the Council opened itself widely to the contemporary world”³⁴.

CONCLUSIONS

Vatican II is a basic source of Pope's theology. As we have noted in our exposition of the trinitarian ecclesiology of John Paul II, The Second Vatican Council has had a lasting influence on this Pope's theological, and especially his ecclesiological, thinking. We can say that Vatican II is the main source for Pope's trinitarian ecclesiology. Indeed, John Paul II describes the origin, structure and the future of the Church from the trinitarian ecclesiological orientation of the Council. The Pope therefore describes the Church in terms of the trinitarian images that the Council made use of.

The Church, having its origin in the mystery of the Trinity, coming “from above”, is the fruit of grace, a gift that is to be received. The trinitarian origin is presented as describing the divine plan of salvation. It is a plan oriented towards inviting humanity to participate in the life of the trinitarian communion. The Church is the fruit of the eternal divine plan of salvation. It comes out of the eternal and abundant love of the Father; this love is manifested and realized through the coming, death and resurrection of the Son and through the continuing and vivifying presence of the Holy Spirit. The Church is therefore the work of the Trinity.

³⁴ DetV 26.

In presenting this trinitarian ecclesiology, the Pope has taken up themes which were already prevalent. However, we also see some newness in the John Paul II's understanding of the Church. The newness lies in the Pope's non-preference for any single image of the Church. It is in the togetherness of the ecclesiological images that an adequate self-understanding of the Church can be found.

The Church as People of God which lives in and for the world is called to realize the mission assigned to it by the Father. According to the Pope's teaching one must underline that if the divine plan of salvation envisages the salvation of all through the mediation of the Son, then the fundamental duty of the Church in the divine plane of universal salvation is to mediate the incarnated World. As the universal sacrament of salvation, the Church serves the universal plan of salvation of the Father. In the concept of the Church as sacrament there coexist the unlimitedness of salvation and the indispensability of the Christ event and this brings us to speak of the Kingdom of God and the relation it has with the Church. The Church is not the kingdom but is its beginning. The Church is the visible, living sign of the Kingdom, inhabited by that reality even though the Kingdom is not yet totally present in it. Therefore the Kingdom transcends the Church. This transcendence of the Kingdom is identified with the action of the Spirit.

The Church taken in eucharistic perspective is an effective way to understand and develop theologically Jesus' Last Supper statement: "I am the true vine, and my Father is the vinedresser (Jn 15, 1). In both cases, there is communion of many members or branches in one life. The source of the communion is the creator God-Father, the "place" of the communion is Jesus Christ, the Incarnate Word, henceforth part of this bodily cosmos and its history. Jesus promises the Spirit of truth, who will come from the Father and who, together with the disciples of Jesus, will become worldwide witnesses of Jesus. The end of Jesus' public life is a promise that its beginning will be continued: recall Mc 3, 13-19, where Jesus called disciples to be with him and to be sent out to exorcise evil and preach the good news. The Church is not only the vineyard and vine of the Father, the body of the Incarnate Son; it is also the temple of the holy Spirit.

In the ecclesial communion, which is the work of the Spirit, the trinitarian communion is reflected. The Spirit, in the richness and variety of his gifts, of which love is the greatest, sustains and makes grow the unity of the ecclesial body, in which is reflected the trinitarian unity. The Church, having its origin in the Trinity, reflects the trinitarian communion. It moves towards the final recapitulation of all things in Christ. In the meantime, it is the place of encounter between the history of the trinitarian God and the history of humanity. It is the presence of the Trinity in time and in a certain sense, of time in the Trinity.

We can say of the trinitarian justification of the unity. It is then God as love who is represented in the community of believers and who is experienced in the acceptance of one another. The doctrine of the Trinity constitutes the Church as

community free of dominion. The perichoretic understanding of the Church unity has important implication for ecclesiastical ministry and authority.

We can see that the various images of the Church are not mutually exclusive, but mutually inclusive. They complement and perfect each other as, one might dare to say, the divine Father, Son and Holy Spirit themselves do. This is fitting, of course, since the Church is the sacrament of this triune God.

JANA PAWŁA II IDEA EKLEZJOLOGII TRYNITARNEJ

Streszczenie

Poprzez ukazanie natury Kościoła w relacji do Trójcy Świętej oraz przywołanie odniesienia *communio* eklezjalnej do *communio* trynitarnej, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* przyczyniła się do pogłębienia analizy trynitarnego charakteru Kościoła. Relacja owa dotyczy nie tylko natury początku Kościoła, ale odnosi się również do jego permanentnej struktury, zgodnie z twierdzeniem patrystycznym *Ecclesia de Trinitate*. Oznacza to, że Kościół nie tylko rodzi się z tajemnicy trynitarnej, lecz również jest przeniknięty Trójcą; jego struktura jest *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*. Nauczanie Jana Pawła II wskazuje, że Kościół odbija w sobie *communio* trynitarą, kroczy w kierunku Trójcy. Jest miejscem spotkania historii trynitarnej Boga z historią człowieka. Kościół stanowi obecność Trójcy Świętej w czasie.

KS. LEON SIWECKI
Lublin–Sandomierz

LA STORICITÀ DELLA DOTTRINA CRISTIANA ALLA LUCE DEL CONCILIO VATICANO II

Sebbene il problema teologico, di come conciliare la continuità della predicazione della Chiesa col suo perenne rinnovamento, sia stato in modo particolare presente nel periodo postconciliare, tuttavia, possiamo vedere già che esso non è nuovo. Al tempo della crisi modernista quando il problema si è intrecciato alle altre domande sulla immutabilità e mutabilità del dogma, si è reso necessario da parte del Magistero stabilire con autorità che i dogmi non passano consecutivamente da un senso ad un altro, diverso da quello già fissato dalla Chiesa.

In questo modo, nel corso della storia, la Chiesa ha respinto la soluzione che ammetteva la possibilità di cambiamento del contenuto e del senso del dogma. Però, vedremo che il Concilio Vaticano II ha insistito più volte sul progresso nella comprensione dei fatti e delle parole contenute nella rivelazione, sulla necessità di ripensamento della dottrina immutabile della fede per poterla render accessibile, intelligibile alle varie culture che successivamente si formano nella storia.

Con le riflessioni di quest'articolo renderemo evidenti alcuni aspetti teologici del Concilio riguardo la problematica di progresso della comprensione della rivelazione da parte della Chiesa. Faremo una esposizione dei punti di vista sulla questione che ci interessa soprattutto alla luce delle tre Costituzioni conciliari: *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et Spes*.

1. LA DOTTRINA DELLA COSTITUZIONE DOGMATICA *LUMEN GENTIUM*

La Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*¹, insieme con le altre tre Costituzioni sulla sacra Liturgia, sulla divina Rivelazione e sulla Chiesa nel mondo

¹ L'analisi dettagliata della Costituzione *Lumen Gentium* (d'ora in poi: LG) si vedano: G. Barauna, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1967; G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, Milano 1969; *La Costituzione Dogmatica sulla Chiesa*, Torino 1967; *L'Église. Constitution "Lumen Gentium"*, Paris 1966; *L'Église et son mystère*, Paris 1967.

contemporaneo è uno dei fondamenti del magistero del Vaticano II. I primi due capitoli della costituzione formano una unità, il primo descrivendo la Chiesa come “mistero”: la Chiesa è frutto dell’azione trinitaria, ed il secondo come soggetto storico: è presente attivamente nella storia contribuendo ad orientarla. Il capitolo secondo sottolinea la nozione del “popolo di Dio”, di cui si accenna il legame con il popolo dell’Antica Alleanza, la dignità, la universalità e l’indole missionaria. Un posto di rilievo occupano le enunciazioni sul sacerdozio comune dei fedeli² e quelle sul senso della fede e i carismi nel popolo di Dio³. Per il nostro tema ci occuperemo di quest’ultimo. Il terzo capitolo riguarda la costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell’episcopato⁴. Il tema principale per le nostre riflessioni di questo capitolo appare soprattutto nel numero 25: La funzione dottrinale del collegio episcopale.

Il numero 12 della *Lumen Gentium* è il testo basilare, sottolineano Zoltan Alszeghy e Maurizio Flick, “dove il Concilio attribuisce la più profonda penetrazione nella parola di Dio al ‘senso della fede’”⁵. Il Concilio Vaticano II è ricorso varie volte a questo concetto e a nozioni affini⁶. Il numero si apre con un paragrafo introduttivo in cui viene affermata la partecipazione del popolo santo di Dio al “*mumus*” profetico di Cristo; questa partecipazione implica la testimonianza di Cristo attraverso la vita di fede e di carità. “La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l’unzione dello Spirito santo (cf. 1 Gv 2, 20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà che gli è particolare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo, quando ‘dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici’ esprime l’universale suo consenso in materia di fede e di costumi. Infatti, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro Magistero, al quale fedelmente si conferma, accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio (cf. 1Ts 2,13), aderisce indefettibilmente ‘alla fede una volta per tutte

² LG 10.

³ LG 12.

⁴ Per questa problematica si veda Ch. Boyer, *I vescovi, secondo la Costituzione Conciliare “De Ecclesia”*, “Unitas” 20 (1965), p. 241–249.

⁵ Z. Alszeghy – M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967, p. 103 (d’ora in poi: SD). A.M. Kothgasser nota che “Jedenfalls kommt in diesem zweiten Faktor das dynamisch-vitale Element als fundamentale Antriebskraft im Vollzug des Traditionsfortschrittes der Kirche so recht zum Ausdruck und umfasst damit auch einer der grundlegenden Aspekte der Selbstanschauung, die Kirche des II. Vaticanums von sich hat” (*Dogmenentwicklung und die Funktion des Geist-Parakleten nach den Aussagen des zweiten Vatikanischen Konzils*, Roma 1969, p. 71). Per l’analisi del LG 12 si veda H. Holstein, *De testimonio Traditionis in fide populi christiani*, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Roma 1968, p. 550–554.

⁶ *Sensus fidei* (Lumen Gentium 12, Presbyterorum Ordinis 9); *sensus catholicus* (Apostolicam Actuositatem 30); *sensus christianus fidelium* (Gaudium et Spes 52. 35); *sensus christianus* (Gaudium et Spes 62); *sensus religiosus* (Nostra Aetate 2, Dignitatis Humanae 4, GS 59); *sensus Dei* (Dei Verbum 15, Gaudium et Spes 7); *sensus Christi et Ecclesiae* (Ad Gentes 19); *instinctus* (Sacrosanctum Concilium 24, Perfectae Caritatis 12, Gaudium et Spes 18). Per l’analisi dettagliata si veda G. Biondo, *Il sensus fidelium nel Vaticano II e nei Sinodi dei Vescovi*, Roma 1989, p. 41–78.

trasmessa ai santi' (Giuda, 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita"⁷.

Nella seconda parte si tratta dei carismi del popolo cristiano: lo Spirito guida e santifica il popolo di Dio attraverso i sacramenti, i ministeri ed i carismi; questi ultimi sono dati in vista della comune utilità, secondo 1 Cor 12, 7. Il compito del discernimento dei carismi straordinari appartiene a coloro che sono alla guida della Chiesa, i quali debbono anche adoperarsi perché non venga mortificato lo Spirito che li suscita. L'unzione dello Spirito per la quale avviene la partecipazione del popolo di Dio al "*munus*" profetico di Cristo⁸, ha come effetto l'indefettibilità nel credere, determinata da tale partecipazione; questa indefettibilità si esprime nel "*sensus fidelium*". Il "*sensus fidei*" consiste nel "*consensus universalis*" del popolo di Dio "*de rebus fidei et morum*"⁹. Fondamento e sostegno del "*sensus fidelium*" è lo Spirito di verità che illumina interiormente la comunità dei fedeli¹⁰.

Il Magistero è menzionato come la guida del "*sensus fidei*" e non come il suo ispiratore. L'infallibilità appartiene all'intero popolo di Dio, il quale comprende evidentemente anche il Magistero. Il "*consensus fidelium*" riguarda l'accoglienza della Parola come Parola di Dio e non di uomini (1Ts 2, 13). Il rapporto vitale è perciò con la rivelazione operata da Cristo e trasmessa, in quanto dinamica e storica, nella Tradizione della Chiesa (Gd 3)¹¹. Il Concilio non vuole fermarsi all'infallibilità *in docendo*, tipica del Magistero gerarchico, ma pretende sottolineare

⁷ LG 12: "Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cf. 1 Io 2,20 et 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat, cum 'ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles' universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cf. 1 Thess. 2, 13), 'semel traditae sanctis fidei' (Iud. 3), indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat".

⁸ Z. Alszeghy – M. Flick, *Lo sviluppo del dogma...*, p. 107: "L'aggiornamento conciliare considera il senso della fede, sopra tutto sotto l'aspetto della partecipazione dei laici all'ufficio profetico di Cristo".

⁹ Al popolo di Dio come tale è riconosciuta, con l'infallibilità passiva, quell'"attività" soltanto che consiste nel suo universale consenso in materia di fede e di costumi. Il Vaticano II è qui pura ripetizione del Vaticano I. Si vedano U. Betti, *La trasmissione della divina rivelazione*, p. 255–261; L. Pacomio (ed.), *Dei Verbum. Genesi della Costituzione sulla Divina Rivelazione*, Torino 1971, p. 73–89; R. Latourelle, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1980, p. 472–478.

¹⁰ Questa azione dello Spirito è negativa: il preservare la Chiesa dall'errore, ossia l'infallibilità; e positiva: la garanzia che la Chiesa ha della verità.

¹¹ Ciò implica la dimensione dell'ascolto della Parola di Dio da parte della comunità dei credenti, l'adesione totale e indefettibile ad essa e la continua ricomprensione di tale Parola nelle situazioni storiche e concrete in cui essa va mediata e attualizzata. Questo fatto ha un ovvio rapporto con le proposizioni dogmatiche e rimanda al problema della storicità del dogma di fede. Cf. G. Biondo, *Il sensus fidelium...*, p. 71–72; S. Pié-Ninot, *Sensus fidei*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 1132; A.M. Kothgasser, *Dogmenentwicklung...*, p. 20–22.

la infallibilità *in credendo*. All'*universitas fidelium* lo Spirito Santo garantisce il senso soprannaturale della fede e l'esclusione dell'errore¹².

La parte essenziale della missione della Chiesa, vivificata ed assistita dallo Spirito Santo, è tradurre nella propria vita i perenni principi del Vangelo e proclamarli agli uomini nel corso dei secoli nelle più svariate e mutevoli circostanze storiche e culturali, individuali e sociali. Così la Chiesa rende testimonianza a Cristo. Questa testimonianza fa la Chiesa maestra e si identifica con il suo Magistero¹³.

¹² H. Holstein, *De testimonio...*, p. 554: "Concilium Tridentinum in Ecclesia magisterium Spiritus agnovit, ex quo Ecclesia Scripturam interpretari et de traditionibus iudicare possit infallibiliter. Vaticanum I^{um} infallibilitatem Ecclesiae in magisterio, specialiter in Summo definiente Pontifice residere docuit, ex qua infallibilitate magisterii fideles in credendo ab errore immunes sunt. Vaticanum II, prius Ecclesiam ut populum attendens Dei, infallibilitatem universitati fidelium, munere prophetico participantium Christi, dari per Spiritum ostendit: ex quo credentes omnes quasi sensu spirituali sunt praediti, quo profundius – sub ductu magisterii – fidem penetrent eamque plenius in vitam applicent". Quando la *Lumen Gentium* parla di infallibilità della Chiesa, e intende riferirsi anche all'infallibilità dei fedeli, in quanto componente del Popolo di Dio, non contraddice alla concezione gerarchica della Chiesa, chiaramente affermata nel capitolo III. Si può parlare di infallibilità dei fedeli nel credere, ma non di magistero dei fedeli. Anzi, la distinzione fondamentale tra infallibilità dei fedeli e infallibilità dei pastori, sta proprio in questo: i primi sono infallibili nel credere, gli altri nell'insegnare. E ciò nei rapporti di comunione che devono esistere tra fedeli e pastori; poiché al di fuori di questa comunione cesserebbe l'infallibilità dei fedeli. C. Vagaggini sottolinea che sia singoli individui che i singoli gruppi, di cui consta la comunità ecclesiale, rendono testimonianza a Cristo e quindi esercitano un magistero, ognuno secondo il suo grado di santità, secondo i propri particolari carismi e il suo particolare ministero. E lo fanno non solo a mutuo aiuto dei credenti ma anche per addurre i non credenti a Cristo e per assumere, nell'edificazione del Corpo di Cristo, tutti i valori che l'uomo può scoprire e realizzare (*Teologia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, ed. G. Barbaglio, S. Dianich, Cinisello Balsamo 1994⁷, p. 1638).

¹³ Nell'uso moderno cattolico il termine "*magisterium*" è associato quasi esclusivamente con il ruolo e l'autorità docente della gerarchia. Uno sviluppo ancora più recente è che il termine il "*magistero*" si usa spesso in riferimento non al compito di insegnare in quanto tale, ma all'insieme delle persone che nella Chiesa cattolica hanno questo compito: il papa e i vescovi. Il Concilio Vaticano II usa questo termine in tutti e due i sensi (F.A. Sullivan, *Il Magistero nella Chiesa cattolica*, Brescia 1986, p. 33–36; *Magistero*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 653). Il soggetto del Magistero è l'intero collegio episcopale in unione e sotto il Papa. Tale collegio esprime la continuità con il collegio apostolico costituito da Cristo, ed è soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa (LG 22). Anche il successore di Pietro è, d'altra parte, soggetto e portatore della medesima potestà (*Ibid.*). Tuttavia non si deve pensare che esistano due soggetti adeguatamente distinti, ma un solo soggetto magisteriale, che agisce in due modi: o con un atto propriamente collegiale o con un atto del Papa come capo del collegio Cf. K. Rahner, *Sul rapporto tra papa e collegio episcopale*, in *Nuovi saggi*, Roma 1969, p. 453–477; P. Schoonenberg, *Storicità e interpretazione del dogma*, in *L'interpretazione del dogma*, Brescia 1992², p. 82; J. Alfaro, *Adnotationes in Tractatum de Virtutibus Theologicis*, Roma 1959, p. 55–57. Le soluzioni tradizionali sono due: 1. Esistono nella Chiesa due soggetti inadeguatamente distinti dell'autorità suprema. 2. Esiste un solo soggetto, e questo è il papa. La spiegazione proposta da K. Rahner, sembra più soddisfacente. Si vedano M. Löhrer, *Portatori della mediazione*, in *Mysterium Salutis*, Brescia 1968, vol. II, p. 110–112; G.B. Sala, *Ortodossia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, ed. G. Barbaglio, S. Dianich, Milano 1994⁷, p. 1001.

Il concilio Vaticano II in sintonia con il Vaticano I distingue tre casi in cui si attua il Magistero infallibile¹⁴. Queste tre modalità specifiche dell'infallibilità sono le seguenti: 1. *Magistero straordinario del papa*: si realizza quando il Sommo Pontefice proclama *ex cathedra*¹⁵, e cioè solennemente e con una dichiarazione ufficiale, che una dottrina concernente la fede o la morale è da credersi o ritenersi in modo definitivo da tutti i fedeli¹⁶; 2. *Magistero straordinario del Concilio ecumenico*: esso si realizza quando tutti i vescovi uniti al papa in concilio ecumenico, proclamano in modo solenne e formale una dottrina come proveniente dalla rivelazione e da credersi o ritenersi definitivamente per tutta la Chiesa¹⁷; 3. *Magistero ordinario universale*: mentre i vescovi mantengono il legame di unità tra loro e con il successore di Pietro e mentre insegnano in modo autorevole una questione di fede o di morale, essi concordano su una singola opinione, che è poi quella che dev'essere in definitiva sostenuta¹⁸. Il caso prospettato è quello di un particolare punto della dottrina che non

¹⁴ Bisogna notare che la distinzione tra Magistero straordinario e ordinario non è identica alla distinzione tra infallibile e non infallibile, poiché, in particolari circostanze, il concordante insegnamento ordinario dell'intero collegio episcopale gode dell'infallibilità.

¹⁵ Il Vaticano II non ha definito un'infallibilità che sarebbe legata alla persona del papa e "personale", ma un'infallibilità riferita alla sua funzione, e la funzione del papa, sul piano dogmatico, non può essere separata da quella del collegio dei vescovi (B. Lauert, *Magistero*, in *Enciclopedia Teologica*, ed. G. Francesconi, Brescia 1990², p. 523).

¹⁶ LG 25. J.D. Mansi, *Sanctorum Conciliorum et Decretorum collectio nuova*, Lucca 1748–1752, continuata da I.B. Martin – L. Petit, Firenze–Venezia–Parigi–Leipzig 1759–1927, t. 52, p. 1334: "docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistantiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse" (d'ora in poi: Mansi). Cf. M. Flick, *Chiesa permissiva o Chiesa repressiva?*, "La Civiltà Cattolica" 124/3 (1973), p. 465; M. Löhrer, *Portatori della mediazione*, in *Mysterium Salutis*, ed. J. Feiner-M. Löhrer, vol. II, Brescia 1968, p. 114–118; A. Kubis, *Urząd nauczycielski Papieża w świetle I i II Soboru Watykańskiego* (Il Magistero del Papa alla luce del Concilio Vaticano I e II), "Analecta Cracoviensia" 3 (1971), p. 273–293.

¹⁷ LG 25: "Quod adhuc manifestius habetur quando, in Concilio Oecumenico coadunati, pro universa Ecclesia fidei et morum doctores et iudices sunt, quorum definitionibus fidei obsequio est adhaerendum".

¹⁸ F.A. Sullivan, *Magistero*, p. 658. LG 25 dichiara: "Licet singuli praesules infallibilitas praerogativa non polleant, quando tamen, etiam per orbem dispersi, sed communionis nexum inter se et cum Successore Petri servantes, authentice res fidei et morum docentes in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt, doctrinam Christi infallibiliter enuntiant. [...] Infallibilitas Ecclesiae promissa in corpore Episcoporum quoque inest, quando supremum magisterium cum Petri Successore exercet". Sullivan nel Congresso Internazionale sulla Teologia del Vaticano II nel 1966 sottolinea: "The third condition laid down for the infallibility of the bishops in the ordinary exercise of their teaching office, is that 'they concur on a point of doctrine as definitively to be held' (*in unam tamquam definitive tenendam conveniunt*). It is noteworthy that the words: 'as definitively to be held' were added only in the third draft of the text. The phrase clearly has a restrictive sense: the bishops teach infallibly not in every case where it can be shown that they all teach the same doctrine as definitively to be held" (*On the Infallibility of the Episcopal College in the Ordinary*

è stato mai definito solennemente, ma è nondimeno evidente che il papa e i vescovi cattolici di tutto il mondo sono stati d'accordo nell'insegnare qualcosa che i cattolici sono obbligati a sostenere in modo definitivo¹⁹.

Il Concilio afferma anche l'insegnamento ordinario: è la forma comune e più frequente dell'esercizio dell'insegnamento magisteriale. Il carattere fondamentale di tale insegnamento (del papa e dei singoli vescovi) è di essere "autentico", cioè esercitato per autorità di Cristo²⁰. Esso attua e rende concreta nella comunità del popolo di Dio l'autorità intrinseca della parola di Dio, per cui l'autorità del Magistero è al servizio della parola di Dio²¹.

Il Concilio Vaticano I precisa che gli interventi dottrinali papali sono infallibili solo se si riferiscono a questioni attinenti la fede e i costumi²². Il Vaticano II sottolinea che le asserzioni dogmatiche del Sommo Pontefice sono "dette irreformabili per se stesse (*ex sese*), e non per il consenso della Chiesa"²³. Il Papa è come "supremo maestro della Chiesa universale, singolarmente insignito dal carisma dell'infallibilità della stessa Chiesa"²⁴ e "a queste definizioni non può

Exercise of its Teaching Office, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Romae 1968, p. 191). Solo allora una dottrina è proposta in maniera infallibile, quando il Magistero ordinario e universale la propone come da tenersi con un senso definitivo, cioè assoluto. In altre parole, non ogni insegnamento unanime dell'episcopato universale è infallibile. Cf. G.B. Sala, *Ortodossia*, p. 1000; A.M. Kothgasser, *Dogmenentwicklung...*, p. 22–25; M. Flick, *Chiesa permissiva...*, p. 465.

¹⁹ Per esempio ci sono articoli del "credo apostolico" che non sono mai stati oggetto specifico di una solenne definizione ma che sono senza dubbio proposti dal Magistero universale ordinario come dottrina della fede cattolica (F.A. Sullivan, *Magistero*, p. 658–659). Qui sorge il problema: come tali verità non definite e tuttavia insegnate in maniera definitiva si possono distinguere dal resto dell'insegnamento più ampio del Magistero ordinario? Infatti là dove manca una formulazione precisa, chiaramente distinguibile da altre dottrine parimenti insegnate dalla Chiesa, non è sempre facile dire qual è il dogma in questione. In tal caso si deve stare alla norma del canone 749, § 3 del Codice del Diritto Canonico (G.B. Sala, *Ortodossia*, p. 987).

²⁰ LG 25.

²¹ DV 10, LG 25. Su questa problematica si veda: F.A. Sullivan, *On the Infallibility...*, p. 189–195.

²² Mansi 52, p. 1334. Il Concilio Vaticano II ribadisce questo punto di vista, affermando che l'oggetto di questo Magistero è il contenuto della rivelazione divina e tutto ciò che è necessario o utile per custodire, difendere, interpretare correttamente la rivelazione.

²³ LG 25; Mansi 52, p. 1334. Lo scopo di questo comma durante il concilio Vaticano I fu di riprovare definitivamente il quarto articolo gallicano: "In fidei quoque quaestionibus praecipuas Summi Pontificis esse partes, eiusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse iudicium nisi Ecclesiae consensus accesserit" (Denz. 2281–2285). Cf. Ch. Boyer, I vescovi secondo la Costituzione conciliare "De ecclesia", "Divinitas" 9 (1965), p. 244–245; U. Betti, *La costituzione dommatica "Pastor Aeternus" del Concilio Vaticano I*, Roma 1961, p. 373–376.

²⁴ LG 25. Il Concilio Vaticano I non intendeva però minimamente sganciare il supremo Magistero della Chiesa e il suo carisma di infallibilità né dall'obbedienza alla parola di Dio, né dall'unità di fede con l'intera Chiesa. Ciò che esso esclude è una verifica in senso strettamente giuridico della fede dell'intera Chiesa, come condizione per l'assoluta verità e quindi per la validità dogmatica di una definizione *ex cathedra*, verifica che non coincida col pronunciamento stesso del papa. Ciò però non va inteso nel senso che la definizione del Papa *ex cathedra* non sia dipendente dalla fede della Chiesa. Si veda più profondamente su quel tema H. Fries, "*Ex sese, non ex consensu*

mai mancare l'assenso della Chiesa, per l'azione dello Spirito Santo che conserva e fa progredire nell'unità della fede tutto il gregge di Cristo"²⁵. *Lumen Gentium* conclude il numero 25: "Perché la rivelazione sia penetrata esattamente e sia espressa in termini adeguati, il romano pontefice e i vescovi in virtù del loro ufficio e secondo l'importanza della cosa, prestano la loro vigile opera usando i mezzi convenienti; però non ricevono una nuova rivelazione pubblica come appartenente al divino deposito della fede".

La fede infallibile come dono dello Spirito del Risorto ha nel Magistero, istituito da Cristo, l'organo, che suppone la fede del popolo di Dio e ne è esso stesso una manifestazione, col suo carisma proprio di discernimento e di guida²⁶. I fondamenti della teologia del Magistero vengono dati dalla considerazione che il Magistero costituisce la sola guida per la determinazione se una verità sia contenuta o meno nel deposito della fede. L'affermazione che esiste un rapporto intrinseco tra il Magistero della predicazione della Parola vera e la successione apostolica è alla base della comprensione e giustificazione di un Magistero della Chiesa. Questo fatto trova la sua giustificazione già nella Scrittura, dove si dice che la Chiesa è "colonna e sostegno della verità" (1Tm 3, 15): ad essa è affidata la Rivelazione che deve proclamare infallibilmente²⁷.

2. LA CONCEZIONE DELLA COSTITUZIONE *DEI VERBUM*

Il Concilio Vaticano II nella costituzione *Dei Verbum*²⁸, seguendo il Concilio di Trento e Vaticano I²⁹, ha inteso proporre in modo positivo e senza forma

ecclesiae": Volk Gottes, Freiburg 1967, p. 480–500; G. Thils, *L'infailibilité pontificale. Source-conditions-limites*, Duculot, Gembloux 1969, p. 3–15.

²⁵ LG 25.

²⁶ B. Van Leeuwen, *La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*, in *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. Barauna, Firenze 1965, p. 483–485.

²⁷ Mansi 51, p. 434: "Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam (cf. 1 Tm 6, 20) proscribendi [...]".

²⁸ Per il nostro tema serve soprattutto l'analisi dei due primi capitoli. Vogliamo qui accennare che la costituzione ha avuto il cammino più lungo e travagliato di tutti i documenti conciliari. Il primo schema *De fontibus revelationis* presentato ai padri conciliari il 14.11.1962, fu ritirato per decisione del papa Giovanni XXIII in seguito alla votazione 6 giorni dopo. Il documento ebbe altre quattro redazioni prima di ottenere l'approvazione definitiva nella sessione del 18.11.1965. Sulla storia delle redazioni si veda: P. Grelot, *La Constitution sur la Révélation*, I: *La préparation d'un schéma conciliaire*; II: *Contenu et portée du texte conciliaire*, "Études" 324 (1966), p. 99–113, 233–246; U. Betti, *Cronistoria della costituzione dogmatica Dei Verbum*, in *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Torino 1966, p. 9–50; B.D. Dupuy, *Historique de la Constitution*, in *La révélation divine*, I: *Constitution dogmatique "Dei Verbum"*, Paris 1967, p. 61–117; L. Pacomio, ed., *Dei Verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione: schemi annotati in sinossi*, Torino 1971; G. Ruiz, *Historia de la constitución "Dei Verbum"*, in *Comentarios a la constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación*, ed. L. Alonso-Schökel, Madrid 1969, p. 3–99.

polemica “la genuina dottrina sulla divina rivelazione e la sua trasmissione, affinché per l’annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo spera, sperando ami”³⁰. Il Concilio sottolinea che “Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà”³¹. La rivelazione è in primo luogo un’iniziativa di Dio, del suo amore e della sua sapienza e in secondo luogo è una conversazione di Dio con gli uomini. Egli “uscendo” dalla sua invisibilità, risponde alla ricerca dell’uomo e gli si fa incontro rivelandosi a lui e parlandogli come a un amico³². “Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto. La profonda verità poi, su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione”³³.

Gesù Cristo è, insieme e nello stesso tempo, il Rivelatore e il Rivelato, è il soggetto e l’oggetto della rivelazione – è il Rivelatore al quale bisogna credere e la Verità personale nella quale bisogna credere. Cristo si rivela come Figlio, come Parola del Padre, in Lui c’è epifania di Dio³⁴. La rivelazione cristiana è cristocentrica, ma rimanda al Padre che in Cristo diventa visibile, comprensibile e accessibile all’uomo. La Rivelazione cristiana non è una verità astratta, ma una Persona concreta, storica, Gesù Cristo.

La *Dei Verbum* mette in evidenza che la rivelazione è stata preparata da tre tappe. La prima è la “perenne testimonianza di Sé che Dio offre agli uomini nelle cose create”; la seconda è la manifestazione che Dio fece di se stesso ai progenitori del genere umano, volendo aprire agli uomini la via della salvezza celeste; la terza è quella che va da Abramo al Vangelo³⁵. Il Concilio afferma simultaneamente la continuità e il contrasto tra le rivelazioni, diverse e frammentarie, dell’Antico Testamento e la rivelazione del Figlio la quale è totale, definitiva e perfetta. Infatti, Cristo è la pienezza e il vertice della rivelazione e ne segue un fatto che con Lui la rivelazione divina è giunta al suo compimento e

²⁹ Giova notare che un confronto tra l’insegnamento del Vaticano I e Vaticano II riguardo la rivelazione sarebbe importante, per vedere il progresso della problematizzazione e coscientizzazione eseguito dal Magistero, e analizzare il cambiamento di prospettive. Si vedano: J. Alfaro, *La Costituzione “Dei Filius” del Vaticano I e le sue ripercussioni sul Vaticano II*, “L’Osservatore Romano” (7.12.1969), p. 3–4; R. Latourelle, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1980, p. 260–358; H. Bouillard, *Le concept de Révélation de Vatican I à Vatican II*, in *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, p. 35–49; G. Volta, *La nozione di rivelazione dal Vaticano I al Vaticano II*, in *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, p. 195–244.

³⁰ DV 1.

³¹ DV 2.

³² DV 2.

³³ DV 2.

³⁴ DV 5.

³⁵ DV 3.

perciò il cristianesimo, nella storia religiosa dell'umanità, non è una cosa transitoria. È definitiva, ultima. "L'economia cristiana dunque – dice il Concilio – in quanto è alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cf. 1Tm 6,14; Tt 2,13)"³⁶.

Gesù Cristo ha portato a compimento la rivelazione di Dio "Con tutta la sua presenza e con la manifestazione di Sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la gloriosa risurrezione, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la rivelazione"³⁷. La rivelazione di Dio possiede una struttura sacramentale, è contemporaneamente evento e commento. La rivelazione *verbis gestisque* significa che Dio interviene nella storia, ma con mediazioni, c'è una compenetrazione reciproca delle opere e delle parole.

"A Dio che si rivela è dovuta l'*obbedienza della fede* (cf. Rm 16,26; cf. Rm 1,5; 2Cor 10,5–6) con la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente, prestando "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che si rivela" e assentendo volontariamente alla rivelazione data a lui"³⁸. Quindi, credere indica l'adesione personale e integrale dell'uomo, della sua intelligenza e della sua volontà, a Dio che si rivela e, insieme, indica l'assenso a quanto egli rivela – l'accettazione del suo messaggio. Allora possiamo parlare di un elemento personale, soggettivo, di dono di sé e di un elemento intellettuale, oggettivo di adesione alla verità rivelata. I due elementi sono ugualmente necessari per definire la fede cristiana, che è perciò "atto" di fede in una "professione" di fede. Perché si possa prestare questa fede è necessaria la grazia di Dio che "perviene e soccorre" e gli "aiuti interiori" dello Spirito Santo, senza cui, gli aiuti esteriori, come l'annuncio della fede, la predicazione, i miracoli, gli altri segni esterni resterebbero senza efficacia per far sorgere la fede. La fede è suscitata nell'uomo da un doppio elemento: uno, esteriore, costituito dall'annuncio e dall'ascolto del messaggio cristiano e dai segni che lo confermano, e uno interiore, costituito dalla grazia dello Spirito Santo. La fede, essendo un dono, comporta una responsabilità personale"³⁹.

³⁶ DV 4.

³⁷ DV 4.

³⁸ DV 5.

³⁹ Riportiamo per esteso le conclusioni di R. Latourelle riguardo gli aspetti caratteristici della rivelazione secondo *Dei Verbum*: "1. Il concilio affronta in modo ordinato tutti gli aspetti essenziali della rivelazione: natura, oggetto, finalità, economia, progresso, pedagogia; posto centrale di Cristo, culmine della storia della salvezza e della rivelazione; Dio che rivela e Dio rivelato, che attesta e identifica se stesso; carattere decisivo e definitivo della rivelazione cristiana; accoglienza per mezzo della fede e approfondimento sotto l'azione dello Spirito. 2. L'esposizione è serena, profondamente religiosa e si esprime con categorie bibliche (32 riferimenti alla Scrittura, soprattutto a S. Paolo e a S. Giovanni); a dire il vero, vi sono presenti tutti i testi fondamentali. 3. È onnipresente la prospettiva personalista, trinitaria, cristologica, pur senza dimenticare la dimensione antropologica. 4. Sulla base della DV, possiamo definire la rivelazione come automanifestazione e autodonazione di Dio in e attraverso un'economia storica che culmina in Gesù Cristo, autore, oggetto, centro, mediatore, pienezza e segno della rivelazione in persona. Cristo è la chiave di volta di questa

Il capitolo II della *Dei Verbum* affronta il problema della trasmissione della rivelazione alla Chiesa. Dio vuole che quello che ha rivelato per la salvezza di tutti gli uomini rimanga “sempre integro” e venga “trasmesso a tutte le generazioni”⁴⁰. Gesù Cristo ha espresso tale volontà di Dio, inviando gli Apostoli a predicare il Vangelo, che è fonte di ogni verità salvifica e di ogni regola morale, e a comunicare i doni divini⁴¹. L’annuncio del Vangelo è stato effettuato poi dagli Apostoli anzitutto oralmente, loro hanno trasmesso “ciò che avevano ricevuto” da Cristo: le sue parole e le sue azioni, ma anche ciò che avevano imparato dallo Spirito Santo con i suoi suggerimenti circa le parole e le opere di Gesù. La loro testimonianza non si limita a narrare le parole di Gesù, ma ne prolunga le opere nei sacramenti e nelle istituzioni del culto e della vita morale. È una testimonianza della totalità del mistero di Gesù. L’annuncio del Vangelo è stato fatto col mettere per iscritto il messaggio divino che hanno compiuto “quegli Apostoli e uomini della loro cerchia i quali, sotto l’ispirazione dello Spirito Santo, misero per iscritto l’annuncio della salvezza”⁴². Perché il Vangelo sia sempre trasmesso completo e vivo gli Apostoli hanno demandato la loro missione di insegnare ai Vescovi. Il Concilio sottolinea che nella Tradizione orale e nella Sacra Scrittura “la Chiesa ha come uno specchio in cui in terra contempla Dio”⁴³.

Ciò che gli Apostoli hanno trasmesso “comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa e all’incremento della fede del popolo di Dio. In tal modo la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede”⁴⁴. La vitalità della Tradizione porta tutto quanto Gesù Cristo ha detto e ha fatto e che ha comandato agli apostoli di tramandare. La *Dei Verbum* mette in rilievo il carattere di totalità della tradizione in conformità e continuità con la totalità della predicazione apostolica. Essa si confonde dunque con la stessa realtà ecclesiale, è ben più che una semplice *traditio doctrinalis* o una *traditio consuetudinalis*, ma è trasmissione e comunicazione dell’intera realtà cristiana⁴⁵.

prodigiosa cattedrale i cui archi sono i due Testamenti. È con la fede in Cristo e nel suo vangelo che entriamo nella vita del Padre, del Figlio e dello Spirito. la rivelazione è ormai, nel suo versante attivo e oggettivo, un termine tecnico che non si può usare a qualsiasi proposito o a sproposito (R. Latourelle, *Dei Verbum: commento*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 291).

⁴⁰ DV 7.

⁴¹ Vogliamo notare che la *Dei Verbum* parlando qui del “Vangelo” non accenna ai quattro Vangeli scritti, bensì all’insieme della rivelazione. Infatti, il Concilio afferma: “il Vangelo che, prima promesso per mezzo dei profeti, egli [Gesù Cristo] ha adempiuto e promulgato di sua bocca” (DV 7).

⁴² DV 7.

⁴³ DV 7.

⁴⁴ DV 8.

⁴⁵ J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, p. 148; *La teologia di fronte al magistero*, in *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, ed. R. Latourelle, G. O’Collins, Brescia 1980, p. 419; J. Alfaro, *Problema theologicum de munere theologiae respectu magisterii*, “Gregorianum” 57 (1976), p. 52. Più ampiamente sulla Tradizione rimandiamo a: M. Blondel, *Storia e dogma*, Brescia 1992³, p. 103–137; G. Baum, *Die Konstitution De divina Revelatione*,

La Tradizione apostolica è quindi viva nella Chiesa, è nel progresso incessante sotto l'azione dello Spirito Santo. Tuttavia, si tratta della sua comprensione più profonda, ma non della crescita sostanziale. Dice il Concilio: "Questa tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf. Lc 2,19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio"⁴⁶.

La Costituzione mette in rilievo che in virtù della Tradizione noi conosciamo nella sua integrità il canone dei libri ispirati e tramite essa la Chiesa conosce più profondamente la Scrittura e la rende attuale e operante nella sua vita. Il Concilio rileva che "*quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*"⁴⁷. Riportiamo qui l'analisi di Padre Boyer al

"Catholica" 20 (1966), p. 98–102; J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in *Offenbarung und Überlieferung*, ed. K. Rahner-J. Ratzinger, Freiburg–Basel–Wien 1965, p. 25–69; L. Alonso-Schökel, ed., *Comentarios a la constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación*, Madrid 1969, p. 228–230, 266–310; A. Antón, *Revelación y Tradición en la Iglesia: "Gesta et Verba" sus elementos constitutivos*, "Estudios eclesiásticos" 43 (1968), p. 225–258; *La comunidad creyente, portadora de la revelación*, in *Comentarios a la constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación*, ed. L. Alonso-Schökel, Madrid 1969, p. 311–364; A. Bea, *La Parola di Dio e l'umanità. La dottrina del Concilio sulla rivelazione*, Assisi 1967; U. Betti, *La rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della rivelazione nel capitolo II della costituzione dogmatica Dei Verbum*, Roma 1970; *De sacra Traditione iuxta Constitutionem dogmaticam "Dei Verbum"*, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Romae 1968, p. 524–533; G.G. Blum, *Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische konstitution Dei Verbum des II Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*, Band XXVIII, Göttingen 1971; H.U. von Balthasar, *Tradizione*, in *Homo creatus est. Saggi Teologici V*, Brescia 1991, p. 315–329; T. Citrini, *L'apporto del Vaticano II al problema della Tradizione*, "La Rivista del Clero Italiano" 9 (1974), p. 657–661; A. Ibañez Arana, *Escritura y Tradición en el Vaticano II*, "Lumen" 15 (1966), p. 244–255; H.J. Pottmeyer, *Normen, Kriterien und Strukturen der Tradition*, in *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg Br. 1985–1988, IV, p. 124–152; R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution "Dei Verbum"*, "Gregorianum" 47 (1966), p. 1–40; O. Semmelroth-M. Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes*, Stuttgart 1966; A. Vargas Machuca, *Escritura y Tradición en la Constitución "Dei Verbum"*, cap. II. *Perspectivas para el diálogo ecumenico*, "Estudios eclesiásticos" 47 (1972), p. 189–204; W. Kasper, *Tradition als Erkenntnisprinzip*, "Theologische Quartalschrift" 155 (1975), p. 198–215; B. Sesboüé, *Tradition et traditions*, "Nouvelle revue théologique" 112 (1990), p. 570–585; F. Gaboriav, *Sur le concept de Tradition*, "Revue thomiste" 98 (1990), p. 373–408; P. GreLOT, *La Tradition Apostolique*, "Revue biblique" 99 (1992), p. 163–204; K. Schori, *Das Problem der Tradition. Eine fundamental-theologische Untersuchung*, Stuttgart 1992.

⁴⁶ DV 8. Cf. Paulus VI, *Litterae encyclicae "Ecclesiam suam" de quibus viis catholicam Ecclesiam in praesenti munus suum exsequi oporteat* (6.07.1964), AAS 56 (1964), p. 609–659: paragrafo I, il sottotitolo "Vivere la propria vocazione".

⁴⁷ DV 9.

quesito se la Scrittura basti per conoscere con certezza tutte le verità rivelate⁴⁸. Il mezzo che supplisce all'insufficienza della Sacra Scrittura è la Tradizione. Il Concilio riconosce sia la Tradizione come veicolo di trasmissione integrale della parola di Dio esaltando la sua completezza e l'integrità, sia l'insufficienza della Scrittura per la conoscenza di tutte le verità⁴⁹. Il teologo francese ritiene che la formula considera l'aspetto della certezza perché la richiesta dei Padri conciliari era redatta sotto questa prospettiva e perché l'aspetto soggettivo della conoscenza deriva dallo stato oggettivo del contenuto scritturale. Non si può infatti conoscere con certezza una verità che non è contenuta sufficientemente⁵⁰. La *Dei Verbum* insegna che la sola Scrittura non basta per conoscere con certezza tutte le verità rivelate e che la Tradizione è necessaria. Così Boyer⁵¹. Allora, la Chiesa riguardo la verità rivelata da Dio ottiene la certezza che non proviene dalla sola Scrittura e perciò "l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e rispetto"⁵².

⁴⁸ Boyer rammenta che la frase in oggetto fu aggiunta dopo molte discussioni. Lo schema proposto sulla relazione della Tradizione con la Scrittura distingueva già due modi della rivelazione, proponeva un esempio di verità presa nella sola Tradizione: il canone della Scrittura e sembrava logicamente esigere una necessità più generale della Tradizione. Alcuni Padri conciliari e alcuni membri della commissione *De doctrina fidei et morum* consideravano che l'insufficienza della Scrittura fosse troppo timidamente espressa, sicché la questione fu più volte dibattuta, senza pervenire tuttavia ad una felice conclusione. Finalmente furono proposte alcune formule per dichiarare l'insufficienza della Scrittura in ordine alla conoscenza di tutte le verità rivelate. Fu aggiunto al n. 9 del secondo capo dello schema la sentenza che si trova nella costituzione promulgata. 111 Padri avevano chiesto di aggiungere che non si poteva dimostrare tutta la dottrina cattolica con la sola Scrittura. *De propositione Concilii: "Quo fit, ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat"* (*Constitutio dogmatica de divina Revelatione, c. 2, n. 9*), in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Romae 1968, p. 535.

⁴⁹ Boyer aggiunge che "nec fieri potest recursus ad assistentiam Spiritus Sancti. Haec enim, cum datur post constitutum iam Depositum fidei, non amplius ordinatur ad illud Depositum constituendum, sed solum ad illud servandum et explicandum. Si Sacra Scriptura, assistente Spiritu Sancto, sufficeret, dum revelatio clausa est, dicendum esset quod Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis per solam Sacram Scripturam haurit. Quod in Constitutione negatur" (*De propositione...*, p. 538).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 538: "Deinde respectus subiectivus cognitionis supponit respectum obiectivum rerum contentarum. Ideo certitudo hauriri quandoque nequit, quia quandoque veritas sufficienti modo non continetur".

⁵¹ Occorre qui notare che Ch. Boyer mantiene la sua tesi sulla insufficienza della Sacra Scrittura per conoscere tutte le verità rivelate. Tuttavia, egli nel contesto dell'insegnamento del Vaticano II sul rapporto tra Scrittura e Tradizione, sposta l'attenzione dall'aspetto contenutistico sulla certezza nella conoscenza delle verità rivelate. Sembra essere più conciliante quando accetta le idee di alcuni che "tutte le verità rivelate sono contenute in qualche modo nella S. Scrittura, sebbene non tutte in quel modo necessario per la certezza" (*De propositione*, p. 538). Certo, niente obbliga ad accettare questa opinione, continua, che sistema di formazione del deposito rende poco verosimile. Non la si può facilmente escludere perché le dimensioni dell'implicito sono molti (*Ibid.*, 539).

⁵² DV 9. R. Fisichella riporta gli aspetti caratteristici della tradizione e una criteriologia circa il riconoscimento della tradizione. Riguardo al primo: 1. Personalizzazione: la tradizione è una realtà che non è frutto di un lavoro meccanico, ma di un'azione pienamente personale; 2. Centralità di

Il Concilio afferma che tutte e due “sono strettamente tra loro congiunte e comunicanti”⁵³, ambedue “costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidata alla Chiesa”⁵⁴, “ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine”⁵⁵. Lo stretto legame che unisce Sacra Scrittura e Tradizione risulta dal fatto che l’una e l’altra sono “parola di Dio”. Per quanto riguarda la prima, essa è la parola di Dio “incarnata” nel linguaggio sotto l’ispirazione dello Spirito Santo; la seconda è “parola di Dio” affidata da Gesù Cristo agli Apostoli e trasmessa integra con l’influsso dello Spirito Santo ai loro successori affinché la conservino, espongano, diffondano⁵⁶.

Nella questione del rapporto tra la Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero, il Concilio afferma che l’unico deposito della rivelazione, formato dalla Tradizione e Sacra Scrittura, è stato concesso alla Chiesa, a tutta la Chiesa perché ne viva⁵⁷. Tuttavia, il Magistero possiede una funzione particolare. Afferma la *Dei Verbum*:

Cristo; 3. Gratuità, 4. Storicità; 5. Tensione escatologica; riguardo la seconda: 1. Cristo Glorioso rivelatore del Padre; 2. La Scrittura; 3. La Chiesa; 4. Il Magistero; 5. La *professio fidei*; 6. L’arcaicità (*La rivelazione: evento e credibilità*, 2, Bologna 1994⁵, p. 122–131). Cf. G. O’Collins, *Criteri per l’interpretazione delle tradizioni*, in *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle-G. O’Collins, Brescia 1980, p. 397–411.

⁵³ DV 9.

⁵⁴ DV 10.

⁵⁵ DV 9. Il Concilio, per quanto riguarda il problema del rapporto tra la Sacra Scrittura e la Tradizione, non è entrato nella questione delle “due fonti” della rivelazione. E. Dhanis scrive: “Parmi les évêques qui s’opposèrent, pendant la première session du Concile du Vatican II, à l’affirmation de l’existence de deux sources de la révélation, beaucoup contestaient qu’il fût obligatoire d’admettre l’existence, dans la Tradition apostolique, de tout un ensemble de vérités juxtaposé au message scripturaire. Ils voulurent plutôt accorder droit de cité à l’opinion d’après laquelle – mise à part la question aussi importante que spéciale du canon de l’Écriture – la révélation, après avoir été donnée à l’Église d’une manière à peu équivalente dans la Tradition des apôtres et dans les livres saints, fut interprétée dans la lumière du Saint-Esprit, par la Tradition explicative de l’Église, de manière à aboutir à l’enseignement actuel du magistère» (*Le magistère ecclésial au service de la parole de Dieu*, in *Maria in Sacra Scriptura*. Acta Congressus Mariologici – Mariani in Republica Dominicana Anno 1965 Celebrati, v. III: *De analogia fidei, sacra traditio et magistero Ecclesiae in interpretanda Sacra Scriptura*, Roma 1967, p. 238).

⁵⁶ DV 9.

⁵⁷ Il Vaticano II, pur non risolvendo il problema dei rapporti materiali fra Tradizione e Scrittura, cioè la questione della esistenza oppure no di una Tradizione costitutiva che aggiunga qualcosa al contenuto della Scrittura, ha preferito descrivere i mutui rapporti partendo dalla profonda unità della Tradizione e della Sacra Scrittura, fondanti un tutto organicamente legato alla Chiesa. Scrive A. Franzini: “Più che dar risposta diretta alla questione della delimitazione materiale fra i ‘contenuti’ della Scrittura e i ‘contenuti’ della Tradizione, la *Dei Verbum* ha affrontato il problema con un altro linguaggio e ha indirizzato la futura riflessione di fede su altre piste [...]. Se la Costituzione conciliare ha ribadito la posizione cattolica della insufficienza formale della Scrittura, ha evitato di parlare della Tradizione e della Scrittura in termini di giustapposizione puramente esteriore e ha evitato altresì di limitare la funzione della Tradizione alla trasmissione di verità non contenute nella Scrittura, riproponendo quella posizione, classica nella storia della fede, che vede Tradizione, Scrittura e Chiesa organicamente legate nell’assolvimento di un unico compito, la trasmissione nel tempo e nello spazio dei fatti primordiali della rivelazione” (*Tradizione e Scrittura*, p. 48–49). Cf. J. Alfaro, *La Costituzione “Dei Filius”*, 4.

“L’ufficio poi d’interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale magistero però non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l’assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio”⁵⁸.

Il Magistero non può creare una dottrina nuova, ma soltanto interpreta autenticamente quello che è già nella coscienza della Chiesa, lo porta alla luce, lo esprime in maniera più precisa, più profonda. Le definizioni infallibili non costituiscono qualche addizione al deposito rivelato, ma l’attestazione che certe verità si trovano in esso e sono giunte per progressiva maturazione alla piena coscienza della Chiesa. Il Concilio conclude che “la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che non possono indipendentemente sussistere, e che tutti insieme, ciascuno secondo il proprio modo, sotto l’azione di un solo Spirito santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime”⁵⁹.

⁵⁸ DV 10.

⁵⁹ DV 10. Non entriamo nelle altre questioni della *Dei Verbum*, p. es. riguardo l’ispirazione della Bibbia, la sua interpretazione, il problema della verità della Bibbia, anche se siamo consapevoli che quelle toccano il nostro tema. Si vedano: Pontificia Commissione Biblica, *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15.04. 1993), in *Enchiridion Biblicum*. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue, Bologna 1994², n. 1259–1560, p. 1183–1361; M. Adinolfi, *Ispirazione e inerranza*, Roma 1962; L. Alonso-Schökel, *Ispirazione, in Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teologica*, ed. K. Rahner, vol. IV, Brescia 1977, p. 613–628; A.M. Artola, *La inspiración bíblica*, in *Introducción al Estudio de la Biblia (Biblia y Palabra de Dios)*, ed. A.M. Artola, J.M.S. Caro, Navarra 1989, p. 139–239; *La inspiración de la Sagrada Escritura*, in *La palabra de Dios en la historia de los hombres (Commentario temático a la Constitución “Dei Verbum”)*, ed. L. Alonso-Schökel, A.M. Artola, Bilbao 1991, p. 337–355; A. Bea, *De inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae*, Romae 1954; P. Benoît, *Révélation et Inspiration*, “Revue biblique” 70 (1963), p. 321–370; J. Beumer, *Die katholische Inspirationlehre zwischen Vaticanum I und II*, Stuttgart 1966; *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, Freiburg 1968; P. Dacquino, *L’ispirazione dei libri sacri e la loro interpretazione*, in *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Torino 1967, p. 265–322; R. Fisichella, *Ispirazione*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 620–625; P. Grelot, *L’inspiration de l’Écriture et son interprétation (commentaire du chapitre III)*, in *La Révélation Divine*, vol. II, Paris 1968, p. 347–380; A. Grillmeier, *L’ispirazione divina e l’interpretazione della sacra Scrittura*, in *Commento alla Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Milano 1966, p. 118–151; A. Ibañez Arana, *Inspiración, Inerrancia e Interpretación de la Escritura en la Concilio Vaticano II*, Vitoria 1987; M.A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, Burgos 1987; I. De La Potterie, *L’interpretazione della sacra Scrittura nello Spirito in cui è stata scritta (DV 12,3)*, in *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962–1987*, ed. R. Latourelle, vol. I, Assisi 1987, p. 204–242; K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg in B. 1958. Il Concilio evita di entrare nella problematica dell’“inerranza” biblica, parlando invece di “verità” della Scrittura, dove per il Concilio la “verità”, è la rivelazione concreta e salvifica, è il messaggio di salvezza affidato alla Chiesa. *Dei Verbum* afferma: “Poiché dunque tutto ciò che gli autori, ispirati o agiografi, asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, si deve dichiarare,

3. L'IDEA DELLA COSTITUZIONE PASTORALE *GAUDIUM ET SPES* E D'ALTRI DOCUMENTI

Mentre la Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, seguendo il metodo deduttivo, assumeva come punto di partenza i dati della rivelazione per poi dedurre da questi delle conclusioni teologiche, la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, invertendo il procedimento, adottava un metodo induttivo. Infatti, prestando dapprima attenzione al mondo presente, ascoltando i suoi problemi con interesse e simpatia, scoprendo nei desideri e nelle aspirazioni della gente del nostro tempo l'opera dello Spirito Santo, essa ha scoperto in tali aspirazioni “i segni dei tempi” e ha dato, alla luce del messaggio evangelico, delle risposte ai problemi e alle aspettative del mondo odierno.

I teologi con lealtà debbono, come accenna il Vaticano II, distinguere il “deposito della fede”, dal “modo di esporre la dottrina”⁶⁰, poiché il *modo* cambia, il

per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità”. Si tratta della verità che “Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle Sacre Lettere” (n. 11). Quindi, non per sé e direttamente la verità storica e scientifica, ma la verità salvifica, che riguarda il mistero della nostra salvezza. La “verità” della Scrittura è conseguenza non del fatto che Dio sia “autore letterario” della Sacra Scrittura, ma del fatto che egli per mezzo degli autori sacri ha voluto far giungere agli uomini il suo messaggio di salvezza. Allora, in virtù di questa volontà divina, i libri della Sacra Scrittura insegnano la verità in modo sicuro, fedele e senza errore. Occorre essere coscienti che Dio, non volendo che il suo messaggio di salvezza giungesse agli uomini in forma erronea, ha tutto disposto affinché giungesse ad essi senza errore. In breve riportiamo le conclusioni di P. Benoit sulla *Dei Verbum*: “veritas concreta et non mere speculativa; veritas religiosa et non profana; veritas per adaptationes, immo creationes litterarias se exprimens; veritas modo progressivo proposita, et non tota in unoquoque verbo Libri Sancti tradita; sed, post completum opus Revelationis, veritas absolute firma et decisiva pro saeculis, plenam certitudinem homini praebens de voluntate et actis Dei circa eius salutem, unde veritas indefectibili fide servanda” (*De indole veritatis in Sacra Scriptura*, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Roma 1968, p. 523). Su questa problematica rimandiamo a: Istruzione della Pontificia Commissione Biblica, *La verità storica dei Vangeli* (21.04.1964), in *Enchiridion Biblicum*, n. 644–659, p. 683–697; F. Alencher, *The truth of Holy Scripture according to Vatican II and in Catholic Theology, 1965–1992*, Roma 1994; P. Benoit, *La verità nella Bibbia*, in *La verità della Bibbia nel dibattito attuale*, ed. I. De La Potterie, Brescia 1968, p. 149–179; *La vérité dans la Bible. Dieu parle le langage des hommes*, “La Vie spirituelle” 114 (1966), p. 87–416; *De indole veritatis in Sacra Scriptura*, in *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, ed. E. Dhanis, A. Schönmetzer, Roma 1968, p. 513–523; S. Cipriani, *La “verità” della Sacra Scrittura nell’insegnamento del concilio Vaticano II*, in *La verità della Bibbia nel dibattito attuale*, ed. I. De La Potterie, Brescia 1968, p. 267–278; H. Fries, *Die Autorität der Wahrheit als Autorität in der Kirche*, in *Theologie. Grund und Grenzen*, ed. H. Waldenfels, Paderborn 1982, p. 239–253; P. Grelot, *La verità della Scrittura*, in *La verità della Bibbia nel dibattito attuale*, ed. I. De La Potterie, Brescia 1968, p. 87–147; N. Lohfink, *Il problema dell’inerranza*, in *La verità della Bibbia nel dibattito attuale*, ed. I. De La Potterie, Brescia 1968, p. 21–63; A. Poppi, *La Verità*, Brescia 1984; I. De La Potterie, *La vérité de la Sainte Écriture et L'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique “Dei Verbum”*, “Nouvelle théologique de Louvain” 2 (1966), p. 149–169; *Storia e verità*, in *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle, G. O’Collins, Brescia 1982, p. 115–139.

⁶⁰ UR 6.

deposito della fede rimane. Il Concilio si esprime così: “Queste difficoltà non necessariamente sono di danno alla fede: possono, anzi, stimolare lo spirito ad una più accurata e profonda intelligenza della fede”⁶¹. Seguiamo ancora l’insegnamento del Concilio: “Infatti gli studi recenti e le nuove scoperte delle scienze, della storia e della filosofia, suscitano nuovi problemi che comportano conseguenze anche per la vita pratica ed esigono dai teologi nuove indagini. I teologi sono inoltre invitati, nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica, a sempre ricercare modi più adatti di comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca, perché altro è il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono enunziate, rimanendo pur sempre lo stesso il significato e il senso profondo”⁶².

Ma che cosa si può cambiare, che cosa invece mai può essere cambiata? La risposta del Concilio, che segue il pensiero di Giovanni XXIII, fa distinzione tra la sostanza della dottrina e la sua espressione, ma – come osservano Z. Alszeghy-M. Flick – “questa distinzione, certamente valida, non basta a dare una soluzione del problema che essa stessa pone”⁶³.

Riguardo ad una fonte di pluralismo inevitabile, il Vaticano II fa osservare che può succedere che mentre alcuni fedeli pensano di essere orientati dalla stessa visione cristiana della realtà ad una determinata soluzione, “altri fedeli, altrettanto sinceramente, potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione,

⁶¹ GS 62.

⁶² GS 62; cf. GS 42, UR 4.6, AG 22. Ricordiamo qui il *Discorso di apertura del Concilio Vaticano II*, di Giovanni XXIII (11.10.1962). Egli ha sottolineato che “il sacro deposito della dottrina cristiana» deve essere “sia custodito che insegnato in forma più efficace”. Di più, nello stesso discorso il Papa Giovanni consacra tutto un brano alla questione “in qual modo oggi va promossa la dottrina”, e dice: “oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione prevestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. *Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia*” [il corsivo nostro] (“Acta Apostolicae Sedis” 54 [1962], p. 792). Il testo italiano pubblicato nel “L’Osservatore Romano” (12.10.1962), p. 3, e nel “La Civiltà Cattolica”, n. 2697 (3.11.1962), p. 214, era più breve: “Altra è la sostanza dell’antica dottrina del depositum fidei, ed altra è la formulazione del suo rivestimento”. Questo corrisponde al testo scritto dal Papa per il suo discorso. Cf. A. Melloni, *Sinossi critica dell’allocuzione di apertura del Vaticano II “Gaudet Mater Ecclesia” di Giovanni XXIII*, in *Fede, Tradizione, Profezia*. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II, ed. G. Alberigo, Brescia 1984, p. 269. La versione più lunga (segnata da noi col corsivo) è quella ufficiale. Cf. J. Dupuis, *Introduzione alla Cristologia*, Casale Monferrato 1993, p. 34–35, nota 10.

⁶³ SD 12. O. Cullmann nota acutamente: “Nun stellt aber die Frage nach der Grenze zwischen unwandelbarer Substanz und Formulierung ein höchst schwieriges und komplexes Problem dar. Diese Frage ist aber weder von Johannes XXIII. noch vom Konzil behandelt worden. Vielleicht kann sie es auch nicht in diesem Rahmen. Das Konzil scheint mir aber daran zu krankten, daß diese Frage nach der Grenze zwischen unwandelbarem Kern und wandlungsbedürftiger Form als schon gelöst betrachtet wurde. [...] Es nützt nichts zu sagen: Kern und Formulierung müssen unterschieden werden, wenn nicht gezeigt wird, was Kern und was Formulierung ist” (*Sind unsere Erwartungen erfüllt?*, in K. Rahner, O. Cullmann, H. Fries, *Sind die Erwartungen erfüllt?*, Theologische Fragen heute 7, München 1966, p. 40–41). Cf. SD 12–13.

ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente” e “in tali casi, ricordino i fedeli, che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa”⁶⁴. Bisogna saper distinguere tra la verità da enunciare e i vari modi di percepirla e di esprimerla nella luce⁶⁵.

Menzioniamo anche quanto il Concilio dice della gerarchia nelle verità della dottrina cattolica, le quali, sebbene esigano tutte il dovuto assenso di fede, tuttavia, non occupano tutte un posto uguale e principale, quasi centrale nel mistero rivelato in Gesù Cristo perché il loro nesso con il fondamento della fede cristiana è diverso⁶⁶. “Risulta, quindi, – osserva Z. Alszeghy – una concezione organica del messaggio della salvezza, in cui le singole verità si collocano in cerchi concentrici intorno ad una verità fondamentale, per cui il senso dei vari articoli di fede viene tanto più compreso, quanto più essi vengono considerati in rapporto con questo loro centro”⁶⁷.

Nel problema dell'adattamento del messaggio cristiano alle diverse culture, bisogna essere consapevoli che ogni società si caratterizza del proprio modo di

⁶⁴ GS 43. A proposito della tendenza del pluralismo verso l'unità, bisogna applicare ciò che il Concilio raccomanda per il movimento ecumenico (UR 4). Riguardo a questa tematica si veda Commissio Theologica Internationale, *Les quinze propositions “L'unité et la pluralité” sur l'unité de la foi et le pluralisme théologique* (10–11.10.1972), “Documentation catholique” 55 (1973), p. 459–460. Il pluralismo teologico è una necessaria conseguenza della sproporzione tra la limitatezza dell'intelletto umano e “le mystère même du Christ qui, tout en étant mystère de récapitulation et de réconciliation universelles (cf. Ef 2,11–12), déborde les possibilités d'expression de n'importe quelle époque de l'histoire et par là se dérobe à toute systématisation exhaustive (Ef 3,8–10)” (n. 1). Per l'analisi del documento si veda M. Flick, *Chiesa permissiva...*, p. 455–466. Sul problema del pluralismo teologico secondo Vaticano II si veda M. Flick, *Pluralismo teologico ed unità della fede*, “La Civiltà Cattolica” 121 (1970), p. 323–333.

⁶⁵ UR 17; Secretariat ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano II de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, Pars altera *Spiritus Domini* (16.04.1970), “Acta Apostolicae Sedis” 62 (1970), p. 705–724, n. 74.

⁶⁶ UR 11. Z. Alszeghy, mette in rilievo che “L'ordine delle verità, anzitutto, non significa una diversità nella fermezza con cui i singoli dogmi sono ritenuti veri [...]. La diversità delle verità si riferisce, dall'una parte, al rapporto che i vari articoli di fede hanno con il centro della vita teologale, dall'altra parte al valore esistenziale che i singoli articoli hanno nella vita dei credenti”. Egli ritiene che il testo approfondisca la riflessione che la tradizione teologica ha elaborato nella distinzione tra i dogmi che devono essere creduti esplicitamente e quelli che possono essere creduti solamente implicitamente (*Sistema in teologia?*, “Gregorianum” 67 (1986), p. 219). Per le riflessioni più approfondite si veda: C.J. Dumont, *Y a-t-il une hiérarchie de valeur entre les vérités de foi?*, “Unam Sanctam” 26 (1964), p. 157–161; U. Valeske, *Hierarchia veritatum*, München 1968; G.H. Tavard, *Hierarchia veritatum: a preliminary investigation*, “Theological studies” 32 (1971), p. 278–289; M.C. Cardona, *La “Jerarquía de las verdades” según el Concilio Vaticano II, y el orden de la real*, in *Los movimientos teológicos secularizantes*, Madrid 1973, p. 143–163; E. Schlink, *Die “Hierarchie der Wahrheiten” und die Einigung der Kirchen*, “Kerygma und Dogma” 21 (1975), p. 1–12; D. Carroll, *Hierarchia Veritatum: a theological and pastoral insight of the Second Vatican Council*, “Irish theological quarterly” 44 (1977), p. 125–133; W. Hryniewicz, *La hiérarchie des vérités*, *Implications oecuméniques d'une idée chrétienne*, “Irenikon” 51 (1978), p. 470–491; G. Thils, *Hierarchia veritatum*, “Revue théologique de Louvain” 10 (1979), p. 208–215.

⁶⁷ Z. Alszeghy, *Sistema in teologia?*, p. 219.

pensare, di ragionare. Perciò, il Concilio applica alla verità di fede il fatto che uomini formati nelle diverse culture debbono esprimere la stessa verità con categorie differenti, non contrarie.

Nel decreto conciliare *Ad gentes* riconoscendo la diversità e il valore del “patrimonio culturale” di ciascuna civiltà, il Vaticano II esige che la fede di Gesù Cristo non rimanga “elemento estraneo alle civiltà”, in cui vivono i vari popoli, ai quali la fede viene proclamata. Per ottenere che “la vita cristiana sia commensurata al genio e all’indole di ciascuna civiltà”, pur escludendo “ogni forma di sincretismo e di particolarismo fittizio”, il decreto *Ad gentes* proclama la necessità che “nell’ambito di ogni vasto territorio socio-culturale, venga promossa la ricerca teologica, per cui alla luce della tradizione della Chiesa universale, siano riesaminati fatti e parole, oggetto della rivelazione divina, che si trovano nella S. Scrittura e sono spiegati dai Padri e dal Magistero ecclesiastico. Si comprenderà meglio allora, secondo quale criterio la fede, tenendo conto della filosofia e della sapienza dei popoli, può incontrarsi con la ragione, ed in quali modi le consuetudini, la concezione della vita e la struttura sociale possono essere conciliate con il costume espresso dalla rivelazione divina. Ne risulteranno quindi chiare le vie per un più profondo adattamento in tutto l’ambito della vita cristiana”⁶⁸.

4. VERSO UNA CONCLUSIONE: LA VERITÀ FORMULATA NELLA STORIA

“Il concilio Vaticano II è, senza dubbio, una sfida per la teologia cattolica, in quanto le assegna nuovi compiti, la munisce di una più potente dinamica e le concede maggior libertà di movimento”⁶⁹.

Per le nostre conclusioni meritano l’attenzione le parole molto importanti della *Gaudium et Spes* dal numero 62: “Altro è il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono enunciate, rimanendo pur sempre lo stesso il significato e il senso profondo”. La suddetta dichiarazione ci porta alla distinzione tra il significato delle formulazioni dogmatiche (rimane sempre stabile) e le

⁶⁸ AG 21–22. Cf. Paulus VI, Adhortatio apostolica “*Quinque iam anni*” quinto expleto anno a Concilii oecumenici Vaticani II exitu (8.12.1970), “Acta Apostolicae Sedis” 63 (1971), p. 97–106, n. 1–2; Litterae encyclicae *Mysterium fidei* de doctrina et cultu ss. Eucharistiae (3.09.1965), “Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), p. 758. Documento della Commissio Theologica Internationale, *L’unité de la foi et le pluralisme théologique* (*Enchiridion Vaticanum*, IV) sottolinea la validità permanente delle formulazioni dogmatiche. Esse devono essere considerate come risposte a problemi precisi, e in tale prospettiva restano sempre vere (n. 10); adoperano il vocabolario corrente senza impegnare, tuttavia, la Chiesa in una filosofia particolare (n. 11); non sono avulse dall’espressione della parola di Dio e la rivelazione resta sempre la medesima, non solo nella sostanza ma altresì negli enunziati fondamentali (n. 12).

⁶⁹ K. Rahner, *Il compito della teologia dopo il Concilio*, in *La teologia dopo il Vaticano II*, Brescia 1967, p. 737.

formulazioni stesse, le quali sono soggette a condizionamenti storici, sono suscettibili di enunciazioni più profonde.

Si deve con lealtà distinguere il “deposito della fede” dal “modo di esporre la dottrina”, poiché il modo cambia, il deposito della fede rimane. Si deve fare ben attenzione a quello che è definito e a quello che è invece soltanto un mezzo per affermare e presentare la verità definita.

Il Concilio Vaticano II ci porta alla conclusione che la coscienza della comunità ecclesiale dev'essere sufficientemente illuminata per non confondere la storicità della predicazione dottrinale (per cui nessuna formula può essere esaustiva) con lo storicismo relativistico (per cui nessuna verità può essere definitiva). La fede e la professione di fede non sono indipendenti dalla parola, né possono essere verificate, almeno come fede espressamente cristiana, al di fuori della parola. La professione della fede da parte di una comunità ecclesiale non può avvenire senza un linguaggio, una terminologia che è di tutta la comunità.

Lo spazio reale all'interno del quale la verità si offre e dev'essere formulata, è la storia. La formulazione determinata con la quale la verità di volta in volta si identifica, senza esaurirsi oppure ridursi, è inseparabile dalla via d'accesso alla verità. È questo che, mentre rende la verità inseparabile dalla forma storica in cui essa si presenta nel tempo, permette di affermarne anche l'assolutezza e la storicità. Caratteri che non possiamo porre in un rapporto di contraddizione. Non vi è affermazione della verità che non passi attraverso la condizionalità storica di essa. Tuttavia, non possiamo concludere che si tratti di relativismo. Sempre si tratta del duplice carattere di ogni discorso che riguarda la verità: quello di essere espressivo e personale e quello di non essere mai del tutto esplicito. La verità, pur essendo unica, non si presenta mai con una determinatezza sua propria, in una formulazione che sia riconoscibile come unica e definitiva. Si offre all'interno della formulazione.

La verità è in se stessa “a-storica”, ma la sua espressione non può essere che storica. Chi prende sul serio la storicità, nella quale si è incarnata anche la verità di Dio con la rivelazione, comprende che non si può da qui giustificare né il superamento, per annullamento, di una formula, né la conservazione pietrificata della conoscenza umana.

HISTORYCZNOŚĆ DOKTRYNY CHRZEŚCJAŃSKIEJ W ŚWIETLE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Streszczenie

W nauczaniu soborowym, przede wszystkim w trzech konstytucjach: *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* oraz *Gaudium et Spes* poruszana jest problematyka historyczności formuł i definicji dogmatycznych, spotkania dogmatu z historią.

Rozwój dogmatów dokonuje się w płaszczyźnie dziejów Ludu Bożego, gdzie obok Urzędu Nauczycielskiego Kościoła znajduje swoje miejsce *sensus fidei* ogółu wierzących, namaszczonego Duchem Świętym. W poszczególnych dokumentach Vaticanum II znajdują się różnorako rozłożone akcenty dotyczące historyczności doktryny chrześcijańskiej oraz rozwoju dogmatów.

Relacja zachodząca pomiędzy absolutnym i historycznym wymiarem prawdy objawionej nie ma nic wspólnego z relatywizmem. Z nauczania Soboru Watykańskiego II wynika, że nie należy mieszać historyczności przepowiadania doktrynalnego (dla którego żadna formuła nie może być wyczerpująca w swej treści) z historycyzmem relatywistycznym (dla którego żadna prawda nie może być ujęta w formułę lingwistyczną).

KS. ANTONI JUST

KU FILOZOFII MIŁOŚCI

Jest znamienne, że miłość, uczucie tak wzniosłe i ważne w życiu ludzkim (i nie tylko ludzkim), nie doczekało się solidniejszego ujęcia filozoficznego. O miłości pisali poeci, powieściopisarze, psychologowie, ale nie filozofowie. Oczywiście znana jest i bardzo głęboka teoria miłości, nawiązująca do dawnego mitu o podwójnej istocie ludzkiej osłabionej i podzielonej przez zazdrość Zeusa na dwie istoty – połowy szukające się odtąd – mężczyznę i kobietę. Odnaleziona pierwotna jedność w połączeniu tych dwu połówek daje znów siłę, szczęście i radość życia. Tak w wielkim skrócie wygląda platońska teoria miłości mężczyzny i kobiety¹.

I dopiero po dwudziestu czterech wiekach pojawia się inna bardzo interesująca teoria ukazująca miłość jako czynnik promujący osobę ludzką. To poprzez miłość wzajemną istoty kochające się dokonują promocji swych osobowości. Autorem tejże koncepcji miłości jest znany personalista francuski Maurice Nédoncelle (1905–1976). Pozwolę sobie choćby w wielkim skrócie przybliżyć bardzo ciekawą i jakże wspaniałą sylwetkę tegoż uczonego. Nazywany jest metafizykiem miłości. Autor ponad 200 prac naukowych. Jego koncepcje filozoficzne zainspirowały osiem opracowań doktorskich i wielką liczbę prac magisterskich. Filozof z powołania – i tu osiągnął największy dorobek – a przecież niemal połowę swego życia strawił na Katedrze Teologii Fundamentalnej w Strasburgu. W 1963 r. otrzymał doktorat honoris causa na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Louvain. W sprawozdaniu z tej uroczystości odnotowano: „Proponując kandydaturę ks. prałata Nédoncelle’a do doktoratu honoris causa, Wydział Teologiczny tego uniwersytetu pragnął oddać hołd wybitnemu teologowi, a jeszcze większy autentycznemu filozofowi”.

Maurice Nédoncelle to nie tylko sławny na całą Francję czołowy wówczas przedstawiciel personalizmu – bardzo płodny pisarz – autor kilkunastu książek – profesor, publicysta, a przy tym bardzo uroczy człowiek. Miałem szczęście poznać go osobiście podczas doktoranckich studiów, gdy wraz z ks. T. Sikorskim otrzymaliśmy stypendia na Wydziale Teologicznym w Strasburgu, gdzie dzieka-

¹ Por. Platon, *Uczta*, 180 d.

nem tegoż wydziału był właśnie ks. Nédoncelle. Co to była za szlachetna, usłużna, uprzedzająco grzeczna i dobra osoba! Emanowała z niego mądrość, a nade wszystko dobroć serca. Jak tylko mógł i potrafił pomóc (a potrafił wiele) – czynił to z całego serca. Od jego przemiłej dystygowanej mamy (byliśmy kiedyś zaproszeni do jego domu) dowiedzieliśmy się, że pasją Maurice’a było pisywanie książek i artykułów, dyżury zaś dziekana Wydziału Teologicznego traktował jako uciążliwą pańszczyznę, choć oczywiście zawsze trwał na wyznaczonym mu przez urząd stanowisku i zawsze był do dyspozycji studentów. Tak było również i wówczas, gdy po przyjeździe do Strasburga stawiliśmy się w jego gabinecie. Przyjął nas bardzo serdecznie, długo i cierpliwie tłumaczył nam, jakie mamy załatwić formalności w związku z zameldowaniem, gdzie mamy się zapisać na kurs języka francuskiego dla początkujących (sławetne *Aliance Française*) i jakie nas w przyszłości czekają egzaminy.

Po zakończeniu kadencji dziekańskiej w uznaniu jego zasług przyznano mu tytuł honorowego dziekana strasburskiego Wydziału Teologicznego. Był również przewodniczącym stowarzyszenia profesorów filozofii na wydziałach teologicznych we Francji. To, tak bardzo twórcze życie przerwała tragiczna śmierć. Wychodził ze szpitala po odwiedzinach u swej chorej matki. Być może był zaaferowany stanem jej zdrowia i wpadł na jezdni pod samochód. Wypadek był śmiertelny. Miał 71 lat. Tak nieoczekiwanie odszedł ów wielki człowiek i filozof, ale pozostała jego myśl zawarta w jego dziełach: m.in. również owa teoria miłości, zwana skrótowo promocyjną. Miłość jako promocja osoby ludzkiej. Rozważaniom tym poświęcił dwie pozycje książkowe. W 1946 r. Nédoncelle opublikował książkę pt. *Vers une philosophie de l'amour*, a w dziesięć lat później ukazało się drugie wydanie tej książki poszerzone o dwie dalsze części pod zmienionym tytułem: *Vers in une pholosophie de l'amour et de la personne*.

Na początku jednego z rozdziałów tejże książki Nédoncelle zamieścił następujące motto: „Miłość jest wolą promocji »ja« które kocha, które przede wszystkim pragnie istnienia »ty« i jego autonomicznego rozwoju”².

Miłość zatem jawi się jako relacja. Różne mogą być relacje. Najbardziej ubogająca jest relacja bilateralna w miłości. Kochając drugą osobę, pragniemy jej dobra i szczęścia. „Miłość we właściwym tego słowa znaczeniu istnieje tylko wówczas, gdy są dwie osoby i gdy »ja« usiłuje wyjść ku drugiemu, aby go traktować jako coś najbardziej rzeczywistego... i jako podmiotowość w całym tego słowa znaczeniu”³.

Owo wyjście ku drugiemu jest według Nédoncelle’a dziełem rodzącego się uczucia miłości. To właśnie miłość dokonuje owego wyłomu i otwarcia się na realną – a odtąd tak ważną – rzeczywistość osoby kochanej. Miłość jawi się zatem jako czynnik wyzwalający z egoizmu, który każe dostrzec drugą osobę jako

² M. Nédoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*, tł. ks. K. Bukowski, Kraków 1993, s. 9.

³ Tamże, s. 32.

równie ważną (w wielkiej miłości ważniejsza nawet niż moje „ja”). Długotrwały proces kształtowania w dzieciństwie i w młodości naszego „ja” ma charakter wybitnie dośrodkowy. Cała uwaga dzieciństwa i pierwszej fazy młodości koncentruje się na moim „ja” – na ustawicznym ubogacaniu go wkładem otrzymywanym z zewnątrz – od środowiskowego otoczenia. Dzieciństwo i spora część młodości nastawiona jest na branie – na asymilowanie różnych wartości, które mu ofiaruje środowisko rodzinne, szkolne itd. Wytwarza się w tym wieku specyficzna postawa egocentryczna. Z czasem jednak po osiągnięciu pewnej dojrzałości psychicznej chce się znaleźć jakiś zewnętrzny cel dla naszej jaźni, której egocentryzm zaczyna ciążyć. To właśnie dzięki uczuciu miłości znajduje człowiek ów cel, czyniąc z siebie dar dla osoby, którą kocha. Taki gest możliwy jest tylko w miłości, która w szczytowej formie oznacza rezygnację z egoistycznych tylko dążeń i oddanie się osobie ukochanej. Jedynie ożywiony tym uczuciem człowiek potrafi zdobyć się na największy dar – dar z samego siebie. W miłości taki dar jest możliwy.

Promocyjna teoria miłości Maurice’a Nédoncelle’a zawiera różne stopnie – czy warstwy owej promocji. I tak najpierw w warstwie samej egzystencji zakochani („ja” które kocha i które przede wszystkim pragnie istnienia „ty”) stwierdzają: jak dobrze, że ty jesteś – że istniejesz. Twoje istnienie nadaje sens mojemu istnieniu. Bez ciebie moje życie byłoby chybione, nie miałoby sensu. Oczywiście na ów argument odpowiadają sceptycy: nie ten, to inny – nie ta, to inna. Otóż nie! W wielkiej dojrzałej miłości ma miejsce specyficzna selekcja – wybór tylko tej danej osoby. Zakochani wręcz nie postrzegają innych osób. Wybór tej jednej jedynej osoby spośród wielu innych stanowi ów następny wyższy stopień promocji. Spełnia się w tym wyborze owo adagium:

Żyć – znaczy życie dzielić z tobą.

A nie być z tobą – znaczy nie żyć!

Zostałem, została wybrana – przecież to oznacza promocję mojej osoby. Miłość oznacza tu promocję danej konkretnej osoby poprzez jej dostrzeżenie i wybór choć tyle innych istniało możliwości wyboru. Promocja ta polega zasadniczo na przejściu od indywiduum do osoby. Indywiduum oznacza numerycznie powieloną istotę ludzką – jako jednostkę nieodróżnicowaną i jednako postrzeganą jako osobnika jednego z wielu (w obozach koncentracyjnych zastępowano dane osobowe przez kolejny numer, degradując w ten sposób osobowość więźnia). Osoba natomiast jest jedna jedyna w świecie niepowtarzalna o takich rysach twarzy, takim charakterze i usposobieniu. Miłość dojrzała kieruje się ku osobie. Osobę jako taką się kocha. I choć walory zewnętrzne danego człowieka przemijają, to osoba pozostaje zawsze ta sama, a jej walory wewnętrzne: przywiązanie, opiekuńczość, troska o tę drugą osobę nie przedawniają się – wręcz przeciwnie, mogą wraz z wiekiem intensyfikować się i powiększać kapitał wspólnych przeżyć radości i trosk.

W ewolucji uczucia miłości postrzega się pewną zmianę postaw zakochanych. W początkowej fazie miłości – zafascynowania sobą – ma miejsce chęć zwrócenia uwagi na siebie i zauważenia powabów tej drugiej osoby. „Początkiem miłości – pisze Nédoncelle – jest spostrzeżenie uroku ukochanej osoby”⁴.

W tej fazie miłości istotne jest owo dążenie, które można by sformułować: chcę się podobać. Ale na dłuższą metę – ta narcystyczna postawa – nie wystarcza. Następuje bardzo istotne przejście od: chcę się podobać – do chcę być ciebie wart czy warta. Zakochany mobilizuje się do intensywniejszej pracy nad sobą, by stać się godnym miłości tej drugiej osoby. To właśnie stanowi istotny, ważny moment w dalszej promocji osoby kochającej. W tym zwłaszcza wspomniany filozof dopatruje się istotnej promocji osoby ludzkiej przez miłość. Miłość bowiem wyzwala w nas ogromną energię duchową. Kochając, potrafimy zdobyć się na wysiłek walki z naszymi słabościami i przywarami charakteru. Kochając, nie chcemy zawieść pokładanych w nas oczekiwań i nadziei osoby, którą kochamy. Świadomość, że kocham i jestem kochany dodaje sił w pokonywaniu wad charakteru, uskrzydla nasze działania, jest szkołą poświęcenia i ofiary. Miłość jest więc wolą promocji mojego „ja” – ale także wolą promocji osoby kochanej. Nédoncelle najzupełniej aprobuje na ów temat wypowiedź Maxa Schellera, stwierdzającego, że: „Miłość nie jest leniwym odpoczynkiem w kontemplacji pięknego obrazu, lecz dynamicznym działaniem, pełnym rozmachu zaangażowaniem zmierzającym do spełnienia się »ty«. A nawet miłość rozumiana jako kontemplacja powinna być miłością czynną”⁵.

Miłość ludzka, a więc istoty cielesno-duchowej ma również owe dwa bieguny: cielesny i duchowy. Czynniki cielesny czy seksualny jest w dużej mierze anonimowy nastawiony ogólnie „ku drugiej płci”. Ważny jest dlań sam partner czy partnerka seksualna – oczywiście pociągająca fizycznie – ale nie musi to być jakaś określona, wybrana jedna z tysiąca osób. Czynniki duchowy natomiast skierowuje się ku danej konkretnie osobie jako takiej. Prawdziwa dojrzała miłość, choć nie neguje walorów cielesnych, opiera się głównie i spoczywa na powiązaniach duchowych dwojga kochających się osób. Człowiek bowiem uduchowiał miłość i zawsze odczuwa ją jako wielostronne powiązanie i zobowiązanie oraz wzajemny dług dwojga osób wobec siebie. Skoncentrowanie uwagi jedynie na elemencie cielesnym w miłości oznacza właściwie degradację i ubóstwo tego uczucia. Sam akt seksualny bez typowo ludzkiej czułości i duchowej więzi osób sytuuje ów akt na równi z zaspokojeniem popędu spotykany w świecie zwierząt. Między innymi tragizm prostytutki polega na tym, że w tego rodzaju akcie seksualnym nie ma spotkania i relacji osób – a jedynie spotkanie dwóch ciał, które w chwilę później będą dla siebie znów obojętne, anonimowe, nie znające się. Nie istnieje tam płaszczyzna spotkania osobowego, ale płaszczyzna rzeczowa –

⁴ Tamże, s. 41.

⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 33.

czy powiedzmy towarowa. Nie relacja osób „ja” i „ty”, ale relacja ciało i pieniądz. Piękno dojrzałej miłości – to właśnie zespolenie tych dwóch elementów: cielesnego i duchowego w jedną nierozzerwalną ludzką całość. I jeden i drugi element jest ważny, istotny w miłości. Jak cielesne przeżycia zbliżają np. małżonków podsycają płomień wzajemnego zainteresowania i są symbolem jedności duchowej – tak ze swej strony cała duchowa sfera miłości uszlachetnia, sublimuje i nadaje specyficznie ludzkie piętno aktom seksualnym. W miłości dojrzałej, prawdziwej cały człowiek jest zaangażowany – a więc nie tylko ciało, ale i duch – i to on właśnie nadaje piękno i ponadczasową wartość krótkotrwałym aktom seksualnym. Można by powiedzieć, że autentyczny akt miłosny jest spotkaniem w ciele dwóch duchowych jaźni. Unia ciał staje się wówczas symbolem i znakiem zjednoczonych serc i dusz. Zawsze, gdy chcemy coś uzewnętrznić, posługujemy się ciałem. Podobnie i w miłości. Samo ciało nie kocha, ale pozwala uzewnętrznic się naszym wewnętrznym uczuciom. Tak więc choć miłość bierze swój początek w procesach fizjologicznych (aktywność hormonów płciowych) – to jednak nie ogranicza się tylko do doznań cielesnych, ale porusza całą sferę duchową człowieka, mobilizując go do troski o kształt swej miłości wrażliwej na dobro tej drugiej osoby będącej obiektem miłości.

I tu dochodzimy do istotnego stwierdzenia prawdy o ludzkiej miłości, że mianowicie jest ona i darem i zarazem zadaniem. Jest najpierw darem natury (a więc stwórczym wyposażeniem stojącym na straży przekazu gatunkowego – poprzez działalność właściwych hormonów płciowych) i zadaniem. Oto co pisze na ów temat nasz filozof: „Miłość jest zadaniem, a doskonale zrealizowanie się osoby w świecie natury jest życzeniem. To bardzo ważne przykazanie. Ileż katastrof wynika z jego zapomnienia! W przyjaźni – lub a fortiori w miłości – ulegano pokusie uwierzenia w to, że wszystko jest dane i że nic nie ma już do zrobienia jak tylko kosztować słodczy okresu zakochania. Tymczasem wystarczą dwa tygodnie wspólnego życia, aby wyczerpać ów kapitał rozleniwiającej radości. W rzeczywistości wszystko jest dane jako obietnica. Każdego ranka wszystko trzeba rozpoczynać od nowa. Jest to dzieło na całe życie. Biada temu, kto wstępuje w związek małżeński, wyobrażając sobie, że ma już wszystkie przymioty i że jego partner również je ma. To nieprawda. Nie mają oni tych przymiotów i nie posiadają ich nigdy. Oni mają je zdobyć i to we wspólnocie „ja” i „ty”. Stawaj się tym, kim masz być w perspektywie waszej wzajemnej miłości”⁶. Miłość jako zadanie stawia nam konkretne cele zdążające do pomnożenia naszej osobowej wartości. Mobilizuje nas ku intensywniejszej pracy nad sobą, eliminowania niepożądanych cech osobowości i niewłaściwych zachowań. Na ile i na jak wielkie ofiary i poświęcenia potrafi się zdobyć się człowiek, gdy naprawdę kocha! Reasumując swe rozważania na ów temat, Nédoncelle napisze krótko: „Miłość jest najwyższą i najbardziej wymagającą wartością”⁷.

⁶ M. Nédoncelle, dz.cyt., s. 108.

⁷ Tamże, s. 95.

A więc o wartości naszego „ja” decyduje przede wszystkim miłość. Wartości naszego człowieczeństwa zatem nie mierzy się ani sprawnością fizyczną, przydatnością zawodową i społeczną – a tym bardziej urodą (ta szybko przemija) nawet nie ilorazem inteligencji, ale przede wszystkim skalą naszej miłości. Sprawdza się tu dawne adagium : „Tym większy człowiek, im większa jego miłość”.

Mówi się wprawdzie o miłości, że jest ślepa, zbyt łatwowierna, a jednakże to właśnie miłość pozwala nam lepiej widzieć, poznać pełniej drugą osobę – na drodze empatii i mobilizującej życzliwości. Ślepa jest na to, co ogranicza i pomniejsza drugą osobowość – a pozwala dostrzegać pozytywne jakości, które aprobuje i dopinguje do rozwoju. Ale choć miłość jest przepięknym darem, który czyni znosne życie ludzkie na ziemi, ma przecież niedoskonałość tych, którzy ją przeżywają: a więc istot ograniczonych i zmiennych. Dlatego też miłość człowiecza, częstokroć słaba i chwiejna, winna wzmocnić się i zakotwiczyć w ostatecznym źródle, a mianowicie w Bogu, który jest Miłością. To właśnie owa pozytywna relacja stworzenia do Stwórcy ludzkiego „ja” do boskiego „Ty” najbardziej i najpełniej dokonuje ostatecznej promocji naszego „ja” w zbawieniu wiecznym, ale które również i przede wszystkim realizuje się w miłości i poprzez miłość. Miłość bowiem ziemską jest bardziej znakiem, symbolem niż rzeczywistością. Rzeczywistość oznaczać będzie najwyższą – bo zbawczą – promocję naszej miłości zapoczątkowanej tu i teraz na ziemi wobec Boga i bliźnich.

TOWARDS THE PHILOSOPHY OF LOVE

VERS UNE PHILOSOPHIE DE L'AMOUR

Résumé

En 1946 Maurice Nédoncelle, le doyen de la Faculté de Théologie de Strasbourg a publié un livre intitulé «Vers une philosophie de l'amour». L'auteur de ce livre – célèbre personnaliste, lance une nouvelle théorie de l'amour. L'amour comme une promotion de la personnalité. L'homme peut se développer à divers égards, mais sa valeur intérieure et la dignité humaine croît parallèlement avec son amour. Grâce à l'amour l'homme ouvre son cœur à l'autre et devient capable au dévouement et sacrifice. L'amour considéré aussi comme une valeur spirituelle nous approche de Dieu qui est l'Amour.

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

KOŚCIÓŁ W NIEMCZECH I NARODOWY SOCJALIZM

WPROWADZENIE

Losy Kościoła w hitlerowskich Niemczech oraz jego reakcja na agresję i błędy hitlerowskiej ideologii nie zyskały licznych opracowań polskich historyków. Większość dawniejszych prac charakteryzuje brak zrozumienia uwarunkowań i możliwości Kościoła niemieckiego oraz niedostępność odpowiedniej bazy źródłowej. Jednak w ostatnich kilkunastu latach pojawiło się wiele prac opartych na szerszej bazie źródłowej. Opublikowano także wiele dokumentów z czasów II wojny światowej z watykańskich archiwów. Ze względu na wykorzystywanie tematu postawy Kościoła wobec ideologii i praktyki hitleryzmu w powierzchownych i naznaczonych antykościelną ideologią opracowaniach publicystycznych, warto to zagadnienie przybliżyć czytelnikowi. Dochodzi także inny jeszcze pożytek z poznawania historycznych doświadczeń tego rodzaju; nawet w systemach demokratycznych pojawiają się tendencje ideologicznego sekularyzmu, który w walce z religią czerpie pomysły ze starych sprawdzonych wzorów: we współczesnych antykościelnych gazetach znajdujemy karykatury jakby żywcem przeniesione z hitlerowskiej propagandy.

GENEZA NAZIZMU

U początku obłędu, któremu uległy miliony ludzi w Niemczech oraz na początku masowych zbrodni, znajduje się proces długotrwałego rozkładu moralnego i transformacji społeczeństwa, w którym masy („zły motłoch”) podburzone przez nieodpowiedzialne i zbrodnicze elity zwróciły się przeciw miłości bliźniego, rozsądkowi i krytycznemu myśleniu, pokładając wiarę w marionetkowej postaci Hitlera. Wokół niego budowano pseudoreligijny kult, który ukazywał go jako

świeckiego zbawiciela¹. O roli Hitlera w XX w. pisze I. Kershaw: „Dyktatura Hitlera, w o wiele większym stopniu niż dyktatury Stalina czy Mao, była paradygmatem dla XX wieku. W skrajny i zdecydowany sposób ujawniła między innymi totalne żądania stawiane przez nowoczesne państwo, nieprzewidywany poziom państwowej represji i przemocy, wcześniej nie mające sobie równych manipulowanie mediami w celu kontroli i mobilizowania mas, bezprecedensowy cynizm w stosunkach międzynarodowych, ogromne zagrożenia ultranacjonalizmu i niszczącą siłę ideologii o wyższości rasy oraz ostateczne konsekwencje rasizmu, w tym użycia w sposób sprzeczny z przeznaczeniem nowoczesnej technologii i »inżynierii społecznej«. Ponad wszystko dyktatura ta zapaliła światło ostrzegawcze, które ciągle świeci jasno: pokazała jak nowoczesne, zaawansowane, kulturalne społeczeństwo może nagle popaść w barbarzyństwo, prowadzące ostatecznie do brutalnej i drapieżnej wojny ideologicznej, podboju o trudnej do wyobrażenia brutalności i gwałtowności, a w końcu do ludobójstwa, jakiego świat nigdy nie był świadkiem”². Jednak ideologiczne cele Hitlera, jego działania i osobisty wkład nie są w stanie wyjaśnić wszystkiego. Należy także uwzględnić struktury władzy oraz czynniki społeczne, które wspierały swoją dynamiką dyktaturę, dostarczając jej jednomysłowości³. Nazistowska polityka i ideologia wyrosła z określonego ideowego tła. Hermann Rauschning, były prominent NSDAP, w swojej analizie narodowego socjalizmu udawał, że ideologia ruchu hitlerowskiego miała swoje korzenie w nihilizmie elit dawnych Niemiec, które już wcześniej odeszły od wiary chrześcijańskiej⁴. Jako przykład może służyć sam cesarz Niemiec i król Prus Wilhelm II. Był on zdeklarowanym wrogiem katolicyzmu, który określał jako „rzymski zabobon”⁵.

Istnieją także uwarunkowania historyczne. Elementy nienawiści do Kościoła katolickiego były obecne w niektórych kręgach społeczeństwa już od czasu kierowanej centralnie przez Bismarcka walki z Kościołem (Kulturkampf). Kościół wyszedł z tych zmagania wzmacniony, jednak skutkiem był antyklerykalizm pewnej części społeczeństwa oraz podważenie zaufania między państwem i Kościołem oraz prywatyzacja religijności⁶. Natomiast protestantyzm jako „odwrócony”

¹ O roli Hitlera jako katalizatora energii i procesów czyli o „czynniku” Hitlera pisze M. Broszat, por. I. Kershaw, *Hitler, 1889–1936. Hybris*, Poznań 2001, s. XIX, oraz M. Burleigh, *Trzecia Rzesza. Nowa historia*, Warszawa 2002, s. 22–23; Natomiast o doktrynie Hitlera pisze E. Jäckel, *Hitlera pogląd na świat*, Warszawa 1973 oraz E. Grudziński, *Filozofia Adolfa Hitlera w Mein Kampf*, Warszawa–Olsztyn 1992.

² I. Kershaw, dz.cyt., s. XXIII.

³ Tamże, s. XXXI.

⁴ Por. H. Rauschning, *Rewolucja nihilizmu*, Warszawa 1996.

⁵ Por. Roczniki katolickie, 1931.

⁶ Kulturkampf – to zapoczątkowana w 1871 r. przez Bismarcka walka z Kościołem katolickim, której celem było podporządkowanie Kościoła państwu pruskiemu. Poza ingerencją w proces formacji studentów teologii w seminariach duchownych i konfiskatą własności parafii, których proboszczowie zostali mianowani przez Kościół bez zezwolenia państwa uchwalono ustawy: „o kazal-

od Rzymu był dla ideologów nazistowskich łatwiejszy do zaakceptowania, tym bardziej że w jego kręgu powstała inicjatywa porozumienia z narodowym socjalizmem (*Deutsche Christen*). System nazistowski usiłowano wyjaśniać także jako zbiorowe szaleństwo, polityczną religię lub totalitaryzm⁷. Ostatnio wydaje się obiecujące, zdaniem historyków, interpretowanie nazizmu jako „religii politycznej”. System nazistowski, który wyłonił się z tych przeobrażeń stał się jakby nową świecką religią, czyli antyreligią. Demaskowany przez Kościół jako „neopogaństwo” nazizm widział w nim swojego największego wroga⁸. Hitlerowski „nowy ład” ukształtował się jako „państwo-kościół” czy też państwo „antykościół” z własnymi nietolerancyjnymi dogmatami, samozwańczymi kaznodziejami, uświęconymi rytuałami i „wzniosłymi” założeniami, oferującymi pełne wyjaśnienie przeszłości, czasów obecnych i przyszłości; państwo wymagające od wyznawców całkowitego oddania, entuzjazmu i ciągłego potwierdzania wierności⁹: „Poległy miliony, lecz wyrosło nowe pokolenie demagogicznych mesjaszów, brutalnych, skorych do manipulowania ludźmi, pewnych siebie”¹⁰. Ludzie z własnej woli ulegali grupowym czy stadnym emocjom, również tym godnym pogardy¹¹. Zjawisko to wyjaśniał E. Gentile: „Europejscy demagodzy znali już wyborne techniki manipulacyjne, konieczne do wywołania masowej euforii; wiedzieli, jakie jest oddziaływanie tłumów, flag i sztandarów, pieśni, symboli”¹². Zdaniem E. Voegelina wyłonienie się masowych ruchów politycznych było ubocznym skutkiem upadku religii w dekadentckim świecie, gdzie wywodzące się z niektórych chrześcijańskich herezji ideologie, głoszące odkupienie tu i teraz, spłotyły się z postoświeceniowymi doktrynami społecznej transformacji¹³. Te nowe religie polityczne dotyczyły jedynie doczesności, miały zastąpić przestarzałe rzekomo chrześcijaństwo, były karykaturami prawdziwych religii we współczesnych spo-

nicy”, przewidującą karę więzienia za wygłaszanie kazań o treści politycznej, „o wygnaniu”, pozwalającą na wysiedlenie z Prus każdego duchownego oraz „kosza na chleb”, pozbawiającą dochodów wszystkich duchownych oprócz tych, którzy zdecydowali się podporządkować ustawom państwowym. W 1876 r. doszły nowe obostrzenia. Aresztowano wielu biskupów. Dziewięć diecezji zostało pozbawionych biskupów, tysiąc parafii pozbawiono proboszczów. Zniszczono niemal doszczętnie organizację Kościoła w Prusach. Na 4 tys. katolickich kapłanów podporządkowało się jedynie 24. Od 1878 r. stopniowo łagodzone restrykcyjne ustawy. Kulturkampf toczył się także w Badenii, Bawarii, w Szwajcarii i Austrii. Kościół wyszedł z tych zmaganiań wzmocniony, jednak smutnym dziedzictwem tych czasów była zła atmosfera między państwem i Kościołem oraz zwrot ku silnie sprywatyzowanej religijności.

⁷ M. Burleigh, dz.cyt., s. 25.

⁸ Por. R. Baumgärtner, *Weltanschauungskampf im Dritten Reich, Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg*, Mainz 1977.

⁹ M. Burleigh, dz.cyt., s. 25.

¹⁰ Tamże, s. 28.

¹¹ Tamże, s. 28.

¹² E. Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Cambridge 1996, s. 30–31, za M. Burleigh, dz.cyt., s. 29.

¹³ E. Voegelin, *Die politische Religionen*, München 1996.

łeczeństwach, gdzie uświęcone zbiorowości: klasa, naród, rasa – już wcześniej zastąpiły Boga jako przedmiot uwielbienia. Zjednoczony naród oczyszczony z chrześcijańskich naleciałości, pozbawiony zewnętrznych moralnych punktów odniesienia, stał się kongregacją wiernych z nowymi „wodzami”, przemawiającymi z pasją zadającą „gwałt duszy”¹⁴. Jakie były przyczyny przyjmowania tego rodzaju „oferty”? Nazistowska ideologia jawiła się jako wybawienie z narodowego kryzysu. Przegrana wojna, kryzys gospodarczy, klęski w rolnictwie przyczyniały się do wzrostu przygnębienia i oczekiwania na jakieś niezwykle przesłanie czy opatrnościowego przywódcę. Ludziom pogrążonym w beznadziei nazizm proponował poczucie wyższości, dynamizm, wzniosłe cele, narodową misję. Zdaniem H. Arendt nazizm przynosił też sugestie, że za nieszczęścia powojennych Niemiec są odpowiedzialne ukryte ciemne siły¹⁵. Choć zdawał się przemawiać językiem rozumu i logiki, w rzeczywistości nazizm tkwił w mrocznym świecie germańskich mitów, gdzie stawką było wybawienie lub zagłada¹⁶. Inny kierunek interpretacji genezy nazizmu to perspektywa totalitaryzmu. W tym ujęciu podkreśla się, że ambicją nazistów było ustanowienie nowego totalitarnego porządku społecznego, wytyczenie celów ostatecznych przez ideologię, propagandę i terror¹⁷. System totalitarny nie ograniczał się do dziedzin tradycyjnie podległych kompetencji państwa, lecz usiłował wniknąć w życie rodzinne obywateli, ich osobistą moralność, a także sterować sprawami nauki i sztuki¹⁸. Do rozpowszechniania swoich doktryn oraz umocnienia swojego panowania posługiwano się rozmaitymi środkami propagandy¹⁹. Także język codzienny został wykorzystany do zniewalania ludzi oraz w służbie propagandy i walki politycznej²⁰. Jeżeli chodzi o zawartość treściową, ideologia nazistowska zawierała w sobie i radykalizowała pomieszanę nurty i tendencje: karykaturalny nacjonalizm, volkistowsko-antysemicki światopogląd i historiozofię, pseudoromantyzm, kult wodza, odrzucenie chrześcijańskiej (zwłaszcza katolickiej), humanistycznej i mieszczańskiej tradycji²¹. Antysemityzm rasistowski obok antysemityzmu, wyrosłego na podłożu religijnym czy społecznym, wyróżniał się fanatyczną nienawiścią do Żydów. Także

¹⁴ M. Burleigh, dz.cyt., s. 30.

¹⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989, t. I, II.

¹⁶ Por. N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001; por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 32, oraz s. 733–745.

¹⁷ Por. C.E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München 1998; oraz C.J. Friedrich, Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New York 1963.

¹⁸ Por. K.D. Bracher, *Totalitarianism*, w: *The Dictionary of the History of Ideas*, red. P.P. Wiener, New York 1973–74, t. IV, s. 406–411.

¹⁹ Por. E.C. Król, *Propaganda i indoktrynacja narodowego socjalizmu w Niemczech 1919–1945*, Warszawa 1999.

²⁰ Por. V. Klemperer, *LTI Notatnik filologa*, Kraków–Wrocław 1983.

²¹ Por. R. Lill, *Ideologia i polityka kościelna narodowego socjalizmu*, w: *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, red. K. Gotto i K. Repgen, s. 22–31, tutaj s. 22; *Rozwój ideologii narodowosocjalistycznej przedstawia także R.E. Herzstein i in., Narodowi socjaliści*, Warszawa 1999.

na chrześcijaństwo patrzono podejrzliwie ze względu na jego starotestamentalne korzenie. Ponadto katolicyzm jako religia światowa był traktowany jako mało „niemiecki”. Ideologia rasistowska stymulowała także nienawiść do narodów słowiańskich, które podbite miały dostarczyć „przestrzeni życiowej” dla Niemców, do wypełnienia ich „dziejowej misji”. Ideologia nazistowska usiłowała ujarzmić całość społeczeństwa oraz przeprowadzić ideologiczną „uniformizację” (*Gleichschaltung*), czyli faktyczne zdominowanie wszystkich dziedzin życia²². Było to równoznaczne z wypowiedzeniem walki chrześcijaństwu. Nie do pogodzenia z chrześcijaństwem bowiem była rasistowska doktryna oraz totalitarne założenia przeciwstawiające się katolickiej moralności opartej na prawie Bożym i prawie naturalnym²³. Szczególną rolę w propagowaniu totalitarnego systemu odgrywała nazistowska partia (National-Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei – NSDAP). Partia ta stanowiła narzędzie rozprzestrzeniania nazistowskiej ideologii oraz uchwycenia i mobilizacji mas. NSDAP stanowiła największą partię w Reichstagu, jej przywódcą, organizatorem i ideologiem („prorokiem”) był sam Adolf Hitler, powołany 30 stycznia 1933 r. przez prezydenta Rzeszy von Hindenburga na kanclerza państwa. Dla Hitlera życie było walką, w której obowiązywało prawo silniejszej rasy. Na czele stała najwartościowsza, jego zdaniem, rasa aryjska. Natomiast Żydzi znajdowali się na drugim biegunie, stanowili element rozkładu i uosobienie wszelkiego zła²⁴. Z podobną pogardą traktował chrześcijaństwo, zwłaszcza katolicyzm. W 1942 r. Hitler wspominał: „Mając trzynaście, czternaście, piętnaście lat nie wierzyłem już w nic, zresztą żaden z moich kolegów nie wierzył już w tak zwaną komunię, poza paroma zupełnie głupimi prymusami! Tylko ja wtedy byłem zdania, że to wszystko trzeba wysadzić w powietrze”²⁵. Już wtedy mówił, że Kościoły chrześcijańskie są obce duszy narodu oraz że trzeba się wyzwolić spod tego jarzma²⁶. Te poglądy w połączeniu z antysemityzmem, rasizmem stopniowo wzmacniane przez otoczenie wpłynęły na polityczny program NSDAP z 24 lutego 1920 r., w którego ukształtowaniu Hitler uczestniczył²⁷. Postać Hitlera, początkowo marionetkowa, staje się upiorną potęgą budzącą strach. W mityngach, które stopniowo zyskiwały rytualne formy, wystąpienia Hitlera odgrywały centralną rolę. Był on w pełni świadomy swych demagogicznych zdolności. Swój kunszt oratorski kształtował, wzorując się na demagogach rewolucji francuskiej i bolszewickiej oraz na austriackich i niemieckich socjaldemokratkach. Był przekonany, że potęga słowa jest siłą, która od niepamiętnych czasów rozpędzała polityczne i religijne lawiny dziejowe. Przy czym siła oddzia-

²² Por. R. Lill, art.cyt., s. 23.

²³ Por. E. Grudziński, dz.cyt., s. 133 ns.

²⁴ Por. tamże, s. 59–84.

²⁵ Por. B. Hamann, *Wiedeń Hitlera. Lata nauki pewnego dyktatora*, Warszawa 1999, s. 29.

²⁶ Tamże, s. 296.

²⁷ Por. B. van Schewick, *Kościół katolicki a narodowosocjalistyczna polityka rasowa*, w: *Kościół, katolicy...*, s. 71–84, tu 72.

ływania, zdaniem historyków, wiązała się z prymitywizmem języka, pierwotnością środków wyrazu oraz umiejętnością narzucania uproszczonych schematów²⁸. Hitler przekonany o mocy oddziaływania religijnego rytuału porównywał swoich funkcjonariuszy do katolickich hierarchów. Starannie reżyserowane masowe imprezy miały specyficzny styl. Kwitła parodia form religijnych. Udekorowane sztandarami i kwiatami place, stojący w pogotowiu SA-mani, nastrój wyczekiwania na wodza, hymny i iluminacja stwarzały atmosferę patosu²⁹. Potem wkraczał przy akompaniamencie werbli wódz, którego przemówienie mogło trwać kilka godzin. Przemówienie miało wzbudzić w słuchaczach emocje i ich podporządkować. Mówił o upokorzeniu przez wrogów i udrękach narodu. Słuchacze mieli uwierzyć, że stoi przed nimi skierowany przez Opatrzność przywódca, który wybawi ich od wszelkich udręk. Przytaczał „świetlane postacie” męczenników ruchu. Prześladowcy i winni będą pokonani, wiara, poświęcenie i „żelazna” wola doprowadzą do zwycięstwa³⁰. Ideologia partyjna nazizmu była pojmowana przez jego zwolenników często jako „chrześcijaństwo pozytywne”. Dla czołowego propagandzisty partii, Josepha Goebbelsa, to Hitler, a nie Chrystus miał być „prorokiem”, „bożyszczem”, Mesjaszem, za którym powinien podążać naród³¹. Postać Hitlera łączył Goebbels z „cudami” i „znakami” – gdy np. podczas zjazdu partii w 1937 r. zauważył, że w chwili, kiedy Hitler podszedł do mównicy zza chmur wyjrzało słońce, co miało potwierdzać jego niezwykle „wybranie”. Przeżywał zjazdy partii jak „msze pontyfikalne”, capstrzyki SA jak „niemal religijne święta”, „spowite w niemal mistyczny czar”³². W tymże roku H. Kerrl, minister wyznań religijnych Trzeciej Rzeszy, oświadczył, że w osobie Hitlera nadeszło nowe objawienie: „Partia opiera się na fundamencie pozytywnego chrześcijaństwa, którym jest narodowy socjalizm. Ten ostatni jest rezultatem woli Bożej, objawionej w krwi niemieckiej. Mówienie, że chrześcijaństwo polega na wierze w Chrystusa, Syna Boga, pobudza mnie do śmiechu. Prawdziwe chrześcijaństwo jest reprezentowane przez partię, a naród niemiecki został wezwany przez fűhrera do praktykowania chrześcijaństwa prawdziwego, rzeczywistego. Fűhrer jest protagonistą nowego objawienia”³³. Ideologia rasizmu opracowana przez Alfreda Rosenberga (*Der Mythus des 20. Jahrhunderts*) okazała się neopogaństwem, które miało rozbudzić w społeczeństwie nową religijność rasy i narodu germańskiego. Rosenberg zamierzał wyeliminować Stary Testament, z Nowego odrzucić Listy św. Pawła oraz stworzyć Kościół germański oparty na wspólnocie rasy krwi i ziemi. Idee Rosenberga były w pełni popierane przez Hitlera³⁴. W istocie nazizm przybrał

²⁸ Por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 133.

²⁹ Por. R. Grunberger, *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1987, t. S. 117 ns.

³⁰ Por. E.C. Król, dz.cyt., s. 59–61; M. Burleigh, dz.cyt., s. 135.

³¹ Por. R. Grunberger, dz.cyt., t. 1, s. 117; t. II, s. 334 i ns.

³² Por. R.G. Reuth, *Goebbels*, Warszawa 1996, s. 255.

³³ Cyt., za A. Riccardi, *Stulecie męczenników*, Warszawa 2001, s. 65.

³⁴ A. Riccardi, dz.cyt., s. 66.

znamiona nowej świeckiej religii, roszczącej sobie prawo do zawładnięcia duszami. Aby realizować ten cel, system nazistowski, posługując się aparatem władzy państwa, narzucił używanie mitów, symboli i rytuałów mających wszelkie znamiona elementów religii. Narodowosocjalistyczne teorie i rytuały oferowały namiastkę doświadczenia religijnego, proponując „wiarę niemiecką jako ekspresję religijną nazistowskiego ubóstwienia krwi, rasy i narodu”³⁵. Od 1926 r. na arenie pojawił się Goebbels, kolejny charyzmatyczny „kaznodzieja” ruchu. Opanowaniu publicznego forum służyły, oprócz quasi-religijnych ceremonii, także mityngi i marsze na ulicach. Dużo wysiłku włożono w poszukiwanie skutecznej symboliki. Czerwoną flagę uzupełniono cesarską czernią i bielą. Wykorzystywano siłę oddziaływania obrazów w plakatach, atakowano swoich politycznych przeciwników od marksistów po katolików. Ogromną rolę w indoktrynacji idei nazistowskich odgrywała prasa. Początkowo skromna liczebnie nazistowska prasa rozrastała się po likwidacji gazet marksistowskich i katolickich, przejmując ich biura i drukarnie. Jesienią 1932 r. ukazywały się łącznie 204 gazety i pisma narodowosocjalistyczne. Jednorazowy nakład nazistowskich gazet codziennych wynosił 750 tys. egzemplarzy, stanowiło to jedynie 2,5% nakładów wszystkich dzienników niemieckich, co powodowało ubolewania przywódców ruchu³⁶. W masowej indoktrynacji wykorzystywano oprócz gazet także radio, które Goebbels uważał za najnowocześniejsze narzędzie wpływania na masy. W latach 1933–1941 liczba radioodbiorników wzrosła z 4 do 16 mln. Zachęcano do zbiorowego słuchania transmisji radiowych jako namiastki uczestnictwa w mityngach i zlotach. Goebbels zbiorowe słuchanie przekazów porównywał do udziału w nabożeństwie kościelnym. Wyznaczeni nadzorcy kontrolowali uczestnictwo i zaangażowanie słuchaczy, by nie mogli odejść przed końcem audycji³⁷. W 1935 r. naziści mogli się chwalić, że kiedy przez radio przemawia Hitler, słucha go w Niemczech 56 mln słuchaczy³⁸. Analiza propagandowego oręża ruchu nazistowskiego prowadzi do wniosku, że w początkowym okresie rozwoju (1932) najważniejszą rolę w działalności NSDAP odgrywały zgromadzenia publiczne z udziałem Hitlera, grupy przywódców oraz wyspecjalizowanych agitatorów³⁹. Od samego początku doktryna partii była naznaczona ideologią rasistowską, antychrześcijańską i antykościelną, choć te cechy były skwapliwie skrywane⁴⁰. Już w 1923 r. o Erhard Schlund OFM demaskował doktrynę rasistowską NSDAP jako neogermań-

³⁵ O nazistowskich rytuałach, symbolach, oraz oficjalnej scenerii życia publicznego pisze E.C. Król, dz.cyt., s. 234–242; por. także: A. Riccardi, dz.cyt., 68 oraz N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001.

³⁶ Por. E.C. Król, dz.cyt., s. 75.

³⁷ Por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 227.

³⁸ Por. R. Manvell i H. Fraenkel, *Goebbels*, Warszawa 1972, s. 147.

³⁹ Por. E.C. Król, dz.cyt., s. 79.

⁴⁰ Por. R. Morsey, *Mniejszość katolicka i powstanie narodowego socjalizmu 1930–1933*, w: *Kościół, katolicy...*, s. 11.

skie pogaństwo. Podobnie Heinrich Held oceniał ruch hitlerowski jako *wielki ruch odstępstwa od wiary katolickiej*⁴¹. W tej sytuacji wierność zasadom wiary, wykazywaną przez katolików, traktowano jako akt wrogi państwu, naruszenie zasady totalitaryzmu. Wierność państwu była więc pojmowana jako zgoda na nazistowski światopogląd, co sprawiało, że wielu katolików odczuwało wewnętrzne rozdwojenie⁴². Małżeństwo i rodzina zostały poddane ścisłej kontroli eugenicznej. Zabroniono zawierać „czystym” rasowo aryjczykom małżeństw z osobami „obcymi” rasowo. Zakaz antykoncepcji i wywoływania sztucznych poronień odnosił się do „aryjczyków”, dla nich były zakazane również homoseksualizm i aborcja jako wpływające na spadek liczby urodzeń. Natomiast antykoncepcja i poronienia były wskazane dla osób dziedzicznie chorych oraz przedstawicieli innych narodów: m.in. Cyganów i Żydów, później także Słowian. Do przyczynienia się do wzrostu liczby narodzin wśród ludności niemieckiej akceptowano związki pozamałżeńskie, zakładając nawet ośrodki zwane „Zdrojami życia”, dla kobiet samotnych i żon esesmanów⁴³. Młodzież poddawano nazistowskiej indoktrynacji w specjalnie powołanej organizacji Hitlerjugend. W miarę sukcesów partii aparat państwowy stawał się w coraz większej mierze narzędziem ideologii nazistowskiej. W ten sposób służył realizacji różnych koncepcji polityki antykościelnej, której celem było wypieranie Kościoła ze społeczeństwa⁴⁴. Do najbardziej wrogo nastawionych wobec Kościoła przywódców należeli: Alfred Rosenberg, Heinrich Himmler, Reinhard Heydrich i Martin Bormann. Ze względu na różny stopień zaangażowania w antykościelną politykę zmieniających się funkcjonariuszy Ministerstwa Rzeszy do Spraw Kościelnych oraz zależnie od aktualnych zmian polityki antykościelnej walka z Kościołem przebiegała w różnych fazach i na różnych obszarach z niejednakową intensywnością⁴⁵. Choć zdarzały się wśród chrześcijan wypadki fascynacji ideologią nazizmu, to jednak o wiele częściej w grę wchodził strach powodowany terrorystycznymi akcjami i sukcesami zwolenników Hitlera.

CEL: OBEZWŁADNIENIE KOŚCIOŁA

Kościół katolicki w Niemczech był najważniejszą grupą w społeczeństwie niemieckim, która w sytuacji terroru zachowała swoje instytucje i swój system wartości. Dlatego nazizm bardzo wcześnie dostrzegł w Kościele największą przeszkodę w realizacji swoich totalitarnych planów. Na trudną sytuację Kościoła katolickiego w ówczesnych Niemczech poza nazistowską ofensywą wpływał fakt, iż katolicyzm

⁴¹ Tamże, s. 11.

⁴² Por. U. von Hehl, *Katolicy w Trzeciej Rzeszy*, w: *Kościół, katolicy...*, s. 67.

⁴³ Por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 255.

⁴⁴ Por. R. Lill, art.cyt., s. 25.

⁴⁵ Tamże, s. 25.

był tam mniejszością, należało do niego niecałe 1/3 społeczeństwa. Podczas spisu ludności 16 czerwca 1933 r. okazało się, że na 65,2 mln Niemców, jedynie – 21,2 było rzymskokatolikami⁴⁶. Katolicy stanowili więc mniejszość. Była to jednak mniejszość zahartowana już w ogniu *Kulturkampfu* i miała silny system organizacji i stowarzyszeń obejmujących liczne dziedziny życia. Na początku lat trzydziestych funkcjonowało około 280 dużych i małych organizacji do których należało kilka milionów katolików (wśród nich Związek Katolickiej Młodzieży Niemiec – 1,5 mln członków i Związek Katolickich Stowarzyszeń Robotników i Robotnic – 315 tys. członków). Jednak najbardziej reprezentacyjną dla katolików strukturą była partia polityczna Centrum, która, współdziałając ze związkami zawodowymi i prasą katolicką, stanowiła siłę przewodnią katolickiego społeczeństwa. W tym czasie (1930–1933) katolicy praktykujący stanowili około 62,4%, ogółu katolików. Do terenów o zwartej strukturze ludności katolickiej należały tereny na południu i na zachodzie Rzeszy: Nadrenia, Westfalia, Bawaria i Badenia. Na terenach zamieszkałych przez katolików, gdzie działały katolickie partie Centrum i Bawarska Partia Ludowa (Bayerische Volkspartei) wpływy i popularność NSDAP były najslabsze. W prawie wszystkich „katolickich” okręgach wyborczych partia nazistowska pozostawała daleko poniżej przeciętnej Rzeszy⁴⁷. Po 1930 r. „czynnik wyznaniowy (stał się) najważniejszym w określeniu wielkości wpływów wyborczych w ogóle. NSDAP rozwijała się teraz coraz silniej jako partia protestanckiej części ludności. Na terenach katolickich gdzie wiara katolicka była czynnikiem silnej integracji społecznej, dominowały jednoznacznie Centrum i Bawarska Partia Ludowa; NSDAP miała tu jedynie nikłe widoki na sukcesy. Dopiero w czasie marcowych wyborów 1933 r. udało się jej tu uczynić małe wyłomy, zwłaszcza w wiejskich okręgach wyborczych Bawarii i Badonii⁴⁸. Sukces katolików wynikał ze ścisłej współpracy episkopatu, duchownych, organizacji katolickich, prasy oraz partii grupujących katolików. Natomiast partia hitlerowska wygrywała na terenach zamieszkałych przez protestantów. Hitler z wrogością odnosił się do Kościołów chrześcijańskich, uznając je za *instytucje zorganizowanego kłamstwa*, które wykorzystywały władzę do swoich celów, blokując rozwój reprezentowanego przez niego ruchu. Punktem zwrotnym stały się wybory z 14 września 1930 r., kiedy to NSDAP udało się podnieść liczbę swoich wyborców z 2,6 do 18,3% (= 6,4 mln) a tym samym zwiększyć liczbę mandatów w sejmie z 12 na 107⁴⁹. Ten sukces partii hitlerowskiej udało się podwoić w wyborach w lipcu 1932 r. Społeczeństwo na skutek zmasowanej nazistowskiej propagandy i sukcesów ruchu hitlerowskiego znalazło się w stanie „oszołomienia”, licząc także na realizację obiecywanej „prawdziwej wspólnoty narodowej”. W ten

⁴⁶ Por. Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich 53, 1934, s. 14, cyt., za: U. von Hehl, *Katolicy w Trzeciej Rzeszy*, w: *Kościół, katolicy...*, s. 55–70.

⁴⁷ Por. U. von Hehl, *Katolicy w Trzeciej Rzeszy*, art.cyt., s. 56.

⁴⁸ Por. F. Jürgen, *Wer verhalf der NSDAP zum Sieg?* Cyt., za: U. von Hehl, art.cyt., s. 57.

⁴⁹ Por. R. Morsey, art.cyt., s. 12.

sposób realizowano strategię Hitlera „chleb z cukrem i bat”⁵⁰. Kogo nie przekonała frazeologia propagandy ten musiał ulec ze strachu przed oddziałami szturmowymi (SA – Sturm-Abteilung). Z przedstawionych powyżej danych wynika, że dojście narodowego socjalizmu do władzy dokonało się bez udziału lub wbrew większości członków Kościoła katolickiego. Kościół rzymskokatolicki choć okazał się zbyt słaby, by powstrzymać pochód nazizmu, był jedyną grupą na tyle silną, by przetrwać potężny nacisk ideologiczny i terror uniformizmu.

W pierwszej fazie nazistowskiego ataku na Kościół, trwającej do około 1935 r., chodziło o obezwładnienie *zewnętrznych dzieł* Kościoła: organizacji katolickich, szkół wyznaniowych, działalności prasowej i wydawniczej i innych form obecności w życiu społeczeństwa. Hitlerowska propaganda oskarżała, że stowarzyszenia katolickie są ukrytymi organizacjami politycznymi i domagała się ich rozwiązania. Walka z prasą katolicką miała na celu wyparcie chrześcijaństwa w celu osiągnięcia dominacji ideologii nazistowskiej w przestrzeni publicznej. Natomiast katolickie organizacje młodzieżowe i stowarzyszenia stanowe zwalczano pod pretekstem likwidowania resztek „katolicyzmu politycznego”. Młodzież z organizacji katolickich zamierzano wcielić do organizacji młodzieży hitlerowskiej (Hitlerjugend). Po okresie systematycznego zniesławiania, zastraszania, przemocy, represji ekonomicznych 1 września 1936 r. ogłoszono dekret zarządzający wcielenie całej młodzieży niemieckiej do Hitlerjugend. Ponieważ statut tej organizacji zabraniał młodzieży przynależności do dwóch organizacji, oznaczało to likwidację katolickich stowarzyszeń młodzieżowych. Natomiast definitywne rozwiązanie stowarzyszeń młodzieży katolickiej nastąpiło 6 lutego 1939 r. Akty prawne kierowane przeciw Żydom, takie jak np. „ustawa o kadrach urzędniczych”, pośrednio uderzały w nawróconych z judaizmu katolików, gdyż za ludność niearyjską uważano także tych katolików i protestantów, których rodzice lub dziadkowie nawrócili się z judaizmu. Dlatego prześladowanie Żydów nie było dla Kościoła problemem obcej grupy, lecz dotyczyło także katolików⁵¹. Jakie środki podjęto, by przeciwdziałać tym aktom? We wrześniu 1930 r. arcybiskup Moguncji opublikował szereg norm, w celu uchronienia katolików przed skażeniem zarazą narodowego socjalizmu. Zakazywał katolikom zapisywania się w szeregi partii hitlerowskiej, członkom partii hitlerowskiej nie zezwalał się na grupowe uczestnictwo w pogrzebach oraz innych podobnych funkcji, wreszcie dopóki katolik pozostaje zapisany do partii hitlerowskiej nie może być dopuszczony do sakramentów⁵². W 1930 r. kardynał Adolf Bertram w odezwie sylwestrowej potępił wynaturzenia nacjonalizmu. 10 lutego 1931 r. Konferencja Biskupów w Freising opublikowała dyrektywy

⁵⁰ Por. U. von Hehl, art.cyt., s. 58.

⁵¹ Por. B. van Schewick, *Kościół katolicki a narodowosocjalistyczna polityka rasowa*, w: *Kościół, katolicy...*, s. 74.

⁵² Por. G. Sale SJ, *Stolica Apostolska a nazizm*, „Przegląd Powszechny”, 2004, nr 5, s. 226.

pastoralne dla duchowieństwa. Ich treścią były ostrzeżenia przed narodowym socjalizmem, *o ile głosi on polityczno-kulturowe pojęcia, które są nie do pogodzenia z katolicką nauką*⁵³. Czytamy tam m.in.: „Narodowy socjalizm zawiera w swoim programie kulturalnym herezję, ponieważ albo odrzuca, albo interpretuje w błędny sposób żywotne punkty doktrynalne wiary katolickiej. Również dlatego, że wedle deklaracji jego przywódców, pragnie on zastąpić wiarę chrześcijańską jakąś nową koncepcją świata. Kierownictwo narodowego socjalizmu stawia rasę ponad religią. Odrzuca objawienie Starego Testamentu, a nawet Dekalog Mojżesza [...] Według punktu 24. programu narodowosocjalistycznego chrześcijańskie prawo moralne, które jest przecież wiecznie ważne, winno się dostosować do sentymentu moralnego rasy germańskiej”⁵⁴. Podobne oświadczenia potępiające narodowy socjalizm wydali biskupi Kolonii (5 III 1931), Paderborn (10 III 1931), Freiburgu (19 III 1931). Episkopat w swojej postawie sprzeciwu był wspierany przez nieliczne już organizacje katolickie, resztki prasy katolickiej, na której łamach przeciwko narodowemu socjalizmowi i takim jego ideologom jak Alfred Rosenberg wypowiadali się liczni duchowni, np. ks. Artur Scharnagl, ks. Emil Muehler, bp Michael Buchberger, o. Erhard Schlund OFM, ks. Georg Moenius, ks. prof. Franz X. Eggersdorfer, Friedrich Muckermann SJ, Jakob Noetges SJ, ks. Fritz Michael Gerlitz, o. Ingbert Naab OFM Cap.⁵⁵. Możliwości działania Kościoła stopniowo się jednak zmniejszały. Po zwycięstwie wyborczym Hitlera z 1930 r. jeszcze bardziej wzrosła przepaść między partią katolików niemieckich Centrum a nazistami. Pozornie przyjazne wobec Kościoła wypowiedzi narodowosocjalistycznych agitatorów były szybko demaskowane jako formuły neutralizacji i uspokajania. Odrzucano także próbę interpretacji porozumienia między Mussolinim a Stolicą Apostolską jako uznania przez Kościół faszyzmu. „Das Zentrum”, organ partii katolickiej, drukował wszystkie oświadczenia biskupów przeciw faszyzmowi. W przyjętym przez Fuldajską Konferencję Biskupów 17 sierpnia 1932 r. oświadczeniu na temat odrzucenia błędów nazizmu ostrzegano, że gdyby ten system zdobył władzę otwarłyby się przed Kościołem *najciemniejsze perspektywy*. Postanowiono także mieć na względzie niebezpieczeństwo, jakie ruch narodowosocjalistyczny mógł spowodować dla dusz i wydać dyspozycje zakazujące katolikom przynależności do partii hitlerowskiej. Jednak nuncjusz w sprawozdaniu dla Stolicy Apostolskiej pisał: *Niestety, muszę przekazać, że normy episkopatu, jakkolwiek przyjęte przez duchowieństwo rozważnie i stosowane także z rozsądnym rygiorem, nie przyniosły rezultatu jakiego oczekiwano; najbardziej oporna była studiująca młodzież. Tymczasem partia narodowosocjalistyczna stale powiększała*

⁵³ Por. R. Morsey, dz.cyt., s. 13.

⁵⁴ Cyt. za: Saint Denis, *Pie XI contre les idoles: bolchevisme-racisme-etatisme*, Paris, 1939, s. 98–99.

⁵⁵ Por. R. Morsey, art.cyt., s. 14.

*swoje szeregi*⁵⁶. Zaledwie parę dni wcześniej (31 VII 1932 r.) w wyniku wyborów NSDAP stała się główną potęgą polityczną Niemiec⁵⁷. Najsilniejszą partią grupującą katolików pod koniec lat dwudziestych była Niemiecka Partia Centrum (Centrum). Jej stopniowe słabnięcie w miarę narastania hitlerowskiego terroru ukazują wyniki wyborów do Reichstagu. W wyborach 1920 r. zdobyła ona 13,6%, w 1930 r. 11,8%⁵⁸. Przywódcy Centrum początkowo nie dostrzegali w NSDAP zagrożenia. Dopiero po ogromnym sukcesie nazistów w 1930 r. rozpoczęto systematyczną walkę z ideologią i praktyką nazizmu. O zbliżeniu stanowisk biskupów i polityków katolickich świadczy fakt, że czasopismo „Das Zentrum” drukowało w 1931 r. wypowiedzi biskupów przeciwko ideologii nazizmu. W tym okresie dla katolików Hitler był przywódcą bezbożnego, anty-chrześcijańskiego ruchu. Wielu postrzegało go jako nieodpowiedzialnego brutalnego demagoga, ekstremistę. Tym negatywnym odczuciom przeciwstawiał się entuzjazm w ocenie Hitlera jednej trzeciej społeczeństwa, która widziała w nim nadzieję na lepszą przyszłość⁵⁹. Rok 1933 przyniósł nową falę oszczerstw i terroru wobec katolików niemieckich. 28 czerwca 1933 r., dzień po podpaleniu Reichstagu, prezydent Rzeszy wydał rozporządzenie o „ochronie narodu i państwa”, w którym została ograniczona wolność słowa, druku, zebrań, stowarzyszeń, zamieszkania i tajemnica korespondencji. Została przywrócona także kara śmierci za zdradę stanu, umyślne podpalenie, sabotaż, zamachy na członków rządu i rozruchy⁶⁰. W tym dniu w Bawarii aresztowano około 2 tys. osób, wśród nich wielu wybitnych działaczy katolickich. Brutalne „czystki” w państwie i społeczeństwie oraz obarczanie partii katolickich współwiną za rzekomą „hańbę i poniżenie narodu niemieckiego” zmusiły je do samorozwiązania, co uprzedziło zagrażającą im likwidację przez reżim. W tym samym prawie czasie zlikwidowano związki zawodowe: 2 maja 1933 r. związki socjalistyczne, 23 czerwca 1933 r. związki chrześcijańskie, 22 czerwca wydano zakaz istnienia SPD, natomiast 5 lipca 1933 r. uległo rozwiązaniu Centrum. Po 30 stycznia 1933 r., gdy Hitler odniósł zwycięstwo w wyborach i stał się legalnym kanclerzem Rzeszy, Kościół, który wcześniej potępił narodowy socjalizm, znalazł się w bardzo trudnej sytuacji. W kwietniu 1933 r. Hermann Göring, minister spraw wewnętrznych Trzeciej Rzeszy, ustanowił Urząd Tajnej Policji Państwowej, (Geheime Staatspolizei), czyli gestapo. W Bawarii szefem policji politycznej został Heinrich Himmler, któremu od 1929 r. powierzono urząd Reichsführera SS. Jego miejsce w Bawarii zajął Reinhard Heydrich⁶¹. Wymienieni przywódcy SS

⁵⁶ ASV-AAESS – Tajne Archiwum Watykańskie Nadzwyczajnych Spraw Kościelnych, Niemcy, s. 641–643; za G. Sale SJ, art.cyt., s. 227.

⁵⁷ R. Morsey, art.cyt., s. 15.

⁵⁸ Tamże, s. 15.

⁵⁹ Por. I. Kershaw, dz.cyt., s. 360.

⁶⁰ Por. A. Riccardi, dz.cyt., s. 69–70.

⁶¹ Por. G. Deschner, *Reinhard Heydrich, namiestnik władzy totalitarnej*, Warszawa 2000.

systematyczną przemocą i zastraszaniem realizowali ideologię nazizmu. 20 lutego 1933 r. biskupi zebrani na konferencji episkopatu w Fuldzie opublikowali przed wyborami powszechnymi pouczenie dla katolików, aby głosowali z zachowaniem zasad dobrze uformowanego sumienia chrześcijańskiego. Ponieważ biskupi nie wymienili z nazwy żadnej partii politycznej, fakt ten został wykorzystany przez propagandę nazistowską jakoby pouczenie pozostawiało katolikom swobodę głosowania, co oznaczałoby dopuszczalność głosowania także na hitlerowców. To z kolei skłoniło niektórych biskupów do deklaracji poparcia dla Centrum⁶². Wybory z 5 marca 1933 r. były przeprowadzone w atmosferze terroru oraz gróźb i zastrasznień. Terror ten był skierowany przede wszystkim przeciw partiom opozycyjnym, zwłaszcza lewicowym. Zawieszono wydawanie wielu gazet, zniszczono wiele lokali partii opozycyjnych. Wybory były dokonywane także w klimacie nazistowskiej propagandy po pożarze Reichstagu, obsesyjnie straszącej bolszewicką rewolucją. Naziści zyskali wraz z koalicjantami 52% (sami naziści 43,9%). Komuniści uzyskali 12,3%, Centrum 11,2%, socjaldemokraci 18,3%. W swoim sprawozdaniu abp Cesare Orsenigo podkreślał sukces nazistów, sprawność ich kampanii wyborczej wspieranej przy użyciu mediów. Jego wielki niepokój wzbudzał fakt, że z 13 mln katolików jedynie 6 mln głosowało za Centrum, natomiast prawie 7 mln za narodowym socjalizmem, pomimo zakazów episkopatu. *Tak wielka liczba wykroczeń przeciw stanowisku biskupów daje wiele do myślenia o praktycznej skuteczności ich poleceń dla narodu fanatycznie skierowanego ku nowym ideom* – pisał w sprawozdaniu nuncjusz⁶³. Jak wyjaśnić zaistniałe fakty? Wielu katolików widziało w partii Hitlera nadzieję zapewnienia Niemcom silnego rządu zdolnego do pokonania gospodarczego i społecznego kryzysu oraz groźby bolszewizmu. Biskupi oraz sam nuncjusz zdawali sobie sprawę z prawdziwego nastawienia nazistów do Kościoła, jednak ze względu na postawę społeczeństwa, także katolików, uważali, że dla dobra Kościoła i uniknięcia schizmy byłoby korzystnie zawrzeć z nazistami jakąś ugodę. Także naziści, by przejąć władzę, potrzebowali szerszej legitymizacji społecznej. W prowadzonych z kierownictwem Centrum rozmowach Hitler zobowiązał się do respektowania konstytucji, do poszanowania praw Kościoła katolickiego, katolickich urzędników, szkół wyznaniowych itp. 23 marca Hitler deklarował zaangażowanie w moralne i polityczne oczyszczenie życia publicznego. Oświadczył, że *Rząd Rzeszy, który dostrzega w chrześcijaństwie nienaruszalne fundamenty życia moralnego naszego narodu, będzie przywiązywał najwyższą wagę do utrzymania i rozwinięcia przyjaznych stosunków ze Stolicą Apostolską [...] Rząd narodowy widzi w obydwóch wyznaniach chrześcijańskich najistotniejsze czynniki zachowania narodowych tradycji i będzie*

⁶² Por. G. Sale SJ, art.cyt., s. 230.

⁶³ Por. tamże, s. 232.

*respektował konwencje zawarte między nimi a rządami landów*⁶⁴. Nic dziwnego, że w atmosferze nadziei na lepsze, 28 marca 1933 r. z inicjatywy kard. Bertrama zostało opublikowane orędzie fuldajskiej Konferencji Biskupów, które nie znosząc *potępienia pewnych religijno-moralnych błędów* narodowego socjalizmu określało niektóre wcześniej opublikowane zakazy współpracy z reżimem jako niepotrzebne. Odwołanie zakazów wydanych przed wyborami było nie tylko wynikiem obaw przed represjami, ale przede wszystkim było podyktowane obawą przed rozłamem w Kościele niemieckim. Orędzie biskupów przyjęte ze zdziwieniem przez wielu katolickich działaczy Centrum miało stanowić swego rodzaju *wotum zaufania*⁶⁵. Tak określił to przewodniczący freisińskiej konferencji biskupów kard. Michael von Faulhaber. Nieco wcześniej, bo 23 marca 1933 r., rząd opublikował oświadczenie zawierające zapewnienia pod adresem Kościołów i ofertę konkordatową, którą w połowie kwietnia przedłożono w Watykanie. Natomiast w fuldajskim Liście pasterskim z czerwca 1933 r. pisano: że „w przypadku przynależności do państwa podkreślanie wyłączone rasy i krwi prowadzi do niesprawiedliwości”⁶⁶. 20 lipca 1933 r. podpisano konkordat, który jak uważano, miał gwarantować niezależność Kościoła od władzy państwowej oraz zapewnić katolikom swobodę działania. Był to trzeci międzynarodowy układ Hitlera. Pierwsze było to niemiecko-sowieckie odnowienie traktatu przyjaźni z 5 maja 1933 r., drugie pakt czterech mocarstw z Anglią Francją i Włochami z 15 czerwca 1933 r. Hitler liczył, że zawarcie konkordatu przyniesie mu w środowiskach katolickich w Niemczech i za granicą wymierne korzyści propagandowe⁶⁷. Jeszcze bardziej jednak liczył na obezwładnienie lub wyeliminowanie wszystkich katolickich sił politycznych w Rzeszy⁶⁸. Natomiast Kościół, zdając sobie sprawę z niewystarczalności oparcia na katolickich partiach politycznych, aby przeżyć jako społeczność, musiał do przetrwania przyjąć zasadę ograniczonej współpracy z rządem. Czyniąc to, liczył na zabezpieczenie swobody działania katolików, wolności nauczania, wolności funkcjonowania duszpasterstwa. Kościół też wychodził naprzeciw obawom katolików, aby nie ulec wyobcowaniu z kształtującej się wspólnoty narodowej i nie dać się zepchnąć na pozycję nic nie znaczącej mniejszości⁶⁹. Na postawę Kościoła wpływał brak zgody i niepewność w ocenie reżimu, niektóre środowiska kościelne liczyły, że przy nie naruszonej tożsamości Kościoła będzie można osiągnąć zadowalającą współpracę. Kościół pragnął też, by gwarancja swobody jego działania nie była zależna od katolickiej partii, lecz od inicjatyw Stolicy Apostolskiej. Konkordat był

⁶⁴ Tamże, s. 235.

⁶⁵ Por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 172; R. Morsey, art.cyt., s. 20.

⁶⁶ Por. B. van Schewick, art.cyt., s. 75.

⁶⁷ O układzie z totalitarnym państwem zawartym przeciw totalitarnej ideologii pisze M. Burleigh, dz.cyt., s. 738.

⁶⁸ Por. I. Kershaw, dz.cyt., s. 406.

⁶⁹ Por. R. Morsey, dz.cyt., s. 20.

dla Kościoła korzystny, przynosił pewną swobodę działania, jednak ta swoboda ograniczała się do dziedziny ściśle religijnej. Pułapką okazały się artykuły o zakazie działalności politycznej księży oraz o ograniczeniu działalności stowarzyszeń katolickich do dziedziny charytatywnej i religijnej. Zdaniem M. Burleigha błędem było zawarcie konkordatu bez określenia objętych immunitetem organizacji lub przynajmniej sformułowania definicji dopuszczalnej aktywności politycznej⁷⁰. Ponieważ przed ratyfikacją konkordatu nie ustalono, jakie organizacje konkretnie są dozwolone, rząd mógł dowolnie je znosić lub zawieszać. W rzeczywistości o uznaniu autorytetu Kościoła i swobodzie dla katolików nie mogło być mowy. Katolicka mniejszość nie była w stanie utrudnić awansu NSDAP i przeszkodzić przejęciu przez nią władzy. Jednak katolicyzm jako grupa społeczna zachował swoje roszczenie do autonomii, przeciwstawiając się skutecznie programowi ideologicznej uniformizacji (*Gleichschaltung*), który od 1933 r. silnie zarysował się w życiu państwa. W 1937 r. na łamach nazistowskiego pisma „Angriff” Goebbels tak komentował zawarcie konkordatu i układ z Centrum: *Centrum w pewnym sensie sprzedało swój głos na rzecz pełnej władzy, o którą dla Rzeszy prosił Hitler, w zamian za zapewnienie dane przez samego Hitlera, że nowe relacje między Kościołami a nowym państwem zostaną utrwalone przez traktat ze Stolicą Apostolską. Chociaż Hitler mógłby osiągnąć w inny sposób większość, zaakceptował ten targ. Biskupi niemieccy wierzyli, że rząd odnowy narodowej nie był jeszcze rządem narodowosocjalistycznym, i że partia oraz jej mistyczny wpływ ulegnie absorpcji przez państwo*⁷¹. Pomimo zawarcia konkordatu prawie natychmiast nastąpiły szykany administracyjne, ataki nazistowskich organizacji oraz ideologiczna ofensywa partii, która uderzała w kościelną prasę oraz pod hasłem zwalczania *katolicyzmu politycznego* w organizacje kościelne. Do 1933 r. ukazywało się w Niemczech ponad 400 tytułów prasy katolickiej oraz około 120 gazet o orientacji hitlerowskiej. 28 lutego 1933 r. opublikowano dekret znoszący wolność druku. Na przełomie lat 1933 i 1934 nasiliła się aktywność partii nazistowskiej w dziedzinie światopoglądowej. Usuwaniu Kościoła z życia publicznego, które przeprowadzano pod hasłem „dekonfesjonalizacji życia publicznego”, towarzyszyła intensywna antychrześcijańska propaganda w prasie partyjnej, szkoleniach komórek NSDAP. Nominacja Alfreda Rosenberga, wielkiego wroga Kościoła, 24 stycznia 1934 r. na stanowisko głównego ideologa partii mogła dla Kościoła oznaczać jedynie wypowiedzenie wojny⁷². Jego książkę *Der Mythos 20. Jahrhunderts* Stolica Apostolska 9 lutego 1934 r. umieściła w *Indeksie ksiąg zakazanych*. 30 czerwca 1934 r. została przeprowadzona akcja terrorystyczna tzw. „noc długich noży”, podczas której zamordowano kilkaset osób. Ofiarami obok konkurentów z

⁷⁰ Por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 282.

⁷¹ G. Sale SJ, art.cyt., s. 237.

⁷² Por. R. Lill, art.cyt., s. 27.

NSDAP (Ernest Röhm) byli katoliccy opozycjoniści m.in. Erich Klausener przewodniczący Akcji Katolickiej z Berlina i inni przywódcy organizacji i redaktorzy pism katolickich⁷³. W Liście pasterskim z 30 czerwca 1934 r. biskupi niemieccy potępiili neopogaństwo krwi i rasy: „Domagamy się jedynie poszanowania praw Bożych i pełnej wolności dla Kościoła Chrystusowego w przekazywaniu ludziom zbawczych skarbów Odkupienia, prawdy, moralności i łaski zgodnie z jego Bożym posłannictwem, a więc swobodnego posługiwania się niezbędnymi środkami i odpowiednio do czasów, w których żyjemy. Odrzucaamy zaś i potępiamy mentalność neopogańską, która chce przerwać tysiącletnią historię naszego narodu i grozi zburzeniem jej w przyszłości”⁷⁴. W grudniu 1934 r. zostało wprowadzone prawo, przewidujące przestępstwo „wrogiej krytyki państwa i partii”, na którego mocy aresztowano wielu księży katolickich. Mimo protestów biskupów, które traktowano z lekceważeniem, konflikty w latach 1934–1935 przybierały na sile. Niszczono zakony, szkoły wyznaniowe. Dążono do narzucenia społeczeństwu nazistowskiej pogańskiej ideologii poprzez indoktrynację, prowokacje oraz działalność agentów tajnej policji. Wywierano presję na członków organizacji kościelnych, aby przechodzili do organizacji narodowosocjalistycznych. Celem reżimu w tym czasie (lata 1935–1936) było poprzez zniszczenie zewnętrznych dzieł Kościoła ograniczenie lub uniemożliwienie komunikacji między Kościołem a społeczeństwem oraz podporządkowanie ideologii nazizmu. Na mocy zarządzenia z 24 kwietnia 1935 r. żadne pismo codzienne nie mogło zamieszczać artykułów o treści religijnej, co spowodowało likwidację codziennej prasy katolickiej. Pozostały jedynie biuletyny i tygodniki diecezjalne poddane cenzurze i silnym środkom restrykcyjnym⁷⁵. Szczególnie podstępny posunięciem reżimu było tworzenie i popieranie neopogańskiego kościoła Trzeciej Rzeszy: *Glaubensbewegung Deutscher Christen*. Artykuły wiary tego kościoła były wrogie wobec chrześcijaństwa podobnie jego działania zmierzające do propagowania neopogańskich obrządków. W 1935 r. naziści usiłowali po swojemu rozwiązać „kwestię żydowską”. 20 sierpnia 1935 r. na spotkaniu w Berlinie wprowadzono tzw. ustawy norymberskie. Pierwsza z nich pozbawiała formalnie Żydów niemieckiego obywatelstwa, od tej pory stawali się „poddanymi państwa”. Druga ustawa zakazywała małżeństw i kontaktów seksualnych między „aryjczykami” a Żydami, zatrudniania w domach żydowskich „aryjskich” gospodyń poniżej 45 roku życia, wreszcie wywieszania przez Żydów flagi państwowej. Zniesione zostały przywileje żydowskich weteranów wojennych. Przyjęte 14 listopada 1935 r. ustawy uzupełniające wprowadzały szczegółowe uwłaczające określenia pełnych, „pół-Żydów, „mieszkańców” itp. Kolejne rozporządzenia zabraniały Żydom pełnienia

⁷³ Por. A. Riccardi, dz.cyt., s. 72.

⁷⁴ Cyt. za: A. Riccardi, dz.cyt., s. 72.

⁷⁵ Tamże, s. 71.

funkcji publicznych i pełnienia zawodu prawnika⁷⁶. W latach 1934–1935 zamieniono katolickie szkoły wyznaniowe na szkoły narodowosocjalistyczne, natomiast prywatne szkoły katolickie stopniowo likwidowano. Represje wywoływały opór i wolę obrony wiernych. Pogłębieniu uległo zaangażowanie katolików. Misje ludowe, rekolekcje, pielgrzymki pokutne w raportach policyjnych interpretowano jako manifestacje wiary i walkę z neopogaństwem. Uczestniczyły w nich dziesiątki tysięcy wiernych⁷⁷. W sprawozdaniach policyjnych pisano: „jest rzeczą pod względem politycznym znamioną i pouczającą, że ludność katolicka Kolonii, a zwłaszcza mężczyźni, w ostatnim czasie bardzo zwraca swe szeregi i uczestniczy w nabożeństwach kościelnych i imprezach w tak wielkiej liczbie, jakiej w poprzednich latach nigdy nie było [...]. Racji tego należy szukać w tym, że sankcje podejmowane przeciwko związkom katolickim nie są akceptowane i właśnie teraz chce się publicznie pokazać, że tak jak poprzednio stoi się wiernie przy Kościele katolickim”⁷⁸. Przy okazji tych manifestacji krytykowano także przejawy postaw konformistycznych u niektórych przywódców kościelnych, duchowni i wierni żądali zajęcia bardziej radykalnego stanowiska. Jednak w ogromnej liczbie parafii dzięki ambonie duszpasterze na bieżąco demaskowali neopogański system oraz piętnowali jego zbrodnie. W obronie chrześcijańskich zasad wiary wykorzystywano materiały drukowane. W 11 500 parafiach rozpowszechniono 17 mln egzemplarzy antynazistowskich broszur zawierających krytykę nazizmu i wskazania moralne. W 1936 r. rozpowszechniono także ogromną liczbę egzemplarzy *Prawd katechizmowych*, zawierających krytykę nazistowskiego światopoglądu z katolickiego punktu widzenia. Krytyce i demaskacji antychrześcijańskiego i nazistowskiego pamfletu Rosenberga poświęcono *Studia do mitu XX wieku*, stanowiące katolicką odpowiedź na propagowane tam błędy⁷⁹. Rozpowszechnianie tych materiałów dokonywane było w warunkach nieustannej inwigilacji gestapo. Szczególną rolę w przesładowaniu Kościoła odgrywały oddziały SS (Schutzstaffeln – Oddziały Przyboczne) i gestapo (Geheime Staatspolizei – Tajna Policja Państwowa). Instytucje te nasilały walkę z Kościołem, łamiąc przy tym zasady konkordatu. Jednak konkordat był dla Kościoła aktem korzystnym, gdyż w tamtej sytuacji politycznej umożliwiał publiczne piętnowanie nadużyć jako łamanie zawartego porozumienia. Taktyka obronna Kościoła niemieckiego obejmowała obronę zagwarantowanego w konkordacie obszaru prawnego i pracy, zachowanie obecności w życiu publicznym, zwalczanie rasistowskiego neopogaństwa, wzmocnienie głoszenia wiary, odpieranie kampanii zniesławiających (List Pastorski Biskupów Niemieckich z 24 grudnia 1936 r.). Obronie chrześcijaństwa poświęcone były

⁷⁶ Por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 314–316.

⁷⁷ Por. U. von Hehl, art.cyt., s. 61.

⁷⁸ Por. U. von Hehl, *Erzbistum Köln*, za: U. von Hehl, art.cyt., s. 61.

⁷⁹ Tamże, s. 62.

noty kardynała Eugenio Pacellego do rządu Rzeszy. Noty piętnowały zarówno narzucanie nazistowskiej ideologii, jak również fakty konkretnych nadużyć. Poza wciągnięciem Rosenberga na indeks prac głównego ideologa nazizmu Watykańska Kongregacja Studiów, w związku z rozpowszechnianiem i narzucaniem nazizmu i neopogaństwa, wezwała w kwietniu 1938 r. wszystkie katolickie uczelnie na świecie do analizy i krytyki teorii stanowiących podstawę rasizmu nazizmu i totalitaryzmu⁸⁰. W latach 1933–1936 papież Pius XI skierował 34 pisma w obronie praw Kościoła gwarantowanych przez konkordat z 1933 r.

UDERZENIE W SERCE KOŚCIOŁA

Druga faza polityki narodowo-socjalistycznej wobec Kościoła obejmowała lata 1936–1940. W tym okresie nie chodziło tylko o ograniczenie komunikacji czy o możliwość działania Kościoła w społeczeństwie, ale o uderzenie w tożsamość Kościoła, w jego system wartości. Ideologom nazizmu zależało także na odcięciu go od wszelkich relacji do życia zarówno jednostek, jak i społeczeństwa. Sumienie jednostki miało być formowane przez nazizm, a kierownictwo kościelne oddzielone od wiernych. W tym czasie nastąpiło wzmocnienie antykościelnych działań, co spowodowało zwarcie szeregów duchowieństwa i wiernych we wspólnym oporze. Na zaostrzenie sytuacji wpłynęła akcja tzw. procesów dewizowych (lata 1935–1936), zwalczanie w Bawarii katolickich szkół (1935 r.) procesy obyczajowe (lata 1936–1937) oraz związana z nimi kampania oszczerstw, których celem było podważenie autorytetu moralnego Kościoła oraz wprowadzenie podziału między duchowieństwo i wiernych. Na początku 1937 r. Hitler deklarował, że „chrześcijaństwo dojrzało do zniszczenia” oraz że Kościoły muszą uznać prymat państwa⁸¹. Natomiast w kwietniu Goebbels donosił z zadowoleniem, że Hitler zradikalizował swoje poglądy w „kwestii kościelnej” i zaaprobował rozpoczęcie „procesów przeciwko niemoralności kleru”⁸². W raporcie gestapo z 1937 r. stwierdzono: „Nie może być już pokoju między państwem narodowo-socjalistycznym a Kościołem katolickim. Roszczenia Kościoła mają charakter totalitarny, stanowią wyzwanie dla władz państwowych”⁸³. Procesy duchownych potępiających napaści na Kościół i religię miały na celu ich zastraszenie oraz

⁸⁰ Książka Rosenberga stanowiła zbiór rozmaitych „teorii” rasowych głoszących „mit krwi” i wyższość rasy nordyckiej oraz wyrażała nienawiść do chrześcijaństwa. Jednocześnie zawierała przesłanie swoistego modernizmu; według niego to człowiek określa rodzaj i zawartość wyznawanej przez siebie wiary. W paradoksalny sposób poglądy Rosenberga przygotowały grunt dla współczesnych „naprawiaczy” Kościoła w rodzaju grupy pod nazwą: „Wir sind die Kirche”. I w jednym i w drugim przypadku chodziło o to by zerwać ze „skostniałą” „nierozumiejącą” współczesnych czasów hierarchią rzymską. Por. G. Kucharczyk, *Czerwone karty Kościoła*, Radom 2004, s. 229.

⁸¹ Por. I. Kershaw, *Hitler 1936–1941. Nemezis*, s. 35.

⁸² Tamże, s. 36.

⁸³ Za: A. Riccardi, dz.cyt., s. 73.

wbicie klina między księży i świeckich. Ścigano zarówno krytykowanie nazizmu z ambony, jak i nieprzychylnie komentarze wypowiedziane poza kościołem, w tym wypadku za zniesławianie partii i państwa. Gdy księża stali się bardziej ostrożni w wypowiedziach, pojawiły się oskarżenia o nadużycia finansowe i obyczajowe z udziałem księży. Procesy pokazowe miały na celu podkopać autorytet moralny Kościoła katolickiego, który potępił sterylizację nieuleczalnie lub umyślowo chorych oraz bronił możliwości oddziaływania na młodzież w szkołach i organizacjach wyznaniowych. O tym, że procesy były odgórnie sterowane świadczy ich zawieszanie w pewnych okresach (np. okres Igrzysk Olimpijskich 1936 r.). W czasie gdy Goebbels w przemówieniach ubolewał nad ogólnym upadkiem obyczajów, jakiego nie zna historia, gestapo za pomocą pieniędzy i gróźb fabrykowało dowody molestowania seksualnego dzieci i młodzieży w katolickich domach i szkołach. Opisy tych rzekomych przestępstw w prasie hitlerowskiej były tak jawne tendencyjne (krańcowo sprośne), że często przynosiły odwrotny skutek: liczba nabywców gazet spadała, a liczba ludzi biorących udział w praktykach religijnych wzrosła⁸⁴. O rezultatach kampanii oszczerstw i procesów przeciwko Kościołowi, której towarzyszyła walka z wpływami Kościoła na terenie szkoły oraz kampanii zachęcania wiernych do występowania z Kościoła, świadczą liczbowe wyniki tej akcji. O ile w latach 1933–1935 Kościół opuszczało rocznie ok. 31 tys. katolików, to w 1936 r. liczba ta wzrosła do 46 tys. a w 1937 r. osiągnęła 108 tys. Dopiero w kolejnych latach systematycznie spadała aż do poniżej 40 tys.⁸⁵. Ogółem na skutek presji propagandy hitlerowskiej w latach 1938–1942 z Kościoła rzymskokatolickiego wystąpiło oficjalnie 300 tys. wiernych. Owe wystąpienia są traktowane przez historyków jako symbol ogólnego duchowego rozkładu „chrześcijan z metryki” pod wpływem nazistowskiej presji. W tym czasie o wiele więcej chrześcijan wystąpiło z Kościołów protestanckich. Jednak w żadnym razie nie był to masowy exodus z Kościoła. W stosunku do ogólnej liczby katolików, odsetek występujących z Kościoła na skutek nazistowskiej propagandy w 1937 r. po odjęciu równoczesnych konwertytów i tych, którzy powrócili na łono Kościoła, stanowił jedynie 0,43%. Analiza stanu praktyk religijnych w tym okresie, które zachowały stosunkowo wysoki poziom, wykazuje, że wysiłki propagandy antyreligijnej nie wpłynęły znacząco na obniżenie poziomu więzi katolików z Kościołem⁸⁶. Wierni, coraz bardziej nieufni wobec oficjalnej propagandy, uświadamiali sobie, że nazistom nie chodzi tylko o walkę z katolicyzmem politycznym, ale o walkę z religią. Walka o szkołę toczyła się pod hasłem słów Hitlera: *Trzecia Rzesza nie odda swej młodzieży nikomu, ale sama otoczy ją swoim wychowaniem i nauczaniem*. Sugerując, że *nie chodzi o męczenników, ale przestępców* rozpętano falę sfigowanych procesów przeciwko duchownym o nadużycia finansowe lub

⁸⁴ Por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 193.

⁸⁵ Por. U. von Hehl, art.cyt., s. 63.

⁸⁶ Por. tamże, s. 63.

seksualne, aby przedstawić duchowieństwo katolickie jako skorumpowane i niemoralne⁸⁷. Na mocy wyroków do więzień i obozów koncentracyjnych trafiło kilkuset duchownych katolickich i protestanckich. Z terenów Rzeszy w 1938 r. do obozów koncentracyjnych zesłano 304 księży katolickich, natomiast na terenie Austrii od 1938–1945 r. 724 księży przebywało w więzieniach, 110 księży (z których 90 tam zmarło) zesłano do obozów koncentracyjnych, 1500 kapłanów austriackich otrzymało zakaz głoszenia kazań. Narastała fala ataków na budynki kościelne i przedmioty sakralne. Częste były profanacje kościołów, kapliczek, krzyży oraz inne akty antykościelnego wandalizmu. Zdarzało się obrzucanie ołtarzy i kościelnych drzwi ekskrementami. Budynki kościelne były obwieszane antyklerykalnymi lub pornograficznymi plakatami. Niszczono wizerunki świętych. Członkowie Hitlerjugend strzelali do krzyży i wizerunków świętych. Jednak próby usunięcia krucyfiksów ze szkolnych ścian w Oldenburgu i na wiejskich terenach Bawarii napotykały na opór mieszkańców. Gdy w 1936 r. władze administracyjne Oldenburga nakazały usunięcie ze szkół krzyżów, protestanci na północy regionu zastosowali się do poleceń. Natomiast katolicy na południu regionu podjęli akcję protestacyjną. W wyniku protestów akcja likwidacji krzyżów została odwołana⁸⁸. Prowokatorzy próbowali także zakłócać religijne uroczystości, takie jak procesje, pielgrzymki. Od uczestnictwa w pielgrzymkach usiłowano odwozić na różne sposoby: kontrole na dworcach, blokady dróg, organizowanie konkurencyjnych imprez⁸⁹. Zwłaszcza w wojsku, ale nie tylko, usiłowano rozwijać neopogańskie rytuały związane z ideologią narodowosocjalistyczną. Wyrazem postawy wiernych w obronie zagrożonej wiary był masowy udział w pielgrzymkach religijnych w Bambergu (9 maja 1937 r. – 700-lecie konsekracji katedry) – 60 tys. uczestników i w Akwizgranie (w lipcu 1937 r.) – 800 tys.⁹⁰. Nazistom nie udało się wyrugować takich świąt jak Boże Narodzenie czy Wielkanoc. Ustanawiano nowe nazistowskie święta: Dzień Przejęcia Władzy – 30 I; rocznica ogłoszenia programu partii – 24 II; Dzień Pamięci Bohaterów – 16 III; urodziny führera – 20 IV; Święto Narodu Niemieckiego – 1 V; Dzień Partii – na początku września i inne. Specjalne rytuały służyły kształtowaniu i rozwijaniu kultu „wodza”. Kult Hitlera rozwijał się nie tylko z fanatycznego nastawienia obywateli Rzeszy, ale również na skutek działania maszyny propagandowej nadzorowanej i sterowanej przez Goebbelsa. W grę wchodziło tutaj manipulowanie nastrojami, uczuciami i wizerunkami. Szerokie rzesze tworzyły mit dobrego „wodza” z kolei on umiał schlebiać rzeszom⁹¹. Represje dotyczyły także niszczonej wcześniej prasy katolickiej. Od 1 stycznia 1934 do 19 października 1939 r. liczba periodyków katolickich uległa zmniejszeniu z 435 do 124, przy czym 74 pisma zamknięto, 61 prze-

⁸⁷ Por. R. Lill, art.cyt., s. 28.

⁸⁸ Por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 284.

⁸⁹ Tamże, s. 284–285.

⁹⁰ Por. U. von Hehl, tamże, s. 65.

⁹¹ Por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 288.

stało się ukazywać z innych powodów, a 176 musiało zawiesić działalność z powodu braku papieru⁹². W latach 1938–1939 zlikwidowano tygodnik diecezji berlińskiej i wiele istniejących jeszcze wydawnictw wewnętrznych Kościoła.

Lata 1938–1939 poprzedzające wybuch wojny były czasem wielkich sukcesów Hitlera na płaszczyźnie międzynarodowej (*Anschluss* Austrii, zagarnięcie Sudetów). Charakteryzowała je kontynuacja represji, polegających na znoszeniu wszelkich organizacji i związków kościelnych oraz inwigilacja kleru. Pojawianie się nowych zakazów oraz kontynuowanie likwidowania najważniejszych związków i organizacji kościelnych wskazywało na przejęcie inicjatywy przez SS i gestapo. Hitler, którego postawa w tym czasie ewoluowała od indyferentyzmu do wzrastającej wrogości, politykę kościelną pozostawiał partyjnym radykałom⁹³. W 1939 r. zniesiono wszystkie szkoły wyznaniowe (których liczba w 1933 r. przekraczała 15 tys.). Rozpoczęcie wojny otwiera okres nowego ataku na Kościół. Następuje radykalizacja wewnątrz państwa. Od września 1940 do lipca 1941 r. skonfiskowano dobra ponad 100 domów zakonnych, a zakonników usunięto. Pojawia się polityka mordowania chorych umysłowo i Żydów⁹⁴. W początkach 1941 r. rozwija się nowa fala ataków na chrześcijaństwo. Nasila się agitacja antychrześcijańska oraz deklaracje przywódców, że chrześcijaństwo jest nie do pogodzenia z narodowym socjalizmem. Partia więc musi podjąć walkę, by złamać siłę i wpływ Kościołów, pisał w okólniku do gauleiterów Bormann⁹⁵. W tym czasie pojawia się także wobec Kościoła groźba „ostatecznego rozwiązania”, przy czym przywódcy nazistowscy spierali się jedynie w kwestii czasu: teraz czy po wojnie. Jednak atak wyszedł w tej fazie walki poza Kościół i skierował się przeciwko nienaruszalnemu prawom moralnym i stworzonemu przez Boga prawu natury. Tak że chodziło już nie tylko o obronę Kościoła, ale przede wszystkim o powszechne prawa człowieka⁹⁶. Rozpoczęło się od pojawienia się nowego zagrożenia: programu eutanazji. Docierające do społeczeństwa pogłoski o masowym zabijaniu „mniej wartościowego życia” wywoływały niepokój i lęk. Już w 1933 r. podjęto program eliminacji „mniej wartościowego życia”. Natomiast w 1939 r. nastąpił szczyt realizacji tego programu. Początkiem było zabijanie nieuleczalnie chorych dzieci rozpoczęte latem 1939 r. pod nazwą eutanazji. W październiku Hitler rozszerzył upoważnienie niektórych lekarzy do zabijania nieuleczalnie chorych. Ofiarami byli pacjenci zakładów zdrowotnych i opiekuńczych. Ocenia się, że przy pomocy gazu lub środków medycznych zostało zamordowanych około 100 tys. osób. Pomimo usiłowania zatrzymania zbrodni w tajemnicy publiczne napiętnowanie tych zbrodni przez biskupów (m.in. Clemens A. von Galen, listy pasterskie

⁹² Por. A. Riccardi, dz.cyt., s. 71.

⁹³ Por. R. Lill, art.cyt., s. 29.

⁹⁴ Na temat rozwoju ideologii promującej eutanazję por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 369 i ns.

⁹⁵ Por. I. Kershaw, *Hitler 1941–1945. Nemezis*, Poznań 2004, s. 32.

⁹⁶ Por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 402–424 oraz: K. Gotto, H.G. Hockerts, K. Repgen, *Narodowo-socjalistyczne wyzwania i odpowiedź Kościoła*, w: *Kościół, katolicy...*, s. 85–98, tu: 90.

episkopatu) wywołało powszechne wzburzenie. Na skutek postawy Kościołów katolickiego i protestanckiego Hitler w 1941 r. nakazał wstrzymać oficjalnie tę akcję, z tym, że była ona kontynuowana po cichu⁹⁷. Jeśli chodzi o program zabijania Żydów, Hitler już w mowie z 30 stycznia 1939 r. w Reichstagu zapowiadał zniszczenie rasy żydowskiej w Europie. Jednak decyzję o rozpoczęciu ich eksterminacji podjął jesienią 1941 r. w kontekście rozpoczęcia wojny ze Związkiem Sowieckim, określanym przez Hitlera jako „żydowsko-bolszewicki wróg światowy”. Aby uniknąć niewygodnych świadków zbrodni, obozy śmierci umieszczano na terenach okupowanych⁹⁸. Z tego powodu społeczeństwo, w tym biskupi nie wiedzieli, że celem deportacji nie są obozy pracy, ale obozy śmierci. Tym bardziej nie mogli wiedzieć, że zabijanie odbywa się na skalę masową. Istnieją przesłanki, że dopiero wiosną 1942 r. pojawiły się informacje o planie wyniszczenia Żydów. Dlatego w listach pasterskich od wiosny 1942 r. biskupi nauczali, że uśmiercanie niewinnych ludzi jest grzechem nieodpuszczalnym. Na przykład w Liście pasterskim z 19 marca 1943 r. biskupi niemieccy pisali: „zabijanie jest samo w sobie złem, nawet jeśli byłoby ono praktykowane rzekomo w interesie dobra ogólnego: niewinnych i bezbronnych chorych i upośledzonych umysłowo, nieuleczalnie chorych, śmiertelnie rannych, dziedzicznie obciążonych i słabowitych noworodków, niewinnych zakładników i bezbronnych jeńców i więźniów, ludzi obcej rasy i pochodzenia”⁹⁹. W podobnych słowach zostało wyrażone przez Piusa XII potępienie zbrodni popełnionych w niemieckich obozach zagłady w przemówieniu wigilijnym z 1942 r. i w przemówieniu z 2 czerwca 1943 r. Innym zagrożeniem, które zostało przez wystąpienie biskupów udaremnione, była deportacja członków „małżeństw mieszanych” – niemiecko-żydowskich. Wystąpienie biskupów uratowało im życie. W obronie prześladowanych, zwłaszcza najbardziej zagrożonych Żydów, występowało wielu duchownych, z których wielu za swoją odważną postawę zapłaciło męczeńską śmiercią. Jednym z wielu przykładów może być działalność błogosławionego ks. Bernarda Lichtenberga, proboszcza katedry w Berlinie¹⁰⁰, bł. ks. Jakuba Gappa, zakonnika z Towarzystwa Maryi, pallotyna o. Alberta Eise z Ruchu szensztadzkiego, ks. Richarda Henkes, Friedricha Heinricha Lorenza, oblata Niepokalanej, franciszkanów o. Johanna Piellera i Angelusa Steiwedera, bł. Siostry Marii Restytuty Kafka, ze Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek, którzy zginęli męczeńską śmiercią, dając świadectwo swojej

⁹⁷ Por. B. van Schewick, art.cyt., s. 81.

⁹⁸ Na ten temat interesujące spostrzeżenie Burleigha: „Francuski filmowiec Claude Lanzmann wystąpił pewnego razu z absurdalnym twierdzeniem, że obozy eksterminacji zorganizowano w Polsce z uwagi na powszechny tam antysemityzm. W rzeczywistości istnieje wiele świadectw, że rozważano ich utworzenie na okupowanych obszarach państwa radzieckiego – w Mohylewie, Sala-spils itp.”, M. Burleigh, dz.cyt., s. 654, tamże na temat Holocaustu.

⁹⁹ Por. Wspólny list pasterski niemieckich biskupów o dziesięciorgu przykazań jako prawie życiowym narodów, 19 sierpnia 1943. Za: B. van Schewick, art.cyt., s. 83.

¹⁰⁰ Por. O. Ogiermann, *Do ostatniego tchu*, Paryż 1983; por. także: A. Riccardi, dz.cyt., s. 79–82.

wierności nauce Ewangelii¹⁰¹. Objęcie steru polityki Rzeszy względem Kościoła przez partyjnych radykałów sprawiło, że w końcu 1938 r. życie Kościoła zostało ograniczone do terenu budynków kościelnych. O ile Kościół protestancki został w dużej mierze poddany programowi uniformizacji (*Gleichschaltung*) i wciągnięty w tryby nazistowskiej indoktrynacji, Kościół rzymskokatolicki dzięki ostrożnej i roztropnej strategii biskupów, dzięki spójności organizacyjnej zdołał zachować swoją tożsamość, choć nie obyło się bez strat i ofiar. Pisał na ten temat R. Lill: „Kościoły maksymalnie unikały otwartego oporu, preferując drogę dostosowywania się. W ten sposób mogły realizować swój cel... – utrzymanie opieki nad duszami i uchronienie przestrzeni głoszenia słowa w świątyni przed atakami ze strony państwa. Cel ten został w znacznym stopniu osiągnięty, ustanowiono bowiem niepokonalną barierę dla totalitarnych roszczeń państwa. Ponadto szeroki opór wobec ideologii i metod państwa nazistowskiego był bardziej jednolity i skuteczny, niż są to skłonni stwierdzać dzisiejsi krytycy. Miał on jednak pewne granice, gdy zagrożone było utrzymanie troski o dusze. [...] W sytuacji na pozór bez wyjścia i bez precedensów, w jakiej byli stawiani, oni (biskupi) milczeli wobec okropności, aby uniknąć czegoś jeszcze gorszego. Decyzję ich sumienia należy uszanować”¹⁰². W sprawie strategii biskupów można spotkać także inne oceny¹⁰³.

Początek II wojny światowej charakteryzowało zawieszenie wrogich działań względem Kościoła. Po zwycięstwie nad Francją w 1940 r., pod pozorem „uzasadnionych wojną konieczności”, rozpoczęto kolejną czystkę. Od października 1940 r. wprowadzono zakaz sprawowania liturgii do godziny 10 rano. Rzekomo w związku z potrzebami wojennymi w latach 1940–1941 zajęto i wywłaszczono setki klasztorów i zakładów kościelnych (tylko w pierwszym półroczu 1941 r. – 120 klasztorów), zabroniono rekolekcji, procesji i pielgrzymek¹⁰⁴. Od czerwca 1941 r. zawieszono działalność pozostałych jeszcze gazet kościelnych, zniesiono liczne kościelne święta, zamknięto istniejące kościelne przedszkola. W okresie rozpoczynania kampanii rosyjskiej, który stanowił zarazem ostatnią fazę nazistowskiego reżimu, rozpoczęto eskalację nazistowskiej propagandy, mającej na celu pokonanie wszelkich konkurencyjnych wobec nazizmu obrazów świata i człowieka, aby wyrwać jak najwięcej ludzi spod wpływu Kościoła. Gdy w pierwszych latach wojny błyskawiczne zwycięstwa Hitlera mogły sprzyjać propagandzie, to późniejsze niepowodzenia militarne w Rosji, braki w zaopatrzeniu, ataki lotnicze powodowały niezadowolenie i obniżały skuteczność nazistowskiej propagandy. Jednak wszelkie przejawy krytyki były bezwzględnie tłumione i ujaw-

¹⁰¹ Por. A. Riccardi, dz.cyt., s. 85–87; 120.

¹⁰² Por. R. Lill, *Die Kirche und das Dritte Reich. Ein Forschungsbericht*, w: *Judenhass – Schuld der Christen?*, red. P. Eckert, Essen 1966, s. 88.

¹⁰³ Pogląd kwestionujący skuteczność protestów biskupów oraz ich strategii wobec nazizmu: M. Burleigh, dz.cyt., s. 733–745.

¹⁰⁴ Por. U. von Hehl, dz.cyt., s. 66.

nione stanowiły ogromne zagrożenie¹⁰⁵. Proboszczom zabroniono kontaktu z ich parafianami-żołnierzami. Gestapo zabroniło duchownym opieki duszpasterskiej wśród polskich robotników przymusowych, słuchania ich spowiedzi, udziału w niemieckiej liturgii. Na lata powojenne odkładano ostateczne rozprawienie się z chrześcijaństwem aż do jego ostatecznego wykorzenienia. Jednak w podbitym Kraju Warty (Warthegau) udało się hitlerowcom zrealizować zbrodnicze plany. Kościoły zostały tam pozbawione swojego publiczno-prawnego statusu, zostały zdegradowane i poddane nadzorowi i represjom gestapo. Wymuszono podział na niemiecką i polską organizację kościelną. Duchowieństwo zostało poddane represji, wygnaniu, uwięzieniom, eksterminacji. Możliwości pracy duszpasterskiej zostały ograniczone do form szczątkowych. Na obszarze Warthegau do 1941 r. zamknięto 94% kościołów i kaplic diecezji poznańsko-gnieźnieńskiej, zamordowano 11% księży, a większość pozostałych przy życiu zamknięto w więzieniach i obozach koncentracyjnych¹⁰⁶. Dane te potwierdzają także inni historycy¹⁰⁷. Wstrząsające dane odnośnie do martyrologii Kościoła w okupowanej Polsce podaje P. Blet; zamordowano 4 biskupów, 1996 księży, 113 kleryków, 238 sióstr zakonnych, do obozów koncentracyjnych wysłano 3642 księży, 389 kleryków, 341 braci zakonnych, 1117 sióstr zakonnych¹⁰⁸. Mimo lojalności wielu członków społeczeństwa wobec polityki reżimu, nie zabrakło heroicznych aktów oporu. Już pierwsze dokonane po wojnie wykazy ofiar obejmowały setki skazanych. W jednej tylko diecezji monasterskiej w 1946 r. doliczono się 246 ofiar śmiertelnych i 673 dotkniętych innymi formami prześladowań. Z 447 duchownych, którzy w czasie wojny zostali osadzeni w KL Dachau, 441 było katolickimi księżmi. Przykładowo z diecezji Passau 275 księży, ponad 550 księży diecezji trewirskiej, 280 księży diecezji w Spirze, 400 księży z archidiecezji freiburskiej, 300 księży z diecezji rottenburskiej, 300 księży diecezji ratyzbońskiej (co stanowiło 1/3 ogółu kapłanów tych diecezji), 897 księży diecezji ratyzbońskiej (ponad połowa), było poddanych różnym formom prześladowania¹⁰⁹. W samym tylko obozie koncentracyjnym w Dachau uwięziono 2720 duchownych, w tym 2597 katolickich (1870 Polaków), z których połowa zmarła w obozie, 109 duchownych ewangelickich i 22 prawosławnych¹¹⁰. Duchowni katolicy i innych wyznań byli rozstrzeliwani, wieszani, bici, wystawiani na mróz, pozbawiani pożywienia, poddawani zbrodniczym eksperymentom medycznym. Sankcje te były spowodowane m.in. pomocą

¹⁰⁵ Tamże, s. 66.

¹⁰⁶ Por. I. Kershaw, *Hitler 1941–1945. Nemezis*, Poznań 2004, s. 35.

¹⁰⁷ Wiele szczegółowych danych podaje: H. Pająk, *Niemieckie ludobójstwo na polskim narodzie*, Lublin 2004, por. także R. Lill, art.cyt., s. 29–31.

¹⁰⁸ Dane w: P. Blet SJ, *Pius XII i druga wojna światowa w tajnych archiwach watykańskich*, Katowice 2000, s. 119.

¹⁰⁹ Przytaczam za: U. von Hehl, art.cyt., s. 69.

¹¹⁰ Według: Comité International de Dachau. *Konzentrationslager Dachau 1933–1945*, München 1978, s. 56.

prześladowanym, wypowiedziami z ambony przeciw ideologii partii, udziałem w opozycji politycznej i obejmowały takie postacie, jak: kary pieniężne, zakaz głoszenia kazań, wydalenia, areszt, więzienie, pobyt w obozie koncentracyjnym, fizyczną likwidację. Pomimo tych wspaniałych świadectw serca wielu były nieme wobec tragedii niewinnych z powodu obojętności lub strachu.

POSTAWA NIEMIECKICH BISKUPÓW

Od wystąpienia na arenę publiczną nazistowskiego ruchu z jego antychrześcijańską i antyludzką ideologią biskupi niemieccy znajdowali się wobec tej ideologii w zdecydowanej opozycji. Ich otwarcie negatywna postawa wynikała ze świadomości błędów nazizmu, który nie tylko reprezentował program polityczny ale również określony światopogląd. Stąd wymogiem chwili stała się konieczność wzmocnienia wiary oraz potępienia rasistowskiego neopogaństwa, antysemityzmu oraz pomysłu utworzenia w przyszłości kościoła narodowego (antykościoła). Następnie biskupi stanęli wobec konieczności odpierania kampanii oszczerstw godzących we wzajemne zaufanie duchownych i wiernych. W pierwszej fazie od 1933 do 1936 r. nie było łatwo rozpoznać, jaki jest prawdziwy cel reżimu w walce z Kościołem. Dlatego po 1933 r. odpowiedzią biskupów na przybierające na sile ataki była obrona zagwarantowanego w konkordacie własnego obszaru działania i własnych praw. Jednak biskupi musieli się pogodzić ze stratami na zewnętrznej linii obrony: w dziedzinie prasy, związków, szkół¹¹¹. Adresatami ostrzeżeń i potępień błędów byli katolicy niemieccy stanowiący jedynie 1/3 społeczeństwa niemieckiego, a zwłaszcza ci, którzy byli gotowi uznać kompetencje biskupów w dziedzinie obrony chrześcijańskiego światopoglądu. Ze względu na tak ograniczone gremium adresatów ostrzeżenia biskupów nie były w stanie powstrzymać przybierającej na sile fali przystępujących do nazistowskich organizacji¹¹². Po objęciu rządów przez Hitlera biskupi znaleźli się wobec dylematu: Był on jednocześnie przywódcą antychrześcijańskiej, kontrowersyjnej pod względem doktryny światopoglądowej partii, z drugiej zaś demokratycznie wybranym przywódcą narodu, któremu jako takiemu należał się odpowiedni respekt. Stąd też episkopat z jednej strony protestował przeciw nadużyciom i zbrodniom reżimu, z drugiej strony apelował do wiernych o lojalne wypełnianie obowiązków obywatelskich. Ta postawa odpowiadała wielu wiernym, którzy w swej przeważającej masie starali się przetrwać reżim w milczącej postawie obronnej z nadzieją na przeżycie¹¹³. Jeżeli chodzi o nacechowane pewną wstrzemięźliwością wystąpienia w obronie Żydów oraz katolików nawróconych z judaizmu, istnieją próby wyja-

¹¹¹ Por. K. Gotto, H.G. Hockerts, K. Repgen, art.cyt., s. 91.

¹¹² Por. L. Volk, *Niemiecki episkopat i Trzecia Rzesza*, w: *Kościół, katolicy...*, s. 43–54, tu: 43.

¹¹³ Por. U. von Hehl, dz.cyt., s. 68.

śnienia tej ostrożności: w świadomości biskupów nieustannie atakowany Kościół sam znajdował się w centrum zagrożeń. Obawiano się, że w razie bardziej zdecydowanego potępienia nie przyczyni się to w żadnej mierze do poprawy sytuacji Żydów, natomiast zaostrzą się jedynie represje wobec katolików. Poza tym w ocenie biskupów istniały inne zagrożenia, jak np. ustawa eugeniczna z lata 1933 r. zezwalająca na sterylizacje ludzi uznanych za chorych dziedzicznie¹¹⁴. Także wprowadzenie ustaw norymberskich, zaostrzających prześladowania Żydów, nie spowodowało adekwatnej reakcji w formie jednoznacznego protestu. Ustawy te czyniły Żydów obywatelami drugiej kategorii oraz zabraniały im poślubiania ludności niemieckiej. Dopiero w 1937 r. właściwe słowa potępienia dyskryminacji przyniosła Encyklika *Mit brennender Sorge*¹¹⁵. Jednak Kościół nie był obojętny wobec losu Żydów. Na polecenie biskupów działały organizacje udzielające pomocy dotkniętym prześladowaniami. Najważniejsze z nich to Stowarzyszenie św. Rafała i Niemiecki Związek Caritas, Dzieło Pomocy przy Ordynariacie Biskupim w Berlinie, Arcybiskupi Ośrodek pomocy dla niearyjskich katolików w Wiedniu oraz wiele innych. Stowarzyszenia te dysponujące dużą liczbą placówek w terenie pomagały ująć przed represjami prześladowanym Żydom przez wsparcie charytatywne, finansowe i kontaktowe¹¹⁶. Jednak pomoc ta, choć skorzystało z niej wiele tysięcy prześladowanych, w obliczu ogromnych potrzeb miała charakter ograniczony.

Powróćmy do oceny zakresu i możliwości biskupich działań. Wspólnym enuncjaczom episkopatu niemieckiego stał na przeszkodzie jego podział na konferencje biskupie: fuldajską i freisingowską. Przewodniczenie liczniejszej konferencji w Fuldzie zostało powierzone od 1920 r. kard. Adolfowi Bertramowi (1859–1945) z Wrocławia. Natomiast konferencji we Freising przewodniczył od 1917 r. kard. Michael von Faulhaber (1869–1952) z Monachium. Konferencja w Freisingu zrzeszała ośmiu ordynariuszy z Bawarii, zatroskanych o zachowanie hermetyczności swojego gremium, obawiających się zdominowania przez swoich „pruskich” współpracowników. Różnice postaw w rozwiązywaniu problemów wynikających z konfrontacji z polityką totalitaryzmu były wykorzystywane przez propagandę nazistowską do siania niepewności i zamętu¹¹⁷. Tuż po wyborach w diecezji mogunckiej opublikowano wytyczne, w których myśl żaden katolik nie powinien należeć do partii hitlerowskiej, nie wolno mu także przystępować do sakramentów świętych¹¹⁸. Jednak to rozwiązanie nie zostało akceptowane przez inne diecezje. Trudności wynikały z niemożliwości wyegzekwowania tej zasady, z podstępnych deklaracji ideologów nazistowskich, którzy przedstawiali się jako

¹¹⁴ Szerszy kontekst kształtowania się problematyki eugenicznej i ideologii rasizmu omawia: I. Kershaw, *Hitler 1936–1941. Nemezis*. Poznań 2002, s. 224–232; por. M. Burleigh, dz.cyt., s. 364–401, por. B. van Schewick, art.cyt., s. 75.

¹¹⁵ Por. B. van Schewick, art.cyt., s. 76.

¹¹⁶ Tamże, s. 71 ns.

¹¹⁷ Por. R. Morsey, dz.cyt., s. 12.

¹¹⁸ Tamże, s. 13.

walczący „z bezbożnym marksizmem i bolszewizmem”¹¹⁹. Jednak po 30 stycznia 1933 r. członkowie obu Komisji byli gotowi spotkać się, aby wspólnie przeciwstawić jednakowo ocenianemu zagrożeniu. Warunkowe wycofanie ostrzeżeń biskupich przed nazistami dokonane 28 marca 1933 r. jest oceniane jako próba niezmarowania szansy pojednania, a tym samym nienarażania wiernych na konflikty sumienia i prześladowania. Dezorientacji sprzyjało oświadczenie Hitlera, że widzi w: *chrześcijaństwie niewzruszone fundamenty etycznego i moralnego życia naszego narodu*¹²⁰. Jednak biskupi nie wycofali potępienia religijno-moralnych błędów ideologii nazistowskiej, co oficjalna propaganda ze względów taktycznych przemilczała. Decyzja biskupów o wycofaniu ostrzeżeń wywołała jednak krytykę ze strony katolickich polityków (działaczy i przywódców związków i Centrum). Masy katolickie natomiast z ulgą poddały się iluzji lepszej przyszłości. Opracowany w końcu maja 1933 r. wspólny List pasterski choć wyrażał obwarowaną warunkami ofertę pozytywnej współpracy z nowymi władzami, nie powstrzymywał się od wskazania błędów. W *Kolońskiej deklaracji katolickich starożyszczeń urzędników w Niemczech* w czerwcu 1933 r. wzywano do współpracy z nowym państwem i gospodarką narodową¹²¹. Na drugim spotkaniu w końcu sierpnia 1933 r. znalazła się sprawa podpisanego 20 lipca 1933 r. konkordatu¹²². Podpisanie konkordatu z Rzeszą 20 lipca 1933 r., który gwarantował Kościołowi swobodę działania, pozwalało na umiarkowany optymizm. Optymizmowi temu uległa pewna grupa katolików prawicowych (*Rechtskatholiken*) skupionych wokół wicekanclerza Franza von Papena, wywodząca się z kręgów elity szlacheckiej i mieszczańskiej. Grupa ta bez rezultatu starała się o doprowadzenie do pogodzenia katolików z ruchem nazistowskim. Jednak narastająca fala nadużyć, agresja propagandowa, ataki organizacji nazistowskich szybko doprowadziły do utraty złudzeń. Wywołały też sprzeciw przywódców Kościoła. Biskup diecezji Münster – Clemens A. von Galen¹²³, w kazaniu wygłoszonym w marcu 1934 r., po nominacji Rosenberga na zastępcę Hitlera do spraw partyjnej ideologii, demaskował nazistowskie neopogaństwo: „Jest to atak na fundamenty religii i całej kultury, gdy dąży się do zniszczenia prawa moralnego w człowieku. A to właśnie czynią ci, którzy na temat moralności oświadczają, że zachowuje ona swoją wartość tylko wtedy, kiedy wymaga tego rasa. W ten sposób rasa zostaje umieszczona ponad moralnością, a krew ponad prawem. [...] Istnieje nieuchronne powiązanie: gdy odrzuci się i zaneguje właściwą ideę Bożą i duchowy ład świata, trzeba też odrzu-

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Cyt., za B. van Schewick, art.cyt., s. 73.

¹²¹ Por. U. von Hehl, *Katolicy...*, art. cyt., s. 58.

¹²² Por. L. Volk, art.cyt., s. 44.

¹²³ Clemens August von Galen, który publicznie krytykował eutanazję i inne zbrodnie hitlerowców ma być beatyfikowany. Jan Paweł II widzi w nim „bezkompromisowego bojownika przeciwko totalitarnej i poniżającej człowieka dyktaturze nazistowskiej”. Po wojnie został wyniesiony do godności kardynała. Zmarł w marcu 1946 r. w wieku 68 lat.

cić Objawienie, na podstawie którego ludzkość została podniesiona w Chrystusie. Jest wówczas rzeczą nieuniknioną, że odrzuca się chrześcijaństwo i zwalcza się je otwarcie. Zdarza się niekiedy, że to nowe pogaństwo kryje się nawet pod nazwami chrześcijańskimi. [...] Ten atak na chrześcijaństwo jakiego doświadczamy współcześnie, przewyższa swą niszczycielską gwałtownością wszystkie inne ataki, które wydarzyły się od najdawniejszych czasów”¹²⁴. Wewnątrzkościelne dyskusje nad przyjęciem właściwej strategii wobec reżimu doprowadziły pod koniec 1936 r. i w początkach 1937 do sformułowania oceny, która pozostała obowiązująca aż do końca wojny. W konkluzji kolońskiej z 16 stycznia 1937 r. biskupi stwierdzili, że narodowy socjalizm chce *zasadniczo i definitywnie zniszczenia chrześcijaństwa*, zwłaszcza katolicyzmu. Temu celowi służą wszystkie środki reżimu. Stąd strategicznym celem Kościoła musi być dążenie do tego by *możliwie najszerze warstwy gorąco wierzących i ofiarnych katolików jednolicie odrzuciły współdziałanie przy wrogich wierze aktach i dopominały się odważnie o prawa swego katolickiego sumienia*¹²⁵. Wyrazem i rezultatem tej postawy była Encyklika *Mit brennender Sorge*. Encyklika ta wobec całego świata okazała niezłomną postawę Kościoła, jego zdecydowany sprzeciw wobec reżimu, jego wierność ewangelicznym wartościom zachowaną mimo ideologicznej presji. Otwartym atakom na system wartości i prawa Kościoła biskupi przeciwstawili postawę biernego oporu. Encyklika, stanowiąc dokument o charakterze publicznym, przedstawiając wobec całego świata nadużycia reżimu, była apelem wołającym o powszechne obowiązywanie niezbywalnych praw osobowych. Ponieważ potwierdziła ona i wzmocniła sprzeciw biskupów z 1937 r. została przez władze oceniona jako *otwarte wypowiedzenie walki*¹²⁶. Publikacja encykliki antynazistowskiej przyczyniła się do wzmocnienia stanowiska wszystkich przeciwników systemu. W rezultacie większość wiernych utożsamiała się ze stanowiskiem Kościoła. Dlatego wśród katolickiej części społeczeństwa nie zdołał się w pełni zakorzenić światopogląd nazistowski. Nic dziwnego, że dygnitarze hitlerowscy uskarżali się na przeszkody ze strony Kościoła. Monachijski gauleiter Adolf Wagner w czerwcu 1937 r. oskarżał niemieckie Kościoły, że ich obecność oznacza *wnoszenie przeszkód do życia narodowego*¹²⁷. Jednak trzeba przyznać, że episkopat nie wypowiedział lojalności reżimowi całkowicie. Biskupi uznawali władze państwa za legalne, mające prawo do obywatelskiego posłuszeństwa, ale tylko w granicach tego, co jest dopuszczalne pod względem moralnym. W kwietniu 1938 r. po krytyce papieskiej stosunków panujących w Niemczech w przemówieniu wigilijnym w 1937 r. Kongregacja Studiów poleciła wszystkim katolickim uniwersytetom i

¹²⁴ Za: A. Riccardi, dz.cyt., s. 84.

¹²⁵ Por. stanowisko kardynała Schultego przedstawione kardynałowi sekretarzowi stanu Pacellemu. w: *Kościół, katolicy...*, s. 108–109.

¹²⁶ Słowa ministra wyznań Rzeszy Kerrla do biskupów, w: K. Gotto, H.G. Hockerts, K. Repgen, *Narodowosocjalistyczne wyzwanie*, w: *Kościół, katolicy...*, s. 92–93.

¹²⁷ Por. K. Gotto, H.G. Hockerts, K. Repgen, art.cyt., s. 92.

fakultetom, by wyteżyły wszelkie siły w „obronie prawdy przeciwko obiegowym błędom ideologii rasistowskiej głoszonym w formie pewnych tez”. Odpowiadając na wezwanie Fuldajskiej Konferencji Biskupów w lecie 1938 r. opracowała projekty dwóch listów pasterskich, pierwszego potępiającego ideologię rasistowską, drugiego piętnującego prześladowanie Kościoła. Ponieważ za większe zagrożenie uznano prześladowanie, list potępiający prześladowanie Kościoła został odczytany w parafiach, natomiast list potępiający ideologię rasizmu został przekazany duchowieństwu. Jakie było w praktyce oddziaływanie Kościoła, w czasie gdy dokonywano pogromów, świadczy sprawozdanie administracyjne na temat oddziaływania pogromów na ludność¹²⁸. Po opublikowaniu encykliki episkopat znów stanął wobec pytania o sposób najlepszej obrony. Odpowiedzi, które przyobiekły postać konkretnych postaw przebiegały od publicznego protestu do cierpliwego i często bezowocnego pertraktowania. Jak więc należy ocenić postawę biskupów wobec reżimu? Po podjętych początkowo przez arcybiskupa Fryburga – Conrada Gerbera (1872–1948) nieudanych próbach nawiązania kontaktu z przedstawicielami reżimu, w celu jego złagodzenia, powrócił on do szeregu, zyskując następnie ze względu na nieprzejednaną postawę opinię *zazartego przeciwnika państwa i partii*¹²⁹. W budzeniu ducha oporu przeciw ideologii nazizmu miały słynne kazania kard. M. Faulhabera, który podejmował temat wartości ksiąg Starego Testamentu w obliczu polityki „uniformizacji”. Podobne znaczenie miało rozpowszechnianie w masowych nakładach broszur zatytułowanych *Prawdy kattechizmowe*, podejmujących temat walki z „nowym pogaństwem” (m.in. z antychrześcijańskim pamfletem Rosenberga). Kardynał Faulhaberowi episkopat niemiecki wielokrotnie powierzał opracowanie wspólnych memoriałów i listów pasterskich. Natomiast kard. Bertram, trzymając się drogi negocjacji, usiłował racje Kościoła uzasadnić argumentami poprzez formułowanie niezliczonej liczby protestów i petycji. Wspomagał go poprzez ustne kontakty z przedstawicielami władz w Berlinie biskup Wilhelm Bering (1877–1955) z Osnabrück. Jednak ta dość bierna koncepcja obrony Kościoła wobec agresji nazistów została zakwestionowana przez biskupa Preysinga, który w memoriale do kard. Bertrama domagał się przejścia od milczącego protestu do protestów publicznych. Biskup Preysing był przekonany o konieczności zdecydowanych protestów. W tym celu należało jego zdaniem mobilizować opinię publiczną i wpływać na masy. Przyznawał jednak, że z realizacją tej postawy wiąże się w wypadku całkowitego zerwania Kościoła z państwem groźba represji wobec wiernych i niebezpieczeństwo zaparcia się wiary i odstępstwa niektórych z nich. Jednak kard. Konrad von Bertram, powołując się na doświadczenia Kulturkampfu w Rzeszy bismarckowskiej, stał na stanowisku, że niepodobna dopuścić do sytuacji zniszczenia Kościoła, w

¹²⁸ „Tylko koła będące pod wpływem Kościoła nie współdziałały z nami w kwestii żydowskiej”, za: B. van Schewick, *Kościół...*, s. 77.

¹²⁹ Por. L. Volk, *Niemiecki episkopat i Trzecia Rzesza*, w: *Kościół, katolicy...*, s. 43–54, tu: s. 45.

której parafie byłyby bez duszpasterzy, a wierni musieliby umierać bez kapłana¹³⁰. Można to oceniać jako przeakcentowanie funkcji kapłańskiej ponad funkcję prorocko-demaskatorską biskupa. Inny argument wynika z faktu, że nawet ograniczone funkcjonowanie instytucji Kościoła w systemie nazizmu dawało mu jednak szansę wypowiedziania się i wywierania wpływu na wiernych. Kardynał Bertram liczył także, że pośród funkcjonariuszy systemu istnieją ludzie, którym zależy na porozumieniu z Kościołem i to środowisko może być wzmocnione dzięki przejawom lojalności ze strony Kościoła. W obliczu ustawicznych zagrożeń Kościoła i konieczności szybkiej interwencji całego episkopatu ujawniło się nieprzystosowanie ociężałej struktury konferencji, spotykającej się raz w roku. Ponadto poszczególni biskupi bardzo często stawali się przedmiotem ataku aparatu władzy, znajdując się w izolacji od innych biskupów. W takiej sytuacji znalazł się np. bp Joannes Baptista Sproll (1870–1949), wypędzony z Rottenburga z racji nieuczestniczenia w wyborach 10 kwietnia 1938 r. Biskup, który nie chciał głosować na ewidentnych wrogów Kościoła, został ogłoszony „zdrajcą narodu” i wydalony ze swojej diecezji. Tej siły ducha nie wykazał kard. Bertram, gdy w kwietniu 1940 r. sformułował w imieniu episkopatu życzenia imieninowe dla Adolfa Hitlera. Biskup von Preysing, ordynariusz Berlina, był czynem kard. Bertrama tak dotknięty, że rozważał podjęcie dymisji¹³¹. Natomiast otwartą krytykę reżimu nazistowskiego zawierał List pasterski Konferencji Episkopatu w Fuldzie z 24 czerwca 1941 r.¹³². Publiczne potępienie nazistowskich zbrodni wobec narodu i Kościoła było dziełem bp Clemensa Augusta von Galena z Münster, który w lipcu 1941 r. potępił publicznie dokonywaną na umysłowo chorych zbrodnię eutanazji, akty terroru, zawłaszczanie własności kościelnej. Potępił także działalność gestapo. Skutkiem kazań bpa Galena było wstrzymanie na rozkaz Hitlera rabunku klasztorów (31 VII 1941 r.) oraz wstrzymanie mordowania umysłowo chorych (24 VIII 1941 r.). Do tego momentu zginęło ponad 100 tys. ludzi. Jednak akcja zabijania trwała w ukryciu nadal aż do 1945 r. w obozach koncentracyjnych i ośrodkach selekcji¹³³. Reżim przemilczał ze względów taktycznych wypowiedź biskupa, odgrajając się ustami Goebbelsa, że rozprawi się definitywnie z Kościołem dopiero po zakończeniu wojny¹³⁴. Kazania bpa von Galena były kolportowane na terenie całej Rzeszy, stały się też przykładem dla innych biskupów (m.in. Machensa w Hildesheim, Bornewassera w Trewirze, Stohra w Moguncji, Preysinga w Berlinie, Hilfricha w Limburgu). Katolicy zachodnioniemieckich diecezji 20 marca 1942 r. usłyszeli w Liście pasterskim swoich biskupów: *Każdy człowiek ma naturalne prawo do wolności osobistej [...]. Z tej racji domagamy się sądowego*

¹³⁰ Tamże, s. 49.

¹³¹ Zachowane dokumenty świadczą, że Piusowi XII bliższa była postawa bp. Preysinga, por. P. Blet, dz.cyt., s. 104.

¹³² Por. E.C. Król, dz.cyt., s. 229.

¹³³ Por. I. Kershaw, *Hitler 1941–1945*, Poznań 2003, s. 34–37.

¹³⁴ Tamże, s. 111.

zbadania wszystkich orzeczeń karnych i uwolnienie wszystkich współobywateli, którzy bez dowodów popełnienia czynu zagrożonego utratą wolności, zostali jej pozbawieni. Każdy człowiek ma naturalne prawo do życia [...] My biskupi nie przestaniemy wnosić protestu przeciwko zabijaniu niewinnych. Nikt nie jest pewny swego życia, jeśli jest naruszana zasada: „nie zabijaj”¹³⁵. Podobnie zabrzmiało w Liście pasterskim episkopatu na temat Dekalogu z 1943 r.: *zabijanie jest samo w sobie złe, nawet gdyby było ono dokonywane rzekomo w interesie dobra publicznego [...] na ludziach obcej rasy i pochodzenia*¹³⁶. Odnośnie do oceny listów pasterskich w dziennikach Goebbelsa zachowała się notatka z lutego 1942 r.: „Kościół katolicki postępuje w sposób nadzwyczaj nikczemny. Przedłożono mi wiele listów pasterskich, które są tak oderwane od życia i antypaństwowe, że po prostu braknie słów. Klechy mogą się do woli wyszumieć. Odpowiedni rachunek przedstawimy im po wojnie”¹³⁷. Ta ocena świadczy, że w czasie wojny nie tylko udzielano sakramentów, ale również wpływno na sumienia i dopominano się o zachowanie podstawowych praw człowieka. Stanowisko przyjęte przez biskupów, wychowanych w szacunku i konieczności respektowania porządku prawnego państwa, wobec tak nowego i agresywnego zjawiska jak państwo nazistowskie, świadczy o poszukiwaniu nowej orientacji i nowych uzasadnień w celu przeciwstawienia się oczywistemu bezprawiu. Chociaż członkowie episkopatu zajmowali różne stanowiska, od kard. Bertrama (polityka negocjacji) po bpa Preysinga (publiczny protest), to jednak w łonie episkopatu istniała wspólna płaszczyzna wyrażająca zasadę fundamentalną działania w systemie totalitarnym: „Życie wiary należy u możliwie licznych katolików tak pogłębić i umocnić, by dorastali oni do prób czasu, nawet gdyby wymagana była od nich wierność wyznawców”¹³⁸.

STOLICA APOSTOLSKA WOBEC TRZECIEJ RZESZY

Zadaniem Stolicy Apostolskiej w zakresie stosunków z państwami jest zapewnienie Kościołom lokalnym możliwie jak najbardziej nieskrępowanej egzystencji i swobodnej działalności. W realizacji tego celu jedynymi środkami są: autorytet moralny papieża i zainteresowanie rządów działalnością Kościoła na obszarze ich władzy, istnienie partii politycznych o charakterze chrześcijańskim, zapewnianie w wyniku układów egzystencji i działalności instytucjom i organizacjom kościelnym na arenie publicznej¹³⁹. Rozwój wypadków w Niemczech po przejęciu władzy przez Hitlera 30 stycznia 1933 r. (antykościelna polityka, uniformizacja, nacisk

¹³⁵ Por. *Kościół, katolicy...*, s. 97.

¹³⁶ Słowo pasterskie niemieckiego episkopatu, 19 VIII 1943, cyt., za L. Volk, art.cyt., s. 53.

¹³⁷ Por. Joseph Goebbels Tagebücher, oprac. L.P. Lochner, Zürich 1948, zapis z 19 lutego 1942, s. 94.

¹³⁸ Kolońskie sformułowanie z 1937 r., za: L. Volk, art.cyt., s. 54.

¹³⁹ Por. A. Dieter, *Stolica Święta i Trzecia Rzesza*, w: *Kościół, katolicy...*, s. 32–42, tu 32.

ideologii nazistowskiej) nie pozostawiał wątpliwości co do rzeczywistych intencji nazistów, którymi było dążenie do wyeliminowania wartości i norm chrześcijańskich. Elementem składowym neopogańskiej doktryny nazizmu był antysemityzm. Jego niebezpieczeństwo zostało rozpoznane już przez Piusa XI (1922–1939), który w 1928 r. potępił zdecydowanie rasizm i antyjudajizm. Dekret Świętego Oficjum przypominał, że Stolica Apostolska także wcześniej brała w obronę Żydów *przeciwko niesprawiedliwemu ich poniewieraniu, a papież tak jak potępia wszelką nienawiść i wrogość między narodami, tak potępia szczególnie nienawiść przeciwko niegdyś przez Boga wybranemu narodowi, ową nienawiść, która teraz zwyczajnie nazywana jest 'antysemityzmem'*.¹⁴⁰ Również biskupi austriaccy i niemieccy przed i po 1933 r. w listach pasterskich, w których ostrzegali przed przybierającym na sile narodowym socjalizmem i jego ideologią, publicznie i jednoznacznie potępiali rasistowski antysemityzm. Zdawano sobie jednak sprawę, że reżim nazistowski nie jest sprawą przejściową, co rodziło konieczność jakiegoś uregulowania. W sytuacji zagrożenia katolików, w celu osiągnięcia pewnego *modus vivendi*, Stolica Apostolska w kwietniu 1933 r. zdecydowała się przyjąć niemiecką propozycję konkordatową¹⁴¹. W następnych tygodniach nasilił się terror wobec organizacji katolickich, 2 maja zlikwidowano socjalistyczne związki zawodowe, a 23 czerwca chrześcijańskie, 22 czerwca zakazano działalności SPD, 5 lipca została zmuszona do samorozwiązania się partia Centrum. W obliczu terroru i nacisku niektórych środowisk katolickich, w tym wielu duchownych, którzy liczyli na pozytywne zmiany, 20 lipca 1933 r. podpisano konkordat z rządem niemieckim. Zawarcie tego układu należy widzieć w całym kontekście: poprzedziło go niemiecko-radzieckie odnowienie traktatu przyjaźni z 5 maja 1933 r., oraz pakt czterech mocarstw z Anglią, Francją i Włochami z 15 czerwca 1933 r.¹⁴² Dla nazistowskiego rządu konkordat przynosił określone korzyści polityczne – zjednanie niektórych środowisk katolickich wewnętrznych czy międzynarodowych. Dla katolików (Kościoła) znaczenie konkordatu wiązało się z jego funkcją jako linii obronnej, wykorzystywanej w polemice aż do upadku w 1945 r. W warunkach zakazu funkcjonowania wszelkich innych niż nazistowskie organizacji i instytucji, Kościół mógł zachować swoją tożsamość jedynie dzięki konkordatowi. Pośród totalitarnego systemu Kościół mógł nauczać, prowadzić duszpasterstwo, głosić kazania, przekazywać niewygodne dla systemu listy pasterskie. Dzięki konkordatowi zostało usankcjonowane prawnie istnienie innego niż narodowo-socjalistyczny system światopoglądowy, głoszącego inny niż nazizm system wartości. Choć umowa konkordatowa była nagminnie

¹⁴⁰ Cyt. za: B. van Schewick, art.cyt., s. 72–73.

¹⁴¹ Alain Besançon twierdzi, że zawarcie konkordatu było błędem analizy politycznej ze strony Kościoła. Kościół nie dostrzegł bowiem w porę absolutnej nowości perwersji hitleryzmu. Konkordat wiązał bowiem Kościół, natomiast nie wiązał systemu nazistowskiego. Innym błędem było przyjęcie choćby w ograniczonej mierze hitlerowskiego obrazu świata, jego opisu rzeczywistości. Por. A. Besançon, *Przekleństwo wieku*, Warszawa 2000, s. 97.

¹⁴² Por. D. Albrecht, art.cyt., s. 33.

łamana i gwałcona, dzięki konkordatowi te działania mogły być kwestionowane i potępiane. Konkordat stanowił poważną przeszkodę nazistowskiej propagandy, usiłującej zrealizować ideologiczny uniformizm. W okresie po zawarciu konkordatu wystąpiła konieczność obrony przed narzucaniem nazistowskiego neopogańskiego światopoglądu. Środkiem obrony ze strony Stolicy Apostolskiej były liczne noty Sekretarza Stanu kard. Pacellego, zawierające oskarżenia demaskujące założenia systemu nazistowskiego oraz umieszczenie pism ideologa partii na indeksie, gdy ten w styczniu 1934 r. został powołany do kierownictwa nad szkoleniem światopoglądowym w NSDAP. Jednak obrona wartości zagrożonych przez ideologię nazizmu swój szczyt osiągnęła w ogłoszeniu Encykliki *Mit brennender Sorge*, stanowiącej najbardziej doniosłe potępienie hitlerowskiego totalitaryzmu. Obecnie zostały udostępnione liczne dokumenty ukazujące zaangażowanie i troskę Piusa XII w walce o zachowanie pokoju w Europie w latach 1939–1940¹⁴³. W świetle tych dokumentów uwidacznia się znaczenie nuncjatury w Berlinie jako centrali informacyjnej i pocztowej dla episkopatu niemieckiego. Pełniła ona funkcję przekazywania rządowi Rzeszy postulatów, żądań i zażaleń Stolicy Apostolskiej. Watykańskie media: „L’Osservatore Romano” i Radio Watykańskie poddawały krytyce ideologię nazizmu. Sytuacja Kościoła na terenach poza Rzeszą, np. w Austrii po „wcieleniu” (Anschluss), została utrudniona, gdyż tam Kościół był traktowany jako prywatne stowarzyszenie, nie był też objęty ochronnymi klauzulami konkordatu. Nasiłowała się też fala antykościelnych działań zniesławiających, wywłaszczeń, która osiągnęła swój szczyt w 1941 r. Interwencje Watykanu poprzez nuncjaturę w Berlinie, czy podczas wizyty Joachima von Ribbentropa w marcu 1940 r. nie przyniosły rezultatu¹⁴⁴. Często nieskuteczne okazywały się interwencje nuncjusza na rzecz uwięzionych i skazanych w podbitych krajach oraz na rzecz prześladowanych Żydów¹⁴⁵. Nasuwa się pytanie, dlaczego papież jeszcze bardziej stanowczo nie potępił prześladowania Żydów i skazanych na wyniszczenie przedstawicieli innych narodów? Pius XII pomagał wielu Żydom, występował w ich obronie, jednak obawiał się sprowokowania jeszcze większych represji jako skutków tego rodzaju wystąpień. Były zresztą odpowiednie precedensy: kiedy arcybiskup Utrechtu w liście pasterskim wystąpił przeciwko deportacji ludności żydowskiej, w odpowiedzi wywieziono nie tylko Żydów, ale również katolików pochodzenia żydowskiego. Papież chciał więc uniknąć jeszcze większego zła i cierpienia. Tak zresztą wyjaśniał swoje motywy w przemówieniu z 2 czerwca 1943 r. W orędziu na Boże Narodzenie 1942 r. Pius XII wzywał do zachowania prawa Bożego, oskarżał wszystkie okrucieństwa trwającej wojny, pogwałcenie umów międzynarodowych, przywołując: „setki tysięcy osób, które bez żadnej winy, czasami jedynie z powodu ich narodo-

¹⁴³ Por. P. Blet SJ, *Pius XII i druga wojna światowa w tajnych archiwach watykańskich*, Katowice 2000.

¹⁴⁴ Por. D. Albrecht, art. cyt., s. 39.

¹⁴⁵ Tamże, s. 39.

wości lub rasy zostały skazane na śmierć lub prześladowania”¹⁴⁶. We wspomnianym powyżej przemówieniu z 2 czerwca 1943 r. papież mówił o skazanych nawet bez winy na przymusową zagładę. Powściągliwość papieża wywoływała rozczarowanie tych, którzy byli przekonani, że publiczny protest papieża zahamuje masakry i egzekucje. Papież już wcześniej w wielu listach do biskupów niemieckich pisał: „tam, gdzie papież chciałby krzyczeć głośno i mocno, niestety często wyczekiwanie i cisza są mu narzucone, tam, gdzie chciałby działać i pomagać, cierpliwość i oczekiwanie są bardziej pożądane”¹⁴⁷. Zdaniem licznych historyków publiczne oskarżenia mogłyby stanowić dogodny argument dla hitlerowskiej propagandy przedstawiającej i tak Kościół katolicki jako wroga Niemiec. Jak było to ukazane wcześniej prześladowania i terror trwały już od szeregu lat, przywódcy nie ukrywali swoich zamiarów rozprawienia się z Kościołem ostatecznie. Już wcześniej Międzynarodowy Czerwony Krzyż oświadczył: protesty niczemu nie służą, mogą przyczynić się jedynie do większych prześladowań. Natomiast Departament Stanu podkreślił: jedynym sposobem pomocy Żydom jest wygranie wojny. Robert M.W. Kempner, były delegat Stanów Zjednoczonych do Rady Trybunału Zbrodni Wojennych w Norymberdze, który przestudiował na podstawie dokumentów mentalność przywódców Rzeszy pisał: „Wszelka próba propagandy Kościoła katolickiego przeciw hitlerowskiej Rzeszy byłaby nie tylko próbą samobójstwa, jak to oświadczył obecnie Rosenberg, ale przyspieszyłaby egzekucję jeszcze większej liczby Żydów i księży”¹⁴⁸. Na podkreślenie zasługuje interwencja papieża w obronie Polski i Polaków. W Encyklice *Summi Pontificatus* z 20 października 1939 r. papież mówił o prawie narodu polskiego do *ludzko-braterskiego współczucia ze strony świata* i domagał się jego *zmartwychwstania zgodnie z zasadami sprawiedliwości i prawdziwego pokoju*¹⁴⁹. Encyklika ta została określona przez SS-Gruppenführera Heydricha jako *jednoznaczne oskarżenie Niemiec*. Podobne treści zostały zawarte w alokucji z 2 czerwca 1943 r.¹⁵⁰. Podobnie w telegramach do królów Belgii, Holandii i Luksemburga papież napiętnował inwazję Niemiec w maju 1940 r. jako nie sprostowaną i sprzeczną z prawem¹⁵¹. Stolica Apostolska interweniowała w okresie okupacji na różny sposób (przeważnie poprzez nuncjaturę w Berlinie) w celu złagodzenia losu Polaków, na rzecz uwięzionych lub wypędzonych biskupów, kapłanów, na rzecz uwięzionych w obozach koncentracyjnych księży, na rzecz pomocy charytatywnej dla ludności polskiej. Jednak interwencje nie zawsze były możliwe ze względu na niebezpieczeństwo spowodowania jeszcze większych represji¹⁵². Istnieje bardzo bogata dokumentacja przedstawiająca wysiłki Stolicy Apostolskiej

¹⁴⁶ Cyt., za P. Blet, dz.cyt., s. 424.

¹⁴⁷ Tamże, s. 425.

¹⁴⁸ Tamże, s. 425.

¹⁴⁹ Papież Pius XII, *Summi Pontificatus*, 79, w: *Dokumenty nauki społecznej...*, t. I, s. 152.

¹⁵⁰ O reakcjach Piusa XII na wydarzenia w okupowanej Polsce, por. P. Blet, dz.cyt., s. 117–149.

¹⁵¹ Tamże, s. 79–80.

¹⁵² Tamże, s. 82.

ratowania Żydów zagrożonych w krajach, które znalazły się pod panowaniem Niemców. Ponieważ oficjalne apele nie przynosiły pożądanego skutku, Stolica Apostolska interweniowała poprzez nuncjuszów i biskupów na terenie poszczególnych krajów w obronie ludności żydowskiej, osiągając często zamierzone cele¹⁵³. Skuteczność tego rodzaju metod została potwierdzona przez wielokrotne podziękowania przedstawicieli organizacji żydowskich, np. izraelski historyk Pinchas Lapidę oceniał liczbę Żydów uratowanych przez interwencje papieża za pośrednictwem nuncjuszy okupowanych krajów na 850 tys. osób¹⁵⁴. Podobnie trzeźwo należy ocenić możliwość realizacji innych postulatów, odnośnie do Piusa XII, np. obłożenie ekskomuniką Mussoliniego w wypadku przystąpienia do wojny u boku Hitlera, co postulował ambasador Stanów Zjednoczonych, zostało ocenione jako nierealne ze względu na nieprzewidywalne skutki¹⁵⁵. Ograniczenie w czerwcu 1942 r. na rozkaz Hitlera zakresu stosunków dyplomatycznych z Watykanem do terenów w granicach starej Rzeszy spowodowało wyjęcie terenów zaanektowanych spod oddziaływania Stolicy Apostolskiej¹⁵⁶. Jeśli chodzi o postawę Piusa XII względem uczestników II wojny światowej papież rozgraniczał neutralność polityczną i moralną Stolicy Apostolskiej. Nie godził się na neutralność moralną, natomiast w wypowiedziach oficjalnych przyjmował postawę neutralności politycznej, co oznaczało bezstronność w świetle prawa międzynarodowego. Chociaż system komunistyczny był oceniany jako wielkie zagrożenie duchowe dla Europy, nigdy Pius XII nie wypowiedział się z jakimkolwiek usprawiedliwieniem czy poparciem napaści Niemiec na Związek Sowiecki jako dla krucjaty antybolszewickiej¹⁵⁷. Postawa bezstronności politycznej papieża wynikała z zobowiązań neutralności przyjętych w traktacie laterańskim z 1929 r. oraz z ze sformułowanego na Soborze Watykańskim I w 1870 r. obowiązku zachowania przez papieża jedności Kościoła ponad wszelkimi narodowymi podziałami i sprzecznościami, a przede wszystkim z przyjętego przez papieża zadania pośrednictwa w doprowadzeniu do pokoju oraz w prowadzeniu akcji humanitarnych. Postawę przyjętą przez papieża potwierdza fakt, iż w wypowiedziach nieoficjalnych wyraźnie popierał stronę demokratyczną przeciw totalitarnej. Zimą 1939/40 r. papież pośredniczył w rozmowach między niemiecką opozycją wojskową, a rządem brytyjskim¹⁵⁸. Od wiosny 1939 r. Pius XII podejmował nieustanne inicjatywy celem zapobieżenia wojnie oraz stworzenia sprawiedliwego i pokojowego ładu w Europie. Jednak w obliczu potęgi systemu totalitarnego Stolica Apostolska nie miała realnych środków i możliwości bardziej pełnego wypełnienia

¹⁵³ Tamże, s. 215–302, oraz 339–379.

¹⁵⁴ Tamże, s. 426.

¹⁵⁵ Tamże, s. 82.

¹⁵⁶ Tamże, s. 93; por.: A. Dieter, *Katholische Kirche im Dritten Reich, Eine Aufsatzsammlung zum Verhältniss von Papsttum, Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus 1933–1945*, Mainz 1976.

¹⁵⁷ Por. P. Blet, dz.cyt., s. 108.

¹⁵⁸ Por. H.C. Deutsch, *Verschörung gegen den Krieg*, za: A. Dieter, art.cyt., s. 42.

swojej tak potrzebnej misji¹⁵⁹. Wysiłki Stolicy Apostolskiej zmierzały do realizacji obok misji religijnej także misji humanitarnej w celu ograniczenia ludzkich cierpień bez rozróżniania narodowości, rasy czy religii. W obliczu wielu przeszkód Stolica Apostolska uczyniła wszystko co możliwe, by uniknąć wojny, ulżyć cierpieniom, zmniejszyć liczbę ofiar. Czy było możliwe uczynić coś więcej? To należy do dziedziny przypuszczeń i wyobraźni.

WNIOSKI

Po przedstawieniu dziejów Kościoła katolickiego w Niemczech w okresie hitlerowskiego terroru nasuwa się pytanie o ocenę postawy Kościoła przez jego wrogów, o ocenę tej postawy w świetle samoświadomości Kościoła oraz o skutki tej postawy. W ocenie narodowych socjalistów Kościół jako najważniejsza makrogrupa społeczna z własnymi instytucjami i niezależnym systemem wartości był największą przeszkodą w realizacji ich celów. Dlatego dążyli do neutralizacji, a nawet zniszczenia Kościoła. Opór poszczególnych jednostek, jak i całej instytucji Kościoła traktowali jako odmowę posłuszeństwa. Z drugiej strony Kościół, choć często odwoływał się w obronie naruszanych praw człowieka do publicznych protestów na ambonie, w listach pasterskich biskupów, w encyklice i wzywał do oporu, raczej zajmował ze względu na swoje uwarunkowania stanowisko defensywne. Przede wszystkim walczył w obronie własnej tożsamości. Postawa Kościoła wpłynęła na ograniczenie panowania ideologii nazistowskiej i jej zamierzeń, aczkolwiek nie zdołała zapobiec wszelkim nadużyciom i zbrodniom. Należy się zgodzić z opinią Cezarego Króla opartą na gruntownym studium badaczy niemieckich, że: „Kościół rzymskokatolicki, dzięki ostrożnemu i zręcznemu postępowaniu hierarchów, a także dzięki spójności organizacyjnej, zdołał zachować swoją tożsamość, choć oczywiście nie obyło się to bez ofiar i strat, również natury moralnej”¹⁶⁰. Postawa oporu Kościoła wobec łamania praw człowieka stała się fundamentem budowy nowego społeczeństwa opartego na ładzie moralnym w społeczeństwie i państwie.

BIBLIOGRAFIA

- Papież Pius XI, *Encyklika o położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej Mit brennender Sorge*, Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła, red. ks. Marian Radwan SCJ, o. Leon Dyczewski OFM Conv., Adam Stanowski, Rzym–Lublin 1987, t. 2, 105–125.
- Dieter Albrecht, *Stolica Święta i Trzecia Rzesza*, w: *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, pr. zbior. pod red. K. Gotta i K. Repgena, Warszawa 1983, s. 32–42.
- Hugo Altmann, Pius XII, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. VII, Herzberg 1994, s. 682–699.

¹⁵⁹ Por. D. Albrecht, art.cyt., s. 42.

¹⁶⁰ Por. E.C. Król, dz.cyt., s. 230.

- Bautz F.W., Bertram A., kard. w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. I (1990), s. 557–558.
- Bautz F.W., Galen Clemens August Graf von, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. II (1990), s. 166–168.
- Besançon A., *Przekleństwo wieku, O komunizmie, narodowym socjalizmie i jedyności Zagłady*, Warszawa 2000.
- Pierre Blet SJ, *Pius XII i druga wojna światowa w tajnych archiwach watykańskich*, Katowice 2000.
- Bracher K.D., *Totalitarianism*, w: *The Dictionary of the History of Ideas*, red. Philip P. Wiener. New York, 1973–74, t.IV, ss. 406–411.
- Burleigh M., *Trzecia Rzesza – Nowa historia*, Książka i Wiedza Warszawa 2002.
- Conley J.J. SJ, *Totality and Idolatry: Rereading Pius XI*,
http://www.catholicsocialscientists.org/Article_Conley_Pius%20XI.htm
- Deschner G., *Reinhard Heydrich namiestnik władzy totalitarnej*, Warszawa 2000.
- Fitschen K., Faulhaber Michael von, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. XXIV, (2005), s. 602–615.
- Fuchs K., Pius XI, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. VII, Herzberg 1994, s. 680–682.
- Goodrick-Clarke N., *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001.
- Gotto K., Repgen K., (red), *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, ODISS Warszawa 1983.
- Gotto K., Hockerts H.G., Repgen K., *Narodowosocjalistyczne wyzwanie i odpowiedź Kościoła*, w: *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, pr. zbior. pod red. K. Gotta i K. Repgena, Warszawa 1983, s. 85–98.
- Grodziński E., *Filozofia Adolfa Hitlera w Mein Kampf*, Warszawa–Olsztyn 1992.
- Grunberger R., *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, t. I, II. PIW Warszawa, 1987.
- Hehl v. U., *Katolicy w Trzeciej Rzeszy*, w: *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, pr. zbior. pod red. K. Gotta i K. Repgena, Warszawa 1983, s. 55–70.
- Herzstein R.E., i in. *Narodowi Socjaliści*, Warszawa 1999.
- Irving D., *Norymberga. Ostatnia bitwa*, Warszawa 1999.
- Jäckel E., *Hitlera pogląd na świat*, Warszawa 1973.
- Kershaw I., *Hitler 1889–1936. Hybris*, Poznań 2001.
- Tenże, *Hitler 1936–1941. Nemezis*, Poznań 2002.
- Tenże, *Hitler 1941–1945. Nemezis*, Poznań 2003.
- Klemperer V., *LTI Notatnik filologa*, Kraków–Wrocław 1983.
- Król E.C., *Propaganda i indoktrynacja narodowego socjalizmu w Niemczech 1919–1945*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1999 (obszerna bibliografia).
- Kucharczyk G., *Czerwone karty Kościoła*, Radom 2004.
- Kulak T., *Śląskie odgłosy papieskiej Encykliki „Mit brennender Sorge”*, w: A. Barańska, W. Matwiejczyk, E.M. Ziółek (red), *Ojczyzna i wolność*, Lublin Towarzystwo Naukowe KUL 2000, 245–252.
- Lill R., *Ideologia i polityka kościelna narodowego socjalizmu*, w: *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, pr. zbior. pod red. K. Gotta i K. Repgena, Warszawa 1983, s. 22–31.
- Manville R., Fraenkel H., *Goebbels*, Warszawa 1972.
- Histoire du Christianisme*, t. 12, *Guerres mondiales et totalitarismes* (1914–1958). Sous la direction de J. M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris 1990.
- Maser W., *Adolf Hitler. Legenda, mit, rzeczywistość*, Warszawa 1998.
- Mehlhausen J., *Nationalsozialismus und Kirchen*, w: *Teologische Realenzyklopaedie*, Berlin–New York 1994, t. 24, 43–78 (tam: obszerna bibliografia).
- Morsey R., *Mniejszość katolicka i powstanie narodowego socjalizmu*, w: *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, pr. zbior. pod red. K. Gotta i K. Repgena, Warszawa 1983, s. 10–21.
- Ogiermann O., *Do ostatniego tchu. Proces Bernharda Lichtenberga, proboszcza katedry św. Jadwigi w Berlinie*, Paris 1983.
- Olszewska-Dyoniziak B., *Antropologia totalitaryzmu europejskiego XX wieku*, Atla 2, Wrocław 1999.

- Pająk H., *Niemieckie ludobójstwo na polskim narodzie*, Lublin 2004.
- Persch M., Lichtenberg B., w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. V, (1993), s.20–23.
- Persch M., Klausener Erich, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. III, s. 1570–1573.
- Reuth R.G., *Goebbels*, Warszawa 1996.
- Riccardi A., *Stulecie męczenników. Świadkowie wiary XX wieku*, Warszawa 2001.
- Roberts A., *Hitler i Churchill. Sekrety przywództwa*. Wrocław 2004.
- Sale G. SJ, *Stolica Apostolska a nazizm*, „Przegląd Powszechny”, 2004 nr 5, s. 224–239.
- Schewick v. B., *Kościół katolicki i narodowosocjalistyczna polityka rasowa*, w: *Kościół, katolicy...*, dz.cyt., s. 71–84.
- Socci A., *Mroki nienawiści. Męczeństwo chrześcijan XX wieku. Studium nietolerancji*, Biały Kruk, Kraków 2003.
- Walter J.J., *Machiny totalitarne*, Kraków 1998.
- Weitlauf M., Preysing Konrad Graf von, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. VII, s. 941–948.
- Volk L., *Niemiecki episkopat i Trzecia Rzesza*, w: *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, pr. zbior. pod red. K. Gotta i K. Repgena, Warszawa 1983, s. 43–54.
- Zieliński Z., *Katolicyzm w III Rzeszy przed sądem historii*, Katowice 1999.
- Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, PAX, Warszawa 1999.

GERMAN CHURCH AND NATIONAL SOCIALISM

DIE KIRCHE IN DEUTSCHLAND UND DAS NATIONALSOZIALISMUS

Zusammenfassung

Es gibt nicht so viele Bearbeitungen über das Schicksal der Kirche in Hitlerdeutschland sowie ihr Verhalten gegen Aggression und Fehler der Hitlers Ideologie und Praktik. In den letzten Jahren hat man aber viele Arbeiten auf Grund der weiten Quellenbasis veröffentlicht. Veröffentlicht wurden auch viele Dokumente aus den Vatikans Archiven. In dieser Studie präsentiert man das Problem der Stellung der Kirche und der deutschen Katholiken sowie ihr Angehen gegen die Doktrin und verbrecherische politik des Nazismus. Der Autor zeigt wie Historiker die Genese von Nazismus und seine historisch-gesellschaftlichen Umstände zu erklären versuchen. Es wurden einzelne Phasen und politische Etappen der antikirchlichen Handlungen vorgestellt und dabei verschiedene Reaktionsformen der kirchlichen Gemeinschaft. Der Autor beschreibt die durch das Hitlerregime vorgenommenen Methoden und Mittel um die Kirche zu lähmen und ihre Anwesenheit in der Gesellschaft zu liquidieren. Man hat das Martyrium der Gesellschaft und der deutschen Kirche sowie verschiedene Widerstandsformen dargestellt. Der Autor präsentiert dabei verschiedene Stellung der deutschen Bischöfe gegen den Nazismus sowie Reaktion des Apostolischen Stuhls. Die Analyse der Situation und der historischen Bedingtheit erklärt die beschränkten Möglichkeiten für die erfolgreiche Handlung und den Widerstand gegen die totalitäre Macht. Die heroische Stellung der Kirche verursachte, das die Herrschung der totalitären Ideologie begrenzt wurde. Es war aber nicht möglich Missbrauch und Verbrechen aufzuhalten. Die römisch-katholische Kirche konnte ihre Gleichheit erhalten, weil das Benehmen der Hierarchie determiniert und gescheit war, obwohl Opfer und auch moralische Verluste waren.

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

MIT BRENNENDER SORGE – POTĘPIENIE NARODOWEGO SOCJALIZMU

WPROWADZENIE

W latach trzydziestych XX w. papież Pius XI ogłosił serię encyklik potępiających totalitarne reżimy: *Non abbiamo bisogno* – *Nie lękajcie się* (1931 r.) przeciw włoskiemu faszyzmowi, *Mit brennender Sorge* (14 marca 1937 r.) przeciw ideologii niemieckiego narodowego socjalizmu, *Divini Redemptoris* (19 marca 1937 r.) potępiającą sowiecki komunizm, oraz *Nos es mui concida* (28 marca 1937 r.) o zadaniach katolickiego laikatu Meksyku, kraju rządzonego przez masonerię. Powstanie tych dokumentów spowodowane jest nadużyciami i gwałceniem prawa przez totalitarne reżimy¹. O ile do początku lat trzydziestych Pius XI podzielał przekonanie, że największym wrogiem Kościoła jest komunizm, stopniowo doszedł do wniosku, że z punktu doktrynalnego nie ma różnicy między zagrożeniem komunizmu i nazizmu². Ta myśl została wyrażona w komentarzu do encykliki *Mit brennender Sorge*: *Materialistyczny ateizm czerwonej międzynarodówki i brunatny nazizm współdziałają dzisiaj w ścisłym przymierzu na rzecz systematycznego zniszczenia europejskiej cywilizacji chrześcijańskiej, wzmacniając i zasilając u swych wyznawców nieprzejeđnaną nienawiść do Kościoła*³.

Pierwsza z encyklik: *Non abbiamo bisogno* demaskowała kult państwa w totalitarnym etatyzmie, niszczenie katolickich organizacji, zwłaszcza organizacji młodzieżowych, naruszanie praw rodziny. Pius XI potępił w niej zwłaszcza naruszanie prawa Kościoła i rodziców do chrześcijańskiego wychowania młodzieży oraz niszczenie wszelkich niezależnych organizacji, stanowiących tkankę społe-

¹ Por. K. Fuchs, *Pius XI*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. VII, Herzberg 1994, s. 680–682.

² Por. G. Sale SJ, *Encyklika przeciw nazizmowi*, „Przegląd Powszechny”, 2004, nr 7–8, s. 64.

³ A. Messineo, *La via dolorosa della Chiesa in Germania*, „La Civiltà Cattolica” nr II, 1937, za: J. Sale SJ, art.cyt. s. 65.

czeństwa, z wyjątkiem organizacji faszystowskich, ukierunkowanych na totalitarną indoktrynację. Niszczenie praw rodziny, Kościoła i społeczeństwa Pius XI demaskował jako przejawy szczególnej formy idolatrii: jako statolatrię, czyli pogańskie ubóstwienie państwa. Zdaniem papieża faszystowskie wyniesienie państwa prowadzi do przyznania mu boskich prerogatyw. To państwo wynosi i zbawia jednostki. To państwu przyznaje się moc decydowania, co jest prawdą, a co jest kłamstwem lub zawieszania prawa moralnego wtedy, gdy w grę wchodzi interes państwa. Patriotyzm zostaje sprowadzony do ślepego posłuszeństwa partyjnym dyrektywom. Prawo rodziców do wychowania dziecka zgodnie z ich wolą zostaje przekreślone na rzecz indoktrynacji przez państwo. Kościół, jeśli nawet z pewnych racji jest tolerowany, musi się wycofać do zakrystii. To, zdaniem papieża, może prowadzić do religijnej obojętności. Magisterium Kościoła zostaje zastąpione przez przewodnią rolę partii. Faszystowskie rytuały zajmują miejsce sakramentów Kościoła. Tworzy się nowa moralność faszystowska w miejsce moralności chrześcijańskiej. Faszystowska religia prowadzi w sposób nieunikniony do prześladowania chrześcijaństwa. Encyklika potępia *pogańską statolatrię*, stwierdzając stanowczo: *koncepcja faszystowska jest nie do pogodzenia ani z doktryną katolicką, ani z prawem naturalnym*. Kulminacyjnym punktem odniesienia nauki Kościoła wobec hitlerowskiego totalitaryzmu jest encyklika *Mit brennender Sorge*. W dalszej części niniejszego artykułu zostanie przedstawiona geneza i kontekst powstania encykliki, jej główne idee oraz nieprzemijające znaczenie.

GENEZA I KONTEKST POWSTANIA *MIT BRENNENDER SORGE*

*Mit brennender Sorge*⁴ została napisana na prośbę biskupów niemieckich. Jest to jedyna w historii Kościoła encyklika napisana w języku niemieckim. Stanowi swoistą syntezę szeregu wystąpień Kościoła w jego zmaganiu z ideologią i praktyką narodowego socjalizmu⁵. Encyklika nie wymienia nazwiska Hitlera ani ruchu narodowego socjalizmu, jednak nie było najmniejszej wątpliwości, o kogo w encyklice chodzi. Encyklika wywołała niezwykle oddźwięk nie tylko w Niemczech, ale również w Europie i na całym świecie. Stała się narzędziem służącym obronie przed zniewoleniem totalitarnego systemu. Oddziałała nie tylko na katolików, ale na wyznawców wszystkich wyznań, także na niewierzących⁶.

⁴ Papież Pius XI, Encyklika o położeniu Kościoła w Rzeszy niemieckiej *Mit brennender Sorge*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. ks. M. Radwan SCJ, o. L. Dyczewski OFM Conv., A. Stanowski, cz. 1, Rzym, Lublin 1987, s. 105–125.

⁵ Por. K. Gotto, H.G. Hockerts, K. Repgen, *Narodowosocjalistyczne wyzwanie i odpowiedź Kościoła*, w: *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, red. K. Gotto, K. Repgen, Warszawa 1983, s. 85–98.

⁶ Por. J.M. Mayeur, *Le catholique devant le nazisme*, w: *Histoire du Christianisme*, t. 12, Paris 1990, s. 574 ns.

Doświadczenia Kościoła niemieckiego w konfrontacji z nazizmem w latach trzydziestych XX w. doprowadziły biskupów niemieckich do wniosku: *narodowy socjalizm chce zasadniczo i definitywnie zniszczenia chrześcijaństwa, zwłaszcza katolicyzmu. Stąd strategicznym celem Kościoła musi być dążenie do tego, by możliwie najszersze warstwy gorąco wierzących i ofiarnych katolików jednolicie odrzuciły współdziałanie przy wrogich wierze aktach i dopominały się odważnie o prawa swego katolickiego sumienia* (List Pasterski Niemieckich Biskupów z 20 sierpnia 1935 r.). Zebrani 18 sierpnia 1936 r. na konferencji przy grobie św. Bonifacego w Fuldzie biskupi niemieccy postanowili zwrócić się do papieża o obronę zagrożonego Kościoła. Natomiast 17 stycznia 1937 r. trzech kardynałowie arcybiskupi niemieccy (A. Bertram, C. Schulte, M. v. Faulhaber) wraz z biskupami Berlina (K.V. Preysing) i Münster (C. v. Galen) spotkali się, by przedyskutować zarys encykliki. Zadanie zredagowania projektu powierzono kard. M. Faulhaberowi, który w ciągu kilku dni tekst opracował i dostarczył do Sekretariatu Stanu. Następnie w wyniku współpracy nad tekstem kardynała E. Pacellego z Piusem XI, został on poszerzony, przy zachowaniu niezmienionej struktury⁷. Zamiar ogłoszenia encykliki przeciw nazistowskiemu systemowi oznaczał, że w zmienionej sytuacji walka Kościoła o zachowanie i przetrwanie instytucji kościelnych musi się przekształcić w zdecydowany opór wobec naruszającego prawa ludzkie i gwałcącego Boże przykazania reżimu, dysponującego wszelkimi środkami totalitarnej przemocy⁸. Wyrazem tego sprzeciwu i oporu stała się właśnie Encyklika *Mit brennender Sorge* Piusa XI z 14 marca 1937 r. Wyznacza ona szczytowy punkt zmagania Kościoła z nazizmem⁹. Encyklika w 26 kopertach została przewieziona w tajemnicy do Niemiec. 10 marca 1937 r. kard. E. Pacelli wysłał je do nuncjusza arcybiskupa C. Orsenigo, aby ten przekazał jej egzemplarze poszczególnym biskupom. Agentom gestapo udało się przechwycić zaledwie jedną kopertę. W Niemczech encyklikę odczytano w Niedzielę Palmową 21 marca 1937 r. w 11 500 kościołach katolickich. W Watykanie została ogłoszona trzy dni później. Odczytanie encykliki w kościołach przebiegło bez incydentów. Jedynie w Monachium policja zarekwirowała 4 tys. egzemplarzy, co jednak nie przeszkodziło w odczytaniu jej w kościołach¹⁰. Poza ambonami encyklika była rozpowszechniana w poszczególnych diecezjach. Jednak jak pisał później w swoim sprawozdaniu arcybiskup C. Orsenigo, bardzo szybko przystąpiono do działań represyjnych. Nastąpiły akty rekwirowania, policja oświadczyła, że encyklika stanowi akt

⁷ G. Sale, art.cyt. s.63.

⁸ Por. D. Albrecht, *Stolica Święta i Trzecia Rzesza*, w: *Kościół...*, s. 32–42.

⁹ Por. Ulrich von Hehl, *Katolicy w Trzeciej Rzeszy*, w: *Kościół...*, s. 62 ns.

¹⁰ Na podstawie ustawy z października 1936 r. gestapo oraz Ministerstwo Edukacji i Propagandy miały prawo konfiskowania dokumentów Episkopatu, które mogłyby zawierać *krytykę i ataki sprzeczne z wymogami polityki państwowej i skierowane przeciw narodowosocjalistycznemu państwu, i jego przywódcom, instytucjom oraz normom prawnym*. Faktycznie do takich konfiskat listów Episkopatu dochodziło już o wiele wcześniej. Por. G. Sale SJ, art.cyt. s. 65.

zdrady wobec państwa¹¹. Drukarnie, które wydrukowały 300 tys. egzemplarzy encykliki, zostały skonfiskowane i odebrane właścicielom. Doszło do aresztowań i procesów przeciw osobom biorącym udział w rozpowszechnianiu encykliki. Po jej odczytaniu i opublikowaniu władze przyjęły początkowo taktykę przemilczenia. R. Heydrich, jak wynika z notatek J. Goebbelsa, „zamierzał ostro wkroczyć”. O treści encykliki poinformował Goebbelsa późnym wieczorem 20 marca, a minister zareagował na „prowokację” z „wściekłością i ogromną zawziętością”. Doradził Heydrichowi „udawać obojętność i zignorować”. Zamiast fali aresztowań przewidziano nacisk gospodarczy, konfiskatę drukarni. Hitler, który został poinformowany dopiero następnego dnia, zaaprobował taktykę przemilczania, a sam polecił zaostreć represje. Pod datą 2 kwietnia Goebbels zanotował: „Hitler zamierza dobrać się do Watykanu” albowiem „klechy” nie doceniają „cierpliwości i łagodności”. Niech teraz „poznają naszą surowość, twardość i nieubłaganie”¹². Wśród środków represji podjętych przez Hitlera szczególną rolę miały odegrać kampanie oszczerstw przeciw duchownym. Specjalny „sprawozdawca” z Ministerstwa Propagandy wyruszył do Belgii, by relacjonować proces duchownego oskarżonego o mord na tle homoseksualnym. Natychmiast zostały ponowione procesy duchownych na tle obyczajowym, czasowo wstrzymane w 1936 r. Z polecenia Goebbelsa brutalną akcją prasową prowadził znany specjalista od prowokacji Alfred Ingemar Berndt. O charakterze tych przedsięwzięć, ich prowokacyjnym charakterze świadczy fakt, iż Goebbels w swoim *Dzienniku* określił te akcje jako „nagonkę”, nazywając je „wielkim natarciem” z użyciem „najcięższej artylerii” przeciw „czarnemu lęgowi”¹³. Szczególnego „porachunku” dokonano wieczorem 28 maja 1937 r. na masowym wiecu w berlińskiej Deutschlandhalle. Sprawozdanie z tej imprezy transmitowały wszystkie rozgłośnie, a przemówienie przeciwko Kościołowi, stanowiące uwieńczenie „piekielnego koncertu”, ukazało się nazajutrz we wszystkich gazetach Rzeszy pod wybitym wielkimi literami tytułem *Ostatnie ostrzeżenie*. Goebbels, z pozycji „zatrokanego ojca czworga dzieci”, napiętował „wołające o pomstę do nieba...” skandale kaznodziejów moralności. Przedstawiając duchownych jako „zezwierzęconych i pozbawionych skrupułów deprawatorów młodzieży”, zapowiadał, że ta „zaraza musi być wytępiona ogniem i mieczem”. Wyraził natomiast wdzięczność fűhrerowi za to, że „jako opiekun niemieckiej młodzieży zajął się z żelazną surowością deprawatorami i zatruwaczami naszego ducha narodowego”¹⁴. Eskalacja agresji uderzyła boleśnie także w Kościół na terenie Austrii. Hitlerowcy zamknęli katolicki uniwersytet w Salzburgu, uderzano w klasztory. 8 października 1938 r. bojówka Hitlerjugend napadła na rezydencję kardynała T. Innitzera, ordynariusza Wiednia. Kilka dni

¹¹ Por. tamże, s. 67.

¹² Por. R.G. Reuth, *Goebbels*, Warszawa 1996.

¹³ Tamże, s. 256.

¹⁴ Tamże, s. 257.

później, 13 października, na centralnym placu Wiednia, gauleiter tego miasta J. Burckel, urządził antykościelny seans nienawiści, wzywając do występowania z Kościoła. Pośród ogromnego tłumu wznoszono hasła przeciw Żydom i Kościołowi. W Niemczech i Austrii po ogłoszeniu encykliki wzrosła liczba procesów pokazowych przeciw księżom, zakonnikom i siostram zakonnym. Do więzień i obozów koncentracyjnych trafiło kilkuset duchownych katolickich i protestanckich. Wielu kapłanów zostało karnie przeniesionych lub otrzymało zakaz przemawiania. Zaczęły się poszukiwania, rewizje, aresztowania i konfiskaty. Wszystkie dostępne egzemplarze encykliki zostały skonfiskowane. Samo wspomnienie tej encykliki podlegało karze. 12 kwietnia 1937 r. ambasador niemiecki przy Watykanie złożył notę protestacyjną, wyrażając potępienie i odrzucając postępowanie Stolicy Apostolskiej, gdyż jego zdaniem wyraża ona otwartą wrogość wobec Rzeszy. W nocy dyplomatycznej kard. R. Pacelli pisał: „Intencją encykliki było i *jest usunięcie szkód i przewyzięcie zaburzeń, jakie wystąpiły w dzisiejszych Niemczech*, a zostały spowodowane przez siły, nurty i grupy ideologiczne, mające deklarowane i realizowane cele: *zniewolenie Kościoła i zniszczenie wiary katolickiej*”¹⁵. Nic dziwnego, że w reżimowych czasopismach pojawiły się pełne zjadliwości ataki. „Voelkischer Beobachter” zaatakował *żydowskiego boga i jego przedstawiciela w Rzymie*. W szkołach na miejsce usuwanych krzyży zaczęto wieszać portret Hitlera. Maską reżimu została odsłonięta. Zdaniem wielu historyków encyklika została wydana we właściwym czasie. Stała się ewangelicznym ziarnem, choć nie zawsze trafiała na podatną glebę. Jako fundamentalny dokument papieski przygotowała wielu katolików do stawienia oporu neopogańskiej ideologii zarówno w Niemczech, jak i we Francji¹⁶. Słowa papieża dotarły do biskupów i wiernych całego świata. Encyklika, choć adresowana do jednego narodu, wywołała szerokie echo na arenie międzynarodowej. Była analizowana ze względu na treści religijne i doktrynalne, ale również jej implikacje polityczne. Szczególnie życzliwie była przyjęta w krajach demokratycznych, we Francji, Belgii, Holandii. Także w Wielkiej Brytanii uważano, że odważna encyklika Piusa XI to dokument o wielkiej mocy oddziaływania. Nikt jednak nie sądził, by stanowisko Hitlera względem Kościoła uległo zmianie. Encyklika zyskała również szeroki rozgłos w Stanach Zjednoczonych oraz w krajach Ameryki Łacińskiej¹⁷. Do idei wyrażonych w encyklice Pius XI nawiązywał jeszcze wiele razy, aż do wypowiedzi 6 września 1938 r., gdy mówił wprost o antysemityzmie: *Przez Chrystusa i w Chrystusie, jesteśmy potomstwem duchowym Abrahama [...]. Jesteśmy duchowo semitami*. Gdy Pius XI zmarł 10 lutego 1939 r., Julien Weil, Wielki Rabin Paryża, zapewniał *złączony całym sercem*, że judaizm, przyłączając się do

¹⁵ Cyt. za G. Sale SJ, art.cyt. s. 70.

¹⁶ Por. W. Benz, *Kirchen – Selbstbehauptung und Opposition, Bundeszentrale für politische Bildung*, Heft 243, 2003.

¹⁷ Por. G. Sale SJ, art.cyt., s. 76.

powszechnego podziwu, jaki otacza papieża, składa mu hołd: *Wobec licznych krytyk Pius XI obnażał ze stanowczością i jaśniejącą precyzją zgubne błędy rasistowskiego pogaństwa oraz potępił antysemityzm jako niezgodny z wiarą chrześcijańską*¹⁸. Encyklika miała i ma nadal wielkie znaczenie w obronie przed zagrożeniem ze strony totalitarnych systemów. Na każdej jej stronie można odczytać akt oskarżenia hitlerowskiego systemu i jego neopogańskich i rasistowskich idei i to w czasie, gdy prawie wszyscy politycy i przywódcy państw nie ukrywali swojego strachu przed Hitlerem i jego zwolennikami. Jest znamienne, że po II wojnie światowej encyklika ta zarówno na Wschodzie, jak na Zachodzie Europy była tendencyjnie przemilczana¹⁹.

GLÓWNE IDEE MIT BRENNENDER SORGE

Encyklika w perspektywie doktrynalnej i pastoralnej jasno i zdecydowanie piętnowała jako sprzeczne z wiarą katolicką: doktrynę ubóstwienia państwa, neopogaństwo i rasizm wyznawany przez nazistów. Ponadto krytykowała politykę Trzeciej Rzeszy wobec Kościoła katolickiego. Krytyka dotyczyła ciągłych naruszeń konkordatu, prześladowania Kościoła, niszczenia katolickiego szkolnictwa i stowarzyszeń katolickich, których istnienie gwarantował konkordat. Encyklika wzywała biskupów, kapłanów i katolików świeckich do wytrwania w wierze i do świadectwa, nawet za cenę życia, oraz do wierności Słowu Bożemu. Młodzież została pouczona, aby nie dać się zwodzić fałszywym głosicielom błędnych nauk, które odwołują się do *mitu, krwi i rasy*. Jej celem miało być także przekazanie *słowa prawdy i duchowego wzmocnienia*²⁰. Ponieważ solą w oku nazistów były podstawowe wartości chrześcijańskie, sprzeczne z ich własnymi totalitarnymi hasłami, uruchamiającymi moralne hamulce w obliczu nazistowskiego szaleństwa, dlatego encyklika podejmowała i podkreślała te zagrożone i atakowane prawdy wiary: *Kto wynosi ponad skalę wartości ziemskich rasę albo naród, albo państwo, albo ustrój państwa, przedstawicieli władzy państwowej, albo inne podstawowe wartości ludzkiej społeczności, które w porządku doczesnym zajmują istotne i czigodne miejsce i czyni z nich najwyższą normę wszelkich wartości, także religijnych i oddaje im cześć bałwochwalczą, ten przewraca i fałszuje porządek rzeczy stworzony i ustanowiony przez Boga – Człowieka i daleki jest od prawdziwej wiary w Boga i od światopoglądu odpowiadającego takiej wierze*²¹. Papież charakteryzuje szczególnie kształt rasistowskiej idolatrii. Jest to ideologia panteistyczna, to znaczy prowadzi do stopienia się Boga ze światem natury, pod religijną otoczką skrywa ateistyczny materializm. Neopogaństwo, narodowo-

¹⁸ Por. *Le livre des merveilles*, Mame – Plon, 1999.

¹⁹ Między innymi jest przemilczana w dużej monografii J. Kershowa.

²⁰ *Mit brennender Sorge* (dalej: MBS) 8.

²¹ MBS 12.

socjalistyczny idol rasy, stawia bezosobowe bóstwo na miejsce Boga osobowego Żydów i chrześcijan. Aby uchronić wiernych przed zafałszowaniem religii, Pius XI wzywa biskupów niemieckich, aby oparli się na tradycyjnych atrybutach osobowego Boga: *Naszym Bogiem jest Bóg osobowy, nadludzki, wszechmogący, nie-skończenie doskonały, jeden w trzech osobach, trójosobowy w jedności istoty boskiej. Stwórca wszelkiego stworzenia, Pan i Król i ostateczna Przyczyna dziejów świata, który nie znosi żadnych bogów obok siebie i znosić ich nie może*²². Niemieccy chrześcijanie powinni odrzucić pozornie religijny, w gruncie rzeczy materialistyczny i neopogański język ruchu nazistowskiego. Skuteczny opór wobec ofensywy nazizmu wymaga wierności wobec prawowiernej koncepcji Boga, zakorzenionej w dogmacie trynitarnym i ekonomii zbawienia. Narodowo-socjalistyczne bałwochwalstwo (idolatria) ma jasne konsekwencje moralne. Przez zastąpienie prawdziwego Boga nacjonalistycznym idolem Trzecia Rzesza niszczy w jednostkach dane przez Boga prawo naturalne i wrażliwość sumienia: *Ten Bóg jako najwyższy władca dał swe przykazania. Mają one znaczenie niezależnie od czasu i przestrzeni, niezależnie od kraju i rasy. Jak Boże słońce wszystko oświeca, tak też prawo Jego nie uznaje żadnych przywilejów i wyjątków*²³. Według encykliki, narodowosocjalistyczny kodeks moralny stanowi pewien rodzaj relatywizmu. Wszystkie powszechne prawa ludzkie i boskie zostają pogwałcone, gdy gloryfikuje się jakąś jedną rasę. Pius XI poddaje krytyce rasowy elitaryzm tego rodzaju etyki, zgodnie z którą dyskryminowane grupy zostają pozbawione opieki prawa. Następnie papież wymienia poszczególne zagrożenia nazistowskiej idolatrii, stanowiące zafałszowanie chrześcijaństwa. Wbrew swoim oczywistym pogańskim korzeniom ideologia nazistowska może zwodzić chrześcijan, ponieważ systematycznie odwołuje się do chrześcijańskich symboli, pozbawiając je ich autentycznej treści i wykorzystuje do realizacji rasistowskich antychrześcijańskich zamierzeń. Ze szczególną perfidią nazistowscy teologowie usiłowali oddzielić chrześcijaństwo od jego starotestamentalnych korzeni. Pius XI potępia antysemitckie próby pozbawienia Starego Testamentu kwalifikacji jego natchnienia przez Boga: *Święte księgi Starego Testamentu są całkowicie Słowem Bożym, organiczną częścią Jego Objawienia. Stosownie do stopniowego rozwoju Objawienia spoczywa na nich jeszcze ciemność czasu przygotowania na świetlany dzień Odkupienia*²⁴. Następnie papież wyjaśnia, że usiłowanie nazistów, by przekreślić religijne znaczenie Starego Testamentu, byłoby zaprzeczeniem Chrystusa, gdyż Chrystus wypełnił mesjańskie obietnice dane Izraelowi. Papież potępia nie tylko nazistowskie próby zafałszowania Pisma Świętego, ale także kult führera, który zostaje w encyklice zdemaskowany jako rodzaj odwróconej chrystologii: *Kto świętokradzko zapoznaje przeogromną, istotną różnicę pomiędzy Bogiem –*

²² MBS 13.

²³ MBS 14.

²⁴ MBS 19.

Człowiekiem a ludźmi i odważa się kogokolwiek ze śmiertelników, choćby to nawet był człowiek największy wszystkich czasów, postawić obok Chrystusa lub nawet ponad Nim i przeciwko Niemu, ten musi pozwolić, że mu się powie, iż jest obłąkanym prorokiem, głoszącym urojenia, do którego w przerażający sposób stosują się słowa Pisma Świętego: „Śmieje się ten, który mieszka w niebie” (Ps 2, 4)²⁵.

Nazistowskie próby zbudowania nowego nacjonalistycznego Kościoła, zdanem papieża, są jedynie deformacją Kościoła powszechnego stworzonego przez Boga. Cały zestaw teologicznych pojęć został zdeformowany przez nazistów w atrybuty rasizmu i nacjonalizmu: *Objawienie* zostało zredukowane do mądrości grupy etnicznej²⁶, *wiara* stała się w ich ujęciu ufnością w przeznaczenie narodu²⁷, *nieśmiertelność* osoby ludzkiej stała się desygnałem przeżycia poszczególnego narodu²⁸, *łaska* została przemieniona w przywilej należenia do wybranej nordyckiej rasy²⁹. Wszystkie te zafałszowania teologicznych pojęć zmierzają do ich przemiany w narzędzia rasistowskiej opresji. Służą także do wyparcia treści Ewangelii przez ideologię krwi i rasy. Podważana przez nazistów moralność opiera się na prawdziwej i czystej wierze w Boga³⁰. Papież podkreśla, że istnieje *prawo naturalne, które ręką samego Stwórcy zostało wpisane do serca ludzkiego, a w sercu tym może je odczytać zdrowy rozum nie zaślepiony grzechem i namiętnością*³¹. Natomiast *Ludzkie prawa, gdy są sprzeczne z prawem naturalnym tak, że tej sprzeczności usunąć nie można, już od samego początku obciążone są wadą, której żaden przymus, żaden zewnętrzny rodzaj rozwój potęgi uzdrowić nie może*³². Wobec totalitarnej władzy papież podkreśla: *człowiek jako osoba posiada prawa dane mu od Boga, przeto muszą one być strzeżone przed wszelkimi atakami ze strony społeczeństwa, które by chciało im zaprzeczyć, zniszczyć je lub zlekceważyć*³³. Wśród praw człowieka papież podkreśla prawo wyznawania wiary oraz prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci, szczególnie zagrożonego przez totalitarny system. Papież ostrzega także młodzież narażoną na nazistowską indoktrynację: *Tysiące języków głosi wam dzisiaj ewangelię, która nie jest objawiona przez Ojca niebieskiego. Tysiące piór stoi na usługach pozornego chrześcijaństwa, które nie jest chrześcijaństwem Chrystusa. Prasa i radio zasypują was codziennie wytworami o treści wrogiej Kościołowi i wierze i atakują bezceremonialnie i bez żadnych skrępołów wszystko, co dla was musi być wzniosłe i świę-*

²⁵ MBS 20.

²⁶ MBS 30.

²⁷ MBS 31.

²⁸ MBS 32.

²⁹ MBS 36.

³⁰ MBS 37.

³¹ MBS 39.

³² MBS 39.

³³ MBS 41.

te³⁴. Młodzież, zagrożoną przez neopogańską ideologię, papież ostrzega: *Kto śpiewa pieśń wierności dla swej ojczyzny, nie może się sprzeniewierzyć swemu Bogu, swemu Kościołowi i swej wiecznej ojczyźnie i stać się wobec nich zbiegiem i zdrajcą*³⁵. Kapłanów papież wzywa do nieskazitelnego życia oraz by byli przewodnikami wiernych, podporą chwiejnych, pouczali wątpiących. Powinni odważnie głosić prawdę, odkrywać błędy i walczyć z nimi: *Zrezygnować z tego, znaczyłoby sprzeniewierzyć się Bogu i waszemu świętemu powołaniu; byłoby to nadto grzechem popełnionym przeciwko prawdziwemu dobru waszego narodu i waszej ojczyzny*³⁶. Wiernych świeckich, a zwłaszcza rodziców, papież wzywa do wierności wierze oraz do przeciwstawienia się niszczeniu wiary ich dzieci: *I im bardziej wrogowie starają się ukryć i upiększyć swe ciemne zamiary, tym bardziej wskazana jest czujna nieufność i wzbudzana przez gorzkie doświadczenie nieufna czujność*³⁷.

Pomimo prześladowań papież wierzy, że ten trudny czas jest czasem nowego rozwoju i wewnętrznego oczyszczenia. Jeśli nie nadejdzie czas upragnionego pokoju, to *Kościół będzie bronił swych praw i swobód w imię Boga wszechmogącego, którego ramię i dzisiaj nie jest ukrócone*³⁸. Wymowa encykliki nie pozostawia wątpliwości: walka o odzyskanie praw zabranych Kościołowi przeciw nazistowskiej opresji jest walką o wierność własnej tożsamości Kościoła. Skuteczność świadectwa wobec Boga wymaga wiele odwagi i wytrwania. Domaga się też zdemaskowania każdego rodzaju idolatrii naruszającej prawa człowieka.

ZNACZENIE ENCYKLIKI

W 1938 r. „L'Osservatore Romano” opublikowało list pasterski biskupa Ludwiga M. Hugo z Moguncji, który przedstawił sytuację Kościoła w Niemczech: „Nie została uszanowana wolność nauczania, zagwarantowana Kościołowi. Przekład encykliki papieskiej (*Mit brennender Sorge*) został uznany za przestępstwo i dwanaście drukarni ukarano konfiskatą. Zabroniono rozpowszechniania listów pasterskich. Prasę religijną zamknięto, mimo że nie czyniła nic innego poza należytą służbą prawdzie i Kościołowi. Mogą natomiast wypisywać przeciw Kościołowi i religii gazety wrogie chrześcijaństwu [...]. Nauczanie religii jest wszędzie ograniczane lub powierzane nauczycielom niewierzącym; kapłani są wydalani ze szkół. Urzędowe pisma nauczycieli nazistowskich zawierają instrukcje jawnie wrogie wobec doktryny chrześcijańskiej. [...] Państwo zmusiło uczniów do odbycia kursu narodowego socjalizmu, pełnego błędów w materii religijnej. [...]

³⁴ MBS 45.

³⁵ MBS 48.

³⁶ MBS 54.

³⁷ MBS 58.

³⁸ MBS 63.

Ogromna i mroczna jest przepaść między poważnym, świadomym chrześcijaństwem a zwalczającymi je dziwnymi, nowymi teoriami”³⁹.

Taki był obraz sytuacji po opublikowaniu encykliki w Niemczech. Pomimo pozornej nieskuteczności, Encyklika *Mit brennender Sorge*, podobnie jak pozostałe encykliki wymierzone w totalitaryzm, miała niezwykle znaczenie. W obliczu szerzenia kłamliwych zarzutów o Kościele, „milczenia” lub jeszcze gorzej o popieraniu przez Kościół totalitarnego reżimu, encyklika ta, która spowodowała światowy oddźwięk, jest wymownym świadectwem potępienia przez Kościół tych systemów już w momencie ich powstawania. Jest ona jednym z najbardziej odważnych świadectw demaskowania nazistowskiego systemu, wypowiedzianym i potwierdzonym autorytetem papieża, najwyższego zwierzchnika Kościoła.

Dokument ten wyraża nie tylko osobistą postawę Piusa XI, świadczy także o antynazistowskiej postawie sekretarza stanu kardynała E. Pacellego (późniejszego papieża Piusa XII) oraz o zdecydowanej postawie biskupów niemieckich. Znaczenie tego dokumentu wykracza poza jego historyczny kontekst. Wyznacza bowiem linie obrony wobec zagrożeń totalitarnych, które mogą pojawić się w przyszłości, także wszystkich społecznych deformacji ewangelicznego przesłania. Encyklika ta wypracowała metodę obrony praw człowieka, różną od metod liberalnych.

Pius XI poświęcił relatywnie mniej uwagi prawom jednostki do wolności wypowiedzi, wolności prasy i zgromadzeń. Położył nacisk przede wszystkim na prawa struktur pośrednich do wolności stowarzyszenia. Prawa rodziny do wychowania swoich dzieci, zgodnie ze swoimi poglądami, prawa niezależnych jednostek do organizowania się, prawa religijno-kulturalnych stowarzyszeń do działania bez wtrącania się państwa – mocno zaakcentowane zostały w encyklice.

Zespół encyklik Piusa XI przeciw totalitaryzmowi jest wskazówką, że świadectwo Kościoła przeciw zbrodnicyzm reżimom musi rozwijać właściwą teologiczną krytykę tych reżimów. Proroczy autorytet tych tekstów pozwala na szczególnie odświeżenie idolatrii działającej we wnętrzu tych ruchów. Jest to idolatria państwa, rasy, klasy, która prowadzi do pogwałcenia praw człowieka przez te systemy. Samo apelowanie o respektowanie praw człowieka jest jednak niewystarczające, aby powstrzymać nadużycia ze strony tych systemów. Jedynie powrót do uznania Boga Żywego oraz do prawa naturalnego, które Bóg wpisał w prawidłowo uformowane sumienie człowieka, może zapobiec społecznemu nieporządkowi mającemu korzenie w tych różnorodnych idolatriach. W oczywistym związku z tym zadaniem demaskowania idolatrii pozostaje zadanie krytyki zniekształceń Ewangelii dokonywanych przez totalitarne ideologie. Współczesne ideologie totalitarne bowiem, szczególnie w ich wersji nazistowskiej, komunistycznej czy liberalnej, często oferują ateistyczną filozofię, ubraną w retorykę i symbolikę chrześcijaństwa. Od czasu ostrzeżeń Piusa XI, te oszukańcze wersje Ewangelii stanowią poważne zagrożenie, gdyż mogą łatwo uwieść chrześcijan do kolaboracji z

³⁹ Por. „L'Osservatore Romano”, wyd. wł., 13 IV 1938.

czystym złem. Czuje rozróżnianie Kościoła między ortodoksją i herezją jest konieczne nie tylko ze względu na wewnętrzną vitalność Kościoła. Ponieważ we współczesnej kulturze nasila się tendencja do pochwalania fałszywego interpretowania Ewangelii, krytyczna ocena Kościoła ma zasadnicze znaczenie w przetrwaniu porządku sprawiedliwości w społeczeństwie.

Doceniając ogromne znaczenie *Mit brennender Sorge*, należy wskazać na pewną jej specyficzną cechę. Polega ona na jej silnym eklezjocentryzmie. Choć papież mówi o prawach rodziny i stowarzyszeń, zasadnicze spojrzenie zwraca się ku wolności Kościoła. W Non abbiamo bisogno przedmiotem protestu jest naruszenie prawa Kościoła do wychowania religijnego młodzieży. W *Mit brennender Sorge* protest przeciw narodowemu socjalizmowi jest zogniskowany na pogwałceniu praw duchownych, praw szkół katolickich i katolickich stowarzyszeń.

Ta eklezjocentryczna krytyka totalitaryzmu mocno ukierunkowana na obronę praw Kościoła do głoszenia Ewangelii, kontrastuje z bardziej antropologicznie ukierunkowaną obroną praw człowieka u Jana Pawła II, gdzie prawa wszystkich jednostek i wszystkich grup religijnych, nie tylko prawa katolików są egzekwowane w imię człowieka jako obrazu Boga⁴⁰. Heroiczna walka Jana Pawła II w obronie praw rodziny wobec zagrożeń, które pojawiły się w czasie Międzynarodowych Konferencji ONZ na temat demograficznych problemów świata stanowi dalszy krok w katolickiej promocji praw struktur pośrednich oraz w katolickim sprzeciwie wobec usiłowania ograniczania praw człowieka do indywidualnego prawa samorealizacji. Chrześcijańska obrona praw człowieka to więcej niż walka o „przestrzeń tolerancji”. Wymaga umiejętności nazwania grzechów idolatrii obecnych w totalitarnych i innych systemach. Broniąc praw człowieka, Kościół nie jest negocjatorem na pogodnym wolnym rynku idei. Jest zawsze bojownikiem w prawdziwej teologicznej walce, w której odwrócenie się od Boga Żywego prowadzi nie do stanu neutralności, lecz do nowego panteonu okrutnych i oszukańczych idoli.

MIT BRENNENDER SORGE – CONDAMINATION OF THE NATIONAL SOCIALISM

MIT BRENNENDER SORGE – DIE VERDAMMUNG DES NATIONALSOZIALISMUS

Zusammenfassung

Im Problem der Stellungnahme der Kirche zum Nationalsozialismus gibt es viele Missverständnisse und Mythe. Durch viele Jahre war dieses Thema im gesellschaftlichen Bewusstsein ganz unbekannt. Doch aus den immer mehr zugänglichen Quellen erscheint die Wahrheit über die Verdammung durch die Kirche dieser Ideologie und Praktik des Nationalsozialismus. In diesem Artikel

⁴⁰ Por. J.J. Convey, *Totality and Idolatry: Rereading Pius XI*, www.catholicsocialscientists.org/Article-Conley-Pius%20XI.html

stellt der Autor die in Deutschland wachsende Bedrohung durch Nazismus dar und zeigt die Genese sowie den historisch- gesellschaftlichen Kontext zur Entstehung der Enzyklika *Mit brennender Sorge*. Es wurden auch genau dramatische Veröffentlichungsumstände der Enzyklika in Hitlerdeutschland beschrieben. Der Autor stellt auch die, durch die Hitlerregierung angewandten Zwangsmittel vor, die ein Verhalten gegen die Enzyklika waren. Zur Analyse wurden gestellt: Inhalt der Enzyklika, ihre Hauptideen, und ihr demaskierter Charakter.

Globale Kritik der Ideologie und nazistischer Praktik zeigt ihre Nichtübereinstimmung und den Widerspruch gegen Grundsätze der Gottes Offenbarung und das natürliche Gesetz. Zu diesen Inhalten gehört u.a. Doktrin der Vergötterung des Hitlerstaates, Neuheidentums, Rassismus, Antisemitismus u.s.w. Die Bedeutung dieses Dokuments geht, nach dem Autor, über seinen historischen Kontext hinaus. Die Enzyklika bestimmt Verteidigungslinien gegen totalitäre Bedrohungen, die sich auch im Zukunft erscheinen können. Um so hat die Enzyklika solche Verteidigungsmethode der Menschenrechte erarbeitet, die sich von den liberalen Methoden unterscheidet.

KATARZYNA OSENKO-MIZERSKA

ROLA RODZINY W RELIGIJNYM WYCHOWANIU MŁODZIEŻY¹

WPROWADZENIE

W dobie dominacji mediów w życiu człowieka, szerzącej się mody konsumpcyjnego trybu życia, bezstresowego wychowania, bezkrytycznego naśladowania wzorców obcych kulturowo życie religijne często jest traktowane drugoplanowo, a młodzież pozbawiona jest pozytywnych wzorców. Pierwszym środowiskiem, w jakim wychowuje się dziecko, jest rodzina i z niej powinno czerpać wzorce również dotyczące postaw religijnych. W sposób szczególny w misji wychowania do świętości swoich dzieci uczestniczą rodzice, którzy prowadzą w duchu chrześcijańskim życie małżeńskie i podejmują wychowanie dzieci². Wypełniają tę odpowiedzialność najpierw przez założenie ogniska rodzinnego, w którym panuje czułość, przebaczenie, szacunek, wierność i bezinteresowna służba³. Rodzina spełnia funkcje, np.: biopsychiczne, ekonomiczne, społeczno-wyznaczające, socjo-psychologiczne oraz religijne, polegające na urzeczywistnieniu w rodzinie Kościoła, prowadzeniu członków do zbawienia oraz podejmowaniu działań apostołskich na zewnątrz⁴.

1. WIĘZI EMOCJONALNE MŁODZIEŻY Z RODZINĄ

Emocje to silne wzruszenia, podniecenia, wzburzenia, uczucia, np.: gniewu, strachu, wstydu, radości czy żalu. Stanowią one bardzo poważny czynnik w życiu psychicznym. Emocje są nie tylko nieustannie są przeżywane, ale wpływają na działalność człowieka. Im silniejsze są więzi emocjonalne, tym bogatsze jest życie uczuciowe, tym głębsze stają się jego związki z rodziną, bliskimi, z otaczającą

¹ Artykuł stanowi część pracy magisterskiej nt. *Wpływ rodziny na wychowanie religijne młodzieży gimnazjalnej. Studium pastoralne na przykładzie Gimnazjum nr 33 w Łodzi*, UKSW 2005 napisanej pod kierunkiem ks. dra Marka Stępnika.

² Por. KKK 902.

³ KKK 2223.

⁴ *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1999, s. 338.

rzeczywistością. Uczucie wzbogaca człowieka, jego osobowość. Należy dążyć do tego, aby rozwijająca się młodzież rozumiała i umiała sama przeżywać stany emocjonalne, szczególnie w związku z rodzicami i najbliższą rodziną. Trzeba starać się, aby w przeżyciach emocjonalnych młodych ludzi górowały pozytywne uczucia, zaufanie do bliskich osób i bezpieczeństwo. Jeśli młody człowiek nie rozpoznaje własnych emocji i nie potrafi nad nimi panować, to nie będzie mógł zrozumieć drugiej osoby. Nie będzie umiał żyć w rodzinie, gdyż zachwiane więzi emocjonalne oddalają ludzi od siebie. Niedojrzałość oznaczać może np.: nadmierną koncentrację emocjonalną na samym sobie, przeżywanie siebie na zasadzie agresji lub na zasadzie naiwnego samozadowolenia, traktowanie własnych przeżyć i odczuć jako jedynego lub najważniejszego kryterium myślenia, decydowania i działania. Jeśli występują zaburzenia więzi emocjonalnych, pojawia się poczucie lęku i zagrożenia, dochodzi nawet do utraty wolności w sferze emocjonalnej, co powodować może wielorakie uzależnienia⁵.

T a b e l a 1. Stosunki młodzieży z rodziną a płeć

Z którym z członków rodziny najlepiej układają się Twoje stosunki?	Dziewczeta		Chłopcy	
	N	%	N	%
Matka	39	67,2	23	54,8
Ojciec	14	32,8	16	38,1
Rodzeństwo	24	41,4	9	21,4
Babcia ze strony matki	6	10,3	6	14,3
Dziadek ze strony matki	–	–	4	9,5
Babcia ze strony ojca	1	1,7	3	7,1
Dziadek ze strony ojca	–	–	1	2,4
Brak odpowiedzi	1	1,7	1	2,4

Ankietowani mogli zaznaczyć więcej niż jedną odpowiedź. Wśród dziewcząt najczęściej wymienianą osobą, z jaką łączą je dobre stosunki jest matka – 67,2%. 41,4% badanych uczennic, przyznaje, że ma najlepsze stosunki z rodzeństwem. Ojciec jest wymieniany przez 32,8% gimnazjalistek. Najlepszy kontakt z babcią ze strony matki potwierdza 10,3% respondentek. 1,7% dziewcząt ma dobry kontakt z babcią ze strony ojca. Na to pytanie nie udzieliło odpowiedzi 1,7% badanych dziewcząt. Żadna ankietowana nie zaznaczyła odpowiedzi, że ma dobry kontakt z dziadkiem ze strony matki oraz z dziadkiem ze strony ojca.

Chłopcy jako osobę, z którą mają najlepszy kontakt najczęściej wymieniają matkę – 54,8%. Dla 38,1% badanych uczniów gimnazjum osobą, z którą mają

⁵ Por. M. Dziewięcki, *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Kielce 2000, s. 141–145.

najlepszy kontakt jest ojciec. 21,4% gimnazjalistów jako takie osoby wymienia rodzeństwo. Babcia ze strony matki ma najlepsze stosunki z 14,3% ankietowanych. 9,5% pytanых chłopców podało, że dobre stosunki łączą ich z dziadkami ze strony matki. Babcię ze strony ojca wymieniło 7,1% badanych chłopców. Najlepsze kontakty z dziadkiem ze strony ojca ma 2,4% respondentów. 2,4% pytanых uczniów gimnazjum nie udzieliło odpowiedzi.

T a b e l a 2. Podejmowanie ważnych decyzji a płeć

Podejmując ważną dla Ciebie decyzję, radzisz się najczęściej?	Dziewczęta		Chłopcy	
	N	%	N	%
Rodziców	21	36,2	15	35,7
Matki	8	13,8	6	14,3
Ojca	–	–	3	7,1
Babci	1	1,7	–	–
Dziadka	–	–	–	–
Nauczyciela/ pedagoga	–	–	–	–
Przyjaciela	24	41,4	7	16,7
Koleżanki/ kolegi	3	5,2	4	9,5
Kapłana	1	1,7	2	4,8
Wszystkie decyzje podejmuję sam	6	10,3	3	7,1
Kogoś innego	10	17,2	6	14,3

Ankietowani mogli zaznaczyć więcej niż jedną odpowiedź. Dziewczęta w największej liczbie przypadków, w celu podjęcia ważnej decyzji poprosiłyby o pomoc przyjaciela – 41,4%. Jako kolejne osoby, które można zapytać o radę, dziewczęta wskazują rodziców – 36,2%. Kogoś innego radziłyby się gimnazjalistki w 17,2%. 13,8% uczennic poradziłyby się matki. 10,3% dziewcząt wszystkie decyzje podejmuje samodzielnie. O radę koleżanki lub kolegi zapytałoby 5,2% respondentek. Babci poradziłyby się 1,7% ankietowanych dziewcząt. 1,7% gimnazjalistek poprosiłyby o radę kapłana. Żadna z dziewcząt nie radziłyby się u: ojca, dziadka ani u nauczyciela/pedagoga.

Wśród chłopców najczęściej padało odpowiedzi, że najlepiej radzić się rodziców – 35,7%. 16,7% ankietowanych o radę poprosiłyby przyjaciela. Rady matki posłuchałoby 14,3% respondentów. Ktoś inny wpłynąłby na decyzję 14,3% badanych chłopców. 9,5% gimnazjalistów zapytałoby o radę koleżankę/kolegę. Ojciec byłby pomocny w podejmowaniu decyzji w 7,1% przypadków. 7,1% chłopców wszystkie decyzje podejmuje sami. Kapłana poradziłyby się 4,8% badanych uczniów. Nikt z chłopców nie zapytałby o radę: babci, dziadka ani nauczyciela/pedagoga.

T a b e l a 3. Wpływ na postępowanie badanej młodzieży poza domem a płeć

Aktualnie największy wpływ na Twoje życie poza domem ma?	Dziewczęta		Chłopcy	
	N	%	N	%
Matka	12	20,7	8	19,0
Ojciec	7	12,1	5	11,9
Babcia	–	–	–	–
Dziadek	–	–	–	–
Rodzeństwo	10	17,2	1	2,4
Nauczyciel / pedagog	–	–	–	–
Koleżanka / kolega	4	6,9	8	19,0
Przyjaciel	16	27,6	11	26,2
Prasa, radio, telewizja	–	–	2	4,8
Środowisko, w którym przebywasz poza domem	26	44,8	11	26,2
Ktoś inny	2	3,4	2	4,8
Brak odpowiedzi	–	–	1	2,4

Ankietowani mogli zaznaczyć więcej niż jedną odpowiedź. Dziewczęta w większości przypadków, jako źródło wpływów na ich życie poza domem zaznaczały środowisko, w którym poza domem przebywają – 44,8%. Na 27,6% gimnazjalistek, taki wpływ ma przyjaciel. Matka wywiera wpływ na postępowanie poza domem na 20,7% respondentek. Rodzeństwo wywiera wpływ na ankietowane w 17,2% przypadków. 12,1% dziewcząt jako osobę, która ma na nie wpływ poza domem, wymienia ojca. Koleżanka lub kolega wywiera wpływ na życie 6,9% uczennic. 3,4% dziewcząt przyznaje, że poza domem, wpływ na ich życie ma ktoś inny. Żadna z dziewcząt nie uważa, by na ich życie mieli wpływ: babcia, dziadek, nauczyciel/pedagog.

Chłopcy twierdzą, że wpływ na ich życie ma przyjaciel – 26,2%. Środowisko, w jakim przebywają poza domem jest źródłem wpływów dla 26,2% uczniów gimnazjum. Wpływ matki największy na ich życie zaznaczyło 19% ankietowanych. 19% respondentów za źródło największych wpływów poza domem wskazuje koleżankę/kolegę. Na 11,9% chłopców, taki wpływ ma ojciec. 4,8% ankietowanych uczniów uważa, że największy wpływ poza domem na nich ma prasa, radio i telewizja. Kogoś innego jako źródło wpływów wskazuje 4,8% pytanых chłopców. 2,4% gimnazjalistów ma za źródło wpływów rodzeństwo. 2,4% respondentów nie udzieliło na to pytanie odpowiedzi.

T a b e l a 4. Wpływ na kształtowanie się postaw życiowych a płeć

Kto miał największy wpływ na kształtowanie się Twoich postaw życiowych?	Dziewczęta		Chłopcy	
	N	%	N	%
Rodzice	41	70,7	24	57,1
Matka	7	12,1	9	21,4
Ojciec	2	3,4	7	16,7
Babcia	4	6,9	–	–
Dziadek	2	3,4	–	–
Nauczyciel/pedagog	–	–	1	2,4
Rodzeństwo	9	15,5	1	2,4
Dalsza rodzina	1	1,7	2	4,8
Ktoś inny	4	6,9	1	2,4
Brak odpowiedzi	1	1,7	–	–

Ankietowani mogli zaznaczyć więcej niż jedną odpowiedź. Wśród dziewcząt najczęściej odpowiedzi wskazywało, że największy wpływ na kształtowanie postaw życiowych wywierają rodzice – 70,7%. Wpływ rodzeństwa deklaruje 15,5% badanych gimnazjalistek. Matka miała wpływ na kształtowanie się postaw życiowych 12,1% dziewcząt. W 6,9% przypadków wpływ na kształt postawy życiowej respondentek miała babcia. Ktoś inny wpływał na obecną postawę życiową 6,9% ankietowanych uczennic. 3,4% dziewcząt podało, że za kształt ich postaw życiowych odpowiedzialny jest ojciec. Dalsza rodzina wpływała na ukształtowanie postaw życiowych 1,7% uczennic gimnazjum. Na to pytanie nie udzieliło odpowiedzi 1,7% dziewcząt. Żadna z badanych nie uważa by na jej postawy życiowe miał wpływ nauczyciel/pedagog.

Chłopcy w większości odpowiadali, że największy wpływ na ich obecne postawy życiowe mieli rodzice – 57,1%. Wśród 21,4% uczniów największy wpływ na kształt ich postaw miała matka. Ojciec wpływał na postawy chłopców w 16,7% przypadków. Dalsza rodzina miała wpływ na kształtowanie postaw życiowych 4,8% gimnazjalistów. Nauczyciel/pedagog kształtował postawy życiowe 2,4% ankietowanych. Dla 2,4% chłopców wzorem postaw życiowych było rodzeństwo. Ktoś inny kształtował postawy 2,4% gimnazjalistów. Żaden z badanych chłopców nie deklaruje, by wpływ na jego postawę życiową miała babcia i dziadek.

Po przeprowadzonych badaniach można przypuszczać, że rodzice ankietowanej młodzieży w należyty sposób rozumieją swoje zadania, gdyż są postrzegani przez swoje dzieci jako ważne osoby w ich życiu.

2. WYPEŁNIANIE PRAKTYK RELIGIJNYCH PRZEZ RODZICÓW I MŁODZIEŻ

Do najważniejszych praktyk należą: niedzielna msza święta, która jest obowiązkiem łącznie z Komunią Świętą; codzienna modlitwa w tym modlitwa okolicznościowa; obchodzenie świąt kościelnych we wspólnocie wierzących, jak i w rodzinie; przyjmowanie sakramentów świętych; posty; odwiedzanie cmentarzy; przyjmowanie kapłana w domu.

Istotnym problemem jest stosunek rodziny do religii: pozytywny, negatywny czy obojętny. Poddany też będzie badaniu stopień wiary, gdyż jest ona przekazywana ankietowanej młodzieży. Pierwszym zadaniem na ten temat pytaniem było: Czy Twoi rodzice mają ślub kościelny? Zawarcie małżeństwa w Kościele wymaga świadomej decyzji i dlatego akt ślubu jest jednym z najważniejszych wskaźników religijności⁶. Chrystus Pan nie tylko małżeństwo zatwierdził, lecz także włączył w swoje dzieło zbawcze⁷. Przymierze małżeńskie, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury na dobro małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu⁸.

Kolejne pytanie, jakie zadano młodzieży dotyczyło wspólnego udziału rodziców i dzieci w praktykach religijnych. Ankietowani mieli do wyboru kilka odpowiedzi, między innymi: niedzielna msza święta, codzienna modlitwa, modlitwa okolicznościowa. Pytani mogli również udzielać własnych odpowiedzi.

T a b e l a 5. Udział rodziny w praktykach religijnych a płeć

Jakich praktyk religijnych nauczyłeś się w domu?	Dziewczęta		Chłopcy	
	N	%	N	%
Niedzielna msza św.	39	67,2	26	61,9
Codzienna modlitwa	28	48,3	21	50,0
Modlitwa okolicznościowa	9	15,5	6	14,3
Przyjmowanie księdza	35	60,3	18	42,9
Odwiedzanie cmentarzy	46	79,3	23	54,8
Posty	24	41,4	19	45,2
Obchodzenie świąt	37	63,8	21	50,0
Innych	–	–	–	–
Żadnych	–	–	1	2,4
Brak odpowiedzi	1	1,7	–	–

⁶ *Rodzina – Szkoła – Kościół Korelacja i Dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 35.

⁷ *Katolicyzm A-Z...*, s. 235.

⁸ KKK 1601.

Ankietowani mogli zaznaczyć więcej niż jedną odpowiedź. Z badanych dziewcząt najwięcej odpowiedziało, że nauczyły się w domu wspólnie z rodziną odwiedzać cmentarze – 79,3%. 67,2% dziewcząt wyniosło z domu praktykę wspólnego uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej. 63,8% dziewcząt wraz z rodzinami obchodzi święta. Kolejną najczęściej wymienianą praktyką, której nauczyły się w domu jest przyjmowanie księdza – 60,3%. W rodzinach 48,3% dziewcząt praktykuje się codzienną modlitwę. 41,4% rodzin badanych dziewcząt zachowuje posty. 15,5% rodzin badanych dziewcząt praktykuje modlitwę okolicznościową. Nie udzieliło odpowiedzi 1,7% dziewcząt. Dziewczęta nie wypisały innych praktyk religijnych. Nie było odpowiedzi, że nie wyniosły z domu żadnych praktykach religijnych.

Wśród chłopców najczęściej wymienianą praktyką jest niedzielna msza święta – 61,9%. 54,8% badanych chłopców podało praktykę odwiedzania cmentarzy. Codzienna modlitwa oraz obchodzenie świąt jest obecna w domach 50% ankietowanych. Post jest praktyką którą wyniosło z domu 45,2% respondentów. Przyjmowanie księdza jako praktykę nauczoną w domu wymieniło 42,9% gimnazjalistów. W domach 14,3% chłopców praktykuje się modlitwę okolicznościową. Żadnych obrzędów religijnych nie praktykuje się w rodzinach 2,4% badanych. Nikt z chłopców nie wymienił innych praktyk religijnych obecnych w jego domu.

Z danych przedstawionych w tabeli wynika, że rodzice w znaczącej większości zawarli ślub kościelny, sami niedostatecznie wypełniają praktyki religijne. W konsekwencji dzieci nie dopingowane przez rodziców same oddalają się od Kościoła, Pana Boga i od własnej rodziny. Rodzice są zobowiązani do wprowadzania dziecka w życie sakramentalne. Podobnie jak przy modlitwie, tak i tutaj bardzo ważny jest przykład rodziców. We wprowadzeniu do życia we wspólnocie Kościoła, istotną sprawą jest chodzenie rodziców do kościoła, przystępowanie do sakramentów oraz życie nimi⁹.

3. ZNACZENIE PRAKTYK RELIGIJNYCH W ŻYCIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

Obowiązek oddawania Bogu prawdziwej czci odnosi się do człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym. Jest to tradycyjna nauka katolicka o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego. Obowiązkiem społecznym chrześcijan jest pobudzenie i szanowanie w każdym człowieku umiłowania dobra i prawdy. Wymaga on od nich, aby przyczyniali się do propagowania jednej prawdziwej religii, która istnieje w Kościele katolickim i apostolskim¹⁰. Stosunek do wiary i wypełnianie praktyk religijnych daje obraz religijności człowieka. Część praktyk religijnych wy-

⁹ Por. Adamczuk, dz.cyt. s. 35.

¹⁰ Por. KKK 2105.

wodzi się z Nowego Testamentu, np.: modlitwa, niedzielna msza św., a część z tradycji Kościoła, np.: przyjmowanie księdza w domu, posty. Wypełnianie tych praktyk świadczy o przywiązaniu wiernego do Boga i wspólnoty Kościoła.

T a b e l a 6. Poznawanie Pana Boga a płeć

Od kogo pierwszy raz usłyszałeś o Bogu?	Dziewczęta		Chłopcy	
	N	%	N	%
Od matki	41	70,7	30	71,4
Od ojca	15	25,9	4	9,5
Od babci	18	31,0	8	19,0
Od dziadka	4	6,9	–	–
Od rodzeństwa	–	–	–	–
Od katechety	3	5,2	–	–
Od koleżanki/kolegi	–	–	2	4,8
Od przyjaciela	–	–	–	–
W prasie, radiu, telewizji	1	1,7	–	–
W środowisku w którym przebywasz poza domem	–	–	–	–
Od kogoś innego	1	1,7	1	2,4
Brak odpowiedzi	1	1,7	2	4,8

Respondenci mogli udzielić więcej niż jednej odpowiedzi na to pytanie. Dziewczęta w większości odpowiadały, że pierwszy raz o Bogu usłyszały od matki – 70,7%. 31% gimnazjalistek pierwszy raz o Bogu usłyszały od babci. Od ojca usłyszało o Bogu 25,9% pytaných uczennic. Pierwszy raz o Bogu od dziadka usłyszało 6,9% dziewcząt. 5,2% gimnazjalistek pierwszy raz o Bogu usłyszało od katechety. Z prasy, radia i telewizji 1,7% uczennic dowiedziało się pierwszy raz o Bogu. 1,7% respondentek o Bogu usłyszało od kogoś innego. Na to pytanie nie odpowiedziało 1,7% pytaných uczennic gimnazjum.

Chłopcy najczęściej zaznaczali, że pierwszy raz o Bogu powiedziała im matka – 71,4%. Od babci pierwszy raz o Bogu usłyszało 19% respondentów. 9,5% gimnazjalistów o Bogu pierwszy raz usłyszało od ojca. Kolega lub koleżanka powiedziała pierwszy raz o Bogu 4,8% chłopców. Nie udzieliło odpowiedzi 4,8% pytaných uczniów. 2,4% gimnazjalistów pierwszy raz o Bogu dowiedziało się od kogoś innego.

T a b e l a 7. Pierwsza modlitwa a płeć

Kto nauczył Cię pierwszej modlitwy?	Dziewczęta		Chłopcy	
	N	%	N	%
Matka	31	53,4	25	59,5
Ojciec	7	12,1	2	4,8
Babcia	20	34,5	12	28,6
Dziadek	2	3,4	–	–
Rodzeństwo	2	3,4	–	–
Katecheta	3	5,2	4	9,5
Koleżanka/kolega	–	–	–	–
Przyjaciół	–	–	–	–
Kapłan	1	1,7	2	4,8
Środowisko w którym przebywałeś poza domem	–	–	–	–
Ktoś inny	3	5,2	2	4,8

Respondenci mogli udzielić więcej niż jednej odpowiedzi na to pytanie. Dziewczęta w większości odpowiadały, że pierwszej modlitwy nauczyła je matka – 53,4%. Babcia uczyła pierwszej modlitwy 34,5% dziewcząt. 12,1% gimnazjalistek nauczyło się pierwszej modlitwy od ojca. Pierwszej modlitwy nauczyło się od katechety 5,2% uczennic. Ktoś inny nauczył pierwszej modlitwy 5,2% respondentek. 3,4% ankietowanych uczennic nauczyło się pierwszej modlitwy od dziadka. Rodzeństwo nauczyło modlitwy 3,4% pytanym dziewczętom.

Większość chłopców jako osobę która pierwsza nauczyła ich modlitwy wskazała matkę – 59,5%. 28,6% gimnazjalistów pierwszej modlitwy nauczyła babcia. Od katechety pierwszej modlitwy nauczyło się 9,5% uczniów. Ojciec nauczył pierwszej modlitwy 4,8% respondentów. 4,8% chłopców odpowiedziało, że pierwszej modlitwy nauczył ich kapłan. Od kogoś innego pierwszej modlitwy nauczyło się 4,8% ankietowanych.

T a b e l a 8. Uczestnictwo we mszy świętej w dzieciństwie a płeć

Kto chodził z Tobą do kościoła gdy byłeś dzieckiem?	DZIEWCZĘTA		CHŁOPCY	
	N	%	N	%
Matka	41	70,7	30	71,4
Ojciec	26	44,8	17	40,5
Babcia	19	32,8	5	11,9
Dziadek	3	5,2	1	2,4
Rodzeństwo	8	13,8	6	14,3
Koleżanka/kolega	1	1,7	–	–
Chodziłem sam	3	5,2	4	9,5
Brak odpowiedzi	–	–	3	7,1

Respondenci mogli udzielić więcej niż jednej odpowiedzi na to pytanie. Dziewczęta najczęściej chodziły w dzieciństwie do kościoła z matką – 70,7%. 44,8% uczennic chodziło na mszę świętą w dzieciństwie z ojcem. Z babcią w dzieciństwie do kościoła chodziło 32,8% gimnazjalistek. Do kościoła z rodzeństwem chodziło w dzieciństwie 13,8% dziewcząt. Z dziadkiem chodziło w dzieciństwie do kościoła 5,2% pytanych uczennic. 5,2% gimnazjalistek chodziło w dzieciństwie samotnie do kościoła. Z koleżanką lub kolegą chodziło do kościoła w dzieciństwie 1% dziewcząt.

Najwięcej chłopców odpowiedziało, że chodziło do kościoła w dzieciństwie z matką – 71,4%. 40,5% gimnazjalistów chodziło w dzieciństwie do kościoła z ojcem. W dzieciństwie chodziło do kościoła z rodzeństwem 14,3% gimnazjalistów. Z babcią do kościoła chodziło 11,9% pytanych chłopców. Samemu w dzieciństwie chodziło do kościoła 9,5% respondentów. Nie odpowiedziało na to pytanie 7,1% chłopców. 2,4% ankietowanych chodziło w dzieciństwie do kościoła z dziadkiem.

T a b e l a 9. Modlitwa w dzieciństwie a płeć

Kto modlił się z Tobą jak byłeś dzieckiem?	Dziewczęta		Chłopcy	
	N	%	N	%
Matka	23	39,7	16	38,1
Ojciec	6	10,3	3	7,1
Babcia	21	36,2	6	14,3
Dziadek	6	10,3	2	4,8
Rodzeństwo	8	13,8	4	9,5
Modliłem się sam	19	32,8	19	45,2
Nie modliłem się	–	–	2	4,8
Brak odpowiedzi	1	1,7	–	–

Respondenci mogli udzielić więcej niż jednej odpowiedzi na to pytanie. Większość dziewcząt odpowiedziała, że w dzieciństwie modliła się z matką – 39,7%. Z babcią modliło się 36,2% uczennic. W dzieciństwie samemu modliło się 32,8% gimnazjalistek. Z rodzeństwem w dzieciństwie modliło się 13,8% respondentek. 10,3% ankietowanych uczennic modliło się w dzieciństwie z ojcem. Z dziadkiem modliło się 13,8% dziewcząt. Nie udzieliło na to pytanie 1,7% pytanych gimnazjalistek.

Wśród chłopców najwięcej modliło się w dzieciństwie wspólnie w samotności – 45,2%. Z matką modliło się w dzieciństwie 38,1% gimnazjalistów. 14,3% uczniów modliło się razem z babcią. 9,5% respondentów modliło się w dzieciństwie z rodzeństwem. Z ojcem modliło się 7,1% chłopców. W dzieciństwie z dziadkiem modliło się 4,8% badanych chłopców. Nie modliło się w dzieciństwie 4,8 ankietowanych chłopców.

T a b e l a 10. Uczestnictwo we mszy świętej a płeć

Kto obecnie chodzi z Tobą do kościoła?	Dziewczęta		Chłopcy	
	N	%	N	%
Matka	22	37,9	10	23,8
Ojciec	17	29,3	8	19,0
Babcia	5	8,6	2	4,8
Dziadek	2	3,4	1	2,4
Rodzeństwo	11	19,0	6	14,3
Koleżanka / kolega	17	29,3	10	23,8
Chodzę sam	22	37,9	23	54,8
Nie chodzę	1	1,7	1	2,4
Brak odpowiedzi	1	1,7	–	–

Respondenci mogli udzielić więcej niż jednej odpowiedzi na to pytanie. Z matką do kościoła chodzi 37,9% dziewcząt. Samych gimnazjalistek chodzi do kościoła 37,9%. We mszy świętej uczestniczy z ojcem 29,3% respondentek. 29,3% ankietowanych dziewcząt uczestniczy w Eucharystii z koleżanką lub kolegą. Z rodzeństwem do kościoła chodzi 19% uczennic gimnazjum. 8,6% dziewcząt chodzi do kościoła z babcią. Z dziadkiem chodzi do kościoła 3,4% ankietowanych gimnazjalistek. Do kościoła nie chodzi 1% respondentek. Nie udzieliło odpowiedzi 1,7% dziewcząt. Chłopcy najczęściej do kościoła chodzą sami – 54,8%. Z matką chodzi do kościoła 23,8% uczniów gimnazjum. 23,8% respondentów chodzi do kościoła z koleżanką lub kolegą. Do kościoła chodzi z ojcem 19% gimnazjalistów. 14,3% ankietowanych chłopców chodzi do kościoła z rodzeństwem. Z babcią chodzi do kościoła 4,8% uczniów. 2,4% respondentów chodzi do kościoła z dziadkiem. Nie chodzi do kościoła 2,4% ankietowanych chłopców.

T a b e l a 11. Uczestnictwo w praktykach religijnych wspólnie z rodziną a płeć

W których praktykach religijnych bierzesz udział wspólnie z rodziną?	Dziewczęta		Chłopcy	
	N	%	N	%
Niedzielną mszę świętą	22	37,9	22	52,4
Codzienna modlitwa	2	3,4	4	9,5
Modlitwa okolicznościowa	–	–	7	16,7
Przyjmowanie księdza w domu	35	60,3	25	59,5
Odwiedzanie cmentarzy	40	69,0	30	71,4
Posty	15	25,9	21	50,0
Obchodzenie świąt kościelnych	31	53,4	30	71,4
Innych	–	–	–	–
Żadnych	–	–	1	2,4
Brak odpowiedzi	3	5,2	–	–

Respondenci mogli udzielić więcej niż jednej odpowiedzi na to pytanie. Najczęstszą praktyką religijną w domach dziewcząt jest odwiedzanie cmentarzy – 69%. 60,3% gimnazjalistek przyjmuje księdza w domu. Święta kościelne obchodzi 53,4% uczennic. We mszy niedzielnej uczestniczy 37,9% badanych dziewcząt. Posty zachowuje 25,9% gimnazjalistek. Odpowiedzi nie udzieliło 5,2% dziewcząt. Modli się codziennie 3,4% respondentek. 71,4% chłopców odwiedza cmentarze. Inną równie często wymienianą przez chłopców praktyką religijną obchodzoną z rodzicami są święta kościelne – 71,4%. Księdza w domu przyjmuje 59,5% gimnazjalistów. 50% uczniów zachowuje posty. Modlitwa okolicznościowa jest praktykowana w domach 16,7% respondentów. 9,5% chłopców praktykuje codzienną modlitwę. W żadnych praktykach religijnych wspólnie z rodziną nie uczestniczy 2,4% ankietowanych uczniów.

ZAKOŃCZENIE

W wychowaniu religijnym, które obecnie podlega przemianom, do wszelkich zadań wychowawczych istotną rolę odgrywa wiara. To ona właśnie odkrywa przed wychowankiem nowy wymiar poznawanej rzeczywistości. W każdym wychowaniu, również religijnym, zmierza się do tego, by wychowanek poznawał i dostrzegał swoje miejsce i zadania w świecie. Wychowanie religijne inspirowe i wspomaga osobę w pełniejszym stawianiu się człowiekiem, ukształtowanym na wzór Chrystusa¹¹. We współczesnym społeczeństwie zachodzą procesy wpływające na religijność człowieka i na religijną funkcję rodziny. Człowiek w coraz szerszym zakresie jest poddany ich oddziaływaniu, uniezależniając się jednocześnie od rodziny i nacisku środowiska domowego. Człowiek współczesny jest zafascynowany techniką, wynalazkami i potęgą swego umysłu, co w sumie prowadzi do zaniku w jego świadomości potrzeby Boga jako Stworzyciela, Odkupiciela czy Dawcy prawa, a tym samym słabnie jego kontakt z Kościołem, zanikają praktyki, a dotychczasowa obyczajowość rodzinno-religijna ulega pewnym redukcjom i modyfikacjom¹². Zmiana umysłowości i struktur powoduje często zakwestionowanie wartości otrzymanych dóbr, zwłaszcza u młodych, którzy nieraz stają się niecierpliwi, a nawet pod wpływem rozdrażnienia buntują się, świadomi własnego znaczenia w życiu społecznym, jak najprędzej pragną w nim mieć udział. Nowe warunki wywierają swój wpływ na samo życie religijne. Z jednej strony zdolność krytyczniejszego osądu oczyszcza je z magicznego pojmowania świata i błakających się jeszcze zabobonów oraz wymaga coraz bardziej osobowego i czynnego przyłgnięcia do wiary, dzięki czemu wielu dochodzi do żywszego pocucia Boga. Z drugiej strony liczniejsze masy odchodzą

¹¹ Por. Z. Marek, *Wychowanie religijne u początków życia dziecka*, „Katecheta” 1, 1994, s. 11.

¹² Por. Adamski, dz.cyt., s. 220.

od religii. W przeciwieństwie do dawnych czasów odrzucenie Boga czy religii lub odciąganie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym. Obecnie określa się to jako wymóg postępu naukowego lub nowy humanizm¹³. Przekazywanie wiedzy religijnej dzieciom przez rodziców staje się coraz trudniejsze, gdyż dzieci często przewyższają rodziców poziomem wykształcenia, a religijność samych rodziców obniża się. Funkcja religijna rodziny zupełnie zmienia swoje dotychczasowe oblicze. Rodzice powierzają wychowanie religijne katechizacji i wszelkim formom duszpasterstwa dziecięcego i młodzieżowego prowadzonego przez specjalistyczne instytucje religijne. Funkcja religijna rodziny zupełnie w tych warunkach nie zanikła, zależy ona od stopnia świadomości religijnej rodziców i konkretnych warunków środowiskowych.

¹³ Por. GS 7.

JERZY SZYRAN OFMCONV.

EROTYZM W SŁUŻBIE MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

WPROWADZENIE

We współczesnym świecie daje się zauważyć pewne pomieszanie pojęć w odniesieniu do pożycia seksualnego. Wynika ono z podejmowania aktu seksualnego, zastrzeżonego ze swej natury dla par małżeńskich, przez przypadkowych, obcych sobie bądź niezwiązanych formalnie ze sobą ludzi. U podstaw takich zbliżeń niejednokrotnie leży chęć zaspokojenia „płonącego ognia”, który tylko w ten sposób może zostać ugaszony. Podejmujący takie działania określają współżycie mianem seksu, erotyzmu bądź miłości, a poprzedzające je pragnienie: popędem seksualnym, pożądaniem lub pożądliwością. Powstaje w związku z tym pewien nieład znaczeniowy, który odbija się na powszechnym rozumieniu znaczenia poszczególnych określeń. Młode pokolenia nie bardzo już umieją sobie poradzić z określeniem stanu swoich uczuć i w zasadzie nie potrafią odróżnić pragnień wynikających z miłości od pragnień spowodowanych rozbudzonym popędem seksualnym bądź chęcią wyżycia się seksualnego.

PODEJŚCIE DO EROTYZMU W HISTORII

Starożytni Grecy czcili Erosa, mitycznego boga miłości, który według legend wyłonił się z Chaosu, stał on na straży zwartości świata i ciągłości gatunku. Późniejsze przekazy utrzymują, że był on synem Aresa i Afrodyty. W poezji i sztuce Eros był przedstawiany ze skrzydłami, łukiem i strzałami, którymi ranił bogów i ludzi, wzniecając w nich miłość¹.

Starożytny Rzym czcił Amora (Kupido), boga miłości. Kobiety zaś oddawały cześć Wenus, bogini miłości², która miała bronić niewiasty przed miłością występłą. Wtedy także pojawiają się pierwsze „sztuki kochania”. Prekursorem w tej dziedzinie jest Owidiusz, który w swojej *Ars amatori* podaje wskazówki, jak po-

¹ Por. K. Imieliński, *Seksuologia*, Warszawa 1989, s. 359.

² Doroczne obchody jej święta przypadały 1 kwietnia.

stępować, aby sprawić sobie nawzajem jak najwięcej rozkoszy³. „Sztuka miłości” rozwijała się także w starożytnych Indiach, gdzie Mallanga Vatsyayana w IV w. p.n.e. napisał osławioną *Kamsutrę*, podręcznik technik miłosnych. *Kamasutra* zawierała 64 porady dla kobiet, by mogły jak najlepiej zaspokoić swojego partnera⁴.

Patrząc z perspektywy historycznej (starożytność i wczesny okres chrześcijaństwa) na poglądy odnośnie do ludzkiej seksualności, można je podzielić na trzy grupy:

- Lewica, która głosiła, że stosunki seksualne w każdej formie są jak najbardziej uprawomocnione. Obrońcami tej doktryny byli zwolennicy wszystkich możliwych doświadczeń seksualnych.
- Centrum, które głosiło kilka różnych doktryn:
 - * stosunki seksualne są zakazane dla wszystkich, tej tezy bronili antynomiści radykalni;
 - * stosunki seksualne są dozwolone pod warunkiem unikania prokreacji, była to doktryna dualistów;
 - * stosunki seksualne dla kobiet są przyzwoite tylko w małżeństwie, dla mężczyzn zaś są dozwolone z ich żonami, konkubinami lub prostytutkami, tę doktrynę wyznawali Rzymianie;
 - * stosunki seksualne są dozwolone tylko w małżeństwie i mają być nastawione na prokreację, były to poglądy większości pisarzy Starego Testamentu;
 - * stosunki seksualne są dozwolone tylko w celu prokreacji – teza stoików;
 - * preferuje się dziewictwo, jednakże w małżeństwie stosunki seksualne są dozwolone pod warunkiem, że ich celem jest prokreacja, teza większości Ojców Kościoła.
- Prawica, która głosiła, że stosunki seksualne nie są dozwolone. Był to pogląd kierunku zwanego ascetyzmem radykalnym⁵.

Duży wkład w rozwój myśli teologicznej na temat małżeństwa wniósł św. Augustyn, który mówił o trzech rodzajach dobra w małżeństwie: *proles* (rodzenie i wychowanie dzieci), *fides* (wierna miłość partnerów) oraz *sacramentum* (łaska i uświęcenie partnerów i rodziny płynące z sakramentu)⁶.

W średniowieczu istotną rolę w kształtowaniu się opinii na temat małżeństwa i aktów seksualnych odegrał Albert Wielki i jego najśłynniejszy uczeń, św. Tomasz z Akwinu. Obaj zgodnie twierdzili, że łaska sakramentu małżeństwa nie tylko chroni przed złem, ale także sprzyja spełnianiu obowiązków małżeńskich. Natomiast sam akt seksualny, jeśli jest spełniany w stanie małżeńskim, zasługuje na podziw i uznanie⁷.

³ Por. K. Imieliński, dz.cyt., s. 423.

⁴ Por. K. Imieliński, *Erotyzm*, Warszawa 1973, s. 25.

⁵ Por. K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 42.

⁶ Por. *De nuptis*, I, 17, 19.

⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 62, a. 1.

Począwszy od XV w. wyraźniejsze się stało pozytywne podejście do miłości erotycznej w małżeństwie. Kajetan (1468–1534) rozkosz cielesną nazywa darem Boga, a w 1633 r. stwierdzono, że: „wprawdzie wszystko pochodzi od Boga jako twórcy natury, ustanowione zostało zasadniczo dla jakiegoś określonego celu, to ustanowione zostało również, przynajmniej drugorzędnie, dla wszelkich słusznych celów, jakie mogą być osiągnięte. [...] Przeto nawet, jeśli całkowicie pomijamy główny cel tych rzeczy, możemy ich używać dla wszelkich słusznych celów tego rodzaju. Żaden bowiem tytuł nie zobowiązuje nas, byśmy zawsze posługiwali się każdym stworzeniem dla osiągnięcia tego głównego celu, choćby nawet w zamyśle. Zwłaszcza, jeśli w sposób pozytywny nie przeszkadzamy realizacji tego celu”⁸. Powyższy tekst jasno ukazuje pozytywną wartość pożycia seksualnego, o ile nie odrzuca ono prokreacji przez stosowanie środków antykoncepcyjnych. Mimo iż nadal teologowie opowiadali się za rygorystyczną wizją aktu seksualnego, nauczano także zgodnie z nową perspektywą. Ogromną pomocą okazało się w tej kwestii rozszerzenie wiedzy o funkcjonowaniu ludzkiego ciała i procesie prokreacji⁹. Gdy okazało się, że związek między poszczególnymi aktami seksualnymi a poczęciem nie jest tak bezpośredni, jak nauczano do tej pory, należało zmodyfikować poglądy. Skoro Bóg dał człowiekowi cykl płodności, pozwalający na współżycie seksualne bez poczęcia się nowego życia, wniosek z tego płynie jasny, iż współżycie jako takie jest samo w sobie dobre i piękne¹⁰.

Sytuacja diametralnie zmieniła się w okresie reformacji protestanckiej. Doszło przede wszystkim do odrzucenia sakramentu małżeństwa i traktowania go jako instytucji naturalnej, która wyróżnia się spośród innych stanów i zawodów. Małżeństwo w rozumieniu protestanckim nie jest znakiem ustanowionym przez Boga¹¹.

Z powyższych analiz danych historycznych widać, iż podejście do aktów seksualnych różniło się w zależności od prezentowanej doktryny. W tym kontekście o wiele łatwiej zrozumieć, dlaczego wszelkie działania zmierzające do legalizacji etycznej pewnych zachowań seksualnych miały swoją kolebkę w krajach postreformacyjnych.

Sobór Watykański II w swoim nauczaniu podkreśla, że akt seksualny ma charakter jednoczący i prokreacyjny (potencjalnie). W nim bowiem małżonkowie

⁸ I. Ford, G. Kelly, *Contemporary Moral Theology*, t. II, Cork 1975, s. 180 n.

⁹ Spermatogeneza została odkryta w 1677 r., a w 1875 r. Oscar Hertwig wykazał jej funkcje. Por. I. Ford, G. Kelly, dz.cyt., t. II, s. 185. Proces spermatogenezy prowadzi do powstawania plemników w organizmie mężczyzny. Por. K. Ostrowski, T. Krassowski, M. Pieńkowski, *Embriologia ogólna*, Warszawa 1973, s. 21–28.

¹⁰ Por. R. Charles, D. Maclaren, *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. Grosfeld, Poznań 1995, s. 153–154.

¹¹ Por. J. Troska, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 1998, s. 51.

spełniają Boży plan jedności (por. Rdz 2,24) i partycypują w stwórczym działaniu Boga. Dlatego akt seksualny winien być traktowany ze szczególną czcią¹².

Ewolucja poglądów na erotyzm małżeński spowodowała, że odkryto wartość aktu seksualnego jako zewnętrznej formy wyrazu miłości, która jednoczy dwojga ludzi i scala ich we wzajemnym darowaniu siebie, także na płaszczyźnie fizycznej.

EROTYZM W BIBLII

Pismo Święte niewiele mówi o miłości erotycznej. Stanowi ona bowiem pewną intymną sferę małżonków, także nawet określenie aktu seksualnego jest odmienne od współczesnego rozumienia. Biblia intymny akt seksualny określa słowem „zbliżyć się” (por. Rdz 4,1; Rt 4, 13; 1 Sm 1,19; 1 Krl 1, 4; 1 Krn 2,21; Jdt 16,22; i in.), Maryja natomiast na propozycję Anioła stwierdza: nie znam męża (por. Łk 1,34), czyli innymi słowy nie doświadczyła intymnej bliskości mężczyzny.

Stwórca, dając życie mężczyźnie i kobiecie, oddaje ich sobie nawzajem w darze (Rdz 2,23–25). Ona staje się dla niego darem, a jego przyjęcie pozwala kobiecie odnaleźć samą siebie. „Męskość”, przyjmując dar „kobiecości”, pozwala na wzajemne odkrywanie się mężczyzny i kobiety¹³. Okrzyk wydany przez mężczyznę (por. Rdz 2,23) daje wyraz zachwytu, ale także odkrycie poprzez ciało, pomocy i dopełniania dla mężczyzny. Męskość, jak i kobiecość realizują się bowiem w drugiej płci. Ciało więc odczytuje się w kategoriach daru dla drugiej, równej, choć odmiennej płci¹⁴.

Pieśń chwały na cześć miłości erotycznej znajduje się w *Pieśni nad pieśniami* (Pnp), księdze Starego Testamentu, która opisuje miłość dwojga ludzi poprzez poetycką metaforę ogrodu. Tekst bowiem nawiązuje do wizji raju, jako miejsca rozkoszy, za którą tęskni człowiek (por. Pnp 4, 12–13). Intymna relacja wyrażona jest w formie zaproszenia do ogrodu, gdzie mężczyzna może spożywać wyborne owoce. Mężczyzna przyjmuje zaproszenie swej oblubienicy (por. Pnp 4,12–5,1). Gdy są już bardzo blisko siebie, on opisuje jej usta, porównując je do wybornego wina, ona zaś, przerywając mu, mówi, że „płynie ono delikatnie dla mego ukochanego, zwilżając wargi i zęby” (Pnp 7,10). Mężczyzna, całując kobietę, opiewa piękno jej warg, które przypominają najśłodszy miód, który można zbierać spod jej języka (por. Pnp 4,11). Ona z kolei wyznaje, że usta jej ukochanego są samą

¹² Por. KDK, 12–13.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Wymiana daru ciała tworzy autentyczną wspólnotę*, nr 5, Audienca generalna 6 II 1980, w: Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 61–64. Por. także tamże, nr 2–3.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Objawienie i odkrycie oblubieńczego sensu ciała*, nr 4, Audienca generalna, 9 I 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. III, cz. 1, 1980, Poznań–Warszawa 1985, s. 35–37. Por. także J. Grzeškowiak, *Centralne idee teologii małżeństwa*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A.L. Szafrński, Lublin 1985, s. 29–30.

słodkością (por. Pnp 5,16) i pragnie jego pocałunków (por. Pnp 1,2). Oblubieniec porównuje swą ukochaną do drzewa palmowego, na które pragnie się wspiąć, by zrywać z niego dojrzałe owoce, ukryte pośród gałęzi. Mężczyzna zwraca swą myśl ku piersiom ukochanej, które pragnie smakować jak grona winne (por. Pnp 7,9). Gdy mężczyzna sięga po te owoce, kobieta poruszona wyznaje, że zapach jego ciała jest dla niej woreczkiem mirry i henny położonym wśród piersi oblubienicy (por. Pnp 1,13n). Mężczyzna spoczywając u boku ukochanej na łożu pośród zieleni, zachwycą się jej pięknem, wykrzykując w uniesieniu: „O, jak piękna jesteś przyjaciółko moja” (Pnp 1,15). Tych kilka przykładów obrazuje atmosferę *Pieśni nad pieśniami* pełną subtelności i delikatnego erotyzmu. Całość intymnego opisu dopełnia pewna tajemniczość pełna niedopowiedzeń, co jeszcze bardziej oddziałuje na czytelnika¹⁵. „Wypowiadane przez oblubieńców słowa miłości koncentrują się więc na «ciele», nie tyle dlatego, że stanowi ono samo dla siebie źródło wzajemnej fascynacji, ale przede wszystkim dlatego, że na nim zatrzymuje się wprost i bezpośrednio owo przejęcie drugim człowiekiem, drugim – kobiecym lub męskim – «ja», które w wewnętrznym poruszeniu serca inicjuje miłość. Miłość też wyzwala szczególne przeżycie piękna, które koncentruje się na tym, co widzialne, chociaż ogarnia równocześnie całą osobę”¹⁶.

Drugim istotnym tekstem dotyczącym analizowanego przez nas tematu jest modlitwa Tobiasza i Sary (por. Tb 8,5–8). Tobiasz poślubia młodą kobietę, która pochowała już siedmiu mężów. Przyczyną ich nagłej śmierci był zły duch Asmodeusz, który uśmiercał ich podczas współżycia seksualnego. Tobiasz świadom jest grożącego mu niebezpieczeństwa, lecz ufny w moc Pana wraz z Sarą wypowiada modlitwę.

*Bądź uwielbiony, Boże ojców naszych,
i niech będzie uwielbione imię Twoje
na wieki przez wszystkie pokolenia!
Niech Cię uwielbiają niebiosy
i wszystkie Twoje stworzenia po wszystkie wieki.
Tyś stworzył Adama,
i stworzyłeś dla niego pomocną ostoję – Ewę,
jego żonę, i z obojga powstał rodzaj ludzki.
I Ty rzekłeś: Nie jest dobrze być człowiekowi samemu,
uczynimy mu pomocnicę podobną do niego.
A teraz nie dla rozpusty biorę tę siostrę moją za żonę,
ale dla związku prawnego.
Okaż mnie i jej miłosierdzie
i pozwól razem dożyć starości!
I powiedzieli kolejno:
Amen, amen!*

Tb 8,5–8

¹⁵ Por. K. Knotz, dz.cyt., s. 146–147. Por. także R. Charles, D. Maclaren, dz.cyt., s. 148.

¹⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiaстą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 84.

Klimat miłości Sary i Tobiasza diametralnie się różni od namiętnych wyznań *Pieśni nad pieśniami*. Wspólna modlitwa małżonków i zaproszenie Boga do ich współżycia, pogłębia znaczenie aktu seksualnego, który jest rozumiany nie tylko jako znak miłości, lecz także jako czas i miejsce obecności Boga¹⁷. „Można powiedzieć, że wraz z tą modlitwą zarysowuje się właściwy dla sakramentu wymiar liturgii, której słowo jest słowem mocy. W tym słowie liturgii dopełnia się sakramentalny znak małżeństwa, zbudowany w jedności mężczyzny i kobiety. Tobiasz i Sara przemawiają językiem szafarzy sakramentu, świadomych tego, że w przykładzie małżeńskim mężczyzny i kobiety właśnie poprzez «mowę ciała» wyraża się i urzeczywistnia tajemnica, która ma swe źródło w Bogu samym»¹⁸. Modlitwa Sary i Tobiasza jest modlitwą uwielbienia i dziękczynienia. Oboje dziękują Bogu za stworzenie i w tym kontekście jako mężczyzna i kobieta pragną, zgodnie z pierwotnym zamysłem Stwórcy, stać się „jednym ciałem”. Wzajemne zjednoczenie małżonków winno stać się prawdziwym zjednoczeniem dusz – wzajemnym darem dla siebie. Małżonkowie proszą, by mogli wytrwać w miłości przez całe życie. Wypowiedziane na końcu *Amen* wypełnia się mocą wypowiedzianego słowa, za którym stoi autorytet samego Boga. Obecność Stwórcy wypełnia ich małżeńskie łoże, a śmierć do tej pory w nim panująca, zostaje pokonana¹⁹.

W Nowym Testamencie sporo miejsca miłości małżeńskiej poświęca św. Paweł, który porównuje ją do miłości, jaką Chrystus ukochał Kościół.

*Mężowie miłujcie żony,
bo i Chrystus umiłował Kościół
i wydał za niego samego siebie,
aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą,
któremu towarzyszy słowo,
aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny,
nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego,
lecz aby był święty i nieskalany.
Mężowie powinni miłować swoje żony,
tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę,
siebie samego miłuje.
Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią
do własnego ciała,
lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół,
bo jesteśmy członkami Jego Ciała.*

Ef 5,25–30

Paweł, mówiąc o miłości Chrystusa do Kościoła, a tym samym o miłości małżeńskiej, używa terminu „wielka tajemnica”. Z tym określeniem związane są pewne idee:

¹⁷ Por. K. Knotz, dz.cyt., s. 178–179.

¹⁸ Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta*..., s. 104–105.

¹⁹ Por. K. Knotz, dz.cyt., s. 179–180.

- wyłączenie z tego, co powszechne, codzienne;
- wyniesienie do sfery nadprzyrodzonej;
- zdziwienie i oczarowanie tym, co nadprzyrodzone.

W konsekwencji wydaje się czymś uzasadnionym wyciągnąć z powyższego następujące wnioski odnoszące się do małżeństwa:

a) w momencie zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego dwie osoby przestają być zwykłymi ludźmi – wszystkie ich gesty, czyny i myśli stają się ponadludzkie, w konsekwencji także pożycie seksualne nabiera wymiaru ponadludzkiego i staje się relacją w pewnym sensie nadprzyrodzoną²⁰;

b) właściwe i w sposób pełny realizowane ideały życia małżeńskiego, napełniają obojga małżonków podziwem i oczarowaniem, którego nie da się doświadczyć w życiu przedmałżeńskim;

c) podstawą relacji mąż-żona jest miłość, na wzór miłości Chrystusa do Kościoła²¹.

W innym miejscu tenże Paweł podkreśla obowiązek współżycia małżeńskiego, ponieważ oboje oddali siebie drugiej osobie w darze tak, iż już nie dysponują własnymi ciałami, lecz oddali je w darze współmałżonkowi (por. 1 Kor 7,3n)²².

Pismo Święte ukazuje miłość erotyczną jako zewnętrzny wyraz jedności duchowej małżonków. Obecność Boga w akcie seksualnym nadaje mu rangi celebracji, dzięki której małżonkowie potencjalnie uczestniczą w akcie stwórczym. W ten właśnie sposób spełnia się plan Boga, by mężczyzna brał sobie za żonę kobietę i jednoczył się z nią, stając się darem. W zamian otrzymuje od swej oblubienicy dar jej miłości, a wchodząc w intymny związek ciał, dopełnia się ich wzajemna miłość, tworząc swoistą liturgię, sławiącą dzieło stworzenia.

EROTYZM W RELACJACH MAŁŻEŃSKICH

Relacje małżeńskie są specyficzną formą przyjaźni opartej na wzajemnym zaufaniu, którego bazą jest miłość. Cechy charakterystyczne tej formy miłości zostały uwypuklone przez Pawła VI w Encyklice *Humanae vitae*. Papież cechy te ujmuje w czterech punktach.

²⁰ Warto odwołać się do Ga 2,20, gdzie Paweł mówi o przeniknięciu całego życia ludzkiego przez Chrystusa. Człowiek bowiem, uczestnicząc w życiu Bożym, doświadcza tajemniczej jedności z Chrystusem.

²¹ Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Warszawa 1994, s. 194–196. Por. także „Małżeństwo jest figurą pewnej ważnej rzeczywistości: jest figurą Jezusa Chrystusa i Kościoła. [...] Małżonkowie łączą się i z dwojga stają się jednością” (Jan Chryzostom). G. Fregni, *Miłujcie się czule. Duchowość rodziny według Ojców Kościoła*, tłum. D. Wandziach, Kraków 2002, s. 23–24. Podobne idee głosi Ignacy z Antiochii. Por. tamże, s. 19. Por. J. Grzeškowiak, dz.cyt., s. 43. K. Knotz, dz.cyt., s. 149–150.

²² Por. tamże, s. 180.

Miłość zespolająca małżonków jest ludzka²³ – obejmuje całość *compositum humanum* ze wszystkimi jego elementami. Człowiek jako jedność psychofizyczna, oprócz tego, co widzialne, nosi w sobie całe bogactwo świata wewnętrznego, niewidzialnego dla zmysłów. Dalej miłość małżeńska jest wierna i wyłączna²⁴, a więc przypieczętowana w obliczu wyższej niż człowiek instancji. Przez sakrament małżeństwa miłość między dwojgiem ludzi zostaje włączona w miłość, którą Chrystus w sposób nieodwołalny miłuje Kościół. Wierność i wyłączność są rękojmią, że świątynia Ducha Świętego, którą są ciała małżonków, nie zostanie zbezczeszczona²⁵. Miłość pełna²⁶ dzieli wszystkie problemy codziennego życia od finansów aż po małżeńskie łóżce, poprzez wspólnotę stołu, wychowanie dzieci, dzielenie wszystkich trudów życia rodzinnego. Miłość jest umiejętnością wsłuchania się w potrzeby i sprawy drugiego człowieka (empatia). Miłość małżeńska jest także płodna, nastawiona na potomstwo²⁷. Współżycie seksualne małżonków jest wyrazem ich wzajemnej miłości oraz miłości rodzicielskiej, gdyż staje się ona miejscem przekazywania życia²⁸. Słowo „płodna” rozumie się w tym miejscu jako miłość nie ograniczoną żadnymi sztucznymi środkami trwale, czy też czasowo ubezpłodniającymi. Jedynym sposobem regulacji poczęć są naturalne metody, wpływająca z biologicznego rytmu płodności kobiety²⁹.

Spotkanie z Bogiem w komunii małżeńskiej i pomiędzy samymi małżonkami można przedstawić za pomocą wizji trzech ołtarzy. Pierwszym z nich jest ołtarz eucharystyczny, gdzie małżonkowie spotykają się na modlitwie, słuchają słowa Bożego, jedną się z Bogiem i między sobą. W jedności z Chrystusem nowego wymiaru nabiera również wspólnota ich ciał, która staje się bezinteresowna i czysta. Drugim ołtarzem jest stół, przy którym małżonkowie spotykają się na wspólnym posiłku. Stanowi on wyraz więzi, jaka łączy dwoje kochających się osób, oraz jest symbolem wszystkich spotkań, będących okazją do rozmowy, dzielenia

²³ Por. Paweł VI, Encyklika *Humane vitae*. O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, (HV), nr 9, Watykan 1968.

²⁴ Por. HV 9.

²⁵ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Persona humana*. O niektórych zagadnieniach etyki seksualnej, nr 7, Watykan 1975.

²⁶ Por. HV, 9.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. M. Dziewiecki, *Miłość*, www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/milosc (data wejścia: 9.01.2002); Identyczne stanowisko zajmuje Papież, stwierdza bowiem: „W swej najgłębszej rzeczywistości miłość jest istotowo darem, a miłość małżeńska, prowadząc małżonków do wzajemnego «poznania», które czyni z nich «jedno ciało», nie wyczerpuje się wśród nich dwojga, gdyż uzdolnia ich do największego oddania, dzięki któremu stają się współpracownikami Boga, udzielając daru życia nowej osobie ludzkiej. W ten sposób małżonkowie, oddając się sobie, wydają z siebie nową rzeczywistość – dziecko, żywe odbicie ich miłości, trwały znak jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezę ojcostwa i macierzyństwa”, Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, (FC), nr 14, Watykan 1981.

²⁸ Por. FC, 32.

²⁹ Por. tamże.

się, wyjaśniania. Trzecim ołtarzem jest wspólne łóżce, gdzie małżonkowie okazują sobie miłość oraz partycypują w akcie stwórczym Boga³⁰.

Trzeci ołtarz jest miejscem, gdzie miłość małżonków wyraża się poprzez erotyzm, który jest szerszym pojęciem niż seksualizm, gdyż swoim zasięgiem obejmuje sferę uczuć, intelekt i inne pokłady psychiki człowieka³¹. Erotyzm jest sumą pewnych oddziaływań jednego człowieka na drugiego w sferze ducha i ciała. Dwoje ludzi osiąga największą satysfakcję, gdy wartość obu partnerów jest równa. Wszelkie zabiegi zmierzające do osiągnięcia wspólnoty erotycznej dają tym większe zadowolenie, im kosztowały więcej wysiłków i trudu³². Kontakty erotyczne ze swej natury zakładają istnienie miłości między partnerami. Miłość ta w naturalny sposób zmierza do cielesnego zjednoczenia, a pragnienie to nazywa się pożądaniem³³. Akt małżeński, by miał sens i przynosił faktyczną radość obojgu małżonkom, musi być poprzedzony miłosnym pragnieniem, fascynacją drugą osobą, dzięki której w zjednoczeniu małżeńskim odkrywa się pewną wartość, za którą stoi konkretna osoba ludzka³⁴.

Zespolenie seksualne, pełniąc podwójną funkcję: zjednoczenia i płodności³⁵, czerpie swą moc z miłości Boga, który jest Miłością (por. 1 J 4,8). Akt ten jest wzajemnym darem dwojga osób. Moment penetracji rodzi poczucie bezpieczeństwa i radość bycia razem, co dopełnia ich wzajemnej komplementarności. Mężczyzna w kobiecie czuje „ciepło domu”, które go otula czułym objęciem³⁶, ona zaś przyjmując go, powierza mu samą siebie i doświadcza jego męskości³⁷.

Kulminacyjnym momentem aktu seksualnego jest rozkosz cielesna (orgazm). Jednakże nie stanowi ona celu samego w sobie, „jest ona rodzajem mowy dobywającej się z głębi dwóch zjednoczonych istot, które dokonały wyboru, a teraz wielbią swą jedność”³⁸. Owo fizyczne zjednoczenie dwóch ciał, wzajemnie się przenikających, kieruje myśl ku Chrystusowi: „Pokarm dla żołądka, a żołądek dla

³⁰ Por. K. Knotz, dz.cyt., s. 199. „Żona dzieli stół i łóżce oblubieńca. Na równi z nim bierze udział w prokreacji, jest powiernikiem jego słów i sekretów, zna wszystkie jego sprawy, jest zjednoczona z nim jak ciało jest zjednoczone z głową” (Jan Chryzostom), G. Fregni, dz.cyt., s. 34.

³¹ Por. K. Imieliński, *Erotyzm...*, s. 47–48.

³² Por. tamże, s. 51.

³³ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, Płock 1994, s. 203–204. Por. także Jan Paweł II, *Sakrament...*, s. 98.

³⁴ Por. K. Imieliński, *Erotyzm...*, s. 57. Por. także W. Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1990, s. 39.

³⁵ Por. J. Troska, dz.cyt., s. 69.

³⁶ Chodzi o działanie mięśnia Kegla (łonowo-guziczny), który odpowiada za doznania erotyczne podczas współżycia małżonków. Por. I. Trobisch, *Być kobietą*, tłum. I. Doleżał-Nowicka, Warszawa 1999, s. 33–34.

³⁷ Por. P. Bortkiewicz, *W służbie życia. Demaskacja „kultury śmierci”*, Niepokalanów 1999, s. 36. A. Leonard, *Ciało, osoba, miłość*, w: *Osoba i miłość. W kręgu etyki seksualnej*, red. J. Życiński, Tarnów 1993, s. 92. K. Knotz, dz.cyt., s. 210.

³⁸ D. Ange, *Twoje ciało stworzone do życia*, tłum. J. Pleciński, Poznań 1996, s. 36–37.

pokarmu. Bóg zaś unicestwi jedno i drugie. Ale ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała” (1 Kor 6,13). Ciało człowieka zostało bowiem stworzone dla Pana, i On sam je przenika podczas każdego zjednoczenia w Eucharystii, gdzie w sposób intymny i wewnętrzny dokonuje się jedność zaślubin. Ukochany, który jednoczy się z ukochaną, stając się z nią jednym ciałem, w jakiś tajemniczy sposób przypomina ową tajemniczą jedność Komunii z Oblubieńcem ukrytym pod postaciami chleba i wina³⁹.

Na bazie wyżej wspomnianych analiz można mówić o pewnych poziomach przeżyć seksualnych. Najniższy – biologiczny poziom – prawie pozbawiony jest odruchów psychicznych. Podlega on dużemu, trudnemu do kontrolowania naporowi napięcia seksualnego, domagającego się szybkiego rozładowania. W miarę rozwoju psychoseksualnego pojawia się potrzeba więzi trwałych i wyłącznych. Od siły zaspokojenia potrzeb seksualnych przechodzi człowiek do potrzeby bezpieczeństwa, więzi, afirmacji męskości i kobiecości, samorealizacji. Zmiany te uwrażliwiają na osobę współmałżonka, pozwalają dostrzec jego potrzeby i historię jego życia, pojawia się odpowiedzialność za partnera i ewentualne potomstwo. Zmieniają się również motywy podejmowania współżycia, nabierają duchowej głębi, stają się wyrazem uczuć. Na najwyższym poziomie jeszcze bardziej pogłębia się więź duchowa. Wypadki losowe trwale uszkadzające ciało współmałżonka, choroba czy przemijająca atrakcyjność nie są w stanie zmienić nastawienia do drugiej osoby. Do głosu dochodzą więzi psychiczne, które zaczynają dominować nad fizycznymi. Najważniejszym motywem bycia razem staje się potrzeba uszczęśliwiania drugiej osoby, dawania mu siebie w darze. Współżycie seksualne staje się źródłem altruizmu, twórczości i płodności⁴⁰.

W stosunku do miłości małżeńskiej, erotyzm pełni funkcje służebną. Wzajemne dawanie siebie małżonków, staje się źródłem radości i coraz większego pogłębiania wzajemnych więzi. Mąż i żona odkrywają w sposób coraz pełniejszy, iż tylko we dwoje są w stanie egzystować i zmierzać przez życie. Ważnym aspektem erotyzmu małżeńskiego jest odkrywanie Boga, który jest stale obecny w ich relacji. Celebując bowiem akt małżeński, małżonkowie stają się współkreatorami nowego życia oraz partycypują w odwiecznej miłości Boga ku światu, Kościołowi i ludziom.

³⁹ Por. tamże, s. 127. K. Knotz w akcie seksualnym dostrzega wymiar religijny, gdyż na bazie okazywania sobie miłości i oddania może zrodzić się w człowieku gotowość do spotkania z Bogiem. Autor podkreśla, że psychologia zna takie zjawisko jak *doświadczenie szczytowe*, do którego może należeć moment narodzenia dziecka, zbliżanie się śmierci czy akt seksualny. Małżonkowie bowiem w intymnym zjednoczeniu odkrywają obecność Boga, którą to obecnością zostają przepojeni i napełnieni. Por. K. Knotz, dz.cyt., s. 196–197.

⁴⁰ Por. tamże, s. 134–136.

BŁĘDNE ROZUMIENIE AKTU SEKSUALNEGO

We współczesnym społeczeństwie funkcjonuje wiele fałszywych poglądów na temat erotyzmu małżeńskiego i pozamałżeńskiego. Wielu ludzi akt seksualny utożsamia z miłością, niezależnie czy u podstaw więzi erotycznej leży faktyczny akt miłości altruistycznej i bezinteresownej, czy tylko chęć zaspokojenia tymczasowego pragnienia seksualnego⁴¹. Wiele małżeństw w swoim pożyciu seksualnym kieruje się powinnością wpływającą z faktu małżeństwa, „prawdziwa” zaś miłość niejednokrotnie rozwija się poza związkiem, gdzie utożsamia się ją z więzią fizyczną, która łączy kochanków.

W ludzkiej seksualności ujawnia się stała skłonność do uprzedmiotawiania drugiej osoby. Takie podejście odziera ciało osoby ludzkiej z piękna jej kobiecości i męskości przenikniętej duchem⁴². Tego typu relacja, pogłębiając się, prowadzi do seksualizmu⁴³, który jest destrukcyjną siłą w człowieku, gdyż wyjaławia człowieka z głębszych przeżyć, a domaga się „odprężenia seksualnego”⁴⁴.

Z seksualizmem w sposób istotny wiąże się pożądliwość (por. Jk 1,14–15; 1 J 2,16–17), która prowadzi do zagubienia oblubieńczego charakteru ciała, które w oderwaniu od osoby traktowane jest jak przedmiot użycia⁴⁵. Innego znaczenia nabiera również wzajemne „przynależenie” osób, które mogą wyrażać się o sobie w kategoriach „mój” – „moja”, gdyż taki właśnie jest język miłości⁴⁶. Takie podejście skazuje obojga małżonków na traktowanie siebie nawzajem jak przywłaszczone przedmioty, gdzie nie może już być mowy o komunii osób i darze, ofiarowanym sobie wzajemnie⁴⁷.

Pożądliwość i seksualizm stanowią wypaczoną formę erotyzmu – pozbawioną miłości. Dominuje w nich chęć zaspokojenia wywołanego przez pożądliwość napięcia seksualnego. Człowiek postrzega drugą osobę w kategoriach przedmiotu, który może stać się dla niego obiektem doznań seksualnych. Najpierw poprzez rozbudzoną fantazję seksualną, która rozbudza w nim pragnienie fizycznego spełnienia marzeń. Druga osoba wraz z jej bogactwem wewnętrznym nie ma większego znaczenia, liczy się bowiem tylko to, co w danej chwili jest uchwytnie dla zmysłów, a więc świat barw, kształtów i zapachów. Kobieta i mężczyzna są tej

⁴¹ Akt seksualne określane jest słowem „kochać się”, co jest utożsamiane z miłością.

⁴² Por. K. Knotz, dz.cyt., s. 101.

⁴³ Klasycznym przykładem seksualizmu są stosunki z prostytutkami, gdzie liczy się tylko doznanie fizyczne, pozbawione jakichkolwiek uczuć wyższego rzędu. Por. K. Imieliński, dz.cyt., s. 50.

⁴⁴ Por. tamże, s. 42, 57.

⁴⁵ Por. B. Bassa, *Przeciw godności człowieka*, w: *Człowiek. Osoba. Płeć*, red. M. Wójcik, Ło-mianki 1998, s. 257–258.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Pomiędzy darem a przywłaszczeniem*, nr 3, Audienca generalna 23 VII 1980, w: Jan Paweł II, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 114–115.

⁴⁷ Por. tamże, nr 1.

sytuacji często postrzegani właśnie przez pryzmat owych wyznaczników „atrakcyjności” zewnętrznej, która stanowi jedyne kryterium „przydatności” seksualnej.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując powyższe analizy, należy pokazać pewną zależność, która cechuje zdrowe relacje seksualne w małżeństwie:

Bóg → miłość → pożądanie → erotyzm.

Natomiast chore relacje seksualne można zobrazować następującym diagramem:

Cielesność → egoizm → pożądlliwość → seksualizm

Wyjaśniając poszczególne elementy składowe obu diagramów, należy zwrócić uwagę, iż źródła obu postaw w akcie seksualnym są diametralnie różne. W pierwszym przypadku u źródeł erotyzmu stoi Bóg jako jedyne źródło ludzkiej miłości oblubieńczej. Bóg, stwarzając człowieka, jako pierwszy obdarował go miłością i wlał ją w ludzkie serce. Człowiek bowiem musi kochać, by móc realizować siebie, zawsze jednak „z” i „dla” drugiego człowieka. W momencie, gdy spotyka osobę płci odmiennej, którą pokocha miłością bezinteresowną, taką, którą Chrystus miłuje swój Kościół, łączy się z nią w sakramencie małżeństwa tak ściśle, że oboje stają się jednym ciałem. Wyrazem tego oblubieńczego związku jest pragnienie bliskości fizycznej, intymnego zjednoczenia, a innymi słowy ofiarowania sobie nawzajem tego, co człowiek ma najcenniejszego. W takim klimacie rodzi się erotyzm – miłosne zjednoczenie. Na każdym z etapów dochodzenia do intymnego spotkania i zawiązania miłosnej wspólnoty dusz, serc i ciał, obecny jest Bóg, który przenika je swoim miłosnym spojrzeniem i błogosławieństwem.

Jako fundament drugiej opcji przyjmuje się cielesność, w rozumieniu naturalnego popędu seksualnego, nad którym człowiek nie chce panować siłą swego rozumu i woli, lecz kierując się egoistyczną postawą, szuka jego zaspokojenia. Nieokiełznana cielesność w połączeniu z postawą nastawioną na użycia rodzi pożądlliwość, w której Jakub widzi jedną z głównych przyczyn ludzkiej grzeszności (por. Jk 1,14–15), Chrystus zaś ukazuje jako źródło cudzołóstwa (por. Mt 5,28). Konsekwencją takiego ciągu przyczynowego jest seksualizm – akt seksualny pozbawiony głębszej motywacji, odarty z miłości i bezinteresowności, przesycony zaś chęcią wyżycia się seksualnego.

Erotyzm stanowi istotny element jedności małżeńskiej. Umożliwia on małżonkom pogłębianie wzajemnej więzi, doznawania radości bycia razem, okazywania sobie czułości i bliskości. W komunii erotycznej małżonkowie wielbią

Stwórcę za dar ich ciał, które stanowią narzędzie, poprzez które mogą oni wyrażać jedność dusz i umysłów.

Erotyzm wymaga doskonalenia. Jednak nie chodzi o umiejętności techniczne, lecz o umiejętności wsłuchiwania się w potrzeby i pragnienia współmałżonka na poziomie jego ducha, umysłu, uczuć i ciała, dopiero wtedy symfonia ich ciał może zgodnie zagrać radosną pieśń miłości. Można to osiągnąć dzięki postawie modlitewnej i dialogicznej. Na wspólnym wychwalaniu Boga małżonkowie zapraszają go do „pośredniczenia” ich miłości – udoskonalania jej, oczyszczania i wynoszenia ponad przeciętność ziemską. Dialog zaś stanowi moment spotkania i zaznajomienia się z potrzebami drugiej osoby, uzmysłowienia sobie, jak i co ona czuje.

Nie wolno gasić ani tym bardziej sprowadzać erotyzmu małżeńskiego do rangi fizjologii, obowiązku czy sposobu prokreacji. Ze swej natury jest on bowiem darem jednoczącym małżonków i pozwalającym im kosztować owoców miłości, których radosnym finałem jest dar nowego życia.

EROTICISM AND ITS SIGNIFICANCE FOR THE MARRIAGE

Summary

The author in the initial part of the article points at the contemporary confusion of terms concerning sexual life and its influence upon the young who sometimes do not understand properly basic issues, for instance *love* and *sexual drive*.

In the first part the author outlines the history of eroticism beginning from the ancient Greece, Rome and India. Most of his attention, however he focuses on understanding the marriage as a sacrament and sexual morality. He expresses his opinion that contemporary acceptance of some sexual behavior is an effect of the protestant attitude towards marriage.

The second part describes love as it is presented in the Bible. The author draws our attention to these chapters of both Old and New Testament which are suitable from this point of interest. The main picture which can be seen are man and woman presented as the gift for each other. The sexual act understood as the place of God's presence is their total union, including their physical, mental and spiritual nature in accordance with God's will towards us.

The third part of the article deals with these aspects of the marital life which taken all into account allows the marriage to be a sacrament. Then, it concerns all life areas and a new life which is expected to be born.

In the fourth part the author describes significant effects of term confusion in the contemporary sexual vocabulary. In his view this means, amongst others, understanding the sexual act as the only sign of life (or, at least, the most important one). In the English language an example for this can be „*make love*” which limits love to sexual activity. The other person, then, is reduced to the pleasure toy size which can not be accepted from the human dignity point of view.

At the end part the author refers to what he has written earlier describing „sound” and „ill” behavior in marital relations between man and woman.

The article can help those living in sacramental marriages to understand their marriages better, non-sacramental couples can encourage to reflect upon their own life. It is also addressed to the lonely and all interested in marital life.

O. INNOCENTY RUSECKI OFM

Z DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ BERNARDYNÓW – III ZAKON ŚW. FRANCISZKA Z ASYŻU, BRACTWA I STOWARZYSZENIA RELIGIJNE

WSTĘP

Celem niniejszego artykułu w zamyśle autora jest ukazanie czytelnikowi historycznego już w większości bogactwa duszpasterskiego, jakie było prowadzone przy klasztorach bernardynów od początku ich działalności w Polsce. Bogactwem tym było przede wszystkim duszpasterstwo nadzwyczajne, przejawiające się w prowadzeniu III Zakonu św. Franciszka z Asyżu oraz licznych bractw religijnych i stowarzyszeń.

Autor zdaje sobie sprawę, iż tak rozległa tematyka nie może być szczegółowo i wyczerpująco przedstawiona w tym opracowaniu, dlatego ogranicza się jedynie do najstarszych bractw, ukazuje ich funkcjonowanie i społeczne oddziaływanie na podstawie niektórych dość dobrze zachowanych materiałów archiwalnych z klasztorów w Leżajsku i Rzeszowie, w których od wieków odbierają część cudowne obrazy – Matki Bożej Leżajskiej i Rzeszowskiej.

BERNARDYNI W POLSCE

Powstanie bernardynów jako jednej z polskich Prowincji Zakonu Braci Mniejszych św. Franciszka z Asyżu wiąże się z pobytem w 1453 r. w Krakowie Jana Kapistrana wielkiego misjonarza i reformatora franciszkańskiego¹.

Kiedy w Zakonie Braci Mniejszych doszło do podziału na konwentualnych i obserwantów (już od połowy XIV w.), Jan Kapistran stał się wielkim orędownikiem i obrońcą obserwy zakonnej oraz obrońcą spuścizny duchowej św. Franciszka. Wraz z liczną grupą braci opowiadał się za zachowaniem reguły francisz-

¹ H.E. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych (dodatek)*, w: *Klasztory bernardynskie w Polsce w jej granicach historycznych*, pod red. H.E. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 619.

kańskiej bez żadnych złagodneń, w przeciwieństwie do odłamu konwentualnego, który postulował złagodzenie reguły².

Będąc w Krakowie, założył na Stradomiu pierwszy w Polsce klasztor obserwancki pod wezwaniem św. Bernardyna ze Sieny (stąd przyjęła się nazwa zwyczajowa bernardyni, która pozostała do dnia dzisiejszego)³.

Od samego początku swojej działalności bernardynscy zakonnicy starali się być jak najbliżej ludzi i ich problemów. Wśród licznych zakonów działających na terenach historycznej Polski żaden tak mocno nie wrósł w dzieje naszej Ojczyzny, jak bernardyni, których określano mianem polskiego zakonu⁴.

Intensywny rozwój bernardynów w pierwszej połowie XVII w. doprowadził do ich podziału za sprawą Antoniego Strozzi, komisarza i wizytatora zakonu w Polsce. Dokonało się to podczas kapituły w Warszawie 20 lutego 1628 r. W wyniku podziału z jednej dotychczasowej prowincji bernardyńskiej powstały cztery, a mianowicie: Małopolska, Wielkopolska, Rуска i Litewska. Podział ten nie okazał się trwały, został bowiem unieważniony przez bernardynów na kapitule w Lublinie 22 lipca 1630 r. Połączono wówczas Prowincję Ruską, Małopolską i Litewską w jedną prowincję. Jednakże i ten podział wkrótce uległ zmianie, liczne bowiem fundacje konwentów na wschodnich terenach Polski sprawiły, iż musiano w takiej sytuacji wrócić do rozdziału tej prowincji. Dokonano tego na kapitule zakonnej we Lwowie w 1637 r., wyodrębniono trzecią – Prowincję Ruską. Powstały w ten sposób trzy prowincje: Wielkopolska, Polska nazywana również Małopolską lub Małopolsko-Litewską oraz Rуска. Ostatni podział dokonał się w 1731 r., kiedy z klasztorów litewskich, należących do Prowincji Małopolskiej, erygowano nową – Prowincję Litewską.

Praca duszpasterska, która stanowiła główne zadanie zakonników, polegała na pracy we własnych kościołach, gdzie sprawowano ofiarę mszy świętej, urządzano bogate nabożeństwa, udzielano sakramentów świętych, a zwłaszcza słuchano spowiedzi św., głoszone słowo Boże, prowadzono III Zakon św. Franciszka i liczne bractwa religijne⁵.

Kult do męki Pana Jezusa wpłynął na założenie sanktuariów pasyjnych w Kalwarii Zebrzydowskiej, Górze Kalwarii k. Warszawy i Cytowianach na Litwie,

² I. Rusecki, *Klasztor i kościół Ojców Bernardynów w Warcie – miejscem kultu o. Rafała z Proszowic*, Kalwarianum 1998, s. 9; H.E. Wyczawski, W. Murawiec, *Święty Jan z Dukli*, Kalwaria Zebrzydowska 1997, s. 44 nn.

³ I. Rusecki, *Zarys dziejów Bernardynów w Polsce (1453–2003)*, „Studia Diecezji Radomskiej”, t. 5, 2003, s. 550.

⁴ I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy stróżami relikwii Błogosławionego Szymona z Lipnicy*, Kalwaria Zebrzydowska 1998, s. 18.

⁵ I. Rusecki, *Maryjne sanktuarium OO. Bernardynów w służbie pielgrzymującego ludu*, „Resovia Sacra”, „Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej”, t. 8, 2001, s. 190 nn.

a także sanktuariów Cierpiącego Pana Jezusa w Alwerni, Tarnowie i Paradyżu k. Opoczna⁶.

Kult Matki Bożej wpłynął na powstanie licznych sanktuariów maryjnych, których, jak podają źródła, było około pięćdziesięciu. W sześciu kościołach ukoronowano łaskami słynące statuty i obrazy Matki Bożej. W Sokalu koronacja odbyła się w 1724 r., w 1750 r. u bernardynek w Wilnie, w 1752 r. w Leżajsku, w 1755 r. w Skępem, w 1763 r. w Rzeszowie i w 1887 r. w Kalwarii Zebrzydowskiej⁷.

Zakonnicy rozwijali kult św. Antoniego z Padwy w sanktuariach w Brzeżanach, Orszy, Radecznicy, Ratowie, Samborze i Zbarażu⁸.

Konwenty bernardyńskie, zwłaszcza te na kresach, były zawsze oazami polskości i katolicyzmu. Niejednokrotnie klasztory zamieniały się w fortece wojenne. Bernardyni zawsze byli gotowi na największe nawet ofiary w obronie Ojczyzny, czego dali dowody wielokrotnie w długiej historii. Zawsze włączali się do walki, dając przykład czynu obywatelskiego. Wraz z upadkiem niepodległości Polski w 1772 r. Bernardyni wkroczyli w okres wzmożonej działalności patriotycznej. Swój udział uwidocznili w powstaniu listopadowym, w licznych manifestacjach narodowych, które poprzedziły powstanie styczniowe i w samym powstaniu styczniowym. Wraz z całym narodem potrafili wznieść się na wyżyny ludzkich możliwości w obronie Ojczyzny. Wyrazem tego zaangażowania był oddźwięk w literaturze narodowej. Ksiądz Robak w *Panu Tadeuszu* Adama Mickiewicza, to bernaryn, który zajmuje się przygotowaniem powstania na Litwie w 1811 r., a ks. Piotr z *Dziadów* był reprezentantem kształtującym myśli i poglądy bohaterów narodowych⁹.

Wśród rozmaitych działań i podejmowanych prac przez zakonników bernardyńskich ważne miejsce zajmowała działalność charytatywna. Zawsze starali się pomagać biednym, potrzebującym i opuszczonym. Nigdy nie przechodzili obojętnie obok takich ludzi. Wynikało to z reguły św. Franciszka, który pracę wśród najuboższych zalecał swoim duchowym synom. Pomocą obejmowali zarówno dorosłych, którzy przychodzili po pomoc do furty klasztornej, jak również ubogą młodzież poprzez organizowanie dla nich burs i konwiktów¹⁰.

Bernardyni obok pracy duszpasterskiej zaangażowali się również w działalność oświatową. Szkolnictwo przyklasztorne zasadniczo rozwinęło się dopiero po pierwszym rozbiórze Polski. Jak już wspomniano wyżej zakonnicy powołani byli przede wszystkim do pracy duszpasterskiej, dlatego działalność na polu oświatowym traktowali ubocznie. Odpowiedzieli jednak pozytywnie na apel Komisji Edukacji Narodowej w 1773 r. i chętnie włączyli się w nurt pracy oświatowo-

⁶ Tamże, s. 192.

⁷ Tamże, s. 193.

⁸ I. Rusecki, *Bernardyńska droga do świętości*, Kalwaria Zebrzydowska 2003, s. 29.

⁹ Tamże, s. 40–41; I. Rusecki, *Zaangażowanie patriotyczne Bernardynów (1772–1864)*, „Studia Franciszkańskie”, t. 10, 1999 s. 415 nn.

¹⁰ I. Rusecki, *Bernardyńska droga do świętości*, s. 40.

-wychowawczej poprzez założenie przy swoich klasztorach około 45 szkół, z których 10 uzyskało status szkoły średniej¹¹.

Współcześnie bernardyni cenią sobie bardzo to wielkie dziedzictwo działalności duszpasterskiej przekazane im przez poprzedników. Kontynuują pracę duszpasterską na różnych odcinkach: poprzez prowadzenie parafii i duszpasterstwa parafialnego, organizowanie nabożeństw i odpustów, głoszenie rekolekcji i misji, katechizację dzieci i młodzieży, głoszenie słowa Bożego i posługę w konfesjonale. Udzielają się również w działalności charytatywnej. Wielu zakonników poświęca się pracy naukowej i wydawniczej. Dziś są także stróżami znanych polskich sanktuariów: w Kalwarii Zebrzydowskiej, Leżajsku, Skępem, Dukli, Alwerni, Radeckim i Rzeszowie. Wielu zakonników poświęca się pracy na misjach: w Kongo, Zimbabwie, Libii, a także wśród Polonii: w Argentynie, na Ukrainie, Białorusi, Słowacji, w Niemczech, Stanach Zjednoczonych, Belgii, Izraelu i we Włoszech.

TRZECI ZAKON ŚW. FRANCISZKA Z ASYŻU

Święty Franciszek to wyjątkowa postać, która pojawiła się w historii. To człowiek, który najpierw sam dogłębnie się nawrócił, a następnie zadbał także o innych. Wyraziło się to przede wszystkim w tym, iż założył trzy odrębne zakony, a mianowicie Zakon Braci Mniejszych, Zakon Sióstr Klarysek i wreszcie III Zakon dla świeckich, który dzisiaj ma inną oficjalną nazwę – Franciszkański Zakon Świeckich. Zakon ten przeznaczony był dla ludzi żyjących w społeczeństwie. Święty Franciszek założył ten zakon, ponieważ uważał, iż wszyscy jesteśmy dziećmi Boga i wszyscy bez względu na stan, w jakim żyjemy, mamy prawo, a nawet obowiązek dążyć do świętości poprzez naśladowanie Chrystusa¹².

Zrzeszał w swych szeregach wszystkich chętnych bez względu na płeć, zawód czy wiek. Mogli należeć do niego zarówno starzy, jak i młodzi, biedni i bogaci, wykształceni i prości, królowie i poddani, biskupi i kapłani. W ten sposób Trzeci Zakon starał się łączyć życie zakonne ze świeckim w jedną całość dla dobra Kościoła¹³. Przykładem tego stwierdzenia był fakt, iż ponad stu tercjarzy i

¹¹ I. Rusecki, *Działalność oświatowo-wychowawcza w Katolickim Liceum i Gimnazjum Ojców Bernardynów w Łodzi. Zagadnienia wybrane*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, t. 13, 2004, s. 373 nn.

¹² G. Majka, *Dziedzictwo św. Franciszka we współczesnym Kościele i w świecie*, „Studia Franciszkańskie”, 3, 1988, s. 269; I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy stróżami relikwii Błogosławionego Szymona*, s. 7; H. Hoever, *Żywoty świętych pańskich*, Olsztyn 1993, s. 362; A. Żynel, *Franciszek z Asyżu*, w: *Encyklopedia katolicka*, pod red. L. Bienkowskiego, P. Hemperka, S. Kamińskiego, t. 5, Lublin 1989, kol. 426.

¹³ G. Majka, dz.cyt., s. 269–270; B. Siwiec, *Bernardyni tarnowscy w latach (1459–1939). Zarys dziejów klasztorów Zakonu Braci Mniejszych w Tarnowie*, Kraków 1999, s. 117; H. Hoever, dz.cyt., s. 362; G. Majka, *Dziedzictwo św. Franciszka we współczesnym Kościele i w świecie*, „Studia Franciszkańskie”, t. 3, 1988, s. 269; I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy stróżami relikwii Błogo-*

tercjarek zostało wyniesionych na ołtarze¹⁴. W gronie tym znaleźli się m.in. św. Ludwik IX¹⁵ – król francuski, św. Elżbieta¹⁶ – księżna Turynii oraz św. Małgorzata z Kortony¹⁷. Wspomnieć warto, iż tercjarstwo na ziemiach polskich również wydało wielu świętych i błogosławionych. Wśród nich znaleźli się św. brat Albert Chmielowski¹⁸ – artysta malarz, wielki opiekun biedaków i założyciel zgromadzeń zakonnych, błogosławiony o. Honorat Koźmiński¹⁹, kapucyn, założyciel licznych zgromadzeń bezhabitowych opartych na regule III Zakonu oraz uboga służąca błogosławiona Aniela Salawa²⁰.

Przyjmuje się, iż III Zakon dla świeckich powstał w 1221 r., chociaż prawnie został ukonstytuowany dopiero w 1289 r. konstytucją apostolską *Supra Montem* papieża Mikołaja IV, którą zatwierdzono regułę III Zakonu. Wspomnieć trzeba, iż w historii wydawano wiele dokumentów papieskich, które dotyczyły tercjarstwa i tercjarzy. Takimi dokumentami były dokumenty papieża Benedykta XIII: *Paterna Sedis Apostolicae* z 10 grudnia 1728 r., *Singularis devotio* z 5 lipca 1726 r., *Dilecti Filii* z 25 czerwca 1728 r., *Exponi Nobis* z 30 września 1729 r. oraz Konstytucja papieża Benedykta XIV *Ad Romanum Pontificem*, wydana 15 marca 1751 r. Konstytucja ta kładła kres wszystkim wątpliwościom, które pojawiły się w związku z działalnością i organizacją III Zakonu. Niezmiernie ważną rolę w rozwoju tercjarstwa odegrał papież Leon XIII, który wydając w 1882 r. Encyklikę *Auspicato* oraz drugi dokument, jakim była Konstytucja z 1883 r. *Misericors Dei Filius* zreformował III Zakon, przystosowując go do czasów współczesnych²¹.

ślawnego Szymona, s. 7; H. Hoever, dz.cyt., s. 362. APBK rkps sygn. RGP-g-1 Akta dotyczące Trzeciego Zakonu św. Franciszka, 1857–1939, s. 955.

¹⁴ L. Doliński, *Nowy Brewiarzyk tercjarzski*, Kraków 1899, s. 46–47; *Pamiętnik ogólnopolskiego kongresu tercjarzskiego odbytego w Krakowie z okazji 700-letniego Jubileuszu założenia III Zakonu św. O. Franciszka (1221–1921)*, Częstochowa 1922, s. 189, 204–205; APBK rkps sygn. RGP-g-1 Akta dotyczące Trzeciego Zakonu, s. 955 nn.

¹⁵ H. Hoever, dz.cyt., s. 310–311.

¹⁶ Tamże, s. 413–414.

¹⁷ Mszał franciszkański, Wrocław 1998, s. 124.

¹⁸ A. Stelmach, *Albert Adam Chmielowski*, w: *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, pod red. A. Witkowskiej, Poznań 1995, s. 39 nn; K. Michalski i F. Kopera, *Chmielowski Adam*, w: *Polski słownik biograficzny*, pod red. W. Konopczyńskiego, t. 3, Kraków 1937, s. 338nn; M. Kaczmarzyk, *Chmielowski Albert Adam*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, pod red. H.E. Wyczawskiego, Warszawa 1981, s. 83–84; A. Stelmach, *Chmielowski Adam*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, pod red. R. Gustawa, t. 1, Poznań–Warszawa–Lublin 1971, s. 228 nn.

¹⁹ M. Mazurek, *Koźmiński Florentyn Wacław*, w: *Hagiografia polska*, t. I, s. 863nn; K. Gadacz, *Koźmiński Florentyn Wacław*, w: *Polski słownik biograficzny*, pod red. E. Rostworowskiego, t. 15, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 67 nn.

²⁰ J. Bieniarzówna, *Salawa Aniela*, w: *Polski słownik biograficzny*, pod red. H. Markiewicza, t. 34, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992–1993, s. 356–357; J.R. Bar, *Salawa Aniela, Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny...*, t. 2, Poznań–Warszawa–Lublin 1972, s. 294 nn.

²¹ J. Bar, *Tercjarstwo franciszkańskie*, Kraków 1945, s. 5–6; P. Stein, *Trzeci zakon franciszkański. Rozprawa prawniczo-kanoniczna*, Lwów 1933, s. 3–4; *Konstytucja o franciszkańskiej regule trzeciego zakonu świeckiego*, Lwów 1883, s. 4; H.E. Wyczawski, *Działalność religijna i społeczna*,

Dokumenty papieża Leona XIII stały się przełomowym momentem w działalności III Zakonu. Spowodowały odrodzenie się ruchu tercjarzkiego i przyczyniły się do jego szybkiego rozwoju w Kościele²². Leon XIII wydał później jeszcze inne ważne dokumenty dotyczące tercjarstwa, jak *In tertium* z 12 września 1900 r., które było skierowane do braci i sióstr tercjarzy z racji międzynarodowego kongresu tercjarzkiego w Rzymie i brewe *Qui multa* z 7 września 1901 r., które nadaje nowe odpusty dla tercjarzy. Również późniejsi papieże troszczyli się o rozwój tercjarstwa, np. papież Pius X w brewe *Recte vos* z 29 kwietnia 1909 r., które było skierowane do generała Zakonu Braci Mniejszych. W brewe papieskim zawarta była usilna zachęta do rozszerzania idei III Zakonu. W innym brewe papieża Piusa X z 17 grudnia 1909 r. *Dilectavit nos* również papież zachęcał do tworzenia nowych kongregacji tercjarzskich. Wspomnieć trzeba również o encyklice papieża Benedykta XV z 1921 r. *Sacra propediem*, w której ukazany został właściwy charakter III Zakonu oraz na jego wielki wpływ na ożywienie życia religijnego i moralnego w całym Kościele. Innym ważnym dokumentem z okresu międzywojennego była Encyklika papieża Piusa XI *Rite expiatis* z 30 kwietnia 1926 r. W dokumencie tym, na tle ukazanej postaci św. Franciszka, została przedstawiona rola, jaką odegrał III Zakon w przeszłości. Dokument jednocześnie zachęcał tercjarzy do dalszej pracy i działalności²³.

O tercjarstwie na ziemiach polskich można mówić od chwili przybycia pierwszej grupy franciszkanów w XIII w.²⁴. Trzeba jednak zaznaczyć, iż nie istnieje wiele informacji na ten temat. Wiemy jedynie, iż w połowie XV w. po przybyciu do Polski Jana Kapistrana i powstawaniu pierwszych klasztorów bernardyńskich powstawały również gminy tercjarzkie²⁵. W czasie reformacji rozwój III

w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora, Z. Obertyńskiego, t. 2, 1764–1945, cz. 2, 1918–1945, Poznań–Warszawa 1979, s. 54; F. Kędzierski, *O trzecim zakonie św. Franciszka z Asyżu*, „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, R. 49, 1934, s. 200.

²² H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru Bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 1987, s. 204–205; J. Bar, dz.cyt., s. 7nn; Cz. Bogdalski, dz.cyt., s. 355–356. Tekst Encykliki Leona XIII *Auspicato* i Konstytucji apostolskiej *Misericors Dei Filius* zostały umieszczone w pozycji J. Bara i Z. Włodarczyka. J. Bar, Z. Włodarczyk, *Święty Franciszek i jego III Zakon*, Wrocław–Kraków 1948, s. 7–19, 60–69.

²³ H.E. Wyczawski, dz.cyt., s. 205; L. Doliński, dz.cyt., s. 94–95; Cz. Bogdalski, dz.cyt., s. 356–357. Wszystkie dokumenty Stolicy Apostolskiej dotyczące III Zakonu św. Franciszka zostały zawarte w pozycji J. Bara i Z. Kołodziejczyka, dz.cyt., s. 7–86.

²⁴ Potwierdzeniem tej opinii może być fakt, iż na dworach książęcych w tym czasie bardzo popularne stały się idee franciszkańskiego III Zakonu. Błogosławiona Kinga była jedną z wielu, która pochłonięta została również ideami św. Franciszka, co zapewne wywarło wpływ na to, iż stała się tercjarką franciszkańską. J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, w: *Zakony franciszkanie w Polsce*, pod red. J. Kłoczowskiego, t. I; *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, cz. 1, *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1983 s. 17; M. Witkowska, *Kinga, Kunekunda*, w: *Hagiografia polska...*, t. 1, s. 760–761.

²⁵ H.E. Wyczawski, *Krótką historią Zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 621; B. Siwiec, dz.cyt., s. 117.

Zakonu znacznie osłabił²⁶. Po reformacji zapewne nastąpił rozwój III Zakonu św. Franciszka, jednakże trzeba podkreślić, iż sytuacja społeczno-polityczna w XVII i XVIII w. ograniczyła zapewne tenże rozwój²⁷. W tym miejscu warto zaznaczyć, iż w 1758 r. o. Juwenalis Charkiewicz, bernardyn prowincji litewskiej, wydał pierwszy w Polsce podręcznik dla tercjarzy pt. *Przewodnik do ojczyzny niebieskiej*. Podręcznik ten cieszył się bardzo wielką popularnością i już w 1771 r. wznowiono jego nakład. W podręczniku tym można było znaleźć m.in. modlitwy do świętych franciszkańskich, przywileje i odpusty dla tercjarzy oraz informacje o zakonie i regule²⁸.

Odrodzenie tercjarstwa w Polsce nastąpiło zasadniczo w XIX i XX w. i związane było przede wszystkim z papieskimi dokumentami z lat 1882–1883 oraz z 1921 r.²⁹ Powstawały wtedy liczne kongregacje tercjarские, nie tylko przy klasztorach, lecz również w licznych parafiach diecezjalnych z okazji rekolekcji lub misji świętych głoszonych przez kapłanów z Zakonu Braci Mniejszych³⁰. Warto w tym miejscu wspomnieć również i o tym, że podczas odprawianych misji św. w Królestwie Polskim w latach 1906–1908 założono również wiele nowych gmin tercjarских w diecezji sandomierskiej, warszawskiej, lubelskiej, podlaskiej i wileńskiej³¹. W latach trzydziestych XX w. było w Polsce prawie 2 tys. stowarzyszeń tercjarских i ponad 200 tys. członków III Zakonu. Najwięcej kongregacji erygowali kapucyni – 720 i 64 676 członków, bernardyni – 565 i 59 000 członków, reformaci – 429 i 48 000 członków, franciszkanie śląscy – 213 i około 25 000 członków i franciszkanie konwentualni – 76 kongregacji, które skupiały 7000 członków³². Dla tak wielkiego ruchu tercjarского wszystkie pierwsze zako-

²⁶ Reformację w Polsce, jej przebieg oraz odrodzenie Kościoła katolickiego ukazał S. Litak, *W dobie reform i polemik religijnych*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966–1979*, pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1992, s. 189–253.

²⁷ W. Müller, *Trudne stulecie (1648–1750)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce*, s. 260 nn; L. Bieńkowski, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów (2 poł. XVIII w.)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce*, s. 306; B. Siwiec, dz.cyt., s. 166. Można wysunąć tezę, iż w XVII w. i XVIII w. społeczeństwo polskie było większe zapotrzebowanie na bractwa kościelne i stowarzyszenia religijne niż na III Zakon św. Franciszka. K. Kuźmak, *Bractwo kościelne, konfraternia*, w: *Encyklopedia katolicka*, pod red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułkowskiego, t. 2, Lublin 1976, kol. 1014.

²⁸ W. Murawiec, *Charkiewicz Juwenalis*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, pod red. H. E. Wyczawskiego, Warszawa 1981, s. 82.

²⁹ H.E. Wyczawski, dz.cyt., s. 204–205.

³⁰ K. Grudziński, *Duszpasterstwo*, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, pod red. J.R. Bara, cz. 3, Warszawa 1981, s. 46–47; A. Sroka, *Prowincja M.B. Bolesnej w Galicji 1815–1899*, w: *Zakony św. Franciszka*, cz. 3, s. 205.

³¹ H.E. Wyczawski, *Działalność religijna i społeczna*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2. 1764–1945, cz. 2. 1918–1945 s. 54; Cz. Bogdalski, *Wspomnienia z misji odprawianych od 1906–1908 w Królestwie Polskim, w zakonnych prowincjach i Cesarstwie Rosyjskim przez Zakon Braci Mniejszych św. Franciszka Prowincji Galicyjskiej*, Kraków 1908, s. 376.

³² H.E. Wyczawski, *Działalność religijna i społeczna*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, 1764–1945, cz. 2, 1918–1945, s. 54–55.

ny wydawały pisma o tematyce tercjarsko-franciszkańskiej³³. Wspomnieć też trzeba o organizowaniu licznych zjazdów tercjarskie w całej Polsce. Szczególnie ważny był zjazd w 1921 r., kiedy obchodzono dostojny jubileusz 700-lecia założenia III Zakonu. Ważną sprawą do prawidłowego funkcjonowania tercjarstwa w Polsce było powołanie Rady Głównej III Zakonu św. Franciszka³⁴.

Podobnie jak cały Zakon Braci Mniejszych św. Franciszka, tak i prowincja bernardynów gorliwie zabrała się do odbudowy III Zakonu. Przejawem tego było wydawanie od 1885 r. czasopisma dla tercjarzy „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, który od samego początku był prasowym organem polskiego tercjarstwa, a od 1927 r. organem misji franciszkańskich³⁵. Wspomnieć trzeba, iż nie było to jedyne pismo, które było wydawane dla tercjarzy przez bernardynów. Od 1896 r. o. Norbert Golichowski zaczął wydawać we Lwowie „Głos św. Antoniego z Padwy”. Innym czasopismem był „Głos św. Franciszka Serafickiego”, który powstał dzięki inicjatywie o. Feliksa Dwornickiego. Ukazywał się w latach 1917/18–1922/23 oraz „Świt Seraficki” redagowany przez o. Wiktora Biegusa od 1925 r.³⁶. Największe jednak znaczenie wśród wyżej wymienionych czasopism tercjarskich, wydawanych przez bernardynów, oraz najdłuższy czas wydawany był „Dzwonek Trzeciego Zakonu”³⁷.

W ciągu 54 lat istnienia czasopismo miało 11 redaktorów naczelnych. Byli nimi o. Pius Mianowski³⁸, o. Czesław Bogdalski³⁹, o. Hieronim Zmarz⁴⁰, o. Nor-

³³ Wykaz czasopism franciszkańskich zamieścił J. Bar oraz M. Pirożyński. J. Bar, *Udział Polski w literaturze franciszkańskiej. (Bibliografia)*, „Studia Theologica Varsaviensia”, R. 5, 1967, s. 11–16; M. Pirożyński, *Zakony męskie w Polsce*, Lublin 1837, s. 28, 82, 90, 94–95, 104.

³⁴ H.E. Wyczawski, *Działalność religijna i społeczna*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, 1764–1945, cz. 2, 1918–1945, s. 55.

³⁵ H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III. 1772–1946, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 269; J. Duchniewski, „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, w: *Encyklopedia katolicka*, pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicz, t. 4, kol. 622.

³⁶ H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3, s. 298, 398.

³⁷ K. Grudziński, *Duszpasterstwo*, w: *Zakony św. Franciszka*, cz. 3, s. 46.

³⁸ Leon Mianowski (o. Pius) urodził się w miejscowości Kułaczkowce niedaleko Sambora w 1851 r. Do zakonu wstąpił w 1869 r., mając 18 lat. Śluby wieczyste i święcenia kapłańskie otrzymał w 1873 r. W zakonie spełniał następujące urzędy: był sekretarzem prowincjała o. Antoniego Mikosza i o. Justyna Szaflarskiego, gwardianem konwentu i administratorem parafii w Gwoźdźcu, wikarym w Krakowie i dyrektorem Trzeciego Zakonu oraz wydawcą miesięcznika „Dzwonek”. Był przełożonym w klasztorze krakowskim oraz wybijającym się kaznodzieją. Spełniał także urząd definitora prowincji, obowiązki katechety i kapelana we Lwowie oraz kapelana u sióstr bernardynek w Krakowie. Zmarł 3 maja 1921 r. w Tarnowie. *Bibliografia katolicka czasopism religijnych w Polsce 1918–1944*, opracowanie i redakcja Z. Zieliński, Lublin 1981, s. 85; J. Duchniewski, „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, w: *Encyklopedia katolicka*, pod red. R. Łukaszczyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicz, t. 4, kol. 622; N. Golichowski, *Dekret prowincjałski*, „Dzwonek...”, R. 1, 1885, s. 1; Schematismus ... 1871, Leopoli 1870, s. 18; Schematismus ... 1872, Leopoli 1871, s. 12; Schematismus ... 1873, Leopoli 1872, s. 12; Schematismus ... 1874, Leopoli 1873, s. 7, 10; Schematismus ... 1880, Leopoli 1880, s. 7; Schematismus ... 1881, Leopoli 1881, s. 32; Schematismus ... 1883, Leopoli 1883, s. 11; Schematismus ... 1886, Cracoviae 1886, s. 11; Schematismus ... 1887,

bert Golichowski⁴¹, o. Henryk Ragan⁴², o. Anzelm Szuber⁴³, o. Mateusz Balawander⁴⁴, o. Marek Tatka⁴⁵, o. Józef Leśniak⁴⁶, o. Wiktor Biegus⁴⁷ i o. Fidelis Kę-

Cracoviae 1887, s. 11; Schematismus ... 1888, Leopoli 1888, s. 11; Schematismus ... 1893, Leopoli 1892, s. 8; Schematismus ... 1894, Leopoli 1893, s. 8, 14; Schematismus ... 1904, Leopoli 1904, s. 35; Schematismus ... 1905, Leopoli 1905, s. 32; Schematismus ... 1906, Leopoli 1906, s. 33; Schematismus ... 1907, Leopoli 1907, s. 32; Schematismus ... 1915, 1916, 1917, Leopoli 1914, s. 13, Schematismus ... 1922, Leopoli 1922, s. 41; Historia et Cathalogus ... 1896, Leopoli 1895, s. 40; N. Golichowski, *Przed nową epoką*, Kraków 1899, s. 54–55; APBK rkps sygn. RGP-a-14 Akta sesji definitorium Prowincji tzw. Galicyjskiej i obecnej Polskiej Zakonu Bernardynów, 1863–1947, s. 201.

³⁹ Bogdalski Czesław ur. się 1 II 1853 r. we Lwowie. Do bernardynów wstąpił 19 XI 1870 r. w Kalwarii Zebrzydowskiej. Profesję uroczystą złożył 2 II 1875 r., święcenia kapłańskie otrzymał 25 VII 1876 r. Spełniał szereg ważnych funkcji, jak magistra nowicjatu, gwardiana w Leżajsku, Samborze, Brzeżanach, Dukli, sekretarza prowincji i kapelana u sióstr bernardynek w Krakowie. Był jednym z najwybitniejszych kaznodziejów prowincji. Wielkie zasługi położył w pracy nad historią bernardynów oraz III Zakonem. Był redaktorem „Dzwonka”. Zmarł w Krakowie 30 XI 1935 r. K. Grudziński, *Bogdalski Czesław*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 61–62; H.E. Wyczawski, *Bogdalski Czesław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, pod red. L. Grzebień, t. 5, Warszawa 1983, s. 141nn; K. Kantak, *Bogdalski Czesław*, w: *Polski słownik biograficzny*, pod red. W. Konopczyńskiego, t. 2, Kraków 1936, s. 188 nn.

⁴⁰ Jan Zmarz ur. się 6 lutego 1857 r. w Rymanowie. Do zakonu wstąpił w 1876 r. w Leżajsku. Profesję wieczystą złożył w 1881 r. i wkrótce po tym otrzymał święcenia kapłańskie. Był gorliwym kapłanem. W sposób szczególny zajmował się tercjarstwem, między innymi w Sokalu, Gwoźdźcu, Zbarażu i Fradze. Redagował „Dzwonek ...” od 1895 r. do 1897 r. Zmarł jako jubilat w Kalwarii Zebrzydowskiej 20 października 1932 r. J. Duchniewski, „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 622; Schematismus ... 1880, Leopoli 1880, s. 13; Historia et Cathalogus ... 1897, Leopoli 1896, s. 23, 25; Schematismus ... 1887, Cracoviae 1886, s. 19; Schematismus ... 1888, Leopoli 1888, s. 17; Historia et Cathalogus ... 1898, Leopoli 1898, s. 25; Historia et Cathalogus ... 1899, Leopoli 1898, s. 41; Schematismus ... 1903, Leopoli 1903, s. 93; F. Kędzierski, *Umarli w Panu*, „Dzwonek ...”. R. 46, 1932, s. 369; Schematismus ... 1933, Leopoli 1933, s. 58.

⁴¹ Norbert Golichowski ur. się 9 grudnia 1848 r. we Lwowie. Do zakonu wstąpił w 1869 r. Śluby wieczyste i święcenia kapłańskie przyjął w Tarnowie w 1873 r. Pracował jako wikariusz przy parafii zakonnej we Lwowie, a ponadto pracował jako wykładowca teologii pastoralnej oraz katechety. Pełnił urząd sekretarza prowincji oraz prowincjała w latach 1882–1885. Położył wtedy wielkie zasługi dla Prowincji Galicyjskiej Bernardynów, w której przywrócił życie wspólne i podniósł obserwę zakonną. Pracował również przy sanktuariach w Ziemi Świętej, piastował urząd gwardiana w Krakowie, zajmował się historią swojej prowincji zakonnej, dbając o zabezpieczanie i kompletowanie zbiorów bibliotecznych i archiwalnych. Przez liczne artykuły szerzył kult błogosławionych bernardynów. Zmarł w Leżajsku 21 maja 1921 r. H.E. Wyczawski, *Golichowski Norbert*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 146–147; B. Migdał, *Golichowski Norbert*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5 kol. 1262–1263; R. Gustaw, *Golichowski Norbert*, w: *Polski słownik biograficzny*, pod red. K. Lepszego, t. 8, Kraków 1959–1960, s. 220–221.

⁴² K. Grudziński, *Ragan Henryk*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 405; J. Duchniewski, „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 622.

⁴³ J. Duchniewski, „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 622.

⁴⁴ Tamże, kol. 622. Sylwetkę o. Walentego Balawandera ukazał na łamach „Dzwonka” F. Kędzierski, *Umarli w Panu*, „Dzwonek ...”, R. 49, 1934, s. 271.

dzierski⁴⁸. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, iż najbardziej wybijającą się postacią z grona wszystkich redaktorów był o. Czesław Bogdalski. Jemu przypisuje się najwięcej odnośnie co do powstania „Dzwonka Trzeciego Zakonu”⁴⁹. Był trzykrotnie redaktorem czasopisma, jak również autorem wielu artykułów⁵⁰.

Czasopismo było przeznaczone zasadniczo dla tercjarzy i to wyznaczyło tematykę „Dzwonka Trzeciego Zakonu”. Tematyka pisma przechodziła w ciągu kilkudziesięciu lat istnienia pewne zmiany, jednakże najwięcej publikacji zawsze dotyczyło samego ruchu tercjarskiego, duchowości franciszkańskiej, wykładów reguły franciszkańskiej oraz przekazywania informacji z życia Kościoła i zakonu⁵¹. Warto w tym miejscu wspomnieć pierwszy numer czasopisma, w którym redaktor ukazał zakres tematyki: żywot świętego patrona na dany miesiąc z odpowiednią ilustracją, nauka wiary i obyczajów, rozmowy lub uwagi o III Zakonie, o Najświętszym Sakramencie, wiadomości kościelne i zakonne oraz zestaw dni odpustowych na dany miesiąc⁵².

Nie zawsze trzymano się tego schematu tematycznego, ale na ogół był respektowany. Wiele publikacji ukazujących się w czasopiśmie dotyczyło szeroko pojętej formacji religijnej, dlatego spotykamy szereg artykułów dotyczących zagadnień dogmatycznych⁵³, wykłady reguły dla członków III Zakonu⁵⁴, relacje z Ziemi Świętej⁵⁵, relacje z Rzymu związane z jubileuszem papieskim⁵⁶, opraco-

⁴⁵ J. Duchniewski, „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 622. Sylwetkę redaktora przedstawił K. Grudziński, *Tatka Marek*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 492.

⁴⁶ J. Duchniewski, „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 622.

⁴⁷ Tamże, kol. 622; K. Grudziński, *Biegus Wiktor*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 52–53.

⁴⁸ W. Murawiec, *Kędziński Fidelis*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 218–219; J. Duchniewski, „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 622.

⁴⁹ J. Duchniewski, „Dzwonek Trzeciego Zakonu”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 622.

⁵⁰ W. Biegus, *Złote gody kapłaństwa*, „Dzwonek ...”, R. 40, 1926, s. 410 nn. Warto zapoznać się z liczną bibliografią o. Cz. Bogdalskiego. K. Grudziński, *Bogdalski Czesław*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 62–66.

⁵¹ A. Wiśniewski, *Franciszkańskie czasopisma*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, kol. 576; J. Duchniewski, *Dzwonek Trzeciego Zakonu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 622.

⁵² [P. Mianowski], *Słowo wstępne*, „Dzwonek ...”, R. 1, 1885, s. 5.

⁵³ [P. Mianowski], *Nauka wiary i obyczajów*, „Dzwonek ...”, R. 1, 1885, s. 17 nn, 42 nn, 71 nn, 147 nn, 226 nn; [Cz. Bogdalski], *Nauka wiary i obyczajów*, „Dzwonek ...”, R. 7, 1891, s. 5 nn, 41 nn, 72 nn, 134 nn.

⁵⁴ Przykładem mogą służyć liczne publikacje na temat reguły III Zakonu, Cz. Bogdalski, *Wykład reguły III Zakonu S. O. N. Franciszka*, „Dzwonek ...”, R. 5, 1889, s. 13–19, 66–70, 181–188; Cz. Bogdalski, *Wykład reguły III Zakonu S. O. N. Franciszka*, „Dzwonek ...”, R. 6, 1890, s. 18–21, 56–59; Z. Bogdalski, *Wykład reguły III Zakonu S. O. N. Franciszka*, „Dzwonek ...”, R. 7, 1891, s. 23–27, 56–59.

⁵⁵ Listy z podróży do Ziemi Świętej były obszernie publikowane w „Dzwonku” za sprawą o. N. Golichowskiego. N. Golichowski, *List z Ziemi Świętej*, „Dzwonek ...”, R. 5, 1889, s. 83–88, 121–125,

wania o św. Franciszku⁵⁷ oraz rady promotora III Zakonu⁵⁸ i wiele danych z licznych uroczystości kościelnych⁵⁹.

Zarządzanie III Zakonem jako stowarzyszeniem kościelnym trzeba rozpatrywać zarówno wewnętrznie, jak i zewnętrznie. Zarządzanie wewnętrzne związane było i jest z pracami wewnątrz poszczególnych kongregacji i gmin tercjarskich, zewnętrzne zaś to przede wszystkim regulowanie stosunków z władzami kościelnymi. Najwyższym przełożonym i zwierzchnikiem III Zakonu był i jest papież, który może zatwierdzić lub zmienić regułę tercjarską oraz ma prawo go znieść. Do najwybitniejszych papieży tercjarzy należeli między innymi Mikołaj IV, Pius X, Leon XIII, Benedykt XV i Pius XI oraz sześciu papieży z pierwszego Zakonu Braci Mniejszych. Zgodnie z regułą członkowie III Zakonu podlegali bezpośredniej władzy biskupa ordynariusza miejsca, który udzielał pozwolenia na założenie gminy tercjarskiej w swojej diecezji i miał prawo ją wizytować⁶⁰. Wspomnieć również trzeba, iż wśród kardynałów i biskupów było wielu członków III Zakonu, jak np. biskup krakowski kard. Albin Dunajewski⁶¹ i arcybiskup warszawski Zygmunt Szczęśny Feliński⁶².

155–159, 214–219, 237–244, 272–278; N. Golichowski, *List z Ziemi Świętej*, „Dzwonek ...”, R. 7, 1891, s. 137–142.

⁵⁶ Pielgrzymkę polską do Rzymu z racji jubileuszu 50 lat biskupstwa Leona XIII opisywał o. Cz. Bogdalski, *Pielgrzymka polska do Rzymu na 50-letni jubileusz biskupi Leona XIII*, „Dzwonek ...”, R. 9, 1893, s. 123–126, 142–159, 174–186, 213–222, 248–252, 369–382; Cz. Bogdalski, *Pielgrzymka polska do Rzymu na 50-letni jubileusz biskupi Leona XIII*, „Dzwonek ...”, R. 10, 1894, s. 20–27, 50–57; 88–92, 118–128, 152–159, 185–191, 212–220, 249–256, 285–287, 346–348.

⁵⁷ W czasopiśmie tercjarskim wiele miejsca poświęcano postaci św. Franciszka. S. Biegański, *Św. Franciszek z Asyżu prawdziwy przyjaciel ludu*, „Dzwonek ...”, R. 5, 1889, s. 5–13, 48–56, 78–83, 146–155; S. Biegański, *Św. Franciszek z Asyżu prawdziwy przyjaciel ludu*, „Dzwonek ...”, R. 6, 1890, s. 48–55, 74–76, 150–157, 265–272; S. Biegański, *Św. Franciszek z Asyżu prawdziwy przyjaciel ludu*, „Dzwonek ...”, R. 7, 1891, s. 110–117, 142–148, 179–187.

⁵⁸ W „Dzwonku” ukazywały się również rady dla tercjarzy. Cz. Bogdalski, *Rady Ojca Dyrektora*, „Dzwonek ...”, R. 6, 1890, s. 76–96.

⁵⁹ Przykładem w tym względzie może być opis koronacji Matki Bożej w Kalwarii Zebrzydowskiej, Cz. Bogdalski, *Koronacja cudownego obrazu Matki Bożej w Kalwarii Zebrzydowskiej*, „Dzwonek ...”, R. 3, 1887, s. 121–142.

⁶⁰ J. Bar, dz.cyt., s. 26–27, 67–68; P. Stein, dz.cyt., s. 47–48; Cz. Bogdalski, *Organizacja i działalność III Zakonu św. O. Franciszka*, Kraków 1926, s. 40; L. Doliński, dz.cyt., s. 46–47; F. Kędzierski, *O trzecim zakonie*, „Dzwonek ...”, R. 49, 1934, s. 198 nn.

⁶¹ S. Dobrzański, *Kardynał Albin Dunajewski i rola zakonów w duchowej odnowie diecezji*, w: *Kardynał Albin Dunajewski (1817–1894). Materiały sesji naukowej zorganizowanej w 100-lecie śmierci*, pod red. W. Murawca, Kraków 1995, s. 69. Sylwetka kard. A. Dunajewskiego została przedstawiona w PSB przez T. Glemmę i M. Turowicza, *Dunajewski Albin*, w: *Polski słownik biograficzny*, pod red. W. Konopczyńskiego, t. 5, Kraków 1939–1946, s. 462 nn.

⁶² H.E. Wyczawski, *Arcybiskup Zygmunt Szczęśny Feliński 1822–1895*, Warszawa 1975, s. 354. Więcej danych biograficznych arcybiskupa Z. Szczęsnego Felińskiego podaje M. Godlewski, *Feliński Zygmunt Szczęśny*, w: *Polski słownik biograficzny*, pod red. W. Konopczyńskiego, t. 6, Kraków 1948, s. 410 nn.

Jeśli chodzi o struktury wewnętrzne to trzeba podkreślić, iż każda kongregacja tercjarska ma swój zarząd, czyli Radę kongregacji, którą tworzyli: brat lub siostra przełożona, asystent czyli zastępca przełożonego, mistrz nowicjatu, sekretarz, skarbnik, infirmarz, zakrystian i bibliotekarz oraz dyskrety i zelatorzy. Warto podkreślić, iż zgodnie z regułą III Zakonu nikt z członków pierwszego zakonu nie mógł mianować urzędników kongregacji, z wyjątkiem pierwszej Rady, którą mianował kapłan zakładający kongregację tercjarską. Każdemu przełożonemu pierwszego zakonu przysługiwała władza zwyczajna nad kongregacją tercjarską i dotyczyła karności wewnętrznej i kierownictwa duchowego. Ponadto przełożony miał obowiązek troszczyć się o rozwój III Zakonu przez przyjmowanie nowych kandydatów, zakładanie gmin i kongregacji tercjarskich oraz częste wizytacje kongregacji i gmin tercjarskich⁶³.

Odnosnie do działalności III Zakonu przy klasztorze leżajskim w zakresie jego powstania i działalności w XVII i XVIII w. nie mamy żadnych informacji. Można jedynie przypuszczać, iż III Zakon w Leżajsku powstał, podobnie jak w innych klasztorach, zaraz po objęciu przez bernardynów tej fundacji⁶⁴. Wspomnieć należy, iż w XVII w. nastąpił zapewne powolny rozwój III Zakonu, jednakże wiek ten, jak i następne wieki, nie sprzyjały prężnemu rozwojowi III Zakonu. Był to bowiem, jak już powyżej wspomniano, czas wojen i wewnętrznej słabości Rzeczypospolitej w XVII w.⁶⁵ oraz czas późniejszej nieprzychylniej polityki władz austriackich do takiej działalności zakonów w XVIII i XIX w.⁶⁶.

Sytuacja zastoju w działalności duszpasterskiej trwała do 1855 r. Wtedy to dwór wiedeński zawarł konkordat ze Stolicą Apostolską. Konkordat przyniósł m.in. swobodę działania w pracy duszpasterskiej. Ustało wtedy ingerowanie władz państwowych w sprawy religijne. Również wtedy ustała zależność klasztorów od lokalnych biskupów. W takich okolicznościach bernardyni zaczęli reaktywować przy swoich klasztorach bractwa oraz III Zakony⁶⁷. Wielkie zasługi w propagowaniu

⁶³ J. Bar, dz.cyt., s. 26–27, 67–68; L. Doliński, dz.cyt., s. 46–47; Cz. Bogdalski, dz.cyt., s. 40; P. Stein, dz.cyt., s. 47–48; F. Kędzierski, *O trzecim zakonie*, „Dzwonek ...”, R. 49, 1934, s. 198 nn.

⁶⁴ H.E. Wyczawski, *Krótką historią Zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 621; B. Siwiec, dz.cyt., s. 117.

⁶⁵ Sytuację Polski w tym okresie szczegółowo przedstawił W. Müller. Trzeba również podkreślić, iż K. Kuźmak w swoim artykule zwraca uwagę, iż w wieku XVII i XVIII w społeczeństwie polskim bardzo prężnie rozwijały się różnorodne bractwa. Można wyciągnąć wniosek, iż większe było zapotrzebowanie na bractwa kościelne niż na III Zakon św. Franciszka. W. Müller, *Trudne stulecie (1648–1750)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce*, s. 260–266; K. Kuźmak, *Bractwo kościelne, konfraternia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 1014.

⁶⁶ B. Siwiec, dz.cyt., s. 166; J. Wysocki, *Kościół katolicki w zaborze austriackim w latach 1772–1815*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora, Z. Obertyńskiego, t. 2, 1764–1945, cz. 1, 1764–1918, Poznań–Warszawa 1979, s. 253–254.

⁶⁷ B. Siwiec, dz.cyt., s. 167–168.

tercjarsstwa odegrał o. Norbert Golichowski, który, sprawując urząd prowincjała, nakazał rozpowszechnianie III Zakonu w podległych mu klasztorach⁶⁸.

Jako przykład można ukazać szczegółową działalność III Zakonu przy klasztorze bernardynów w Leżajsku po 1855 r., w świetle istniejących materiałów źródłowych. Wśród nich wyróżnić można: spis braci i sióstr III Zakonu z całej kongregacji leżajskiej, spis w parafii Tarnawiec, Woli Żarczyckiej, Jelnej, Brzozie Królewskiej i Sarzynie. Ponadto znajdują się dane zawierające listę tercjarzy z Starego Miasta, Przychojca, Wierzawic, Łukowej oraz Huciska i Giedlarowej, kronika III Zakonu w Leżajsku i Sarzynie, spis członków czytelnicy tercjarzkiej w Leżajsku, katalog książek czytelnicy religijnej, wykaz składek na dom tercjarski w Leżajsku, księga kasy głównej w Leżajsku, zeszyt zebrań zarządu tercjarskiego w Brzozie Królewskiej, księga zmarłych tercjarzy oraz księga nowicjacka w Sarzynie i Woli Żarczyckiej⁶⁹.

Analizując spisy sióstr i braci III Zakonu, dochodzi się do wniosku, iż tercjarstwo w Leżajsku i okolicy rozwijało się bardzo prężnie. Bernardyni leżajscy nie tylko prowadzili III Zakon przy swoim klasztorze, lecz również zakładali w okolicznych parafiach nowe gminy tercjarskie, które należały do kongregacji III Zakonu przy klasztorze w Leżajsku⁷⁰. Liczba tercjarzy była bardzo wysoka, w księdze głównej, obejmującej lata 1883–1939, wynosiła 4385 członków. Liczba

⁶⁸ Cz. Bogdalski, dz.cyt., s. 36.

⁶⁹ APBK rkps sygn. VI-f-15 Spis Braci i Sióstr Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu przy klasztorze Ojców Bernardynów w Leżajsku, 1897–1949; Rkps sygn. VI-f-25 Spis Braci i Sióstr Trzeciego Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu w parafii Tarnawiec, 1897–1946; Rkps sygn. VI-f-24 Spis Braci i Sióstr Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu w parafii Wola Żarczycka, 1897–1949; Rkps sygn. VI-f-22 Spis Braci i Sióstr św. Franciszka z Asyżu w Jelnej, 1884–1947; Rkps sygn. VI-f-23 Spis Braci i Sióstr Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu w Brzozie Królewskiej, 1890–1949; Rkps sygn. VI-f-28 Spis Braci i Sióstr Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu w parafii Sarzyna należących do kongregacji Ojców Bernardynów w Leżajsku, 1900–1949; Rkps sygn. VI-f-27 Spis członków III Zakonu św. Franciszka z Asyżu kongregacji leżajskiej przy klasztorze Ojców Bernardynów w Leżajsku, 1899–1957; Rkps sygn. VI-f-1 „Kronika III Zakonu św. O. Franciszka przy kościele Ojców Bernardynów w Leżajsku”, 1886–1941; Rkps sygn. VI-f-31 Kronika Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu przy kościele parafialnym w Sarzynie, 1934–1949; Rkps sygn. VI-f-19 Spis członków Czytelnicy Religijnej Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu przy klasztorze Ojców Bernardynów w Leżajsku, 1935–1948; Rkps sygn. VI-f-41 Katalog książek Czytelnicy Religijnej [według działów] przy klasztorze Ojców Bernardynów w Leżajsku, 1949; Rkps sygn. VI-f-20 Nekrolog Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu przy klasztorze Ojców Bernardynów w Leżajsku, 1935–1949; Rkps. Sygn. VI-f-17 Wykaz składek na dom tercjarski; Rkps. Sygn. VI-f-16 Księga kasy Trzeciego Zakonu św. O. Franciszka przy kościele Ojców Bernardynów w Leżajsku, 1932–1946; Rkps sygn. VI-f-34 protokoły zebrań Zarządu Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu w Brzozie Królewskiej, 1947–1949; Rkps sygn. VI-f-33 Księga nowicjatu Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu w Woli Żarczyckiej, 1936–1949; Rkps sygn. VI-f-30 Księga nowicjacka III Zakonu św. Franciszka z Asyżu przy parafii Sarzyna, 1934–1949.

⁷⁰ To normalne, iż gminy te były zakładane przez bernardynów w Leżajsku. Przykładem w tym względzie mogą służyć księgi spisów tercjarzy z poszczególnych gmin, które należały do kongregacji III Zakonu działającego przy klasztorze. Zostały one wymienione w przypisie 61.

ta obejmowała członków wszystkich gmin tercjarских⁷¹. Zachowane księgi pozwalają określić, jak kształtowała się liczba tercjarzy z poszczególnych gminach. W parafii Jelna w latach 1884–1947 było 157 tercjarzy⁷², w parafii Brzóza Królewska w latach 1890–1949 było 162 tercjarzy⁷³, w parafii Wola Żarczycka w latach 1897–1949 było 249 tercjarzy⁷⁴, w parafii Tarnawiec w latach 1897–1946 było 282 tercjarzy⁷⁵ i w Sarzynie w latach 1900–1949 było 137 tercjarzy⁷⁶. Zaznaczyć trzeba, iż nie były to wszystkie gminy tercjarские. We wspomnianym już głównym spisie braci i sióstr wymienia się jeszcze inne miejscowości, z których pochodzili tercjarze. Zaznaczyć jednak trzeba, iż oprócz tego nie mamy żadnych innych informacji. Były to następujące miejscowości: Rogóźno, Maleniska, Podolszyny⁷⁷, Rakszawa, Żołynia Siedlanka⁷⁸, Rudnik, Biedaczów, Grodzisko⁷⁹ i wiele innych⁸⁰. W innym zachowanym spisie braci i sióstr, który obejmował lata 1899–1957, wymienia się jeszcze wiele innych miejscowości. Wymienić można m.in. Leżajsk, Stare Miasto, Przychojec, Wierzawice, Łukowa, Hucisko, Giedlarowa, Brzyska Wola i Wólka Łamana. Liczba braci i sióstr z tych gmin kształtowała się następująco: w Leżajsku – 49⁸¹, Starym Mieście – 17⁸², Przychojcu – 17⁸³, Wierzawicach – 35⁸⁴, Łukowej – 33⁸⁵, Hucisku – 24⁸⁶, Giedlarowej – 44⁸⁷, Brzyskiej Woli – 48⁸⁸ i Wólce Łamanej – 8 tercjarzy⁸⁹.

Co trzy lata dokonywano wyboru nowych władz kongregacji leżajskiej oraz dyskretoń z poszczególnych gmin tercjarских. Zachowany protokół wyborów z 1897 r. wymienia następujące urzędy: ministra, asystenta, nauczyciela nowicjatu, drugiego nauczyciela nowicjatu, sekretarza, zakrystiana, skarbnika oraz dyskretoń dla poszczególnych gmin. Zaznaczyć trzeba, iż osobno dokonywano wyborów na

⁷¹ APBK rkps sygn. VI-f-15 Spis Braci i Sióstr, s. 320.

⁷² APBK rkps sygn. VI-f-22 Spis Braci i Sióstr, s. 1 nn. Spis dokonany w 1946 r. wylicza 93 członków III Zakonu w Jelnej. Tamże, s. 42.

⁷³ APBK rkps sygn. VI-f-23 Spis Braci i Sióstr, s. 1 nn.

⁷⁴ APBK rkps sygn. VI-f-24 Spis Braci i Sióstr, s. 1 nn.

⁷⁵ APBK rkps sygn. VI-f-25 Spis Braci i Sióstr, s. 1 nn. Spis tercjarzy dokonany w 1946 r. wylicza 123 członków. Tamże, s. 46.

⁷⁶ APBK rkps sygn. VI-f-28 Spis Braci i Sióstr, s. 1 nn.

⁷⁷ APBK rkps sygn. VI-f-15 Spis Braci i Sióstr, s. 1–2.

⁷⁸ Tamże, s. 3.

⁷⁹ Tamże, s. 7–8.

⁸⁰ Tamże, s. 21 nn.

⁸¹ APBK rkps sygn. VI-f-27 Spis członków III Zakonu, s. 5.

⁸² Tamże, s. 12.

⁸³ Tamże, s. 17.

⁸⁴ Tamże, s. 23.

⁸⁵ Tamże, s. 29.

⁸⁶ Tamże, s. 42.

⁸⁷ Tamże, s. 48.

⁸⁸ Tamże, s. 72.

⁸⁹ Tamże, s. 75.

powyższe urzędy spośród mężczyzn i osobno spośród kobiet⁹⁰. Wspomnieć trzeba, iż kiedy powstała w Leżajsku czytelnia religijna, wtedy wybierano również bibliotekarza⁹¹. Na czele każdej kongregacji stał ojciec dyrektor, który czuwał nad wszystkimi gminami oraz koordynował wszelkie poczynania tercjarzy⁹².

Ważną sprawą w prawidłowym funkcjonowaniu III Zakonu była i jest formacja. Szczególnie wielką wagę przywiązywano do formacji początkowej, tj. do postulatu i nowicjatu. Mistrz lub mistrzyni byli zobowiązani do kształtowania przyszłych tercjarzy i tercjarek przez osobisty przykład. Powinni cechować się wyrozumiałością, cierpliwością, pracowitością i pokorą⁹³. Postulanci i nowicjusze byli zobowiązani do znajomości wielu ważnych wiadomości z katechizmu, Pisma Świętego, sakramentów św. oraz o wierze chrześcijańskiej. Wiele czasu poświęcano nauczaniu o III Zakonie, o regule i postaci św. Franciszka oraz innych świętych. Wiele mówiono na temat odpowiedniego przygotowaniu postulantów i postulantek do nowicjatu i nowicjuszy oraz nowicjuszek do profesji zakonnej⁹⁴. Oto niektóre tematy lekcji, które były przeprowadzone w gminie tercjarzkiej w Woli Zarczyckiej: o regule III Zakonu i wierze chrześcijańskiej, o karności życia, czytanie o nawróceniu św. Franciszka, o nowicjacie i profesji tercjarzkiej, przygotowanie do obłóczyn i profesji, o nabożeństwach franciszkańskich⁹⁵, o sakramentach św., o modlitwie, rachunku sumienia, o żalu, spowiedzi, mszy św.⁹⁶, o miłości względem Boga, o dziesięciu przykazaniach Bożych, nauki katechizmowe, o ubóstwie i pokorze, o grzechu i żalu⁹⁷. Przed obłóczynami i profesją tercjarzką wszyscy zainteresowani byli zobowiązani do złożenia egzaminu z wcześniej wyłożonego materiału⁹⁸.

Formacja w III Zakonie nie kończyła się na formacji początkowej, lecz trwała również później. Zasadniczo odbywała się ona poprzez głoszenie nauk na comiesięcznych spotkaniach danej rodziny tercjarzkiej. Zachowany spis nauk wygłoszonych dla III Zakonu, poczynawszy od 1886 r. przy klasztorze leżajskim, ukazuje zakres poruszanej tematyki. Oto niektóre tematy nauk: o obowiązkach wynikających z reguły III Zakonu, o życiu domowym tercjarzy, o odpustach i urzędach tercjarzskich, św. Franciszek a ubóstwo, o codziennym rachunku sumie-

⁹⁰ APBK rkps sygn. VI-f-1 Kronika III Zakonu, s. 26.

⁹¹ Tamże, s. 42.

⁹² Dyrektora kongregacji III Zakonu przy danym klasztorze powoływał o. prowincjał. Dyrektor miał obowiązek przewodniczyć wyborom danej kongregacji, wizytować podległe mu gminy tercjarzkie, zakładać nowe gminy w parafiach, dokonywać obłóczyn, przyjmować profesję tercjarzką oraz dbać o odpowiedni poziom duchowy tercjarzy. APBK rkps sygn. VI-f-1 Kronika III Zakonu, s. 26, 90, 96; APBK rkps sygn. VI-a-6 Kronika Bazyliki NMP i klasztoru, s. 106, 139–141.

⁹³ APBK rkps sygn. VI-f-30 Księga nowicjacka, s. 3.

⁹⁴ Tamże, s. 4–5.

⁹⁵ APBK rkps sygn. VI-f-33 Księga nowicjatu, s. 110–111.

⁹⁶ Tamże, s. 112–113.

⁹⁷ Tamże, s. 115, 117.

⁹⁸ Tamże, s. 8–9.

nia, o spowiedzi, o rzeczach ostatecznych, o ofierze mszy św., o duszach zmarłych, o przykazaniach w ogólności, o spełnianiu obowiązków, o czci Matki Bożej⁹⁹, o grzechu powszednim, o Drodze Krzyżowej, o poście, o pokorze, o pokoju i darach Ducha Świętego¹⁰⁰.

Zapewne wielką rolę w formacji tercjarzy odgrywała istniejąca w Leżajsku czytelnia religijna. Trudno określić, kiedy powstała. Zachowana księga ukazuje jej działalność w latach 1935–1948. Wylicza ona członków III Zakonu, którzy do niej należeli oraz podaje wykaz składek pieniężnych¹⁰¹. Istnienie czytelnicy sprzyjało wydatnie poszerzaniu wiadomości religijnych oraz pogłębianiu wiary. Twierdzić tak można na podstawie zachowanego spisu księgozbioru czytelnicy leżajskiej. Wśród działów książek wyróżnić można m.in.: kult Najświętszego Serca Pana Jezusa i Eucharystii, liczący 98 pozycji¹⁰², kult Matki Bożej – 29¹⁰³, żywoty świętych – 98¹⁰⁴ i ascetyka – 222¹⁰⁵. W wykazie tym znalazł się również dział poświęcony literaturze pięknej, liczący ponad 170 książek¹⁰⁶ oraz dział książek różnych, liczący 78 pozycji¹⁰⁷.

III Zakon św. Franciszka w Leżajsku, podobnie jak również przy innych klasztorach i parafiach, prowadził szeroką działalność. Priorytetową jednak funkcją, jaką wszędzie spełniał, było włączanie się w życie religijne miejscowej społeczności. Realizowało się to przede wszystkim poprzez udział tercjarzy w różnych uroczystościach kościelnych oraz modlitwie¹⁰⁸. Inne rodzaje działalności tercjarzkiej można określić na podstawie zachowanej księgi kasy głównej kongregacji III Zakonu w Leżajsku. Na wstępie trzeba podkreślić, iż członkowie poszczególnych gmin zbierali składki pieniężne, które następnie były wydawane na różne potrzeby¹⁰⁹. Przede wszystkim zamawiano msze św. za zmarłych tercjarzy i msze św. o błogosławieństwo dla tercjarzy¹¹⁰, a także na zakup świec tercjarzskich i chorągwi¹¹¹, na bibliotekę, „Dzwonek III Zakonu”¹¹², misje¹¹³ oraz na budowę

⁹⁹ APBK rkps sygn. VI-f-1 Kronika III Zakonu, s. 103–104.

¹⁰⁰ Tamże, s. 105. Niniejszy spis nauk wymienia jeszcze wiele innych tematów. Tamże, s. 106–107.

¹⁰¹ APBK rkps sygn. VI-f-19 Spis członków Czytelnicy Religijnej, s. 1 nn.

¹⁰² APBK rkps sygn. VI-f-41 Katalog książek Czytelnicy Religijnej, s. 1, 4.

¹⁰³ Tamże, s. 21–22.

¹⁰⁴ Tamże, s. 41, 44.

¹⁰⁵ Tamże, s. 61, 69.

¹⁰⁶ Tamże, s. 81 nn.

¹⁰⁷ Tamże, s. 101, 104.

¹⁰⁸ APBK rkps sygn. VI-a-6 Kronika Bazyliki NMP i klasztoru, s. 108, 111; APBK rkps sygn. VI-f-31 Kronika III Zakonu, 1nn; APBK rkps sygn. VI-f-1 Kronika III Zakonu, s. 23, 25, 27.

¹⁰⁹ APBK rkps sygn. VI-f-16 Księga kasy Trzeciego Zakonu, s. 1–2.

¹¹⁰ Tamże, s. 4.

¹¹¹ Tamże, s. 9, 11.

¹¹² Tamże, s. 2, 8.

¹¹³ Tamże, s. 18.

domu tercjarskiego¹¹⁴. Bardzo ważną sprawą było pomaganie potrzebującym, zarówno tym, którzy byli członkami III Zakonu, jak i tym, którzy nimi nie byli. Przykładem w tym względzie mogą być pożyczki udzielane tercjarzom i przeznaczanie pewnych funduszy dla biednych¹¹⁵. Tercjarze swoją działalnością wychodzili poza własny okręg. Pomagali finansowo innym gminom tercjarskim, jak np. w Radecznicy, gdzie również wspomagano Kolegium Serafickie w Radecznicy¹¹⁶.

BRACTWA I STOWARZYSZENIA PRZY KLASZTORACH BERNARDYŃSKICH

Jedną z form ożywienia życia religijnego wiernych, gromadzących się przy klasztorach bernardyńskich stanowiły bractwa i stowarzyszenia religijne. Zaznaczyć w tym miejscu trzeba, iż po Soborze Trydenckim stały się one w Polsce jednym z głównych narzędzi Kościoła w walce z reformacją, dlatego od końca XVI w. nastąpił gwałtowny ich rozwój¹¹⁷. Zakładane przy klasztorach miały swoje księgi, gdzie spisywano m.in. członków oraz przychody i rozchody¹¹⁸. Liczebność tych stowarzyszeń była różna¹¹⁹, co wynikało z popularności lub jej braku w danym miejscu¹²⁰.

2. BRACTWA MARYJNE

Boża Rodzicielka i Matka Kościoła inspirowała i nadal inspirowała różnorodną działalność apostolską chrześcijan. Z kultu maryjnego wyrosły liczne stowarzyszenia religijne wiernych, które odegrały doniosłą rolę w życiu i pracach społecz-

¹¹⁴ Tamże, s. 12.

¹¹⁵ Tamże, s. 15, 24.

¹¹⁶ Tamże, s. 2, 4.

¹¹⁷ Zaznaczyć trzeba, iż bractwa religijne istniały w Polsce już od XII w. E. Wiśniewski, *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 17, 1969, z. 2, s. 51–81.

¹¹⁸ Do ksiąg wpisywano wpływy ze składek, jak również wydatki, np. na organizację procesji brackich. APBK rkps XXII-h-2 Registr recepty i expensy Bractwa Świętej Anny i Świętego Michała ... roku Pańskiego 1755 die 16 Augustii.

¹¹⁹ Jako przykład można podać dane z klasztoru w Zasłaniu: do Bractwa Niepokalanego Poczęcia NMP należało 46 osób (1752–1767), do Bractwa św. Michała Archaniola 18 (1755–1765), do Bractwa św. Anny 407 (1751–1772), do Bractwa św. Franciszka 258 (1751–1757), do Bractwa św. Jana Nepomucena 185 (1753–1772). APBK rkps S-za-20 Księga wpisowa Bractw Niepokalanego Poczęcia, Świętego Michała Archaniola, Świętej Anny, Świętego Franciszka, Świętego Jana Nepomucena, 1751–1772, k. 9, 55, 101nn, 151nn, 205 nn.

¹²⁰ Przykładem w tym względzie może być klasztor we Lwowie, gdzie kult św. Bernardyna nie przetrwał jednego stulecia, kult św. Michała i św. Anny po chwilowym rozkwicie upadł, ograniczając się tylko do dorocznego odpustu w ich święta. H.E. Wyczawski, *Błogosławiony Jan z Dukli, w: Polscy święci*, pod red. J. Bara, t. 3, Warszawa 1984 s. 173.

nych i charytatywnych Kościoła. Bractwa owe poprzez swoją działalność zmierzały do świętości osobistej i bliżnich, stawały w obronie zagrożonej w społeczeństwie wiary, krzewiły działalność dobroczynną, a nawet wpływały na odnowę życia religijno-moralnego ludności. Poprzez bractwa bowiem duszpasterze mieli bezpośredni kontakt ze społeczeństwem. Szczególnie bractwa religijne powstawały w szczególnych miejscach, w których otaczany był kultem obraz Matki Najświętszej. Z biegiem czasu stawało się to powszechnym faktem.

a. Bractwo Świętego Szkaplerza NMP

Bractwo powstało w 1251 r. Tego roku 16 lipca Najświętsza Maryja Panna objawiła się generałowi zakonu karmelitańskiego błogosławionemu Szymonowi Stockowi, dając mu jednocześnie szkaplerz św. jako tarczę zakonu i znak szczególnej opieki. Matka Boża skierowała również do generała słowa szczególnej wagi: „Kto umierając mieć będzie na sobie szkaplerz, zachowany będzie od ognia piekielnego”. Widzenie to uznał i swoim autorytetem potwierdził papież Benedykt XIV. Po pięćdziesięciu latach od tego wydarzenia Matka Najświętsza objawiła się papieżowi Janowi XXII, oznajmiając mu szczególną opiekę nad zakonem karmelitańskim¹²¹.

Bractwo Świętego Szkaplerza pojawiło się w Polsce za sprawą karmelitów w XIV w. Jeszcze w XVI w. było stosunkowo mało znane. Jego rozkwit przypadł na drugą połowę XVII w. Związane to było zapewne z okresem żywiołowych klęsk, które sprzyjało rozkwitowi takich form kultu, jak nabożeństwo szkaplerza, które obiecywało ochronę Matki Bożej w życiu i opiekę po śmierci¹²².

Jak wynika z zachowanych *Ustaw Bractwa Szkaplerza św. Najświętszej Maryi Panny z góry Karmelu istniejącego przy kościele konwentualnym Ojców Bernardynów w Leżajsku* z 1897 r., członkowie bractwa mogli zyskać odpusty w następujące dni roku: w dzień przyjęcia szkaplerza, w uroczystość Matki Bożej Szkaplerznej 16 lipca lub w następującą niedzielę, w jedną niedzielę miesiąca,

¹²¹ APBK rkps sygn. VI-e-1 Akta dotyczące spraw kościoła, s. 581; APBK rkps sygn. VI-f-6 „Księga bractwa szkaplerza św. przy kościele Ojców Bernardynów w Leżajsku. Akta i ustawy”, s. 6 nn.; K. Kuźmak, *Bractwa Matki Bożej Wspomożycielki Chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu*, Rzym 1973, s. 20–21.

¹²² K. Kuźmak, dz.cyt., s. 20–21. Wspomnieć trzeba, iż XVII-wieczne kultowe formy maryjne w Polsce akcentują przede wszystkim treści wotywnie i wstawiennicze. Powstają w tym okresie różnorodne bractwa. Ponadto innym aspektem polskiej pobożności maryjnej była bardzo rozpowszechniona praktyka oddawania się w niewolę Matce Bożej. Powstawały bractwa Niewolników Matki Boskiej, skupiające w swych szeregach przedstawicieli różnych stanów społecznych. Do takich bractw należeli m.in. hetman Stefan Żółkiewski, król Władysław IV i Michał Korybut Wiśniowiecki. A. Datko, *Kult maryjny – jego tradycja i znaczenie*, „Przegląd Powszechny”, nr 1–2, 1982, s. 54–55.

gdy członkowie brali udział w procesji brackiej oraz w godzinie śmierci. Ponadto istniała możliwość uzyskiwania wielu odpustów częstkowych¹²³.

15 grudnia 1888 r., w czasie trwania oktawy ku czci Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, odbyła się uroczystość kanonicznego zaprowadzenia bractwa. W czasie uroczystej mszy św. po wygłoszonym kazaniu, na nowo zapisanym członkom fraterni rozdano świece, odśpiewano *Veni Creator*, poświęcono szkaplerze i pojedynczo każdemu z członków założono według przepisanej rytuału. Od tego momentu bractwo stało się prawnym, kanonicznie erygowanym zrzeszeniem religijnym mającym osobowość prawną, własną administrację oraz statuty regulujące strukturę, charakter i cele, a także sposoby ich realizacji¹²⁴.

Całym bractwem zarządzał przeważnie osobiście gwardian klasztoru leżajskiego lub wyznaczony z jego upoważnienia promotor. Pomagali mu w tym zadaniu starsi bractwa:

- starszy brat – miał być wzorem i przykładem dla innych braci i sióstr, miał przede wszystkim dopilnować, aby każdy członek bractwa wypełniał swoje obowiązki,
- brat wtóry – zastępował we wszystkim starszego brata,
- skarbnik – zajmował się sprawami pieniężnymi bractwa oraz czuwał nad zbieraniem składek od członków bractwa,
- podskarbi – zastępował skarbnika,
- radni bractwa – służyli radą w podejmowaniu ważnych decyzji,
- starsza matka – miała podobne obowiązki względem kobiet co starszy brat wobec całego bractwa,
- podstarsza matka – zastępowała w pełnieniu obowiązków starszą matkę,
- marszałkowie – rozdawali świece członkom bractwa w czasie procesji¹²⁵.

Wybory odbywały się raz na trzy lata w czasie trwania oktawy ku czci Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny¹²⁶.

Członkowie bractwa mieli obowiązek: brać czynny udział we wszystkich ważniejszych uroczystościach kościelnych oraz w nabożeństwach niedzielnych. Wtedy powinni odśpiewywać Koronkę do Matki Bożej, nosić w procesjach baldachim, chorągwie, feretrony, lampiony oraz zapalone świece¹²⁷.

Każdy członek bractwa miał również przywileje:

¹²³ Tamże, s. 9–10.

¹²⁴ Tamże, s. 5.

¹²⁵ Tamże, s. 15 nn.

¹²⁶ Tamże, s. 29.

¹²⁷ Tamże, s. 6 nn. Obowiązków członków Bractwa św. Szkaplerza było więcej. Możemy wśród nich wymienić: obowiązek brania czynnego udziału w nabożeństwach za zmarłych członków, obowiązek przewodniczenia śpiewom kantorowi bractwa podczas Koronki do Matki Bożej oraz podtrzymywania śpiew w czasie procesji, składać ofiary na msze św. żałobne, ćwiczyć się w praktykowaniu chrześcijańskich uczynków miłosierdzia względem potrzebujących oraz kwestować w kościele w każdą niedzielę, w święta i uroczystości na rzecz bractwa. Tamże, s. 12–14.

1) przywilej uczestnictwa; członkowie bractwa partycypują we wszystkich dobrych uczynkach zakonu karmelitów i karmelitanek oraz w zasługach wszystkich członków bractwa;

2) przywilej szczęśliwej śmierci polegający na tym, iż „kto umierając mieć będzie na sobie szkaplerz, zachowań będzie od ognia piekielnego” – obietnica Matki Bożej;

3) wyzwolenie z czyśćca w pierwszą sobotę po śmierci;

4) przywilej dostąpienia wielu odpustów

5) przywilej szczególnej opieki Najświętszej Maryi Panny we wszystkich niebezpieczeństwach¹²⁸.

Statuty bractwa bardzo dokładnie określały również, kto mógł należeć do bractwa i jakie powinien spełniać warunki. Do bractwa mógł należeć katolik, zarówno mężczyzna i kobieta, bez względu na wiek, odznaczający się nienagannym życiem. Ponadto każdy musiał zapłacić takse, tj. opłatę na rzecz bractwa¹²⁹. Wśród różnych przepisów bractwa, znalazł się również i taki, który mówi o wydaleniu z bractwa z powodu zgorszenia lub prowadzenia niemoralnego życia¹³⁰. Reasumując powyższe dane, można także wysunąć wniosek, iż do bractwa należało zawsze dość liczna grupa wiernych, o czym informują zachowane materiały archiwalne¹³¹.

Bractwo istniało również przy klasztorze we Fradze¹³² i Sokalu¹³³.

¹²⁸ Tamże, s. 6 nn.

¹²⁹ Tamże, s. 11. Zachowały się niektóre księgi składek członków bractwa oraz dochodów i wydatków z działalności bractwa, które ukazują wiele cennych danych odnośnie do składek i różnorodnych opłat. APBK rkps sygn. VI-f-7 Księga rachunkowa Bractwa Szkaplerza św. przy kościele Bernardynów w Leżajsku s. 2–45; APBK rkps sygn. VI-f-8 „Tę książkę, tj. rejestr przychodów i rozchodów Bractwa Szkaplerza św. przy kościele XX. Bernardynów w Leżajsku sprawiono za promotora W. Księdza Symforiana Gdowskiego byłego tu natenczas magistra nowicjuszów i kaznodziei, starszych zaś tego bractwa Józefa Deca, Stanisława Niemczyckiego, Jana Garbackiego i Jana Kisielewicza roku 1872”, s. 3–52.

¹³⁰ Kronika na ten temat pisze: *Zachowawszy się nieodpowiednio, lub gorszące wiodący życie, Brat lub Siostra, mają być przez X. Przełożonego Bractwa najpierw przywołani – w 4 oczy – a potem wobec starszych Bractwa upominani. Gdy to nie pomoże, mają być z urzędów Brackich – jeśli jakie posiadają – usunięci, a wreszcie z Bractwa wydalen. Prawo tej karności przysłuży tylko ks. Przełożonemu Bractwa.* Tamże, s. 14.

¹³¹ Zachowało się kilka ksiąg, które przekazują spisy członków bractwa w różnych latach działalności bractwa przy kościele Bernardynów w Leżajsku. Podajemy niektóre z nich, zaczynając od najstarszej, tj. od księgi z 1791 r. APBK rkps sygn. VI-e-2 Akta dotyczące spraw kościoła i konwentu Bernardynów w Leżajsku, s. 5–8; APBK rkps sygn. VI-f-3 I „Ten regestr bracki, s. 5–15; APBK rkps sygn. VI-f-4 „Ta książka sprawiona dla imion i nazwisk wpisujących się do Szkaplerza świętego, 1844 r. dnia 24 października”, s. 5–267; APBK rkps sygn. VI-f-5 „Książka wpisujących się do Bractwa Najśw. Maryi Panny Szkaplerza”, s. 3–296; APBK rkps sygn. VI-f-9 „Album braci i siostr św. Szkaplerza N. Marii Panny z Góry Karmelu”, s. 16–581; APBK rkps sygn. VI-f-10 Spis członków Bractwa św. Szkaplerza N.M.P. przy kościele Bernardynów w Leżajsku, s. 3–281; APBK rkps sygn. VI-f-12 Spis członków Bractwa św. Szkaplerza N.M.P. przy kościele Bernardynów w Leżajsku, s. 3–216.

¹³² A. Chadam, *Fraga*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 60.

b. Bractwo Niepokalanego Poczęcia NMP

Innym bractwem maryjnym było Bractwo Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Zachowane niektóre źródła bractwa przy klasztorze rzeszowskim pozwalają poznać działalność tego bractwa¹³⁴.

Bractwo to zostało zatwierdzone 16 sierpnia 1646 r. przez papieża Innocentego X, który nadał mu równocześnie liczne odpusty i przywileje. Szerzeniem kultu Niepokalanej oraz zakładaniem tych bractw zajmowali się przede wszystkim bernardyni, którzy w tym roku, tj. w 1646, uzyskali pozwolenie na zakładanie stowarzyszeń w swoich klasztorach. Bractwo miało czysto religijny i kultowy charakter¹³⁵.

Bractwo to zostało zaprowadzone w kościele rzeszowskim w 1847 r. Na czele bractwa stał zawsze jeden z ojców, któremu pomagali w jego działalności wybrani członkowie zarówno wśród mężczyzn, jak i wśród kobiet. Mężczyźni wybierali spośród siebie: seniora¹³⁶, przeora, starszego brata¹³⁷, promotora, kantora, chorążego, podchorążego, nuncjusza¹³⁸.

W najstarszej zachowanej księdze napisano: *Senior Bractwa, jest to ieden z pomiędzy Braci przez nich samych na tę Godność obrany. Ten senior musi być naymoralniejszy, cnotliwy, szczerze i przykładowie pełniący wszystkie Obrządki Religijne, musi być wstrzemięźliwy, umiejący zarządzać jaknaylepiej Nabożeństwem Bractwa, być dla niego wzorem i przykładem pełnienia obowiązków Braterskich, i bez wstydu czyli ambicji o Dobro tegoż Zgromadzenia się starać, i owszem przewodniczyć Onemu. – Na Seniora każdy z Braci może być obrany, który umie czytać i pisać, i który z rzetelności powszechnie jest znany. Ponieważ więc On przez wolne obranie Braci na tę najwyższą Godność obrany został, powinno całe Bractwo we wszystkim go słuchać, rozkazy przez niego dane wypeł-*

¹³³ A. Chadam, *Sokal*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 344.

¹³⁴ APBK rkps XII-g-1 „Książka porządku Bractwa Niepokal. Poczęcia Najśc. Marii Panny 1847” przy kościele Bernardynów w Rzeszowie, 1847–1894; rkps XII-g-3 „Książka przychodu i wydatku Bractwa Niepokal. Poczęcia Najśc. Marii Panny w Rzeszowie u XX. Bernardynów”, 1847–1882; rkps XII-g-4 „Książka obrachunkowa z dochodów i rozchodów Bractwa Niepokal. Poczęcia NMP. Rzeszów”, 1866–1877; APBK (wg tymczasowego katalogu odnośnie Rzeszowa): rkps XII-g-5 Księga protokołów Bractwa Niepokalanego Poczęcia N. M. P. przy klasztorze Ojców Bernardynów w Rzeszowie, 1934–1948; rkps XII-g-6 Księga uchwał na kwartalnych zebraniach Bractwa Niepokalanego Poczęcia NMP przy klasztorze Ojców Bernardynów w Rzeszowie, 1944–1948.

¹³⁵ Cz. Bogdalski, *Cześć Najświętszej Panny Maryi w zakonie OO. Bernardynów*, s. 467; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2 1573–1795–1932, Lwów 1933 s. 257. Organizowanie się czcicielki Maryi wokół obrazów, które słynęły cudami było znane już w średniowieczu. Grupy wiernych zawiązywały bractwa, sodalicje czy stowarzyszenia religijne. Zjawisko to stało się jeszcze bardziej powszechne, kiedy doszło do wzrostu czci cudownych obrazów oraz rozwoju ruchu pielgrzymkowego. K. Kuźmiak, dz.cyt., s. 22 nn.

¹³⁶ APBK rkps XII-g-1 Książka porządku Bractwa, s. 2.

¹³⁷ Tamże, s. 3.

¹³⁸ Tamże, s. 4.

niać, jako Oyca szanować i poważać; Od tych powinności żaden z Braci wyiętym być nie może, bo tylko w uznawaniu tych powinności przez całe Bractwo Senior (choć by był bardzo młody) i z najniższego stanu, należyty porządek utrzymać może. Senior ma tylko za zezwoleniem Księdza Promotora lub Księdza Wikarego, Nabożeństwa prowadzić i ma wszystkie składki sam od Braci odbierać. Przy obieraniu Seniora oddaje mu się w ręce Pastorał, co znaczy, iż On iest Najstarszym ze Zgromadzenia, które w najlepszym porządku trzymać iest obowiązany. Obieranym bendzie co Rok na N. Panny Niepok. Poczęcie przy odbieraniu i otwieraniu Skarbony i obrachowaniu się z zebranych i wydanych pieniędzy; iako też przy odbieraniu Klucza od Kasy i bendzie także Obowiązkiem Seniora, aby podczas 40-Godzinnego Nabożeństwa Bractwo od Summy do Koronki po południu godzinę klęczeli, wraz Braci i Siostry¹³⁹.

Równie ważną funkcją w zarządzaniu bractwem była funkcja przeora bractwa. Powinien być moralny, wstrzemięźliwy, szczerze i przykładowie pełniący Obrządki Religijne, [...] wzorem i przykładem w pełnieniu Obowiązków Brackich. Jego obowiązkami w bractwie było: [...] wzywać ze Seniozem Braci do Nabożeństw, do śpiewania, i do innych Religijnych obrządków; – Starać się o wszystkie potrzeby Bractwa; – Pilnować Światła i Skarbony tak, aby jaknabybardziej się pomnażały; – Przy otwieraniu Skarbony mieć być z Seniozem przytomni, i co Niedzielę i Święto sam z Promotorem po Kościele z tacą chodzić; – Ma prowadzić Rachunek wszystkich Pienędzy i Światła Bractwa, i co Kwartał dokładnie go Seniorowi przedłożyć [...]. Przeor ma mieć pilność, ażeby Bracia i Siostry w czasie 40-Godzinnego Nabożeństwa podług Obowiązku Religijnego po skończoney Summie aż do Koronki po południu godzinę klęczeli. Przeorem mógł być każdy [...] umiejący czytać i pisać, choćby był młody i z niskiego stanu [...]. Wybierany był podczas obchodów święta Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny na jeden rok.

Starszy brat [...] ma równie iak Senior i Przeor Bractwa moralnością, wstrzemięźliwością, osobiwie zaś pilnością i dokładnością w wypełnianiu Obowiązków Bractwa odznaczać się. – On ma wszystko bez wstydu lub szemrania wykonywać, co Senior i Przeor zarządzą – ma rzetelnie prowadzić Rachunek Światła i Pienędzy w Niedzielę i Święta na Tacy zebranych, za którą wraz z Przeorem w każdą Niedzielę i Święto chodzić po Kościele obowiązany iest. [...]. Starszy Brat bendzie się starał, aby podług Obowiązku Religijnego w czasie 40-Godzinnego Nabożeństwa Bracia i Siostry od Summy do Koronki za porządkiem godzinę klęczeli. Wybierany był podczas obchodów święta Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny na jeden rok¹⁴⁰.

Promotor bractwa oprócz moralności, pobożności, i pilności ma także łączyć w sobie zdatność w pisaniu i czytaniu, w prowadzeniu dozoru nad wszystkimi rze-

¹³⁹ Tamże, s. 2.

¹⁴⁰ Tamże, s. 3.

czami Bractwa – i on ma modlitwy i zalecenia sam przyczytywać i Pieśni podczas Koronki zaczynać śpiewać. Obowiązkiem jego jest: Braci podczas śpiewania Koronki w potrzebne Książki zaopatrywać; nad nimi dozor mieć, i pilnować aby nie mało do śpiewania znajdowało się Braci. [...]. Urząd promotora był jednoroczny, wyborów dokonywano w święto Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny.

Kantor odpowiedzialny był za śpiew podczas nabożeństw w kościele. Jego obowiązkiem było również uczyć braci śpiewu.

Chorąży opiekował się chorągwią bractwa i był zobowiązany do jej noszenia do kościoła podczas każdej niedzieli i święta.

Podchorąży ma się znajdować podczas każdej Processyi u O.O. Bernardynów, przy boku Chorążego, ma ubierać Chorągiew [...].

Nuncjusz był wybierany do różnych posług i potrzeb bractwa. [...]. Ma najwcześniej na każdą Koronkę przychodzić – świece rozdawać i nazad odbierać, – i znak do uwiadomienia wszystkich Nabożeństw na rozkaz Seniora pomiędzy Bracmi roznosić. [...]¹⁴¹.

Do zarządu bractwa kobiety wybierały: starszą siostrę¹⁴², promotorkę, kantorkę, serwitorkę, starszą pannę, przeoryszę¹⁴³, chorążankę¹⁴⁴.

Starsza siostra miała czuwać nad porządkiem podczas nabożeństw w kościele, a zwłaszcza podczas procesji¹⁴⁵.

Do głównych obowiązków promotorki należało prowadzenie rejestru zebranych na tacę pieniędzy oraz czuwanie nad porządkiem śpiewów podczas nabożeństw.

Kantorka odpowiedzialna była za śpiew w bractwie. Miała obowiązek nauczać siostry śpiewu i wraz z nimi go ćwiczyć.

Starsza Panna ma przychodzić na każdą Koronkę, ma trzymać należyty porządek podczas niesienia Statuy w Processyach, ma pilnować, aby żadney z Panien na Koronce nie brakowało, ma chodzić co Niedzielę i Święto z Tacą – i dozor nad wszystkim prowadzić, i starać się aby Panny, które niosą Statuę, i ieżeli można to i reszta Panien podczas Processyi, osobliwie zaś w Święto Niep. Poczęcia N. Panny, w białych sukniach ubrane były i chusteczki lub szaliki niebieskie miały. [...].

Przeorysza ma być na każdej Koronce, i Processyi, [...]¹⁴⁶.

Chorążanka ma być na każdej Koronce, i podczas każdej Processyi ma nieść Chorągiew swoją, którą przy obieraniu swym na N. Panny Niepok. Poczęcie wraz ze Znakiem Niep. Poczęcia odbierze, i nad której ubiorem dozor mieć bendzie. [...].

¹⁴¹ Tamże, s. 4.

¹⁴² Tamże, s. 4.

¹⁴³ Tamże, s. 5.

¹⁴⁴ Tamże, s. 6.

¹⁴⁵ Tamże, s. 4.

¹⁴⁶ Tamże, s. 5.

Ponadto w księdze brackiej z 1847 r. napisano: *Jest to wszystkich zapisanych do Bractwa obowiązkiem, że w każdą wigilię do Matki Boskiej pościć maia i w oktawę Niep. Pocz. N. Maryi Panny do świętej spowiedzi przystępować maia*¹⁴⁷.

Bractwo było bardzo liczne. Twierdzić tak można na podstawie najstarszej księgi wpisowej członków bractwa, który prowadzony był od 2 sierpnia 1847 r. Rejestr ten prowadzony był jednak mało czytelnie i na jego podstawie nie można podać dokładnej liczby członków. Główną jego wadą było to, iż kolejni członkowie bractwa nie byli wpisywani do księgi według jednej numeracji ciągłej, lecz nowych braci i siostry wpisywano, poczynawszy od numeru 1. Ponadto w księdze tej nie odnotowywano zmarłych członków bractwa¹⁴⁸. Przez ten czas od początku zaprowadzenia bractwa do 1934 r. w jego szeregach było około 1500 członków¹⁴⁹.

Zachował się najstarszy spis inwentarza bractwa, poczynawszy od 1847 r. Członkowie bractwa posiadali m.in.: statuetkę Matki Bożej do noszenia, dwie chorągwie niebieskie, dwa pokrowce na chorągwie, dwie małe chorągiewki białe, obraz Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej, firanki do obrazu Matki Boskiej, stolik pod obraz Matki Boskiej, szafkę na obraz Matki Boskiej, pastorał, baldach, falbany do baldachu, katafalk, sześć drewnianych lichtarzy do katafalku¹⁵⁰.

Członkowie bractwa odbywali swoje posiedzenia, na których pod przewodnictwem ojca promotora, którym zazwyczaj był gwardian klasztoru, omawiane były najważniejsze sprawy, jak np. sprawy przyjęcia nowych członków, obchodu nabożeństw brackich, a zwłaszcza święta Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, wyboru nowych władz bractwa, składek. Spotkania odbywały się raz w miesiącu po sumie. Jako przykład można podać, iż podczas spotkania miesięcznego bractwa 4 lutego 1934 r. ojciec promotor wygłosił referat na temat obowiązków i przywilejów brackich. Zachęcił do gorliwości, a zwłaszcza do regularnego uczęszczania na nabożeństwa brackie¹⁵¹. Oprócz spotkań miesięcznych, odbywały się również spotkania zarządu bractwa, poświęcone również sprawom brackim, a zwłaszcza sprawom organizacyjnym¹⁵².

Członkowie bractwa prowadzili księgi, w których zapisywali swoje dochody i wydatki. Na dochód bractwa składały się przede wszystkim składki, które były zbierane w kościele podczas nabożeństw, mszach niedzielnych i świątecznych. Zebrane środki służyły do zaspokojenia wszystkich najważniejszych potrzeb

¹⁴⁷ Tamże, s. 6.

¹⁴⁸ APBK rkps XII-g-2 „Księga Bractwa, s. 1 nn. Ostatniego wpisu nowych siostr bractwa do tej księgi dokonano 15 sierpnia 1921 r. Tamże, s. 45.

¹⁴⁹ APBK rkps XII-g-5 Księga protokołów, s. 1.

¹⁵⁰ APBK rkps XII-g-2 Księga Bractwa, s. 122–124.

¹⁵¹ APBK rkps XII-g-5 Księga protokołów, s. 1. Więcej zob. tamże, s. 1 nn.

¹⁵² APBK rkps XII-g-6 Księga uchwał, s. 1 nn.

bractwa, jak np. zakupu książek, książeczek do nabożeństwa, świec, materiałów, płótna, tasemek, lichtarzy¹⁵³.

Bractwo Niepokalanego Poczęcia NMP funkcjonowało również przy innych klasztorach, np.: w Krakowie¹⁵⁴, Warszawie¹⁵⁵, Łowiczu¹⁵⁶, Warcie¹⁵⁷, Krystynopolu¹⁵⁸, Zbarażu¹⁵⁹, Wilnie¹⁶⁰.

BRACHTWA POD WEZWANIEM ŚWIĘTYCH PAŃSKICH

a. Bractwo Świętego Bernardyna

Wśród najstarszych bractw działających przy klasztorach bernardyńskich pierwsze miejsce zajmuje Bractwo pod wezwaniem św. Bernardyna, które zostało założone we Lwowie 1 września 1462 r. przez Bonawenturę Bawarczyka, wikariusza Prowincji Austro-Czesko-Polskiej¹⁶¹.

Działalność bractwa ukazuje jedyny zachowany rękopis, w którym znajduje się akt erekcyjny bractwa i spis członków¹⁶².

Zachowana księga bracka wymienia siedmiu gwardianów w związku z przyjmowaniem nowych członków. Byli to: w 1498 r. – Marcin, w 1520 r. – Jan Żuliński, około 1530 r. – Bernardyn z Kalisza, około 1540 r. – Jakub z Lipienicy, około 1560 r. – Szymon z Lipnicy, około 1570 r. – Gabriel z Bydgoszczy i Stefan z Poznania.

Na czele bractwa stali starsi wybierani przez całą społeczność, którzy podlegali w sprawach brackich zwierzchnictwu gwardiana klasztoru, sprawującego nad bractwem opiekę duchową. Do kompetencji starszych należało przyjmowanie nowych członków, których przed przyjęciem poddawano egzaminowi. Oni również zwoływali zebrania i im przewodniczyli. Organizowali również wspólne nabożeństwa, rozstrzygali spory i zarządzali kasą bractwa¹⁶³.

Działalność bractwa miała charakter ściśle religijny i społeczny. Pierwsza cecha wyrażała się tym, iż dążono przede wszystkim do podniesienia u swoich

¹⁵³ APBK rkps XII-g-3 „Książka przychodu i wydatku, s. 4 nn. Więcej zob. tamże, s. 1 nn.

¹⁵⁴ H.E. Wyczawski, *Kraków*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 160.

¹⁵⁵ W. Murawiec, *Warszawa (św. Anna)*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 403.

¹⁵⁶ A. Pabin, *Łowicz*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 205.

¹⁵⁷ K. Grudziński, *Warta*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 422.

¹⁵⁸ A. Chadam, *Krystynopol*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 168.

¹⁵⁹ A. Chadam, *Zbaraż*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 459.

¹⁶⁰ K. Grudziński, *Wilno*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 436.

¹⁶¹ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 1, s. 156.

¹⁶² APBK rkps XXII-h-1 Spis członków Bractwa św. Bernardyna przy kościele Bernardynów we Lwowie, 1462–1568.

¹⁶³ H.E. Wyczawski, *Bractwo św. Bernardyna*, „Caritas”, R. 3, 1947, s. 312–313; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 1, s. 158.

członków poziomu życia religijnego, co czyniono poprzez częsty udział w nabożeństwach i praktykach religijnych. Kładziono szczególny nacisk, aby wszyscy brali udział w pogrzebach zmarłych członków bractwa. Ich obowiązkiem było również 5 razy w ciągu roku brać udział w modlitwach za zmarłych członków bractwa, a mianowicie w suche dni kwartalne i w dzień zaduszny.

Bractwo nabrało również charakteru społecznego, gdyż niesło pomoc materialną ubogim, a także prowadziło własne sądownictwo. Sądy odbywały się w każdą pierwszą niedzielę miesiąca. Względem członków społeczności brackiej stosowano zawsze trzykrotne ewangeliczne napomnienie, kiedy to nie pomagało, wówczas dany brat lub siostra zostawała usuwana z bractwa.

Podstawą działalności charytatywnej bractwa była kasa bracka, która była zasilana składkami członków. Zamożniejsi musieli wpłacać co kwartał po groszu, od mniej zamożnych żądano pół grosza, a ubodzy byli zwalniani z opłat.

Część pieniędzy członkowie bractwa przeznaczali również na pokrycie swoich wydatków, związanych z funkcjonowaniem bractwa, jak np. na pokrycie kosztów używania światła w kościele podczas nabożeństw.

Do bractwa przyjmowano zasadniczo wszystkich bez względu na pochodzenie, co sprawiło, iż bractwo cieszyło się dużą popularnością. Wśród członków byli przedstawiciele szlachty, mieszczaństwa, jak i pospólstwa. Wpisywali się nie tylko członkowie pochodzący z najbliższych okolic, ale również i z dalszych, jak np. z Podola, Przemyśla, Przeworska, Kołomyi, Halicza, Trembowli, Sokala. Największy rozkwit bractwa trwał do około 1500 r. Później wstępowano coraz rzadziej. Ostatecznie bractwo to upadło w latach osiemnastych XVI stulecia, a tych, którzy zostali, połączono z Bractwem św. Anny. Ogólnie do bractwa na przestrzeni jego istnienia wpisało się 559 rodzin oraz 457 pojedynczych członków¹⁶⁴.

Bractwo istniało tylko przy klasztorze we Lwowie.

b. Bractwo Świętej Anny

Innym bractwem, które należało do najwcześniej powstających przy klasztorach bernardynów było Bractwo Świętej Anny. Bractwo było jednym z najpopularniejszych na ziemiach polskich w XVI i XVII w.¹⁶⁵. Swoją genezę wywodziło od bractwa pod tym wezwaniem w Niemczech. Do Polski zostało przeszczepione w XV w. przez kolonistów niemieckich, którzy przebywali do wielkich miast Polski¹⁶⁶. Szczególnym promotorem bractwa byli kardynał Jerzy

¹⁶⁴ H.E. Wyczawski, *Bractwo św. Bernardyna*, s. 313–314; APBK rkps XXII-h-1 Spis członków Bractwa, s. 1 nn.

¹⁶⁵ Jako przykład warto podać, iż tylko na terenie diecezji przemyskiej bractwo św. Anny istniało w 27 parafiach. Zostało ono zaprowadzone na terenie wspomnianej diecezji przez biskupa Andrzeja Krzyckiego w 1525 r. H. Borcz, *Bractwa religijne w diecezji przemyskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, R. 28, 1981, z. 4, s. 88.

¹⁶⁶ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 1, s. 156–157; W. Murawiec, dz.cyt., 144.

Radziwiłł¹⁶⁷ oraz Jan Dymitr Solikowski, arcybiskup lwowski obrządku łacińskiego¹⁶⁸. J.D. Solikowski założył w 1578 r. Bractwo Świętej Anny przy kościele Bernardynów w Warszawie, które w 1589 r. zostało podniesione do rangi arcybractwa przez papieża Sykstusa V z przywilejem erygowania konfraterni przy innych kościołach¹⁶⁹.

Bractwo miało swoje ustawy, które zredagował J.D. Solikowski. Miały na celu podniesienie poziomu moralnego i pogłębienie wiedzy religijnej swoich członków. Podkreślały, iż: *Kazdy ma umiec y rozumiec pacierz, pozdrowienie Archanielskie y Credo t. i. wyznanie wiary chrzescianskiej y Dziesięcioro Boze przikazanie*¹⁷⁰. Bracia i siostry powinni uczestniczyć we mszy św. wotywniej we wtorki, podczas której powinni rozmyślać o Męce Pańskiej. Zachęcano do częstej spowiedzi św., dawania jałmużny i służenia pomocą bliźniemu. Bracia powinni się również wystrzegać obmów i konfliktów między sobą oraz pijaństwa. Powinni również dwa razy w ciągu roku brać udział w nabożeństwie za zmarłych członków bractwa. Zalecano członkom bractwa szczególną troskę o czystość wiary katolickiej. W ustawach napisano: *Gdy slisym kogo albo przeciwko Kosciolowi Panskiemu powszechnemu chrzesciaskiemu y nauce iego albo przeciwko Synowi Bozemu albo Duchowi s. albo przeciwko Swiętosciom albo przeciwko Swiętym Bozym mówiącego, nie pochwalac mu tego. Ale komu Bog dał naukę, na to mu gladcze odpowiedziec, ne stultus videatur sibi sapiens. A kto nie ma nauki, ma przedsie powiedziec, ze to mu się nie podoba, y to powiedziawszy, iesliby uporni tham ten był kacierz, wstac od niego*¹⁷¹. Bractwo miało charakter ascetyczny, przejawiający się w modlitwach wspólnotowych w kościele oraz modlitwie indywidualnej i w praktykach pokutnych.

Zajmowano się również działalnością charytatywną względem członków bractwa oraz innych potrzebujących¹⁷².

Bractwo obchodziło własny odpust w święto św. Anny, uzyskany w 1603 r.¹⁷³. Miało także swój zarząd, na którego czele stał brat starszy. Nad całością czuwał

¹⁶⁷ W. Murawiec, *Bernardyni warszawscy 1453–1864*, Kraków 1973, s. 144. Sylwetkę kardynała Jerzego Radziwiłła przedstawił W. Müller, *Radziwiłł Jerzy*, w: *Polski słownik biograficzny*, pod red. A. Gąsiorowskiego, H. Markiewicza, E. Rostworowskiego, t. 30, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987, s. 229–234.

¹⁶⁸ B. Siwiec, dz.cyt., s. 102; K. Dola, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych metropolii i diecezji polskich obrządku łacińskiego*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora, t. 2, cz. 2, Poznań–Warszawa 1979, s. 266.

¹⁶⁹ K. Kuźmak, *Bractwa*, w: *Encyklopedia katolicka*, pod red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułkowskiego, t. 1, Lublin 1973, kol. 625–626.

¹⁷⁰ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, s. 254.

¹⁷¹ Tamże, s. 254–255.

¹⁷² B. Siwiec, dz.cyt., s. 104; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 1, s. 157–158.

¹⁷³ W. Murawiec, dz.cyt., s. 144.

opiekun, którym zazwyczaj był kapłan¹⁷⁴. Bractwo w odróżnieniu od zakonu mogło posiadać majątek¹⁷⁵.

Bractwo św. Anny skupiało w swoich początkach wielu ważnych osobistości, jak Annę Jagielonkę, króla Zygmunta III, hetmana Jana Zamoyskiego, Radziwiła Sierotkę, Lwa Sapiechę, Mikołaja Paca oraz wielu biskupów, duchownych świeckich i zakonnych. Warto w tym miejscu podkreślić, iż bractwo szczególnie rozwijało się w końcu XVI i w drugiej połowie XVII w. Najwięcej członków w tym okresie rekrutowało się spośród szlachty i mieszczaństwa. Magnaci i przedstawiciele z tzw. pospólstwa stanowili mniejszość. Kryzys w bractwie nastąpił w XVIII w. Bractwo posiadało własne uposażenie, które przekazali na rzecz bractwa możni protektorzy¹⁷⁶.

Bractwo św. Anny działało również przy innych klasztorach, w Krakowie¹⁷⁷, Opatowie¹⁷⁸, Kijowie¹⁷⁹, Przeworsku¹⁸⁰, Samborze¹⁸¹, Lwowie¹⁸², Lublinie¹⁸³.

b. Bractwo Świętego Michała Archanioła

Bernardyni w swojej bogatej historii podejmowali się również działalności wśród żołnierzy, czego wyrazem było założenie w 1596 r. przez gwardiana lwowskiego – o. Marcina z Bydgoszczy – bractwa żołnierskiego pod wezwaniem św. Michała Archanioła¹⁸⁴.

Celem stowarzyszenia była troska o dobro duchowe żołnierzy oraz pielęgnowanie cnót chrześcijańskich, a także niesienia ratunku zagrożonej Ojczyźnie w każdym jej niebezpieczeństwie¹⁸⁵.

Marcin z Bydgoszczy (zwany Piwko) opracował dla bractwa specjalny modlitewnik. W pierwszej jego części zawarł wiadomości historyczne o zało-

¹⁷⁴ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 1, s. 157–158; W. Bochnak, *Religijne stowarzyszenia katolików świeckich w archidiecezji wrocławskiej od XVI wieku do 1810 r.*, Wrocław 1983, s. 112; B. Panek, *Bractwo Szkaplerza świętego przy kościele OO. Karmelitów na Piasku w Krakowie do końca XVIII wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, R. 10, 1963, z. 3, s. 50.

¹⁷⁵ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 1, s. 158.

¹⁷⁶ W. Murawiec, dz.cyt., s. 145–146.

¹⁷⁷ H.E. Wyczawski, *Kraków*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 160.

¹⁷⁸ K. Grudziński, *Opatów*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 242.

¹⁷⁹ H. E. Wyczawski, *Kijów*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 136.

¹⁸⁰ A. Chadam, *Przeworsk*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 279.

¹⁸¹ Tenże, *Sambor*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 312.

¹⁸² H.E. Wyczawski, *Lwów*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 193.

¹⁸³ Tenże, *Lublin*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 190.

¹⁸⁴ Marcin z Bydgoszczy, zwany Piwko (†1639) wstąpił do zakonu w 1590 r. W klasztorach spełniał różne urzędy. Był twórcą bractwa żołnierskiego, dla którego ułożył podręcznik z informacjami jego powstaniu. Zmarł we Lwowie 11 marca 1639 r. H.E. Wyczawski, *Marcin z Bydgoszczy*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 386.

¹⁸⁵ K. Grudziński, *Bernardyni w służbie Ojczyzny* (mps w APBK sygn. RGP-k-111), s. 86.

zeniu bractwa, jego statut, wykaz odpustów, sposoby przyjmowania nowych kandydatów oraz modlitwy brackie wraz z opisem historii walki św. Michała Archanioła z księciem ciemności. W drugiej części modlitewnik zawierał tekst Godzinek o św. Michale nadzór kapłańskiego officium, a także inne modlitwy, jak psalmy i litanie¹⁸⁶.

O popularności bractwa przekonują chociażby kolejne wydania modlitewników brackich. Jednym z nich był wydany w Krakowie w 1612 r. przez o. Marcina Postękańskiego pt. *Officium albo Godzinki Michała Świętego skrócone dla tych, którym zabawy insze są przekorą do dłuższej modlitwy, częścią z brewiarza, częścią z Pisma św. Zebrane*. Wydanie to bardzo szybko się rozeszło. W 1618 r. ukazuje się ponowne wydanie, ale już nieco poszerzone przez samego wydawcę i dedykowane Mikołajowi Zebrzydowskiemu, który odznaczał się szczególnym nabożeństwem do św. Michała i sam był inicjatorem zaprowadzenia tego bractwa przy klasztorze Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej. Kolejne wydanie modlitewnika nastąpiło w 1618 r. i podobnie jak wcześniejsze zostało poszerzone przez wydawcę o dwie części i dedykowane Annie Lubomirskiej, kasztelance wojnickiej. W 1755 r. został wydany przez Jana Kapistrana Połanieckiego, gwardiana kalwaryjskiego kolejny modlitewnik pt. *Archangielska Michała S. Archi – konfraternia*¹⁸⁷.

Członkowie bractwa dzielili się na chorągwie. Na ich czele stali chorążowie, którymi byli kapłani zakonni, wyznaczeni na to stanowisko przez zarząd prowincji. Zapisywanie i przyjmowanie nowych członków do chorągwi odbywało się tylko w kościołach bernardyńskich, gdyż tylko bernardyni mieli przywilej Stolicy Apostolskiej odnośnie do prowadzenia tego bractwa.

Statut zalecał członkom 40-godzinny post przed uroczystością św. Michała, która przypadała 29 września. Ponadto należało odmówić codziennie na klęczkach modlitwę ułożoną przez św. Franciszka z Asyżu: „Chwalimy Cię, Panie Jezu, tu i we wszystkich Twoich kościołach...”. Statut nakazywał, aby otaczano opieką duchową ubogich i podupadłe rodziny żołnierskie, które na skutek działań wojennych straciły majątek, zdrowie i nie mogli wypełniać już swojego zawodu. W każdy czwartek były odprowadzane nabożeństwa, podczas których modlono się za wszystkich członków, a w specjalny sposób za tych, którzy pełnili służbę dla Ojczyzny. Za zmarłych odprowadzano raz w miesiącu mszę św.¹⁸⁸.

Bractwo to istniało również przy klasztorach w Kijowie¹⁸⁹, Lubniach¹⁹⁰ i Zasławiu¹⁹¹.

¹⁸⁶ Tamże, s. 87; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, s. 250; I. Chodyniecki, *Historia miasta Lwowa*, Lwów 1829 s. 375.

¹⁸⁷ K. Grudziński, *Bernardyni w służbie Ojczyzny*, s. 88–89.

¹⁸⁸ Tamże, s. 90nn; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, s. 251.

¹⁸⁹ H.E. Wyczawski, *Kijów*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 136.

¹⁹⁰ H.E. Wyczawski, *Lubnie*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 210.

¹⁹¹ H.E. Wyczawski, *Zasław*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 452.

c. Bractwo Paska Świętego Franciszka

Innym bractwem, które istniało przy klasztorach bernardyńskich, było Bractwo Paska św. Franciszka. Ustanowione zostało w Asyżu w 1585 r.¹⁹². Bractwo pierwotnie powstawało przy klasztorach franciszkanów konwentualnych¹⁹³. Do Polski zostało przeszczepione w następnym roku, tj. w 1587. Wtedy bractwo istniało przy klasztorze krakowskich bernardynów¹⁹⁴. W tym też roku papież Sykstus V pozwolił obserwantom na zakładania tego bractwa, z zastrzeżeniem, że mogą zakładać bractwo tylko w tych miejscowościach, gdzie nie posiadają swoich klasztorów franciszkanie konwentualni¹⁹⁵.

Celem bractwa było szerzenie kultu Męki Pańskiej i czci św. Franciszka z Asyżu oraz zachowanie wstrzeźliwości i czystości. W chwili przyjęcia do bractwa nowego członka kapłan zwraca się do niego tymi słowami: *Weźmij bracie (siostrzo) pasek św. O. Franciszka jako znak wstrzeźliwości i czystości, aby biodra twoje były przepasane. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen*¹⁹⁶.

Ustawy brackie w Leżajsku potwierdzały, iż kaplicą bracką była kaplica i ołtarz św. Franciszka w kościele. Członkowie podczas zebrań brackich i nabożeństw w kościele zbierali dobrowolne ofiary na opłacenie nabożeństw brackich za zmarłych członków, różnych dekoracji w kościele oraz wsparcie materialne potrzebujących członków bractwa. Odnosnie do wyborów zarządu, informowały, iż powinny odbywać się one co trzy lata pod przewodnictwem przełożonego bractwa¹⁹⁷.

Członkowie bractwa mogli zyskiwać liczne odpusty, nadawane im przez Stolicę Apostolską. Wszystkie nadawane od początku odpusty dla bractwa odnowił i zatwierdził w 1673 r. papież Klemens X. Wśród nich były następujące odpusty: odpust zupełny w dniu przyjęcia do bractwa, odpust zupełny w główne święto bractwa, jeżeli po przyjęciu Komunii św. nawiedzą kaplicę bractwa i odmówią modlitwy w intencji Kościoła, odpust zupełny w godzinie śmierci, jeżeli żałują za swoje grzechy. Ponadto członkowie mogli zyskiwać odpusty, jeżeli po przyjęciu sakramentu pokuty i Komunii św. nawiedzą kościół franciszkański i odmówią modlitwę w intencji Ojca Świętego w następujące święta: św. Franciszka, św. Antoniego z Padwy, św. Bonawentury, św. Ludwika biskupa, św. Bernardyna ze Sieny, św. Klary, ran św. Franciszka, św. Dydaka, św. Piotra z Alkantary, św. Męczenników franciszkańskich, św. Ludwika króla

¹⁹² J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce w XVI–XVIII wieku*, w: *Kościół w Polsce w XVI–XVIII w.*, pod red. J. Kłoczowskiego, t. 2, Kraków 1970, s. 708.

¹⁹³ B. Siwiec, dz.cyt., s. 105; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2 s. 257.

¹⁹⁴ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 2, Kraków 1938, s. 289.

¹⁹⁵ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, s. 257.

¹⁹⁶ APBK rkps VI-f-35 Album Braci i Sióstr Arcybractwa Paska św. Franciszka z Asyżu przy kościele Ojców Bernardynów w Leżajsku, 1897–1927 s. 7.

¹⁹⁷ Tamże, s. 11.

i św. Elżbiety z Turyngii. Ponadto mogą również zyskać odpusty, uczestnicząc w comiesięcznej procesji bractwa, w innych nabożeństwach brackich, jak również za wspomnienie potrzebującego¹⁹⁸.

Każdy z członków bractwa, aby móc korzystać z przyznanych odpustów musiał być przyjęty w poczet bractwa, przyjmując poświęcony pasek wykonany z konopi, lnu lub bawełny. Musiał wpisać swoje imię do księgi bractwa oraz nosić zawieszony pasek franciszkański. Dodać należy, iż pasek mógł być noszony na ciele lub na ubraniu i miał ciągle przypominać powrozy i łańcuchy jakimi wiązano Pana Jezusa¹⁹⁹. W dniu 2 czerwca 1603 r. Klaudiusz Rangoni, nuncjusz papieski, pozwolił w czasie uroczystości brackich urządzać procesje z wystawianiem Najświętszego Sakramentu. Bractwo miało charakter typowo franciszkański, gdyż powstawało tylko przy kościołach franciszkańskich²⁰⁰.

O działalności bractwa zachowało się mało wiadomości. Było to liczne bractwo, co potwierdza zachowana księga w Leżajsku, która w latach 1897–1927 wymienia łącznie 5656 braci i sióstr²⁰¹. Można przypuszczać, iż rekrutowali się oni z okolicznych wsi i miasteczek.

Bractwo istniało także m.in.: w Dubnie²⁰², Husiatyniu²⁰³, Lesznie²⁰⁴, Radecznicy²⁰⁵, Rzeszowie²⁰⁶, Przeworsku²⁰⁷.

d. Pobożne Stowarzyszenie Świętego Antoniego z Padwy

Bardzo popularnym stowarzyszeniem wiernych, które działało przy klasztorach bernardyńskich było Pobożne Stowarzyszenie św. Antoniego²⁰⁸. Warto w tym miejscu wspomnieć, iż większość stowarzyszeń pod wezwaniem św. Antoniego na ziemiach polskich było założonych przez bernardynów. Przy kościele Bernardynów w Kownie bractwo św. Antoniego istniało już w 1542 r.²⁰⁹. Najwięcej bractw powstało jednak w XVII i XVIII w., m.in. w Bydgoszczy²¹⁰, Toruniu²¹¹, Kobylinie²¹²,

¹⁹⁸ Tamże, s. 8–9.

¹⁹⁹ Tamże, s. 10.

²⁰⁰ B. Siwiec, dz.cyt., s. 106.

²⁰¹ APBK rkps VI-f-35 Album Braci i Sióstr, s. 105.

²⁰² H. E. Wyczawski, *Dubno*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 51.

²⁰³ A. Chadam, *Husiatyn*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 91.

²⁰⁴ A. Chadam, *Lesznie*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 172.

²⁰⁵ A. Chadam, *Radecznica*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 285.

²⁰⁶ W. Murawiec, *Rzeszów*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 308.

²⁰⁷ A. Chadam, *Przeworsk*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 279.

²⁰⁸ W. Murawiec, *Leżajsk*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 182.

²⁰⁹ W. Murawiec, *Kowno*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 151.

²¹⁰ A. Pabin, *Bydgoszcz*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 37.

²¹¹ H.E. Wyczawski, *Toruń*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 383.

²¹² S. Tomczak, *Kobylin*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 138.

Samborze²¹³, Tarnowie²¹⁴ i Lublinie²¹⁵. O powstawaniu bractw antoniańskich decydowało przede wszystkim utrwalenie się kultu św. patrona przez częś do obrazów św. Antoniego²¹⁶, nabożeństwa²¹⁷, druki²¹⁸ oraz objawienia prywatne, które stały się inspiracją do powstania sanktuariów ku czci św. Antoniego, np. w Radecznicy²¹⁹.

Wszystkie bractwa i stowarzyszenia antoniańskie miały jednolitą strukturę organizacyjną. Były to przede wszystkim stowarzyszenia ascetyczno-kultowe, pozostające w kręgu duchowości franciszkańskiej. Jednakże trzeba podkreślić, iż podejmowały również liczne zadania społeczne, a zwłaszcza działalność charytatywną²²⁰. Ogólnie można stwierdzić, iż dla członków konfraterni św. Antoniego podstawowymi praktykami religijnymi było codzienne odmawianie ustalonych modlitw, cotygodniowy udział we mszy św. oraz spowiedź św. i Komunia św. w główne uroczystości patronalne, które obchodzono 13 czerwca i 15 lutego. W wigilie świąt brackich obowiązywał post, który był również zalecany w czasie dowolnych obranych wtorków ku czci św. Antoniego²²¹.

Pobożne Stowarzyszenie św. Antoniego z Padwy zostało erygowane 13 lutego 1894 r. przez papieża Leona XIII przy bazylice św. Antoniego w Rzymie. Celem bractwa była przede wszystkim chwała Boża, dziękczynienie Bogu za dar św. Antoniego oraz rozwijanie kultu świętego. Stowarzyszenie podejmowało również działalność charytatywną. Na mocy dekretu Stolicy Apostolskiej podlegało generałowi Zakonu Braci Mniejszych. W poszczególnych zaś prowincjach zakonnych ministrom prowincjalnym, którym przysługiwało prawo wyznaczania dyrektorów stowarzyszenia, działającego przy klasztorach obserwanckich i reformackich. Istniały krajowe dyrektoriaty, do których zadań należało przysyłanie do Rzymu sprawozdań z działalności stowarzyszeń lokalnych²²².

W Polsce Pobożne Stowarzyszenia św. Antoniego z Padwy powstawały od 1895 r. Najwcześniej rozpoczęły działalność stowarzyszenia we Lwowie i Prze-

²¹³ A. Chadam, *Sambor*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 312.

²¹⁴ B. Siwiec, dz.cyt., s. 108; A. Chadam, *Tarnów*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 376; S. Salaterski, *Sieć i działalność bractw religijnych w Prepozyturze tarnowskiej do 1772 r.*, „Nasza Przyszłość”, t. 71, 1989, s. 164–165; K. Grudziński, *Pięćsetlecie OO. Bernardynów w Tarnowie 1459–1959*, Kraków 1960, s. 7.

²¹⁵ A. Chadam, *Lublin*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 189.

²¹⁶ K. Kuźmak, dz.cyt., s. 299. Odnośnie do malarstwa warto zapoznać się z najnowszym opracowaniem malarstwa o. Franciszka Lekszyskiego autorstwa Janiny Dzik, a zwłaszcza z katalogiem prac artysty, w którym wymienione zostały wszystkie namalowane obrazy św. Antoniego. J. Dzik, *Franciszek Lekszyski malarz religijny baroku*, Kalwaria Zebrzydowska 1998, s. 117–152.

²¹⁷ K. Kuźmak, dz.cyt., s. 297.

²¹⁸ Tamże, s. 297–298.

²¹⁹ A. Chadam, *Radecznicza*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 284; A. Chadam, *Święty Antoni. Życie i nabożeństwo*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s. 41n.

²²⁰ Tamże, s. 295–296.

²²¹ Tamże, s. 300.

²²² Tamże, s. 303.

myślu, a w roku następnym, tj. 1896, w Krakowie i Tarnowie. Wtedy zaczęły powstawać stowarzyszenia przy większości bernardyńskich klasztorów. Były to następujące klasztory: Alwernia²²³, Brzeżany²²⁴, Dukla²²⁵, Gwoździec²²⁶, Kalwaria Zebrzydowska²²⁷, Krystynopol²²⁸, Leśniów²²⁹, Leżajsk²³⁰, Przeworsk²³¹, Rzeszów, Sambor²³², Sokal²³³, Tarnów²³⁴ i Zbaraż²³⁵. Przy trzech klasztorach, a mianowicie we Lwowie, Krakowie i Tarnowie utworzono krajowe komisariaty stowarzyszenia²³⁶. Stowarzyszenia św. Antoniego były aprobowane przez miejscowych biskupów, którzy niejednokrotnie stawali się ich pierwszymi członkami, jak np. kardynał Jan Puzyna²³⁷ w Krakowie, biskup Ignacy Łoboz²³⁸ w Tarnowie czy we Lwowie arcybiskup Seweryn Morawski²³⁹. Wśród członków wyróżnić można wielu kapłanów i zakonników oraz duchownych innych obrządków katolickich, jak np. bazylianin ks. Ralko, należący do stowarzyszenia w Brzeżanach, czy ks. Józef Teodorowicz późniejszy arcybiskup lwowski obrządku ormiańskiego. Wśród chętnych do bractwa było wielu przedstawicieli Polonii amerykańskiej oraz europejskiej. Wszyscy członkowie stowarzyszenia na mocy przywileju papieskiego korzystali z duchowych zasług i modlitw zakonu franciszkańskiego. Również w soboty w bazylice rzymskiej św. Antoniego odprawiano kilka mszy św. w intencji wszystkich członków bractwa²⁴⁰.

Bractwo miało swoje czasopismo, którym był „Głos Świętego Antoniego z Padwy”. Czasopismo było redagowane przez o. Norberta Golichowskiego w Krakowie. Pismo miało duży zasięg. Było wysyłane do Wielkopolski, na Warmię, Litwę i na Śląsk. W Austro-Węgrach pismo docierało do 160, a na Śląsku do 37

²²³ Tamże, s. 304.

²²⁴ W. Murawiec, *Brzeżany*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 31.

²²⁵ K. Grudziński, *Dukla*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 56.

²²⁶ A. Chadam, *Gwoździec*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 88.

²²⁷ K. Kuźmak, dz.cyt., s. 304.

²²⁸ A. Chadam, *Krystynopol*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 168.

²²⁹ K. Kuźmak, dz.cyt., s. 304.

²³⁰ W. Murawiec, *Leżajsk*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 182.

²³¹ A. Chadam, *Przeworsk*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 283.

²³² K. Kuźmak, dz.cyt., s. 304.

²³³ A. Chadam, *Sokal*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 350.

²³⁴ B. Siwec, dz.cyt., s. 108.

²³⁵ A. Chadam, *Zbaraż*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, s. 456.

²³⁶ K. Kuźmak, dz.cyt., s. 304.

²³⁷ Tamże, s. 304. Sylwetkę kardynała Jana Puzyny przedstawił J. Kracik, *Puzyna Jan*, w: *Polski słownik biograficzny*, pod red. A. Gąsiorowskiego, H. Markiewicza, E. Rostworowskiego, t. 29, Wrocław–Warszawa–Kraków 1986, s. 488–491.

²³⁸ K. Kuźmak, dz.cyt., s. 304.

²³⁹ Tamże, s. 304. Sylwetkę arcybiskupa Seweryna Morawskiego przedstawił B. Kumor, *Morawski Seweryn*, w: *Polski słownik biograficzny*, pod red. H. Markiewicza, A. Pilcha, E. Rostworowskiego, t. 21, Wrocław–Warszawa–Kraków 1976, s. 742–743.

²⁴⁰ K. Kuźmak, dz.cyt., s. 305.

miejsowości. „Głos Świętego Antoniego” nie tylko informował na temat stowarzyszenia i jego działalności, lecz był przede wszystkim organem prasowym o wielkim znaczeniu narodowym. Pismo docierało do Polaków przebywających pod zaborami, wyzwalając nadzieję na niepodległość i wolność²⁴¹.

Stowarzyszenie od samego początku swojej działalności zaangażowało się w działalność charytatywną pod nazwą „Chleb św. Antoniego”. Działalność ta powstała w Tuluzie w 1888 r. Polegała ona na zbieraniu datków pieniężnych na rzecz ubogich. Z czasem akcja dobroczynna „Chleb św. Antoniego” przekształciła się w odrębną organizację antoniańską²⁴².

O działalności bractwa w Leżajsku zachowało się mało wiadomości. Zachowały się dwie księgi, w których zamieszczone zostały wykazy członków bractwa oraz ich miejsca zamieszkania. Pierwsza księga obejmowała lata 1895–1927. W wykazie braci i sióstr liczba członków bractwa była bardzo wysoka, co świadczyło o wielkiej popularności św. Antoniego w Leżajsku i okolicy. Ogólna liczba wynosiła 10 377 członków²⁴³. Pochodzili oni zazwyczaj z okolicznych wiosek i miejscowości, chociaż byli także członkowie z dalszych okolic. Można przykładowo wymienić następujące miejscowości: Żołynia, Przychojec, Maleniska, Grodzisko, Wierzawice, Kamień, Jelna, Rudnik Leżański, Jastrzębiec, Brzoza Królewska, Łętownia, Biedaczów, Zarzecze, Jarosław, Wólka Brzyska Wola, Rymanów Dębica, Wola Żarczycka, Lipowiec, Pisklaków, Wola Stadnicka²⁴⁴ oraz Mościska, Sokal, Kolbuszowa, Nisko, Rudy Łańcuckie Sokołów, Ulanów, Rakszawa Kraków, Alwernia, Lwów, Zbaraż i Sambor²⁴⁵. Przeważnie członkowie bractwa pochodzili z diecezji przemyskiej, lubelskiej i tarnowskiej²⁴⁶, aczkolwiek pochodzili również z diecezji krakowskiej i lwowskiej²⁴⁷. Wzrost liczbowy członków stowarzyszenia przedstawiał się imponująco: w 1885 r. zapisało się 415 członków, w 1886 r. było już 1449 członków²⁴⁸, w 1897 r. – 1842 i w 1898 r. – 2280²⁴⁹. W 1909 r. było już 7255 osób, by ostatecznie osiągnąć w 1927 r. 10 377 członków²⁵⁰.

Druga księga podawała również spis członków Pobożnego Stowarzyszenia św. Antoniego i obejmowała lata 1923–1931²⁵¹. Spis ten prowadzony był niezau-

²⁴¹ Tamże, s. 305–306. Sylwetkę Norberta Golichowskiego przedstawił Romuald Gustaw. R. Gustaw, *Golichowski Norbert*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 8, s. 220–221.

²⁴² K. Kuźmak, dz.cyt., s. 306.

²⁴³ APBK rkps VI-f-12 Spis członków Pobożnego Stowarzyszenia pod wezwaniem św. Antoniego w Leżajsku, 1895–1927 s. 216.

²⁴⁴ Tamże, s. 1n.

²⁴⁵ Tamże, s. 57 nn.

²⁴⁶ Tamże, s. 21 nn.

²⁴⁷ Tamże, s. 123 nn.

²⁴⁸ Tamże, s. 14, 49.

²⁴⁹ Tamże, s. 62, 77.

²⁵⁰ Tamże, s. 144, 216.

²⁵¹ APBK rkps VI-f-13 Spis członków Pobożnego Stowarzyszenia św. Antoniego przy kościele Ojców Bernardynów w Leżajsku, 1923–1931 s. 150.

leżnie od spisu w pierwszej księdze, ponieważ nazwiska członków nie powtarzały się w obydwu księgach²⁵². Świadczyło to o tym, iż liczba członków bractwa była jeszcze większa od tej, którą podano wyżej²⁵³. Wartość tych ksiąg polega na tym, iż podawano wykazy poszczególnych członków oraz okoliczności, w których dokonywano wpisów nowych członków. Zazwyczaj były to odpusty, na które przybywały rzesze wiernych. Najwięcej wpisów dokonywano w czasie odpustu w Zielone Świąta²⁵⁴, św. Antoniego²⁵⁵, Matki Bożej Anielskiej²⁵⁶, Wniebowzięcia NMP²⁵⁷ i Narodzenia NMP²⁵⁸.

ZAKOŃCZENIE

Działalność bractw i stowarzyszeń religijnych, które działały przy klasztorach bernardynskich skłania do stwierdzenia, iż odgrywały znaczącą rolę w życiu religijnym i społecznym wiernych. Dawały członkom możliwość dążenia do ożywienia własnego życia duchowego, a przez nich i innym wiernym danej społeczności lokalnej. Bractwa prowadziły również działalność społeczną, głównie charytatywną, dbając o najbardziej potrzebujących.

THE BERNARDINES, AS ONE OF THE FRANCISCAN PROVINCES IN POLAND, WAS FOUNDED IN 1453 BY ST. JOHN KAPISTRAN, AN ITALIAN MISSIONAIRE AND GREAT REFORMER OF ST. FRANCIS OF ASSISI MINOR BROTHERS ORDER

From the very beginning of their activity, they focused mainly on chaplaincy in its wide sense.

Apart from celebrating Holy Masses, administering other sacraments and preaching the word of God, the Bernardines were the guardians of Our Lady sanctuaries (Kalwaria Zebrzydowska, Leżajsk, Rzeszów, Skępe), passion sanctuaries (Kalwaria Zebrzydowska, Góra Kalwarii near

²⁵² Tamże, s. 1n; APBK rkps VI-f-12 Spis członków Pobożnego Stowarzyszenia, s. 1 n.

²⁵³ APBK rkps VI-f-13 Spis członków Pobożnego Stowarzyszenia, s. 150; APBK rkps VI-f-12 Spis członków Pobożnego Stowarzyszenia, s. 216.

²⁵⁴ APBK rkps VI-f-13 Spis członków Pobożnego Stowarzyszenia, s. 43 n.

²⁵⁵ Tamże, s. 12–13.

²⁵⁶ Tamże, s. 31–32.

²⁵⁷ APBK rkps VI-f-12 Spis członków Pobożnego Stowarzyszenia, s. 209 n; APBK rkps VI-f-13 Spis członków Pobożnego Stowarzyszenia, s. 32n.

²⁵⁸ APBK rkps VI-f-13 Spis członków Pobożnego Stowarzyszenia, s. 15n; APBK rkps VI-f-12 Spis członków Pobożnego Stowarzyszenia, s. 202n. Warto wspomnieć również o innym przejawie kultu ku czci św. Antoniego, a mianowicie o zamawianiu *Si qærisu*, tj. responsorium ku czci św. Antoniego. Responsorium było zamawiane przez wiernych w pewnych intencjach, które zostawało odśpiewane przez zakonników klasztoru. APBK rkps VI-f-44 Księga czcicieli św. Antoniego, zamawiających „Si qæris” [responsorium ku czci Świętego] w różnych potrzebach, w kościele Ojców Bernardynów w Leżajsku, 1954–1956 s. 1 nn.

Warsaw), the Suffering Jesus sanctuaries (Alwernia, Tarnów, Paradyż) and St. Anthony sanctuaries (Radecznica, Sambor, Zbaraż).

The Bernardines led numerous fraternities and religious associations, such as the Tertiary Order of St. Francis, the Fraternity of the Blessed Virgin Mary Scapular, the Fraternity of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary, St. Bernardine's Fraternity, St. Anna's Fraternity, St. Michael Archangel's Fraternity and the Religious Association of St. Anthony of Padua.

These fraternities and associations played a significant role in shaping the religiousness of the faithful.

The present article synthetically depicts the activity of the said fraternities in the light of the preserved archival materials.

KS. MAREK STĘPNIAK

AKCJA KATOLICKA W POLSCE I W DIECEZJI ŁÓDZKIEJ W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

Refleksja historyczna w 10. rocznicę powołania
Akcji Katolickiej Archidiecezji Łódzkiej

WPROWADZENIE

Pasterze Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej powołali Akcję Katolicką jako stowarzyszenie katolików świeckich w tym celu, aby misję głoszenia Ewangelii i budowania Królestwa Bożego uczynić bardziej skuteczną, aby rozbudzić w sercach świeckich świadomość odpowiedzialności za Kościół, a kapłanom uświadomić konieczność współpracy z katolikami świeckimi. Trudno byłoby dziś korzystać z doświadczeń międzywojennej Akcji Katolickiej, doszukiwać się podobieństw między II a III Rzeczypospolitą, czy też porównywać społeczne i polityczne uwarunkowania, w jakich Kościół wypełniał wówczas i realizuje dziś swoją misję. Niech mi będzie wolno zaproponować już w punkcie wyjścia następujące stwierdzenie: Akcja Katolicka w II Rzeczypospolitej i nasza Akcja Katolicka, odrodzona w Kościele polskim w 1995 r., w łódzkim 16 października 1996 r. z inspiracji Jana Pawła II, wyrastają z troski o skuteczne głoszenie Ewangelii. To jest pierwsze i, jak sądzę, najważniejsze podobieństwo „Akcji Katolickiej wczoraj” do „Akcji Katolickiej dziś”¹.

¹ Podejmując próbę ukazania w tym artykule jedynie pewnych wymiarów działalności, pragnę polecić uwadze liczne najnowsze publikacje na temat Akcji Katolickiej w tym okresie np. książkę ks. Krzysztofa Jeżyny, *Akcja Katolicka w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1996, ks. Mariana Dudy, *Akcja Katolicka – studium teologiczno-pastoralne*, Częstochowa 1996, pracę M.J. Żmichrowskiej, *Akcja Katolicka w wypowiedziach i uchwałach biskupów polskich na łamach „Ruchu Katolickiego” 1931–1939*, Warszawa 1997. Również godna polecenia jest najnowsza publikacja pod redakcją ks. prof. Tadeusza Borucki, pt. *Wczoraj – dziś – jutro Akcji Katolickiej* wydana staraniem Wydawnictwa Naukowego PAT w Krakowie w 2004 r.

1. DZIAŁANIA POPRZEDZAJĄCE POWSTANIE AKCJI KATOLICKIEJ W KOŚCIELE POLSKIM

Dokumentem programowym międzywojennej Akcji Katolickiej była Encyklika papieża Piusa XI *Ubi arcano Dei*, ogłoszona 23 grudnia 1922 r. Myśl przewodnią tego dokumentu stanowiły słowa *Pax Christi in regno Christi* (*Pokój Chrystusowy w Królestwie Chrystusowym*). Do budowania Królestwa Chrystusowego potrzeba łaski Bożej, gorliwej pracy kapłanów i instytucji powołanych do szerzenia wiary i świętości życia chrześcijańskiego. Za takie instytucje Pius XI uznał zjazdy katolickie, związki misyjne, kongregacje kościelne, związki kobiet, mężczyzn, młodzieży, stowarzyszenia i kongresy eucharystyczne. Tworzyły one apostołat świecki w najszerszym znaczeniu tego słowa, apostołat, którego celem było umacnianie wiary, odnowa obyczajów, troska o prawa Kościoła i rodziny, o religijne wychowanie dzieci i młodzieży. Taką apostolską działalność Pius XI określił terminem „akcja katolicka”².

Działalność bractw, stowarzyszeń i związków religijnych po odzyskaniu niepodległości przez Polskę najlepiej rozwijała się w archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej oraz na Śląsku (od 1925 r. w diecezji katowickiej), tam gdzie istniały tradycje działalności społecznej, gdzie mimo germanizacji wypracowano metody pracy związkowej i stowarzyszeniowej w ramach sytuacji społeczno-religijnej panującej w zaborze pruskim. Liczne organizacje katolickie działały także w diecezji krakowskiej, tarnowskiej przemyskiej i lwowskiej, w byłym zaborze austriackim, gdzie Kościół katolicki i kultura polska miały pewne możliwości rozwoju. Słaby rozwój związków i stowarzyszeń odnotowano w diecezjach wchodzących w skład byłego zaboru rosyjskiego. Polityka prześladowania katolicyzmu i kultury polskiej, szczególnie nasilona w okresie między powstaniem styczniowym a rewolucją 1905 r., praktycznie uniemożliwiała rozwój stowarzyszeń katolickich. Warto wiedzieć, że władze zaborcze zakazały upowszechniania treści Encykliki *Rerum novarum* Leona XIII z 1891 r., a do 1905 r. listy pasterskie biskupów były poddawane ścisłej cenzurze. Można zatem wnioskować, że działalność stowarzyszeń katolickich w pierwszym okresie po odzyskaniu niepodległości zależała w dużej mierze od sytuacji Kościoła w czasach zaborów. Podczas obrad Episkopatu w Gnieźnie w marcu 1919 r. kard. Edmund Dalbor przedstawił biskupom działalność Ligi Katolickiej w archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej jako przykład zorganizowanej działalności katolików świeckich. Celem Ligi Katolickiej było „uświadamianie religijne, stosowanie zasad katolickich w życiu oraz ochrona interesów Kościoła”. Od 1921 r. inicjatywa kard. Dalbora była przejmowana przez innych biskupów. Powstawały Ligi Katolickie w diecezjach:

² M. Stępnia, *Akcja Katolicka dzisiaj – tradycja i nowe zadania*, w: *Samorząd – decentralizacja państwa*, Łódź 1994, s. 5–8.

krakowskiej (1925 r.), warszawskiej (1926–27), lubelskiej (1926 r.), przemyskiej (1928 r.).

Wspomniana wyżej Encyklika Piusa XI *Ubi arcano Dei* wpłynęła na konsolidację działalności społecznej Ligi Katolickiej, związków i bractw. Nie wszystkie jej wskazania zostały jednak dostatecznie upowszechnione w nauczaniu Episkopatu i zastosowane w praktyce duszpasterskiej. Należy wskazać na dwie przyczyny: „akcja katolicka”, czyli działalność katolików, była już zorganizowana w Ligi Katolickiej, bractwa, chrześcijańskie związki zawodowe i inne zrzeszenia. Drugą przyczyną były problemy wewnętrzne Kościoła, wynikające z odbudowy polskiej państwowości: sprawa konkordatu ratyfikowanego ostatecznie, mimo protestów środowisk laickich i lewicowych w 1925 r., zmiany granic diecezji, a także napięcia między kolejnymi, szybko zmieniającymi się rządami a Episkopatem. Te przyczyny sprawiły, że podczas konferencji Episkopatu w latach 1923–1926 biskupi nie podejmowali spraw związanych z działalnością katolicko-społeczną. Nie oznacza to oczywiście, że w poszczególnych diecezjach taka działalność nie była rozwijana.

2. POWSTANIE AKCJI KATOLICKIEJ

Problem utworzenia organizacji o nazwie „Akcja Katolicka” został podjęty dopiero na konferencji Episkopatu w Gnieźnie w 1928 r. Biskup Stanisław Łukomski z Łomży omówił jej zasady, strukturę i formy działalności, postulując włączenie do nowo tworzonej organizacji istniejących już związków i stowarzyszeń. Biskup Teodor Kubina, ordynariusz częstochowski, przedstawił zaś zagadnienie apolityczności tej organizacji. Powołano również Komisję ds. Akcji Katolickiej. Kolejnym sygnałem dla utworzenia Akcji Katolickiej w Polsce był list papieża Piusa XI z 1929 r. do biskupów polskich, który znacznie przyspieszył tworzenie struktur organizacyjnych Akcji Katolickiej. Za patrona nowego stowarzyszenia obrano św. Wojciecha, powołano organ prasowy pismo o tytule „Ruch Katolicki”, a świętem patronalnym ogłoszono uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata. Statut Akcji Katolickiej w Polsce został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską 7 grudnia 1930 r., a 24 grudnia kard. August Hlond utworzył Naczelny Instytut Akcji Katolickiej z siedzibą w Poznaniu, któremu podlegały Diecezjalne Instytuty Akcji Katolickiej oraz struktury w poszczególnych parafiach. Pierwszym prezesem został mianowany hrabia Adolf Bniński, dyrektorem ks. dr Stanisław Bross, a asystentem kościelnym bp Walenty Dymek. Polska Akcja Katolicka została zorganizowana według modelu włoskiego, oparta była na strukturze stanowej: kobiety (Katolickie Stowarzyszenie Kobiet) mężczyźni (Katolickie Stowarzyszenie Mężów), młodzież męska (Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej) i żeńska (Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej). Powołano również Akcję Katolicką w wojsku. Kapłanom powierzano funkcje asystentów

kościelnych. Taka struktura stowarzyszenia została zatwierdzona decyzją Episkopatu Polski z 19 czerwca 1934 r. W tym samym roku powstały struktury Akcji Katolickiej w Kościele grekokatolickim w Polsce oraz w Kościele ormiańskim³.

Działalność Akcji Katolickiej stała się również przedmiotem obrad Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego w Częstochowie, w 1936 r. Uchwały synodalne odnosiły się do następujących zagadnień: zależność Akcji Katolickiej od hierarchii, władz stowarzyszenia, zadań zrzeszeń katolickich wchodzących w skład Akcji i organizacji pomocniczych, funkcji kierowniczych katolików świeckich, formacji członków i obowiązków asystenta kościelnego, a także zadań Akcji Katolickiej w nauczaniu szkolnym i relacji stowarzyszenia do zakonów. Podczas obrad Konferencji Episkopatu 25–27 września 1938 r. w Częstochowie biskupi podjęli decyzję o utworzeniu w ramach Krajowego Związku Młodzieży Męskiej oddziałów dla młodzieży wiejskiej i robotniczej. Inicjatywa ta jednak nie została w pełni zrealizowana do września 1939 r. Inna inicjatywa, podjęta w 1937 r. na prośbę nuncjusza apostolskiego abpa Filipa Cortesiego, dotyczyła powstawania w ramach Akcji Katolickiej Instytutów Wyższej Kultury Religijnej. Do wybuchu II wojny światowej Instytuty powstały w szesnastu diecezjach⁴.

Akcję Katolicką w latach międzywojennych tworzyli liderzy i rzesze członków. Do pierwszej grupy zaliczyć należy duchowieństwo, przedstawicieli ziemianstwa, przemysłowców, przedstawicieli inteligencji. Ta ostatnia grupa była jednak reprezentowana w niewielkim stopniu, ze względu na dystansowanie się ówczesnej polskiej inteligencji od katolicyzmu i brak w owym czasie uformowanej inteligencji katolickiej. Biskupi wielokrotnie w listach pasterskich zarzucali polskiej inteligencji bierność w życiu społecznym i religijnym, brak pogłębionej wiary, niezdolność do ofiarności na rzecz dobra wspólnego, podatność na wpływy laickie i nadużycia w sferze życia małżeńskiego. „Niestety, tak zwana inteligencja nie tylko nie jest wzorem, ale zły przykład daje swoją obojętnością, a pewna część nawet sieje zgorszenie krzyżującymi występkami, zwłaszcza na tle małżeńskiego pożycia” – pisał biskup tarnowski Leon Wałęga z liście pasterskim z 1931 r.⁵. Członkowie stowarzyszenia rekrutowali się ze środowisk wiejskich, mieszczańskich i robotniczych, chociaż jak twierdzą historycy, Akcja Katolicka w minimalnym stopniu dotarła do polskich robotników.

Znaczące miejsce wśród inicjatyw podejmowanych przez Akcję Katolicką zajmowała działalność wydawnicza. Oficjalnym organem stowarzyszenia był miesięcznik „Ruch Katolicki” wydawany w latach 1931–1939 nakładem Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej. Zasięg ogólnokrajowy miały również periodyki „Misterium Christi”, „Kultura”, „Szkoła Czynu”. Katolicki Związek Mężów w

³ Por. K. Jeżyna, dz.cyt., s. 35–38.

⁴ Por. tamże, s. 38–39.

⁵ *List pasterski o chrześcijańskim rozumieniu polityki*, Currendae Consistorii Episcopalis Tarnoviensis 1, 1931, s. 5. Por. także M. Stępnia, *Kwestia społeczna w listach pasterskich biskupów polskich 1919–1939*, Łódź 1995, s. 31 n.

latach 1935–1939 wydawał miesięcznik „Na wyżyny”, Katolicki Związek Kobiet miesięcznik „Zjednoczenie” w latach 1933–1939, a także dodatek „Gazeta dla Kobiet”. Organem Katolickiego Związku Młodzieży Męskiej był miesięcznik „Przyjaciel Młodzieży” (1934–1939), Katolicki Związek Młodzieży Żeńskiej wydawał miesięcznik „Młoda Polska” (1934–1939). Warto dodać, że również DIAK wydawały własne tytuły prasowe⁶. W kontekście dzisiejszych trudności ze zbytem prasy katolickiej w naszych parafiach, a także ze zbytem materiałów publikowanych przez KIAK, można tylko podziwiać tę wieloraką działalność wydawniczą z okresu międzywojennego i wyciągnąć właściwe wnioski dla naszych Oddziałów Parafialnych.

3. ZADANIA AKCJI KATOLICKIEJ W POLSCE

W celu uzupełnienia powyższego zarysu dziejów Akcji Katolickiej należy przedstawić oczekiwania i nadzieje, jakie wiązali z jej działalnością polscy biskupi. Powstanie i rozwój Akcji Katolickiej i innych stowarzyszeń oraz szeroko rozumiana działalność społeczna były jednym z głównych tematów podejmowanych przez ówczesny Episkopat. Ksiądz prof. J. Majka, analizując nauczanie biskupów polskich w latach międzywojennych, wyróżnił cztery grupy wypowiedzi. Do pierwszej zaliczył odnoszące się do działalności społecznej w najszerszym znaczeniu tego słowa, pochodzące z okresu przed powstaniem stowarzyszenia. Drugą grupę stanowią listy pasterskie poświęcone wyłącznie Akcji Katolickiej, w których biskupi zapoznają wiernych z podstawami teologicznymi i zasadami organizacyjnymi. Trzeci rodzaj to krótkie zachęty, wygłaszane w różnych okolicznościach, ukazujące znaczenie Akcji Katolickiej do odrodzenia życia religijnego i społecznego i upowszechnienia zasad chrześcijańskiej moralności. Ostatnia grupa wypowiedzi odnosi się do szczegółowych zagadnień związanych z działalnością Akcji Katolickiej, jak: rozwój czytelnictwa, działalność charytatywna, oświatowa i wychowawcza⁷.

Przedstawiony wyżej podział warto zilustrować wybranymi przykładami, zaczerpniętymi z niezwykle bogatego nauczania biskupów polskich. Ordynariusz przemyski bp A. Nowak stwierdził w liście pasterskim z 1929 r., że Akcja Katolicka powinna obejmować wszystkie grupy społeczne i stawiać sobie jako cel nadrzędny urzeczywistnianie idei Królestwa Bożego w naszym narodzie i rozwiązanie w duchu sprawiedliwości i zasad Chrystusowych wszelkich zagadnień rodzinnych, moralnych, oświatowych i społeczno-ekonomicznych⁸. Oznacza to

⁶ Por. K. Jeżyna, dz.cyt., s. 41–42.

⁷ Por. J. Majka, *Nauczanie społeczne polskiej hierarchii kościelnej*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939*, (dalej HKSP), red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 572–574.

⁸ *List pasterski o Lidze Katolickiej*, „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 8–9, 1929, s. 162.

konkretnie, jak wynika z treści poświęconych Akcji Katolickiej licznych listów pasterskich innych biskupów, powstrzymanie procesu laicyzacji, obronę wolności Kościoła, upowszechnienie katolickich zasad społecznych, odnowienie życia religijnego w rodzinach, oddziaływanie na opinię publiczną i politykę społeczną państwa oraz działania na rzecz chrześcijańskiego wychowanie dzieci i młodzieży. Szczególnie wyraźnie i często formułowany był postulat niezależności Akcji Katolickiej od partii politycznych. Apolityczność była uznawana za warunek swobodnego oddziaływania na szerokie kręgi społeczeństwa, uświadczenia religijnego i wychowania katolików świeckich opartego na najlepszych tradycjach religijnych i patriotycznych. Tezy takie znajdujemy m.in. w listach bpa Karola Radońskiego z Włocławka⁹, kard. Aleksandra Kakowskiego z Warszawy¹⁰, bpa Stanisława Adamskiego z Katowic¹¹.

Powyższe wypowiedzi wskazują wyraźnie na fakt, że biskupi polscy dostrzegali w Akcji Katolickiej ważne narzędzie odnowy religijno-moralnej życia społecznego. Zdaniem kard. Augusta Hlonda „Akcja Katolicka to organizacja realnego czynu, który oparty o przyszłość, dziś walczy o jutro, by przybliżyć wielką godzinę ludzkości, w której Chrystus będzie Zwycięzcą, Panem i Królem”. Z tego powodu apostolska działalność stowarzyszenia powinna mieć na celu „przywrócenie panowania Chrystusa w społeczeństwie ludzkim, to zapowiedź tej epoki w dziejach Kościoła, która apostolskim i wspólnym wysiłkiem duchowieństwa i świeckich odbuduje świat w duchu Chrystusowym”¹². Arcybiskup Edward Ropp, metropolita mohylewski, wskazywał na łamach „Ruchu Katolickiego” na zadania budzenia świadomości religijnej: „Dać prostemu ludowi łatwe, nie nużące, a ściśle wiadomości o wierze i obyczajach, o ich obowiązkach, o skutkach uchylen od wiary i życia według zasad wiary. Dawać klasom wyższym dobre, interesujące, gruntowne, ale równocześnie przystępne dzieła o wierze, o zasadach wiary, o prawdzie Objawienia”¹³. Kardynał Aleksander Kakowski wyznaczał stowarzyszeniu głównie cele charytatywne: „musimy za przykładem praojców naszych rozwinąć potężną działalność dobroczynną katolicką. Działalność ta w myśli wskazań Stolicy Świętej musi by dziś prowadzona w ramach Akcji Katolickiej”¹⁴. Czynna miłość chrześcijańska wymaga jednakże działań systemowych i konkretnych. Takie zadanie przedstawił bp Paweł Kubicki, sufragan diecezji sandomierskiej, na łamach „Ruchu Katolickiego”. Czynna miłość chrześcijańska oznacza „organizowanie pracy dla potrzebujących takowej lub też gdzie o pracę łatwiej,

⁹ *List pasterski o Akcji Katolickiej*, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 12, 1939, s. 358–359.

¹⁰ *List pasterski o miłosierdziu chrześcijańskim w Akcji Katolickiej*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 1, 1931, s. 23.

¹¹ *List pasterski o Akcji Katolickiej*, „Wiadomości Diecezjalne Katowickie” 18, 1934, s. 419–432.

¹² A. Hlond, *O roli świeckich w parafii*, RK, 1933, nr 5, s. 194 cyt. za M.J. Żmichrowska, dz.cyt., s. 51–52.

¹³ Tamże, s. 53.

¹⁴ Tamże.

a chodzi o jej uruchomienie – dostarczanie surowców czy narzędzi, koniecznych dla uruchomienia warsztatu. Tu musi mieć zastosowanie zwrotna pożyczka, możliwie najniższej oprocentowana albo niekiedy, choć rzadko, zupełnie bezprocentowa. Rozdawanie grosza za darmo poza krańcowo wyjątkowymi wypadkami, nie powinno mieć miejsca”¹⁵

4. AKCJA KATOLICKA W KOŚCIELE ŁÓDZKIM DO 1939 R.

Powołanie Akcji Katolickiej w diecezji łódzkiej poprzedziło utworzenie Ligi Katolickiej w 1926 r. Działalność stowarzyszeń katolickich oraz doświadczenia związane z organizowaniem Ligi, a także sugestie Episkopatu, skłoniły władze kościelne do podjęcia działań mających na celu koordynację działalności katolików świeckich w ramach Akcji Katolickiej. Wyraźnym sygnałem do podjęcia tych działań był artykuł ks. dr A. Roszkowskiego zatytułowany *Akcja Katolicka w Diecezji Łódzkiej*, omawiający zadania mającego powstać stowarzyszenia w kontekście społeczno-religijnych uwarunkowań diecezji. Głównym celem miało być odnowienie życia chrześcijańskiego w wymiarze rodzinnym, społecznym, wychowania dzieci i młodzieży, skuteczna pomoc ubogiej ludności robotniczej i chłopskiej, troska o sprawiedliwość społeczną oraz obrona praw Kościoła. Zadaniem kapłanów miało być ukazywanie wiernym potrzeby pogłębienia życia religijnego oraz odnowy życia społecznego opartego na zasadach moralności chrześcijańskiej. Ważną rolę ograć miało także upowszechnienie wiedzy religijnej poprzez stowarzyszenia dla dzieci i młodzieży oraz propagowanie książek i prasy katolickiej¹⁶.

W lutym 1929 r. bp Wincenty Tymieniecki, w celu wypracowania odpowiedniego modelu organizacyjnego, powołał Komisję do Spraw Społecznych. Pierwszym zadaniem Komisji było przekonanie duchowieństwa o słuszności decyzji Episkopatu dotyczącej aktywnego zaangażowania świeckich w życie Kościoła. Nie wszyscy bowiem kapłani reprezentowali postawę otwartą wobec nowym form aktywności świeckich i nowych metod duszpasterstwa. Komisja stawiała sobie także za cel zaznajomienie duchowieństwa z wytycznymi Stolicy Apostolskiej i Episkopatu dotyczącymi organizacji apostolstwa świeckich. Cele te były realizowane głównie poprzez konferencje dla duchowieństwa.

¹⁵ Tamże, s. 54.

¹⁶ „Musimy zabrać się do zwalczania zakorzenionej w naszym społeczeństwie zasady liberalizmu, że religia to rzecz prywatna. Musimy w najbardziej przystępny sposób przekonać społeczeństwo nasze, że przyjęcie zasadniczych prawd o naturze, godności i przeznaczeniu człowieka, o wartości dóbr doczesnych i o władzy społecznej oraz sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej, prowadzi nas na teren praktycznych urządzeń warunków życia społecznego, których zaniedbanie przekreśla całkowicie nasze wierzenia religijne i przekonania moralne”, ks. A. Roszkowski, *Akcja Katolicka w Diecezji Łódzkiej*, WdŁ, 1928, 3, s. 161.

W październiku 1929 r. podjęto decyzję o utworzeniu Akcji Katolickiej w diecezji łódzkiej. Organizacja miała składać się z czterech kolumn stanowych: mężczyzn, kobiet, młodzieży męskiej i żeńskiej. Stowarzyszenie miało objąć swoją działalnością wszystkie klasy społeczne, co miało służyć upowszechnieniu zasad katolickich wśród poszczególnych klasowych i zahamowaniu wpływów ideologii socjalistycznej i komunistycznej¹⁷. Na konferencji duszpasterzy 26–28 listopada 1929 r. ustalono zasady relacji Akcji Katolickiej do organizacji wcześniej istniejących, ukazując ich pomocniczą rolę dla apostolstwa świeckich. Określono również dwa podstawowe kierunki działalności: wykształcenie elity katolickiej poprzez kursy i szkolenia, rekolekcje i oddziaływanie na szerokie grupy społeczne poprzez spotkania formacyjne w parafiach oraz organizowanie Dni Katolickich.

Podejmując działalność w specyficznych i trudnych warunkach diecezji łódzkiej, Akcja Katolicka była przede wszystkim nastawiona na działalność społeczną, zwłaszcza wśród robotników. Duże znaczenie przywiązywano do poinformowania i odpowiedniej formacji kapłanów, wychodząco bowiem z założenia, że działalność Akcji Katolickiej w parafii będzie zależała w dużej mierze od duszpasterzy. Działalność organizacji miała jednak opierać się na zaangażowaniu katolików świeckich, odpowiednio przygotowanych i świadomych swojej misji w Kościele i odpowiedzialności za życie społeczne. To „pospolite ruszenie” polskiego laikatu stworzyło szeroką płaszczyznę udziału katolików świeckich w życiu Kościoła i dało możliwość zorganizowanego oddziaływania na różne wymiary życia społeczne.

Centralną strukturą diecezjalną Akcji Katolickiej był Diecezjalny Instytut (DIAK), utworzony w Łodzi w październiku 1929 r. Na czele Rady Diecezjalnej stanął bp Kazimierz Tomczak, a urząd dyrektora pełnił ks. Stanisław Nowicki¹⁸. DIAK podlegał bezpośrednio biskupowi ordynariuszowi, który powoływał na okres trzech lat prezesa, sekretarza i asystenta kościelnego. Zadaniem DIAK było tworzenie struktur w parafiach i dekanatach, pomoc organizacjom, które wyraziły gotowość wstąpienia do Akcji, określanie zadań i koordynacja działań oraz utrzymywanie kontaktów z NIAK. Organem doradczym była Diecezjalna Rada Akcji Katolickiej, składająca się z prezesa, sekretarza DIAK, diecezjalnego asystenta kościelnego oraz delegatów stowarzyszeń należących do Akcji. Podstawową komórką organizacyjną była PAK, ze swoim prezesem, wybranym przez proboszcza parafii spośród prezesów parafialnych organizacji katolickich. Proboszcz pełnił również funkcję asystenta kościelnego PAK. Koordynowaniu pracy stowarzyszenia w regionie miały służyć Dekanalne Instytuty Akcji Katolickiej, które miały takie same zadania i strukturę jak PAK.

¹⁷ Por. W. Tymieniecki, *List do Wielebnego Duchowieństwa Diecezji Łódzkiej*, WDL, nr 7, 1929, s. 99 n.

¹⁸ Por. K. Dąbrowski, *Arcybiskup Włodzimierz Jasiński 1873–1965*, Łódź 1990, s. 58.

Szczególne znaczenie przywiązywano do obecności asystentów kościelnych we wszystkich działaniach Stowarzyszenia. Asystent był „duszą Akcji Katolickiej, instruktorem i zarazem delegatem władzy kościelnej. Oddziaływać powinien przede wszystkim indywidualnością, nauką i świętością, a unikać wysuwania władzy”¹⁹. Wszelkie postanowienia Zarządu PAK powinny być uzgadniane z asystentem i uzyskiwać jego aprobatę, która wyrażała zgodę władzy kościelnej. Zróżnicowane formy działalności podejmowane przez DIAK przedstawiają go jako strukturę, której celem było czuwanie nad rozwojem i działalnością stowarzyszeń wchodzących w skład Akcji Katolickiej oraz analiza potrzeb społecznych i duszpasterskich i realizacja zadań pod kierunkiem biskupa diecezjalnego.

Opieka duszpasterska obejmowała trzy zasadnicze środowiska młodzieży: młodzież akademicką, młodzież szkół średnich i młodzież pozaszkolną pracującą w rolnictwie lub rzemiośle. W 1919 r. powstało ogólnopolskie Zjednoczenie Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej z siedzibą w Poznaniu. W poszczególnych diecezjach powoływano Związki Młodzieży Polskiej Męskiej i Żeńskiej, które w 1928 r. stały się stowarzyszeniami²⁰. Organizacje młodzieżowe weszły w skład Akcji Katolickiej jako zintegrowane struktury, reprezentujące młodzież wszystkich organizacji kościelnych i wszystkich stanów. Również organizacje młodzieży akademickiej, choć oficjalnie nie weszły w skład Akcji utrzymywały z nią bliskie relacje.

Gdy w 1929 r. rozpoczęto tworzenie struktur Akcji Katolickiej w diecezji łódzkiej, działał już Związek Młodzieży Polskiej Męskiej, mający osobowość prawną, zatwierdzony przez władze kościelne i państwowe. Celem związku było „wyrabianie członków w ramach ścisłej organizacji na światłych, dzielnych i czynnych obywateli państwa, przejętych duchem katolickim i polskim”²¹. W 1929 r. oddziały istniały w 59 parafiach, liczyły 1577 członków²². Nad oddziałem sprawował opiekę proboszcz parafii. Przynależność do organizacji nakładała na młodzież obowiązek postępowania „według zasad katolickich i narodowych”. Organizacja wykluczała ze swojego grona osoby przynależące do stowarzyszeń, których „cele lub działalność sprzeciwiają się zasadom Kościoła katolickiego lub dobru narodu polskiego”²³.

W 1934 r. Związek Młodzieży Polskiej Męskiej przekształcił się w Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej, wchodząc w struktury Akcji Katolickiej. Prezesem został L. Chwalbiński, sekretarzem generalnym ks. Z. Franczewski, a asystentem kościelnym ks. J. Gawęda. Zarząd wypełniał swoje funkcje do września 1939 r. Oprócz celów i zadań statutowych Stowarzyszenie realizowało zada-

¹⁹ Akta Kurii Diecezji Łódzkiej (AKDŁ), teczk nr 84/A. Informacje o Akcji Katolickiej uzyskane w Rzymie, 1932, s. 9–11.

²⁰ Por. J. Majka, *Katolickie organizacje młodzieżowe*, w: HKSP, s. 342.

²¹ AKDŁ, teczk nr 83, *Statut Związku Młodzieży Polskiej Męskiej w Łodzi*, 1932, s. 3.

²² Por. AKDŁ, teczk nr 83/4, *Statystyka Związku Młodzieży Polskiej w Łodzi za 1929 r.*, s. 1.

²³ AKDŁ, teczk nr 83/5, *Statut Związku Młodzieży Polskiej Męskiej w Łodzi 1932*, s. 4.

nia wyznaczone przez DIAK, organizowało zloty dekanalne i diecezjalne swoich członków, troszczyło się o formację religijną, intelektualną i patriotyczną.

Związek Młodzieży Polskiej Żeńskiej był młodzieżową organizacją o charakterze ogólnopolskim. W 1929 r. w diecezji łódzkiej oddziały istniały w 64 parafiach i liczyły 1871 członkiń²⁴. W lipcu 1934 r. zostało przekształcone w Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej. Powołano nowy zarząd, którego prezesem została S. Mogilnicka, sekretarką generalną A. Starzewska, a asystentem kościelnym ks. T. Graliński²⁵. Zarząd ten działał do 1939 r. Stowarzyszenie kładło szczególny nacisk na uświadomienie religijne i wiedzę dotyczącą działalności organizacyjnej, jako niezbędną do tworzenia struktur organizacyjnych w parafiach. „Hasła nasze muszą przeniknąć w każdą kroplę naszej krwi, by każdy czyn druhny był szlachetnym czynem, by każda myśl – Bożą była myślą”²⁶. Ważne miejsce zajmowała także formacja patriotyczna.

Katolickie Stowarzyszenie Mężów (KSM) powstało w diecezji łódzkiej w 1934 r. na mocy decyzji Episkopatu, tworzącej jedną organizację katolicką mężczyzn. W skład nowej organizacji weszło również Stowarzyszenie Mężczyzn Katolików działające od 1928 r. Asystentem kościelnym został ks. dr A. Kaczewiak. Celem Stowarzyszenia była formacja religijna i moralna, obrona praw i przygotowanie do pełnienia obowiązków wynikających z powołania, obrona rodziny katolickiej oraz „obrona wolności religijnej we wszystkich przejawach życia kościelnego”. Zadania te realizowano poprzez zebrania, rekolekcje, nabożeństwa i obchody religijne, wykłady. Członkowie Stowarzyszenia dążyli do tworzenia „przysługów dla starców i kalek, gospod, kas oszczędności i od nieszczęśliwych wypadków”. Stawiali sobie także za cel formację kulturalną: „urządzanie wycieczek, wieczornic i szlachetnych rozrywek; zakładanie bibliotek i czytelni, prowadzenie sekcji: religijnej, obyczajowej, oświatowej, dobroczynnej; pomoc w poszukiwaniu pracy oraz współpraca z innymi organizacjami”²⁷. Szczególną uwagę przywiązywano do współpracy z Katolickim Stowarzyszeniem Młodzieży Męskiej.

W 1937 r. KSM tworzyło 92 oddziały, liczące 2876 członków i 93 kandydatów. Interesująca jest struktura zawodowa członków, która przedstawiała się następująco: inteligencja – 218 osób (7,6%), rzemieślnicy – 408 (14,2%), robotnicy – 830 (28,9), włościanie – 1420 (49,4%)²⁸. Porównanie powyższych danych z liczbami z lat poprzednich wskazuje na fakt, że największy przyrost liczby członków zaznaczył się wśród inteligencji, co może świadczyć o kierunku działań nastawio-

²⁴ Por. AKDŁ,teczka nr 83/4, *Statystyka Związku Młodzieży Polskiej w Łodzi za 1929 r.*, s. 1.

²⁵ Por. AKDŁ,teczka nr 83/4, *druk nr 2635, 2536 s. 1 oraz teczka nr 84/A. Sprawozdanie DIAK w Łodzi za rok 1936*, s. 3.

²⁶ AKDŁ,teczka nr 83/5. *Okólnik nr 4, 1933*, s. 3.

²⁷ Por. AKDŁ,teczka nr 83/3. *Statut Stowarzyszenia Mężczyzn Katolickich*, s. 1.

²⁸ Por. AKDŁ,teczka nr 83/3. *Sprawozdanie z działalności KSM w Łodzi za rok 1937*, s. 2.

nych na kształcenie elit, które poprzez przykład, fachową wiedzę i doświadczenie mogłyby się przyczynić do rozwoju Stowarzyszenia wśród mężczyzn²⁹.

Przed powstaniem Akcji Katolickiej katolickie organizacje kobiece były zróżnicowane klasowo. W 1932 r. na zjeździe w Łodzi utworzono Katolicki Związek Polek Diecezji Łódzkiej, do którego włączyła się część istniejących stowarzyszeń. W 1934 r. organizacja ta przekształciła się w skupiające już wszystkie katolickie organizacje kobiece Katolickie Stowarzyszenie Kobiet Diecezji Łódzkiej, liczące 57 oddziałów parafialnych i blisko 2 tys. członków³⁰. Program pracy Stowarzyszenia realizowany podczas zjazdów i spotkań formacyjnych w parafiach obejmował problemy religijno-liturgiczne, moralno-społeczne, organizacyjno-oświatowe oraz charytatywne. Oprócz pracy formacyjnej Stowarzyszenie uwzględniało również w swojej działalności oddziaływanie na kobiety niezrzeszone. Członkinie podjęły postanowienie: „kształcenia się na światłe i czynne wyznawczynie Kościoła katolickiego i przygotować się do osobistego i zbiorowego apostołstwa Chrystusowego, [...] stać na straży wiary i moralności chrześcijańskiej, świętości i czystości rodziny, religijnego wychowania dzieci i młodzieży tak w domu jak i w szkole”³¹.

Na realizację hasła Stowarzyszenia *Pro Christo et Patria* wskazywała tematyka zjazdów. „Dla Chrystusa” walczone z niemoralnością prasy, filmów, książek, „dla Ojczyzny” starano się pielęgnować zdrowego ducha moralnego, tradycje i kulturę polską. Do statutowych zadań Stowarzyszenia należało „zespalandie, organizowanie i wyrabianie zrzeszeń katolickich dla celów apostołstwa świeckiego, czyli dla pogłębienia i szerzenia, wprowadzania w czyn i obronę zasad katolickich w życiu jednostki, rodziny i społeczeństwa zgodnie z nauką Kościoła katolickiego i wskazaniem Stolicy Świętej”³². W działalności Stowarzyszenia można wyróżnić aktywność zewnętrzną i wewnętrzną. Pierwsza z nich miała wymiar społeczny i uwzględniała dobro wspólne obywateli. Obejmowała apostołstwo indywidualne realizowane przez świeckich dawane świadectwem chrześcijańskiego życia w strefach niedostępnych dla duchowieństwa, oraz apostołstwo zbiorowe realizowane poprzez udział w uroczystościach kościelnych, troskę o ożywienie życia eucharystycznego i obronę zasad wiary i moralności chrześcijańskiej. Ważną rolę w tej dziedzinie apostołstwa przypisywano również upowszechnianiu literatury religijnej oraz zasad nauczania społecznego Kościoła. Podjęcie aktywności zewnętrznej poprzedzało własne uświęcenie – czyli aktywność wewnętrzną. Obejmowała ona formację duchowo-religijną, moralną i społeczną³³.

²⁹ Por. K. Jeżyna, dz.cyt., s. 125.

³⁰ Por. AKDŁ, teczka nr 83/2. *Sprawozdanie Katolickiego Stowarzyszenia Kobiet Diecezji Łódzkiej za 1934 r.*, s. 1.

³¹ AKDŁ, teczka nr 83/2. *Protokół z III Zjazdu Delegowanych KSK Diecezji Łódzkiej z 1934 r.*, s. 2.

³² AKDŁ, Teczka nr 84/a, *Statut Konstytucyjny Akcji Katolickiej w Polsce, 1935*, p. 1.

³³ Por. M. Starczewski, *Obecność i aktywność Akcji Katolickiej w parafii w II Rzeczypospolitej*, w: *Świeccy w Akcji*, red. W. Słomka, Lublin 1996, s. 102–109.

Akcja Katolicka, stawiając sobie za cel „odrodzenie społeczeństwa w Chrystusie”, zakładała przede wszystkim umocnienie w wierze członków tworzących ją stowarzyszeń. Uświęcenie własne było podstawowym warunkiem uświęcania innych. Przyjęto zasadę, że „punktem wyjścia Akcji Katolickiej musi być apostołstwo indywidualne, lecz jeśli Akcja chce spełnić wszystkie pokładane w niej nadzieje, musi rozwinąć także apostołstwo rodzinne i społeczne”³⁴. Zgodnie z tymi wskazaniem działalność Stowarzyszenia skupiała się na rodzinie, zagrożonej w łódzkim środowisku w szczególności przez ubóstwo, swobodę obyczajów, pozostawanie w związkach niesakramentalnych. Problemy alkoholizmu poruszane były podczas Tygodni Trzeźwości. Służyły temu specjalne nabożeństwa, wykłady specjalistów i lekarzy, które cieszyły się dużym zainteresowaniem³⁵. DIAK organizował również dla poszczególnych grup stanowych oraz dla przedstawicieli PAK rekolekcje zamknięte w Domu Ojców Franciszkanów w Łagiewnikach oraz rekolekcje dla osób bezdomnych w Domach Noclegowych³⁶. Delegaci DIAK uczestniczyli w Kongresach Eucharystycznych i Różańcowych³⁷, oraz rozwijali ruch pielgrzymkowy, łączący wychowanie religijne z obywatelskim. W okresie letnim 1937 r. zorganizowano pielgrzymki do Kalisza (1200 osób), Poznania (647 osób), Sieradza (1215 osób), Krakowa (1200 osób) i trzy do Częstochowy (około 3 tys. uczestników). Członkowie Akcji uczestniczyli także w dorocznych diecezjalnych pielgrzymkach na Jasną Górę³⁸. Pogłębieniu wiary służyły również rekolekcje wakacyjne połączone z wypoczynkiem, organizowane dla młodzieży w Domu Rekolekcyjnym w Łagiewnikach i w Kaszewicach³⁹.

Uświęcenie życia rodzinnego było szczególną troską Katolickiego Stowarzyszenia Kobiet. W 1932 r. podczas zjazdu Stowarzyszenie zaprotestowało przeciwko projektowi nowego prawa małżeńskiego, dopuszczającego rozwody oraz powoływaniu „poradni świadomego macierzyństwa” i szerzeniu niemoralności przez środki społecznego przekazu⁴⁰. Upowszechnieniu katolickiej nauki o małżeństwie i rodzinie służyły wykłady organizowane przez Stowarzyszenie w większych ośrodkach w diecezji (Łódź, Łask, Pabianice, Zgierz, Piotrków Tryb. Tomaszów Maz.). W konferencjach poruszano tematy: rodzina a życie gospodarcze, działalność Akcji Katolickiej w rodzinie, wychowanie dziecka, problemy związane z alkoholizmem oraz zadania mężczyzny i jego odpowiedzialność za rodzinę i

³⁴ F. Machay, *Zadania duszpasterskie świeckich*, Poznań 1932, s. 101.

³⁵ W Tygodniu Trzeźwości w 1937 r. wzięło udział około 10 tys. osób por. AKDŁ,teczka nr 84/q. Sprawozdanie DIAK w Łodzi za rok 1937, s. 6.

³⁶ Por. Okólnik 7/32, WDL nr 6,1932, s. 281.

³⁷ Por. AKDŁ,teczka nr 84/A, *Sprawozdanie DIAK w Łodzi za rok 1936*, s. 6.

³⁸ Por. AKDŁ,teczka nr 84/A, *Sprawozdanie DIAK w Łodzi za rok 1937*, s. 7.

³⁹ Por. AKDŁ,teczka nr 85/5, *Okólnik nr 3-4:1934 s. 2 oraz teczka nr 85/5. Okólnik nr 7-8, 1934*, s. 4.

⁴⁰ Por. AKDŁ,teczka nr 83/2, s. 1.

życie społeczne⁴¹. Zjazd KSK w marcu 1939 r. postanowił podjąć „planową i zbiorową akcję celem zwalczania w Polsce filmów o treści niemoralnej, gorszącej i zatruwającej dusze Polaków a zwłaszcza polskiej młodzieży”. Dlatego władze Stowarzyszenia zwróciły się do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych o zaostrezenie cenzury obyczajowej odnośnie książek, czasopism i filmów⁴².

Akcja Katolicka w swojej działalności obejmowała również dziedziny życia społecznego, W 1930 r. powołano pod patronatem DIAK Katolicki Uniwersytet Robotniczy, którego celem było upowszechnienie oświaty i przybliżenie zasad nauczania społecznego Kościoła, co w środowisku robotniczym miało szczególne znaczenie, a także przygotowanie elit do pracy w organizacjach katolickich. Oprócz wykładów słuchacze uczestniczyli w zajęciach sekcji: Akcji Katolickiej, społecznej, charytatywnej i literackiej⁴³. DIAK organizował również Tygodnie Miłosierdzia, Tygodnie Trzeźwości, Tygodnie Społeczne, akademie związane z rocznicami i inne uroczystości o charakterze otwartym. Interesującym przedsięwzięciem były Dni Katolickie, podczas których omawiano aktualne problemy życia religijnego i duchowego diecezji. Na problemach klasy robotniczej i pilnych zagadnienia społecznych koncentrowały się zaś Tygodnie Społeczne, organizowane przy współudziale Katolickiego Uniwersytetu Robotniczego⁴⁴.

W celu lepszego rozeznania potrzeb społecznych i sprawnego prowadzenia działalności DIAK miał swoich przedstawicieli w Wojewódzkim i Miejskim Komitecie Opieki nad Dziećmi i Młodzieżą, Towarzystwie „Kropla Mleka”, Zarządzie Domów Noclegowych dla bezdomnych oraz w Towarzystwie Przeciwwębraczym. Podejmował także współpracę ze stowarzyszeniami zawodowymi: Kołem Prawników, Kołem Inżynierów, Kołem Lekarzy oraz Kołem Nauczycieli. W swym działaniu Akcja Katolicka zakładała apolityczność i niezależność od partii politycznych. Nie negowano jednak możliwości udziału w działalności politycznej poszczególnych jej członków. Formacja obywatelska i patriotyczna prowadzona przez Akcję Katolicką miała przygotowywać do działalności politycznej zgodnej z nauką Kościoła.

Interesująca inicjatywą było upowszechnienie wiedzy o rolnictwie i nowych metodach gospodarowania. Głównym środkiem działania były Konkursy Przysposobienia Rolniczego, upowszechniane szeroko po 1928 r. Zespoły młodych rolników w ramach konkursu prowadziły uprawę określonych roślin lub hodowlę zwierząt. Ocenie poddawana była wiedza uczestników oraz uzyskane przez nich wyniki. Działalność ta przyczyniła się w poważnym stopniu do upowszechnienia wiedzy rolniczej⁴⁵. Przygotowaniu do działalności gospodarczej służył także ruch spółdzielczy, którego celem było nauczanie oszczędzania i

⁴¹ Por. AKDŁ, teczka nr 83/3, Okólnik nr 11/35, s. 4.

⁴² AKDŁ, teczka nr 83/2, s. 18–19.

⁴³ Por. K. Tomczak, *Katolicki Uniwersytet Robotniczy*, WDŁ nr 6, 1932, s. 281.

⁴⁴ Por. AKDŁ, teczka nr 84/Q, Sprawozdanie DIAK za rok 1936, z. 3.

⁴⁵ Por. AKDŁ, teczka nr 83/5, *Wykaz zespołów przysposobienia rolniczego z 1934 r.*, s. 3.

roztropnego gospodarowania pieniędzmi oraz zaznajomienia z działalnością polskich instytucji finansowych⁴⁶.

Stowarzyszenia wchodzące w skład Akcji Katolickiej prowadziły również kursy i kółka zainteresowań, które pozwalały opanować podstawy różnych zawodów oraz dawały umiejętność prowadzenia gospodarstwa domowego. W tego typu działaniach przodowało KSK, przywiązując duże znaczenie do przygotowania młodych kobiet do ich przyszłych obowiązków. W innych kierunku rozwijało działalność KSM, włączając się w akcję „walki z analfabetyzmem książkowym”, prowadzoną przez Koło Polskiej Macierzy Szkolnej⁴⁷. Celem tej akcji była nauka pisanie i czytania, prowadzona na kursach i przez nauczanie indywidualne, w które byli zaangażowani członkowie Akcji Katolickiej.

Instrukcja Episkopatu z 1934 r. uznała stowarzyszenia charytatywne za pomocnicze w stosunku do Akcji Katolickiej, wskazując jednocześnie na potrzebę ścisłej współpracy. Działalność charytatywna Akcji Katolickiej realizowana była poprzez przekazywanie części funduszy Stowarzyszenia na potrzeby biednych, organizowanie zbiórek charytatywnych, samodzielne bądź we współpracy ze stowarzyszeniami charytatywnymi. W działalności charytatywnej chodziło przede wszystkim o wyrobienie ducha miłosierdzia chrześcijańskiego i uwrażliwienie na potrzeby ubogich. Pauperyzacja została uznana za jedną z przyczyn deprawacji moralnej, Dobroczynność katolicka była traktowana jako pomoc duchowa i materialna. Miała ona obejmować starców, chorych, kaleki, sieroty. Polecano członkom Akcji Katolickiej zaangażowanie się na rzecz tworzenia parafialnych domów starców i ochroniek oraz „biur nędzy wyjątkowej”, służących rozeznawaniu potrzeb najuboższej ludności⁴⁸.

Działania dobroczynne członków Akcji Katolickiej najlepiej przedstawiają konkretne przykłady. W 1936 r. oddziały KSK zorganizowały „Dzień Chorych”, gwiazdkę dla dzieci z rodzin ubogich oraz śniadania dla dzieci pierwszokomunijnych. Kobiety pomagały także matkom, niemowlętom, dzieciom w wieku szkolnym. KSK w Bełdowie kupiło i podarowało biednej rodzinie kozę. Oddział w Łęczycy prowadził wspólnie z „Caritasem” ochronkę, Oddział w parafii św. Józefa w Łodzi podarował ubrania komunijne dla dwudziestu dzieci. KSK przy parafii św. Wojciecha w Łodzi opiekowało się chorymi, którzy mieli przyjąć sakramenty święte. W Rzgowie kobiety zaopiekowały się kobietą umysłowo chorą, a w Żeroniach wysłały sto książek i dewocjonalia na kresy wschodnie. Oddział w Ujeździe opłacił koszty leczenia dziecka z ubogiej rodziny, a w Tomaszowie zaopiekowano się grupą inwalidów.

W marcu 1938 r. z inicjatywy KSK utworzono Referat Opieki Higieniczno-Lekarskiej przy Katolickim Stowarzyszeniu Kobiet Diecezji Łódzkiej. Zadaniem

⁴⁶ Por. AKDŁ,teczka nr 83/5, *Regulamin kółka oszczędzania SMP, 1930*, s. 1.

⁴⁷ Por. AKDŁ,teczka nr 83/3, *Okólnik*, nr 3/34, s. 3.

⁴⁸ Por. A. Roszkowski, dz.cyt., s. 167 n.

Referatu, w którego skład wchodził także lekarze jako członkowie współpracujący, była opieka lekarska w miejscowościach najbardziej zaniedbanych pod względem zdrowotnym. Prowadzono prelekcje z dziedziny higieny, pielęgnowania niemowląt oraz przygotowywano spośród członków Akcji Katolickiej pomocników lekarzy⁴⁹. Od czerwca do listopada 1938 r. działalność Referatu objęła 16 miejscowości, w których udzielono pomocy medycznej 345 osobom, bezpłatnie lub za symboliczną opłatą. Fundusze uzyskane za porady lekarskie przeznaczone zostały na zakup lekarstw dla najuboższych.

Interesującą inicjatywą było także powołanie Katolickiej Rodziny Społecznej, której celem było tworzenie wspólnot złożonych z kilku rodzin. Rodziny miały sobie wzajemnie pomagać poprzez wspólną troskę o swoje potomstwo oraz dzielenie się doświadczeniami wychowawczymi. Struktura ta wspierała działalność żłobków i przedszkoli oraz świetlic dla dzieci w wieku szkolnym, uczestniczyła w przygotowaniu dzieci do Pierwszej Komunii świętej⁵⁰. Grupą charytatywną w ramach Akcji Katolickiej było również Stowarzyszenie Cyrenejczyków, skupiające mężczyzn pochodzących z kręgów inteligencji. Celem była „pomoc z serca, ulżenie czyjejś niedoli, bez wywyższania się czy dopominania się o pieniądze, czy podziękowania, [...] pomoc wszystkim potrzebującym bez różnicy rasy, klasy, wyznania, stanu posiadania”⁵¹.

Przedstawione powyżej wybrane inicjatywy charytatywne, podejmowane przez Akcję Katolicką, samodzielnie lub we współpracy z innymi stowarzyszeniami, nie mogły sprostać wszystkim potrzebom. Wśród członków Stowarzyszenia dojrzała świadomość potrzeby działań zorganizowanych, zmierzających do „tworzenia nowych warsztatów pracy, do włączania ludzi zbędnych w organizm gospodarczy, do przetwarzania mentalności polskiej w ogniu twórczej pracy i wychowania katolików rzeczywistych, żyjących pełnią życia nadprzyrodzonego, nie ulegających pokusie materializmu, a jednak twórczych i na polu gospodarczym”⁵².

Działalność Akcji Katolickiej w diecezji łódzkiej miała na celu wychowanie katolików świeckich do apostołstwa w trudnych i złożonych warunkach społecznych regionu łódzkiego. Świadomi swej wiary katolicy świeccy, wyposażeni w odpowiednią wiedzę i doświadczenie, mogli przeniknąć do wszystkich środowisk życia kościelnego i społecznego. Stowarzyszenie w krótkim, bo zaledwie dziesięcioletnim okresie działalności w diecezji łódzkiej, zdołało uformować grupę laikatu świadomie uczestniczącego w życiu Kościoła i społeczeństwa. Akcja Katolicka budowała także wspólnotowy charakter społeczności parafialnych. Opierając się na współdziałaniu duchownych i świeckich, uczyła

⁴⁹ Por. AKDŁ, teczka nr 83/2. *Regulamin Referatu Opieki Higieniczno-Lekarskiej przy KSK Diecezji Łódzkiej*, s. 1.

⁵⁰ Por. AKDŁ, teczka nr 83/2, Powołanie katolickiej Rodziny Społecznej, s. 1.

⁵¹ AKDŁ, Teczka nr 83/3, *Stowarzyszenie „Cyrenejczyków”*, s. 1.

⁵² A. Niesiołowski, *Akcja charytatywna a samopomoc społeczno-gospodarcza*, WdŁ, nr 3, 1939, s. 144.

obie te grupy przełamywać wzajemne bariery i uprzedzenia i podejmować współpracę dla dobra Kościoła.

WNIOSKI Z PRZESZŁOŚCI I PERSPEKTYWY

Skromny jubileusz 10-lecia Akcji Katolickiej w naszej archidiecezji, jak każdy jubileusz, jest czasem składania Bogu dziękczynienia za jego dary i łaski, czasem radości z tego, co otrzymaliśmy. Być może nasza radość, gdy patrzymy wstecz, nieco przygasa, może zniechęciły nas problemy, niezrozumienie, zmęczenie, ostygł zapal. Jubileusz, jak nam powtarzał Jan Paweł II, stanowi także okazję do rachunku sumienia, do rozliczenia się przed Bogiem i ludźmi z minionych lat. Aby na nowo rozbudzić zapal apostolski, gorliwość i zatroskanie o Kościół, należy przywołać słowa Chrystusa, tak często powtarzane na progu III tysiąclecia chrześcijaństwa przez Jana Pawła II: „Wypłyn na głębie!” Wypłynmy na głębie, to znaczy spojrzmy ponad nasze ograniczenia i trudności, ponad nasze słabości i zniechęcenia. Wypłynmy na głębie i zauważmy dobro wokół nas, które w naszych parafiach dokonało się dzięki Akcji Katolickiej. Zauważmy, że w wielu parafiach jesteśmy być może jedynymi środowiskami ludzi świeckich, którzy współpracują z kapłanami, choć czasem ta współpraca przypomina drogę pod wiatr, że jesteśmy jedynymi, być może, środowiskami świeckich, aktywnymi w parafii, którzy nie liczą na zaszczyty i polityczne profity, pracując dla dobra Kościoła.

Jest jeszcze jeden wymiar tego skromnego jubileuszu. Akcja Katolicka powstała z pragnienia serca i przynaglenia Jana Pawła II. Dziś, gdy Jan Paweł II odszedł do domu Ojca, nam pozostało do zrealizowania jego dziedzictwo, dobro, które pozostawił. Podtrzymanie i rozwój Akcji Katolickiej jest wypełnieniem części testamentu Jana Pawła II. Podjęcie tego zadania leży w naszych rękach, zależy od naszej gorliwości, poświęcenia, czasu, pomysłów, wreszcie od naszej współpracy z Bożą łaską. Od tego zależy jak zaistniejmy jako Akcja Katolicka w naszych parafiach, czy będziemy otwarci na nowych członków, czy włączymy się aktywnie i w życie parafii.

Przytaczane wyżej zadania, jakie wyznaczali Akcji Katolickiej pasterze Kościoła w II Rzeczypospolitej, pozostają nadal aktualne. Odnowa religijno-moralna stanowi także dzisiaj zadanie niezwykle ważne zadanie dla Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego. Wydaje się, że takie soborowe rozumienie Kościoła jako wspólnoty wiary, liturgii i miłości braterskiej nie jest wśród polskich katolików dostatecznie upowszechnione i ugruntowane. Przynależność do Kościoła mierzy się nader często wyłącznie spełnianiem określonych praktyk religijnych, zachowaniem pewnych tradycji, zwyczajów, w mniejszym zaś stopniu odpowiedzialnością za Kościół i zaangażowaniem w jego apostolską działalność. Trudno się zatem dziwić, że fałszywy obraz Kościoła upowszechniany przez pewne środki przekazu znajduje licznych odbiorców. Akcja Katolicka, skupiając katolików

świeckich i realizując określone programem cele, ma niezwykle ważne zadanie ugruntowania wśród wiernych obrazu Kościoła jako wspólnoty i rozbudzenie odpowiedzialności za jego misję ewangelizacyjną.

Fundamentem działania liderów Akcji Katolickiej dziś, podobnie jak w latach międzywojennych, powinna być pogłębiona wiara. Wynika stąd potrzeba stałej religijnej formacji jej członków. Można zatem mówić o włączeniu się współczesnej Akcji Katolickiej w dzieło „nowej ewangelizacji”. Pogłębieniu życia sakramentalnego, wiedzy religijnej i apostołskiej tożsamości służą spotkania formacyjne w Parafialnych Oddziałach Akcji Katolickiej, okresowe dni skupienia, udział w życiu parafii.

Innym ważnym i aktualnym zadaniem, pozostawianym w testamencie duchowym przez Stowarzyszenie z lat międzywojennych, jest upowszechnienie katolickiej nauki społecznej i zawartych w niej propozycji przebudowy życia społecznego, stosując zasady dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Owocem reform, jakie dokonują się w Polsce, nie może być kapitalizm w jego XIX-wiecznej postaci. Należy dążyć, jak wielokrotnie przypomina Jan Paweł II i polscy biskupi, do budowy społecznej gospodarki rynkowej i państwa prawa.

Akcja Katolicka dziś, podobnie jak przed wojną, może być także skutecznym sposobem aktywnego zaistnienia katolików świeckich w życiu społecznym. Nie chodzi tutaj jednak o formy działania właściwe partiom politycznym, ale o kształtowanie opinii publicznej i wywieranie w ten sposób wpływu na decyzje sprawujących władzę na różnych poziomach, od wójta i burmistrza aż po prezydenta, szczególnie wówczas, gdy są one sprzeczne z zasadami wiary i moralności chrześcijańskiej. Skuteczne wypełnienie tego zadania i włączenie różnych grup społecznych wymaga apolityczności Akcji Katolickiej.

Działalność Akcji Katolickiej w latach międzywojennych nie była drogą usłaną różami, pasmem sukcesów i zaszczytów, ale drogą pracy podstawowej, od parafii poczynając, na strukturach ogólnokrajowych kończąc. Pracy trudnej, nie zawsze cieszącej się zrozumieniem, nie nastawionej na masy, ale raczej na formowanie katolickich elit. Pragnąc zachęcić członków Akcji Katolickiej do dalszej wytrwałej działalności i nie zrażania się niepowodzeniami, abp Adam S. Sapieha z Krakowa zwracał się słowami, które brzmią bardzo aktualnie i mogą również do członków Akcji Katolickiej w diecezji tarnowskiej i w całej Polsce być skierowane: „By nadzieje, jakie pokładamy w apostołstwie chrześcijańskim, mogły się urzeczywistnić, katolicy winni sobie ofiarnie postawić zadanie, że na wzór naszego Mistrza trzeba nam być w robocie wytrwałymi, nie zrażać się trudnościami, jakie zawsze spotykają wszelką pracę poważną, a tym bardziej tak sprzeczną z namiętnościami ludzkimi i duchem tego świata”⁵³. Mówiąc krótko – chrześcijańskie świadectwo czasem wymaga ofiar.

⁵³ Tamże, s. 59.

KS. JANUSZ WĘGRZECKI
Instytut Politologii
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

INTENCJONALNY A RZECZYWISTY STAN RZECZY W POLITYCE

STUDIUM PRZ PRZYCZYNY NIEDOSZŁEJ KOALICJI PO–PIS PO WYBORACH 2005 ROKU W ASPEKCIE METODOLOGICZNYM

W naukach społecznych mamy do czynienia z dwoma typami faktów albo jak kto woli z dwoma stanami rzeczy, z dwiema określonymi sytuacjami. Pierwszy, to rzeczywisty, obiektywny stan rzeczy, który wydarzył się w określonym miejscu i czasie, miał określonych sprawców, a także określonych adresatów decyzji i działania i przyniósł określone skutki. Drugi, to intencjonalny stan rzeczy – przeświadczenie, że jakieś wydarzenie zaistniało naprawdę. Przeświadczenie, czyli byt intencjonalny może być prawdziwe, ale nie musi. W skali masowej bytem intencjonalnym jest opinia publiczna, czyli zbiorowe przekonanie na określony temat. W naukach społecznych przedmiotem badania mogą być zarówno rzeczywiste, jak i intencjonalne stany rzeczy. Dochodzi do tego komunikat, czyli ujawnienie na zewnątrz intencjonalnego stanu rzeczy. Komunikat może być zgodny z intencjonalnym stanem rzeczy żywionym w umyśle albo mieć charakter świadomego wprowadzenia w błąd odbiorców.

W przypadku ustalania przyczyny, która spowodowała, że nie doszło do koalicji PO–PIS, mamy dwie, sprzeczne ze sobą, wersje, mające charakter intencjonalnego stanu rzeczy. Prawdziwa przyczyna stanowi stan rzeczy. Przekonanie żywione w umyśle, co jest przyczyną jest intencjonalnym stanem rzeczy.

Liderzy obu partii, w osobach Donalda Tuska i premiera Kazimierza Marcinkiewicza *expressis verbis* deklarują wprost, że znają przyczynę, która uniemożliwiła zawarcie koalicji. Obaj liderzy wskazują na przyczyny, które pozostają w sprzeczności do siebie. Tusk mówi, że przyczyną jest negatywna decyzja Jarosława Kaczyńskiego, którą jakoby miał podjąć od samego początku rozmów o koalicji. Zdaniem Tuska mamy do czynienia z grą polityczną: decyzją, że PIS nigdy nie wejdzie do koalicji z PO i publicznymi deklaracjami o gotowości zawarcia takiej koalicji. Z kolei Marcinkiewicz twierdzi, że to upór Tuska po przegranych wyborach parlamentarnych i prezydenckich, prowadził do pełnej determinacji stanowiska odrzucenia przez PO koalicji z PIS. Publiczne deklaracje Tu-

ska o gotowości zawarcia koalicji Marcinkiewicz nazywał teatrem politycznym. Zakładając, że obaj liderzy przedstawiają prawdziwe, autentycznie swoje przekonania, mamy do czynienia z sytuacją, w której przynajmniej jedno ze stanowisk jest nieprawdziwe. Teoretycznie nie jest wykluczone, że oba stanowiska są nieprawdziwe, w sytuacji, gdy oba ugrupowania tak naprawdę nie chciały utworzenia koalicji. Poza liderami obu partii na powyższe przyczyny wskazują dziennikarze (czytaj media), oraz zwykli obywatele (czytaj opinia publiczna).

Czy jesteśmy skazani tylko na intencjonalny stan rzeczy (przekonanie Tuska *contra* Marcinkiewicza), czy też możemy dotrzeć do prawdziwego stanu rzeczy? Czy możemy wykroczyć poza pozostające ze sobą w sprzeczności, żywione przekonania w umysłach liderów PO i PIS, zakładając, że nie wprowadzają nas światomie w błąd? Właściwa metodologia powinna polegać na pokazaniu faktów – stanów rzeczy, które miały miejsce i które jednoznacznie wskażą przyczynę, która spowodowała, że nie doszło do zawarcia koalicji.

Wydaje się, że można wskazać przynajmniej na trzy fakty – stany rzeczy, które przy pewnej ich interpretacji, pozwolą jednoznacznie pokazać poszukiwaną przyczynę.

Pierwszy to niechęć liderów PO, w szczególności samego Donalda Tuska, do wyrażenia, jednoznacznej intencji na zawarcie koalicji PO-PIS przed wyborem marszałka Sejmu. Sprawa spersonalizowania osoby marszałka ma tutaj drugorzędne znaczenie. PIS oczekiwał, co zresztą nie wydaje się nieracjonalne, zawarcia czegoś w rodzaju umowy intencyjnej. Jest to sytuacja analogiczna do przypadku zawarcia kontraktu biznesowego – umowę, czyli kontrakt poprzedza podpisanie listu intencyjnego. Sam list intencyjny nie jest jeszcze umową: jest jedynie jednoznaczną deklaracją woli zawarcia ostatecznego kontraktu. A do podpisania listu intencyjnego dochodzi po okresie szczegółowych negocjacji, kiedy strony na tyle rozpoznają sytuację i zapoznają się ze stanowiskami partnerów, że staną się bliskie zawarciu kompromisu. Po podpisaniu listu intencyjnego pozostają do uzgodnienia detale ostatecznej wersji umowy–kontraktu.

Z podobnym procesem mamy do czynienia w sytuacji dochodzenia do zawarcia koalicji politycznej. W naszym konkretnym przypadku po wielodniowych rozmowach Marcinkiewicz–Rokita, i po niedzielnych wyborach prezydenckich i po rozmowach prowadzonych przez dwa dni w grupach eksperckich, w środę – w dniu przesuniętych wyborów marszałka Sejmu, wszystko dla obu stron było już jasne. Poznano wzajemnie programy partyjne, wyraźnie nakreślono zbieżności i niezgodności programowe, czytelnie wyrażono, po obu stronach, wolę do kompromisu. Niezgodę PO do wyrażenia intencji zawarcia koalicji na tym etapie negocjacji można rozumieć tylko jako oczywistą niechęć do zawarcia koalicji.

Drugi stan rzeczy, to zgłoszenie wobec PIS, przed wyborem marszałka Sejmu, 21 postulatów jako warunków do podpisania umowy koalicyjnej. Postulaty te, przyglądając im się bezstronnie, są tak sformułowane, że stają się nie do przyjęcia dla drugiej strony. Nie chodzi tutaj konkretnie o PIS, lecz o każdą partię,

która znalazłaby się na jej miejscu: potencjalnie dotyczy to także samej PO. Odrzucenie całego pakietu 21 postulatów wydaje się zachowaniem całkowicie racjonalnym. Zgłoszenie postulatów, co do których wiadomo że nie mogą być przyjęte i uczynienie z ich przyjęcia warunku wejścia do koalicji, można jedynie wyjaśnić stanowczą niechęcią do zawarcia koalicji.

Trzeci stan rzeczy, to odrzucenie proponowanego przez PIS rozdziału ministerstw w nowym rządzie. Ostateczna propozycja brała pod uwagę pewną korektę wniesioną przez uwzględnienie jednego z 21 postulatów: PO zyskało większość ministerstw – 9, wobec 7 pozostających w gestii PIS. Analiza ministerstw pokazuje wolę zachowania równowagi ze strony PIS. W ich podziale nie widać wyraźnej dominacji jednej ze stron. We władaniu obu partii miały pozostać ministerstwa umownie mniej ważne oraz bardzo ważne: PO – MSZ, Administracja, Sprawy Wewnętrzne; PIS – MON; zachowano także równowagę w podziale ministerstw gospodarczych. W podziale ministerstw, bezstronnie patrząc trudno dopatrzeć się chęci marginalizowania PO przez PIS. I w tym przypadku mamy do czynienia z niezgodnością określonej sytuacji z intencjonalnym stanem rzeczy, chociażby wyrażonym przez Hannę Gronkiewicz-Waltz, innego lidera PO.

Trzy fakty, trzy obiektywne stany rzeczy, pozwalają nam odpowiedzieć na pytanie, jaka była przyczyna nie zawarcia koalicji PO-PIS? Stan rzeczy jest taki, że liderzy PO po dwukrotnie przegranych wyborach parlamentarnych i prezydenckich, nie chcieli zawrzeć koalicji z PIS.

Analiza może pójść dalej. Dlaczego, z jakich motywów PO nie chciała zawrzeć koalicji? Najprostszym i najbardziej narzucającym się wytłumaczeniem jest pewnego typu reakcja psychologiczna spowodowana wstrząsem, jakim był nieoczekiwany i niechciany wynik wyborów. Zmiany w charakterze, które nastąpiły w następstwie stanięcia wobec rzeczywistości powyborczej, spowodowały niezdolność psychologiczną, w ostateczności prowadzącą do niezdolności do podjęcia decyzji na tak wobec koalicji. Nieuchronne odreagowanie doprowadziło do zajęcia stanowiska upartego i zdecydowanego odrzucenia decyzji o zawarciu koalicji. Zatem to problem przywódców, którzy nie mogli się pogodzić z sytuacją, w której się znaleźli i która doprowadziła ich do utraty zdolności do pozytywnej współpracy ze zwycięzcami wyborów.

Możliwa jest jednak jeszcze inna interpretacja. Ma ona jednak status jedynie hipotetyczny i przyjmuje, przy obecnym stanie naszej wiedzy postać „spiskowej teorii dziejów”. Przyjmując, że psychologia polityczna nie jest w stanie wyjaśnić odmowy zawarcia koalicji przez PO, należałoby poszukać racjonalnych przyczyn zachowania PO. Pozostalibyśmy tutaj w paradygmacie teorii racjonalnego wyboru, która każe się nam doszukiwać zawsze racjonalnej interpretacji zachowań, które polegają na działaniu zgodnym z własnym interesem. Należałoby przyjąć, że PO jest racjonalnym agentem, który podejmuje działania w najlepiej pojętym interesie własnym. Odmowa wejścia w koalicję z PIS leży zatem w interesie PO. Wyjaśnieniem takiego zachowania może być uwikłanie części polityków PO w

związki ze służbami specjalnymi, biznesem, a nawet zorganizowaną przestępczością, podobne do tych, w których uczestniczą politycy postkomunistyczni. Wstrzymanie się od koalicji byłoby podyktowane własną kalkulacją lub interesami biznesu, z którym należy się liczyć. Odmowa wejścia do koalicji miałaby udaremnić posunięcia, które prowadziły do zmiany układu, który przez polityków PIS określany jest jako czworokąt bermudzki, czyli styk polityki, biznesu, służb i gangsterów. Oczywiście taka interpretacja, przy obecnym stanie wiedzy, może przybrać charakter wyłącznie hipotezy roboczej. Z braku ewidentnych dowodów empirycznych nie może ona zostać poddana weryfikacji, czy też falsyfikacji. W świetle paradygmatu behawioralnego samo stawianie hipotezy, która nie może ulec procedurze sprawdzającej, eliminuje ją z obszaru nauki. Pozostaje otwarte pytanie, czy poza behawioryzmem tego typu hipotezy są zasadne i czy samo postawienie takiego pytania spełnia jakieś funkcje heurystyczne?

INTENTIONAL VERSUS REAL STATE OF AFFAIRS IN POLITICS.

Methodological case study of the reason for the failure of the coalition between the citizens' Platform (PO) and the law and justice party (PiS) after the election of 2005

Summary

This article examines the very controversial thesis of Magdalena Środa, namely that the Catholic Church contributes to the violence against women. Środa does not describe this phenomenon of aggression toward women. Her theory is not based on empirical data. Thus a certain source of this theory is a priori, the ideology of radical feminism. In this ideology is the presumption that the Catholic Church is one of the causes of this aggression. This theory does not include any factual data but derives from the a priori assumption. Generally, this theory does not possess any cognitive, scientific value. It is an ideological thesis rather than a scientific one.

KS. JANUSZ WĘGRZECKI
Instytut Politologii
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

METODOLOGICZNY STATUS HIPOTEZY ROBOCZEJ STUDIUM PRZYPADKU TEORII O KOŚCIELE KATOLICKIM JAKO PRZYCZYNIE PRZEMOCY WOBEC KOBIEC

W naukach społecznych toczy się dyskusja o statusie metodologicznym wstępnego etapu teorii, jakim jest hipoteza robocza. Jakie warunki powinna spełniać, aby spełniała oczekiwaną heurystyczną rolę? Jakich powinna używać pojęć i w jakim zakresie powinna mieć podbudowę empiryczną? Wielce pouczająca wydaje się analiza konkretnego przypadku. Rozpatrzmy wypowiedź Magdaleny Środy, która sformułowała hipotezę, że Kościół katolicki jest jedną z przyczyn przemocy wobec kobiet. W naszej analizie pomijamy funkcję ministerialną pełnioną w chwili wypowiedzi przez Magdalenę Środę, a także jej ściśle eksplikowane związki z ideologią feminizmu. Powyższą wypowiedź potraktujmy jako hipotezę roboczą sformułowaną na gruncie nauk społecznych. Hipoteza powyższa jako wypowiedź naukowa dotyczy trzech obszarów.

Pierwszy to zjawisko przemocy wobec kobiet. Jest to fakt społeczny. Samo zjawisko przemocy i odpowiadające mu pojęcie wymagają jednak bliższego naukowego opisanego, zdefiniowania. Można to uczynić za pomocą metod socjologicznych, zebraniu i uporządkowaniu danych statystycznych, zastosowaniu metody opisu fenomenologicznego, przeprowadzeniu typologii różnych form przemocy, sytuacji, w których mają miejsce. Na podstawie przeprowadzonych badań empirycznych będzie można prześledzić, czy zjawisko przemocy, na istotnym poziomie statystycznym, częściej występuje w małżeństwach katolików czy niekatolików, w krajach katolickich, czy niekatolickich. Jedno nie budzi wątpliwości: dane statyczne nie pokazują, że zjawisko przemocy występuje tylko wśród małżeństw i rodzin katolików, a zanika we wszelkich innych związkach tworzonych przez niekatolików, na przykład w konkubinatach czy związkach homoseksualnych. Dane statystyczne pokazują z jednej strony, że zjawisko przemocy wobec kobiet jest powszechne, występuje we wszelkiego typu grupach społecznych, społeczeństwach, kulturach. Z drugiej strony, wręcz pozwalają na konstatację, że

przemoc wśród katolików nie zdarza się częściej niż w innych grupach. Sama autorka hipotezy dopatrzyła się tego, co wyraziła w stwierdzeniu, że statystyki w Polsce wcale nie są najgorsze. Zatem dane empiryczne, sam fakt społeczny, czy stan rzeczy nie dają podstaw do sformułowania hipotezy roboczej, że Kościół katolicki jest przyczyną przemocy nad kobietami. Pani profesor Środa nie przeprowadziła zresztą naukowego opisu zjawiska przemocy wobec kobiet, ale poprzestała na opisie przednaukowym, z natury swojej niedokładnym, nieuporządkowanym, intuicyjnym, wieloznacznym.

Drugi obszar to sformułowana teoria. Z racji jej wstępnego charakteru, braku empirycznych dowodów ją potwierdzających teoria ta ma charakter wstępnej hipotezy. Zakłada istnienie związku przyczynowo-skutkowego między zjawiskiem przemocy wobec kobiet a Kościołem katolickim. Na powyższy związek nie wskazują dane empiryczne wynikające z pogłębionego naukowego opisu zjawiska przemocy. Taki opis nie był dokonany i nie on posłużył do sformułowania powyższej teorii. Zatem, teoria ta ma charakter ściśle aprioryczny. Stwierdza ona, że jedną z przyczyn przemocy wobec kobiet jest Kościół katolicki. Nie twierdzi się tutaj, że jest przyczyną jedyną ani bezpośrednią, bliższą jak kultura, jest jedynie dalszą, pośrednią, powodującą bariery, które nie pozwalają usunąć zjawiska przemocy. Kościół katolicki został wprost i wyraźnie wskazany jako jedna z przyczyn przemocy wobec kobiet.

Na pierwszy rzut oka, co także katolikom wydawałoby się zasadne, mówimy o złych katolikach, w języku religijnym określanym jako grzesznicy. Mielibyśmy tutaj do czynienia nie tyle z Kościołem katolickim jako przyczyną, lecz jego deformacją, wypaczeniem. Jeżeli kradzieży dokonuje katolik, to nie wynika z tego istnienie związku, który pozwalałby na sformułowanie teorii, że Kościół katolicki jest jedną z przyczyn kradzieży. Wręcz odwrotnie kradzież będzie rozumiana jako deformacja, wypaczenie tego, czym jest katolicyzm. W przypadku powyższej teorii nie chodzi jednak o taką sytuację. Ona mówi o Kościele katolickim w swojej istocie. I tutaj zaczyna się problem.

Kościół katolicki jako taki to, czym jest, co głosi, co charakteryzuje jego rzeczywistość, jakoby miałby być jedną z przyczyn przemocy wobec kobiet. Uzmysłowmy sobie, że mówimy o dwóch tysiącach lat istnienia, prawie miliardzie katolików w świecie, o cechach, które zresztą charakteryzują wszelkie religie, a mianowicie: doktrynie, wyznawanej wierze, credo, moralności, przykazaniach, błogosławieństwach, wskazaniach, co należy czynić, a czego unikać motywowanych religijnie, kulcie, liturgii, sakramentach, nabożeństwach, instytucjach takich, jak: kapłaństwo, papież, biskupi, zakony. W teorii Magdaleny Środy mowa jest o Kościele katolickim. Nie wskazuje ona ani na epokę, do której się odnosi, ani na geografie, miejsce występowania Kościoła w Polsce, Europie, Afryce, ani na określony element składający się na bardzo złożoną, wielobarwną i wielowymiarową rzeczywistość Kościoła katolickiego. Wystarczy wziąć do ręki Katechizm Kościoła Katolickiego, aby się przekonać z jak skomplikowaną materią mamy do

czynienia. Magdalena Środa używa określenia Kościół katolicki, a nie na przykład Kościół katolicki w Polsce w XXI w. Teoria ta konsekwentnie głosi, że Kościół i wszystko, co stanowi tożsamość katolicką są przyczyną przemocy wobec kobiet. Za przyczynę przemocy musi być uznane wyznanie wiary wypowiedane w czasie każdej niedzielnej mszy świętej, a doprawdy trudno jest dopatrzeć się związku między przemocą wobec kobiet a prawdą, że Duch Święty jest Panem i Ożywicielem albo że Chrystus trzeciego dnia zmartwychwstał? Dalej, które z błogosławieństw czy przykazań jest taką przyczyną? Można pytać dalej, który z sakramentów – chrzest, bierzmowanie, małżeństwo? Może nabożeństwo różańcowe, majowe lub czerwcowe? Czy istnienie instytucji papieża, biskupów, proboszczów, parafii, zakonów? W jakim stopniu osoba, nauczanie i działalność Jana Pawła II? W Kościele jest pewna grupa elitarna, która w pełni zrealizowała w swoim życiu nauczanie Kościoła dotyczące wiary i moralności, w pełni zinterioryzowała w sobie jego instytucje. Taką grupą są święci. Teoria Magdaleny Środy mówi, że także święci są jedną z przyczyn przemocy. Warto zapytać, czym się przyczynił do tego św. Maksymilian Kolbe albo św. siostra Faustyna? W jakim stopniu kult Matki Bożej, a w jakim kult Miłosierdzia Bożego?

Magdalena Środa nie wskazała żadnego konkretnego elementu tworzącego Kościół, a tym samym wskazała każdy. Ponadto nie wskazała na żadną konkretną grupę katolików, tym samym wskazała na wszystkich. To wystarczy już na wyraźne scharakteryzowanie powyższej teorii. Jest ona sformułowana niechlujnie, niekonkretnie, w żaden sposób nie dająca się weryfikować empirycznie. Wydaje się, że w takim sformułowaniu jest ona pozbawiona racji. Mówi o związku, którego samo istnienie budzi wątpliwości. Autorka nie podjęła nawet próby udowodnienia istnienia takiego związku, lecz arbitralnie przyjęła, że on zachodzi. Jeżeli formułowana hipoteza nie jest oczywista i nie ma żadnego pokrycia w danych empirycznych, to na autorze takiej teorii spoczywa obowiązek pokazania argumentów, przesłanek, które pozwalają na jej sformułowanie. Magdalena Środa poprzestała na samym sformułowaniu. Z metodologicznego punktu widzenia jej teoria w obecnym kształcie nie ma żadnych wartości heurystycznych. Jest to teoria, która nic nie mówi. W żadnym stopniu nie może przyczynić się do wzrostu naszej wiedzy ani o zjawisku przemocy wobec kobiet, ani o Kościele katolickim, ani o ewentualnym zachodzącym między nimi związku. Ta teoria stanowi negatywny przykład, jak nie powinna być formułowana hipoteza robocza.

Trzeci obszar to ideologia feminizmu radykalnego, w którego ramach została sformułowana powyższa teoria. Każda ideologia ma trzy wymiary: teorię, aksjologię i pragnienie wprowadzenia jej w życie społecznym. Magdalena Środa jest zwolennikiem feminizmu, a dokładniej jego odmiany, określanej jako radykalny, czy radykalno-kulturowy. Feminizm uznaje, że obok płci biologicznej istnieje płeć społeczna – *gender* oraz, że istniejąca władza paternalistyczna, którą sprawują mężczyźni, jest przyczyną opresji kobiet. Kontekstem sformułowanej dyskusyjnej teorii jest feministyczna filozofia polityczna. Aprioryczność tej teorii pole-

ga właśnie na tym, że tylko w horyzoncie feminizmu radykalnego mogła w ogóle zostać sformułowana. Przyczyną jej sformułowania nie jest analiza zjawiska przemocy, lecz wyznawany feminizm. Magdalena Środa nie jest jednak tylko filozofem politycznym o określonych przekonaniach doktrynalnych. Odwołuje się ona także do charakterystycznej aksjologii. Podstawowe wartości akcentowane są w wielu ideologiach zarówno liberalnych, konserwatywnych, socjalistycznych, jak i feministycznych. Problemem jest jednak, które wartości czy wartość uznane są za naczelne i w jakiej relacji pozostają one względem siebie. Feminizm akcentuje przede wszystkim równość, wobec której mniej się liczą wolność, prawda, sprawiedliwość. Magdalena Środa nie tylko dzieli się ze swoimi przemyśleniami, lecz jak każdy zwolennik określonej ideologii podejmuje wysiłek zmiany rzeczywistości społecznej. Wypełnia misję wpisaną w każdą ideologię. W dziejach demokracji dostrzegano zagrożenia w postaci tyranii większości, która demokratycznie może naruszać prawa mniejszości. Dzisiaj należałoby raczej zapytać: czy nie zagraża nam tyrania mniejszości, która nie zadowala się jedynie tolerowaniem, a wręcz domaga się aprobaty większości?

HENRYK CHMIELEWSKI
Klinika Neurologii i Neurorehabilitacji
Uniwersytet Medyczny
Łódź

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

ORGANICZNE I AFEKTYWNE UWARUNKOWANIA PRZESTĘPCZOŚCI

WSTĘP

Przez pojęcie ‘przestępczość’ w kryminologii rozumie się – zbiór czynów zabronionych przez ustawę pod groźbą kary, które to czyny popełnione zostały na obszarze danej jednostki terytorialnej i w danym czasie. Przestępczość może być rozpatrywana pod kątem jej rozległości, intensywności, struktury i dynamiki.

Przez termin ‘rozmiar przestępczości’ rozumie się udział zachowań przestępczych w całokształcie działalności członków społeczeństwa. Wskaźnik ten jest różny zależnie od tego – czy rozważa się przestępczość rzeczywistą, ujawnioną (pozorną), stwierdzoną, czy też osądzoną. Poniżej przedstawione zostaną definicje poszczególnych rodzajów przestępczości:

- przestępczość rzeczywista – to ogół czynów przestępczych popełnionych w danej jednostce czasu na określonym terenie; tu nie jest znana wielkość ani struktura;
- przestępczość ujawniona – to ogół czynów, o których informacje uzyskały organy ścigania i na podstawie tych informacji wszczęły postępowanie przygotowawcze; jest ona nazywana niekiedy przestępczością pozorną;
- przestępczość stwierdzona – to ogół czynów, których charakter przestępczy został potwierdzony w wyniku postępowania przygotowawczego;
- przestępczość osądzona wyrokiem skazującym stanowi ogół czynów, których charakter przestępczy potwierdzono w wyniku postępowania sądowego.

Przestępstwem (łac. *delictum*) nazywamy zawinione zachowanie się człowieka, zabronione pod groźbą kary jako społecznie niebezpieczne. Jest ono wyrazem agresji wobec osób lub wartości chronionych albo wyrazem lekceważenia praw współżycia społecznego.

Już od dawna starano się poprawić efektywność walki z tym zjawiskiem. Jak podaje N. Kulicki najstarsza zachowana postać spisanej instrukcji na ten temat pochodzi z IX w. p.n.e. i została napisana na papirusie¹.

W 1893 r. ukazał się pierwszy podręcznik, autorstwa prof. Hansa Grossa, zawierający usystematyzowaną wiedzę kryminalistyczną. Rok wydania tego podręcznika uważany jest za datę powstania nauki, którą nazywamy obecnie kryminalistyką.

Profesor Hołyst definiuje kryminalistykę jako naukę o metodach ustalania faktu przestępstwa, sposobu jego popełnienia, wykrywania sprawców i zapobiegania przestępstwom oraz innym ujemnym zjawiskom społecznym.

Nauką najbliższą kryminalistyce jest kryminologia. Według Hołysta kryminologia to nauka o przestępstwie i przestępcy, objawach i przyczynach przestępczości oraz innych związanych z nią zjawiskach patologii społecznej, a także o metodach ich eliminacji.

W ostatnich latach we wszystkich niemal państwach nastąpił wzrost przestępczości i innych przejawów patologii społecznej. Dotyczy to przestępstw z użyciem przemocy (morderstwa, rabunki, napady), jak i przestępstw odnoszących się do własności (kradzieże, oszustwa).

Przestępstwo jest zjawiskiem tak złożonym, że jego poznanie i zwalczanie wymaga wiadomości z wielu dziedzin wiedzy. W celu skutecznej walki z przestępczością i innymi przejawami patologii społecznej konieczne są badania naukowe dotyczące istoty tych zjawisk i środków ich zwalczania.

NEUROLOGICZNE PODŁOŻE PRZESTĘPCZOŚCI

Badania kryminologiczne uzyskały wysoką rangę społeczną. Są one coraz częściej prowadzone przez zespoły specjalistów skupiające prawników, lekarzy, psychologów, socjologów, pedagogów, biologów.

Uprawianie kryminologii wymaga aktualnie znajomości podstawowej problematyki w zakresie socjologii, psychologii, psychiatrii, neurologii, genetyki i innych dziedzin. Spośród nauk medycznych najważniejszą rolę w badaniach nad przestępczością odgrywają: psychiatria, neurologia i endokrynologia.

Podkreśla się, iż różnorodne objawy psychopatologiczne (np. zaburzenia uwagi, spostrzegania, myślenia, życia uczuciowego) mogą stać się czynnikiem

¹ Za Z. Mazurczyk, *Psychospołeczne i biologiczne uwarunkowania przestępczości żołnierzy służby zasadniczej w latach 1983–1993*, Łódź 1996 (praca doktorska, WAM).

przyczynowym przestępstwa. To właśnie w gestii psychiatrii czy neurologii leży wykrywanie tych anomalii i leczenie ich².

Nierzadko czyn przestępczy bywa pierwszym objawem występujących u jego sprawcy zaburzeń ośrodkowego układu nerwowego w warunkach fizjologii (normy) i patologii, czym zajmują się:

- neurologia kliniczna,
- nauki neurologiczne takie, jak:
 - neuroanatomia,
 - neurofizjologia,
 - neurobiologia,
 - neurochemia,
 - neurofarmakologia,
 - neuropatologia,
- nauki graniczące z neurologią:
 - neuroradiologia,
 - neurochirurgia,
 - neurookulistyka,
 - neuroonkologia.

Choroby neurologiczne dzielimy na: organiczne, czynnościowe, psychogenne. W chorobach neurologicznych występują objawy: ruchowe, czuciowe (anatomiczne), psychiczne. Ze względu na przebieg choroby te można podzielić na: ostre, nagłe, przewlekłe.

Wśród chorób neurologicznych spotykamy:

- wady wrodzone i rozwojowe (malformacja, jamistość rdzenia),
- zapalenia (wirusowe, grzybicze, ropne, toksoplazmoza),
- zwyrodnienia (zanik mózgu, encefalopatia, choroba zwyrodnieniowa trzonów i krążków międzykręgowych),
- nowotwory (śródczaszkowe, glejopodobne, przerzutowe),
- zmiany pourazowe (złamania kości czaszki, krwiaki, krwawienie podpajęczynówkowe), choroby naczyniowe (udary blade i krwotoczne, TIA).

Z piśmiennictwa wynika, że u ponad 50% młodzieży leczonej z powodu różnych zaburzeń psychicznych występują wskaźniki organicznego uszkodzenia mózgu. Dotyczy to zarówno tzw. mikrouszkodzeń, często prezentujących kliniczne przypadki z pogranicza, jak i następstw ciężkich uszkodzeń głównie okołoporodowych, które pod względem klinicznym przekraczają jedną z trzech postaci mózgowego porażenia dziecięcego. Temu zagadnieniu poświęca się wiele uwagi

² Por. A. Florkowski, *Usiłowane samobójstwo w warunkach służby wojskowej*, Lek. Wojsk. (1987) 1, s. 50–53; por. także A. Florkowski, A. Dietrich-Muszalska, Z. Łódzki, P. Melnychak, *Analiza kliniczna zespołów dezaptacyjnych u żołnierzy z jednostek specjalnych*, Lek. Wojsk. (1998) Supl. 1, s. 13–15; por. także W. Gruszczyński, *Badania stanu psychicznego, somatycznego oraz społecznej sprawności osób z encefalopatią po porodowym urazie mózgu*, Łódź 1990 (rozprawa habilitacyjna, WAM).

w piśmiennictwie światowym i polskim, nie stanowi ono jednak domeny psychiatrii, ale raczej neurologii, fizjoterapii, rehabilitacji³.

Dzieci z mózgowym porażeniem są stosunkowo wcześnie diagnozowane z uwagi na wyraźnie zaznaczone zaburzenia neurologiczne (jedno lub obustronne niedowłady połowicze, atetozę, padaczkę), a także objawy psychopatologiczne związane najczęściej z niedorozwojem umysłowym, głuchotą, ślepotą lub niedowidzeniem. Dzieci te od urodzenia wymagają specjalnej troski i opieki ze strony rodziców. Nie są one w stanie zaadaptować się do środowiska rówieśniczego i pozostają przeważnie przez całe życie poza nim.

Dyskretne zespoły organiczne występują u: od 7 do 22% generalnej populacji dziecięcej i stanowią niemały problem społeczny, nierzadko niezauważany bądź niedoceniany. Dzieci te funkcjonują w normalnych układach społecznych, stwarzają jednak poważne trudności wychowawcze w procesie uczenia się, rzadziej problemy zdrowotne.

Prowadzone szeroko na świecie badania epidemiologiczne „zdrowej” młodzieży wykazują różne odsetki osób „niepełnosprawnych psychicznie”. Zdecydowana większość badaczy prezentuje pogląd o wieloprzyczynowości zjawisk patologii społecznej, przy czym zasadniczy wpływ mają dwa czynniki: środowiskowy i psychiczny⁴.

Obniżony potencjał psychiczny od 60 do 80% nieletnich (młodocianych) przestępców, narkomanów, alkoholików pozostaje w istotnym związku z różnego rodzaju organicznymi uszkodzeniami mózgu, powstałymi w okresie porodu lub wczesnego dzieciństwa, które prowadzą do zaburzeń charakteru, upośledzeń intelektualnych, gorszej sprawności układu motorycznego i wegetatywnego⁵.

U około 80% młodocianych alkoholików stwierdza się cechy organicznego uszkodzenia mózgu, predysponujące do podatności na kryminogenne oddziaływanie środowiska.

Oba te parametry – środowiskowy i osobowościowy – pozostają ze sobą w ścisłym związku. Demoralizujące wpływy w okresie dziecięco-młodzieżowym kształtują nieprawidłowo niedojrzałą jeszcze osobowość, a wadliwie ukształtowana osobowość dużo łatwiej poddaje się szkodliwym bodźcom społecznym.

Z czasem wytwarza się ogromnie trudne do rozwiązania „błędne koło” wzajemnych uwarunkowań. Także liczne badania wskazują na wzrost liczby samobójstw wśród dzieci i młodzieży. Motywem zaś tych prób są niepowodzenia szkolne, a podłożem nieprawidłowo kształtująca się osobowość przy współistnieniu cech organicznego uszkodzenia mózgu pochodzenia okołoporodowego lub wczesnodziecięcego.

³ A. Florkowski, W. Gruszczyński, *Zdrowie psychiczne żołnierzy*, WAM, Łódź 1996.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

Podkreśla się, że nieletni z organicznym uszkodzeniem mózgu, w odróżnieniu od pozostałych grup młodych samobójców, wykazują cechy charakterystyczne, a mianowicie:

- wielokrotnie ponawiają próby samobójcze z powodu niedostosowania społecznego,
- usiłowania samobójcze cechuje nasilona agresywność i gwałtowność (np. powieszenie, zranienie),
- zamachy samobójcze dokonywane są z błahych powodów.

Wieloletnie badania i obserwacje kliniczne wskazują, że przebycie w okresie ciąży, porodu lub dzieciństwa (do 7 r.ż.) urazu mózgu wywołanego różnymi czynnikami, powoduje trwałe organiczne defekty, który może w sposób istotny rzutować na rozwój osobowości. Szczegółowa analiza wyników badań osób z rozpoznaniem mikrouszkodzenia mózgowia pozwala prześledzić linię życiową statystycznego badanego.

Oto przykład: chłopiec, jako pierwsze dziecko w rodzinie, z porodu przedłużonego z zamartwicą, już w okresie wczesnego dzieciństwa zdradzał objawy opóźnienia psychomotorycznego. Uskarżał się na liczne dolegliwości somatyczne: nadpobudliwość psychoruchową, zaburzenia snu, bóle głowy, moczenie nocne, lękliwość. To skłania matkę do troskliwej opieki i od tego czasu łączy go z matką silny związek emocjonalny. Ojciec trochę zawiedziony „innością” syna i zajęty pracą zawodową nie wykazuje specjalnej troski w sferze uczuciowej. Rodzice nie korzystają w tym czasie często z porad psychiatry i psychologa. W wieku 6–7 lat dziecko to rozpoczyna edukację w szkole podstawowej. Już w pierwszej klasie występują zaburzenia zachowania, które tłumaczone są przez dorosłych (rodziców i nauczycieli) jako utrudniony proces adaptacji do nowych warunków społecznych. Nauka nie sprawia jeszcze szczególnych trudności, ale dziecko oceniane jest jako „zdolne”, lecz „leniwe i niegrzeczne”. W piątej – szóstej klasie obserwuje się pierwsze przejawy dezadaptacji szkolnej pod postacią: wagarowania, ucieczek z domu, kontaktów ze starszymi kolegami z grup nieformalnych – czasem przestępczych. Zaburzenia zachowania rzutują już na wyniki w nauce. Dziecko jednak kończy szkołę podstawową i kontynuuje naukę. Ten okres edukacji cechuje zaostrzenie zaburzeń zachowania, natomiast osiąga ono dobre i dostateczne oceny w nauce. Po trudach uzyskuje wykształcenie średnie lub zasadnicze. Niekiedy próbuje nawet kontynuować studia, jednak bez powodzenia. Rozpoczyna pracę na stanowisku pracownika umysłowego lub robotnika. Wchodzi w życie z opinią osoby zdrowej, jednak cechuje tę jednostkę osobowość nieoddojrzała. Do najbardziej obciążających czynników psychospołecznych należą: służba wojskowa, pierwsza praca zawodowa, zawarcie małżeństwa, urodzenie się dziecka, brak własnego mieszkania i perspektyw na jego otrzymanie. W fazie naporu tych różnorodnych bodźców psychospołecznych zarówno w skali mikro, jak i makro osoba ta reaguje poczuciem dyskomfortu psychicznego, wzrostem napięcia emocjonalnego i okresowo nasilającymi się objawami psychopatologicznymi.

nymi, wśród których dominuje lęk. Dzieje się tak co najmniej z trzech powodów, a mianowicie:

- sytuacja społeczna jest dla niej nowa i nieznana, liczba i siła bodźców psychopatologicznych ciągle narasta,
- osobowość tej jednostki cechuje niedojrzałość emocjonalna i objawy infantylności psychicznego,
- występuje dość znaczne osłabienie odporności psychicznej, a w związku z tym upośledzenie mechanizmów adaptacyjnych i kompensacyjnych, wynikające z organicznego defektu ośrodkowego układu nerwowego.

PSYCHIATRYCZNE PODŁOŻE PRZESTĘPCZOŚCI

Od kilkunastu lat we wszystkich rozwiniętych krajach Europy obserwuje się wzrost liczby osób z zaburzeniami „afektywnymi”. W 2003 r. stanowili oni około 21% leczonych w poradniach zdrowia psychicznego.

Zaburzenia afektywne to główna przyczyna hospitalizacji kobiet i mężczyzn po pięćdziesiątym roku życia. Według Lehmana tylko jedna osoba spośród 5 chorych na depresję korzysta z pomocy specjalistycznej, tylko jedna osoba spośród 20 dotkniętych depresją leczy się w szpitalu psychiatrycznym⁶.

Zwiększające się rozpowszechnienie zaburzeń afektywnych powoduje, że problem ten wzbudza większe zainteresowanie z punktu widzenia ściśle medycznego, jak i społecznego.

Statystyki dotyczące samobójstw w populacji osób z zaburzeniami afektywnymi są alarmujące. Od wieków problematyka samobójstw intrygowała człowieka⁷. Dopatrywano się w tym akcie mrocznych tajemnic, nieczystych sił. Zwykły śmiertelnik nie potrafi zrozumieć, dlaczego z całego otaczającego go świata przyrody, tylko człowiek podnosi na siebie rękę.

Liczne badania wskazują, że duża częstość samobójstw wśród osób z rozpoznaniem chorób afektywnych istotnie wpływa na wskaźniki samobójstw, a „udział” chorych depresyjnych w kształtowaniu wskaźników samobójstw jest duży i wynosi 32–64%.

Termin „depresja” ma wieloznaczne określenia, a w codziennym języku jest stosowany do określenia złego samopoczucia, obniżonego nastroju, przygnębienia – niezależnie od przyczyny tego stanu. Granica pomiędzy „normalnym” przygnębieniem a depresją jako stanem chorobowym nie jest ostra, co nie oznacza pełnej bezradności diagnostycznej. Na obecność zaburzeń depresyjnych mogą wskazywać następujące objawy: uboga mimika twarzy, głos monotony, wypowiedzi

⁶ Za: S. Pużański, *Depresja i zaburzenia afektywne*, PZWL, Warszawa 2005.

⁷ M. Jarosz, *Samobójstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997; por. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1991, s. 127–168.

spowolniałe, ruchy spowolniałe i ociężałe, niepokój ruchowy, poczucie stałego zmęczenia, niechęć do pracy i wykonywania codziennych czynności.

Ogół stanów depresyjnych można podzielić na: 1) stany depresyjne w przebiegu nawracających zaburzeń afektywnych; 2) depresje występujące w przebiegu różnorodnych schorzeń, nazywane „depresjami objawowymi” lub somatycznymi, organicznymi; 3) depresje psychogenne, związane z różnorodnymi urazami psychicznymi, zawodami emocjonalnymi.

Rozpoznanie depresji w populacji osób chorych somatycznie stanowi: w chorobach nerek do 20%; w chorobie Parkinsona do 50%; w chorobach tarczycy od 20 do 30%; w cukrzycy do 10%; w padaczce od 20 do 30%; w udarach mózgu od 25 do 35%; w zespołach bólowych do 50%.

Zaburzenia depresyjne wśród osób uzależnionych od alkoholu, narkotyków i używek są zjawiskiem częstym. Depresja u osoby uzależnionej może bezpośrednio zagrażać życiu. Większość prób samobójczych ma miejsce w stanie obniżonego nastroju, często jednocześnie w stanie upojenia alkoholowego.

Zjawiska samobójstwa nie da się wytłumaczyć w sposób jednostronny. Nie istnieje bowiem tylko jeden czynnik decydujący o tym, że dana jednostka podejmuje decyzję odebrania sobie życia. Szczególną uwagę koncentruje się na zaburzeniach osobowościowych i problemach motywacyjnych. Wspólnymi cechami potencjalnego samobójcy są: zaburzenia osobowości (przejściowe lub trwałe), niedojrzałość emocjonalna, mała odporność na stres, reagowanie autoagresją na sytuację zagrożenia. Szczególnie psychiatria próbuje odpowiedzieć na pytanie: czym jest samobójstwo? Medycyna traktuje samobójstwo jako jeden z ważnych objawów współwystępujących z zaburzeniami takimi jak – depresja czy alkoholizm.

Uzależnienie psychiczne polega na potrzebie picia alkoholu dla poprawy samopoczucia. Problemy społeczne spowodowane alkoholizmem czy narkotykami dotyczą danej jednostki, życia rodzinnego (kłótnie, przemoc, dewiacje seksualne), środowiska pracy, naruszania prawa i porządku, przestępstw i wykroczeń.

Z przykrością należy zwrócić uwagę na przestępczość nieletnich, która jest jednym z bardziej niewyjaśnionych zjawisk w ostatnich latach. Od wielu lat policjanci, psychologowie, pedagodzy, prawnicy – zastanawiają się nad przyczynami tego zjawiska i możliwościami ograniczenia jego skali. Wysiłki te zaowocowały cennymi opracowaniami analizującymi mechanizmy psychologiczne i społeczne. Jednym z czynników przyczynowych jest używanie przez młodzież alkoholu bądź narkotyków⁸.

⁸ Por. J. Sierosławski, *Problemy związane z alkoholizmem*, w: *Przesłanie nadziei*, red. M. Dziewiecki, PARPA, Warszawa 1993, s. 82–100.

ZAKOŃCZENIE

Wiadomo dzisiaj, że sama obecność zaburzeń psychicznych u sprawcy czynu zabronionego nie wyjaśnia strony przyczynowej konfliktu z prawem. Odsetek chorych psychicznie lub niedorozwiniętych umysłowo w populacjach sprawców przestępstw sięga od ułamka do kilkunastu procent. Chorzy psychicznie dokonują czynów zabronionych zwykle wtedy, gdy występują inne okoliczności kryminogenne i psychologiczno-środowiskowe.

Poważne zastrzeżenie budzi sprawa udziału i kompetencji psychiatrów w ustalaniu warunków wyłączania lub ograniczenia winy sprawców (kwestia tzw. poczytalności).

Choć nauki zwane ścisłymi wciąż postępują naprzód i człowiek współczesny zgłębia strukturę atomów, genów, komórek mózgowych, opanowana została technika klonowania zwierząt, to życie istoty ludzkiej, zwłaszcza życie duchowo – psychiczne, zawsze było, jest i będzie pełne tajemnic i niewiadomych.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Institute of Psychology
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

PSYCHOSOCIAL NEEDS OF THE GIRLS IN REFORMATORY ON THE BASIS OF THEIR OPINIONS ON THE GIVEN SUBJECT

DEFINING A 'NEED'

The aim of this article is to penetrate, of course to a certain extent, the structure of the needs of female offenders in young offender institutions.

In his 'Dictionary of Psychology', N. Sillamy writes: "A need – the condition of a person sensing a lack of something. A need acts as an alarm signal, leading an individual to perform an action that may satisfy him. Between different types of needs, we may distinguish those connected with the physiological conditionings of body functioning as well as the ones linked to social conditionings. Satisfying the former is necessary to survive. These are the needs for food, air, warmth, sleep and excretion. There had been a long-recognized peripheral theory by W. Cannon, which links the occurrence of a need with a certain organ condition. For instance, hunger was claimed to result from regular stomach cramps. Although it seemed satisfactory, the theory did not account for certain aberrative behaviours, such as ones occurring in → anorexia or obesity. People suffering from anorexia may sometimes be famished while not sensing hunger at all whereas obese people, despite being overfed, will continually think about food. Apart from the senses from internal organs, mentioned by Cannon, there exist other nervous conditionings, discovered by such physiologists as K. Lashley. It appears that there are centres in the human brain responsible for the emergence and disappearance of particular needs. The stimulation of these centres by the incoming sense impressions (such as stomach cramps at the sight of tasty food) as well as the changing levels of certain substances (the lowering of blood sugar levels, for instance) in combination with sociocultural and psychoactive conditionings (Europeans usually have three meals a day), make an individual aware of the emergence of particular needs and enable their satisfaction. As regards obesity, it can be seen that the need satisfaction may not ultimately lead to its disappearance. It happens because sensing need that manifests itself in one's willingness to eat,

drink or sleep will frequently mask another shortage – of psychoactive character that the individual himself does not realise. In such a case the individual's 'reaction' is inadequate to satisfy his 'demand'. Other needs, described as minor (since meeting them does not influence the maintenance of basic life functions), occupy a significant position in human psychology. There are many of them, however three are of particular importance – namely the needs for safety, love and self-esteem. Meeting these needs is a source of an individual's happiness and development while the frustration arising from a failure to satisfy them may result in behaviour disorders"¹.

Along with defining a 'need', the above text indicates two basic need groups – physiological as well as social ones. The latter, essential for human psychological life, can be described as psychosocial.

L.M. Rulla regards needs as natural tendencies to act, resulting from the weakening of the body or the deficiency in human powers; the tendencies require experience and actualization². S. Siek puts forward a brief and accurate definition of a need as "a state of tension that demands to be relieved"³. For N. Cameron, a need is "a state of unstable or disturbed balance in the behaviour of one's organism, taking the typical form of an increasing or long lasting activity and tension"⁴.

According to K. Obuchowski, a need is "a characteristic of an individual X consisting in his inability to function normally (i.e. to achieve the optimum ability to preserve himself and his species as well as ensure his own development) without an object Y."⁵ J. Reykowski, in turn, defines a need as "a condition which, if not met, results in the harm or destruction, or at least in an inhibited development of a living creature; [...] it is an objective relationship between a living being and its environment"⁶.

All the above definitions show a direct link between a need and a lack of something. In extreme cases, this lack may lead to inhibiting one's development.

An important issue concerning needs is their functioning⁷. Needs dynamize human activity. Two following approaches can be distinguished, namely: 1. The functioning of needs takes place on the grounds of the reduction of tension; 2. A feature of a strong and healthy personality is a constant search of new ten-

¹ N. Sillamy, *Słownik psychologii (Dictionary of Psychology)*, Książnica Publishing House, Katowice 1995, pp. 216–217; cf. W. Szewczuk, *Słownik Psychologiczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, p. 217.

² L.M. Rulla, *Psicologia del profondo e vocazione. Le persone*, Marietti, Torino 1975, p. 38.

³ S. Siek, *Osobowość*, ATK, Warszawa 1982, p. 159.

⁴ N. Cameron, *The Psychology of Behavior Disorders*, Reverside Press, Cambridge 1947, p. 105.

⁵ K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, PWN, Warszawa 1966, p. 94.

⁶ J. Rejkowski, *Obraz własnej osoby jako mechanizm regulujący postępowanie*, Kwart. Pedagog. (1970) 3, p. 41.

⁷ J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, ATK, Warszawa 1986, pp. 64–65; J. Bielecki, Potrzeby, in: *Psychologia nie tylko dla psychologów*, ed. J. Bielecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2002, pp. 116–117.

sion states, a steady growth of some needs proceeding without the reduction of tension. This results in the improvement and development of human activity⁸.

Another key problem is the location of needs. They may be placed at three levels⁹. The spiritual level encompasses the following needs: searching for the Absolute (God) as well as for the ultimate meaning of reality, possessing a general plan of existence and finding one's main life path (intention). The psychosocial level includes needs being generally related to the respect a group shows for an individual, such as the need for friendship. The third, rational level comprises the needs for self-knowledge, positive identification, creativity and productivity, self-realisation and security.

The direction of needs may have two signs: (+) for positive needs and (–) for negative ones. However, there are also needs labelled with the mixed (+ –) sign, which may either be positive or negative, depending on the situation. Consequently, the need for aggressiveness is always negative and includes, among other things, attacking, vague defense, lying, and irony. The study of criminals' profiles indicates an important position of that need in their personality structure¹⁰. Politicians, on the contrary, seem to display the need for dominance, 'infecting' and controlling other people's behaviour by suggesting, prompting, ordering, explaining, informing, interpreting, teaching as well as organizing. As we can see, the need for dominance appears negative. In some situations, however, it can prove positive. Psychology views the need of self-humiliation (the lack of self-trust) as negative (a tendency toward a negative self-assessment, a passive submission to some external force, a fear of doing things to which one is predisposed. In religious life, however, there is a need of humility rather than self-humiliation. The need is positive and describes our aspirations for full knowledge of God, the love of our brothers, the ability to forgive, the wish for the good even to our enemies, and the mortification of bodily acts. The work of Mother Teresa of Calcutta, for instance, can be viewed as the best representation of the need to 'help others' that was being cultivated by this great and humble woman. The need signifies: a) sharing your positive feelings with a person lacking hope in life, insecure, disorientated, sick, tired, humiliated, lonely, isolated; b) assisting someone who has found himself in broadly-understood danger. It was as early as Freud whose long intellectual considerations resulted in distinguishing between two opposing needs: the instinct of life and death.

⁸ J. Bielecki, *Potrzeby...*, p. 117.

⁹ A. Cencini, A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, EDB, Bologna 1989, pp. 60–68; cf. W. Woźniak, *I bisogni, positivi e negativi*, Łódzkie Studia Teologiczne (2002–2003) 11–12, p. 149.

¹⁰ C.R. Hollin, *Psychology and crime. An introduction to criminological psychology*, Routledge, New York 2001; J. Harrower, *Psychology in Practice: Crime*, Hodder & Stoughton, London 2001.

One of the best known classifications (lists) of needs has been put forward by Henry Murray¹¹. The list includes the following needs: security, abasement, achievement, affiliation, aggression, autonomy, competence, deference, excusing oneself, dominance, exhibition, feeding and caring, order, play, isolation, sentience, sex, succourance (receiving protection and support), understanding, creativity.

THE RESEARCH METHOD APPLIED AND THE STATEMENTS OF THE RESEARCHED CHARGES

The methods of researching needs can be divided in standard – and non-standard. The former include the H. A. Murray's Questionnaire, M. I. Stein's Self-Portrait, and the Thematic Aperception Test.

The research presented in this article employed a non-standard technique, which consisted in writing a text referring to the following topic: '*I would like my future home to be...*' as well as '*A Letter to God (What do you want to tell God today?)*'. The research, conducted in December 2002, involved the participation of 20 female juvenile offenders (aged 15–19) of the Reformatory in Zawiercie, Poland. The research proceeded in a favourable atmosphere, without the confines of time and volume. The outcome was receiving 40 texts, each of them no longer than one manuscript page (A4). The method has proved useful. Below there are five random-chosen texts, authentic in form but slightly revised in terms of punctuation and style.

Text 1 by charge A: "I'd like my future home to be full of warmth and love and to be filled with peace and harmony; I wouldn't want to worry about affording to feed and dress my children; I'd like my husband to be tender and caring and not a nuisance; I'd want my children to feel secure and not anxious. In fact, I've never imagined my future home to be as bad as my present one. The main problem involves my father, and that is why I dread suffering such misfortune as my mother does. I don't know which principle I should follow in my marriage – the one of love or reason? My mother was led by love and now she is forever strung up, living in constant fear and anxiety. I guess things would have turned out differently if our family hadn't had the problem of alcoholism. I know it's not easy to find a good, industrious and honest husband in our world. I sometimes wonder whether it is worth at all to enter the stage of adult life and start a family".

Text 2 by charge A: "I'm writing this letter to you, God, as I can't discover the truth. Why is there so much injustice in the world? Why are people so pitiless and cruel toward one another? Lord, You gave life to man and You also take it away. You are gracious and merciful. Tell me, please, why there are so many

¹¹ H.A. Murray, *Explorations in Personality*, Oxford Univ. Press, New York 1938; cf. L.M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione-motivazioni di entrata e di abbandono*, Marietti, Torino 1981, pp. 195–196; J. Bielecki, *Potrzeby...*, pp. 120–137.

tears shed in this world? Why do the people who know about Your existence, consider themselves Christian and are acquainted with the Ten Commandments, act in Your defiance? Oh please, Lord, fill this world with love, warmth, and peace. Prevent people from lacking their daily bread. Make the existence of reformatories or prisons unnecessary. I ask you with all my heart to make the world free of violence. I realize that no one is perfect and we are all sinners but there are still people who would like to live peaceful lives”.

Text 1 by charge B: “I’d like my future home to be a nice and happy place, free from quarrels, one I could always come to and feel welcome. I wish my family members would love one another, be healthy and have everything they need. That’s the kind of home I’d like to have”.

Text 2 by charge B: “Thank You God for finding myself in a reformatory because following my path of crime would surely have led me to a prison. Also, thank You so much for giving me such a wonderful loving family who takes good care of me, for my grandmother who takes me home, for all the vital powers you gave me. I’ve thought it all over and I know I’ve done much harm; I regret it all so much and I’m grateful for Your standing by me all the time”.

Text 1 by charge C: “My dream is a house somewhere near a lake, without many cars passing by. I’d like my happy and healthy children to be running around my house and my loving husband to be waiting for me. I’d like my home to be a place full of happiness and joy, without any sorrow, quarrels or alcohol. I know I can start such a family myself but I realise I myself need to make a lot of effort. I’m anxious to have healthy children, who do well at school, never lack anything (in particular food and clothing) and never take drugs or drink alcohol.

Text 2 by charge C: “Father, at the moment I would like to ask You to forgive all the evil and harm I’ve done to people, particularly to my closest relatives. I know, God, that You’ll help me survive all of this. Although I’ve done so much harm to others, I believe You will give me this only chance, God. You are the only one who knows that I want to change myself. Please, Father, give me the power I need, especially now that Christmas is coming. I’d very much like to spend it with my family, share the Christmas wafer (p. – opłatek) with my mum and relatives, participate in decorating the Christmas tree, help them prepare Christmas Eve dishes and sing carols together”.

Text 1 by charge D: “My future home (and my dream home, too) will first of all mean having the whole family around. All the family, a lot of children, and being happy is what I desire. I wouldn’t want my child to go astray just as I did; I’d like him or her to be better educated than me, have a good job and a harmonious family so that he or she doesn’t need to worry about anything. My husband should be good, caring and hard-working, and he must not abuse alcohol. I’ve already gone through the nightmare of my father’s habitual drinking. I don’t want to end up like my mother, who was made to go and stay at friends while her husband was drinking with his mates. I’m not going to live in constant fear and be

quiet so as not to wake my husband. I just want to have a happy marriage and eventually be a good person. That's the way my future home should be like – full of warmth, harmony and joy. I'd like each new day to be more beautiful than the previous one, not grey and gloomy like my mother's days. I want to have a sane and normal home, different from the one of my mother's".

Text 2 by charge D: "Lord, I'd like to tell You I know that You're always watching over me, both in good and bad moments, and I'd like to thank You for that. Thank You for saving my life when I was going to commit suicide by taking pills. I got so sleepy that I thought I wasn't going to wake up but You must have decided I should not die and helped me wake up. Thank You so much for my loving mother who, I know, is thinking about me and waiting for me all the time even though she is not here with me. Lord, you've helped me so much in my life. I was angry with You when my sister died, thinking she didn't do anything wrong but still You took her from me. I've been wondering all the time why she passed away. Now I've understood You need her there, in heaven; that she is useful for something. I miss her but I'm glad she's there with You, that she is not alone. I sometimes have suicidal thoughts, Lord, but I immediately realise there are people my life is worth living for, there is my mum who loves me very much and is waiting for me all the time. Thank You, God, for everything, for the place I can return to and the people who love me.

Text 1 by charge E: "I'd like my future house to be large and fully-equipped, one I could bring up my children in and have my mum and my brothers and sisters around. My home should be full of affection, happiness, family warmth and love. I don't want any violence or alcohol abuse there, any shortage of daily bread. If only that were possible, I would like my family members to have everything they crave for, everything they need. I'd give my children the most expensive thing in the world if I could so that they would have all those things I've never had myself. I would like to have a husband who would help me provide for our family, would love me and the children; I don't want him to drink alcohol or use violence. I'd like my home to have a lot of family warmth so that I could do my best and show how much I love my husband and children and hide everything that has happened to me so far."

Text 2 by charge E: "Lord, I'd very much like to tell You about my life and I need to be understood. When I was a little girl, I landed in an orphanage, together with my two little brothers. It was because my mother (who abused alcohol) escaped from our home and left us alone. Our father lived with our granny then, but we didn't want to join them.. I missed my sister and her children so much that I began to escape from the orphanage. I loved them very much and that's why I thought my stay at the orphanage was the worst punishment I could get. As a consequence of my escapes, I had been moved from one centre to another until I was finally placed in a reformatory. I bear a serious grudge against my mother as I may not have been faced with all those hardships if mum had taken better

care of us. I hope I'll be able to forgive her one day and we'll be a complete family again. I have a dream that I'll be close to my mum and my beloved brothers and sisters again That's all I had to tell You, Lord; that's what hurts me so much".

The above texts were selected at random. One of the twenty charges being researched also wrote '*A Letter to God*' although she declared herself a non-believer. For this reason, it is worth becoming acquainted with her statement. "I'd like to tell God I don't believe in Him in the depth of my soul because He has never proved His existence to me.

If I were certain that God exists, I'd thank Him for His care of my dear mum who's got to work very hard. I thank Him for all the good things He has done to my family and me. I'd also want to ask Him to let me leave the reformatory (because I think I've already paid a penalty for the evil acts I committed) and to give my family some money as they need it badly, as well as ask Him for a long and healthy life for my family members. As long as I deserve that, I'd like to have a hard-working, loving and clever husband and one child – since I love children very much.

If God did all these things to me, I'd be grateful to Him with all my heart and I'd never say He doesn't exist."

TOWARDS THE ANALYSIS

The sample texts presented above have been random-selected. However, the analysis of the researched subject takes into account all the texts received (40). The actual research was followed by talking to the female charges involved in the research for 2 more hours and the material collected during these directed conversations has also influenced the analysis. The analysis is based on H. Murray's Needs List. Below I present only the main reflections.

The repeated studies of the texts written by young female offenders have led me to the conclusion that the need for security (i.e. life without violence or alcohol) is the basic need within that population. According to Murray, the need for security ought to be understood as threefold: a) a tendency to escape or avoid physical injury; b) a tendency to avoid being self-humiliated or embarrassed; c) a disposition to avoid psychical injury caused by other people¹².

Another need, noticeable in the lives of young female offenders, is the need for affiliation (understood largely as strengthening family bonds). The main tendency of the need is expressed through establishing contacts with other people, making efforts to win other people's feelings, being a loyal friend¹³.

¹² In: J. Bielecki, *Potrzeby...*, pp. 124–126.

¹³ *Ibididem*, p. 127.

The third major need occurring in the statements of the girls researched is the need for being cared for and supported. The main tendency of this need is to satisfy an individual's needs and wishes, or help to satisfy them, by someone an individual feels affinity for. The need can be characterized by the feelings of anxiety, helplessness, solitude and, in extreme cases, the feeling of despair¹⁴.

CONCLUSION

It seems relevant to employ non-standard methods more frequently when conducting research involving juvenile offenders. They may be particularly helpful in designing one's individual rehabilitation scheme.

It is also clear that rehabilitative actions toward juvenile offenders in reformatories ought to appeal to their needs for security, affiliation, care and support.

The statements of the researched offenders are valuable for the rehabilitation process due to their highly personal character, which is particularly noticeable in the *'Letters to God'*.

The statements also paint an indirect picture of the population of female charges in juvenile offender institutions and reformatories. The charges ought to be perceived not only as juvenile criminals (sometimes through no fault of their own, in fact), but as girls, human beings, having their own feelings, desires, needs and dreams. If the society allows these needs to be satisfied, it will be more secure.

POTRZEBY PSYCHOSPOŁECZNE DZIEWCZĄT Z „POPRAWCZAKA” NA PODSTAWIE WYPOWIEDZI NA ZADANY TEMAT

Streszczenie

Celem tego artykułu jest wnikięcie, oczywiście tylko częściowe, w strukturę potrzeb wychowanek zakładów poprawczych. Najpierw przytoczyłem wybrane definicje „potrzeby” oraz przedstawiłem szersze określenie tego elementu struktury osobowości, a następnie zaprezentowałem badania własne, przeprowadzone w Zakładzie Poprawczym w Zawierciu. W badaniach uczestniczyło 20 wychowanek. Posłużyłem się niestandardową techniką, polegającą na napisaniu tekstu na temat: „Chciałabym, aby mój przyszły dom był ...” oraz „Listu do Pana Boga (co byś chciała dziś Panu Bogu powiedzieć)”.

Wczytując się wielokrotnie w teksty wychowanek doszedłem do wniosku, że podstawowymi potrzebami w populacji wychowanek zakładów poprawczych są następujące potrzeby – bezpieczeństwa, stowarzyszania, doznawania opieki i oparcia. Dokonując analizy tekstów odniosłem się do klasyfikacji potrzeb Murraya.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 135–136.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

WALDEMAR PIEKARSKI
Zespół do Spraw Kierowania do Zakładów Poprawczych
Ministerstwo Sprawiedliwości

METODY WALKI ZE STRESEM

WSTĘP

Stres mogą wywołać różne czynniki zwane stresorami¹. Do grupy stresorów należą nie tylko czynniki psychiczne (np. wiadomość o śmierci kogoś bliskiego), ale i inne czynniki, np. termiczne (poparzenie) czy chemiczne (zatrucie lekami).

Niektóre stresory w konkretnych okolicznościach mogą pobudzać i dodawać energii. Są ludzie, którzy dosłownie „kwitną” w obliczu różnych czynników wywołujących stres, ale większość z nas reaguje wyczerpaniem. Jeśli napięcie jest zbyt duże lub trwa zbyt długo, człowiek przestaje radzić sobie z problemami, a nawet popada w różne choroby.

Można niekiedy przyzwyczaić się reagować silnie na każdy, nawet mały stres, co jest szczególnie niekorzystne dla organizmu.

Stres psychologiczny albo psychiczny to stan podwyższonej aktywizacji, która w skrajnych przypadkach jest znaczna i przejawia się silnym podnieceniem (wzmocnionym napięciem emocjonalnym). Jak wiemy, stres powstaje pod wpływem stresora, np. zalecenia lekarza, aby udać się na operację.

¹ H. Selye, *Stres życia*, PZWL, Warszawa 1960.

PRZYCZYNY I OBJAWY STRESU

Psychologia stresu zapoznaje nas z różnymi koncepcjami źródeł stresu². *Verońska koncepcja źródeł stresu* jest wynikiem dyskusji, jakie M. Fąfrowicz i T. Marek prowadzili z następującymi osobami: prof. Giovanim Costą, prof. Simonem Folkardem, dr Lawrence Smithem, dr Ireną Iskrą-Golec, dr Januszem Pokorskim³. Dyskusje te prowadzone były w latach 1995–1997 w ramach wiosennych (corocznych) spotkań poświęconych stresowi pracy zmianowej, odbywających się w Veronie (stąd nazwa modelu). W koncepcji tej podstawowymi zagadnieniami są: • praca jako źródło obciążenia psychicznego; • źródła stresu psychicznego; • zmęczenie psychiczne; • stres, zmęczenie i obciążenie psychiczne a wysiłek. Verońska koncepcja to hybrydowy model stresu, obejmujący, praktycznie rzecz biorąc, wszystkie najważniejsze wątki współczesnych poznawczych koncepcji stresu i radzenia sobie z nim.

W celu wyjaśnienia źródeł stresu w sytuacji transformacji makrosystemowej dokonującej się w Polsce i Europie prof. Adam Biela przedstawia *ekonomiczną koncepcję źródeł stresu*⁴.

Profesor Jan Terelak omawia *chronopsychologiczną koncepcję źródeł stresu*⁵. Autor przedstawia ważne konsekwencje psychologiczne wynikające z desynchronizacji naturalnych (wrodzonych) rytmów biologicznych ze zmiennością wymagań cywilizacyjnych, związanych z nawykami kulturowymi pracy i wypoczynku (np. nagła zmiana strefy czasu).

Profesor Jan Tylka prezentuje najstarszą – *psychosomatyczną koncepcję stresu*. Model ten objaśnia psychosomatyczne skutki stresu i sposoby ich redukcji przez rehabilitację i psychoterapię⁶.

Również niepełnosprawność może być źródłem stresu psychologicznego⁷. Już tylko wymienienie powyższych (ale przecież to nie wszystkie) koncepcji wskazuje na duże zróżnicowanie problematyki źródeł stresu.

Jednym z podziałów przyczyn stresu jest ich podział na indywidualne i społeczne. Do indywidualnych należą: utrata bliskiej osoby, problemy w związku emocjonalnym, trudności finansowe, niedostatek odpoczynku i relaksu, nuda, zły stan zdrowia. Wśród przyczyn społecznych stresu przykładowo wymienimy – redukcję etatów, brak możliwości zatrudnienia.

² *Źródła stresu*, red. J.F. Terelak, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999, s. 13–89.

³ M. Fąfrowicz, T. Marek, *Verońska koncepcja źródeł stresu*, w: *Źródła stresu*, red. J.F. Terelak, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999, s. 13–22.

⁴ A. Biela, *Ekonomiczna koncepcja źródeł stresu*, w: *Źródła stresu...*, s. 23–41.

⁵ J.F. Terelak, *Chronopsychologiczna koncepcja źródeł stresu*, w: *Źródła stresu...*, s. 42–69.

⁶ J. Tylka, *Psychosomatyczna koncepcja źródeł stresu*, w: *Źródła stresu...*, s. 70–80.

⁷ K.J. Zablocki, *Rewalidacyjna koncepcja źródeł stresu*, w: *Źródła stresu...*, s. 81–89.

Niektóre osoby są bardziej podatne na stres – w sensie struktury osobowości⁸. Reakcja na stres zależy również od wieku, doświadczeń, wykształcenia, oczekiwań wobec życia.

W początkach lat pięćdziesiątych psychiatra Thomas Holmes określił, że stres jest najczęściej rezultatem gwałtownej zmiany zachodzącej w czymś życiu. Holmes stwierdził u pacjentów chorych np. na gruźlicę, że początek ich choroby występował najczęściej po przełomowych wydarzeniach – śmierci w rodzinie, podjęciu nowej pracy, ślubie. „Stres nie powoduje choroby – podkreśla Holmes – przynosi tylko jej załazek, a napięcie wydaje się posuwać naprzód proces chorobowy”. Holmes odkrył także, że nawet dyskusje o nieprzyjemnych wydarzeniach mogą prowadzić do fizjologicznych zmian w organizmie. Przeprowadził eksperyment, w którym pobrał wycinki tkanek ludzkich przed i po dyskusji o takich problemach. Okazało się, że zmiany w tkankach może powodować nawet rozmowa o zbliżających się odwiedzinach teściowej. Zaobserwował nawet przypadek, że pewna osoba ciągle przeziębiała się, kiedy spodziewała się wizyty teściowej.

Znamienne są niektóre wypowiedzi ludzi przeżywających stres: „życie jest ciężkie, szare i nudne”, „jestem do niczego”, „nic dobrego mnie nie czeka”, „na pewno sobie nie poradzę”.

Objawami somatycznymi stresu są: bóle głowy, mięśni, klatki piersiowej, zaburzenia żołądkowe, zawroty głowy, omdlenia, uczucie zimna i gorąca. Objawy psychologiczne to: kłopoty z pamięcią, uczucie pustki w głowie, trudności w koncentracji i podejmowaniu decyzji, niepożądane myśli i słowa, emocje utrudniające działanie, rozdrażnienie. Objawy behawioralne to: ucieczka lub opuszczenie, pochopne działania, nieuzasadniona agresja, podniesiony głos lub szept.

Badania wykazują, że stres jest przyczyną ok. 75% chorób. Nasila lub wywołuje nadciśnienie, zawały i zatory, otyłość, migrenę, zmęczenie⁹. Stały stres osłabia odporność – łatwiej chorują ludzie na zakażenia, nowotwory, reumatoidalne zapalenie stawów, niektóre choroby tarczycy. Stres może wywołać również bezpłodność, anemię, uzależnienia.

W leczeniu stresów prym wiodą szpitale, które tworzą oddziały pomocy tym, dla których zmniejszenie napięcia stało się sprawą życia lub śmierci. Takim pacjentom, najczęściej po zawałach i chorym na nadciśnienie, udziela się rad podyktowanych po prostu zdrowym rozsądkiem: rzucić palenie, zmniejszyć wagę ciała, ograniczyć ilość soli i kofeiny, brać regularnie urlop i dużo się ruszać. W niektórych przypadkach trzeba niestety sięgnąć do lekarstw. Ale podstawą programu zapobiegania stresom jest nauczanie relaksu.

⁸ *Osobowość a ekstremalny stres*, red. J. Strelau, GWP, Gdańsk 2004.

⁹ Z. Bargiel, *Stres – problem otwarty*, Wyd. Uniwersytetu M. Kopernika, Toruń 1997.

POKONYWANIE STRESU

A. Zielińska pisze: „Obecnie w badaniach nad zjawiskami stresowymi większą wagę przypisuje się procesom radzenia sobie ze stresem niż samym sytuacjom stresowym. Człowiek w każdej sytuacji pozostaje w określonej relacji z otoczeniem, która determinuje jego działanie, a konsekwencje stresu zależą przede wszystkim od sposobu radzenia sobie z doświadczeniami życiowymi jednostki”¹⁰.

Efektywne radzenie sobie ze stresem wymaga szerokiego repertuaru czynności profilaktycznych¹¹. A. Zielińska powołuje się na A. Antonovskiego, który twierdzi, że skuteczne radzenie sobie ze stresem wymaga trzech strategii – racjonalności, elastyczności, dalekowzroczności¹². Niewątpliwie na subiektywną ocenę zdrowia wpływa stosowanie aktywnych, poznawczych i behawioralnych strategii zaradczych oraz ocena zdarzeń jako tych, którym można (lub nie) skutecznie zaradzić¹³.

Stan relaksu może być wywołany poprzez rozluźnianie mięśni, rytmiczne oddychanie, ćwiczenia gimnastyczne. Te formy stosuje się obecnie w amerykańskich szpitalach do leczenia stresów związanych z migrenami, ciśnieniowymi bólami głowy i nerwicami żołądka. Ogólnie, do walki ze stresem stosuje się różne rodzaje metod psychologicznych, lekarskich, związanych z ziołolecznictwem, odpowiednią dietą, wysiłkiem fizycznym. Właściwie wielu ludzi ma własne metody łagodzenia przyczyn i skutków stresu. Inni z kolei łączą własne techniki walki ze stresem z metodami, jakie proponują specjaliści.

Wspomniane już relaks należy do tzw. sposobów kontrolowania stresu. Istnieje wiele form relaksacji¹⁴. Odprężenie można osiągnąć przez: • regularne przerwy w pracy; • przerywanie pracy, gdy organizm daje sygnały, że jest zmęczony; • wyjazdy na urlop; • wybieranie odpowiednich rozrywek; • znalezienie czasu na hobby; • korzystanie z salonu odnowy biologicznej lub wyjazdów do sanatorium; • oglądanie komedii lub znajdowanie innych okazji do śmiechu; • rozmowy z przyjaciółmi; • poznawanie, co inni myślą o danej sytuacji stresowej; • poszukiwanie wsparcia u bliskich; • modlitwę. Poniżej zostaną przedstawione inne metody walki ze stresem.

¹⁰ A. Zielińska, *Radzenie sobie z sytuacją stresową jako jeden z czynników modyfikujących zachowanie jednostki*, „Zeszyty Naukowe – Wyższa Szkoła Gospodarki Krajowej w Kutnie” IV (2002), s. 223–244.

¹¹ Tamże, s. 235.

¹² Tamże, s. 235–236; A. Antonovsky, *Unraveling the mystery of health. How people manage stress and stay well*, Jossey – Bass Publishers, London 1979.

¹³ T. Pasikowski, *Stres i zdrowie*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Warszawa 2000.

¹⁴ B. Ferrero, *Rodzice szczęśliwi dzięki metodzie księdza Bosko*, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 1999; J. Aleksandrowicz, S. Cwynar, A. Szyszko-Bohusz, *Relaks. Wskazówki dla lekarzy i pedagogów*, PZWL, Warszawa 1976.

Równowaga i perspektywy

Osoba, która stoi w obliczu stresu, powinna zaakceptować fakt, że człowiek potrafi zmieniać swoje zachowanie, natomiast zachowania innych osób nie potrafi zmienić (lub może zmienić je w niewielkim stopniu). Należy pogodzić się z tym, że nie możemy mieć wszystkiego. Człowiek powinien częściej wybaczać innym, a może niekiedy i sobie, a ponadto:

- starać się traktować sytuację stresową jako możliwość wykazania się;
- nauczyć się mówić „nie”, jeśli tego wymagają okoliczności;
- rzadziej zmuszać się do różnych zajęć;
- odrzucić perfekcjonizm;
- „przesiewać” informacje, aby unikać przeładowania umysłu;
- bronić się przed negatywnym myśleniem;
- nie pomniejszać i nie wyolbrzymiać problemów;
- pogodzić się z tym, co nieuniknione.

Dane przypadki przekonują uczonych, że dużo ważniejszy niż badania nad nieszczęściami życiowymi, jest sposób, w jaki człowiek je przyjmuje. Aby zapobiegać stresom, należy się koncentrować na tym, co psychologowie nazywają „wytrzymałością”.

Pewne grupy ludzi cieszą się dobrym zdrowiem i długowiecznością. To sugeruje, że coś w ich drodze życiowej, nawet coś bardzo „przyziemnego”, np. zadowolenie z dobrze wykonanej pracy, zmniejsza chorobowe efekty stresu.

Samokontrola¹⁵

Człowiek powinien nauczyć się lepiej sobie radzić w sytuacjach stresowych, a także:

- być asertywny, czyli unikać w stosunkach z innymi ludźmi zarówno bierności, jak i agresji;
- zawsze definiować problem, ustalając sobie cele i zastanawiając się, jak je osiągnąć;
- próbować zrozumieć swoją sytuację, poszukać sposobów wyjścia z niej, zapytać innych, co sądzą o tej trudnej sytuacji;
- zastanowić się, czy mają coś wspólnego sytuacje, które kogoś stresują;
- aktywnie „szukać” innych;
- jeśli to konieczne, nie unikać podejmowania trudnych decyzji;
- wsłuchać się w swoje potrzeby, starać się maksymalnie je rozpoznać;
- pogłębiać wiedzę o sobie.

Kontrola czasu

Należy tak organizować swój czas, aby mieć większe poczucie kontroli nad własnym życiem, tj.:

- ustalić, co jest najważniejsze dla człowieka;
- ustalić realistyczne ramy czasowe zajęć;
- wykonywać ważne lub trudne zadania w pierwszej kolejności;
- przewidywać napięte okresy, nauczyć się je planować z wyprzedzeniem;
- znajdować codziennie trochę czasu dla siebie, czasu na wypoczynek;

¹⁵ S. Rees, R.S. Graham, *Bądź sobą. Trening asertywności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1993.

- unikać zbyt wielkich obciążeń, realnie oceniać swoje możliwości; • przekazać część obowiązków innym osobom; • robić tylko jedną rzecz na raz.

Wsparcie

Warto uświadomić sobie, że można korzystać nie tylko z własnych sił, ale i ze wsparcia innych osób. Człowiek powinien codziennie dodawać sobie otuchy, aby lepiej pokonywać stres.

Związek

Ludzie mogą wywoływać stres lub uwalniać się od niego. Należy:

- pielęgnować związki z bliskimi; • uczyć się lepiej porozumiewać z innymi ludźmi; • nauczyć się lepiej szanować uczucia innych osób; • nie uciekać przed trudnościami w związkach z ludźmi; • podtrzymywać na duchu i wspierać otaczających nas ludzi; • być życzliwym.

Co należy jeść?

W stresie organizm spala substancje odżywcze szybko, co może nawet grozić osłabieniem odporności. Aby temu zapobiec należy:

- jadać regularnie, bez pośpiechu, w spokoju; • jadać potrawy bogate w witaminy (A, B, C, E), flawonoidy, wapń, magnez, selen, niezbędne kwasy tłuszczowe; • pić mało alkoholu i kawy; • jeść więcej owoców, kasz, warzyw, a mniej produktów zawierających białko zwierzęce i wysoko przetworzonych; • częściej przyjmować preparaty witaminowe z mikroelementami.

Leki ziołowe¹⁶

Są w tabletkach, drażetkach. Można również używać ich w postaci naparów. Napary należy pić raz lub dwa razy dziennie. Przyrządzamy je np. z rumianku czy melisy.

Wysiłek fizyczny¹⁷

Pół godziny dziennie intensywnego wysiłku fizycznego pomaga poczuć się lepiej. „Spalimy” nadmiar hormonów stresowych, a stężenie endorfin, tj. substan-

¹⁶ J. Lutomski, J. Alkiewicz, *Leki roślinne w profilaktyce i terapii*, PZWL, Warszawa 1993.

¹⁷ H. Wieja, *Tajemnice pełnego zdrowia*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1994.

cji powodujących dobry nastrój, wzrośnie. Może to być półgodzinny spacer lub rozładowanie napięcia przez ćwiczenia fizyczne.

Aromaterapia

Można stosować relaksujące olejki eteryczne do masażu, kąpieli i inhalacji (z rozpylacza lub chusteczki higienicznej).

Terapia kwiatowa

Terapia ta nie jest szkodliwa. Uzupełnia inne formy terapii. Polega na stosowaniu esencji kwiatowych wytwarzanych z kwiatów różnych roślin. Przygotowuje się je w roztworach wodnych, a następnie stabilizuje w alkoholu. Przykładowo, esencja kwiatowa ostrokrzewu tłumi uczucia zazdrości i nienawiści. Cykoria podrażnik zmniejsza możliwość mieszania się w sprawy innych i zaborczość. Esencja kwiatu oliwki zalecana jest dla osób wyczerpanych po długim stresie. Można stosować nawet 7 rodzajów esencji kwiatowych jednocześnie.

ZAKOŃCZENIE

Poczucie wdzięczności zmniejsza, a chęć zemsty nasila stres. Głęboka wiara, że Bóg jest zainteresowany naszym życiem, łagodzi stres, poprawia również samopoczucie. Człowiek powinien przyznać się do silnych emocji oraz ocenić sytuację – jak doszło do nich. Ważna jest nadzieja oraz umiejętność godzenia się z losem.

Analizując przeżycia więźniów i zakładników, stwierdzono, że ważna jest umiejętność podtrzymywania w sobie poczucia kontroli nad otaczającym światem. Jeden z amerykańskich zakładników w Iranie zawsze zostawiał z posiłku niewielką ilość pożywienia, a potem oferował ją każdemu, kto przychodził do jego celi. Ta prosta strategia zmagania się z nieszczęściem sprawiła, że cela stała się pokojem gościnnym, a zakładnik panem domu oczekującym gości.

Nie można – czekać aż napięcie wyzwoli agresję, szukać nieustannie winnych wokół siebie, przyjmować zbyt wiele obowiązków, nadmiernie wyręczać innych, miesiącami lub latami przyjmować leki uspokajające, wycofywać się, czy też udawać, że „nic się nie stało”. W wielu przypadkach nie można samemu rozwiązywać problemu, lecz należy udać się do specjalisty¹⁸.

Mamy nadzieję, iż ten krótki artykuł, stanie się zachętą dla każdego z nas do wytworzenia na miarę możliwości, własnego mikrosystemu pokonywania stresu.

¹⁸ G. Witkin, *Uwolnić się od stresu w wielkich i małych nieszczęściach*, Zysk i S-ka, Poznań 2004.

Wokół wsparcia społecznego. Wsparcie społeczne na rzecz dzieci i młodzieży poprzez niepubliczne placówki dziennego pobytu, red. ks. J. Śwęd, ks. W. Woźniak, Michalineum, Warszawa 2003, ss. 250.

Książka niniejsza zawiera materiały z konferencji nt. *Wsparcie społeczne na rzecz dzieci i młodzieży* poprzez niepubliczne placówki dziennego pobytu. Konferencja ta odbyła się 13 listopada 2002 r. w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Treść tej książki należy uznać za pedagogiczną, ale przede wszystkim wchodzi ona w zakres pedagogiki chrześcijańskiej. Książka porusza również zagadnienia psychologiczne, chociażby w artykułach prof. K. Ostrowskiej i ks. dr. Waldemara Woźniaka.

Recenzowana praca uzupełnia niedobór, jaki występuje w polskiej literaturze psychologiczno-pedagogicznej, w zakresie działań prowadzonych poprzez niepubliczne placówki dziennego pobytu. Znaczenie praktyczne natomiast teje publikacji dotyczy funkcji integracyjnej tego bardzo złożonego środowiska wychowawczego.

Książka składa się z trzech części – naukowej (s. 25–82), pragmatycznej (s. 83–212) i dyskusji panelowej. W części naukowej znajdują się cztery artykuły. Profesor Wiesław Theiss (UW) przedstawia historyczno-teoretyczny szkic pedagogiki opiekuńczej w Polsce. Profesor Krystyna Ostrowska (IPSiR UW) poszukuje odpowiedzi na pytanie – jakiego wsparcia potrzebuje młodzież? W swoim artykule zamieszcza interesujący poznawczo podział profilaktyki psychospołecznej na – inspirację, wsparcie społeczne, augeryzację. Książd dr Waldemar Woźniak (UKSW) poruszył problematykę psychologicznych elementów (metod) resocjalizacji. Wymienia takie metody, które można realizować bez dużych nakładów finansowych, co jest niezmiernie ważne w przypadku niepublicznych placówek, gdyż ich baza materialno-finansowa jest raczej uboga. Do metod tych zalicza: umiejętność komunikacji, psychoterapię Gestalt, narrację, technikę dla ofiar przemocy. Książd dr Czesław Kustra (UMK) podjął niezmiernie ważny temat wychowania aksjologicznego.

W części drugiej książki – praktycznej – zaprezentowano różne formy pracy z młodzieżą różnie przystosowaną społecznie: 1) salezjański program wychowawczo-duszpasterski; 2) powściągliwość i praca – program ks. Bronisława Markiewicza; 3) Centrum Młodzieży u Siemachy w Krakowie; 4) Akademia Młodzieżowa – Lublin i okolice; 5) Międzynarodowe Dzieło Kolpinga; 6) Domostwo Amigoniańskie – Lublin; 7) Kluby Ośmiu Wspaniałych – młodzieżowy wolontariat, wychowanie przez pracę i pomoc słabszym.

Każdy zaprezentowany program wychowawczy nadaje się do bezpośredniej realizacji. Programy te mogą stać się podpowiedzią w naszej pracy pedagogicznej. Odznaczają się one właściwą aksjologią (a w tym klaryfikacją wartości), przejrzystością celów i zasad wychowawczych, chrześcijańskim stylem wychowania.

Nie sposób w tak krótkiej prezentacji omówić teraz każdy z powyższych programów z osobna. W tym miejscu chciałbym jedynie przytoczyć fragmenty dwóch recenzji o programie „Akademia Młodzieżowa” (s. 165–166).

„System wychowawczy Fundacji opiera się na przesłankach wynikających z personalizmu chrześcijańskiego i w swoich celach wychowania umieszcza wyraźnie wartości religijne i patriotyczno-obywatelskie, przy czym wartości religijne są zakorzenione w normach i zasadach religii

katolickiej. Wychowanie religijne jest rozumiane w sposób »klasyczno-tradycyjny«, związany z instytucjonalną działalnością Kościoła. Modlitwa, kult Świętych, praca nad sobą, samodyscyplina – stanowią podstawowe elementy tego systemu” (prof. dr hab. Anna Przeclawska, Kierownik Katedry Pedagogiki Społecznej UW, Warszawa, 20 X 2000 r.).

Oto fragment drugiej recenzji: „Założone cele pracy wychowawczej – zarówno w teorii jak i praktyce – są realizowane, co sprzyja wszechstronnemu i harmonijnemu rozwojowi osoby ludzkiej, która jest prowadzona ku horyzontowi dobra, prawdy i piękna. Można przypuszczać, że hasło: *Bóg, Honor, Ojczyzna* nie jest pustym dźwiękiem, ale stanowi żywą treść dnia codziennego wszystkich wychowanków i wychowawców” (prof. dr hab. M. Śnieżyński, Akademia Pedagogiczna, Kraków, 30 III 2000 r.).

Podobne recenzje można by napisać, moim zdaniem, o każdym programie zaprezentowanym w tej książce. Ze względu na walory recenzowanej pracy zbiorowej, chciałbym ją polecić wszystkim (m.in. pedagogom, psychologom, katechetom, duszpasterzom), którym zależy na chrześcijańskim wychowaniu młodzieży różnie przystosowanej, w tym młodzieży zagrożonej. Młodzież dobrze przystosowana znajdzie natomiast w niniejszej pracy treści mogące być pomocą w procesie samowychowania.

ks. Stanisław Dziekoński
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Krzysztof Paczos MIC, *Zwierzę rozumne. Zagadnienia podstawowe z filozofii niższych warstw duszy ludzkiej. Perspektywa Arystotelesa i św. Tomasza*, Gdańsk 2004.

Krzysztof Paczos MIC, *Niewiele mniejszy od aniołów. Zagadnienia podstawowe z filozofii wyższej warstwy duszy ludzkiej. Perspektywa Arystotelesa i św. Tomasza*, Gdańsk 2005.

Krzysztof Paczos MIC, *Równy aniołom. Zagadnienia podstawowe z teologii duszy ludzkiej. Perspektywa św. Tomasza*, Gdańsk 2005.

Dzieło K. Paczosa, zawarte w trzech odrębnych woluminach, stanowi spójną całość zarówno tematyczną, jak i wydawniczą. Prezentuje bogatą problematykę antropologiczną, bazującą na poglądach dwóch mistrzów w dziedzinie filozofii: Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Przedstawia też szereg własnych i nowatorskich rozwiązań autora w zakresie metafizyki, czy wręcz metanauki oraz filozofii i teologii tomistycznej. Jest swoistym wykładem realizmu, wspartym na klasycznej metafizyce bytu i antropologii broniącej jedności duszy i ciała człowieka. Odpowiada na potrzebę sensu i racjonalnych wyjaśnień we współczesnej kulturze. W wierze upatruje cel ostatecznych dążeń i ludzkich oczekiwań.

Tom pierwszy, zatytułowany *Zwierzę rozumne*, składa się z przedmowy, sześciu rozdziałów i dodatku. Przedmowa wydaje się esencją zasadniczych poglądów autora. Tutaj czytelnik ma okazję zapoznać się z relacją zachodzącą między metafizyką a antropologią. Drugą K. Paczos uważa za wtórną wobec pierwszej, uznając metafizykę za pierwszą i zasadniczą naukę filozoficzną. Autor próbuje dociec, dlaczego jest tak wiele różnic w uprawianiu filozofii w ciągu dziejów i przedstawia paradygmat tłumaczący ten niewątpliwый fakt. Posługując się zasadą Arystotelesa: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, wyjaśnia, że istnieją różne sposoby odczytywania i opisywania

zewewnętrznej rzeczywistości. Zmierza do ukazania jedności doświadczenia filozoficznego przez uporządkowanie różnych form jej prezentacji. W rozdziale pierwszym autor przedstawia miejsce człowieka wśród innych bytów, biorąc pod uwagę świat cielesny i duchowy, widzialny i niewidzialny. W kolejnych rozdziałach uznaje duszę za źródło i podstawowy czynnik życia, którego jest pozbawiona natura nieożywiona. Dusza przysługuje wyłącznie bytom przejawiającym życie. K. Paczos wyróżnia trzy władze duszy, które przysługują poszczególnym bytom w zależności od zajmowanej pozycji w świecie. Do władz tych zalicza: władzę vegetatywną, zmysłową i umysłową. Dokładnie omawia funkcje władz vegetatywnych: odżywianie, wzrost, rozmnażanie; zmysłowych władz zewnętrznych i wewnętrznych, a więc: dotyku, wzroku, słuchu, smaku, powonienia, zmysłu wspólnego, wyobraźni, władzy oceny zmysłowej i pamięci, funkcje zmysłowych władz pożądawczych, gdzie omawia uczucia przyjemnościowe, przydatnościowe i ciągi uczuciowe, a także funkcje zmysłowej władzy ruchu. Książkę zamykają rozważania metaantropologiczne ukazujące antropologię w kontekście nauk szczegółowych, filozoficznych i teologicznych wyznaczające jej jako metafizyce szczegółowej swoiste miejsce w realizmie bytowym.

Drugi tom dzieła pt. *Niewiele mniejszy od aniołów* konstituuje przedmowa i pięć spójnych rozdziałów dotyczących intelektualnych władz duszy. Podobnie jak poprzednio, także i tutaj, w przedmowie autor zawiera podstawowe zagadnienia antropologiczne, stanowiące istotę całej pracy. Zwraca uwagę na odczytaną przez Arystotelesa i św. Tomasza strukturę duszy ludzkiej, w której istnienie warstwy intelektualnej nieodłącznie związane jest z istnieniem władzy vegetatywnej i zmysłowej. Sama warstwa umysłowa obejmuje władze poznawcze i pożądawcze. K. Paczos podkreśla, że dusza człowieka wraz ze wszystkimi jej władzami nie należy do świata cielesnego, lecz do świata duchowego, a jej władze umysłowe spełniają swoje funkcje poznawcze i pożądawcze niezależnie od ciała, a więc również po oddzieleniu duszy od ciała, czyli po śmierci. Autor podejmuje w tym tomie zagadnienie człowieka jako osoby, czyli jednostkowego bytu o umysłowej naturze, zajmującego najniższą pozycję wśród innych osób. Podkreśla paradoksalny związek duszy z ciałem, mianowicie związek tego, co duchowe i tego, co cielesne, a zarazem tego, co nieśmiertelne i tego, co śmiertelne oraz zniszczalne. Otwiera zarazem na świat duchowy i nadprzyrodzone życie człowieka. Struktura poszczególnych rozdziałów książki zmierza do szczegółowego przedstawienia poszczególnych tematów zarysowanych w przedmowie. Prezentuje dwie władze poznawcze: intelekt możliwościowy i czynny oraz opisuje ich funkcje. Odróżnia także poznanie intelektualne, które nazywa też intuicyjnym i bezpośrednim, od poznania rozumowego – pośredniego. Jeden rozdział swojej książki autor poświęca pożądaniu umysłowemu, dokonywanemu za pomocą władzy woli. Tutaj podejmuje tematy wolności woli, wolnej decyzji, problemu wiedzy Boga i wolności człowieka. Ponadto zwraca uwagę na zagadnienie refleksji i świadomości. Pokażne miejsce w pracy zajmuje kwestia duszy oddzielonej od ciała, a zwłaszcza nieśmiertelności duszy ludzkiej i poznania duszy po śmierci, a także pozycji człowieka wśród innych osób: Boga, Chrystusa i aniołów.

Trzeci tom dzieła zatytułowany *Równy aniołom* poświęcony jest kwestiom wiary i życia nadprzyrodzonego zaliczanym do teologii. Strukturę książki stanowi przedmowa oraz cztery kolejne rozdziały, przy czym pierwsza – konsekwentnie – prezentuje ogólny zarys problematyki całej książki. Autor podkreśla w niej, iż wiara jest sposobem ratowania filozofii „błąkającej się po bezdrożach relatywizmu, sceptycyzmu i agnostycyzmu”. Postuluje także zjednoczenie filozofii i teologii ze względu na paradoks zjednoczenia śmiertelnego ciała i nieśmiertelnej duszy. W samej filozofii widzi potrzebę poznania Boga, którego pozbawione są współczesne jej nurty. Jest zdania, iż człowiek, oddając cześć Bogu, odkrywa jednocześnie własną godność. Książka o nadprzyrodzonym życiu człowieka – zgodnie z zamiarem autora – integruje więc antropologiczne rozważania o nadprzyrodzonym i przyrodzonym życiu człowieka. Wymiar nadprzyrodzony wyraża dar łaski udzielany człowiekowi przez Boga za darmo i bez zasługi, który zarazem jest konieczny do tego, żeby człowiek mógł zrozumieć sens swojego życia i swoje ostateczne powołanie. Bóg zaś jest Trójcą Osób przejawiającą się w bytach. Następujące po sobie rozdziały książki prezentują nadprzyrodzony fundament działania Boga w duszy, czyli łaskę Bożą, w perspektywie odróżnienia jej od natury

człowieka, wyróżnienia rodzajów łaski, współdziałania człowieka z łaską, rozwoju łaski w duszy ludzkiej, doświadczenia łaski i jej świadomości. Prezentowany tom ukazuje także charakterystykę cnót wlnych i darów Ducha Świętego. Oprócz tego przedstawia też temat śladów Trójcy Osób w bytach stworzonych.

W całym dziele K. Paczosa zawarty jest wykład antropologii filozoficznej i teologicznej ukazujący człowieka w perspektywie jego życia przyrodzonego i nadprzyrodzonego, a więc na tle postulowanej jedności nauki. Autor sytuuje cielesno-duchowy byt ludzki na tle innych bytów realnie istniejących i ściśle określa jego miejsce. Rzeczowo i dokładnie prezentuje metafizyczną strukturę człowieka w obu wymiarach: naturalnym i nadnaturalnym. Dla poszczególnych pryncypiów wewnętrznych K. Paczos konsekwentnie poszukuje ich wewnętrznych i zewnętrznych przyczyn, a następnie temat ten przenosi z ujęcia genetycznego w obszar rozważań dotyczących natury człowieka. Samą naturę rozumie – zgodnie z klasycznym ustaleniem Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu – jako zespół działań spełnianych przez człowieka. Działania te precyzyjnie opisuje, bazując na ontycznym odróżnieniu istoty duszy od jej władz. Jednocześnie – wiernie podążając za myślą Stagiryty i Akwinaty – odczytuje duszę jako podmiot władz i dokonuje eksplikacji wzajemnych zależności zachodzących między nimi. Charakter władz uzależnia od recypowanych przez nie przedmiotów i prezentuje powiązania władz doskonalszych i mniej doskonałych. Podkreśla, iż władze doskonalsze są źródłem i celem mniej doskonałych, z kolei te ostatnie stanowią podstawę działania – w sensie rozwojowym i czasowym – dla władz doskonalszych.

Opierając się na klasycznym podziale, autor dzieła bardzo szczegółowo określa poszczególne władze duszy, jak i typy poszczególnych dusz posługujących się określonymi władzami. Władze wegetatywne przypisuje duszom roślinnym, wegetatywne i zmysłowe – duszom zwierzęcym, wegetatywne, zmysłowe i umysłowe – duszom ludzkim, zaś intelektualne – aniołom. Charakterystyka funkcji poszczególnych władz dokonana przez K. Paczosa odbiega od zazwyczaj stosowanej ze względu na specyfikę ujęcia ich z perspektywy przyczynowości sprawczej, wzorczej i celowej. Tak więc autor określa władze wegetatywne jako te, które cechuje przyczynowość sprawcza i ruch według z góry ustalonego przez Boga celu, władze zmysłowe – które charakteryzuje ruch według schematów zachowań, możliwość kształtowania form swojego ruchu, przyczynowanie sprawcze i wzorce oraz władze umysłowe – które wyróżnia cel ruchu i działania, w tym poznanie i dążenie do celu ostatecznego, a zarazem przyczynowanie sprawcze, wzorce i celowe.

Przy prezentacji władz umysłowych autor szczególnie wiele miejsca poświęca omówieniu intelektu, a także odróżnieniu intelektu Boga od intelektu anielskiego i ludzkiego. Co do ostatniego – wyraźnie odróżnia intelekt człowieka od jego rozumu, czyli władzy intelektu w funkcji rozumowania, i to odróżnienie czyni jednym z zasadniczych prezentowanej antropologii. Na jego podstawie zdecydowanie przeciwstawia poznanie spontaniczne i bezpośrednie od pośredniego poznania zachodzącego opartego na procesie myślowym. Poznaniu intelektualnemu autor przypisuje szczególną rolę w życiu nadprzyrodzonym człowieka. Od Arystotelesa i św. Tomasza przejmuje koncepcję intelektu jako „niazapisanej tablicy” oraz rozróżnienie intelektu ze względu na spełniane funkcje na intelekt możliwościowy i czynny. W porządku władz umysłowych K. Paczos ukazuje także zagadnienie woli anielskiej i ludzkiej w perspektywie zbawienia. Za Doktorem Anielskim przyjmuje bowiem, że człowiek osiąga zbawienie za pomocą wielu kolejnych aktów woli, anioł natomiast – tylko jednym aktem.

Także wykład poświęcony życiu nadprzyrodzonemu autor rozpoczyna od ustalenia metafizycznego statusu łaski, którą prezentuje jako przypadłościową formę duszy. Czytelnie i jasno przedstawia trzy etapy wzrostu łaski w duszy człowieka: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. W sposób specyficzny, a zarazem interesujący wiąże porządek nadnaturalny z porządkiem naturalnym duszy. Przy okazji też to, co widzialne, czyni symbolem świata niewidzialnego. Dokonuje tego chociażby przez rozważania dotyczące zmysłów zewnętrznych, takich jak słuch i smak. Odnosnie do pierwszego wyraża przekonanie, że jest on modelem ukazującym kontemplację rzeczywistości niepoznawalnej zmysłowo, gdyż poznanie przy jego pomocy nie wiąże się z widzeniem przedmiotu.

Jeśli chodzi o drugi, uważa, iż stanowi on model ukazujący umiejętność rozsądzania między różnymi środkami prowadzącymi do Boga. Oprócz łaski zawartej w duszy człowieka, K. Paczos wymienia też i dokładnie opisuje inne dary nadprzyrodzone: cnoty wlane i dary Ducha Świętego, a ponadto dary pozaprzyrodzone, dostępne człowiekowi w raju przed grzechem pierworodnym. W zrozumiały i rzeczowy sposób odróżnia te dary między sobą, wskazując, iż cnoty wlane przysposabiają do nadnaturalnych predyspozycji człowieka, doskonaląc jego intelekt i wolę, a dary Ducha Świętego uwrażliwiają na Jego działanie. Szczególnym rodzajem daru jest charyzmat, dzięki któremu człowiek zostaje włączony w działanie Boga i może innych skutecznie pouczać o prawdach objawionych. Równie czytelnie i interesująco autor prezentuje dary pozaprzyrodzone, do których zalicza: wolność od pożądlivosti, wolność od niewiedzy, nieśmiertelność ciała i doczesną szczęśliwość.

Niewątpliwie pozytywną stroną dzieła jest wyraźne odróżnienie wykładu św. Tomasza od własnych poglądów autora, który wiernie odzwierciedla myśl Akwinaty, po czym pokazuje, dlaczego się z nim nie zgadza. Tak czyni chociażby w przypadku wyjaśnienia rozwoju duszy rozumnej w człowieku, która – zdaniem K. Paczosa – przechodzi stopniowo i sukcesywnie przez fazę wegetatywną i zmysłową. Nie jest tutaj możliwe zniszczenie duszy zmysłowej i na jej miejsce przydzielenie zorganizowanemu już ciału duszy umysłowej. Długotrwały problem związany z postarystotelesowskim rozwiązaniem tego zagadnienia powoduje dotkliwe skutki także we współczesnej kulturze. Z tego też powodu przyjęcie niezniszczalnej i rozumnej duszy ludzkiej dobitnie wyjaśnia nieprzerwane istnienie człowieka i nieustanną jego przynależność do gatunku.

Swoistym novum dzieła, poza wymienioną już wcześniej próbą przywrócenia jedności nauki i umieszczeniem tematu życia nadprzyrodzonego w dziedzinie antropologii, jest specyficzna interpretacja myśli Akwinaty, którą uzasadnia fundamentalne zagadnienie aktu istnienia i jego przejawów. Do transcendentaliów bowiem autor zalicza: odrębność, realność, jedność, prawdę, dobro i przyczynę (gr. *arche*), którą czyni pierwszym i najważniejszym przejawem. Uważa, że każdy byt jest początkiem czy przyczyną, bo zawiera w sobie wizerunek Trójcy Osób, czyli swoisty ślad Boga. W związku z tym uczestniczy w przyczynowaniu Boga: w przyczynowości sprawczej, wzorczej i celowej. Wyznaczony status przyczyny i jej rozumienie sprawiają, że w dziedzinie metafizyki i antropologii zostają wyakcentowane zagadnienia harmonizujące właśnie z tym przejawem istnienia.

Praca jednocześnie podejmuje szereg zagadnień problemowych i przedstawia rozwiązania otwierające na dyskusje, domagające się doprecyzowania czy wyjaśnienia. Do nich należy liniowy układ przyczyn zastosowany w teorii ewolucji, który odzwierciedlając postępujący rozwój przyrody, wskazuje zarazem na stały czynnik doskonalący byty i upodabniający je do Istoty Najdoskonalszej. W ten sposób autor przyjmuje pośrednią rolę aniołów w doskonaleniu świata i odsłania zarazem istotne pytania: Czy św. Tomasz słusznie przyjmuje gatunkowość aniołów, czy może należałoby je rozumieć jako byty jednostkowe? Czy byty gatunkowe mogą powodować jednostkowe skutki? Czy posługa aniołów jako bytów duchowych polegająca na organizowaniu i przystosowaniu materii do nowych form jest ich działaniem naturalnym?

Interesującym zagadnieniem podjętym w pracy jest kwestia poznania człowieka, która inicjuje kolejne pytania: Czy w tomistycznym wykładzie należy przyjmować wątki szkotystyczne? Czy wobec tego zasadne jest podejmowanie tematu partycypacji i poznania intuicyjnego, czy może można by przyjąć bliższy samemu Akwinacie temat zależności istnienia i poznania nieświadomionego? Czy istnieje realna różnica między przejawem istnienia w bycie a jego pojęciem w intelekcie? W związku z tym: Czy łaciński termin *conceptio* słusznie tłumaczy się jako *pojęcie*? Czy *species intelligibilis expressa* i *pojęcie* to rzeczywiście to samo?

Podjęty w dziele temat duszy oddzielonej od ciała jako formy substancjalnej rodzi metafizyczną trudność wyrażającą zasadność przyjęcia możliwości niematerialnej, która by jednostkowo i uszczegóławiała duszę człowieka po śmierci. Wydaje się bowiem, że zaproponowany przez św. Augustyna temat „materii duchowej”, choć określony niewłaściwie z punktu widzenia metafizyki, ma jednak swoje racje. Sama forma substancjalna bez jednostkującej ją materii staje się bytem powszechnym, gatunkowym i traci swoją szczegółowość. Problem ten dostrzegają filozofowie arab-

scy, stąd Awicenna postuluje przyjęcie bliżej nieokreślonej zasady jednostkownienia po śmierci. Czy nie należy przyjąć takiej zasady w strukturze duszy ludzkiej, by nie odwoływać się do cudu? Czy zasada ta nie powinna też określać duszy zjednoczonej z ciałem, podmiotować jej władz, gdyż działania wszystkich władz są jednostkowe, a nie gatunkowe? Czy możliwość w duszy nie jest potrzebna do podmiotowania łaski nadprzyrodzonej, bo jest ona czymś szczegółowym, określonym dla konkretnego człowieka, a nie gatunkowym? Czy w ogóle temat gatunkowości nie jest skutkiem niedokładności wyjaśnień platońskich, które porządek myśli przeniosły na realny świat?

Od strony formalnej dzieło jest przejrzystą kompozycją, sensownie podzieloną na tomy, rozdziały i podrozdziały. Autor posługuje się czytelnym i zrozumiałym językiem, stosuje odpowiednie przypisy w tekście i pod nim, dokonuje cennych tłumaczeń oryginalnych tekstów łacińskich, przytacza trafnie dobrane przykłady, wyjaśniające bardziej skomplikowane wypowiedzi ogólne.

Przedstawiona praca stanowi niewątpliwie ważną propozycję naukową i pouczającą lekturę. Wprowadza w obręb filozofii klasycznej i dzieło życia najwybitniejszych uczonych w dobie realizmu. Pokazuje, że św. Tomasz z Akwinu jest nie tyle wielkim filozofem, ile teologiem wszechczasów i w tym kontekście racjonalnie wyjaśnia rzeczywistość. Wysuwa postulat jedności nauki, zdając sobie sprawę z granic dobrze uprawianej filozofii i przekraczając ją przez wprowadzenie w wymiar życia nadprzyrodzonego. Obrona w ten sposób droga ukierunkowuje na zespół podjętych zagadnień i problemów. Stąd specyficzne widzenie rozważanych kwestii. Wyznacza zarazem pozycję antropologii wobec metafizyki, sytuując ją na pierwszym miejscu i opierając na dociekaniach ostatecznych przyczyn człowieka. Pociąga to za sobą umieszczenie człowieka na tle innych bytów cielesnych i duchowych oraz wyznaczenie mu miejsca wśród osób obdarzonych intelektem. Informuje zarazem o nieśmiertelnej duszy ludzkiej jako podłożu rozumnych i wolnych działań.

Renata Muszyńska

Ks. Andrzej Perzyński, *Szkice o wierze*, Uniwersytet Śląski, Katowice 2005, ss. 207.

Warta zauważenia wydaje się publikacja wykładowcy teologii dogmatycznej UKSW w Warszawie oraz w Wyższym Seminarium Duchownym ks. Andrzeja Perzyńskiego pt. *Szkice o wierze*, która niedawno pojawiła się na półkach księgarskich. Adresatami jej mogą być ci wszyscy, dla których ważne są pytania o istotę wiary oraz jej rozumność, a oczekiwana odpowiedź winna być przystępna, choć nie uproszczona.

Podając lekturę *Szkiców o wierze*, czytelnik ma okazję najpierw zapoznać się ze współczesnym pojmowaniem wiary. Znajdzie więc zapewne potwierdzenie i pogłębienie własnych intuicji o jej osobowym charakterze, co odzwierciedlają podtytuły rozdziału, prezentujące wiarę rozumianą jako „orientacja osoby na Boga” w poczwórnym aspekcie, a mianowicie odpowiedzi, spotkania i dialogu, przyłgnięcia i komunii oraz przymierza z Bogiem w Chrystusie. Przywołana dalej analiza łacińskiego *credere* ukazuje, idąc za myślą św. Augustyna i św. Tomasza, trzy wymiary, a właściwie troistość przedmiotu wiary teologicznej: *credere Deo*, czyli wierzyć Bogu, że jest prawdziwym, co On objawia; *Deum credere*, czyli wierzyć w istnienie Boga, oraz *in Deum credere*, czyli wierzyć w Boga, wierząc, kochać. Osobowy charakter wiary nie wyczerpuje się w doświadczeniu jednostki, ale rozciąga się na jej wspólnotowe przeżywanie. Znajduje ono swój wyraz w więzi chrześcijanina ze wspólnotą Kościoła, w przyjmowaniu od niego nauki wiary oraz podtrzymywaniu wiary i rozwijaniu jej przez celebrację sakramentów. Rozważania dotyczące pojęcia wiary zamyka zwięzła analiza odniesień chrześcijaństwa i filozofii.

Kolejny rozdział książki zapoznaje bliżej czytelnika z myślą kard. J.H. Newmana (†1890), jednego z najwybitniejszych apologetów XIX w. Teolog ten, mający za sobą drogę wiary, wiodącą od doświadczeń anglikańskiego pastora, wykładowcy uniwersytetu w Oxfordzie i prekursora ruchu

ekumenicznego do przyjęcia święceń kapłańskich w Kościele katolickim i szerokiej działalności duszpastersko-publicystycznej, podejmuje problematykę usprawiedliwienia wiary katolickiej wobec wyzwań kultury XIX w., naznaczających religię znamieniem racjonalizmu i liberalizmu. W związku sposób czytelnik poznaje apologię rozumności wiary, która została przeprowadzona w oparciu o jej osobowy i wspólnotowy charakter oraz jej dynamizm, wyrażający się w tradycji i jej rozwoju. Pozwoliło to w nowy sposób postawić pytanie o istotę prawdy oraz o jej życiowe odniesienia i sposoby weryfikacji, zwłaszcza w świetle szerszego („całościowego”) spojrzenia na racjonalność nauki. To „przedmiotowe” podejście zostaje dopełnione aspektem „podmiotowym”, polegającym na odkryciu zasadniczej wartości rozstrzygnięć sumienia w wyborze wiary (bliskie opcji fundamentalnej) w opozycji do ograniczonej „pewności” rozumu. Przywołana na koniec eseju idea „wyobraźni religijnej” (równoważnik rzeczywistości) wskazuje zarówno na inne narzędzie zdobywania pewności w wierze, jak i oznacza wsparcie sfery moralnej i uczuciowej wiary.

Ksiądz A. Perzyński przedstawia jeszcze inne podejście do wiary katolickiej, a mianowicie w wydaniu uczonego i apologety, jakim był C.S. Lewis (†1963). Punktem wyjścia jego myśli jest rzeczywistość nastawiona na prawdę ludzkiej natury, która dzięki wierze zyskuje możliwość swojej rozumnej i pełnej realizacji. C.S. Lewis wskazuje, że warunkiem odzyskania życiowej orientacji, będącej zwróceniem ku Bogu, jest integralne przeżywanie wiary, tzn. w harmonii akceptacji prawd religijnych przez rozum wraz z zawierzeniem i przylgnięciem do Boga wolą i uczuciem. Motywem wiary jest rozpoznanie misterium Wcielenia Syna Bożego, w którym Bóg stał się „maksymalnie” dostępny człowiekowi. W przekonaniu C.S. Lewisa wiara jest drogą do całej (więcej niż tylko „naukowej”) prawdy o człowieku i świecie, tym samym stając się kluczem do rozumienia rzeczywistości, postrzeganej jako historii z centrum w chrześcijańskim wydarzeniu. Zagłębianie się rozumu w naturę wiedzy też do rozpoznania dramatu grzechu jako aktualnej, realnej sytuacji człowieka, pomagającej się ocalającej interwencji Boga. Jest to równocześnie okazja do podniesienia kwestii istoty chrześcijaństwa.

Jeszcze inne podejście do wiary zawiera *Pieśń o moim Chrystusie* Romana Brandstaettera (†1987). Ksiądz A. Perzyński porównując ewangeliczne relacje o wydarzeniach paschalnych z treścią poematu wydobywa z nich szczegóły i aspekty, które ożywają w swoim dramatyzmie i uczuciowości dzięki myśli R. Brandstaettera, łączącej poezję z właściwą wyznawcom judaizmu wrażliwością na świat Biblii. Wprowadzanie wydarzeń wielkanocnych w perspektywę współczesną pozwala czytelnikowi na nowo doświadczyć ich dramatyzmu, jak i aktualności.

Kończąc jednak warto nadmienić, że każda z postaci prezentowana jest na tle szerszego kontekstu biograficznego. Choć przedkładany tomik raczej nie należy do lektur łatwych, to jednak spotkanie z wiarą trzech wielkich chrześcijan zapewne ubogaci własną wiarę.

ks. Grzegorz Dziewulski, Łódź

PRZEMÓWIENIE INAUGURACYJNE REKTORA WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W ŁODZI, KS. DRA JANUSZA LEWANDOWICZA NA ROZPOCZĘCIE ROKU AKADEMICKIEGO 2005/06

Wasze Ekszelencje,
 Wasze Magnificencje,
 Dostojni Goście,
 Szanowni Państwo,
 Droga Młodzieży Akademicka,
 Kochani Alumni!

Rozpoczynamy dziś uroczyste kolejne, 85. już rok akademicki w naszym Seminarium. Pożegnaliśmy miniony rok, który odłożył się w tradycji naszej uczelni, ubogacając ją nowymi doświadczeniami. Był to rok niezwykle bogaty w wydarzenia. Najważniejsze wśród nich to śmierć Ojca Świętego Jana Pawła II i jego pogrzeb, w którym wzięła również udział liczna delegacja naszego Seminarium, oraz wybór nowego Biskupa Rzymu, Benedykta XVI. Te dwa wydarzenia spletają się, każą z jednej strony sięgnąć do testamentu, jaki nam pozostawił nasz wielki *Ojciec narodu*, z drugiej zaś, ubogaconym tą spuścizną, spojrzeć w przeszłość razem z nowym Pasterzem Kościoła powszechnego. To spojrzenie jednak dokonuje się również w naszej perspektywie seminaryjnej, w naszym dziś ukształtowanym na bazie tradycji Seminarium łódzkiego, wobec wyzwań współczesności, także pośród jej trudności i zagrożeń, radości i nadziei.

Zanurzeni w nurt bieżących wydarzeń, doświadczamy na przykład w zdwojonym wymiarze rzeczywistości związanej z wyborami. Decydujemy o Polsce, wprowadzając tych, w których chcielibyśmy widzieć naszych przedstawicieli, do parlamentu, czy też obierając spośród nich prezydenta. Czyniąc to, mamy oczywiście nadzieję, że dzięki naszym wyborom dokona się jakaś odnowa społeczna, której pragnęlibyśmy do zapewnienia sobie pomyślności. Musimy sobie jednak uświadomić, że odnowa musi się rozpoczynać od nas samych. Przypominał nam o tym Ojciec Święty Jan Paweł II, kiedy formułował program dla Kościoła w Pol-

sce w swoim przemówieniu do biskupów polskich przy okazji wizyty *ad limina* w 1998 r. Mówił wtedy:

„Prawdziwa odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się zawsze za sprawą odnowy sumień. Sama zmiana struktur społecznych, ekonomicznych i politycznych – choć ważna – może się jednak okazać niewykorzystaną szansą, jeśli nie stoją za nią ludzie sumienia” (JP II, *Program dla Kościoła w Polsce. Jan Paweł II do polskich biskupów. Wizyta ad limina 1998*, Kraków 1998).

W sytuacji, w której pragmatyzm staje się sposobem na życie ludzi usiłujących wyciągnąć maksimum korzyści ze wszystkiego, potrzeba jest do kształtowania postawy sumienia innego głosu niż ten, który odwołuje się do niejednokrotnie bałwochwalczego kultu wolności i filozofii życia głoszącej, że wszystko właściwie winno być dozwolone, przynajmniej jeśli prawo tego nie zabrania. Wobec pragmatyzmu musi pojawić się idealizm, rozumiany jako sposób ustrzeżenia człowieka przed pułapką *zamętu i wypaczenia sumień*.

Chcielibyśmy, aby nasze Seminarium było miejscem, w którym ma się dokonywać formowanie człowieka według reguł takiego prawa *wolności, które ją ukierunkowuje na dobro i ostrzega przed czynieniem zła*, którego człowiek sam sobie nie nakłada, ale je odkrywa „w głębi sumienia jako głos, któremu winien być posłuszny” (JP II, *Program dla Kościoła w Polsce*). Ma być jednocześnie miejscem, z którego wychodzi się, znając człowieka.

Tu jednak łatwo spotkać się z zarzutem: seminarium oddala od ludzi, jest miejscem odizolowania, cieplarnią ochraniającą przed codziennymi problemami, miejscem, któremu brakuje znajomości życia. Owszem, może się tak zdarzyć. Ale trzeba też wiedzieć, że ci, którzy wstępują w mury seminarium, mają już często za sobą cierpką szkołę życia. Są przecież z *ludu wzięci*. Tu jednak muszą zdobyć coś więcej niż tylko doświadczenie życia, skoro mają być *dla ludu ustanowieni w sprawach odnoszących się do Boga*, jak o tym mówi autor *Listu do Hebrajczyków* (5, 1).

Ta świadomość pozwala nam uzmysłwić sobie zadanie, jakie staje przed seminarium, jako uczelnią będącą zarazem miejscem formacji. Tutaj, właśnie w **odosobnieniu**, każdy, kto przestępuje próg seminarium musi zaczerpnąć tego, czego ciągle brakuje życiu na zewnątrz, musi się stać człowiekiem ideału ewangelicznego, podjąć zarazem trud kształtowania samego siebie na miarę potrzeb, z jakimi przyjdzie mu się zmierzyć, po ukończeniu formacji. Musi podjąć wysiłek kształtowania siebie według zamysłu Bożego Serca. Tego rodzaju wysiłek i towarzyszący mu proces przemiany starożytni Grecy określali mianem *paidei*. Ostatni zaś wielki poeta starożytnej Grecji mówił: „To, czego nikt nie może zabrać człowiekowi, to *paideia*”, „*paideia* jest schronieniem dla każdego człowieka” (*Monost.*, 2 i 312). Nasza *paideia* w Seminarium opiera się na studium i modlitwie. Studium jest tym, co najbardziej mamy wspólne z innymi uczelniami. Modlitwa winna nas wyróżniać w porównaniu z innymi.

Godzi się w tym miejscu odwołać do słów Jana Pawła II z Encykliki *Ecclesia de Eucharistia* *vivit*: „Jeżeli chrześcijaństwo ma się wyróżniać w naszych czasach

przede wszystkim «sztuką modlitwy», jak nie odczuwać odnowionej potrzeby dłuższego zatrzymania się przed Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie na duchowej rozmowie, na cichej adoracji w postawie pełnej miłości?”. I to jest właśnie jedno z naszych istotnych zadań w seminarium. Jest to zarazem środek formacji pozwalający, wbrew tendencjom współczesnej ery sofistycznej, odkryć, że nie człowiek, ale Bóg jest miarą wszechrzeczy. To zaś uświadamia nam konieczność podjęcia wysiłku świadomego dążenia do tego, co stanowi ideał ludzki według Bożej miary ukazany w Chrystusie. Ów wysiłek jest istotnym elementem humanizmu, który wykracza poza widnokrąg scjentystycznego postrzegania rzeczywistości.

Nasi nowi studenci, kandydaci do kapłaństwa, idą od dziś w przyszłość, rozpoczynając swą drogę formacji w czasach nowego pontyfikatu. Ufamy, że sprawdzą się w ich życiu słowa wypowiedziane przez Benedykta XVI w *Homilii podczas inauguracji pontyfikatu – 24 IV 2005 r.*:

„Właśnie w smutnych dniach choroby i śmierci Papieża, objawiło się to naszym oczom, że Kościół żyje. Kościół jest młody. Niesie on w sobie przyszłość świata, dlatego ukazuje każdemu z nas życie ku przyszłości. Kościół jest żywy i my to widzimy.”

Dziękuję Państwu za uwagę.

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

2004

13 IX – Zjazd alumnów I roku.

21 IX – Zjazd pozostałych alumnów.

21–25 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego, które prowadził o. David Sullivan, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Białych w Lublinie.

25 IX – W kościele Najświętszego Serca Jezusowego w Łodzi odprawiona została uroczysta msza święta, której przewodniczył biskup Adam Lepa. Dokonany został obrzęd obłóczyn.

27 IX – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2004/05. Nastąpiły zmiany w gronie członków zarządu i profesorów naszego Seminarium. Ksiądz dr Grzegorz Dziewulski zakończył pracę na stanowisku prefekta, nowym prefektem został mianowany ks. mgr Jarosław Kaliński. Funkcję ojca duchownego objął ks. lic. Jacek Kubis. Nowym wykładowcą został ks. dr Marek Marczak (teologia dogmatyczna). Pracę w Seminarium zakończył wieloletni wykładowca teologii fundamentalnej ks. dr Karol Szumacher.

7 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów w archidiecezji łódzkiej.

9 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2004/05 uczelni teologicznych: Wyższego Seminarium Duchownego, Punktu Konsultacyjnego UKSW i Instytutu Teologicznego. Podczas Eucharystii homilię wygłosił ks. dr Marek Wochna. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat: *Dlaczego warto studiować teologię*, wygłosił ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki, dziekan Wydziału Teologii KUL.

16 X – Sympozjum dotyczące postaci i dzieła sługi Bożego o. Anzelma Gądka OCD.

6–7 XI – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Jarosław Kaliński, prefekt WSD w Łodzi.

7 XI – Kandydatura alumnów V roku w parafii św. Antoniego w Łodzi. Mszy św. przewodniczył biskup Adam Lepa.

17 XI – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Duchowne.

22–23 XI – Dni powołaniowe w Seminarium.

28 XI – Spotkanie z o. Danielem Ange, założycielem Szkoły Nowej Ewangelizacji.

7–8 XII – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. major Marek Strzelecki SAC, kapelan wojskowy, proboszcz parafii garnizonowej św. Jerzego w Łodzi.

8 XII – Biskup Adam Lepa w par. św. Michała Archaniola w Łodzi udzielił święceń diakonatu dwóm alumnom VI roku.

13 XII – Alumni naszego Seminarium wzięli udział w konwersatorium nt. „Wieża Babel”, zorganizowanym przez Uniwersytet Łódzki.

2005

5–6 I – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Krzysztof Burski, mistrz junioratu Towarzystwa Świętego Pawła.

22 I – Uroczysta akademicka ku czci św. Tomasza. Przemówienie powitalne: ks. dr Janusz Lewandowicz, rektor WSD, wykład nt. *Filozoficzne drogi do Boga u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu* wygłosił ks. dr Roman Piwowarczyk z Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

2 II – Udział asysty seminaryjnej w IX Światowym Dniu Życia Konsekrowanego (bazylika archikatedralna).

9 II – Comiesięczne skupienie przeprowadził ks. dr Tomasz Dutkiewicz, wykładowca filozofii i asystent na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

10 II – W ramach obchodów Roku Eucharystii odbył się w Seminarium cykl comiesięcznych wykładów poświęconych różnorodnym wymiarom tajemnicy Eucharystii, wygłaszanych przez zaproszonych gości. Pierwszy wykład z tego cyklu wygłosił o. prof. Jacek Salij OP.

17 III – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego.

26 II – Nawiedzenie ikony Sedes Sapientiae i nocne czuwanie w Seminarium

1–6 III – Rekolekcje wielkopostne w Seminarium poprowadził ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożytności KUL. Na zakończenie rekolekcji w par. MB Jasnogórskiej w Łodzi biskup Adam Lepa odprawił mszę św., podczas której udzielone zostały posługi akolitu i lektoratu.

19 III – Zmarł biskup prof. Bohdan Bejze, wspólnota seminaryjna wzięła udział w uroczystościach pogrzebowych, które odbyły się 22 i 23 marca.

2 IV – Zmarł Ojciec Święty Jan Paweł II, delegacja alumnów i przełożonych, na czele z Księdzem Rektorem, udała się do Rzymu na uroczystości pogrzebowe.

21 IV – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w ogólnopolskiej Pielgrzymce Wyższych Seminarium Duchownych na Jasną Górę.

18–25 IV – Seminarium wzięło udział w organizacji V Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki. W jego ramach w auli WSD odbyła się konferencja naukowa nt. *Plaszczyzny przestępczości*, współorganizowana z Katedrą Psychologii Sądowej i Penitencjarnej UKSW, a schola klerycka pod dyktando ks. Grzegorza Kopytowskiego wzięła czynny udział w uroczystości uświetniającej otwarcia festiwalu.

9–11 V – Odbyła się, zorganizowana wspólnie przez WSD i Katedrę Historii Języka Polskiego i Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej UŁ, międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Osoba i osobowość – czynniki je kształtujące*. Gospodarzem pierwszego dnia konferencji było nasze Seminarium.

19 V – Spotkanie łódzkich seminarium duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Ojców Franciszkanów Konwentualnych.

21–22 V – Comiesięczne skupienie poprowadził ks. prof. dr hab. Tadeusz Syczewski, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczynie.

28 V – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej. Z rąk Arcybiskupa Łódzkiego święcenia przyjęli:

- dn PIOTR BIEŚ
- dn STANISŁAW CICHOSZ
- dn TOMASZ CYLIŃSKI
- dn JACEK GŁADYSZ
- dn ŁUKASZ GOŹDZIK
- dn ARTUR GRACZYK
- dn KAROL LITAWA
- dn JAROSŁAW MAGIERSKI
- dn MARCIN PIETRZYK
- dn SEBASTIAN ROGUT
- dn RAFAŁ SOBUSIAK
- dn BOGUSŁAW STARUS
- dn PAWEŁ ŚWIRAD

11 VI – Święcenia diakonatu w kościele pw. MB Królowej Polski w Łodzi. Z rąk biskupa Adama Lepy święcenia przyjęli:

- JAROSŁAW ADAMIAK
- ŁUKASZ BURCHARD
- MAREK KOŁOSOWSKI
- TOMASZ MACKIEWICZ
- PIOTR MIELOSZYŃSKI

- PATRYK NOWAK
- PIOTR STĘPIEŃ
- DAWID URBAŃCZYK
- RAFAŁ JÓŻWIK
- ALBIN ŻABA.

12 VI – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

16 VI – Msza św. koncelebrowana na zakończenie roku akademickiego 2004/05, której przewodniczył Arcybiskup Łódzki.

19 VI – Arcybiskup Łódzki ustanowił św. Teresę od Dzieciątka Jezus drugą, obok św. Stanisława Kostki, patronką Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Skupienie związane z peregrynacją relikwii św. Teresy od Dzieciątka Jezus poprowadził ks. Grzegorz Korczak, odpowiedzialny za Katolicką Szkołę Kontemplacji i Ewangelizacji Młodych „Dzieci Światłości”.

oprac. ks. *Dariusz Kucharski*

TEMATY PRAC MAGISTERSKICH W ROKU 2005

- BIEŚ PIOTR – *Łukaszcza przypowieść o zagubionej i odnalezionej drachmie (Łk 15, 8–10)*
Promotor: ks. dr E. Szewc
- CICHOSZ STANISŁAW – *Model kapłana – duszpasterza w świetle pism Ojca Pio*
Promotor: ks. dr Marek Stępnia
- CYLIŃSKI TOMASZ – *Funkcja socjalizacyjna rodziny i katechezy w świetle literatury pedagogiczno-katechetycznej*
Promotor: ks. dr Włodzimierz Kujawin
- GLADYSZ JACEK – *Społeczny wymiar miłosierdzia chrześcijańskiego w nauczaniu Jana Pawła II w czasie pielgrzymek do Polski*
Promotor: ks. dr M. Stępnia
- GOŹDZIK ŁUKASZ – *Modlitwa źródłem przemiany moralnej człowieka w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*
Promotor: ks. dr Jan Wolski
- GRACZYK ARTUR – *Duchowość kapłańska błogosławionego księdza podharcmistra Stefana Wincentego Frelichowskiego (1913–1945)*
Promotor: ks. dr Marek Stępnia
- LACH MARIUSZ – *Radość chrześcijańska w działalności misyjnej św. Pawła – „...a także i wy się cieszcie i dzielcie radość ze mną” (Flp 2, 18)*
Promotor: ks. dr Marek Wochna
- LITAWA KAROL – *Pojęcie „lęk” w Homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza*
Promotor: ks. dr hab. Jan Słomka
- MAGIERSKI JAROSŁAW – *Podstawy schizmy arcybiskupa Marcela Lefebvre i jej skutki prawne. Studium teologiczno-prawne*
Promotor: ks. dr Grzegorz Leszczyński
- PIETRZYK MARCIN – *Misterium ludzkiego cierpienia w świetle nauczania Jana Pawła II zawartego w Liście apostołskim „Salvifici doloris” i Orędziach na Światowy Dzień Chorego*
Promotor: ks. dr Jan Wolski

-
- | | |
|-----------------|---|
| ROGUT SEBASTIAN | <p>– <i>Heroiczność cnót w duchowości polskich beatyfikowanych i kanonizowanych przez Jana Pawła II, na podstawie homilii wygłoszonych w latach 1980–2002</i></p> <p>Promotor: ks. dr Andrzej Perzyński</p> |
| SOBUSIAK RAFAŁ | <p>– <i>Podstawy duchowości misyjnej i jej kształtowanie, na podstawie kwartalnika „Nurt SVD” w latach 1990–2000</i></p> <p>Promotor: ks. dr Andrzej Perzyński</p> |
| STARUS BOGUSŁAW | <p>– <i>Aspekt moralny przygotowania do śmierci w świetle literatury teologicznej i pozateologicznej</i></p> <p>Promotor: ks. dr Jan Wolski</p> |
| ŚWIRAD PAWEŁ | <p>– <i>Oddziaływanie Music Television na podświadomość odbiorcy jako problem duszpasterski</i></p> <p>Promotor: bp dr Adam Lepa</p> |

Informacje dotyczące zasad przygotowania publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”

- „Łódzkie Studia Teologiczne” ukazują się raz w roku.
- W *Łódzkich Studiach Teologicznych* można publikować teksty z następujących dziedzin: teologii, filozofii, psychologii, pedagogiki, prawa, nauk społecznych i mass mediów, nauk o Kościele.
- Poprawnie zredagowane teksty należy przysyłać na następujący adres:
Redakcja „Łódzkich Studiów Teologicznych”,
ul. Stanisława 14, 90-457 Łódź.
- Ostateczna data przyjmowania tekstów do numeru danego roku to koniec września; teksty nadesłane później będą publikowane w roku następnym.
- Prosimy o dostarczenie wydruku oraz wersję elektroniczną w formacie *Word for Windows*.
- W tekście nie powinno być żadnych odręcznych uzupełnień ani żadnych specjalnych wyróżnień, jak np. podkreślenie, pogrubiona czcionka itp. Kursywy używamy w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażen obcojęzycznych.
- Pierwszą stronę tekstu rozpoczynamy od podania następujących danych : imię i nazwisko Autora, stopień naukowy, specjalizacja i afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie po odpowiednim odstępnie podajemy tytuł pracy.
- Na oddzielnej stronie należy również podać : adres, telefon, e-mail.
- Należy dołączyć streszczenie obcojęzyczne wraz z tytułem artykułu w języku angielskim, a także słowa kluczowe.
- Artykuły zredagowane w innym niż polskim języku będą publikowane w oddzielnym numerze obcojęzycznym. Do artykułów tych należy dołączyć streszczenie w języku polskim oraz słowa kluczowe.
- Preferowana objętość tekstu: nie więcej niż 20 stron.
- Materiałów nie zamówionych Redakcja nie zwraca.

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

ks. Lucjan B a l t e r, Sobór Watykański II w nauczaniu Jana Pawła II	3
ks. Stanisław G r a d, Ksiądz Biskup Jan Fondaliński (1900–1971)	19
Karol K l a u z a, Duszpasterz wobec wyzwań kultury polskiej po Soborze Watykańskim II .	33
ks. Piotr N i t e c k i, Kultura Eucharystii programem solidarności.....	49
ks. Stanisław P i ó r k o w s k i, Miłośnicy Eucharystii: św. Antoni Maria Klaret, Jan Paweł II, Benedykt XVI.....	53
ks. Leon S i w e c k i, John Paul II's Idea of Trinitarian Ecclesiology	59
ks. Leon S i w e c k i, La storicità della dottrina cristiana alla luce del Concilio Vaticano II...	75

* * *

ks. Antoni J u s t, Ku filozofii miłości	95
ks. Waldemar K u l b a t, Kościół w Niemczech i narodowy socjalizm	101
ks. Waldemar K u l b a t, <i>Mit brennender Sorge</i> – potępienie narodowego socjalizmu	139
Katarzyna O s e n k o-M i z e r s k a, Rola rodziny w religijnym wychowaniu młodzieży.....	151
o. Jerzy Szyran OFMConv., Erotyzm w służbie miłości małżeńskiej	165
o. Innocenty R u s e c k i OFM, Z działalności duszpasterskiej bernardynów – III Zakon św. Franciszka z Asyżu, bractwa i stowarzyszenia religijne	179
ks. Marek S t ę p n i a k, Akcja Katolicka w Polsce i w diecezji łódzkiej w okresie międzywojennym. Refleksja historyczna w 10. rocznicę powołania Akcji Katolickiej Archidiecezji Łódzkiej	215
ks. Janusz W ę g r z e c k i, Intencjonalny a rzeczywisty stan rzeczy w polityce. Studium przypadku przyczyny niedosłej koalicji PO–PIS po wyborach 2005 roku w aspekcie metodologicznym.....	233
ks. Janusz W ę g r z e c k i, Metodologiczny status hipotezy roboczej. Studium przypadku teorii o Kościele katolickim jako przyczynie przemocy wobec kobiet	237

* * *

Henryk C h m i e l e w s k i, ks. Waldemar W o ź n i a k, Organiczne i afektywne uwarunkowania przestępczości.....	241
ks. Waldemar W o ź n i a k, Psychosocial needs of the girls in reformatory on the basis of their opinions on the given subject	249
ks. Waldemar W o ź n i a k, Waldemar P i e k a r s k i, Metody walki ze stresem.....	257

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

ks. Stanisław Dziekoński (rec.): ks. J. S w ę d, ks. W. W o ź n i a k, <i>Wokół wsparcia społecznego. Wsparcie społeczne na rzecz dzieci i młodzieży poprzez niepubliczne placówki dziennego pobytu</i> , Michalineum, Warszawa 2003, ss. 250	265
Renata Muszyńska (rec.), Krzysztof P a c z o s MIC, <i>Zwierzę rozumne. Zagadnienia podstawowe z filozofii niższych warstw duszy ludzkiej. Perspektywa Arystotelesa i św. Tomasza</i> , Gdańsk 2004; Krzysztof P a c z o s MIC, <i>Niewiele mniejszy od aniołów. Zagadnienia podstawowe z filozofii wyższej warstwy duszy ludzkiej. Perspektywa Arystotelesa i św. Tomasza</i> , Gdańsk 2005; Krzysztof P a c z o s MIC, <i>Równy aniołom. Zagadnienia podstawowe z teologii duszy ludzkiej. Perspektywa św. Tomasza</i> , Gdańsk 2005.	266

ks. Grzegorz Dziewulski (rec.): ks. Andrzej P e r z y Ń s k i, <i>Szkice o wierze</i> , Uniwersytet Śląski, Katowice 2005, ss. 207.....	270
---	-----

Z ŻYCIA SEMINARIUM

Przemówienie inauguracyjne Rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, ks. dra Janusza Lewandowicza na rozpoczęcie roku akademickiego 2005/06	273
---	-----

* * *

Diariusz wydarzeń seminaryjnych październik 2004–czerwiec 2005.....	276
Tematy prac magisterskich w roku 2005	280
Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”	283

TABLE OF CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Lucjan B a l t e r, The Second Vatican Council In the teaching of John Paul II	3
Stanisław G r a d, Bishop Jan Fondaliński (1900–1971)	19
Karol K l a u z a, Priest in the face of the challenges of Polish culture after the Second Vatican Council	33
Piotr N i t e c k i, Eucharist culture as a solidarity programme	49
Stanisław P i ó r k o w s k i, The Lovers of Eucharist: Saint Anthony Maria Klaret, John Paul II, Benedict XVI	53
Leon S i w e c k i, John Paul II's Idea of Trinitarian Ecclesiology	59
Leon S i w e c k i, La storicità della dottrina cristiana alla luce del Concilio Vaticano II	75

* * *

Antoni J u s t, Towards the philosophy of love	95
Waldemar K u l b a t, German church and national socialism	101
Waldemar K u l b a t, <i>Mit brennender Sorge</i> – condemnation of the national socialism	139
Katarzyna O s e n k o-M i z e r s k a, The role of family in the religious up-bringing of young people	151
o. Jerzy Szyran OFMConv., Eroticism and its significance for the marriage	165
Innocenty R u s e c k i OFM, The Observants' pastoral activity – the 3rd Order of Saint Francis of Assisi, religious fraternities and associations	179
Marek S t ę p n i a k, Catholic action in Poland and in the diocese of Lodz in the interwar period. Historical reflexion in the 10th anniversary of setting up the Catholic Action of the Archdiocese of Lodz	215
Janusz W ę g r z e c k i, Intentional versus real state of affairs in politics. Methodological case study of the reason for the failure of the coalition between The Citizens' Platform (PO) and The Law and Justice Party (PiS) after the election of 2005	233
Janusz W ę g r z e c k i, Methodological status of work hypothesis. Case study of theory about the Catholic Church as the reason of violence towards women	237

* * *

Henryk C h m i e l e w s k i, Waldemar W o ź n i a k, Organic and affective factors of crime	241
Waldemar W o ź n i a k, Psychosocial needs of the girls in reformatory on the basis of their opinions on the given subject	249
Waldemar W o ź n i a k, Waldemar P i e k a r s k i, Methods of fighting stress	257

REPORTS AND REVIEWS

Stanisław Dziekoński (review): J. S w ę d, W. W o ź n i a k, <i>About social support. Social support for children and young people by private institutions of daily stay</i> , Michalineum, Warsaw 2003, p. 250	265
Renata Muszyńska (review): Krzysztof P a c z o s MIC, Rational animal. Fundamental issues of the philosophy of the lower layers of human soul. Aristotle and s. Thomas's perspective, Gdańsk 2004; Krzysztof P a c z o s MIC (Marians' Publishing House), Hardly smaller than angels. Fundamental issues of the philosophy of the upper layers	

of human soul. Aristotle and s. Thomas's perspective, Gdańsk 2005; Krzysztof Paczos MIC, <i>Equal to angels. Fundamental issues of the theology of human soul. s. Thoma's perspective</i> , Gdańsk 2005	266
ks. Grzegorz Dziewulski (review), ks. Andrzej Perzyński, <i>Szkice o wierze</i> , Uniwersytet Śląski, Katowice 2005, p. 207.....	270

FROM THE SEMINARY'S LIFE

The speech of rev. Rector Janusz Lewandowicz on the occasion of the inauguration of academic year 2005/2006	273
---	-----

* * *

The diary of seminary events, September 2004 – June 2005	276
The list of master's theses written in the Diocesan Seminary in Lodz.....	280