

Instytut Teologiczny w Przemyślu

**PREMISLIA
CHRISTIANA**

Tom XIII (2008/2009)

Przemyśl 2009

Zespół redakcyjny
Ks. Norbert Podhorecki
Ks. Jacek Żygała

Projekt okładki

Ks. Wacław Partyka

Skład i przygotowanie do druku
Kl. Paweł Kowal
Kl. Kamil Szpilka

ISSN 0867-308

Wydawca: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej
Plac Katedralny 4a, 37-700 PRZEMYŚL
tel. (0-16) 678 66 94, fax. (0-16) 678 26 74

Druk: TECHGRAF Łańcut, ul. Podzwierzyniec 25, 37-100 Łańcut

Wstęp

Wydanie kolejnego już rocznika *Premislia Christiana*, pisma Instytutu Teologicznego w Przemyślu, wiąże się z pewnymi zmianami zachodzącymi w gronie redakcyjnym. Pomysłodawca tego projektu a zarazem jego wieloletni animator i główny redaktor (12 tomów w latach 1987-2007), ksiądz dr Tadeusz Śliwa, pragnął przekazać pieczę nad nim kontynuatorom swojego dzieła.

Nie sposób zatem nie rozpocząć nowego etapu istnienia Rocznika od podziękowań wobec osoby czcigodnego i drogiego nam Księdza Profesora. Niepodobna oczywiście opisać i ustosunkować się w tej krótkiej formie do Jego osoby i dzieła, ale wspomnijmy chociaż fakty najistotniejsze. Ksiądz dr Tadeusz Śliwa (ur. 11.11.1925 r. w Wysokiej Strzyżowskiej) jako historyk i patrolog, wykładowca Instytutu Teologicznego przy WSD w Przemyślu oraz Wydziału Historii Kościoła Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, jest bardzo ceniony za głęboką wiedzę i umiejętności warsztatowe. Swoje zainteresowania naukowo-badawcze koncentruje głównie na dziejach Kościoła Wschodniego w Rzeczypospolitej (w dziedzinie tej uchodzi za wybitnego specjalistę w skali ogólnopolskiej), biografistyce (jego opracowania z tego zakresu znaleźć można na łamach Polskiego Słownika Biograficznego, Encyklopedii Katolickiej KUL oraz Słownika Polskich Teologów Katolickich) oraz na historii lokalnego Kościoła w diecezji przemyskiej, począwszy od czasów reformacji aż po czasy najnowsze. Przez okres 10 lat (1972-1982) pełnił funkcję Dyrektora Biblioteki Seminarialnej w Przemyślu, a w latach 1976-1979 powierzono mu podobne obowiązki w przemyskiej Bibliotece Diecezjalnej. Ksiądz Profesor Śliwa jest ponadto członkiem kilku instytucji naukowych: Towarzystwa Naukowego KUL, Instytutu Geografii Historycznej Kościoła KUL, Rady Naukowej Instytutu Ekumenicznego KUL i Polskiego Towarzystwa Teologicznego z oddziałem w Przemyślu. Realizując swoje powołanie kapłańskie, Ksiądz Profesor przez blisko 40 już lat pełni obowiązki kapelana kaplicy p.w. św. Franciszka z Asyżu w klasztorze Sióstr Albertynek oraz analogiczną funkcję w Zakładzie Opiekuńczo-leczniczym przy parafii p.w. NMP Nieustającej Pomocy w Przemyślu, gdzie wytrwale i pełen poświęcenia posługuje na rzecz chorych, opuszczonych i zapomnianych.

Jego postawa i dorobek są bez wątpienia symbolem kulturowania w nauce i życiu wartości, które wydają się pozostawać najistotniejsze i nietknięte upływem czasu: autentycznego zaangażowania, rzetelności, umiłowania Prawdy, i – jak piszą Jego uczniowie – prawdziwej „arystokracji ducha”¹.

Kontynuując Jego dzieło redakcji rocznika naukowego *Premisla Christiana*, oddajemy do rąk Czytelników kolejny, trzynasty tom. Jego zawartość jest tym razem zdominowana w dużej mierze materiałami z sympozjum: „Wierzący rozum – rozumna wiara”, które miało miejsce 23.10.2008 r. w Auli Instytutu Teologicznego WSD w Przemyślu z okazji 10-lecia publikacji encykliki *Fides et ratio* Sługi Bożego papieża Jana Pawła II. Tematem całego sympozjum jak i poszczególnych wystąpień stało się podjęcie wołania papieskiego o konieczność poszukiwań prawdy tak w badaniach naukowych, jak i w codziennym życiu, oraz podkreślenie zasadniczej możliwości dotarcia do niej (niejednokrotnie mozolnego), przez współistnienie i współoddziaływanie wiary i rozumu. Pozostałe artykuły oferują obraz aktualnego stanu badań i zainteresowań ich autorów w dziedzinach bibliistyki, historii czy teologii pastoralnej.

Chcemy przy tej okazji zaanonsować wprowadzenie kilku nieznacznych zmian. W Roczniku zaistniał podział formalny na poszczególne działy tematyczne. W stosunku do przyszłych tomów zapowiadany jest wymóg streszczenia publikacji w języku nowożytnym oraz przedstawienia krótkiej wzmianki o autorze. Umieszczono także informacje dla autorów przyszłych publikacji.

Przed oddaniem do druku niniejszego Rocznika dotarły do nas z Warszawy radosne wieści. Z wielką dumą i radością przyjęliśmy fakt, że na 347. zebraniu plenarnym Episkopatu Polski J.E. ks. abp Józef Michalik, metropolita przemyski, „przytłaczającą” liczbą głosów wybrany został Przewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski na drugą kadencję, na lata 2009-2014. Wobec czekających wyzwań i konieczności podejmowania trudnych, odpowiedzialnych decyzji, życzymy Księdzu Arcybiskupowi obfitości łask i nieustannej

¹ Por. J. Wołczański, *Ksiądz Profesor Doktor Tadeusz Śliwa. Uczony – duszpa-sterz – człowiek*, w: tenże (red.) *Kościół na drogach historii. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Doktorowi Tadeuszowi Śliwie*, Kraków-Lwów 1999, s. 12-13.

WSTĘP

asystencji Ducha Świętego oraz zrozumienia i wdzięczności ludzi powierzonych Jego pasterskiej pieczy, a sami zapewniamy o modlitewnym i wszelakim innym wsparciu.

Autorom tekstów zamieszczonych w obecnym wydaniu Rocznika oraz współpracownikom redakcyjnym: klerykom Kamilowi Szpilce i Pawłowi Kowalowi, odpowiedzialnym za skład i przygotowanie do druku, Rektoratowi WSD w Przemyślu oraz Wydawnictwu Archidiecezji Przemyskiej w osobie ks. mgr Bartosza Rajnowskiego przekazujemy serdeczne wyrazy wdzięczności.

Redakcja

Ks. bp Marian Rojek (Przemyśl)

Premislia Christiana

T. XIII, Przemyśl 2008/2009

s. 7 – 11

**Homilia w czasie Mszy świętej na rozpoczęcie sympozjum
„Wierzący rozum – rozumna wiara”
(Łk 12, 49-53)**

Czcigodny Księżu Rektorze oraz Moderatorzy Seminaryjni: Ojcowie Duchowni i Wychowawcy, Drodzy Księża Profesorowie, wszyscy kapłani, diakoni i alumni. Wielebne Siostry Zakonne pracujące w naszym Seminarium. Pragnę również pozdrowić głównego organizatora dzisiejszego sympozjum ks. Norberta, a także czcigodnych Prelegentów, tych rasowych oraz tych młodzieńców, którzy po raz pierwszy wystąpią dzisiaj przed takim audytorium.

„Wiara i nauka”. Dlaczego takie właśnie zestawienie jako tytuł papieskiego dokumentu, na temat dla nas tak powszedni i potrzebny, jak codzienny chleb? Czy te dwie rzeczywistości wzajemnie się tylko uzupełniają, nie mając ze sobą żadnych wspólnych płaszczyzn? A może pozostają względem siebie w kontraście niemożliwym do pogodzenia i zawsze będą się sobie sprzeciwiać traktując o całkiem odmiennych sprawach? Albo też mówią o tym samym, tylko w zdecydowanie odmienny sposób?

Czy nauka jest w stanie egoistycznie zaspokoić ludzkie pragnienie wiedzy? Ona ma zawsze w sobie coś ze zmienności, niestabilności, wątpliwości, chęci podważania tego, co nienaruszalne. Wiara zaś odwołuje się do stabilnego fundamentu, podaje prawdy dające człowiekowi egzystencjalne bezpieczeństwo, nadaje ludzkiemu życiu sens, ukazuje jego przyczynę i cel. Dojrzała wiara otwarta jest na nieustanne oczyszczenie i weryfikację, jakie podpowiada rozum, który swoje pochodzenie i inspirację ma przecież w tym samym źródle co ona, co wiara, czyli w Bogu samym.

Może powyższe pytania kojarzące się z tymi dwoma słowami „wiara i rozum”, wydają się zbyt mocne, prowadząc do jakiegoś wewnętrznego niepokoju, ale skoro posłużył się nimi w takim właśnie układzie Papież Jan Paweł II, biorąc je jako wiodące motto pewnego istotnego przesłania, współczesnego Piotra, któremu została przez Chrystusa powierzona troska o zbawienie wszystkich ludzi, to przyświecało Mu pragnienie, by nie akcentować sprzeczności, lecz ukazać ich wzajemną potrzebę. Czyli, że wiara, aby była prawdziwa i przyciągająca do siebie człowieka, dojrzała i ugruntowana, musi być rozumna a rozum, by nie popadł we własną pychę, iż wszystko może i potrafi, winien być wierzący.

Jednak to, co tutaj zostało zaledwie dotknięte, nie będzie w jakiś akademicki sposób przedmiotem naszego zamyślenia nad Bożym słowem, to wszystko zostawiamy sobie na późniejsze spotkanie. Teraz zaś Siostry i Bracia w Chrystusie zauważmy, że często w naszym codziennym życiu, jak też i w biblijnej tematyce, pojawiają osobliwe zestawienia występujące dwójkami, które pozostają jakby w pewnym kontraście, a może tylko pozornej sprzeczności, niejako do siebie nie przystając: miłość i sprawiedliwość, powszechna wola zbawcza i wolność człowieka, pokój i rozłam – o czym właśnie usłyszeliśmy w dzisiejszej Ewangelii.

Tak jak bywało w niektórych przypadkach prorockich zachowań, iż zestawienie nie pasujących do siebie czynności, albo nawet zaskakujących fragmentów stroju, miało jakieś znaczenie symboliczne, którego celem było pobudzenie ludzi do refleksji. Tak oto pewna kobieta szła drogami miasta i trzymała w jednej ręce płonąca pochodnię a w drugiej dzban z wodą. Gdy zdziwieni przechodnie pytali ją: „Co ty robisz?” „Co oznacza twoje postępowanie? Odpowiadała im spokojnie: „Wodą gaszę piekło a pochodnią rozpalam niebo”.

Lecz ludziom to nie wystarczyło, więc dopytują: „Ale dlaczego tak czynisz?”. Zamyślona uważnie się im przypatruje a następnie stwierdza: „Pragnę byćcie kochali Boga nie ze strachu i lęku przed wiecznym potępieniem w piekle i tęsknię za tym, abyście Go miłowali, nie ze względu na nadzieję nagrody w niebie”.

Tak właśnie wyobrażam sobie Jezusa: z płonąca pochodnią i dzbanem wody. Te dwa obrazy odzwierciedlają Jego życie: „Przyśzedłem rzucić ogień na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już

zapłonął!” (Łk 12, 49). Płomienny Jezus, żarliwy zapalem, rozpálny gorliwością, by ogłaszać Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym. Czy przystaje ten obraz do naszego wyobrażenia Chrystusa?

Pan Jezus łagodny i dobry, pozwalający pomimo zmęczenia dzieciom przyjść do siebie. Ten, który wzruszając się, płacze nad zmarłym przyjacielem Łazarzem. Jezus pogodny, pragnący każdego uczynić szczęśliwym, zatroskany nawet o radość zakłopotanych nowożeńców i gospodarzy, zamienia na weselnym przyjęciu wodę w wino.

Ale jak to, równocześnie wyobrazić Go sobie z płonącą i rozpaloną żarem pochodnią w ręku? Przecież ten płomienny Jezus należy także do pełni Jego obrazu, Boga Człowieka – Zbawiciela. Ogień nie ma tylko znaczenia niszczącego, niesie również wiele pozytywnych owoców. Ogień ofiaruje nam światło i ciepło. Tym ogrzewającym płomieniem miłości, chce Jezus każdego z nas rozpałić i tak przynieść nam niebo na ziemię.

Z całą pewnością ogień posiada również charakter oczyszczający, jakby taki bardziej nas osądający. Wiele obrazów, szczególnie ze Starego Testamentu, daje pewną podstawę do takiego formułowania myśli. Ale przecież nawet Boży sąd, nie chce budzić u ludzi strachu. O wiele bardziej pragnie oczyszczać i życie ludzi prowadzić do ich ostatecznego spełnienia, jakim jest przecież niebo.

Pan Jezus sam mówi o sobie, że „przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we Mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności. Ale jeżeli ktoś posłuszy słowa moje, ale ich nie zachowa, to Ja go nie sądzę. Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale by świat zbawić” (J 12, 46-47). Przypomina o tym św. Jan Ewangelista.

Oto my chrześcijanie jesteście przynaglani, aby podjąć decyzję, czy zawierzyć Jezusowi i pozwolić, by nasze serca opanował płomień Jego miłości, czy też przestraszyć się Go i zamknąć przed Nim swoje serce oraz życie. Każdy sam, osobiście, przez swój rozumny i odpowiedzialny wybór, decyduje się na osąd swego własnego działania. I wszystko zależy od tego, czy wierzymy Jezusowi i ufamy Mu a w konsekwencji ustawiamy całe nasze życie na Niego, czy też Go odrzucamy, usprawiedliwiając naszą decyzję różnymi wydawałoby się nawet rozumowymi przesłankami.

Drugim wiodącym obrazem jest woda i ją bezpośrednio wiążemy z tajemnicą naszego chrztu św. Jezus właśnie o tym mówi:

„Chrzest mam przyjąć i jakiej doznaję udręki, aż się to stanie” (Łk 12, 50). Zbawca myśli tu o chrzcie jako swojej śmierci, to znaczy, że On cały musi się zanurzyć w nurty cierpienia i bólu. Wprawdzie nimi ogarnięty pójdzie na dno ludzkiego życia, aż po śmierć na krzyżu, ale zostanie wydobyty przez Boga Ojca przez wielkość zmartwychwstania.

Tak oto dzisiaj przed nami, Pan Jezus trzyma w ręce niejako dzban wody napełniony cierpieniem i śmiercią – odwołując się do przywołanego na początku obrazu wędrującej kobiety. I mówi nam „pragnę, aby ludzie miłowali Boga, bez lęku i strachu przed piekłem”. Czy to nie w tym kryje się również, jakaś przedziwna tajemnica Bożego miłosierdzia?

Pan Jezus z płonąca pochodnią w jednym ręku i dzbanem napełnionym wodą w drugim, nie przymusza nas. Człowiek wobec Boga pozostaje istotą wolną i może zdecydować w swym życiu „za” lub „przeciw” Niemu. Mówi o tym Ewangelia: „czy myślicie, że przyszedłem dać ziemi pokój? Nie, powiadam wam, lecz rozłam” (Łk 12, 51).

Co to? Pan Jezus jest tym, który dzieli? Chrystus nie wzywa do podziałów i rozłamu, ale to powodu Niego już dzielą się istoty duchowe a także i ludzie. Kto nie chce Go przyjąć sam odchodzi.

Owo pęknięcie, czasem dosłownie, niezgoda, waśń, idzie nawet poprzez rodzinę, także jest w stanie rozpołować i niejedną naszą własną rodzinę. Św. Łukasz ma tego świadomość, stwierdzając wyraźnie: „troje stanie przeciw dwojgu, a dwoje przeciw trojgu” (Łk 12, 52). To nie jest czysta teoria, tak dla św. Łukasza, jak i dla nas wszystkich. Niezgoda między ludźmi, nie jest zamiarem Boga, lecz Jego pragnienie objawia się w tym, byśmy zdecydowanie wypowiedzieli się „za” lub „przeciw” Jezusowi, i jasno wyznali wiarę w Boga. Czy dzisiaj jest inaczej?

Co zrobić, gdy taka sytuacja dotknie moją rodzinę? Jakby coraz częściej spotykamy się z tym w naszym duszpasterstwie. Rodzice nawet wyraźnie zaangażowani w życie Kościoła, może ktoś z dzieci syn czy córka poszli drogą powołania, ale inne dzieci, nie chcą słyszeć ani o Bogu, ani o Chrystusowym Kościele. Jezus nie odgrywa już w ich życiu żadnej rozstrzygającej roli.

Przypowieść o miłosiernym ojcu jest zachętą do tego, aby w takich okolicznościach, nie zatrząskiwac drzwi swego domu i serca

jako ojca czy brata. Nie wolno nam tych osób wypuszczać z naszej miłości z ciągłą modlitwą i nadzieją na radość spotkania przy jednym rodzinnym stole.

Siostrzy i bracie biorąc do rąk te dwa wiosła: „wiarę” i „rozum”, po to, aby płynąć na głębię swego życia, pięknie realizując to wezwanie Chrystusa, które On kieruje do każdego z nas: „*duc in altum*”, pamiętaj o czterech istotnych sprawach:

1. Zmieniaj to, co jest do zmiany, być może właśnie najpierw swoje własne zachowanie i postępowanie.
2. Nigdy nie ustawaj w miłowaniu, gdyż sam „Bóg jest Miłością” (1 J 4, 16).
3. Raduj się i uśmiechaj do tego, co jest. Dar humoru czyni nasze życie łatwiejszym i bardziej łagodnym.
4. Pozostaw za sobą samego siebie i twoje smutki oraz troski a także strapienia, oddaj je wszystkie Panu Bogu.

Te życiowe mądrości mają przecież swoje korzenie w Ewangelii Jezusa. One są jak dzban wody i płonąca pochodnia. Gaszą ogień niejednego „piekła na ziemi” i podtrzymują oraz rozpalają ogień miłości, aby on nam nigdy nie wygasł.

A dzisiaj z okazji 10 rocznicy publikacji encykliki *Fides et ratio* Sługi Bożego Jana Pawła II, zgłębiając jej tajemnicę oraz przesłanie, życzę Wam, by „wiara” i „rozum” jak dwa skrzydła unosiły was ku rozmiłowaniu w prawdzie. I na co dzień, dojrzewając w wierze oraz wzrastając w rozumnej mądrości, nie zapominajcie, że są tylko dwie rzeczy, w które można wyposażać każdego człowieka na jego przyszłość, doczesną i wieczną: pierwszą są korzenie a drugą skrzydła. Życzę Wam jeszcze raz mocnego zakorzenienia w Bogu i silnych skrzydeł porywających ku świętości. Amen.

Wstęp do sympozjum „Wierzący rozum – rozumna wiara”

Encyklika *Fides et ratio* Sługi Bożego Ojca Świętego Jana Pawła II ukazała się 14. września 1998 roku niemal w 120 lat po opublikowaniu przez papieża Leona XIII jego dokumentu *Aeterni Patris* (1879).

Zadziwiająca jest zbieżność kontekstu i problematyki obu encyklik. Podobnie jak 120 lat temu, tak i w dobie obecnej papież poprzez swoje nauczanie pragnęli udzielić odpowiedzi na zagadnienie z pogranicza teologii i filozofii, teorii i praktyki, wielkiego uniwersalistycznego spojrzenia na idee, przyświecające rozwojowi myśli ludzkiej i ich przełożenia na praktykę życia i postępowania. W czasach *Aeterni Patris* i dzisiaj mamy w kulturze Zachodu do czynienia z dwoma typami zagrożenia odwiecznego stanowiska Kościoła. Jakie to idee, zagrożenia?

- a) To człowiek sam pragnie określać, co jest prawdą – odpowiada to ideom głoszonym przez racjonalizm czy scjentyzm.
- b) Teza, że dotarcie do prawdy jest niemożliwe, gdyż nie posiadamy po temu instrumentów, lub postępując jeszcze dalej – twierdzenie, że prawdy obiektywnej, uniwersalnej po prostu nie ma. Tego typu stwierdzenia niesie ze sobą wszelkiej maści relatywizm.

Wobec takich poglądów i zarazem zagrożeń papież, wtedy i dzisiaj, proponują rozwiązania alternatywne.

- a) To nie człowiek tworzy prawdę; nie on określa, co nią jest, a co nie. Zamiast tego koniecznym jest odwołanie do Absolutu i transcendencji, innymi słowy do Boga objawiającego się.
- b) Prawda obiektywna i uniwersalna istnieje. Dotarcie do niej jest możliwe, a wysiłki te są nawet konieczne dla prawdziwie ludzkiego ukształtowania kultury, świata, jednym słowem całej przestrzeni, w której się poruszamy.

Tematem sympozjum w przemyskim WSD jest podjęcie wołania papieża o konieczność poszukiwań naukowych oraz zwyczajnie ludzkich, oraz zasadniczą możliwość dotarcia do prawdy, przez współlistnienie i współoddziaływanie wiary i rozumu. Tak też sformułowany został temat sympozjum: „Wierzący rozum – rozumna wiara”. Pragniemy przez takie jego ukształtowanie podkreślić oba kierunki, oba skrzydła papieskiego rozumowania.

Fides et ratio jest manifestem wiary – gdzie szukać fundamentu i ostatecznego odniesienia. Odpowiedź dla Jana Pawła II może być oczywiście tylko jedna – w Bogu, w Jego Objawieniu. Jest zarazem gorącym apelem o wiarę w możliwości rozumu ludzkiego, który ma za zadanie dążyć do prawdy i który szczerze tego pragnie.

Kto wie, może w dzisiejszych czasach, gdzie mass media i ideolodzy sterują całymi społeczeństwami, kiedy podają nam na szpaltach gazet i z ekranów telewizorów co mamy myśleć, w co wierzyć, na kogo głosować, na czym opierać nasze życie, *Fides et ratio* jest wołaniem o myślenie samodzielne, o jakieś dowartościowanie samodzielnych i odważnych poszukiwań prawdy.

I tak oto historia zatacza koło. Hasło oświecenia: *Sapere aude* (Miej odwagę posługiwać się swoim własnym rozumem), wypisywane na sztandarach racjonalizmu i liberalizmu jako hasło walki z Kościołem i jego rzekomą dominacją, zostaje przez ten sam Kościół przejęte i wykorzystane – oczywiście w innych proporcjach i w innym zamiarze.

Na zakończenie tego wstępu do tematyki naszego sympozjum chciałbym przywołać postać i dzieło księdza Michała Hellera, wybitnego katolickiego naukowca. Od 1985 r. wyklada i prowadzi studia w dziedzinie fizyki, logiki, filozofii i teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Jest autorem 30 książek i prawie 400 artykułów naukowych, a także laureatem tegorocznej Nagrody Templetona, przyznawanej za osiągnięcia w dziedzinie myśli filozoficzno-religijnej oraz za „przerzucanie mostów pomiędzy religią a nauką”¹. Jak poinformowała przyznająca nagrodę Fundacja

¹ Nagroda została ufundowana w 1972 r. przez brytyjskiego przedsiębiorcę i filantropa Sir Johna Templetona pod początkową nazwą: „Nagroda Templetona za Postęp w Religii”. W 2001 r. zmieniono jej nazwę na: „Nagroda Templetona za Postęp w Badaniach lub Odkryciach w Dziedzinie Rzeczywistości Duchowej”. Wyróżnienie to związane jest z najwyższą sumą przyznawaną indywidualnie naukowcowi – przewyższa pod tym względem

Templetona, ks. prof. Heller „Przez ponad 40 lat rozwijał niezwykle oryginalne koncepcje na temat genezy i przyczyn powstania wszechświata, Profesor Heller zdobył pozycję międzynarodowego autorytetu wśród kosmologów i fizyków swoimi pracami na temat unifikacji ogólnej teorii względności i mechaniki kwantowej, metod geometrycznych w fizyce relatywistycznej oraz filozofii i historii nauki”. Laureat został wyróżniony za „interdyscyplinarność, unifikację, łączenie”.

Tenże laureat nagrody Templetona powiedział kiedyś, a jego słowa niech posłużą za motto naszego dzisiejszego spotkania: „Nauka daje wiedzę, a wiara i religia obdarzają poczuciem sensu. Nauka, o ile nie chce być bezsensowna, musi sięgnąć po propozycję wiary”.

nawet Nagrodę Nobla i wynosi ponad 1,6 mln dolarów. Jej fundator chciał w ten sposób podkreślić, że szerokie poszukiwania interdyscyplinarne, także te, które rozwijają duchowość człowieka, więcej znaczą dla ludzkości, niż szczegółowe badania w odrębnych dyscyplinach naukowych. Przyznanie ks. Hellerowi tegorocznej nagrody ogłoszono w środę, 12 marca 2008 w dniu urodzin laureata (urodził się w Tarnowie 12 marca 1936 r.) w ONZ w Nowym Jorku. Jej wręczenie odbyło się 7 maja Buckingham Palace w Londynie. Ks. prof. Heller otrzymał ją z rąk księcia Edynburga Filipa, małżonka królowej Elżbiety. Prof. Michał Heller jest światowej sławy fizykiem, kosmologiem, filozofem i teologiem, członkiem m.in. Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego i Papieskiej Akademii Nauk, Polskiego Towarzystwa Fizycznego, Polskiego Towarzystwa Astronomicznego, International Society for General Relativity and Gravitation, European Physical Society, Center for Theology and the Natural Science. „Nagroda Templetona jest przyznawana za zasługi w budowaniu pomostów między naukami przyrodniczymi a filozofią i teologią i szukanie wartości duchowych. Książd prof. Heller poświęcił temu całe życie. Jest pełnokrwistym naukowcem, kosmologiem, znanym w świecie, a równocześnie filozofem i teologiem” - mówił podczas konferencji prasowej w Krakowie dziekan Wydziału Filozoficznego PAT ks. Stanisław Wszolek. Ks. Michał Heller jest wieloletnim współpracownikiem „Tygodnika Powszechnego”. Jak podkreślano podczas śródowej konferencji prasowej w redakcji „TP”, ks. Heller pokazuje, że pozornie sprzeczne ze sobą światy – nauki i wiary – mają ze sobą wiele wspólnego, jest popularyzatorem wiedzy, a jego książki są przystępne nawet dla „matematycznych idiotów”, „ma rzadką zdolność pisania na wielu poziomach”. W 2005 r. nagrodę przyznano prof. Charlesowi Townesowi, laureatowi Nobla z 1964 r. za odkrycia w dziedzinie fizyki kwantowej, m.in. wynalezienie lasera. Uznaje się, że jego głośny artykuł „Zbieżność między naukami ścisłymi i religią”, zawierający tezy oparte na doświadczeniach z badań nad fizyką kwantową, a opublikowany w czasopiśmie „Think”, zainicjował dialog między nauką a teologią.

***Fides et ratio* Jana Pawła II - krótka charakterystyka**

Prezentowany referat jest próbą ukazania głównych idei i myśli encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*. Nie ma on na celu szczegółowego omówienia, bądź wyczerpującej interpretacji tego dokumentu. Podjęte refleksje mają na celu jedynie przybliżyć wszystkim myśli Sługi Bożego Jana Pawła II w odniesieniu do tematyki dzisiejszego sympozjum, które staną się konieczną introdukcją w kolejne, bardziej wnikliwe opracowania.

Nasza analiza dzielić się będzie na dwie części. W pierwszej zostaną ukazane zagadnienia wstępne, dotyczące m.in.: motywów powstania, celów, jakie przyświecały jej Autorowi, a także kwestii związanych z adresatem encykliki. W drugiej odsłonie zostanie przedstawiona w znacznym zarysie główna tematyka encykliki, z uwzględnieniem celowego układu treści papieskiego dokumentu.

1. Motywy powstania, cele i adresaci dokumentu

Encyklika to uroczyste orędzie skierowane przez papieża do całego świata, a szczególnie do ludzi należących do Kościoła, zawierające dogmatyczny wykład wiary, moralności lub nauki społecznej Kościoła¹. Ten najwyższy rangą dokument papieża powstaje zwykle w odpowiedzi na jakiś palący problem Kościoła lub świata. Każdorazowo encyklika staje się przedmiotem większego,

¹ Szeroko na temat encykliki jako jednego z wielu rodzajów papieskiego nauczania m.in. w: R. KISIEL, *Wokół encyklik Jana Pawła II*, Perspectiva, „Legnickie Studia Teologiczne - Historyczne” 1 (2002), s. 126-154; L. BALTER, *Nieomyślność encyklik papieskich. Studium teologiczno historyczne*, Warszawa 1975, s. 20.

bądź mniejszego zainteresowania, zwłaszcza w teologicznych instytucjach i ośrodkach naukowych².

Już w latach osiemdziesiątych Jan Paweł II przejęty był formacją i nauczaniem filozoficznym w niektórych seminariach i wydziałach teologicznych, a swoimi obawami dzielił się z prefektem Kongregacji Nauki Wiary. Tutaj też należy widzieć pierwsze inspiracje napisania dokumentu w tej sprawie, wówczas jeszcze w krótkiej formie³. Jednak sytuacja kulturowa i polityczna jednoczącej się Europy, równocześnie dzielonej przez nowe konflikty etniczne i zagrożenia moralne przesunęła o kilka lat prace nad opublikowaniem papieskiego punktu widzenia⁴, a tym samym stawiała nowe i często trudniejsze pytania⁵.

Encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II została opublikowana 14 września 1998 roku w Rzymie, w święto Podwyższenia Krzyża Świętego⁶, niemal w dwudziestą rocznicę pontyfikatu⁷, czyli przed dziesięcioma laty. Autor nawiązuje do ogłoszonej przez Leona XIII przeszło sto dwadzieścia lat temu encykliki *Aeterni Patris*⁸,

² Por. I. DEC, *Uwagi o recepcji encykliki Jana Pawła II Fides et ratio w środowisku akademickim*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 7 (2000) nr 1, s. 15.

³ Taka rozmowa Ojca Świętego z kard. Ratzingerem miała się odbyć w 1982 roku w Rzymie.

⁴ Por. J. ŻYCIŃSKI, *Metafizyczny fundament teologii*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II Fides et ratio*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999, s. 12.

⁵ Por. Z. WANAT, *Człowiek sumienia na drogach rozumu i wiary*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. GRABOWSKI, Toruń 1999, s. 183-193, dalej cyt. jako: *Polska filozofia*; A. PERZYŃSKI, *Bóg i ludzkie pytania. Wokół encykliki Fides et ratio*, ComP 19 (1999) nr 3, s. 84-85, 98-100; S. EWERTOWSKI, *Nauczanie Jana Pawła II wobec kryzysu kultury europejskiej*, „Forum Teologiczne” 1 (2000), s. 43-57.

⁶ Szerzej na temat podpisania przez papieża encykliki w samo Święto Podwyższenia Krzyża Świętego pisze w zakończeniu swojego artykułu T. Styczeń. Mianowicie autor wychodzi od bardzo bogatych tekstów liturgii słowa tego dnia, podkreślając mocno, iż ogłoszenie dokumentu i liturgiczne święto nie jest sprawą przypadku. Widzi w tym „logikę czasu”, czyli swojego rodzaju chrono-logię. Por. T. STYCZEŃ, *Rozum i wiara wobec pytania: kim jestem? Refleksje wokół encykliki Fides et ratio*, w: *Jan Paweł II Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. tenże, W. CHUDY, Lublin 2003, s. 184-186, dalej cyt. jako *Jan Paweł II Fides et ratio*; H. WISTUBA, *Rozważania Ojca Świętego Jana Pawła II w encyklice Fides et ratio*, SW 36 (1999), s. 213.

⁷ Por. M. KOWALCZYK, *Wzajemne oddziaływanie wiary i rozumu w uprawianiu teologii*, ComP 19 (1999) nr 3, s. 26.

⁸ Encyklikę *Aeterni Patris* ogłoszono w 1879 roku w sytuacji pod pewnymi względami przypominającej czasy nam współczesne. W kształtowanej w głównej mierze przez filozofię kulturze europejskiej druga połowa XIX wieku to z jednej strony triumf pozytywistycznego myślenia (aż do scjentyzmu), z drugiej różnych form relatywizmu. Por. P. GUTOWSKI, *Wierzyć rozumowi, czyli o wyróżnionej pozycji człowieka we wszechświecie*,

proponując powtórnie rozważenie wzajemnych relacji wiary i wiedzy⁹, filozofii i teologii. *Fides et ratio* ma również mocne odniesienie do wcześniejszej *Veritatis splendor* (6. sierpnia 1993), gdyż poza wspólnym adresatem¹⁰, istotnym tematem jest prawda¹¹ i człowiek dążący na różne sposoby do jej poznania¹².

Poruszając kwestię adresata¹³ tego dokumentu można dostrzec pewną dychotomiczną zależność. Otóż bezpośrednimi odbiorcami, do których wprost zwraca się papież są oprócz pasterzy

„Znak” 51 (1999) nr 4, s. 31-33; J. RATZINGER, *Encyklika Jana Pawła II Fides et ratio*, ComP 19 (1999) nr 3, s. 2, dalej cyt. jako: RATZINGER, *Encyklika*; E. WOLICKA, *Odzyskać wymiar mądrościowy*, „Znak” 51 (1999) nr 4, s. 89.

⁹ Zazwyczaj dokumenty Magisterium Kościoła swoją perspektywę ograniczają, bądź zacieśniają do Bożego Objawienia, przekazanego w Biblii lub tradycji wspólnoty chrześcijańskiej. Staje się ono wówczas źródłem norm regulujących życie, podczas gdy argumenty rozumowe pojawiają się okazjonalnie. Jednakże Jan Paweł II znał wartość filozofii, jej użyteczność dla podbudowy i eksplikacji wiary, gdyż był wykształconym filozofem i długoletnim profesorem etyki. Dostrzegał on także i pewne zagrożenia, które mogą grozić wierze ze strony źle rozumianej i uprawianej refleksji filozoficznej, a także z fundamentalistycznej metody interpretacji objawienia. Encyklika *Fides et ratio* od strony samego Autora stanowi więc oczekiwaną i kompetentną wypowiedź. Por. S. ZIEMIŃSKI, *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, w: *Rozum i wiara mówią do mnie, Wokół encykliki Jana Pawła II Fides et ratio*, red. K. MADEL, Kraków 1999, s. 55, dalej cyt. jako: *Rozum i wiara mówią do mnie*.

¹⁰ Por. M. ZIEBA, *Wiara, jeśli nie jest myśleniem, nie istnieje*, w: *Przewodnik po encyklikach*, red. P. KOZACKI, tenże, Poznań 2003, s. 277.

¹¹ W. Bartkiewicz we wstępie swojego artykułu pisze o podwójnym podejściu do prawdy w omawianych encyklikach. Otóż *Veritatis splendor*, dokument o blasku prawdy, to żarliwe wyznanie wiary w to, że wolność istnieje i w pewnym sensie jest ona obliczalna. Sugeruje więc w tym miejscu możliwy tytuł dokumentu: *Libertatis splendor*. Rozumienie wolności bowiem mocno zależy od podejścia do prawdy. *Fides et ratio* natomiast to encyklika „w obronie prawdy”, którą z powodzeniem byłoby można zatytułować *Veritatis splendor*. Por. W. BARTKOWICZ, *Trzy wielkie pytania*, „Znak” 51 (1999) nr 4, s. 84.

¹² Obie encykliki W. Giertych określa jako dokumenty kryzysowe, stawiające czoła niebezpiecznym trendom. Przy tym dokonuje rozróżnienia: podobnie jak *Veritatis splendor* nie jest traktatem etycznym, ale teologią moralności, tak i *Fides et ratio* nie jest traktatem epistemologicznym, ale teologią poznania. Por. W. GIERTYCH, *Wokół teologii poznania encykliki Fides et ratio*, w: *Jan Paweł II Fides et ratio*, dz. cyt., s. 255; S. FONTANA, *Wiara, rozum, społeczeństwo – znaczenie encykliki Fides et ratio*, „Społeczeństwo” 9 (1999) nr 1, s. 12; oraz znacznie szerzej P. BORTKIEWICZ, *Rola pokory w kulturze myślenia (wokół Veritatis splendor i Fides et ratio)*, w: *Polska filozofia*, dz. cyt., s. 205-217.

¹³ Trudno o jakieś wyczerpujące studium papieskiego dokumentu, które dałoby jednoznaczna odpowiedź na ten temat. Mimo to analiza treści encykliki daje przesłanki ku pewnym wnioskom. Szerzej na ten temat, por. J. BREMER, *Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli*, w: *Rozum i wiara mówią do mnie*, dz. cyt., s. 37-38; S. DĄBROWSKI, *Z encykliką Fides et ratio spór o rozumność rozumu*, RuF 56 (1999) nr 2, s. 149; J. A. KŁOCZOWSKI, *O encyklice Fides et ratio. Wiara w rzeczywistość*, „Tygodnik Powszechny” 46 (1998), s. 1.

Kościoła¹⁴, teologowie, filozofowie, ludzie kultury i nauki¹⁵, a także odpowiedzialni za formację kapłanów¹⁶. Jednak biorąc pod uwagę głębsze przesłanie papieskiego nauczania, odbiorcę należy postrzegać znacznie szerzej¹⁷, z racji drzemiącego w każdym człowieku pragnienia znalezienia odpowiedzi na fundamentalne pytania, dotyczące ludzkiej egzystencji¹⁸. W wizji szkicowanej przez *Fides et ratio* człowiek jawi się jako istota szukająca prawdy i otwarta na nią, podejmująca wielkie pytania¹⁹. W związku z tym możemy twierdzić, że dokument jest skierowany do wszystkich ludzi dobrej woli, przejawiających chęć otwarcia się na poznanie prawdy²⁰.

¹⁴ J. A. Kłoczowski osobiście zastanawia się nad adresatem niniejszego dokumentu: „Czyż biskupi nie mają innych, ważniejszych kłopotów niż zajmowanie się tak wysoce teoretyczną problematyką jak stosunek rozumu do wiary, filozofii do teologii? [...] Ale zaraz potem zrozumiałem swój błąd. Przecież zadaniem biskupa jest nie tylko administrowanie swoją diecezją, jest on przewodnikiem ludu, który ma prowadzić do Chrystusa”. Zob. jego tekst: *O encyklice Fides et ratio. Wiara w rzeczywistość*, „Tygodnik Powszechny” 46 (1998), s. 1. Dalej autor podkreśla fakt bardzo istotny, a mianowicie głęboką korelację wzajemnych stosunków wiary i rozumu, natury i łaski, kultury i Ewangelii. Zatem są to, sprawy jak najbardziej „doniosłe” dla właściwego kształtowania i dokładnego określenia sposobu, w jaki chrześcijanin jest obecny w Kościele i świecie; (tamże).

¹⁵ Oprócz biskupów odpowiedzialnych za przekaz wiary i nauki objawionej w Kościele encyklika zawiera wiele wskazań dla teologów, filozofów, a także dla twórców kultury i ludzi uprawiających nauki szczegółowe. Por. I. DEC, dz. cyt., s. 15. Szczególny obowiązek w tym względzie spoczywa na wszystkich zajmujących się naukową refleksją, tym bardziej w zakresie filozofii i teologii. Ich zadaniem jest także uskrzydlenie pozostałych swoimi odkryciami, aby prowadziły one innych w stronę kresu idealnego. Prawda, która pojawia się na jego horyzoncie epistemologicznym powinna odsłaniać inne wartości, takie jak: jedność, piękno i dobro. Por. A. NOSSOL, *Wprowadzenie*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary*, (Sympozja 31), red. S. RABIEJ, Opole 1999, s. 5, dalej cyt. jako: *Prawda wobec rozumu i wiary*; RATZINGER, *Encyklika*, s. 21; A. SKRECZKO, *Rozum i wiara w przestrzeni wychowawczej*, StTBi 18 (2000), s. 153. Zasadniczo komentatorzy opierają się o FR 6.

¹⁶ Por. FR 105-107.

¹⁷ Bogactwo treści encykliki stanowi niezwykle źródło myśli nie tylko dla filozofów, ale również dla teologów, pedagogów i szczerze poszukujących i dążących do poznania prawdy. Por. A. GARDYASZ, *Główne myśli przewodnie encykliki Jana Pawła II Fides et ratio w odniesieniu do filozofii*, „Resovia Sacra” 6 (1999), s. 313.

¹⁸ Por. FR Wprowadzenie, 1-4, 24, 33; J. RATZINGER, *Encyklika*, s. 20.

¹⁹ Autor ma na myśli m. in.: sens życia, naturę dobra i zła moralnego, hierarchię wartości. To one właśnie powinny inspirować człowieka do poszukiwania prawdziwego szczęścia. Por. J. ŻYCIŃSKI, *Zamieszkać w cieniu Mądrości*, OsRomPol 19 (1998) nr 11, s. 41.

²⁰ Por. FR 3; T. DOLA, *Historyczny kształt prawdy*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary*, dz. cyt., s. 97.

Już w samym tytule encykliki zawarty jest cel rozważań: *Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy*²¹. Centralnym problemem, choć nie wskazuje na to tytuł, jest prawda, jako zagadnienie fundamentalne, nie do pominięcia, obecne od zarania ludzkości²², a także drogi prowadzące do jej poznania²³. Encyklika jest poświęcona rozważaniom na temat relacji zachodzących w procesie ludzkiego poznania²⁴, dokonującego się w epistemologicznym działaniu rozumu, który pracuje zarówno autonomicznie, jak też w przeświadczeniu wiary²⁵. Człowiekowi sugeruje się narzędzia, aby we właściwy sposób umiał dojść do kontemplacji prawdy. Ta encyklika to „hymn” o rozumie, o pragnieniu, by całkowicie mógł odzyskać rolę i funkcję, jaką pełnił w najbardziej istotnych momentach ludzkości²⁶. Papież stara się przedstawić i wyjaśnić drogę człowieka dążącego do poznania prawdy o sobie, o świecie; dociera też w końcu do prawdy objawionej przez samego Boga. Ona nie sprzeciwia się rozumowi, choć czasem może go przerastać. Do tego konieczna jest więc nadprzyrodzona pomoc – łaska, a za jej wsparciem rozpoczyna się droga wiary w Boże Objawienie²⁷.

Celem encykliki jest przywrócenie człowiekowi naszych czasów ufności²⁸. Podczas, gdy w encyklice *Veritatis splendor*, której jest kontynuacją, Autor chciał zwrócić uwagę na niektóre

²¹ FR Wprowadzenie.

²² Por. RATZINGER, *Encyklika*, s. 20.

²³ „Wiara i rozum są to bowiem dwie odrębne, ale wzajemnie uzupełniające się drogi wiodące do Boga. Droga rozumu prowadzi od świata do Boga Stwórcy: bada rzeczywistość świata, aby znaleźć jego ostateczny fundament. [...] Droga poznania przez wiarę wieździe natomiast od Boga ku światu. [...] Bóg wychodzi ludziom na spotkanie i przemawia do nich, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”. JAN PAWEŁ II, *Drogi wiodące do Boga (12 IX 1999) Castel Gandolfo*, OsRomPol 20 (1999) nr 11, s 43.

²⁴ „Dokument ten mówi o relacjach między wiarą a rozumem, podejmuje więc temat o decydującym znaczeniu dla kultury i dla życia jako takiego”, tamże.

²⁵ Por. M. A. KRĄPIEC, *Czytając encyklikę Fides et ratio – Rozumnie wierzyć, rozumnie poznawać*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie, Rozprawy naukowe 25*, red. I. DEC, Wrocław 1999, s. 193, dalej cyt. jako: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*.

²⁶ Por. J. RATZINGER, *Nauczanie Ojców Kościoła w encyklice Fides et ratio*, VoxP 18 (1998), t. 34-35, s. 304, dalej cyt. jako: RATZINGER, *Nauczanie Ojców Kościoła*.

²⁷ Por. H. WISTUBA, dz. cyt. s. 213.

²⁸ „Potwierdzając prawdę wiary, możemy przywrócić człowiekowi naszych czasów szczerą ufność we własne zdolności poznawcze, a zarazem rzucić wyzwanie filozofii, aby mogła odzyskać i umocnić swą pełną godność” - FR 6.

zapomniane lub zniekształcone prawdy moralne, w tej naucza o samej prawdzie i o jej fundamencie w relacji do wiary²⁹. Papież zapewnia czytelników, że współczesna kultura nie musi zabijać naszej odwiecznej tęsknoty za prawdą, a nawet może ją rozwijać³⁰. *Fides et ratio* dotyczy spraw najbardziej zasadniczych, których rozstrzygnięcia nadają wstępnie kształt innym kwestiom. Sposób, w jaki rozum spotyka się z wiarą, filozofia z teologią, to ostatecznie sposób spotkania Boga i człowieka³¹.

Prawie od samego momentu wydania tej encykliki stała się ona przedmiotem niezwykle starannej lektury, licznych komentarzy³², szczególnie ze strony teologów, jak i filozofów; należy przy tym wspomnieć szereg konferencji i sympozjów naukowych poświęconych jej tematyce³³.

²⁹ Por. M. ZIEBA, *Wiara, jeśli nie jest myśleniem, nie istnieje*, w: *Przewodnik po encyklikach*, red. P. KOZACKI, tenże, Poznań 2003, s. 279.

³⁰ Por. RATZINGER, *Encyklika*, s. 20.

³¹ Por. D. OKO, *Nie bez metafizyki i św. Tomasza*, „Znak” 51 (1999) nr 4, s. 13.

³² W żaden sposób nie należy lekceważyć komentarzy, wpływających na odbiór samej encykliki, a to z tego powodu, że znaczna większość ludzi nie zaznajamia się osobiście z dokumentami wydawanymi przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Opracowania, o których mowa czasem bardziej bezpośrednio niż samo brewe czy list apostolski kształtują opinię publiczną, co też nie znaczy, że zawsze dzieje się to w sposób zgodny z zamiarem autorów. Refleksje nad takimi właśnie nieporozumieniami podjął P. GABOR, zob. jego publikację: *Nieporozumienie czy raczej niedowierzanie*, w: *Rozum i wiara mówią do mnie*, dz. cyt., s. 87-95.

³³ Por. M. BORZYSZKOWSKI, *Filozofia średniowiecza w encyklice Jana Pawła II Fides et ratio*, SW 37 (2000), s. 107; P. JAROSZYŃSKI, *Encyklika w polskich mediach: interpretacje – nadinterpretacje – deformacje*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. MARYNIARCZYK, A. GAUDANIEC, Lublin 2000, s. 269-282. Należy zauważyć, że wydanie FR wzbudziło szereg komentarzy, burz i dyskusji w świecie nauki. Zaowocowało to w postaci wielu podjętych inicjatyw – konferencje naukowe, sympozja, dyskusje, por. M. RUSECKI, *Rozum i wiara z perspektywy teologii fundamentalnej w świetle encykliki Fides et ratio*, ACr 34 (2002), s. 253. Dowodem żywego zainteresowania świata nauki tym dokumentem jest ogromna spuścizna literacka, która podejmowała temat tej encykliki. Dla ukazania skali tego fenomenu autor przedstawi jedynie prace zbiorowe, w całości poświęcone tej encyklice: **1.** *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. GRABOWSKI, Toruń 1999; **2.** *Prawda wobec rozumu i wiary*, (Sympozja 31), red. S. RABIEJ, Opole 1999; **3.** *Rozum i wiara mówią do mnie, Wokół encykliki Jana Pawła II Fides et ratio*, red. K. MADEL, Kraków 1999; **4.** *Jan Paweł II Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. STYCZEŃ, W. CHUDY, Lublin 2003; **5.** *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. MARYNIARCZYK, A. GAUDANIEC, Lublin 2000; **6.** *Colloquia Theologica 2, Rozum i wiara*, red. A. ANDERWALD, Opole 2001; **7.** *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie, Rozprawy naukowe 25*, red. I. DEC, Wrocław 1999; **8.** *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II Fides et ratio*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999; **9.** *Wiara i rozum na progu Trzeciego Tysiąclecia*, red. J. ŁUKOMSKI, Kielce 2001; **10.** *Dar wiary i dar rozumu. Materiały z I Zjazdu Akcji Katolickiej Archidiecezji Łódzkiej na temat*

2. Główna tematyka encykliki

W celu stworzenia odpowiedniego gruntu pod rozważania ściśle odnoszące się już do głównych treści encykliki, zostanie na tym miejscu przedstawiona krótka synteza jej przesłania według podziału dokumentu, który zasugerował jej Autor.

Prawdopodobnie najbardziej znanym cytatem z tej encykliki jest początek jej tytułu, zresztą w niezwykle rozbudowanej formie³⁴, który jedynie przez nielicznych komentatorów encykliki jest pomijany. Mówi on o kreatywnej mocy i działaniu Bożym względem człowieka, którego ostatecznym celem jest poznanie Prawdy – Boga, a tylko w obliczu Jego ogromnej Tajemnicy będzie mógł wówczas zrozumieć samego siebie (FR Tytuł).

Wprowadzenie o charakterystycznym tytule *Poznaj samego siebie*, przypomina czytelnikom istotną sprawę - powszechność i zasadniczą wagę filozoficznej refleksji. Jest to fenomen przekraczający bariery terytorialne, czasowe i kulturowe³⁵. Wśród wielu dróg osiągnięcia prawdy wyróżnia się właśnie filozofia, której początkiem jest prozaiczne zdziwienie³⁶, a dzięki niemu życie staje się *bardziej ludzkim* (FR 3). Kościół zatem uznaje filozofię za nieodzowne narzędzie do głębszego poznania wiary i działalności misyjnej wśród nieznanających Dobrej Nowiny (FR 5). Ponadto przeciwstawia się *filozoficznej pysze*, która chce urosnąć do rangi uniwersalnej interpretacji (FR 4), oraz neguje *falszywą skromność* i *brak zaufania* w celu przywrócenia człowiekowi ufności we własne zdolności poznawcze i odzyskania przez filozofię jej pełnej godności (FR 6)³⁷.

Papieski dokument ma strukturę koncentryczną, jest to celowy zabieg zastosowany po to, by z siedmiu rozdziałów

Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II Fides et Ratio, red. M. J. SURMA, M. PAPIS, Łódź 1999.

³⁴ „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek poznając Go i miłując, mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”.

³⁵ Por. FR 1; M. ZIEBA, dz. cyt., s. 277.

³⁶ „Bez zadziwienia człowiek popadłby w rutynę, przestałby się rozwijać i stopniowo stałby się niezdolny do życia naprawdę osobowego” - FR 4.

³⁷ Por. M. ZIEBA, dz. cyt., s. 278; H. WEJMAN, *Rozum i wiara w służbie kontemplacji prawdy*, „Filozofia religii”, 1 (2005), s. 77.

wyeksponować czwarty, bezpośrednio podejmujący kwestię relacji wiary i rozumu. Początkowe rozdziały wprowadzają czytelników w problematykę, wychodząc od pojęcia Objawienia (rozdział I: *Objawienie mądrości Bożej*), by następnie wskazać wzajemne uwarunkowania wiary i rozumu (II: *credo ut intellegam*; III: *intellego ut credam*). „Sercem” encykliki, jak już zostało wspomniane jest czwarty rozdział – *Relacja między wiarą a rozumem*³⁸. Kolejne rozdziały dokumentu „zamykają” cały wywód, prezentując wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w kwestii filozofii (V), wzajemne oddziaływanie teologii i filozofii (VI), by wreszcie wskazać potrzeby i zadania chwili obecnej (VII)³⁹.

Pierwszy rozdział wprowadza temat Objawienia jako poznania ofiarowanego człowiekowi przez Boga⁴⁰. Poznanie prawdy objawionej nie oznacza posiadania prawdy, ale otwarcie się na transcendencję i nieskończoność⁴¹, bo samo *Objawienie ciągle pozostaje pełne tajemnic*⁴² (FR 13). Znaki Bożego objawienia

³⁸ „Między rozumem a wiarą powstaje zatem relacja o żywoznym znaczeniu. Można wręcz powiedzieć, że rozum i wiara *wzajemnie się przenikają* (FR 17): z jednej strony trzeba wierzyć, aby pojąć coś z tajemnicy, która nas przerasta; *credo ut intelligam*; z drugiej strony należy rozumieć – *intelligo ut credam* – aby wiara była rozumna i aby dojrzewiała”. JAN PAWEŁ II, *Wiara nie boi się rozumu* (26 IX 1999) *Castel Gandolfo*, *OsRomPol* 20 (1999) nr 11, s. 43.

³⁹ Por. A. TRONINA, *Rozum a wiara w świetle objawienia*, *CzST* 27 (1999), s. 7.

⁴⁰ „Bóg wystąpił z tą całkowicie bezinteresowną inicjatywą, aby dotrzeć do ludzkości i zbawić ją. Bóg jest źródłem miłości i dlatego pragnie być poznany, zaś poznanie Boga przez człowieka nadaje pełny kształt wszelkiemu innemu prawdziwemu poznaniu sensu własnego istnienia, które ludzki umysł jest w stanie osiągnąć” - FR 7.

⁴¹ W teologii Objawienia, którą wskazuje encyklika *Fides et ratio* nawiązuje się często do wiary. Relacja wiary religijnej do Bożego objawienia jest ujęta w ten sposób, iż wiara to pozytywna odpowiedź człowieka na Boże działanie. Jest ona akceptacją Bożego świadectwa nie tylko o sobie, ale i o człowieku. „Objawienie Boże zaświadcza o swojej wiarygodności na podstawie autorytetu Boga, powstała w wyniku tej wiarygodności wiara polega – zdaniem Jana Pawła II – na uznaniu istnienia Boga, jego transcendencji i wolności” - K. KAUCHA, *Problematyka teologicznofundamentalna w encyklice Fides et ratio*, *RTK* 47 (2000) z. 9, s. 36. „Prawda chrześcijańskiego Objawienia, którą znajdujemy w Jezusie z Nazaretu, pozwala każdemu przyjąć «tajemnicę» własnego życia. Jako prawda najwyższa, w niczym nie naruszając autonomii istoty stworzonej i jej wolności, zobowiązuje tę istotę do otwarcia się na transcendencję. Relacja między wolnością a prawdą osiąga tu swój szczyt, dzięki czemu możemy w pełni zrozumieć słowa Chrystusa: «poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8, 32)”; FR 15.

⁴² Ciągle bowiem to rozumowe poznanie Objawienia jest fragmentaryczne i w pewnym sensie ograniczone zdolnościami pojmowania. To wiara pomaga wnikać w tajemnicę i poprawnie ją interpretować. Ona jest w pewnym sensie posłuszeństwem Bogu,

inspirują rozum i „przynaglają” go by sięgnął poza rzeczywistość samych znaków i dostrzegł głębszy sens w nich zawarty⁴³. W rozumieniu *Fides et ratio* poznanie Bożego Objawienia jest poznaniem pośrednim poprzez znaki, w którym biorą udział rozum i wiara. Wiara, którą wspiera rozum, dochodzi do odkrycia w Objawieniu ostatecznego sensu życia człowieka i celu ludzkich dziejów⁴⁴.

Dwa następne rozdziały są refleksją nad tekstami Pisma Świętego, ukazującymi człowieka jako istotę poszukującą⁴⁵ odpowiedzi na podstawowe pytania (FR 26). *Zastanawiając się nad swoją kondycją, ukazywany w Biblii człowiek odkrył, że potrafi zrozumieć samego siebie tylko jako byt w relacji: w relacji z sobą, z narodem, ze światem i z Bogiem*⁴⁶. Trzeci rozdział podejmuje zagadnienia szczegółowe. Autor charakteryzuje ludzkie poszukiwania⁴⁷ na przestrzeni dziejów, kreśli różne oblicza prawdy⁴⁸ i mocno akcentuje świadomość działania⁴⁹ człowieka,

a za tym idzie confirmacja dla Jego transcendencji i wolności w najwyższym wymiarze. Por. FR 13.

⁴³ Por. K. KAUCHA, dz. cyt., s. 34.

⁴⁴ Por. FR 12; K. GÓŹDŹ, *Dialog wiary i rozumu*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, s. 190.

⁴⁵ „Człowiek nie może przecież oprzeć swego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, gdyż takie życie byłoby nieustannie nękane przez lęk i niepokój. Można zatem określić człowieka jako *tego, który szuka prawdy*” (FR 28); Por. także: Cz. GŁADCZUK, *Nauka i wiara – przeciwstawne czy też zborne?*, Biuletyn 2/2001 Katedry Teologii Katolickiej Uw B, s. 23.

⁴⁶ FR 21.

⁴⁷ W rozmaity sposób – wiemy to z historii i badań nad kulturą – człowiek wypowiadał swoje pragnienia i poszukiwania. Wszelkie wytwory jego pracy: malarstwo, literatura, rzeźba, architektura i inne stały się narzędziami i środkami wyrazu tego specyficznego „niepokoju”, który skłania go do nieustannych poszukiwań. Istotnym jest fakt, że szczególnie w filozofii widać to dążenie przyjmujące wyraz uniwersalnego pragnienia człowieka. Por. FR 24.

⁴⁸ Należy zauważyć, że nie zawsze poszukiwanie prawdy jest proste i zmierza bez przeszkód w określonym kierunku do celu. Ograniczenia rozumu i „niestałość serca” często zaciemniają poszukiwania i sprowadzają na bezdroża; por. FR 28. Gdy chodzi o rodzaje prawd – Jan Paweł II podaje krótki podział: „Najliczniejsze są te, które opierają się na dowodach bezpośrednio dostępnych lub, które można potwierdzić eksperymentalnie. Jest to rząd prawd występujących w życiu codziennym i w sferze badań naukowych. Na innej płaszczyźnie usytuowane są prawdy natury filozoficznej, do których człowiek dociera dzięki zdolności spekulatywnej rozumu. Istnieją wreszcie prawdy religijne, które w pewnej mierze sięgają korzeniami także do filozofii” - FR 30.

⁴⁹ Człowiek jest jedynym stworzeniem, które ma nie tylko zdolność wiedzieć, ale zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że wie i dlatego jest z determinacją pragnie poznać

a także jego *moralny obowiązek szukania prawdy*⁵⁰ w kontekście epistemologicznych poczynań.

Kolejny rozdział (centralny) nosi nazwę: *Relacja między wiarą i rozumem* i opisuje właśnie jej rozwój w historii zachodniej cywilizacji⁵¹. Przybliża tu *najważniejsze etapy spotkania między wiarą a rozumem*, m. in.: starcie gnozy z chrześcijaństwem (FR 37), poglądy ojców Kościoła (FR 38-41)⁵², *nieprzemijającą wartość św. Tomasza z Akwinu* (FR 43-44)⁵³; by w końcu wskazać na dramatyczne skutki rozdziału między rozumem i wiarą (45-48)⁵⁴.

Interwencje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła⁵⁵ w stosunku do filozofii stanowią główny temat piątego rozdziału encykliki Jana Pawła II. Znamionnym jest zapewnienie ze strony Autora (już na samym początku rozdziału), że Kościół nie opowiada się za żadnym kierunkiem filozoficznym⁵⁶. Autor wyraźnie akcentuje w tym

istotną prawdę tego, co jest przedmiotem jego poznania (por. FR 25); P. SIKORA, *Ku racjonalności integralnej*, „Znak” 51 (1999) nr 4, s. 102.

⁵⁰ „Jeśli istnieje prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze, to bardziej podstawowy w stosunku do niego jest ciężący na każdym człowieku poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie” - FR 25; Z. ZDYBICKA, *Drogi poznania Boga według encykliki Fides et ratio*, RF 48-49 (2000-2001) nr 2, s. 8.

⁵¹ Por. M. ZIEBA, dz. cyt., s. 279.

⁵² Por. RATZINGER, *Nauczanie Ojców Kościoła*, s. 303-310.

⁵³ Niezwykła wartość teologii doktora anielskiego została dostrzeżona nie tylko przez autora encykliki, lecz także przez współczesnych komentatorów dokumentu, teologów i filozofów. Por. m. in.: M. WOLICKI, *Aktualność św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra” 6 (1999), s. 291-302; S. KOWALCZYK, *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, s. 129-139; M. A. KRĄPIEC, *Dlaczego nieprzemijająca nowość św. Tomasza?*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. MARYNIARCZYK, A. GAUDANIEC, Lublin 2000, s. 13-32; A. LOBATO, *Święty Tomasz z Akwinu i Magisterium Kościoła*, tamże, s. 33-54; D. OKO, *Nie bez metafizyki i św. Tomasza*, „Znak” 51 (1999), nr 4 (527), s. 12-22; W. Stróżewski, *Św. Tomasz z Akwinu w encyklice Fides et ratio*, „Znak” 51 (1999) nr 4, s. 57-70; B. PYLAK, *Wiek XXI – Thomas rediivus?*, w: *Jan Paweł II Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. STYCZEŃ, W. CHUDY, Lublin 2003, s. 357-363.

⁵⁴ Wspomnianą problematykę analizują m. in. autorzy publikacji w dziele: *Rozum otwarty na wiarę* (red. A. MARYNIARCZYK, A. GAUDANIEC, Lublin 2000): W. DEUBACZ, *Fideizm, racjonalizm i bezkrytyczny pluralizm*, s. 203-211; P. GUYOWSKI, *Zasadność krytyki scjentyzmu i pragmatyzmu w encyklice Fides et ratio*, s. 197-202; H. KIEREŚ, *Fides et ratio a modernizm i postmodernizm*, s. 185-196, oraz na innym miejscu B. GIEMZA, *Kościół wobec dyktatury relatywizmu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16 (2008) nr 1, s. 89-103.

⁵⁵ Zamiarem Magisterium Kościoła nigdy nie było rozeznawanie tylko w aspekcie negatywnym przez odrzucanie lub ograniczanie ludzkiej myśli. Celem jego interwencji jest przede wszystkim pobudzenie i wspieranie myśli filozoficznej; por. FR 51, 63.

⁵⁶ Por. FR 49. Na temat ciekawej kontrowersji pisze Z. Stawrowski: stanowisko Ojca świętego wydaje się wewnętrznie sprzeczne. W wielu miejscach encykliki poleca on i

miejszu odniesienie do fideizmu i racjonalizmu⁵⁷, a także rolę Kościoła jako czynnika pobudzającego filozofię do pozostania wierną swej pierwotnej, autentycznej myśli⁵⁸.

Wzajemne oddziaływanie teologii i filozofii podejmuje kolejny, szósty rozdział, odkrywając przed czytelnikami trzy zasadnicze tematy: 1) wykazanie niezbędności myśli filozoficznej w uprawianiu teologii, 2) rozważania o inkulturacji, podkreślającej bogactwo innych tradycji i wskazującej inne drogi do poznania prawdy, 3) prezentacja różnych rodzajów filozoficznej refleksji⁵⁹. Jest to część encykliki, w której Autor wybiega w przód, prezentując pewne zadania i prognozy.

Ostatni, zdecydowanie najdłuższy rozdział *Fides et ratio* podkreśla przede wszystkim mądrościowy charakter filozofii. Jan Paweł II wskazując *potrzeby i zadania chwili obecnej* daje jasne wskazówki do uprawiania teologii, której celem powinno być zrozumienie Objawienia i treści wiary, czyli kontemplacja samej tajemnicy Boga⁶⁰.

W zakończeniu papież zwraca się kolejno z apelem do teologów, odpowiedzialnych za formację kapłanów (FR 105), filozofów, wykładowców filozofii i naukowców (FR 106) oraz do wszystkich, *aby starali się dostrzec wewnątrz człowieka, którego Chrystus zbawił przez tajemnicę swojej miłości, oraz głębię jego nieustannego poszukiwania prawdy i sensu* (FR 107). Na koniec, jak we wszystkich swoich encyklikach zamieszcza antyfonę do Matki Bożej, którą Kościół wzywa w modlitwie jako *Stolicę Mądrości*. Wyraża też swoje życzenie: *Oby dążenie do mądrości, ostatecznego i właściwego celu każdej prawdziwej wiedzy, nie napotykało już żadnych przeszkód dzięki wstawiennictwu Tej,*

wyróżnia Tomaszową metafizykę realistyczną i filozofię bytu, stwierdzając jednocześnie, że „Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne”. Por. Z. STAWROWSKI, *Rozum ufający prawdzie*, „Znak” 51 (1999) nr 4, s. 82.

⁵⁷ Por. FR 52-55; M. KOWALCZYK, dz. cyt., s. 30-31.

⁵⁸ Por. FR 57; A. BRONK, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 244-247.

⁵⁹ Por. M. ZIĘBA, dz. cyt., s. 280.

⁶⁰ Por. FR 93; E. SIENKIEWICZ, *Prawda w refleksji wiary*, „Studia Koszalińsko - Kołobrzeszkie” 11 (2007), s. 189-190.

która rodząc Prawdę i zachowując ją w swoim sercu, na zawsze obdarzyła nią całą ludzkość⁶¹.

Konkludując, należy zauważyć, iż niezwykle trudną rzeczą jest pokusić się o podsumowanie orędzia encykliki nawet w kilku zdaniach. Na koniec pozwolę więc sobie, raz jeszcze przytoczyć dobrze nam znany tytuł, jako świadectwo literackiego i naukowego zmysłu syntezy Autora niniejszej encykliki: *Wiara i rozum (Fides et ratio) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek poznając Go i miłując mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie.*

⁶¹ FR 108.

Filozoficzne implikacje myśli św. Tomasza z Akwinu w encyklice *Fides et ratio*

W referacie tym autor chciałby przybliżyć głębię myśli św. Tomasza z Akwinu, która zawarta jest na kartach Encykliki Sługi Bożego Ojca Świętego Jana Pawła II - *Fides et ratio*.

1. Spotkanie Karola Wojtyły z tomizmem

W czasie studiów seminaryjnych, Karol Wojtyła już na samym początku formacji intelektualnej musiał zgłębiać myśl tomistyczną, która zawarta była w podręczniku będącym wprowadzeniem do metafizyki. Po latach w rozmowie z A. Frossardem tak wspominał: „Zacząłem więc studiować ten podręcznik i natychmiast natrafiłem na olbrzymie opory. Moje humanistyczne, filozoficzno-literackie myślenie nie było w żaden sposób przygotowane do przyjęcia owego tekstu: twierdzeń i sformułowań, z których podręcznik metafizyki (scholastycznej) składał się od początku do końca. Musiałem się więc przedzierać przez jakiś gąszcz zdań, rozumowań, koncepcji, dość długo nie mogąc zidentyfikować terenu, po jakim się poruszam. Trwało to około dwóch miesięcy. Po dwóch miesiącach zgłosiłem się do egzaminu, który zdałem. Po egzaminie powiedziałem profesorowi, że ważniejsze od noty, jaką otrzymuję, jest nowe rozumienie świata, które z tego samodzielnego zmagania się z podręcznikiem metafizyki wyniosłem”¹.

Później już jako Profesor i Wykładowca na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ks. Karol Wojtyła przez wiele lat spotykał się i dyskutował z wybitnymi znawcami myśli tomistycznej: ks. prof. Stanisławem Kamińskim, O. prof. Mieczysławem Albertem Krapcem, prof. Stefanem Swieżawskim. Te kontakty nie ustały po wybo-

¹ A. FROSSARD, *Nie lekajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s.18-19.

rze Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Przez cały pontyfikat Papież Jan Paweł II był doskonale zorientowany, co dzieje się w „szkole tomistycznej”.

2. Kontekst powstania encykliki *Fides et ratio*

11 października 1992 r. Jan Paweł II podpisał Konstytucję Apostolską *Fidei Depositum* ogłoszoną z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego. Trzecia część tego Katechizmu powstałego z inicjatywy papieża oparta jest na antropologicznej części Summy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu, zarówno co do struktury, jak i rozwiązań szczegółowych². Ponadto w całym KKK są 62 cytaty zaczerpnięte z różnych dzieł autorstwa Doktora Anielskiego.

Wydana w niecały rok później Encyklika *Veritatis splendor* określana jest jako komentarz do trzeciej części Katechizmu. Tak zresztą określał tę encyklikę sam papież. I w niej również jasno uwypatnia się filozofia Akwinaty, którą promuje Ojciec Święty.

Z kolei w analizowanej przez nas dzisiaj encyklice, papież pisał: „ W /.../ *Veritatis splendor* zwróciłem uwagę na ‘niektóre fundamentalne prawdy doktryny katolickiej w kontekście współczesnych prób ich podważenia lub zniekształcenia’. W niniejszej Encyklice pragnę kontynuować tę myśl, skupiając się na zagadnieniu samej *prawdy* oraz na jej *fundamencie* w relacji do wiary. Nie sposób bowiem zaprzeczyć, że przede wszystkim młode pokolenia, do których należy i od których zależy przyszłość, w obecnym okresie szybkich i złożonych przemian mogą czuć się pozbawione autentycznych punktów odniesienia. Potrzeba znalezienia fundamentu, na którym można zbudować życie osobiste i społeczne, daje się szczególnie mocno odczuć zwłaszcza wówczas, gdy człowiek przekonuje się, jak niepełne są propozycje, które rzeczywistość doraźną i przemijającą wynoszą do rangi wartości, budząc fałszywe nadzieje na odkrycie prawdziwego sensu istnienia” (FR 6).

² Por. KS. I. MROCZKOWSKI, *Niepokój i wielkość człowieka*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. NAGÓRNY, O. A. DERDZIUK, Lublin 1995, s. 48.

3. *Fides* i *ratio* jako pojęcia scholastyczne

Tytuł encykliki *Fides et ratio* bazuje na pojęciach wypracowanych przez scholastyków, a przede wszystkim przez św. Tomasza. Współcześnie ta problematyka zawężana jest do zagadnienia – nauka a religia, albo jeszcze bardziej wąsko – teologia a nauki przyrodnicze.

Niektórzy uczeni spodziewali się, że papież zabierze tu głos w sprawach największych kontrowersji na styku nauka a religia, które od wielu wieków pasjonowały i dzieliły świat nauki. Tymczasem Ojciec Święty potraktował treść tego dokumentu znacznie szerzej w perspektywie teologicznej i antropologicznej.

Św. Tomasz zdefiniował różnicę pomiędzy wiarą a wiedzą. „W XIII wieku recepcja arystotelesowskiej teorii nauki prowokowała próby pokazania naukowego charakteru teologii, bazując na klarownym rozróżnieniu wiary i wiedzy przyrodzonej oraz na tezie, że poznanie przez wiarę nie niszczy, ale udoskonala poznanie będące dziełem rozumu naturalnego”³. Akwinata twierdził, że świat, który poznajemy jest dziełem Boga, a zatem niemożliwe jest by zdobyta przez nas wiedza pozostawała w sprzeczności z objawieniem religijnym, czyli wiarą.

Takie stanowisko promuje w encyklice Jan Paweł II i to w kilku punktach tego dokumentu np. 9, 15, 34. W tym ostatnim punkcie papież pisał: „Ta prawda, którą Bóg objawia nam w Jezusie Chrystusie, nie jest sprzeczna z prawdami, do jakich można dojść drogą refleksji filozoficznej. Przeciwnie, te dwa porządki poznania prowadzą do pełni prawdy. Jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, wyrażonym już w zasadzie niesprzeczności” (FR 34).

4. Rzeczywistość bytów

Może jeszcze czcigodni słuchacze pamiętają, że św. Tomasz w analizie otaczającej nas rzeczywistości, która jest przygodna na czoło wysuwa aspekt istnienia. Dla niego bytem rzeczywistym jest to, co ma w sobie istnienie. O Bogu, aniołach, duszy pisze tak jak my mówimy o świecie, który nas otacza. Rzeczywistość pozazmysłowa nie jest dla Akwinaty czymś nierealnym, nierzeczywistym.

³ KS. S. KAMIŃSKI, *Nauka i metoda*, Lublin 1992, s. 316.

Byt świata ukazanego przez św. Tomasza był inny od wizji Arystotelesa. Sednem rzeczywistości nie jest już tutaj substancja, ani nawet forma, której akt sprawia, że substancja jest tym, czym jest, ale *esse*, którego akt sprawia, że substancja ta istnieje. Wszechświat tomistyczny tworzą jednostkowe akty istnienia, od Boga, który jest aktem czystym aż po najmniejszą z substancji - każdy byt posiada własny akt istnienia. Mówiąc inaczej - cokolwiek posiada rzeczywiste istnienie jest ostatecznie czymś jednostkowym, szczegółowym. W *Summie Teologicznej* św. Tomasz wyjaśniał: „Wyrażenie konkretny byt szczegółowy może mieć dwa znaczenia: w pierwszym oznacza jakikolwiek byt samoistny: w drugim - zupełny byt samoistny przynależący do natury jakiegoś gatunku”⁴.

Dla św. Tomasza rzeczywistością jest to, co istnieje realnie, aktualnie, tu i teraz. Byt jest konkretem nie abstraktem. To filozofia bytu uczy, że każdy człowiek jest kimś wyjątkowym, niepowtarzalnym ma swój własny akt istnienia. W całej historii, we wszechświecie nie było nie ma i nie będzie drugiego takiego samego człowieka jak *ja* albo *ty*, bo każdy ma swoją własną, niepowtarzalną duszę i swój akt istnienia. To także stąd brał się wielki szacunek papieża do każdego człowieka i nieustanne podkreślanie wielkiej godności każdej ludzkiej istoty.

5. Zagadnienie celowości i sensu

Św. Tomasz wypracował ogólną koncepcję osoby dla celów teleologicznych. W świetle tej ogólnej teorii rozważał osobę ludzką. Odkrycie celowości w świecie było znaczącym wydarzeniem w filozofii. Świat zaczął się odsłaniać jako racjonalny, usensowniony, wolny od sprzeczności. Nie da się mówić o celowości w oderwaniu od koncepcji świata, rozumienia, czym jest byt i przyjętej teorii poznania. Sam cel bywa różnie rozumiany np. jako sens życia, porządek, kres, do którego dąży rzeczywistość, a także przyczyna bądź racja.

W encyklice *Fides et ratio* Ojciec Święty Jan Paweł II najczęściej łączył pojęcie celu z sensem. Tak jest np. w punktach 1,3, 26, 76, 80, 81.

⁴ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku, Summa teologii 1,75 - 89*, przełożył i opracował Stefan Świeżawski, Kęty 1998, s. 31.

W filozofii tomistycznej pytanie o sens nie jest tylko czymś teoretycznym i abstrakcyjnym. Ono wynika z żywotnych interesów naszego istnienia. Zauważmy w szczególności, że postulat sensowności nie daje się wyeliminować z personalizmu. Zawsze cokolwiek byśmy czynili i z czegokolwiek byśmy rezygnowali przewodzi nam założenie, że ów czyn czy rezygnacja mają jakiś sens. Dlatego założenie sensowności można uznać za główne źródło dynamiki całego istnienia.

Jako takie źródło, postulat sensowności jest i następstwem i założeniem naszego istnienia, albowiem ponieważ istniejemy domagamy się sensownego istnienia. Z założenie sensowności i jego żywej dynamiki rodzą się wszelkie projekty, wszelkie nadzieje. Założenie to stanowi czynnik napędowy wszelkich indywidualnych, społecznych, naukowych i religijnych wysiłków człowieka.

Skąd więc bierze się współczesny - jak papież pisze „kryzys sensu”? W punkcie 81 encykliki czytamy: „Powstało tak wiele perspektyw poznawczych, często o charakterze naukowym, z których można patrzeć na życie i świat, że mamy w rzeczywistości do czynienia z coraz powszechniejszym zjawiskiem fragmentaryzacji wiedzy. Właśnie to sprawia, że tak trudne, a często daremne jest poszukiwanie sensu. Co więcej - i jest to zjawisko jeszcze bardziej dramatyczne - w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens pytanie o sens. Wielość teorii, które prześcigają się w próbach rozwiązania tego problemu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia, pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo może stać się źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form nihilizmu. W konsekwencji duch ludzki zostaje często opanowany przez jakąś bliżej nieokreśloną formę myślenia, wiodącą go do jeszcze większego zamknięcia się w sobie, w granicach własnej immanencji bez żadnego odniesienia do transcendencji. Filozofia, która nie stawiałaby pytania o sens istnienia, byłaby narażona na poważne niebezpieczeństwo, jakim jest sprowadzenie rozumu do funkcji czysto instrumentalnych [...] Filozofia, która podważałaby możliwość istnienia ostatecznego i całościowego sensu, byłaby nie tylko nieprzydatna, ale wręcz błędna” (FR 81).

W tak naświetlonej perspektywie Jan Paweł II stawia jeden z najważniejszych postulatów zawartych w encyklice *Fides et ratio*: „Należy wykazać, że człowiek jest zdolny do poznania prawdy; chodzi przy tym o poznanie, które dociera do prawdy obiektywnej poprzez *adaeqatio rei et intellectus*” (FR 82).

Papież określa człowieka „jako tego, który szuka prawdy” (FR 28). Dokonuje analizy prawdy w jej trzech formach, jako prawdy na płaszczyźnie empirycznej, filozoficznej i religijnej (por. FR 30). Przypomina także w swej encyklice, że to „św. Tomasz ukochał prawdę bezinteresowną miłością, szukał jej wszędzie, gdziekolwiek się objawiała, starając się jak najmocniej uwypuklić jej uniwersalność. Magisterium Kościoła dostrzega i wysoko ceni to jego umiłowanie prawdy; jego myśl – właśnie dlatego, że nie traciła nigdy z oczu prawdy uniwersalnej, obiektywnej i transcendentnej [...] Słusznie zatem można go nazwać ‘apostołem prawdy’. Właśnie dlatego, że zmierzał ku prawdzie bez wahania, potrafił w swoim realizmie uznać jej obiektywność. Jego filozofia jest rzeczywiście filozofią bytu, nie zaś filozofią prostego zjawiska” (FR 44).

W zakończeniu encykliki papież pisze, że wielkim wyzwaniem naszych czasów „jest dziś doprowadzenie ludzi do odkrycia własnej zdolności poznania prawdy oraz tęsknoty za najgłębszym i ostatecznym sensem istnienia” (FR 102). Swój apel Jan Paweł II kieruje bezpośrednio do ludzi nauki. „Przypominając nieustannie o pilnej potrzebie *nowej ewangelizacji*, zwracam się [...] do filozofów, aby starali się coraz głębiej poznawać obszary prawdy, dobra i piękna [...]” (FR 103).

To są właśnie te metafizyczne transcendentalia, czyli najważniejsze właściwości wszystkich realnych bytów, a jednocześnie wartości, bez których trudno sobie wyobrazić prawdziwie chrześcijańskie życie. Encyklika *Fides et ratio* jest głośnym wołaniem papieża, aby z obszaru współczesnej nauki nie odrzucać prawdziwej, klasycznej metafizyki, do której tak wielkie bogactwo myśli i treści wniósł św. Tomasz.

Kończąc pragnę zacytować słowa z książki wielkiego przyjaciela Jana Pawła II prof. Stefana Swieżawskiego: „Maritain powiedział kiedyś, że święty Tomasz jest świętym proroczym, tym, który rzuca światło na przyszłe epoki. Myśl św. Tomasza nie owocowała jednak do tej pory we właściwy sposób. Owocowała niestety nieraz

w sensie niewłaściwym; triumfalistycznym, ideologicznym, ale nie tak jak trzeba. Antropologia św. Tomasza nie została wykorzystana. Św. Tomasz nie jest owocem feudalizmu średniowiecznego. Jest postacią, która wykracza poza swoją współczesność; otwiera perspektywy przyszłościowe. To jest bardzo ważne. Kto wie, czy właśnie obecnie [...] nie nadeszła epoka, w której myśl ta ma owocować”⁵.

⁵ S. SWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 151.

Kosmiczne koincydencje a teizm

Czy człowiek zajmuje wyróżnione miejsce we Wszechświecie, czy też nie? Padająca odpowiedź bywa ambiwalentna, w zależności od tego, czym się kierujemy – swoją dumą, czy też skromnością. Te dwie tendencje równoległe ze sobą egzystują nie tylko w świadomości pojedynczego człowieka, ale i w społeczeństwie, czy kulturze.

Istota ludzka od niepamiętnych czasów przypisywała sobie wyróżnione miejsce w świecie. Znamy powiedzenie Protagorasa, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”, która to formuła była później ujmowana przez myślicieli na różne sposoby, ale nigdy z obrazą dla człowieka. Biskup George Berkely (1685-1753) poszedł dalej – wykluczył bowiem realność świata zewnętrznego i w konsekwencji rzeczywistość została sprowadzona do świata umysłu, doznań, czy idei¹. Immanuel Kant (1724-1804) z kolei twierdził, że świat, jaki spostrzegamy, jest bardziej uwarunkowany od naszego sposobu ujmowania, niż od tego, jaki on jest. Pozytywiści poszli dalej i głosili, że to, co wykracza poza nasze zdolności poznawcze, w ogóle nie ma sensu².

Równoległe z procesem uwypuklającym dominującą rolę człowieka w świecie ujawniała się inna tendencja – marginalizacja, czy wręcz proces eliminacji człowieka z jego zasadniczej pozycji we wszechświecie. Początek tego procesu można odnaleźć w tzw. „rewolucji Kopernikowskiej”. Chociaż na efekty owej rewolucji – usunięcie Ziemi z centralnego jej miejsca we wszechświecie, zdegradowanie jej do przeciętnej planety krążącej wokół zwykłej gwiazdy – trzeba było trochę poczekać, to jednak ta tendencja Kopernikańska wywarła znaczący wpływ na naszą kulturę. Marginalizacja człowieka

¹ Berkely George, w: S. BLACKBURN, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, s. 46-47.

² M. HELLER, *Ostateczne wyjaśnienie wszechświata*, Kraków 2008, s. 101.

była niewątpliwie dotkliwym ciosem, niemniej jednak starano sobie skompensować ten stan rzeczy przez ukazanie związku człowieka z Bogiem. Taką właśnie postawę możemy znaleźć u mistyków niemieckich XV wieku (Jakub Boehme), a później w filozofii idealistycznej XIX wieku (Fichte, Schelling, Schopenhauer), która była jej prostą kontynuacją, a w zeświecczonej postaci jawiącej się u Hegla³.

Na początku XX wieku filozofowie nauki i niektórzy naukowcy filozofujący byli pogodzeni, że wiedza naukowa nie może zawierać w sobie elementów antropomorficznych, musi być wolna od subiektywnej perspektywy – w szczególności w naukach ścisłych. W tej perspektywie Max Planck, odkrywca stałej h mikroświata, nazwanej od jego nazwiska stałą Plancka, mówiąc o rozwoju fizyki i jej ujednoczeniu w jeden system stwierdził, że dokonuje się dzięki „uwalnianiu się od elementów antropomorficznych, a szczególnie od specyficznych wrażeń zmysłowych”⁴. Zdawał sobie jednak sprawę, że pełne uniezależnienie się fizycznego obrazu świata od indywidualności tworzącego go umysłu jest celem zasadniczym nauki, to jednak może okazać, że jest celem w pełni nieosiągalnym⁵. I tak też stało, jak przewidywał, w dziedzinie, której dał niejako początek – w mechanice kwantowej. Kwestią, w której doszło do „dowartościowania człowieka”, było zagadnienie pomiaru. Z formalizmu matematycznego mechaniki kwantowej wynika, że przed pomiarem układowi kwantowemu (np. elektron) możemy przypisać pewne własności (np. daną prędkość) tylko z pewnym prawdopodobieństwem. Dopiero przy pomiarze ta własność aktualizuje się. Stąd już zaledwie mały krok do stwierdzenia, że to człowiek kreuje fizyczną rzeczywistość (dokonując pomiaru), a gdyby nie było człowieka – nie byłoby fizycznej rzeczywistości.

W drugiej połowie XX wieku pojawiło się następne „dowartościowanie człowieka”. Miało to miejsce w dziedzinie badającej globalne własności wszechświata, w kosmologii. W wyniku obserwacji kosmosu i analiz rozwiązań równań pola Einsteina okazało się, że fakt istnienia życia przynajmniej na jednej planecie we wszechświecie, a tym bardziej rozumnego obserwatora, nakłada

³ Tamże, s. 102.

⁴ M. PLANCK, *Nowe drogi poznania fizycznego a filozofia*, Warszawa 2003, s. 36.

⁵ Tamże, s. 51-52.

bardzo mocne ograniczenia na dopuszczalne modele kosmologiczne. Stąd już zaledwie kolejny, mały krok do stwierdzenia, że „wszechświat jest taki, bo my tu jesteśmy”. Wersja tej idei z rozumnym obserwatorem nosi nazwę „mocnej zasady antropicznej”. W złagodzonej wersji tej idei, kiedy to bierze się pod uwagę fakt życia opartego na węglu, w literaturze przedmiotowej i metaprzmiotowej współczesnej kosmologii występuje pod terminami: kosmiczne koincydencje, subtelne dostrojenia, „słaba zasada antropiczna”⁶.

W powszechnym rozumieniu kosmiczne koincydencje są rozumiane jako swoistego rodzaju relacje, związki, zależności, czy odniesienia pomiędzy wieloma podstawowymi i znaczącymi własnościami, parametrami naszego Wszechświata a istniejącym w tym Wszechświecie życiem biologicznym. Bezsporny fakt istnienia życia biologicznego na naszej Planecie nie mógłby się pojawić, gdyby nie zostały stworzone ku temu odpowiednie warunki. Okazuje się, że globalne własności Wszechświata takie jak: wiek, rozmiar, kształt, tempo ekspansji, przebieg ewolucji makroskalowych obiektów i prawa nim rządzące oraz innych ogólnych cech musiały być akurat takie, by mogło wyewoluować znane nam życie biologiczne wraz z inteligentnym obserwatorem⁷. Zatem sedno rozważań nad kosmicznymi koincydencjami sprowadza się do stwierdzenia różnego rodzajów związków i relacji podstawowych parametrów kosmologicznych i stałych fizycznych określających globalne własności Wszechświata, oraz wielu mniej lub bardziej szczegółowych własności astrofizycznych, geofizycznych, fizycznych i biochemicznych do faktu istnienia znanego nam z doświadczenia życia biologicznego opartego na węglu⁸.

Na pierwszy rzut oka ten fakt wydaje się czymś oczywistym, a nawet banalnym, gdyż bez tych warunków nie możliwe by było pojawienia się życia. Jednak przy głębszej analizie tych związków ujawnia się ścisła zależność pomiędzy lokalnymi i globalnymi własnościami Wszechświata. Niezwykłość tych relacji polega na tym, że

⁶ M. HELLER, T. PABJAN, *Elementy filozofii przyrody*, Tarnów 2007, s. 171-175.

⁷ Por. R. PENROSE, *Droga do rzeczywistości. Wyczerpujący przewodnik po prawach rządzących Wszechświatem*, Warszawa 2006, s. 727-734.

⁸ Por. H. REEVES, *Godzina upojenia. Czy Wszechświat ma sens?*, Warszawa 1993, s. 119-141.

występowanie życia na jednej z peryferyjnych i przeciętnych planet może posiadać odniesienia do globalnych własności Wszechświata. Życie ma więc ogólno-kosmiczne znaczenie, a naturalne warunki, jakie je zrodziły, nie są lokalnymi i mało znaczącymi osobliwościami, lecz są ściśle związane z powszechnymi procesami kosmicznymi. Dla pojawienia się życia konieczne jest współdziałanie ze sobą bardzo wielu koincydencji, które w różnym stopniu warunkują pojawienie się życia. W konsekwencji znajomość wszystkich parametrów subtelnych dostrojzeń sprzyjających życiu nie musi wprost prowadzić do stwierdzenia, że takie życie faktycznie zaistnieje. Stąd w kosmologii mówi się częściej o warunkach koniecznych tzn. takich, bez których życie biologiczne w ogóle nie mogłoby się pojawić. Ustalenie warunków tzw. wystarczających, które by gwarantowały zaistnienie życia jest znacznie trudniejsze⁹.

Ponadto istotną cechą charakteryzującą kosmiczne koincydencje jest kierunkowość czasowa, wyznaczająca uprzedniość tych wszystkich własności Wszechświata, które w ujęciu przyczynowo-skutkowym jawią się jako nieodzowne do zaistnienia i rozwoju znanego nam życia.

O kosmicznych koincydencjach można mówić zarówno w sensie ścisłym jak i szerszym. W pierwszym przypadku pod uwagę są brane jedynie koincydencje wyodrębnione, ustalone i przeanalizowane na gruncie współczesnej kosmologii, natomiast w sensie szerszym kosmiczne koincydencje są ustalane poza kosmologią i nie odnoszą się do globalnych własności Wszechświata, lecz są zbieżnościami bardzo konkretnych wielkości związanych z poszczególnymi obszarami naszej wiedzy (astrofizyka, geofizyka, biochemia, fizyka mikroświata), w których też spotyka się wiele własności istotnych dla zaistnienia i funkcjonowania życia we Wszechświecie.

⁹ J. TUREK, *Kosmiczne koincydencje - próba dookreślenia pojęcia*, mps. s. 1-8.

Wybrane kosmiczne koincydencje w sensie ścisłym¹⁰.

1. Wielkość Wszechświata pod względem jego masy oraz rozmiarów przestrzennych i czasowych

Gdyby rozmiary te były mniejsze, niż obecnie, to czas trwania Wszechświata byłby zbyt krótki, aby mogło w tym Wszechświecie rozwinąć się życie węglowe do znanego z obserwacji poziomu ewolucyjnego. Oblicza się, że w przypadku masy Wszechświata równej masie jednej galaktyki czas trwania jego ewolucji wynosiłby tylko jeden miesiąc.

2. Tempo ekspansji Wszechświata

Wzajemny stosunek tzw. prędkości ekspansji (V_e) do prędkości ucieczki (V_u). Gdyby ten stosunek był większy niż jest, tzn. $V_e > V_u$, czyli siły związane z ekspansją Wszechświata przewyższały siły grawitacyjne, to wtedy nie mogłyby się utworzyć wielkoskalowe struktury, a w konsekwencji nie byłoby miejsca, gdzie mogłyby pojawić się życie. Gdyby natomiast ten stosunek był mniejszy niż obecnie, tzn. $V_e < V_u$, to wtedy Wszechświat skolapsowałby jeszcze przed utworzeniem się wielkoskalowych struktur, a głównie gwiazd i układów planetarnych.

3. Poziom entropii Wszechświata

Mierzony stosunkiem liczby fotonów do liczby barionów ($N = N_\gamma/N_b \sim 10$ do 40 potęgi). Gdyby ten stosunek był większy, niż obecnie, czyli entropia Wszechświata byłaby większa od obecnej, to wtedy Wszechświat taki zostałby zdominowany przez promieniowanie i nie mogłyby się w nim utworzyć żadne struktury wielkoskalowe. Gdyby natomiast stosunek ten był mniejszy od aktualnego, to entropia Wszechświata byłaby mniejsza, niż obecna, a jego temperatura w momencie rozdzielenia się promieniowania od materii korpuskularnej znacznie wyższa i w konsekwencji nie mogłyby się

¹⁰ Tamże, s. 8-11; por. S. M. BARR, *Fizyka a wiara*. Wrocław 2005, s. 130-151; H. ROSS, *Design Evidences in the Cosmos*, dostępny w Internecie: http://www.origins.org/articles/ross_evidencescosmos.html [10 października 2008]; tenże, *Probability for life on Earth*, dostępny w Internecie: http://www.reasons.org/resources/apologetics/design_evidences/200404_probabilities_for_life_on_earth.shtml [10 października 2008].

utworzyć podstawowe pierwiastki, a w konsekwencji również potrzebne do życia wielkoskalowe struktury. Znacznie „łatwiej” byłoby wg Penrose’a utworzyć cały Układ Słoneczny wraz z mieszkańcami wykorzystując przypadkowe zderzenia cząstek niż wyjaśnić, dlaczego Wszechświat na początku charakteryzował się tak małą entropią¹¹.

4. Gęstość materii Wszechświata

Gdyby była większa, to wtedy podczas kosmicznej nukleosyntezy powstałoby zbyt dużo deuteru i w konsekwencji gwiazdy paliłyby się zbyt gwałtownie. Gdyby natomiast gęstość ta była mniejsza od obecnej, to wtedy w pierwotnej nukleosyntezie powstałoby zbyt mało helu i w konsekwencji powstałoby zbyt mało pierwiastków ciężkich, w tym również pierwiastków biogennych. Obecnie gęstość szacowana jest na: 10 do minus -31 g/cmł.

5. Płaskość Wszechświata

Tylko w przypadku zerowej krzywizny przestrzeni Wszechświata mogą powstać i trwać w wystarczająco długim czasie konieczne dla życia wielkoskalowe struktury materii.

6. Wiek Wszechświata

Gdyby był on większy od obecnego, to nie istniałyby już gwiazdy w stabilnym okresie swojego spalania się w odpowiedniej części galaktyki. W przeciwnym natomiast przypadku, a więc gdy wiek Wszechświata byłby mniejszy, to wtedy nie utworzyłyby się jeszcze gwiazdy pozostające w stadium stabilnego spalania się. Obecnie określa się wiek Wszechświata na 13,7 mld lat.

7. Pierwotna jednorodność Wszechświata

Gdyby była większa od obecnie obserwowanej, a więc np. fluktuacje gęstości materii Wszechświata byłyby mniejsze od 10 do 5, to wtedy gwiazdy, ich gromady i galaktyki, a więc wielkoskalowe struktury Wszechświata w ogóle nie mogłyby się utworzyć, gdyż siły grawitacyjne byłyby za małe, aby mogły skupić sąsiednią materię wokół tych fluktuacji, zwłaszcza, że trwająca ekspansja nie sprzyjałaby

¹¹ R. PENROSE, dz. cyt., s. 696-701; por. M. HELLER, dz. cyt., s. 115.

utworzeniu się takich struktur. W przypadku natomiast przeciwnym, a więc gdy jednorodność Wszechświata jest mniejsza, bo większe są np. fluktuacje gęstości materii, to wtedy proces tworzenia się wielkoskalowych struktur Wszechświata przebiegałby znacznie szybciej i w konsekwencji aktualny Wszechświat byłby wypełniony prawie całkowicie czarnymi dziurami.

8. Stosunek liczby protonów do liczby elektronów

W aktualnym Wszechświecie stosunek ten jest na tyle odpowiedni i stabilny, że pozwala na utworzenie koniecznych do życia warunków. Chodzi tu zarówno o pierwiastki chemiczne w odpowiedniej ilości i jakości, jak i o wielkoskalowe struktury, a zwłaszcza gwiazdy i galaktyki. Gdyby jednak stosunek ten był większy, niż ma to miejsce obecnie, to wtedy grawitacja zdominowałaby siły elektromagnetyczne powodując jedynie powstawanie gwiazd masywniejszych od Słońca. Ponieważ gwiazdy takie żyją krócej, więc mogłoby braknąć czasu na ewolucję życia we Wszechświecie i w konsekwencji nie mogłoby się ono w tym Wszechświecie pojawić. W przypadku natomiast zmniejszenia się tego stosunku przewagę uzyskałyby siły elektromagnetyczne uniemożliwiając tym samym tworzenie się galaktyk, gwiazd i planet.

9. Asymetria barionowa

W aktualnym Wszechświecie obserwowana jest jedynie materia. Jeżeli słuszne są teorie o istnieniu również antymaterii, to powstaje pytanie o dominację materii nad antymaterią. Przyjmując, że istniejące we Wszechświecie fotony powstały w procesie anihilacji materii i antymaterii, to z wyznaczonej liczby tych fotonów na jeden barion równej 10^9 wynika, że w pierwotnym Wszechświecie ulec musiało anihilacji miliard barionów i antybarionów. Istniejąca zaś materia wskazuje, że w pierwotnym Wszechświecie musiała istnieć nadwyżka barionów nad antybarionami, przynajmniej jeden barion więcej na miliard antybarionów.

10. Stosunek materii egzotycznej do materii zwykłej

Materią egzotyczną nazywa się taki rodzaj materii, który nie jest opisywany przez znane powszechnie teorie fizykalne. Zakłada się, że przyszłe teorie, zwłaszcza teorie unifikacyjne, będą przewidywał

nieznane nam obecnie postaci materii. Pojęcie materii egzotycznej zostało wprowadzone w trakcie poszukiwania tzw. kandydatów na ciemną materię. Gdyby zatem stosunek materii egzotycznej do zwykłej był mniejszy od obecnie istniejącego, czyli przeważałaby zwyczajna materia, to jak wskazują jej obserwacje, jest jej zbyt mało i dlatego trudno byłoby się z niej utworzyć galaktykom. W przeciwnym razie, tzn. gdy materii egzotycznej byłoby więcej, a więc w ogóle we Wszechświecie byłoby więcej materii, to Wszechświat taki bardzo szybko by kolapsował.

11. Liczba efektywnych wymiarów we wczesnym Wszechświecie

Gdyby liczba ta była mniejsza, to wtedy mechanika kwantowa, grawitacja i relatywistyka nie mogłyby ze sobą koegzystować i wtedy życie nie mogłoby się pojawić we Wszechświecie. Podobnie byłoby również w przypadku gdyby liczba była większa.

12. Liczba efektywnych wymiarów aktualnego Wszechświata

Zarówno w przypadku gdyby liczba ta była mniejsza, jak i większa od doświadczalnie stwierdzanej, tj. elektrony, planety i orbity gwiazd wokół centrum galaktyki byłyby niestabilne, nie byłoby sprzyjających warunków dla zaistnienia i rozwoju życia.

13. Wartość stałej kosmologicznej

Gdyby była znacznie większa, to wtedy Wszechświat ekspandowałby zbyt szybko, ażeby mogły się w nim wytworzyć gwiazdy typu naszego słońca, bez którego życie na Ziemi byłoby niemożliwe.

Powyższa lista kosmicznych koincydencji to zaledwie zarys warunków koniecznych do zaistnienia życia, ale to już wystarcza by wprowadzić człowiek w stan zadziwienia i pobudzić do poszukiwania wyjaśnienia tak zadziwiających zbiegów okoliczności. Taki stan rzeczy dla nauki jest wielce niepokojący, ponieważ nie znosi ona istnienia na jej gruncie też niewyjaśnionych, wszelkich dziwnych koincydencji. Stąd szereg prób podejmowanych w celu wyjaśnienia tych zadziwiających dopasowań we Wszechświecie. Jednak na gruncie współczesnej nauki nie znajdziemy satysfakcjonującego wyjaśnienia tychże koincydencji. Naukowcy liczą, że przyszła kwanto-

wa grawitacja da wyjaśnienie tychże niesamowitych faktów, rozwiąże zagadkę życia i istnienie rozumnego obserwatora. Ale taka teoria, póki co – jeszcze nie istnieje¹².

Skoro nie dysponujemy relewantną teorią przyrodniczą eksplikującą metodologicznie poprawnie kosmiczne koincydencje, słuszne wydaje się więc przy zachowaniu autonomiczności tych typów wiedzy sięganie po wyjaśnienia na gruncie filozofii.

W perspektywie zadziwiających zbiegów okoliczności sprzyjających życiu, nie sposób jest się nie oprzeć wrażeniu, że we Wszechświecie jesteśmy jednak jakoś wyróżnieni. Musi zatem być jakaś racja dostateczna, która by wyjaśniała taki Wszechświat. Najprostszą tezę dającą wyjaśnienie jest teza teistyczna, że to Bóg stworzył ten Wszechświat wraz człowiekiem i nim kieruje. Ta teza posiada charakter zarówno epistemologiczny jak i ontologiczny tj. usprawiedliwiający istnienie Wszechświata¹³.

Niektórzy naukowcy, by uchylić doniosłość tej tezy, tworzą idee, które są w ich mniemaniu alternatywą dla koncepcji Boga Stworzyciela. Znana jest choćby hipoteza wielu wszechświatów, która głosi, że istnieje bardzo duży, nawet nieskończony, zbiór „wszystkich możliwych wszechświatów”, a my istniejemy w tym wyjątkowym, bo w żadnym innym nie moglibyśmy istnieć. W zależności od preferencji światopoglądowych, czy filozoficznego gustu można się opowiedzieć za którąś z tych wersji. Np. Martin Rees¹⁴ za bardziej racjonalną uważa teorię wielu światów, a John Leslie za bardziej ekonomiczną uważa tezę teistyczną. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jest to alternatywa rozłączna, nawzajem wykluczająca się, okazuje się jednak, że hipoteza wielu światów, która opiera swoją moc wyjaśniającą na założeniu, że fizyczna możliwość zaistnienia inteligentnych obserwatorów była celem, dla którego wszystkie te światy, łącznie z naszym, stały się aktualne, nie jest alternatywą rozłączną. Istnienie nawet nieskończenie wielu wszechświatów wcale nie wyklucza istnienia Boga. Warto w tym miejscu przywołać cytowaną przez ks. Hellera myśl: „Jeżeli Bóg jest nieskończony, to może Go nie interesować nic, co jest mniejsze od nieskończoności”

¹² M. TEMPCZYK, *Ontologia świata przyrody*, Kraków 2005, s. 273.

¹³ S. M. BARR, dz. cyt., s. 281-286.

¹⁴ Por. M. REES, *Nasz kosmiczny dom*, Warszawa 2006, s. 176-185.

¹⁵. Filozofia wielu światów nie usuwa problematyki Boga, lecz jedynie rozszerza perspektywę, w której ta problematyka się ujawnia. Ciągłe pozostają w mocy te same pytania metafizyczne, a stawiane wobec faktu istnienia jednego Wszechświata stają się nawet bardziej dramatyczne, na przykład to, które zadał Leibniz: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”

¹⁵ M. HELLER, *Ostateczne wyjaśnienie wszechświata*, s. 133.

**Teologia wobec współczesnej filozofii.
O potrzebie otwarcia na współczesną filozofię
w procesie ucziwego uprawiania teologii**

Wstęp

W Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* Soboru Watykańskiego II, w jego piątej części poświęconej reorganizacji studiów kościelnych, odnajdujemy znamienne słowa: „Przedmioty filozoficzne niech tak będą wykładane, aby doprowadziły alumnów przede wszystkim do zdobycia gruntownego i spójnego poznania człowieka, świata i Boga, a przy tym dały im udział w wiecznie żywym dziedzictwie filozoficznym; niech zostaną również uwzględnione badania filozoficzne nowszych czasów, zwłaszcza te, które na ich naród wywierają silny wpływ, a także najnowszy rozwój nauk ścisłych – tak aby alumni, znając dobrze cechy obecnych czasów, byli właściwie przygotowani do rozmowy ze współczesnymi sobie ludźmi”¹. Te słowa stanowią przykład podjętego przez Sobór i cały Kościół katolicki wyzwania, określanego już wówczas włoskim terminem *aggiornamento* (uwspółcześnienie)². Chodzi tutaj o postawę otwarcia na aktualne potrzeby, adaptację i akomodację. Pojęcie *aggiornamento* weszło w powszechne użycie w Kościele za pontyfikatu Jana XXIII, wyrażając przeświadczenie o konieczności ciągłej i pogłębionej interpretacji niezmiennego i danego raz na zawsze depozytu wiary, oraz reformowania życia religijnego i instytucji Kościoła

¹ DFK 15.

² Por. J. TUROWICZ, *Aggiornamento*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 175-176; TH. SCHNEIDER (Hg.), *Der verdrängte Aufbruch. Ein Konzils-Lesebuch*, Mainz ²1991, s. 23; Z. NOSSOWSKI, *Sobór Watykański po 40 latach*, „Wiadomości KAI”, 13 października 2002, s. 13.

zgodnie z wymogami czasów, w celu skutecznego spełniania przez wspólnotę uczniów Chrystusa misji ewangelizacyjnej³.

Warto, aby to dążenie, które powinno przenikać Kościół i jego działanie w ciągu wieków, zaznaczyło się w sposobie uprawiania kościelnej teologii i filozofii. Teza, jaką stawia to opracowanie, traktując o potrzebie otwarcia na współczesną filozofię w procesie uczciwego uprawiania teologii, wypływa z głębokiego przekonania autora o konieczności uwzględnienia kultury i myśli obecnej doby (w tym w sposób szczególny dokonań filozoficznych) dla właściwego poszukiwania adekwatnych dróg i nowych rozwiązań teologicznych w duchu Ewangelii Chrystusowej. Typowe dla rozważań filozoficznych zagadnienia sensu i celu życia ludzkiego, klasyczne pytania, takie jak: *Dlaczego w ogóle coś jest? Jaki sens ma wszystko, co istnieje? Co jest po śmierci? Czy jestem wolny i odpowiedzialny za to, co czynię, czy też jestem zmuszony, aby tak postępować? Co to jest sprawiedliwość?*, wreszcie: *Kim jest człowiek i jak go zrozumieć?*, znajdują swoją najgłębszą odpowiedź w przyjętym przez wiarę Objawieniu. Współczesny człowiek, społeczeństwo i jego kultura zadają te odwieczne pytania wciąż na nowo i wciąż z innego punktu widzenia. Ich znajomość, to wiedza, która umożliwia teologowi adekwatne odpowiedzi w świetle Ewangelii. Można zatem stwierdzić, że wiedza o człowieku naszych czasów, o realiach jego życia, o jego problemach, nurtujących go pytaniach, a zarazem dogłębna znajomość idei, jakie przenikają i porządkują jego świat, a wyrażone są przez współczesne mu systemy filozoficzne, jest podstawą właściwie pojętej działalności ewangelizacyjnej.

³ Warto w tym kontekście odnieść się do przesłania Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, gdzie Ojcowie soboru w punkcie 11 odnoszą się do Ludu Bożego, który stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach ludzi naszej doby rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych. Kościół powinien pilnie śledzić „znaki czasu”, tzn. wszystkie fakty i wydarzenia historyczne, zmieniające się sytuacje społeczne oraz osiągnięcia myśli ludzkiej, traktując je jako wezwanie do nowych poszukiwań i wypracowania nowych rozwiązań odwiecznych problemów ludzkości i nowych sposobów działania w duchu Ewangelii.

1. Stosunek teologii do filozofii na przestrzeni wieków

Problem harmonii poznania filozoficznego i poznania wiary oraz zaprzeczanie jej istnienia jest nieomal tak stary jak samo istnienie filozofii i teologii. Magisterium Kościoła konsekwentnie starało się przypominać zasady rządzące ową harmonią i wskazywało na konkretne kierunki poszukiwań. Ojciec Święty Jan Paweł II poświęcając tej problematyce swoją encyklikę „*Fides et ratio*” (1998) nawiązuje w niej wielokrotnie do dokumentu papieża Leona XIII z sierpnia 1879 noszącego tytuł *Aeterni Patris*, nazywając jego opublikowanie wydarzeniem przełomowym w historii Kościoła⁴. Sługa Boży Jan Paweł II pisze: „Tekst ten był do tej pory jedynym dokumentem papieskim tej miary poświęconym w całości filozofii. Wielki papież podjął w nim i rozwinął nauczanie Soboru Watykańskiego I na temat relacji między wiarą a rozumem, ukazując, że myśl filozoficzna ma fundamentalne znaczenie dla wiary i wiedzy teologicznej”⁵. Po upływie ponad stu lat także papież Polak podkreśla z naciskiem, że „wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁶. Skoro Ojciec Święty zabrał głos w kwestii harmonii poznania filozoficznego i teologicznego poprzez dokument o wadze encykliki, mamy prawo przypuszczać, że ta tematyka nie tylko głęboko go poruszała, ale także, że odniósł się on w ten sposób do sposobu myślenia i prądów filozoficzno-teologicznych, które w tej sprawie nie zawsze zdawały się mieć zdanie zgodne z dotychczasowym wielowiekowym nauczaniem Kościoła⁷.

Ogólnie stosunek religii do filozofii ujmuje się często jako stosunek między wiarą a rozumem. Tradycja filozoficzna i teologiczna mieści w sobie praktycznie wszystkie możliwości ukształtowania ich wzajemnego odniesienia. Uwidacznia to poniższe zestawienie⁸:

⁴ Por. FR 57.

⁵ Por. LEON XIII, encyklika *Aeterni Patris* (4 sierpnia 1879): ASS 11 (1878-1879), 97-115, cyt. za: FR 57.

⁶ FR *Wstęp*.

⁷ Por. tamże, 5; 46-48.

⁸ Nawiązuję w nim do schematu przedstawionego przez Arno Anzenbachera, w jego książce *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 2003, s. 34-35.

1.1 Teologia i filozofia nie mają ze sobą nic wspólnego

Każda z tych płaszczyzn aktywności ducha ludzkiego ma swoją własną prawdę i własną problematykę. Odpowiada temu pogład neopozytywizmu. Jego propagatorzy, których w uogólnieniu można identyfikować z przedstawicielami Koła Wiedeńskiego (Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath), pozytywizmu logicznego (Alfred J. Ayer, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach) i filozofii analitycznej (Bertrand Russell, Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein) twierdzą, że wypowiedzi wiary i religii nie są wprawdzie fałszywe, ale za to pozbawione znaczenia na płaszczyźnie naukowej. W przypadku krytyki religii i wiary ze strony logicznego pozytywizmu nie chodzi nawet zasadniczo o zagadnienie, czy Bóg istnieje, czy też nie. Stawia się natomiast tezę, że wypowiedzi typu metafizycznego i religijnego są „bezsensowne“, tzn., że nie odnoszą się one do realnie istniejącej rzeczywistości, zachowując jedynie pozory owego odniesienia. Zdania owe sprawiają wprawdzie ze względu na swoją poprawną budowę gramatyczną wrażenie właściwych konstrukcji językowych, odnoszących się do opisu realnego otoczenia. W gruncie rzeczy jednak wcale takimi nie są. Faktycznie bowiem (jak twierdzą logiczni pozytywiści) nie są one zrozumiałe, ani dla tego, kto je wypowiada, ani dla tego, kto je przyjmuje do wiadomości. Jako zdania pozbawione możliwości zrozumiałego sformułowania jakichkolwiek twierdzeń, nie mogą być one traktowane tak jak inne twierdzenia natury empirycznej, o które pytamy, czy są one prawdziwe, czy nie. Metafizyczne twierdzenia wiary nie są zatem ani prawdziwe, ani nieprawdziwe, one są po prostu pozbawione sensu. Filozofowie logicznego pozytywizmu poddali takiej bezkompromisowej krytyce nie tylko zdania metafizyczne. Podobny los spotkał wypowiedzi typu etycznego czy estetycznego, o ile przypisywały one sobie prawo wyrażania obiektywnie analizowanych wyroków dotyczących określonych wartości etycznych, czy też estetycznych⁹.

Jeśli zatem teologia czy filozofia Boga wypowiada się na temat metafizycznie określonej egzystencji jakiegoś Boga wypowiada-

⁹ Zob. A. KOTERSKI, *Pozytywizm logiczny*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 413-417; tenże, *Koło Wiedeńskie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 727-732; T. SZUBKA, *Analityczna filozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 204-208.

jąc zdanie typu: „*Istnieje nieskończona przyczyna wszelkiej rzeczywistości, i ową przyczyną jest właśnie Bóg*“, to mamy tutaj do czynienia – według logicznego pozytywizmu – ze zdaniem stwierdzającym określoną rzeczywistość jedynie w odniesieniu do swojej gramatycznej konstrukcji. W rzeczywistości jednak, gdy poddamy owo zdanie ścisłej analizie logicznej okaże się, że mamy do czynienia z pozbawionym sensu zdaniem pustym. Zdanie owo nie odnosi się bowiem do jakiegokolwiek rzeczywistości (empirycznej a zatem sprawdzalnej i weryfikowalnej) i dlatego nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe.

Nie trzeba dodawać, że za tego typu stwierdzeniami stoi fundamentalnie ateistyczne, ewentualnie czysto naturalistyczne założenie w odniesieniu do całości rzeczywistości, mianowicie, że istnieje tylko to, co empirycznie da się stwierdzić. Rzeczywistość zaś nadprzyrodzona nie istnieje.

1.2 Między teologią a filozofią istnieje sprzeczność

Wyróżnić można tutaj dwie możliwości:

a) *Teologia kontra filozofia*. Wiara nie potrzebuje rozumu, działa nawet niejako wbrew niemu i odrzuca wszelką filozofię jako dzieło człowieka, które zaciemnia jedynie zbawczy zamysł Boży. „Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima? A cóż Akademia i Kościół?”¹⁰. To pytanie rozbrzmiewa w Kościele już od czasów Tertuliana. Jemu też przypisuje się sentencję: „*Credo, quia absurdum*” (wierzę, ponieważ jest to niedorzeczne)¹¹. Marcin Luter i Søren Kierkegaard należeli także do zwolenników uwolnienia wiary i teologii od jakichkolwiek wpływów filozoficznych dociekań. Od czasów tzw. teologii liberalnej końca wieku XIX, a szczególnie od wystąpienia Karla Bartha i jego dialektycznej teologii w pierwszej połowie wieku XX, argumentuje się z całą mocą przeciwko obecności metafizyki w teologii i wierze. Ten, kto odtąd jako teolog chciałby się oprzeć na poznaniu metafizycznym, czy choćby do niego się odwo-

¹⁰ TERTULIAN, *De praescriptione hereticorum*, VII, 9: SC 46, 98. „*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae?*”

¹¹ Por. A. ANZENBACHER, dz. cyt., s. 34.

ływać, zda się stać w oczach krytyków na straconej pozycji i bliski jest blamażu jako naukowiec¹².

b) *Filozofia kontra teologia*. Filozofia próbuje ze swej strony zdemaskować religię jako coś sprzecznego z rozumem i myśleniem dyskursywnym. Pewne formy takiej krytyki występowały już w starożytności. W czasach nowożytnych nawiązali do tych poglądów Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche czy Sigmund Freud.

1.3 Teologia i filozofia stanowią jedność

Tutaj także spotykamy dwa warianty tego stanowiska.

a) *Od strony teologii*. Chodzi tutaj przede wszystkim o tę „filozofię chrześcijańską”, którą stoi pod znakiem zasady: „*Credo ut intelligam*” (wierzę, aby zrozumieć), której wybitnymi przedstawicielami pozostają św. Augustyn i św. Anzelm z Canterbury. Stanowisko to utrzymuje, że dopiero wiara czyni możliwym zaistnienie prawdziwej filozofii. Wiara szuka zrozumienia (*fides querens intellectum*), rozjaśnia rozum, aby poznać prawdę na drodze filozoficznej.

b) *Od strony filozofii*. Filozofia próbuje zredukować religię i teologię do filozofii i uzasadnić ją metodą wiedzy rozumowej. Wynikiem tego zabiegu jest „religia w granicach czystego rozumu” (Immanuel Kant) lub tzw. „wiara filozoficzna” (Karl Jaspers). Jaspers ze swej strony opowiada się za agnostycyzmem Kanta, krytycznie oceniając dotychczasowe formy wiary i religii. Pozytywna wiara to dla niego twórcza inspiracja, energia życiowa. Często paraliżowana jest ona jednak według niego przez autorytet Kościoła jako władzy nieomal w sensie politycznym. Kościół ze swym nauczaniem dogmatycznym i teologią próbuje ująć w formy zracjonalizowane rzeczywistości, które takim ujęciom się wymykają. Autorytarne podejście Kościoła do wiary krępuje inspirację i energię wiary. Głoszenie niezmiennych i uniwersalnych prawd (dogmatów) narusza wolność człowieka. Tak ujęta religia opiera się bowiem na autorytecie, co z kolei podważa osobistą wolność jednostki. Trzeba wo-

¹² Por. W. KASPER, *Zustimmung zum Denken. Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie. Abschiedsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen am 6. Juni 1989*, w: ThQ 169 (1989), s. 257.

bec tego rozwijać wiarę wolną, osobową. Tylko filozofia o charakterze indywidualistycznym pozwala na osobiste ustosunkowanie się do prawdy transcendentnej, nie dającej ująć się w żadne schematy i dogmaty. Metafizyka Jaspersa staje się w takim ujęciu hermeneutyką – sztuką interpretacji uobecnianych dzięki wierze treści, których ślady myślący podmiot odnajduje w wieloznacznej mowie szifrów¹³.

1.4 Teologia i filozofia stanowią różne, ale odniesione do siebie wzajemnie płaszczyzny poznania i sensu

Ten pogląd wywodzi się od św. Tomasza z Akwinu, którego przemyślenia inspirowane myślą arystotelesowską, w wielu miejscach ją przekraczały, proponując własne oryginalne rozwiązania. Idąc za swym mistrzem Albertem Wielkim św. Tomasz wyraźnie oddzielił sferę rozumu od sfery objawienia, uznając tym samym ich wzajemną odrębność i autonomię. Uznał wprawdzie istnienie prawd dostępnych zarówno dla rozumu, jak i poznania przez wiarę (np. istnienie i nieśmiertelność duszy), ale wymieniał przy tym wiele twierdzeń dla rozumu niedostępnych, których jedynym źródłem poznania jest Objawienie (np. Trójca św., grzech pierworodny, Wcielenie). Istotą Tomaszowego rozróżnienia było przekonanie, że teologia buduje na podstawie Objawienia, filozofia zaś opiera się na poznawczym wysiłku rozumu. Nawet jeżeli poruszają te same zagadnienia, każda czyni to na swój sposób. Stanowią zatem różne, ale wzajemnie do siebie odniesione płaszczyzny. Niektóre twierdzenia wiary wprawdzie przekraczają rozum i jego siły poznawcze, ale żadne mu się wprost nie sprzeciwiają, gdyż razem wywodzą się z jednego źródła, a mianowicie od Boga, który jest ostateczną przyczyną rzeczywistości i jednocześnie dawcą Objawienia. Filozofia, jeżeli służy teologii, to jedynie w tym sensie, że przygotowuje do wiary i na sposób racjonalny broni jej przed zarzutami. Tak rozumiana filozofia uznana została przez Tomasza za naukę autonomiczną, będącą dziełem rozumu ludzkiego, mającą za przedmiot całą rzeczywistość, w której poszukuje ona ostatecznych podstaw istnienia

¹³ Por. J. JUSIAK, *Jaspers*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 275.

oraz jego strukturalnych komponentów, wskazując przy tym na tzw. elementy koniecznościowe, czyli takie, bez których niemożliwe byłoby istnienie jako takie w ogóle, lub istnienie w określonej formie. Tym niemniej Bóg i jego działanie, będące przedmiotem aktu wiary i rozważań teologii zakłada człowieka i jego rozum jako adresata. Wynika stąd zasada: *gratia supponit naturam* (łaska zakłada naturę). Poza tym (stworzony) ludzki rozum i nadprzyrodzone objawienie nie mogą być ze sobą sprzeczne, gdyż mają jednakowe pochodzenie.

2. Współczesna filozofia jako zagrożenie

O ile aktualność modelu Tomaszowego w stosunku do teologii i filozofii jest w opracowaniach dotyczących encykliki *Fides et ratio* wielokrotnie dostrzegana i podkreślana¹⁴, to można odnieść wrażenie, że literatura odnosząca się do pozytywnego postrzegania

¹⁴ Zob. następujące opracowania: M. BORZYSZKOWSKI, *Filozofia średnio-wieczna w encyklice Jana Pawła II Fides et ratio*, „Studia Warmińskie” 37 (2000), s. 107-127; I. DEC, *Jakiej filozofii potrzebuje dzisiejsza teologia?*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Rozprawy naukowe 25, red. tenże, Wrocław 1999, s. 159-166; tenże, *Teologia potrzebuje filozofii*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary. Sympozja 31*, red. S. RABIEJ, Opole 1999, s. 133-140; S. KOWALCZYK, *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Rozprawy naukowe 25, red. I. DEC, Wrocław 1999, s. 129-139; J. KOWALSKI, *Tomizm z nakazu? O poprawną recepcję encykliki Fides et ratio*, „Więź” 2 (1999), s. 92-98; W. KAMIŃSKA, *Czy Tomasz odpowiedziałby na pytanie postmodernistów?*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. GRABOWSKI, Toruń 1999, s. 139-151; M.A. KRAPIEC, *Dlaczego nieprzemijająca nowość św. Tomasza?*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. MARYNIARCZYK, A. GAUDANIEC, Lublin 2000, s. 13-32; A. LOBATO, *Święty Tomasz z Akwinu i Magisterium Kościoła*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. MARYNIARCZYK, A. GAUDANIEC, Lublin 2000, s. 33-54; M. MRÓZ, *Nowa lekcja mistrza Tomasza o mądrości. Refleksje na kanwie encykliki Fides et ratio*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. GRABOWSKI, Toruń 1999, s. 153-171; D. OKO, *Nie bez metafizyki i św. Tomasza*, „Znak” 4 (1999), s. 12-22; N. PODHORECKI, *Filozofia i teologia w interdyscyplinarnym dialogu*, „Studia Sandomierskie” 12 (2005), z. 2, s. 133-148; B. PYLAK, *Wiek XXI – Thomas redivivus?*, w: *Jan Paweł II Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. STYCZEN, W. CHUDY, Lublin 2003, s. 357-363; W. STRÓŻEWSKI, *Św. Tomasz z Akwinu w encyklice Fides et ratio*, „Znak” 4 (1999), s. 57-70; M. WOLICKI, *Aktualność św. Tomasza z Akwinu*, „Resovia Sacra” 6 (1999), s. 291-302.

współistnienia i współpracy teologii ze współczesną filozofią, kulturą czy naukami empirycznymi jest nieco skromniejsza¹⁵. Ten fakt jest wyrazem pewnej obcości, jeśli nawet nie wrogości ze strony niektórych przedstawicieli myśli obecnej doby w stosunku do wiary, czy teologii jako jej rozumowego ujęcia.

Papież nawiązuje w swej encyklice do przyczyn owego niechlubnego rozdzwiewku. Słuszne z natury rozróżnienie między porządkiem wiary i rozumu, jakie znajdujemy w poglądach Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, wskazujące na nieuniknione metodologiczno-epistemologiczne różnice zachodzące pomiędzy poznaniem teologicznym a filozoficznym, stały się jednak, począwszy od późnego średniowiecza, przyczyną pogłębiającego się podziału między wiarą a rozumem, pisze Jan Paweł II (FR 45).

Szczególnie w myśli europejskiego Zachodu wraz z gwałtownym rozwojem autonomicznych nauk szczegółowych, w tym przyrodniczych, zaczął narastać rozdział pomiędzy nimi a treściami chrześcijańskiego Objawienia, osiągając swoje przejściowe apogeum w Oświeceniu, a potem w filozofii przełomu XIX i XX wieku. Przesadny racjonalizm oraz nawiązująca do zdobyczy nauk przyrodniczych mentalność pozytywistyczna, doprowadziły do wyizolowania się badań naukowych od jakichkolwiek odniesień do transcendencji, Absolutu, czy nawet moralności (nr 46). Znamienną dla atmosfery empiryzmu i pozytywizmu pierwszej połowy XX wieku była, jak zauważa Andrzej Anderwald, logiczna teoria nauki, stworzona przez założone w 1922 roku tzw. *Koło Wiedeńskie* (Rudolf Carnap, Moritz Schlick)¹⁶. Teoria nauki została przez neopozytywistów Koła Wiedeńskiego ograniczona jedynie do analizy języka naukowego, pominięto wszelkiego rodzaju uwarunkowania nauki, zmierzając do wyizolowania poznania naukowego od innych form działalności ducha ludzkiego. „Posługiwanie się przez neopozytywistów nie tylko se-

¹⁵ Zob. przykładowo: A. ANDERWALD, *Współprzenikanie wiary i rozumu*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary. Sympozja 31*, red. S. RABIEJ, Opole 1999, s. 121-131; S. KOWALCZYK, *Główne nurty współczesnej kultury a chrześcijaństwo*, „*Studia Sandomierskie*” 7 (1997-2000), s. 161-170; J. KRASIŃSKI, *Wiara a nauka w świetle encykliki Fides et ratio*, „*Studia Sandomierskie*” 7 (1997-2000), s. 67-89; Z. ZDYBICKA, *Wiara poszukująca zrozumienia a otwarcie na kultury*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. MARYNIARCZYK, A. GAUDANIEC, Lublin 2000, s. 121-135.

¹⁶ Por. A. ANDERWALD, dz. cyt., s. 123.

miotycznym, ale i metodologicznym empiryzmem prowadziło do uznania jako naukowego poznania typu fizykalnego, a jedynym źródłem i sprawdzianem twierdzeń stało się doświadczenie pojęte sensualistycznie lub logicznie. Tak ujęta teoria nauki zredukowała filozofię do logiki i analizy języka, zaś wypowiedzi metafizyczne i teologiczne uważała za pozbawione sensu”¹⁷.

Nieco inne podejście do teologii charakteryzuje *krytyczny racjonalizm* Karla Poppera. Centralne zagadnienie jego filozofii nauki odnosi się do sposobu weryfikacji poszczególnych teorii i hipotez naukowych. W swoim głównym dziele *Logik der Forschung* (Wien 1934) wskazuje on, iż to, co definiujemy jako naukę, to nie posiadanie wiedzy o niekwestionowanych prawdach, ale nieustanne poszukiwanie prawdy, to system hipotez, które nieustannie udoskonalanie przybliża nas do prawdy. W nauce nie szuka się według Poppera niepodważalnych źródeł wiedzy, lecz jedynie tego, w jaki sposób wykryć i wyeliminować błąd w poznaniu¹⁸. Nastawienie krytycznego racjonalizmu Poppera do teologii pozostaje w tym kontekście negatywne, gdyż, według niego, rości sobie ona w swych wypowiedziach pretensje do prawdy i pewności, które nie przysługują żadnej nauce jako takiej (może z wyjątkiem matematyki i logiki).

Wrogie nastawienie do teologii prezentuje także filozoficzno-socjologiczna *Szkoła frankfurcka* (Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Jürgen Habermas). Biorąc za podstawę marksizm, neoheglizm oraz dokonania psychoanalizy i psychologii społecznej, podjęła ona wykraczającą poza tradycyjne ramy filozofii i socjologii refleksję nad cywilizacją współczesną i jej teoretyczną nadbudową. Członkowie Szkoły występowali nie tylko przeciw wszelkim autorytaryzmom, przeciw uniformizacji społeczeństwa tak w kapitalizmie, jak w komunizmie, przeciw technokratycznemu stylowi życia i kulturze masowej, lecz przede wszystkim przeciw dziedzictwu pozytywizmu, czyli „rozumowi instrumentalnemu”. Doprowadziło to do krytyki wobec racjonalnego myślenia pojęciowego czy technologicznej racjonalności. W tak pojętej koncepcji poznania i nauki, która została wyzwolona od pytań na temat prawdy i osta-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. K. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen ⁶1976, s. 223-225, cyt. za: A. ANDERWALD, dz. cyt., s. 124.

tecznych racji istnienia, nie znalazło się oczywiście miejsce dla teologii, która ani pod względem swej treści, ani pod względem nastawienia myślowego nie daje się umieścić w systemie redukującym naukę jedynie do teoretycznej bądź praktycznej techniki przekazu procesów społecznych¹⁹.

Ogólnie spośród współczesnych nurtów filozoficznych, które nie mogą znaleźć zastosowania w teologii, jeśli ta ostatnia ma zachować swoją tożsamość można wyróżnić *marksizm*, *egzystencjalizm ateistyczny*, czy *psychoanalizę* Freuda. Choć papież w swej encyklice nie wymienia ich nominalnie, mówi jednak o nich jako o tych, które kreują fałszywy obraz człowieka, nie uznają jego transcendencji wobec przyrody i społeczeństwa, a przede wszystkim negują istnienie Boga (FR 46-48; 86-91)²⁰.

Spośród zaś nurtów szczegółowych, które wprowadzają dziś myślowy zamęt i stanowią duże zagrożenie nie tylko dla wiary i teologii, ale i dla całej kultury duchowej współczesności, wymienia Papież nurt określany mianem *eklektyzmu* (nr 86). „Jego zwolennicy usiłują posługiwać się w swoich poszukiwaniach, w nauczaniu i w argumentacji izolowanymi ideami zaczerpniętymi z różnych filozofii, nie bacząc ani na ich spójność i systematyczne powiązanie, ani na ich kontekst historyczny. Błędu tego dopuszczają się teologowie pobieżni, reklamowi, ci, którzy nie podejmują głębszego studium doktryn filozoficznych, właściwego im języka i kontekstu, w jakim powstały”²¹.

W powiązaniu z eklektyzmem postrzega Papież tzw. *historyzm* (nr 87). Jego zwolennicy podważają przekonanie o niezmienniej wartości prawdy, twierdząc, że to, co jest prawdziwe w jednej epoce, może wcale nie być prawdziwe w innej. „Postawa taka znamionuje niektórych teologów, którzy w trosce o aktualność refleksji teologicznej i jej przystępność dla współczesnego człowieka, posługują się bezkrytycznie najnowszymi formułami zaczerpniętymi z żargonu filozoficznego, które szkodzą zdrowej teologii”²².

¹⁹ Por. A. ANDERWALD, dz. cyt., s. 124-125.

²⁰ Por. I. DEC, *Teologia potrzebuje filozofii*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary. Sympozja 31*, red. S. RABIEJ, Opole 1999, s. 136.

²¹ Tamże, s. 136-137.

²² Tamże, s. 137.

Kolejnym niebezpiecznym nurtem współczesnej filozofii wymienianym z nazwy przez Papieża jest *scjentyzm* (nr 88). Przejmując idee pozytywizmu i neopozytywizmu głosi on bezwzględny kult nauk ścisłych, odmawiając naukowości nie tylko teologii, ale i wszystkim naukom humanistycznym. Poznanie religijne i teologiczne uznaje scjentyzm za wytwór wyobraźni lub ducha estetycznego, pozbawiając je sensu naukowego i jakichkolwiek wartości poznawczych. Sami scjentyści są zdania, że pytania metafizyki o sens i cel życia, oraz o ostateczną przyczynę istniejącej rzeczywistości są pytaniami irracjonalnymi, dlatego nie zasługują na poważne traktowanie i nie powinno się marnować czasu nad ich rozpatrywanie²³.

Źródłem nie mniejszych zagrożeń jest *pragmatyzm* (nr 89). Jest on sposobem postrzegania świata i myślenia tych, którzy odrzucają refleksję teoretyczną i nie przyjmują niezmiennych i ogólnie obowiązujących zasad etycznych. Postawa ta, charakterystyczna dla niektórych zachodnich demokracji, decyduje o dopuszczalności lub niedopuszczalności określonego postępowania przez głosowanie, z jednoczesnym honorowaniem zasady, że to demokratyczna większość parlamentarna posiada mandat do kształtowania postaw i sposobów postępowania. W takiej jednowymiarowej wizji człowieka nie mieszczą się wielkie dylematy etyczne, ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci.

Wspólnym horyzontem wielu współczesnych filozofii, które straciły wrażliwość na najgłębsze zagadnienia bytu, sensu i wartości pozostaje zdaniem Jana Pawła II *nihilizm* (nr 90). Przybierając często miano filozofii postmodernistycznej głosi on, że epoka wszelkich fundamentów oraz wszelkiej prawdy obiektywnej i pewnej minęła bezpowrotnie. Wszystko jest jednakowo prawdziwe i jednakowo dobre. Człowiek powinien w takiej sytuacji nauczyć się żyć z poczuciem całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności²⁴. Usunięcie w cień najgłębszych zagadnień bytu prowadzi oczywiście do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. Odmawiając rozumowi zdolności do pewnego poznania prawdy, ogólnie obowiązujących zasad i kryteriów, postmoderniści wpadają

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże.

w relatywizm, bezsens i rozpacz. Są przez to także niekiedy rzecznikami cywilizacji śmierci. Dzieje się tak dlatego, pisze Papież, że odbierając człowiekowi prawdę, skazuje się tym samym wszelkie próby wyzwolenia go na całkowite fiasko, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną.

3. Teologia otwarta na współczesną sobie myśl filozoficzną

Mimo tych poważnych zarzutów skierowanych w stronę wielu odmian współczesnej filozofii nie wolno zapominać o podstawowej tezie św. Tomasza z Akwinu, że skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga, to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać²⁵.

Kościół nie głosił wprawdzie nigdy żadnej własnej filozofii, ani też nie opowiadał się oficjalnie po stronie jakiegoś szczególnego kierunku filozoficznego, odrzucając i deprecjonując inne²⁶. Tym niemniej teologia naprawdę wielka, o szerokich horyzontach, zawsze bez lęku otwierała się na współczesną sobie myśl filozoficzną. To otwarcie i odważne podjęcie wyzwania, jakie niesło ono ze sobą, owocowało w postaci systemów teologicznych o epokowym znaczeniu. Teologia głęboka i wielka zawsze szukała dialogu z przewodnimi systemami myślowymi swoich czasów²⁷.

Krótki przegląd etapów owocnego spotkania wiary i rozumu odnajdujemy w encyklice Ojca św. Jana Pawła II *Fides et ratio* (nr 36-42). Pierwsi chrześcijanie, pragnąc zwrócić się ze swoim orędziem do ludzi im współczesnych, nie mogli odwoływać się tylko do Mojżesza i proroków, ale przede wszystkim do naturalnego poznania Boga i głosu sumienia właściwego każdemu człowiekowi (por. Rz 1, 19-21; Dz 14, 16-17). Już Dzieje Apostolskie – pisze Jan Paweł II – są świadectwem, że chrześcijańskie orędzie musiało się

²⁵ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra Gentiles*, I, VII, cyt. za: FR 43.

²⁶ Por. PIUS XII, encyklika *Humani generis* (12 sierpnia 1950): AAS 42 (1950), 566.

²⁷ Por. W. KASPER, *Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 50-51; tenże, *Neuere philosophische Denkformen in der Theologie*, w: MThZ 29 (1978), s. 430.

zmierzyć ze współczesnymi sobie nurtami myśli filozoficznej. Święty Paweł dyskutuje w Atenach z przedstawicielami filozofii epikurejskiej i stoickiej (por. Dz 17, 18), a analiza jego wywodów pozwala odnaleźć liczne aluzje do rozpowszechnionych wówczas poglądów, wywodzących się głównie z myśli stoickiej (nr 36). Apostoł narodów uznał za właściwe odwołanie się do myśli filozoficznej, gdyż to właśnie ona dążyła w starożytności do oczyszczenia ludzkich wyobrażeń o Bogu z form mitologicznych²⁸. „Celem, ku któremu zmierzał ten proces, było krytyczne uświadomienie sobie tego, w co się wierzy. Przedsięwzięcie to okazało się korzystne przede wszystkim dla samej koncepcji boskości. Oddzielono od religii warstwę przesądów i przynajmniej częściowo oczyszczono ją w drodze analizy racjonalnej. Na tej właśnie podstawie Ojcowie Kościoła nawiązali owocny dialog ze starożytnymi filozofami, otwierając drogę dla głoszenia i zrozumienia Boga objawionego w Jezusie Chrystusie”²⁹. Warto przy tym wspomnieć, że wszelki dialog z filozofią starożytności nie odbywał się bezkrytycznie. Chrześcijanie zachowywali na przykład daleką idącą powściągliwość i krytycyzm wobec nurtów gnostycznych i im podobnych. Stąd też niesłuszne były zarzuty Celsusa pod ich adresem, jakoby mieli być ludźmi „niepiśmiennymi i nieokrzesanymi”³⁰.

Jako pioniera konstruktywnego, ale zarazem ostrożnego i rozważnego dialogu z myślą filozoficzną, wymienia Jan Paweł II św. Justyna. Mimo iż zachował on wielkie uznanie dla dokonań filozofii greckiej, twierdził jednoznacznie, że to właśnie dopiero w nauce chrześcijańskiej odnalazł „jedyną niezawodną i przydatną filozofię”³¹. W swojej encyklice Papież odwołuje się jeszcze do św. Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa, Ojców Kapadockich, Pseudo-Dionizego Areopagity, czy św. Anzelma z Canterbury, stawiając ich za wzór otwierania przestrzeni myślowej, która z kolei

²⁸ Por. FR 36; na ten temat nieco szerzej: W. KASPER, *Zustimmung zum Denken, Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie. Abschiedsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen am 6. Juni 1989*, w: ThQ 169 (1989), s. 262-263.

²⁹ FR 36.

³⁰ ORYGENES, *Contra Celsum*, 3, 55: SC 136, 130, cyt. za: FR 38.

³¹ ŚW. JUSTYN, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 8, 1: PG 6, 492, cyt. za: FR 38.

mogła być wypełniona pozytywnym sposobem przepowiadania tajemnicy Boga (nr 38-42). Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście wielka synteza, jaką pozostaje dla potomnych myśl filozoficzno-teologiczna św. Augustyna: „Biskup Hippony zdołał stworzyć pierwszą wielką syntezę myśli filozoficznej i teologicznej, w której zbiegały się różne nurty myśli greckiej i łacińskiej. Także u niego owa wielka jedność wiedzy, która ma fundament w myśli biblijnej, została potwierdzona i umocniona przez głębię myśli spekulatywnej. Synteza dokonana przez św. Augustyna miała pozostać na całe stulecia najdoskonalszą formą refleksji filozoficznej i teologicznej znaną na Zachodzie”³².

Nie trzeba szczególnie dowodzić, jak bardzo znamiennej rolę w wielowiekowym dialogu wiary i rozumu odegrał św. Tomasz z Akwinu. Nie tylko ze względu na nieprzemijalną wartość swojej doktryny, lecz także na dialogiczną relację ze współczesnymi sobie prądami filozoficznymi – arabskimi i żydowskimi. Jego szczególną zasługą stało się odkrycie dla chrześcijaństwa na nowo skarbów filozofii arystotelesowskiej oraz ukazanie w pełnym świetle harmonii istniejącej pomiędzy wiarą a rozumem (nr 43).

Także wielkie dokonania współczesnej teologii łączą się ściśle z nawiązaniem do nurtów myślowych obecnej doby jako podstawy i przestrzeni głoszenia Ewangelii o Jezusie Chrystusie Synu Bożym. Filozofia nierzadko umożliwia teologii korzystanie ze swego pojęciowego instrumentarium, które, przy zachowaniu całej ostrożności i roztropności, okazuje się niezbędne w procesie formułowania prawd dotyczących samego Boga. Poniższe zestawienie chce nam uzmysłowić, że chrześcijańska teologia nieprzerwanie od wieków korzystała i integrowała pojęciowe instrumentarium filozoficzne, aby prawdy teologiczne przedstawiać w formie dostosowanej do wymogów współczesności. Oczywiście prawdą jest przy tym stwierdzenie, że teologia nie powinna niewolniczo trzymać się owego instrumentarium i jego ograniczeń, ale twórczo czerpać z dorobku filozofii. Przykrą z kolei konstatacją pozostaje oczywisty fakt zabrania w ślepią uliczkę przez tych teologów, którzy nie potrafili wystarczająco twórczo i odpowiedzialnie powiązać dorobku określonych prądów filozoficznych z nauką głoszoną przez Kościół (David

³² FR 40.

F. Strauß, Rudolf Bultmann, oraz wielu przedstawicieli teologii procesu, wyzwolenia, czy teologii politycznej).

INTEGRACJA POJĘCIOWEGO INSTRUMENTARIUM
FILOZOFICZNEGO W TEOLOGII

Teolog	Odniesienia filozoficzne
Św. Justyn (ok. 100-165)	Używa terminów filozofii platońskiej.
Tertulian (ok. 160-230)	Mimo sceptycyzmu wobec możliwości poznania filozoficznego, w swoim <i>Apologetyku</i> posługuje się argumentacją filozoficzną i prawniczą.
Św. Augustyn (354-430)	Stosuje aparat pojęciowy charakterystyczny dla neoplatonizmu.
Św. Tomasz z Akwinu (1225-1274)	Posługuje się filozofią i terminologią Arystotelesa dla potrzeb swego systemu teologicznego.
David F. Strauß (1808-1874)	Opiera się na filozofii idealizmu, proponuje spekulatywną interpretację chrześcijaństwa w duchu filozofii G.W.F. Hegla.
Paul Tillich (1886-1965)	Nawiązuje wyraźnie do egzystencjalizmu.
Rudolf Bultmann (1884-1976)	Opiera się często na dokonaniach Martina Heideggera.
Emil Brunner (1889-1966)	Nawiązuje do osiągnięć filozofii dialogu.
Przedstawiciele tzw. teologii procesu (John Cobb i biolog Charles Birch)	Opierają się tezach filozofii procesu bazującej na dokonaniach Alfreda N. Whiteheada.
Przedstawiciele tzw. teologii wyzwolenia (Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez)	Ich tezy zdradzają wyraźne odniesienia do marksizmu.
Przedstawiciele tzw. teologii politycznej (Carl Schmitt, Johann Baptist Metz)	Nawiązują do krytycznej teorii społeczeństwa, podejmują próbę łączenia spraw społecznych z ostatecznymi, religii i polityki, Kościoła z życiem wspólnoty politycznej.
Teologia transcendentna, Karl Rahner (1904-1984)	Twórcze odniesienia do filozofii transcendentnej I. Kanta, ale i do egzystencjalizmu Heideggera i myśli św. Tomasza.

4. Nowożytna kategoria wolności w perspektywie teologicznej

Tak jak w ubiegłych stuleciach, tak i obecnie, teologia ma za zadanie odważnie zmierzyć się z problemami współczesności, manifestującymi się w określonych nurtach i sposobach uprawiania filozofii. Tak bowiem jak przed wiekami, tak i dzisiaj stoimy wobec analogicznego wyzwania: niezmienną prawdę Ewangelii trzeba przekazywać ludziom i światu na sposób zrozumiały i dostępny dla form myślenia współczesności³³. Cóż moglibyśmy zaliczyć do najistotniejszych kategorii myślenia naszych czasów oraz współczesnej filozofii i kultury? Bez wątpienia jedną z nich jest szeroko pojęta problematyka wolności³⁴. Czasy, w których przyszło nam żyć, nasza myśl i język, którym się posługujemy, zdają się odmieniać termin „wolność” we wszystkich przypadkach. Dla współczesnej kultury europejskiej, dla filozofii i socjologii kategoria wolności należy do najbardziej podstawowych i wywołujących największe emocje. Nie trzeba dodawać, że jak każde z wielkich pojęć jest rozmaicie interpretowane i prowadzi do całkowicie sprzecznych ze sobą rozwiązań. Zwraca na to uwagę kardynał Walter Kasper, gdy pisze, że chcąc ukazać w pełni zwrot, jaki dokonał się od czasów starożytności i średniowiecza ku nowożytności, trzeba koniecznie uwzględnić właśnie to pojęcie i tę problematykę³⁵. Dzisiejsze czasy i człowiek współczesny domagają się wolności na różnych płaszczyznach: od nacisków politycznych, od ubezwłasnowolnienia przez różnego rodzaju organizacje (także ze strony Kościoła), od religijnych przesądów, od społecznej niesprawiedliwości. Głośno mówi się o wolności obywatelskiej, wyznania, słowa, prasy, zgromadzeń, sumienia, w końcu o wolności chrześcijańskiej³⁶. Niewątpliwie owo powszech-

³³ Por. W. KASPER, *Neuere philosophische Denkformen in der Theologie*, w: MThZ 29 (1978) s. 430.

³⁴ Por. KDK 4, 26; DWR 1 i in.

³⁵ Nawiązuję tutaj do omówienia stanowiska Kaspera w moim artykule: *Filozofia i teologia w interdyscyplinarnym dialogu*, „Studia Sandomierskie” 12 (2005), z. 2, s. 133-148, szczególnie 140-144.

³⁶ Por. W. KASPER, *Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie*, w: *Menschenwürdige Gesellschaft*, hrsg. v.d. Salzburger Hochschulwochen, Graz 1977, s. 74.

ne wołanie o wolność w społeczeństwie i w filozofii nawiązuje do przełomu, jaki dokonał się w ostatnich wiekach. Chodzi mianowicie o przejście z powszechnie uznawanego niegdyś porządku *teonomicznego* (rozumienia całości rzeczywistości jako opartej na Bogu i Jego prawie) ku *emancypacji* i *autonomiczności* wszystkich poszczególnych płaszczyzn życia społecznego i indywidualnego – nauki, kultury, gospodarki, sztuki, polityki i in. Ów nowożytny sposób myślenia, poczawszy od Kartezjusza, doprowadził do skoncentrowania uwagi na samym człowieku. W załamaniu się dotychczasowego porządku i świadomości niestałości rzeczywistości, to właśnie człowiek stał się dla nowożytnej filozofii niewzruszonym fundamentem, punktem wyjścia i odniesienia, rozumienia świata i wartości³⁷. Wiemy, że Immanuel Kant poprowadził ten sposób myślenia konsekwentnie dalej. Dla niego na wolności i autonomii ludzkiej woli zasadza się zasadniczy sposób godność człowieka³⁸.

Tym niemniej, jak zauważa Sobór Watykański II, wolność człowieka, chciana przez Boga i niejako człowiekowi przeznaczona, bywa często źle rozumiana, przeinaczana i przeistacza się w swoje własne przeciwieństwo: „Ateizm współczesny [...] tak daleko posuwa postulat autonomii człowieka, że wznieca trudność przeciwko wszelkiej zależności człowieka od Boga. Wyznawcy takiego ateizmu twierdzą, że wolność polega na tym, żeby człowiek był sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii; a to – jak mniemają – nie daje się pogodzić z uznaniem Pana, Sprawcy i Celu wszystkich rzeczy, lub co najmniej czyni takie twierdzenie zupełnie zbytecznym”³⁹.

Jak łatwo dostrzec, wielka rola i zarazem kryzys wolności należą do „znaków czasu”. Ku niej musi się zwrócić wiara i teologia, chcąc mówić o Bogu w odpowiedzialny, bo przystosowany do możliwości współczesnego człowieka sposób. Bo przecież wolność to stan, do którego prowadzi nas Chrystus drogami Ewangelii. Świadczą o tym choćby słowa Zbawiciela z Ewangelii wg św. Jana: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 31b-32).

³⁷ Por. tamże, s. 76.

³⁸ Por. tenże, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: ThJb 1982, s. 180-181.

³⁹ KDK 20.

Wolność to odwieczna propozycja Kościoła dla tych, którzy pragną stać się uczniami Chrystusa: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności”, pisze Apostoł narodów (Ga 5, 13).

Dyskusja o problematyce Boga i Jego Objawienia staje się w tym kontekście dyskusją o człowieku i jego wolności i godności⁴⁰. Teologiczna nauka o absolutnej wolności Boga jest zarazem wołaniem o wolność i godność ludzką, oraz ugruntowaniem i ochroną transcendencji osoby ludzkiej poprzez zwrócenie uwagi na istotny, wewnętrzny związek pomiędzy prawdą, wolnością i pokojem⁴¹. Krótko mówiąc, teologia musi pomóc nowożytnej filozofii krytycznie ustosunkować się do wolności i wyzwolić od jej niewłaściwego rozumienia.

Co ciekawe, jak pisze kardynał Walter Kasper, okazuje się całkiem możliwe, aby rozumienie rzeczywistości właściwe dla współczesnych prądów filozoficznych, tak mocno odwołujących się do dziedzictwa fenomenologii i egzystencjalizmu i akcentujących wymiar wolności człowieka jako podstawę jego egzystencji, niejako krytycznie przejąć i pozytywnie wykorzystać dla orędzia Ewangelii. Dostrzega on taką możliwość w syntezie modelu autonomii i teonomii św. Tomasza z Akwinu z osiągnięciami współczesnej filozofii i jej dowartościowaniem wolności⁴². Akwinata mocno akcentował, że łaska zakłada naturę i ją udoskonala⁴³. W odniesieniu do nowożytnej problematyki wolnościowej owa maksyma otrzymałaby według Kaspera nowe brzmienie: Teonomia zakłada ludzką autonomię, ponieważ uznanie Boga w Jego absolutnym bycie może dokonać się jedynie poprzez wolny i odpowiedzialny akt wolitywno-poznawczy człowieka. Odpowiednio także ludzka wolność i autonomia osiąga pełnię swego istnienia i spełnienie poprzez teonomię, poprzez uznanie Boga jako Pana i poprzez wspólnotę z Nim⁴⁴. W świetle

⁴⁰ Por. W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 23-25.

⁴¹ Por. FR 90; por. także: W. KASPER, *Wahrheit und Freiheit: Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des zweiten Vatikanischen Konzils*, Heidelberg 1988, s. 40.

⁴² Por. N. PODHORECKI, *Filozofia i teologia w interdyscyplinarnym dialogu*, „Studia Sandomierskie” 12 (2005), z. 2, s. 140-142.

⁴³ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2: „cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat”.

⁴⁴ Por. W. KASPER, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: ThJb 1982, s. 189.

nowożytnego akcentowania podmiotowości człowieka pojmowania rzeczywistości i rozumowania w kategoriach wolności można sformułować tezę następującą: „Łaska i prawda zakładają wolność i udoskonalają ją”⁴⁵.

Zatem współczesna filozofia, w jej formie odpowiadającej potrzebom i możliwościom współczesnego człowieka, powinna znaleźć swoje uzupełnienie i wypełnienie w myśli odwołującej się do Objawienia. W takim kontekście zadaniem teologii staje się ukazanie, że prawdziwa wolność ukazała się w jej najbardziej konkretnym i historycznym kształcie w osobie Jezusa Chrystusa⁴⁶.

5. Chrystologia i pneumatologia w perspektywie nowożytnej idei wolności

Nasza chrześcijańska wiara uczy, że w tajemnicy Jezusa Chrystusa Bóg objawił ostateczny i najgłębszy sens całej rzeczywistości. W ten sposób umieszcza nas niejako w najszerszym horyzoncie, jaki tylko można sobie wyobrazić. Jeśli zatem chcemy zdać sprawę z nadziei, która w nas jest (por. 1 P 3, 15) i racjonalnie przeżywać naszą wiarę (*fides quaerens intellectum*), to możemy uczynić to jedynie w kontekście pytania o całość rzeczywistości, filozoficznie mówiąc pytania o istotę bytu jako takiego, a zatem podstawowego zagadnienia każdej ambitnej i niezawężonej filozofii. Teologia, która pryncypialnie odrzuca i deprecjonuje wszelką metafizykę, prowadzi w ślepy zaułek. W sytuacji zaś, gdy horyzont pytań i refleksji współczesnego człowieka dramatycznie się zacieśnia i spłaszcza, gdy naukowcy pytają tylko o empiryczne fakty, gdy młoduszni myśliciele postrzegają rolę filozofii jedynie w ustalaniu zasad logicznej poprawności wypowiedzi, gdy liczy się tylko to, co matematycznie udowodnialne, a człowiek staje się ofiarą manipulacji i gry interesów, oraz przestaje być celem samym w sobie, tam właśnie teolog i chrześcijanin niejako z urzędu staje się obrońcą pytań i zagadnień o charakterze najgłębiej metafizycznym i całościowym. Tam niejako w charakterze przedstawiciela ludzkości,

⁴⁵ Tamże, s. 190.

⁴⁶ Por. tenże, *Jesus der Christus*, Mainz ¹¹1992, Vorwort zur elften Auflage, XXI.

musi on otwierać oczy sobie i innym, na ów prawdziwy horyzont, w którym realizować się powinno nasze życie, na przestrzeń wolności, do której jesteśmy powołani w Chrystusie⁴⁷.

Wiara w Chrystusa jest ze swej strony radykalnym wyzwaniem dla każdej zamkniętej w sobie i niekomunikatywnej formy filozofowania i jednoczesnym wyzwoleniem z jej ram. Zawiera bowiem w sobie element krytyki ideologii. We wierze wyznajemy, że w Chrystusie objawiła się najgłębsza i ostateczna tajemnica całej rzeczywistości w jedyny, radykalny i niepowtarzalny sposób. Owa dziejowa wyjątkowość objawienia w Chrystusie jest niejako symbolem suwerennej wolności Boga, Jego działania i łaski, która została nam dana w Jego Synu. Najgłębsza i ostateczna tajemnica całej rzeczywistości zostaje w ten sposób objawiona w Jezusie Chrystusie jako wolność Boga, realizująca się najpełniej w miłości⁴⁸.

Ludzka wolność jest zawsze wolnością uwarunkowaną. Przeżywamy ją w różnorodnych ograniczeniach i kontekstach: fizjologicznym, biologicznym, socjologicznym, ekonomicznym czy wreszcie psychologicznym. Wolność każdego człowieka odnosi się w takiej sytuacji do uniwersalnego pragnienia zbawienia. Odpowiedzią Boga na nasze pragnienie jest tajemnica Wcielenia Jego Syna. Przez to, że Bóg stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, zmianie ulega także podstawowa sytuacja egoizmu, zła i braku zbawienia, w którą uwikłani są wszyscy ludzie. W Nim, w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu sytuacja „niezbawienia” została przełamana. Dlatego właśnie odkupienie można pojmować jako wyzwolenie⁴⁹. Jak długo człowieka warunkować będą skończone wartości i dobra, tak długo nie będzie naprawdę wolny. Jedynie związanie z absolutną i nieskończoną wolnością Boga, objawioną najdobitniej w osobie Chrystusa, jako ostateczną racją i treścią człowieczeństwa, uwalnia go od wszelkich doczesnych pretensji, by stać się absolutem, a przez to czyni go zarazem wolnym dla zaangażowania się w świat i dobro drugiego człowieka⁵⁰. Chrystusowa i ludzka wolność spełnia się w posłuszeństwie. Zatem z punktu widzenia teologii ludzka wolność

⁴⁷ Por. tenże, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, w: ThG 17 (174), s. 9.

⁴⁸ Por. tamże, s. 10.

⁴⁹ Por. tenże, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 209.

⁵⁰ Por. tamże.

nigdy nie będzie samowolą. Samowola nie jest wolnością, lecz brakiem wolności, uzależnia się bowiem od kaprysu i nastroju chwili. Prawdziwie wolny jest ten, kto pozostaje wolny także od samego siebie, aby móc być wolnym dla innych. „Rezygnacja z przemocy i despotyzmu, skromność i prostota, krytycyzm i umiejętność wsłuchiwania się w innych – oto czego nauczał i czym żył Jezus. Później te nowe perspektywy chrześcijańskiego humanizmu zamknięto nieco schematycznie w trzech radach ewangelicznych. Tymczasem w gruncie rzeczy chodzi o jedną radę, o tę jedyną perspektywę ludzkiej egzystencji, jaką otwiera przed nami Ewangelia: być człowiekiem – to znaczy służyć w miłości”⁵¹.

Chrystologia pozostaje tutaj w ścisłym związku z pneumatologią, gdyż chrystologiczne przemienienie i opromienienie świata, człowieka i ludzkiej godności i wolności jest według Pisma św. dziełem Ducha Świętego⁵². Chrześcijańska egzystencja w Duchu jako alternatywny sposób pojmowania wolności polega według św. Pawła na tym, aby nie dać się prowadzić przez ciało, lecz przez Ducha właśnie, nie kierować swych pragnień ku temu, co przemijające, lecz temu, co trwa wiecznie (Ga 5, 17-25; 6, 8; Rz 8, 2-15). Inaczej formułując – życie z Ducha oznacza otwarcie na Boga i bliźnich⁵³. „Ga 5, 13-25 uświadamia ostatecznie, że przemienić się w Duchu oznacza służyć sobie nawzajem w miłości. Miłość do Boga i miłość do bliźniego jest prawdziwą chrześcijańską wolnością w Duchu [...] Bezinteresowność miłości jest prawdziwą chrześcijańską wolnością. W tym kontekście ukazują się owoce Ducha: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobro, wierność, łagodność i samoopanie (Ga 5, 22)”⁵⁴. Chrześcijanin, nieustannie znajdujący się w napięciu pomiędzy „już” i „jeszcze nie”, przechodzi przez życie wspierany mocą nadziei i oczekuje ostatecznej przemiany świata i własnego istnienia⁵⁵. W takim kontekście kardynał Kasper pisze o obecności Ducha Świętego i otwieraniu się na Jego łaskę, jako najgłębszej racji i urzeczywistnieniu zbawienia, oraz odnowionej

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 247.

⁵³ Por. tamże, s. 257.

⁵⁴ Tamże, s. 257-258.

⁵⁵ Por. tamże, s. 258.

wizji człowieka, jego godności i wolności, która została nam podarowana przez Boga w Jezusie Chrystusie⁵⁶.

6. Na zakończenie: komplementarność współczesnej filozofii i teologia dla dobra człowieka

Podsumowując nasze rozważania wypada z naciskiem stwierdzić, że interdyscyplinarny dialog prowadzony przez teologię ze współczesną filozofią, ma za zadanie przed wszystkim dobro człowieka. Z punktu widzenia wiary można także powiedzieć, że jest on wręcz niezbędny do ciągłej i pogłębionej interpretacji niezmiennego i danego Kościołowi i teologii raz na zawsze depozytu Objawienia. Każdemu pokoleniu chrześcijan i teologów przychodzi żyć w innych czasach. Każde musi nieustannie poszukiwać nowych dróg i adekwatnych rozwiązań problemów swoich i świata w duchu Ewangelii Chrystusowej. Filozofia może być mniej lub bardziej refleksyjna, mniej lub bardziej otwarta na problematykę metafizyczną, ale pozostaje niezbitą prawdą, że filozoficzny horyzont poznawczy jest dla Chrześcijaństwa sprawą pierwszorzędnej wagi. Czyste i niczym „nieskażone” Chrześcijaństwo właściwie nigdy nie istniało, a postulowanie istnienia takiego tworu byłoby raczej mitem i legendą. Ono zawsze niosło swoje orędzie o miłości Boga do człowieka w Jezusie Chrystusie w mowie i za pomocą pojęć kolejnych epok. Wyobrażenie o możliwości odseparowania teologii chrześcijańskiej od wszystkich możliwych filozoficznych, kulturowych i językowych naleciałości, aby dotrzeć do jej jądra, wydaje się być wyobrażeniem nieco naiwnym. Problemem pozostaje zatem nie tyle pytanie, czy filozofia jest nam potrzebna, lecz raczej po którą z wielu filozofii sięgnąć, aby posłużyła nam do wyrażania prawd teologicznych w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka? Kończąc wypada ująć współzależność i potrzebę dialogu teologii i filozofii współczesnej w trzech etapach:

Filozofia prowadzi do teologii. Współczesny człowiek, społeczeństwo i jego kultura zadają odwieczne pytania dotyczące istnienia i sensu życia wciąż na nowo i wciąż z innego punktu widzenia. Jednym z zagadnień nurtujących głęboko współczesny świat jest

⁵⁶ Por. tamże, s. 282.

poruszona w naszych rozważaniach szeroko pojmowana problematyka wolności. Filozofia, stawiając sobie właściwe pytania i próbując na nie odpowiedzieć za pomocą racjonalnej analizy, dochodzi jednak w pewnym momencie do kresu swych możliwości wyjaśniania świata, człowieka i Boga, w oparciu o spekulacje rozumowe. Może ona wprawdzie na podstawie napotykaných zjawisk sensu podejmować niezdecydowaną próbę uzyskania wsparcia dla niewzruszonej nadziei sięgającej korzeni ludzkiego bytu. Ale brak jej siły, aby udzielić tej nadziei ostatecznej pewności. To, jak ludzie mogą dojść do tego rodzaju przekonań, pozostaje pytaniem wybiegającym poza granice filozoficznych rozważań o Bogu i człowieku.

Teologia uzupełnia wysiłki filozofii. W tym momencie dzieło wypracowania odpowiedzi na odwieczne pytania ludzkości, pytania o znaczeniu fundamentalnym także dla współczesnego człowieka, podejmuje teologia. Ona to, bazując na Objawieniu, umożliwia teologowi formułowanie adekwatnych rozwiązań w świetle Ewangelii. Filozofia pomaga teologii wcielić w życie rozwiązania oparte na Objawieniu. Co ciekawe, proces ten znajduje swoją kontynuację w kolejnym etapie interdyscyplinarnego dialogu teologii i filozofii. Rozwiązania, proponowane przez teologię, skierowane są bowiem w oczywisty sposób do człowieka współczesnego. Filozofia zaś, która wyraża i kształtuje świadomość poszczególnych pokoleń, jest w takim kontekście nieodzowną wiedzą o człowieku, o realiach jego życia, o jego problemach i nurtujących go pytaniach. Chcąc zatem zaczerpnąć wiadomości o adresacie swojego przesłania, o człowieku współczesnym, o ideach, jakie przenikają i porządkują jego świat, a wyrażone są przez aktualnie przyjmowane systemy myślowe, teologia zwraca się ku filozofii. W ten sposób współdziałanie teologii i filozofii dla dobra człowieka jest podstawą właściwie pojętej działalności ewangelizacyjnej.

Jaki typ filozofii proponuje Ojciec św. w encyklice *Fides et ratio*?

Encyklika *Fides et ratio* może być nazwana najbardziej filozoficzną encykliką papieża Jana Pawła II. Okazuje się w niej papież „mistrzem wielkiej syntezy”.

Papież analizuje w tej encyklice wartość dawnych szkół filozoficznych, jak arystotelizm, tomizm i inne szkoły średniowieczne, czy szkoły filozofii Wschodu, a także omawia różne nurty filozofii współczesnej określanej jako „filozofia ruchomych piasków”. Jednocześnie Ojciec św. stwierdza, że „Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne” (FR 49). Natomiast papież stawia ogólne wymagania, jakie powinna spełniać filozofia przyszłości. „Filozofia, która nie postępowałaby w świetle rozumu, zgodnie z własnymi zasadami i specyficzną metodą, byłaby mało użyteczna” (FR 49).

Jak więc powinna wyglądać filozofia przyszłości? Jakie wymogi stawia dziś teologia myśli filozoficznej i współczesnym filozofom?

1. Filozofia mająca głęboką więź z wiarą i teologią

Ojciec św. postuluje, że filozofia, która obecnie i w przyszłości, „ze względu na swą wielką odpowiedzialność za kształtowanie myśli i kultury winna nieustannie wzywać do szukania prawdy, musi stanowczo powrócić do swego pierwotnego powołania” (FR 6). Chodzi o filozofię, która będzie zmierzać do syntezy z wiarą i teologią. Stąd apel papieża, „aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą

i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu” (FR 48)¹.

Filozofia przyszłości „powinna dla dobra i dla postępu ludzkiej myśli odbudować swą więź z teologią” (FR 101). Taka filozofia, która będzie się rozwijać, „zachowując współbrzmienie z wiarą, stanowi część owej „ewangelizacji kultury”, którą Paweł VI wskazał jako jeden z zasadniczych celów ewangelizacji” (FR 103).

Nawiązując do tego apelu Ojca św. ks. prof. J. Krucina pisze: „Trzeba Oświecenia nowego, poprawionego, wzbogacającego między innymi klasyczną filozofię, filozofię wieczystą najwznioślejszymi odmianami współczesnej myśli ludzkiej, które nie klóca się z Objawieniem”².

Papież przypomina znakomitych Ojców Kościoła, jak św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Augustyn, oraz wybitnych Doktorów średniowiecznych, jak św. Anzelm, św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu, a także znakomitych filozofów z czasów nowszych, jak John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson i Edyta Stein z kręgu tradycji zachodniej, a także S. Solowjow, Paweł A. Florenski, Piotr J. Czaadajew i Władimir N. Łoski z kręgu kultury wschodniej „jako znamienne przykłady pewnego typu refleksji filozoficznej, która wiele zyskała dzięki konfrontacji z prawdami wiary (FR 74). I dodaje: „Wypada sobie życzyć, aby ta wielka tradycja filozoficzno-teologiczna znalazła dzisiaj i w przyszłości kontynuatorów i badaczy dla dobra Kościoła i ludzkości” (FR 74). Stąd Ojciec św. stwierdza następnie: „Tak więc wypada sobie życzyć, aby teologowie i filozofowie poszli za jedynym autorytetem prawdy w celu wypracowania filozofii współbrzmiającej ze słowem Bożym. Ta filozofia stanie się terenem spotkania między wierzącymi a niewierzącymi. Będzie pomocna, ponieważ wierzący przekonają się bliżej, że wiara zyskuje na głębi i autentyczności, jeżeli idzie w parze z refleksją i nie rezygnuje z niej” (FR 79).

W apelu papieża chodzi więc o filozofię bardzo bliską teologii, tworzącą z nią harmonijną całość. Zresztą i obecnie filozofa chrześcijańskiego obowiązuje tzw. „negatywna reguła wiary” czyli liczenie

¹ J. KRUCINA, *Między entuzjazmem wiary a odwagą rozumu*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. DEC, Wrocław 1999, s. 155-158.

² Tamże, s. 158.

się w badaniach filozoficznych z danymi Objawienia na jakiś temat, który stanowi przedmiot dociekań filozofii.

2. Filozofia mądrościowa

Papież proponuje przede wszystkim typ filozofii mądrościowej, opartej na solidnej metafizyce i realistycznej antropologii, zmierzającej do całościowego wyjaśniania rzeczywistości oraz podejmującej tematy związane z Objawieniem, tematy i problemy biblijne rozwiązywane jednak metodą ściśle filozoficzną.

Podstawowym zadaniem takiej filozofii jest poszukiwanie mądrości. „Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym, filozofia musi przede wszystkim odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia. Ten podstawowy wymóg jest w istocie bardzo potrzebnym bodźcem dla filozofii, gdyż każe jej przystosować się do własnej natury. Idąc tą drogą, filozofia stanie się bowiem nie tylko decydującym autorytetem krytycznym, który wskazuje różnym dyscyplinom wiedzy, jakie są ich podstawy i ograniczenia, ale także ostateczną instancją jednoczącą ludzką wiedzę i działanie przez to, że pod jej wpływem zmierzają do jednego najwyższego celu i sensu” (FR 81). Problem sensu wydaje się więc być naczelnym zagadnieniem filozofii przyszłości. „Filozofia, która nie stawiałaby pytania o sens, byłaby narażona na poważne niebezpieczeństwo, jakim jest sprowadzenie rozumu do funkcji czysto instrumentalnych oraz utrata wszelkiego autentycznego zamiłowania do poszukiwania prawdy” (FR 81).

Wymóg owego poszukiwania sensu jest niezbędny do tego stopnia, że „filozofia, która podważałaby możliwość istnienia ostatecznego i całościowego sensu, byłaby nie tylko nieprzydatna, ale wręcz błędna” (FR 81). Papież twierdzi, że „filozofia o charakterze zdecydowanie fenomenalistycznym, czy relatywistycznym nie byłaby w stanie dopomóc w poznawaniu bogactw zawartych w słowie Bożym” (FR 82).

3. Filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym

Dlatego kolejny wymóg, jaki Ojciec św. stawia pod adresem filozofii przyszłości to ten, że „potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś abso-

lutnego, ostatecznego, fundamentalnego” (FR 83). Dlatego „refleksja filozoficzna, która wykluczałaby wszelkie otwarcie na metafizykę, byłaby zupełnie nieprzydatna do pełnienia funkcji pośredniczącej w zrozumieniu Objawienia” (FR 83). Filozofowie przyszłości, a więc „filozofowie próbujący dziś podjąć zadania, jakie słowo Boże stawia przed ludzką myślą, powinni oprzeć swoją refleksję na powyższych postulatach i nawiązywać konsekwentnie do wielkiej tradycji zainicjowanej przez starożytnych, kontynuowanej przez Ojców Kościoła oraz mistrzów scholastyki i obejmującej także fundamentalne zdobycze myśli nowożytnej i współczesnej. Filozof, który będzie umiał czerpać z tej tradycji i znajdować w niej inspirację, z pewnością okaże się wierny wymogom autonomii myśli filozoficznej” (FR 85).

Filozofia przyszłości o nastawieniu metafizycznym musi ciągle nawiązywać do autorytetu najwyższej Prawdy, jaką jest Chrystus. „Prawda, którą jest Chrystus, domaga się, by ją przyjąć jako uniwersalny autorytet, który stanowi oparcie zarówno dla teologii, jak i dla filozofii, dostarcza im bodźców i pozwala wzrastać (por. Ef 4, 15)” (FR 92).

4. Filozofia bliska Biblii

Papież proponuje więc na przyszłość nowy typ filozofii, którą by można w dużym skrócie myślowym określić „filozofią biblijną” (analogia do uprawianej już psychologii biblijnej), chociaż samo to określenie wygląda na sprzeczność, bo przecież filozofia w tradycyjnym ujęciu nie sięga do źródeł biblijnych, gdyż jest to domeną teologii, ale do samego rozumu. Ojciec św. nie używa wprost tego terminu „filozofia biblijna”, ale używa określenia: „'filozofia' zawarta w Biblii”. Ojciec św. pisze dosłownie: „Fundamentem tej 'filozofii' zawartej w Biblii jest przekonanie, że życie ludzkie i świat mają sens i zmierzają ku pełni, która urzeczywistnia się w Chrystusie Jezusie. Wcielenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga. Tajemnica ta stawia najtrudniejsze wymagania przed filozofią, każe bowiem rozumowi przyswoić sobie logikę zdolną obalić mury, w których on sam mógłby się uwięzić. Tylko tutaj jednak sens istnienia osiąga swój szczyt” (FR 80). W filozofii bliskiej Biblii, „filozofii biblijnej”, chodziłoby o filo-

zofię zainspirowaną tematami czy problemami biblijnymi, ale uprawianą oczywiście na kanwie samego rozumu. „W Piśmie Świętym znaleźć można cały zespół elementów, dostępnych bezpośrednio lub pośrednio, które pozwalają zbudować wizję człowieka i świata o znacznej wartości filozoficznej” (FR 80).

Ks. prof. J. Krucina przypomniał w swoim artykule, że „kiedyś na kongresie teologów w Nowej Hucie tak tęgi umysł, jakim był ks. prof. Kamiński zgłosił projekt, by dokonać racjonalizacji Objawienia oraz rewelacjonizacji rozumu. Byłaby to równocześnie i rewelacjonizacją filozofii”³. Czyż to, co postulował ks. prof. Kamiński nie jest zbieżne z tym, o czym pisze Ojciec św. w encyklice *Fides et ratio*? Chodzi przecież o wypracowanie w filozofii przyszłości „pojęć i kategorii zbliżających do tajemnic Boga, Objawienia; nowe snucie wyobrażeń o Bogu, ale i przenikanie prawdami Objawienia myśli filozoficznej”⁴. Wzorem takiego sposobu filozofowania jest Maryja, która „rozważała wszystkie te słowa (otrzymane od Boga) w swoim sercu”.

Filozofia biblijna byłaby więc próbą syntezy teologii (Biblii) i filozofii. Między tymi dwoma dziedzinami kultury nie ma bowiem zasadniczej sprzeczności. Obie te dziedziny uprawiania nauki (filozofia i teologia), chociaż różnymi drogami (na dwóch różnych skrzydłach) dochodzą do tych samych wyników. Wystarczy choćby porównać koncepcję Boga, wypracowaną przez filozofię (*Ipsum Esse Subsistens*) i biblijne samookreślenie Boga („Jestem Tym, Który jest”). Ojciec św. stwierdza w encyklice, że obie te dziedziny wiedzy, teologia i filozofia, mają wspólny cel, którym jest badanie ostatecznego celu osobowego istnienia. „Jedna i druga – mimo odmiennych metod i treści – wprowadza na ową „ścieżkę życia” (Ps 16 (15), 11), której kresem – jak poucza nas wiara – jest pełna i nieprzemijająca radość kontemplacji Boga w Trójcy Jedynej” (FR 6). Jeśli mówi się o filozoficznej teologii, czy nie można by użyć odwrotnego określenia i mówić o teologicznej filozofii, która byłaby pojęciem nawet szerszym niż użyte poprzednio określenie „filozofia biblijna”.

Jak widać z powyższych rozważań, Ojciec św. stawia w encyklice „*Fides et ratio*” filozofom dzisiejszym i jutrzejszym bardzo

³ Tamże, s. 154.

⁴ Tamże, s. 155-156.

poważne a jednocześnie wielkie i trudne zadania: rozwijania i uprawiania filozofii mądrościowej, metafizycznej, sięgającej do najgłębszych podstaw bytu, odpowiadającej na najistotniejsze ludzkie pytania, zwłaszcza pytania o sens, filozofii podejmującej najistotniejsze zagadnienia związane z ludzką egzystencją i podającej rozwiązania zgodne z wiarą objawioną i z nauką Kościoła. Taki typ filozofii wymaga od filozofów dobrej znajomości Objawienia, a szczególnie Pisma św., a od teologów poważnego liczenia się z twierdzeniami takiej filozofii mądrościowej. To wszystko powinno prowadzić do jeszcze ściślejszej współpracy pomiędzy teologami a filozofami w odkrywaniu tej samej jedynej i najwyższej Prawdy.

Ks. Dariusz Dziadosz (Przemysł)

Premislia Christiana

T. XIII, Przemysł 2008/2009

s. 77 - 108

Heroiczna walka Jakuba o błogosławieństwo (Rdz 32, 23-33)

Niewątpliwie jedną z najczęstszych i najbardziej charakterystycznych religijnych postaw dla wyznawców wszystkich religii jest usilne zabieganie o życzliwość i przychyłność wyznawanego bóstwa. Ludzie od zawsze są przekonani, że błogosławieństwo Boga, ducha, anioła czy jakiegokolwiek innej siły nadprzyrodzonej może im pomóc w pomyślnej realizacji podejmowanych przedsięwzięć, ale też uchronić od wielorakich trudności i niebezpieczeństw. Dlatego też wierzący wykorzystują wszelkie nadarzające się ku temu okazje, by zjednać sobie przychyłność nieba, i często decydują się na wymagające dużego wysiłku ofiary, obietnice i postanowienia względem swego Boga, aby zapewnić sobie Jego skuteczną opiekę i obronę. Charakter, częstotliwość i intensywność tego typu religijnych działań i postaw jest zwykle proporcjonalna do rodzaju sytuacji, w której człowiek się aktualnie znajduje, a zatem rosnąca dramaturgia życiowa powoduje zwykle gwałtowny wzrost religijności i większą determinację w walce o uzyskanie Bożej pomocy i wybawienia. Nie inaczej było w przypadku patriarchy Jakuba. Jak informuje nas obszerna i ubrana w bardzo bogatą i piękną literacką szatę treść biblijnego cyklu tradycji o Jakubie i jego starszym bracie Eźawie (Rdz 25,19–36,43)¹, życie obydwu bohaterów zostało wpisane w dramatyczną walkę o błogosławieństwo ludzkie i Boże, które mia-

¹ H. VON ERFFA, *Ikonomie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen*, t. II (Berlin 1995) 332-356; A. DE PURY, «Jakob am Jabbok. Gen 32,23-33 im Licht einer alt-irischen Erzählung», *ThZ* 35 (1979) 18-34.

ło być trwałym gwarantem pomyślnej przyszłości dla nich samych, ich rodzin oraz wywodzących się od nich narodów.

Narrator biblijnych relacji tak opowiada dzieje synów Izaaka, by lektor od samego początku był przekonany, że Bóg nie stanął w tej walce po stronie pierwородnego Ezawa, ale młodszego Jakuba². Jest to kluczowa i brzemenna w skutki informacja dla pełnej życiowych perypetii historii Jakuba, gdyż, zgodnie zresztą z religijnymi zasadami obowiązującymi w patriarchalnym świecie tradycji starotestamentowych, losy protoplastów semickich pokoleń, jak też życie każdego pojedynczego człowieka bezpośrednio zależały od Bożej łaski i życzliwości Jahwe. Ponadto w obrębie rodu, szczerpu czy też nomadzkiego klanu, władza i majątność rodzinna przechodziła jedynie na tego spadkobiercę, który uzyskał wyraźne ojcowskie błogosławieństwo³. Zwykle był nim najstarszy, najchętniej pierwородny, potomek męski. Na kanwie właśnie takich zwyczajów został zredagowany zbiór tradycji o protoplaście Izraela - Jakubie. Od pierwszego epizodu tego cyklu toczy się w nim bezpardonowa walka o pierwszeństwo w domu ojca, o prawo do dziedziczenia o majątku Izaaka, a nade wszystko o Boże obietnice własnej ziemi, liczego potomstwa i obfitego błogosławieństwa, które przed laty Jahwe złożył Abrahamowi i jego potomstwu i poprzysiął wypełnić w nieodległej przyszłości (Rdz 12,1-3; 13,14-17; 15,1-21; 1,1-22; 18,10-14; etc.). Nic więc dziwnego, że pierwsze trzy odsłony dziejów synów Izaaka poświęcone są kwestii prawa do ojcowskiego błogosławieństwa, o które ochoczo rywalizują ze sobą starszy Ezaw i młodszy Jakub (Rdz 25,19-28; 25,19-34; 27,1-45). Obowiązujące wówczas rodowe prawo dziedziczenia i gorąca miłość ojcowska Izaaka predestynowały do roli spadkobiercy pierwородnego Ezawa, który był silnym, odważnym i zręcznym mężczyzną. Jednakże miłość i przebiegłość matki Rebeki oraz synowskie ambicje i wręcz

² Widać to wyraźnie już w scenie otwarcia cyklu, kiedy to Bóg w formie uroczystej wyroczni objawia Rebecce los jej dwu synów, zapowiadając dominację młodszego nad starszym, jak też rolę, jaką obydwaj bracia odegrają w historii narodów, których staną się protoplastami (25,23).

³ Na podstawie treści jednego z najstarszych zbiorów tradycji biblijnych, to znaczy tak zwanej historii sukcesji tronu króla Dawida (2Sm 11-20; 1Krl 1-2) można przypuszczać, że zwyczaj dziedziczenia władzy w domu ojca przez najstarszego syna obowiązywał w Izraelu nie tylko w epoce patriarchów.

wrodzona wola walki o zmianę niekorzystnego dla siebie przeznaczenia, nawet za cenę oszustwa i podstępu, już na pierwszych stronach tego cyklu tradycji zapowiadają zwycięstwo Jakuba.

Cała pierwsza część zbioru tradycji Rdz 25,19–36,43 poświęcona jest konfrontacji obydwu braci i ich rozlicznym zabiegom o zdobycie pierwszeństwa w domu Izaaka, które mają miejsce jeszcze przed narodzinami (25,22-23). W miarę rozwoju akcji opowiadania wszystko zdaje się układać po myśli młodszego Jakuba. Jego aspiracje do przywództwa ujawnione w chwili porodu (25,24-26a) dają znów o sobie znać w okresie młodości, kiedy to najpierw podstępnie wyłudza od starszego brata prawo do pierworództwa za miskę stawy (25,29-34), a następnie z pomocą matki Rebeki nieuczciwie i definitywnie pozbawia go przywileju dziedziczenia, oszukując przy tym również starego i niedowidzącego ojca Izaaka (27,1-45). Za swą niegodziwość względem Ezawa Jakub na kartach Biblii nie zostaje w żaden sposób potępiony czy ukarany. Bo choć niezwłocznie musi uciekać z domu rodzinnego przed gniewem i zemstą brata (27,41-45), to jednak szczęście nadal go nie opuszcza. Oczywiście w myśl obowiązujących biblijnych standardów dzieje się tak z uwagi na otrzymane od ojca błogosławieństwo, które towarzyszy dalszym jego krokom i wszelkim podejmowanym przez niego inicjatywom. Ten stan rzeczy, co wyraźnie podkreślają kolejne strony cyklu, jest też uwarunkowany Bożym wybraniem, które Jahwe objawił Jakubowi zaraz po tym, jak opuścił on dom Izaaka (28,10-22). Podczas tajemniczej teofanii w Betel Bóg wyraźnie oznajmił, iż Jakub stanie się jedynym dziedzicem wszystkich obietnic, jakie niegdyś Jahwe złożył jego praojcu Abrahamowi (12,1-3). Zgodnie z Bożą obietnicą Jakub i jego potomstwo nie tylko odziedziczy ziemię Kanaan, ale też rozrośnie się w wielki naród zamieszkujący cztery strony świata, który będzie się cieszył trwałą Bożą życzliwością i błogosławieństwem. Poprzez Jakuba i jego potomstwo Boże błogosławieństwo spłynie również na wszystkie narody ziemi. Ponadto Bóg ojców Jakuba, a więc Abrahama i Izaaka, zagwarantował patriarsze, że będzie z nim dokądkolwiek ten się uda i pobłogosławi mu we wszystkim, co postanowi uczynić. Bóg też sprawi, że po pewnym czasie Jakub powróci do ziemi ojców, z której musi uchodzić przed gniewem oszukanego brata (28,13-15).

Kontekst i treść opisu pierwszego z trzech spotkań Jakuba z Bogiem (28,10-22) zostały dobrane w taki sposób, że decydują o logice i biegu wydarzeń opisywanych w dalszej części cyklu. Wraz z pozostałymi dwoma teofaniami Jahwe (32,23-33; 35,9-15) tekst ten tworzy teologiczną strukturę całego zbioru tradycji o protoplaście Izraela, stąd lektor tych przekazów nie ma większych trudności z ich interpretacją. Natychmiast zauważa, że na wszystkie opisane w następstwie fakty należy patrzeć z perspektywy błogosławieństwa, które Jakub uzyskał od Boga na początku swej wędrówki na obczyznę (28,13-15). To dzięki łasce i życzliwości Jahwe Jakub najpierw wychodzi zwycięsko ze wszystkich trudności i perypetii życiowych, szczególnie tych, które rozegrały się w domu jego teścia Labana (29,1-32,1), a potem po wielu latach, zgodnie z zapowiedzią Boga (28,15), szczęśliwie powraca do domu ojca i po pojednaniu z bratem może rozpocząć nowe życie.

Pojednanie z Ezawem (33,1-17) w strukturze relacji o bliźniaczych synach Izaaka stanowi przełomowy punkt w całej narracji i dlatego poprzedzone jest kolejną teofanią Jahwe (32,23-33), podczas której Bóg w niezwykle tajemniczych okolicznościach znowu udziela Jakubowi błogosławieństwa i odpowiedniej mądrości, siły i odwagi, aby ten mógł wyrównać długi przeszłości wobec pałającego pragnieniem zemsty brata. Ponadto Jahwe podczas nocnej konfrontacji z patriarchą objawia mu nowe posłannictwo. Jakub będzie założycielem nowego rodu, który w przyszłości stanie się wielkim i licznym narodem, zgodnie z Bożą obietnicą złożoną praojcom. W konsekwencji samotnego zmagania się z tajemniczym nieznanym patriarcha staje się odtąd zupełnie innym człowiekiem. Jakub zostaje co prawda zraniony przez potężnego przeciwnika, na jego ciele pozostaje bowiem niezatarte znamię (32,32), ale wychodzi z pojedynku niepokonany. Tej nocy Jakub odniósł najważniejsze zwycięstwo życia. Uzyskał trwałe Boże błogosławieństwo, a ponadto zrozumiał, że Ten, z którym walczył, był kimś niezwykłym i nadnaturalnym, a co najważniejsze, przyjaźnie do niego nastawionym, ponieważ w walce nie pozbawił go życia, choć mógł to uczynić. Ponadto w tej właśnie chwili patriarcha pojął, iż całe jego dotychczasowe życie rozgrywało się w cieniu Bożej życzliwości i błogosławieństwa. Kiedy opuszczał dom ojca, otrzymał od Boga uroczystą obietnicę, iż pomyślnie wróci do ziemi rodzinnej,

aby ją objąć w posiadanie, a przez cały okres tułaczki będzie się cieszył ustawiczną opieką Jahwe (28,15). Teraz, to znaczy na brzegu potoku Jabbok w wigilię powrotu na ojcowiznę i w przeddzień napełniającego go trwogą spotkania z oszukanym przed laty Eza-wem (32,2-33,17), patriarcha spostrzegł, że wszystkie obietnice Jahwe wypełniły się niezawodnie. Z tym większą ufnością i odwagą stanął więc do nocnej i zupełnie niespodziewanej konfrontacji z tajemniczym przeciwnikiem i, zawierając swój los Bogu, postanowił walczyć aż do końca. Decydując się na walkę o Boże błogosławieństwo na nowy etap swego życia, patriarcha nie wiedział, że będzie to kolejne spotkanie z Jahwe, które ponownie radykalnie odmieni jego los. Z pojedynku z Bogiem wychodzi on bowiem już nie tylko jako ojciec rodziny, który pragnie zapewnić swym najbliższym pomyślną i bezpieczną przyszłość, lecz jako wybrany przez Jahwe założyciel i protoplasta nowego ludu, który w niedalekiej przyszłości stanie się przedmiotem szczególnej miłości i łaskowości Bożej. A zatem tekst Rdz 32,23-33, który opisuje ten brzemienny w skutki epizod z życia patriarchy Jakuba, jest kluczowy dla zrozumienia narracyjnej logiki w zbiorze tradycji o rywalizujących ze sobą potomkach Izaaka (Rdz 25,19-36,43). Ta perykopa odzwierciedla także całą teologiczną strukturę cyklu o Jakubie, gdyż definiuje z jednej strony sedno relacji, w jakiej patriarcha pozostawał do Jahwe w swym pełnym dramatycznych perypetiach życiu, a z drugiej zapowiada istotę relacji, w jakiej będzie pozostawał do Boga wywodzący się od niego lud Izraela. Są to stosunki bardzo trudne, gdyż ze strony ludzkiej warunkuje je słabość i grzech, ale też wytrwałość, hart ducha, odwaga, wiara i ufność pokładana w obietnicach Jahwe. Na szczęście tym, co podtrzymuje tę relację przymierza jest łaska Bożego wybrania Jakuba i Izraela, a w konsekwencji Jego permanentna i nieodwołalna życzliwość, miłość i wierność. I to te właśnie rzeczywistości sprawiają, że przyszłość patriarchy i jego rodu, mimo rozlicznych zawirowań i prób dziejowych, rozgrywać się będzie w cieniu realizacji Bożych obietnic: własnej ziemi, licznego potomstwa i trwałego błogosławieństwa, które przechodzić będzie na kolejne pokolenia i wszystkie ludy ziemi.

1. Literacki i redakcyjny wymiar tradycji o nocnym zmaganiu się Jakuba

Relacja o pojedynku Jakuba z tajemniczym mężem należy do najbardziej znanych a jednocześnie najbardziej enigmatycznych tradycji biblijnych. Egzegeci bardzo różnie określają jej gatunek literacki. I tak na przykład Gunkel⁴ dopatruje się w tym tekście struktury antycznego mitu, który w literaturze starożytnej dość często podejmował temat tajemniczego pojedynku głównego bohatera z nieznanym bóstwem, duchem lub demonem. Istotnie między relacją biblijną o walce Jakuba nad potokiem Jabbok a antycznymi przykładami tego typu mitów istnieje kilka uderzających zbieżności. I tak atak bóstwa (demon), którego obiektem jest wędrujący podróżny, następuje zazwyczaj z zaskoczenia i pod osłoną nocy; pojedynek ma formę walki wręcz i zwykle ma miejsce w pobliżu rzeki; całe zdarzenie dokonuje się zawsze w bardzo tajemniczych okolicznościach. Tego typu walka w starożytnych mitach i legendach często rozgrywa się we śnie lub głębokim letargu głównego bohatera, a w jej konsekwencji ten bohater, posługując się swą siłą, sprytem czy podstępem, zdobywa od swego groźnego rywala tajemniczą moc lub sekret przynależący dotąd tylko bogom⁵. Jak łatwo zauważyć, niektóre ze wskazanych wyżej elementów strukturalnych antycznych mitów i legend znajdują swe odbicie w historii Jakuba, co, między innymi, wskazywałoby na znaczną archaiczność tej biblijnej tradycji. Oczywiście nie można być bezkrytycznym w przesądzaniu o bezpośredniej zależności literackiej. Biblijna tradycja o Jakubie nie może być bowiem uważana za literacką kalkę antycznego eposu

⁴ H. GUNKEL, *Genesis* (Göttingen 1917) 361-362.

⁵ Wystarczy przywołać tu bohatera Odysei Homera - Menelaosa, który w wyniku walki z Proteuszem zyskuje tajemną wiedzę (Homer, *Odyseja*, 10.384nn), walkę legendarnego króla Midasa z Sylenosem, czy też zapaśniczy pojedynek Herkulesa z Zeusem, który na tę właśnie chwilę przybrał postać ludzką. Ta ostatnia walka trwa tak długo aż Zeus wyjawia Herkulesowi, iż ten jest jego synem. Przykłady podobnych wątków treściowych możemy znaleźć również w Biblii, chociażby w Wj 4,24-26, gdzie Bóg Jahwe napada w nocy na Mojżesza, aby pozbawić go życia, czy też w Pwt 33,8, tekście opisującym inny pojedynek Boga z Mojżeszem, w wyniku którego ten ostatni zdobywa od Jahwe sekret świętych losów Urim i Tummim.

tylko dlatego, że powtarza pewne elementy jego struktury, które zresztą istniały od dawna w różnych religiach i kulturach, i których chętnie używano, aby ukazać skomplikowane relacje świata bogów do świata ludzi. Jeśli w tradycji o Jakubie mamy do czynienia z zapożyczeniami literackimi, to z pewnością w Biblii ten uniwersalny schemat mitologiczny został kilkakrotnie przeredagowany i znacznie wzbogacony o rodzime próby wyjaśnienia (etiologie) zarówno genezy archaicznego miejsca kultu w Penuel (32,31-32), jak i religijnego znaczenia potoku Jabbok. Nade wszystko jednak został on wzbogacony o niezmiernie ważną dla judaizmu genezę i teologiczną interpretację imienia «Izrael» (32,29). Ponadto perykopa 32,23-33 cechuje się wyjątkowym kunsztem narracyjnym i znaczną wagą teologiczną przedkładanych treści, które w charakterystyczny dla biblijnych tradycji sposób już od samego początku zmuszają lektora do krytycznej, uważnej i zaangażowanej lektury⁶. Ten wielopłaszczyznowy i bardzo «aktywny» dialog narratora z lektorem, z jakim spotykamy się w tradycjach o Jakubie, nie jest z pewnością owocem literackiego zapożyczenia, lecz wynikiem własnej inicjatywy biblijnego autora, którą cechuje wyjątkowo przemyślana logika i forma narracji. Najbardziej charakterystyczną specyfiką biblijnej narracji jest to, że jej autor, komunikując lektorowi bieg opisywanych przez siebie wydarzeń, świadomie pozostawia w tajemnicy niektóre ich szczegóły i okoliczności, bądź ukrywa ich właściwe i pełne znaczenie. Ta zamierzona enigmatyczność biblijnego przekazu ma sprowokować lektora do osobistego odkrywania sensu przedstawianych faktów i postaw głównych bohaterów, oraz zachęcić do ich wielowymiarowej oceny. Na biblijną perykopę możemy więc patrzeć równolegle z kilku różnych aspektów. Najpierw próbować interpretować ją z własnego punktu widzenia, potem spoglądać nań z perspektywy jej głównych bohaterów, w końcu, ocenić prezentowane fakty z płaszczyzny wszystkowiedzącego narratora.

Tak pomyślana tajemniczość w narracji tej tradycji o Jakubie ma, w intencji jej autora, wzbudzić w lektorze szereg pytań i kontrowersji, na które sam narrator nie daje bezpośrednio

⁶ H. UTZSCHNEIDER, «Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte - dargestellt an Text und Rezeption der Erzählung von Jakob am Jabbok (Gen 32,23-33)», *EvTh* 48 (1988) 182-189.

i jasnej odpowiedzi. Wszystko po to, aby niezwykle ważne teologicznie orędzie tych wierszy głęboko utkwilo w świadomości każdego, kto pochyła się nad tekstem świętym. I tak zarówno podczas lektury tego passusu, jak i po niej, uważny czytelnik od razu zastanawia się głęboko kim był tajemniczy «mąż» *ʾiš*, który zmagał się z Jakubem aż do wschodu jutrzeńki (32,25)? Był nim człowiek, wysłaniec (anioł) Boży, czy też sam Bóg Jahwe, który w dalszej części bezpośrednio rozmawia z patriarchą? Dlaczego przeciwnik patriarchy obawiał się wschodu słońca? Kto kogo nie mógł pokonać w tej tajemniczej zapaśniczej walce: «tajemniczy mąż» (anioł, Bóg) Jakuba, czy też Jakub «tajemniczego męża» (anioła, Boga)? Czy, a jeśli tak, to w jakiej mierze tekst sugeruje, iż Jakub odniósł zwycięstwo nad swym rywalem? A może raczej zwycięstwem Jakuba było już samo uniknięcie śmierci w obliczu Bożej teofanii? Dlaczego od chwili tej przedziwnej walki patriarcha Jakub nie mógł już nosić swojego dotychczasowego imienia, lecz musiało je zastąpić zawołanie «Izrael» *yiSrā ʾēl*, które później stało się imieniem całego narodu⁷? Dlaczego rozmówca Jakuba nie chciał wyjawić swego imienia, natomiast w zamian obdarzył patriarchę błogosławieństwem? Co w rzeczywistości oznaczało to błogosławieństwo? W jaki sposób i gdzie zniknął «tajemniczy nieznajomy» o wschodzie słońca? Życie Jakuba zostało ocalone pomimo tego, iż był on świadkiem Bożej teofanii, czy też właśnie dlatego, że patriarcha Boga zobaczył? I w końcu, jak dotkliwy i jak długotrwały był znak, który przeciwnik Jakuba zostawił na ciele patriarchy podczas nocnego zmagania? Już

⁷ Niezwykłość tego epizodu potęguje fakt, iż nagła i nieoczekiwana zmiana imienia Jakuba na Izraela, o której wyraźnie informuje tekst Bożej wyroczni w 32,29, nie znajduje swego odbicia w dalszych tradycjach cyklu o Jakubie, w których patriarcha jest nazywany nadal swoim tradycyjnym imieniem (por. 33,1.5.8.10; etc.). Jedynym wyjątkiem jest passus 33,20, w którym nie wiadomo czy zawołanie Boga «Bóg Izraela» odnosi się do patriarchy czy też do całego narodu, i paralelny do 32,29-30 tekst wyroczni w 35,10 oraz dwa dalsze wiersze tej perykopy 35,21.22. Sytuacja zmienia się dopiero w dalszej części księgi Rodzaju, to znaczy w cyklu przekazów o Józefie i jego braciach (Rdz 37–50). W tym zbiorze tradycji ojciec dwunastu synów i protoplasta dwunastu pokoleń Izraela jest określany na przemian zarówno swym tradycyjnym imieniem «Jakub», jak też zawołaniem «Izrael» (37,3.13; 42,5; 43,6.8.11; 45,21; 46,1.2.5.8.29.30; 47,.27.29.31; 48,2.8.9.13.14.21; 49,2.24; 50,2.25). W cyklu o Józefie imię «Izrael» odnosi się także do narodu izraelskiego (48,20).

sama liczba postawionych tu pytań, które nie znajdują odpowiedzi w perykopie 32,23-33, świadczy o tym, że mamy tu do czynienia z tekstem o wyjątkowym ciężarze gatunkowym, nawet jak na biblijne przekazy. Nic w tym dziwnego, bowiem relacja o nocnym zmaganiu się Jakuba z Bogiem jest jedną z dwu «teologicznych dokumentacji» narodzin Izraela⁸.

Ale nie tylko treść, lecz także i literacka forma tego biblijnego epizodu budzi szereg kontrowersji. Krytyczna lektura teofanii nad potokiem Jabbok każe się zastanowić czy mamy tu do czynienia ze spójnym jednorodnym przekazem, czy też raczej z relacją o dość złożonej strukturze, która nosi ślady długiego procesu redakcji i kilkukrotnych interwencji edytorskich. Do ustalenia pozostaje także środowisko, w którym powstał ten przekaz, oraz charakter jego literackich więzi z najbliższym kontekstem. Warto zapytać się też o to, jakie teologiczne znaczenie przypisywali temu epizodowi kolejni redaktorzy cyklu tradycji o Jakubie? Jak, poprzez ten tekst, postanowili namalować obraz Boga, a jak naszkicować figurę założyciela narodu wybranego? I w końcu, jak daleko ten biblijny obraz walczącego z Bogiem patriarchy utkwiał w tradycji Izraela oraz Kościoła katolickiego?

Szukając odpowiedzi na postawione wyżej pytania, rozpoczniemy od charakterystyki szaty literackiej tej perykopy oraz od rekonstrukcji procesu jej redakcji. Już pobieżna analiza treści i stylu wskazuje na to, iż aktualna forma biblijnej relacji o spotkaniu Jakuba z Bogiem w wigilię jego powrotu do domu ojca (32,23-33) nie jest tekstem ani spójnym, ani jednorodnym i na pewno nie pochodzi od jednego autora, gdyż obfituje w liczne powtórzenia oraz trudne do pogodzenia, a nawet wzajemnie wykluczające się informacje. Niejednolity i zmienny jest także ton narracji. I tak na przykład w wierszu 32,23b lektor dowiaduje się, że Jakub sam przeprawił się przez bród potoku Jabbok. Jednakże dwa kolejne wersy (32,24-25a) informują, że patriarcha przeniósł na drugą stronę potoku cały dobytek i rodzinę, a zatem swe żony, ich służące i jedenaścioro dzieci, o których bardzo obszernie mówi się już w 32,23a,

⁸ Oczywiście paralelną biblijną tradycją podejmującą temat genezy i statusu narodu izraelskiego jest cykl przekazów o pobycie potomków Jakuba w Egipcie, czyli piętnaście pierwszych rozdziałów księgi Wyjścia.

a dopiero potem wrócił na przeciwległą stronę i tam pozostał sam jeden przez całą noc. Wiersze 32,26-27 zawierają bardzo krótką, momentami wręcz lakoniczną i pobieżną relację o walce Jakuba z tajemniczym «mężem», tak jakby pośpiech tego ostatniego przynaglanego nadchodzącym brzaskiem dnia, udzielił się autorowi tych wersetów. Podczas konwersacji ze swym przeciwnikiem w 32,26-27.30b Jakub ma jedynie okazję, by szybko poprosić o błogosławieństwo. Takie błogosławieństwo patriarcha rzeczywiście niezwłocznie otrzymuje: «i pobłogosławił go na owym miejscu» (32,30b), po czym jego rywal odchodzi.

Narracyjna zwięzłość tego passusu pozostaje w zupełnym kontraście do stylu i treści wierszy następnych. Czytając dalszy ciąg biblijnej relacji, to znaczy wersy 32,28-30a, lektor ze zdumieniem zauważa, że nie ma już ani śladu po tak widocznym w 32,26-27 pośpiechu. Ton narracji w 32,28-30a jest zupełnie odmieniony, gdyż wypełnia go złożony, a miejscami nawet rozwlekły dialog mocujących się ze sobą przeciwników, który poświęcony jest kwestii ich imion, raczej nie pasującej do tematyki i kontekstu wierszy poprzednich. W tym passusie nagle znika pośpiech Jakubowego rywala, który już nie lęka się nadchodzącego brzasku dnia, lecz najpierw nieoczekiwanie pyta o imię patriarchy, następnie je zmienia, uzasadniając swą decyzję obszernym komentarzem teologicznym, po czym dyskretnie unika odpowiedzi na analogiczne pytanie o jego własne imię postawione przez Jakuba, który, swoją drogą, już nie lęka się swego rywala.

Pewien dysonans wskazujący na obecność dwu niezależnych źródeł w aktualnej wersji analizowanej perykopy, widać również w 32,29 i 32,31. Chodzi tu szczególnie o refleksję patriarchy, którą zawiera końcowy fragment 32,31: «została ocalona moja dusza» *waTTinnäcël napši* [mimo, iż widziałem Boga]. Wydaje się, że oryginalna etiologia, czyli teologiczne uzasadnienie genezy geograficznej nazwy miejsca Penuel (oblicze Boga), nie zawierała ostatniego członu wiersza 32,31. Słowa: «została ocalona moja dusza» są późniejszym dodatkiem edytora utrzymanym w duchu tych biblijnych tradycji, w myśl których jakikolwiek bezpośredni kontakt człowieka z chwałą transcendentnego Jahwe był niemożliwy, a gdy zachodził, to zawsze wiązał się z poważnym niebezpieczeństwem, najczęściej z utratą życia. Dlatego każda biblijna teofania Jahwe wywołuje u jej

świadków wielką trwogę i lęk o życie (Wj 3,6; 20,19; 33,20; Sdz 6,23; 13,22nn). W dysharmonii do poprzednich wierszy pozostaje również treść 32,31. Po pierwsze, w tym wersecie nie znajduje odbicia fakt zmiany imienia patriarchy, o którym mowa w 32,29. Narrator używa nadal imienia: Jakub, a nie zawołania: Izrael. Po drugie, w 32,31 Jakub martwi się o swe życie w związku z przeżytyą teofanią Bożą, podczas gdy w końcowej części tejże teofanii (32,29b) otrzymał wyraźne zapewnienie, że z pewnością pozostanie przy życiu. W tym wersecie nadal pozostaje też zagadką pochodzenie przeciwnika patriarchy. Nie wiadomo, czy jest on «mężem», a zatem człowiekiem (32,25), czy też «Bogiem» lub Jego posłańcem (32,31). Oczywiście głosą jest też aktualne zakończenie perykopy (32,33), które z pewnością nie należało do oryginalnego źródła, lecz jest późniejszą próbą wyjaśnienia pochodzenia jednego z religijnych przepisów dotyczących spożywania pokarmów w Izraelu.

Na podstawie tych różnic można wnioskować istnienie co najmniej dwu niezależnych źródeł w aktualnej wersji perykopy 32,23-33⁹. Należy przypuszczać, że oryginalny trzon relacji tworzyły wiersze 32,23¹⁰.25b-27.30b-32, które opowiadały jak to Jakub pewnej nocy, kiedy przeprowalał się przez potok Jabbok, został zaatakowany przez nieznanego «męża» i mocował się z nim aż do świtu. W czasie tej walki tajemniczy agresor co prawda zranił Jakuba, ale go nie zwyciężył. Gdy zbliżał się świt, patriarcha przez swą wytrzymałość i odwagę wymógł na nim błogosławieństwo, a gdy tamten odszedł, Jakub w dowód wdzięczności Bogu za ocalone życie i zwycięstwo, nazwał to miejsce Penuel. O brzasku dnia, utykając na nogę, Jakub przeszedł raz jeszcze przez to miejsce nocnego zmagania. Na następnym etapie redakcji perykopa została uzupełniona o kolejne wiersze: 32,23a¹¹.24.25a.28-30a.33, które wzbogaciły oryginalny przekaz o trzy wątki. Pierwszym z nich była informacja, że Jakub nad potokiem Jabbok nie był sam, lecz wraz ze swymi żonami, ich

⁹ W. DIETRICH, «Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33)», w: J. D. MACCHI, T. RÖMER, *Jacob. Commentaire ř plusieurs voix de Gen 25-36. Mélanges offerts ř Albert De Pury* (Genčve 2001) 198-199; B. DIEBNER, «Das Interesse der Überlieferung an Gen 32,23-32», *DBAT* 13 (1978) 14-52.

¹⁰ Dokładna informacja o rodzinie Jakuba w 32,23a może być późniejszym dodatkiem redaktora cyklu.

¹¹ Chodzi o wspomnianą wyżej notę o najbliższej rodzinie Jakuba.

niewolnicami, jedenastu synami oraz całym swym mieniem. Drugim rozszerzeniem było to, że w nocy Jakub nie tylko mocował się ze swym przeciwnikiem, ale także prowadził z nim długi i ożywiony dialog, który miał doprowadzić do poznania jego tożsamości. I choć Jakub nie dowiedział się z kim zmagał się aż do świtu, to jednak poznał swe nowe imię: «Izrael»¹², które miało zwiastować radykalną przemianę w jego życiu. Ostatnim rozszerzeniem pierwotnej perykopy była podsumowująca cały epizod nota o zakazie spożywania ścięгна stawu biodrowego, który to zakaz miał być w dziejach Izraela rodzajem trwałego kulturowego monumentu upamiętniającego to, co stało się owej nocy z jego protoplastą Jakubem.

Oryginalny kształt perykopy jest przekazem bardzo związłym i spójnym. Jej pierwszy werset kończy się nazwą potoku Jabbok: *yaBBöq* (32,23), a zaraz następne słowo dalszego jej ciągu (32,25b) zaczyna się od podobnie brzmiącego pojęcia *yě'äbëq* (mocować się, zmagać, walczyć), które dla całej perykopy jest słowem kluczem¹³. W końcowej fazie epizodu Jakub domaga się od swego rywala błogosławieństwa (32,27b) i natychmiast bez żadnych zbędnych wyjaśnień je otrzymuje (32,30b), po czym relacja dobiega końca.

¹² Etymologia i znaczenie hebrajskiego imienia nadanego Jakubowi *yiSrä'ël* są mocno skomplikowane i niejednoznaczne. Tradycyjny sens nazwy «Izrael» jest bardzo dyskutowany. Jedni tłumaczą je: «Bóg rządzi», inni «Bóg uzdrawia», jeszcze inni «Bóg sądzi». Wiąże się to z niepewnym znaczeniem hebrajskiego czasownika *Särä'*, który poza Rdz 32,29 występuje w Biblii jeszcze tylko w znanym nam już tekście Oz 12,4, w którym prorok opisuje to samo nocne zmaganie Jakuba z Aniołem. Dosłowna transliteracja tej hebrajskiej zbitki słownej w Rdz 32,29 oznacza «Bóg walczy; Bóg pokazuje swą moc», lecz popularna biblijna etymologia w 32,29 wiąże sens imienia «Izrael» bezpośrednio z Jakubem, tłumacząc jego brzmienie następująco: «walczyłeś z Bogiem i okazałeś swą siłę». Grecka wersja LXX oddaje je nieco inaczej: «ponieważ w walce z Bogiem okazałeś swą siłę, dlatego też zatriumfujesz nad ludźmi». R. COOTE, «The Meaning of the Name Israel», *HTR* 65 (1972) 137-146; W. WHITT, «The Jacob Traditions in Hosea and Their Relation to Genesis», *ZAW* 103 (1991) 18-43; W. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18–50* (Grand Rapids 1985) 333-335.

¹³ Ta gra słów jest zamierzona przez autora relacji i powraca w dalszej jej części (32,26). Niektórzy egzegeci sugerują, że oryginalna wersja perykopy nie uzasadniała pochodzenia geograficznej nazwy Penuel «oblicze Boga», lecz źródło słów imienia Jakuba, który w tym tekście, w przeciwieństwie do innych tradycji (w 25,26 imię Jakub tłumaczy się jako «trzymający piętę», a w 27,36 jako «oszust, krętaacz»), rozumiano jako «mocujący się [walczący] przy potoku Jabbok».

W parze ze zwięzłością oryginalnej wersji narracji idzie jej dramaturgia, która wyraża się na wielu płaszczyznach. Pierwszą z nich jest tajemniczość przekazu. I tak nieznana jest tożsamość głównego bohatera opowiadania, nieokreślony jest charakter walki, która zdaje się toczyć na śmierć i życie. Kolejną płaszczyzną dramaturgii narracji jest niepewność w oczekiwaniu na wynik toczących się zdarzeń, w tym przypadku na rezultat pojedynku. Do końca nie wiadomo na przykład, czy rywal patriarchy okaże mu swą przychyłność (błogosławieństwo), czy też ukaże za śmiałość i brak pokory, bowiem w tonie narracji z jednej strony wyraźnie wyczuwa się lęk i szacunek Jakuba wobec objawiającego się mu Boga, a z drugiej jego wielką ufność oraz wiarę w to, że posłaniec Jahwe nie wyrządzi mu krzywdy. Tej narracyjnej osnowie wtóruje niezwykle bogata i tajemnicza scenografia epizodu, która aż do ostatniego wiersza utrzymuje lektora w pełnym napięciu. I tak np. na pierwszym planie widać mocujących się ze sobą mężczyzn, zaś w tle zdaje się walczyć ze sobą ustępujący mrok nocy i coraz jaśniejszy brzask dnia. Innym wymiarem dramaturgii przekazu są bliżej nieokreślone i paradoksalne konsekwencje walki. Z jednej strony widać więc zwycięskiego, lecz uchodzącego w pośpiechu, jakby w obawie, rywala patriarchy, z drugiej natomiast pozostającego na placu boju, również zwycięskiego, ale boleśnie zranionego na ciele Jakuba. Narrator odkrywa też nieco dramat, jaki rozgrywa się w duszy patriarchy. Lektor tej tradycji o patriarsze może dojść do wniosku, że sercem Jakuba targają niezwykle silne, zmienne i przeciwstawne uczucia i emocje: wielki lęk i trwoga wobec niespodziewanej i niebezpiecznej konfrontacji, a równocześnie niezmiernie radość i wdzięczność za ocalone życie i otrzymaną od Boga łaskę i życzliwość oraz silna nadzieja na przyszłość, która wypływa z obiecanego o brzasku dnia Bożego błogosławieństwa.

Trzy dodane przez późniejszego redaktora wątki 32,23a.24.25a.28-30a.33 nie mają już tej oryginalnej spójności i zwięzłości przekazu i same w sobie tworzą paralelną do oryginalnej relację, choć cechują się teologiczną jednorodnością, której zasadniczym celem jest ukazanie Jakuba jako protoplasty izraelskiego ludu. A zatem te dodane później literackie ekspansje relacjonują ten konkretny epizod z życia Jakuba w taki sposób, aby stał się on powszechnym doświadczeniem całego Izraela. Stąd też przy potoku

Jabbok obok Jakuba pojawia się cała jego rodzina, a przede wszystkim jedenastu synów, którzy w przyszłości położą podwaliny pod plemienną strukturę Izraela. W czasie nocnej teofanii Bóg zmienia Jakubowi imię na Izrael¹⁴, a zatem w świetle tych wierszy walka, a przede wszystkim niespodziewane zwycięstwo patriarchy, nie należy już tylko do niego samego, ale staje się duchowym dziedzictwem i siłą pochodzącego od niego narodu. Na wspólnotowy wymiar opisywanych zdarzeń wskazuje też konkluzja perykopy, która wyraźnie informuje, że «synowie Izraela» identyfikują się z tym, co przydarzyło się ich ojcu Jakubowi, i pragną upamiętnić to i uczcić specjalnym zwyczajem wprowadzonym do własnej kultury i życia¹⁵. Jednym słowem, ostatni redaktor cyklu o Jakubie uznał ten konkretny epizod z życia patriarchy za bardzo ważny i postanowił przekształcić go w istotny element narodowej historii i duchowego dziedzictwa Izraela.

Podsumowując tę krótką analizę procesu redakcji passusu 32,23-33, można z całą pewnością potwierdzić, iż nie jest on jednorodny, lecz nosi wyraźne ślady teologicznych i literackich interwencji. W aktualnej wersji perykopy można wyróżnić niewyraźne kontury starożytnej sagi, która była poświęcona lokalnemu sanktuarium lub miejscu kultu w okolicach Penuel¹⁶. Genezę tego miejsca wiązano prawdopodobnie początkowo z bliżej nieznanym nam bohaterem, który podczas nocnej przeprawy przez potok Jabbok został zaatakowany przez jakąś tajemniczą siłę lub lokalnego boga, któremu bohatersko stawił czoła, mocując się z nim aż do samego brza-

¹⁴ Warto pamiętać, że jest to pierwsze miejsce w Biblii, gdzie pojawia się to imię.

¹⁵ O zwyczaju powstrzymywania się od spożywania ścięgna ze stawu biodrowego nie wspominają ani słowem należące do oryginalnego trzonu perykopy wersety 32,26b.32b, choć wyraźnie mówią o kontuzji Jakuba. C. WESTERMANN, *Genesis* (BK I/2; Neukirchen-Vluyn 1981) 639-631.

¹⁶ Niektórzy egzegeci sądzą, że pierwszym stadium dzisiejszej relacji biblijnej był pogański mit o bogu słońca, o El - bóstwie Kanaanu, lub też o bogu związanym z potokiem Jabbok i jego sanktuarium w pobliżu Penuel. Ten to właśnie mit teologicznie przekształcił i wykorzystał edytor tradycji o Jakubie. Prawdopodobnie najpierw hebrajski redaktor odniósł ten starożytny tekst bezpośrednio do Boga Jahwe, a dopiero potem do Jego Posłańca - Anioła, orędującego za Eza-wem. A. ROSS, «Jacob at the Jabbok, Israel at Peniel», *BS* 137 (1980) 340-341; J. Mc KENZIE, «Jacob at Peniel. Gen 32,24-32», *CBQ* 25 (1963) 71-76.

sku. W wyniku walki główny bohater sagi został zraniony, ale w nagrodę zachował życie, pomimo tak bliskiego spotkania z transcendentnym bogiem. To wydarzenie dało początek nazwie tego miejsca: «oblicze Boga». Z czasem, być może już za czasów króla Salomona, wtedy bowiem te rejony trafiły pod władzę Izraela (2Sm 2,8; 17,24; 1Krl 4,14), albo nieco później za rządów Jeroboama I (1Krl 12,25), ta lokalna legenda została przejęta przez północne pokolenia Izraela i przypisana ich protoplaście Jakubowi¹⁷ oraz umieszczona w religijnym kontekście wiary w Boga patriarchów - Jahwe. W późniejszym czasie tradycja ta została jeszcze kilkakrotnie skorygowana teologicznie. Wtedy to został wprowadzony motyw zamiany imienia patriarchy (32,29), wtedy też pojawiły się nota o synach Jakuba, od których w przyszłości wywodzić się będzie Izrael (32,23a), oraz bezpośrednia wzmianka o «synach Izraela» (32,33). W takim to kształcie epizod został na trwałe wpisany w cykl tradycji o Jakubie, który w tradycji biblijnej uważany jest za starożytnie źródło przekazów na temat najwcześniejszych dziejów Izraela.

Kontekst i struktura perykopy 32,23-33

Relacja o nocnym zmaganiu patriarchy została bardzo starannie wkomponowana w najbliższy kontekst cyklu tradycji o Jakubie (25,19–36,43). Tekst 32,23-33 pasuje zarówno do treści, jak i teologii aktualnej wersji tego zbioru tradycji. Jakub, główny bohater cyklu, na tym etapie narracji znajduje się w powrotnej podróży z Mezopotamii do Palestyny. Z najbliższego kontekstu wynika,

¹⁷ Powszechnie wiąże się cykl tradycji o Jakubie z północnym Królestwem Izraela. Wielu egzegetów sądzi, że najbardziej odpowiednim kontekstem historycznym dla tego rodzaju teologicznych korekt i zapożyczeń byłby czas panowania Jeroboama I, który po śmierci Salomona stanął na czele plemion północnych, odmówił posłuszeństwa monarchii dawidowej i ustanowił własne królestwo. E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984) 140nn; W. DIETRICH, «Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33)», 201. Inni są zdania, że proces ten nastąpił dopiero po upadku królestwa północnego. H. SCHMITT, «Der Kampf Jakobs mit Gott in Hos 12,3ff und in Gen 32,23ff», w: F. DIEDRICH, B. WILLMES, *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil* (FzB 88; Würzburg 1998) 397-429.

że patriarcha wpieryw wędruje po szlakach wschodniej strony Jordanu, a dopiero potem przemierza dolinę potoku Jabbok, by dotrzeć do Jordanu i po jego sforsowaniu znaleźć się na zachodnich ziemiach Kanaanu. Biblijna relacja najpierw opisuje pokojowe pożegnanie Jakuba z Labanem w Gileadzie (Rdz 31,1-32,1), potem wspomina o obozie, który patriarcha rozbił w Machanaim (32,2-3), następnie relacjonuje jego pobyt w Penuel nad Jabbok (32,23-33), aby w końcu opowiedzieć o niedługim postoju w miastach zachodniej Palestyny: Sukkot i Sychem (33,17-20). Ten szczegółowy opis itinerarium Jakuba odgrywa znaczącą rolę w całej narracji. Liczne postoje i kolejne etapy podróży odzwierciedlają stan ducha patriarchy, który przepełniony jest lękiem. Jakub zwalnia więc świadomie swój pochód, aby jak najlepiej przygotować się do najtrudniejszego wyzwania w życiu, którym jest powrót do domu rodzinnego i spotkanie z oszukanym Ezawem. Z tego względu Jakub co jakiś czas zatrzymuje się ze swą rodziną i posyła przed sobą wywiadowców, aby gdy tylko spotkają sługi Ezawa zjednali sobie ich przychyłność darami i słowem pojednania (32,4-6). Kiedy posłowie wracają do patriarchy z niepokojącymi wieściami o tym, iż Ezaw na czele czterystu wojowników wyszedł na jego spotkanie, by dochodzić sprawiedliwości za poniesione w przeszłości straty i upokorzenie, Jakub powodowany trwogą i lękiem o życie najbliższych postanawia zmienić swe plany. Aby odpowiednio przygotować się do walki i ocalić przed gniewem i zemstą Ezawa przynajmniej swych najbliższych (32,7-9.14-22), dzieli swą rodzinę i dobytek na kilka niezależnych obozów, a sam z żonami i dziećmi wychodzi na spotkanie brata jako ostatni (33,1-3). Narracja kończy się pozytywnie. Jakubowi udaje się zjednać przychyłność Ezawa swą pokorą, uniżeniem i hojnymi darami. Spotkanie zwaśnionych od lat braci przekształca się w pełne emocji i wzruszenia pojednanie (33,4-16), które definitywnie rozwiązuje istniejący od początku cyklu konflikt powstały na tle walki o pierwszeństwo w domu ojca (25,19-34; 27,1-45).

W tym biblijnym zbiorze narracji o sporze i pojednaniu Jakuba z Ezawem, scena teofanii przy potoku Jabbok (32,23-33) zajmuje kluczowe i centralne miejsce. Poprzedzają ją i następują po niej dwie wyraźnie wyodrębnione sceny o bardzo podobnej treści. Na początku (32,2-3) i na końcu (33,17.18-20) narracji mówi się o spotkaniu Jakuba z Bogiem i o akcie kultu, jaki patriarcha złożył

Jahwe. I chociaż obydwie te sceny nie są tak wyraziste i tak głębokie jak teofania w 33,23-33, to jednak podkreślają transcendentny wymiar historii patriarchy. Przez taką bowiem strukturę edytor cyklu daje lektorowi znak, iż w dzieje Jakuba na trwałe wkroczył Bóg, a koleje jego życia i losy ludu, który weźmie od niego początek, będą wciąż zależne od Jahwe, a zatem należy rozpatrywać je w perspektywie teologicznej. Struktura tej części cyklu tradycji o Jakubie ma zatem budowę koncentryczną¹⁸. Jej obrzeża oraz część centralna podkreślają bliską więź Jakuba z Bogiem, natomiast resztę wypełnia narracja poświęcona życiowym perypetiom patriarchy. W ten sposób pierwotnie świeckie i pełne ludowego folkloru i legendarno-

¹⁸ Literacka technika łączenia materiału literackiego w strukturę koncentryczną (chiasm) należy do ulubionych metod narracji redaktora tej części księgi Rodzaju, który cały zbiór tradycji o Jakubie ułożył według tego rodzaju schematu. Główna osnowa cyklu rozpoczyna się od opisu rodzinnych perypetii Jakuba (Rdz 25; 27), w wyniku których musiał on opuścić dom ojca usytuowany w południowej Palestynie i wędrując najpierw poprzez święte miejsce Betel (Rdz 28) a potem górzyste tereny północnej Palestyny dotarł do odległego Charanu, gdzie pośród swych krewnych stał się głową licznej i bardzo zamożnej rodziny (Rdz 29-31). Po wielu latach, tą samą drogą, a więc kierując się na południe poprzez inne sanktuarium Penuel (Rdz 32) oraz górzyste rejony Palestyny wraca do swego rodzinnego domu, jedna się z bratem i osiada tam na stałe (Rdz 33-35). Ten koncentryczny schemat geograficznego itinerarium Jakuba pokrywa się idealnie z analogicznym symetrycznym wzorcem, za pomocą którego redaktor podkreśla teologiczny wymiar wędrówki patriarchy. Omawiany schemat można ująć następująco:

A (Rdz 25; 27)	rywalizacja o pierwszeństwo w domu ojca i konflikt Jakuba z Ezawem
B (Rdz 28)	początek wygnania i spotkanie Jakuba z Bogiem w Betel
C (Rdz 29-31)	Jakub na wygnaniu i jego pobyt u Labana
B' (Rdz 32)	koniec wygnania i spotkanie Jakuba z Bogiem w Penuel
A' (Rdz 33)	pokojowy finał rywalizacji braci i pojednanie Jakuba z Ezawem

Jak widać wyraźnie w powyższym schemacie, w centrum aktualnej wersji cyklu o Jakubie znajduje się historia o pobycie patriarchy u Labana w syryjskiej ojczyźnie jego matki Racheli. Teologiczne przesłanie tej części cyklu jest przejrzyste i bardzo proste, ukazuje bowiem jak to Jakub, protoplasta izraelskiego narodu, ciężką pracą, a przede wszystkim dzięki ustawicznemu błogosławieństwu Bożemu, stał się mężem majątnym oraz bogatym w dzieci i krewnych, który po wielu latach postanawia zakończyć swe wygnanie i wrócić do ziemi ojców - Palestyny, aby tam prowadzić pólśiadłe życie nomada.

ści opowiadanie o lokalnym bohaterze semickich pokoleń zyskało nową teologiczną jakość, stając się programowym przekazem biblijnym o genezie narodu izraelskiego i o Bożym wybraniu jego protoplasty- Jakuba.

A: 32,2-3: Jakub spotyka Aniołów Bożych i oddaje cześć Bogu w Machanaim

B: 32,3-8.13-22: przygotowania Jakuba do spotkania z Ezawem

C: 32,23-33: Jakub spotyka Boga w Penuel

B': 33,1-16: spotkanie Jakuba z Ezawem zakończone pojednaniem

A': 33,17.18-20: Jakub oddaje cześć Bogu Izraela w Sychem

Dokładna analiza treści tej części cyklu potwierdza wyżej prezentowaną rekonstrukcję procesu redakcji tych tekstów oraz ukazuje sposób, w jaki redaktor tradycji o Jakubie wykorzystywał istniejące już prostsze formy literackie i nadawał im nowy i znacznie głębszy sens teologiczny. Przytoczmy jeden z przykładów. Wszystko wskazuje na to, że na poziomie oryginalnej wersji epizodu o powrocie Jakuba do domu rodzinnego motywem wiodącym był lęk patriarchy przed spotkaniem z oszukanym przed laty Ezawem i jego wielkie pragnienie, by doprowadzić do pojednania z bratem. Ten wątek treściowy wypełnia całą tę część cyklu o Jakubie (32,2-33,17), a dowodem tego są cytowane przez narratora pragnienia patriarchy: «przebłagam go [Ezawa] darem, który mnie poprzedzi, a gdy ja potem ujrzę jego oblicze, może obejdzie się ze mną łaskawie» (32,21). I rzeczywiście w dalszej części narracji lektor asystuje pojednaniu się głównych bohaterów i cieszy się wraz z Jakubem ze spełnienia się jego życzenia: «gdym ujrzał twoje oblicze, było ono jakby istoty nadziemskiej i okazałeś mi wielką życzliwość» (33,10). W ten oryginalny schemat treściowy redaktor biblijny wpisał religijną interpretację genezy powstania (etiologia) sanktuarium w Penuel, którego hebrajska nazwa «oblicze Boga» nie tylko dokładnie odpowiada prezentowanej wyżej tematyce cyklu o Jakubie, ale nadaje dotychczasowemu opowiadaniu zupełnie nowy wymiar teologiczny. Od tej chwili w narracji nie chodzi już jedynie o rozwiązanie konfliktu między zwaśnionymi braćmi, lecz o doniosłą misję, jaką

Jakub otrzymał od Boga, a mianowicie o wybranie go na założyciela i przywódcę wielkiego zjednoczonego z wielu klanów i pokoleń ludu, przed którym Jahwe otworzy niezwykle perspektywy. Dowodem tego wybrania i znakiem chwalebnej przyszłości, jaka czeka nowego protoplastę Izraela i pochodzący od niego naród, jest to, że Jakub mimo tego, iż oglądał oblicze Boga nie stracił życia, co więcej, zyskał wieczne i nieodwołalne błogosławieństwo. Tak więc spór i pojednanie między dwoma braćmi wyrażony ideą «ogłądania przyjaznego oblicza zwiastującego przebaczenie» przekształcony został w tym tekście w spór i pojednanie Jakuba z Bogiem, które dokonuje się podczas nocnej teofanii nad potokiem Jabbok. Tak zmodyfikowany teologicznie epizod w aktualnej wersji cyklu pełni rolę zapowiedzi pojednania zwaśnionych braci i zamyka definitywnie pierwszy etap życia Jakuba opisany w początkowej części tego zbioru tradycji (25,19–33,17). Jednocześnie wyznacza on początek zupełnie nowej fazy w historii Jakuba i domu jego ojca. Powracający z wygnania do domu rodzinnego patriarchy i jego synowie stają się symbolem i zapowiedzią wracającego do swej ziemi ludu Izraela, a błogosławieństwo uzyskane przez Jakuba po tajemniczym nocnym zmaganiu się z Bogiem jest zwiastunem Bożej życzliwości i łaskawości, które w przyszłości rozleją się nad całym dwunastopokoleniowym narodem.

Redaktor cyklu o Jakubie postanowił wykorzystać oryginalne sagi o dziejach klanów i pokoleń semickich również na inny sposób. Poprzez odpowiednie korekty teologiczne przekształcił te rodzinne sagi w tradycję, które podają genezę społecznych i politycznych uwarunkowań w tym rejonie i określają charakter wzajemnych stosunków pomiędzy Izraelem a sąsiadującymi ludami. Dlatego w kolejnych rozdziałach cyklu o Jakubie obserwuje się powolny proces rozdziału kulturowego i społecznego, w wyniku którego spośród wielopokoleniowego genealogicznego drzewa wspólnoty semicko-aramejskiej wykształca się zupełnie nowa gałąź, czyli wywodzący się od Jakuba lud Izraela. Ten proces społecznej krystalizacji nowego ludu ubrany został w Biblii w niezwykle bogatą szatę literacką. Kolejne teksty biblijne ukazują rozliczne i bogate przykłady z życia asyryjskiej i semickiej kultury nomadów i półnomadów, prezentując, między innymi, barwne sceny pełne intryg, walkę o przywództwo, czy też nie zawsze uczciwą konfrontację i rywalizację, które roz-

grywały się pomiędzy protoplastami najważniejszych ludów tego regionu. Wszystko to po to, by ukazać genezę pochodzenie ludu izraelskiego, uzasadnić prawo Izraelitów do tych terytoriów, ale też podać przyczynę napiętych i mało przyjaznych stosunków, jakie łączyły Izraela i okoliczne narody. Oczywiście trzeba pamiętać, że teksty te relacjonują fakty i wydarzenia wyłącznie z perspektywy Izraela, a zatem sposób przychylny przede wszystkim dla potomków Jakuba. Nic więc dziwnego, że od początku aż do końca cyklu Rdz 25,19–36,43 sympatia narratora leży po stronie Jakuba a nie jego pierworodnego brata Ezawa w narracji ich konfliktu i rywalizacji o dziedzictwo ojca. Podobnie rzecz się ma w opisie wzajemnych odniesień Jakuba do jego krewnego Labana (29,1–32,1). Tu również, w relacji o walce o bogactwo i wpływy na tym terytorium, narrator opowiada się za Jakubem a nie Labanem i jego rodem, choć obydwaj w swych wysiłkach skoncentrowanych na zdobyciu jak najszerszej i najbogatszej przestrzeni życiowej, posługują się podstępem, nieuczciwością a nawet wrogością. Tak więc charakter więzi łączących protoplastów semickich klanów i rodów, które potem odzwierciedlać się będą również w stosunkach społecznych pochodzących od nich ludów, cechuje daleko posunięte współzawodnictwo owocujące nierzadko konfliktem interesów. Z uwagi na wspólne etniczne pochodzenie te lokalne konflikty, które czasem prowadziły nawet do gwałtownych napięć pomiędzy poszczególnymi rodami, kończyły się zwykle jakimś polubownym rozwiązaniem, ustaleniem granic własnych terytoriów i wpływów, a w rezultacie bardziej lub mniej przyjazną koegzystencją. A zatem opisane w cyklu o Jakubie stosunki braterskie panujące między synami Izaaka, a także relacje społeczne pomiędzy innymi semickimi rodami, rodziły się w atmosferze wzajemnego i zgodnego współzycia familiarnego. Za każdym jednak razem z czasem przeradzały się one w odniesienia obfitujące w spory, waśnie i podziały, których powodem była zawsze rywalizacja o sporne terytoria, mienie i władzę. We wszystkich jednak przypadkach, choć niekiedy po upływie dłuższego czasu, nawet kilku pokoleń, te wzajemne stosunki między biblijnymi szczepami i klanami przybierały formę pokojowej tolerancji i współzyczenia.

W odniesieniu do historii Jakuba zarysowany wyżej kulturowy i społeczny schemat został wzbogacony dodatkowo o dwa opisy teofanii Jahwe w Betel i Penuel (Rdz 28; 32), które nadają całej

narracji głęboki teologiczny sens¹⁹. Początek i koniec relacji o konflikcie Jakuba z Ezawem jest opatrzone opisem dwu brzemennych w skutki spotkań patriarchy z Bogiem, w których otrzymał gwarancję Bożego błogosławieństwa i obietnicę pozytywnego zakończenia sporu o dziedzictwo z silniejszym od siebie bratem. Treściowe podobieństwa i różnice, a przede wszystkim pozycja tych dwu analogicznych epizodów, zachęcają lektora do odkrywania teologicznego sensu całej narracji i pozostają dla niego wyraźnym punktem odniesienia w tym zadaniu. Obydwa bowiem epizody są relacją z tajemniczego spotkania Jakuba z Bogiem; obydwie dokonują się pod osłoną nocy, co jeszcze bardziej potęguje element tajemniczości Bożego oddziaływania na losy głównego bohatera i podkreśla moc Jahwe; obydwie mają miejsce w przełomowym momencie życia patriarchy (najpierw ucieczka a potem powrót do domu ojca) i realnie wpływają na dalszy jego bieg; obydwie wywierają na Jakubie olbrzymie wrażenie, powodują wielkie emocje, jedno pozostawia nawet trwałe ślady na jego ciele; w końcu obydwie są manifestacją Bożej życzliwości i łaskawości dla patriarchy, a jednocześnie stawiają w negatywnym świetle Ezawa. W kontekście tych dwu epizodów lektor nie ma już żadnych wątpliwości, że Jahwe w sporze między braćmi staje po stronie młodszego Jakuba, zapewnia go o swej łaskawości, obiecuje pomoc w trudnych chwilach, dodaje otuchy i odwagi wobec czekających go wyzwania, przebacza popełnione w przeszłości winy, a gdy staje z patriarchą do konfrontacji, to nie po to, by uczynić mu krzywdę, ale by go umocnić i pobłogosławić. Jednym słowem Jakub staje się wybrańcem Boga a zarazem obiektem Jego szczególnej miłości. Ta Boża miłość i błogosławieństwo Jahwe są wieczne i nieodwołalne, będą towarzyszyć Jakubowi przez

¹⁹ Obydwie perykopy są podobne do siebie pod względem pochodzenia literackiego. W aktualnym kontekście biblijnym są one literackimi głosami, gdyż nie są bezpośrednio związane z oryginalnymi wątkami treściowymi cyklu o Jakubie (nie mają wspólnej terminologii i tematyki ani z opisem perypetii w domu Izaaka, ani też ze zbiorem relacji o pobycie Jakuba u Labana). Podobna jest natomiast zasadnicza treść i forma literacka obydwu tych epizodów. Ich gatunek literacki można byłoby określić jako swoistą etiologię miejsca świętego, które ukazuje czas i miejsce powstania sanktuarium poświęconego kultowi Jahwe w Palestynie.

całe jego życie, a po jego śmierci przejdą na jego licznych potomków.

Teologiczne przesłanie perykopy

Jeśli trzeba byłoby ująć najistotniejsze przesłanie teologiczne cyklu tradycji o Jakubie tylko w jednym zdaniu, to bez wahania należałoby powiedzieć, że jest to historia wytrwałej i dramatycznej walki o błogosławieństwo²⁰, która pod względem literackim i merytorycznym jest ukazana w iście mistrzowski sposób. Już sam początek narracji jest pełnym dramaturgii opisem narodzin dwu bliźniaczych synów Izaaka, którzy jeszcze przed przyjściem na świat toczą walkę o pierwszeństwo (25,21-28). W dalszej części cyklu narrator informuje o kolejnych etapach współzawodnictwa pierworodnego Ezawa i młodszego Jakuba (25,29-34) oraz dokładnie precyzuje przedmiot ich rywalizacji. Jest nim ojcowskie błogosławieństwo, które zgodnie ze zwyczajem nomadów dawało niepodzielną władzę w rodzie i prawo do dziedziczenia tylko temu męskiemu potomkowi, którego patriarcha rodu naznaczył na swego następcę, wypowiadając nad nim słowa rytualnego błogosławieństwa (Rdz 27,1-45; por. 49,1-28; Pwt 33,1-29). Dramaturgia młodszego syna Izaaka, Jakuba, według biblijnej relacji, polegała właśnie na tym, że nie mógł on liczyć na wypełnienie się tej zasady w stosunku do niego. Postanawia zatem podstępem zdobyć życzliwość ojca i kosztem swego starszego brata odziedziczyć prawo do przywództwa w rodzie. Jego plany co prawda się realizują, ale jego sytuacja życiowa bardzo się komplikuje. Za swą nieuczciwość względem brata Jakub musi uciekać na obczyznę przed gniewem i pragnieniem zemsty Ezawa. Na tym etapie narracji lektor spontanicznie zadaje więc sobie pytanie, czy ziszczą się pragnienia tego ambitnego młodzieńca, który wbrew obowiązującym regułom ze wszystkich sił usiłuje skorygować bieg swego życia, czy też będzie musiał zapłacić za to, iż w nieuczciwy sposób postanowił zmienić własne przeznaczenie.

Kolejne epizody cyklu dają natychmiastową odpowiedź na to istotne pytanie. Podczas drogi do krewnych swej matki Jakubowi

²⁰ C. WESTERMANN, «Arten der Erzählung in der Genesis», w: C. WESTERMANN, *Forschung am Alten Testament*, t. I (TB 24; München 1964) 9-91.

w pobliżu świętego miejsca Betel ukazuje się Jahwe, Bóg jego ojców, który mało tego, że nie odbiera mu podstępnie zdobytego błogosławieństwa, to jeszcze dodaje swoje, zapewniając, iż to właśnie Jakub stanie się spadkobiercą Bożych gwarancji ogłoszonych w niedalekiej przeszłości jego ojcom. Zasadniczą treścią tych Bożych obietnic przypomnianych przez Jahwe Jakubowi jest otrzymanie na własność ziemi Kanaan, nieprzeliczone potomstwo i niczym nie skrepowane Boże błogosławieństwo, które będzie spoczywać nie tylko na rodzie patriarchy, ale przez niego stanie się udziałem wielu narodów (28,13-15). Te Boże obietnice są nieodwołalne. Podczas teofanii w Betel Jahwe podtrzymuje to wszystko, co wcześniej obiecał Abrahamowi i Izaakowi. Bóg wybiera Jakuba na dziedzica swych gwarancji, a jego życie czyni czasem ich realizacji. Aby przekonać patriarchę do swej bliskości, wierności i prawdomówności, Jahwe składa Jakubowi konkretne deklaracje, iż ten nie zginie na obczyźnie, że na każdym miejscu jego pobytu towarzyszyć mu będzie Boża łaskawość i życzliwość, i że w końcu wróci do domu ojca, by stać się jego spadkobiercą.

Kolejne sceny z życia Jakuba, a mianowicie okres jego pobytu u Labana (29,1-32,1), to czas nieustannej manifestacji Bożego błogosławieństwa względem patriarchy, który dzięki pomocy Jahwe potrafi poradzić sobie w każdej sytuacji. Staje się zamożnym człowiekiem, zakłada liczną rodzinę, której trzonem jest dwunastu męskich potomków, uniezależnia się od bogatego krewnego Labana i wbrew jego woli staje się głową niezależnego klanu. Ten stan rzeczy, prowadzi oczywiście do konfliktu z Labanem. Po początkowej życzliwości względem Jakuba brat jego matki zaczyna się obawiać niewygodnego krewnego, któremu tak dopisuje Boże błogosławieństwo. Dlatego też postanawia upokorzyć i wykorzystać Jakuba. W tej sytuacji realizacja Bożych obietnic w stosunku do Jakuba poddana zostaje próbie, ale i tym razem zwycięża łaskawość i wierność Boga oraz mądrość i przebiegłość patriarchy. Obaj krewni rozstają się w pokoju, a młody założyciel nowego licznego rodu kolejny raz uzyskuje błogosławieństwo dla swej rodziny, tym razem od swego teścia (32,1).

Przed powrotem do rodzinnego domu i spotkaniem się z Ezawem Jakub kolejny raz ryzykuje utratę błogosławieństwa, co znów znacznie podnosi dramaturgię relacjonowanych przez narrato-

ra wydarzeń²¹. W chwili, kiedy patriarcha przeprowadza się przez potok Jabbok ze swą rodziną i dobytkiem, w nocy ktoś napada go z nienacka, aby w przeddzień powrotu do domu ojca Jakub mógł ostatecznie uczynić rozrachunek ze swą mało chwalebnią przeszłością i rozpocząć nowe życie. Najważniejszym przesłaniem tego, co wydarzyło się w czasie nocnej walki Jakuba jest nie tyle jego paradoksalne zwycięstwo (a raczej ocalenie życia pomimo doświadczenia nadzwyczajnej bliskości Boga), ile objawienie mu przez Jahwe jego nowej misji, którą symbolizuje zmiana jego dotychczasowego imienia. Bóg zabiera Jakubowi jego dawne imię, które oznaczało tego, który podstępnie i nieuczciwie wyłudził i ukradł błogosławieństwo należne innemu²², a razem z imieniem jego przeszłość, niejako udzielając absencji patriarche z win jego młodości. W tym kontekście znamię, jakie pozostało na ciele Jakuba po spotkaniu z objawiającym się mu Bogiem, jest nie tylko trwałą pamiątką tego niezwykłego wydarzenia, ale też formą zadośćuczynienia za popełnione w przeszłości wykroczenia. Ale Jahwe nie patrzy tylko w przeszłość. W ambitnym Jakubie Bóg widzi już założyciela wybranego i umiłowanego przez siebie narodu, daje mu więc zupełnie nowe imię i nowe życie. A co najważniejsze, po raz kolejny obdarza go nieodwołalnym i trwałym błogosławieństwem, czym kolejny raz pieczętuje akt przymierza o permanentnej Bożej życzliwości, łaskowości i wierności obietnicom deklarowanym przed laty Abrahamowi (12,1-3; 13,14-16; 15,1-21; 17,1-22; 22,15-18) i Izaakowi (26,1-5.24), obietnicom, które zostały przypomniane i potwierdzone także wobec samego Jakuba (28,10-22; 35,9-12).

Właśnie taką teologiczną interpretację nocnego zmagania patriarchy potwierdza stara żydowska legenda, według której Jakub

²¹ H. SPIECKERMANN, S. DÄHN, *Der Gotteskampf. Jakob und der Engel in Bibel und Kunst* (Zürich 1997) 31nn; W. DIETRICH, C. LINK, *Die dunklen Seiten Gottes*, t. II: *Allmacht und Ohnmacht* (Neukirchen-Vluyn 2000).

²² Tekst cyklu tradycji o Jakubie aż dwa razy barwnie objaśnia etymologię imienia Jakuba. Pierwszym razem tego rodzaju wyjaśnienie spotykamy w opisie narodzin bliźniaczych synów Izaaka i Rebeki (25,25-26), drugim razem natomiast w pełnym żalu i rozpaczliwym wyznaniu Ezawa, które podsumowuje relację o rywalizacji braci o błogosławieństwo ojca (27,36). Do tego ostatniego tekstu nawiązuje też prorok Ozeasz, opisując religijną relację Izraela do Boga Jahwe (12,4). Wszystkie te teksty przedstawiają Jakuba w bardzo ambiwalentnym i raczej negatywnym świetle.

po ciężkiej walce tak zwrócił się do Anioła²³: «Mój ojciec Izaak dał mi błogosławieństwo, które należało się memu starszemu bratu Ezawowi. Teraz powiedz mi, proszę, czy Ty uznasz to ojcowskie błogosławieństwo jako moje, czy też odbierzesz mi je, karząc za mój niegodziwy czyn?». Archanioł Michał tak odparł na zapytanie patriarchy: «Uznaje to błogosławieństwo jako należne tobie wraz z tym wszystkim, co ono oznacza i co niesie, bo nie zdobyłeś go ani podstępem, ani przebiegłością. Ja i wszystkie Moce niebieskie uznajemy je jako ważne i prawomocne. Ponieważ w walce okazałeś swą wyższość nad Mocami niebieskimi, tak okażesz swą wyższość nad siłą Ezawa i jego zbrojnych oddziałów» (Tanchuma B. 1,127).

To żydowskie podanie odnosi się nie tylko to historii konfliktu Jakuba z Ezawem, ma ono zastosowanie także do burzliwych relacji ludu izraelskiego z jego zaborczymi sąsiadami. W czasach biblijnych odnosiło się przede wszystkim do zamieszkujących na południowy wschód od Izraela i Judy i wywodzących się od Ezawa Edomitów, którzy przez wiele stuleci nieustannie najeżdżali tereny plemion izraelskich i pustoszyli ich domostwa. W ten bardzo konkretny kontekst polityczny i społeczny doskonale wpisuje się analizowana przez nas perykopa i cały cykl o Jakubie, który jednoznacznie autoryzuje dominację protoplasty Izraela nad protoplastą Edomu²⁴. Tekst biblijny zdaje się sugerować, że tak jak Jakub dzięki Bożemu błogosławieństwu zwyciężył swój pojedynek z Ezawem o przywództwo w domu ojca, tak też w przyszłości pochodzący od niego Izraelici pomyślnie zakończą swe zbrojne konfrontacje ze wszystkimi nieprzyjaciółmi. Jednak aby tak się stało, pokolenia wywodzące się od Jakuba muszą wykazać się równie wielką odwagą i hartem ducha, jakim wykazał się ich protoplasta Jakub, kiedy w przeddzień spotkania się ze swym bratem Ezawem, bohatersko stanął do walki z samym Bogiem. Z tej biblijnej perykopy wypływa jeszcze inna ważna dla Izraela analogia. Tak jak Jakub wyszedł ze swego pojedynku naznaczony na ciele²⁵, ale wzmocniony duchowo,

²³ Według tej legendy przeciwnikiem Jakuba był archanioł Michał - patron i opiekun całego Izraela.

²⁴ A. BUTTERWECK, *Jakobs Ringkampf am Jabbok. Gen 32,4ff. in der jüdischen Tradition bis zum Frühmittelalter* (JudUm 3; Frankfurt 1981).

²⁵ Jest rzeczą dość zastanawiającą dlaczego w opisie spotkania i pojednania obydwu skłóconych braci (33,1-17) nie ma żadnej wzmianki o znamieniu, jakie na

tak też Izraelici muszą pamiętać, że wielokrotnie w swych dziejach będą również boleśnie doświadczani i weryfikowani przez Jahwe, ale gdy zachowają wierność, wiarę i wewnętrzną moc swego protoplasty, z każdej burzy dziejowej wyjdą zwycięsko, ponieważ będzie z nimi Bóg Jakuba.

Jak wynika z powyższej analizy, najważniejsze przesłanie teologiczne aktualnej wersji biblijnej relacji o nocnym zmaganiu się patriarchy (32,23-33) już tylko po części odnosi się do głównego bohatera cyklu - Jakuba, natomiast w dużej mierze skupia się na zapowiedzi narodzin pochodzącego od niego narodu - Izraela²⁶. Nieco odmienną strukturą teologiczną cechowała się pierwotna

ciele Jakuba pozostawił Anioł Jahwe podczas nocnej walki (32,32-33). Z punktu widzenia historii przekazu tych biblijnych tradycji można ten fakt potraktować jako zupełnie drugorzędny i próbować wyjaśniać literacką autonomicznością perykopy 32,23-33 w kontekście pozostałych komponentów cyklu o Jakubie. Zupełnie inaczej ocenia jednak te zdarzenia egzegeza rabinacka, według której dotknięcie biodra Jakubowego przez Anioła Pańskiego było wyrazem Bożej mądrości i Opatrzności i to właśnie ten fakt miał decydujący wpływ na pozytywny finał spotkania Jakuba z Ezawem. Według rabinackiej interpretacji tekstu Rdz 33,1nn, kiedy Ezaw ujrzał, że ten, który w przeszłości go oszukał, przeciw któremu on teraz wyszedł na czele czterystu żołnierzy, aby dokonać zemsty za swe poniżenie i stratę, jest niepełnosprawnym mężem utykającym na nogę, upadającym przed nim na twarz siedem razy, za którym chroni się z trwogą i lękiem gromadka kobiet i dzieci, ulitował się nad nim. Czyż miałby bowiem walczyć przeciw temu doświadczonemu przez Boga mężowi, który w niczym już nie przypominał tego ambitnego i pewnego siebie Jakuba, który oszukał go dwa razy a potem uciekł? Tak to Bóg, według rabinów, uczynił w swej niezmierzonej mądrości Jakuba słabym w oczach jego potężnego brata Ezawa, aby uratować mu życie.

²⁶ Biorąc pod uwagę najważniejsze starotestamentowe linie teologiczne podejmujące temat statusu i misji Izraela jako ludu Bożego, można dojść do wniosku, że perykopa Rdz 32,23-33 wpisuje się w krąg tradycji, który możemy określić jako jahwizm pokoleniowy, gdyż genezę izraelskiego narodu oraz religii jahwistycznej wiąże z osobą Jakuba i jego potomków. Ten nurt tradycji możemy przeciwstawić związanemu i zrodzonemu w kręgu literatury prorockiej nurtowi «jahwizmu ortodoksyjnego», który początki Izraela upatrywał i ściśle wiązał z osobą i dziełem zbawczym dokonany przez Mojżesza, natomiast z wielką rezerwą, a nawet z dezaprobatą, odnosił się do Jakuba (por. Oz 12,1-15). A. DE PURY, «Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus. Hosea 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes», w: W. DIETRICH, A. KLOPFENSTEIN, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139, Fribourg-Göttingen 1994) 413-419.

wersja tego biblijnego epizodu. W jej centrum pozostawała postać patriarchy, jego konflikt z Ezawem o pierwszeństwo w domu ojca, a przede wszystkim wyjątkowo bliska obecność Boga w barwnych perypetiach Jakuba, która manifestowała się permanentnym błogosławieństwem pozwalającym wychodzić mu cało nawet z największych opresji. Szczególnym elementem tej teologicznej koncepcji życia patriarchy, które według Biblii poddane było ciągłemu modelowaniu przez Jahwe, jest epizod znad potoku Jabbok, choć rola, jaką Bóg odegrał w tym wydarzeniu nadal pozostaje odkryta nimbem tajemnicy. Od niepamiętnych bowiem czasów egzegeci głowią się nad odpowiedzią na pytanie kim był tajemniczy «mąż», który walczył z Jakubem. Aby zadowalająco rozwiązać te wciąż nasuwające się wątpliwości natury egzegetycznej i teologicznej, najczęściej interpretuje się tę biblijną opowieść nie w sensie rzeczywistym, lecz duchowym, tłumacząc, że Jakub walczył w nocy z samym sobą, a jeśli spierał się z Bogiem, to na pewno nie dosłownie, lecz we śnie²⁷, transie lub ekstazie, na modlitwie albo kontemplacji²⁸. Inni w interpretacji tej biblijnej sceny idą w kierunku analizy psychologicznej. Według autorów hołdujących temu rozwiązaniu, narrator chciał pokazać wewnętrzną walkę głównego bohatera z samym sobą oraz ze swą nie zawsze pozytywną przeszłością. Wskutek popełnionych win Jakub miał motyw, aby mieć niespokojne sumienie, aby jego serce przepelnione było niepokojem, trwogą i lękami o własną przyszłość, o los swych najbliższych i o to, czy będzie w stanie wyrównać rachunki ze swym bratem Ezawem. To całe duchowe wnętrze swego głównego bohatera, według egzegetów «psychologizujących», narrator postanowił niezmiernie barwnie i dogłębnie odzwierciedlić w perykpie 32,23-33²⁹.

²⁷ JÓZEF FLAWIUSZ, *Antiquities*, 1.331; N. SCHMIDT, «The Numen of Penuel», *JBL* 45 (1926) 263-269.

²⁸ W tym znaczeniu Jakub stał się wzorcem duchowej walki człowieka z Bogiem w pismach Ojców Kościoła. I tak np. Grzegorz z Nazjanzu wielokrotnie napominał chrześcijan w swych homiliach, aby w swym życiu, w którym zwycięstwa i porażki nawzajem przeplatają się ze sobą, brali wzór z patriarchy, który z odwagą, ufnością i hartem ducha stawał wobec każdej próby, gdyż wiedział, że Boże błogosławieństwo pozwoli mu zwyciężyć nawet w najtrudniejszych chwilach.

²⁹ J. KÜHLEWEIN, «Gotteserfahrung und Reifungsgeschichte in der Jakob-Esau-Erzählung. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Tiefenpsychologie», w: R. ALBERTZ, *Werden und Wirken des Alten Testaments. FS. C.*

Oceniając wartość tych rozwiązań z punktu widzenia współczesnej teologii, czy też naszego zdrowego rozsądku można byłoby nawet przytaknąć ich autorom. Ale czy taki był właśnie zamiysł biblijnego redaktora cyklu o Jakubie? A poza tym, czy w duchowej bądź psychologicznej walce z samym sobą pozostają ślady na ciele, tak jak pozostały na biodrze Jakuba³⁰. A przecież autor biblijny bardzo mocno podkreśla właśnie zewnętrzny aspekt nocnego zmagania się Jakuba (32,32-33) i na każdym miejscu swej narracji sugeruje, że patriarcha zмага się z kimś innym, a nie z samym sobą. Ale z kim? Na pewno nie był nim Ezaw, którego tak obawiał się Jakub i do spotkania z którym tak pieczołowicie się przygotowywał. Przeciwnikiem patriarchy nie był też na pewno ktoś z grona Ezawa czy też jakiś inny człowiek o nieczystych zamiarach lub złych intencjach wobec patriarchy, bowiem najbliższy kontekst narracji zupełnie wyklucza taką możliwość, a co najważniejsze, sam Jakub mówi po walce, że widział «oblicze Boga» (32,31). Oczywiście takie wyrażenie nie przesądza od razu faktu, że patriarcha miał przed sobą samego Boga, mógł przecież walczyć równie dobrze z jakąś pozaziemską istotą z kręgu Najwyższego.

Od czasów proroka Ozeasza większość interpretatorów tego bardzo trudnego tekstu, jak również pisarzy czy artystów, jest przekonana, że Jakub walczył z Aniołem Boga³¹. Popatrzmy zatem bliżej na tę najstarszą prorocką lekturę Rdz 32,23-33. W swej wymownej wyroczni przeciw ludowi Izraela prorok Ozeasz przywołuje nagle kilka epizodów z życia jego protoplasty (Oz 12,3-6.13). Jest

Westermann (Göttingen-Neukirchen-Vluyn 1980) 116-130; H. HARSCH, R. RIESS, «Gottes-Bilder. Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,22-32)», w: Y. SPIEGEL, *Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte* (München 1978) 77-98.

³⁰ H. GUNKEL, *Genesis* (Göttingen 1996) 360. Oczywiście można polemizować i z tego typu tezą przywołując rozmaite niewytłumaczalne przypadki obfitujące w różnego rodzaju zjawiska psychosomatyczne. Można też zbanalizować tę kwestię i próbować tłumaczyć przyczynę kontuzji Jakuba jego niewłaściwą pozycją podczas snu lub wilgotnym podłożem, które powoduje różnorakie konsekwencje neurotyczne i reumatologiczne. Ale czy taki był cel biblijnego narratora? Pozostaje to mocno wątpliwe.

³¹ W całej perykopie nie występuje ani razu hebrajskie imię Boga «Jahwe», autor posługuje się jedynie terminem *ʿēlōhīm* «Bóg», który zresztą w Biblii odnosi się zarówno do Boga jak i Jego posłańców. Należy zauważyć też, że w Rdz 32,23-33 Bóg ani razu nie jest podmiotem działania.

oczywistym, że Ozeasz opierał się na istniejącym już wtedy cyklu tradycji o Jakubie, bowiem odwołuje się do wielu zdarzeń, które znamy z Rdz 25,19–36,43, między innymi do perykopy o nocnym zmaganiu nad potokiem Jabbok: «Już w łonie matki oszukał on brata [chwytając jego piętę], a ze swoją ludzką siłą (wysiłkiem) stanął do walki z Bogiem (wytrwał wobec Boga). Walcząc z aniołem, wytrwał i zwyciężył. Płakał i błagał Go o łaskę. Znalazł Go w Betel, tam właśnie [Bóg] z nami rozmawia» (Oz 12,4-5). W cytowanym tu tekście Ozeasza nieskrywany szacunek proroka wobec fizycznej siły, odwagi i hartu ducha Jakuba widać jedynie w jednym konkretnym epizodzie z jego życia, to znaczy w jego nocnej walce nad potokiem Jabbok. Cała reszta prorockiej wypowiedzi i jej najbliższy kontekst (Oz 12,1-15) zdradza jednak wyraźną niechęć a nawet dezaprobatę Ozeasza wobec tego patriarchy Izraela i zdecydowanie przeciwstawia jego osobę Mojżeszowi. Prorok uważa jedynie tego ostatniego za prawdziwego i rzeczywistego protoplastę izraelskiego ludu i za narzędzie jego ocalenia (Oz 12,14). Taka a nie inna interpretacja życiowych perypetii Jakuba jest podyktowana teologiczną specyfiką prorockiego orędzia Ozeasza, które po to wydobywa z dziejów patriarchy epizody negatywne, aby surowo potępić zarówno jego, jak i pochodzący od niego naród izraelski. Jeśli chodzi o rozwiązanie problemu tożsamości Jakubowego przeciwnika, to prorok nie ma w tym względzie żadnych wątpliwości. Według niego chodziło o Anioła Bożego. Jemu to Ozeasz w swej prorockiej wyroczni okazuje nawet swoiście pojęte współczucie, ukazując go jako ofiarę walczącego podstępnie, bezwzględnie i do ostatka Jakuba. Kwintesencja Ozeaszowej oceny tego epizodu byłaby więc następująca: tak jak Anioł Boży musiał znosić natarczywość i upartość Jakuba, tak też Bóg w czasach proroka ciągle cierpi z powodu nieposłuszeństwa i grzeszności Izraela.

Tak czy inaczej, teologiczne orędzie perykopy Rdz 32,23-33 daje do zrozumienia jej lektorowi, że tajemniczy przeciwnik Jakuba, chociaż pochodził bezpośrednio od Boga, to jednak nie dał sobie rady z Jakubem (32,26)³². I tu rodzi się kolejny problem. Jak czło-

³² Niektórzy egzegeci z uwagi na niejasność i dwuznaczność ostatniej części hebrajskiego wiersza Rdz 32,26, proponują zupełnie odmienną lekturę tej perykopy: «kiedy [Jakub] zobaczył, że nie może go [Anioła] pokonać, dotknął stawu biodrowego swego przeciwnika (za pomocą niespodziewanego i podstępnego

wiek, będąc stworzeniem tak słabym i ograniczonym, może stawić czoła Bogu lub Jego anielskiemu Posłańcowi, i co więcej, nie tylko nie ulec Mu, ale jeszcze Go pokonać? Takie zwycięstwo musiało zatem dokonać się za wyraźną zgodą Boga i Jego przyzwoleniem. Tak widzi to literatura rabinacka, według której dialog Jakuba z Aniołem jest sercem tej ważnej perykopy. W myśl egzegezy rabinackiej, np. Hamy bar Haniny, przeciwnikiem Jakuba nad potokiem Jabbok był osobisty Orędownik i Anioł Stróż Ezawa, któremu Bóg pozwolił zaatakować Jakuba i zranić go za zło, jakie wyrządził swemu bratu, lecz nie pozwolił mu odebrać życia (Midrasz *Genesis* 77,3)³³. Filon z Aleksandrii idzie tym samym tropem i interpretując biblijną scenę w kluczu alegorii widzi w przeciwniku Jakuba boski Logos, którego celem w zmaganiu się z patriarchą nie było zabranie mu ziemskiego życia, lecz doprowadzenie go do duchowej doskonałości. Dlatego też Logos wyzwiał Jakuba na pole walki, stanął przed nim i zmusił do pojedynku, który trwał aż do chwili, w której Logosowi udało się wykształcić w patriarsze nieugiętą i doskonałą siłę ducha (por. *De somniis*, 1.129; *Legum allegoriarum*, 3.190; *De mutatione nominum*, 87).

Dla okresu wczesnego chrześcijaństwa biblijna scena nad potokiem Jabbok była teofanią jeszcze nie wcielonego Syna Bożego - Chrystusa, który przystąpił do mocowania się z Jakubem. Tacy ojcowie jak Ireneusz, Tertulian czy Orygenes, podkreślają jedność między Jakubem i Chrystusem i wielkie miłosierdzie Syna Bożego,

chwytu zapaśniczego, co zresztą odzwierciedla doskonale naturę Jakuba naszkicowaną w całym cyklu) i wywichnął go». H. GUNKEL, *Genesis*, 361; J. FLOSS, «Wer schlägt wen? Textanalytische Interpretation von Gen 32,23-33», *BN* 20 (1983) 92-132; 21 (1983) 321-326; H. STRICKMAN, A. SILVER, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch. Genesis (Bereshit)* (New York 1988) 317.

³³ J. NEUSNER, *Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis*, t. III (Atlanta 1985) 119; H. UTZSCHNEIDER, «Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte», 194-195. W jednym z żydowskich midraszy odnajdujemy następującą scenę. Podczas któregoś z posiedzeń niebieskiej Rady Boga Jahwe powstał Anioł Stróż Ezawa, który wniósł skargę przeciw Jakubowi. Na tę interpelację Jahwe tak odpowiedział Aniołowi: „A zatem dobrze, jeśli chcesz możesz walczyć z Jakubem. Zobaczymy czy zdołasz go pokonać. Jeśli zwyciężysz go i zmusisz do poddania się, mój plan, aby uczynić z niego wielki naród Izrael legnie w gruzach, jeśli natomiast on wytrwa w walce z tobą, dotkniesz cierpieniem na koniec jego biodra, aby w ten sposób wzbudzić litość u jego brata Ezawa i ocalić jego życie”.

który nie chciał uczynić Jakubowi krzywdy, lecz obdarzyć go nowym chwalebnyim imieniem Izrael i udzielić błogosławieństwa. Dla Nowacjana, Chryzostoma, Augustyna czy Cyryla, Jakub w scenie mocowania się z Synem Bożym był symbolem nieustępliwej walki, natomiast Chrystus stał się modelem męża cierpiącego z powodu i w zamian za Jakuba. Niektórzy pisarze chrześcijańscy interpreto- wali ten epizod w kluczu antyżydowskim. Zwycięstwo Jakuba uka- zywano jako okupione mękami Chrystusa, jakie musiał On wycier- pieć z powodu Żydów, natomiast bolesny znak na biodrze patriar- chy traktowano jako zasłużoną karę, która musiała spotkać przed- stawicieli narodu wybranego za krzywdy wyrządzone chrześcija- nom³⁴. W kręgach zwykłej ludowej pobożności niezmiernie trudną do wyjaśnienia była zawsze ikona Boga, który znienacka napada na człowieka i świadomie zamierza go zranić czy pozbawić życia; Boga, który jak złodziej, zbójca, czy nocny duch działa tylko pod osłoną nocy, a gdy na horyzoncie zaczyna wstawać słońce z lękiem wycofu- je się i odchodzi; Boga, który lęka się odsłonić swoje prawdziwe oblicze; i w końcu Boga, który siłą musi być zmuszany do okazywa- nia ludziom współczucia, troski, życzliwości czy błogosławieństwa. A taki właśnie obraz Boga na pierwszy rzut oka sugeruje omawiana przez nas biblijna scena. W pełnej antropomorfizmów i pozornie naiwnej narracji biblijny autor ukazuje lektorowi rzeczywiste kulisy teofanii Bożej i podpowiada jak mogą przebiegać spotkania człowie- ka z Bogiem. Niekiedy są one trudne, niezrozumiałe i nieoczekiwa- ne, niekiedy wymagają od ludzi bardzo wiele, czasem ranią ich i sprawiają ból, ale w końcowym rozrachunku zawsze okazują się leczące, zbawcze, pełne nieograniczonej łaski i błogosławieństwa.

Popatrzmy jeszcze na koniec na tekst Rdz 32,23-33 poprzez zaprezentowany wyżej duchowy i teologiczny pryzmat. Jakub znaj- duje się w bardzo trudnej sytuacji. Powraca wprawdzie do domu po długiej rozłące, ale podąża wraz z liczną rodziną, którą musi chro- nić i żywić podczas niebezpiecznej wędrówki przez pustynne bez- droża. Ponadto dowiaduje się, że na jego spotkanie wyruszył nie- nawidzący go Ezaw, który na czele wielu żołnierzy pragnie zemścić się za doznane za jego przyczyną w przeszłości upokorzenia. Jak by

³⁴ W. DIETRICH, «Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33)», 209-210; H. VON ERFFA, *Ikonomie der Genesis*, 338-342.

tego było mało, w noc poprzedzającą niewiadome do przewidzenia trudne spotkanie z bratem zwraca się przeciwko niemu również Bóg, który jak przeciwnik i wróg staje z nim do walki znienacka, podstępnie i pod osłoną nocy. Jednakże Jakub się nie poddaje, bohatercko i z niezwykłą wytrwałością opiera się Bogu, co wprawia nawet Jego samego w zakłopotanie. Jahwe chciał zakończyć tę walkę szybko, tak jak przystało na kogoś, którego moc zawsze wprawiała w osłupienie przeciwników i bardzo szybko rozpraszała ich szyki. Jednakże Bóg, zadziwiony i zniewolony nieustępliwością, męstwem, wiarą i prośbą o błogosławieństwo Jakuba, jakby coraz bardziej tracił swą siłę. Jego zamiarem już nie było uczynienie krzywdy Jakubowi, lecz okazanie mu wielkiej życzliwości i łaski. Dlatego z wielką delikatnością i dyskrecją zaczął powoli wycofywać się z walki z patriarchą, co więcej przyznał nawet, że z pola walki uchodzi pokonanym. Bóg patriarchów bowiem, co wyraźnie podkreśla epizod znad potoku Jabbok, nigdy nie walczy do ostatka z człowiekiem i nigdy nie wyciąga aż do końca swego karzącego ramienia nawet nad zasługującymi na to grzesznikami. Widząc wiarę, miłość, ale też słabość i nędzę ludzką, Bóg jakby z niewinnym wstydem i zakłopotaniem chowa przed człowiekiem swe zagniewane oblicze i o brzasku dnia, w godzinie wschodzącego słońca, ukazuje mu twarz pełną współczucia, przebaczenia, życzliwości i dobroci. A zamiast karzącego gniewu, napędza człowieka błogosławieństwem, zachęcając go, by na zawsze zerwał ze swą ciemną przeszłością i rozpoczął zupełnie nowe życie, wkraczając weń z otrzymanym od Niego nowym zadaniem i błogosławieństwem. W perykopie o nocnym zmaganiu Jakuba odzwierciedla się prawdziwe oblicze Boga, odbija się też prawdziwe życie patriarchy oraz burzliwe dzieje pochodzącego od niego izraelskiego ludu. Te biblijne wersety komunikują każdemu człowiekowi bardzo ważną i głęboką prawdę teologiczną: choć z powodu ludzkich nieprawości i popełnianego zła Bóg wielokrotnie objawia się w dziejach człowieka, tak jak przychodzący znienacka przeciwnik, i w krótkiej bądź długotrwałej konfrontacji radykalnie zmienia jego nieczne plany swoją nieogarnioną i niezwyciężoną mocą, to jednak w końcowym rozrachunku, Jego święte oblicze ma wyraz i barwę wschodzącego słońca, które rozbłyśka nad nocą ludzkiej małości i grzeszności, aby przemienić ją w jasny dzień Bożej łaski, miłosierdzia i błogosławieństwa.

Kongregacje dekanalne w diecezji przemyskiej obrzędku łacińskiego u schyłku okresu staropolskiego

Diecezja przemyska obrzędku łacińskiego weszła w latach 40-tych XVIII stulecia w jeden z bardziej pomyślnych etapów swoich dziejów. Było to w jakimś stopniu pochodną ustabilizowania się sytuacji politycznej i gospodarczej Rzeczypospolitej po wyniszczających wojnach z początku wieku, ale nade wszystko owocem wyjątkowej działalności pasterskiej gorliwego i światłego biskupa Wacława Hieronima Sierakowskiego (1741-1760), późniejszego arcybiskupa lwowskiego. Trwające niemal dwie dekady jego rządy w tej diecezji zaowocowały korzystnymi zmianami w wielu dziedzinach życia kościelnego, w tym zwłaszcza zauważalnym wzrostem liczby oraz poziomu intelektualnego i moralnego duchowieństwa, zaktywizowaniem pracy duszpasterskiej i idącym w ślad za tym ożywieniem życia religijnego wiernych¹. Ten pozytywny trend utrzymywał się w diecezji przemyskiej jeszcze przez kilkadziesiąt lat po przejściu biskupa Sierakowskiego w roku 1760 do Lwowa, aż do chwili, kiedy został on brutalnie przerwany przez zaborcze władze austriackie wkrótce po I rozbiórce Polski².

¹ Szerzej na temat działalności biskupa Wacława H. Sierakowskiego w diecezji przemyskiej zob. zwłaszcza: J. ATAMAN, *W. H. Sierakowski i jego rządy w diecezji przemyskiej*, Warszawa 1936. Nie wolno zapominać, że dobry grunt pod pasterską działalność biskupa W. H. Sierakowskiego przygotowało kilku jego światłych i gorliwych poprzedników: Jan Krzysztof Szembek (1719-1724), Aleksander Antoni Fredro (1724-1734) i Walenty Czapski (1734-1741).

² Jedną z wielu struktur Kościoła katolickiego, jakie padły ofiarą realizowanej przez Austrię po roku 1772 polityki religijnej była organizacja dekanalna diecezji. Została ona bardzo szybko gruntownie przebudowana (bez oglądania się na zgodę biskupów) i sprowadzona do roli, jaką przewidziano dla niej w całościowej wizji monarchii oświeczonej. Dziekani zaś, będący do niedawna animatorami duszpasterstwa w podległych im okręgach oraz „okiem i uchem biskupa”, zredukowani zostali

1. Rzut oka na organizację dekanalną w diecezji

Strukturą, która w końcowym etapie funkcjonowania diecezji przemyskiej w realiach I Rzeczypospolitej odgrywała bardzo ważną rolę w sprawnym zarządzaniu diecezją, oraz w utrzymaniu wysokiego poziomu życia religijno-moralnego duchowieństwa i wiernych, była organizacja dekanalna. Było to tym bardziej istotne, gdyż właściwie aż do I rozbioru Polski następcy biskupa W. H. Sierakowskiego: Michał Wodzicki (1760-1764) – podkanclerzy koronny, Andrzej S. Młodziejowski (1766-1768) – kanclerz koronny i Józef T. Kierski (1768-1783), przebywali bądź stale bądź przez dłuższy czas poza diecezją, wyręczając się na miejscu w rządach mianowanymi przez siebie zastępcami³.

Organizacja dekanalna, stanowiąca ogniwo pośrednie pomiędzy władzą centralną (biskupem) a parafiami, pojawiła się w diecezji przemyskiej jeszcze przy końcu XIV stulecia⁴. Była to wówczas instytucja mająca za sobą długi okres rozwoju, jako że w Kościele na Zachodzie pojawiła się już w VII stuleciu, natomiast w Polsce w 2. połowie XII stulecia⁵. Podział diecezji przemyskiej na dekanaty odnowił w roku 1594 biskup Wawrzyniec Goślicki (1591-1601)⁶. W następnych stuleciach struktura ta była jeszcze kilkakrotnie usprawniana i rozbudowywana. Autorem ostatniej w okresie staropolskim większej jej reformy był biskup W. H. Sierakowski, który w roku 1746 zwiększył liczbę dekanatów do 12. Po tej zmianie dekanat brzozowski liczył 14 parafii, dynowski – 13, jarosławski – 17, krośnieński – 16,

do posłusznych wykonawców dekretów nadwornych i gubernialnych, a zarazem strażników interesów władzy świeckiej, często w sprzeczności z dobrem Kościoła.

³ Należy zauważyć, że w tamtym okresie żaden z biskupów przemyskich nie odbył lustracji diecezji i w związku z tym dziekani, wizytujący corocznie parafie w swoich dekanatach, byli dla nich najważniejszym źródłem informacji o tym, co działo się w diecezji.

⁴ H. BORCZ, *Archidiecezja przemyska. Zarys dziejów i organizacji*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 79(2003), s. 70.

⁵ B. KUMOR, *Początki organizacji dekanalnej na ziemiach polskich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 7(1960) z. 2, s. 89-101; tenże, *Rozwój sieci dekanalnej w południowej części diecezji krakowskiej do roku 1772*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 9(1962) z. 1, s. 77-98; T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca XIV wieku*, Warszawa 1953, s. 351.

⁶ J. SAWICKI, *Concilia Poloniae*, t. 8. *Synody diecezji przemyskiej i ich statuty*, Wrocław 1955, s. 72, 174.

leżajski – 13, mościski – 14, nowomiejski – 15, pruchnicki – 13, rzeszowski – 19, samborski – 15, sanocki – 19 i tarnogrodzki – 11⁷. Pięć lat później (1751), biskup Sierakowski podzielił diecezję na 3 archidiaconaty, włączając do każdego z nich po 4 dekanaty. W archidiaconacie brzozowskim znalazł się wtedy dekanat brzozowski, dynowski, krośnieński i sanocki, w jarosławskim – jarosławski, leżajski, rzeszowski i tarnogrodzki, zaś w przemyskim – mościski, nowomiejski, pruchnicki i samborski⁸.

Reformy biskupa W. H. Sierakowskiego nie ograniczyły się wyłącznie do przebudowy struktur, ale dotyczyły w dużej mierze zadań i uprawnień dziekanów, które generalnie określało obowiązujące wówczas prawo kościelne – powszechne i partykularne⁹. Dziekani po Soborze Trydenckim nie sprawowali czynności jurysdykcyjnych, lecz pełnili funkcję pomocniczą. Do ich najważniejszych obowiązków należało zwoływanie i odbywanie kongregacji dekanalnych, mających na celu przede wszystkim pogłębianie poziomu intelektualnego i duchowego księży oraz usprawnianie pracy duszpasterskiej. Z kolei przeprowadzane przez nich corocznie wizytacje parafii ukierun-

⁷ W. MÜLLER, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym (1375-1772)*, „*Nasza Przeszłość*”, 46(1976), s. 43-45; S. LITAK, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin 1996, s. 394-406; H. BORCZ, *Archidiecezja przemyska. Zarys dziejów i organizacji*, s. 70-71.

⁸ Podział zaprowadzony przez biskupa W. H. Sierakowskiego utrzymał się do roku 1785, kiedy to z nakazu władz zaborczych austriackich wprowadzony został nowy, dostosowany do granic administracyjnych (cyrkularnych) Galicji. Zob. B. KUMOR, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej 1772-1850*, „*Nasza Przeszłość*”, 43(1975), s. 151-152.

⁹ Biskup W. H. Sierakowski korzystał obficie z dorobku swoich poprzedników, jako że dziekanom i ich urzędowi sporo uwagi poświęcały wcześniejsze synody przemyskie, począwszy od zwołanego w roku 1594 przez biskupa Wawrzyńca Goślickiego, aż do ostatniego w okresie staropolskim synodu biskupa K. J. Szembeka z roku 1723. Biskup Szembek w kanonie 33 Synodu diecezjalnego z roku 1723 przypomniał dziekanom, że partycypują oni w jego urzędzie pasterskim, czuwając nad życiem, obyczajami i działalnością duchowieństwa w ich okręgu, a także bacząc, czy któryś z podległych im duchownych nie gorszy swym postępowaniem ludu, nie zaniedbuje nabożeństw w kościele, albo też nie łamie ustaw wydanych przez biskupa. Miało się to odbywać przede wszystkim podczas zwoływanych corocznie kongregacji dekanalnych. Zob. J. SAWICKI, *Concilia Poloniae*, t. 8, s. 339-340.

kowe były na kontrolę pracy i obyczajów księży, jak również stanu moralnego parafian¹⁰.

W ramach przeprowadzanych przez siebie reform biskup W. H. Sierakowski wydał w latach 1746 – 1758 około 50 ustaw (tzw. ordynacji) dotyczących urzędu dziekana¹¹. Precyzowały one szczegółowo wiele kwestii, z jakimi na bieżąco spotykali się dziekani przy wykonywaniu obowiązków. Należy w tym miejscu odnotować, że biskup W. H. Sierakowski zainicjował w roku 1746 doroczne zjazdy wszystkich dziekanów, podczas których naradzano się wspólnie nad pilnymi problemami diecezji a także nad sposobami pomnożenia jej dobra duchowego. W trakcie takich spotkań ordynariusz sukcesywnie ogłaszał zebranych ustawy, zaś kancelaria Konsystorza przemyskiego przekazywała bieżące ogłoszenia urzędowe. Dziekani przy okazji zjazdów składali sprawozdanie z przeprowadzonych przez siebie wizytacji w poszczególnych dekanatach. Konferencje dziekańskie początkowo odbywały się corocznie, a od 1749 co kilka lat. Ostatni tego rodzaju zjazd miał miejsce w lipcu 1758 roku.

2. Zwolywanie konferencji dekanalnych

Jednym z najważniejszych obowiązków spoczywających na dziekanach było zwolywanie i odbywanie kongregacji dekanalnych, będących de facto pierwszorzędnym instrumentem służącym do ugruntowywania wysokiego poziomu religijno-moralnego i intelektualnego duchowieństwa, jak też do promowania duszpasterstwa parafialnego zgodnego ze standardami wyznaczonymi przez Kościół. Z tych też racji władze diecezjalne zwracały baczna uwagę na to, ażeby kongregacje były regularnie zwolywane i uczęszczane a ich tematyka dotyczyła kwestii przewidzianych przez prawo kościelne.

Sprawy związane z przygotowaniem, zwolywaniem i przeprowadzaniem konferencji dekanalnych w diecezji przemyskiej normowały

¹⁰ M. PRZYBYŁKO, *Urząd dziekana w rozwoju historycznym*, „Prawo Kanoniczne”, 3(1960) z. 3-4, s. 195-272, 5(1962) z. 1-2, s. 77-146, tenże, *Urząd dziekana w polskim ustawodawstwie synodalnym XVIII wieku*, „Prawo Kanoniczne”, 9(1966) z. 1-2, s. 113-208.

¹¹ Zob. AAPrz, sygn. 77, Ordinationes, declarationes et resolutiones in congregatione I.A.R. Decanorum Foraneorum in praesentia Ill. Excellentissimi Domini Venceslai Hieronymi de Bogusławice Sierakowski... episcopi premisliensi... factae a. 1746-1758 (dalej cyt.: Ordinationes).

w drugiej połowie XVIII stulecia przede wszystkim statuty Synodu biskupa Krzysztofa J. Szembeka z roku 1723 (statut 33)¹², oraz Ordynacje biskupa W. H. Sierakowskiego z lat 1747 – 1758¹³. W myśl tych przepisów kongregacje należało urządzać każdego roku dwukrotnie (w lutym i we wrześniu), chociaż istniała możliwość ustalenia innego, bardziej dogodnego terminu ich odbycia¹⁴. O obowiązku zwoływania dwukrotnie w ciągu roku konferencji dekanalnych przypomniał dziekanom administrator diecezji sede vacante biskup pomocniczy Hieronim K. Wielogłowski, w specjalnym okólniku skierowanym 27 stycznia 1764 roku do duchowieństwa diecezji przemyskiej¹⁵. Z kolei biskup Józef T. Kierski w skierowanym do dziekanów liście okólnym z 11 maja 1775 roku, nakazał trzymać się przy zwoływaniu kongregacji wytycznych zawartych w Ordynacjach biskupa Sierakowskiego¹⁶.

Zwoływanie kongregacji i przewodniczenie im należało do kompetencji dziekanów. Jedynie w razie śmierci lub choroby dziekana kongregację przypadającą na najbliższy termin miał zapowiedzieć a następnie jej przewodniczyć jego zastępca, którym z mocy prawa zostawał najstarszy w dekanacie kapłan¹⁷. Dziekan wyznaczał także termin oraz miejsce odbycia kongregacji, powiadamiając o tym odpowiednio wcześniej duchowieństwo dekanatu przy pomocy listów okólnych¹⁸. W każdym dekanacie funkcjonował stały sposób przekaza-

¹² J. SAWICKI, *Concilia Poloniae*, t. 8, s. 339-341.

¹³ Ordinationes (1746), s. 2-4; Ordinationes (1747), s. 23-30; Ordinationes (1752), s. 91-94.

¹⁴ Ordinationes (1746), s. 2; Ordinationes (1752), s. 91-92; Ordinationes (1758), s. 102.

¹⁵ H. K. WIELOGŁOWSKI, *Reverendissimis... Decanis Foraneis, Praepositis, Parochis... Ecclesiarum Dioecesis presentis Premisliensis*, „Kurendy Konsystorza Przemyskiego”, t. 3 (1761-1772), k. 3.

¹⁶ JÓZEF TADEUSZ KIERSKI, *Illustribus Admodum Reverendis Decanis Foraneis Locorum Dioecesis Nostrae Premisliensis*, „Kurendy Konsystorza Przemyskiego”, t. 4 (1773-1780), k. 5.

¹⁷ Ordinationes (1746), s. 4. Do czasu zamianowania nowego dziekana zastępca miał wykonywać również i inne czynności związane z urzędem dziekańskim, jednakże z tytułu pełnionej zastępczo funkcji nie przysługiwał mu tytuł wicedziekana.

¹⁸ Ordinationes (1752), s. 92. W relacji z kongregacji dekanatu sanockiego, odbytej 30 stycznia 1761 roku w kościele prepozyturalnym w Sanoku dziekan informował, że o jej terminie zainteresowani duchowni powiadomieni zostali

zywiania takich okólników, identyczny z tym, który służył do rozpowszechniania zarządzeń biskupich i konsystorskich („via cursoria”). Odbywało się to w ten sposób, że dziekan dostarczał okólnik przez posłańca do najbliższej parafii, skąd przekazywany był on przez kolejnego kuriera do następnej parafii tak, że najpóźniej po kilku dniach wracał on z powrotem do niego¹⁹. W wydanej w roku 1747 Ordynacji biskup W. H. Sierakowski zabronił proboszczom przetrzymywania pism okólnych u siebie. Po przeczytaniu i podpisaniu należało je jak najprędzej przekazać do następnej parafii. Na niedbałych w tym zakresie dziekan miał nałożyć karę w wysokości 3 florenów, zaś recydywistów odsyłać do sądu biskupiego lub Konsystorza przemyskiego²⁰.

3. Miejsce odbywania kongregacji i uczestnicy

Kongregacje urządzone były zazwyczaj w parafiach będących stolicą danego dekanatu, chociaż czasem była to inna parafia, położona centralnie w stosunku do pozostałych. Wiadomo na przykład, że w dekanacie pruchnickim konferencje odbywano przez długi czas w stolicy dekanatu Pruchniku²¹, w rzeszowskim – w kościele prepozyturalnym w Rzeszowie²², w sanockim – w kościele prepozyturalnym w Sanoku²³, w nowomiejskim – w Nowym Mieście, natomiast

odpowiednio wcześniej listem okólnym. Zob. AAPrz, sygn. 347, Decanatus Sanocensis acta a. 1761-1854, s. 11-14 (Kongregacja 1761).

¹⁹ Na przykład w dekanacie pruchnickim w roku 1755 okólnik w sprawie przeniesienia uroczystości św. Stanisława BM dostarczony został z Konsystorza przemyskiego 28 kwietnia dziekanowi rezydującemu w Wyszatycach, a ten przekazał go jeszcze tego samego dnia do Radymna, skąd przesłany został kolejno do Łowiec, Kaszyc, Kosienic, Rokietnicy, Tuligłów, Pruchnika, Babic, Krzywczy, Krasieczyna, Ujkowic, Żurawicy, a stamtąd 4 maja 1755 roku powrócił do Wyszatyc. Zob. AAPrz, sygn. 329, Liber sessionum decanalium Decanatus Pruchnicensis... ab anno 1747 ad 1769, s. 181-183.

²⁰ Ordinationes (1747), s. 31; Ordinationes (1748), s. 41-42.

²¹ AAPrz, sygn. 329, Liber sessionum decanalium Decanatus Pruchnicensis... ab anno 1747 ad 1769.

²² AAPrz, sygn. 334, Status ecclesiarum et beneficiorum Decanatus Ressoviensis 1775, k. 1v, 6.

²³ AAPrz, sygn. 347, Decanatus Sanocensis acta a. 1761-1854, s. 11-14 (Wizytacja 1761).

w dekanacie w jarosławskim urządzano je w latach 60-tych XVIII stulecia w Kańczudze²⁴.

Ze względu na miejscowe warunki i bieżące okoliczności istniała możliwość zmiany dotychczasowego miejsca odbywania tego typu zgromadzeń. Taki przypadek miał miejsce między innymi w dekanacie pruchnickim, gdzie począwszy od roku 1778 kongregacje organizowano już nie w Pruchniku, ale kolejno w poszczególnych parafiach tego okręgu. Było to następstwem uchwały, jaką podjęto podczas sesji odbywanej w Pruchniku w roku 1777. W efekcie wprowadzenia w życie tego postanowienia w najbliższej kongregacji urządzonej w Ujkowicach w środę 9 września 1778 roku wzięło udział znacznie więcej księży, niż to było do tej pory, o czym raportował dziekan w sprawozdaniu dla Konsystorza²⁵.

Do udziału w kongregacjach zobowiązani byli wszyscy duchowni zajęci w duszpasterstwie, chociaż w praktyce nie zawsze to było możliwe²⁶. Proboszczowie oraz komendarze, którzy nie mieli wikariuszy udawali się na oba doroczne spotkania osobiście, pozostawiając przy kościele jako zastępcę jakiegoś kapłana diecezjalnego lub zakonnego posiadającego aprobatę do przyjmowania spowiedzi. Natomiast w przypadku parafii, w których pracowało dwóch duchownych, na jedną kongregację udawał się proboszcz, zaś na drugą wikariusz²⁷. W zjazdach dekanalnych brali też udział altarzysty i prebendarze, jak również zakonnicy pełniący funkcje proboszczowskie²⁸. Ci ostatni nie mogli się w tym obowiązku wyręczać zastępcami²⁹. W parafiach, w których było kilku duchownych, jeden pozo-

²⁴ AAPrz, sygn. 311, Decanatus Jaroslaviensis acta a. 1760-1859, s. 9 (Kongregacja 1760).

²⁵ AAPrz, sygn. 330, Liber visitationum ecclesiarum decanalium in Decanatu Pruchnicensi existentium... ab anno 1767 ad 1781, s. 41.

²⁶ Ordinationes (1747), s. 29, Ordinationes (1758), s. 102.

²⁷ Ordinationes (1746), s. 2.

²⁸ Ordinationes (1746), s. 3, Ordinationes (1747), s. 29, Ordinationes (1752), s. 92.

²⁹ Ordinationes (1752), s. 92-93. Od udziału w kongregacjach zwolnieni byli także o. Jezuici sprawujący posługę duszpasterską w parafii Turka w dekanacie samborskim. Ten wyjątkowy przywilej nadał im biskup W. H. Sierakowski w chwili erekcji parafii w roku 1743, m.in. dlatego, że ich placówka położona była w trudno dostępnych wysokich górach. Zob. AAPrz, sygn. 164, Acta visitationis

stawał „na dyżurze”. Z kolei w parafiach, w których istniały kolegia wikariuszy bądź mansjonarzy, na zjazdy wysyłano jednego przedstawiciela³⁰. Od uczestnictwa w kongregacjach zwolnieni byli natomiast prałaci katedralni i kolegiacy. W zastępstwie prałatów katedralnych na spotkania udawać się mieli ich wikariusze, zaś w zastępstwie kolegiackich – jeden z członków kolegium wikariuszy kolegiackich³¹.

Duchowni, którzy nie mogli wziąć udziału w kongregacji czy to ze względu na chorobę, czy też z innej ważnej przyczyny, zobowiązani byli usprawiedliwić swoją nieobecność listownie, bądź za pośrednictwem proboszcza sąsiada. Na tych, którzy nie dopełnili tego obowiązku, dziekan nakładał karę pieniężną: w przypadku proboszczów i komendarzy było to 10 marek, zaś pozostałych duchownych – 3 marki. Kwoty te deponowane były w specjalnej kasie dekanalnej, z której czerpano środki na wydatki związane z liturgią sprawowaną podczas kongregacji (na wino, wosk, wyposażenie liturgiczne). Tych, którzy uchylali się od zapłacenia kary nie dopuszczano podczas obrad do głosu, jak również do celebry. Duchownych opuszczających kongregacje notorycznie bez uzasadnionej przyczyny i tych, którzy uchylali się od zapłacenia kary, dziekan obowiązany był zgłosić do kancelarii biskupa ordynariusza bądź do Konsystorza przemyskiego celem osądzenia ich i ukarania³².

Jeśli idzie o praktyczne wypełnianie obowiązku uczestnictwa w kongregacjach dekanalnych, to należy stwierdzić, że kwestia ta nie nastroczała w omawianym okresie jakichś większych problemów. W protokołach wizytacyjnych oraz innych dokumentach urzędowych z tamtego czasu zachowały się liczne pozytywne świadectwa na ten temat. I tak w sprawozdaniu z kongregacji dekanatu dynowskiego, odbytej 11 września 1775 roku w kościele prepozyturalnym w Dy-

Decanatus Samboriensis per Ill. W. H. Sierakowski Episcopum Premisliensem anno 1743, k. 52v.

³⁰ Wikariusze jarosławscy zobowiązani byli wysyłać na kongregacje dekanalne każdorazowo jednego przedstawiciela, według wypadającej na niego kolei. Zob. AAPrz, sygn. 183, *Ecclesia Colegiata Jaroslaviensis...* anno Domini 1755 visitata per Ill. per Ill. W. H. Sierakowski Episcopum Premisliensem, k. 50.

³¹ *Ordinationes* (1746), s. 2-3.

³² *Ordinationes* (1746), s. 3; *Ordinationes* (1752), s. 92; H. K. WIELOGŁOWSKI, *Processus ad decanos foraneos et clerum*, k.3.

nowie, tamtejszy dziekan ks. Wojciech Makarski proboszcz w Futomie zapisał, że wzięli w niej udział wszyscy księża dekanatu³³. Natomiast w protokole wizytacji odbytej zaraz po wspomnianej kongregacji wyróżnił on specjalnie proboszcza z Błażowej ks. Jana Szarmachowskiego podkreślając to, iż uczestniczy on regularnie w kongregacjach, oddaje rozwiązania kazusów a ponadto rezyduje stale przy kościele³⁴. Z kolei dziekan rzeszowski ks. Maciej Jan Tokarski w sprawozdaniu z wizytacji dekanatu z roku 1775 w samych superlatywach opisywał proboszcza w Boguchwale ks. Jana Giebułtowicza, kapłana w podeszłym już wieku (liczącego 73 lata), pracującego od 44 lat w tamtejszej parafii, podkreślając zwłaszcza to, że bierze on systematycznie udział w kongregacjach i w spotkaniach Bractwa Kapłańskiego. Należy dodać, że podobne pochwały padły również pod adresem tamtejszego prebendarza Niepokalanego Poczęcia NMP – ks. Antoniego Siemuszowskiego³⁵.

Absencje na kongregacjach spowodowane były na ogół poważnymi i racjonalnymi przeszkodami, takimi jak: choroba duchownego, pilne nagle obowiązki duszpasterskie, niemożliwość znalezienia na ten czas zastępcy, itp., chociaż w przekazach archiwalnych z interesującego nas okresu spotykamy się niekiedy z przypadkami ewidentnych zaniedbań. W sprawozdaniu z kongregacji dekanatu jarosławskiego, odbytej 24 września 1761 roku w Kańczuzie czytamy, że zabrakło na niej 4 duchownych: ks. Jana Kisiela proboszcza z Handzlówki, ks. Jana Koczorowicza komendarza w Gaci, ks. Michała Januszewicza proboszcza w Urzejowicach i ks. Konstantego Leszczykiewicza wikariusza z Przeworska. Spośród wymienionych dwaj pierwsi usprawiedliwili formalnie swoją nieobecność faktem choroby, natomiast kolejni dwaj (z zakonu Bożogrobców) żadnego usprawiedliwienia nie nadesłali³⁶.

Czasem powodem nieobecności były trudne warunki pogodowe zwłaszcza, kiedy dotarcie na kongregację wymagało pokonania

³³ AAPrz, sygn. 300, Visitatio decanalis in Decanatu Denoviensi a. 1775 peracta, k. 60v (Kongregacja 1775).

³⁴ Tamże, k. 7 (Wizytacja 1775).

³⁵ AAPrz, sygn. 334, Status ecclesiarum et beneficiorum Decanatus Ressoviensis 1775, k. 34v.

³⁶ AAPrz, sygn. 311, Decanatus Jaroslaviensis acta a. 1760-1859, s. 11-12 (Kongregacja 1761).

długiej uciążliwej drogi. O takim przypadku relacjonował dziekan sanocki ks. Wawrzyniec Szmydziński w sprawozdaniu z kongregacji odbytej 30 stycznia 1761 roku. Na konferencji nie zjawiał się wtedy i nie przysłał stosownego usprawiedliwienia m.in. ks. Jan Lenkiewicz proboszcz z Polany, który pasterzował w parafii odległej ok. 60 km od Sanoka. Ponieważ zima była wówczas w całej pełni dziekan suponował żartobliwie, że kapłan ten mieszkając wśród gór został widocznie „przysypany przez śniegi”³⁷.

Pojawiające się tu i ówdzie przypadki notorycznego i zawnionego opuszczania konferencji dekanalnych były doraźnie piętnowane i zgłaszane do wiadomości władz diecezjalnych. W sprawozdaniu z wizytacji dekanatu jarosławskiego z roku 1772 tamtejszy dziekan ks. Maciej Bardziński odnotował, że ks. Wojciech Kwiatkowski proboszcz z Pantalowic (znany skądinąd z licznych zaniedbań w duszpasterstwie) wpierw nie podpisał okólnika zwołującego kongregację a później nie wziął w niej udziału (nie była to zresztą pierwsza jego absencja). W dodatku nie odesłał on dziekanowi na czas rozwiązania zadanej kwestii z teologii moralnej, lecz zrobił to dopiero w trakcie wspomnianej wizytacji³⁸. Innym duchownym opuszczającym kongregację był prepozyt dynowski (od 1769 roku) ks. Teodor Wąsowicz. W aktach tego dekanatu z roku 1774 odnotowano, że 22 września 1774 odbyła się w kościele w Dynowie konferencja dekanalna, podczas której wszyscy zobligowani do tego złożyli pisemne rozwiązania zadanych kazusów z teologii moralnej, za wyjątkiem wspomnianego ks. Wąsowicza, który jak zaznaczono „nie zwykł brać udziału w kongregacjach”³⁹. Z kolei w sesji dekanatu nowowiejskiego odbywanej 6 października 1768 roku nie wzięli udziału: proboszcz w Rybotyczach ks. Michał Dankowski oraz proboszcz w Błozwi ks. Antoni Nowakowski, którzy chorowali i na czas przysłali usprawiedliwienie. Następni dwaj: proboszcz w Czyszkach ks. Franciszek Łada i proboszcz w Chyrowie ks. Kazimierz Ziemiński nie dość, że nie przybyli na kongregację, to jeszcze nie przesłali

³⁷ AAPrz, sygn. 347, Decanatus Sanocensis acta a. 1761-1854, s. 11-12 (Wizytacja 1761).

³⁸ AAPrz, sygn. 311, Decanatus Jaroslaviensis acta a. 1760-1859, s. 75 (Wizytacja 1772).

³⁹ AAPrz, sygn. 301, Decanatus Denoviensis acta 1760-1844, s. 66 (Kongregacja 1774).

usprawiedliwienia⁴⁰. Prawdopodobnie nie była to ich pierwsza absencja, toteż jako „opornych” dziekan odesłał ich do sądu biskupiego, gdzie mieli odebrać kary przewidziane na taką okoliczność przez Synod biskupa K. J. Szembeka z roku 1723 i Ordynacje biskupa W. H. Sierakowskiego z roku 1746 i 1752⁴¹. Inny przypadek to sprawa ks. Szymona Angrodzkiego, prebendarza Bractwa św. Anny w Starej Soli w dekanacie samborskim. Za notoryczne zaniedbywanie kongregacji został on pozwany jako „oporny” przed sąd oficjała przemyskiego, gdzie stawił się 26 kwietnia 1780 roku. Obwiniony usprawiedliwiał swoje absencje chorobą, (co zresztą potwierdził stosownym zaświadczeniem wystawionym przez magistrat Starej Soli), a także tym, że pracuje przy kościele sam. Ostatecznie został on uwolniony od oskarżeń o upór, natomiast oficjał ukarał go za brak wymaganej aprobaty do słuchania spowiedzi⁴². O jeszcze innym nagannym przypadku informują akta wizytacji dekanatu mościskiego z października 1761 roku. W parafii Radenice wikariuszem był wówczas ks. Jan Czerwiński, który dwukrotnie zaniedbał uczestnictwo w kongregacjach a ponadto, jak się okazało na miejscu, nie wypełniał sumiennie ciężących na nim obowiązków duszpasterskich. Indagowany przez dziekana odmówił ostatecznie złożenia obietnicy, że w przyszłości będzie regularnie uczestniczył w spotkaniach⁴³.

4. Porządek odbywania kongregacji

Kongregacje miały swój stały, z góry ustalony porządek, chociaż możliwe były takie czy inne drobne jego modyfikacje. Sesje rozpoczynały się wcześniej rano (*summo mane*) i na miejsce ich

⁴⁰ AAPrz, sygn. 329, Liber sessionum decanalium Decanatus Pruchnicensis... ab anno 1747 ad 1769, s. 185-186 (Kongregacja Nowe Miasto X 1768).

⁴¹ J. SAWICKI, *Concilia Poloniae*, t. 8, s. 340; Ordinationes (1746), s. 3; Ordinationes (1752), s. 92.

⁴² AAPrz, sygn. 122, Acta iudiciaria stante officialatus Episcopi Suffraganei Premisliensis Michaeli R. Sierakowski ab anno 1779 ad annum 1780, s. 63.

⁴³ AAPrz, sygn. 327, Decanatus Moscicensis visitationes a. 1760-1852, s. 13 (Wizytacja 1761). Z zeznań świadków oraz obserwacji dziekana wynikało, że zaniedbania w duszpasterstwie spowodowane były nadużywaniem przez niego trunków.

odbywania należało stawić się jeszcze przed ich rozpoczęciem⁴⁴. Zgodnie z nakazem Synodu biskupa K. J. Szembeka z roku 1723 oraz Ordynacjami biskupa W. H. Sierakowskiego otwierała je część ascetyczno – liturgiczna. Duchowni, po przybyciu na miejsce, udawali się do kościoła ubrani w komże, gdzie przez cały czas przyjmowali spowiedź. Tych, którzy nie mieli przepisanego stroju nie dopuszczano zarówno do liturgii jak też i do obrad⁴⁵. Zgromadzeni w kościele księża śpiewali wpierw Oficjum za zmarłych, po którym jeden z proboszczów celebrował Mszę św. „de Requiem” – za spokój dusz zmarłych konfratrów. Następnie dziekan odprawiał Mszę św. śpiewaną wotywną o Duchu Świętym. Część liturgiczną kongregacji należało zakończyć do godziny 9.00 przed południem⁴⁶.

Z zachowanych protokołów kongregacji możemy wnosić, że ustalony przez prawo diecezjalne porządek części liturgicznej tych spotkań był dosyć skrupulatnie realizowany. W sprawozdaniu z sesji dekanatu sanockiego, odbytej 30 stycznia 1761 roku w kościele prepozyturalnym w Sanoku odnotowano, że duchowni w przewidzianym terminie, (choć wyjątkowo w niewielkiej liczbie ze względu na ostrą zimę) zebrali się w świątyni, gdzie zgodnie z Ordynacjami biskupa W. H. Sierakowskiego celebrowana była Msza św. wotywna o Duchu Świętym, po której urządzono procesję w intencji zmarłych konfratrów, a następnie sprawowano Mszę św. żałobną „de Requiem” również w ich intencji⁴⁷.

W dekanacie rzeszowskim z kolei, wedle informacji z roku 1775, część liturgiczna kongregacji miała przebieg dyktowany bardzo starym miejscowym zwyczajem, który zresztą w zasadniczych elementach był zbieżny z wymogami prawa diecezjalnego. Najpierw śpiewano Oficjum za zmarłych (3 nokturny z Matutinum). Po jego zakończeniu celebrowana była Msza św., po której urządzano procesję ze stacjami za zmarłych konfratrów. Następnie sprawowana była uroczysta Msza św. o Duchu Świętym, po czym następowało

⁴⁴ Ordinationes (1746), s. 3; AAPrz, sygn. 331, Decanatus Pruchnicensis visitationes a. 1764-1848 (1777), s. 29.

⁴⁵ J. SAWICKI, *Concilia Poloniae*, t. 8, s. 340; Ordinationes (1752), s. 92.

⁴⁶ Ordinationes (1758), s. 102.

⁴⁷ AAPrz, sygn. 347, Decanatus Sanocensis acta a. 1761-1854, s. 11 (Wizytacja 1761).

wystawienie Najświętszego Sakramentu, podczas którego kazanie wygłaszał jeden z kapłanów, na którego przypadała aktualnie kolej⁴⁸.

Jeszcze inaczej wyglądała w niektórych punktach część liturgiczna kongregacji dekanalnej odbytej 16 lutego 1769 roku w Nowym Mieście. Brało się to stąd, że kongregacja odbywała się równocześnie z sesją miejscowego Arcybractwa Kapłańskiego p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Z zachowanej relacji dowiadujemy się, że spotkanie otwarto uroczystym tradycyjnym nabożeństwem Konfraterni. Po odśpiewaniu przez zgromadzonych Oficjum za zmarłych odprawiana była Msza św., po której urządzono procesję żałobną ze stacjami za zmarłych członków Arcybractwa – zarówno duchownych jak i świeckich. Po procesji celebrowana była uroczysta Msza św. śpiewana z kazaniem. Nabożeństwo Arcybractwa Kapłańskiego zwińczyła Msza św. recytowana o Duchu Świętym. Po jej zakończeniu wszyscy duchowni udali się do zakrystii, gdzie odśpiewano antyfonę „Veni Sancte”, po czym dziekan przemówił krótko do zgromadzonych⁴⁹. Należy odnotować, że w części liturgicznej kongregacji obok duchownych brali udział także świeccy członkowie Konfraterni przybyli z okolicznych miasteczek i wsi, którzy w liczbie 220 przystąpili do spowiedzi i Komunii św.⁵⁰

Praktyka łączenia kongregacji z sesjami konfraterni kapłańskich znana była także i w innych dekanatach diecezji przemyskiej w tamtym czasie. Potwierdza to m.in. zachowany protokół kongregacji dekanatu jarosławskiego, odbytej 14 października 1779 roku w Kańczudze. Czytamy tam, że na wniosek ówczesnego dziekana ks. Macieja Bardzińskiego i za aprobatą zgromadzonych duchownych podjęto uchwałę, że kongregacje dekanalne będą odtąd łączone z sesjami miejscowego Arcybractwa Kapłańskiego. Takie rozwiązanie miało w efekcie odciążyć tych konfratrów, dla których dotarcie

⁴⁸ AAPrz, sygn. 334, Status ecclesiarum et beneficiorum Decanatus Resso-
viensis 1775, k. 1v, 6.

⁴⁹ AAPrz, sygn. 329, Liber sessionum decanaliu Decanatus Pruchnicen-
sis... ab anno 1747 ad 1769, s. 195 (Kongregacja Nowe Miasto II 1769).

⁵⁰ Tamże, s. 195. W czasie sesji do Konfraterni przyjęto 35 nowych świec-
kich członków (zarówno mężczyzn jak i kobiety).

na kongregacje i powtórnie na sesje brackie stanowiło spory problem⁵¹.

Druą część konferencji dekanalnych była zawsze poświęcona sprawom duszpasterskim. Dziekani, jeszcze przed zwołaniem kongregacji, mieli odpowiednio wcześniej do niej się przygotować poprzez uważną lekturę statutów Synodu biskupa K. J. Szembeka z roku 1723 a także Ordynacji biskupa W. H. Sierakowskiego z lat 1746-1758. Natomiast już w trakcie sesji mieli oni osobiście (lub przy pomocy sekretarza) odczytywać zgromadzonym niektóre przepisy tam zawarte⁵². Obrady odbywały się w pomieszczeniach zamkniętych, gdyż w tej części sesji mogli brać udział wyłącznie duchowni⁵³. Z tego względu wszyscy uczestnicy zaraz po zakończeniu liturgii przechodzili do kaplicy bądź zakrystii, gdzie kontynuowane było spotkanie. Rozpocynało je skrutynium, które miało na celu sprawdzenie, czy duchowieństwo dekanatu stosuje się do nakazów prawa diecezjalnego oraz jak wykonuje dekrety reformacyjne z ostatniej wizytacji generalnej diecezji⁵⁴. Dziekani kontrolowali, czy księża, posiadający beneficja połączone z duszpasterstwem rezydują stale przy swoich kościołach a jeśli nie, to jak często do nich przybywają i czy z powodu ich nieobecności kościoły i zabudowania plebańskie nie niszczeją. Ponadto dziekani dopytywali się, czy w poszczególnych kościołach są księgi chórowe niezbędne do odprawiania liturgii i czy nakazy dekretów reformacyjnych w sprawie zakupu nowych zostały wypełnione, czy kapłani mają brewiarze, rubrycele a także czy proboszczowie posiadają pieczęcie swoich kościołów (z wyobrażeniem patrona kościoła)⁵⁵. Prócz tego duchowni okazywa-

⁵¹ AAPrz, sygn. 311, Decanatus Jaroslaviensis acta a. 1760-1859, s. 145 (Kongregacja 1779). Uchwałę zaaprobował obecny na kongregacji ówczesny prezydent Konfraterni – ks. Jacek Dobrowolski.

⁵² Ordinationes (1746), s. 5, Ordinationes (1752), s. 93. Dziekani i proboszczowie zobowiązani byli zaopatrzyć się w egzemplarze Ordynacji biskupa W. H. Sierakowskiego i często je studiować (Ordynacje nie zostały wydane drukiem).

⁵³ Uczestników sesji obowiązywała tajemnica odnośnie spraw poruszanych w trakcie obrad i to pod groźbą wymierzenia im kary. Obowiązek zachowania tajemnicy dotyczył ponadto treści zarzutów kierowanych do biskupa przeciwko duchownym. Zob. Ordinationes (1746), s. 4.

⁵⁴ Ordinationes (1747), s. 28.

⁵⁵ Ordinationes (1752), s. 95.

li w swoim imieniu oraz w imieniu nieobecnych aprobaty otrzymane z Konsystorza przemyskiego do przyjmowania spowiedzi, jak również dokumenty związane z instytucją na probostwo czy prowizją na wikariat (dotyczyło to głównie tych, którzy świeżo objęli urząd)⁵⁶. W tym miejscu regulowano także należności finansowe (m.in. subsidium charitativum, dziesięcina biskupia, taksy konsystorskie)⁵⁷.

W kolejnym punkcie sesji dziekani rewidowali i podpisywali księgi parafialne przywiezione na tę okazję przez rządców kościołów bądź ich zastępców (akta metrykalne, rejestry dochodów i rozchodów, inwentarze kościołów i beneficjów)⁵⁸. Ponadto sprawdzali, czy w parafiach należących do ich okręgu wszyscy wierni zobowiązani do tego przystąpili do spowiedzi Wielkanocnej, czy osoby znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci zostały zaopatrzone Wiatykiem. Służbę kościelną zaś, która zwykła była przybywać na sesje wraz ze swoimi proboszczami, dziekani przepytawali w odpowiednim czasie o liturgię w ich parafiach, zwłaszcza o to, czy jest ona sprawowana poprawnie, zgodnie z przepisami diecezjalnymi⁵⁹. W tym miejscu należy dodać, że do roku 1758 dziekani podczas kongregacji przeprowadzali także skrutynia mające na celu wykrycie ewentualnych deliktów ze sfery życia moralnego podległych im księży (również tych nieobecnych), oraz służby kościelnej i wiernych w poszczególnych parafiach. Przepis ten został zmieniony przez biskupa W. H. Sierakowskiego w roku 1758, gdyż w trakcie omawianych spotkań brakowało zazwyczaj czasu na przeprowadzanie szczegółowych dochodzeń. Od tej pory takie skrutynia należało urządzać w parafiach w trakcie dorocznych wizytacji, bowiem tam istniała możliwość przesłuchania większej liczby wiarygodnych świadków⁶⁰.

Po skończonych skrutyniach uczestniczący w kongregacji duchowni odczytywali sporządzone przez siebie na piśmie odpowiedzi na zadane im kwestie z zakresu teologii moralnej, prawa kanonicznego lub dogmatyki, wyznaczone wcześniej przez Konsystorz

⁵⁶ Ordinationes (1746), s. 2-3.

⁵⁷ Tamże, s. 19.

⁵⁸ Ordinationes (1758), s. 102-103.

⁵⁹ Ordinationes (1758), s. 102-103.

⁶⁰ J. SAWICKI, *Concilia Poloniae*, t. 8, s. 340; Ordinationes (1746), s. 4, Ordinationes (1747), s. 30, Ordinationes (1758), s. 103.

(tzw. kazusy). Tematy kazusów do opracowania na dany rok (najczęściej było ich 6) przygotowywane były wcześniej przez Konsystorz przemyski a następnie w formie okólników dostarczano je do wszystkich dekanatów⁶¹. Na przygotowanie odpowiedzi było sporo czasu, gdyż dziekani dostarczali pytania spisane na kartkach podczas poprzedzającej kongregacji⁶². Pisemne odpowiedzi należało opracować w oparciu o dzieła autorów będących autorytetami w zakresie teologii moralnej, co miało dodatkowo skłonić duchownych do czytania i studiowania dzieł teologicznych⁶³.

Należy podkreślić, że ustawy diecezjalne regulujące porządek odbywania kongregacji miały ewidentny wpływ na to, co się faktycznie na nich działo. W sprawozdaniu z kongregacji dekanalnej odbytej 16 lutego 1769 roku w Nowym Mieście zapisano, że w drugiej części sesji brali udział wyłącznie duchowni. Spotkanie odbywało się w kaplicy miejscowego kościoła parafialnego. Po odmówieniu hymnu „Przybądź Duchu Świąty” dziekan rozpoczął posiedzenie krótkim przemówieniem powitalnym. Następnie przeprowadził skrutynium dotyczące obyczajności duchowieństwa dekanatu oraz jego gorliwości w pracy duszpasterskiej i administrowaniu sakramentów. Po jego zakończeniu wszyscy uczestnicy kongregacji złożyli spisane na kartkach pisemne rozwiązania zadanych im wcześniej kazusów z zakresu teologii moralnej, po czym dziekan sprawdzał i podpisywał księgi metrykalne. Po lekturze passusów Synodu biskupa K. J. Szembeka i niektórych Ordynacji biskupa W. H. Sierakowskiego, dziekan wezwał obecnych do ich przestrzegania. Ponadto wydał polecenie, ażeby zaktualizować spisy parafian przystępujących do spowiedzi Wielkanocnej. Sesję zakończył hymn św. Ambrożego „Te Deum laudamus”⁶⁴.

⁶¹ Ordinationes (1746), s. 3, Ordinationes (1749), s. 63, Ordinationes (1758), s. 106.

⁶² Ordinationes (1747), s. 28.

⁶³ Ordinationes (1749), s. 63. W oparciu o ten nakaz dziekani sprawdzali podczas kongregacji oraz dorocznych wizytacji, jakie książki mają duchowni w swych bibliotekach a także, czy je czytają. Tych, którzy nie posiadali takowych, kierowano do ukarania do Konsystorza.

⁶⁴ AAPrz, sygn. 329, Liber sessionum decanalium Decanatus Pruchnicensis... ab anno 1747 ad 1769, s. 195 (Kongregacja Nowe Miasto II 1769). Protokół z odbytej sesji z dołączonymi do niego rozwiązaniami kazusów, po podpisaniu i opieczętowaniu przez dziekana, odesłany został do Konsystorza przemyskiego.

W Sanoku druga część kongregacji zwołanej na 30 stycznia 1761 roku odbywała się w zakrystii kościoła parafialnego. Tam, zgodnie z wytycznymi biskupa W. H. Sierakowskiego czytana była najpierw część Synodu biskupa K. J. Szembeka z roku 1723 oraz Ordynacje (zwłaszcza passusy mówiące o należywym zarządzaniu kościołami oraz życiu moralnym duchowieństwa). Dalsza część sesji przebiegała zgodnie z normami prawa diecezjalnego. Nie odbyły się jedynie skrutynia, gdyż jak to zauważył tamtejszy dziekan ks. Wawrzyniec Szmydziński, na konferencję nie przybyli poza sanockimi słudzy kościelni z pozostałych parafii dekanatu. Nie dotarło także wielu księży z okręgu; część ze względu na surową zimę, niektórzy zaś z powodu choroby⁶⁵. W dekanacie rzeszowskim z kolei, podczas wzmiankowanej już kongregacji z roku 1775, po części liturgicznej odbywały się wpierw skrutynia dotyczące porządku w kościołach, następnie rozstrzygano zadane wcześniej kwestie z teologii moralnej. Obradom przewodniczył miejscowy dziekan ks. Maciej Tokarski, zaś relację spisywał pisarz ks. Walenty Gazdzicki wiceprepozyt rzeszowski⁶⁶.

Program kongregacji uzupełniany był niekiedy o dodatkowy punkt, jakim był wybór pisarza (sekretarza) dekanalnego. Miało to miejsce wtedy, kiedy pojawił się wakat na tym urzędzie. Pisarza wybierali księża ze swojego grona, spośród duchownych młodszych i niższych urzędem, biorąc przy tym pod uwagę przydatność kandydata do pełnienia tej funkcji⁶⁷. Po wyborze elekt składał uroczystą przysięgę, zgodnie z ustaloną formułą⁶⁸. Należy zauważyć, że pisarze odgrywali znaczącą rolę w dekanatach, jako że prowadzili księgi czynności dekanatu, jak również sporządzali dla biskupa urzędowe sprawozdania z kongregacji i protokoły wizytacji dziekańskich, które następnie potwierdzali swoim podpisem⁶⁹. Do wyborów

⁶⁵ AAPrz, sygn. 347, Decanatus Sanocensis acta a. 1761-1854, s. 11 (Wizytacja 1761).

⁶⁶ AAPrz, sygn. 334, Status ecclesiarum et beneficiorum Decanatus Resso-
viensis 1775, k. 1v, 6.

⁶⁷ Ordinationes (1746), s. 4; Ordinationes (1747), s. 30, Ordinationes (1752), s. 93-94, Ordinationes (1758), s. 103.

⁶⁸ Ordinationes (1747), s. 30-31, Ordinationes (1752), s. 94.

⁶⁹ W każdym dekanacie należało założyć i prowadzić tzw. Księgi czynności dekanatu (Acta actorum decanatum), do których wpisywano protokoły odbytych kongregacji, teksty podjętych uchwał a także odpowiedzi duchownych na zadane

pisarzy dochodziło najczęściej po rezygnacji dotychczasowych z pełnienia funkcji, co nie było wcale takie rzadkie, jako że z urzędem łączyły się liczne dodatkowe obowiązki. W aktach dekanatu jarosławskiego na przykład odnotowano odejście z urzędu we wrześniu 1760 roku dotychczasowego sekretarza ks. Wawrzyńca Ryszowskiego, proboszcza w Ostrowie. Zrezygnował on z funkcji, gdyż czuł się zbyt obciążony obowiązkami związanymi z urzędem. W jego miejsce wybrano na sekretarza podczas kongregacji odbywanej 25 września 1760 roku ks. Stanisława Kostkę Barczewskiego, wikariusza w Kańczudze⁷⁰.

Zjazdy dekanalne tradycyjnie wieńczył wspólny obiad uczestników spotkania⁷¹. Oferowany posiłek nie mógł być jednak nazbyt wystawny. Podczas jego spożywania najmłodszy i najniższy urzędem duchowny czytał książkę duchowną, dla większego pożytku duchowego zebranych⁷². Po obiedzie wszyscy goście mieli się niezwłocznie udać na nocleg do własnych domów, albo też do któregoś z konfratrów poza miejscem zgromadzenia⁷³. Jeśli kongregacja trwa dłużej niż jeden dzień, wolno było przenocować w miejscu jej odbywania⁷⁴. Na koszt posiłku, przygotowywanego przez dziekana, proboszczowie składali po 1 florenie, zaś wikariusze i altarzyści po 15 groszy. Datek na wikt zobowiązani byli uścić również nieobecni z takich czy innych powodów na kongregacji. Gdyby zaś nie chcieli zapłacić należności, dziekan miał nałożyć na nich karę: na proboszczów po 100 florenów, na innych duchownych po 50 florenów. Taka sama kara przewidziana była dla tych, którzy przed obiadem opusz-

kazusy z teologii moralnej. Zob. *Ordinationes* (1747), s. 31, *Ordinationes* (1748), s. 42, *Ordinationes* (1749), s. 61.

⁷⁰ AAPrz, sygn. 311, *Decanatus Jaroslaviensis acta a. 1760-1859*, s. 11 (Kongregacja 1760). Pisarz, zaraz po swoim wyborze złożył przysięgę na Ewangelię według rotę podanej w Ordynacjach, że będzie wiernie spisywał akta dekanatu oraz dochowa tajemnicy, co do treści czynności urzędowych.

⁷¹ Uczestniczący w spotkaniu nie mogli opuszczać zgromadzenia przed jego zamknięciem. Tych, którzy to czynili bez ważnego powodu, należało donieść do Konsystorza. Zob. *Ordinationes* (1758), s. 103.

⁷² *Ordinationes* (1746), s. 3-4.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ *Ordinationes* (1747), s. 30.

czali zgromadzenie⁷⁵. Należy w tym miejscu odnotować, że w dekanacie rzeszowskim przygotowanie obiadu dla uczestników kongregacji należał do obowiązków kapelana tamtejszego Bractwa Kapłańskiego, którym był promotor Bractwa św. Anny przy kościele farym w Rzeszowie, któremu z tego tytułu proboszczowie płacili po 4 floreny, zaś wikariusze i prebendarze po 2 floreny⁷⁶. Z kolei w dekanacie pruchnickim od roku 1778 nie płacono za posiłek, gdyż zgodnie z podjętą w 1777 roku uchwałą sesje dekanalne odbywały się odtąd kolejno w poszczególnych parafiach okręgu. Proboszcz na ten raz goszczący przybyłych na sesję księży przygotował dla nich prosty posiłek, jak również z własnej woli (a nie z obowiązku) napitek w umiarkowanej ilości; nadto pożywienie dla sług i paszę dla koni. Księża zaś kondekanalni, by nie nadużywać gościnności gospodarza, mieli nakazane opuścić zgromadzenie jeszcze przed zmrokiem i udać się do własnych domów⁷⁷.

Już po zakończeniu kongregacji dziekani drugi egzemplarz protokołu kongregacji wraz z dołączonymi rozwiązaniami kasusów, uwierzytelniony podpisami i opieczętowany, zobowiązani byli odesłać w terminie do dwóch miesięcy do kancelarii biskupa ordynariusza lub do oficjała⁷⁸.

Kongregacje dekanalne przetrwały w diecezji przemyskiej jeszcze przez jakiś czas po pierwszym rozbiórce Polski, ale już w ograniczonym zakresie. Austria, po zagrabieniu w 1772 roku południowych ziem Rzeczypospolitej, dążąc do poddania Kościoła katolickiego pełnej kontroli totalitarnego państwa i uczynienia z niego posłusznego narzędzia w rękach władzy świeckiej, ograniczała stopniowo zakres duszpasterstwa. Prócz tego likwidowała konsekwentnie liczne instytucje kościelne, które pełniły nieocenioną rolę w życiu religijnym duchowieństwa i wiernych, a które nie mieściły się w wizji

⁷⁵ Tamże, s. 29-30.

⁷⁶ AAPrz, sygn. 334, Status ecclesiarum et beneficiorum Decanatus Resso-
wiensis 1775, k. 1v, 6.

⁷⁷ AAPrz, sygn. 330, Liber visitationum ecclesiarum decanalium in Decana-
tu Pruchnicensi existentium... ab anno 1767 ad 1781, s. 41 (Kongregacja 1777).

⁷⁸ Ordinationes (1746), s. 4; Ordinationes (1747), s. 24, Ordinationes
(1748), s. 41-42, Ordinationes (1749), s. 62-63; Ordinationes (1752), s. 94.

„państwa oświeconego”. Ofiarą tych działań miały paść wkrótce także kongregacje dekanalne. Po roku 1772 zwoływano je jedynie raz do roku. Wprawdzie Ordynacje biskupa Antoniego W. Betańskiego z 14 sierpnia 1783 roku poświęcały im jeszcze sporo miejsca, jednakże nie na wiele się to zdało, gdyż dekretem z 20 września 1779 roku Austriacy uzależnili ich zwoływanie od zgody władz rządowych⁷⁹. Mimo że w diecezjach galicyjskich kongregacje dekanalne odbywały się jeszcze przed rokiem 1815, jednakże stopniowo znikały na skutek utrudnień ze strony reżimu józefińskiego, prawdopodobnie na tle „węszenia wszędzie tajnych związków politycznych”⁸⁰. Zostały one przywrócone dopiero po kilkudziesięciu latach w roku 1843, już w nowej formie, na wyraźną prośbę biskupów tarnowskiego i przemyskiego skierowaną do Wiednia. W diecezji przemyskiej kongregacje dekanalne wznowił dopiero biskup Antoni Manastyrski w roku 1868⁸¹.

⁷⁹ B. KUMOR, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980, s. 538.

⁸⁰ Tamże, s. 538-539.

⁸¹ B. KUMOR, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej 1772-1850*, s. 149.

Powstanie i rozwój Polskiej Misji Katolickiej w Londynie (1894-1938)

Migracja ludności polskiej na teren Wielkiej Brytanii rozpoczęła się po roku 1795, gdy Polska utraciła niepodległość, a nasiliła w wieku XIX, kiedy po upadku kolejnych powstań i zrywów niepodległościowych wielu powstańcom i działaczom politycznym udało się przedostać do Anglii w ucieczce przed egzekucją, więzieniem czy zsyłką na Sybir¹. Pod koniec XIX wieku do emigracji politycznej dołączyła kolejna fala uchodźców – emigracja zarobkowa, obejmująca tych wszystkich, którzy w drodze do Stanów Zjednoczonych zmuszeni byli – wobec braku środków do dalszej podróży – do pozostania w Anglii². Około roku 1890 liczba Polaków skupionych

¹ Emigracja polityczna do Wielkiej Brytanii w XIX w. objęła pięć fal uchodźstwa polskiego: po powstaniu listopadowym w 1831 r. (ok. 1000 żołnierzy), po Wiośnie Ludów w 1849 r. (według niektórych źródeł w r. 1850 w Anglii mieszkało ponad 500 polskich uchodźców), po kampanii tureckiej w 1854 r., po powstaniu styczniowym w 1863 r. i po r. 1905, D. C. STUART, *Address of the Literary Association of the Friends of Poland to the Poles. Odezwa do Polaków*, London 1850, s. 18; *Informator Duszpasterstwa Polskiego w Wielkiej Brytanii* 1983, opr. J. TWOREK, Londyn 1983, s. 33; A. ROMEJKO, *Duszpasterstwo polonijne w Wielkiej Brytanii*, Toruń 2002, s. 9; P. TARAS, *Problem liczebności i znaczenia Polonii Zagranicznej*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 17: 1974 nr 1-2, s. 31.

² Ruch emigracyjny do Ameryki na przełomie XIX i XX w. objął wszystkie dzielnice Polski, łącznie z Litwą, i rozpowszechnił się wśród chłopów (zwłaszcza w zaborze pruskim), którzy po wywłaszczeniach udawali się w podróż „za chlebem”. Z powodu braku pieniędzy często zmuszeni byli kończyć ją w Liverpool, w angielskim porcie przeladunkowym, gdzie zostawali na dłużej, W. WYSZOWADZKI, *Wprowadzenie*, w: *Józef Kardynał Glemp Prymas Polski. „Boże, coś Polskę posłał nad Tamizę”. Wizyta duszpasterska w Wielkiej Brytanii 21 II-4 III 1985*, red. A. DZIUBA i in., Poznań 1988, s. 18; por. J. BADENI, *Polacy w Anglii*, „Przegląd Powszechny” 26: 1890, s. 6-7, 10-11.

w dwóch największych ośrodkach: w Liverpoolu i w Londynie, wahała się w granicach od trzech do pięciu tysięcy³.

Sytuacja polskich emigrantów w latach trzydziestych XIX wieku była niełatwa. Brak środków do życia, nieznaną języka, duże rozproszenie, spory polsko-litewskie wewnątrz uchodźstwa – wszystkie te czynniki sprzyjały wynarodowieniu i dezintegrowały polskie środowisko⁴. Jedną z instytucji reprezentującą interesy Polaków i stawiającą sobie za cel pielęgnowanie ojczystego języka i umacnianie tożsamości narodowej było Towarzystwo Literackie Przyjaciół Polski, działające w Londynie w latach: 1832-1924. Jego członkowie podkreślali konieczność zapewnienia emigrantom opieki duszpasterskiej, jako pierwsi wyszli też z inicjatywą sprowadzenia do Londynu polskiego kapłana⁵. O zorganizowanie polskich kaplic w większych skupiskach emigracyjnych zabiegał również Teodor Ignacy Bogdan Jański, założyciel zmartwychwstańców, który przed śmiercią w 1940 roku polecił swoim uczniom w testamencie kontynuowanie pracy duszpasterskiej wśród Polonii. Dzięki staraniom realizatora testamentu kleryka Edwarda Duńskiego oraz Stanisława Koźmiana i Władysława Zamoyskiego, w kaplicy belgijskiej w Londynie nabożeństwa dla Polaków zaczął odprawiać ksiądz Stanisław Poncján Brzeziński, bernardyn⁶. W okresie jego posługi (od 15 ma-

³ A. ROMEJKO, *Polscy kapelani wojskowi w Wielkiej Brytanii*, w: *Duchowieństwo polskie w świecie. Materiały VII Międzynarodowego Symposium Biografistyk Polonijnej. Papieski Uniwersytet Urbaniański Rzym, 17-18 października 2002*, red. A. i Z. JUDYCCY, Toruń 2002, s. 296; WYSZOWADZKI, *Wprowadzenie*, s. 19. Według niektórych źródeł liczba Polaków w Anglii wynosiła w tym czasie 4 tysiące, zob. *The Polish Catholic Mission in England and Wales*, Londyn 2005, s. 21.

⁴ R. DZWONKOWSKI, *O parafiach polskich w Wielkiej Brytanii*, „Tygodnik Powszechny” 6 III 1977, s. 1.

⁵ „Jego protektorzy [Towarzystwa Literackiego – przyp. autora] starali się (...) o sprowadzenie polskiego księdza do Londynu przynajmniej, o mały bodaj kościółek, w którym polska kolonia mogłaby się zgromadzać w niedzielę i święta, polskiej wysłuchać nauki, polską pieśnią, «Gorzkiemi Żalami», rzewną kantyczką Boga chwalić”, BADENI, *Polacy w Anglii*, s. 357-358; zob. P. SAWICKI, *Polska Misja Katolicka i Polski Kościół w Londynie w 50-cio lecie ich działalności*, w: *Polska Misja Katolicka w Londynie 1894-1944. Księga Pamiątkowa Polskiej Misji Katolickiej w Londynie* [dalej: KsPam], [b.a.], Londyn 1944, s. 8; A. F. KOWALKOWSKI, *Dawna emigracja polityczna polska w Wielkiej Brytanii*, KsPam, s. 46.

⁶ Starania Stanisława Koźmiana i Władysława Zamoyskiego dotyczyły, m.in., załatwienia zasiłku i formalności urzędowych związanych z rozpoczęciem

ja 1842 roku do 23 września 1847 roku) na zastępstwo przyjeżdżali także księży zmartwychwstańcy, między innymi ksiądz Hieronim Kajsiewicz i ksiądz Wincenty Kraiński, który od 1847 roku do 1848 roku pełnił funkcję polskiego kapelana i odprawiał msze przy kaplicy niemieckiej⁷.

Pierwszym stałym duszpasterzem polskiej emigracji w Londynie został bernardyn, ojciec Emeryk Podolski. Przybył on do Anglii w lipcu 1853 roku i przez dwa lata sprawował nabożeństwa dla Polonii w londyńskiej kaplicy przy Sutton Street (Soho Square, dzielnica Soho)⁸. Gdy wybuchła wojna krymska ksiądz Podolski objął stanowisko kapelana 2 Brygady Piechoty, w ramach 2 Dywizji Kozaków Sułtańskich sformowanej i dowodzonej przez generała Władysława Zamoyskiego. W roku 1856 powrócił do Londynu, gdzie posługiwał Polakom i miejscowym katolikom do roku 1885⁹. Dzięki staraniom generała Zamoyskiego i poparciu kardynała Nicholasa Wisemana, 11 września 1862 roku pryma Leon Przyłuski zamianował księdza Marcina Chwaliszewskiego z archidiecezji poznańskiej kapelanem dla emigrantów w Londynie¹⁰. Msze święte dla polskich i litewskich uchodźców ksiądz Chwaliszewski sprawo-

posługi przez ks. Stanisława Brzezińskiego, B. MICEWSKI, *Polonijna działalność zmartwychwstańców*, w: *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, red. J. BAKAŁARZ i in., Lublin 1982, s. 444. W roku 1833 w Wielkiej Brytanii przebywali dwaj polscy księża: ks. Aleksander Pułaski (1800-1838) i ks. Wincenty Zienkiewicz (zm. 1854), zob. ROMEJKO, *Polscy kapelani*, s. 296; por. J. GULA, *The Roman Catholic Church in the History of the Polish Exiled Community in Great Britain*, London 1993, s. 15.

⁷ Zob. MICEWSKI, *Polonijna działalność*, s. 444; W. KWIATKOWSKI, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego na stuletnią rocznicę jego założenia 1842-1942*, Albano 1942, s. 83-84, 153; por. J. MIREWICZ, *Polscy księża na Emigracji*, w: J. MIREWICZ, *Emigracyjne sprawy i spory*, Londyn 1975, s. 38-40.

⁸ O. Emeryk Podolski (1816-1885) współpracował z ks. Piotrem Ściegienym, agitując chłopów do walki zbrojnej. Do Anglii przybył w lipcu 1853 r., by uniknąć aresztowania, ROMEJKO, *Polscy kapelani*, s. 296.

⁹ Tamże; zob. BADENI, *Polacy w Anglii*, s. 358; *Informator Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii 2005/6*, [b.a.], Londyn 2005, s. 4.

¹⁰ Władysław Zamoyski, główny inicjator utworzenia polskiej parafii w Londynie, chciał aby parafia i jej kapelan podlegali bezpośrednio arcybiskupowi poznańskiemu, co ułatwiłoby pracę w trudnych warunkach emigracyjnych, *Początki duszpasterstwa emigracyjnego dla Polaków w Londynie. Z Archiwum Archidiecezji Poznańskiej*, KsPam, s. 46.

wał w wynajętej przez generała Zamoyskiego kaplicy, w podziemiach kościoła włoskich pallotynów - St. Peter's Church przy Hatton Garden (dzielnica Clerkenwell)¹¹. 28 stycznia 1864 roku opiekę duszpasterską nad uchodźcami objął ksiądz Ludwik Jażdżewski, były profesor Akademii Duchownej Seminarium Metropolitalnego w Warszawie¹². Jego dwuletnia posługa przypadła na trudny okres po powstaniu styczniowym, gdy do Anglii przybyła nowa fala emigrantów, a zdobywane z trudem fundusze i zapomogi nie wystarczały na utrzymanie polskiej misji¹³. W 1867 roku, przy poparciu kardynała Henry Manninga, ksiądz Podolski zebrał 120 tysięcy franków, za które wydzierżawiono dom przy Gower Street (dzielnica Bloomsbury). 25 sierpnia 1867 roku kardynał poświęcił w nim kaplicę oraz otworzył zorganizowaną przez Adriana Baranieckiego bibliotekę i czytelnię polską. Ośrodek jednak zamknięto 30 wrze-

¹¹ Według relacji ks. Marcina Chwaliszewskiego z dnia 24 II 1862 r., w Londynie przebywało wówczas 270 polskich emigrantów: rzemieślników, wyrobników i robotników, w większości żyjących w nędzy. Pracę duszpasterską utrudniał fakt, iż elity oczekiwały od polskiego kapłana nie tyle opieki duchowej, co zaangażowania się w działalność społeczną i polityczną. Ks. Chwaliszewski, jednak - jak pisał gen. Władysław Zamoyski w liście do abp. Leona Przyłuskiego z dnia 6 II 1864 r. - „umiał się wzniesć ponad te sprawy polityczne i służył pomocą wszystkim na równi. Odwiedzał Polaków - jednaki dla wszystkich. Wprawdzie na niedzielną mszę św. do kaplicy nader małą uczęszczała liczba, lecz w roku zdołał kilkadziesiąt małżeństw opóźnionych doprowadzić do ołtarza, niejedną żonę z protestantyzmu na katolicyzm nawrócił, liczba ochrzczonych doszła do 100, wśród nich wielu dorosłych. Zdobył u wszystkich szacunek wysoki i uznanie, u tych samych nawet, co narzekali na jego kapłańską wyłączność”, cyt. za: *Początki duszpasterstwa emigracyjnego*, s. 46-47.

¹² Tamże, s. 47.

¹³ „Pobył mój w Anglii przypadł na lata bardzo trudne - pisał ks. Ludwik Jażdżewski - bo właśnie napływała nowa emigracja, wypuszczona z kazamat austriackich i do Hull odstawiona, a stamtąd przybywająca do Londynu, tak wiele mi ona pracy i kłopotu sprawiła. Trzeba im było wyszukać pomieszczenia lub wyprawić ich do Francji, czy też do Ameryki. Co do starszej emigracji, to zdecydowana jej część pożeniona była z Angielkami protestantkami i dzieci po części były stracone dla polskości i katolicyzmu. Staralem się wszystko ratować. Emigrację z wielkim trudem prowadziłem w kaplicy polskiej. Na to potrzeba było wiele pieniędzy. Fundusze pożyczone od Episkopatu francuskiego i od generała Zamoyskiego się wyczerpały”, cyt. za: SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 8-9.

śnia 1877 roku, gdy ksiądz Podolski przestał pełnić funkcję kapelana¹⁴.

Od roku 1878 misja londyńska stała się filią misji paryskiej zmartwychwstanców. Posługę wśród rodaków w Londynie rozpoczął w tym czasie przybyły ze Stanów Zjednoczonych ksiądz Adolf Bakanowski¹⁵. Za jego pośrednictwem kardynał Henry Manning starał się o sprowadzenie do Anglii polskich zmartwychwstańców, aby mogli prowadzić regularną pracę duszpasterską. Próby te jednak nie powiodły się. W sierpniu 1880 roku ksiądz Bakanowski powrócił do kraju¹⁶. Od tego momentu Polacy na terenie Anglii pozbawieni byli stałej posługi kapłańskiej. W ciągu kolejnych dwunastu lat nabożeństwa dla polskich i litewskich emigrantów sprawowali kapłani przejezdni, między innymi: Wincenty Bronikowski¹⁷, Stanisław Królikowski, Antoni Lechert oraz Niemiec – ksiądz Józef von Lassberg¹⁸.

¹⁴ ROMEJKO, *Duszpasterstwo polonijne*, s. 145; MICEWSKI, *Polonijna działalność*, s. 444. W latach 1870-1882 posługę wśród Polonii pełnił dorywczo redemptorysta, ksiądz Bernard Łubieński, SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 9; GULA, *The Roman Catholic Church*, s. 11-12.

¹⁵ Znany ze swych wcześniejszych wystąpień przeciwko masonerii ks. Adolf Bakanowski, w czasie pobytu w Londynie odprawiał msze dla rodaków w krypcie kościoła przy Hatton Garden. 10 I 1880 r. stała się ona miejscem głośnego zamachu. Pochodzący ze Szwajcarii anarchista Aleksander Scossa oddał pięć chybionych strzałów do czytającego Ewangelię ks. Bakanowskiego. Zamachowiec rozbił także tabernakulum z Najświętszym Sakramentem i podpalił obrusy na ołtarzu. Sąd angielski skazał go na dożywotnie więzienie, zob. BADENI, *Polacy w Anglii*, s. 360-361; DZWONKOWSKI, *O parafiach polskich*, s. 1; A. SIOMKAJŁO, *Wielka Brytania. Kościoły polskie. Parafie polskie*, w: *Encyklopedia Polskiej Emigracji i Polonii* [dalej: EPEP], t.5, red. K. DOPIERAŁA, Toruń 2005, s. 269; GULA, *The Roman Catholic Church*, s. 12.

¹⁶ ROMEJKO, *Duszpasterstwo polonijne*, s. 145; MICEWSKI, *Polonijna działalność*, s. 444.

¹⁷ Działalność ks. Bronikowskiego w Londynie opisuje obszernie Edmund Naganowski, działacz Towarzystwa Literackiego, zob. E. NAGANOWSKI, *Misja polska w Londynie*, „Przegląd Powszechny” 30: 1894, s. 462-467.

¹⁸ Ks. Józef von Lassberg, profesor prawa kanonicznego w klasztorze niemieckich jezuitów w Ditton Hall w Lancashire, odwiedzał Polaków w Londynie oraz w Liverpoolu, gdzie odprawiał mszę św. w kościele Our Lady of Reconciliation's Church przy Eldon Street. Z jego inicjatywy na nabożeństwa dla Polaków został przeznaczony w kościele jeden ołtarz, do którego sprowadzono z Krakowa

Potrzeba utworzenia polskiej misji, która zapewniłaby regularną opiekę duszpasterską zamieszkałym w Anglii od lat i stale przybywającym rodakom stawała się coraz bardziej nagląca. O sprowadzenie polskich księży zabiegali zarówno przedstawiciele episkopatu angielskiego, jak i działacze środowiska polonijnego, między innymi Ludwik Łubieński oraz Zofia i Henry Pace¹⁹. Kardynał Herbert Vaughan prowadził w tej sprawie rozmowy z kardynałem Albinem Dunajewskim oraz z Franciszką Siedliską (założycielką Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu), którą zaprosił do Londynu, aby wraz z siostrami wspomogła pracę polskich duchownych²⁰. W lipcu 1894 roku kardynał Vaughan formalnie ustanowił Polsko-Litewską Misję Katolicką w Londynie²¹ i polecił wiernym zorganizowanie zbiórki pieniężnej na fundusz przyszłej kaplicy lub kościoła²². W sierpniu przybyła do Londynu na

obraz Matki Bożej Ostrobramskiej. W dniu poświęcenia obrazu, 20 VIII 1889 r., ks. Lassberg wygłosił dwa kazania: w języku polskim i litewskim. W ocenie jezuit, ówczesna kolonia polsko-litewska na terenie Anglii to „ludzie na wskroś biedni, żyjący w rozproszeniu, często wyzyskiwani, nie mający żadnej organizacji i opieki ze strony władz kraju swego pochodzenia”. W Londynie przebywało wówczas około tysiąca Polaków (nie licząc dzieci), skupionych głównie w dzielnicy Whitechapel, cyt. za: SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 9; zob. BADENI, *Polacy w Anglii*, s. 366-367.

¹⁹ W r. 1891 Towarzystwo Polskie w Londynie (utworzone w 1886 r. w wyniku połączenia Towarzystwa Demokratycznego i Towarzystwa Polskich Robotników) zaapelowało do kard. Henry'ego Manninga o przydzielenie Polonii londyńskiej polskiego księdza i ustanowienie Polskiej Misji Katolickiej, zob. GULA, *The Roman Catholic Church*, s. 16.

²⁰ K. TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii 1918-1939*, Toruń 2005, s. 26. Franciszka Siedliska (bł. Maria od Pana Jezusa Dobrego Pasterza) do przyjazdu do Londynu przygotowywała się od r. 1891, zapewniając siostronom naukę języka angielskiego i litewskiego, a kilkakrotne spotkania z kardynałem Vaughanem ugruntowały w niej przekonanie o „potrzebie ratowania dusz” i „wielkim polu pracy nie tylko wśród biednych Polaków, ale i wśród Anglików”, A. LEONCZAK, *Franciszka Siedliska jako Założycielka Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu*, Rzym 1996, s. 359; por. M. DECHANTAL - DYLEWSKA, *Działalność Zgromadzenia Sióstr Nazaretanek w środowiskach polonijnych (1945-1975)*, „Studia Polonijne”, t. 3, red. M. KRAPIEC i in., Lublin 1979, s. 349, 353.

²¹ Pierwszą Polską Misję Katolicką zorganizowali w Paryżu w 1836 r. zmarłychwstańcy, TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii*, s. 27.

²² W liście z dnia 14 VII 1894 r. kard. HerbertVaughan pisał: „ Jak najbardziej popieram wysiłki (...) w celu ustanowienia kościoła i Misji dla Polaków i Litwinów w Londynie. Ich ciężka sytuacja sprawia mi wielki niepokój. Ich liczba

kilka dni matka Maria Franciszka Siedliska, aby poznać środowisko emigracyjne i ocenić możliwości ewentualnego osiedlenia się sióstr i założenia polskiej szkoły. W lipcu 1895 roku, w czasie spotkania matki Siedliskiej z kardynałem Vaughanem i księdzem Antonim Leherciem, przełożonym domu Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Sevres pod Paryżem i duchowym kierownikiem sióstr, zapadła ostateczna decyzja o otworzeniu w Londynie placówki nazaretanek oraz o podjęciu przez księdza Lehercia – na życzenie kardynała – obowiązków kapelana misji. Pierwszy rektor Polsko-Litewskiej Misji Katolickiej zobowiązał się przyjeżdżać do Londynu co miesiąc, aby odprawić nabożeństwo dla Polaków²³. 17 września 1895 roku ksiądz Lechert z matką Siedliską i dwiema siostrami przyjechali do Londynu, aby rozpocząć pracę wśród polskich i litewskich uchodźców.

Placówka misji mieściła się początkowo w domu przy 313 Mile End Road (dzielnica Stepney), w którym pierwszą mszę świętą ksiądz Lechert odprawił w prowizorycznej kaplicy, na naprędcie postawionym ołtarzu²⁴. Do ożywienia misji przyczyniła się codzienna, ofiarna posługa sióstr, które w czasie nieobecności kapelana odwiedzały chorych w szpitalach i domach prywatnych, „wyszukiwały” polskich i litewskich katolików pragnących przystąpić do spowiedzi lub ochrzcić dzieci, zabiegały o kapelanów, którzy mogliby odprawić w niedzielę mszę świętą²⁵. Do Polsko-Litewskiej Misji Ka-

jest tak duża, że zaspokojenie ich potrzeb duchowych staje się kwestą nagłą. W obecnych warunkach nie widzę lepszego planu, jak żeby Hrabia Łubieński – Bodenham i Pan Pace zorganizowali kwestę w połączeniu z polskim księdzem i żeby ci panowie działali jako skarbnicy. Fundusz zebrany ma być użyty na kościół albo kaplicę”, cyt. za: ROMEJKO, *Duszpasterstwo polonijne*, s. 145. W lipcu 1894 r. założono konto Funduszu Misji Polsko-Litewskiej w Londynie, a we wrześniu, w księgach chrzcielnych Misji odnotowano pierwsze chrzty, tamże.

²³ TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii*, s. 27.

²⁴ ROMEJKO, *Duszpasterstwo polonijne*, s. 145; LEONCZAK, *Franciszka Siedliska*, s. 370. W 1896 r. ks. Antoni Lechert kupił starą stajnię przy Cambridge Heath Road, w dzielnicy Bethnal Green. Budynek zaadoptowano na kaplicę p.w. św. Józefa i w sierpniu 1896 r. odprawiono w niej pierwsze nabożeństwo. W 1903 r. kaplica została przeniesiona do domu Zofii Pace, TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii*, s. 27.

²⁵ W liście do ks. Antoniego Lecherta z 16 X 1895 r. Franciszka Siedlicka pisała: „Siostry codziennie chodzą po dziurach, wynajdują ludzi żyjących jak poganie, bez Boga, bez Kościoła, bez Sakramentów św., w strasznych grzechach i

tolickiej napływały prośby o zorganizowanie nauczania i katechizacji dzieci, o dostarczenie obrazków, modlitewników i opłatków na święta Bożego Narodzenia. Wierni prosili także o odprawianie mszy śpiewanej²⁶.

Na początku 1896 roku przyjechał do Anglii pierwszy stały kapelan misji - ksiądz Józef Schroeter ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy. Angażował się on w pracę duszpasterską zarówno wśród Polaków jak i Litwinów: odprawiał w języku litewskim nabożeństwa, przywrócił także zwyczaj niedzielnego odmawiania po litewsku różańca i litanii. Nasilające się jednak od dłuższego czasu spory narodowościowe pomiędzy katolikami polskiego i litewskiego pochodzenia, potęgowane dodatkowo poprzez działalność następców księdza Schroetera²⁷, spowodowały oddzielenie się Litwinów i utworzenie w Londynie, za zgodą kardynała Vaughana, osobnego duszpasterstwa litewskiego. Msza święta odprawiona dla Litwinów 13 stycznia 1901 roku w St. Boniface's Church zapoczątkowała działalność Litewskiej Misji Katolickiej²⁸.

zbrodniach - straszne tu zło, wszędzie im się mówi o Panu Bogu, może też przyjmą łaskę Bożą”, cyt. za: LEONCZAK, *Franciszka Siedliska*, s. 369, 371, 375.

²⁶ W czasie mszy świętej grała s. Maria Franciszka, zaś w śpiewie pomagała jej druga siostra oraz dwóch mężczyzn, tamże, s. 374.

²⁷ Antagonizmy polsko-litewskie nasiliły się w czasie pobytu w Misji ks. Tomasza Przybylskiego (31 V-10 X 1896), ks. Ludwika Wojtysa (13 XI 1896-luty 1897), ks. Józefa Bakanowskiego (22 VIII 1897-28 VII 1899), ks. Władysława Bajerowicza (5 XI 1899-21 I 1900) i ks. Alojzego Foltina (28 I 1900-14 IX 1902), zob. SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 15-18; GULA, *The Roman Catholic Church*, s. 21-24; por. K. MATULAITIS, *Londono Lietuviai. Ju kovos už sa o bažnyčia ir ju visuomeniniai darbai*, Mariampol 1939; ST. W., *Między Orłem a Pogonią. Stosunki kościelne polsko-litewskie w Londynie do czasu odłączenia się Litwinów od Misji w r. 1900*, KsPam, s. 48-49.

²⁸ W 1902 r. otworzono litewski kościół St. Casimir's Church przy Christian Street w dzielnicy Whitechapel. Od r.1912 Litwini posiadają swój kościół przy The Oval w dzielnicy Bethnal Green. Jego budowniczym i proboszczem był ks. Kazimierz Matulaitis, „vir aggregatus” Zgromadzenia Księży Marianów, późniejszy Rektor Litewskiej Misji Katolickiej, zob. *A history of the County of Middlesex*, vol. 11: *Stepney, Bethnal Green*, ed. T. BAKER, London 1998, s. 227; *Album zmarłych ojców i braci Zgromadzenia Księży Marianów 1700-2000*, red. J. BUKOWICZ, A. MICIŃSKI, Puszca Marianańska 2001, s. 118; P. GACH, *Zakon Marianów w XIX wieku*, w: *Marianie 1673-1973*, red. J. BUKOWICZ, T. GÓRSKI, Rzym 1975, s. 93, por. SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 31.

W 1904 roku duszpasterstwo w Polskiej Misji Katolickiej przejęli salezjanie. Nowy rektor misji, ksiądz Grzegorz Domański, poświęcił kaplicę pod wezwaniem św. Józefa i św. Kazimierza w szkole polskiej przy Patriot Square (dzielnica Bethnal Green) i w dniu 4 grudnia 1904 roku odprawił w niej pierwszą mszę świętą dla polskich emigrantów²⁹. Kaplica miała służyć Polonii tymczasowo, dopóki nie zostaną zebrane fundusze na budowę kościoła. Zgromadzona przez Polski Komitet Budowy Kościoła suma okazała się jednak niewystarczająca³⁰. W następnym roku ksiądz Domański wynajął więc dom przy Mercer Street (dzielnica Shadwell), w którym urządono kaplicę, mieszkanie dla rektora, bibliotekę, salę na przedstawienia teatralne i pomieszczenie na parafialną szkołę języka polskiego³¹. W roku 1913, za rektoratu księdza Jana Symiora, podjęto decyzję o budowie Ogniska Polskiego. Według planów, na terenie ośrodka znajdowałyby się kościół, mieszkanie dla księdza, biblioteka, szkoła i sala zebrań. Plac pod budowę przy Wetherell Road (dzielnica Hackney) ofiarowała Zofia Pace. Komitet Budowy zebrał sumę 4 tysięcy funtów, które w formie depozytu należało złożyć w kurii by uzyskać od kardynała Bourne'a zgodę na inwestycję, jednak wybuch I wojny światowej spowodował konieczność odłożenia budowy. Dawny dom marynarzy przy Mercer Street służył za siedzibę Polskiej Misji Katolickiej do roku 1930³².

W latach pierwszej wojny światowej do Londynu przybywali kolejni uchodźcy - z Belgii i z Francji. Przy Polskiej Misji Katolic-

²⁹ W homilii, ks. Grzegorz Domański wyraził nadzieję, że „londyńscy Polacy zdołają wkrótce zgodnym postępowaniem i wspólnymi siłami wybudować sobie obszerny kościół parafialny, gdyż obecna kaplica jako zbyt szczupła i uboga nie jest w stanie zadość uczynić duchowym potrzebom polskiej kolonii”, cyt. za: S. KOSIŃSKI, *Polscy salezjanie w służbie emigracji 1893-1975*, w: *Działalność męskich zgromadzeń*, s. 324.

³⁰ 6 II 1905 r. kard. Francis Bourne odnowił upoważnienie wydane przez kard. Henry'ego Vaughana dla Ludwika Łubieńskiego i Henry'ego Pace do zbierania funduszy na budowę kościoła, *Duszpasterstwo polonijne*, s. 145; GULA, *The Roman Catholic Church*, s. 25; KOSIŃSKI, *Polscy salezjanie*, s. 325; por. przyp. 22.

³¹ 4 X 1908 r., gdy urząd rektora pełnił ksiądz Piotr Bujara, w głównym ołtarzu poświęcony został obraz Matki Bożej Częstochowskiej, KOSIŃSKI, *Polscy salezjanie*, s. 326, zob. SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 19.

³² TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii*, s. 27-28; KOSIŃSKI, *Polscy salezjanie*, s. 326-327.

kiej powstało wówczas Polskie Katolickie Towarzystwo Dobroczynności³³ oraz Towarzystwo Polsko-Katolickie Orła Białego, które w 1915 roku zorganizowało szkołę dla polskich dzieci³⁴. W roku 1916 przy misji ukonstytuowało się Ognisko Polskie („The Polish Centre”), a jego celem stało się „zspolenie wszystkich katolickich sił wokół ideałów chrześcijańskich i narodowych oraz zainicjowanie budowy kościoła”³⁵. W tym samym czasie Rektor Jan Symior uzyskał pozwolenie na odwiedzanie obozów jenieckich na terenie Anglii, w których przebywali internowani Polacy. W latach 1916 – 1919 regularnie przyjeżdżał on do Alexandra Palace, Feltham, Isle of Man, Konockhalve i Douglas, gdzie odprawiał mszę świętą, spowiadał, katechizował, odwiedzał w szpitalach chorych i rannych żołnierzy i organizował rekolekcje³⁶.

Po zakończeniu działań wojennych i odzyskaniu przez Polskę niepodległości, część uchodźców wróciła do ojczyzny³⁷, w Londynie

³³ Założone przy polskim kościele w dniu 2 I 1914 r. Towarzystwo Dobroczynności miało na celu „niesienie moralnej i materialnej pomocy rodakom będącym w potrzebie oraz pielęgnowanie ducha narodowego przez nauczanie dzieci polskich języka ojczystego oraz historii i literatury polskiej”, KOSIŃSKI, *Polscy salezjanie*, s. 327.

³⁴ Towarzystwo Orła Białego powstało we wrześniu 1915 r., a jego celem stało się „łączenie Polaków katolików zamieszkałych w Londynie dla wzmocnienia przez wzajemną oświatę jedności i solidarności narodowej”. Przewodniczącym Towarzystwa został ks. Jan Symior, tamże, s. 327.

³⁵ Tamże, s. 328.

³⁶ Ks. Jan Symior odwiedzał także obozy armii kanadyjskiej, w których znajdowali się Polacy, m.in.: Skornelife, Westenhanger, West Sandling, Folhestowe i Purfleet, zob. *Sprawozdanie ks. Rektora J. Symiora z pracy duszpasterskiej wśród jeńców Polaków od 15.IV.1916 do 20.VI.1919*, KsPam, s. 50-51; KOSIŃSKI, *Polscy salezjanie*, s. 328-329.

³⁷ Autorzy większości opracowań podkreślają duży odpływ emigrantów do Polski po roku 1918 (ok. 2 tys. osób) i związane z tym zamknięcie wielu polskich instytucji społecznych oraz ogólne zubożenie Polskiej Misji Katolickiej (PMK). Z ich zdaniem nie zgadza się Keith Sword: „Despite the ending of hostilities and the regaining of Polish independence in 1918, a large-scale repatriation movement from Britain did not take place. Although some two thousands Poles were apparently eager to return, shipping difficulties delayed their movement. By the time transport became available they had been discouraged by the deteriorating economic situation in Poland. Consequently there were some 4500 Christian Poles in London by 1931”, K. SWORD, *The Polish Community in Britain*, London 1996, s. 22; KOSIŃSKI, *Polscy salezjanie*, s. 329; TARKA, *Polonia w Wielkiej Bry-*

zaś znalazło siedzibę przedstawicielstwo Rządu Rzeczypospolitej Polskiej. Wszystkie ważniejsze wydarzenia związane z aktualną sytuacją w Polsce znajdowały od tej pory oddźwięk w życiu Polskiej Misji Katolickiej. Uroczystości obchodzono rocznicę odzyskania niepodległości 11 listopada i rocznicę odparcia ataku bolszewickiego 15 sierpnia, urządzone były dni modlitw w intencji ojczyzny i nabożeństwa dziękczynne za wolność Polski³⁸. Począwszy od roku 1923, gdy urząd rektora sprawował ksiądz Józef Wroński, w rocznicę uchwalenia Konstytucji 3 Maja oraz w święto Niepodległości organizowano zabawy, z których dochód przeznaczony był na polski kościół³⁹. Jednak na skutek powojennej dewaluacji funta, a także z powodu niewielkich ofiar pieniężnych składanych przez wiernych, sytuacja finansowa misji w dalszym ciągu uniemożliwiała zarówno budowę, jak i zakup kościoła⁴⁰.

Do nabycia pierwszego kościoła Polskiej Misji Katolickiej doszło za rektoratu księdza Teodora Cichosa⁴¹. W pierwszych tygodniach urzędowania, w maju 1926 roku, wydał on specjalną odezwę, w której nawoływał wiernych do jedności i do regularnego udziału w nabożeństwach. Do każdego egzemplarza powielonej odezwy dołączony był kwestionariusz z prośbą o podanie danych osobowych. Według nowego rektora kontakt uchodźców z polskim kościołem i z polskim kapłanem był niezbędny dla zachowania polskości oraz uniknięcia w obcym środowisku „wymarodowienia i utraty wiary”⁴².

tanii, s. 28-29; GULA, *The Roman Catholic Church*, s. 28, 35. Ponieważ ww. autorzy opierają się głównie na świadectwie P. Sawickiego i ks. T. Cichosa – świadków ówczesnych wydarzeń – ich ocena sytuacji wydaje się bardziej miarodajna, zob. T. CICHOS, *Misja Polska w Londynie*, „Przewodnik Katolicki” 5 IX 1926, s. 488; SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 21.

³⁸ SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 21, TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii*, s. 30.

³⁹ TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii*, s. 30.

⁴⁰ W roku 1926 z kościołem polskim łączność utrzymywało ok. 250 rodzin, ale frekwencja na niedzielnej mszy św. wynosiła niewiele ponad 100 osób. Tylko w czasie największych uroczystości kaplica przy Mercer Street, mieszcząca blisko 500 osób, była przepelniona, TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii*, s. 31.

⁴¹ Ks. T. Cichos sprawował urząd Rektora PMK od 28 III 1926 r. do 28 VIII 1938 r., zob. KOSIŃSKI, *Polscy salezjanie*, s. 330; SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 30.

⁴² „Londyn dla misjonarza-Polaka - pisał ks. Teodor Cichos - przedstawia trudne pole pracy. Polacy mieszkają rozproszeni w 8-io milionowej stolicy i nara-

Od początku dążył on także do wznowienia sprawy kupna kościoła - budynek, w którym mieściła się dotychczasowa kaplica wymagał generalnego remontu, poza tym nie był on własnością misji. Odłożoną z powodu wybuchu I wojny światowej sprawą zakupu zajął się ukonstytuowany na nowo w styczniu 1927 roku Komitet Budowy Kościoła⁴³. Po blisko trzyletnich pertraktacjach, 11 września 1929 roku kardynał Francis Bourne wyraził zgodę na nabycie przez Polską Misję wystawionego na sprzedaż protestanckiego zboru swedenborgianów przy Devonhire Street (obecnie: Devonia Road) w dzielnicy Islington⁴⁴. Akt kupna podpisano w lutym 1930 roku, zaś 12 października 1930 roku prymas Polski kardynał August

zeni są na poważne niebezpieczeństwo utraty wiary i wynarodowienie. Wobec tego, że Polacy, jako cudzoziemcy uchodzą za obywateli drugiej klasy i często uważani są za Żydów albo co najmniej za «chrześcijańskich Żydów» (...), młodzież woli ukrywać swą narodowość i łatwo wsiąka w morze ludności angielskiej (...) Jeżeli gdzie, to w Londynie przekonać się można, że jedynym gruntem, na którym Polak na obczyźnie oprzeć może i powinien i narodowość i wiarę, to właśnie kościół polski; kto zaś stracił łączność z kościołem polskim i kapłanem rodakiem, ten wsiąkł w społeczeństwo angielskie z wielką szkodą dla Kościoła i Ojczyzny”, CICHOS, *Misja Polska*, s. 489.

⁴³ W skład Komitetu weszli: konsul generalny Kazimierz Komierowski (przewodniczący), Rektor PMK ks. Teodor Cichos, naczelnik kancelarii poselstwa Rzeczypospolitej Polskiej Bolesław Korewo i kupiec Wiktor Czarnomski, SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 24.

⁴⁴ Mimo dogodnych warunków sprzedaży (proponowana cena budynku wynosiła 4 tys. funtów, podczas gdy rzeczoznawca oszacował wartość zabudowań na ok. 20 tys. funtów), sprawa kupna kościoła napotkała na nieoczekiwany opór w kurii biskupiej, wskutek sprzeciwu miejscowego proboszcza. W dokumencie z 19 II 1930 r. zgodę na kupno budynku kard. Francis Bourne uzależnił od spełnienia kilku warunków, m.in.: z kościoła mieli korzystać tylko polscy emigranci, główne wejście od ulicy miało zostać zamurowane, zaś śluby i chrzty miały się odbywać wyłącznie w angielskim kościele parafialnym: „That it be clearly understood that the Chapel is for the special and exclusive use of Catholics of Polish nationality, and is not a Polish church for the general use of the faithful of other nationalities (...) With regard to the administration of the Sacraments of Baptism and Matrimony (...) these Sacraments are to be regularly administered in the Parish church of the recipients according to the domicile”. Po negocjacjach, podjętych na prośbę rektora przez posła Skirmunta, i po interwencji kard. Augusta Hlonda, kard. Bourne odstąpił od części żądań i wyraził zgodę na kupno budynku, cyt. za: GULA, *The Roman Catholic Church*, s. 33; TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii*, s. 34-37; SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 24-27; zob. J. SERWAŃSKI, *Devonia*, EPEP, t. 3, red. K. DOPIERAŁA, Toruń 2004, s. 416-417.

Hlond poświęcił w obecności arcybiskupa Westminsteru kościół pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej i św. Kazimierza⁴⁵.

W latach 1930-1938 w polskim kościele znacznie wzrosła frekwencja na mszach świętych. Podtrzymywaniu rodzimych tradycji, jak również integracji środowiska emigracyjnego służyły zorganizowane w przykościelnej sali wieczorki z odczytami, zabawy, wspólne „opłatki” i „święcone” oraz akademie rocznicowe. Poczucie narodowej odrębności umacniała także działalność powołanych do życia przez rektora Cichosa organizacji: Towarzystwa Polsko-Katolickiego⁴⁶, Koła Studentów Polskich w Wielkiej Brytanii, młodzieżowego „Anglo-Polish Club”, Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Stowarzyszenia Młodych Polek. Przy kościele polskim zaczęła działać polska szkoła, Koło ministrantów, a także chór „Harfa” – „liczny i bardzo piękny (...) pod osobistym patronatem rektora misji”⁴⁷. Chór występował w czasie uroczystości religijnych i patriotycznych, między innymi podczas wieczorów pieśni polskiej oraz w corocznym koncercie kolęd w kościele St. Patrick’s Church przy Soho Square, w którym brali udział przedstawiciele różnych narodowości⁴⁸. Gdy rektor Cichos kończył w sierpniu 1938 roku swoją

⁴⁵ Zob. *Opis uroczystości poświęcenia kościoła polskiego w Londynie*, KsPam, s. 53.

⁴⁶ Towarzystwo Polsko-Katolickie (istniejące od 1915 r. jako Katolickie Towarzystwo Białego Orła, zreorganizowane i zarejestrowane urzędowo w r. 1933) przyczyniło się do ożywienia życia kulturalnego PMK, organizując koncerty (np. koncert marynarskiego Chóru Rewelersów z O.R.P. „Błyskawica” – 31 XII 1939 r., koncert Chóru Lotników Polskich – 28 I 1940 r.), występy artystyczne, akademie, prelekcje naukowe, a także amatorskie przedstawienia, m.in., *Jasełka Polskie* (15 I 1939 r.) i *„Betlejem polskie”* Lucjana Rydla (14 I 1940 r.), zob. S. DRAŻEWSKI, K. WOŹNIACKI, *Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Polsko-Katolickiego w Londynie za rok 1939*, „Wiadomości Polskiej Misji Katolickiej w Londynie” [dalej: WPMK] 2: 1940, nr 1, s. 6; WPMK 2: 1940 nr 4,5,6, s. 8; TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii*, s. 46. Z inicjatywy Rektora PMK, w czerwcu 1931 r. przyjechał do Londynu polski kompozytor Feliks Nowowiejski (rekomendowany przez kard. Augusta Hlonda), który wystąpił przed polską publicznością z recitaleem organowym, zob. KOSIŃSKI, *Polscy salezjanie*, s. 332.

⁴⁷ CICHOS, *Misja Polska*, s. 489.

⁴⁸ Chór liczył ok. dwudziestu osób, a jego akompaniatorem był polski organista, z zawodu stolarz, zob. TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii*, s. 32; SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 23, 30; KOSIŃSKI, *Polscy salezjanie*, s. 331-332. 8 I 1939 r., w czasie mszy św. dla Polaków odprawionej w St. Patrick’s Church w obecności ambasadora Rzeczypospolitej Polski, chór „Harfa” pod dyr. Thomasa Bertiego

kadencję, Polska Misja Katolicka, mimo trudności finansowych i konieczności zdobywania funduszy na utrzymanie placówki, była już dobrze zorganizowanym ośrodkiem duszpasterskim, społecznym i kulturalnym, odgrywającym znaczącą rolę w życiu Polonii londyńskiej⁴⁹. Misję odwiedzali wysocy dostojnicy kościoła i państwa, a w kościele przy Devonia Road obchodzono najważniejsze uroczystości religijne i patriotyczne⁵⁰.

Następcą księdza Cichosa na stanowisku Rektora Polskiej Misji Katolickiej został ksiądz Władysław Staniszewski, dotychczasowy dyrektor kancelarii prymasa Polski w Poznaniu⁵¹. Kontynu-

Lawrence'a, dyrygenta „The Fleet Street Choir”, śpiewał polskie kolędy, które znalazły „wielkie uznanie wśród zebranych tłumów”, SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 32. 24 XII 1939 r. ubrani w stroje narodowe chórzyci wzięli udział w międzynarodowym koncercie kolęd w Sadler's Wells Theatre, WPMK 2: 1940 nr 1, s. 8. Warto wspomnieć, że z inicjatywy rektora Władysława Staniszewskiego w dniu 27 I 1939 r. przeprowadzono w kościele remont sześćdziesięcioletnich organów. W dniu 31 III 1939 r. przybył do Londynu brat Telesfor Braciszewski z Towarzystwa Chrystusowego, który objął funkcję organisty. 4 II 1940 r. przejął ją Teofil Gryniewicz, a po jego zgłoszeniu się do wojska (1 II 1941 r.) – Zofia Gryniewicz-Coughlan, zob. SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 32; CZ. KAMIŃSKI, *Działalność Towarzystwa Chrystusowego wśród Polonii zagranicznej*, w: *Działalność męskich zgrupowań*, s. 59; WPMK 2: 1940 nr 2-3, s. 8; WPMK 3: 1941 nr 3, s. 8.

⁴⁹ 19 VII 1938 r. ambasador Edward Raczyński odznaczył ks. Teodora Cichosa Srebrnym Krzyżem Zasługi, w dowód uznania za wieloletnią pracę wśród Polonii, zaś kard. August Hlond w liście do Rektora PMK napisał: „Uświadamiam sobie to dobrze, że dzięki konsekwentnej zapobiegliwości Kochanego Księdza Rektora Misja Londyńska nie tylko ostatecznie ustabilizowała się jako ważna placówka polska, lecz ponadto zdobyła sobie godną siedzibę i piękny kościółek. Chciałbym, aby dalsza działalność Misji szła po linii, jaką jej wyznaczyła ofiarna i błogosławiona działalność jej ostatniego Rektora ze Zgromadzenia św. Jana Bosko”, cyt. za: SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 30.

⁵⁰ Gośćmi PMK w latach 1928-1938 byli m.in.: kard. Aleksander Kakowski, bp Henryk Przeździecki (1928), kard. August Hlond (1930, 1935), Ignacy Paderewski (1931) oraz prezydenci miast: Poznania (Cyryl Ratajski), Gniezna (Leon Barcikowski) i Katowic (Adam Kocur), tamże, s. 24, 26, 27-28.

⁵¹ Gdy zapadła decyzja o wyjeździe ks. Teodora Cichosa do Polski, kard. August Hlond (który od 1931 r. pełnił funkcję opiekuna polskiej emigracji - z oficjalnie nadanym przez Stolicę Apostolską tytułem Protektora czyli Duchowego Opiekuna Wychodźstwa Polskiego) podjął starania o znalezienie następcy na stanowisko rektora PMK. Wobec braku chętnych (spowodowanym, m.in., koniecznością znajomości języka angielskiego i pogarszającą się sytuacją finansową

ował on pracę swojego poprzednika, podejmując inicjatywy jednoczące polską kolonię i skupiające ją wokół kościoła przy Devonia Road. Tuż przed wybuchem II wojny światowej ośrodek Polskiej Misji Katolickiej odgrywał znaczącą rolę w umacnianiu życia religijnego, ale także polskości i patriotyzmu polskich emigrantów w Londynie, a kościół Matki Bożej Częstochowskiej i św. Kazimierza już wkrótce miał stać się jedynym wolnym kościołem polskim w okupowanej Europie⁵².

misji, która uważana była za jedną z najbiedniejszych polskich misji w Europie – zob. ROMEJKO, *Duszpasterstwo polonijne*, s. 147-148; TARKA, *Polonia w Wielkiej Brytanii*, s. 49-50; por. W. HILLER, *Krótki szkic dziejów emigracji polskiej w Anglii*, WPMK 2: 1940 nr 12, s. 7), gotowość wyjazdu do Londynu na trzy lata zgłosił ks. Władysław Staniszewski. Przed wyjazdem do Londynu, w lipcu 1938 r., prymas pożegnał go słowami: „Po wielkiej wojnie, na jaką się zanoszą, najprawdopodobniej tamtejsza kolonia polska się powiększy i jeżeli Księdzu uda się utrzymać tę placówkę do tego czasu, to może się okazać opatrznościowym”, cyt. za: *Śp. ks. infułat Władysław Staniszewski*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 41: 1990 nr 2, s. 347. Ks. Staniszewski pełnił urząd Rektora PMK do r. 1974, zob. *1938-1968. Obchód Trzydziestolecia Rektoratu Ks. Władysława Staniszewskiego Pronotariusza Apostolskiego Rektora Polskiej Misji Katolickiej Wikariusza Delegata dla Polaków w Anglii i Walii. 23 i 24 listopada 1968 roku*, Londyn 1968, [Jednodniówka], w: *Archiwum Prywatne Autora*, s. 12-17.

⁵² W 1938 r. Misję odwiedził kard. Artur Hinsley oraz Rektor Litewskiej Misji Katolickiej - ks. Kazimierz Matulaitis. W uroczystych nabożeństwach uczestniczyli przedstawiciele polskiego Rządu, zaś 26 III 1939 r. Rektor PMK dokonał poświęcenia nowej siedziby Konsulatu Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej przy Portland Place. W grudniu 1938 r. ukazał się również pierwszy numer „Wiadomości Polskiej Misji Katolickiej w Londynie”, pierwszego polskiego czasopisma na terenie Anglii. Redagowane przez ks. Władysława Staniszewskiego „Wiadomości” ukazywały się do maja 1949 r., kiedy staraniem rektora powstała „Gazeta Niedzielną”. Wznowione jako „Wiadomości Katolickie” w maju 1961 r., w styczniu 1963 r. połączyły się z „Czynem Katolickim” - biuletynem Instytutu Polskiego Akcji Katolickiej w Wielkiej Brytanii), SAWICKI, *Polska Misja Katolicka*, s. 30-32; „Wiadomości Polskiej Misji Katolickiej. Czyn Katolicki” 15: 1963 nr 1, s. 6.

Biskup Walenty Herburt i jego działalność 1560-1572

Człowiek lubi zwracać się ku swojej przeszłości i wybierając z niej pewne momenty czy wydarzenia przeżywać je ponownie, a równocześnie poddawać analizie i ocenie. Lubi człowiek zwracać się i ku przeszłości instytucji do których należy i które często tak wydatnie determinują jego losy.

Skoro diecezja przemyska istnieje ponad 600 lat, to chyba nie od rzeczy będzie oderwać się na chwilę od współczesności, a zwrócić się właśnie ku przeszłości i przyjrzeć się jej tj. warunkom, które w niej istniały, instytucjom kościelnym, a zwłaszcza ludziom, jeśli już nie wszystkim, co jest zresztą zrozumiałe, to bodaj tym najważniejszym, którzy wówczas żyli i działali.

W historiografii nie podtrzymuje się już dawnej przyjmowanego stwierdzenia o decydującym wpływie jednostek na bieg historii. Nie ulega jednak wątpliwości, że wybitne indywidualności potrafią nieraz determinować działalność i rozwój kierowanych przez siebie instytucji nawet na długą metę.

Kościół jest taką instytucją, w której z ustanowienia Bożego i prawa kościelnego bardzo ważnym czynnikiem jest biskup, dlatego ich sylwetki dla historyka z reguły stanowią przedmiot dużego zainteresowania. Poza tym z okresu ponad 600 lat istnienia diecezji można oczywiście wyłuskać nie jeden odcinek czasu, problem, czy znaleźć ludzi, którymi by warto było zająć się bliżej. Wydaje się, że w tej mnogości ewentualnych tematów, w skali powszechnej wiek XVI ciągle jeszcze przykuwa uwagę historyka. Doszło wówczas do tragedii w życiu Kościoła. Po wiekach działalności w ramach której gromadził i jednoczył pod swym kierownictwem ludy Europy, nastąpiło zerwanie tej jedności. Pod wpływem hasła protestanckiej reformacji głoszonej głównie przez Marcina Lutra i Jana Kalwina doszło w ciągu 1 poł. XVI w. do powstania nowej formy chrześcijaństwa. Pokój augsburski zawarty w 1555 r. potwierdzał zmiany

dokonane w ciągu burzliwego półwiecza. Straty Kościoła były duże. Odpadła duża część Niemiec, cała Skandynawia, zerwała jedność z Rzymem Anglia, a we Francji i Polsce sytuacja była tego rodzaju, iż wcale nie było pewności, że zwycięży katolicyzm. Kościół oczywiście przeciwdziałał tym procesom. Czynniki odrodzenia istniały już od dawna, ale dotąd były to tylko prądy oddolne, były za słabe, żeby przewyciężyć kryzys w Kościele, na powstanie którego składały się dziesiątki lat niedomagań, oraz cały zespół przyczyn o charakterze politycznym, gospodarczym i społecznym, na które Kościół nie miał żadnego wpływu lub tylko niewielki. Echo tamtych wydarzeń rozlegało się i w diecezji przemyskiej.

Wiadomo, że w tym dziele odrodzenia i umocnienia Kościoła decydujące znaczenie miał sobór trydencki. Po sprecyzowaniu przez niego nauki w kilku spornych kwestiach, po dokonaniu reformy w sprawach, które istotnie wymagały uregulowania, po wytyczeniu kierunków działania na przyszłość, rozpoczął się nowy okres w historii Kościoła, który w gruncie rzeczy trwał do II soboru watykańskiego.

Jeden z biskupów przemyskich wziął udział w soborze trydenckim. Jest rzeczą ciekawą jaki był jego bezpośredni udział w soborze, oraz czy sobór wpłynął w jakiś sposób na jego późniejszą działalność. Biskupem tym był Walenty Herburt, ordynariusz przemyski w latach 1560-1572. Zajęcie się nim jest jeszcze o tyle uzasadnione, że wyniki badań przeprowadzone przez ks. Henryka Wojtyskę zmieniły z gruntu sądy historyków ukształtowane na ten temat jeszcze na przełomie XIX i XX w. przez Teodora Wierzbowskiego, a potem powtarzane przez innych jakoby jego udział w obradach soboru był całkiem bierny (PSB).

Biskup Walenty Herburt pochodził z rodziny, która ze Śląska Opawskiego przybyła do Polski w 2 poł. XIV w. W latach 1374-1386 otrzymali Herburtowie 14 wsi w ziemi przemyskiej, a wśród nich m.in. Dobromil, Chyrów, Laszki, Sąsiadowice, za to nadanie mieli wystawić 14 ludzi na wojnę. Na pamiątkę rodzinnego gniazda Füllstein założyli na nowym miejscu Felsztyn, który w 1400 r. miał już prawa miejskie. W XV w. jeszcze wrastali w nową glebę, rozrastali się i powiększali swój majątek, ale zaczęli również zajmować się innymi sprawami np. w XV w. czterech z nich studiowało na Akademii Krakowskiej. W połowie XVI w. należeli już do rodzin

zamożnych. W skutek rozrostu ulegli podziałowi na kilka gałęzi: Herburtów na Felsztynie, Odnowskich w Olesku, Dobromilskich, Kukizowskich. Jeden z nich Mikołaj Odnowski doszedł do godności senatorskich – kolejno kasztelana przemyskiego, wojewody sandomierskiego, a w końcu w 1554 r. wojewody krakowskiego. Większość przedstawicieli rodu piastowała jednak godności honorowe, ziemskie i ciągle była „na dorobku”.

Późniejszy biskup Walenty był synem Jana Herburt z Felsztyna podkomorzego przemyskiego i Jadwigi z domu Chwała z Pełniatycz. Urodził się 15.X.1524 r. Był jednym ze sześciorga dzieci w rodzinie. Ojciec żył jeszcze w 1542 r., matka co najmniej 10 lat dłużej. Najstarszym synem był Stanisław podkomorzy przemyski w 1546 r. W latach 50-tych był najpierw kasztelanem przemyskim, później od 1555 r. lwowskim. Brał czynny udział w życiu politycznym kraju, nie zaniedbując powiększania swojego majątku. W zastaw za pożyczkę udzieloną królowi Zygmuntowi Augustowi otrzymał bogatą królewszczyznę samborską. W sprawach religijnych stale opowiadał się po stronie katolicyzmu, ale umiał się zdobyć na tolerancję wobec innych. Zmarł w 1584 r.

Młodszym bratem Walentego był Jan Herburt, prawnik i historyk, który zdobył sobie uznanie w całej Polsce, nie tylko dzięki swemu wykształceniu, ale dzięki temu, że zebrał wszystkie obowiązujące w Polsce prawa i sam je przetłumaczył na język polski wyrażając specjalnie w tym celu wyznaczoną komisję, oraz ułożył je w porządku alfabetycznym przez co ogromnie ułatwił korzystanie z nich. Dzieło jego wydrukowano w 1563 r. pod tytułem „*Statuta Regni Poloniae in ordinem alphabeti digesta*”, choć nie otrzymało potwierdzenia ze strony sejmu, w praktyce było ciągle używane w sądach i do połowy XVIII w. jeszcze 6 razy wydawane. Jan Herburt był autorem jeszcze kilku innych prac, ale *Statuta* były dziełem najpoważniejszym. W nagrodę za nie został kasztelanem sanockim, prócz rocznej pensji 300 zł. Z jego działalności rozwijanej już po śmierci biskupa Walentego, należy wspomnieć o udziale w poselstwie do Francji po króla Henryka Walezego, poselstwie do Szwecji, czynnym udziale w elekcji po ucieczce Walezego, w której opowiadał się po stronie Hasburgów. Podobnie jak brat Stanisław zdecydowanie popierał katolicyzm, ale również wykazywał dużo zrozumienia dla inaczej wierzących. Większą sławę u współczesnych

i potomnych zdobył sobie syn Jana, również Jan Szczęsny Herburt żyjący już na przełomie XVI i XVII w. (+1616), polityk i słynny rokoszanin przeciwko Zygmuntowi III, a później pisarz i wydawca dzieł zasłużonych dla kultury polskiej. On pierwszy bowiem w drukarni założonej w Dobromilu wydał *Historię Polski* Wincentego Kadłubka i *Historię Polski* Jana Długosza – jej druk przerwano na polecenie Zygmunta III, oraz m.in. *Annales* Stanisława Orzechowskiego.

Najmłodszym bratem Walentego był Mikołaj (1524-1593). Początki jego działalności publicznej przypadły na ostatnie lata życia biskupa. W 1570 r. został starostą lwowskim. Po śmierci Stefana Batorego wyrósł na przywódcę szlachty ruskiej, potem trzymał z królem Zygmuntem III, toteż został kasztelanem przemyskim (1589 r.). W odróżnieniu od braci przeszedł na stronę protestanckiej reformacji, ale w 1583 r. dzięki wysiłkom jezuitę diecezjanina przemyskiego Benedykta Herbusta wrócił do Kościoła katolickiego.

Jedyna siostra Herburtów Barbara była żoną Piotra Kmity marszałka wielkiego koronnego i wojewody krakowskiego, magnata i jednego z najbardziej wpływowych ludzi w Polsce w 2 ćwierci XVI w. Powinowactwo z nim miało dla rodziny Herburtów duże znaczenie. Oprócz Kmitów byli Herburtowie związani i z innymi rodzinami. Spośród bardziej znanych warto wspomnieć przynajmniej Fredrów, Uchańskich, Drohojowskich.

Pierwsze nauki młodzi Harburtowie pobierali zapewne w domu od prywatnego nauczyciela, jak to było w zwyczaju w zaможniejszych rodzinach, a uzupełniali je na dworach magnatów. Dla nich świetnie nadawał się do tego celu dwór szwagra, wybitnego humanisty i mecenasa Piotra Kmity. W każdym razie nie ma wiadomości o ich studiach w Akademii Krakowskiej. Wiadomo natomiast, że Kmita postarał się o wysłanie przynajmniej dwóch młodych Herburtów na studia za granicę stwarzając im tym samym okoliczności ułatwiające wówczas zrobienie kariery. Jednym z nich był Walenty. Na opiekuna wyprawy wybrał Kmita młodego profesora Akademii Krakowskiej Szymona Mariciusa z Plizna znanego w historii wychowania z wydanego później dzieła (1551) „*De scholis seu Academia libri duo*”. Pobyt za granicą przypadł na szczytowy okres piątego dziesięciolecia wyjazdów synów szlacheckich na studia za granicę i trwał mniej więcej 2 lata 1544-1545. Walenty Her-

burt przebywał w - Bolonii, Padwie i może w Ferrarze, wychowawca mieszczanin z pochodzenia, korzystając z sytuacji zdobył przy okazji w 1544 r. doktorat obojga praw. Wychowanek Walenty stopnia naukowego nie osiągnął, ale pogłębił ogólne wykształcenie i zdobył biegłą znajomość łaciny, o czym świadczą jego listy, znajomość prawa, i to co dają prawie wszystkie podróże, lepszą znajomość świata. W czasie pobytu za granicą, między podopiecznym a wychowawcą starszym od niego tylko 8 lat zadzierżgnęła się szczerą przyjaźń, która wytrzymała próbę czasu i przejawiała się nie tylko w korespondencji, ale i w różnych przysługach, których zresztą ze strony Walentego Herburta ze względu na inną pozycję społeczną było więcej i z których może najbardziej sympatyczna była pomoc Herburta w roztaczaniu opieki nad staruszką matką Szymona Mariciusa.

Dość wcześnie wybrał Herburt drogę kariery duchownej. Może predystynowała go do tego duża wrażliwość, wątłe zdrowie, niechęć do rozgwaru, szukanie spokoju. Decydujące znaczenie w tej sprawie miało na pewno stanowisko rodziców, którzy z reguły wybierali wówczas zawód dla swoich dzieci. Związki rodzinne i znajomości zapewniały z góry znaczne powodzenie staraniom. I tak było istotnie. Już w czasie pobytu za granicą, w Padwie w 1544 r., więc w wieku 20 lat wszedł do kapituły krakowskiej. Była to wprawdzie najuboższa kanonia tzw. Monetarna, bo do lat 30 XVI w. przynosiła tylko dochody z dystrybucji dziennych, ale stawał się za to członkiem kapituły, która słusznie u współczesnych uchodziła za „seminarium episcoporum”. Przykład prymasa Jana Łaskiego i Stanisława Tarły biskupa przemyskiego, którzy również zaczęli od tej kanonii mógł napawać Herburta otuchą, że i on nie skończy swojej kariery kościelnej na niej. W tym samym czasie, choć miał jedynie święcenia niższe - do otrzymania wyższych był za młody, rozpoczął starania o kanonię w kapitule przemyskiej, mającą uposażenie w Bakończycach, a wolną po śmierci Andrzeja Odrowąża, ale wówczas zwyciężyło prawo mocniejszego Jerzego Szymonowańskiego proboszcza samborskiego, prezentowanego przez królową Bonę. Wkrótce bowiem, bo w tym sama mym roku 16.IV z prezenty Piotra Kmity otrzymał inną kanonię z oposażeniem w Pikulicach Dolnych, wolną znowu po śmierci Sebastiana Węgrzynowskiego. Niezależnie od tego otrzymał Herburt beneficja cum cura animarum.

Parafię w Szczekarzowicach w województwie sandomierskim, na pewno dzięki znajomości z rodziną Tarłów, którzy się stamtąd wywodzili i których jeden przedstawiciel posiadał włości w Chyrowie w sąsiedztwie Felsztyna i drugą parafię w Jerzmanowicach diecezji krakowskiej. Tę drugą otrzymał w początkach lat 50-tych. Czuł się tym jednak za bardzo obciążony i zastanawiał się nad rezygnacją z jednego z nich. Natomiast w 1548 r. zajął poważne stanowisko w kapitule przemyskiej. Po śmierci bowiem prepozytora kapituły (druga z kolei wówczas prałacka godność w kapitule przemyskiej) Jana Starzechowskiego, prałaturę tę z prezenty Kmita otrzymał Walenty Herburt. Nie był na niej jednak „człowiekiem nowym”, bo niecało 40 lat temu posiadał ją jego stryj Seweryn Herburt pisarz królewski. Czynnego udziału w życiu kapituły przemyskiej Walenty Herburt w owym czasie nie brał. Nie wiadomo dokładnie kiedy przyjął święcenia kapłańskie, ale należy przyjąć że po powrocie z zagranicy, a przed otrzymaniem prepozytury przemyskiej. Wydaje się bowiem mało prawdopodobne, by dopuszczono go do tej godności bez święceń kapłańskich, tym bardziej, że brał w tym czasie udział w sesjach kapituły krakowskiej, co bez święceń było również niedopuszczalne. Herbutr więcej związany był z Krakowem. Tam miał przyjaciół, tam często przebywał możny jego protektor Kmita, tam przy ulicy Kanonicznej wybudował sobie w latach 1552-3 dom. Stolica państwa zapewniała większe możliwości osiągnięcia lepszej kariery. Mimo tego dość często i to nieraz na dłużej udawał się „na Ruś” jak pisywał, bądź to celem przezimowania, bądź ze względów zdrowotnych, jak np. w 1553 r., kiedy to po ciężkiej chorobie, gdy nie pomogły lekarstwa, za radą lekarzy postanowiono zmienić powietrze, toteż udał się właśnie na Ruś, co przyniosło zdecydowaną poprawę.

W wypadkach pobytu na terenie diecezji przemyskiej, przebywał pewno raczej w dobrach rodzinnych, bo domu kanonickiego, o który się starał po śmierci Jana Czermieńskiego, jak się zdaje nie otrzymał. Od czasu do czasu odwiedzał i swoje parafie.

Od powrotu ze studiów nie zdarzyło się w jego życiu nic nadzwyczajnego, ale z konieczności brał udział w większych wydarzeniach publicznych. Tak np. był wraz z braćmi na sejmie w 1551 r. Podobny udział w sejmie w 1553 r. wymogła na nim matka i bracia. W 1551 r. z polecenia kapituły krakowskiej posłował do

Piotra Kmity w sprawie wypędzenia paulinów z Pińczowa przez Oleśnickiego opowiadającego się po stronie protestanckiej reformacji. W 1553 r. oplakiwał śmierć swego protektora Piotra Kmity, która stanowiła dużą stratę dla niego. W tym czasie miał już jednak wyrobione stosunki. Umiał się zasłużyć i królowi, bo w 1558 r. wraz z braćmi został zwolniony z opłat mostowych i celnych. Od tego też roku rozpoczyna się czynny udział jego w życiu kapituły przemyskiej, w której sesjach uczestniczył prawie regularnie. Po śmierci zaś biskupa Dziaduskiego w 1559 r. kapituła przemyska wybrała go na administratora diecezji. W styczniu 1560 r. nominację na biskupa przemyskiego otrzymał podkanclerzy królestwa Filip Padniewski. W marcu objął władzę w diecezji przez pełnomocnika, bo osobiście do niej nie przybył, ze względu na zajęcia związane z urzędem państwowym. Z góry było zresztą wiadomo, że przemyskie biskupstwo będzie stanowiło dla niego jedynie etap przejściowy. W maju tego roku zmarł biskup krakowski Andrzej Zebrzydowski. Opróżnienie którejkolwiek z koronnych stolic biskupich zawsze dotychczas pociągało za sobą przesunięcia nieraz na kilku innych stolicach. Tym razem nastąpiło to w odniesieniu do Przemyśla. Biskup Filip Padniewski został przeniesiony do Krakowa i tam już pozostał. Na okresu wakansu, kapituła w Przemyślu ponownie wybrała administratorem diecezji swego prepozyta Walentego Herburta dając tym wyraz swego zaufanie do niego. Jemu zaś to bezpośrednio zaznajomienie się ze sprawami diecezji również bardzo się przydało, albowiem na prośbę króla Zygmunta Augusta, papież Pius IV 4.IX.1560 r. biskupem przemyskim mianował Walentego Herburta. Nowy biskup już dość dawno był znany królowi. Być może, że jednym z czynników, który wpłynął na jego wybór było to, że Herburtowie byli dalekimi krewnymi pierwszej żony króla Barbary Radziwiłłówny do której sentymentu nie wyzbył się on podobno do końca. Ze względu na ubóstwo biskupstwa nowemu biskupowi pozwolono zatrzymać probostwo w Szczepieszynie i to drugie beneficjum w diecezji krakowskiej. Osobiste rządy w diecezji objął dokładnie w 36 rocznicę urodzin – 15.X tego roku.

Terytorium diecezji wynosiło około 18 100 km². Pod względem rozległości obszaru diecezja zajmowała 14 miejsce wśród 17 ówczesnych diecezji Rzeczypospolitej. Ilu było wiernych – nie wiadomo. W 1640 r. było ich około 150 000. W 1560 r. było ich za-

pewne ponad 100 000. Parafii było 150, ale tylko formalnie, albowiem w okresie rządów biskupa Dziaduskiego kilkanaście kościołów parafialnych zostało zajętych przez szlacheckich patronów, którzy przeszli na stronę protestanckiej reformacji i przeznaczyli je do celów kultu protestanckiego. Oprócz kościołów parafialnych, istniało 10 kościołów nieparafialnych, 11 klasztornych, 7 szpitalnych, około 20 tzw. Szpitali parafialnych, około 50 szkół parafialnych. Spośród instytucji kościelnych należy jeszcze wymienić kapitułę katedralną. Okres wielkiego znaczenia kapituł należał już w prawdzie do przeszłości, ale i tak wywierały one jeszcze pewien wpływ na rządy diecezji, albowiem biskupi musieli w niektórych wypadkach, najczęściej w sprawach materialnych, zasięgać u nich opinii a nawet zgody. Poza tym odgrywały pewną rolę przy zwoływaniu synodów diecezjalnych, największą zaś w okresie wakansów biskupstwa, kiedy to ze swego grona wybierały administratora diecezji. Z prawa kanonicznego należał jeszcze do nich wybór biskupów, ale w praktyce dawno już uprawnienie to przyjęli na siebie królowie. Katedralna kapituła przemyska należała w Polsce do mniejszych, bo liczyła tylko 11 członków podczas gdy kapituły w centralnej Polsce liczyły 30-40 ludzi, a poznańska nawet 44. Poza tym kapituła przemyska była uboga, dlatego przynależność do niej stanowiła atrakcję tylko dla synów drobnej i średniej szlachty, która tym sposobem mogła polepszyć swoją sytuację materialną, oraz dla synów mieszczzańskich i już mało prawdopodobnie chłopskich, bo oznaczało to dla nich awans społeczny i mimo wszystko zabezpieczało utrzymanie. Szlachta jednak bardzo zazdrośnie strzegła dostępu do kapituły i to w całej Polsce. W 1496 i 1505 r. na sejmach postanowiono, że w kapitułach koronnych tylko 5 plebejuszy, ale posiadających stopnie doktorskie z teologii, prawa kanonicznego lub medycyny może być przyjęty do każdej z nich. Postanowienia te zatwierdził papież Leon X w 1515 r. i Paweł III w 1543 r., ale nie obejmowały one innych kapituł. Tymczasem kapituła przemyska w 1514 r. uchwaliła, że w ogóle nie będzie przyjmować do swego grona ludzi plebejskiego pochodzenia. Później, w 1535 r. wprowadzie przyjęto do kapituły plebejusza Marcina z Kurowa, ale choć miał doktorat z prawa kanonicznego w 1548 r. na styczniowej sesji, po odczytaniu statutów przez pisarza, zebranych prałatów i kanoników „opanowały skrupuły”, wywołane tym, że statut o nieprzyjmowaniu plebejuszy został

naruszony skutkiem przyjęcia Marcina z Kurowa, wobec czego polecono mu, żeby do roku zamienił swą kanonię na inne beneficjum. Dzięki postawie ówczesnego biskupa Jana Dzieduskiego postanowienia tego jednak nie wykonano. Poza tym kapituła przemyska nie różniła się już niczym od innych kapituł polskich.

Najbardziej charakterystyczną cechą diecezji przemyskiej było jej zróżnicowanie narodowościowe i religijne. Oprócz bowiem Polaków na jej terenie mieszkali Rusini, których pewno było więcej, a nadto spora grupa Niemców i już niewielkie grupy Czechów, Węgrów, Żydów a nawet Włochów. Ludność ruska należała do Kościoła prawosławnego. Pod względem społecznym, gospodarczym, kulturalnym i religijnym diecezja nie różniła się od innych diecezji w Rzeczypospolitej. W życiu i działalności tego lokalnego Kościoła występowały również te same niedomagania, co i w reszcie Polski. Tak np. wśród duchowieństwa występowało kumulowanie beneficjów i związane z tym z konieczności nierezydowanie w miejscach ich posiadania. Sam Herburt przed nominacją na biskupa miał ich 4 w trzech diecezjach. Wspomniano też już o przejęciu kilkunastu kościołów przez zwolenników „nowinek” religijnych. Hasła bowiem protestanckiej reformacji dotarły oczywiście do diecezji i kilka rodzin spośród bogatej szlachty przyjąwszy je za swoje zabrało się na własną rękę do „reformowania” Kościoła. Co najmniej tyle samo rodzin szlacheckich sympatyzowało z nimi w ukryciu, a wśród mieszczan, zwłaszcza pochodzących z Niemców również istniała spora grupa mniej lub bardziej jawnych zwolenników protestantyzmu. Hasła protestanckiej reformacji doprowadziły również do pewnego zamieszanie wśród duchowieństwa. Siedmiu z nich należących do diecezji pod wpływem tychże haseł porzuciło kapłaństwo.

Kiedy biskup Herburt obejmował rządy w diecezji przemyskiej automatycznie stawał wobec całego szeregu problemów. Niektórych z nich, choćby najbardziej chciał, nie mógł rozwiązać o własnych tylko siłach.

W powszechnym odczuciu ludzi pierwszej połowy XVI w. skuteczne środki zaradcze na ówczesne niedomagania Kościoła mógł podjąć tylko sobór powszechny. Oczekiwano na niego już od XIV w. , bo te sobory, które się odbywały nie spełniały nadziei wszystkich zainteresowanych. W XVI w. te oczekiwania uległy nasileniu. Trzeba jednak dodać, że nadzieje związane ze soborem były

bardzo różne, a nieraz z gruntu się wykluczały, niemniej były one powszechne. W latach 1525-1545 sama Polska 7 razy zwracała się do Stolicy Apostolskiej z postulatem zwołania soboru. Warto dodać z własnego podwórka, że i z diecezji przemyskiej wyszła osobna sugestia. W dniu 18.II.1549 r. z Brzozowa biskup Jan Dziaduski (1545-1559) skierował list do papieża Pawła III (1534-1549), w którym przedstawiając swoje wysiłki duszpasterskie i sytuację Kościoła w diecezji nawiązywał do zwołanego przez papieża soboru, wskazywał na błędne o nim wyobrażenia niektórych i życzył mu sukcesów w zaradzeniu ówczesnym bolączkom kościelnym. (Ks. Jan Fiałek na pewno najwybitniejszy historyk Kościoła w Polsce (+1936) w 1 poł. XX w. nazwał ten list „znamiennym”). O ile oczekiwanie soboru było i w Polsce powszechne, to przygotowanie się do niego i praktyczny udział w nim Polaków był zupełnie skromny.

Sobór trydencki jak wiadomo obradował w trzech okresach. W latach 1545-1547, 1551-1552 i 1562-1563. Na obrady w pierwszym okresie Polacy nie wybrali się w ogóle, bo zanim się do tego zabrano w 1547 r. sobór akurat został przerwany. W czasie drugiego okresu obrad soboru sytuacja się powtórzyła. Przybył tam w prawdzie 26.XI. 1551 r. archidiakon płocki Paweł Głogowski w charakterze „pełnomocnika kleru polskiego” i miał on przygotować miejsce dla spodziewanej delegacji polskiej, ale tymczasem ponownie odroczono obrady soboru. Dopiero na trzecim etapie soboru Polacy wzięli w nim udział. W marcu 1561 r. odbył się synod prowincjalny w Warszawie pod przewodnictwem prymasa Jana Przemyskiego. Wobec nalegań kardynała Stanisława Hazjusza, który został mianowany legatem-teologiem na soborze, wyznaczono na sobór posłów Walentego Herburtę biskupa przemyskiego, mimo oporu biskupa Padniewskiego i opata cystersów z Sulejowa Stanisława Fałęckiego. Na wybór Herburtę nalegał ówczesny nuncjusz Bernard Bongiovanni (1560-1563) uważając go za człowieka wykształconego, pobożnego i gorliwego. Ten drugi przybył do Trydentu już w listopadzie tego samego roku. Ponieważ był tylko opatem, i nie miałby prawa głosu, chcąc ratować prestiż Polski, Hozjusz wyjednał mu nominację na biskupa sufragana gnieźnieńskiego, wobec czego już w Trydencie został konsekrowany i jako pełnoprawny uczestnik wziął udział w obradach soboru. W dziewięć miesięcy później 14.X.1562 r. przybył do Trydentu drugi przedstawiciel Pol-

ski biskup Herburt. Okazało się bowiem, że episkopat Polski z trudem zdobył się na niewystarczające zresztą w zaopatrzenie go w środki finansowe. Walenty Kuczborski, sekretarz Hozjusza zanotował pod datą 14.X „*nie było kongregacji z powodu przybycia przedstawiciela najjaśniejszego króla polskiego. Posłowi wielu biskupów [i In.] (100) wyszło naprzeciw*” Oprócz tych dwóch biskupów na soborze pojawili się i inni Polacy tak duchowni, jak i świeccy. Duchowni reprezentowali prymasa Uchańskiego, arcybiskupa lwowskiego Pawła Tarłę, ale prawo głosu w imieniu Kościoła w Polsce mieli tylko biskupi Fałęcki, Herburt i kardynał Hozjusz, który choć legat, uważał się za członka delegacji polskiej. 23.X Herburt wygłosił wobec soboru przemówienie powitalne.

Na soborze, delegacja polska działała w trzech dziedzinach: politycznej, reformy Kościoła i lepszego sprecyzowania nauki katolickiej. Jeśli idzie o sprawy polityczne, to początkowo Polacy popierali interesy Habsburgów, Hozjusz który poprzednio był posłem na dworze Habsburgów do jesieni 1562 r. działał w tym kierunku, żeby Niemcy jak najliczniej przybyli na sobór. Od listopada tego roku, zaczęli natomiast popierać stanowisko Francuzów. Wpłynęło na to głównie podobieństwo wewnętrznej sytuacji religijnej w obu krajach, gdzie kalwinizm coraz poważniej zagrażał Kościołowi. Poza tym delegacja Polska zabiegała o zwrot królowi tzw. Sum neapolitańskich tj. sumy ok. 430 tys. Dukatów, które jego matka królowa Bona już po wyjeździe z Polski pożyczyła Filipowi II królowi hiszpańskiemu, a które po jej śmierci przypadły Zygmuntowi Augustowi i jego siostrom. Poza tym delegacja, głównie Hozjusz przeciwdziałał niegroźnym zresztą próbom wysunięcia pretensji do Prus Książęcych podjętym przez resztki utrzymującego się Zakonu krzyżackiego. Wreszcie Hozjusz przejęty odebraniem biskupom jurysdykcji nad heretykami na sejmie 1562/63 wymógł na papieżu wysłanie do Polski w 1563 r. jednego z najzdolniejszych ówczesnych dyplomatów papieskich w charakterze nuncjusza Giovanni Francesco Commendone (1563-1565, 1571-1573), którego późniejsza działalność miała bardzo duże znaczenie w sprawie przyjęcia uchwał soboru trydenckiego przez Polaków. Działalność biskupa Herburt w sprawach politycznych była całkowicie skoordynowana z poglądami kardynała Hozjusza.

Natomiast w dziedzinie reformy Kościoła, choć i tu delegacja polska działała wspólnie, poważną do niedawna nieznaną rolę odegrał biskup Herburt, który swoimi wystąpieniami zdobył sobie u ojców soboru duże uznanie. Od 28.II.1563 r. był on przewodniczącym komisji złożonej z 9 biskupów, która miała przedstawić „nadużycia sakramentu kapłaństwa”. W dniach 28.III, 4.VI i 12.VII wygłosił przemówienia poświęcone sprawom reformy m.in. rezydencji biskupów w diecezji. W dniu 28.VI wręczył legatom specjalne memorandum, które rozwijał i uzasadniał w kilku innych wystąpieniach – łącznie 9, wreszcie 28.XI, a więc na kilka dni przed zamknięciem soboru, wygłosił ostatnie przemówienie. W świetle tych wystąpień główną treść propozycji Herburtu można by ująć w następujących punktach: Biskup powinien być centrum życia Kościoła. Biskupów mianuje tylko papież, na podstawie przedstawienia kandydata przez synod prowincjalny, kapitułę lub króla. Biskup powinien być całkowicie niezależny w rządzeniu diecezją. Herburt wystąpił bardzo ostro przeciwko przywilejom kapituł katedralnych. Prawo do obsady wszystkich urzędów w diecezji powinien mieć tylko biskup. Prałatami należy mianować przede wszystkim ludzi godnych, choćby pochodzili i z plebejuszy. Wykluczał wpływ kolatorów na mianowanie proboszczów. Domagał się, aby uprawnienia metropolitów zostały przyznane synodom prowincjalnym. W ujęciu Herburtu, biskup powinien być człowiekiem najwyższej prawości i gorliwości. Powinien pamiętać, że majątek, którym zarządza ma służyć celom kościelnym. Dużo uwagi poświęcił także przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa. Uważał, że święceń kapłańskich należy udzielać nie wcześniej, niż w 30 roku życia. Ludziom świeckim nie przyznał żadnych uprawnień w stosunku do Kościoła. Pozostawało to w związku z sytuacją w krajach protestanckich w tej sprawie. Poza tym, opowiadał się za regularnym odbywaniem synodów prowincjalnych. Od członków kapituł żądał ograniczenia ich uprawnień m.in. zniesienia formalnego tylko prawa wyboru biskupów. Kapituły katedralne powinny być tylko organem wykonawczym wobec biskupa. Domagał się także biskup Herburt stosowania surowych sankcji dla wprowadzenia uchwał soboru, ale – zgodnie z poglądem Hozjusza – ostateczne odrodzenie Kościoła uzależniał od stopnia miłości Bożej u ludzi. (Wojtyśka)

Wystąpienia biskupa Fałęckiego w sprawach reformy dotyczyły postulatów reformy liturgii mszy św., udzielania komunii świeckim pod dwiema postaciami i egzempcji zakonów.

W sprawach uściślenia doktryny katolickiej pierwszorzędną rolę odegrał kardynał Hozjusz zwłaszcza w określeniu nauki o mszy św., w pewnym stopniu o kapłaństwie i małżeństwie, przy czym był przeciwny unieważnianiu małżeństw tajnych, w czym poparł go i biskup Herburt. Ten drugi w ostatnich dniach obrad soboru współpracował z innymi biskupami nad ujęciem nauki o czyśćcu, kulcie świętych i czci obrazów. Jest bardzo prawdopodobne, że wspomagał go w tym kanonik przemyski Walenty z Urzędowa, który był z biskupem w Trydencie.

Pod koniec obrad synodu biskup Herburt zetknął się z przykrą dla niego sprawą małżeństwa Orzechowskiego. Ksiądz Stanisław Orzechowski pochodził z Przemyśla, lub jego okolic. Był synem także Stanisława i córki ruskiego duchownego. Ojciec związany z Piotrem Kmitą starostą przemyskim i marszałkiem koronnym postarał się o to, że już w 13 r. życia przyjęto syna do kapituły przemyskiej, oczywiście bez prawa do czynnego udziału w jej życiu. Studiował w Krakowie, potem dość długo za granicą. Okazało się, że był bystry i zdolny i że ma prawdziwy talent pisarski, co w tamtych czasach ogromnie ceniono. Za granicą przebywał głównie w latach 30., a więc okresie wielkiego zamieszania religijnego, ostrych polemik, toteż oprócz ogólnego polotu i świetnej znajomości języków klasycznych przywiózł stamtąd poglądy, które nie zawsze dawały się pogodzić z poglądami Kościoła. Po powrocie, prawdopodobnie w 1541 r. przyjął święcenia kapłańskie konieczne do posuwania się po drodze kariery kościelnej, która stała przed nim otworem. Święcenia jednak przyjął we Lwowie bez porozumienia się ze swoim biskupem ordynariuszem Stanisławem Tarłą i jak twierdził później został przymuszony do tego przez ojca. W ciągu następujących 10 lat stał się głośny w całej Polsce bądź ze względu na walory literackie jego dzieł, bądź z powodu jego wystąpień, w których były i ataki na papieża, biskupów, oraz m.in. na celibat obowiązujący w Kościele. Wielu uważało go za zwolennika protestanckiej reformacji. W 1550 r. podjął postanowienie zawarcia małżeństwa i w kwietniu na sejmiku w Wiszni oświadczył zdumionemu biskupowi Dziaduskiemu, „że się ożeni, i nie posłucha choćby go anioł z nieba

upomniał”. Mimo grózb biskupa z zamiaru nie zrezygnował. Liczył na poparcie szlachty, która w tym czasie toczyła zacięte spory z duchowieństwem o dziesięciny, udział w obronie kraju i jurysdykcji czyli sądownictwo biskupów w sprawach wiary wobec świeckich. W lutym 1551 r. Orzechowski zamiar swój zrealizował. Przedtem zrezygnował ze wszystkich urzędów kościelnych. Jego małżeństwo zdobyło poklask u wielu, ale biskup Dziaduski zgodnie z prawem kanonicznym obłożył go ekskomuniką, ogłosił heretykiem, małżeństwo uznał za nieważne, majątek miał podlec konfiskacie, on sam skazany na wypędzenie z diecezji. Kłopoty związane z uniknięciem czekających go kar, oraz zabiegi o uznanie i zatwierdzenie jego małżeństwa przez Kościół wypełniły prawie całą resztę życia Orzechowskiego. Zagrożony wykonaniem wyroku przez władzę świecką na sejmie w 1552 r. uzyskał poparcie całej szlachty – m.in. poparł go wówczas Herburtowie – dzięki czemu otrzymał warunkowe uwolnienie od klątwy, cofnięte mu w 1556 r. na interwencję nuncjusza Lippomano. Mimo tego Orzechowski nie odstąpił od katolicyzmu i nie przeszedł do obozu protestanckiej reformacji, choć tamci współwyznawcy byliby mu udzielili całkowitego poparcia. W 1561 r. przybył do Polski nowy nuncjusz Bernard Bongiovani. Otrzymał on w Rzymie polecenie załatwienia sprawy Orzechowskiego, bo i tam wieść o niej dotarła. Po zbadaniu jej na miejscu przekonał się, że Orzechowski nie był heretykiem. Na synodzie warszawskim w 1561 r. na którym Orzechowski przedłożył dzieło „*O godności kapłaństwa*” a biskup Herburt poparł jego sprawę, nuncjusz uwolnił go od cenzur. Bongiovani poparł jego sprawę i w Rzymie. Z Rzymu przekazano ją do załatwienia soborowi. Orzechowski tymczasem wystąpił bardzo w kilku pismach przeciwko heretykom w Polsce. Na soborze jednak zaczęto się zajmować jego sprawą dopiero po przybyciu tam we wrześniu odwołanego z Polski Bongiovaniego. Zaczął on po kolei urabiać przychylnie dla Orzechowskiego legatów i kilku biskupów. Naciskał i na biskupa Herburtę, żeby się zajął tą sprawą. Pomijał tylko jednego Hozjusza wiedząc o jego niechęci do zajmowania się sprawą małżeństwa księży w ogóle i samego Orzechowskiego, o którym nie miał dobrego wyobrażenia. Hozjusz, choć uznawał rację przemawiające za absoluacją dla Orzechowskiego, nie chciał dopuścić do poruszenia takiej sprawy na soborze, żeby nie przynosić wstydu sobie i Polsce. Opo-

wiadał się więc za udzieleniem Orzechowskiemu rozgrzeszenia w tajemnicy bez oficjalnego uznawania jego małżeństwa i legitymowania dzieci na czym zresztą Orzechowskiemu najbardziej zależało. Nie był jednak Hozjusz całkowicie pewny swego stanowiska, toteż zapytany przez Herburta odpowiedział, żeby robił co uważa za najlepsze. Stanowisko kardynała Hozjusza było miarodajne i dla biskupa Herburta, toteż mimo nalegań Bongiovaniego, aby wniósł sprawę na forum soboru – odmówił. Nieprzyjemny list, który tymczasem otrzymał Hozjusz od Orzechowskiego poinformowanego widocznie o trudnościach, utwierdził Hozjusza w jego stanowisku, toteż bez jego zgody, sobór tej sprawy nie rozstrzygnął. Orzechowski jeszcze w 1566 r. zwracał się do kardynała Commendone, który poprzednio był nuncjuszem w Polsce po Bongiovanim i znał jego sprawę, o ostateczne jej załatwienie, ale go nie otrzymał. W tym samym roku już mu było zresztą niepotrzebne. Śmierć bowiem wybawicielka przez zabranie mu żony przyniosła mu spokój sumienia, a w kilka miesięcy później i jemu całkowite ukojenie. (Nota).

W latach 1772-1776 nuncjuszem Rzeczypospolitej był Giuseppe Garampi jeden z najwybitniejszych dyplomatów papieskich XVIII w. uczony historyk, który zgromadził m.in. ogrom źródeł archiwalnych. Z Polski został przeniesiony na prestiżową nuncjaturę wiedeńską, którą opuścił w 1785 r. jako kardynał (+1792). Będąc w Wiedniu nie przestał interesować się sprawami polskimi. (EK). Dnia 19.X.1783 r. przesłał do Sekretariatu Stanu w Kurii rzymskiej cały szereg pism i książek wydrukowanych ostatnio w Austrii lub w Wiedniu, w większości nieprzychylnych Kościołowi, a wśród nich: ks. Stanisława Orzechowskiego „De lege coelibatus contra Syricium ... oratio, wraz z: Supplicatio ad Julium III”, wyd. 1947 ? i w Bazylei 1551 (Nowy Korbut), De aprobando matrimonio i ponownie w Wiedniu w 1782 r. Jest to gwałtowny atak Orzechowskiego przeciw celibatowi, wydane i puszczane w obieg. Garampi pisał też, że kiedy był w Polsce to spotkał się z żyjącą jeszcze tradycją, że Orzechowski otrzymał w końcu pozwolenie na życie z żoną, chociaż zawarł ślub po święceniach. Informował dalej (Garampi), że napisał o tym do opata Gaetano Martini, który z pilnością szukał w archiwum Sekretariatu Stanu i bibliotece watykańskiej i ustalił, że Pius IV (1559-1565) uwolnił go tylko od cenzury (obejmowała wtedy ekskomunikę i suspensę – EK), którą 20 lat temu nałożył na niego biskup

przemyski [Jan Dziaduski] (opat): ... „*Trovñ e mise In chiaro che Pio IV altro non fece, che togliere de mezzo le censure, che erano 20 anni prima fatte fulminate contro di lui dal vescovo diocesano di Premislia ...*”. Poza tym Orzechowski informował nuncjusz – abstrahując od artykułu o celibacie był zawsze wielkim obrońcą Kościoła katolickiego, o czym mówią wszystkie historie z tamtych czasów i listy nuncjuszów, jak również inne książki napisane [przez niego] później. Rzym, Archiwum Watykańskie, Nunziatura di Vienna, sygn. 182. (Regesta listów Garampiego do Sekretariatu Stanu z 1783 r. s. 759).

Biskup Herburt przebywał w Trydencie do zamknięcia obrad soboru i wraz z kardynałem Hozjuszem złożył podpis pod aktami soboru. (Biskup Fałęcki wyjechał wcześniej z Trydentu). W połowie stycznia 1564 r. był już w Warszawie, gdzie spotkał się z nuncjuszem Commendone. Głównym zadaniem nowego nuncjusza było doprowadzenie do tego, żeby król i episkopat polski przyjęli uchwały soboru trydenckiego i wprowadzili je w życie. Commendone w staraniach swoich wciągnął do współpracy biskupa Herburtu uczestnika soboru, wzywającego innych jeszcze w Trydencie do szybkiego wprowadzenia jego uchwał w życie. Pierwszą część zadania nuncjusz zrealizował, dzięki temu, że król już 7.VIII. 1564 r. na sejmie w Parczewie przyjął uchwały soboru trydenckiego. Część druga okazała się trudniejsza. Wobec niektórych przepisów soboru biskupi mieli opory. Głównie chodziło o kumulację beneficjów i obowiązek rezydencji, których według poglądów biskupów nie można było wykonać w warunkach polskich. Duże znaczenie miał także brak zdecydowania ze strony prymasa Jakuba Uchańskiego, który dość długo marzył o uzyskaniu większej autonomii dla Kościoła w Polsce. Nuncjuszowi wydawało się, że w tej sytuacji przyjęcie uchwał soboru bodaj przez część episkopatu Polski będzie miała duże znaczenie tak psychologiczne, jak i ze względu na dokonanie precedensu. Udało mu się skłonić arcybiskupa lwowskiego Pawła Tarłę do zwołania synody prowincji lwowskiej. Nie ma wprawdzie wyraźnego dowodu bezpośredniego wpływu biskupa Herburtu na arcybiskupa w tej sprawie, ale współdziałanie Herburtu z nuncjuszem, wspólna wcześniejsza przynależność Herburtu i Tarły do kapituły przemyskiej, sąsiedztwo rodzin, konsekrowanie Tarły na arcybiskupa przez Herburtu domagają się przyjęcia takiego wpływu. Synod ten prowincji lwowskiej, drugi w jej dziejach odbył się

8.XI.1564 r. we Lwowie, przy współudziale nuncjusza. Biskup Herburt nie wziął w nim udziału z powodu choroby. Na synodzie reprezentował go Wojciech z Pilzna, równocześnie przedstawiciel kapituły przemyskiej. Na synodzie przyjęto uchwały soboru, ale nie bez wysilenia całej zręczności nuncjusza, przyjmując je zaś, równocześnie „błagali Ojca świętego –jak pisał Commendone – ażeby co do wielości beneficjów i osobistego w nich mieszkania, dla przyczyn jakie Stolicy Apostolskiej złożą, dany był wzgląd na potrzeby tej prowincji i na szkody mogące stąd wyniknąć dla samychże kościołów”.

Sprawę założenia seminariów duchownych polecono rozpatrzyć biskupowi przemyskiemu – Herburtowi i chełmskiemu Wojciechowi Sobiejuskiemu, albowiem ubóstwo Kościoła w tej prowincji zdawało się uniemożliwiać wykonanie odnośnego polecenia soboru. Przyjęcie uchwał soboru na synodzie lwowskim, nie miało wielkiego znaczenia dla przyjęcia ich przez cały Kościół w Polsce, co nastąpiło dopiero w 1577 r., ale we Lwowie podjęto cały szereg postanowień o charakterze duszpasterskim i dyscyplinarnym, co niewątpliwie przyniosło pozytywne skutki w dalszej działalności Kościoła w tej prowincji.

Diecezjalnego synodu, na którym by ogłosił uchwały synodu trydenckiego, jak to zrobił u siebie w diecezji warmińskiej kardynał Hozjusz, biskup Herburt nie zwołał. Może czekał na przyjęcie ich przez cały Kościół w Polsce, niemniej jego działalność w diecezji miała wyraźne cechy biskupa posoborowego.

Przede wszystkim zdecydowanie bronił Kościoła przed rozszerzeniem się protestanckiej reformacji, choć nie potrafił przeszkodzić, żeby Sienieński w Rymanowie, Balowie w Hoczwi, czy Pieniążek w Pruchniku w latach 60-tych nie sprofanowali kościołów parafialnych w swych miejscowościach. Wystąpił jednak przeciw nim z karami kościelnymi, choć nie mógł się spodziewać doraźnych skutków i choć np. Balowie byli z nim spokrewnieni. Podobnie postąpił w stosunku do kilku spośród mieszczan, którzy za jego rządów ujawnili się jako zwolennicy protestantyzmu i wobec 2 duchownych z diecezji przemyskiej. Jako senator miał okazję zaznaczyć swój sprzeciw wobec projektów zapewnienia wolności religijnej dla różnowierców. Jednocześnie miał satysfakcję przyjąć z powrotem do Kościoła katolickiego kilkoro heretyków. Spośród nich naj-

bardziej głośny i uroczysty charakter miało odprzysięganie się herezji w Brzozowie dwóch kapłanów z diecezji: Józefa Menickiego byłego proboszcza w Dubiecku w 1562 r. i Pawła z Dynowa byłego proboszcza w Dylągowej. Celem uzyskania skutecznej pomocy do walki z protestancką reformacją w diecezji zabiegał bardzo o zlokalizowanie kolegium jezuitów w Przemyślu, a przynajmniej w diecezji przemyskiej.

Cechy wyraźnych wpływów trydenckich miał stosunek Herburt do duchowieństwa. Na pierwszej po powrocie ze soboru generalnej sesji kapituły skłonił ją do anulowania statutu o nieprzyjmowaniu plebejuszy, a przyjęciu innego o dopuszczaniu tych, którzy mają doktoraty. Z braku seminarium duchownego wpływał na kapitułę by szkoła katedralna, która była pod jej nadzorem znalazła się na wyższym poziomie, toteż postarano się o budynek murowany, przy czym postanowiono zadbać o należycie przygotowanych nauczycieli. Może też w tym celu postarał się o włączenie probostwa w Dolinie w diecezji lwowskiej do uposażenia kapituły przemyskiej. Cały szereg spraw dyscyplinarnych, które rozstrzygał w stosunku do duchowieństwa, wskazuje, że zależało mu na tym, aby w diecezji panował porządek i umiał w tym celu zdobyć się nawet na przykre dla nich decyzje. W odniesieniu do kapituły obostrzył i przedłużył obowiązek rezydowania przez wszystkich w pewnych okresach roku liturgicznego, jak Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zielone Świąta.

Z działalności gospodarczej należy wspomnieć o uregulowaniu przez niego w kilku sprawach stosunków własnościowych w ramach uposażenia biskupstwa.

W ówczesnej Polsce biskup ordynariusz z urzędu wchodził do senatu, toteż z chwilą otrzymania nominacji na biskupa każdy z konieczności musiał zajmować się i polityką. Jako senator, biskup stawał się doradcą króla we wszystkich ważniejszych sprawach państwa, król bowiem zasięgał u senatorów opinii poza kadencją sejmku, w razie nagłej potrzeby. W różnych sprawach król posługiwał się senatorami jako swymi posłami. Z tych względów np. dość niechętnie znosił król dłuższą nieobecność biskupów w państwie. Niewielką zaprawę w sprawach publicznych zdobył Herburt już wcześniej. Po nominacji siłą rzeczy pochłonęły go w większym stopniu. Oprócz zwykłych obowiązków senatorskich, jak udział w sejmach, w 1561 r. brał udział w zjeździe zwołanym przez króla, na którym m.in. ra-

dzono nad obroną Inflant i przyłączeniu ich do Rzeczypospolitej. Wymowę polityczną miała jego postawa na soborze. Po powrocie z Trydentu z takich poza normalnych obowiązków należy wymienić jego udział w poselstwie wraz z kilkoma innymi senatorami na Litwę celem namówienia Litwinów do wzięcia udziału w sejmie zwołanym do Lublina w sprawie doprowadzenia do ściślejszej unii Polski z Litwą. W lipcu 1572 r. udał się do króla na Podlasie, gdzie wraz z nuncjuszem Commendone, który po raz drugi znalazł się w Polsce, chciał namówić króla do przystąpienia do ligi antytyureckiej. Tej misji nie wykonał i z podróży już nie wrócił. 27.VII zmarł w Bielsku na Podlasiu. Pochowany został w kościele parafialnym w rodzinnym Felsztynie, gdzie mu zbudowano grobowiec. Portret jego znajduje się w domu biskupim w Przemyślu.

Z tego co powiedziano o biskupie Herburcie, wynika, że nie dorastał on do wielkości kardynała Hozjusza, ale ten przerastał wszystkich ówczesnych biskupów polskich. W swojej działalności po powrocie z soboru kierował się wyraźnie ideałami soboru. Robił zaś to i w takim zakresie w jakim uważał za możliwe w ówczesnych warunkach diecezji i Polski.

Źródła:

Rękopiśmienne

Archiwum Archidiecezji Przemyskiej:

Acta Capituli Premisliensis 1536-1608, sygn. 2; Acta Consistorii Premisliensis (Acta episcopalia) 1505-1531, 1531-1568, sygn. 22, 23, 24; Acta officialatus 1561-1597, sygn. 25-26;

Drukowane:

Concilii Tridentini actorum pars sexta complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem concilii (17 sept[embris] 1562 - 4 Dec[embris] 1563) collegit, edidit illustravit S. Ehses, edition secunda, Friburgi Brisgoviae 1565; Theiner Augustinus, Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitarum historiam illustrantia, t. 2 (1410-1572), Romae 1861; Uchańsciana, czyli zbiór

dokumentów wyjaśniających życie i działalność Jakuba Uchańskiego, t. 3, edidit Th. Wierzbowski, Warszawa 1893.

Opracowania:

Boniecki Adam, *Herbarz polski*, t. 7, Warszawa 1904; Cynarski Stanisław, *Herburt Walenty*, Polski słownik biograficzny, t. 9, Wrocław 1960-1961, s. 457-454; Jedin Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg im. Br. 1975; Kossowski Aleksander, *Hozjusz I Orzechowski w ostatnim roku soboru trydenckiego*, „Przegląd Powszechny”, 177 (1928), s. 162-186, 327-353; Kwolek Jan, *Odwoływanie herezji za biskupa przemyskiego Walentego Herburta*, „Reformacja w Polsce”, 1(1921), s. 258-265; Leszczyńska Olga, *Ród Herburtów w wiekach średnich*, Poznań 1948; Red[akcja]. *Orzechowski Stanisław*, Polski słownik biograficzny, t. 24, Wrocław 1979, s. 287-292; Pawłowski Franciszek, *Premisla sacra*, Cracoviae 1869; Sarna Władysław, *Biskupi przemyscy obrządku łacińskiego*, Przemyśl 1903-1910; Śliwa Tadeusz, *Rozwój protestanckiej reformacji w diecezji przemyskiej w połowie XVI wieku*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 1975-1977 i odb; Wierzbowski Teodor, *Otnoszenie Polsci k' Tridentskomu soboru i jewo postanowleniam 1524-1577*, Petersburg 1893; Tenże, *Uchańsciana ...*, t. 5, *Życie i działalność Jakuba Uchańskiego*, Warszawa 1895; Wojtyska Damian Henryk, *Cardinal Hosius Legate to the Concil of Trent*, Rome 1967 (wg. Indeksu); Tenże, *Polacy na soborze trydenckim*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 15 (1968), z. 4, s. 89-105; Tenże, *Papiestwo – Polska 1548-1563, Dyplomacja*, Lublin 1977 (Autor w/w prace zredagował w oparciu o bogate archiwalia rzymskie).

Ks. Kazimierz Belch (Przemysł)

Premisla Christiana

T. XIII, Przemysł 2008/2009
s. 165 – 186

Duszpasterstwo polonijne

Duszpasterstwo polonijne jest to działalność Kościoła prowadzona przez polskich duszpasterzy, mająca na celu zaspokojenie religijnych, a często także pozareligijnych potrzeb emigrantów pochodzenia polskiego w pierwszym i dalszych pokoleniach, z uwzględnieniem ich szczególnych warunków życia, cech etnicznych, tradycji kulturowych, a niekiedy i odmiennego obrządku¹. Polonię w niniejszym opracowaniu ujmuje się szeroko, jako wspólnotę Polaków i osób pochodzenia polskiego mieszkającą w sposób trwały poza granicami Polski, uformowaną w wyniku zarówno dobrowolnego ruchu emigracyjnego jak i wynikającego z różnych form przymusu (ekonomicznego, politycznego, religijnego) lub w efekcie zmiany granic państwowych². Należy tu dodać, że w dotychczasowej praktyce Polonię określano albo według jednego kryterium: kulturowego (świadomość przynależności do polskiego kręgu narodowego i językowego) lub genetycznego (pochodzenia biologicznego) albo w oparciu o te obydwie kryteria. Stosowanie różnych kryteriów spowodowało wieloznaczność pojęcia Polonii, co utrudnia ustalenie jej liczebności. W konsekwencji dostępne źródła nierzadko podają znacznie różniące się szacunki ludności polskiej w skupiskach emigracyjnych³.

W niniejszym opracowaniu kolejno przedstawi się historyczny rozwój polskiej emigracji, struktury duszpasterstwa polonijnego

¹ J. SZYMAŃSKI, *Duszpasterstwo polonijne – skala oddziaływania*, „Studia Polonijne”, 28(2007), s. 7.

² E. GIGILEWICZ, *Polonia*, w: *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 14, Radom 2004, s. 203.

³ Por. M. DROZDOWSKI, *Ewolucja pojęcia „Polonia” w XIX-XX w.*, w: *Dzieje Polonii w XIX i XX w.*, red. M. DROZDOWSKI, Toruń 1974, s. 80.

i ich stan w większych skupiskach Polonii oraz aktualne zadania tegoż duszpasterstwa.

1. Emigracja polska

Emigracje Polaków najczęściej miały charakter polityczny lub ekonomiczny. Na szerszą skalę rozpoczęły się pod koniec XVIII w związku z utratą przez Polskę niepodległości i walki o jej odzyskanie. Po konfederacji barskiej i pierwszym rozbiore Polski wywieziono w głąb Rosji 9800 Polaków, zaś wielu innych bojowników o wolność wyjechało do Turcji, Francji i Ameryki Północnej. Niektórzy z nich (m.in. T. Kościuszko i K. Puławski) bronili wolności Stanów Zjednoczonych. Po upadku powstania kościuszkowskiego i trzecim rozbiore wyemigrowało wiele tysięcy Polaków do Niemiec, Włoch i Francji, kilkanaście tysięcy zesłano na Syberię, ok. 10 tysięcy wcielono do armii rosyjskiej, ok. 20 tysięcy do armii austriackiej i ok. 3 tysiące do armii pruskiej. We Włoszech Polacy utworzyli legiony, liczące ponad 20 tysięcy żołnierzy. Polityczny charakter miała również tzw. Wielka Emigracja po powstaniach narodowych w XIX w. Po powstaniu listopadowym wywieziono w głąb Rosji blisko 50 tysięcy Polaków, a ok. 10 tysięcy wyemigrowało do krajów Europy Zachodniej. Zaś po powstaniu styczniowym do Rosji wywieziono ok. 40 tysięcy Polaków, a wyemigrowało do różnych krajów ok. 5 tysięcy⁴.

W XIX w. miała miejsce również emigracja zarobkowa. Rozpoczęła się w latach trzydziestych tegoż stulecia, a szczególnie przybrała na sile w drugiej jego połowie i na przełomie stuleci. W latach 1870-1914 wyemigrowało z ziem polskich 3,6 mln osób, w tym do Stanów Zjednoczonych 2,11 mln, do Niemiec – 800 tys., w głąb Rosji – 300 tys., do Brazylii – ponad 127 tys., do Kanady i Argentyny – po 50 tys., do Austrii i Francji – po 40 tys., do Australii – 1800. Przed I wojną światową rozwinęła się również na wielką skalę emigracja sezonowa do Niemiec, Francji, Danii i Belgii. Np. do Niemiec wyjeżdżało rocznie do 500 tysięcy osób⁵.

⁴ P. TARAS, *Emigracja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. ŁUKASZYK i in., Lublin 1983, kol. 945-946.

⁵ Tamże, kol. 946.

W czasie I wojny światowej ruch migracyjny przybrał na sile. Wielu polskich robotników z Niemiec przeniosło się do Francji i Belgii i tam pozostali także po zakończeniu walk. Do Austrii napłynęło ok. 640 tys. uchodźców z Polski. Środowiska polonijne w różnych krajach wspierały walkę militarną służącą odrodzeniu państwa polskiego, przez tworzenie polskich formacji wojskowych, które uczestniczyły w walkach w ramach armii francuskiej.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości wiele grup emigrantów, głównie z pochodzenia politycznego, powracało do kraju. Między innymi powróciła prawie cała Polonia Szwajcarska, co zostało uznane za głęboki przejaw patriotyzmu. Łącznie w latach 1919-1939 r. powróciło do Polski ok. 829 tys. emigrantów. Jednak pogarszająca się sytuacja gospodarcza skłaniała do emigracji zarobkowej. Ponieważ Stany Zjednoczone w obliczu zbliżającego się kryzysu gospodarczego wprowadziły limity imigracyjne, zwiększył się znacznie napływ polskich emigrantów do Kanady i do Ameryki Południowej, a także do Europy Zachodniej. Ogółem w latach 1919-1939 wyemigrowało z Polski blisko 2 mln osób, w tym na inne kontynenty 728 tys., a do krajów europejskich 1206 tys.⁶.

Największa liczba Polaków przymusowo opuściła ojczyznę w czasie II wojny światowej i po jej zakończeniu. Nazistowskie władze niemieckie spowodowały wywiezienie z naszego kraju ok. 2 mln Polaków⁷. Grupę tę tworzyli robotnicy przymusowi oraz więźniowie obozów koncentracyjnych. Wielu innych opuszczało Polskę szukając schronienia w miejscu bezpieczniejszym. Bezpośrednio po agresji Niemiec na Polskę najwięcej Polaków znalazło schronienie na terytorium Francji, gdzie początkowo rezydowały polskie władze emigracyjne. Po kapitulacji Francji siedziba rządu emigracyjnego i sztab wojska polskiego na Zachodzie zostały przeniesione do Wielkiej Brytanii, gdzie również formowano Polskie Siły Zbrojne. W związku z tym na Wyspy Brytyjskie przeniosło się podczas wojny 250 tys. Polaków. Znaczne grupy Polaków zdecydowały się na emigrację zamorską. Do USA podczas II wojny światowej przybyło 110 tys. obywateli polskich, także w Kanadzie znalazła schronienie

⁶ Tamże.

⁷ *List Episkopatu Polski o duszpasterstwie emigracji*, Warszawa 18-19 października 2006 r., s. 1.

duża grupa Polaków. Wiele tymczasowych wspólnot polonijnych powstawało w Azji. Tworzyli je uchodźcy wojenni, przedostający się na terytoria państw azjatyckich głównie z Syberii. Po zakończeniu wojny opuścili oni Azję, wyjeżdżając na inne kontynenty. Również w Afryce powstały większe skupiska polonijne. Tworzyło je 18 tys. Polaków, głównie uciekinierów z terenów ZSRR, którzy przybyli do Afryki razem z armią gen. W. Andersa. Tam zostali ulokowani w obozach dla uchodźców zorganizowanych przez siły alianckie⁸.

Po zakończeniu II wojny światowej do Polski wróciła – ze względu na istniejącą niej sytuację polityczną – tylko niewielka część polskich emigrantów. Z Niemiec powróciło ok. 50 tys. Polaków, z Francji – ok. 65 tys. Znaczna większość udała się na emigrację zamorską, inni pozostali na Zachodzie Europy. We Francji powojenna Polonia liczyła ok. 370 tys. osób, a na Wyspach Brytyjskich – 145 tys. Do Kanady w pierwszych latach po zakończeniu wojny przybyło ok. 60 tys. Polaków, a do Australii – ok. 70 tys. Na terenie Włoch osiedlili się Polacy z miejscowych obozów dla uchodźców i zdemobilizowani żołnierze II Korpusu. Polonia włoska liczyła pod koniec lat siedemdziesiątych XX w. ok. 4 tys. osób⁹. W latach powojennych silnie wzrosła liczebnie Polonia w Ameryce Łacińskiej. W 1950 r. liczyła 208 tys., a w 1975 r. przekroczyła 1 mln¹⁰.

Nowa fala uchodźców politycznych z Polski napłynęła na Zachód Europy w latach osiemdziesiątych w okresie „Solidarności” i po stanie wojennym. Dla wielu emigrantów kraje zachodnioeuropejskie stanowiły jednak tylko przystanek w dalszej wędrówce, głównie do USA, Kanady i Australii. Natomiast po zmianie systemu politycznego 1989 r. wzmożła się emigracja ekonomiczna. W końcu XX w. przybyło do Stanów Zjednoczonych 1,1 mln emigrantów z Polski¹¹.

Po włączeniu Polski w struktury Unii Europejskiej w 2004 r. bezrobocie i niewystarczające zarobki wywołały nową wielką falę emigracji do Zachodniej Europy, zwłaszcza ludzi młodych. Fala ta

⁸ GIGILEWICZ, dz. cyt., s. 208-209.

⁹ Tamże, s. 209-211.

¹⁰ *Polonia w Ameryce Łacińskiej*, red. Z. DOBOSIEWICZ, W. ROMMEL, Lublin 1977, s. 99.

¹¹ GIGILEWICZ, dz. cyt., s. 210.

nadal się podnosi. Już w 2007 r. ta nowa emigracja przekroczyła dwa miliony osób. Dalsza przyszłość również rysuje się pod znakiem migracji. Bowiern migracje obecnie, tj. w dobie globalizacji, stają się istotną cechą światowego rynku pracy, zatem nabierają charakteru strukturalnego¹².

Obecnie Polacy żyją w każdym kraju. Według najnowszych danych szacunkowych Polonia liczy 21 mln osób, co stanowi 35% narodu polskiego. Połowa całej światowej Polonii zamieszkuje w Stanach Zjednoczonych (10600 tys.). Do krajów o bardzo licznej Polonii należą nadto: Niemcy (2000 tys.), Brazylia (1800 tys.), Wielka Brytania (1500 tys.-2000), Francja (1050 tys.), Kanada, Białoruś i Ukraina (po 900 tys.)¹³.

Tabela. Polska Emigracja na świecie - dane szacunkowe w 2007 r.

Państwo	Liczba Polaków	
Argentyna	450 000	
Australia	200 000	
Austria	55 000	
Belgia	70 000	
Białoruś	900 000	
Brazylia	1 800 000	
Chile	10 000	
Czechy	100 000	
Dania	20 000	
Francja	1 050 000	
Grecja	50 000	
Hiszpania	45 000	
Holandia	60 000	
Irlandia	80 000	okresowo 250 tys.
Kanada	900 000	
Kazachstan	100 000	
Litwa	300 000	
Łotwa	75 000	
Meksyk	10 000	

¹² Por. BENEDYKT XVI, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 27(2006), nr 1, s. 4.

¹³ www.emigracja.com/emigracja_polska_w_liczbach.html z 7.08.2008.

DUSZPASTERSTWO POLONIJNE

Mołdawia	10 000		
Niemcy	2 000 000		
Norwegia	18 000	okresowo	ponad
50 tys.			
Paragwaj	10 000		
Republika Południowej Afryki	35 000		
Rosja	300 000		
Rumunia	10 000		
Słowacja	10 000		
Stany Zjednoczone	10 600 000		
Szwajcaria	20 000		
Szwecja	100 000		
Ukraina	900 000		
Urugwaj	10 000		
Węgry	20 000		
Wielka Brytania	500 000	okresowo	ponad
1 mln.			
Włochy	100 000		

Dane tabeli oparte są na aktualnych szacunkach organizacji polonijnych, Ambasad RP, publikacji o tematyce emigracyjnej oraz narodowych spisów powszechnych, a obejmują te państwa, w których jest minimum 10 tysięcy Polaków.

www.emigracja.com/emigracja_polska_w_liczbach.html z 7.08.2008

2. Struktury duszpasterstwa polonijnego

Za polskimi emigrantami podążali polscy kapłani, aby – stosownie do zaleceń hierarchii kościelnej – otoczyć ich opieką duszpasterską. Organizację duszpasterstwa polonijnego tworzy się w oparciu o odpowiednie normy zarówno ogólnokościelne, jak i krajowe oraz diecezjalne. Normy ogólnokościelne dotyczą całej światowej emigracji. W zakresie ogólnokościelnym duszpasterstwem emigrantów kierują: Kongregacja Biskupów i Kongregacja Kościołów Wschodnich, wspomagane przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów i Turystów oraz inne papieskie instytucje. Zaś w poszczególnych krajach odpowiedzialnymi za duszpasterstwo migrantów są Konferencje Biskupów miejsca emigracji oraz miejsca

imigracji. Dostosowują one przepisy ogólnokościelne do warunków miejscowych, zakładają pomocnicze instytucje wykonawcze, zwłaszcza Komisje Episkopatu ds. Duszpasterstwa Migrantów, a także tworzą kolegia, specjalne instytuty duszpasterskie, wyszukują i przygotowują duszpasterzy migrantów. W diecezji duszpasterstwem migrantów kierują biskupi krajów ich pochodzenia i zamieszkania.

W parafiach duszpasterzami migrantów według norm prawa kanonicznego są w pierwszym rzędzie księża proboszczowie. Już Kodeks z 1917 r. stanowił, że proboszcz z racji swego urzędu jest ściśle zobowiązany do opieki duszpasterskiej nad wszystkimi parafianami¹⁴, czyli wiernymi, którzy na terytorium danej parafii mieszkają na stałe lub czasowo, bądź też są tułaczami¹⁵. Wyjęci spod opieki proboszcza parafii terytorialnej są tylko ci imigranci, którzy należą do istniejącej na danym terytorium parafii personalnej, odpowiedniej dla ich grupy etnicznej czy obrządkowej. Wydana przez Piusa XII konstytucja apostolska *Exul familia* (1952) ustanawiała dla parafii personalnych misjonarza migrantów. Natomiast posoborowa instrukcja Kongregacji Biskupów *De pastoralis migratorum cura* (1969) poleca stosowanie różnych, wypróbowanych doświadczeniem, prawnych form opieki duszpasterskiej nad migrantami. Oprócz parafii personalnych wymienia misję duszpasterską niezależną, misję duszpasterską przyłączoną do jednej lub kilku parafii terytorialnych, duszpasterstwo powierzone misjonarzowi, wikariusza współpracownika ustanowionego przy parafii (jednej lub kilku) oraz specjalnego kapelana dla różnojęzycznych wiernych przy organizacjach międzynarodowych¹⁶. Nowy, posoborowy Kodeks Prawa Kanonicznego (1983), podtrzymując wcześniejsze ustalenia prawne dotyczące parafii terytorialnej i obowiązków proboszcza, wskazuje na parafię personalną jako pierwszą i podstawową strukturę w służbie migrantów. Parafie personalne powinny być zakładane tam, gdzie grupa emigrantów jest liczna i ma stały charakter. Proboszcz parafii personalnej jest pełnoprawnym pasterzem powierzonych sobie wiernych. Posiada pełną władzę z wszystkimi upraw-

¹⁴ *Codex Iuris Canonici* (1917), can. 464, p. 1

¹⁵ Tamże, can. 94, p. 1-3.

¹⁶ Instrukcja *De pastoralis migratorum cura*, nr 33.

nieniami i obowiązkami przynależącymi do proboszcza. Tam natomiast, gdzie parafia personalna nie może być utworzona, „należy dla migrantów, wygnańców, uchodźców, koczowników i podróżujących statkami ustanowić, w miarę możliwości, kapelanów”¹⁷. Kapelana mianuje ordynariusz miejsca. Powierza mu stałą troskę pasterską, bądź pełną, na wzór władzy proboszczowskiej, bądź tylko częściową.

Obecnie organizuje się placówki duszpasterstwa migrantów, oprócz parafii personalnej i kapelanii – na podstawie prawodawstwa specjalnego – również w innych formach, jak: misji duszpasterskiej, wikariatu, parafii terytorialnej powierzonej kapelanowi migrantów i innych. Toteż duszpasterstwo emigracyjne jest dzisiaj działalnością zinstytucjonalizowaną, skierowaną ku wiernym, traktowanym nie tyle jako jednostki, ile raczej jako członkowie szczególnej wspólnoty, potrzebującej odrębnej posługi pasterskiej¹⁸.

Duszpasterstwo polonijne zaczęło rozwijać się w XIX w. W kraju rozdartym przez zaborców, pozbawionym centralnej organizacji kościelnej, tj. Konferencji Episkopatu Polski, organizowali je indywidualnie niektórzy biskupi polscy, w tym także biskupi diecezji przemyskiej¹⁹. W porozumieniu z hierarchią diecezji osiedlenia wysyłali kapłanów do środowisk polonijnych. Większe możliwości mieli kapłani zakonni ze względu na przywilej egzempcji. Tak na przykład we Francji duszpasterstwo polskich emigrantów rozpoczęli księży zmartwychwstańcy już w 1836 r.²⁰

Formalne struktury duszpasterstwa polonijnego zaczęto kształtować dopiero w okresie międzywojennym, po uzyskaniu przez

¹⁷ „Kapelanem jest kapłan, któremu powierza się przynajmniej częściowo stałą troskę pasterską o jakąś wspólnotę lub specjalny zespół wiernych, wykonywaną zgodnie z postanowieniami prawa powszechnego lub partykularnego”, KPK, kan. 564.

¹⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła*. Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2001, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 22(2001) nr 5, s. 10.

¹⁹ Por. W. SZMYD, *X referat synodalny: Jak zapobiegać złym skutkom wychodztwa pod względem materialnym, higienicznym i moralnym?* „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 16(1916), z. 3-4, s. 88-102.

²⁰ F. JAGŁA, *Specyficzne formy duszpasterstwa polonijnego w relacji do duszpasterstwa parafii miejscowych, jego powstanie, rozwój i stan obecny*, „Studia Polonijne” 3(1979), s. 323-329.

Polskę niepodległości. Istotne znaczenie w tym okresie miała decyzja o przekazaniu pełnej władzy nad polskimi emigrantami każdorazowemu prymasowi Polski, poczynając od kard. E. Dalbora. W 1928 r. z inicjatywy prymasa A. Hlonda episkopat powołał Komisję ds. Duszpasterstwa Emigracyjnego, a przy Kancelarii Prymasa powołano Centralę Polskiego Duszpasterstwa Emigracyjnego. Działania te w 1931 r. poparła Stolica Apostolska, mianując kard. Hlonda protektorem polskiego wychodźstwa. Odtąd ks. prymas mógł oficjalnie powoływać w porozumieniu z episkopatami innych krajów Polskie Misje Katolickie. Po aresztowaniu Hlonda przez gestapo (1944) Stolica Apostolska powierzyła organizowanie opieki nad uchodźcami polskimi ks. bp. J. Gawlinie. Po śmierci bpa Gawliny (1964) protektorat nad emigracją objął prymas kard. Wyszyński, który ustanowił urząd swojego delegata dla duszpasterstwa emigracji z siedzibą w Rzymie i polecił zorganizować tam Centralny Ośrodek Duszpasterstwa na Emigracji. Ośrodek ten miał kierować i koordynować z ramienia Episkopatu całym duszpasterstwem polonijnym. Funkcję delegata prymasa Polski ds. duszpasterstwa Polonii kard. Wyszyński powierzył w 1964 r. ks. W. Rubinowi (późniejszemu kardynałowi), a od 1980 r. abp. Sz. Wesółemu²¹. Po śmierci Prymasa Wyszyńskiego protektorem emigracji polskiej był kard. J. Glemp. W latach 2003-2008 delegatem ds. duszpasterstwa Polonii z ramienia Episkopatu był bp R. Karpiński. Obecnie (od 2008 r.) funkcję tę pełni bp Z. Zimowski.

W poszczególnych krajach podstawową strukturę duszpasterstwa Polonii stanowią rektoraty Polskiej Misji Katolickiej (PMK). Powołuje się je w porozumieniu z episkopatami tych krajów. Rektora mianował Prymas Polski lub jego delegat, obecnie uprawnienia te ma Konferencja Episkopatu Polski. Rektor najczęściej ma władzę zwierzchnią nad duszpasterzami polonijnymi w danym kraju oraz pewne uprawnienia do koordynowania i kontrolowania ich pracy duszpasterskiej. Do jego zadań należy czuwanie nad całością duszpasterstwa polskiego w danym kraju, w szczególności zaś zwoływanie konferencji duszpasterzy, ustalanie z nimi programu działalności duszpasterskiej, prowadzenie ksiąg misji, organizowanie dla

²¹ A. ROMEJKO, *Duszpasterstwo polonijne w Wielkiej Brytanii*, Tuchów 2001, s. 154-155.

duszpasterzy dni skupienia, rekolekcji kapłańskich itp. W krajach, w których nie powstały rektoraty, duszpasterstwo opiera się na innych w miarę trwałych strukturach ustalonych przez miejscowych ordynariuszy w porozumieniu z Episkopatem Polski²².

W konkretnych skupiskach Polonii powstają różne placówki duszpasterskie. Każda z nich ma własną wewnętrzną organizację opartą na zasadzie terytorialno-personalnej. Poszczególne placówki różnią się między sobą zwłaszcza typem organizacji, stopniem autonomii i uprawnieniami duszpasterza. Najbardziej rozpowszechnioną formą duszpasterstwa polonijnego jest misja duszpasterska. Obejmuje ona swoim zasięgiem polskich emigrantów w jednej lub w kilku w miejscowościach, niekiedy w całej diecezji, a wyjątkowo nawet w całym kraju. Duszpasterz kierujący misją duszpasterską posiada władzę zwyczajną. Takie misje istnieją przede wszystkim we Francji, w Wielkiej Brytanii, w Niemczech, w Belgii, w Danii, a pojedynczo także w innych krajach. Podobnie działa misja zwykła, zwana też kapelanią, którą biskupi zakładają najczęściej w miejscach migracji czasowej (sezonowej). Duszpasterz misji zwykłej posiada władzę delegowaną od biskupa. Jego kompetencje biskup szczegółowo określa, przy czym może je ograniczyć tylko do podstawowych funkcji duszpasterskich. Biskupi, zwłaszcza w Australii i Nowej Zelandii, chętnie zakładają misje zwykłe, gdyż mają tu pełną swobodę w ich zakładaniu i określaniu uprawnień jej duszpasterza, który spełnia czysto pomocniczą rolę wobec miejscowego proboszcza. Inny charakter ma parafia personalna, w której proboszczem powinien być zasadniczo misjonarz migrantów. Parafie personalne najliczniej występują w Ameryce Północnej. Istnieją także nieliczne takie placówki, w których misjonarz jest wikariuszem jednej lub kilku parafii terytorialnych, oddelegowanym do duszpasterstwa polonijnego. Takie placówki spotyka się m.in. w Anglii. Znane są również parafie terytorialno-etniczne, które ustanawia się wtedy, gdy znaczną część wiernych danej parafii terytorialnej stanowią migranci polscy. Proboszczem takiej parafii jest misjonarz migrantów. Sprawuje opiekę nad ogółem wiernych tej parafii, ale równocześnie uwzględnia specyficzne potrzeby migrantów i otacza ich dodatkową troską. Ta forma pasterzowania występuje powszechnie

²² SZYMAŃSKI, *Duszpasterstwo*, dz. cyt., s. 14-16.

w Brazylii i Argentynie oraz na terenach byłego Związku Radzieckiego. W niektórych krajach duszpasterstwo polonijne prowadzone jest również przy kościołach rektoralnych oraz kaplicach (zakonnych czy szpitalnych)²³.

Placówki duszpasterstwa polonijnego nie obejmują wszystkich polskich emigrantów. Z powodu nadmiernego ich rozproszenia i braku polskich kapłanów w niektórych krajach naszymi emigrantami zajmują się miejscowi duszpasterze parafii terytorialnych.

3. Główne ośrodki duszpasterstwa polonijnego

W związku z nową wielką falą emigracji z Polski po jej wejściu do Unii Europejskiej interesuje nas zwłaszcza aktualny stan polonijnych ośrodków duszpasterskich. Toteż dzieje tychże ośrodków, ze względu na szczupłość miejsca, tutaj pomija się. W Europie Zachodniej liczba tych ośrodków i liczba zatrudnionych w nich duszpasterzy szybko wzrasta. Z tego względu zamieszczone niżej dane liczbowe nie zawsze będą w pełni odzwierciedlać aktualną rzeczywistość.

3.1. Europa

Niemcy. Opieką duszpasterską objętych jest ponad 1,6 mln ludności mówiącej po polsku. W Niemczech istnieje Polska Misja Katolicka (PMK) podległa jurysdykcji Kościoła niemieckiego. Jej rektorem jest od 2002 r. ks. S. Budyń. PMK liczy obecnie 65 ośrodków podzielonych na 5 dekanatów. Posługę duszpasterską pełni 101 kapłanów. W Misji pracują także siostry zakonne. Kilka misji duszpasterskich posiada własne kościoły oddane im do dyspozycji przez miejscowe duszpasterstwo niemieckie. Ponadto Msze św. w języku polskim są odprawiane regularnie w ponad 300 kościołach lub kaplicach niemieckich. PMK w Niemczech ma własny duży zespół rekolekcyjno-wypoczynkowy „Concordia” w Herdorf-Dembach i ośrodek „Marianum” w Carlsbergu, założony przez ks. F. Blach-

²³ J. BAKALARZ, *Stan prawny polonijnych placówek duszpasterskich*, „Studia Polonijne”, 3(1979), s. 73-77.

nickiego. Misja wydaje miesięcznik „Nasze Słowo” o charakterze formacyjno-religijnym. W całych Niemczech aktywne są koła Radia Maryja²⁴.

Wielka Brytania. Na czele Polskiej Misji Katolickiej stoi rektor mianowany przez Konferencję Episkopatu Polski w porozumieniu z Konferencją Episkopatu Anglii i Walii. Aktualnie rektorem jest ks. T. Kukla. Własnością PMK w Anglii i Walii jest 30 kościołów, 12 kaplic i 55 ośrodków parafialnych. Duszpasterstwo do niedawna było prowadzone w 82 parafiach i 62 punktach dojazdowych, zgrupowanych w 6 dekanatach. W pracę duszpasterską zorganizowaną w ramach PMK było zaangażowanych 99 księży. Pracują tam także siostry zakonne. W Londynie jest wydawana „Gazeta Niedzielną”. Ostatnio (2008 r.), w związku z dynamicznym wzrostem polskiej emigracji liczba polskich kapłanów zwiększyła się do 117, a Msze św. są odprawiane prawie w 200 miejscowościach. W Szkocji natomiast duszpasterstwo polskie, ze względu na niewielką liczbę naszych emigrantów, przedstawia się dość skromnie. Pracuje tam tylko 3 polskich kapłanów²⁵.

Irlandia. Polskie duszpasterstwo w Irlandii dopiero się tworzy, przy czym spotyka się z życzliwością ze strony irlandzkiego Kościoła i społeczeństwa. Księża irlandzcy uczą się języka polskiego i odstępują swoje świątynie Polakom na nabożeństwa, życzliwe Polakom są także władze państwowe i samorządowe. Do opieki nad polskimi emigrantami przybyło kilkunastu polskich księży. Msze św. w języku polskim są odprawiane w 60 kościołach irlandzkich. Polskie ośrodki nie prowadzą samodzielnej działalności, włączone są w duszpasterstwo lokalne. W 2006 r. prymas Irlandii przekazał Polakom kościół św. Audeona w centrum Dublina, który jest jedynym polskim kościołem w Irlandii²⁶.

Francja. Duszpasterstwo polonijne we Francji prowadzi się w 84 ośrodkach parafialnych skupionych w pięciu okręgach. Oprócz tego księża dojeżdżają w każdą niedzielę lub rzadziej do 137 wspólnot polskich. Najsilniej duszpasterstwo Polonii jest rozwinięte

²⁴ H. ŻUREK, *Z polską wiarą za chlebem i nauką do Berlina*, „Niedziela”, 2.IX. 2007, s. 30.

²⁵ SZYMAŃSKI, *Duszpasterstwo*, dz. cyt., s. 18-19; ROMEJKO, dz. cyt., s. 136 nn.

²⁶ *Polskie misje w Europie*, „Nasze Słowo”, 1/2007, s. 14.

w Paryżu, gdzie funkcjonuje 5 kościołów polskich i wiele innych instytucji polonijnych, między innymi redakcja czasopisma „Głos Katolicki”. W strukturach duszpasterskich PMK zaangażowanych jest 110 księży i 163 siostry zakonne²⁷.

Włochy. Stałą opieką duszpasterską we Włoszech objęto tylko największe skupiska Polaków. W Rzymie w każdą niedzielę w języku polskim jest odprawianych 9 Mszy św. Poza Rzymem Mszę św. języku polskim odprawia się w 16 innych ośrodkach. Krajowym Koordynatorem Duszpasterstwa Polaków we Włoszech jest od 2003 r. ks. A. Dalach.

Hiszpania. Polonię hiszpańską stanowi nieliczna grupa z czasów gen. Franco oraz kilkudziesięciotysięczna grupa emigracji tzw. solidarnościowej i posolidarnościowej. Do niedawna duszpasterstwo polonijne w Hiszpanii miało jeden ośrodek w Alcalá k. Madrytu. Obecnie tych ośrodków jest kilka. Opiekę duszpasterską sprawuje 9 kapłanów z Polski. Od 2002 r. wydawany jest biuletyn „Emigrant”. Zapotrzebowanie na polskojęzyczne duszpasterstwo wzrasta okresowo w czasie prac sezonowych i w sezonie turystycznym²⁸.

Holandia, Belgia, Luksemburg. Duszpasterstwo polskie opiera się na rektoracie PMK dla krajów Beneluksu. Na terenie Belgii znajduje się 12 polskich ośrodków duszpasterskich, w Holandii 4, w Luksemburgu 1. W duszpasterstwie jest zatrudnionych 22 księży polskich: w Belgii 17, w Holandii 4, w Luksemburgu 1²⁹.

Szwecja. Kościół katolicki w Szwecji do niedawna liczył tylko ok. 150 tys. wiernych, należących do ok. 70 narodowości, przy czym ok. połowa z nich była Polakami. W ostatnich latach przyjechało do Szwecji jeszcze ok. 40 tys. Polaków. W duszpasterstwie pracuje 150 księży, w tym ok. 50 Polaków, oraz 230 sióstr zakonnych (w tym ponad 40 Polek). Samodzielne misje polskie są ustanowione w Sztokholmie, w Göteborgu i w Malmö. Ośrodek w Sztokholmie jest prowadzony przez 5 kapłanów, rektorem misji jest ks. M. Chojnacki. W Göteborgu rektorem jest ks. K. Pawlak,

²⁷ SZYMAŃSKI, *Duszpasterstwo*, dz. cyt., s. 20.

²⁸ M. STANEK, E. SOBCZAK, *Polacy i Polonia w Hiszpanii na przełomie XX i XXI wieku*, „Studia Polonijne”, 28(2007), s. 236-238.

²⁹ A. I Z. JUDYCCY, *Oblaci polscy we Francji, Belgii i Luksemburgu*, Vaudricourt 2006, passim.

a w Malmö ks. W. Badan. Ponieważ jedną trzecią ogółu kapłanów w Szwecji stanowią Polacy, dlatego w parafiach szwedzkojęzycznych, w których są oni zatrudnieni, polscy emigranci mają zapewnioną opiekę duszpasterską. W większości tych parafii jest odprawiana Msza św. w języku polskim w jedną niedzielę miesiąca, a w niektórych parafiach na południu Szwecji nawet w każdą niedzielę³⁰.

Norwegia. W Norwegii zaangażowanych w duszpasterstwo jest 11 polskich księży. Spośród nich tylko jeden jest odpowiedzialny za polską diasporę, wszyscy inni spełniają posługę w norweskich parafiach. Msza św. w języku polskim regularnie jest odprawiana w Oslo i w tych parafiach, w których duszpasterzami są Polacy³¹.

Austria. W austriackim duszpasterstwie pracuje 320 polskich księży, a w duszpasterstwie polonijnym – 20. Status samodzielnego ośrodka duszpasterskiego ma tylko PMK w Wiedniu. Jej rektorem jest ks. Z. Waz. Mszę św. w języku polskim odprawia się w kilku kościołach Wiednia. Poza stolicą opieka duszpasterska nad polskimi emigrantami jest sprawowana w 8 ośrodkach³².

Węgry. Na Węgrzech istnieje tylko jedna polska parafia personalna w Budapeszcie, której proboszczem jest ks. Z. Czerniak. Do tej parafii należą Polacy i osoby polskiego pochodzenia z terenu całego kraju³³.

Szwajcaria. W Szwajcarii funkcjonują dwie PMK. Jedna z nich sprawuje duszpasterstwo dla Polaków na obszarze niemieckojęzycznym tego kraju, a druga na obszarze francuskojęzycznym. W sumie obejmują one ok. 20 lokalnych ośrodków duszpasterskich³⁴.

³⁰ *Polskie misje w Europie*, dz. cyt., s. 14; *Spojrzenie na Szwecję*, (wywiad z S. Chamarczukiem), „Niedziela”, 16.12.2007, s. 16-17.

³¹ E. BIVAND, *Informacje dla katolików z Polski przyjeżdżających do Norwegii*, www.katolsk.no/pol2nor-pl.htm z dn. 15.05.2007.

³² *Polskie misje w Europie*, dz. cyt. s.14; A. NADOLNY, *Polskie duszpasterstwo w Austrii po drugiej wojnie światowej 1945-2001*, Toruń 2004, *passim*.

³³ www.wsdsc.poznan.pl/budapest/ z 5.01.2007.

³⁴ *Ośrodki duszpasterstwa polskiego w Szwajcarii*, red. J. WÓLCZAŃSKI, Lublin 2001, *passim*.

Grecja. Grecka Polonia osiedliła się głównie w Atenach. Duszpasterstwo dla niej w tym mieście przy greckiej parafii pw. Chrystusa Zbawiciela sprawuje trzech polskich kapłanów³⁵.

3.2. Ameryka Północna

Stany Zjednoczone. Obecnie w Stanach Zjednoczonych istnieje ponad 700 polskich parafii, w tym najwięcej w Chicago (44), Buffalo (41), Newark (20), Springfield (18), Hartford (16) Detroit (14), Filadelfii (12). Duszpasterstwo dla Polonii w tym kraju sprawuje ok. 2000 księży, ponad 600 sióstr zakonnych, ponad dwudziestu braci zakonnych i 15 diakonów stałych³⁶.

Kanada. W Kanadzie jest ok. 30 polskich parafii, w których sprawuje duszpasterstwo łącznie 50 księży. Duszpasterstwem polonijnym objęci są zasadniczo ci, którzy są zapisani do którejś z polskich parafii³⁷.

3.3. Ameryka Południowa

Brazylia. W duszpasterstwie w Brazylii jest zaangażowanych ok. 250 polskich księży. W wielkich miastach, w których mieszkają Polacy urodzeni w Polsce lub ich potomkowie mocno związani z kulturą i językiem polskim, istnieją parafie personalne lub kapelanie polskie, np. w Kurytybie, Rio de Janeiro, Sao Paulo, Porto Alegre. Natomiast w rejonach, gdzie żyją potomkowie polskich imigrantów prowadzone są parafie terytorialne. W parafiach tych duszpasterstwo polonijne uzależnione jest w dużym stopniu od zapotrzebowania samych Brazylijczyków polskiego pochodzenia, a także od inwencji i zaangażowania polskiego duszpasterza³⁸.

Argentyna. W Argentynie, podobnie jak w Brazylii, większość polskich misjonarzy pełni posługę w duszpasterstwie miejsco-

³⁵ J. KNOPEK, *Emigracja polska w Grecji po 1989 roku*, „Studia Polonijne”, 27(2006), s. 151-153; L. WĄTRÓBKI, *Rodacy za granicą. Polonia grecka*, <http://magwil.lt/archiwum/2006/mwwl/styc-8.htm> z 18.12.2006.

³⁶ *A pastoral plan for Polonia in the USA. Plan pastoralny apostołatu polskiego w USA*, [b.m.w.] 1995, s. 6-11.

³⁷ J. PLEWKO, *Duszpasterstwo Polonii w procesie jej integracji ze społeczeństwem kanadyjskim (1875-1988)*, Lublin 1995, *passim*.

³⁸ Z. MALCZEWSKI, *W trosce nie tylko o rodaków. Misjonarze polscy w Brazylii*, Curitiba 2001, *passim*.

wym. Ośrodki duszpasterstwa polskiego istnieją m.in. w prowincji Chaco, Misiones, w prowincji i stolicy Buenos Aires, w Cordobie, w Mar del Plata, w Rosario³⁹.

3.4. Australia. W czysto polskim duszpasterstwie pracuje 32 księży. Inni księża polscy są zatrudnieni w duszpasterstwie lokalnym. Największe ośrodki duszpasterstwa polonijnego znajdują się w Melbourne i w Sydney⁴⁰.

3.5. Afryka. Obecnie większe skupisko Polaków znajduje się tylko w **Republice Południowej Afryki**. Duszpasterstwo prowadzą tam polscy księża w ramach parafii lokalnych, gdyż w Afryce nie ma Polskiej Misji Katolickiej⁴¹.

3.6. Kraje byłego Związku Radzieckiego. Obecnie w duszpasterstwie w krajach byłego Związku Radzieckiego jest zaangażowanych 700 kapłanów i 600 sióstr zakonnych z Polski. Nie ma tam jednak zorganizowanych Polskich Misji Katolickich, trudno też mówić o jakimś wydzielonym duszpasterstwie polonijnym na sposób zachodni. Duszpasterstwo polskie jest tam silnie zróżnicowane w zależności od woli biskupów i ich nastawienia do Polaków, od liczby kapłanów i katolików świeckich i od przywiązania tych ostatnich do kultury polskiej i Kościoła katolickiego. Dokonuje się tam odbudowa struktur Kościoła katolickiego, następuje rozwój życia religijnego wiernych. Obok wielu faktów napawających optymizmem nie brak także obaw ze strony władz świeckich, nierzadko okazujących niechęć wobec wszystkiego, co polskie. Spotyka się przypadki wydalania polskich księży z parafii (nie przedłuża się im wizy pobytowej). Ujawniła się też wzmożona wrogość duchownych prawosławnych, oskarżających polskich duszpasterzy o fanatyczny prozelityzm. Dużym utrudnieniem dla duszpasterstwa w krajach byłego ZSRR jest również wysoki wzrost liczby różnych sekt⁴².

³⁹ A. WRÓBEL, *Historia duszpasterstwa polskiego w Argentynie w latach 1897-1997*, Buenos Aires 2002, passim.

⁴⁰ www.tchr.org/australia/ z 18.12.2006.

⁴¹ www.poloniamisji.org/rpa.htm z 20.12.2006.

⁴² M. KOPROWSKI, *Po obu stronach Uralu*, Warszawa 2006, passim; *Kościółowi i Rodakom na Wschodzie*, red. Z. TONKIEL, J. OPONOWICZ, Siedlce 2004, passim; A. DUDIK, *Sytuacja Kościoła rzymskokatolickiego na Białorusi na przełomie*

4. Zadania duszpasterstwa polonijnego

Sytuacja osób migrujących do obcych krajów bywa trudna, a nierzadko nawet bardzo trudna. Jest ona szczególnie dotkliwa dla migrantów pozbawionych odpowiednich dokumentów, uchodźców, osób szukających azylu. Również emigracja zarobkowa często łączy się z tułaczką, zanim znajdzie się pracę i mieszkanie. Przybysze nierzadko są wyzyskiwani przez zorganizowaną przestępczość, a gdy już otrzymają pracę – przez bezwzględnych przedsiębiorców. Tam, gdzie możliwości polepszenia bytu czy nawet przeżycia są bardzo nikłe, rozwija się handel ludźmi, zwłaszcza kobietami i dziećmi. W miejscu osiedlenia emigranci przeżywają problemy spowodowane przez bariery kulturowe, społeczne, a czasem także religijne. Niemałe trudności powoduje również rozłąka z rodziną, zwłaszcza ze współmałżonkiem. Doświadczenie wskazuje, że pobyt w obcym środowisku, oderwanie od rodziny i innych bliskich osób zawsze stwarzało podatny grunt do demoralizacji i religijnego wykorzenienia. Dlatego migrantów nie można pozostawić bez opieki, zwłaszcza religijnej.

Pierwszym podstawowym zadaniem duszpasterstwa polonijnego jest przygotowanie i posłanie do Polonii odpowiedniej liczby polskich duszpasterzy. Okazało się bowiem, że w przeszłości prawie zawsze był odczuwany brak dostatecznej ich liczby. Dotychczasowe sposoby ich przygotowywania, takie jak polskie seminarium w Orchard Lake (od 1885 r.), polskie seminarium w Paryżu (od 1945 r.), założenie Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców (1932) – nie były wystarczające w stosunku do potrzeb. Tym więcej nie są one wystarczające dzisiaj, gdy migracje weszły w fazę przyspieszonego rozwoju. Dlatego wraz z rzeszami migrujących z Polski powinni wyjechać do pasterskiej posługi wśród nich polscy księża. II Polski Synod Plenarny podkreśla, że duszpasterze „powinni być tej samej narodowości co migranci”⁴³. Kościół jest katolicki, tzn. po-

XX i XXI wieku (zarys problematyki), „Studia Polonijne”, 28(2007), s. 117-133; J. SZYMAŃSKI, *Rola Kościoła katolickiego i jego duchowieństwa na Ukrainie w zachowaniu wiary i tożsamości narodowej*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne”, 81(2004), s. 327-349; A. BOBRYK, *Duszpasterstwo Polaków na Litwie w procesie przemian ustrojowych*, „Studia Polonijne”, 26(2005), s. 77-101.

⁴³ *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Pallottinum 2001, s. 258, nr 26.

wszechny. Wyrazem katolickości jest m.in. troska o całość Ludu Bożego. Trzeba zatem dzielić się darem wyświęconych kapłanów. Jan Paweł II uczy, że w każdym powołaniu kapłańskim implicite zawiera się uniwersalne wezwanie do posługi w całym Kościele, wszędzie tam, gdzie istnieje taka potrzeba⁴⁴. Oczywiście jest rzeczą, że duszpasterze polonijni powinni być do podjęcia swoich zadań dobrze przygotowani, zwłaszcza winni poznać kulturę i język kraju, do którego udają się z posługą.

Zadania duszpasterskie ciążyą głównie na Kościele miejsca imigracji, niemniej także Kościół miejsca emigracji nie jest od nich zupełnie wolny. Wspomniana już wyżej instrukcja Kongregacji Biskupów *De pastoralis migratorum cura* nakłada proboszczom miejsca emigracji obowiązek przygotowania wiernych do wyjazdu za granicę. Księża proboszczowie powinni wszystkich swoich parafian wyczulać na problemy i zagrożenia związane z migracją, budzić poczucie odpowiedzialności za własne życie religijne, za jedność rodziny, przypominać, że ponad dobrami ekonomicznymi istnieją cenniejsze wartości, przestrzegać przed pochopną, nieodpowiedzialną decyzją wyjazdu za granicę.

Przygotowanie tych parafian, którzy decydują się na wyjazd winno być dwuetapowe: dalsze i bliższe. Celem pierwszego z nich jest umocnienie emigrantów do zachowania wiary religijnej w obcym środowisku. Można je przeprowadzić w formie katechezy, rekolekcji, nauk stanowych itp. Do szczegółowych zadań na tym etapie należą: pogłębienie wiary emigrantów, by stała się osobistą ich wartością; nauczenie, jak mają przeżywać i praktykować wiarę w środowisku odmiennym od dotychczasowego; kształtowanie zdolności do włączenia się do wspólnoty kościelnej kraju imigracji. Drugi etap, tj. przygotowanie bliższe, ma charakter bardziej praktyczny. Do jego szczegółowych zadań należą: przygotowanie emigrantów od strony psychologicznej na trudności i zagrożenia związane z migracją; umocnienie ich woli do wykonywania praktyk religijnych i obowiązków moralnych; przekazanie informacji o kraju emigracji, zwłaszcza o życiu społecznym i duszpasterstwie; przekazanie adresów do osób i instytucji, które mogłyby ich wesprzeć; przekazanie listu polecającego do proboszcza miejsca imigracji; przekazanie (je-

⁴⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Pastores dabo vobis*, nr 16.

śli to jest wymagane) karty tożsamości kościelnej. Natomiast w czasie trwania migracji do obowiązków proboszcza należy: prowadzić księgi emigrujących; utrzymywać kontakt z emigrantami; składać im, jeśli tworzą większe skupiska, wizytę duszpasterską; utrzymywać kontakt z pozostającymi w kraju rodzinami emigrantów; modlić się z całą parafią za emigrujących⁴⁵. Modlitwę tę obecnie zaleca się nie tylko w Dniu Modlitw za Polonię Zagraniczną (3 maja) i w Dniu Migranta (niedziela przed uroczystością Chrystusa Króla), ale w każdą niedzielę lub nawet codziennie.

Obowiązkiem zaś Kościoła miejsca osiedlenia imigrantów jest w pierwszej kolejności życzliwe przyjęcie przybyszów. Do zadań proboszcza parafii, na której terenie się osiedlają, należy przygotowanie odpowiedniej atmosfery społecznej, stworzenie tam niejako duchowego miejsca dla przybywających osób czy grup. W tym celu proboszcz powinien formować parafian w duchu braterskiej miłości do ludzi innego pochodzenia i kultury, uwrażliwiać ich na potrzeby ludzi migrujących, pouczać o obowiązkach moralnych względem nich⁴⁶.

Duszpasterstwem polonijnym powinno się objąć wszystkich polskich migrantów katolickich, uwzględniając ich indywidualne i społeczne potrzeby w porządku nadprzyrodzonym, a częściowo także w doczesnym. Do głównych jego zadań należy przepowiadanie słowa Bożego (zwłaszcza kazania i katecheza) i posługa liturgiczna, a także opieka społeczna, oświatowa, kulturalna, pomoc w likwidacji dyskryminacji i izolacji imigrantów, obrona ich godności i naturalnych praw. Duszpasterz migrantów (proboszcz, kapelan) powinien poznać przybyszów, ich kulturę i mentalność oraz warunki ich egzystencji. W pierwszym zwłaszcza okresie niezbędne będzie częste składanie im wizyty duszpasterskiej.

Sprawując duszpasterstwo należy szanować cechy i wartości etniczne migrantów. Dlatego z jednej strony trzeba wykluczyć jakiegokolwiek naciski zmierzające do asymilacji, a z drugiej uwzględnić w duszpasterstwie elementy etniczne danej grupy migrantów, jak praktyki religijne, zwyczaje, obrzędy itp. W praktyce duszpaster-

⁴⁵ J. BAKALARZ, *Obowiązki duszpasterskie proboszcza wobec emigrujących parafian*, „Collectanea Theologica”, 45 (1975) f. 4, s. 219-220.

⁴⁶ J. BAKALARZ, *Duszpasterska troska miejscowego proboszcza o imigrantów*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 23 (1976) z. 5, s. 79.

stwo specjalne migrantów powinno obejmować elementy podobne jak w kraju ojczystym. Trzeba im utworzyć struktury specjalnie dla nich przeznaczone. Język ojczysty należy zachować w nauczaniu, spowiadaniu się, a za pozwoleniem kompetentnej władzy kościelnej także w liturgii. W duszpasterstwie migrantów obowiązują metody duszpasterstwa zwyczajnego, a ponadto metody właściwe dla warunków ich życia: zindywidualizowane, oparte na osobowym i częstym kontakcie duszpasterza z wiernymi, a równocześnie wspólnotowe. Powinno być ono systematyczne⁴⁷.

Duszpasterze powinni zwracać uwagę na różnorodność grup polonijnych i w miarę możliwości dostosowywać swą posługę do ich potrzeb. Ks. E. Walewander zwraca uwagę na różnicę między współczesnymi polskimi migrantami do Europy Zachodniej a emigracją pozaeuropejską. W krajach pozaeuropejskich praca nad Polonią ma jakby dwa nurty. Jednym z nich jest troska o utrzymanie żywej tradycji polskiej w pierwszym czy nawet w drugim pokoleniu emigrantów. Drugi nurt to uczenie o Polsce i własnej tradycji tych pokoleń, które już przyznają się do narodowości kraju osiedlenia. Natomiast Polacy w Europie Zachodniej z chwilą opanowania języka i uzyskania odpowiednich uprawnień włączają się silnie w nurt konkurencji zawodowej, mało natomiast zwracają uwagi na utrzymanie więzi ze swoją grupą etniczną. Jeśli się wynaradawiają, to czynią to ze względów praktycznych, nie przykładając wagi ani do swej nowej przynależności etnicznej ani do tej porzuconej. Dlatego organizowanie w Europie Polonii według dawnych wzorów, zakładających istnienie różnego rodzaju stowarzyszeń nie tylko kulturalnych, ale także mających na celu walkę o prawa Polaków na obczyźnie, mija się z celem, bowiem nie ma takich potrzeb społecznych⁴⁸. Również wśród aktualnie emigrujących Polaków do Zachodniej Europy można bez trudu wyodrębnić dwie grupy: przybywających na stałe i przyjeżdżających na krócej bez zamiaru osiedlenia się. Ci pierwsi ściągają na nowe miejsce współmałżonków i dzieci, odbudowują więzi społeczne, angażują się w życie ośrodka polonijnego lub parafii terytorialnej, gdy taki ośrodek w miejscowości ich

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. E. WALEWANDER, *Metodologiczne problemy w rozwoju badań polonijnych*, „Studia Polonijne”, 27(2006), s. 235-236.

zamieszkania nie istnieje. Natomiast ci drudzy poświęcają wszystkie swe siły i czas, aby zarobić i wrócić do kraju. Nie angażują się raczej w życie miejscowej wspólnoty polonijnej, często zaniedbują Mszę św. niedzielną, zachowują jednak zwyczaje świąteczne (obchodzą święta Bożego Narodzenia i Wielkanocne). Tej grupie migrantów duszpasterze polonijni powinni w miarę możliwości przyjść z pomocą. Chodzi tu m.in. o dostosowanie do ich możliwości czasowych terminu Mszy św. Ponieważ są to przeważnie ludzie młodzi, należałoby dla osób nie związanych jeszcze małżeństwem zorganizować katechezę przedmałżeńską.

Duszpasterstwo polonijne dokonuje się na pograniczu dwóch kultur: ojczyznej i miejscowej, toteż musi ono korzystać z wartości obu tych kultur. Należy je tak prowadzić, aby wszystkim przybyłym katolickim umożliwić i ułatwić, po upływie stosownego czasu, zintegrowanie z miejscową wspólnotą parafialną. Dlatego „kapłan, któremu bezpośrednio powierzono opiekę nad imigrantami, powinien stawać się pomostem między różnymi kulturami i mentalnościami”⁴⁹. Proces integracji powinien dokonywać się zgodnie z naturalnymi prawami rządzącymi psychicznym i społecznym życiem człowieka, a zatem rozwijać się i dostosowywać do nowej sytuacji na drodze powolnej ewolucji. Można w nim wyróżnić trzy etapy. W pierwszym, zwanym akomodacyjnym, imigranci dostosowują się czysto zewnętrznie do nowego środowiska. W drugim etapie, adaptacyjnym, wchodzi oni w nowe środowisko i nawiązują kontakty, także w sprawach życia kulturalnego i duchowego. W ostatnim etapie integracji imigranci zakorzeniają się w miejscowym środowisku społeczno-kulturowym, osiągając pełną harmonię między kulturą nowej ojczyzny i kulturą swych przodków. Gruntowna integracja dokonuje się zwykle przez wiele pokoleń⁵⁰.

Duszpasterstwo polonijne, chociaż jest posługą doraźną i tymczasową, to jednak pomaga nie tylko w zachowaniu wiary, ale stwarza podatny grunt do jej pogłębienia, przeżywania bardziej osobiście i świadczania o niej własnym życiem. Dlatego nie należy

⁴⁹ JAN PAWEŁ II, *Oroędzie na Światowy Dzień Migranta 1998 r.*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 19(1998) nr 1, s. 12.

⁵⁰ J. BAKALARZ, *Integracja emigrantów według nauczania biskupów polskich*, „Collectanea Theologica”, 56 (1986) f. 1, s. 154.

go ograniczać, lecz ustawicznie przystosowywać do zmieniających się potrzeb polskich emigrantów.

Duszpasterstwo polonijne **Streszczenie**

Emigracja polska, rozpoczęta na szerszą skalę pod koniec XVIII w., osiągnęła obecnie olbrzymie rozmiary. Liczebność Polonii, czyli osób polskiego pochodzenia mieszkających za granicą, szacuje się na 21 milionów. Za polskimi emigrantami podążali kapłani, aby otoczyć ich opieką duszpasterską. W ciągu dwóch ostatnich wieków duszpasterstwo polonijne rozwinęło się i zinstytucjonalizowało. Wytworzyły się różne jego struktury, jak polskie misje katolickie, parafie personalne, misje duszpasterskie, kapelanie i inne. Wszystkie większe skupiska Polonii mają polskich duszpasterzy. Duszpasterstwo polonijne traktuje się jako specjalne i doraźne (przejściowe). Integruje ono wartości religijno-kulturowe kraju pochodzenia i kraju zamieszkania emigrantów. Jego celem jest przygotowanie migrantów do włączenia w parafie terytorialne.

The Polish Community's Abroad Pastoral Work **Summary**

The Polish emigration that spread rapidly at the end of 18th century has reached its huge scale recently. The number of Polish community abroad or people of Polish descent is estimated to be 21 million. The priests have followed Polish emigrants to provide them the pastoral assistance. During two last centuries the Polish community's abroad pastoral work developed and insitutionalized. Its different structures such as Polish catholic missions, personal parishes, pastoral missions, chaplaincies and others have been established. All bigger centres gathering people of Polish descent have Polish priests. The Polish community's abroad chaplaincy is to be treated as a special and temporary one. It integrates the religious-cultural values either of the emigrants' country of origin and of residence. Its aim is to prepare the migrants to be integrated with the local parish structures.

**Integracja społeczności kościelnych
w katolickiej myśli społecznej i w działalności
przemyskich biskupów-społeczników (w XX wieku)**

Wprowadzenie

W wieku XX wielu polskich biskupów Kościoła katolickiego wypracowało bogaty dorobek w zakresie nauk społecznych. Hierarchowie ci posiadali także niekwestionowane zasługi w praktycznym rozwiązywaniu problemów nurtujących życie publiczne. Zdobyte doświadczenie pozwoliło im docenić rolę sprawnie funkcjonujących organizacji katolicko-społecznych. Od ich wewnętrznej zwartości, wynikającej z więzi łączącej wiernych reprezentujących różne klasy i zawody, zależała siła i żywotność lokalnych społeczności kościelnych. Solidnie i trwale zintegrowane grupy wiernych stanowiły duchowy bastion wartości religijno-patriotycznych, trudny do rozbicia dla wrogów katolicyzmu i polskości. Dlatego roztropniejsi i przewidujący biskupi starali się jednoczyć wszystkie stany i warstwy społeczne na różnych płaszczyznach życia kościelnego i narodowego. Hierarchowie ci wiedzieli, iż skutecznym sposobem integracji katolików duchownych i świeckich jest ich aktywna, ofiarna i zespołowa praca w dobrze zorganizowanych grupach.

Do grona powszechnie znanych i cenionych propagatorów katolickiej myśli społecznej w Polsce należą m.in. abp Józef Teodorowicz (1864-1938), bp Teodor Kubina (1880-1951), bp Stanisław Adamski (1874-1967), kard. Stefan Wyszyński (1901-1981)¹. Do wymienionych mogą również zostać zaliczeni pasterze Kościoła Przemyskiego: bp Józef Sebastian Pelczar (1842-1924) i abp Ignacy Tokarczuk (ur. 1918). Obaj bardzo uważnie obserwowali i wnikliwie analizowali fakty społeczne, a także uwzględniali je w swoim na-

¹ Cz. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 2003, s. 370, 372.

uczaniu i działalności obejmującej różne dziedziny życia publicznego. O ich wkładzie w dzieło krzewienia katolickich poglądów społecznych świadczy bogate nauczanie i działalność, której dotychczas poświęcono już wiele opracowań naukowych. Biskup Pelczar kierował diecezją przemyską w pierwszej ćwierci dwudziestego stulecia, na długo przed Soborem Watykańskim II (1900-1924), natomiast biskup Tokarczuk pasterzował bezpośrednio po Soborze, niemal do schyłku XX wieku (1965-1993). Dlatego na przykładzie nauczania tych dwóch hierarchów można zaobserwować rozwój myśli społecznej Kościoła katolickiego, która była dla nich punktem oparcia, płaszczyzną odniesienia i najważniejszym drogowskazem.

Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest analiza porównawcza myśli społecznej i działalności biskupów Pelczara i Tokarczuka (dotyczącej integracji społeczności kościelnych), służąca ukazaniu podobieństw i różnic, a także wyakcentowaniu oryginalnych poglądów obu hierarchów. Rozważania oparte zostaną na najważniejszych materiałach źródłowych i publikacjach naukowych.

I. Przestrzeń działalności biskupów-społeczników

Niezwykle ważną rolę w kształtowaniu zapatrywań i tematyki nauczania obu biskupów odegrała sytuacja społeczno-polityczna ziem należących do diecezji przemyskiej. Miała ona również bezpośredni wpływ na rodzaj i sposób podejmowanych przez nich czynów, które były potwierdzeniem, uwiarygodnieniem i praktyczną realizacją wygłaszanych poglądów. Działalność biskupa Pelczara przypada na okres szczególnie zróżnicowany pod względem społeczno-politycznym, który obejmował czasy niewoli narodowej, zmagania wojenne i pierwsze lata odradzającego się państwa polskiego. W ostatnim okresie autonomii galicyjskiej Polacy cieszyli się względną samodzielnością administracyjną, oświatową, kulturalną, a nawet polityczną. Wpływ na warunki bytowe ludności miał system kapitalistyczny, będący skutkiem wprowadzenia liberalizmu w życie gospodarcze. Dopuszczając bezwzględny wyzysk mas chłopskich i robotniczych, doprowadził do skupienia pieniędzy i własności ziemskiej w rękach niewielkiej grupy ludzi najbogatszych. Dla Galicji szczególnie uciążliwym problemem była nędza, dotycząca zdecydowaną większość społeczeństwa. Do jej eskalacji przyczyniało

się przeludnienie prowincji, bezrobocie, brak przemysłu, niski poziom uprawy roli, a także rozdrobnienie gruntów. Poważną bolączką społeczną okazywał się analfabetyzm, obejmujący na początku XX wieku ponad połowę populacji. Trudną sytuację społeczną pogarszała jeszcze plaga pijaństwa, doprowadzająca całe rodziny do nędzy moralnej i materialnej. Pozbawieni perspektyw na przyszłość ludzie, zwłaszcza młodzi, wyjeżdżali masowo za granicę. Stąd powszechnym zjawiskiem stawała się emigracja w poszukiwaniu pracy i znośnych zarobków. Władze austriackie nie były zainteresowane rozwojem gospodarczym Galicji, starały się natomiast maksymalnie ją eksploatować, ciągnąc z niej zyski w postaci podatków i rekrutów do armii².

Proces istotnych dla Polaków przemian, których powstrzymać się już nie dało, zapoczątkowała I wojna światowa. Skutecznie zburzyła panujący wówczas porządek społeczny, polityczny i gospodarczy. Areną krwawych i wyczerpujących walk stały się również ziemie diecezji przemyskiej, przez które przetaczał się front, przynosząc śmierć i zniszczenie. Tereny zajmowane na przemian przez wrogie wojska były grabione i dewastowane, zwłaszcza wówczas, gdy najeźdźcy przypuszczali, że mogą je utracić po zakończeniu działań wojennych. Po klęsce militarnej państw centralnych Polacy przystąpili do odbudowy zniewolonej przez długie lata Ojczyzny. Niestety we wschodnich rejonach diecezji przemyskiej doszło do trwających kilka miesięcy walk między Polakami i Ukraińcami. Ostatecznie, dzięki męstwu polskiego społeczeństwa obszar diecezji przemyskiej w całości znalazł się w granicach odrodzonego państwa polskiego. Ciesząca się przez pół wieku autonomią Galicja, zdążyła wypracować bogatą tradycję narodową i nie potrzebowała radykalnych zmian w administracji, szkolnictwie i sądownictwie. Ponadto,

² S. KIENIEWICZ, *Historia Polski 1795-1918*, Warszawa 1970, s. 311-312; Z. FRAS, *Galicja*, Wrocław 1999, s. 164-172; I. IHNATOWICZ, *Spółeczeństwo polskie 1864-1914*, w: *Dzieje narodu i państwa polskiego*, t. 3, z. 51, Warszawa 1988, s. 5-6; KS. W. KALINKA, *Galicja i Kraków pod panowaniem austriackim*, Kraków 1898, s. 254-258; A. ZAKRZEWSKI, *Od Stojałowskiego do Witosy*, w: *Dzieje narodu i państwa polskiego*, t. 3, z. 53, Warszawa 1988, s. 6; S. INGLÓT, *Historia społeczno-gospodarcza chłopów w zaborze austriackim*, w: *Historia chłopów polskich*, red. S. INGLÓT, t. 2: Okres zaborów, Toruń 1972, s. 262.

posiadała przygotowana kadre fachowców, a także działaczy społecznych i patriotycznych³.

Ważny wpływ na życie społeczne wywierały partie i stronnictwa polityczne, będące wyrazem aktywności politycznej poszczególnych grup społecznych i zawodowych. W krzewieniu idei niepodległościowych dużą rolę odgrywało Stronnictwo Narodowo-Demokratyczne z Romanem Dmowskim na czele, a także konserwatyści skupiający wokół siebie warstwy wyższe. Swoją obecność na scenie życia publicznego zaznaczali również liberałowie wywodzący się z głównie z inteligencji oraz socjaliści, mając najczęściej zwolenników w środowiskach robotniczych. W społecznościach wiejskich rozwijał się ruch ludowy, przyjmujący nierzadko radykalne formy, zmierzające do obalenia istniejącego porządku publicznego. Poglądy lewicowe, w różnym procencie, znajdowały swoich zwolenników wśród wszystkich grup społecznych. Jednak zasadniczo nie miały one charakteru antyreligijnego ze względu na przywiązanie społeczeństwa do wartości chrześcijańskich. Zarówno w okresie galicyjskim, jak i w II Rzeczypospolitej Kościół katolicki cieszył się uprzywilejowaną pozycją w tradycyjnie religijnym społeczeństwie polskim, choć nierzadko spotykał się z niechęcią, a nawet wrogością ze strony stowarzyszeń i zwalczających chrześcijaństwo ideologii, mających sympatyków głównie w środowiskach liberałów, socjalistów i skrajnych działaczy ludowych. Antagonizmy światopoglądowe wynikały również ze zróżnicowania narodowościowej ludności, zamieszkującej teren diecezji przemyskiej⁴.

³ S. KIENIEWICZ, dz. cyt., s. 514-517; Z. FRAS, dz. cyt., s. 273-277; K. GRÜNBERG – B. SPRENGEL, *Trudne sąsiedztwo. Stosunki polsko-ukraińskie w X-XX wieku*, wyd. 1, Warszawa 2005, s. 259-260; ks. J. ATAMAN, *Diecezja przemyska w dwudziestoleciu międzywojennym*, Przemysł 1975, s. 1, mps w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego w Przemysłu; J. KOLBUSZEWSKI, *Kresy*, Wrocław 1999, s. 104-106.

⁴ Z. FRAS, dz. cyt., s. 192-193; S. KIENIEWICZ, dz. cyt., s. 331-332, 404-406, 476-477; ks. W. SARNA, *Biskupi przemyscy obrz. łac.*, cz. 2: 1624-1900, Przemysł 1910, s. 551-552; W. POBÓG-MALINOWSKI, *Najnowsza historia polityczna Polski*, t. 1: 1864-1914, Gdańsk 1991, s. 331-357; ks. J. ATAMAN, *Zarys dziejów diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, Przemysł 1985, s. 33-34; J. BORKOWSKI, *Ludowcy w II Rzeczypospolitej*, cz. 1, Warszawa 1987, s. s. 8. Zob. ks. S. TRZECIAK, *Program światowej polityki żydowskiej (konspiracja i dekonspiracja)*, wyd. 2 rozsz., Warszawa 1936, s. 51.

W zupełnie odmiennych warunkach społeczno-politycznych zarządzał diecezją przemyską abp Ignacy Tokarczuk. Polska po zakończeniu II wojny światowej na podstawie haniebnych układów zawartych między aliantami w Teheranie, Jałcie i Poczdamie znalazła się w radzieckiej strefie wpływów, co było równoznaczne z nieformalną jej okupacją i brakiem pełnej suwerenności państwowej. Ponadto utraciła znaczną część swoich wschodnich ziem, które zagarnęli Sowieci. Zmiana przebiegu przedwojennych granic sprawiła, że znacznie okrojone zostało terytorium diecezji przemyskiej. Poważnemu przeobrażeniu uległa również jej struktura ludnościowa. Bezpośrednio przed wojną ludność rzymsko-katolicka stanowiła 53%, grecko-katolicka 37,9%, żydowska 8,7% i inne wyznania 0,4%. Po zakończeniu działań wojennych na obszarze diecezji nie było już prawie wcale wyznawców religii Mojżeszowej. Również niewielki procent stanowili wyznawcy obrządku unickiego, identyfikowani z ludnością ruską. Przymusowe przesiedlenie tej grupy etnicznej w czasie operacji wojskowej „Wisła” sprawiło, że na wiele lat prawie zupełnie opustoszała południowa część Bieszczadów. Na opuszczonych przez Ukraińców terenach osiedlali się tylko nieliczni repatrianci, pochodzący głównie ze wschodnich terenów przedwojennej Rzeczypospolitej. Przybywały także osoby z różnych regionów kraju, tworząc prawdziwą mozaikę pod względem kultury, tradycji, zwyczajów, obrzędów i świadomości religijnej⁵.

Polityka gospodarczo-społeczna prowadzona przez państwo socjalistyczne sprzyjała tworzeniu dużych ośrodków przemysłowych, a także przyczyniała się do znacznej migracji ludności z wiosek do ośrodków miejskich. Powstawały nowoczesne osiedla skupiające na niewielkim obszarze tysiące mieszkańców. Postępujące procesy urbanizacyjne oraz przeobrażenia gospodarcze, społeczne i kulturowe przyczyniały się również do zmiany świadomości u wiernych zamieszkujących teren diecezji. Wzorce kultury miejskiej były przenoszone do najbardziej odległych wiosek, prowadząc do zacierania

⁵ Ks. K. BELCH, *Dynamika przemian zachowań religijno-moralnych katolików w warunkach tworzenia nowych parafii. Studium socjologiczne na przykładzie diecezji przemyskiej w latach 1966-1985*, Przemyśl 1990, s. 30; A. POTOCKI, *Diecezja przemyska w swe 600-lecie*, t. 1, Przemyśl 1986, s. 119-120; tenże, *Parafie bieszczadzkie*, Przemyśl 1987, s. 16-26; tenże, *Powojenny rozwój duszpasterstwa w Bieszczadach*, Rzym 1976, s. 8-9.

różnic w sposobie bycia i myślenia. Czynniki te wpływały na świadomość religijną, która stawała się bardziej dojrzała, pogłębiona i ubogacona osobistym poszukiwaniem sensu wiary w Boga i coraz rzadziej opierała się jedynie na tradycji pokoleniowej⁶.

Olbrzymi wpływ na stosunki społeczne i sytuację polityczną w Polsce miały działania rządzących krajem komunistów, którzy przeprowadzając transformację ustrojową, dążyli równocześnie do indoktrynacji światopoglądowej obywateli. Pierwszym, podstawowym i najważniejszym warunkiem realizacji tego planu było zupełne wyeliminowanie Kościoła z życia publicznego narodu polskiego przez zniszczenie jego zaplecza materialnego i maksymalne ograniczenie oddziaływania duszpasterskiego. Po zakończeniu wojny, słaba jeszcze władza ludowa, stosując strategię stopniowego przejmowania i przekształcania systemu społecznego, starała się utrzymać poprawne stosunki z Kościołem, licząc na jego wsparcie i uwiarygodnienie w oczach katolickiego narodu polskiego. Komuniści obawiali się zdecydowanego sprzeciwu ze strony społeczeństwa, gdyż narzucony ustrój był zupełnie obcy polskiej kulturze głęboko zakorzenionej w wartościach chrześcijańskich. Jednak z upływem czasu, władza mająca sowieckie poparcie, rosła w siłę i zawłaszczwała wszystkie dziedziny życia publicznego. Powoli zaczęła również odkrywać swój prawdziwy stosunek do Kościoła katolickiego, wprowadzając w życie własną restrykcyjną politykę wyznaniową, z której jasno wynikało, że w PRL nie będzie powrotu do relacji państwo-Kościół, jakie istniały w okresie międzywojennym. W ludowym państwie polskim zamierzano skutecznie realizować program totalnej laicyzacji życia społecznego i rodzinnego. Pierwszym znaczącym krokiem w realizacji tych zamiarów było jednostronne zerwanie konkordatu przez Rząd Jedności Narodowej we wrześniu 1945 roku⁷.

⁶ A. POTOCKI, *Diecezja przemyska...*, s. 60-61, 157; ks. K. BELCH, dz. cyt., s. 31-40.

⁷ P. RAINA, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1: Lata 1945-1959, Poznań 1994, s. 9-10; J. ŻARYN, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1980)*, wyd. 1, Warszawa 2003, s. 64-65; tenże, *Kościół w PRL. Najnowsze dzieje Polski*, Warszawa 2004, s. 11-12; A. DUDEK - R. GRYZ, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2006, s. 13-15; B. CYWIŃSKI, *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w*

Zasadniczo przez cały okres PRL rządzący krajem komuniści w mniejszym lub większym stopniu, zależnie od sytuacji społeczno-politycznej, dążyli do wyeliminowania wpływu Kościoła katolickiego na życie publiczne i do całkowitej ateizacji narodu. Jedynie w czasie niepokoїв społecznych i kryzysów gospodarczych, gdy rządząca partia czuła się bezradna wobec protestujących obywateli, zabiegała o mediację Kościoła i nawiązywała dialog z Episkopatem. Z reguły jednak ustępstwa wobec Kościoła nie trwały długo, gdyż nie były one wynikiem zmiany polityki wyznaniowej, ale czysto koniunkturalnym działaniem, obliczonym na osiągnięcie doraźnych korzyści i efektów socjotechnicznych. Po ustaniu protestów społeczeństwa i po względnym opanowaniu sytuacji komuniści z powrotem kontynuowali walkę z religią katolicką. Podejmowane przez nich działania represyjne polegały na całkowitym usunięciu religii ze szkół i zakładów wychowawczych, przejęciu szkół i internatów prowadzonych przez zakony, rozciąganiu nadzoru państwowego nad seminariami duchownymi, likwidacji katolickich stowarzyszeń, pozbawieniu opieki duszpasterskiej w więzieniach i wojsku, usuwaniu nielojalnych proboszczów z parafii, odmawianiu zgody na tworzenie i obsadzanie nowych placówek duszpasterskich, drastycznym ograniczeniu pozwoleń na budowę obiektów kościelnych a zwłaszcza kościołów, utrudnianiu duchowieństwu dostępu do ubezpieczeń społecznych, odbieraniu nieruchomości kościelnych oraz pogarszaniu sytuacji materialnej Kościoła przez nakładanie wygórowanych podatków⁸.

Relacje między Kościołem katolickim a państwem uległy gruntownej zmianie dopiero po upadku systemu totalitarnego. Długo oczekiwana przez naród polski transformacja ustrojowa po roku 1989 nie rozwiązała jednak wielu problemów społeczno-politycznych i gospodarczych. Gwałtowne przejście z gospodarki socjalistycznej do wolnorynkowej, opartej na liberalnych zasadach ekonomicznych doprowadziło do niekontrolowanej likwidacji wielu zakładów pracy

Europie Środkowo-Wschodniej, t. 2: „... i was prześladować będą”, Lublin 1990, s. 34-35.

⁸ H. DOMINICZAK, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 7-9; *Tajne dokumenty Państwo-Kościół 1980-1989*, Londyn-Warszawa 1993, s. I-X; P. RAINA, *Kościół w PRL. Dokumenty 1945-1959*, t. 1, b.m. b.r., s. 7.

i do wyprzedaży majątku narodowego. Nastąpił olbrzymi wzrost bezrobocia oraz pauperyzacja społeczeństwa. Wiele osób zawiedzionych, zniechęconych i rozgoryczonych z sentymentem wspominało minione czasy realnego socjalizmu. Upadek systemu totalitarnego wcale nie usunął niebezpieczeństw zagrażających życiu religijnemu Polaków. Środowiska liberałów i postkomunistów podejmowały solidarną, zakrojoną na szeroką skalę akcję zmierzającą do osłabienia katolicyzmu przy równoczesnym wzmocnieniu obcego narodowej tradycji nurtu laickiego i ateistycznego. Rozpoczęła się więc kolejna wojna o Polskę i duszę katolickiego narodu⁹.

II. Pogłębianie wspólnotowego wymiaru Kościoła

Nie ulega wątpliwości, że uwarunkowania społeczne, ekonomiczne i polityczne panujące w okresie autonomii galicyjskiej miały znaczny wpływ na doczesny obraz Kościoła, partycypującego wówczas bardzo mocno w strukturach państwowych. W okresie pastewniczego biskupa Pelczara na terenie diecezji przemyskiej dawał jeszcze znać o sobie formalizm duszpasterski. Był on niechlubną pozostałością po czasach józefinizmu, gdy Austriacy czynili z kapłanów dyspozycyjnych i lojalnych wobec władzy urzędników, wykorzystując ich autorytet do poparcia działań administracyjnych rządu. Posłuszeństwo okazywane władzy świeckiej i znaczne od niej uzależnienie sprawiało, że księża byli przez prostych ludzi postrzegani jako zwolennicy niesprawiedliwego, a nawet krzywdzącego systemu społecznego, panującego w państwie. Postawa obojętności i dystansu przyjmowana nieraz przez duchownych w stosunku do wiernych, okazywała się skuteczną przeszkodą w procesie aktywnego włączania się szerokich rzesz katolików świeckich w życie społeczności kościelnych. Stąd zachowywał swoją aktualność podział na Kościół nauczający i słuchający¹⁰.

⁹ S. KRAJSKI, *Akcja Katolicka – ostatnia szansa dla Polski*, Warszawa 1995, s. 14-17; J. M. JACKOWSKI, *Bitwa o Polskę*, Warszawa 1993, s. 7-8.

¹⁰ Ks. B. KUMOR, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej 1772-1850*, *Nasza Przeszłość* 43 (1975), s. 156; tenże, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918)*, Kraków 1980, s. 580-581; S. KIENIEWICZ, dz. cyt., s. 19; Z. FRAS, dz. cyt., s. 43. Konserwatywna koncepcja społeczna Kościoła uwidacznia się jeszcze dosyć wyraźnie w nauczaniu papieża

Duże znaczenie w kształtowaniu społecznej koncepcji Kościoła miał stosunek hierarchii do bardzo powszechnego wówczas problemu kwestii społecznej. Niestety Kościół dał się znacząco zdystansować socjalistom, którzy propagując treść „Manifestu komunistycznego” (1848 r.) Karola Marksa, rozbudzili w proletariacie nadzieję na poprawę ciężkiego losu klasy pracującej. Natomiast w tym samym czasie wpływowa grupa przedstawicieli hierarchii i katolików świeckich nie była zainteresowana przeprowadzeniem niezbędnych reform socjalnych na korzyść warstw najniższych. Ludzie ci, najczęściej hermetycznie zamknięci we własnym elitarnym środowisku, nie dostrzegali konieczności zmian systemowych, a wszelką próbę reform ustrojowych i instytucjonalnych traktowali jako zarzewie rewolucji. Dlatego początkowo niewielka grupa duchowieństwa i inteligencji katolickiej otrząsnęła się z marazmu akceptującego niesprawiedliwe stosunki społeczne oraz podjęła działalność zmierzającą do poprawy warunków życia warstw najbiedniejszych¹¹.

Biskup Pelczar będąc dzieckiem swojej epoki i wiernym synem Kościoła katolickiego starał się łączyć tradycję z koniecznością ewolucyjnych reform, mających doprowadzić do przemiany skostniałe struktury kościelno-społeczne. Dostrzegał pilną potrzebę wyjścia księży „z zakrystii” i otwarcia się na istotne problemy prostego ludu, który stanowił najliczniejszą grupę wśród galicyjskich katolików. Wierni świeccy dostrzegali często w kapłanach bezdusznych urzędników, nieczułych na dotykające ich nieszczęścia i niesprawie-

Piusa X, który dostrzegając pilną potrzebę apostołatu ludzi świeckich, jednocześnie zaznaczał, że powinni oni pracować na rozmaitych płaszczyznach życia społecznego, ale tylko pod egidą duchowieństwa. W encyklice „Vehementer nos” z 11 lutego 1906 r. Pius X napisał, iż Kościół jest ze swej istoty „społecznością nierówną”, składającą się z dwóch kategorii osób: pasterzy i trzody. Przywilej rządzenia i kierowania Kościołem posiada hierarchia, natomiast masy świeckie powinny w duchu posłuszeństwa i uległości wypełniać polecenia tych, którzy nimi rządzą. Por. R. AUBERT, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku do pierwszej wojny światowej*, w: *Historia Kościoła*, t. 5: 1848 do czasów współczesnych (Przełożył T. SZAFRAŃSKI), red. L. J. ROGIER – R. AUBERT – M. D. KNOWLES, Warszawa 1985, s. 107-108.

¹¹ Cz. STRZESZEWSKI, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 47-48; E. JAROSZYŃSKI, *Leon XIII i demokracja chrześcijańska. Studium społeczne*, Kraków 1899, s. 9-10; J. PUCHAŁKA, *Leon XIII i kwestja robotnicza*, Kraków 1922, s. 8; R. AUBERT, dz. cyt., s. 109-110.

dliwość społeczną. Wielu osobom borykającym się z nędzą i żyjącym w warunkach urągających ludzkiej godności, nie wystarczała już przepowiadana przez duchownych wizja osiągnięcia nieba w dalekiej i niepewnej przyszłości. Szukając pomocy i pocieszenia w doczesnym życiu, odchodzili zniechęceni od Kościoła pod opiekuńcze skrzydła organizacji socjalistycznych, obiecujących im wywalczenie dobrobytu i pomyślności jeszcze na ziemi. W strukturach partyjnych byli poddawani indoktrynacji ideologicznej oraz nasączani jadem nienawiści, popychającej ich do bezwzględnej walki klasowej. Rozumiejąc powagę sytuacji biskup Pelczar dążył do zasypania przepaści i wzmocnienia więzi między poszczególnymi klasami. Chciał, by duchowni i świeccy, solidarnie współpracowali nad rozwiązaniem kwestii społecznej, kierując się przede wszystkim dobrem Kościoła i własnej Ojczyzny¹².

Ordynariusz przemyski wychodził z założenia, że nie da się zupełnie oddzielić spraw religijnych od egzystencjalnych, ponieważ zarówno jedne, jak i drugie mają wpływ na katolików, żyjących w konkretnych realiach rzeczywistości ziemskiej. Kościół musi więc włączyć się w przemianę niesprawiedliwego ustroju społecznego, wdrażając zasady katolickiej nauki społecznej, opartej na Ewangelii. Duchowni, zbliżając się do ludzi świeckich i ich doczesnych problemów, przyczynią się do transformacji ziemskiej struktury Kościoła, który bardziej będzie stawał się braterską wspólnotą wyznawców Chrystusa, nawzajem o siebie zatroskanych i odpowiedzialnych za dobro wspólne. Biskup Pelczar uważał, że wszelkie pożyteczne i twórcze reformy na płaszczyźnie społecznej powinny angażować duchowieństwo i laikat, by wspólnymi siłami mogli rozwiązać kwestię społeczną, będącą również wielkim utrapieniem dla ludzi Ko-

¹² Ks. S. KRZYWIŃSKI, *Działalność duszpasterska Józefa Sebastiana Pelczara biskupa przemyskiego w latach 1899-1924*, Przemysł 2003, s. 227-228; ks. J. MAJKA, *Mysł i działalność społeczna biskupa Józefa Sebastiana Pelczara*, w: *Biskup Pelczar. Materiały z sesji naukowej poświęconej życiu i działalności Sługi Bożego J. S. Pelczara*, Kraków, 21 III 1974, red. Ks. B. PRZYBYSZEWSKI – s. K. M. KASPERKIEWICZ, Rzym 1975, s. 30; BP I. TOKARCZUK, *Homilia wygłoszona w kościele sióstr sercanek podczas Mszy świętej na zakończenie sesji pelczarowskiej (27.04.1991 r.)*, w: *Józef Sebastian Pelczar Profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Biskup Przemyski i Założyciel Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego w przededniu beatyfikacji (sesja naukowa 26 i 27 kwietnia 1991 r.)*, Kraków 1992, s. 163.

ścioła. Naprawa stosunków społecznych wymagała włączenia się katolików we wszystkie dziedziny życia publicznego, czyli w sprawy gospodarcze, kulturalne, polityczne itp. Ordynariusz pragnął wychować polski lud do odpowiedzialności za losy Kościoła i Ojczyzny, a kapłanów i inteligencję zachęcał nie tylko do pracy nad ludem, ale przede wszystkim dla ludu i z ludem. Idea pracy społecznej z udziałem wszystkich warstw spotkała się ze zrozumieniem znacznej części katolickiego ziemiaństwa i inteligencji. W ich imieniu w czasie zorganizowanego w Przemyślu Kongresu Mariańskiego, połączonego z wiecem katolickich organizacji polskich (1911 r.), słowa uznania pod adresem biskupa Pelczara wypowiedział znany działacz katolicko-społeczny, prezes Akademii Umiejętności w Krakowie, hrabia Stanisław Tarnowski: „Ekscelencjo, Tyś miał słuszność, skoroś chciał pracować dla ludu z ludem, a myśmy się mylili, bośmy uznali lud jeszcze za niedojrzały do współpracy, więc chcieliśmy pracować jedynie nad ludem”¹³.

W zupełnie odmiennej sytuacji pod względem społeczno-politycznym, a także eklezjalnym nauczał i działał bp Ignacy Tokarczuk. Obejmując rządy w diecezji przemyskiej w 1965 r. mógł realizować rewolucyjne, jak na ówczesne czasy, uchwały Soboru Watykańskiego II, akceptujące w pełni uczestnictwo ludzi świeckich w apostołskiej misji Kościoła w świecie. Oczywiście zadanie to było niezwykle trudne, ponieważ w Polsce na wszystkich płaszczyznach

¹³ Cyt. za s. J. NEDZA, *Biskup Pelczar – asceta i społecznik*, Dziennik Polski – Dodatek Tygodniowy (Detroit) (1974), nr 30-31, s. 6. Zob. BISKUP PELCZAR, *Materiały z sesji naukowej...*, s. 64; ks. W. JEDYNAK, *Udział laikatu w apostołskiej posłudze Kościoła według biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara*, Studia Sandomierskie 11 (2004), z. 1, s. 104-107. Nie ulega wątpliwości, że wielki wpływ na nauczanie i działalność społeczną biskupa Pelczara miało nauczanie papieża Leona XIII, a zwłaszcza jego encyklika „*Rerum novarum*” (1891 r.). Pelczar był jednym z pierwszych duchownych, który zawarte w niej idee popularyzował na ziemiach polskich. Niestety, dokument papieski spotkał się z opozycją ze strony części duchowieństwa, gdyż nie we wszystkich diecezjach został oficjalnie ogłoszony. Decyzję o wstrzymaniu odczytania treści encykliki z ambon podjął metropolita lwowski bp Seweryn Morawski (1819-1900), mimo, że wcześniej nie stosował podobnej praktyki wobec innych pism papieskich. Por. ks. J. MAJKA, dz. cyt., s. 30; Cz. STRZESZEWSKI, *Ewolucja katolickiej...*, s. 72-73; tenże, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze austriackim w latach 1865-1918*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. STRZESZEWSKI – R. BENDER – K. TUROWSKI, Warszawa 1981, s. 195-198.

życia publicznego trwała zacięta walka instytucji i służb peerelowskich z Kościołem katolickim. Biskup Tokarczuk, jako wytrawny praktyk-socjolog zdawał sobie sprawę, że religii katolickiej grozi śmiertelne niebezpieczeństwo ze strony ateistycznego systemu totalitarnego. Jedyne ratunek i oparcie widział w realizacji bardzo realistycznej koncepcji społecznej Kościoła, która polegała na zintegrowaniu i zaangażowaniu wszystkich środowisk katolickiego laikatu w obronę religii katolickiej. Duchowni, choćby nawet najlepiej przygotowani do pracy duszpasterskiej, w realiach otwartej wojny ideologicznej państwa z Kościołem sami nie byli w stanie poradzić sobie z bezwzględny aparatem przemocy. Konieczne okazało się zdecydowane poparcie ze strony ludzi świeckich. Biskup Tokarczuk wiedział, że Kościół polski, by oprzeć się niszczycielskiej potędze komunizmu, powinien czerpać doczesną siłę ze swej powszechności i poparcia narodu katolickiego. Jego zdaniem, ludzie wierzący musieli zobaczyć i zrozumieć, że w wymiarze całego narodu polskiego stanowią zdecydowaną większość, natomiast swoje poglądy chce im siłą i przemocą narzucić garstka ateistów, będących na usługach radzieckiej centrali. W okresie wielkiego upokorzenia i poniżenia społeczeństwa, jakim był stan wojenny, biskup Tokarczuk wzywał naród do zachowania solidarności i wierności Bogu. W 1982 r. wołał do zgromadzonych na Jasnej Górze setek tysięcy wiernych: „Kościół z narodem był przez tysiąc lat i Kościół z narodem pójdzie dalej w doli i niedoli, bo naród sam jest Kościołem, a Kościół w narodzie. (...) Siły przeciwne chciałyby nas dzielić, oddzielić chłopca od robotnika, Kościół od narodu, każdą grupę skłócić i podzielić w myśl zasady: ‘dziel i rządź’. (...) Tylko w jedności zwyciężymy, nikomu nie szkodząc, nikogo nie prześladując”¹⁴.

Biskup Tokarczuk dostrzegał nie tylko pilną potrzebę włączenia się szerokich rzesz katolików świeckich w obronę Kościoła w państwie totalitarnym, ale również zachęcał laikat do czynnej ewangelizacji wszystkich dziedzin życia publicznego w państwie komunistycznym, tj. spraw społecznych, politycznych, gospodarczych, kulturalnych, zawodowych, rodzinnych itp. Jego zdaniem,

¹⁴ I. TOKARCZUK, *Stenogram kazania wygłoszonego przez biskupa Ignacego Tokarczuka na Jasnej Górze, 5 września 1982 r., Zagadnienia i Materiały* (1982), nr 37, s. 45, 47.

bardzo niekorzystny wpływ na postawę wielu wiernych świeckich miały szkodliwe dla Kościoła uwarunkowania historyczne, które doprowadziły do niedowartościowania powołania ludzi świeckich, a pośrednio do ich znacznej bierności w sprawach religijnych. Często sami duchowni z nieukrywaną rezerwą i brakiem zaufania odnosili się do wielu wartościowych i pożytecznych inicjatyw osób świeckich. Uważali, że laikat był zbyt ściśle związany ze sprawami do-
czesnymi, a więc nie miał wystarczającego rozeznania w sprawach religijnych. Próbu-
jąc uzdrowić sytuację, biskup Tokarczuk twierdził, iż Kościół powinien się od-
klerykalizować, by stworzyła się harmo-
nijna i trwała równowaga między czynnikiem świeckim a czyn-
nikiem duchownym¹⁵.

Według ordynariusza przemyskiego, głębsze włączenie osób świeckich w sprawy Kościoła, sprawi, że poczują się oni bardziej odpowiedzialni za sprawy Boże i narodowe. Dzięki temu wytworzy się zdrowe środowisko życia kościelnego i narodowego, a także szeroki front współpracy w Kościele obejmujący plebanie, chłopskie chaty oraz robotnicze i inteligenckie mieszkania. Ordynariusz przemyski uważał, że solidarność między poszczególnymi klasami społecznymi jest niezbędna ze względu na pełny, wszechstronny i w miarę doskonały obraz Kościoła, oddychającego głęboko swoimi dwoma płucami, tj. pracą duchowieństwa i laikatu. Ponadto, twórcze współdziałanie wzbogaci duchowo i umocni społeczności kościelne, przyczyniając się do ich rozwoju. Natomiast bierność ludzi świeckich sprawia, że Kościół nie tylko traci utalentowanych i przygotowanych współpracowników, ale ponadto pod pewnym względem wypacza swoją strukturę i czyni ją niepełną. Nie wykorzystywanie potencjału drzemającego w laikacie, jest – zdaniem ordynariusza – wielką szkodą i stratą dla religii katolickiej, a także dla narodu polskiego¹⁶.

¹⁵ I. TOKARCZUK, *Perspektywy*, Przewodnik Katolicki 57 (1967), nr 21, s. 186; tenże, *Przemiany współczesnej religijności*, Przewodnik Katolicki 59 (1969), nr 3, s. 28.

¹⁶ I. TOKARCZUK, *Problematyka pastoralna w encyklice „Redemptor hominis”*, Znak 31 (1979), s. 1222; ks. T. SZCZUREK, *Konsekracja oraz ingres do bazyliki katedralnej w Przemyślu J. E. Ks. Biskupa Ignacego Tokarczuka*, Kronika Diecezji Przemyskiej (dalej KDP) 52 (1966), s. 44.

Biskup Tokarczuk uważał, że laikat wyzbywając się swojego kompleksu niższości, powinien mieć pełną świadomość i przekonanie, że jego droga życiowa, polegająca na realizowaniu otrzymanego od Boga powołania, jest pełnowartościowa. Co prawda, różni się od drogi kapłana czy zakonnika, ale ostatecznie obie drogi - świecka i duchowna - wzajemnie się uzupełniają i są konieczne w Kościele. Rola ludzi świeckich okazuje się równie niezastąpiona, jak rola duchowieństwa, i nie może być obciążona poczuciem niedowartościowania. Apostolskie zaangażowanie laikatu stwarza więc - według biskupa Tokarczuka - ogromną szansę dla przetrwania i rozwoju Kościoła w państwie totalitarnym, jakim była Polska ludowa¹⁷.

W poglądach obydwu hierarchów przemyskich uwidacznia się koncepcja Kościoła mająca obok podłoża społecznego również wymiar teologiczny. Biskupi Pelczar i Tokarczuk odwołują się do nauczania świętego Pawła Apostoła, który porównywał społeczność Kościoła do organizmu, a konkretnie do Ciała Chrystusa. Przypominają, że Bóg rozdziela między wiernych wszystkich stanów określone dary i talenty, czyniąc ich gotowymi i przysposobionymi do wykonywania różnych zadań i funkcji w Kościele i świecie. Chrześcijanie powinni wykorzystywać różnorodność i bogactwo otrzymywanych darów dla wzmocnienia wewnętrznej i żywej wspólnoty Ludu Bożego, czyli do budowania jednego organizmu kościelnego. Podobnie, jak w ludzkim ciele każdy organ ma do spełnienia określone czynności dla dobra całości, tak też każdy wierny powinien swoim działaniem przyczyniać się do „bonum commune” Kościoła¹⁸.

¹⁷ Por. *Kazania na 600-lecie diecezji (Kazanie wygłoszone 27.08.1977 r. w Majdanie Królewskim)*, Teczka 1, s. 3, mps w Archiwum Prywatnym bpa I. Tokarczuka.

¹⁸ BP J. S. PELCZAR, *List pasterski na Wielki Post roku 1910 o miłości bliźniego*, KDP 9 (1909), s. 4; tenże, *Religia katolicka, jej podstawy, jej źródła i jej prawdy wiary. Rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych*, wyd. 2 rozsz., Przemyśl 1923, s. 48; I. TOKARCZUK, *Kazania pasterskie 1966-1992* (Wybór i opracowanie ks. J. TWARDY), Przemyśl 1992, s. 82; tenże, *Perspektywy rozwoju Kościoła (2)*, Związkowiec (Toronto) (1979), nr 62-63, s. 2. Poglądy biskupa Pelczara harmonijnie korespondowały z pojawiającym się akcentami w myśli kościelnej, ponieważ na gruncie teologii polskiej ujmowanie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa dawało się coraz wyraźniej zauważyć w pierwszych latach XX wieku. Zob. ks. W. PIĄTKIEWICZ, *Mistyczne Ciało Chrystusa a charaktery sakramentalne. Studium dogmatyczne*, Kraków 1903; ABP J. BILCZEWSKI, *O Kościele*

Ponadto, biskup Pelczar wprowadza element bardzo ciepły i rodzinny do swojej koncepcji Kościoła, ukazując go jako troskliwą matkę. Podkreślając jego opiekuńczy i wspólnotowy charakter, przypomina, że jest w nim miejsce dla wszystkich, którzy pragną służyć Bogu, tworząc jedną katolicką rodzinę. Proponowana wizja odbiega zasadniczo od tradycyjnej instytucjonalnej koncepcji, stanowiącej pozostałość józefinizmu, i przesuwając akcent na wspólnotowość rodzinną. Biskup naucza, że Kościół jako matka płodna rodzi chrześcijan do życia z wiary, a następnie nimi się opiekuje, prowadząc do szczęścia wiecznego; „Miłujcie [...] Kościół św., bo on matką waszą, czcigodną i miłości pełną. Ta matka bierze człowieka od kolebki na swe ramiona i uświęca go, odziewa, karmi, uczy, strzeże i cieszy, błogosławiąc każdej chwili jego życia”¹⁹.

Analizowane poglądy biskupów przemyskich pokazują, że obaj mieli bardzo dojrzałą i realistyczną koncepcję społeczną Kościoła, który apostołując w świecie powinien zmierzać do ewangelizacji wszystkich dziedzin ludzkiego życia. Skuteczne realizowanie tego zamiaru nie jest możliwe bez udziału szerokich rzesz katolików świeckich, którzy stanowią zdecydowaną większość w Kościele. Duchowni ze swej strony muszą zadbać o stworzenie życzliwej atmosfery i zapewnienie odpowiedniej płaszczyzny współpracy, zwłaszcza przez otwarcie się na egzystencjalne i doczesne problemy świeckich. Zarówno bp Pelczar jak i Tokarczuk zwracali uwagę na pilną potrzebę wykorzystania olbrzymiego potencjału energii oraz wiedzy drzemającej w katolickim laikacie. Jedynie dzięki zespoleniu sił duchownych i świeckich Kościół będzie mógł wyjść naprzeciw oczekiwaniom swoich wiernych, niosąc im pomoc nie tylko w sprawach duchowych, ale i doczesnych. Ponadto aktywny, oddany sprawie i dobrze przygotowany laikat stanie się najlepszym obrońcą religii

Chrystusowym czyli Kościół rzymsko-katolicki jest jedynie prawdziwym Kościołem założonym przez Jezusa Chrystusa. List pasterski..., Cieszyn 1908. Natomiast nauczanie biskupa Tokarczuka dotyczące teologicznej koncepcji Kościoła, znajdowało swoją inspirację w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Zob. np. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” (KK)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, Poznań b.r., nr 7, 12-13.

¹⁹ *List pasterski na Wielki Post r. 1902 o obowiązkach względem Kościoła św.*, KDP 2 (1902), s. 19. Por. tenże, *List pasterski... Biskupa Przemyskiego obrządku łac., wydany w dniu intronizacji, 13-go stycznia 1901 r.*, KDP 1 (1901), s. 4.

katolickiej przed atakami ludzi i systemów wrogo usposobionych do Kościoła. Z poglądów obydwu hierarchów wynika, że najbardziej skuteczną i przekonującą apologią Kościoła nie jest wiedza teologów i opasłość pisanych przez nich traktatów, ale działalność na płaszczyźnie społeczno-dobroczynnej, zmierzająca do wprowadzenia w życie publiczne zasady miłości i sprawiedliwości.

III. Wpływ stowarzyszeń i grup nieformalnych na proces integracji kościelnych społeczności lokalnych

Biskupi Pelczar i Tokarczyk przywiązywali olbrzymią wagę do funkcjonowania organizacji i grup katolicko-społecznych integrujących, a także uaktywniających ludzi świeckich. W okresie zarządzania diecezją przemyską przez biskupa Pelczara funkcjonowanie stowarzyszeń kościelnych nie napotykało na żadne trudności ze strony zaborczych władz austriackich. Prawodawstwo państwowe zapewniało obywatelom monarchii austro-węgierskiej wolność zrzeszania się w różnego rodzaju organizacjach. Kościół popierał zakładanie związków i stowarzyszeń katolickich, ponieważ uważał, że przyczyniały się one do umacniania więzi społecznej między ludźmi wierzącymi, były liczącą się siłą na arenie życia publicznego, a także stanowiły skuteczną przeciwwagę dla zrzeszeń wrogich religii i Kościołowi, wśród których przodowały łoże masońskie oraz partie socjalistyczne i ludowo-radykalne. Dostrzegając pilną potrzebę integracji środowisk katolickich, wierni zwierali szeregi i tworzyli silne organizacje²⁰.

Takiej możliwości nie miał Kościół katolicki pod rządami komunistów w powojennej Polsce. Władze państwowe, chcąc przejąć kontrolę nad stowarzyszeniami kościelnymi, wydały w dniu 5 sierpnia 1949 r. specjalny dekret, który nakazywał zarejestrowanie wszystkich organizacji religijnych, czyli w rzeczywistości podporządkowanie ich kontroli administracji świeckiej. W przeciwnym razie stowarzyszenia miały zostać rozwiązane, a ich majątek skonfiskowany. Episkopat Polski nie zgodził się na spełnienie żądań, któ-

²⁰ LEON XIII, *Encyklika o kwestii robotniczej „Rerum novarum”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. ks. M. RADWAN – O. L. DYCZEWSKI – A. STANOWSKI, Rzym – Lublin 1987, s. 61-62; ks. A. ALBIN, *O bractwach, ich zadaniu i kierownictwie*, Tarnów 1912, s. 8-9;

re pozbawiały organizacje kościelne niezależności i jednocześnie dawały państwu możliwość interwencji w ich wewnętrzne struktury. Tym samym zrzeszenia katolickie, tj. bractwa kościelne, trzecie zakony i pobożne związki, a wśród nich sodalicje mariańskie, przestały istnieć na terenie PRL. Represyjna polityka władz sprawiła, iż Kościół polski przez prawie pięćdziesiąt lat musiał prowadzić działalność apostołską bez stowarzyszeń laikatu²¹.

Z przedstawionych faktów wynika, że biskupi-społecznicy przemyscy musieli działać w diametralnie odmiennych uwarunkowaniach społeczno-politycznych. Biskup Pelczar korzystając z dogodnej sytuacji, skoncentrował się na tworzeniu i popieraniu działalności organizacji katolickich. Doskonale wiedział, iż geneza zrzeszania się wynika ze społecznej natury ludzkiej, dzięki której człowiek odczuwa potrzebę łączenia się z innymi dla osiągnięcia wspólnych celów. Pojedyncza osoba, mimo najlepszych chęci, zdolności i sił, ma bardzo ograniczone możliwości i niewiele może indywidualnie zdziałać. Natomiast w dobrze zorganizowanej grupie siły i talenty jednostek ulegają zsumowaniu, zespoleniu i pomnożeniu przez co wzrasta wszechstronny potencjał społeczności. Wzrost ilości organizacji pracujących dla dobra wspólnego społeczeństwa polskiego, świadczył – według ordynariusza – o podnoszeniu się świadomości religijnej, moralnej i narodowej. Przyczyniał się też do wzmocnienia ducha apostołskiego Kościoła i do większej aktywności katolików świeckich. Ponadto, biskup Pelczar chciał z pomocą organizacji katolickich przywrócić parafii jej pierwotny charakter, by była nie tylko wspólnotą religijną, ale i socjalną. W przeszłości, na skutek różnych uwarunkowań historycznych uległa zinstytucjonalizowaniu, a wierni stali się anonimowymi członkami skostniałej struktury administracji kościelnej. Uleczeniem ówczesnej choroby wspólnot parafialnych miały zająć się stowarzyszenia pracujące nad przywróceniem dawnych więzi łączących wiernych nie tylko z proboszczem ale również między sobą. Biskup Pelczar doszedł do wniosku, iż najskuteczniejszym sposobem mogącym podnieść po-

²¹ *Komunikat Episkopatu Polski o rozwiązaniu zrzeszeń religijnych w Polsce* (Jasna Góra, 20-21 września 1949 r.), w: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945-2000* (Wstęp i opracowanie J. ŻARYN), Poznań 2006, s. 54; A. DUDEK - R. GRYZ, dz. cyt., s. 47; ks. E. WERON, *Budzenie olbrzyma. Laikat – duchowość – apostołstwo – Akcja Katolicka*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1995, s. 181.

ziom życia religijno-społecznego jednostek i całego narodu jest zakładanie nowych bractw w parafiach, a także ożywienie i odnowienie już istniejących²².

Chcąc pomóc kapłanom i laikatowi w organizowaniu prężnie działających zrzeszeń, biskup Pelczar dawał im cenne i praktyczne wskazówki, dotyczące zakładania i funkcjonowania organizacji katolicko-społecznych. Według niego, osoby zamierzające powołać do istnienia w swojej parafii konkretne stowarzyszenie, powinny przede wszystkim same solidnie zapoznać się z całokształtem zagadnień związanych z jego działalnością. Zdobycie odpowiedniej wiedzy okazywało się bowiem podstawowym warunkiem sprawnego funkcjonowania organizacji, posiadających własną specyfikę i określone cele religijno-społeczne. Nie mniej ważnym elementem było poznanie środowiska lokalnego i ludzi w nim żyjących, ponieważ istniały społeczności, w których określone stowarzyszenia dobrze się rozwijały, inne zaś upadały, nie znalazłszy sprzyjających warunków. Na skuteczność oddziaływania organizacji katolickich istniejących w parafii wpływało gruntowne uświadomienie wiernych o konkretnych korzyściach płynących z funkcjonowania określonych wspólnot kościelnych. Bez solidnej i przekonującej motywacji laikat z reguły nie przykładał się do pracy w stowarzyszeniach, co oczywiście osłabiało, a nawet uniemożliwiało realizację celów wytyczonych w statutach. Według biskupa Pelczara, o żywotności wspólnot zrzeszających wiernych decydowali gorliwi i oddani sprawie członkowie i liderzy, przekonani do wprowadzania w życie konkretnych ideałów i dysponujący wystarczającym czasem. Dzięki swojemu nieprzeciętnemu zaangażowaniu stawali się oni duszą ożywiającą pracę stowarzyszenia, gromadząc wokół siebie pozostałych członków. Kierując się roztropnością, powoli, ale systematycznie i konsekwentnie

²² *Akta Kongregacji Synodalnej czyli Synodu dyecezalnego dwudziestego pierwszego odbytego w dniach 7, 8, 9 lipca 1914 r. w Chyrowie pod przewodnictwem Józefa Sebastjana Pelczara Biskupa przemyskiego ob. łac.*, Przemysł 1916, s. 60; BP J. S. PELCZAR, *List pasterski na Wielki Post roku 1912 (Co nam daje wiara, jakie grożą jej dziś niebezpieczeństwa i jak jej bronić w sobie i w drugich)*, Kronika Diecezji Przemyskiej (dalej KDP) 12 (1912), s. 22; tenże, *Pasterz według Serca Jezusowego czyli ascetyka pasterska*, Lwów 1913, s. 220. Zob. ks. W. GRYZIECKI, *Duchowieństwo a socjalna kwestya*, Lwów 1902, s. 101-108.

wdrażali w życie zapisy statutu, wystrzegając się równocześnie zgubnej pokusy robienia wszystkiego od razu²³.

Biskup Pelczar uważał, że najlepszą metodą decydującą o wzroście liczby organizacji w parafiach było wspieranie już istniejących i zakładanie nowych. Stare bractwa i stowarzyszenia nie mogły zatracać swej żywotności i prężności, ponieważ wówczas popadały w stagnację i stawały się skostniałymi relikdami przeszłości, figurującymi jedynie w wykazach statystycznych. Dla zachowania żywotności i ducha katolickiego powinny oprócz zadań wynikających z własnych statutów, spełniać także uczynki miłosierdzia chrześcijańskiego, dzięki którym odradzały się duchowo i służyły społeczeństwu. Natomiast przy zakładaniu nowych zrzeszeń, biskup Pelczar zalecał, by wpływały one na rozwój i pogłębienie pobożności wiernych, propagowały czynne miłosierdzie i przyczyniały się do wyrabiania większej aktywności apostołskiej u ludzi świeckich. Przekonując duchownych i laików do zakładania wspólnot kościelnych, biskup w pierwszej kolejności zachęcał do organizowania bractw religijnych, które miały wdrażać, umacniać i pielęgnować wartości religijne oraz moralne w życiu indywidualnym i społecznym. Ponadto, przywiązywał wielką wagę do pomnażania ilości stowarzyszeń, mobilizujących wiernych do wytrwałej pracy na płaszczyźnie katolicko-społecznej. Wynik tych działań był imponujący, ponieważ w omawianym okresie w każdej parafii diecezji przemyskiej prężnie funkcjonowało przynajmniej kilka organizacji zrzeszających ludzi świeckich²⁴.

Stowarzyszeniem, któremu biskup Pelczar powierzył szczególne zadania, okazał się Związek Katolicko-Społeczny, koncentrujący swoją różnorodną działalność na sprawach religijnych, oświa-

²³ BP J. S. PELCZAR, *Orędzie do Wielebnego Duchowieństwa w sprawie Związku katolicko-społecznego i organizacji katolickiej*, KDP 6 (1906), s. 17, 19; tenże, *Wskazówki praktyczne co do zakładania, organizacji i działalności Związku katolicko-społecznego*, KDP 6 (1906), s. 191-193; tenże, *Odezwa do Wielebnego duchowieństwa w sprawie tworzenia Związków katolicko-społecznych i zakładania czytelni parafialnych*, KDP 6 (1906), s. 310; tenże, *Przemowa Najprzewielebniejszego Arcypasterza o potrzebie pracy katolicko-społecznej i kursów praktycznych tej pracy*, KDP 7 (1907), s. 392; tenże, *Pasterz według Serca Jezusowego...*, s. 354-355.

²⁴ *Sprawozdanie z V Kongregacji Księży Dziekanów odbytej w Przemyślu 18 kwietnia 1906*, KDP 6 (1906), 179.

towych, społecznych, gospodarczych i narodowych. Zasadniczym celem jego pracy była obrona wartości katolickich, a także krzewienie ich w życiu prywatnym, rodzinnym, publicznym i w wychowaniu młodego pokolenia. Związek starał się ściślej zjednoczyć w Kościele katolików świeckich pracujących nad zmianą i naprawą stosunków społecznych w duchu sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej z wyłączeniem działalności politycznej. Ponadto zobowiązał się do umacniania zdrowej tradycji i kultury narodowej nierozdzielnie związanej z wartościami chrześcijańskimi, będącymi duchowym fundamentem społeczeństwa polskiego. Według biskupa Pelczara, siły i organizacje wrogo usposobione do Kościoła starały się całkowicie ograniczyć wpływ wartości chrześcijańskich na życie katolickiego społeczeństwa, by stopniowo doprowadzić do jego sekularyzacji. W mowie wygłoszonej w 1907 r biskup przestrzegał: „Patrzmy, oto u góry masonerya i pokrewne jej związki, u dołu socjalizm i idący za nim anarchizm kuszą się ze wszystkich dusz wyrwać nawet wiarę w Boga i jak mówią, odchrześcijanić społeczeństwo. U nas masonerya dotąd łóż nie ma, ale już zaczyna się przemycać pod banderą „Wolnej myśli”, propagowanej szczególnie pośród dojrzałej młodzieży. Toż samo socjalizm nie rozgałęził się jeszcze szeroko; ale w sojuszu z radykalizmem polskim i ruskim, jako też z syonizmem żydowskim stanowi on groźną falangę”²⁵.

Biskup Pelczar gorąco zachęcał wiernych, by chętnie i licznie wstępowali w szeregi Związku, który przyczyniał się do usuwania nagromadzonych przez wieki uprzedzeń klasowych, zbliżając do siebie duchownych i świeckich reprezentujących wszystkie stany społeczne. Według ordynariusza, katolicy byli zobowiązani do wspólnej pracy apostołskiej, mającej na celu umocnienie wiary w narodzie, podniesienie poziomu życia moralnego i poprawienie sytuacji ekonomicznej ludności. Traktując rozwój Związku jako zadanie priorytetowe, Ordynariusz nakazał proboszczom, aby w każdej parafii zakładali jego koła. Początkowo działania te spotkały się

²⁵ Przemowa Najprzewielebniejszego Arcypasterza o potrzebie pracy katolicko-społecznej..., s. 390. Por. BP J. S. PELCZAR, *Wskazówki praktyczne co do zakładania organizacji...*, s. 194; tenże, *Wezwanie do wpisywania się na członków „Związku katolicko-społecznego”*, KDP 5 (1905), s. 81; tenże, *List pasterski na Wielki Post r. 1906 o obowiązkach katolików w naszych czasach i o potrzebie organizacji katolickiej*, KDP 6 (1906), s. 10.

z umiarkowanym zainteresowaniem kapłanów i wiernych, którzy potraktowali Związek jako kolejne stowarzyszenie zalecane odgórnie przez władze kościelne. Jednak z czasem, na skutek intensywnej akcji uświadamiającej, wzrastało społeczne zainteresowanie organizacją. W ostatecznym bilansie, dokonania Związku okazały spore, gdyż zrealizował wiele cennych inicjatyw na różnych płaszczyznach życia społecznego. Mankamentem organizacji stał się fakt, że został wprowadzony obligatoryjnie i był podporządkowany hierarchii. Nie wyrósł z oddolnego ruchu katolickiego, ale miał go dopiero stworzyć, co okazało się niezwykle trudnym zadaniem w ówczesnych stosunkach społecznych. I choć nie spełnił całkowicie ambitnych oczekiwań swojego założyciela, to jednak okazał się kamieniem milowym na drodze do szerszego włączenia laikatu diecezji przemyskiej w pracę katolicko-społeczną Kościoła²⁶.

W zupełnie odmiennych warunkach, ponad pół wieku później realizował swoją społeczną koncepcję integrowania środowisk kościelnych i aktywizowania laikatu biskup Tokarczuk. Nie mógł oficjalnie zakładać nie uznawanych przez władze państwowe organizacji katolicko-społecznych, pomimo, iż dostrzegał pilną potrzebę ich funkcjonowania. Dlatego zachęcał ludzi świeckich, by organizując się w ramach różnego rodzaju duszpasterstw zawodowych i stanowych, prowadzili działalność zrzeszeniową. Szczególną wagę przywiązywał do akcji katolicko-społecznej podejmowanej przez grupy zawodowe: rolników, robotników i inteligencji, które w swoim środowisku ukazywały zasadność ludzkiej pracy oraz sens wykonywanego zawodu, będącego realizacją otrzymanego od Boga powołania²⁷.

Według biskupa Tokarczuka, ważną funkcję w społecznościach wiejskich miały do spełnienia duszpasterskie wspólnoty rol-

²⁶ Ks. S. KRZYWIŃSKI, dz. cyt., s. 243-244; ks. A. SZAL, *Działalność społeczno-polityczna biskupa Józefa Sebastiana Pelczara*, w: *Józef Sebastian Pelczar Profesor...*, s. 110; ks. W. JEDYNAK, *Społeczny wymiar apostołstwa ludzi świeckich w ujęciu biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara (1900-1924)*, Sandomierz 2006, s. 505-506.

²⁷ BP I. TOKARCZUK, *Duszpasterstwo zawodowe (Wprowadzenie do pracy „Nabożeństwa różańcowe dla różnych zawodów”)*, b.m. 1977, s. I; Zob. ks. W. JEDYNAK, *Znaczenie zorganizowanych grup laikatu (chłopów, robotników i inteligencji) w życiu Kościoła lokalnego według bpa I. Tokarczuka*, *Studia Sandomierskie* 13 (2006), z. 2. s. 63.

ników, gdyż pomagały w uaktywnieniu swojej grupy zawodowej, a także były dla środowisk chłopskich inspiracją do większego zainteresowania się sprawami Kościoła i narodu. Ordynariusz uważał, że wieś polska zawsze dawała Kościołowi i Ojczyźnie wartościowych ludzi, ucząc odpowiedzialności, rzetelności, solidarności oraz głębokiego przywiązania do wartości religijnych i patriotycznych. Polski chłop zakorzeniał naród i na trwałe łączył go z ziemią ojczystą, mając świadomość, że uprawiana przez niego rola jest od wieków żywicielką całego społeczeństwa, a on staje się kontynuatorem dzieła tworzonego z wielkim poświęceniem przez kolejne chłopskie pokolenia. Odpowiednio przygotowani, a także uformowani religijnie i społecznie rolnicy stanowili olbrzymi potencjał dla katolickiego narodu. Zakładane przez biskupa Tokarczuka duszpasterskie grupy rolników w obliczu zagrożenia kolektywizacją, wspierały rozwój gospodarstw indywidualnych, przyczyniały się do obrony godności chłopca polskiego oraz do wyrabiania szacunku dla zawodu rolnika przez ukazywanie ogromnego znaczenia ciężkiej pracy na roli. Ponadto przypominały polskim chłopom, iż każdy z nich powinien mieć poczucie własnej wartości i godności, ponieważ jest żywicielem narodu i jednocześnie tworzy kulturę ludową wyrażającą się w bogatej tradycji oraz pięknych zwyczajach²⁸.

Kolejną grupą zawodową, która integrowała się w ramach wspólnot duszpasterskich byli robotnicy, stanowiący w Polsce najlicniejszą klasę społeczną decydującą o przyszłości kraju. Pozostawali oni otwarci na wartości religijne, ponieważ – według biskupa Tokarczuka – w swojej masie nie przeszli procesów ateizacyjnych w takim stopniu, jak miało to miejsce w innych krajach, a także nie przejawiali zachowań antyklerykalnych. Pozostawali jednak nieustannie pod presją indoktrynacji ideologicznej ze strony rządzącej partii komunistycznej. Należało więc stworzyć im odpowiednie warunki do rozwoju i pogłębienia życia religijnego, „opanowując” duszpastersko olbrzymie osiedla. Możliwość taką dawały nieformal-

²⁸ BP I. TOKARCZUK, *Gleba z której czerpie naród. Rozmowa z księdzem biskupem...*, rozm. P. POPIAK, *Zielony Sztandar* (1990), nr 44, s. 3; tenże, *Problemy kultury regionu w duszpasterstwie rolników*, *Niedziela* 28 (1985), nr 47, s. 6; tenże, *Prawo narodu do istnienia i rozwoju*, *Colloquium Salutis Wrocławskie Studia Teologiczne* 23-24 (1991-1992), s. 28; tenże, *Do rolników w Częstochowie*, *Jutro Polski* (Londyn) 39 (1982), nr 10, s. 2-3.

ne grupy katolickich robotników skupionych wokół parafii miejskich. Prowadziły one działalność apostołską wśród ludzi pracy, przyczyniając się do wzmocnienia więzi środowiska robotniczego ze swoimi duszpasterzami i parafią, a także wspierały proces budownictwa sakralnego. Wzmocnienie aktywności duszpasterskich grup robotniczych nastąpiło wraz z powstaniem NSZZ „Solidarność”. Najprężniej działały one w Rzeszowie, Stalowej Woli, Tarnobrzegu, Krośnie, Jaśle, Sanoku i Przemyślu. Biskup Tokarczuk uważał, że zwrócenie się ludzi pracy ku wartościom religijnym pokazuje, że nie da się człowiekowi narzucić siłą ateistycznego światopoglądu przez eliminowanie religii z życia publicznego. Jej obecność w środowisku ludzi pracy przyczynia się do podniesienia poziomu życia moralnego, gospodarczego i kulturalnego²⁹.

Biskup Tokarczuk zabiegał również o organizowanie grup duszpasterskich inteligencji, której znaczna część odnajdywała w religii sens życia, a także dostrzegła w Kościele obrońcę praw i godności człowieka oraz propagatora kultury opartej na prawdziwie humanistycznych wartościach. Według niego, w okresie PRL wśród ludzi wykształconych następowała wyraźnie zauważalna polaryzacja postaw wobec religii. Jedni pozostawali pod wpływem ideologii ateistycznej i agnostycznej, inni zaś traktowali katolicyzm poważnie i dojrzałe szukając w nim drogowskazu dla siebie. Duszpasterskie wspólnoty zawodowe w diecezji przemyskiej wychodziły naprzeciw oczekiwaniom inteligencji, dając jej możliwość pracy apostołskiej oraz wyrobienia większej świadomości religijnej i brania kolegialnej odpowiedzialności za dobro wspólne Kościoła. Dzięki przynależności do tych grup, katolicka inteligencja uczestnicząca aktywnie w życiu społecznym i politycznym, zachowywała związek z Kościołem i brała udział w jego apostołskiej działalności³⁰.

²⁹ BP I. TOKARCZUK, *Perspektywy rozwoju Kościoła*, Związkowiec (Toronto) (1979), nr 61, s. 2; tenże, *Duszpasterstwo polskie w perspektywie roku 2000 (Propozycje do rozważań)*, Niedziela 28 (1985), nr 13, s. 7; tenże, *Rodzi się nowe. Rozmowa z księdzem biskupem... ordynariuszem diecezji przemyskiej, członkiem Rady Głównej Episkopatu Polski*, rozm. K. WYZGA, Nowe Życie 6 (1988), nr 24, s. 4.

³⁰ BP I. TOKARCZUK, *Problemy społeczne w duszpasterstwie w Polsce. Aktualne postulaty i możliwości*, w: *Problemy duszpasterskie*, t. 5, Warszawa 1981, s. 43; tenże, *Moc i wytrwałość* (Wybór i redakcja T. FIJAŁKOWSKI – J. ILLG), wyd. 2, Kraków 1987; s. 59-69; tenże, *W starciu z totalitaryzmem*, rozm. T. FREDRO-

Obok duszpasterstw zawodowych, olbrzymią rolę w integracji katolickiego społeczeństwa diecezji przemyskiej odegrały nieformalne grupy wiernych świeckich zaangażowane w budownictwo sakralne, które na Podkarpaciu przybrało formę i rozmiar niespotykanego nigdzie w świecie fenomenu religijno-społecznego. W latach 1965-1989 mimo oficjalnego zakazu władz komunistycznych, wybudowano ok. 400 obiektów sakralnych oraz prawie tyle samo domów katechetycznych i plebanii. Ponadto biskup Tokarczuk, mając poparcie kapłanów i katolików świeckich, erygował 225 nowych parafii, zagęszczając struktury Kościoła lokalnego i integrując lokalne społeczności wiernych. Wznoszenie nowych kościołów i tworzenie placówek duszpasterskich dokonywało się wbrew zarządzeniom i dekretem administracji państwowej³¹. Komuniści doskonale wiedzieli, że głoszoną przez siebie ideologią marksistowską nie przekonają polskich katolików do wyrzeczenia się wiary w Boga. Dlatego postanowili zniechęcić ludzi świeckich do wykonywania praktyk religijnych. Okazję taką dawały zbyt rozległe i przeludnione parafie, w których wierni mieli utrudniony kontakt z duszpasterzami oraz społecznością parafialną, a nierzadko czuli się w niej anonimowi i zagubieni. Dotychczasowe struktury istniejące w większych miastach okazywały się przestarzałe i niefunkcjonalne, ponieważ rozrastały się osiedla robotnicze, tworząc olbrzymie skupiska ludzkie. Na terenach wiejskich poważnym problemem były znaczne odległości, jakie katolicy musieli pokonywać, by dotrzeć do swojego parafialnego kościoła. Niezbyt wydolna sieć świątyń i parafii sprawiała, że wierni mimo dobrej woli, mieli ograniczone możliwości w pogłębianiu i rozwijaniu własnego życia duchowego. Chcąc utrzymać istnie-

BONIECKI, Paris 1994, s. 167-168; tenże, *O brakach naszej religijności*, Przewodnik Katolicki 59 (1969), nr 13, s. 114.

³¹ M. RUDNICKA, *Budownictwo sakralne misją trudnych czasów*, w: *Księga jubileuszowa 25 lat pasterskiego posługiwania ks. biskupa Ignacego Tokarczuka*, red. J. F. ADAMSKI – M. RUDNICKA, Brzozów – Stalowa Wola 1991, s. 91; ks. W. JEDYNAK, *Troska Bpa Ignacego Tokarczuka o kościoły i cerkwie unickie w Diecezji Przemyskiej*, Społeczeństwo i Rodzina. Stalowowolskie Studia KUL 2 (2005), nr 2, s. 42-43; ks. K. BÉLCH, dz. cyt., s. 44-45; S. BOBER, *Konflikt władz PRL z biskupem Ignacym Tokarczukiem na tle budownictwa sakralnego*, Nasza Przeszłość 106 (2006), s. 298-299.

jący stan, a nawet go pogorszyć, władze komunistyczne celowo nie wydawały pozwoleń na budowę nowych obiektów sakralnych³².

Wówczas biskup Tokarczuk postanowił pokonać komunistów ich własną bronią. Doskonale wiedział, że władze państwowe, mimo, iż stosowały totalitarne metody rządzenia, to jednak w oficjalnych i propagandowych deklaracjach składanych dla uwiarygodnienia siebie w oczach opinii publicznej, twierdziły, że reprezentują lud pracujący miast i wsi, a także spełniają jego wolę. Dlatego ordynariusz przemyski inicjatywę budownictwa sakralnego postanowił oddać w ręce wiernych świeckich, by oni sami, po konsultacji z kapłanami, decydowali o potrzebie wybudowania świątyni w danej miejscowości. Był przekonany, że komuniści mając w pamięci krwawe protesty społeczne, nie wystąpią otwarcie przeciwko katolickiemu społeczeństwu, upominającemu się o poszanowanie konstytucyjnego prawa do wolnego wyznawania religii. W diecezji przemyskiej w proces budownictwa sakralnego angażowały się całe społeczności lokalne. Po kolegialnym podjęciu decyzji o rozpoczęciu budowy, spośród parafian domagających się od władz pozwolenia na wybudowanie nowego kościoła, wyłaniała się zazwyczaj zorganizowana grupa, która brała na swe barki główny ciężar budowy i stawała się zaczynem dla uaktywnienia pozostałych wiernych. Tylko powszechne i spontaniczne poparcie ze strony miejscowej ludności dawało gwarancję na zrealizowanie inwestycji, gdyż walczące z religią władze państwowe nie mogły się zdecydować na aresztowanie czy karanie grzywnami całej wioski czy społeczności parafialnej³³.

Powstające w parafiach nieformalne grupy, zwane często komitetami budowy kościoła, stawały się iskrą rozpalającą płomień gorliwości u pozostałych parafian, którzy spontanicznie i solidarnie włączali się w proces wznoszenia świątyni. W pierwszym etapie realizowania inwestycji, komitety zajmowały się wszystkimi najważniejszymi sprawami, związanymi z prowadzeniem budowy. Z upływem czasu w roboty budowlane włączali się pozostali wierni. Na ich

³² Ks. A. GARBARZ, *Działalność duszpastersko-społeczna arcybiskupa Ignacego Tokarczuka*, Rzeszów 2006, s. 277-281. Por. ks. J. MAJKA, *Socjologia parafii*, Lublin 1971, s. 91.

³³ BP I. TOKARCZUK, „*Nie pracuje sam, mam w zapleczu całą ofiarną diecezję...*”. Rozmowa z księdzem biskupem... Rozmawiał M. BRAT, *Informator Duszpasterski „Serafik”* 2 (1989), nr 6, s. 12; tenże, *Wytrwać i zwyciężyć...*, s. 98-100.

barkach spoczywał główny ciężar pracy fizycznej, gdyż odpłatnie zatrudniano jedynie wykwalifikowanych fachowców. Pozostałe prace wykonywali miejscowi parafianie mając świadomość, że swoimi rękami wznoszą kościół dla siebie i następnych pokoleń. Ponadto wierni z własnych oszczędności regularnie, aż do zakończenia inwestycji finansowali budowę kościoła, gdyż jedynie w przypadku biedniejszych parafii wsparcie pieniężne dawały władze kościelne³⁴.

Biskup Tokarczuk doskonale wiedział, że społecznym owocem funkcjonowania grup nieformalnych skupionych wokół budowanego kościoła będzie przede wszystkim integracja lokalnego środowiska parafialnego oraz jego większa aktywność, wpływająca na skuteczność podejmowanych działań. Dlatego sam popierał, a nawet inicjował powstawanie komitetów budowlanych. Według niego, duchowni bez wsparcia ludzi świeckich byli bezbronni wobec totalitarnego systemu przemocy i skazani na przegraną. Należało więc połączyć siły i przełamać barierę strachu. Wspólny wysiłek przy pokonywaniu licznych trudności wyzwał u wiernych ducha pracowitości, ofiarności i poświęcenia, przezwyciężając apatię, pesymizm i bierność. Stwarzał również okazję do wzmacniania więzi międzyludzkich i pogłębiał przywiązanie do swojej parafii i proboszcza nawet u osób niezbyt religijnych³⁵.

Władze komunistyczne za wszelką cenę starały się zastraszyć budowniczych kościołów i rozbić jedność środowisk parafialnych. Niepokornych karano więzieniem, wysokimi grzywnami, a nierzadko zwalniano z pracy. Jednak represje te przynosiły najczęściej odwrotny skutek. Sankcje zamiast wzbudzać strach i zatrzymać rozpoczęte inwestycje, przyczyniały się do większej konsolidacji prześladowanych ludzi i utwierdzały ich jeszcze bardziej

³⁴ BP I. TOKARCZUK, *Rośnie Kościół żywy*. Rozmowa z Jego Ekscelencją ks. biskupem... ordynariuszem przemyskim. Rozmawiali J. DWORAK I J. ŻAKOWSKI, *Nasza Rodzina* (1985), nr 6, s. 11. Zob. B. ŁOZIŃSKI, *Najbardziej wojujący biskup w Polsce* (sesja IPN o abpie I. Tokarczuku), *Wiadomości KAI* (2002), nr 46, s. 17; P. CHMIELOWIEC, *Działania lokalnego aparatu bezpieczeństwa wobec biskupa Ignacego Tokarczuka*, *Studia Rzeszowskie* 10 (2003), s. 80-81; ks. H. SZAREYKO, *Współdziałanie społeczności wiejskich przy nielegalnej budowie obiektów sakralnych diecezji przemyskiej w latach 1966-1980*, Warszawa 1994, s. 108.

³⁵ BP I. TOKARCZUK, *Wytrwać i zwyciężyć* (red. T. FIJAŁKOWSKI – J. ILLG), Kraków-Lublin-Warszawa 1987, s. 101.

w przekonaniu, że słuszną podjęli decyzję³⁶. Funkcjonowanie grup nieformalnych przyczyniało się do rozwoju i wzrostu Kościoła żywego, ponieważ podnosił się poziom życia religijnego wiernych, którzy częściej i liczniej uczestniczyli w nabożeństwach oraz regularniej przystępowali do sakramentów. Zwiększenie ilości praktyk religijnych wpływało na moralność wiernych, gdyż spadało spożycie alkoholu oraz zmniejszała się liczba kłótni, procesów i sąsiedzkich nieporozumień. Parafie, w których mimo represji władz wybudowano kościół, zyskiwały prestiż, uznanie i autorytet w okolicy. Nie ulega wątpliwości, iż rozpoczęty przez biskupa Tokarczuka w niespotykanym dotychczas wymiarze fenomen budownictwa sakralnego, inicjujący powstawanie grup nieformalnych, odegrał bardzo ważną rolę w procesie integracji społeczności kościelnych w diecezji przemyskiej. Zyskała ona przez to doskonale zorganizowaną sieć kościołów i placówek duszpasterskich, która nie tylko w minionych czasach komunizmu, ale również obecnie, w obliczu nasilającej się sekularyzacji stanowi dla wielu katolików centrum życia religijnego i społecznego³⁷.

Z przedstawionych faktów wynika, że obaj biskupi Pelczar i Tokarczuk doceniali znaczenie organizacji religijno-społecznych dla integracji i umocnienia lokalnego Kościoła przemyskiego. Biskup Pelczar przyczynił się do znacznego pomnożenia liczby stowarzyszeń kościelnych, a zwłaszcza do powstania i funkcjonowania Związku Katolicko-Społecznego. Organizacje zrzeszające ludzi świeckich reprezentujących różne warstwy społeczne pomagały znacznie w zacieraniu antagonizmów, wynikających z podziałów klasowych i sympatii politycznych, a także uczyły odpowiedzialności za dobro wspólne Kościoła i Ojczyzny. Podobną funkcję spełniały grupy nieformalne inicjowane i popierane przez biskupa Tokarczu-

³⁶ S. BOBER, *Persona non grata. Biskup Tokarczuk i władze PRL*, Lublin 2005, s. 210-213; ks. A. BONIECKI, *Budowa kościołów w diecezji przemyskiej*, Lublin b.r., s. 10; ks. H. SZAREYKO, *Walka o kościoły (na przykładzie diecezji przemyskiej)*, Poznań 1980, s. 1-10.

³⁷ BP I. TOKARCZUK, *Budowa kościoła parafialnego w służbie tworzenia wspólnoty kościelnej*, Ateneum Kapłańskie 113 (1989), s. 59; tenże, *W starciu z totalitaryzmem...*, s. 79; tenże, *Kazania pasterskie 1966-1992* (Wybór i opracowanie ks. J. TWARDY), Przemyśl 1992, s. 105. Zob. ks. W. JEDYNAK, *Apostolstwo ludzi świeckich w Kościele i świecie w ujęciu biskupa Ignacego Tokarczuka (1965-1993)*, Łańcut 1998, s. 192-193; ks. K. BÉLCH, dz. cyt., s. 138-162.

ka. Okazały się one bardzo skutecznym sposobem rozbudzania aktywności szerokich rzesz ludzi świeckich i stały się przejawem popolitego ruszenia środowisk katolickich, broniących swoich praw obywatelskich przed komunistycznym systemem zniewolenia. Luźno funkcjonujące grupy cieszyły się wielką popularnością wśród wiernych, nawet tych niezbyt religijnych, ponieważ ich działalność nie była ograniczona sztywnymi ramami statutów czy regulaminów, ale najczęściej wynikała z potrzeby serca i z chęci wzmocnienia więzi z katolicką społecznością lokalną.

Podsumowanie

Biskupi Pelczar i Tokarczuk dostrzegali pilną potrzebę integracji społeczności kościelnych przez pogłębienie więzi katolików świeckich ze swoimi wspólnotami parafialnymi. Koniecznością stało się więc zaangażowanie szerokich rzesz laikatu we wszystkie sfery działalności apostolskiej Kościoła i przyjęcie większej odpowiedzialności za jego dobro wspólne. Biskup Pelczar, uważał, że katolicy powinni czynnie włączyć się w akcję katolicko-społeczną, przyczyniając się do podniesienia poziomu życia religijno-moralnego i wykształcenia społeczeństwa, a także do poprawy warunków bytowych klas najniższych. Inicjatywy wiernych świeckich powinny jednak pozostawać pod czujnym okiem duchowieństwa. Natomiast biskup Tokarczuk, będą pod wpływem soborowej wizji Kościoła, większy akcent kładł na samodzielność laikatu, nie tylko w sprawach społeczno-politycznych, ale również eklezjalnych. Kwestię funkcjonowania organizacji katolickich, a zwłaszcza Związku Katolicko-Społecznego działającego na terenie diecezji przemyskiej, biskup Pelczar starał się regulować odgórnie, zalecając kapłanom obligatoryjne tworzenie jego struktur, co spotkało się z niechęcią niektórych środowisk. Inaczej podobny problem próbował rozwiązywać biskup Tokarczuk, który inicjatywę tworzenia grup nieformalnych i budownictwa sakralnego oddał zasadniczo w ręce ludzi świeckich, wierząc, iż są na tyle dojrzały i odpowiedzialni, że w porozumieniu z duchownymi, potrafią decydować o najważniejszych przedsięwzięciach w parafii. Oddolne działania katolików świeckich okazały się skutecznym sposobem na neutralizację represyjnej polityki wyznaniowej władzy komunistycznej, a także przyczyniły się do

ożywienie wspólnot parafialnych oraz do powstania i rozwoju procesu budownictwa sakralnego.

SUMMARY

Integration of church communities in the catholic social thought and activities of the bishops-community workers of Przemyśl (in the 20th century).

The Catholic Church is a community which consists not only of a spiritual dimension, but also a human factor, due to great importance of the later. This human factor includes worldly conditioning which exists in a specific local environment. Therefore the bishops of Przemyśl: Józef Pelczar and Ignacy Tokarczuk, in their teaching and activities, drew particular attention to well-balanced relations between religious and earthly matters within church communities. Both of them attached a great significance to create inner, strong relations uniting the faithful who represented different professions and social classes. They were convinced that the Church Hierarchy should genuinely be interested in earthly problems of laics in order to show them sagacious solutions to unfair social relationships. Catholic – social organizations, which integrated local church communities, had a particularly important task to do. Namely, their task was to arouse an interest in parish matters, teach activeness and responsibility for the common good of the Church and the State. They also taught to defend the presence of religious and patriotic values in public life.

O Autorze

Autor publikacji jest profesorem nadzwyczajnym, zatrudnionym w Uniwersytecie Rzeszowskim. Pełni funkcję zastępcy dyrektora Instytutu Socjologii i kierownika Zakładu Polityki Społecznej i Etyki. Na stanowisku profesora nadzwyczajnego pracuje w Państwowej Wyższej Szkole Wschodnioeuropejskiej w Przemyślu, kierując Zakładem Historii Myśli Społecznej i Socjologicznej. Jego dorobek naukowy obejmuje pięć druków zwartych oraz ponad trzydzieści artykułów naukowych, głównie z zakresu nauk społecznych, a zwłaszcza socjologii.

Lectio divina w katechezie

W katechezie posoborowej czymś trwałym stała się już samodzielna katecheza biblijna¹. Największe znaczenie ma w niej nie tyle mówienie wprost o Biblii, ile raczej korzystanie z jej tekstów na zasadzie formalnego źródła. W zależności od sposobu wykorzystania i przekazu tego źródła w konkretnej jednostce katechetycznej, możemy mówić o rozmaitych metodach pracy z tekstami biblijnymi. W ich klasyfikacji istnieje duża różnorodność. B. Twardzicki² dzieli je na trzy odrębne i bogate grupy: metody o charakterze egzegezyjno-egzystencjalnym, dramowym i nabożeństwowo-refleksyjnym.

Wśród wielu metod pracy z tekstem biblijnym w katechezie wymienia się też katechetyczną medytację biblijną. Katechetycy nie utożsamiają ją jednak wprost z metodą lectio divina i uważają, że może być przeprowadzana za pomocą różnych form³. A. E. Klich stwierdza, że w katechetycznej medytacji biblijnej *dokonuje się przygotowanie katechizowanych do przeżywania lectio divina*⁴. Wydaje się jednak, że dziś nadszedł już czas, by w ramach katechezy praktykować *lectio divina*. Nie wystarczy więc mówić tylko o samych relacjach łączących *lectio divina* z katechezą⁵, ale stosować ją w praktyce zgodnie z wymogami dydaktyki katechetycznej.

Wychodząc naprzeciw tej potrzebie, chcę przedstawić propozycję wykorzystania *lectio divina* w ramach katechezy przy pomocy

¹ Zob. A. E. KLICH, *Pismo święte w polskiej katechezie posoborowej. Studium egzegezyjno-katechetyczne*, Kraków 2005, s. 75-91.

² B. TWARDZICKI, *Pismo Święte w katechezie*, „Biuletyn katechetyczny” 10 (2008), s. 113-123.

³ A. DŁUGOSZ, B. STYPUŁKOWSKA, *Wprowadzenie do dydaktyki biblijnej*, Kraków 2000, s. 113-114.

⁴ A. E. KLICH, *Pismo święte*, s. 300.

⁵ Zob. J. KOCHEL, *Lectio divina a katecheza*, w: *Biblia w katechezie*, red. J. KOCHEL, J. KOSTORZ, Opole 2005, s. 35-43.

możliwości, jakie dają różne metody pracy z tekstami biblijnymi. Korzystanie z nich musi jednak uwzględniać wypracowany przez wieki schemat i dynamikę *lectio divina*, dostosowując go do jej praktyki w grupie katechizowanych.

Po wstępnym wprowadzeniu w temat katechezy następuje modlitwa do Ducha Świętego, o której należy zawsze pamiętać. Drogę *lectio divina* rozpoczyna czynność głośnej lektury wybranego tekstu biblijnego (*lectio*). Może to czynić wyznaczony lektor lub w zależności od tekstu może to być czytanie z podziałem na role. Po proklamacji tekstu, jak w liturgii mszalnej, może nastąpić śpiew odpowiedniego psalmu lub stosownej pieśni.

Ponieważ droga do usłyszenia w Biblii Słowa Bożego prowadzi przez „literę” tekstu, nie wystarczy go jedynie przeczytać, ale należy podjąć wysiłek jego zrozumienia. Chcąc, by tekst przemówił, odsłaniając głębię i bogactwo zbawczego orędzia, trzeba wysiłku i trudu analizy jego zewnętrznej, materialnej strony jako dzieła literackiego. Z tej czynności nigdy nie należy rezygnować, gdyż jak mówi I. Gargano: *Wierność w poszukiwaniu dosłownego znaczenia Bożego słowa jest jedną ze stałych cech koniecznych dla autentycznej lectio divina*⁶. Zadaniem katechety będzie więc pokierowanie wspólnym szukaniem zrozumienia tekstu. Im większa jest jego umiejętność analizy tekstu biblijnego, tym większa gwarancja zrozumienia prawdziwego znaczenia tekstu przez katechizowanych. Wymaga to wspólnego podjęcia pracy z tekstem, rozumianej jako jego wyjaśnienie za pomocą stosownej analizy. Pod tym względem współczesna biblistyka daje bardzo duże możliwości, uwzględniając charakter tekstu biblijnego i różnorodność metod i podejść do Biblii⁷. Pociągające jest też to, że konkretne formy pracy z tekstem biblijnym proponuje się w podręcznikach metodycznych oraz materiałach dla katechety przeznaczonych dla dzieci okresu dorastania i młodzieży⁸. Przy korzystaniu z jakiegokolwiek metody analizy tekstu Pisma Świętego w katechezie należy pamiętać, że *lectio* finalizuje się w skonkretyzowaniu odkrytego orędzia, tak by dla wszystkich sta-

⁶ I. GARGANO, *Lectio divina. Wprowadzenie*, tłum. G. PIĄTEK, Kraków 2001, s. 35.

⁷ Zob. Z. MAREK, *Biblia w katechetycznej posłudze Słowa*, Kraków 1998, s. 137-186.

⁸ A. E. KLICH, *Pismo Święte*, s. 294.

nowiło pokarm dla dalszej lektury. Wspólnotowa praca nad tekstem biblijnym musi bowiem prowadzić do wydobycia zawartego w nim orędzia, tak by katechizowani mogli usłyszeć Słowo Boże wraz z wezwaniem w nim zawartym⁹.

Nagrodą za zrozumienie tekstu i zebranie jego orędzia staje się gotowość do przejścia w następny etap katechetycznej *lectio divina*, jakim jest medytacja (*meditatio*). Wszelkie korzystanie z Biblii, a więc również w katechezie, nie może w żadnym wypadku zostać podporządkowane samej tylko intelektualnej wiedzy, ale ma przyczyniać się do rozwoju życia duchowego zgodnie z chrześcijańską wiarą. Katechizować biblijnie oznacza przyczyniać się do dojrzewania wiary poprzez Słowo Boże. Stąd też niezbędne jest, by odkryte wcześniej zbawcze orędzie łączyć z osobistymi i codziennymi sprawami katechizowanych. Na etapie *meditatio* należy im pomóc w szukaniu duchowego pokarmu dla siebie oraz w lepszym zrozumieniu i rozeznaniu swego życia w świetle Słowa Bożego¹⁰. Metody, jakimi można posłużyć się w tym celu, winny służyć wyrażeniu subiektywnych i bardzo osobistych przeżyć. Chodzić będzie o wszelkie formy pracy z tekstem, które dają możliwość obcowania z nim, tak by przemówił do indywidualnego adresata i poruszył go od wewnątrz, dotykając najgłębszych pokładów jego duszy¹¹. Każdy katecheta winien czynić wszystko, by prawda tekstu biblijnego i prawda życia katechizowanych zeszyły się i nawiązały dialog, tak by z niego mogło narodzić się ich nowe życie mocą przyjętego z wiarą Słowa Bożego. Jeśli w tym celu nie korzysta się ze specjalnych metod, katechizowanym zawsze należy dać możliwość chwilowej choćby asymilacji orędzia biblijnego, tak by każdy odpowiedział sobie na pytanie: jakie znaczenie ma tekst dla niego osobiście?

Z chwilą gdy medytowane Słowo Boże wniknęło w umysł i serce każdego, w katechezie przychodzi kolej na modlitwę (*oratio*) jako odpowiedź na przyjęte Słowo. Dzięki niej duchowa lektura Bi-

⁹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Wymiar biblijny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. MAJEWSKI, Kraków 1991, s. 27

¹⁰ Por. S. HAREZGA, *Lectio divina szkołą słuchania i postuszeństwa Słowu Bożemu*, „Biblia i Ekumenizm” 1 (2004), s. 135-136.

¹¹ Do metod pracy z odkrytym zbawczym orędziem Z. Marek zalicza opowiadanie i sceniczne przedstawienie treści tekstu biblijnego, zob. *Biblia*, s. 187-204.

blii przekształca się w dialog miłości stworzenia ze Stwórcą¹². Na kształt i formę modlitwy winien mieć wpływ nie tylko tekst Pisma Świętego, ale również jego oddziaływanie na czytających go podczas katechezy.

Z odpowiedzią modlitwy musi iść w parze odpowiedź życia zgodnie z „zamysłem” Chrystusa (*contemplatio*). Jedynie w Nim pod wpływem Ducha Świętego może bowiem dojść do rozpoznania możliwości uczynienia swego życia darem dla drugich. W tym celu można wykorzystać dialog aktualizujący, by pokazać katechizowanym punkty styczne istniejące między orędziem Słowa Bożego a ich życiem. Konkretyzacją tej pracy będzie podjęcie jakiegoś końcowego postanowienia, które uwzględniając realizm życia, byłoby wprowadzaniem Słowa Bożego w czyn miłości¹³. Po zapisie osobistych postanowień podsumowaniem katechetycznej *lectio divina* może być modlitwa wiernych, w której obecni wyrażają swoje intencje wynikające z konkluzji, do jakich doszli na podstawie medytacji nad tekstem biblijnym. Całe spotkanie kończy modlitwa wzywająca błogosławieństwa Pana na życie według rozważanego Słowa Bożego.

Kształtowanie katechezy w formie wspólnotowej *lectio divina* wpisuje się w realizację wołania Kościoła o wprowadzanie wiernych w zwyczaj modlitewnego spotykania się ze Słowem Bożym. Odpowiada to również potrzebie młodych pragnących autentycznego i żywego spotkania z Bogiem. Na koniec należy wyrazić życzenie, by praktyka *lectio divina* nie pozostawała jedynie w sferze czysto teoretycznych rozważań, ale na trwałe wchodziła do podręczników metodycznych i w codzienną praktykę katechetyczną. Stąd mój końcowy wniosek i postulat, by współpraca biblistów i katechetów zaowocowała powstaniem wzorcowego zbioru całych jednostek katechetycznych w formie *lectio divina* w ramach jakiegoś jednego, konkretnego programu katechetycznego.

¹² Por. KO 21.

¹³ Por. S. HAREZGA, *Lectio divina*, s. 138.

**„Chodź ukazać ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka” (Ap 21,9).
O wybranych znakach miłości oblubieńczej we Mszy św.***

Eucharystia jest miejscem objawiania tajemnicy Kościoła. Nie można pełniej i piękniej ukazać światu natury Kościoła, jak tylko poprzez celebrację Eucharystyczną. Eucharystia bowiem ukazuje całą pełnię i istotę Kościoła jaką jest miłość Boga objawiona w Jezusie Chrystusie i rozlana przez Ducha Świętego na ludzką wspólnotę.

Miłości nie da się zdefiniować, jest bowiem tajemnicą udzielania się Boga w Duchu Świętym. Ta niewypowiedziana tajemnica na zewnątrz wyraża się w bezinteresownym darze osoby z samej siebie. Ten fenomen jest znamieniem prawdziwej miłości, która jest w Bogu i z Boga. Bóg miłuje człowieka, objawia mu swą miłość i udziela mu jej obficie. Na drodze objawiania swej miłości posługuje się pewnymi porównaniami do rzeczywistości ludzkiej i relacji, które człowiek określa terminem miłość. Człowiek mówi o miłości rodzicielskiej, braterskiej, pasterskiej, a w końcu także o miłości oblubieńczej. Toteż Bóg objawia się jako Ojciec, Brat, Pasterz czy Oblubieniec. Każdy z tych wymiarów miłości niesie w sobie jakiś rys charakterystyczny, pewną cechę, która odróżnia różne wymiary tej wielokształtnej rzeczywistości. Tak to miłość macierzyńską będzie cechować życiodajność, ojcowską - autorytet rodzący zaufanie, braterską - równość. Miłość oblubieńczą odróżniać będzie dwa zasadnicze rysy: wyłączność i wierność.

W niniejszym opracowaniu spróbujemy zatrzymać się i podjąć medytację nad objawianym w celebracji Eucharystycznej oblubieńczym charakterem miłości Boga. Miłość Boga ku nam możemy bo-

* Wykład inauguracyjny wygłoszony 06 października 2005 r. w auli WSD w Przemyślu.

wiem poznać poprzez analogię do ludzkiej miłości jaka rodzi się pomiędzy mężczyzną i kobietą, oblubieńcem a oblubienicą.

Na początku należy zaznaczyć, że podejmowana tu interpretacja znaku w perspektywie oblubieńczej nie jest jedyną możliwą interpretacją. Symbolika każdego z omówionych znaków jest o wiele szersza i niesie w sobie bogatszą niż zaprezentowana poniżej treść. Świadomie dokonano tutaj pewnej selekcji ze względu na pragnienie ukazania tylko jednego z wymiarów symboliki eucharystycznej celebracji. Dlatego prezentowana interpretacja nie pretenduje do miana interpretacji kompletnej.

Pierwszym, szczególnym i specyficznym znakiem miłości oblubieńczej w liturgii jest **słowo Boże**. Ono objawia miłość Boga, do stworzenia a zwłaszcza do człowieka, stworzonego z miłości. Tekstów objawiających tę prawdę w liturgii jest wiele. Poszukiwać ich będziemy w zbiorze czytań biblijnych przeznaczonych do liturgii. O oblubieńczym wymiarze miłości Boga będą mówić czytania przeznaczone na msze obrzędowe przy zawieraniu małżeństwa, na msze w dniu ślubów zakonnych i konsekrację dziewic oraz msze wspólne o świętych dziewicach. Mamy tutaj perykopy wzięte z Pieśni nad pieśniami, prorocत्व Izajasza (Iz 61,9-11) i Ozeasa (Oz 2,16.21-22), księgi Tobiasza (Tb 7, 9c-10.11c-17 oraz Tb 8, 5-10) i Syracydesa mówiące o relacjach w małżeństwie. Dalej mamy teksty Ewangelii mówiące o relacjach oblubieńczych, choćby przypowieść o roztropanych pannach czy teksty traktujące o pełnym zjednoczeniu z Chrystusem wzięte z ewangelii wg św. Jana (J 15, 1-8 i J 15, 9-17). We wspomnianych zestawach odnajdujemy czytania z Apostoła o tajemnicy małżeństwa jako znaku związku Chrystusa z Kościołem (Ef 5, 2a.21-33) oraz te, które mówią o dziewictwie jako doskonalszym obrazie i partycypacji w tej relacji (1 Kor 7, 25-35). Nie sposób pominąć tu tekstów wziętych z Apokalipsy ukazujących Kościół jako zaślubioną Barankowi oblubienicę, oczyszczoną i przyozdobioną ze śpiewem wychodzącą na spotkanie Oblubieńca (Ap 3, 14b.20-22 i Ap 21,12-14.16-17.20). Czytania te stanowią jedno z głównych źródeł interpretacji liturgicznych znaków. Zasadnym wydaje się ich solidna analiza egzegetyczna. Niemniej została ona pominięta ze względu na charakter niniejszego opracowania.

Drugim zasadniczym źródłem mistagogicznej analizy omawianych znaków będą księgi liturgiczne zawierające rubryki oraz teksty mo-

dlitw towarzyszące znakowi. Trzecim będzie pewien współczesny i historyczny kontekst kulturowy omawianego znaku.

Pośród ogromu pomniejszych znaków tworzących wielki znak Eucharystii można doszukiwać wielu², które mogą kojarzyć się z oblubieńczym charakterem miłości. Takim znakiem może w kontekście przypowieści o roztropnych pannach być światło weselnego korowodu rozblyskające w eucharystycznej celebracji. Zatopiony w lekturze „Pieśni nad pieśniami” odnajdzie ten walor w śpiewie, w kwiatach i zapachu kadzidła. Biorąc pod uwagę powyższe założenia w niniejszym opracowaniu poddamy głębszej analizie trzy liturgiczne znaki występujące w celebracji Eucharystycznej a mające wyraźne konotacje oblubieńcze, mianowicie: pocałunek, pierścień i welon. Odnajdujemy je w celebracji eucharystycznej jako znaki o charakterze raczej drugorzędym, niemniej przybliżenie zrozumienia ich natury może stać się okazją do głębszego wejścia w misterium Eucharystii. Będzie to ważne szczególnie dla tych, którzy przez celibat i konsekrowane dziewictwo weszli, lub mają zamiar wejść, w misję bycia znakiem miłości oblubieńczej Chrystusa do Kościoła.

Znakiem miłości oblubieńczej w Eucharystii jest pocałunek. Jest to specyficzne dotknięcie, zbliżenie, które w powszechnym przekonaniu naszej kultury związane jest z pojęciem szczególnej bliskości dwóch osób. Całują się osoby, które są sobie bliskie poprzez więzy rodzinne lub małżeńskie. Analizując ten gest od strony historii kultury uważa się, iż niewykluczone jest, że jednym z motywów wzajemnego składania sobie pocałunku było przeświadczenie

² Znaki te w swojej mistagogii mogą być interpretowane bardzo szeroko. Przykładem może tu być choćby znak procesji. Możliwe są bowiem w jej interpretacji liczne odniesienia do wydarzeń biblijnych: Exodus Izraela z Egiptu, pochod z arką Pana, wejście Jezusa do świątyni czterdziestego dnia po narodzeniu, droga Chrystusa z apostołami, wjazd do Jerozolimy, kroczenia z Krzyżem na Kalwarię aż do eschatologicznego powrotu Jezusa na Końcu czasów. Można w niej widzieć nawet opisywany w Biblii wielokrotnie znak orszaku ślubnego, w którym dokonuje się zbliżenie się oblubienicy Kościoła do swojego Pana i przyjsie Oblubieńca na gody swej oblubienicy. Ta pewna jednoczesność obu zbliżeń jest czymś charakterystycznym dla interpretacji znaku procesji w pryzmacie oblubieńczości. Nie można tych obu kierunku rozdzielić jednocześnie dokonuje się zejście Oblubieńca i wychodzenie oblubienicy.

o przekazywaniu sobie w ten sposób szczególnych sił witalnych. W takim ujmowaniu tego gestu zasadniczą rolę odgrywała potrzeba zjednoczenia z drugą osobą a także pragnienie oddania jej szacunku³. Nie można zatem pocałunku kojarzyć jedynie z oblubieńczym wymiarem miłości. Jednak mimo to w tej relacji znak ma swoje zasadnicze zapodmiotowienie.

Celebracja Eucharystii przewiduje trzy pocałunki: pocałunek ołtarza, pocałunek księgi Ewangelii i znak pokoju, który w swojej historycznej formule miał postać pocałunku. Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego w nr 123 określa, że pocałunek ołtarza wykonywany przez kapłana po oddaniu czci ołtarzowi oznacza cześć dla tego wyjątkowego znaku. Ołtarz całuje także diakon (OWMR 173) oraz kapłani koncelebrujący.

Aby zrozumieć znaczenie tego gestu, trzeba odwołać się do głębokiej symboliki ołtarza, w której mocno zaznacza się rys oblubieńczy. Ołtarz ustawiony pośrodku kościoła jest symbolem Chrystusa, w tajemnicy Jego ofiary, która jest największym objawianiem się Jego miłości. Biskup w modlitwie poświęcenia ołtarza mówi: „Niech ten ołtarz wyciosany z kamienia będzie dla nas znakiem Chrystusa, z którego boku wypłynęła krew i woda”⁴. We wspomnianych obrzędach poświęcenia zaraz po cytowanej modlitwie następuje obrzęd namaszczenia ołtarza, w którym poprzez znak wonności wyraźnie widać odniesienie do rzeczywistości nazywanej miłością oblubieńczą. Namaszczeniu towarzyszy śpiew Psalmu 45, który jeszcze mocniej wprowadza konotacje z obrzędem zaślubin. Już samo namaszczenie było niekiedy spotykane w takowym obrzędzie⁵, zaś sam psalm, jak wskazuje sam tytuł, został napisany „na zaślubiny króla”, co jeszcze pogłębia i uzasadnia oblubieńczy charakter znaku ołtarza. Namaszczony krzyżmem ołtarz będzie mógł być rozumiany jako znak Pomazańca Pańskiego, Jezusa Mesjasza – Oblubieńca, który poprzez ofiarę miłości łączy się ze swoją oblubienicą Kościołem. Pragnienie tego zjednoczenia i cześć wyraża tu pocałunek składany przez urzędowego reprezentanta wspólnoty

³ M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 179-180.

⁴ *Pontyfikał Rzymski, Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, s. 145.

⁵ *Komentarz historyczno - kulturowy do Biblii hebrajskiej*, red. J. H. WALTON i in., Warszawa 1998, s. 598.

jakim jest kapłan. Zatem już sam początek celebracji eucharystycznej nosi w sobie, obok wielu innych, znamiona o charakterze oblubieńczym. Pragnienie zjednoczenia w miłości jakie wyraża pocałunek ołtarza dokonywany przy radosnym śpiewie wspólnoty wprowadza w atmosferę prawdziwych godów Baranka zrealizowanych w ofierze Kalwarii, a uobecnianych każdorazowo w Eucharystycznej celebracji.

Drugi pocałunek w Eucharystii jest składany na księdze Ewangelii po proklamacji słowa Bożego. Podobnie jak poprzednio wyraża on przede wszystkim pełen tklivości i bliskości szacunek oraz pragnienie zjednoczenia. Przyjęcie wiarą słowa Bożego jest prawdziwym zjednoczeniem, które ma także wymiar oblubieńczy. Kościół – Oblubienica składa pocałunek na księdze wyrażając tym samym pragnienie posłuszeństwa w miłości. Nie ma tu mowy o posłuszeństwie z niskich pobudek strachu, czy dwulicowości w przyjęciu woli Oblubieńca. Chodzi o dobrowolne uznanie w miłości autorytetu głosu Oblubieńca i słuchanie Go z najwyższą radością. Inaczej pocałunek ów stanie się pocałunkiem zdrady i ze znaku najwyższego zjednoczenia stanie się przewrotnym znakiem cudzołóżnego upadku.

Trzeci oblubieńczy pocałunek w Eucharystii składany jest jako znak pokoju. Pierwotnie w tym miejscu zgromadzeni na celebracji przekazywali sobie wzajemnie pocałunek pokoju, później zastąpiony pacyfikalem, a w końcu pokłonem czy uściskiem dłoni. Jednak zasadnicza wymowa pozostała niezmienna. Jest to znak zjednoczenia w miłości wszystkich zgromadzonych na Eucharystii. W takim kontekście pocałunek wyraża pragnienie oblubieńczego zjednoczenia z Chrystusem obecnym w każdym człowieku. Biorąc pod uwagę rzeczywistość wiary nie powinno dziwić, że pocałunek jako znak bardzo bliskiego zjednoczenia osób poprzedza i zapowiada rzeczywistość zjednoczenia uczniów Chrystusa w komunii Eucharystycznej, które przewyższa każde zjednoczenie realizowane na drodze ludzkiej tylko miłości. Tą jednością oblubieńczej miłości wyrażonej w pocałunku, Kościół – Oblubienica obejmuje wszystkich, zwłaszcza słabych i ubogich, którzy poprzez ubóstwo materialne i duchowe w szczególny sposób uobecniają Jezusa obecnego pośród swego ludu.

Kolejnym znakiem przez który wyraża się w liturgii prawdę o oblubieńczej miłości Jezusa do Kościoła jest pierścień. Pierścień w Biblii jest przede wszystkim ozdobą, najpierw przybytku i arki a potem ozdobą nakładaną przez ludzi. Oprócz tego jest symbolem władzy, a jego wręczenie jest znakiem przekazania prawa decydowania o majątku (Łk 15,22-23). W opowieściach biblijnych, gdzie pojawiają się pierścienie, autorzy biblijni podkreślają niezastudzoną przychylność, której Bóg udziela człowiekowi pod postacią pierścienia wraz z towarzyszącym mu bogactwem, panowaniem i pojednaniem⁶. Przekazanie pierścienia w Biblii nie jest zatem związane z obrzędem zawarcia małżeństwa, jedynie klejnoty funkcjonują jako ozdoby darowane oblubienicy przysposabianej do zaślubin (Pnp 10.11 i Ap 21, 2.9).

W naszym kontekście kultycznym nakładanie i posiadanie pierścienia uzyskuje jednak wyraźne nachylenie o charakterze oblubieńczym. Pierścień pojawia się w liturgii eucharystycznej na rękę biskupa, małżonka i dziewicy. Należy jednak zaznaczyć, że w przypadku małżonków i dziewic pierścień przybiera formę obrączki, co będzie miało pewne znaczenie w interpretacji tego znaku w Eucharystii.

Pierścień jest najpierw jednym ze znaków pontyfikalnych, które nosi biskup celebrując Eucharystię. „Caeremoniale Episcoporum” określa, że pierścień jest znakiem wierności i związku oblubieńczego jaki łączy biskupa z Kościołem, jego oblubienicą. Wzmiankowane księga zaznacza, iż ów pierścień winien być noszony przez biskupa zawsze⁷. Jedyną celebracją, której biskup przewodniczy bez pierścienia jest liturgia na cześć Męki Pańskiej w Wielki Piątek⁸. W ten bowiem dzień Kościół w liturgicznym znaku celebruje czas, w którym „zabrano Oblubieńca”. Przy nakładaniu pierścienia nowemu biskupowi szafarz święceń wypowiada następujące słowa: „Przyjmij pierścień, znak wierności, i zachowaj nienaruszoną wiarę. Strzeż od skażenia Bożą Oblubienicę, to jest Kościół

⁶ *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. RYKEN i inni., Warszawa 1998, s. 685-686.

⁷ *Caeremoniale Episcoporum*, Roma 1984, nr 57-58.

⁸ *Ceremoniale Episcoporum*, nr 315.

święty”⁹. One to ustawiają symbolikę biskupiego pierścienia w perspektywie oblubieńczej miłości, która wyraża się przez wierność¹⁰. Widać stąd, że przyozdobiony pierścieniem biskup przewodniczący Eucharystii jest znakiem Chrystusa – Oblubieńca wiernego zawsze swojej oblubienicy – Kościołowi.

Ciekawe implikacje mistagogiczne niesie fakt, iż księgi liturgiczne na określenie obrączki małżeńskiej dają to samo słowo, co na określenie pierścienia biskupa (anulus), zatem i symbolika obrączki będzie podobna. Tak też określa ją Rytuał Rzymski podając w tekstach formuły błogosławieństwa obrączek małżeńskich wyrażenie: „znak miłości i wierności”¹¹. Obrączka występuje także w obrzędach konsekracji dziewic. Jej symbolikę wyjaśniają słowa wypowiedziane przy jej nakładaniu: „Przyjmijcie obrączkę, znak zaślubin z Chrystusem i dochowajcie nienaruszonej wierności waszemu Oblubieńcowi, abyście mogły wejść na wieczyste gody”¹². Obrączki są tu traktowane jako widzialny znak zawartego małżeństwa czy ślubu dziewictwa. Są znakiem odpowiedzi człowieka na Oblubieńczą miłość Jezusa poprzez wierność. Obrączka zatem różni się od pierścienia biskupa. Różnica ta wynika stąd, że pierścień jest noszony przez tego, który reprezentuje Oblubieńca, obrączka przez tych, którzy reprezentują oblubienicę. Z tego właśnie powodu pierścień biskupa jest, inaczej niż obrączka, ozdobiony szlachetnym kamieniem lub inną dekoracją.

Pierścień i obrączka są znakiem oblubieńczej miłości, której cechą jest wierność – stałe trwanie przy sobie Oblubieńca i oblubienicy. W Eucharystycznym spotkaniu to bycie przy sobie osiąga swój szczyt. Eucharystia zawsze jest najpełniejszym znakiem „trwania” Oblubieńca, który zawsze przybywa, oczyszcza i przyozdabia swoją oblubienicę. Kościół zaś patrząc na wierność chrześcijańskich małżonków poprzez ich świadectwo odczytuje wezwanie do wierności Panu. To wezwanie jeszcze wyraźniej rozbrzmiewa w świadec-

⁹ *Pontyfikał Rzymski, Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*. Poznań 1999, s. 37.

¹⁰ Tak też ową symbolikę wyjaśnia inny tekst pontyfikału: Nałożenie pierścienia wskazuje na wierność biskupa Kościołowi Bożej Oblubienicy. *Obrzędy święceń biskupa*, nr 26.

¹¹ *Rytuał Rzymski. Obrzędy sakramentu małżeństwa*, Katowice 1996.

¹² *Pontyfikał Rzymski. Obrzędy konsekracji dziewic*, Katowice 2001, s. 37.

twie osób konsekrowanych, które „z natchnienia Ducha Świętego wyrzekają się ludzkiego związku, a pragną związku wyższego, którego małżeństwo jest cieniem; nie zawierają małżeństwa, ale miłują rzeczywistość, którą ten znak zapowiada”¹³. Ten związek w sakramentalny sposób jest zrealizowany w celebracji Eucharystycznej, na uczcie godów Baranka.

Trzecim znakiem miłości oblubieńczej obecnym w Eucharystii jest welon. Znak, rzecz by można, mało widoczny, ale wiele znaczący. Welon czyli zasłona lub nakrycie pojawia się w celebracji Eucharystycznej jako okrycie kielicha – naczynia liturgicznego otaczanego największym szacunkiem.

Wymowę welonu pomagają zrozumieć biblijne teksty związane z umieszczeniem w przybytku Jahwe zasłony odgradzającej miejsce najświętsze świątyni żydowskiej. Tam przechowywano Arkę Przymierza – największą świętość Izraela. Zasłona ta była z jednej strony odgrodzieniem, barierą pomiędzy *sacrum* a *profanum*, z drugiej osłaniała symbol największej Tajemnicy Izraela – znak Boga, który jest obecny pośród swego ludu. Zasłona przybytku rozdarta w godzinie Paschy Chrystusa odnajduje swoje reminiscencje liturgiczne w ikonostasie, umbraculum, konopeum czy welonie a nawet w żałobnym kirze.

Zasłanianie i osłanianie są czynnościami, które mogą uświadomić trwający dynamizm objawiania się Boga, odsłaniania Bożej twarzy, odkrywania prawdy. To odsłanianie jest bardzo mocno wrośnięte w misterium Eucharystii, tutaj ma miejsce nieustanna „wela-cja” - wszystko pozostaje osłonięte „welonem” liturgicznych znaków. Jednocześnie te same znaki są dla nas „rewelacją” – odsłonięciem nie tylko prawdy o miłości Boga, ale może bardziej udzieleniem tego daru Kościołowi – Oblubienicy.

Rytuał zaślubin Starego Testamentu obejmował przede wszystkim ceremonię jaką było sprowadzenie oblubienicy do domu oblubieńca. Oblubienica z głową ozdobioną diademem w towarzystwie swoich przyjaciółek i przy akompaniamencie udawała się do domu narzeczonego. Sama była wspaniale ubrana i ozdobiona klejnotami, ale jej twarz pozostawała zasłonięta welonem. Tę zasłonę zdejmowała dopiero w małżeńskiej alkowie. Podobne zwyczaje za-

¹³ Tamże, s. 35.

chowaly się dziś w krajach arabskich – tylko mąż może tam oglądać twarz swojej żony. Zwyczaj okrywania twarzy oblubienicy welonem i zdejmowania go po uroczystościach zaślubin jest obecny i w naszej kulturze¹⁴.

Welonem okryta jest także dziewica konsekrowana i mniszka. A zatem ona cały czas jest w stanie przeżywania duchowych godów, zaślubin z Jezusem. Okryta welonem dziewica jest znakiem eschatycznym i ukazuje aktualny stan Kościoła, który już zaślubiony Chrystusowi jeszcze nie w pełni dostępuje tajemnicy zjednoczenia z nim w chwale.

Eschatologiczną interpretację znaku welonu niesie tradycja związana z pogrzebem i istniejącym do dziś zwyczajem okrywania żałobnym welonem czyli kirem ciała zmarłego. Znaczenie tego znaku i pewną interpretację teologiczną wprowadza modlitwa odmawiana przy welacji ciała Biskupa Rzymu w dniu jego pogrzebu: „Wszchemogący wieczny Boże, Panie życia i śmierci, wierzymy i ufamy, że życie papieża Jana Pawła jest teraz ukryte w Tobie. Oblicze jego, dla którego zagasł już blask światła ziemskiego, niech zostanie oświecone prawdziwą jasnością, która od Ciebie, niewyczerpanego źródła, pochodzi. Oblicze jego, które dokładnie poznało już Twoje drogi, po to, aby ukazać je Kościołowi, niech ogląda Twoją Ojcowską twarz. Oblicze jego, którego już nie oglądamy, niech kontempluje twoje piękno i poleca tobie, Wieczny Pasterzu, swoją owczarnię”¹⁵.

Na podstawie cytowanego tekstu rozumiemy, że okrycie zmarłego welonem uświadamia uczestnikom liturgii, że jego aktualne życie poprzez śmierć jest dla nas niepoznawalne. Jednocześnie jest dla niego samego właśnie teraz odkryte. To bowiem dopiero

¹⁴ R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 34-45.

¹⁵ *Omnipotens sempiternus Deus, vitę et mortis Domine, speramus et credimus vitam Summi Pontificis Ioannis Pauli nunc in te absconditam esse. Vultus eius, cui lumen huius mundi evanuit, vera luce quę ex te, indeficienti fonte, manat, iugiter collustretur. Vultus eius, qui tua itinera est perscrutatus ut ea Ecclesię ostenderet, tuum paternum vultum videat. Vultus eius, qui e nostro conspectu discedit, pulchritudinem tuam contempletur et gregem tibi, ęterno Pastori, commendet. Qui vivis et regnas per omnia sęcula sęculorum.* Liturgia pogrzebu papieża Jana Pawła II – tekst spisany z zapisu audio przez autora.

w domu Ojca ma miejsce ostateczne „zdjęcie welonu” i pełne doświadczenie spotkania z Oblubieńcem.

W konwencji „oblubieńczej” można też interpretować zdjęcie welonu z kielicha na przygotowanie darów. Oto rozpoczyna się czas ostatecznego objawienia się Boga w tajemnicy Eucharystii. Oblubieniec ukazuje nam swą twarz i choć postrzegamy Go jakby w zwierciadle niejasno, bo okryty jest sakramentalnymi znakami chleba i wina, kiedyś ujrzymy Go takim jaki jest. Już dzisiaj jednak dochodzi pełnego zjednoczenia, można by rzec do wejścia do komnaty Oblubieńca poprzez Komunię sakramentalną. W niej Oblubieniec oddaje się całej swojej oblubienicy.

Powyższe rozważanie są podstawą do wysnucia kilku wniosków teologicznych:

1. Eucharystia jest miejscem szczególnego spotkania w miłości mającej źródło w uprzedzającej i darmowej łasce Pana, który poprzez bezinteresowny dar swojej paschalnej ofiary przyciąga do siebie wspólnotę Kościoła. Miłość ta jest poznawana przez analogię do ludzkiej miłości oblubieńczej.
2. Miłość oblubieńcza realizowana w Eucharystii jest przede wszystkim zjednoczeniem z Chrystusem poprzez dar Jego ofiary, słowa i wspólnoty.
3. Miłość oblubieńcza charakteryzuje się znamieniem wierności, która jest niezawodna ze strony Chrystusa - Oblubieńca, Kościół wyzwany jest i uzdalniany w Eucharystii do dawania świadectwa wierności.
4. Miłość oblubieńcza w Eucharystii objawia się w sposób pełny choć sakramentalny, tj. wyrażony w języku liturgicznych znaków i noszący znamiona przemijalności. Pełnia doświadczenia zjednoczenia z Chrystusem, bez zasłony, ma miejsce dopiero w rzeczywistości eschatologicznej.

Kościół w Eucharystii ukazuje się jako Oblubienica Bożego Baranka i wchodzi razem z Nim na Gody Weselne, zasiada przy śpiewie, pośród kwiatów i światła lamp do wspaniałej uczty zapowiadającej pełne zjednoczenie w uszczęśliwiającej Komunii. A Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź!”

Parafia miejscem rozwoju duchowego i tworzenia życia wspólnotowego*

1. Zamiast wstępu

„Chociaż wspólnota kościelna zawsze posiada wymiar powszechny, to jednak swój najbardziej bezpośredni i widzialny wyraz znajduje w życiu parafii. Parafia jest niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła, a poniekąd samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek.

Wszyscy powinniśmy odkryć, poprzez wiarę, prawdziwe oblicze parafii, czyli samą ‘tajemnicę’ Kościoła, który właśnie w niej istnieje i działa. Ona [...] nie jest po prostu strukturą, terytorium, budynkiem, ale raczej ‘rodziną Bożą jako braci ożywionych duchem jedności’, ‘domem rodzinnym, braterskim i gościnnym’, ‘wspólnotą wiernych’.

Parafia wreszcie jest zbudowana na gruncie rzeczywistości teologicznej, bowiem jest ona wspólnotą eucharystyczną, czyli wspólnotą zdolną do sprawowania Eucharystii, będącej żywym źródłem jej wzrostu i sakramentalnym węzłem doskonałej komunii z całym Kościołem. Ta zdolność wynika z tego, że parafia jest wspólnotą wiary oraz wspólnotą organiczną, czyli taką, która składa się z wyświęconych kapłanów i z innych chrześcijan, i w której proboszcz, reprezentujący biskupa diecezji, jest hierarchicznym ogniwem łączącym parafię z całym Kościołem partykularnym”¹.

* Tekst wystąpienia wygłoszony 24.03.2007 na Sympozjum odbywającym się w Iwoniczu-Zdroju z okazji obchodów 50-lecia istnienia Parafii uzdrowskiej, zatytułowanym: „Ewangelizacyjna i kulturalna działalność parafii w Iwoniczu-Zdroju 1957-2007”.

¹ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 26, w: tenże, *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 307-308.

Słowa Ojca Świętego Jana Pawła II z jego adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* (1988) niosą w sobie całą głębię teologicznego pojmowania rzeczywistości parafii, jej struktury oraz misji, jaką ma do wypełnienia wobec człowieka.

Odpowiadając na propozycję przedstawienia krótkiej refleksji na temat parafii jako miejsca rozwoju duchowego i tworzenia życia wspólnotowego, w nawiązaniu do zacytowanych właśnie słów Sługi Bożego Jana Pawła II, chcę skupić się na dwóch wymiarach tej bogatej w treść rzeczywistości, jaką jest każda parafia. Chodzi o aspekt teologiczno-duchowy oraz garść refleksji duszpastersko-pastoralnych dotyczących parafii jako wspólnoty – *communio*.

2. Krótki zarys historyczny

Na początek jednak dłużni jesteśmy słuchaczom, chociaż w wielkim skrócie, nieco informacji natury historycznej. Termin „parafia” wywodzi się od greckiego słowa *paroikéo* (przebywać wśród kogoś, znajdować się blisko kogoś, zamieszkiwać chwilowo) oraz *paroikía* (pobyt w obcym kraju, w drodze). Początkowo termin *paroikía* (parafia) oznaczał:

(a) gminę chrześcijańską wraz z biskupem na jej czele;

(b) kościół biskupi, przy którym mieszkał biskup wraz z radą kapłanów.

W III wieku tworzą się na terenach rozrastającego się chrześcijaństwa tzw. kościoły tytularne, do których biskup posyłał, na niedziele i święta, swoich księży. Dalszy rozwój (V wiek) domagał się jednak, aby mniejsze ośrodki posiadały „własnych” kapłanów, podległych biskupowi i utrzymujących z nim jedność² i tak zaczęły się formować mniejsze ośrodki życia chrześcijańskiego, które dzisiaj znamy jako parafie. Zrazu było to kilka domów mieszkalnych na określonym obszarze. Podział na parafie ukształtował się zatem na przestrzeni wieków od III do VI. Aż do VI wieku używano nazwy łacińskiej *titulus*, później *paroecia* i *parochia*. Ciekawe, że terminu *parochus* używali już Rzymianie na określenie wiejskiego urzędnika, który miał obowiązek dostarczać udającym się do Rzymu państwowym posłańcom wszystkiego, co mogło okazać się niezbędne w ich

² Por. Z. PAWLAK, *Parafia*, w: *Katolicyzm A – Z. Praca zbiorowa pod red. Z. Pawlaka*, Łódź 1989, s. 305.

podróży³. Nazwę tę później przeniesiono na chrześcijańskich duchownych, jako że dostarczają oni wiernym, podążającym przez ziemskie życie do Boga, rzeczy koniecznych na płaszczyźnie duchowej.

Podsumowując można stwierdzić, że w początkach chrześcijaństwa parafią określano pewien określony teren, którego mieszkańcy zaliczali się do Kościoła lokalnego i pozostawali pod duchową opieką kapłana, wyznaczonego do tej właśnie funkcji przez biskupa danego regionu. Aż po dzień dzisiejszy parafia pozostaje w strukturach administracyjnych Kościoła najmniejszą jego jednostką. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku, odnosząc się do wewnętrznej organizacji Kościołów lokalnych, jasno definiuje, że parafia: „jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą troskę pasterską, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi”⁴. Ta wspólnota wiernych, będąc „rodziną Bożą jako braci ożywionych duchem jedności”⁵ składa się z wyświęconych kapłanów oraz innych chrześcijan, a na jej czele stoi proboszcz, który reprezentuje biskupa diecezji i tym samym łączy parafię z diecezją jako Kościołem partykularnym⁶.

Pierwsze gminy chrześcijańskie – wspomniane przez nas wyżej, to niejako prehistoria parafii⁷, ale ciągle powracamy do nich jak do ożywczego źródła. „Patrzcie, jak oni się miłują” – mówili poganie, obserwując życie pierwszych chrześcijan. Oni zaś trzymali się razem, gromadząc się na niedzielną liturgię, na sprawowanie Eucharystii. Wszyscy byli siostrami i braćmi w Chrystusie. Wszyscy w Nim odnajdywali jedność. Mieli jedno serce i jedną duszę. Nikt nie nazywał swoim tego, co posiadał. Dzielili się dobrami duchowymi i materialnymi. Zarządzali swoim potrzebom. To było pierwsze imię chrześcijan – święci. Wiedzieli, że do tego są powołani. Pragnęli z całych sił tak właśnie żyć. Mówią o tym Dzieje

³ Por. L. SLIPEK, *Parafia jakiej pragnę*, Warszawa 2001, s. 20.

⁴ KPK, kan. 515, par. 1.

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 28.

⁶ Por. L. SLIPEK, dz. cyt., s. 20-21.

⁷ Por. M. NOWAK, *Razem – znaczy skuteczniej. Budowanie wspólnoty parafialnej*, Lublin 2002, s. 11, dalej cyt. jako: „Razem – skuteczniej”.

Apostolskie – pierwsza historia Kościoła w rozdziałach drugim i czwartym⁸. Tamte wspólnoty, pierwsze parafie, były dla chrześcijan szkołą i miejscem rozwoju duchowego i narodzin ścisłej wspólnoty między sobą, opartej na Chrystusie i Jego łasce. Takie zadania stoją przed nami, parafianami XXI wieku, także dzisiaj. Spróbujemy przyrzeć się z bliska ich zakresowi i realizacji.

3. Parafia miejscem rozwoju duchowego

Każda parafia jest żywą i aktywną częścią Kościoła. Jako taka staje się nieustannie miejscem odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Jej rola polega na urzeczywistnianiu Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, zjednoczonego ściśle ze swym Zbawicielem. W parafii zatem – jak też w całym Kościele – dokonuje się zbawcze działanie Boga pośród swego Ludu. Ma miejsce rozwój i pogłębienie życia łaski, życia Duchem Chrystusowym. Hasło aktualnego roku duszpasterskiego brzmi jak wiemy „Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu (1 Kor 1, 26)”. Powołaniem naszym jest uświęcanie się na codziennej drodze za Chrystusem. Chyba najpełniej ów proces rozwoju duchowego i realizowania zadań, płynących z chrześcijańskiego powołania, dokonuje się właśnie każdego dnia w biegu życia parafialnego.

Jako istotna część Kościoła, parafia pomaga nam na tej drodze przez: (1) przepowiadanie Słowa Bożego (ewangelizację, kaznodziejstwo, katechizację), (2) Eucharystię i sprawowanie Sakramentów świętych, (3) rozważanie Pisma świętego oraz (4) modlitwę wspólnotową i indywidualną. Czynna miłość w braterskiej posłudze bliźnim, tak bardzo istotna w każdej parafii, stanie się przedmiotem naszej uwagi w dalszej części tych rozważań.

3.1. Głoszenie Ewangelii⁹

Prawdziwe i skuteczne głoszenie Ewangelii ma miejsce tylko wówczas, gdy dzieło to opiera się i odnosi w całości do zbawienia, ofiarowanego człowiekowi przez Boga w Jezusie Chrystusie. Gdy ewangelizowanie prowadzi człowieka do przemiany życia. Gdy dzie-

⁸ Por. tamże, s. 11-12.

⁹ Na temat dzieła ewangelizacji wspólnoty parafialnej, trudności i wyzwań w tym zakresie zob. J. PLECH, *Jak ewangelizować parafię?*, „Pastores” 33 (2006) nr 4, s. 40-50.

ki niej zmienia się w nim to, co najistotniejsze i najbardziej osobiste: kryteria oceny rzeczywistości, hierarchia wartości i dóbr, postawy moralne i nawyki myślowe, najgłębsze motywy postępowania, modele życiowe, plany i marzenia. Potwierdzeniem takiego rodzaju przemiany są konkretne znaki zewnętrzne: widoczna odnowa ducha, pragnienie dawania świadectwa, otwarte przyznawanie się do Chrystusa, pełne zaangażowania wejście w życie wspólnoty parafialnej, więź z Chrystusem i Kościołem przejawiająca się w regularnym przystępowaniu do sakramentów, wreszcie ewangelizowanie innych¹⁰. Głoszenie Ewangelii na terenie parafii związane jest, biorąc pod uwagę duchowieństwo, przede wszystkim z kaznodziejstwem i katechezą.

Elementami zasadniczymi ewangelizacji parafialnej, jej „żywotną substancją” pozostaje od wieków kilka istotnych zasad, które nie mogą ulec zmianie, ani być narażone na jakikolwiek uszczerbek. „Pierwsza zasada mówi o tym, że ewangelizować to przede wszystkim świadczyć zwyczajnie i wprost o Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym; że Bóg umiłował ten świat w swoim Synu; że w Słowie Wcielonym dał wszystkim rzeczom istnienie, a ludzi powołał do życia wiecznego. Zasada druga polega na ukazywaniu, że Stworzycielem dla człowieka jest nie jakaś odległa i bezimienna moc, ale Ojciec. Fundamentem, centrum i szczytem dynamizmu ewangelizacji pozostaje zasada odważnego głoszenia, iż tylko w Chrystusie ofiarowane jest każdemu człowiekowi zbawienie, jako dar łaski i miłosierdzia – zbawienie nadprzyrodzone i eschatologiczne, które zaczyna się w tym życiu, a wypełnia w wieczności”¹¹.

Zadanie bycia „nosicielem i narzędziem” ewangelizacji w parafii, spoczywa nie tylko na duszpasterzach, ewentualnie jeszcze na siostrach zakonnych, a zatem na tych, którzy przyjęli sakrament świeceń lub złożyli profesję zakonną. Jesteśmy coraz bardziej świadomi, że ewangelizacja jest misją wszystkich ochrzczonych i bierzmowanych. Obowiązek ten płynie bowiem z faktu przystąpienia do sakramentu bierzmowania. „Ponieważ większość parafian wierzących i praktykujących ma niewystarczającą świadomość tego impe-

¹⁰ Por. tamże, s. 41.

¹¹ Tamże, s. 43, por. także, PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 27.

ratywu, rodzi się konieczność systematycznego uświadamiania im tego zadania, stojącego także przed nimi. Głoszone homilie i katechezy, a także systematyczna praca w grupach formacyjnych ruchów odnowy Kościoła przy parafii winny kłaść silny akcent na konieczność ewangelizacji i stawania się przez ich uczestników ewangelizatorami innych (...) Ich serca przepelnić będzie wzrastająca miłość do Jezusa Chrystusa jedyne Zbawiciela świata – najsilniejszy bodziec i trwały motor wszelkich działań w tym wymiarze”¹².

Rekolekcje i misje parafialne to szczytowe momenty pracy i świadectwa ewangelizacyjnego. Wiele od nich zależy. Mogą stać się okazją do zmobilizowania ludzi gorliwych i nawrócenia zaniedbanych religijnie. Ważne jest wcześniejsze zawiadomienie, modlitewne przygotowanie i zorganizowanie samych ćwiczeń rekolekcyjnych. Najważniejsze jednak pozostaje zmobilizowanie wszystkich wspólnot parafialnych i całej społeczności do nawrócenia i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, a także zapewnienie kontynuacji dzieła rekolekcyjnego, czy misyjnego. Gdyby po każdych rekolekcjach, czy misjach powstawało w parafii coś pozytywnego i konkretnego, byłoby to znaczne wzbogacenie jej życia¹³. Z uwagi na brak miejsca nie będziemy zajmować się na tym miejscu katechezą, która zazwyczaj ma miejsce w ramach zajęć szkolnych, choć oczywiście pozostaje ona jedną z najistotniejszych form ewangelizacji dzieci i młodzieży¹⁴. Podkreślić trzeba tutaj także ogromną wagę katechizacji dorosłych w parafii, a także zadania katechezy inicjacyjnej i okołosakramentalnej¹⁵.

3.2. Życie sakramentalne

(1) Od administrowania do celebrowania. Ogólne spostrzeżenia.

Reguły rządzące tym światem są w prostej linii przenoszone na rzeczywistość wiary, zauważa ks. Leszek Slipek¹⁶, podobnie jak

¹² Tamże, s. 49.

¹³ Por. M. NOWAK, *O nową wizję parafii*, Warszawa 1993, s. 57, dalej cyt. jako: „*O nową wizję*”.

¹⁴ Por. L. SLIPEK, dz. cyt., s. 135-142.

¹⁵ Por. tamże, s. 142-148.

¹⁶ Por. tamże, s. 65.

większość socjologów religii współczesnej doby. Sprzyja temu konsumpcyjny styl życia i związany z nim stosunek ludzi do Kościoła. W praktyce, staje się to szczególnie widoczne w odniesieniu do życia sakramentalnego. Obserwujemy, że celem osób przystępujących do sakramentów w parafii, może stać się uzyskanie koniecznego dokumentu (chrztu, bierzmowania, małżeństwa). Wtedy przyjmowanie sakramentu nie jest już wyrazem wyboru wiary, lecz górę biorą „światowe” elementy ceremonii (szczególnie w wypadku ślubu: konkretny budynek, znane sanktuarium, przepych, stroje, restauracje, filmowanie). Sakrament zostaje sprowadzony do swego rodzaju „towaru”, który otrzymuje się po spełnieniu określonych formalności i w odpowiedniej inscenizacji. Można powiedzieć, że w takiej sytuacji sakramenty są celebrowane w kościołach, ale nie w Kościele, tzn. w parafialnych budynkach kościelnych, ale nie w kontekście wiary, która wyraża się i umacnia w chrześcijańskiej wspólnocie¹⁷. Odnosi się przy tym nieodparte wrażenie, że przyjęcie sakramentu jest tutaj zakończeniem pewnej drogi praktycznych, intensywnych przygotowań, po czym następuje zwolnienie rytmu w świadomości „zaliczenia” kolejnego z wymagań Kościoła¹⁸. Tymczasem celebrowanie sakramentów, które jest bardzo ważnym elementem życia każdej parafii powinno inspirować i rozpoczynać proces nawracania się człowieka, pogłębiania jego wiary we wspólnocie z braćmi i siostrami i doskonalenia się wewnętrznego. Sakramenty powinny zatem budować Kościół, także ten w jego wymiarze lokalnym, a nie przysparzać kancelarii parafialnej kolejnych klientów. Pokrótce, z uwagi na szczupłość miejsca, odniesiemy się teraz do najistotniejszych w życiu parafialnym sakramentów.

(2) Chrzest.

Chrzest święty nie jest jednym z wielu sakramentów, ale jest sakramentem o znaczeniu fundamentalnym dla chrześcijaństwa i jego lokalnych wspólnot, jakimi są parafie. Na nim opierają się wszystkie inne sakramenty, rozwijające w różnych kierunkach to, co niejako w zawiązku na chrzcie otrzymaliśmy. Ponadto często przy chrzcie (chodzi tutaj o najczęstszy w naszych parafiach przy-

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. tamże.

padek chrztu dzieci) świadomym i odpowiedzialnym podmiotem tego wydarzenia nie jest samo małe dziecko, ale wspólnota Kościoła, w której wierze dziecko ma być ochrzczone. Tę wspólnotę stanowią kapłan, rodzice dziecka, chrzestni i rodzina kandydata do chrztu. W dalszym znaczeniu wchodzi w nią wszyscy uczestnicy liturgii sakramentu a także cała wspólnota parafialna. „Kapłan, rodzice, chrzestni i wspólnota lokalnego Kościoła odpowiedzialni są za przygotowanie do chrztu, które nigdy nie powinno być uważane ani za zwykłą formalność, ani za jakiś ciężar nałożony na uczestników ceremonii, ale za konieczną ewangelizację i katechezę mistagogiczną, wprowadzającą w misterium chrystianizmu”¹⁹. Warto też nieustannie uświadamiać sobie, że łaski płynące z sakramentu chrztu świętego są organicznie związane z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa, jako najistotniejszym fundamentem i odniesieniem naszej wiary oraz centrum roku liturgicznego. W przeżywaniu tajemnicy Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa chrześcijanie dostrzegają źródło swojej wiary i sakramentów wyrażających i kształtujących tę wiarę. Dlatego chrzest powinien być celebrowany w parafii szczególnie w okresie paschalnym. Sprzyja to bowiem refleksji na temat głównych owoców Ofiary Chrystusa dla naszego zbawienia, jakimi są właśnie sakramenty. Dlatego też kolejnym właściwym miejscem sprawowania sakramentu chrztu jest niedzielna Msza święta w obecności wspólnoty parafialnej.

(3) Pokuta.

W *adhortacji* Jana Pawła II *O pojednaniu i pokucie*, która jest pokłosiem rozważań Synodu poświęconego tej tematyce²⁰, mówi się wyraźnie o kryzysie przeżywania sakramentu pojednania i jako lekarstwo na niego widzi się pogłębioną katechezę, a także nie mniej dogłębną analizę o charakterze teologicznym, historycznym, socjologicznym i prawniczym dotyczącą zagadnienia pokuty w ogóle i sakramentu pokuty w szczególności²¹. Duszpasterskie podejście do spowiedzi na parafii powinno obronić praktykę tego sakramentu od sprowadzania go do kolejnej formalności, wymaganej w Wielkim

¹⁹ M. NOWAK, *O nową wizję*, s. 84.

²⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio et poenitentia*, w: tenże, *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 191-267.

²¹ Por. M. NOWAK, *O nową wizję*, s. 88.

Poście czy niekiedy w Adwencie od wiernych przez duszpasterzy jako przedstawicieli Kościoła. Tym bardziej trzeba się także strzec przed pojmowaniem spowiedzi jako magicznym sposobem pozbywania się grzechu. Sakrament ten – cały przeniknięty miłosierzną miłością Chrystusa – powinien doprowadzić do osobowego spotkania skruszonego grzesznika ze Zbawicielem²². To spotkanie możliwe jest dzięki paschalnemu zwycięstwu Chrystusa nad grzechem, a ze strony człowieka przez postawę wiary i głęboko pojętego nawrócenia.

Sakrament pokuty wymaga od duszpasterzy i wiernych stworzenia atmosfery skupienia, ciszy wewnętrznej i zewnętrznej, szczególnej powagi, dzięki czemu człowiek jest w stanie stanąć przed Bogiem w prawdzie – jest zdolny przeżyć moment rozgrzeszenia i poczuć moc łaski miłującego Ojca. Przystępowanie do kratek konfesjonału nie może w niczym przypominać czynności wykonywanej w pośpiechu, byle jak, na boku, czy w biegu, by znowu móc wykreślić z listy kolejny punkt z serii nieprzyjemnych spraw do załatwienia, z przykrych obowiązków wobec Kościoła czy też, jak to się gdzieś zdarza, wobec księdza proboszcza. Świadoma wiara i członkostwo w Kościele, manifestujące się w przynależności do wspólnoty parafialnej wymagają poświęcenia specjalnej uwagi i czasu na pokutne spotkanie ze spowiednikiem. Skłania do tego także fakt, że człowiek współczesny nierzadko błądzi po nader skomplikowanym labiryncie rzeczywistości i przychodzi do konfesjonału z problemami, których nie podobna zamknąć w krótkiej formule ogólnikowego dialogu²³. One czekają na rozwiązanie w czasie wspólnej analizy, serdecznej, pełnej zaufania rozmowy. To właśnie jej niedosyt zdają się dziś dostrzegać ludzie wszystkich pokoleń. Z drugiej strony kapłan na parafii powinien wykazywać delikatność oraz indywidualne podejście do spowiadającego się. Powinien być dla niego towarzyszem i bratem, gdy ten dźwiga ciężar własnej winy, kontestacji czy uwikłania się w złe wybory. „Współczesny człowiek podejście do konfesjonału wtedy, gdy będzie traktowany z odpowiednią uwagą. Zwłaszcza ludzie młodzi i średniego pokolenia odczuwają duży niedosyt rozmowy w konfesjonale. W wielu

²² Por. tamże, s. 89.

²³ Por. L. SLIPEK, dz. cyt. s. 118.

wypadkach ten brak zniechęca i sprawia, że przychodzą do spowiedzi raz na rok”²⁴.

Parafianie potrzebują zarówno indywidualnej spowiedzi, jak i wspólnotowych celebracji sakramentu pojednania. Przy okazji „zwykłej” spowiedzi Kościół symbolizowany jest przez kapłana – spowiednika, natomiast w celebracji pokutnej widoczny jest również we wspólnocie grzeszników. „Celebacje pokutne powinny zatem wydobywać ten wspólnotowy wymiar sakramentu pojednania. I zwłaszcza wtedy warto ukazać społeczny wymiar grzechu, by parafianie mieli świadomość, że grzech jednego człowieka ma wpływ na innych”²⁵. W praktyce parafialnej pierwsze piątki miesiąca pozostają właściwym czasem spotkania z przebaczącą miłością Boga w sakramencie pojednania i podczas przeżywania celebracji pokutnej.

(4) *Eucharystia.*

Jak uczy teologia, liturgia i wieloletnia tradycja, Eucharystia objawia Kościół. Można wręcz powiedzieć: pokaż mi, jak celebrujesz Mszę świętą, a powiem ci, jaki jest twój Kościół i jaka jest twoja parafia. Wobec tego, jeśli Eucharystia ma właściwe miejsce we wspólnocie wierzących i jest sprawowana w należyty sposób, to jest to nieomylny znak, że i całe życie parafialne jest uporządkowane. Istnieje bowiem ścisła zależność pomiędzy życiem wspólnoty wierzących i ich stosunkiem do zbawczej Ofiary Jezusa Chrystusa²⁶. Sprawowanie Eucharystii w kościele parafialnym sprzyja wypełnieniu zaleceń Soboru Watykańskiego II o pełnym włączaniu się wszystkich uczestników w Misterium ciągle na nowo urzeczywistniane przez Chrystusa i w Chrystusie. W czasie liturgii każdy jej uczestnik powinien czynić wszystko to i tylko to, co do niego należy²⁷. Ojcowie soborowi wyrażają pragnienie, aby duszpasterze gorliwie i cierpliwie zabiegali „o liturgiczne wychowanie oraz czynny udział wiernych, tak wewnętrzny, jak i zewnętrzny, stosownie do

²⁴ Tamże, s. 119.

²⁵ Tamże, s. 124.

²⁶ Por. tamże, s. 87.

²⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 28.

ich wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej”²⁸. A zatem Eucharystia w parafii jest współcelebrowaniem, a nie teatrem jednego aktora (w tym wypadku kapłana). Należy ze wszystkich sił zadbać, aby Mszę świętą w parafii sprawować w sposób jak najbardziej godny i pełny, przy udziale całej wspólnoty. Trzeba zatem zwrócić uwagę na szereg momentów warunkujących odprawianie Eucharystii oraz na właściwe przygotowanie osób pełniących posługę w czasie celebracji. Bardzo ważna jest formacja ministrantów, lektorów, a także wykorzystanie przez samego celebransa wszystkich możliwości, jakie daje do dyspozycji Mszał Rzymski²⁹.

Ważną rolę odgrywa animator śpiewu, organista, który tak dobiera śpiewy i muzykę, by odzwierciedlały sakralny charakter obrzędów i nawiązywały do czytanych w liturgii fragmentów Pisma świętego, czy też danego okresu liturgicznego. Lektorów czytań mszalnych dobieramy raczej ze starszej młodzieży lub wręcz osób dorosłych, gdyż proklamacja Bożego słowa wymaga odpowiedniego przygotowania i pewnego autorytetu osoby czytającej³⁰.

Oszczędzimy sobie na tym miejscu szczegółowego rozważania innych zaleceń liturgicznych, odnosząc się jedynie do coraz częściej pojawiającego się zagadnienia przyjmowania podczas Eucharystii Komunii świętej na rękę. Wydaje się, że przybywa osób, które są świadomymi uczestnikami celebracji liturgicznej, odbierających podawanie Komunii do ust jako pewnego rodzaju infantylności. Spotyka się zdania, że podobne jest do sposobu, w jaki ptak karmi swe, niezdolne jeszcze do samodzielnego życia, pisklęta. Nic dziwnego zatem, że kiedy wierny otrzymuje Komunię świętą na rękę, przeżywa to jako znak dojrzałego traktowania. Otrzymuje na rękę ten dar, który wypracował, owoc ziemi i pracy rąk ludzkich, przemieniony w Ciało Pańskie dzięki łasce Ducha Świętego. Otrzymuje z powrotem to, co ofiarował, tym razem jednak przemienione i przemieniające jego samego. Jeśli zatem obecny jest we wspólnocie gromadzącej się w kościele ktoś, kto kieruje się takimi pobudkami, jeśli czuje się świadomy i odpowiedzialny za tę wspólnotę, to

²⁸ Tamże, 19.

²⁹ Por. L. SLIPEK, dz. cyt., s. 87.

³⁰ Por. tamże, 88.

nic nie stoi na przeszkodzie, aby przychylić się ku jego oczekiwaniom³¹.

Osobnym zagadnieniem jest parafialna pierwsza Komunia święta. Jest ona dla dziecka wielkim świętem, które organizuje rodzina, nierzadko zresztą nadając temu przesadną oprawę. Nie wolno nam jednak zapomnieć, że istota tego wielkiego wydarzenia polega na włączeniu uświadomionego tym razem (w przeciwieństwie do udziału we chrzcie świętym) dziecka w życie wspólnoty parafialnej, na uroczystym wprowadzeniu go w pełne uczestnictwo we Mszy świętej, którą wspólnota celebryje. „Powinna ona uzewnętrznić się w świętowaniu całej rodziny parafialnej. Eucharystia nie jest sprawą wyłącznie rodziny dziecka, ale całej wspólnoty³². Pierwsza Komunia święta, mająca miejsce w większej wspólnocie uświadamia dziecku, że są obok niego także inne dzieci, które podobnie jak ono przystępują do Komunii lub nie, które zna lub nie, lubi lub wręcz przeciwnie. To właśnie wtedy kształtuje się w nim odczucie i pojmowanie wspólnoty, także wspólnoty wiary. Do pełnego udziału we Mszy świętej rodzina i parafia przygotowuje dziecko wtedy, gdy doprowadzi się je do zrozumienia elementów podstawowych dla Eucharystii. Tymi wyznacznikami są: słowo, uczta, ofiara i miłość. Chodzi o przyswojenie przez dziecko podstawowych wiadomości o Piśmie świętym, jego historii i zawartości. Dobrze służą takiej edukacji rozmowy po niedzielnej Eucharystii, które pomogą w rozumieniu przeczytanej Ewangelii i wygłoszonej homilii. Drugie zadanie to przygotowanie dziecka do przeżywania liturgii Mszy świętej rozumianej jako uczta. Tak, jak w życiu rodzinnym i społecznym, wspólne zasiadanie przy stole jest czymś innym, niż spotkania innego rodzaju, jest czynnością rodzącą szczególnego rodzaju wspólnotę i wzajemną odpowiedzialność, tak też spotkanie z Bogiem i parafią w ramach uczty eucharystycznej nie da się niczym innym zastąpić. To wydarzenie i bliskość Jezusa, ofiarującego za nas samego siebie, rodzi głębokie rozumienie sensu i potrzeby samej ofiary dla właściwego ukształtowania życia swojego i swoich bliskich. Nie wolno nam w końcu zapomnieć, że Eucharystia jest darem miłości, rodzi miłość i uczy miłości bliźniego. To ona ma zawładnąć

³¹ Por. tamże, s. 89.

³² Tamże, s. 93.

całym sercem człowieka, aby już „nie on żył, lecz żył w nim Chrystus” (por. Ga 2, 20).

Celem sakramentu Eucharystii jest pełne włączenie do wspólnoty Kościoła, uobecniającej się na płaszczyźnie parafialnej. W sakramencie chrztu zostajemy wezwani do formowania Jednego Ciała. Eucharystia realizuje to wezwanie. Komunia święta zatem to nie tylko otrzymanie Jezusa eucharystycznego. Otrzymuje się Go, by stworzyć Kościół, by stawać się członkiem Mistycznego Ciała wraz z tymi, którzy obok mnie i za mną powołani są do świętości, realizowanej w realiach mojej parafii.

(5) *Małżeństwo.*

Sakrament małżeństwa tworzy podstawową tkankę Kościoła i każdej parafii. Każda rodzina to Kościół domowy. Stąd ogromne znaczenie tego sakramentu. Jakie bowiem rodziny – taki Kościół i taka też wspólnota parafialna. Tu wychowują się przyszli chrześcijanie. Tutaj wiara załamuje się lub zwycięża³³. Formacja ale i deformacja rodzinna sięga najgłębiej i jest najtrwalsza. Trudno przecenić znaczenie sakramentu małżeństwa i rodziny dla życia parafialnego. Do życia w małżeństwie i rodzinie potrzebne jest odpowiednie przygotowanie. Duszpasterstwo parafialne ma tutaj ogromne pole do działania i zadania przed sobą. Narzeczeni powinni dostrzec możliwości uświęcania się w małżeństwie poprzez wzajemną miłość, przebaczenie, ofiarę i spełnianie obowiązków wynikających z ich powołania³⁴. Tego nie załatwi żaden kurs, nawet najdłuższy i najsprawniej prowadzony. Taka postawa rodzi się w życiu z obserwacji, dialogu i naśladowania tych, którzy drogą miłości małżeńskiej i rodzinnej postępują przed nimi i potrafią pociągnąć ku realizacji powołania małżeńskiego w najbardziej skromny, zwykły ale i szczytny sposób. Jeśli Kościół, jeśli parafia chce mieć święte małżeństwa, musi zmierzać w zdecydowany sposób w kierunku jakiejś stałej szkoły małżonków, gdzie odpowiedzialnie potraktuje się zarówno wiedzę psychologiczną, pedagogiczną, seksuologiczną, jak i formację ascetyczno-religijną³⁵. Nie można lękać się stawiania

³³ Por. M. NOWAK, *O nową wizję*, s. 90.

³⁴ Por. tamże, s. 91.

³⁵ Por. tamże.

wymagań na tym polu. Są one konieczne i szybko przynoszą pierwsze owoce. Wszystko to, co możemy postulować pod adresem małżeństw we wspólnocie parafialnej: wspólna modlitwa, umiejętność dialogu, właściwe podjęcie ról małżeńskich, umiejętność przewycięzania kryzysów, praca dla dobra dzieci, wspólne czytanie Pisma świętego i korzystanie z sakramentów, tworzenie klimatu wychowawczego i religijnego w rodzinie – musi koniecznie wychodzić poza teoretyczne dywagacje i stawać się konkretną rzeczywistością³⁶.

Oprócz zwykłego duszpasterstwa małżeństw i rodzin sakramentalnych, należy pomyśleć w życiu parafialnym o wyspecjalizowanych sposobach oddziaływania duszpasterskiego na związki niesakramentalne, rozbite i znajdujące się w szczególnych trudnościach. Pilnym zadaniem jest także pomoc rodzinom zróżnicowanym religijnie, oraz małżeństwom bezdzietnym, które mogłyby odnaleźć sens życia w służbie innym rodzinom, w działalności parafialnej różnego rodzaju.

3.3. Rozważanie Pisma świętego

Także w życiu parafialnym ciągle aktualne są słowa wielkiego egzegety chrześcijańskiego św. Hieronima (ok. 347-429), który powiedział: „Kto nie zna Pisma świętego, ten nie zna Chrystusa”. Ciągłe jeszcze zbyt mało znamy Biblię, czytamy ją i kochamy. Mimo, że sam tekst, sama księga wydaje się być dobrze rozpowszechniona, trzeba pracować nad zwyczajem codziennej lektury Pisma świętego. Trzeba pomagać innym ludziom w zrozumieniu tego, co czytają. Każde głębsze odrodzenie parafii powinno się opierać na odniesieniu do Ewangelii. To jest podstawa wszystkiego: także wzajemnego zrozumienia, braterstwa między ludźmi i głębokich więzi w parafii. Ludzie, którzy skupiali się wokół Jezusa i słuchali Jego słów, otrzymywali nową tożsamość, jednoczyli się w rozumieniu Bożych spraw i chęci miłowania braci. To właśnie słów Jezusa, skupienia się na orędziu Ewangelii, sięga geneza jednego serca i jednej duszy, które ożywiały wszystkich wierzących pierwszych gmin, czyli pierwszych parafii chrześcijańskich (por. Dz 4, 32)³⁷. Jedne z najprostszych spotkań o charakterze religijnym w rodzinie i parafii to spo-

³⁶ Por. tamże, s. 92.

³⁷ Por. tamże, s. 27.

tkania biblijne. „Krag biblijny ludzi, którzy gromadzą się wokół Księgi, zapalają świecę i czytają Pismo Święte, modlą się w ciszy, śpiewają psalmy, dzielą się wzajemnie doświadczeniem wiary i swymi przeżyciami związanymi ze słowem Bożym, wszedł już na stałe do życia współczesnych wspólnot chrześcijańskich”³⁸.

Biblia uczy nas rozumieć siebie, nasze życie i powołanie. Jest to szczególnie ważne w tym roku duszpasterskim, przeżywanym pod hasłem: „Przypatrzcie się bracia, powołaniu waszemu”. Nowy Testament trzeba czytać w świetle Starego i odwrotnie, wszystkie szczegóły widzieć w świetle ogólnej syntezy i panoramy całego Bożego planu zbawienia człowieka. A nade wszystko trzeba przy tym pamiętać, że *żadne proroctwo Pisma nie jest do prywatnego wyjaśniania* (2 P 1, 20), ale trzeba odczytywać je w duchu, w jakim zostało napisane. To łączy się ściśle z uwzględnieniem wskazań Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Biblia jest bowiem Księgą całego Kościoła i rozumienie jej treści trzeba niejako uzgadniać z tym, co rozumie lud Boży, a zwłaszcza następcy tych, co tę Księgę pod natchnieniem Ducha Świętego pisali. Jej właściwe rozumienie trwa w Kościele i broni przed zejściem na manowce błędu, subiektywizmu i relatywizmu. Ono właśnie zespala Kościół, ono jest więzią łączącą każdą parafię³⁹, z niego wypływa pragnienie szczerej i gorącej rozmowy z Bogiem – modlitwy.

3.4. Modlitwa, która łączy

Szukając środków ciągłego odradzania się ducha parafii oraz pogłębiania jej wspólnotowego charakteru, trzeba na pierwszym miejscu postawić modlitwę i odkrywanie jej siły. Nie każda jednak modlitwa w równym stopniu potrafi łączyć ludzi. Chyba najuboższe pod tym względem jest nieco mechaniczne odmawianie pacierzy. Często nie posiadamy wtedy głębszej relacji do innych, niekiedy inni wręcz nam przy modlitwie przeszkadzają. Tymczasem modlitwa we wspólnocie, najlepiej o charakterze spontanicznym, w której ludzie najpełniej objawiają się sobie w prawdzie o sobie, w swych bólach, radościach i potrzebach jest wzajemnym wspieraniem się w duchu nadprzyrodzonej solidarności. Każda wspólna modlitwa,

³⁸ Tamże, s. 28, por. także L. SLIPEK, dz. cyt., s. 149-155.

³⁹ Por. M. NOWAK, *O nową wizję*, s. 28.

łącząc nas z Bogiem, przed którym razem stajemy, otwiera nas jednocześnie z życzliwością na troski i potrzeby bliźnich. „Swoje sprawy potrafimy wtedy postrzegać w perspektywie życia innych ludzi. Niekiedy już samo to nam pomaga, ukazuje właściwe proporcje naszych spraw i kłopotów. Chrystus objawia nam moc takiej modlitwy, gdy stajemy przed Bogiem i zgodnie o coś prosimy. Podobnie w dziękczynieniach wzajemnie się mobilizujemy i prześcigamy. Podczas tego rodzaju modlitw przekazujemy sobie wzajemnie swoje doświadczenie modlitewne. Dzieje się to jakby niezauważalnie i bez przymusu. Ten sposób modlenia się ma ogromne walory wychowawcze i formacyjne”⁴⁰.

Niestety czasem odnosi się wrażenie, jakby parafie ostygły w modlitwie. A przecież zapotrzebowanie na tę formę duchowości jest ogromne. Jest jeden rodzaj modlitwy szczególnie godny polecenia – to liturgiczna modlitwa Kościoła, tzw. brewiarz. Oczywiście byłoby rzeczą wskazaną, aby np. jutrznia i nieszpory były przynajmniej niekiedy odmawiane w świątyni wspólnie przez kapłanów i tych parafian, którzy odczuwają potrzebę takiego kontaktu z Bogiem.

Wspólnoty modlitewne na parafii to jedna z najłatwiejszych do zorganizowania form urzeczywistniających spotkanie z Bogiem i Kościołem. Warto je powoływać do życia i pielęgnować. Nie wolno także zapominać o miejscu różnego rodzaju grup charyzmatycznych w krajobrazie parafii i wreszcie o prawdzie, że nauczycielem modlitwy dla parafian powinien być sam kapłan⁴¹. Ciekawą propozycją jest tworzenie w parafiach formacji nieustannej modlitwy, dla coraz nowych ludzi. Gdyby wiele osób zaangażowało się w nie, na pewno zmieniłby się także klimat Mszy świętych, nabożeństw i różnych spotkań parafialnych. W ten sposób wytwarza się bowiem w parafii sieć związków duchowych, wzajemnej odpowiedzialności, troski i apostołstwa. Nie na darmo B. Häring nazwał jedną ze swych książek, którą poświęcił potrzebie modlitwy, *Powrót do życia*. Trzeba nam uczynić wszystko, by nasze parafie tętniły pełnią życia Bożego i tworzyły zaangażowane wspólnoty ludzkie⁴².

⁴⁰ Tamże, s. 23.

⁴¹ Por. tamże, s. 24.

⁴² Por. tamże.

4. Parafia miejscem rodzenia się wspólnoty

Obok przestrzeni do rozwoju duchowego, jaką powinna zapewniać każda parafia, ma ona także za zadanie stawać się coraz doskonalszą wspólnotą. Sobór Watykański II nawiązał do wspaniałej wizji Kościoła pierwszych wieków, która musi się stać natchnieniem i punktem wyjścia do jego budowy jako ludu Boga zgromadzonego w Duchu Świętym wokół Chrystusa Zmartwychwstałego. Takie postrzeganie wspólnoty wierzących ma stać się podstawą wszelkiej działalności duszpasterskiej (KDK 5). Natura Kościoła jest bowiem odzwierciedleniem natury Trójjedynego Boga, który sam jest wspólnotą Boskich Osób równych sobie i udzielających się sobie w miłości. Ta wspólnota jest także otwarta na ludzi, którzy zbawieni przez Chrystusa, mogą stawać się przez Niego i w Nim dziećmi Bożymi i świątynią Boga. Ów nierozzerwalny związek osób Bożych między sobą – z języka łacińskiego *communio*, posiada swoje odzwierciedlenie w Kościele, który jednoczy się z Bogiem i jest dla całego świata przykładem zjednoczenia rodzaju ludzkiego, sióstr i braci w Chrystusie⁴³.

4.1. Od masy do Ludu Bożego

Szczególną strukturą ludu Bożego jest każda diecezja i parafia. Tu Kościół żyje, tu ma się ciągle odnawiać i czerpać siłę do swojej misji. Tutaj ma podejmować swe działania, uruchamiając nieustannie całe bogactwo charyzmatycznych darów, jaki każdy wierzący w Chrystusa otrzymał dla wspólnego dobra. Sobór przypominał nam, że zbawienie nie jest tylko indywidualne. W pełni realizuje się je w zespoleniu z Chrystusem i między ludźmi. „Podobąło się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wszelkich wzajemnych powiązań, lecz ustanowić ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służył [...] Głową tego mesjańskiego ludu jest Chrystus [...] Udziałem tego ludu stała się godność i wolność dzieci Bożych, w których sercach Duch Święty mieszka jak w świątyni. Prawem jego stało się nowe przykazanie miłowania, jak sam Chrystus nas umiłował (por. J 13,

⁴³ Por. M. NOWAK, *Razem skuteczniej*, s. 7.

34). Celem jego wreszcie jest królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga⁴⁴.

W jednym ciele Kościoła znajdują się różne komórki. Życie tego mistycznego organizmu wymaga ich ciągłego współdziałania. Ojcowie soborowi podkreślają także z mocą potrzebę współpracy i współodpowiedzialności duchownych i świeckich: „Kościół nie jest naprawdę założony, nie żyje w pełni, ani nie jest doskonałym znakiem Chrystusa wśród ludzi, jeżeli wraz z hierarchią nie istnieje, nie pracuje autentyczny laikat. Ewangelia bowiem nie może zapuścić głębokich korzeni w umysłach, w życiu i w pracy jakiegoś narodu bez czynnego udziału ludzi świeckich⁴⁵. Jeśli bowiem nie pracują dla dobra całości dary Boże złożone w sercach ludzi świeckich, to cały organizm Kościoła tylko na tym traci. Wszędzie chodzi zatem o budowę prawdziwej wspólnoty. Chodzi o równowagę udziału kapłanów i świeckich, by Kościół nie był ani zeświecczony, ani sklerikalizowany. Każdy ma podjąć w tej wspólnocie właściwe dla siebie zadania. Jedni drugim muszą to umożliwić. Ale to do duchowieństwa należy promowanie, zachęcanie i ośmielanie ludzi świeckich do zaangażowania się w sprawy parafii, diecezji i całego Kościoła⁴⁶. Marginalizacja udziału i zaangażowania ludzi świeckich w życiu parafii, sprawia, że czują się oni niepotrzebni i zwolnieni ze współodpowiedzialności za sprawy Kościoła lokalnego. Projekty odnowy życia parafii dążą często do jej decentralizacji, by duszpasterz nie musiał robić wszystkiego, także za innych.

W życiu parafii jest niezastąpione miejsce dla kapłana, ale i dla ludzi świeckich. Oni działają w jej strukturach, podejmując różne funkcje, do których nie potrzeba władzy święceń. Odciażają w ten sposób duszpasterzy, umożliwiając im lepsze wykonywanie ich własnych zadań. Nikt nie może jednak zastąpić parafian świeckich w rodzinach, ani w całej społeczności, zwłaszcza, gdy idzie o wielkie i trudne zadanie uświęcania świata⁴⁷. „Świeccy mają swoje charyzmaty i rzeczą duszpasterzy, a także całej wspólnoty, do której

⁴⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 9.

⁴⁵ Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, 21.

⁴⁶ Por. M. NOWAK, *Razem skuteczniej*, s. 62-63.

⁴⁷ Por. tamże, s. 64.

należą, jest je rozpoznać i uruchomić ich działanie. Wtedy sytuacja w parafii jest zdrowa i normalna, nie przypomina 'dobrej' mamy, która w rodzinie chce zrobić wszystko za dzieci, poświęcając się dla ich dobra, a w rzeczywistości przecież czyni im krzywdę"⁴⁸.

4.2. Proboszcz, inni kapłani i ludzie świeccy

Wiadomo, że wspólnota parafialna to nie tylko ksiądz proboszcz, to także inni księża. Dużo i od nich zależy. Wiele cennych inicjatyw i impulsów kształtowania życia parafii wychodzi od nich. To wprawdzie na proboszcza wszyscy patrzą, oczekują przewodnictwa, wskazań i zachęty, ale przecież nawet najlepszy i najświętszy proboszcz niewiele zrobi bez współpracy innych kapłanów i swoich wiernych na parafii. Potrzebne jest tu zrozumienie, dialog, wzajemne poszanowanie kompetencji i zadań i rzeczywiste współdziałanie dla wspólnego dobra⁴⁹. Proboszcz powinien być otwarty na inicjatywy i chęć współpracy innych kapłanów i wiernych. Ma im wychodzić naprzeciw, a gdy trzeba – inspirować. Ale i parafianie powinni życzliwie przyjąć swego duszpasterza, próbować go zrozumieć a w czym można – wytrwale pomagać. Atmosfera nieżyczliwości, podejrzeń i pomówień nie tylko paraliżuje duchowo kapłana, ale wyrządza wielką krzywdę wspólnocie parafialnej. Poważnym błędem jest generalizacja, przenoszenie winy z jednego kapłana na drugiego, duch krytykanctwa, uogólnianie jakichś jednostkowych wydarzeń. Wiele zła mogą uczynić w tym względzie w parafii osoby o nastawieniu plotkarskim, zwłaszcza, gdy będą manipulowane przez innych. Nawet pobożne, ale naiwne osoby, mogą stać się sprawcami wielkiego i zupełnie zbytecznego zamętu⁵⁰.

Bardzo niebezpieczne bywa ocenianie pracy kapłana według wzoru jego poprzednika. Każdy jest przecież inny i trzeba mu nie tylko na to pozwolić, ale i cieszyć się z tego, że wnosi do życia parafialnego nowe akcenty, wzory i rozwiązania. Że od jednej strony wskazuje na odwieczną prawdę Ewangelii, a z drugiej szuka wytrwale współczesnych sposobów jej realizacji. Zasadą życia kościelnego i parafialnego nie jest to, aby wszystko było po staremu. Ko-

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. tenże, *O nową wizję*, s. 34.

⁵⁰ Por. tamże.

ściół musi nieustannie się odnawiać, aby w nowych czasach mógł być wierny Chrystusowi i skutecznie działać dla dobra ludzi. Tylko przez odnawiający się Kościół może się odnowić oblicze ziemi⁵¹.

Mimo braterskiego nastawienia do współpracowników i świeckich parafian i liczenia się z nimi, proboszcz nie powinien zapomnieć, że na nim spoczywa odpowiedzialność za całość życia parafialnego. Dlatego wszystkie sprawy i inicjatywy muszą być wcześniej uzgadniane i wspólnie omawiane. Zazwyczaj omawia się najpilniejsze sprawy duszpasterskie i gospodarcze na spotkaniach rady parafialnej. Tutaj jest właściwe miejsce na wymianę zdań, prezentację inicjatyw, koncepcji, wzajemną informację, czy wreszcie podejmowanie decyzji. Bardzo często od tego, jaki jest wzajemny stosunek kapłana i parafian, zależy nie tylko aktualna praca duszpasterska, ale i sprawa nowych powołań z parafii.

Ks. Mieczysław Nowak zadaje w tym kontekście pytania, co właściwie dobrego wiemy o naszym duszpasterzu? Jak z nim współpracujemy? Czy potrafimy mu pomóc? Dlaczego niekiedy mają miejsce jakieś nieporozumienia? Potrzeba tu poważnej refleksji osobistej każdego z nas⁵².

⁵¹ Por. tamże, s. 35.

⁵² Owocnym wprowadzeniem w ową refleksję może być humorystyczny, a zarazem tak bardzo prawdziwy tekst pochodzący z jednej z gazetek parafialnych na temat: „Co ludzie sądzą o swoim proboszczu?”

„Proboszcz zawsze się myli.
 Gdy przedłuży homilię o kilka minut – usypia nas,
 gdy mówi krótko – nie wysila się,
 gdy podniesie głos – krzyczy,
 gdy mówi normalnie – nie można nic zrozumieć,
 gdy wyjedzie – on jest ciągle w podróży,
 gdy się nie rusza z parafii – nie żyje bieżącymi sprawami,
 gdy odwiedza ludzi – nigdy go nie ma u siebie,
 gdy siedzi na plebanii – on nigdy nikogo nie odwiedza,
 gdy mówi o finansach – za bardzo lubi pieniądze,
 gdy nie mówi o pieniądzach – nie wiadomo, co on z nimi robi,
 gdy organizuje uroczystości – on nas męczy,
 gdy nic nie organizuje – nasza parafia jest martwa,
 gdy odnawia kościół – wyrzuca pieniądze,
 gdy tego nie czyni – pozwala wszystkiemu niszczyć,
 gdy jest za młody – brakuje mu doświadczenia,
 gdy jest za stary – powinien iść na emeryturę.”

4.3. Działalność charytatywna

Parafia jest miejscem, w którym rozwija się i jest pielęgnowane poczucie przynależności do wspólnoty. W takim miejscu – jak w rodzinie – wyjątkowo dużo uwagi poświęca się osobom będącym w szczególnej potrzebie⁵³. „Parafia objawia swoje chrześcijańskie oblicze poprzez pomoc okazywaną ubogim, chorym, opuszczonym, osamotnionym w starości. Czujemy wewnętrzną potrzebę nie tylko indywidualnego zaangażowania się w niesienie pomocy, lecz także zjednoczenia swoich wysiłków w tych działaniach, tak by nasza wspólnota, mając jedną wiarę – jedno też miała serce”⁵⁴. Stosunek wspólnoty parafialnej do ludzi biednych, opuszczonych i nieszczęśliwych pokazuje, czy jesteśmy tym, kim w zamyśle Bożym być powinniśmy. Jeśli tacy ludzie nie znajdują się w centrum naszego zainteresowania, to taka wspólnota jest Kościołem nieszczęśliwym i godnym litości, biednym i ślepym (por. Ap 3, 17).

Podstawowy aspekt pomocy ludziom w potrzebie – to działalność parafialnych grup *Caritas*. Trzy są zazwyczaj zasadnicze etapy ich aktywności:

(1) Odnaleźć biednego, chorego, potrzebującego – pomóc temu, kto znajduje się w wyjątkowo trudnej sytuacji.

(2) Umożliwić mu, jeśli to wykonalne, powrót do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie;

(3) Wesprzeć zdolnego, ale biednego.

Przeradza się to w pomoc związaną z konkretnymi sytuacjami – np. dofinansowanie wakacji dla dzieci i młodzieży, pomoc ofiarom klęsk żywiołowych, oraz pomoc o charakterze długofalowym, skierowaną do grup, jak i poszczególnych osób⁵⁵.

Charytatywne działania konkretnych jednostek i grup, choćby wyjątkowo szlachetne, nie czynią jeszcze z parafii wspólnoty i nie przesądzają o jednoczącej ją świadomości potrzeby dzielenia się z innymi. Jeśli są to doraźne poczynania, skazane są nieuchronnie na krótkotrwałość – jak gałązki odcięte od życiodajnego pnia drzewa. Bycie otwartym na potrzeby drugiego człowieka musi

A jeśli umrze? Ojej, nie ma nikogo, kto by go zastąpił!” Por. M. NOWAK, *O nową wizję*, s. 36.

⁵³ Por. L. SLIPEK, dz. cyt., s. 159.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. tamże, s. 161-162.

się stać bowiem fundamentalną zasadą życia całej wspólnoty. „Stworzenie takiego fundamentu jest czymś nieodzownym, aby można było w sposób sensowny mówić o działalności charytatywnej we wspólnocie parafialnej”⁵⁶.

4.4. Wizyta duszpasterska

Zwyczaj chodzenia „po kołędzie” w naszych parafiach ma długą tradycję⁵⁷. Zwyczaj ten nie może stawać się pustym znakiem, ale ma przyczynić się do rozwoju poczucia wspólnoty w parafii. Spotkanie z kapłanem, przychodzącym z Kościoła, w którym Jezus Chrystus jest centrum wspólnoty chrześcijan, powinno pobudzać do aktywności i zaangażowania w sprawy parafialne. Jak w każdej rodzinie, tak i w tym wypadku, potrzebne są pytania, troska, co można jeszcze zmienić na lepsze, sugestie, jak wpływać na rozwój, spieszyć z pomocą, gdy coś nie najlepiej się układa. Bardzo istotna jest wspólna modlitwa i rozmowa, zastanowienie się, kontakt osób, które nie są dla siebie anonimowe. Kontakt bliski, o jaki zdecydowanie trudniej w świątyni, gdzie czasem twarze roztapiają się w tłumie. I dlatego dobrze byłoby, gdyby parafianie mieli przy okazji możliwość wypowiedzenia się, jak wyobrażają sobie spotkanie z kapłanem podczas wizyty duszpasterskiej. Z pewnością istnieją sprawy, dotyczące nie tylko ich rodziny, które szczególnie chcieliby poruszyć. Warto, aby proboszcz się z nimi zaznajomił i dzięki temu wspólnie z parafianami nadał „kołędzie” kształt jak najbardziej zbliżony do ich potrzeb⁵⁸.

4.5. Parafia wspólnotą wspólnot – rola i miejsce grup parafialnych

Bez wątpienia trzeba dążyć do tego, aby każdy ochrzczony czuł się w pełni wezwany do przeżywania wiary we wspólnocie kościelnej, która będzie przybliżać go stopniowo do dojrzałości chrześcijańskiej. Chodzi tu o stworzenie tylu małych grup, wspólnot kościelnych, ile w danym czasie i miejscu potrzeba, by każdy parafianin rzeczywiście uczestniczył w życiu Kościoła. Parafia stanie się

⁵⁶ Tamże, s. 163.

⁵⁷ Por. tamże, s. 188-189.

⁵⁸ Por. tamże, s. 190.

w ten sposób organiczną i dynamiczną komunią podstawowych wspólnot kościelnych Kościoła lokalnego⁵⁹.

W dzisiejszym czasie parafia jest często krytykowana z różnych stron za pewną niespójność z nauką Soboru Watykańskiego II i jego wizją duszpasterstwa. Krytykowana za tradycyjne, nieco skostniałe struktury, za martwość i brak inicjatywy. Za to, że prowadzi duszpasterstwo albo masowe, albo zbyt indywidualistyczne, że nie ma w niej troski o powoływanie, formację i prowadzenie wspólnot. Często też spotykamy się ze zjawiskiem opuszczania parafii, zwłaszcza przez ludzi młodych, co świadczy o tym, że nie zaspokaja ona wszystkich potrzeb współczesnego człowieka. Wielu czuje się obco i jakby niepotrzebnymi. Są nieznani i anonimowi, tak jak w tłumie. Kierują więc swe kroki do sekt, które dają im poczucie więzi, braterskiej więzi i przynależności do wspólnoty⁶⁰.

To w różnych małych wspólnotach i ruchach kościelnych ci ludzie powinni odnaleźć i odnajdują to, czego szukają. „Papież Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że wszystkie ruchy apostołskie powinny odnajdywać się w parafii, wzbogacać ją i angażować w jej sprawy – dla wspólnego dobra. Pozwoli im to współdziałać i poznać się bliżej, tak jak to się dzieje w skali ogólnopolskiej w Radzie Ruchów Katolickich, która patronowała już dwom kolejnym Kongresom. Ujawniły one dynamizm tych Ruchów w Polsce i to, że wiosna Kościoła, której są one znakiem, doszła już do nas. Parafia jest więc niezbędna jako wspólny mianownik dla różnych inicjatyw i przedsięwzięć, jeśli nie mają one nabrać odśrodkowej siły i zagrażać jedności i zwartości Kościoła (...) Tu może też skutecznie działać Akcja Katolicka, angażując wiernych w różne działania społeczne, a czasem polityczne czy kulturalne”⁶¹.

Ona też zasługuje na kilka słów refleksji w tym opracowaniu. Akcja Katolicka w parafii jest bowiem szczególnym miejscem organizowania się laikatu, pozostającego w ścisłej współpracy z hierarchią Kościoła. Oto możliwe formy działania członków Akcji w strukturach Kościoła parafialnego, które akcentuje ksiądz Leszek Slipek:

⁵⁹ Por. M. NOWAK, *Razem skuteczniej*, s. 33.

⁶⁰ Por. tamże, s. 29.

⁶¹ Tamże, s. 29-30.

(1) Praca formacyjna samych członków Akcji, której celem jest ukształtowanie głębokiej wiary, to znaczy usilne dążenie do przewyciężenia rozdziału pomiędzy wiarą a życiem.

(2) Tacy ludzie, po otrzymaniu dobrej formacji religijnej, powinni zaangażować się w sprawy Kościoła, to znaczy w zależności od potrzeb danej wspólnoty parafialnej, zajmować się tymi dziedzinami życia, które dotąd leżały odłogiem.

(3) Członkowie Akcji powinni być najbliższymi współpracownikami proboszcza, ciągle dyspozycyjnymi i dostrzegającymi samodzielnie wyzwania jakie niesie czas i sytuacja.

(4) Zadaniem członków Akcji byłoby także koordynowanie różnych ruchów, organizacji i stowarzyszeń bez naruszania ich charyzmatów i tożsamości.

(5) Akcja Katolicka wreszcie nie powinna szukać własnych specyficznych celów jako stowarzyszenie, ale postawić sobie za główny cel udział w realizacji zadań Kościoła⁶².

4.6. Duchowość wspólnotowa

Łatwo jest rozpraszać, trudniej gromadzić. Takie jest jednak dzieło Chrystusa, który przyszedł, aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno (por. J 11, 52). W tej jedności nie ztraca się różnorodności. W jedności uzyskuje ona swój pełny sens i przeznaczenie. Dopełniamy siebie wzajemnie. Mamy we wspólnocie być dla siebie, służąc sobie w miłości, troszcząc się nie tylko o własne sprawy, ale i o drugich (por. Flp 2, 4). „Z tej świadomości rodzi się nowy styl bycia człowiekiem. Tu jest źródło otwartości, wzajemnego wzbogacenia, wspólnych poszukiwań i działań, dialogu, którymi ma owocować życie chrześcijańskie. Nikt z nas przecież nie jest samowystarczalny ani niezależny od innych. Nasze losy, szczęście i nieszczęście wzajemnie się warunkują, jesteśmy za siebie nawzajem odpowiedzialni”⁶³.

Kościół posoborowy odnalazł ponownie wartość życia we wspólnocie, w komunii. Píše o tym Sługa Boży Jan Paweł II w Liście apostołskim *Novo millennio ineunte*, jaki wystosował do całego Kościoła na progu nowego tysiąclecia: „Czynić Kościół do-

⁶² Por. L. SLIPEK, dz. cyt., s. 180.

⁶³ M. NOWAK, *Razem skuteczniej*, s. 73.

mem i szkołą komunii: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata [...] Należy krzewić duchowość komunii, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty. Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas. Duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako 'kogoś bliskiego', co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń"⁶⁴.

Parafia jako wspólnota musi być nieustannie budowana i odnawiana przez wiarę, nadzieję i miłość. Poprzez modlitwę i ofiarę. Nie wystarczy zbudować ją raz, tak jak kościół parafialny. O nią trzeba się nieustannie troszczyć. Jeśli ktoś nie ma zwykłego domu, skazany jest na poniewierkę i tułactwo. Jeśli ktoś nie ma duchowego domu parafii, nie odkryje nigdy wspaniałej przygody braterstwa, a może nawet nigdy nie spotkać Chrystusa. Parafia nie jest bowiem nigdy sama dla siebie, albo tylko dla mnie. Jest jakby łodzią ratunkową, do której schronić się mogą wszyscy, którzy chcą dopłynąć do portu zbawienia. Ale to nie tylko azyl, poczucie bezpieczeństwa, czy zapewnienie możliwości duchowego wzrostu. To przede wszystkim wspólnota siostr i braci w Chrystusie. To w niej uczymy się nieustannie, co to naprawdę znaczy być Kościołem, co to znaczy służyć innym⁶⁵.

„Odpowiedzialność za lud Boży w parafii spoczywa na wszystkich. Chodzi o to, by ten lud jak Lud Starego Przymierza, szedł naprzód w pielgrzymce wiary przez świat, pod przewodnictwem swych duszpasterzy. By odpowiadał na wezwania Boże i znaki czasu, jaki Bóg do niego kieruje. By uświęcał ten świat i jego struktury przenikając je od wewnątrz – na wzór zaczynu – obyczajem,

⁶⁴ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 43.

⁶⁵ Por. M. NOWAK, *Razem skuteczniej*, s. 9.

moralność i kulturę. Lud Boży jest posłany do świata z łaską zbawienia, dlatego sam najpierw musi być ewangelizowany, formowany i starać się ze wszystkich sił o wierność Bogu”⁶⁶.

⁶⁶ Tamże, s. 10.

Polska szkoła duchowości katolickiej*

Mówiąc o polskiej szkole duchowości katolickiej należy zaznaczyć, iż w jej skład wchodzi dwa nurty duchowości, które odznaczają się odmienną specyfiką założeń doktrynalnych oraz oryginalnością wskazań ascetycznych na drodze rozwoju duchowego¹. Oba te charakterystyczne nurty rodzimej duchowości wyrosły z bogatej historii naszego narodu, a także ze szczególnej roli Kościoła, jaką odgrywał On na przestrzeni wieków w naszej Ojczyźnie. Owe uwarunkowania historyczne powstania polskiej szkoły duchowości są bardzo doniosłe, i jak się wydaje, odegrały znaczącą rolę w ostatecznym ukierunkowaniu duchowości wielu naszych rodaków. I chociaż, śledząc historię Kościoła w naszej Ojczyźnie, odnaleźlibyśmy wiele postaci, instytucji, zgromadzeń zakonnych czy zrzeczeń chrześcijańskich, które kształtowały duchowość ludzi sobie współczesnych, to jednak za najbardziej typowych przedstawicieli polskiej szkoły duchowości uważa się; mariańską, oraz - zainicjowaną przez Bogdana Jańskiego - zmartwychwstańską szkołę duchowości. Wymienione nurty życia duchowego, wyraźnie wyodrębnione i opisane w historii rodzimej duchowości, ukazują wielkie bogactwo polskiej szkoły duchowości.

Czym jest „szkoła duchowości”

Samo pojawienie się terminu szkoła duchowości nastąpiło stosunkowo późno. Paradoksalnie zatem można stwierdzić, iż na przestrzeni wieków działalności Kościoła, korzystano z wielkiego dorobku duchowego wypracowanego w szkołach duchowości, nie definiując ich istnienia, ani określając źródła wypracowanych du-

* Wykład inauguracyjny wygłoszony 26 września 2007 r. w auli WSD w Przemyślu.

¹ Por. J. MISIUREK, *Polska szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. CHMIELEWSKI, Lublin - Kraków 2002, s. 671.

chowych zasad, czy też metod ich stosowania. Pierwszy raz termin „szkoła duchowości” pojawił się „w II połowie XIX wieku w związku z badaniami prowadzonymi nad życiem monastycznym”². Dla jego pełnego upowszechnienia i przyjęcia w teologii przyczyniły się badania prowadzone na Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie i Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie oraz publikacje takich autorów jak: Pierre Pourrat, Henri Bremond i Jean Gautier³.

W każdej zaistniałej szkole duchowości możemy wyróżnić zarówno element podmiotowy, który stanowi konkretna osoba fundatora, bądź kilka osób oraz grono naśladowców, którzy uznali i przyjęli tę drogę życia duchowego, a także element przedmiotowy, czyli wypracowaną swoistą dla danej szkoły doktrynę, która znajduje praktyczne zastosowanie⁴. A zatem powstanie każdej szkoły duchowości rodzi się niejako z doświadczenia duchowego wybitnej osobowości, bądź kilku osób (np. karmelitańska szkoła duchowości) oraz z realizacji tegoż doświadczenia w gronie uczniów, a następnie całej rzeszy kontynuatorów. W określeniu wyodrębnienia się nowej szkoły duchowości potrzeba również określonego dystansu czasowego, aby móc wykluczyć zależność danej szkoły duchowości od innych szkół oraz zweryfikować rozwój, potwierdzony rzeszą naśladowców⁵.

Powstanie wielu szkół duchowości związane było z powstawaniem nowych zakonów, ruchów czy wspólnot, w których starano się wypracować swoistą drogę życia duchowego⁶. Niejednokrotnie wymagało to wielu bolesnych zmaganiań i doświadczeń, jednakże zawsze w duchu posłuszeństwa nauce Kościoła⁷. I zapewne dzięki temu możemy mówić o doniosłych owocach działalności poszczególnych szkół duchowości. Doświadczenie życia duchowego wyniesione z kontaktu obcowania z daną szkołą duchowości, niejednokrotnie owocowało u wielu osób prawością życia moralnego, rozwojem

² M. CHMIELEWSKI, *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004, s. 51.

³ Por. tenże, *Szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości...*, s. 851

⁴ Por. tenże, *Vademecum duchowości...*, s. 51.

⁵ Por. tamże.

⁶ Stąd też często nazwy szkół duchowości niemal identyczne są z nazwami zakonów (np. franciszkańska, dominikańska, czy karmelitańska szkoła duchowości). Niekiedy zaś nazwy tych szkół zostały wzięte od nazwy państw, w których głównie się rozwinęły (np. francuska, włoska, czy hiszpańska szkoła duchowości). Zob. K. GÓRSKI, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s. 115-127.

⁷ Por. M. CHMIELEWSKI, *Vademecum duchowości...*, s. 52.

praktyk życia duchowego oraz kształtowaniem własnej drogi do doskonałości chrześcijańskiej. Takie są też i zadania, które stawia przed sobą każda ze szkół duchowości – prowadzić innych do świętości życia. I choć należy stwierdzić, iż każda ze szkół duchowości bardzo ceniła sobie działalność naukową, szcząc się wielu wybitnymi teologami, a nawet Doktorami Kościoła⁸, to jednak ten wymiar działalności miał jedynie charakter służebny, aby pomóc w rozpoznawaniu dróg i metod w dążeniu do doskonałości. Wypada również nadmienić, iż żaden współczesny ruch posoborowej odnowy Kościoła, nie może być jeszcze uznany za szkołę duchowości. W świetle ustalonych i ogólnie przyjętych kryteriów metodologicznych w teologii, nie spełnia on bowiem wymogów określenia - „szkoła duchowości”. Przejawem zatem niezrozumienia lub ignorancji ze strony przywódców poszczególnych ruchów byłaby próba usankcjonowania i rozciągnięcia tej nazwy na owe ruchy oraz uznania ich liderów za oryginalnych twórców nowej drogi życia duchowego⁹. Zwykle wyróżnia się większe i mniejsze szkoły duchowości, biorąc pod uwagę oryginalność zróżnicowanych form życia duchowego oraz liczebność kontynuatorów danej drogi, lecz nie ma żadnych przesłanek, aby jedno szkoły uznać za ważniejsze od innych, bowiem bogactwo życia duchowego w każdej z tych szkół jest darem otrzymanym od samego Boga¹⁰.

Wydaje się, że rolę i znaczenie szkół duchowości najlepiej „uchwycił Innocencio Colombo porównując poszczególne szkoły duchowości do prądów morskich, które w istocie nie są niczym innym jak morska woda, różnią się jednak kierunkiem i prędkością własnego ruchu. Zwykle na obrzeżach konkretnego nurtu trudno dostrzec ów ruch i kierunek, ponieważ woda miesza się z innymi, ponadto dużo wody pozostaje poza wszelkimi prądami. Statki przecinają te nurty dążąc do swych portów. Jeśli jednak potrafią wykorzystać istniejące prądy morskie, ich żeglowanie staje się szybsze, pewniejsze, łatwiejsze. Podobnie jest z chrześcijańskim powołaniem do świętości. Może ono aktualizować się poza jakimikolwiek szkołami duchowości, jednakże włączenie się w określony i historycznie

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże, s. 51.

¹⁰ Por. tenże, *Szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości...*, s. 851.

sprawdzonej nurt życia duchowego, jakim jest szkoła duchowości, bez wątpienia pomaga w osiągnięciu tego celu”¹¹.

Zostaną teraz omówione oba nurty życia duchowego (mariański i zmarłychwstański) tworzące rodziną, polską szkołę duchowości.

Mariański rys duchowości

Mówiąc o mariańskim nurcie duchowości należy zasadniczo wymienić dwie główne postacie: błogosławionego założyciela o. Stanisława Papczyńskiego (+1701) oraz błogosławionego biskupa Jerzego Matulewicza (+1927) – noszącego w tradycji mariańskiej zaszczytny tytuł odnowiciela. W bogatej i trudnej historii zgromadzenia marianów znaczną rolę odegrali również: o. Kazimierz Wyszyński (+1755) – XVIII wieczny reformator zgromadzenia, o. Krzysztof Szvernicki (1894) – niestrudzony apostoł Syberii, przez wiele lat gorliwie posługujący polskim zesłańcom, o. Wincenty Sękowski (+1911) – tzw. ostatni „biały” marianin. Błogosławiony o. Stanisław Papczyński tworząc pierwszą wspólnotę zakonną na ziemiach Rzeczypospolitej oraz pierwszą w całym Kościele powszechnym noszącą w swej nazwie tytuł Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej, wyraźnie wytyczył cele nowopowstającego zgromadzenia: cześć Matki Najświętszej w tajemnicy Jej Niepokalanego Poczęcia, niesienie pomocy duszom czyścicowym oraz troska o zbawienie bliźnich (wyrażająca się poprzez kształcenie prostego ludu w nauce chrześcijańskiej). Po wielu latach owocnej pracy, w okresie zaborów zgromadzenie przeżywało bardzo trudne i bolesne chwile. Jednakże ten okres, choć związany z konfiskatą wielu domów zakonnych, likwidacją placówek oraz pozbawieniem marianów możliwości pełnej działalności duszpasterskiej i społecznej, był już zalążkiem odnowy. Odrodzenie zgromadzenia, które dokonało się w latach 20 – tych XX wieku za przyczyną działalności biskupa wileńskiego Jerzego Matulewicza, związane było z reformą zgromadzenia. I tak, śluby uroczyste zostały zastąpione prostymi, obowiązujące do tej pory oficjum za zmarłych zostało zamienione na inne praktyki pobożne w intencji dusz czyścicowych, zniesiono dotychczasowy biały habit (zakonnicy przywdziali zwykle sutanny) oraz wprowadzono Nowe Konstytucje.

¹¹ Tamże, s. 852-853.

Wspomniane Nowe Konstytucje zgromadzenia posiadały dwie charakterystyczne cechy, a mianowicie, były możliwe do zrealizowania w ukryciu oraz to, że apostołstwo przystosowywały do nowych potrzeb Kościoła, nakazując nabywanie i szerzenie wiedzy wszelkimi sposobami.

Wraz z powstaniem zgromadzenia został zainicjowany przez o. Stanisława Papczyńskiego i odnowiony przez biskupa Jerzego Matulewicza, kierunek życia duchowego, „akcentujący potrzebę osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej w oparciu o osobisty związek i przyjaźń z Bogiem Jedynym w Trójcy Osób, a zwłaszcza wszczęcie w Jezusa Chrystusa i żywy z Nim kontakt”¹². Z łatwością da się również zauważyć wyraźny rys pobożności maryjnej, wyrażający się troską o rozwój kultu Maryi Niepokalanie Poczętej oraz pragnieniem naśladowania Jej życia. Jak się wydaje nowym przejawem duchowości mariańskiej, było wspieranie modlitwą zmarłych, szczególnie żołnierzy i ofiary zarazy, pamięć o rzeczach ostatecznych oraz pomoc duszom przebywającym w czyścisku. Swoje idee o. Papczyński zawarł w licznych pismach o charakterze ascetyczno – duchowym. Wśród tych pism wymienić należy „Regułę życia” będącą zbiorem podstawowych idei założonego przez Niego zgromadzenia. Dzieło to oparte na Piśmie św. i regule św. Augustyna, stanowi regułę zakonną marianów. Odnowa zaś, którą przeprowadził biskup Jerzy Matulewicz polegała m.in. na tym, że elementy życia wewnętrznego głoszone przez założyciela, późniejszy biskup wileński „umiejętnie połączył i zharmonizował, dzięki czemu uwypuklone zostały główne wymiary tej szkoły: trynitarny, eklezjalny, maryjny i eschatyczny”¹³.

Powstanie zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego

U podstaw powstania nowego zgromadzenia Zmartwychwstańców, a zarazem nowej szkoły duchowości, leży działalność Bogdana Jańskiego (+1840), ks. Hieronima Kajsiwicza (+1873) oraz ks. Piotra Semenki (+1886) – których to zgromadzenie uważa za swoich założycieli. U początków zaś nowego wymiaru duchowości, w którym to Tajemnica Paschalna Chrystusa znalazła szcze-

¹² J. MISIUREK, *Mariańska szkoła duchowości*, w: *Leksykon duchowości...*, s. 488.

¹³ Tamże.

gólne znaczenie, leży nawrócenie Bogdana Jańskiego, wcześniej człowieka pochłoniętego sprawami emigracji paryskiej; po Powstaniu Listopadowym, zupełnie zagubionego religijnie i zaniedbanego moralnie. Po wielu wewnętrznych zmaganiach i próbach szukania Boga po omacku, w końcu odnalazł Chrystusa, o którym później napisał, że „ma środki radykalnego reparaowania (...) popsutej natury”¹⁴. Odwrócenie się od grzechu, zerwanie z nim oraz pojednanie z Bogiem w sakramencie pokuty, było dla niego dniem nowego przymierza z Bogiem. Owo głębokie nawrócenie zaowocowało utworzeniem w Paryżu 17 lutego 1836 r. nowej wspólnoty na kształt zgromadzenia, którą powszechnie nazywano „Domkiem Jańskiego”, mającą na celu w różnoraki sposób (duchowy i materialny) pomagać emigrantom¹⁵. Dewizą Jańskiego było publiczne oświadczenie „convertimur” (nawracamy się), aby dokonać całkowitej zmiany życia, co miało urzeczywistnić się przez „poddanie się we wszystkim Panu Bogu i oddanie się Jemu ze wszystkim”¹⁶. Wczesna śmierć Jańskiego (żył tylko 37 lat) sprawiła, że inni podjęli to dzieło. Wśród nich był ks. Piotr Semenenko – jeden z najwybitniejszych i najbardziej uczonych ludzi Kościoła XIX wieku. Cieszył się wielkim autorytetem. Był cenionym duszpasterzem, poszukiwanym spowiednikiem i kierownikiem duchowym wielu osób, m.in. błogosławionych: C. Borzęckiej, F. Siedliskiej, M. Darowskiej, K. Białeckiej i A. Truszkowskiej. Ponadto współtworzył lub pomagał w zakładaniu wielu żeńskich zgromadzeń zakonnych, m.in. niepokalanek, zmartwychwstanek, służebniczek, felicjanek, dominikanek i nazaretanek. Od 1865 r. był pierwszym rektorem Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie, którego wielu wychowanków przejęło się duchowością zmartwychwstańczą i zostało wybitnymi kapłanami – W. Granat, J. Czuj, J. Dąbrowski; biskupami i kardynałami – A. Kakowski, E. Dalbor, A. Sapięha; a nawet wyniesionymi na ołtarze – św. J. S. Pelczar, św. J. Bilczewski i błog. J. Balicki. Warto dodać, iż młody ks. J. S. Pelczar, kiedy znalazł się na studiach

¹⁴ B. ZARAŃSKI, *Zmartwychwstańcza duchowość*, w: *Leksykon duchowości...*, s. 956.

¹⁵ Por. J. M. POPLAWSKI, *Confessio Trinitatis jako podstawa życia duchowego w piśmactwach polskich zmartwychwstańców*, Lublin 2003, s. 22. Jak podają biografowie, spowiedź Bogdana Jańskiego trwała ok. półtora miesiąca. Tuż przed Uroczystością Objawienia Pańskiego 1836 r., kiedy miał otrzymać rozgrzeszenie, z radością zawołał: „Zjednoczony z Bogiem! Jutro mam przystąpić do Komunii świętej”. Por. tamże, s. 21.

¹⁶ B. ZARAŃSKI, dz. cyt., s. 957.

w Rzymie, uległ wielkiemu urokowi duchowemu ks. P. Semenki i był pod jego znaczącym wpływem wewnętrznym.

Bez wątpienia, ks. P. Semenka pozostaje twórcą zmartwychwstańskiej duchowości, który we współpracy z innymi stworzył podwaliny polskiej szkoły duchowości. W swojej koncepcji duchowości przyjął prostą zasadę – całe życie człowieka oraz wszystkie wydarzenia człowieczego losu, ujął w perspektywie zbawczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Z tak nakreślonej perspektywy „wyprowadził dwie kardynalne zasady duchowości: miłość i jej formacyjny wyraz – wyrzeczenie się siebie”¹⁷.

Główne rysy duchowości zmartwychwstańców

Zbawcza tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa stanowi centralne wydarzenie zmartwychwstańskiej duchowości. Według przedstawicieli tego nurtu duchowości, owocem tej tajemnicy jest m.in. możliwość zadania śmierci grzechowi i powstania do nowego życia w łasce, dzięki sakramentowi pokuty i pojednania. W ujęciu ks. P. Semenki, w życiu duchowym każdego chrześcijanina, istotne miejsce odgrywają dwie współzależne prawdy: 1° - grzech jako tajemnica nieprawości oraz 2° - śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jako tajemnica odkupienia¹⁸. Z jednej strony grzech, który najboleśniej rani człowieka, niszcząc go w najgłębszych pokładach jego natury, wprowadzając nieporządek we wszystkich jego władzach cielesno – duchowych, będący klęską i katastrofą, a z drugiej strony – nieskończona wartość Chrystusowego Odkupienia, dzięki której dzieło naprawy człowieka, dotyka go w tych najbardziej zranionych pokładach jego wnętrza. Chrystusowe „wykonało się” wypowiedziane z wysokości Krzyża, było objawieniem najwyższego wyrazu miłości Boga do człowieka. Zarazem ta miłość manifestująca się w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa stała się podstawową zasadą duchowości. Źródłem tej miłości jest Bóg w Trójcy św. Jedyny, który w swej świętości jest Komunią Osób¹⁹. Prawdę tę objawił św. Jan Apostoł, którego Bogdan Jański

¹⁷ Tamże, s. 956.

¹⁸ Por. tamże, s. 957.

¹⁹ Zob. J. M. POPŁAWSKI, dz. cyt., s. 59–93.

nazywał „patronem chrześcijańskiej miłości”²⁰. Według ks. P. Semeneni, skoro Bóg jest Komunią Osób, to i człowiek żyjący w komunii z innymi ludźmi może dojść do swego celu, jakim jest zbawienie. Celem zaś ziemskiego życia człowieka jest oddanie chwały Bogu, które może się dokonać w pełni poprzez miłosne zjednoczenie człowieka z Bogiem²¹.

Ks. P. Semenenko tworząc fundamenty duchowości zmarłychwstańskiej na gruzach duchowego doświadczenia Bogdana Jańskiego, uważał, że Bóg stwarzając człowieka na swój obraz, obdarzył go rozumem oraz wolnością i chciał, aby człowiek jako obraz Boży zrealizował w sobie Boże podobieństwo. Jednakże grzech człowieka sprawił, że utracił on raj natury ludzkiej i stał się „dzikim zaroślem”²², mimo to, Bóg nie zmienił swojego pierwotnego planu względem człowieka. Jak napisał ks. P. Semenenko „krwią Chrystusa obłany i zmyty, przemienił się znowu w raj rozkoszy dla Boga”²³. Dzięki tajemnicy Odkupienia, Bóg na nowo podniósł człowieka do wielkiej godności i niejako zlecił mu zadanie „aby człowiek przez praktykowanie miłości, przechodził od obrazu Boga do Bożego podobieństwa”²⁴. Sposobem na to, aby człowiek zachował w sobie Boży obraz i Boże podobieństwo jest bezgraniczne doświadczenie Bożej miłości, a zarazem realizowanie tej miłości w życiu chrześcijańskim. Szczególnym zaś przejawem życia w miłości jest oddanie się Bogu, zawierzenie Jego opatrności poprzez akt szczerego wyrzeczenia się siebie. Ten akt całkowitego zaufania Bożemu działaniu ma na celu eliminację grzechu z życia chrześcijanina oraz pokornego uznania własnej kruchości i niegodności względem Boga. Wyrzeczenie się siebie jako całkowite oddanie się Bogu, powinno być również ze strony człowieka, aktem uznania dziedzictwa grzechu naszych Prarodziców, ale również aktem przyjęcia wielkiego Dzieła Odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Człowiek jednakże nie może czynić tego sam, o własnych siłach. Ks. Semenenko zachęca, aby człowiek czynił to mocą „żywotodawczego” Boga²⁵. To

²⁰ W sposób szczególny B. Jański odniósł się tutaj do Pierwszego Listu św. Jana Apostoła - (1J 4, 16).

²¹ Por. B. ZARAŃSKI, dz. cyt., s. 957-958.

²² Tamże, s. 958.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. tamże.

bowiem Bóg, Trzecia Osoba Boska – Duch Święty jest tym, który rozwija w wierzącym dynamikę łaski, która daje nowe życie człowiekowi²⁶.

U podstaw duchowości zmartwychwstańskiej tkwi osobowość człowieka świeckiego Bogdana Jańskiego. To właśnie on „przez swoje nawrócenie odkrył powołanie i wszedł na drogę życia chrześcijańskiego, które ukazało cechy duchowości trynitarnej, a zarazem personalistycznej. Jest to duchowość naznaczona twórczym charyzmatem i pełna optymizmu na miarę każdego człowieka”²⁷.

Rola i znaczenie polskiej szkoły duchowości w życiu Kościoła, narodu i w życiu duchowym chrześcijanina

Trudno mówić wprost o roli i znaczeniu polskiej szkoły duchowości, tym bardziej, że jej proces tworzenia się i powstawania, nie jest bynajmniej określony datami historycznymi. Z pewnością elementy życia duchowego, które odnajdujemy w jej łonie na pewno miały wpływ na życie Kościoła, narodu polskiego i poszczególnych chrześcijan. Mówiąc – zatem - o roli i znaczeniu polskiej szkoły duchowości, najlepiej i najwłaściwiej można mówić o życiu i działalności zgromadzeń zakonnych: marianów i zmartwychwstańców, reprezentantów rodzimego nurtu duchowości.

Z całą pewnością powstanie tych dwóch zgromadzeń zakonnych miało duży wpływ na życie Kościoła na ziemiach polskich i na życie religijne rodaków przebywających na emigracji. Możemy tutaj wspomnieć o duchowym bogactwie Kościoła ożywionym charyzmatem tychże nowych zgromadzeń. Ponadto włączenie się w pracę duszpasterską było ożywieniem jakości życia religijnego wiernych - dla przykładu - to właśnie zmartwychwstańcy dali nowy impuls pracy duszpasterskiej, tworząc z parafii w Ameryce którą prowadzili, tzw. wspólnotę wspólnot. Nie bez znaczenia jest również włączenie się obu zgromadzeń w działalność apostolską, wychowawczą, wydawniczą oraz - na szeroką skalę - w działalność charytatywną.

Istotną rolę odegrały oba zgromadzenia w życiu polskiego narodu, zwłaszcza w latach niewoli narodowej. Przykład życia religijnego połączonego nawet z ofiarą własnego życia, czy też wygna-

²⁶ Zob. J. M. POPLAWSKI, dz. cyt., s. 175 - 198.

²⁷ B. ZARAŃSKI, dz. cyt., s. 959.

niem zakonników na Syberię, był bardzo przekonywujący dla świeckich. Gorący patriotyzm, podjęcie wezwania pracy na rzecz umiłowanej Ojczyzny, działalność charytatywna, pomoc w podnoszeniu poziomu życia religijnego wśród rodaków na emigracji – to znamiona działalności marianów i zmartwychwstańców. Bodźcem do realizacji tychże wyzwań był głęboki fundament życia duchowego obu zgromadzeń. Ponadto trzeba tutaj podkreślić działalność ks. P. Semenienki zmierzającą do tworzenia i pomocy w powstawaniu wielu nowych zgromadzeń zakonnych żeńskich, które były ożywieniem ducha religijnego wśród Polaków w kraju i na emigracji.

Można powiedzieć, że każdy chrześcijanin w jakiejś mierze skorzystał z bogactwa duchowego wypracowanego w polskiej szkole duchowości. To właśnie tym zgromadzeniom, reprezentującym rodzimy nurt duchowości, zawdzięczamy nową jakość życia duchowego. Marianom zawdzięczamy bardzo mocne wyakcentowanie wymiaru maryjnego naszej religijności, troskę o niesienie pomocy duszom czyścowym, a także troskę o zbawienie bliźnich poprzez rozwój oświaty i nauki chrześcijańskiej. Zmartwychwstańcom – na gruncie życia duchowego indywidualnej pobożności – zawdzięczamy wyeksponowanie wymiaru zbawczego tajemnicy Odkupienia, ukazanie destrukcyjnej siły grzechu, a zarazem wielkości duchowych owoców śmierci i zmartwychwstania Chrystusa dla człowieka pogrążonego w słabości, ukazanie wielkości Bożej miłości, potrzebę ofiary i wyrzeczenia się siebie, po to, aby przynależeć do Boga.

W jakiejś mierze, w tym bogatym nurcie polskiej szkoły duchowości, potrafilibyśmy odnaleźć duchowość, która przez wiele lat kształtowała i kształtuje środowisko przemyskiego Seminarium i naszej Archidiecezji. Z całą oczywistością możemy też przyjąć, iż z bogactwa wypracowanego przez pokolenia ludzi żyjących autentycznie Bogiem, możemy z pożytkiem korzystać i dla naszego, własnego rozwoju duchowego.

Etyczne aspekty powołania nauczyciela-wychowawcy

Przedstawiciele każdego niemal zawodu dążą do tego, by stworzyć kodeks etyczny dotyczący zasad postępowania dla reprezentujących określony zawód. Szczególnie starają się o to przedstawiciele zawodów związanych z bezpośrednim kontaktem z człowiekiem, które to zawody określamy mianem powołania. Do takich zawodów o charakterze powołania należy np. zawód lekarza, nauczyciela, wychowawcy, duszpasterza.

Etos nauczyciela implikuje pojęcie etosu w ogóle, a w naszej kulturze szczególnie etosu chrześcijańskiego. Dopiero na tym tle można mówić o specyficznym etosie nauczyciela-wychowawcy.

Etos (po greck. znaczy obyczaj) jest to „konkretna postać moralności stanowiąca system obyczajów określonej grupy społecznej, wyrażający się w stylu życia”¹. „W zakres tego pojęcia wchodzi:

- interpretacja prawa natury,
- realizacja norm moralnych,
- uznawana praktycznie hierarchia wartości – w danej grupie społecznej, żyjącej w konkretnym kontekście historyczno-kulturowym”².

Ks. M. Rusiecki twierdzi, że etos wyrasta z głębokich potrzeb człowieka, zwłaszcza z tzw. potrzeb wyższych (np. potrzeba sensu, potrzeba bezpieczeństwa, potrzeba szczęścia, potrzeba trwania, potrzeba sprawiedliwości)³. Do istotnych cech etosu chrześcijańskiego należy zaliczyć: a) włączenie do współdziałania z Bogiem, b) chrystocentryzm, c) miłość jako najważniejszą cnotę, d) upodobnienie do Chrystusa, e) budowanie wspólnoty wiary i miłości, f) misyjny cha-

¹ S. WITEK, Hasło „Etos” w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, s. 1195.

² M. RUSIECKI, *Stójcie mocno w Panu*, Kielce 1994, s. 134-135.

³ Tamże, s. 135.

rakter wspólnoty wierzących, g) etos serca, h) ciągłą troskę o świętość, o nowe życie, i) bycie świętym przez pełnienie woli Bożej, j) widzenie wszystkiego w aspekcie eschatologii⁴.

Mając na względzie powyższe ustalenia, spróbujmy przenieść je do etosu nauczyciela-wychowawcy. Obowiązki i powinności nauczyciela - wychowawcy można by ująć w kilku podstawowych odniesieniach :

1. Obowiązki względem samego siebie
2. Obowiązki względem wartości
3. Obowiązki względem uczniów
4. Obowiązki względem innych nauczycieli i szkoły
5. Obowiązki względem narodu i Ojczyzny

1. Obowiązki względem samego siebie

Nauczyciel-wychowawca oddziałuje zawsze przede wszystkim siłą swojej osobowości, dlatego im bardziej ukształtowana i bogatsza wewnętrznie będzie jego osobowość, tym silniejszy będzie wpływ na wychowanków i uczniów. Dlatego etyka tego zawodu nakazuje nauczycielowi-wychowawcy dążyć do rozwoju pełnej i dojrzałej osobowości⁵. Stąd troska nauczyciela-wychowawcy o własny rozwój i doskonalenie swojej osobowości musi być jego podstawową troską. Obowiązek dążenia nauczyciela do pełni własnego rozwoju i doskonalenia się podkreśla mocno zarówno wydana w Polsce Karta Nauczyciela (art. 6) jak i kodeks etyki nauczycielskiej (III, p. 4). Oczywiście jest rzeczą, na co zwraca uwagę zwłaszcza ks. M. Rusiecki, że "pracować nad sobą - to - przynajmniej w przypadku chrześcijańskich wychowawców - uświęcać się, być wiernym miłości, pełnić wolę Boga, oczyszczać się, zbliżać się do Stwórcy, naśladować Chrystusa, w więc przyjmując postawę synowskiego posłuszeństwa, wierności, trwania w tym, co niesie los. To przy wszystkich okazjach wyzwalać dobro, a nawet na dobro przetwarzać zło - to rósć w świętości"⁶.

⁴ Tamże, s. 135-143.

⁵ SZEWCZYK, s. 16.

⁶ M. RUSIECKI, *Dojrżeli bądźcie*, Kielce 1992, s. 58.

Nauczyciel, wyrozumiały i tolerancyjny dla drugich, musi mieć jednocześnie bezwzględną postawę, „gdy idzie o wymogi stawiane sobie, przy postawie konsekwentnej, przy postawie zmierzającej do doskonałości”⁷. Punkt 1 Zasad Ogólnych Kodeksu etyki nauczycielskiej stwierdza, że „nauczyciel powinien stanowić wzór osobowości prawej i szlachetnej, wrażliwej i odpowiedzialnej, o postawie otwartej na drugiego człowieka”. Nauczyciel winien być człowiekiem mądrym, prawdomównym i sprawiedliwym, zarówno gdy chodzi o sprawiedliwość rozdzielczą, jak i wyrównawczą⁸, a także lojalnym wobec wychowanka⁹. Powinien też odznaczać się wysoką kulturą osobistą, przejawiającą się zwłaszcza w kulturze języka.

Oprócz tego ogólnego rozwoju osobowego, szczególnym obowiązkiem jest doskonalenie się nauczyciela w swoim zawodzie. Podkreśla to szczególnie J. Homplewicz pisząc, że „umiejętności zawodowe dla ‘wychowawcy profesjonalnego’ to kolejny wymóg etyki jego pracy”¹⁰. Dlatego też nauczyciel powinien stale podnosić swoje kwalifikacje zawodowe poprzez uczestnictwo w różnych formach dokształcania i doskonalenia. Szczególnie powinien on zdobywać stopnie specjalizacji zawodowej oraz stopnie naukowe.

Z ciągłym doskonaleniem zawodowym i podnoszeniem swoich kwalifikacji nauczyciel winien łączyć sumienne i rzetelne wykonywanie swoich zadań dydaktycznych i wychowawczych, nie uzależniając jakości wykonywanej pracy od wysokości wynagrodzenia.

Nauczyciel jako wzór osobowy – winien też łączyć w harmonijną całość zawodowe cnoty moralne z cnotami ogólnoludzkimi (np. życzliwością) i cnotami obywatelskimi (np. patriotyzmem)¹¹. Od nauczyciela bowiem, a zwłaszcza „od wychowawcy wymaga się określonej postawy moralnej”¹².

Pielęgnowanie powyższych cnót moralnych jest warunkiem posiadania przez nauczyciela-wychowawcę odpowiedniego autorytetu. „Na autorytet nauczyciela składa się zarówno prawdziwość wy-

⁷ M. RUSIECKI, *Wytrwajcie we Mnie*, Kielce 1998, s. 19.

⁸ Tamże, s. 64-65.

⁹ Tamże, s. 94, 112.

¹⁰ J. HOMPLEWICZ, *Etyka pedagogiczna*, Rzeszów 1996, s. 22..

¹¹ SZEWCZYK, s. 112.

¹² HOMPLEWICZ, *Etyka pedagogiczna*, s. 17.

znawanych zasad, jak i zgodność jego czynów, jego postawy z wyznawanymi zasadami. Im jest on bogatszy duchowo, piękniejszy moralnie, cieszący się wielkim szacunkiem tym jego kontakt staje się bardziej osobisty, bliski, serdeczny i bezpośredni¹³.

2. Obowiązki względem wartości

Aby wychowawca mógł być człowiekiem etycznym, musi zająć właściwą postawę względem wartości. „Postawa etyczna jest właśnie wynikiem zaakceptowania i przyjęcia odpowiednich, wychowawczo czytelnych wartości”¹⁴. Chodzi tu więc o odpowiednią postawą moralną, właściwy przykład i charakter osobowościowy danego wychowawcy, tego jakie prezentuje sobą wartości¹⁵. „Misja nauczyciela koresponduje ściśle z podstawowymi wartościami duchowymi: prawdą, dobrem, pięknem”¹⁶. Na te wartości winien on uwrażliwiać wychowanka i w ten sposób stać na straży jego człowieczeństwa¹⁷.

Postawa nauczyciela wobec wartości wyraża się w trzech zasadniczych momentach : a) służbie wartościom, b) wierności wartościom, c) przekazywaniu wartości wychowankom.

A. Służba wartościom

Wychowawca musi przede wszystkim zajmować postawę służebną wobec wyższych, autentycznych wartości. Wychowanie jest bowiem przede wszystkim wychowaniem do wartości¹⁸.

Aby człowiek mógł służyć wartościom i realizować je, musi najpierw być wrażliwym na wartości i dostrzegać je w świecie: w osobach i rzeczach. W tej służbie wartościom chodzi tu więc przede wszystkim o takie podstawowe wartości, jak wartość prawdy, dobra, piękna, wolności, odpowiedzialności, godności, solidarności, wartości religijne i moralne. Prof. J. Homplewicz do tych „we-

¹³ RUSIECKI, *Wytrwajcie we Mnie*, s. 138.

¹⁴ HOMPLEWICZ, dz. cyt., s. 23.

¹⁵ Tamże, s. 32.

¹⁶ RUSIECKI, *Wytrwajcie*, s. 151.

¹⁷ RUSIECKI, *Stójcie*, s. 144.

¹⁸ M. WOLICKI, *Wychowanie do wartości*, Wrocław 2000.

wewnętrznych wartości wychowania”, które stają się celem wychowania zalicza całą gamę wartości, takich jak: miłość, dobroć, życzliwość, serdeczność, uczuciowość, wdzięczność, ufność, otwartość, zaufanie, wierność, prawość, męstwo, odwaga, wytrwałość, mądrość, roztropność, poczucie odpowiedzialności, sumienność, wspaniałość, hojność, cierpliwość, bezinteresowność, dyskrecja, pokora, uczciwość, itd.¹⁹ Wobec powyższych wartości wychowawca powinien zająć postawę służebną. Wychowawca winien służyć wartościom i ideałom, które uważa za ważne i zasadnicze w życiu.

B. Wierność wartościom

Postawa wychowawcy winna być postawą bezwzględnej wierności autentycznym, wyższym wartościom, nawet gdyby za tę wierność przyszło im zapłacić bardzo wysoką cenę²⁰. Autentyczne wychowanie wymaga więc od wychowawcy bezwzględnej wierności wartościom: prawdzie, miłości, sprawiedliwości, uczciwości i innym istotnym wartościom. Taka zaś wierność w stosunku do wartości nie jest z kolei możliwa bez wierności swemu sumieniu. Wierność sobie, dobrze rozumiana, jest więc zasadniczym elementem postawy wychowawczej. „Nauczyciel musi być dogłębnie przekonany, jak nieodzowne i ważne są podstawowe wartości i zasady decydujące o wychowaniu człowieka, o ładzie moralnym, o porządku społecznym. Musi stanąć na straży tych wartości, ponieważ one są miarą człowieczeństwa”²¹. Ks. Rusiecki stwierdza, że „takie wartości, jak prawda, dobro, wolność, dobroć i odpowiedzialność, życie, miłość, sprawiedliwość, niezbywalne prawa człowieka, świętość – są pod szczególną ochroną nauczyciela. Jeśli dobrze, konsekwentnie ich broni, zasługuje na szacunek i najwyższe uznanie”²².

Nawet w świecie pogańskim spotykamy taką bezwzględną wierność wartościom. Już Arystoteles, gdy przekonał się, że jego umiłowany mistrz Platon pobłądził, powiedział: „Amicus Plato sed

¹⁹ HOMPLEWICZ, s. 147.

²⁰ M. WOLICKI, *Wychowanie do wierności wartościom*, „Słoneczna Skala” 2000 nr 3, s. 57-59; tenże, *Wierność sobie a kontakt z drugimi*, „W drodze” 1985 nr 10, s. 83-87.

²¹ RUSIECKI, *Stójcie*, s. 147.

²² Tamże, s. 148.

magis amica veritas". Arystoteles odszedł od swego mistrza, aby pozostać wiernym prawdzie.

Bardziej współczesny przykład bezwarunkowej wierności wartościom widzimy w życiu św. Tomasza Morusa, kanclerza króla angielskiego Henryka VIII, oraz młodego żołnierza Utrackiego, Otto Schimka. Ta wierność przypomniana jest niejednokrotnie widnieje w różnych hasłach, np. "Bóg-Honor -Ojczyzna", czy w dewizie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego „Deo et Patriae”.

C. Przekazywanie wartości wychowankom

Wychowawca nie może wartości, jakie posiada, zachowywać tylko dla siebie, ale winien dzielić się nimi z innymi, przekazywać je swoim wychowankom. „Uwrażliwianie na te wartości w posłudze dydaktyczno-wychowawczej i wdrażanie ich w umysły i serca dzieci i młodzieży – to główny cel, jaki przyświeca nauczycielowi”²³. Dlatego słusznie pisze J. Homplewicz, że „trzeba więc posiadać nie tylko wiedzę, ale i wartości, które się przekazują, gdy cały ten przekaz ma się stać czyjąś osobową rzeczywistością”²⁴. Jak jednak dalej stwierdza cytowany Autor: „Nie wystarczy tu sam przekaz informacji o wartościach i określonych umiejętnościach ani samo intelektualne rozumienie – bo niezbędna staje się nadto ich akceptacja i przyjęcie”²⁵.

Wychowanie musi być wychowaniem do wartości, a ściślej do wierności wartościom.

Kiedy mówimy o przekazywaniu wartości, to musimy pamiętać, że chodzi tu o wartości najwyższego rzędu, wartości duchowe, które mogą odgrywać w naszym życiu i w życiu naszych wychowanków rolę ideałów. O roli zaś ideałów w wychowaniu dzieci i młodzieży tak pięknie i trafnie pisał nasz wielki wieszcz narodowy, Adam Mickiewicz: „Jeśli serca ludzkiego nie ogarnie jakiś wielki ideał, zaczną się ono nurzać w podłości”. Jeśli widzimy nieraz jak wielu młodych nurza się teraz w podłości, jak wybiera drogę użycia, agresji, destrukcji, drogę nawet satanizmu, to dlatego, że serca tych

²³ RUSIECKI, *Wytrwajcie*, s. 151.

²⁴ HOMPLEWICZ, s. 32.

²⁵ Tamże, s. 158.

młodych nie ogarnął wcześniej jakiś wielki ideał, ze nie postawili sobie w odpowiednim okresie życia tak wysokiego celu, jaki np. postawił sobie patron młodzieży, św. Stanisław Kostka, którego dewizą życia były słowa: „Do wyższych rzeczy jestem stworzony i dla nich tylko żyć winienem”. Kierowany tak szczytnym ideałem doszedł do wyżyn świętości.

Napisał wielki poeta niemiecki J.W. Goethe: „Jeśli będziesz traktował osoby tak jak na to zasługują, będziesz je czynił gorszymi. Jeżeli będziesz je widział takimi, jakimi mogą się stać, uczynisz je takimi naprawdę”.

Dlatego słusznie pisze Ewa Kosińska: „Wychowanie powinno opierać się na ideałach i prowadzić do ideałów. Ideały są prawdziwą siłą każdego człowieka i niezbędnym warunkiem osiągania coraz wyższego poziomu rozwoju. Każdy wychowawca musi mieć świadomość, ku jakim ideałom prowadzi dzieci i młodzież, i musi wiedzieć, co dla niego samego jest ideałem, któremu podporządkowuje życie. Wychowanie bez ideałów to zwykła hodowla - powiedział G. Pellegrino”²⁶.

Rolę ideałów mogą spełnić w życiu ludzi młodych przede wszystkim wartości religijne, które sławny niemiecki fenomenolog Max Scheler stawia na szczycie stworzonej przez siebie hierarchii wartości (wartości zmysłowe (hedoniczne), witalne, duchowe i religijne)²⁷.

Ale szkoła może również przekazywać wartości duchowe: wartość miłości, przyjaźni, szlachetnego koleżeństwa i kształtować w tym duchu życie klasy szkolnej, jak i całej wspólnoty szkoły.

Szkoła posiada również wiele możliwości, by uwrażliwiać dzieci i młodzież na wartości estetyczne, na wartość piękną, piękną sztuki, piękną przyrody, piękną wytworów kultury. Wychowanie estetyczne jest bardzo ważnym odcinkiem wychowania do wartości. Człowiek wrażliwy na piękno będzie człowiekiem szlachetnym. Mówi się np. o ludziach wrażliwych na piękno muzyki, że ludzie, którzy kochają śpiew, „mają dobre serca”. Podobnie można powiedzieć o wrażliwości na inne rodzaje piękna.

²⁶ E. KOSIŃSKA, *Wychowawca w szkole*, Kraków 1999, s. 55.

²⁷ S. KOWALCZYK, *Podstawy światopoglądu*, s. 151.

Im bardziej wychowawcy w szkole będą nastawieni na wychowanie dzieci i młodzieży do wartości, do wierności wartościom najwyższego rzędu, tym lepiej ukształtują osobowość swych wychowanków i najlepiej przygotowują ich do samodzielnego i twórczego życia, zarówno w społeczności świeckiej jak i kościelnej.

3. Obowiązki względem uczniów-wychowanków

Najwięcej wskazań Kodeks etyki nauczyciela podaje odnośnie do obowiązków nauczyciela-wychowawcy względem uczniów. Już w „Zasadach ogólnych” czytamy, że „podstawowym zadaniem nauczyciela jest troska o dobro ucznia i studenta” (p.2). Ta troska winna się wyrażać przede wszystkim w szacunku dla godności ucznia w procesie kształcenia i wychowania (p.4), także w uszanowaniu jego autonomii, podobnie jak i autonomii rodziny (p.5). „Nade wszystko poszanowanie godności dziecka, ucznia i wychowanka, każdego, również i tego, który jest trudny i niewdzięczny, nie przestaje być podstawową wartością wychowania i stanowi osobowe odniesienie dla całej etyki wychowania”²⁸. Zadanie nauczyciela-wychowawcy wobec wychowanka polega na dobrym poznaniu go i pomocy w jego rozwoju. „Pochylając się nad dzieckiem nauczyciel ma nie tylko wnikliwie czytać jego uzdolnienia, predyspozycje, możliwości. Ma nie tylko pomóc je rozwijać. Nie tylko ma tworzyć klimat szacunku, zaufania i życzliwości. Ma się zdobyć zdecydowanie na dużo więcej. Może słowo pietyzm będzie tu najbardziej stosowne. Dziecko trzeba traktować jak świętość – z pietyzmem, a więc z szacunkiem, z najpiękniejszymi uczuciami, z oddaniem całego serca. Dzieckiem trzeba się zdumieć i zachwycić. Trzeba dać się nim oczarować i zauroczyć. Tak jak to czyni kochająca matka”²⁹. Jak trafnie stwierdza ks. M. Rusiecki, „nauczyciel to człowiek, który pozwala budzić się i rosnać tym wszystkim, którzy wokół niego się gromadzą”³⁰.

Przede wszystkim nauczyciel powinien przekazywać wiedzę zgodnie z prawdą i własnym sumieniem, prostując wszelkie błędne in-

²⁸ J. HOMPLEWICZ, *Etyka*, s. 21.

²⁹ RUSIECKI, *Stójcie*, s. 145.

³⁰ RUSIECKI, *Chodźcie*, s. 133.

formacje podawane do publicznej wiadomości. „Nie wolno mu jednak przekraczać swoich kompetencji, nie wolno mu przekazywać treści pseudonaukowych, a więc teorii czy tylko hipotez lub innych jednostronnych interpretacji jako pewników”³¹. W swoich badaniach naukowych i w głoszeniu własnych poglądów winien kierować się zasadami rzetelności i uczciwości.

„Powinien umieć tak naświetlić zagadnienia światopoglądowe, które nasuwa jego dyscyplina, by przedstawienie problemu nie mijało się z prawdą i by było co najmniej otwarte na perspektywę religijną. Chodzi głównie o takie zagadnienia, które bezpośrednio dotyczą sumienia czy światopoglądu”³². W trosce o doprowadzenie „uczniów do postawy tolerancji, pluralizmu światopoglądowego, nauczyciel powinien ich uczyć sztuki dialogu, spotkania na płaszczyźnie prawdy i wolności. Ma to czynić w klimacie szacunku i zrozumienia dla różnych przekonań i postaw etycznych każdego człowieka”³³.

Kierując się zawsze dobrem ucznia nauczyciel-wychowawca winien dopomóc wychowankom w dobrym poznaniu samych siebie. „Odpowiedzialny wychowawca pomaga wychowankowi, by coraz lepiej rozumiał on samego siebie i własną tajemnicę”³⁴. Ostatecznym zadaniem nauczyciela – wychowawcy jest przyprowadzić młodzieńca do Chrystusa, który jest „światłością świata”³⁵.

Ponieważ - jak uczył Jan Paweł II - „młodzi ludzie domagają się od wychowawcy i nauczyciela „przykładu życia”, dlatego nauczyciele i wychowawcy winni być dla młodych „przyjaciółmi, wiernymi towarzyszami i sprzymierzeńcami w młodzieńczej walce”³⁶.

Według słów Ojca św. potrzebna jest wielka życzliwość wobec wychowanka. Zwraca na to już uwagę polski psycholog Jan Władysław Dawid: „Gdyby trzeba było wybierać między nauczycielem, który posiada dużą wiedzę fachową, poznał psychologię, metody i technikę wychowania, ale któremu obca jest zupełnie (...) miłość dusz, z drugiej strony takim, który przy bardzo skromnej wie-

³¹ RUSIECKI, *Stójcie*, s. 149.

³² Tamże, s. 149.

³³ Tamże, s. 150.

³⁴ PODLASZCZAK, dz. cyt. s. 178.

³⁵ Tamże, s. 184.

³⁶ Tamże, s. 178.

dzy, braku metodycznego przygotowania ma w sobie żywe i w czyn przechodzące poczucie duchowej wspólnoty, który dusze uczniów swoich jak swoje ogarnia, i jak swoje kocha – gdyby trzeba było wybierać między nimi, pierwszeństwo bezwzględnie oddać by należało temu drugiemu”³⁷. Dlatego słusznie stwierdza J. Podlaszczak, że „prawdziwemu wychowawcy powinno zależeć przede wszystkim na uczniu, na jego autentycznym dobru, na jego zbawieniu”³⁸.

Nauczyciel powinien wychowywać swoich uczniów w poszanowaniu dla życia, z czym łączy się wyrabianie wrażliwości na konieczność ochrony środowiska naturalnego³⁹.

Konieczne jest również wychowywanie do prawidłowego odbioru masmediów poprzez wyrabianie w wychowankach postawy krytycznej, wybiórczej, wartościującej.

„Do ważnych również obowiązków nauczyciela należy pielęgnowanie zauważonych indywidualnych zainteresowań uczniów, zwłaszcza gdy chodzi o budzące się powołania do pracy pedagogicznej, misyjnej, kapłańskiej. Wyzwalanie postawy bezinteresownej, społecznej, twórczej. Oczywiście jest rzeczą, że sam musi dać przykład takiej postawy”⁴⁰.

4. Obowiązki względem innych nauczycieli i szkoły

Nauczyciela winna cechować „uczciwość i lojalność wobec władz szkolnych. Nauczyciel powinien wywiązywać się z obowiązków służbowych oraz założeń programu”⁴¹.

Szkoła – według Jana Pawła II – winna stać się „kuźnią cnót”. Dlatego nauczyciele i wychowawcy winni dołożyć wszelkich starań, „aby w szkole zapanował duch przyjaznego i otwartego dialogu oraz koleżeństwa i wzajemnego szacunku. Wydaje się, że jest to jeden z podstawowych warunków, od których uzależnione jest urzeczywistnianie wartości i kształtowanie postaw wychowanków”⁴².

³⁷ J. W. DAWID, *O duszy nauczycielstwa*, Warszawa 1948, s. 11.

³⁸ PODLASZCZAK, s. 180.

³⁹ RUSIECKI, *Stójcie*, s. 151.

⁴⁰ Tamże, s. 151.

⁴¹ Tamże, s. 149.

⁴² PODLASZCZAK, dz. cyt., s. 181; A. DRELICH, *Gdy nawet słowa*, s. 187.

Świadomy faktu, że wychowuje nie tylko poszczególny wychowawca, ale całe grono pedagogiczne i atmosfera, jaka w nim panuje, nauczyciel wraz z całym gronem pedagogicznym powinien stworzyć zgrany zespół ludzi, działających dla wspólnego celu. Relacje braterstwa i solidarnej pomocy winny łączyć nauczycieli starszych i młodszych. Nauczyciel bardziej doświadczony winien pomagać młodszym kolegom służąc im radą i wsparciem w trudnych chwilach. Wszyscy nauczyciele, i starsi i młodszy winni solidarnie dbać o dobre imię i szkoły i stanu nauczycielskiego.

5. Obowiązki względem narodu i Ojczyzny

Nauczyciel ma dużą rolę do spełnienia także w społeczeństwie i narodzie. Dlatego oprócz doskonalenia się ściśle zawodowego, konieczne jest u nauczyciela zaangażowanie się także w pracę społeczną. „Praca społeczna jeszcze tak niedawno została w sposób oczywisty skompromitowana. A przecież człowiek zawsze będzie chciał znaleźć dobre czy lepsze miejsce w środowisku. Zawsze będzie chciał się wyróżnić, być potrzebnym innym. Im szersze kontakty nawiązemy z ludźmi, im szerzej będziemy mogli się udzielać, tym pełniej rozwijamy swoją osobowość. Nasz rozwój dokonywany jedynie w ramach ściśle zawodowych, w ramach wykładanego przedmiotu, specjalistycznie pojętego, może nie dawać pełnej szansy. Nie zaktualizowane możliwości, które ciągle powinniśmy w sobie odkrywać, porządkować i zrealizować, kurczą się, maleją⁴³. Dobre funkcjonowanie w społeczeństwie wymaga znajomości i poszanowania norm współżycia społecznego. Dlatego nauczyciel powinien sam przestrzegać i uczyć przestrzegania norm współżycia społecznego i wychowywać zgodnie z nimi.

Nauczyciel powinien wspierać młodzież w podejmowaniu pozytywnych inicjatyw na rzecz społeczeństwa oraz wychowywać do prawdziwego patriotyzmu. Na potrzebę wychowania do patriotyzmu zwraca uwagę również Ojciec święty. „Wychowanie patriotyczne stwarza niepowtarzalną okazję do kształtowania cnót obywatelskich – czyli zachowań, w których przejawia się troska o Ojczyznę – i tym samym wyrabia się postawa odpowiedzialności za dobro wspólne. Nauczyciel winien wychowywać do postawy patriotycznej i bohaterskiej, umiłow-

⁴³ RUSIECKI, *Wytrwajcie we Mnie*, s. 141.

nia ziemi ojczystej, jej piękna i bogactw”⁴⁴. Winien też wychowywać „w szacunku dla tradycji naszego narodu, dla dorobku przeszłych pokoleń, ich bohaterskich walk wolnościowych”⁴⁵. Nauczyciel powinien także troszczyć się “o pełną prawdę historyczną, o ukazywanie chrześcijańskiego charakteru naszej kultury narodowej wobec niebezpieczeństwa zubożenia, wynikającego z nowych tendencji, zwłaszcza liberalistycznych czy wręcz ateistycznych”⁴⁶. Miłość Ojczyzny winna być w wychowaniu łączona z miłością do Pana Boga⁴⁷.

„Wychowanie patriotyczne ma przysłużyć się z jednej strony dobru narodu, ale z drugiej strony – jak zauważa A. Santorski – oznacza również działanie przeciw światopoglądowi materialistycznemu, ale i kształtowanie postawy moralnej, gdyż podkreśla pierwszeństwo spraw duchowych przed sprawami doczesnymi i materialnymi”⁴⁸.

Ponieważ realny wkład młodego pokolenia będzie polegał na solidnej pracy dla dobra wspólnego, dlatego nauczyciel powinien wpajać uczniom właściwie pojęty etos pracy, a jednocześnie przeciwdziałać wszelkim przejawom patologii społecznej.

Jak widać z powyższych stwierdzeń, etyka nauczyciela-wychowawcy ujmuje jego obowiązki bardzo szeroko, uwzględniając relacje nauczyciela do samego siebie, do uczniów i szkoły, do innych nauczycieli oraz do społeczeństwa i narodu. Zachowanie tych zasad etycznych przyczyni się niepomiaralnie do wzrostu prestiżu tego zawodu i podwyższenia autorytetu samego nauczyciela.

⁴⁴ RUSIECKI, *Stójcie*, s. 151.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ PODLASZCZAK, s. 181.

⁴⁸ Tamże, s. 181.

Ks. Piotr Kandefer (Przemyśl)

Premislia Christiana
T. XIII, Przemyśl 2008/2009
s. 279 – 302

**Sprawozdanie z działalności
Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu
w roku akademickim 2006/2007**

Miniony rok akademicki wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu przeżywała w perspektywie hasła przyjętego do realizacji w roku duszpasterskim 2006/2007: „Przypatrzmy się powołaniu naszemu”. Wspólnota seminaryjna kształtowana była także wydarzeniami z życia Kościoła powszechnego, w naszej Ojczyźnie oraz Kościoła w jego wymiarze lokalnym. Były nimi przede wszystkim wspomniana 9 czerwca w Krośnie 10 rocznica pobytu Sługi Bożego Jana Pawła II na naszej ziemi oraz 50 rocznica uwolnienia Sługi Bożego Stefana Kardynała Wyszyńskiego, wspomniana w październiku ubiegłego roku w Komańczy. Postaci Ojca Świętego Jana Pawła oraz Prymasa Tysiąclecia pozwalają lepiej odczytać pełen miłości zamysł Boży wobec powołanych do spełniania misji pasterskiej w Kościele

Niniejsze sprawozdanie obejmuje działalność Seminarium od uroczystej inauguracji mającej miejsce 30 września 2006 r., do dnia 24 września 2007r, to jest do powrotu alumnów wszystkich lat po przerwie wakacyjnej.

30 października 2006 roku wspólnota seminaryjna przeżywała inaugurację nowego roku akademickiego. Uroczystość rozpoczęła się od Mszy świętej koncelebrowanej przez Księdza Arcybiskupa Józefa Michalika Metropolite Przemyckiego, biskupów Adama Szala i Mariana Rojka prodziekana Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie Księdza prof. dra hab. Stanisława Hałasa oraz wielu Gości.

Po Mszy Świętej uroczystość kontynuowana była na auli seminaryjnej. Prefekt studiów ks. dr Norbert Podhorecki odczytał sprawozdanie z działalności Seminarium w roku 2005/2006. Wykład inauguracyjny pt. „Zagadnienie inkulturacji w kontekście ewangelizacji W Papui Nowej Gwinei” – wygłosił o. dr hab. Zdzisław Kruczek CSMA, misjonarz i rektor Seminarium w Mount Hagen w Papui Nowej Gwinei. Następnie odbyła się immatrykulacja alumnów roku pierwszego, indeksy otrzymało 39 alumnów.

1. Stan personalny Wyższego Seminarium Duchownego

Formację w seminarium w ubiegłym roku akademickim rozpoczęło 162 kleryków naszej Archidiecezji, oraz 9 Braci Bazylianów. Na urloпах dziekańskich i zdrowotnych przebywało łącznie 15 alumnów. Na kursie pierwszym studia rozpoczęło 38 alumnów ukończyło 33, na drugim 29 ukończyło 26, trzecim 28 ukończyło 27, na roku czwartym studiowało 24 a na piątym 24 ukończyło 23, kurs VI rozpoczęło 19 alumnów ukończyło 17. Po egzaminach wstępnych przeprowadzonych w lipcu i we wrześniu na pierwszy rok studiów zostało przyjętych 34 alumnów. Na dzień dzisiejszy w seminarium formuje się 167 alumnów, 15 przebywa na urloпах, z wykładów korzysta 4 braci Bazylianów.

W okresie sprawozdawczym zarząd seminaryjny, który kierował pracą formacyjną, stanowili:

Rektor	ks. dr Dariusz Dziadosz
Wicerektor	<i>vacat</i>
Dyrektor administracyjny	ks. mgr Janusz Jakubiec
Ojciec duchowny I	ks. dr Stanisław Jamrozek
Ojciec duchowny II	ks. dr Waław Siwak
Ojciec duchowny III	ks. mgr Krzysztof Chudzio
Prefekt studiów	ks. dr Norbert Podhorecki
Prefekt I i Dyrektor Biblioteki	ks. mgr Tadeusz Baj
Prefekt II	ks. dr Piotr Kandefer
Prefekt III	ks. mgr lic. Marek Wilk

Od czerwca 2007 roku ks. dr Norbert Podhorecki i ks. dr Waław Siwak korzystają z urloпу habilitacyjnego zaś ks. mgr Ta-

deusz Baj został mianowany proboszczem. W rozpoczynającym się roku akademickim nominację na prefektów w naszym seminarium otrzymali ks. dr Jacek Żygała oraz ks. mgr Wojciech Wojtas, posługę ojca duchownego podjął ks. mgr Wiesław Siwiec. Wszystkim odchodzącym Przełożonym serdecznie dziękujemy. Niech Dobry Pasterz sownie wynagrodzi. Nowym Przełożonym pragniemy na tym miejscu życzyć obfitego Bożego błogosławieństwa w podejmowaniu ich seminaryjnych obowiązków. Za pracę w naszym Seminarium pragniemy podziękować ks. mgr Markowi Zajdłowi oraz ks. mgr Jacentemu Matuszewskiemu.

Formację intelektualną w ramach Instytutu Teologicznego w Przemyślu w roku akademickim 2005/2006 prowadziło 36 nauczycieli akademickich, w tym 4 samodzielnych pracowników nauki (dwóch profesorów i dwóch doktorów habilitowanych), 19 doktorów, 7 licencjuszy i 4 magistrów. Wśród wykładowców pracowały 2 osoby świeckie

Nie możemy też pominąć słów serdecznej wdzięczności jakie wspólnota Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu, podsumowując ubiegły rok akademicki, pragnie wyrazić dla Sióstr Rodziny Maryi, które pełnią wiele różnych obowiązków w naszym Domu. Dziękujemy siostrze Elżbiecie Kot, Małgorzacie Łysy, Janinie Rapacz oraz Irenie Sowa, które od wakacji służą swoimi charyzmatami i modlitwą na innych placówkach poza przemyskim seminarium.

Osiągnięcia naukowe wykładowców instytutu teologicznego

Księża Profesorowie Instytutu Teologicznego obok zajęć prowadzonych w Seminarium w Przemyślu podejmowali także wykłady w Studium Życia Rodzinnego i Archidiecezjalnym Instytucie Muzyki Sakralnej oraz w innych ośrodkach naukowych naszego miasta czy archidiecezji, oraz poza ich granicami: Ks. prof. dr hab. Władysław Głowa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ks. prof. dr hab. Marian Wolicki na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Przemyślu i Jarosławiu oraz w Filii Wydziału Nauk Społecznych KUL w Stalowej Woli; ks. dr hab. Kazimierz Bełch w Instytucie Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu; ks. dr

hab. Jan Twardy na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; ks. dr Stanisław Hareźga i ks. dr Dariusz Dziadosz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz ks. dr Stanisław Szałankiewicz w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Jarosławiu.

Utrwalonym świadectwem i owocem działalności naukowej środowiska są publikacje, które ukazały się drukiem w okresie sprawozdawczym 2006/2007. Są wśród nich pozycje książkowe, artykuły naukowe, opracowania, recenzje oraz artykułu o charakterze popularnym. W sumie można doliczyć się około 150 różnego rodzaju publikacji autorstwa wykładowców naszego seminarium. Wykaz publikacji naukowych pracowników naszej uczelni zamieszczono w aneksie sprawozdania.

Ważnym wydarzeniem w naszym seminarium były kolokwia habilitacyjne dwóch wykładowców naszej uczelni. 28 listopada ubiegłego roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ks. dr Stanisław Hareźga uwieńczył swój przewód habilitacyjny obroną rozprawy „Jezus i Jego uczniowie Model chrześcijańskiej formacji w ewangelii wg św. Marka”. 13 marca 2007 roku na tej samej uczelni odbyło się kolokwium habilitacyjne Księdza rektora Dariusza Dziadosza, przedmiotem kolokwium była rozprawa pt. „Monarcha odrzucony przez Boga i lud” Niecodziennym wydarzeniem wieńczącym etap pracy naukowej i artystycznej ks. Prałata Mieczysława Gniadego był jego doktorat artystyczny W dniu 26 maja 2007 roku w bazylice archikatedralnej pod batutą ks. Doktora został wykonany koncert utworów Józefa Zeidlera, który stanowił zasadniczy element przewodu doktorskiego w dyscyplinie artystycznej – dyrygentura.

Etap seminaryjnego przygotowania kandydatów do kapłaństwa obejmował formację ludzką, duchową, intelektualną i pastoralną.

2. Formacja ludzka – fundamentem całej formacji kapłańskiej

„Bez odpowiedniej formacji ludzkiej cała formacja kapłańska byłaby pozbawiona swego niezbędnego fundamentu” (PDV 43). To-

też stałą formację ludzką alumnów realizowano podczas rocznikowych spotkań wychowawczych oraz poprzez rozmowy indywidualne. Wychowawcy przeprowadzili z każdym alumnem co najmniej trzy rozmowy wychowawcze w ciągu roku. Ponadto formacji ludzkiej służyły przeprowadzone kilkakrotnie spotkania z Księdzem rektorem dotyczące formacji oraz zasad *bon ton*.

Praktyczną i dobrą szkołą realizacji tych postaw prawdziwie ludzkich i chrześcijańskich była działalność Seminarystycznej „*Caritas*”, prowadzona w wielu agendach pod kierunkiem ojca duchownego księdza dra Stanisława Jamrozka przez alumnów różnych lat, którzy mają w ten sposób możliwość zetknąć się z ludzkim cierpieniem i samotnością. Warto zaznaczyć, że klerycy są zaangażowani w 21 różnych grup mających cel charytatywny, jak np. Domy Dziecka, Internat Specjalnego Ośrodka Szkolno – Wychowawczego, Wspólnoty Ruchu „Wiara i Światło”, Ośrodek Rehabilitacyjno – Wychowawczy, Domy Pomocy i Opieki Społecznej na Bakończycach i na ulicy Basztowej, Duszpasterstwa: rodzin dzieci autystycznych, głuchoniemych, niewidomych, więźniów, Romów, Pogotowie Opiekuńcze, Schronisko dla bezdomnych, szpitale i świetlice oraz oratoria u Sióstr Felicjanek i Michalitek. Podczas wakacji alumni po II roku studiów, odbywając praktykę w Zakładzie Opieki Leczniczej w Przemyślu, mieli sposobność zetknąć się z cierpieniem, osamotnieniem i wszelkimi problemami ludzi podeszłego wieku.

Seminarium w wypełnianiu swoich zadań w dziedzinie formacji ludzkiej nawiązuje do wzorców wyniesionych z życia rodzinnego i dlatego otwiera się na wieloraką współpracę z rodzicami alumnów. W tym celu zorganizowano spotkania dla rodziców roku I i III oraz dla rodziców diakonów, jak również spotkanie opłatkowe dla rodziców roku II, IV i V.

Aktywność kulturalna alumnów przejawiała się w przygotowywaniu okolicznościowych akademii np. ku czci św. Tomasza z Akwinu, z racji św. Mikołaja, obłóczyn, Święta Niepodległości Polski, karnawału, w uczestnictwie w koncertach muzyki poważnej, w spektaklach teatralnych czy seansach filmowych. Chór klerycki, śpiewający pod batutą Ks. dra Tadeusza Bratkowskiego, obok oprawy muzycznej uroczystości w seminarium i w archikatedrze wyjeżdżał w okresie Wielkiego Postu do kilku parafii naszej diecezji z Męką Pańską (Archikatedra, Orzechowce, Munina, Domaradz).

W seminarium działał także zespół muzyczny SPES, który swoimi występami przyczynił się przeprowadzenia Pielgrzymki DPP, zespół dał koncert na Diecezjalnym Spotkaniu Młodych oraz na Diecezjalnym zlocie KSM.

W ramach formacji ludzkiej należy też umieścić wydawanie pisma seminaryjnego „Communitas” redagowanego przez alumnów. W roku sprawozdawczym ukazały się w dobrej szacie graficznej dwa numery „Przypatrzcie się powołaniu waszemu” oraz „Na mojej drodze”. Formacji ludzkiej służyła też praktyka alumnów w diecezjalnym radio FARA, gdzie uczestniczyli w przygotowaniu kilku audycji. Wielokrotnie w ciągu roku alumni przygotowywali okolicznościowe gazetki ściennie, wystawy fotograficzne i okolicznościowe. Zacieśnianiu wzajemnych więzi i lepszemu poznaniu się służyły wycieczki, które księża Wychowawcy i Ojcowie Duchowni odbywali z poszczególnymi rocznikami alumnów.

Alumni seminarium są objęci opieką lekarza pierwszego kontaktu. Korzystali z gabinetu lekarskiego i stomatologicznego Nie można nie zauważyć także dziedziny sportowej. Alumni korzystają z zajęć obowiązkowych i nieobowiązkowych z wychowania fizycznego, do ich dyspozycji są boiska sportowe, sala gimnastyczna i siłownia. Mieli możliwość korzystania z lodowiska i stoku narciarskiego. Drużyna naszego Seminarium uczestniczyła w rozgrywkach IX Mistrzostw Polski Wyższych Seminariów Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych w piłkę nożną.

3. Formacja duchowa: zjednoczenie z Bogiem i poszukiwanie Chrystusa

Formacja duchowa według nauki Kościoła winna dążyć do tego, by alumni „nauczyli się żyć w zażyłej i nieustannej łączności z Ojcem przez Syna Jego Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym” (PDV 45, DFK 8). Cel ten w naszym Seminarium był realizowany poprzez różne formy i praktyki życia duchowego. Tygodniowe rekolekcje jesienne (5 – 12 października) prowadził Ojciec Augustyn Pelanowski OSPPE, były one jednocześnie uprzedzającym przygotowaniem 22 alumnów V roku do kandydatury przed święceniami diakonatu i kapłaństwa (4 listopada).

Rekolekcje wiosenne (18 – 22 marca) dla wszystkich alumnów prowadził ksiądz prałat Marian Bocho z Jarosławia, podczas których alumni roku III i IV przygotowywali się do posług lektoratu (25) i akolitu (24). Posługi lektoratu udzielił ksiądz biskup Marian Rojek, akolitu ks. bp. Adam Szal.

Rekolekcje przed święceniami diakonatu dla 22 alumnów roku V prowadził ich ojciec duchowny ksiądz Krzysztof Chudzio w Ośrodku Rekolekcyjnym w Jarosławiu (14 – 20 maja), a dla 19 diakonów w tym samym miejscu ćwiczeniami duchowymi przed święceniami kapłańskimi kierował ojciec duchowny ksiądz Waław Siwak (25 maja – 3 czerwca). Konferencje w czasie nowenny przed Uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP wygłosił ks. prałat Zbigniew Suchy

Comiesięczne dni skupienia prowadzili zasadniczo ojcowie duchowni, a jeden dzień skupienia poprowadził ksiądz prałat Marek Pieńkowski z Jarosławia. Duchowy wymiar miało także tradycyjne już pielgrzymowanie całej wspólnoty seminaryjnej do Kalwarii Paławskiej (3 maja). W Seminarium miały miejsce liczne nabożeństwa formacyjne, jak np. przygotowujące alumnów do podjęcia duchowej adopcji (ksiądz dr Roman Wawro), o charakterze trzeźwosciowym, związane z dziełem Krucjaty Wyzwolenia Człowieka (ksiądz prałat Stanisław Zarych) czy maryjnym.

Dobrą tradycją naszego Seminarium stało się organizowanie spotkań tzw. „Szkoły Modlitwy”, w której uczestniczyło w ubiegłym roku około 25 młodzieńców. Szkołą Modlitwy opiekuje się referent powołań duchownych w seminarium ksiądz dr Piotr Kandefer przy współudziale seminaryjnej grupy „Wieczernik”.

Postulowanemu przez adhortację „*Pastores dabo vobis*” odnajdowaniu Mistrza po to, by iść za Nim i trwać z Nim w jedności służył także sakrament pokuty. Szafarzami miłosierdzia Bożego przez posługę sakramentalną byli ojcowie duchowni oraz spowiednicy: ksiądz Marek Pieńkowski, ksiądz Mieczysław Rusin, ksiądz Tadeusz Biały, ksiądz Stanisław Tomaszek, ksiądz Kazimierz Florek i karmelita Ojciec Wojciech Twardzik.

Alumni przemyscy uczestniczyli czynnie w uroczystościach liturgicznych, które miały miejsce w Archikatedrze Przemyskiej, swoimi modlitwami obejmowali tegorocznych kapłanów jubilatów

4. Formacja intelektualna: zrozumienie wiary

Formacja intelektualna kandydatów do kapłaństwa znajduje konkretne uzasadnienie w samej naturze posługi kapłańskiej i zajmuje swe szczególne miejsce w całościowym przygotowywaniu alumnów do wyzwań „nowej ewangelizacji”, do której Kościół jest wciąż powoływany. Seminarium chcąc sprostać tym wymaganiom, dbało o pogłębienie wiedzy alumnów. Temu celowi służyły wykłady i ćwiczenia przewidziane programem studiów. W formacji intelektualnej zrealizowano materiał przewidziany przez *Ratio Studiorum* uzupełnione przez dodatkowe wykłady i ćwiczenia.

Dodatkowo do formacji intelektualnej alumnów przyczynił się wygłoszony do wszystkich studentów 29 września wykład prof. dra hab. Leszka Woźniaka „Możliwości rozwoju ekonomicznego i gospodarczego społeczności lokalnej”. W dniu 9 listopada 2006 roku zorganizowano w Seminarium sympozjum duszpasterskie poświęcone dziełu Nowej Ewangelizacji. Alumni uczestniczyli w Sympozjum mariologicznym w Pasierbku.

Dopełnieniem seminaryjnej formacji intelektualnej dla 21 alumnów roku VI (w tym trzech Braci Bazylianów) było złożenie egzaminów z całości teologii (*theologicum*) i obrona prac magisterskich przed komisją, której przewodniczył ksiądz prof. Łukasz Kamykowski Wydziału Teologii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (2 marca). Dwóch diakonów broniło w tym roku prac magisterskich na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Ważną pomoc w dziedzinie formacji intelektualnej stanowiła seminaryjna biblioteka, czytelnia i zakłady naukowe ze swymi księgozbiorami. W roku sprawozdawczym biblioteka spełniała swoją funkcję gromadzenia i udostępniania zbiorów, służąc różnorodną pomocą w intelektualnej i duchowej formacji alumnów. W odpowiedzi na zapotrzebowanie środowiska, świadczyła swe usługi także osobom spoza seminarium: kapłanom, osobom zakonnym oraz studentom i pracownikom naukowym świeckich uczelni.

Zasób biblioteki powiększa się stale poprzez zakupy i dary. W ostatnim roku zakupiono 640 książek. Na ten cel wydano 15 100 PLN. Skorzystano też z funduszy własnych, uzyskanych z kierma-

szu dubletów oraz opłat za „karty Czytelnika” w ramach których zakupiono m.in. multimedialne kursy języka włoskiego, angielskiego i rosyjskiego.

Od osób duchownych i instytucji diecezjalnych przekazano w formie darów łącznie ok. 700 vol. książek oraz liczne czasopisma. Wśród ofiarodawców należy wymienić – jak co roku - ks. abpa Józefa Michalika, Kurię Archidiecezjalną, Pana Profesora Kazimierza Żurawskiego oraz anonimowych sympatyków Biblioteki. Część darów po selekcji była przekazana alumnom na kiermasz książek, część pozostaje na półce „książki za złotówkę”.

Biblioteka prenumeruje 75 tytułów czasopism polskich i pięć zagranicznych. Na prenumeratę wydano w roku sprawozdawczym 6 250 PLN. Biblioteka otrzymuje w ramach wymiany 65 periodyków.

Komputerowym katalogowaniem obejmuje się nowo zakupione i ofiarowane książki, jednocześnie w miarę możliwości wprowadza się starsze pozycje. W roku sprawozdawczym skatalogowano komputerowo 3 246 książek. Równocześnie wprowadzano do użytku bieżące czasopisma.

Stan liczbowy księgozbioru biblioteki przedstawia się następująco:

- księgozbiór główny Biblioteki Seminarium Duchownego	
80 850	
- księgozbiór Biblioteki Diecezjalnej	13 461
- księgozbiór zakładów naukowych	20 019
- księgozbiór skatalogowanych starodruków	6 500
	(opisów)
- księgozbiór podręczny czytelnia	1 660
- multimedia	340

Toteż suma pozycji bibliotecznych pozostających do dyspozycji alumnów i wszystkich korzystających Czytelników wynosi ok. 122 830 pozycji.

Na bieżąco uzupełniano bazę bibliograficzną dotyczącą zawartości „Niedzieli Przemyskiej” - 9 852 opisów oraz kontynuowano opracowanie bazy zawierającej pozycje związane z diecezją przemyską - 1 510 opisów, rozpoczęto tworzenie bazy zawartości „Kroniki

Diecezji Przemyskiej” – 150 opisów. W roku sprawozdawczym przygotowano do druku XII tom „Premislia Christiana”.

Korzystając z fachowej pomocy Księdza Krzysztofa Goneta, działającego w ramach organizacji bibliotek kościelnych, „FIDES” zakupiono i wprowadzono program biblioteczny MAK WWW, dzięki któremu katalogi Biblioteki są udostępniane przez Internet. Do usprawnienia pracy w Bibliotece przyczynił się również zakup dwóch skanerów oraz programów: Microsoft Windows XP Professional, Microsoft Office 2003. Utworzono nowe stanowiska komputerowe dla czytelników na korytarzu przy bibliotece oraz wyposażono kilka zakładów naukowych w sprawniejsze komputery. Sprzęt ten został ofiarowany przez firmę „Indor” z Warszawy.

Liczba wypożyczeń z magazynu głównego Biblioteki wyniosła 5 670. Z biblioteki prócz alumnów i braci bazylianów skorzystało ok. 463 osób. Obok wypożyczania książek odwiedzający bibliotekę korzystali z zasobów czytelni, uzyskiwali informacje bibliograficzne, a alumni, bracia bazylianie i księża profesorowie także z bibliotek zakładów naukowych.

W pracującej dla potrzeb biblioteki i seminarium, pracowni introligatorskiej oprawiano roczniki czasopism oraz poprawiano zniszczone książki. W ramach biblioteki działała także pracownia kserograficzna.

W okresie sprawozdawczym w Bibliotece pracowały następujące osoby: dyrektor Ks. Tadeusz Baj, s. Elżbieta Kot RM, p. Alicja Małek i p. Anna Bardzińska, a w pracowni introligatorskiej p. Edward Bień. Nadto na pół etatu, w czytelni czasopism pracowała p. Teresa Skrętkowska. Wiele pracy i zaangażowania w działalność biblioteki, zakładów naukowych i czytelni włożyli sami alumni.

5. Formacja duszpasterska: udział w miłości Jezusa - Dobrego Pasterza

Celem całej formacji kandydatów do kapłaństwa jest przygotowanie ich w szczególny sposób do udziału w miłości Chrystusa Dobrego Pasterza (por. PDV 57). Wiedzę zdobywaną przez alumnów podczas wykładów, w myśl słów adhortacji „*Pastores dabo vobis*”, należy wykorzystywać w zastosowaniach praktycznych, „które kandydaci do kapłaństwa powinni podejmować stopniowo i zawsze

w zgodzie z innymi obowiązkami, jakie nakłada na nich formacja” (PDV 57). Temu celowi służyły w naszym seminarium przede wszystkim ćwiczenia z katechetyki, homiletyki i liturgiki. Były one prowadzone nie tylko podczas roku akademickiego, ale również w czasie wakacji w rodzinnych parafiach alumnów. Okazją do zdobywania doświadczenia duszpasterskiego był udział w różnego rodzaju rekolekcjach, pielgrzymkach, spotkaniach duszpasterskich i w diecezjalnym Spotkaniu Młodych Archidiecezji Przemyskiej w Brzozowie Klerycy, wśród których byli animatorzy grup w różnych kościołach stacyjnych, alumni z Diakonii Muzycznej, alumni współpracujący z harcerzami, Grupa „Wieczernik” prowadząca w sobotę spotkanie powołaniowe, muzyczny zespół klerycki oraz odpowiedzialni za działalność ewangelizacyjną, zaangażowali się przebieg Spotkania z wielkim zapałem.

Alumni IV roku uczestniczyli w prowadzeniu wakacyjnych rekolekcji Ruchu Światło - Życie, zaś roku V włączyli się w rekolekcje organizowane przez Ruch Apostolstwa Młodzieży. Wielu kleryków wyruszyło na pielgrzymi szlak wędrując na Jasną Górę, czy ze swych rodzinnych parafii do Kalwarii Paclawskiej zaprawiając się w ten sposób w duszpasterstwie pielgrzymkowym. Praktycznemu przygotowaniu do duszpasterstwa służyła działalność kół zainteresowań. Wśród nich obok wspomnianej już seminaryjnej „Caritas”, na wymienienie zasługują grupy ewangelizacyjne, wśród nich Koło Trzeźwości, Koło Misyjne, Koło Duszpasterstwa Głuchoniemych.

W seminarium istnieje Apostolat Powołaniowy „Wieczernik”, uczestniczący w szeroko rozumianym duszpasterstwie powołaniowym. W roku sprawozdawczym w seminarium zorganizowano sześć serii trzydniowych spotkań dla młodzieży męskiej nazywanych szkołą modlitwy. W każdej z serii brało udział około 25 uczestników. W ramach realizacji programu duszpasterskiego wspólnota „Wieczernik” aktywnie włączyła się w organizację kilku elementów programu Diecezjalnego Dnia młodych w Brzozowie. Alumni podejmowali również promocję Dzieła Pomocy Powołaniom w tym roku liczba uczestników dzieła powiększyła się o około 300 osób.

Formacji pastoralnej mają służyć także działające w seminarium wspólnoty ruchów i stowarzyszeń religijnych. Alumni zwykle włączyli się do tych wspólnot jeszcze przed wstąpieniem do seminarium. Wspólnoty te jednak są otwarte na wszystkich którzy pragną

skorzystać z ich charyzmatu. Należy tu wymienić wspólnoty Foccolare, Rycerstwo Niepokalanej, Ruchu Światło-Życie i Odnowę w Duchu Świętym.

6. Sprawy gospodarcze

W roku akademickim 2006/2007 wykonano w budynkach WSD następujące prace remontowo – budowlane:

1. Remont 6 sal wykładowych, pokoju profesorów i małej auli. W pomieszczeniach tych wymieniono okna, wykonano nową instalację grzewczą i elektryczną, zerwano parkiet, wyczyszczono go, ułożono na nowo, wycyklinowano i pomalowano. Sale wykładowe zostały odmalowane. W małej auli obniżono stropy, aby uzyskać lepsze efekty grzewcze.

2. Remont budynku mieszkalnego pracowników świeckich pracujących w seminarium: zrobiono dwie łazienki, odmalowano pokoje mieszkalne, poprawiono podłogi, wymieniono instalację elektryczną i grzejniki, ułożono płytki w korytarzach, trzy duże pokoje zaadoptowano na mieszkania.

3. Remont sali gimnastycznej. Wymieniono okna, wykonano nową instalację grzewczą, odmalowano ściany, kosze, drabinki, wycyklinowano i pomalowano parkiet.

4. Remont dwóch łazienek kleryckich i 6 pokoi w budynku głównym. Wymieniono instalację elektryczną.

5. Naprawiano na bieżąco wszelkie usterki w budynkach należących do Seminarium. Prace te w większości wykonywali nasi pracownicy.

6. Sprzedano trzy działki należące do WSD i zakupiono działkę przy ul. Ks. Popiełuszki, gdzie mieszkają ks. Profesorowie wykładający w Seminarium. Rozpoczęto prace przy osuszaniu budynku i jego odwodnieniu.

7. Zakończenie

Naszkiecowany obraz życia seminaryjnego ubiegłego roku byłby niepełny, gdyby pominięte zostały wydarzenia najważniejsze, jakimi są święcenia diakonatu i kapłaństwa. 20 maja 2007 roku odbyły się święcenia diakonatu 22 alumnów piątego roku. Dziewięć

ciu alumnom w Sanoku farze święceń udzielił ks. bp Adam Szal, zaś w Dubiecku 13 alumnom święceń udzielił Ksiądz bp Marian Rojek

Radością całego Kościoła przemyskiego był dzień święceń kapłańskich – 26 maja 2007 roku w Wigilię Uroczystość Zesłania Ducha Świętego 17 diakonów Wyższego Seminarium Duchownego otrzymało w Bazylice Archikatedralnej z rąk J. E. Księdza Arcybiskupa Józefa Michalika święcenia kapłańskie i zostało włączonych w Prezbiterium Kościoła przemyskiego.

21 czerwca na konferencji pedagogicznej podsumowano kolejny rok formacji i 23 czerwca rozpoczęły się w Seminarium Duchownym wakacje. W czasie tego okresu miały miejsce w Seminarium trzy serie rekolekcji dla kapłanów. Dwie serie wygłosił ks. bp Paweł Socha, jedną ks. prof. Marek Starowieyski

24 września 2006 roku alumni po wakacyjnym wypoczynku alumni wrócili do seminarium oby rozpocząć kolejny rok przygotowania do święceń.

Omnia ad maiorem Dei gloriam.

Przemyśl, dnia 24 września 2007 roku.

ks. dr Piotr Kandefer

Aneks
Wykaz publikacji pracowników naukowych
przemyskiego seminarium
w roku akademickim 2006 – 2007

Ks. dr hab. prof. UKSW Kazimierz Bełch

I. Książka:

Wyzwania globalizacji w świetle nauki społecznej Kościoła,
Wyd. Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2007.

II. Artykuły naukowe:

1. *Program duszpasterski archidiecezji przemyskiej w latach 1993-2006*, w: *Numine Tuo Domine. Księga pamiątkowa dedykowana Metropolicie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 20. Rocznicę święceń biskupich*, pod red. ks. bpa A. Szala, Przemyśl 2006, s. 141-166.
2. *Upowszechnianie pokoju*, w: *Ecclesiae, Patrie et homini serviens*, Rzeszów 2007, t. II, s. 307-316.
3. *Duszpasterstwo turystyczne*, „Premislia Christiana”, t. XII (2007), s. 209-232.

III. Publikacje duszpasterskie (popularno-naukowe, popularne, informacyjne):

1. *Powołanie do umiłowania Ojczyzny*, w: *Przypatrzmy się powołaniu naszemu. Podręcznik duszpasterski XXVII Przemyskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę*, red. W. Partyka, Przemyśl 2007, s. 54-60.
- 2-7. Sześć artykułów na tematy związane z duszpasterstwem specjalnym, opublikowanych na łamach „Niedzieli Przemyskiej”.

IV. Recenzje:

1. *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, Przemyśl – Rzeszów 2006, ss. 792, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 4/2006, s. 144-146;

2. Ks. M. Olszewski, *Duszpasterstwo parafialne w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967-2000. Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2005, ss. 439, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 4/2006, s. 147-150;
3. Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, ss. 640, „Premisla Christiana”, t. XII (2007) s. 519-521;
4. A. Dylus, *Globalizacja. Refleksje etyczne*, Wrocław 2005, ss. 270, „Premisla Christiana”, t. XII (2007), s. 509-512.

Ks. dr Henryk Borcz

I. Artykuły naukowe:

1. *Zjawienia ŚP. Anny Elżbiety z Potockich Potockiej w opactwie Benedyktynek w Przemyślu w roku 1772*, w: *Numine Tuo Domine. Księga pamiątkowa dedykowana Metropolicie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 20. rocznicę święceń biskupich*, red. bp A. Szal, Przemyśl 2006, s. 323-350.
2. *Rzeszowsko – Tyczyńskie Bractwo Kapłańskie pod patronatem Ducha Świętego i Maryi Dziewicy Matki Miłosierdzia od XV do XVIII stulecia*, w: *Ecclesiae, Patriae et Homini serviens. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Kazimierzowi Górnemu z okazji 70. rocznicy urodzin oraz piętnastolecia posługi pasterskiej w Kościele Rzeszowskim*, red. E. Białogłowski i in., t. 1, Rzeszów 2007, s. 61-89.

II. Noty biograficzne.

1. *Cena Antoni (1926-1997), duszpasterz archidiecezji przemyskiej, filozof*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1994-2003*, t. 9, red. J. Mandziuk, Warszawa 2006, s. 141-142.
2. *Kaszowski Marian (1961-2002), duszpasterz rodzin w Przemyślu, pastoralista*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1994-2003*, t. 9, red. J. Mandziuk, Warszawa 2006, s. 265-266.

3. *Kociubiński (Kociuba) Mieczysław (1910-1996) kanonik honorowy przemyskiej kapituły katedralnej, archiwista*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1994-2003*, t. 9, red. J. Mandziuk, Warszawa 2006, s. 293-294.
4. *Wójtowicz Jan (1918-2001) kanonik honorowy przemyskiej kapituły katedralnej, pastoralista*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1994-2003*, t. 9, red. J. Mandziuk, Warszawa 2006, s. 743 (współautor M. Kruk).

Ks. dr hab. Stanisław Harężga

I. Artykuły naukowe:

1. *Redakcyjne połączenie wyrażeń eschatologicznych w Dz 3,19-21*, w: *„Żyjemy dla Pana” (Rz 14,8). Studia ofiarowane S. Prof. Ewie J. Jezierskiej*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 151-171 (Rozprawy i Studia Biblijne nr 23).
2. *„Będziemy do Niego podobni” – nadzieja chrześcijan według 1 J 3,1-3*, „*Verbum Vitae*” 9 (2006), s. 121-134.
3. *Ewangeliczny obraz domu*, „*Pastores*” 33 (4) 2006, s. 15-23.
4. *Animator biblijny. Nowe powołanie i misja w Kościele*, w: *Numine tuo Domine. Księga pamiątkowa dedykowana Metropolicie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 20. rocznicę święceń biskupich*, red. A. Szal, Przemyśl 2006, s. 401-407.
5. *Lektura Pisma Świętego w kregu biblijnym*, w: *Krag biblijny. Materiały dla duszpasterzy, animatorów i wszystkich, którzy pragną czytać Pismo Święte*, z. 2, red. P. Łabuda, Tarnów 2006, s. 9-11.
6. *Magnificat*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2007, s. 807-810.
7. *Maria*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2007, s. 1295-1296.
8. *Powołani w Chrystusie, „Dzień Pański”. IV Wielkanocny Tydzień Biblijny – 15-22 kwietnia 2007*, Przemyśl 2007, ss. 56.

9. *Etapy lektury Biblii*, „*Życie Duchowe*” 51/2007, s. 14-18.

10. *Słowo o „dziś”*, „*Pastores*” 36 (3) 2007, s. 7-15.

Ks. dr Piotr Kandefefer

1. Artykuł

1. *Wprowadzenie do uczestnictwa w obrzędzie koronacji obrazu NMP Matki Nowego Życia z Zagórza*, w: *Sanktuarium Matki Bożej w Zagórzu*, red. J. Kasiak Zagórz 2007 s. 227-241.

II. Redakcja

Kalendarz liturgiczny Archidiecezji Przemyskiej na Rok Pański 2006, Przemyśl 2007.

Ks. dr Norbert Podhorecki

1. Artykuły naukowe

1. *Kardynała Waltera Kaspera hermeneutyka dogmatu*, w: *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego, praca zbiorowa pod red. bpa J. Jezierskiego i K. Parzych*, Olsztyn 2006, s. 121 – 148; opublikowane także w: „*Premislia Christiana*”, tom XII (2006/2007), s. 47 – 80.

2. *Radość i nadzieja czyli Kościół we współczesnym świecie w świetle Konstytucji „Gaudium et spes” Soboru Watykańskiego II*, „*Resovia Sacra*” R. 13 (2006) s. 79 – 105.

3. *Zarys teorii i pastoralnej praktyki urzędu biskupiego w teologii Kardynała Waltera Kaspera*, w: bp A. Szal (red.), *Numine tuo domine. Księga pamiątkowa dedykowana Metropolicie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 20. rocznicę święceń biskupich*, Przemyśl 2006, s. 575 – 609.

II. Redakcja

1. *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego oraz Instytutu Teologicznego w Przemyślu za rok*

akademicki 2005/2006, „Premislia Christiana”, tom XII (2006/2007), s. 465 - 494.

III. Tłumaczenie:

Herausforderungen der Globalisierung im Licht der Soziallehre der Kirche (Zusammenfassung), w: K. Belch, Wyzwania globalizacji w świetle nauki społecznej Kościoła, Przemysł 2007, s. 323 - 325.

Ks. dr Wacław Siwak

I. Artykuły naukowe

1. *Ministerium Akcji Katolickiej w misterium Kościoła, w: Numine Tuo Domine. Księga pamiątkowa dedykowana Metropolicie Przemyskiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 20. rocznicę święceń biskupich, red. A. Szal, Przemysł 2006, s. 611-634.*
2. *Maryja - nowa Ewa. Wprowadzenie w teologię tytułu, „Życie Konsekrowane” 2006 nr 2, s. 69-81.*
3. *Maryja - Nauczycielka modlitwy w świetle nauczania Jana Pawła II, w: Jan Paweł II - mistrz duchowy, red. M. Chmielewski (Homo meditans, t. XXVII), Lublin 2006, s. 107-125.*
4. *“Corredemptrix - Corredentrice” e il magistero di Giovanni Paolo II, w: La Vergine Maria nel magistero di Giovanni Paolo II [Pontificia Academia Mariana Internationalis, Studi Mariologici, t. 11], red. T. Siudy, Cittá del Vaticano 2007, s. 270-296.*
5. *Z teologii kultu maryjnego, w: Sanktuarium Matki Bożej w Zagórz, red. Joanna Kułakowska-Lis, Zagórz 2007, s. 103-121.*
6. *Matka Nowego Życia. Wprowadzenie w teologię tytułu, w: Sanktuarium Matki Bożej w Zagórz, red. Joanna Kułakowska-Lis, Zagórz 2007, s. 189-225.*
7. *Niepokalana - Patronka Marianów, w: Droga życia. Konferencje duchowe w 20. rocznicę zatwierdzenia odnowionych Konstytucji i Dyrektorium Zgromadzenia Księży Marianów*

Niepokalanego Poczęcia NMP [Institutum Historiae Spiritualitatisque Marianorum, Studia Spiritualitatis Marianorum, t. 1], red. J. Kumala, Licheń Stary 2007, s. 83-106.

II. Artykuły popularno nukowe

1. *Duch ofiarowania*, „Rycerz Niepokalanej” (2006) nr 11, s. 294-296.
2. *Wiara Maryi*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej”, (2006) nr 10-11, *Dodatek: V Zjazd MRRN. Trwamy mocni w wierze*, s. 1-9.
3. *Cała piękna jesteś Maryjo. Uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP*, „Rycerz Niepokalanej” (2006) nr 12, s. 358-360.
4. *Świąteczny odpoczynek*, „Zeszyty Maryjne” 10(2007) nr 1, s. 19-21.
5. *Zatroskani o jedność*, „Rycerz Niepokalanej” (2007) nr 1, s. 6-8.
6. *Życie w światłości Chrystusa*, „Niedziela przemyska” (2007) nr 4, s. I. V.
7. *Cierpieć z Chrystusem. Teologia namaszczenia chorych*, „Rycerz Niepokalanej” (2007) nr 2, s. 36-37.
8. *Zagórska Matka nowego Życia*, „Niedziela przemyska” (2007) nr 8, s. VIII.
9. *Świętość matczynego łona*, „Rycerz Niepokalanej” (2007) nr 3, s. 70-71.
10. *Konieczne minimum życia sakramentalnego*, „Zeszyty Maryjne” 10(2007) nr 2, s. 18-20.
11. *Maryi i nasze codzienne fiat*, „Niedziela przemyska” (2007) nr 12, s. IV.
12. *Zapotrzebowanie na miłosierdzie*, „Rycerz Niepokalanej” (2007) nr 4, s. 100-103.
13. *Vademecum mariologii Jana Pawła II*, „Rycerz Niepokalanej” (2007) nr 4, s. 117.
14. *Wesel się, Królowo Miła*, „Niedziela przemyska” (2007) nr 14, s. IV.
15. *Najcenniejszy duchowy pokarm*, „Zeszyty Maryjne” 10(2007) nr 3, s. 16-18.

16. *Służąca Królowa*, „Niedziela przemyska” (2007) nr 17, s. IV.
17. *Świetlany dar Bożej łaski*, „Rycerz Niepokalanej” (2007) nr 5, s. 132-134.
18. *Zbawcze Dzieło Chrystusa. Wielkanocna medytacja nad teologią ołtarza głównego z Muniny*, „Niedziela Przemyska” (2007) nr 18, s. IV.
19. *Tajemnica Niepokalanego Serca Maryi*, Rycerz Niepokalanej (2007) nr 6, s. 164-166.
20. *Sposób ochrony*, „Rycerz Niepokalanej” (2007) nr 7-8, s. 192-195.
21. *W duchu pokuty*, „Zeszyty Maryjne” 10(2007) nr 4, s. 17-19.
22. *Zadośćuczynna modlitwa i ofiara*, Rycerz Niepokalanej (2007) nr 9, s. 224-226.
23. *W trosce o wspólnotę Kościoła*, „Zeszyty Maryjne” 10(2007) nr 5, s.

Ks. dr hab. prof. UŚ Jan Twardy

1. Artykuły naukowe

1. *Głoszenie słowa Bożego formowaniem sumień słuchaczy*, w: *Słowo Boże w liturgii i życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2006, s. 105-128.
2. *Kaznodziejskie nauczanie o Duchu Świętym w roku liturgicznym*, „Przegląd Homiletyczny” 10(2006), s. 71-83.
3. *Kerygmat a wydarzenie w głoszeniu cudów Jezusa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 2006, t. 39, z.2, s. 319-330.
4. *Nauczanie pasterskie księdza arcybiskupa metropolity Józefa Michalika*, w: *Numine tuo Domine. Księga pamiątkowa dedykowana Ks. abp. J. Michalikowi w 20. rocznicę święceń biskupich*, red. A. Szal, Przemyśl 2006, s. 215-236.
5. *Przemiany w polskiej teorii homilii pod wpływem II Soboru Watykańskiego*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, s. 207-220.

6. „*Włóż Twe słowa[Panie] w moje usta, abym mówił, coś mi kazał*”. K. Piotr Skarga SJ jako kaznodzieja królewski, [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa, Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 39-51.

7. *Wskazania i przestrogi dla głosicieli kazań pasyjnych, [w:] Męka Jezusa szkołą człowieczeństwa. Kazania pasyjne. Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich*, t. XVII, red. J. Twardy, Przemysł 2007, s. 5-19.

II Recenzje

1. *Concise Encyclopedia of Preaching*, red. William H. Willimon, Richard Lischer, Westminster John Knox Press Louisville, Kentucky 1995, ss. XXI+518; F. B 5-23,5x16, „Przegląd Homiletyczny” 10(2006), s. 140-143.

2. Ks. Kazimierz Panuś, *Wielcy mówcy Kościoła w Polsce*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2005, ss. 482, F. B. 5 - 33,5x17 „Przegląd Homiletyczny”, 10(2006), s. 137-139.

3. Wilfried Engemann, *Einführung in die Homiletik*, A. Francke Verlag Tübingen und Basel 2002, 502 ss., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 2006, t. 39, z. 2, s. 469-471.

III. Noty biograficzne

1. Ks. *Katecheta Ignacy Bocheński we wspomnieniach jego uczennic. W 52. rocznicę śmierci – 24 kwietnia 2007 r.*, „Kurier Błażowski”, 16(2007), nr 95, s. 28-30.

2. *Ksiądz Profesor Tadeusz Kocór*, „Kurier Błażowski”, 15(2006), nr 93, s. 26-27.

3. Ks. *Wicedziekan Proboszcz mgr Jan Bocek*, „Kurier Błażowski”, 16(2007), nr 96, s. 21-22.

4. Ks. *Wiesław Groszek – nowy polski misjonarz w Gwatemali*, „Kurier Błażowski”, 16(2007), nr 94, s. 31-33.

IV. Redakcja

1. *Męka Jezusa szkołą człowieczeństwa. Kazania pasyjne. Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich*, t. XVII, red. Jan Twardy, Przemysł 2007, ss. 92.

V. Opracowania

1. *Ks. Piotr Skarga SJ, Kazanie sejmowe wtóre: O miłości ku ojczyźnie i o pierwszej chorobie Rzeczypospolitej, która jest z nieżyczliwości ku ojczyźnie* [poszerzone oprac. przypisów: J. Twardy], [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa, Sudia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 51-63.
2. *Prośba o napisanie wspomnień o śp. ks. Dziekanie Władysławie Adolfie Kowalu (1933-1998)*, „Kurier Błażowski” 16(2007), nr 97, s. 30.

Ks. prof. dr hab. Marian Wolicki

1. Artykuły naukowe

1. *Metodologiczne problemy opisywania zjawisk życia rodzinnego*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, praca zbior. pod red. Stanisława Głaza, Kraków 2006, s. 289-292.
2. *Doświadczenie grzechu*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, praca zbior. pod red. Stanisława Głaza, Kraków 2006, s. 317-318.
3. *Doświadczenie łaski*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, praca zbior. pod red. Stanisława Głaza, Kraków 2006, s. 319-321.
4. *Doświadczenie przebaczenia*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, praca zbior. pod red. Stanisława Głaza, Kraków 2006, s. 322-326.
5. *Znaczenie wychowawcy w wychowaniu ku wartościom*, w: *Wychowanie ku wartościom*, praca zbior. pod red. ks. J. Zimnego, Sandomierz 2006, s. 62-68.
6. *Ks. Profesor Kazimierz Wais jako filozof, uczony i profesor*, w: *Numine Tuo, Domine. Księga pamiątkowa dedykowana Metropoliecie Przemyśkiemu Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Michalikowi w 20. rocznicę święceń biskupich*, praca zbior. pod red. ks. Bpa Adama Szala, WAP, Przemyśl 2006, s. 731-747.
7. *Manipulacja społeczna*, w: *Współczesne trendy w badaniach naukowych*, praca zbior. pod red. ks. dra hab. J. Zimnego, Rużomberok -Sandomierz 2006, s. 11-20.

8. *Błogosławiony Ks. Bronisław Markiewicz jako pedagog*, „Społeczeństwo i Rodzina. „Stalowowolskie Studia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2006 nr 4 (9) s. 196-202.
9. *Istota, rodzaje i geneza zła*, w: *Aktualne wyzwania dla nauk społecznych*, praca zbior. pod red. ks. dra hab. Jana Zimnego, Ruzomberok – Kijów- Sandomierz 2006, s. 100-108.
10. *Renesansowy ideał chrześcijanina w naukach humanistycznych*, w: *Renesansowy ideał chrześcijanina*, praca zbior. pod red. W. Sajdek, Lublin 2006, s. 87-98.
11. *Błogosławiony Ks. Bronisław Markiewicz. Wybitny pedagog przełomu XIX i XX wieku*, w: *Pedagodzy na współczesne czasy*, praca zbior. pod red. ks. dra hab. Jan Zimnego, Stalowa Wola –Ruzomberok- Sandomierz 2006., s. 161-175.
12. *Sługa Boży Janos Brenner - węgierski kapłan-męczennik*, w: *Węgry-Polska. Wspólne dziedzictwo*, praca zbior. pod red. ks. dra hab. Jana Zimnego, Sandomierz 2007, s. 205-207.
13. *Zarys dziejów powiatu Nisko (I)*, „Sztafeta” 2007 nr 14 (2098) – 5 kwietnia 2007, s. 19.
14. *Zarys dziejów powiatu Nisko (II)*, „Sztafeta” 2007 nr 15 (2099) – 12 kwietnia 2007. s.
15. *Słowo wprowadzające do książki: Profilaktyka, resocjalizacja, rewalidacja- pomocą rodzinie*, praca zbior. pod red. dr hab. B. Kałdon, Sandomierz- Stalowa Wola 2007, s. 9-10.
16. *Rola rodziców w procesie socjalizacji dzieci*, w: *Profilaktyka, resocjalizacja, rewalidacja- pomocą rodzinie*, praca zbior. pod red. dr hab. B. Kałdon, Sandomierz –St. Wola 2007, s. 58-68.
17. *Osoba znacząca*, „Gość Wrocławski” 2007, nr 13, s. III.
18. *Błogosławiony ks. Bronisław Markiewicz (1842-1912) jako promotor wychowania i nauczania młodzieży na Podkarpaciu*, „Premisla Christiana” , t. XII, Przemyśl 2006/2007, s. 193-208.
19. *Wartość i sens pracy ludzkiej według analizy egzystencjalnej i logoterapii*, w: *Praca człowieka jako kategoria współczesnej pedagogiki*, praca zbior. pod red. W. Furmanka, Rzeszów- Warszawa 2007, s/. 100-106.

20. *Edukacja ku wartościom*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2007, nr 2 (49), s. 17-21.
21. *Logoterapeutyczna koncepcja wychowania*, Stalowa Wola 2007.

**Sprawozdanie z działalności
Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu w roku
akademickim 2007/2008**

Sprawozdanie obejmuje działalność seminarium od dnia 24 września 2007 r., do dnia 22 września 2008 r., to jest do powrotu alumnów po przerwie wakacyjnej. Miniony rok akademicki był dla wspólnoty seminarium przemyskiego, zgodnie z programem duszpasterskim Kościoła w Polsce, czasem pogłębiania świadomości powołania ucznia Jezusa. Szczególnymi wydarzeniami, bolesnymi dla naszej społeczności, było odejście do domu Ojca trzech kapłanów, którzy w tej wspólnocie uczyli, jak być uczniem i w jaki sposób czynić się uczniami Jezusa. Najpierw w dniu 3 listopada 2007 roku Pan Bóg powołał do siebie wieloletniego wykładowcę historii sztuki, ojca duchownego ks. Wacława Partyjkę. Z kolei 14 maja 2008 r., po długich, ciężkich i mężnie zniesionych cierpieniach, po zasłużoną nagrodę odszedł ojciec duchowny Wiesław Siwiec. 22 lipca 2008 r. do wieczności został powołany trzeci kapłan, który przez wiele lat był prefektem i wykładowcą filozofii - ks. Jacenty Matuszewski. Życie i śmierć tych kapłanów stały się, w tym roku czytelnym znakiem wzywającym do całkowitego zaufania Mistrzowi, który powołuje i odwołuje tych, których sam wybiera, jak chce i kiedy chce, bez względu na ludzkie kalkulacje. Szczególną wdzięczność Bożej Opatrzności seminarium wyraża za dar cierpienia i wielkodusznego przyjęcia woli Bożej przez śp. Ojca Wiesława. Niech Dobry Bóg, któremu nasi Zmarli wiernie służyli, będzie dla nich nagrodą.

30 października 2006 roku wspólnota seminaryjna przeżywała inaugurację nowego roku akademickiego. Uroczystość rozpoczęła się od Mszy świętej koncelebrowanej przez Księdza Arcybiskupa

Józefa Michalika Metropolite Przemyskiego, biskupów: Adama Szala i Mariana Rojka oraz wielu Gości. Po Mszy Świętej uroczystość kontynuowana była na auli seminaryjnej. Prefekt studiów ks. dr Piotr Kandefer odczytał sprawozdanie z działalności Seminarium w roku 2006/2007. Wykład inauguracyjny pt. „Polska szkoła duchowości” – wygłosił ks. mgr lic Marek Wilk – prefekt naszego seminarium. Następnie odbyła się immatrykulacja alumnów roku pierwszego, indeksy otrzymało 34 alumnów.

1. Stan personalny Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu

Formację w seminarium w ubiegłym roku akademickim rozpoczęło 167 kleryków naszej Archidiecezji, oraz 4 Braci z Zakonu Świętego Bazylego Wielkiego. Na urlopach dziekańskich i zdrowotnych przebywało łącznie 15 alumnów. Na kursie pierwszym studia rozpoczęło 34 alumnów, na drugim 33, trzecim 26. Na roku czwartym studiowało 27, piątym 24, zaś na kursie VI studiowało 23 alumnów. Po egzaminach wstępnych przeprowadzonych w lipcu i we wrześniu na pierwszy rok studiów zostało przyjętych 17 alumnów. Na dzień 21 września 2008 r. w seminarium formuje się 138 alumnów, 15 przebywa na urlopach. Z wykładów korzysta jeden brat Bazyljanin. Kurs pierwszy liczy 17 alumnów, drugi 30, trzeci 26, czwarty 16, piąty 23, szósty 26.

W okresie sprawozdawczym zarząd seminaryjny, który kierował pracą formacyjną, stanowili:

Rektor	ks. dr hab. Dariusz Dziadosz
Wicerektor	<i>vacat</i>
Dyrektor administracyjny	ks. mgr Janusz Jakubiec
Ojciec duchowny I	ks. dr Stanisław Jamrozek
Ojciec duchowny II	ks. mgr Krzysztof Chudzio
Ojciec duchowny III	ks. mgr lic. Wiesław Siwiec
Prefekt studiów	ks. dr Piotr Kandefer
Prefekt I i Dyrektor Biblioteki	ks. dr Jacek Żygała
Prefekt II	ks. dr Marek Wilk
Prefekt III	ks. mgr Wojciech Wojtas

W rozpoczynającym się roku akademickim nominację prefekta w naszym seminarium otrzymał ks. dr Tomasz Picur, natomiast posługę ojca duchownego podjął ks. dr Marek Wilk. Za pracę dydaktyczną w naszym Seminarium pragniemy podziękować odchodzącym na emeryturę wykładowcom ks. dr Bronisławowi Twardzickiemu oraz ks. dr Stanisławowi Szałankiewiczowi.

Formację intelektualną w ramach Instytutu Teologicznego w Przemyślu w roku akademickim 2007/2008 prowadziło 35 nauczycieli akademickich, w tym 6 samodzielnych pracowników naukowych (4 profesorów i 2 doktorów habilitowanych), 18 doktorów i 12 magistrów w tym 4 *cum licentia theologica*. Seminarium Duchowne dziękuje za pracę w naszym domu 6 siostram zakonnym ze Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi oraz 29 osobom świeckim, którzy na stałe lub dorywczo podejmują różnorodne posługi. Dzięki nim seminarium może dobrze i spokojnie funkcjonować.

2. Osiągnięcia naukowe wykładowców Instytutu Teologicznego

Księża Profesorowie Instytutu Teologicznego obok zajęć prowadzonych w Wyższym Seminarium w Przemyślu podejmowali także wykłady w Studium Życia Rodzinnego, Archidiecezjalnym Instytucie Muzyki Sakralnej, Szkole Animatora Biblijnego oraz w innych ośrodkach naukowych i edukacyjnych naszej archidiecezji i poza jej granicami. Do tego grona należeli: ks. prof. dr hab. Władysław Głowa, ks. dr hab. Stanisław Hareźga, ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, wykładający na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie; ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, pełniący funkcję dziekana Wydziału Zamiejscowego Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli oraz prowadzący zajęcia na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; ks. prof. UKSW dr hab. Kazimierz Bełch, pracujący w Instytucie Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu; ks. prof. UŚ dr hab. Jan Twardy, wykładający na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; ks. dr Stanisław Szałankiewicz w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Jarosławiu oraz ks. dr Tadeusz Bratkowski na Uniwersytecie Rzeszowskim.

Utrwalonym świadectwem i owocem działalności naukowej środowiska są publikacje, które ukazały się drukiem w okresie sprawozdawczym 2007/2008. Są wśród nich pozycje książkowe, artykuły naukowe, opracowania, recenzje oraz artykuły o charakterze popularnym. W sumie można doliczyć się około 150 różnego rodzaju publikacji autorstwa wykładowców naszego seminarium. Na szczególne wyróżnienie zasługują książki: ks. prof. dr hab. Kazimierz Bełcha pt. *Katolicka nauka społeczna. Podręcznik dla studentów teologii i nauk społecznych* (Kielce 2007 ss. 385), ks. dr hab. Stanisława Hareźgi – *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła w Polsce. Biblijno-pastoralne refleksje przed Synodem Biskupów o Słowie Bożym*, (Tarnów 2007, ss. 81) oraz pozycja napisana przez ks. prof. dra hab. Mariana Wolickiego pt. *Logoterapeutyczna koncepcja wychowania*, (Stalowa Wola – Sandomierz 2007, ss. 187).

W roku sprawozdawczym dwóch wykładowców Instytutu Teologicznego obroniło prace doktorskie. Dyskusja nad rozprawą doktorską Ks. Marka Wilka została przeprowadzona 6 czerwca 2008 r. Praca pt. *Cnoty teologiczne jako podstawa duchowości świeckich w nauczaniu pasterskim św. Józefa Sebastiana Pelczara* została napisana w katedrze teologii duchowości. Promotorem pracy był ks. prof. KUL dr hab. Jarosław M. Popławski. Rozprawa doktorska ks. prefekta Tomasza Picura pt. *Wierność prawdzie drogą ku pełni człowieczeństwa. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II* została obroniona 29 maja br. Jej promotorem był ks. prof. dr hab. Sławomir Nowosad.

Osiągnięć naukowych naszym profesorom szczerze gratulujemy. Wykaz publikacji naukowych pracowników naszej uczelni zamieszczono w aneksie sprawozdania.

3. Formacja ludzka

Każdy z kandydatów do kapłaństwa w seminarium jest wezwany do coraz pełniejszego kształtowania swojego człowieczeństwa. Formacja ludzka stanowi podstawę pracy formacyjnej przyszłych kapłanów. Ponieważ rodzina jest pierwszą i zasadniczą szkołą człowieczeństwa, w przebiegu tej formacji uwzględniono spotkania z rodzicami alumnów, którzy byli zapraszani do seminarium. W ra-

mach tych spotkań przewidziano udział w Eucharystii oraz konferencję ojca duchownego i księdza rektora. W roku sprawozdawczym przeprowadzono 4 spotkania z rodzicami poszczególnych kursów: 16 września 2007 dla rodziców alumnów kursu I, 4 listopada dla kursu III, 27 stycznia 2008 kursu II, IV i V, 24 lutego dla rodziców diakonów. Oprócz tych spotkań rodzice alumnów gościli w seminarium duchownym z racji obłóczyn i święceń prezbiteratu swoich synów.

Drugim poziomem, na którym realizowana była formacja ludzka, było oddziaływanie przełożonych. Odbywało się to przede wszystkim poprzez przebywanie z wychowankami w wielu przestrzeniach życia seminaryjnej wspólnoty. Przełożeni, a zwłaszcza wychowawcy, na przeprowadzanych systematycznie konferencjach, podejmowali tematy dotyczące integralnego rozwoju osoby ludzkiej oraz kultury bycia, która przystoi stanowi duchownemu. W roku sprawozdawczym każdy z wychowawców przeprowadził co najmniej trzy indywidualne rozmowy z wychowankiem. Charakter wychowawczy, obok rekreacyjnego miały też wspólne wyjazdy poszczególnych roczników: jeden w czasie roku akademickiego i jeden w czasie wakacji.

Trzecim poziomem, na którym realizowana była formacja ludzka, było przebywanie alumnów ze sobą. Wspólne mieszkanie, rekreacja, nieformalne spotkania, a nade wszystko wspólna praca, przyczyniały się do kształtowania coraz bardziej dojrzałych relacji międzyludzkich oraz formowania postawy odpowiedzialności za wspólne dobro, także w wymiarze materialnym. Prace podejmowane przez alumnów seminarium były bardzo liczne. Najpierw były to prace nad utrzymaniem porządku w budynkach seminaryjnych, w dalszej kolejności należy powiedzieć o pracach w ogrodzie seminaryjnym a w końcu o udziale alumnów w pracach remontowo budowlanych, tak w okresie roku studiów jak i w czasie dyżuru wakacyjnego.

Formacja ludzka była realizowana przez korzystanie z dóbr kultury i jej tworzenie. Alumni w roku sprawozdawczym mieli możliwość oglądania spektaklu teatralnego 22 listopada na scenie przemyskiego zamku Kazimierzowskiego. Sami alumni dali kilka amatorskich przedstawień. Kurs I przygotował program artystyczny z racji święta niepodległości, kurs II spektakl pt. „Szyba”, kurs III

wykonał przedstawienie dla rodziców z racji obłóczyn: *Mój Chrystus połamany*, kurs IV wieczór kabaretowy, kurs V wieczór św. Mikołaja oraz kurs VI jasełka. Co tydzień w seminarium, alumni mogą oglądać w dwóch salach odpowiednio dobrane filmy. Osiągnięcia literackie braci alumnów to przede wszystkim edycja seminaryjnego pisma „Communitas”. W roku sprawozdawczym wydano dwa numery pisma: *Bądźmy uczniami Chrystusa* (o numerze XXIX) i *Karmić się słowem Bożym* (o numerze XXX). Kulturę muzyczną w seminarium tworzy przede wszystkim chór seminaryjny i schola, którymi kieruje ks. dr Tadeusz Bratkowski. W roku sprawozdawczym chór seminaryjny śpiewał kilkanaście razy w czasie liturgii w seminarium i archikatedrze. Oprócz tego dał dwa koncerty poza murami naszej wspólnoty.

Człowiek to nie tylko duch, ale także ciało. Stąd w formacji ludzkiej nie można pominąć kultury fizycznej i sportu. Do dyspozycji alumnów była hala sportowa, siłownia oraz dwa boiska sportowe. Kurs I i II ma zorganizowane zajęcia z wychowania fizycznego. Alumni seminarium byli otoczeni opieką lekarza pierwszego kontaktu, stomatologa oraz logopedy.

4. Formacja duchowa

Aby przyszli kapłani pełniej przyłączyli się do Chrystusa swojego jedyne go Mistrza i Nauczyciela seminarium duchowne podejmuje dzieło formacji duchowej. Szczytem i źródłem wszelkiego życia chrześcijańskiego i uprzywilejowanym miejscem formacji duchowej jest dla alumnów celebrowanie liturgii a zwłaszcza Eucharystii. Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w codziennej Eucharystii sprawowanej pod przewodnictwem ojców duchownych i przełożonych, zaś w Eucharystii niedzielnej w bazylice archikatedralnej oraz w wielu uroczystych celebrowaniach sprawowanych pod przewodnictwem biskupów, które najpełniej objawiały tajemnicę Kościoła – wspólnoty zjednoczonej przez Chrystusa. W tygodniowej drodze formacyjnej przewidziana była jedna Msza św. koncelebrowana i jedna sprawowana w języku łacińskim. Cztery razy w tygodniu seminarium duchowne celebrowało liturgię godzin. Adoracja eucharystyczna, modlitwa różańcowa, lectio divina i nabożeństwa okolicz-

nościowe stanowiły okazje do jednoczenia się całej wspólnoty ze Zbawicielem.

Sakrament pojednania i pokuty jest dla kandydatów do kapłaństwa szczególną przestrzenią duchowego wzrostu osiąganego przez stawianie w prawdzie i doświadczenia paschalnej łaski Chrystusa. W roku sprawozdawczym szafarzami miłosierdzia Bożego przez posługę sakramentalną byli ojcowie duchowni oraz spowiednicy: ksiądz Marek Pieńkowski, ksiądz Mieczysław Rusin, ksiądz Tadeusz Biały, ksiądz Stanisław Tomaszek, ksiądz Kazimierz Florek i ojciec Wojciech Twardzik OCD.

Dziękujemy Panu Bogu ze jego Słowo obficie głoszone seminaryjnej wspólnocie uczniów Pana. Za tę dziedzinę formacji w roku sprawozdawczym odpowiedzialni byli przede wszystkim ojcowie duchowni, którzy karmili powierzonych im braci Słowem Pana poprzez indywidualne rozmowy, konferencje wygłaszane do poszczególnych roczników oraz miesięczne dni skupienia. Temat wiodący tegorocznych dni skupienia brzmiał „Uczeń Jezusa Najwyższego Kapłana człowiekiem Dekalogu” toteż kolejno podejmowano refleksję nad dziesięciorgiem przykazań. Ważnymi wydarzeniami w ubiegłorocznej drodze duchowej alumnów były ćwiczenia rekolekcyjne. Rekolekcjom jesiennym w dniach 29 września – 6 października 2007 przewodniczył ks. prałat Andrzej Skiba, zaś wielkopostnym trwającym w dniach 27 lutego – 1 marca 2008 ojciec Marian Gołąb rektor WSD franciszkanów w Krakowie. Od 23 kwietnia do 3 maja kandydaci do święceń diakonatu odprawiali rekolekcje pod kierownictwem ojca duchownego Stanisława Jamrozka. Z kolei w dniach od 4 do 10 maja, rekolekcje przed święceniami kapłańskimi prowadził ojciec Krzysztof Chudzio. W formację duchową alumnów wpisała się również uroczysta nowenna przed Uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP. Rozważania nowennowe głosił ks. prałat Józef Bar.

Duchowy wymiar miało także tradycyjne już pielgrzymowanie całej wspólnoty seminaryjnej do Kalwarii Paclawskiej (3 maja). W Seminarium miały miejsce liczne nabożeństwa formacyjne, jak np. przygotowujące alumnów do podjęcia duchowej adopcji (ksiądz dr Roman Wawro), o charakterze trzeźwościowym, związane z dziełem Krucjaty Wyzwolenia Człowieka (ksiądz prałat Stanisław Zarych) czy maryjnym.

5. Formacja intelektualna

Formacja intelektualna kandydatów do kapłaństwa znajduje konkretne uzasadnienie w samej naturze posługi kapłańskiej i zajmuje swe szczególne miejsce w całościowym przygotowywaniu alumnów do wyzwań „nowej ewangelizacji”, do której Kościół jest wciąż powoływany. Seminarium chcąc sprostać tym wymaganiom, dbało o pogłębienie wiedzy alumnów. Temu celowi służyły wykłady i ćwiczenia przewidziane programem studiów. Obok wykładów przewidzianych programem w roku sprawozdawczym wprowadzono dodatkowe wykłady i ćwiczenia z teologii biblijnej, dogmatyki i języka polskiego. Alumni zdobywali także uprawnienia wychowawców i kierowników placówek wypoczynkowych dla dzieci i młodzieży.

Ubogaceniem i poszerzeniem oferty intelektualnej były wykłady, prelekcje i spotkania z zaproszonymi gośćmi. W seminarium zorganizowano jedną sesję naukową, delegaci alumnów uczestniczyli w dwóch sympozjach naukowych w seminarium wygłoszono 4 wykłady dla wszystkich alumnów.

I tak w październiku ubiegłego roku w naszym seminarium odbyła się promocja książki z serii „Niezlomni” wydawanej przez IPN *Nigdy przeciw Bogu* traktującej o ks. abpie Ignacym Tokarczuku. 18 października w auli Instytutu Teologicznego w Przemyśle odbyła się inauguracyjna sesja popularno-naukowa pt. *Między niebem a ziemią – sztuka sakralna w życiu i misji Kościoła*, którą zorganizowało Towarzystwo Miłośników Sztuki Sakralnej. 22 październik w Auli Instytutu odbyło się spotkanie z s. dr Ewą Kaczmarek – Misjonarką Chrystusa Króla, która miała wykład pt: „Represje władz partyjnych i rządowych wobec zakonów żeńskich w Polsce (1945-56). Spotkanie zostało zorganizowane przy współudziale ks. Jana Czczeka – doradcy metodycznego przy ODN-e i proboszcza parafii Mirocin. 23 listopada na odbywające się na KUL „Dni Duchowości”, poświęconym tematyce „lectio divina”, udali się alumni z IV kursu. Byli to: Mariusz Majewski i Michał Deryło. 20 grudnia w kaplicy, ks. prof. Staniaław Hareźga miał wykład nt. „Lectio divina”, który wcześniej wygłosił w KUL, podczas tegorocznych „Dni Duchowości”. 5 kwietnia w Auli naszego Instytutu miało miejsce spotkanie z b. Marszałkiem Sejmu RP p. Markiem Jurkiem, który

przeprowadził wykład nt. Chrześcijańskiej cywilizacji europejskiej, a potem odpowiadał na pytania alumnów i przełożonych. 8 kwietnia alumni kursu drugiego: Łukasz Nycz i Maciej Flader udali się na sympozjum w KUL, z okazji 750 rocznicy śmierci Dunsza Szkota. 28 maja alumni: dk. Rafał Szypuła (kurs V) i Piotr Stefański (kurs II) wzięli udział w jednodniowym sympozjum naukowym poświęconym roli muzyki kościelnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Dopełnieniem seminaryjnej formacji intelektualnej dla 26 alumnów roku VI (w tym jeden Brat Bazylianów) było złożenie egzaminów z całości teologii (*theologicum*) i obrona prac magisterskich przed komisją (7 lutego), której przewodniczył, reprezentujący Wydział Teologii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ks. prof. dr hab. Łukasz Kacykowski. Pięciu diakonów broniło w tym roku prac magisterskich na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Ważną pomoc w dziedzinie formacji intelektualnej stanowiła seminaryjna biblioteka, czytelnia i zakłady naukowe ze swymi księgozbiorami. W roku sprawozdawczym biblioteka spełniała swoją funkcję gromadzenia i udostępniania zbiorów, służąc różnorodną pomocą w intelektualnej i duchowej formacji alumnów. W odpowiedzi na zapotrzebowanie środowiska, świadczyła swe usługi także osobom spoza seminarium: kapłanom, osobom zakonnym i świeckim. Zasoby biblioteki powiększają się stale poprzez zakupy i dary. W ostatnim roku zakupiono 471 książek. Na ten cel wydano 10 310 PLN.

Od osób duchownych i instytucji diecezjalnych przekazano w formie darów łącznie ok. 1 167 vol. książek oraz liczne czasopisma. Biblioteka prenumeruje 75 tytułów czasopism polskich i 5 zagranicznych. Na prenumeratę wydano w roku sprawozdawczym 6 321, 98 PLN. Biblioteka otrzymuje w ramach wymiany 65 periodyków.

Wśród ofiarodawców należy wymienić – jak co roku – ks. abpa Józefa Michalika, Kurię Archidiecezjalną, Ks. oficjała Józefa Bara, ks. kanclerza Bartosza Rajnowskiego, Ks. prałata Bronisława Twardzickiego, Pana Profesora Kazimierza Żurawskiego, który systematycznie pozyskuje dla biblioteki pozycje książkowe w językach: niemieckim, angielskim, włoskim, francuskim i hiszpańskim, a tak-

że Redakcję „Niedzieli Przemyskiej” oraz anonimowych sympatyków biblioteki.

Komputerowym katalogowaniem obejmuje się nowo zakupione i ofiarowane książki, jednocześnie w miarę możliwości wprowadza się starsze pozycje. W roku sprawozdawczym skatalogowano komputerowo 2 941 książek. Suma pozycji bibliotecznych pozostających do dyspozycji alumnów i wszystkich korzystających Czytelników wynosi ok. 125 205 pozycji.

Z biblioteki w ubiegłym roku akademickim skorzystało ok. 463 osoby. Liczba wypożyczeń z magazynu głównego wyniosła 5 670.

Na bieżąco uzupełniano bazę bibliograficzną zawartości „Niedzieli Przemyskiej” - 10 420 opisów oraz kontynuowano opracowanie bazy zawierającej pozycje dotyczące historii diecezji przemyskiej (1 592 opisy), rozpoczęto tworzenie bazy bibliografii zawartości „Kroniki Diecezji Przemyskiej” (1 020 opisów).

Znacznym utrudnieniem w funkcjonowaniu biblioteki są trudności lokalowe, szczególnie brak miejsca na gromadzenie księgozbioru dubletów. W obecnym roku sprawozdawczym podjęto żmudną pracę uporządkowania, skompletowania i spisania dubletów. W wyniku tych prac opracowano ponad 3 300 pozycji. Do zakładów naukowych przekazano ok. 250 woluminów, do Biblioteki Kapituły w Krośnie 211 woluminów, do Biblioteki Parafialnej w Ustrzykach Dolnych 60 woluminów, do Miejskiej Biblioteki Publicznej w Przemysłu 50 woluminów. Część pozycji z księgozbioru dubletów po selekcji była przeznaczona dla alumnów na kiermasz książek, część pozostaje na półce „książki za złotówkę”.

Z funduszy uzyskanych podczas kiermaszu książek zakupiono 3 monitory firmy Belinea 101728 17 LCD. Dzięki pomocy dyrektora administracyjnego Ks. Janusza Jakubca Biblioteka nabyła nowy serwer, który czeka na podłączenie do sieci.

W istniejącej dla potrzeb biblioteki i seminarium, pracowni introligatorskiej oprawiano roczniki czasopism oraz poprawiano zniszczone książki. W ramach biblioteki działała także pracownia kserograficzna.

W okresie sprawozdawczym w Bibliotece pracowały następujące osoby: Dyrektor Książd Jacek Żygała, s. Anna Zagajewska RM, p. Alicja Małek , p. Anna Bardzińska, p. Beata Sikora, a w pracow-

ni introligatorskiej p. Edward Bień. Nadto na pół etatu, w Czytelni czasopism pracowała p. Teresa Skrętkowska. Należy podkreślić, że wiele pracy i zaangażowania w działalność biblioteki, zakładów naukowych i czytelnicy włożyli sami alumni.)

6. Formacja duszpasterska

Podobnie jak Chrystus formując swoich uczniów zanim obdarzył ich pełnią apostołskiego posłannictwa już pozwalał im doświadczyć radości i trudów ewangelizacyjnego dzieła tak też seminarium duchowne wskazuje alumnom potrzebę stopniowego uczenia się, pełnienia misji pasterskiej w Kościele. Służyć miały temu przede wszystkim wykłady i ćwiczenia z zakresu przedmiotów pastoralnych. W roku sprawozdawczym praktyki były prowadzone w trakcie studiów i w czasie wakacji w rodzinnych parafiach alumnow. Obejmowały one ćwiczenia z katechetyki, homiletyki, liturgiki oraz duszpasterstwa ogólnego. Okazją do zdobywania doświadczenia duszpasterskiego był udział w różnego rodzaju rekolekcjach, pielgrzymkach, spotkaniach duszpasterskich i w diecezjalnym Spotkaniu Młodych Archidiecezji Przemyskiej w Krośnie. Do przebiegu spotkania Młodych zaangażowani byli: klerycy, wśród których byli animatorzy grup w różnych kościołach stacyjnych, alumni z Diakonii Muzycznej, alumni współpracujący z harcerzami, Grupa „Wieczernik” prowadząca w sobotę spotkanie powołaniowe, muzyczny zespół klerycki oraz osoby odpowiedzialne za działalność ewangelizacyjną.

Alumni po II roku studiów realizowali praktykę wakacyjną w zakładzie opieki dla osób starszych w Przemyślu. Z kolei kończący kurs III, uczestniczyli w prowadzeniu wakacyjnych rekolekcji Ruchu Światło - Życie, zaś alumni po roku IV włączyli się w rekolekcje organizowane przez Ruch Apostolstwa Młodzieży i Caritas Archidiecezji oraz pracowali w Muzeum Archidiecezjalnym. Diakoni przez tydzień posługiwali w Domu Księża Emerytów w Korczynie oraz w Domu Opieki Społecznej w Krośnie. Cześć kleryków wyruszyło na pielgrzymi szlak, wędrując na Jasną Górę. Pozostali ze swych rodzinnych parafii udali się do Kalwarii Pałacowskiej, zaprawiając się w ten sposób w duszpasterstwie pielgrzymkowym. Praktycznemu przygotowaniu do duszpasterstwa służyła działalność kół

zainteresowań. Wśród nich obok seminaryjnej „Caritas” działa 20 agend: *Duszpasterstwo Trzeźwości*, *Duszpasterstwo Niewidomych*, *Duszpasterstwo Głuchoniemych*, *Duszpasterstwo Więźniów*, *Duszpasterstwo Umierających „Paliu”*, *Świetlica „Wzrastanie”*, *Ośrodek Rehabilitacyjny – wychowawczy*, *DPS ul. Rogozińskiego*, *DPS „Bakończyce”*, *Duszpasterstwo dzieci upośledzonych „Kazanów”*, *Dom dziecka „Nasza Chata”*, *Dom Dziecka „Maciek”*, *Dom Dziecka „Prątkowce”*, *Wspólnota „Wiara i Światło” Kazanów*, *Wspólnota „Wiara i Światło” Salezjanie*, *Oratorium ss. Michalitek*, *Internat Opiekuńczo wychowawczy „Basztowa”*, *Świetlica ss. Felicjanek*, *Duszpasterstwo dzieci autystycznych „Brat Albert”*.

W seminarium istnieje Apostolat Powołaniowy „Wieczernik”, uczestniczący w szeroko rozumianym duszpasterstwie powołaniowym. W roku sprawozdawczym w seminarium zorganizowano sześć trzydniowych serii spotkań dla młodzieży męskiej nazywanych „szkołą modlitwy”. W każdej z serii brało udział około 25 uczestników.

W ramach realizacji programu duszpasterskiego wspólnota „Wieczernik” aktywnie włączyła się w organizację kilku elementów programu Diecezjalnego Dnia Młodych w Krośnie. Alumni podejmowali również promocję Dzieła Pomocy Powołaniom zwłaszcza w czasie wyjazdów na tzw. „niedziele seminaryjne”. Aktywnie też włączyli się w organizację i przeprowadzenie pielgrzymki Dzieła do relikwii bł. Jana Balickiego.

Alumni, uczestnicząc w działającym w seminarium Kole Misyjnym, uczą się otwarcia na dzieło misyjne Kościoła.

Formacji pastoralnej mają służyć także działające w seminarium wspólnoty ruchów i stowarzyszeń religijnych. Alumni zwykle włączyli się do tych wspólnot jeszcze przed wstąpieniem do seminarium. Wspólnoty te jednak są otwarte na wszystkich, którzy pragną skorzystać z ich charyzmatu. Należy tu wymienić wspólnoty Foccolare, Rycerstwo Niepokalanej, Ruchu Światło-Życie i Odnowę w Duchu Świętym.

Sprawy gospodarcze

W roku sprawozdawczym seminarium wykonywano wiele prac remontowo - budowlanych. Zrealizowano kapitalny remont

domu księży profesorów przy ulicy Popiełuszki. Remont obejmował wymianę okien, instalacji CO i wodno – kanalizacyjnej, całkowitą przebudowę kotłowni oraz osuszanie budynku. Przeprowadzono remont dachu na budynku Instytutu Teologicznego. Przede wszystkim jednak należy zauważyć, że w roku sprawozdawczym przeprowadzono gruntowny remont mieszkań alumnów (wymiana instalacji, uzupełnianie tynków, wymiana drzwi i malowanie) w dwóch kondygnacji budynku od strony zamku oraz na trzech kondygnacjach od strony miasta. Pomieszczenia na poziomie refektarza zaadoptowano na potrzeby biblioteki. Oprócz tego przebudowano kilka kominów w budynku głównym oraz przeprowadzono remont elewacji tego budynku od strony dziedzińca.

Posługi i święcenia

Największą radością seminaryjnej wspólnoty były wydarzenia związane alumnów przyjmowaniem przez alumnów święcenia, przez które byli wprowadzani w sakramentalną posługę diakonów i prezbiterów. W ten sposób wchodzili oni w kolejny etap drogi formacyjnej w seminarium. W szatę duchowną zostało przyobleczone 25 alumnów. Do grona kandydatów do święceń zostało wprowadzonych 26 alumnów. Do posługi lektora ks. bp Marian Rojek promował 20 alumnów, akolitami bp Adam Szal ustanowił 22 alumnów. Święcenia diakonatu dnia 4 maja 2008 r. w Domaradzu, Nowej Sarzynie i Krzemienicy przyjęło z rąk naszych księży biskupów 26 alumnów. 10 maja na prezbiterów ks. abp Józef Michalik wyświęcił 22 diakonów. I zostali posłani, aby wszędzie czynić uczniów i świadczyć o Bożej miłości.

Omnia ad maiorem Dei gloriam.

Przemysł, dnia 22 września 2008 roku.

ks. dr Piotr Kandefefer

Aneks
Wykaz publikacji pracowników naukowych
przemyskiego seminarium
w roku akademickim 2007 – 2008

Ks. dr hab. prof. UKSW Kazimierz Belch

I. Książka:

1. *Katolicka nauka społeczna. Podręcznik dla studentów teologii i nauk społecznych*, wyd. „Jedność”, Kielce 2007, ss. 385.

II. Artykuły naukowe:

1. *The Human Persons as the Central Value in a Community in the light of the Social Doctrine of the Church*, „Personalism”, 10/2007, s. 55-65.

2. *Duszpasterstwo migrantów*, „Studia Sandomierskie”, 14 (2007), z. 2-4, s. 63-73.

3. *Autorytet religijny w procesie wychowania chrześcijańskiego*, [w:] *Wartość autorytetu w procesie pedagogicznym*, Stalowa Wola – Rużomberok 2008, s. 107-128.

4. *Współczesny polski patriotyzm*, „Pedagogika Katolicka”, 1/2008, s. 142-152.

III. Publikacje duszpasterskie (popularno-naukowe, popularne, informacyjne):

1. *Uczeń Chrystusa dzieckiem swojej ojczyzny*, [w:] *Bądźmy uczniami Chrystusa*.

2. *Podręcznik duszpasterski XXVIII Przemyskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę*, red. Z. Suchy, Przemyśl 2008, z. 6 s. 5-12.

3. Sześć artykułów na tematy związane z duszpasterstwem specjalnym, opublikowanych na łamach „Niedzieli Przemyskiej”.

Ks. dr Henryk Borcz

I. Artykuły naukowe:

1. *Dekanat sanocki w latach 1944-1956*, [w:] *Powiat sanocki w latach 1944-1956*, red. K. Kaczmarek, A. Romaniak, Rzeszów – Sanok 2007, s. 45-92.

2. *Zjawienia śp. Anny Elżbiety z Potockich Potockiej w opactwie Benedyktynów w Przemyślu w roku 1772*, „Nasz Przemyśl”, nr 8(36), wrzesień 2007, s. 12-13; 9(37), październik 2007, s. 10-11; nr 10(38), listopad 2007, s. 8-9; nr 11(39), grudzień 2007, s. 9-10.

3. *Z tradycji kultu Eucharystii w dawnym Przemyślu*, „Nasz Przemyśl”, nr 5(44), maj 2008, s. 10-11; nr 6(45), czerwiec 2008, s. 10-12; nr 7(46), lipiec 2008, s. 11.

II. Biogramy:

1. *Antosz Józef (1883-1939), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] *Słownik Biograficzny duchowieństwa metropolii lwowskiej ofiar II wojny światowej 1939-1945*, red. J. Krętosz, M. Pawłowiczowa, Opole 2007, s. 26.

2. *Barnaś Albin (1904-1944), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 28.

3. *Bira Ludwik (1877-1939), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 33.

4. *Broda Czesław (1885-1940), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 35-37.

5. *Gielarowski Jan (1888-1943), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 67.

6. *Kędziński Marcin (1892-1943), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 83-84.

7. *Kołodziej Stanisław (1907-1942), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 88-89.

8. *Kopeć Józef (1912-1944), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 89-90.

9. *Kordyl Ludwik (1905-1944), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 90-91.

10. *Lach Kazimierz (1886-1941), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 99-100.

11. *Lubas Stanisław (1886-1942), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 100-101.

12. *Mazur Jan (1908-1944), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 103-104.

13. *Nachajski Józef Gustaw (1898-1944), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 106.

14. *Niemiec Józef (1904-1942), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 107-108.
15. *Osikowicz Andrzej (1900-1943), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 110-111.
16. *Potoczny Karol (1891-1941), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 117-118.
17. *Rafa Józef (1879-1942), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s.121-122.
18. *Selwa Władysław (1905-1943), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 127-128.
19. *Siuzdak Jan (1898-1943), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 129-130.
20. *Sobowski [Motyka] Walenty (1892-1942), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 132-133.
21. *Stańko Franciszek (1903-1941), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 133-134.
22. *Szczerbiński Jan Władysław (1862-1939), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 144.
23. *Szymczykwicz Szczepan (Stefan) (1842-1945), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 151-152.
24. *Tomaka Marcin (1894-1942), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 160-161.
25. *Trzyna Andrzej (1877-1942), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 161-162.
26. *Węgrzynowski Stanisław (1890-1941), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 165-166.
27. *Wiech Jan (1909-1942), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 166-167.
28. *Wójcik Władysław (1880-1940), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 172-173.
29. *Zmora Marceli (1884-1944), kapłan diecezji przemyskiej*, [w:] tamże, s. 175-176.

Ks. dr hab. Stanisław Haręzga

I. Książki

1. *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła w Polsce. Biblijno-pastoralne refleksje przed Synodem Biskupów o Słowie Bożym*, Tarnów 2007, ss. 81.

2. *Bądźmy uczniami Chrystusa. V Wielkanocny Tydzień Biblijny (30.03-06.04.2008)*, Przemyśl 2008, ss. 61.

II. Artykuły

1. *Istota i praktyka chrześcijańskiej pobożności w świetle Listów Pastreskich (1-2 Tm i Tt)*, [w:] „*Verbum caro factum est*”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 241-251.

2. *Dobra nowina dla ubogich „sercem” ewangelizacji w świetle Iz 61,1-3b i Łk 4,16-21*, [w:] *Głosić Ewangelię ubogim*, red. S. Hareźga, Sandomierz 2007, s. 133-150.

3. *Odnowa biblijna w archidiecezji przemyskiej na progu XXI wieku*, [w:] tamże, s. 151-168.

Formuła „Bóg jest miłością” w 1 J 4,8.16 i jej recepcja w pierwszej encyklice Benedykta XVI, „*Collectanea Theologica*” 77(2007), nr 3, s. 63-79.

4. *„Rozumieście chwilę obecną” (Rz 13,11). Biblijna odpowiedź na problematykę znaków czasu*, [w:] *Znaki czasu – czas znaków. Tydzień eklezjologiczny 2007. W trosce o Kościół*, t. IX, red. K. Mielcarak i inni, Lublin 2008, s. 13-22.

5. *W Jezusowej szkole modlitwy*, „*Pastores*” 39 (2) 2008, s. 7-16.

6. *Nowe Msze o Najświętszej Maryi Pannie. Komentarze i homilie*, red. A. Paciorek, H. Witczyk, Kielce 2008, s. 9-41, 484-499.

6. *W biblijnej szkole życia*, [w:] *Otoczmy troską życie*, red. S. Stulkowski, Poznań 2008, s. 145-153.

7. *Biblia a misja pasterza w Kościele według Pierwszego i Drugiego Listu do Tymoteusza oraz listu do Tytusa*, [w:] *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 161-173.

8. *Eklezjologia*, [w:] *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, *Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 165-216.

9. *Rola Pisma Świętego w Kościele według 2 Tm 3,14-17*, „*Verbum Vitae*” 13(2008), s. 169-177.

Ks. dr Wacław Siwak

I. Artykuły

1. *Przez Jezusa do Maryi. Z ks. dr Wacławem Siwakiem specjalistą w dziedzinie teologii maryjnej Jana Pawła II rozmawia Dorota Krawczyk, „Przyjdź”* [Magazyn poświęcony odkrywaniu duchowości Jana Pawła II], 1(2008) nr 1, s. 12-16.

II. Artykuły popularnonaukowe

1. *Małe wprowadzenie w teologię i kult Niepokalanego Serca Maryi, „Posiew miłości”* 2007, nr 3, s. 5-10.

2. *Kosztowne paciorki, „Rycerz Niepokalanej”* 2007, nr 10, s. 256-258.

3. *Dialog miłości przekraczający barierę śmierci, „Rycerz Niepokalanej”* 2007, nr 11, s. 288-290.

4. *Wierzę w życie wieczne, „Zeszyty Maryjne”* 10(2007), nr 6, s. 16-18.

5. *Matka Adwentowego Czuwania, „Rycerz Niepokalanej”* 2007, nr 12, s. 320-323.

6. *Jest jeden Bóg, „Zeszyty Maryjne”* 11(2008), nr 1, s. 15-17.

7. *Objawienie Pańskie, „Rycerz Niepokalanej”* 2008, nr 1, s. 4-6.

8. *Bóg za(mieszka)ł wśród nas, „Niedziela przemyska”* 2008, nr 2, s. VI.

9. *W walce z żywiołem ognia, „Rycerz Niepokalanej”* 2008, nr 2, s. 36-38.

10. *Paschalny Baranek, „Rycerz Niepokalanej* 2008, nr 3, s. 70-72.

11. *Bóg jest Sędzią Sprawiedliwym, który za dobre wynagradza a za złe karze, „Zeszyty Maryjne”* 11(2008), nr 2, s. 16-18.

12. *Wesel się, Królowo Nieba, „Rycerz Niepokalanej* 2008, nr 4, s. 100-102.

13. *Widowisko wiary i miłości, „Rycerz Niepokalanej* 2008, nr 5, s. 132-134.

14. *Są Trzy Osoby Boskie, „Zeszyty Maryjne”* 11(2008), nr 3, s. 14-16.

15. *Nieustająca Pomoc, „Rycerz Niepokalanej”* 2008, nr 6, s. 164-167.

16. *Przed Jasnogóorską Matką, „Rycerz Niepokalanej”* 2008, nr 7-8, s. 196-198.

17. *Syn Boży stał się i umarł na krzyżu dla naszego zbawienia*, „Zeszyty Maryjne” 11(2008), nr 4, s. 14-16.
18. *Dusza ludzka jest nieśmiertelna*, „Zeszyty Maryjne” 11(2008), nr 5, s. 16-18.
19. *Matka Boska Siewna*, „Rycerz Niepokalanej” 2008, nr 9, s. 228-230.

Ks. prof. UŚ dr hab. Jan Twardy

I Artykuły

1. *Chrystocentryzm w kaznodziejskiej postudze słowa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2007, t. 40, z. 1, s. 50-64.
2. *Kaznodziejskie nauczanie o Eucharystii w roku liturgicznym*, „Przegląd Homiletyczny”, 11(2007), s. 65-77.
3. *Kaznodziejskie oddziaływanie na sferę wolitywną słuchaczy*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2007, t. 40, z. 2, s. 390-404.
4. *Kaznodziejskie nauczanie o pokucie w roku liturgicznym*, „Przegląd Homiletyczny”, 12(2008), s. 119-131.
5. *Między teologią a antropologią w głoszeniu kazań maryjnych*, „Salvatoris Mater”, 9(2007), nr 3-4, s. 216-236.
6. *Postuga słowa związana z sakramentem pokuty i pojednania*, „Studia Pastoralne” 2007, nr 3, s. 63-77.
7. *W postudze Kościoła*, [w:] *Księga jubileuszowa Liceum Konarskiego w Rzeszowie 1658-2008*, red. J. Świeboda, Rzeszów 2008, s. 243-286.
8. *Wychowanie do walki z szatanem przez homilię*, [w:] *Egzorcyzmy w tradycji i życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2007, s. 213-242.
9. *Źródła kazań pasyjnych*, [w:] *Życie w mądrości krzyża według świętego Pawła. Kazania pasyjne*. Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich, t. 18, Przemyśl 2008, s. 4-23.

II Recenzje

1. *Integralne kształcenie kaznodziei*. Red. Włodzimierz Broński. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, ss. 361 (format B5), „Przegląd Homiletyczny”, 11(2007), s. 151-154.
2. James J. Bacik, Kevin E. Anderson, *A Light Unto My Path. Crafting Effective Homilies*, Paulist Press New York/Mahwah, N.J.

2006, 181 ss. "Śląskie Studia Historyczno - Teologiczne", 2007, 40/2, s. 488-490.

3. Ks. Edward Staniek, *Wielcy mówcy Kościoła starożytnego. Antologia*. Wydawnictwo UNUM Kraków 2007, Format B 5, ss. 508, „Przegląd Homiletyczny”, 12(2008), s. 214-216.

4. Ks. Józef Kudasiewicz, *Oto Matka Twoja. Biblijny katechizm maryjny. Biblioteka Współczesnej Ambony*, Kielce 2007, ss. 166 Format B5. „Współczesna Ambona”, 36(2008), nr 1, s. 201-204.

5. Ks. Włodzimierz Broński, *Formacja homiletyczna alumnów w wyższych seminariach duchownych w Polsce. Studium homiletyczne*. Wydawnictwo KUL Lublin 2007, s. 443. Format B5. „Przegląd Homiletyczny”, 2008, s. 209-213

6. *Wielcy kaznodzieje Krakowa.. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*. Red. Kazimierz Panuś. Kraków: Wydawnictwo UNUM 2006, ss. 526 (format B5). „Przegląd Homiletyczny”, 11(2007), s. 155-158.

III Wydanie zbiorowe

Życie w mądrości krzyża według świętego Pawła. Kazania pasyjne. Biblioteka Pomocy Kaznodziejskich, t. 18, red. J. Twardy, Przemyśl 2008, ss. 101.

IV Przemówienie

Przemówienie na pogrzebie ks. Adolfa Władysława Kowala (Błazowa 30. VI 1998), [w:] *Ksiądz dziekan Adolf Władysław Kowal*, red. S. Drewniak, Błazowa 2008, s. 76-78.

V Wspomnienie

Zastużony proboszcz i dziekan błazowski, [w:] *Ksiądz dziekan Adolf Władysław Kowal*, red. S. Drewniak, Błazowa 2008, s. 104-108.

Ks. dr Roman Wawro

1. *Małżeństwa mieszane i im podobne - aspekty prawne*. „Sprawy rodzinne. Kwartalnik duszpasterstwa rodzin” 2008, nr 1 s. 91-101.

Ks. prof. dr hab. Marian Wolicki

1. Słowo wprowadzające do książki: *Profilaktyka, resocjalizacja, rewalidacja - pomocą rodzinie*, praca zbior, pod red. dra hab. B. Kałdon, Sandomierz- Stalowa Wola 2007, s. 9-10.
2. *Rola rodziców w procesie socjalizacji dzieci*, [w:] *Profilaktyka, resocjalizacja, rewalidacja - pomocą rodzinie*, praca zbior, pod red. dra hab. B. Kałdon, Sandomierz - Stalowa Wola 2007, s. 58-68.
3. *Osoba znacząca*, „Gość Wrocławski” 2007, nr 13, s. III.
4. *Błogosławiony ks. Bronisław Markiewicz (1842-1912) jako promotor wychowania i nauczania młodzieży na Podkarpaciu*, „Premisla Christiana”, t. XII, Przemyśl 2006/2007, s. 193-208.
5. *Wartość i sens pracy ludzkiej według analizy egzystencjalnej i logoterapii*, [w:] *Praca człowieka jako kategoria współczesnej pedagogiki*, praca zbior, pod red. W. Furmanka, Rzeszów - Warszawa 2007, s. 100-106.
6. *Edukacja ku wartościom*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2007, nr 2(49), s. 17-21.
7. *Życie i twórczość Dietricha von Hildebranda*, „Społeczeństwo i rodzina” 2007, nr 3(12), s. 6-20.
8. *Logoterapeutyczna koncepcja wychowania*, Stalowa Wola - Sandomierz 2007.
9. *Małżeństwo i rodzina a sens życia*, [w:] *Rodzina w świetle psychologii pastoralnej*, Łódź 2007, s. 31-39.
10. *Wychowanie moralne dziecka w rodzinie*, „Pedagogika katolicka” 2007, nr 1, s. 73-82.
11. *Rola ojca w wychowaniu religijnym dziecka*, „Pedagogika katolicka” 2007, nr 1a, s. 74-80.
12. *Znaczenie autorytetu w wychowaniu*, [w:] *Wartość autorytetu w procesie pedagogicznym*, prac zbior, pod red. ks. dra hab. Jan Zimnego, Stalowa Wola - Rużomberok 2008, s. 53-61.
13. Przedmowa do książki T. Zbyrad (red.), *Wypalenie pracowników służb społecznych*, Stalowa Wola 2008, s. 7-8.
14. *Psychologiczne uwarunkowania wypalenia zawodowego*, [w:] *Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych*, pod red. T. Zbyrad,, Stalowa Wola 2008, s. 33-45.

15. *Wychowanie patriotyczne w rodzinie*, „Kwartalnik Czudecki” 2007, nr 4(36), s. 4-7. (przedruk).
16. *Powitanie*, [w:] *Jego życie to służba i świadectwo. Ksiądz Biskup Edward Frankowski*, praca zbiór, pod red. Jan Konefała, Stalowa Wola - Sandomierz 2008, s. 11-14.
17. *Ksiądz Biskup Dr Edward Frankowski jako twórca i dyrektor Instytutu Wyższej Kultury Religijnej w Stalowej Woli*, [w:] *Jego życie to służba i świadectwo. Ksiądz Biskup Edward Frankowski*, praca zbiór, pod red. Jana Konefała, Stalowa -Sandomierz 2008, s. 273-288.
18. *Wychowanie patriotyczne w szkole*, „Kwartalnik Czudecki” 2008, nr 1(37), s. 4-7.
19. *Wychowanie katolickie a wychowanie chrześcijańskie*, „Pedagogika katolicka” 2008, nr 2, s. 99-105.

**Kwesta w diecezji przemyskiej
na budowę domu ss. Albertynek w Przemyślu
w latach 1983 -1986**

Drewniany dom ss. Albertynek - dawny szpital zbudowany w dzielnicy Bakończyce przez magistrat w Przemyślu, w okresie epidemii w czasie I wojny światowej, zbliżał się do całkowitej ruiny i nie nadawał się do mieszkania. Był w takim stanie, że chyba tylko zakonnice mogły w nim mieszkać. Było ich kilka. Zajmowały go od 1924 r., kiedy to władze miejskie przeznaczyły go na prowadzenie Przytuliska (św.) Brata Alberta (Adama Chmielowskiego) dla kobiet i dzieci, które dotychczas znajdowało się na Zasaniu we wspólnym domu Przytuliska prowadzonym przez braci Albertynow.

Na utrzymanie Przytuliska było przydzielone kilka morgów ziemi, toteż siostry, po przejściu domu, prowadziły przy pomocy pensjonariuszek, a także wynajętych robotników gospodarstwo rolne. Dochody z niego, jak i ofiary różnych osób nie wystarczały jednak na pełne utrzymanie nowego Przytuliska, toteż siostry nieraz udawały się na kwestę do katolickiej ludności.

Po zakończeniu II wojny światowej, ówczesne władze Polski zbudowały duży 2 piętrowy dom jako Dom Pomocy Społecznej dla ludzi starych, a pozbawionych opieki. W trakcie budowy - jak mi opowiadano - zapewniano siostry, które stanowiły personel pielęgniarski, że otrzymają w nowym domu osobne mieszkania. Przewidziana była w nim wewnętrzna kaplica dla pensjonariuszy Zakładu. Później jednak żadnej z tych obietnic nie zrealizowano.

Po zakończeniu budowy Domu Pomocy Społecznej, pensjonariuszy przeniesiono do niego, a siostry pozostały w starym szpitalnym budynku. Istniała przy nim kaplica, która również ulegała dewastacji - była zbudowana bez murowanych fundamentów, toteż w zimie było w niej zimno, podobnie zresztą jak w całym domu.

We wrześniu 1968 r. opiekę duszpasterską nad pensjonariuszami Domu Opieki i kapelanem w kaplicy powierzono ks. Tadeuszowi Śliwie, po ks. Zbigniewie Grabowskim, który został skierowany na studia z zakresu katechetyki na KUL.

Początkowo Msza św. była odprawiana w dni powszednie rano, ale jeszcze w tym samym roku zaczęto ją odprawiać wieczorem o godz. 18-tej, co bardzo zwiększyło ilość jej uczestników, w niedzielę o godz. 9, a wkrótce o godz. 10, ze względu na klerycką scholę, której śpiewy, uczestnikom bardzo się podobały.

W listopadzie 1969 r. ks. Śliwa wyjechał do Rzymu, a zastępstwo po nim objął ks. Stanisław Krzywiński, pracownik Kurii Biskupiej. Dzięki niemu zbudowano (nielegalnie) murowaną kaplicę. W jesieni 1971 r. ks. Śliwa powrócił do dawnych obowiązków kapelana przy kaplicy ss. Albertynek. Ich liczba, jako pielęgniarek w Domu Opieki, wskutek antykościelnej polityki władz partyjno - państwowych ulegała stopniowemu zmniejszeniu.

Jedną z zatrudnionych była s. Gemma (Bronisława Bujak) urodzona we Francji w rodzinie polskiej. Jej rodzice, nie ze wszystkimi dziećmi wrócili do Polski i zamieszkali - o ile się nie mylę - we wsi Pstrągowa, koło Strzyżowa nad Wisłokiem. Wspomniana s. Gemma przez jedną kadencję była przełożoną (nie pamiętam dokładnej daty). Kilkakrotnie zagadywała o konieczności budowy domu dla sióstr, ze względu na materialny stan dotychczasowego mieszkania. Najwidoczniej uzyskała zgodę ówczesnego dyrektora Zakładu (Domu Opieki), p. Sierszenia, a także władz zakonnych, bo poprosiła o podobną zgodę ówczesnego proboszcza parafii Przemyśl - Błonie ks. Tadeusza Końskiego na zamówienie projektu budowy domu dla sióstr z kaplicą. Po jej uzyskaniu, zamówiła ów plan u 2 uprawnionych osób: inżyniera i technika budowlanego p. Kowala - brata pielęgniarce pracującej w Zakładzie. Po przygotowaniu planu, kosztą jego przygotowania (80 tys. zł.) pokrył ks. Proboszcz, ale będąc świadkiem tego zdarzenia zrozumiałem, że ks. Proboszcz nie potrafi z pieniędzy parafialnych tego domu zbudować. (Parafia usytuowana na przedmieściu Błonie należała do uboższych). Składkę z jednej niedzieli, bez moich kazań, przekazano siostrze Gemmie.

S. Gemma dowiedziała się, że na Zasaniu ktoś ma tanio do sprzedania 1 tysiąc pustaków. Z braku pieniędzy nie było mowy, aby je zakupić. O trudności, w tym o zakupie zwróciła się na pleba-

nię. Mieszkający tam ks. Józef Burda, pracownik Kurii Biskupiej powiedział wtedy, że pojedzie na jakąś parafię, wygłosi kazanie (był niezłym kaznodzieją) i za zgodą miejscowego proboszcza zbierze składkę w kościele i przeznaczy ją na budowę domu dla sióstr. Zapowiedzi zaraz nie zrealizował, lecz znacznie później, ale wtedy przyszło mi na myśl, że jeżeli on może pojechać na taką kwestę, to mogę to zrobić i ja.

Poszedłem do ks. Bpa Ordynariusza Ignacego Tokarczuka, przedstawiłem sprawę i poprosiłem o zgodę na przeprowadzenie kwesty w diecezji. Zgodził się, ale zastrzegł, żeby nie udawać się do parafii, w których coś się buduje (a istniał wtedy boom budownictwa sakralnego w diecezji). Polecił mi zreagować odpowiednie pismo upoważniające mnie do przeprowadzenia kwesty. Księżom proboszczom zapewniano prawo do zatrzymania części składki na potrzeby własnego kościoła. Było tak w kilku wypadkach. Przygotowane pismo, jako kurialne ks. Biskup podpisał i zacząłem jeździć w diecezji „po kweście” na budowę domu sióstr z kaplicą. Zacząłem od miejscowego dekanatu, poza tym zwróciłem się do księży z „rodzinnego” dekanatu strzyżowskiego, do księży kolegów z Seminarium.

W zimie kwesty nie przeprowadzałem. Wśród kazań, jedno zawsze dotyczyło św. Brata Alberta - życiorysu i Jego działalności, inne było o konieczności wzajemnego pomagania sobie, inne dotyczyło stanu zgromadzeń albertyńskich, jeszcze inne o uczynkach miłosierdzia. Jedno było homilią związaną z Ewangelią. Do rzadkości należało powtarzanie któregoś kazania (w miastach), albowiem starałem się mówić inne kazanie na każdej Mszy św. (Najwięcej wygłosiłem ich w Przeworsku, bo 8, ale to ósme wygłoszone w szpitalu, stanowiło mieszaninę wcześniejszych „kościelnych”) - czułem się wtedy „skonany”. Wyjaśniałem cel kwesty. Nie nalegałem na konieczność złożenia ofiary, ale w ogóle na obowiązek pomagania innym.

W kilku parafiach (2-3) księża proboszczowie (Strzyżów, Frysztak), bez głoszenia kazań złożyli ofiarę dla ss. Albertynek na budowę domu. Dość wcześnie, po uświadomieniu sobie, że budowa domu dla sióstr to za słaby motyw skłaniający diecezjan do ofiar, rozszerzono plan domu. W Państwowym Domu Pomocy Społecznej zdarzało się, że pensjonariuszkami były gospodynie plebańskie. Był

też jeden organista i jeden kościelny. Powstał wówczas projekt rozszerzenia domu sióstr i przeznaczenia go przede wszystkim dla byłych gospodyń plebańskich. W pokoju za zakrystią miało być miejsce dla 4 mężczyzn z obsługi kościołów parafialnych. Pokoików dla eksgospodyń miało być 14. W magistracie, w referacie budownictwa uzyskano zgodę na przekształcenie przewidzianego, dużego strychu na normalne I piętro.

Budowę rozpoczęto 20 lipca 1984 r. i w tym roku postawiono budynek w stanie surowym. Od strony technicznej budową kierował technik budowlany z odpowiednimi uprawnieniami i z ogromnym osobistym poświęceniem, nie wyłączając fizycznej pracy, pan Jarosław Gawan z Przemyśla (ul. Topolowa). Całokształtem budowy zajmowała się s. Gemma. Była wszystkim: zaopatrzeniowcem, kasjerem, projektodawcą. Kilka razy wyjeżdżała do rodziny w Belgii i Francji, skąd przywoziła uzyskaną tam z różnych źródeł pomoc finansową, lecz nie mówiła mi nigdy ile pieniędzy otrzymała. Kilka, lub kilkanaście razy s. Gemma wyjeżdżała za kwestą do diecezji przemyskiej i zbierała ofiary przy drzwiach kościoła od wychodzących ludzi. Księża proboszczowie dość chętnie ją przyjmowali, bo cała składka ze mszy św. Pozostawała w parafii. Przywoziła jednak mniejsze kwoty pieniędzy, co było zrozumiałe. Mieszkań dla pensjonariuszek domu miało być, jak wspomniano, 14, ale gdy s. Gemma zaczęła lokować jadalnię, rozmównicę, pokój zabiegowy, - pozostało 8 miejsc. Mężczyźni z obsługi kościoła nie zgłaszali się, toteż pokój za zakrystią, przewidziany dla nich, został jako pokój gościnny.

Władze Zgromadzenia pomogły finansowo przy budowie w stanie surowym tylko dwa razy, bo równocześnie budowano duży dom w Wadowicach. Koszty budowy domu na Bakończycach (w stanie surowym) orientacyjnie wynosiły ok. 4 i pół miliona złotych. Z opracowania s. K.M. Rabiej, br. R. Siwec „Sto lat albertyńskiej posługi w Przemyślu” 1907 - 2007 odnosi się wrażenie, że większa ilość sióstr była zaangażowana w budowę domu w Przemyślu. Podstawę stanowiła zgoda władz zakonnych na tę inwestycję. W rzeczywistości prawie cały ciężar prac spoczywał na s. Gemmie i s. Gwidonie (Marii Siwec) z tym, że ta druga zapewniała wyżywienie zatrudnionych robotników. Pozostałe siostry pomagały jej, gdy były wolne od oficjalnych obowiązków. S. Goretta z mojej sug-

stii, po uzyskaniu zgody Dyrektora Zakładu, p. Sierszenia rozpoczęła naukę w 3-letnim Technikum Gastronomicznym, w którym zdała maturę. To prawie uniemożliwiało jej udział w pracach nieraz nawet bardzo pilnych.

S. Justyna pomagała w kuchni, gdy nie miała dyżuru w Zakładzie. S. Alberta zajęta była działalnością katechetyczną i apostołską. Pamiętam, że siostry tylko jeden raz pomagały przy przeniesieniu materiałów budowlanych, w tym zaprawy na rusztowanie. W jednym wypadku, sama s. Gwidona przygotowywała posiłki dla kilkunastu pracowników. S. Gemma załatwiała wszystkie sprawy w urzędach, a przede wszystkim zabiegała o zdobycie materiałów budowlanych, o co nie było łatwo. W okresach jej pobytu za granicą, wszelkie nieliczne sprawy zlecała mnie.

Już w trakcie urządzenia wnętrza domu, potrzeba było 40 drzwi. Pewnego razu w hurtowni dowiedziała się, że dostawa nastąpi na drugi dzień. Świtem udała się do hurtowni, zajęła pierwsze miejsce w kolejce, a gdy hurtownię otwarto, wykupiła cały przydział, akurat 40 drzwi. W ciągu tego dnia miała normalny dyżur w Zakładzie (Przy jakiejś okazji, dyrektor Zakładu powiedział jej, że „potrafi się łokciami rozpychać”).

Przygotowanie wnętrza domu do zamieszkania co rozpoczęto, okazało się bardziej kosztowne, niż budowa w stanie surowym. Nie było możliwości zdobycia koniecznych funduszków. Władze zakonne zasłaniały się budową domu w Wadowicach, ale jakiejś pomocy udzieliły. Dwukrotnie próbowałem zaciągnąć pożyczkę - w jakiejś parafii i u indywidualnej osoby, ale mi odmówiono. Pewnego razu s. Gemma postanowiła wybrać się do Centrali Caritasu, w Warszawie. Tam pomocy jej nie udzielono, ale doradzono, aby zwróciła się o pomoc do Caritasu w Austrii dokumentując odpowiednio swoją prośbę. Stosując się do rady, w którąś niedzielę po południu, wspólnie zredagowaliśmy odpowiednie pismo, które zostało przetłumaczone na język niemiecki i wraz z planem domu przesłane do Caritasu w Austrii. Po pewnym czasie nadeszła pozytywna odpowiedź, a wraz z nią znaczna kwota pieniędzy.

O jej wysokości nie zostałem poinformowany, choć przeważnie mówiono mi o ważniejszych nabytkach. S. Gemma mówiła, że prowadzi notatki dotyczące dochodów i wydatków, ale ich nigdy nie widziałem.

W trakcie budowy domu mówiono mi, że i dla mnie zostanie przygotowane mieszkanie, ale nie chciałem o tym rozmawiać, tym bardziej, że pewnego razu ks. Bp Bolesław Taborski w związku z kwestą powiedział mi, że „ścielę sobie gniazdko”

Na rozmiar mieszkania nie miałem i nie chciałem mieć żadnego wpływu. O wszystkim decydowała s. Gemma. Subwencja otrzymana z Austrii pozwoliła zakończyć urządzenie domu od wewnątrz.

Ołtarz w kaplicy ufundował i zaprojektował ks. Proboszcz z Błonia Tadeusz Koński. Rzeźby wykonał artysta Korzeniowski. Drzewo na obecny ołtarz ufundowali bracia s. Bożysławy,(Józefy Żaczek), ówczesnej przełożonej. Ławki dało Seminarium Duchowne, bo sobie tam sprawiono lepsze. Po urządzeniu domu, s. Gemma została przeniesiona do Wadowic, co przyjęła z ogromnym rozgoryczeniem. Nie przewidywała, że czeka ją tam bardziej odpowiedzialna rola do odegrania, ściśle w duchu św. Brata Alberta, a mianowicie zorganizowanie kuchni dla głodujących, w której nieraz korzystało ponad 200 osób.

W trakcie budowy domu, Msza św. dla sióstr i pensjonariuszy była odprawiana w suterrenach Zakładu (domu starców). Taki stan trwał do 1987 r. W nowej, całkowicie przebudowanej kaplicy nabożeństwa zacząłem odprawiać w czerwcu 1987 r.

W początku 1988 roku zamieszkałem w nowym mieszkaniu. W maju przeżyłem lekki zawał serca, a kilka lat wcześniej - płuc.

Oceniając ogólnie mój udział w powstaniu tego domu, bez dokładniejszych obliczeń uważałem, że w około 75% zebrane przeze mnie ofiary w diecezji, pokryły koszty budowy w stanie surowym. Już po zbudowaniu domu w stanie surowym, w ramach kwesty zebrałem jeszcze ponad 1,369,000 zł. Moja „zasługa” wobec tego domu polega na tym – według mego rozeznania, że w ogóle rozpoczęto jego budowę.

WYKAZ ZEBRANYCH OFIAR

zapisywanych na bieżąco

Lp.	Data	Miejscowość	Kwota w zł.	Uwagi
1.	3.VIII 1983	Medyka	25,000	
2.	10.VI 11983	Wysoka Strzy- żowska	25,000	
3.		Buszkowice	50,000	
4.	17.VII1983	Stubno	113,000	W tym 100 dolarów Kanad. od prywatnej osoby, a z ko- ścioła 23 tys.
5.	24.VII1983	Bolestraszyce	36,400	
6.	31A/II1983	Małkowice	37,340	
7.	14.VIII1983	Zagórz	74,050	
8.	7.VIII1983	Manasterz	29,325	
9.	21.VIII1983	Przeworsk	85,000	Po prowizo- rycznym przeli- czeniu składki - 70 tys., ks. proboszcz Adam Ablewicz przywiózł jesz- cze 15 tys.

KWESTA NA BUDOWĘ DOMU SS. ALBERTYNEK W PRZEMYSŁU

				łącznie 85 tys. zł.
10.	1.IX.1983	Wyszatyce	22,000	
11.	11.IX.1983	Rymanów	50,000	
12.	25.IX.1983	Kaplica br. Albertynów	20,000	
13.	2.X.1983	Trześniów	32,000	
14.	9.X.1983	Rzeszów - Sta- romieście	128,000	Byłem tam wi- karym
15.	14.X.1983	Krasne k. Rze- szowa	41,000	
16.	X.1983	Rakszawa	84,060	
17.	X. 1983	Rzeszów p.w. św. Krzyża	50,310	
18.	27.XI.1983	Jasło - Fara	133,900	
19.	8.XI.1983	Tarnowiec	100,000	
20.	4.XII.1983	Sarzyna	50,000	
21.	4.III.1984	Łowce	47,000	
22.	11.III.1984	Sanok-Fara	100,000	
23.	25.III.1984	Przemysł - Ka- tedra	25,000	Bez kazań
24.		Rzeszów p. w. Chrystusa Kró- la	100,000	Proboszcz ks. J. Sondej - dawny katecheta w Liceum w

KS. TADEUSZ ŚLIWA

				Strzyżowie
25.	VI.1984	Ostrów k. Radymna	51,000	
26.	29.VII.1984	Krzemienica	50,000	
27.	5.VIII.1984	Kuńkowce	21,000	
28.	10.VIII.1984	Strzyżów	20,000	
29.	12.VIII.1984	Godowa	32,000	
30.	15.VIII.1984	Handzlówka	22,210	
31.	18.VIII.1984	Iwonicz Zdrój	38,000	
32.	2.IX.1984	Zaborów	50,000	
33.	9.IX.1984	Tarnowiec	20,000	
34.	16.IX.1984	Wiśniowa	71,000	
35.	23.IX.1984	Wróblak Królewski	25,000	
36.	30.IX.1984	Lutoryż	37,000	
37.	2.X.1984	Krosno-Fara	40,000	
38.	21.X.1984	Łętownia	89,000	
39.	28.X.1984	Tyrawa Wołowska	37,000	
40.	4.XI.1984	Albigowa	111,200	
41.	XI.1984	Nienadówka	100,000	
42.	17.II.1985	Łańcut-Fara	120,000	Po Triduum Sacrum
43.	17.III.1985	Przemysł-Kmiecie	48,600	

KWESTA NA BUDOWĘ DOMU SS. ALBERTYNEK W PRZEMYSŁU

44.	28.IV.1985	Cholewiana Góra	20,900	
45.	19.V.1985	Frysztak	50,000	
46.	14.VII.1985	Osiek k. Żmi- grodu	34,000	
47.	21.VII.1985	Nowy Nart	45,000	
48.	28.VII.1985	Jasło - ss. Wi- zytki	17,000	
49.	4.VIII.1985	Szebnie k. Ja- sła	40,000	
50.	11.VIII.1985	Jeżowe	160,000	
51.	15.VIII.1985	Dobrzechów	16,000	
52.	6.X.1985	Świętoniowa	48,300	
53.	13.X.1985	Budy Głogowskie	48,897	
54.	20.X.1985	Głębokie	33,100	
55.	27.X.1985	Gniewczyna	40,200	
56.	4.XI.1985	Żurawica	20,000	
57.	9.III.1986	Żołyńia	60,500	
58.	13.IV.1986	Zabierzów	80,000	
59.	22.VI.1986	Łączki Jagiello- ńskie	27,900	
60.	13.VII.1986	Ustrobna	15,000	
61.	20.VII.1986	Stare Miasto k. Leżajska	134,000	
62.	19.X.1986	Korczyna	33,000	

KS. TADEUSZ ŚLIWA

63.	12.XI.1986	Zwięczyca (XX Saletyni)	25,000	
64.	19.X.1986	Tyczyn	176,000	
		Razem	3 566,192	

Oprócz kwot pochodzących z kwesty w parafiach, wpływały datki od darczyńców indywidualnych, i tak:

Lp.	Data	Miejscowość	Kwota w zł.	Uwagi
1.		Ks. Michał Ja- strzębski b. rek- tor Sem. Duch.	31,000	
2.	25.IX.1983	Ks. Fryderyk Michalski, rek- tor kaplicy br. albertynów	20,000	
3.		Ks. bp Bolesław Taborski	20,000	
4.		P. Anna Bętkowska	60,000	
5.		Ks. bp Bolesław Taborski	10,000	
6.	2.XI.1983	Ks. Tadeusz Śliwa	20,000	
7.	18.IX.1983	Ks. Szewczyk ze Stobiernej	10,000	
8.	XI.1983	Ks. Tadeusz Śliwa	20,000	

KWESTA NA BUDOWĘ DOMU SS. ALBERTYNEK W PRZEMYSŁU

9.		NN - Rzeszów	5,000	
10.		Janina Twarók - Rzeszów	1,000	
11.		Ks. bp Bolesław Taborski	20,000	
12.		Ks. Michał Ja- strzębski	24,000	= 40 bonów
13.	11.IX.1984	Ks. bp Bolesław Taborski	10,000	
14.	25.IX.1984	Ks. Michał Ja- strzębski	5,000	
15.	30.IX.1984	Ks. Czesław Przystaś	10,000	
16.	9.X.1984	Ks. Augustyn Gliwa	25,000	
17.	21.X.1984	Ks. Stanisław Burczyk	4,000	
18.	15.X.1984	Ks. Prof. Józef Homerski z KUL	50,000	SS. Albertynki opiekowały się jego chorym bratem
19.	5.XI.1984	Ks. Tadeusz Śliwa	24,000	
20.	XI.1984	Ks. Aleksander Kustra - rozdzie- lał dary z zagra- nicy	400,000	Bez zgody bpa Tokarczuka, czym mu się naraził, ale sam złożył ofiarę s. Gammie

KS. TADEUSZ ŚLIWA

21.	20.II.1984	NN - Rzeszów	195,000	
22.	20.II.1985	NN	4,000	
23.	9.II.1985	NN	70,000	
24.	2.III.1985	Ks. Michał Ja- strzębski	5,000	
25.	3.V.1985	Ks. Prof. Józef Homerski (przez ks. Potockiego)	50,000	
26.	24.V.1985	p. Genia	10,000	
27.	V.1985	Ks. bp Bolesław Taborski	10,000	
28.	23.VII.1985	Ks. Michał Ja- strzębski	3,000	
29.	VII.1985	Ks. Tadeusz Śliwa	3,000	
30.	6.X.1985	Ks. Tadeusz Śliwa	31,500	
31.	5.XI.1985	Ks. Augustyn Gliwa	25,000	
32.	6.XI.1985	Ks. Michał Ja- strzębski	11,000	
33.	7.XI.1985	p. Sarzyńska- gospodyni ple- bańska	1,000	
34.	9.XI.1985	Ks. J. Rogowski- wikariusz z Bło-	1,000	

KWESTA NA BUDOWĘ DOMU SS. ALBERTYNEK W PRZEMYŚLU

		nia		
35.	28.X.1985	Ks. Augustyn Gliwa	25,000	
36.		Ks. J. Rogowski- wikariusz z Bło- nia	1,000	
37.	20.II.1986	Ks. Tadeusz Śliwa	20,000	
		Razem	1 234,500	

Suma zebrana w kościołach - 3 566,192

Ofiary zebrane poza kościołem - 1 234,500

Razem - 4 800,692 zł.

Piętnaście osób złożył ofiary indywidualnie, spośród nich, sumy większe:

Ks. Michał Jastrzębski	-79,000
Ks. bp Bolesław Taborski	-60,000
Ks. Prof. Józef Homerski (prof. KUL)	-100,000
Ks. A. Gliwa	-50,000
Ks. Al. Kustra	-400,000
Ks. T. Śliwa	-118,000
NN Rzeszów	-195,000
NN	-70,00

Heiner Geissler, *Wiara i sprawiedliwość*, tłum. R. Zajączkowski, wyd. Salwator, Kraków 2007, ss. 68.

H. Geissler, (ur. 1930 r.), doktor prawa, jest jednym z najbardziej znanych polityków w Niemczech. Ostro dostrzega negatywne następstwa kapitalistycznego systemu gospodarczego. Uważa, iż decydujące dla losów ludzkości byłoby udane wprowadzenie sprawiedliwego ładu gospodarczego i pokoju na świecie. Dziełko składa się z 11 krótkich rozdziałów, będących do pewnego stopnia odrębnymi esejami. Łączy je wszystkie idea sprawiedliwości oraz osoba św. Ignacego Loyoli i działalność założonych przezeń jezuitów.

Autor podtrzymuje tezę o istnieniu w Kościele konfliktu czy napięcia między trzymaniem się tradycji a koniecznością odnowy. Na dowód tego podaje różne argumenty. Opisuje jak św. Ignacy Loyola, jako religijny reformator, był prześladowany przez inkwizycję, która wytoczyła mu osiem procesów, głównie z powodu książki „Ćwiczenia duchowe”. Kilkakrotnie był również uwięziony. Ukazuje negatywny stosunek kardynała G. Carafy, który później został papieżem, do powstającego zakonu jezuitów, a zwłaszcza do braku zapisu w ich regule zakonnej dotyczącego wspólnej modlitwy chóralnej. Geissler twierdzi również, że prześladowania Żydów i holokaust mają bezpośredni związek z ich obwinianiem przez „najwyższe autorytety moralne (...) za ukrzyżowanie i zamordowanie Jezusa, Syna Bożego” (s. 45). Uważa on także, że kobiety w świecie tradycji żydowsko-chrześcijańskiej doznały ubezwłasnowolnienia. Jego zdaniem źródłem dyskryminacji kobiet jest biblijny opis o utworzeniu Ewy z żebra Adama i o jej uległości poszeptom węża. „Główną przeszkodą w akceptacji Kościoła katolickiego jest obecnie jego oficjalny stosunek do kobiet” (s. 50). Dlatego „uniwersalne wezwanie do przestrzegania praw człowieka wobec kobiet jest skierowane

przede wszystkim do religii światowych. Muszą się one liczyć z ciężkimi zarzutami, gdyż są w dużym stopniu odpowiedzialne za powstanie klimatu wrogiego płci i kobietom” (s. 51). Geissler formułuje zastrzeżenia także wobec Jana Pawła II. Wprawdzie wyraża uznanie za jego krytykę globalnego kapitalizmu, ale zarzuca mu nominacje konserwatywnych biskupów, interwencje w sprawy kierownictwa zakonu jezuitów (w 1981 r.) oraz beatyfikację Piusa IX, który – jego zdaniem – na to nie zasługiwał ze względu na swój konserwatyzm.

Panaceum na wszystkie problemy według Geisslera jest zakon jezuitów. Autor odwołuje się do postanowień kilku ostatnich kongregacji generalnych jezuitów jako jedynej „mądrości” na dzisiejsze czasy. Ignoruje natomiast nauczanie papieży. Na przykład na s. 67 pisze, że międzynarodowa społeczna gospodarka rynkowa, wprowadzana dzięki inspiracji katolickiej nauki społecznej, nie jest wystarczająco przemyślana. „Potrzebujemy czegoś, czego żąda XXXIV Kongregacja Generalna Jezuitów: sprawiedliwych struktur na tej ziemi”. Natomiast Geissler zupełnie przemilcza fakt, że zmiany niesprawiedliwych struktur papieże domagali się o wiele wcześniej niż jezuiti. Wystarczy tu przypomnieć encyklikę Pawła VI *Populorum progressio* (1967) czy encyklikę Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* (1987). Podobnie reaguje na fakty dyskryminacji kobiet. Przywołuje postanowienie jezuitów z XXXIV Kongregacji Generalnej o zwalczaniu teź dyskryminacji, a nie podaje żadnej wzmianki o licznych wypowiedziach i dokumentach Jana Pawła II na ten temat (np. adhortacja *Mulieris dignitatem* (1988), *List do kobiet* (1995). Co więcej, pisze, że na ten temat „należy zmienić nauczanie Kościoła, które nie jest nauczaniem Bożym i nie posiada podstaw ewangelicznych” (s. 58).

Przedstawione tu poglądy Geisslera są wielce kontrowersyjne. Nie oddają polskiej rzeczywistości ani nie służą czemuś konstruktywnemu. Odwoływanie się tylko do jezuitów, przy równoczesnym ignorowaniu nauczania hierachów Kościoła, tchnie prymitywizmem. Stąd jawi się podstawowe pytanie, czy jest sens przekładania na język polski i publikacji tego typu pozycji w naszym kraju.

Ks. Kazimierz Belch

Ks. Kazimierz Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, wyd. Salwator, Kraków 2007, ss. 502.

Homileta szeroko znany Polsce i poza jej granicami, prorektor PAT w Krakowie, opublikował już wiele książek i artykułów z historii kaznodziejstwa. Niezwykle cenna jest jego seria pt. „Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim” (Kraków 1999-2001). „Spotkała się ona z życzliwym przyjęciem i szybko zniknęła z księgarskich półek” (s. 9). Dlatego ks. Panuś wychodzi naprzeciw oczekiwaniom czytelników i pragnie dostarczyć „jeszcze lepszego syntetycznego ujęcia rozwoju kaznodziejstwa w Kościele katolickim” (s. 10). Nowa publikacja „przybliży rozwój form homiletycznych, wielkie osobowości kaznodziejские, ich czasy i dzieła. Unaocznia, jak w swoich najwybitniejszych przedstawicielach Kościoła realizował Chrystusowy nakaz misyjny” (s. 9). Jej Autor uwzględnia w niej swoje ostatnie badania naukowe, uzupełnia i pogłębia dotychczasowe, wprowadza w nowe zagadnienia homiletyczne i poszerza „krąg znakomitych mistrzów kaznodziejstwa o kardynała Piotra Pázmány, Franciszka Tarina i innych” (s. 10. 9).

Teologiczne ujęcie współczesnej homiletyki wymaga „czegoś więcej niż opisu życia i działalności kaznodziejów, krytycznej prezentacji tekstów kazań oraz ukazania ich recepcji przez słuchaczy” (s. 10). Godne uwagi jest to, że ks. Panuś preferuje teologiczne spojrzenie na historię kaznodziejstwa, które a ciągu wieków służyło urzeczywistnianiu się Kościoła, jego trwaniu w konkretnych warunkach, w kontekście życia człowieka i potrzeb wspólnoty ludzi wierzących (s. 10-11). Celowe jest również uwydatnienie postępu, jaki dokonał się w Kościele w dziedzinie głoszenia słowa Bożego. Chociaż nie wszyscy „reprezentowali wysoki poziom [...] wielu było przeciętnych i słabych”, to jednak „wielcy mówcy byli niczym kamienie milowe wyznaczające na długie lata, niejednokrotnie nawet wieki, kierunki poszukiwań nowych form kaznodziejских i owocnego przekazu słowa Bożego” (s. 12).

Książka dzieli się bardzo przejrzysto na cztery rozdziały, które odzwierciedlają cztery przełomowe okresy w dziejach kaznodziejstwa (s.

12, 503). W rozdziale I pt. „Kaznodziejstwo starożytności chrześcijańskiej” (s. 15-88) Autor przybliżył czasy apostołskie, wskazując m.in. na genezę chrześcijańskiej homilii, czasy poapostołskie i okres wczesnopatrystyczny, z uwypakowaniem pierwszych mistrzów chrześcijańskiej ambony (Euzebiusz z Cezarei, Polikarp, Ireneusz, Meliton z Sardes, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Atanazy). Następnie uwypakował spotkanie kaznodziejstwa z retoryką (s. 36-44), by przejść do złotego wieku kaznodziejstwa greckiego (ojcowie kapadoccy, św. Jan Chryzostom) i ukazać rozkwit kaznodziejstwa łacińskiego, ze św. Ambrozym, św. Augustynem i św. Leonem Wielkim na czele (s. 65-86). Otrzymuje więc czytelnik, homileta, student, duszpasterz, po mistrzowsku przedstawioną, zwięzłą i niezbędną syntezę wiedzy o kaznodziejstwie starożytnym.

Rozdział II pt. „Kaznodziejstwo w okresie średniowiecza” (s. 89-194) zawiera najpierw omówienie kaznodziejstwa wczesnobizantyjskiego i w nowo tworzącej się Europie Zachodniej (wieki benedyktyńskie, renesans karoliński – nauczanie religijne, homiliarze). Następnie Autor przybliżył „Rozkwit kaznodziejstwa średniowiecznego”, a w związku z tym kaznodziejstwo zakonne (św. Bernard z Clairvaux), uniwersyteckie oraz rozkwit teorii kazania. Z kolei poznajemy kaznodziejstwo zakonów zebrzących, kazania ludowe, znaczenie egzemplum, rolę głosiciela i miejsc głoszenia kazań. Autor omawia też średniowieczne kazania: dydaktyczne, de tempore, de sanctis, mariale, okolicznościowe, tematyczne, pokutne, postne, kurialne, synodalne, głoszone w czasie wypraw krzyżowych, przeciw heretykom, „świeckie” i inne (s. 156-173).

Omawiany okres zwieńcza „Kaznodziejstwo późnego średniowiecza” (XIV – XV wiek), kiedy to w nowej formie występują kazania uniwersyteckie, ludowe, reformatorskie (charakterystyczne dla tego czasu), pokutne (s. 175-192).

Rozdział III pt. „Kaznodziejstwo w czasach nowożytnych” (s. 195-321) uwypakował najpierw jego dzieje w epoce renesansu, a w tym takie zagadnienia jak: humaniści a Kościół, reformacja, humanizm hiszpański i tamtejsze kaznodziejstwo, wskazania soboru trydenckiego dotyczące głoszenia kazań, jezuita a kaznodziejstwo, kazanie w epoce potrydenckiej, teoretyczne rady i wskazówki dla kaznodziejów, rodzaje kazań. Pisząc o kaznodziejstwie w dobie baroku, Autor zwraca uwagę na charakterystyczny styl i środki ekspresji, rodzaje kazań, rozkwit misji ludowych (akcentowanie prawd wiecznych jako motywów nawrócenia i życia pobożnego), pisze także o kazaniu kapucyńskim

i o wybitnych kaznodziejach baroku. Z kolei przybliży kaznodziejstwo wieku oświecenia jako reakcję na barok, uwydatnia koncepcję kazania, problematykę kazań tego okresu, ich rodzaje i budowę. Omawia też kaznodziejstwo francuskie epoki klasycyzmu, prezentuje wybitnych kaznodziejów oświeceniowych.

Czwarty rozdział, dotyczący kaznodziejstwa w czasach najnowszych (s. 323-461), przybliży najpierw kaznodziejstwo europejskie XIX wieku (s. 323-391), jego odrodzenie w krajach niemieckojęzycznych, w Anglii (Jon Henry Newman jako ceniony kaznodzieja uniwersytecki i jego teoretyk), we Francji (Lacordaire i jego konferencje, inni konferencjoniści, Proboszcz z Ars), we Włoszech (Gioacchino Ventura di Raulica, Augustyn da Montefeltro). Ukazuje też żywo rozwijającą się teorię kaznodziejstwa XIX wieku, nurt neoscholastyczny i związaną z nim dominację kazań katechizmowych oraz próby biblijnej odnowy posługi słowa, powrotu do homilii. Wiek ten zaznaczył się wieloma zbiorami kazań i wydawaniem czasopism kaznodziejskich.

W końcowej części książki Autor przybliży kaznodziejstwo wieku XX (s. 394-461), a w tym m. in. wołanie homiletów o „nową formę”, problem odnowy kerygmatycznej zmierzającej do odnowy treści kazań, zwraca uwagę na poszukiwanie teologicznych podstaw posługi słowa i akcentowanie pracy kaznodziei „od egzegezy do kazania”. Ks. Panus zajął się też kaznodziejstwem w Stanach Zjednoczonych Ameryki (abp Fulton Sheen) i dwudziestowieczną teorią kaznodziejstwa w języku francuskim, angielskim i niemieckim, aby w końcu przybliżyć wielkich kaznodziejów XX wieku. Obfitą w treść publikację z zakresu teorii i praktyki kaznodziejskiej posługi słowa w ciągu XX wieków chrześcijaństwa zamykają dwa tematy: „Jan Paweł II w służbie Słowa, które nie przemija” (s. 448- 455) i „Ku przyszłości kaznodziejstwa” (s. 456-458).

Czytelnicy mają również do dyspozycji obfite „Wskazówki bibliograficzne” (s. 464-475), a w nich wykaz polskich przekładów tekstów kazań z różnych języków. Oprócz tego autor zamieścił 69 opracowań w języku polskim i 69 opracowań w językach obcych (angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim, włoskim). W zgłębianiu problemów i prowadzeniu prac naukowych pomocne będą starannie opracowane dwa indeksy: osób i nazw geograficznych (s. 475-502).

Polska homiletika wzbogaciła się o jednotomowe ujęcie historii kaznodziejstwa. Ta dojrzała synteza wychodzi spod ręki Profesora, najlepszego w Polsce znawcy dziejów posługi słowa, który od wielu lat zajmuje się tym zagadnieniem i ma na swoim koncie najwięcej publi-

kacji z tej dziedziny. Dlatego doskonale wie, co z ogromu treści należy wybrać, a co można pominąć, aby homiletów, studentów i kaznodziejów uwrażliwiać na znaczenie posługi słowa w Kościele. Czytelnicy, mając do dyspozycji to obszerne, źródłowe i przejrzyste ujęcie, mogą wgłębiać się w historię teorii i praktyki kaznodziejskiej posługi słowa. Mogą przy tym poszerzać wiedzę homiletyczną i czerpać odpowiednie ilustracje z podręcznika trzytomowego, który powinien mieć każdy wykładowca historii kaznodziejstwa.

Szkoda jednak, że Wydawnictwo Salvator nie zmieściło szczegółowego spisu treści, jak to było w poprzednich tomach historii kaznodziejstwa (podany na s. 503 jest bardzo ogólny), co ułatwiłoby czytelnikowi orientację w problematyce i zaoszczędziło przerzucania kartkami. Można by również w następnym wydaniu oczekiwać przetłumaczenia na język obcy streszczenia tej książki i jej szczegółowego spisu treści (homiletyka polska ma się czym chlubić!), co nie powiększy nadmiernie objętości książki.

Niniejsza publikacja powinna znaleźć się w każdym seminarium duchownym jako podstawowy podręcznik historii kaznodziejstwa. Celowe byłoby nabycie jej przynajmniej w ilości odpowiedniej do liczby jednego rocznika kleryków (rok III lub IV), aby ją pożyczać jako lekturę obowiązkową tym, dla których wyklada się tę dziedzinę wiedzy. Warto także zachęcać kleryków i kapłanów do nabywania tej lektury, nie mówiąc już o homiletach, którzy mają bardzo ułatwioną pracę, tym bardziej, gdy nie są historykami. Gratulując Autorowi tego dzieła, należy mu życzyć, aby jego niezwykle wartościowa synteza historii kaznodziejstwa dotarła do rąk każdego polskiego homilety, kaznodziei i studenta homiletyki, aby stała się obowiązkowym podręcznikiem w seminariach duchownych i na uniwersytetach.

Ks. Jan Twardy

Joseph Kard. Ratzinger/ Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, wyd. Salwator, Kraków 2007, ss. 77.

Od czasu wyboru Kardynała Josepha Ratzingera na Stolicę Piotrową (19.04.2005) polski rynek wydawniczy podejmuje wzmożone wysiłki publikacji aktualnych, ale także i wielu wcześniejszych dzieł tego wybitnego teologa i myśliciela Kościoła katolickiego. Nie trzeba dodawać, że wysiłki owe czytelnik wita z niekłamaną radością. W ten trend wpisuje się także niniejsza pozycja. W oryginale nosi ona tytuł: *Glaube und Zukunft* (München 1970), w tłumaczeniu Jarosława Mereckiego SDS ukazała się jako: „*Wiara i przyszłość*”. Trzeba wspomnieć, że w naszym kraju ta niewielka rozmiarami książka już raz zagościła. Było to z górą trzydzieści lat temu, pod tym samym tytułem, ale jako dzieło innego tłumacza (*Wiara i przyszłość*, Warszawa 1975, Pax, ss. 79, w tłumaczeniu Piotra Waszczenko).

U podstaw publikacji legła seria wykładów radiowych wygłoszonych w latach 1969-70 przez ówczesnego profesora teologii Josepha Ratzingera (w tym czasie wykładał na uniwersytetach we Fryzynie, Tybindze i Ratzbonie). Tematyka poszczególnych wykładów radiowych pokrywa się z treścią kolejnych rozdziałów: „*Wiara i wiedza; Wiara i egzystencja; Wiara i filozofia; Nadzieja człowieka przyszłością świata; Jak będzie wyglądał Kościół w XXI wieku?*”

Wystąpienia radiowe profesora Ratzingera były pomyślane jako próba odpowiedzi na powszechne zaniepokojenie wobec narastającego kryzysu w Kościele Europy zachodniej, nazywanego obecnie kryzysem doby posoborowej, i na rozbrzmiewające z nową mocą pytanie o przyszłość wiary w niesłychanie szybko zmieniających się warunkach życia i myślenia współczesności. Wiara doznała bowiem wtedy wstrząsu na niespotykaną dotąd skalę.

I w naszych czasach i w naszym Kościele dużo się zmienia na przestrzeni ostatnich lat. To sprawia, że publikacja, o której mowa, przedstawiająca diagnozę współczesności w ujęciu Josepha Ratzingera, pozostaje wciąż aktualna dla wierzących w naszej Ojczyźnie. O przyszłości wiary nie można nie myśleć, nie można nie zadawać sobie tych pytań, o których czytamy w książce.

Każdy papież musi być poniekąd wizjonerem, aby właściwie odczytywać znaki czasu, odpowiadać na palące problemy teraźniejszości Kościoła, a jednocześnie wybiegać myślą ku przyszłości, kształtując już teraz jej przyszłe oblicze. Były prefekt Kongregacji Nauki Wiary nigdy nie uchylał się przed podjęciem tego rodzaju wyzwań. Ten analityczny umysł, wsparty głęboką wiarą i ufnością w Bożą Opatrzność wypowiadał się niejednokrotnie w kwestii wiary i jej przyszłości w mediach i w swoich publikacjach (przytoczmy tu choćby jego „Raport o stanie wiary”, Kraków – Warszawa-Struga 1986, czy „Czas przemian w Europie”, Kraków 2005).

Podstawowa teza wykładów radiowych i zarazem książki Josepha Ratzingera brzmi: „Wiara i Kościół oprą się kryzysowi i naporowi nowej rzeczywistości, w której wszystko wydaje się zmieniać i być poddawane w wątpliwość, jeśli pozostaną wierne sobie i przede wszystkim Chrystusowi”.

Warto, choć na chwilę, wskazać na poszczególne zagadnienia, do jakich odnosi się Autor, aby zachęcić czytelnika do osobistego spotkania z tekstem. Tekstem miejscami wymagającym, ale zawsze głębokim i wciąż aktualnym.

Mamy tutaj kwestię wpływu religii i filozofii Dalekiego Wschodu na kulturę i sposób myślenia współczesnego Europejczyka. Autor ustosunkowuje się także do wyników badań historyczno-krytycznych tekstów biblijnych, które ukazują ludzką stronę Pisma świętego, będącego przecież dla wierzących głosem samego Boga. Odnosi się do pytania o historię i istotę Kościoła, do jego nauczania i do dyskusji na temat interpretacji dogmatu. Podejmuje dialog z ideą samozbawienia człowieka, z możliwością osiągnięcia przez postęp i rozwój nowego, racjonalnego, wolnego i braterskiego porządku nowego świata bez Boga. Boleje wreszcie nad brakiem wsparcia dla teologii i wiary ze strony współczesnej filozofii. Współczesna filozofia wątpi bowiem, czy człowiek może w przekonujący sposób wyjść poza obszar empirii ku istocie rzeczy, ku prawdzie. Nie pyta

już więcej o prawdę samą w sobie, lecz raczej o trafność stosowanych metod.

Temu ostatniemu zagadnieniu warto bliżej się przyjrzeć, bo skupiają się w nim jak w soczewce wszystkie inne. W czasach, w których pytanie o absolutną prawdę, o zjawiska moralne, o człowieka w samej istocie jego człowieczeństwa, nawet o Boga, zdaje się być pytaniem bezprzedmiotowym, tak jak spór o rzeczywiste istnienie bóstw homeryckich, postęp ścisłego, pozytywistycznego myślenia chce wyeliminować dziedzinę, którą zajmuje się Kościół i głoszona przez niego wiara. Świadomość przepaści pomiędzy światem wiary i wiedzy u współczesnego człowieka (nawet tego wierzącego) jest nieraz – według obecnego papieża Benedykta XVI – tak głęboka, że wiara wydaje się być nieprzekonująca jako projekt i wizja wyjaśnienia współczesności i kształtowania przyszłości. Stąd nadzieja światopoglądu obecnej doby nie wygląda już Bożej pomocy, ale oczekuje sukcesu w wymiarze ciężkiej ludzkiej pracy, planowego działania, obliczeń i wynalazków. Człowiek współczesny zdaje się polegać nie tyle na modlitwie, czy na wierze w Boga, co raczej na własnych siłach i możliwościach. Tymczasem łatwiej jest znaleźć drogę na Księżyc – pisze Ratzinger – niż drogę, na której człowiek odnalazłby samego siebie (s. 60). Często to, co ma służyć człowiekowi przeradza się w to, co nieludzkie.

Autor podejmuje w tym kontekście polemikę z dziedzictwem Schleiermachera (1768-1834), Bartha (1886-1968) i Wittgensteina (1889-1951) i całym tak znamienym dla współczesnej filozofii myśleniem typu pozytywistycznego, jako redukcji pytań o charakterze metafizycznym i całościowym do zagadnień logiki formalnej i analizy ludzkiego języka. O ile pozytywizm w sensie ścisłej metody naukowej jest w oczach Josepha Ratzingera bardzo przydatny, a nawet konieczny do radzenia sobie z problemami coraz dynamiczniej rozwijającej się ludzkości, to pozytywizm jako światopogląd i sposób na pojmowanie osoby, świata i Boga jest na dłuższą metę nie do zniesienia i oznacza niechybny koniec samego człowieka i jego przyszłości. Puste niebo nie wystarczy do stworzenia szczęśliwej ziemi.

Wizję udanej przyszłości wiąże natomiast obecny papież Benedykt XVI z obecnością wiary w życiu człowieka i społeczeństwa. Rozróżniając rzeczywistość wiary na jej pojmowanie przedmiotowe

(*fides quae creditur*, depozyt prawd wiary) i podmiotowe (*fides qua creditur*, głęboki akt zaufania jako powierzenie się Bogu), podkreśla jej podstawowe znaczenie jako międzyosobowej relacji człowiek-Bóg. Wiara chrześcijańska nie jest – jak pisze Joseph Ratzinger – jakimś skomplikowanym i tajemniczym systemem wiedzy, co raczej życiową postawą, swego rodzaju pasją, albo nawet miłością, która obejmuje całego człowieka i wskazuje mu drogę. Oznacza ufne postawienie przyszłości ponad terażniejszością, życie duchem zaufania, czego przykładem pozostaje postać i życie Abrahama. Wszystkie treści wiary chrześcijańskiej są skonkretyzowaniem fundamentalnego odkrycia Boga w obliczu człowieka – Jezusa z Nazaretu. Taka wiarę znajdujemy w Kościele. On mimo burz i niepokojów będzie ciągle rozkwitał na nowo i stawał się ojczyzną, która daje ludziom życie, przyszłość i nadzieję, sięgające poza granice śmierci (s. 75). Przyszły arcybiskup Monachium i Fryzyngi pisze: „Wiara w zmarłychwstałego Chrystusa, w Boga, który daje życie poza śmiercią, zakłada odpowiedzialność, nadaje wagę terażniejszości, której miarą staje się wieczność” (s. 36).

Trafne i żywe jest słowo wersji polskojęzycznej, co nie zawsze jest oczywiste w przypadku tłumaczenia dzieł niemieckich, posługujących się niejednokrotnie wymagającym i trudnym do oddania językiem fachowym (drobne błędy złożmy na karb prac przy opracowaniu tekstu do druku).

Krótką i zwięzłą formą tej książki sprawia, że fundamenty myśli filozoficzno-teologicznej Josepha Ratzingera zostają tu zaprezentowane niejako „w pigułce”. Jeśli ktoś z powodu braku czasu, czy innych przeszkód, nie może zapoznać się z imponującym dorobkiem Ojca Świętego Benedykta XVI, to po przeczytaniu tych kilkudziesięciu stron uzyska z pewnością choćby „przedsmak” owego wspaniałego uniwersum.

Ks. Norbert Podhorecki

**Wykaz prac magisterskich napisanych
w Instytucie Teologicznym –
Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle
w roku akademickim 2007/2008 i 2008/2009**

Psychologia pastoralna

Długosz Damian, *Ocena ludzkich działań wobec HIV/AIDS w nauczaniu Kościoła*, PAT 2009, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, ss. XII, 91.

Dudek Bartłomiej, *Formacja religijna w Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej*, PAT 2009, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, ss. XVI, 127.

Frańczak Tomasz, *Stanowisko Ojca Świętego Jana Pawła II wobec zagrożeń współczesnej młodzieży*, PAT 2009, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, ss. XXV, 109.

Kwitek Grzegorz, *Współczesny satanizm jako wyzwanie dla Kościoła*, PAT 2008, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, ss. XXIV, 99.

Marunchak Wasyl Klavdij OSBM, *Miłość jako kryterium dojrzałej osobowości*, PAT 2008, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, ss. V, 82.

Matwiej Wojciech, *Uzależnienie od internetu jako plaga XXI wieku zagrażająca człowiekowi*, PAT 2008, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, ss. XVIII, 93.

Mierzejewski Krzysztof, *Stanowisko Kościoła wobec homoseksualizmu*, PAT 2008, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, ss. XII, 95.

Porczak Łukasz, *Pornografia jako zagrożenie życia chrześcijańskiego*, PAT 2009, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, ss. XII, 102.

Sroka Janusz, *Współczesne zagrożenia rodziny w nauczaniu Jana Pawła II*, PAT 2009, prom.: ks. prof. dr hab. Marian Wolicki, ss. XVIII, 92.

Nauki biblijne

Dec Andrzej, *Biblijna koncepcja instytucji kłatwy i wojny Jahwe*, PAT 2009, prom.: ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, ss. 145.

Hałas Tomasz, *Moc prorockiego słowa. Analiza tradycji otwierających cykl o Eliaszu (1 KRL 17,1 – 18,46)*, PAT 2009, prom.: ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, ss. 117.

Kralka Ihor Józef OSBM, *Narodziny Mojżesza odpowiedzią Boga na głos uciśnionego ludu (Wj 1,1 – 2,25)*, PAT 2008, prom.: ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, ss. 119.

Teologia dogmatyczna

Klin Marcin, *Błogosławiony Zygmunt Szczęsny Feliński jako krzewiciel nabożeństwa majowego*, PAT 2009, prom.: ks. dr Wacław Siwak, ss. XVII, 97.

Kucharski Piotr, *Recepcja nauczania Jana Pawła II o Eucharystii w listach pasterskich Episkopatu Polski w latach 1978-2008*, PAT 2009, prom.: ks. dr Norbert Podhorecki, ss. XIV, 89.

Kuzar Wojciech, *Wspólnotowy charakter Kościoła w myśli teologicznej Josepha Ratzingera w świetle analizy wybranych dzieł*, PAT 2009, prom.: ks. dr Norbert Podhorecki, ss. XIV, 91.

Oleniacz Remigiusz, *Prawdy eschatologii indywidualnej w Bibliotece Kaznodziejskiej (1994-2004)*, PAT 2009, prom.: ks. bp dr Marian Rojek, ss. XII, 65.

Pietryka Paweł, *Nauka o wierze chrześcijańskiej w świetle artykułów opublikowanych w Communio w latach 1981-2008*, PAT 2009, prom.: ks. dr Norbert Podhorecki, ss. XVII, 90.

Piliszko Marcin, *Maryja Królowa Polski w maryjnych kazaniach drukowanych św. bpa Józefa Sebastiana Pelczara*, PAT 2008, prom.: ks. dr Wacław Siwak, ss. XIX, 100.

Szczepek Andrzej, *Maryja w tajemnicy Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II*, PAT 2008, prom.: ks. dr Norbert Podhorecki, ss. XXI, 80.

Szykuła Rafał, *Angelologia czasopisma Któż jak Bóg (1993-2000) w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, PAT 2009, prom.: ks. bp dr Marian Rojek, ss. XXIV, 57.

Teologia moralna

Bacior Wojciech, *Problem cierpienia w życiu i ujęciu Ojca Pio: na podstawie wybranych listów i opracowań*, PAT 2008, prom.: ks. dr Janusz Trojnar, ss. XXXII, 111.

Chyliński Paweł, *Problematyka planowania rodziny w ujęciu Wandy Póltawskiej i Włodzimierza Fijałkowskiego*, PAT 2009, prom.: ks. dr Janusz Trojnar, ss. XII, 78.

Hareża Waldemar, *Problematyka moralna w twórczości Juliusza Słowackiego*, PAT 2008, prom.: ks. dr Janusz Trojnar, ss. XVI, 82.

Zapotochnyy Andriy Augustyn OSBM, *Rady ewangeliczne według Konstytucji Zakonu św. Bazylego Wielkiego*, PAT 2009, prom.: ks. dr Janusz Trojnar, ss. VIII, 73.

Żyła Krzysztof, *Istota Sakramentu Pokuty i Pojednania na podstawie Adhortacji apostołskiej Reconciliatio et paenitentia Ojca Świętego Jana Pawła II*, PAT 2008, prom.: ks. dr Janusz Trojnar, ss. XIX, 108.

Teologia duchowości

Jaroń Artur, *Rola posłuszeństwa w życiu chrześcijańskim w nauczaniu i pismach św. Józefa Sebastiana Pelczara*, PAT 2008, prom.: ks. dr Stanisław Jamrozek, ss. XVII, 91.

Kapłon Marek, *Duchowość zakonna według Karola de Foucauld*, PAT 2009, prom.: ks. dr Stanisław Jamrozek, ss. XIII, 89.

Kłym Piotr, *Cierpienie królewską drogą do zjednoczenia z Bogiem w ujęciu błogosławionego ks. Jana Balickiego*, PAT 2009, prom.: ks. dr Stanisław Jamrozek, ss. XVI, 93.

Michalski Mariusz, *Modlitwa i praktyka wybranych cnót na drodze powołania kapłańskiego w ujęciu św. Józefa Sebastiana Pelczara*, PAT 2009, prom.: ks. dr Stanisław Jamrozek, ss. X, 85.

Mozgowoj Tomasz, *Modlitwa kontemplacyjna w ujęciu Tomasza Mertona*, PAT 2008, prom.: ks. dr Stanisław Jamrozek, ss. XVI, 143.

Wagner Seweryn, *Cnota miłości i jej znaczenie w Ruchu Focolari*, PAT 2009, prom.: ks. dr Stanisław Jamrozek, ss. XIII, 128.

Wiśniowski Wojciech, *Mitosierdzie w życiu Świętego Brata Alberta Chmielowskiego*, PAT 2009, prom.: ks. dr Stanisław Jamrozek, ss. XIX, 82.

Ziajka Rafał, *Mała droga św. Teresy od Dzieciątka Jezus i jej znaczenie w życiu chrześcijańskim*, PAT 2009, prom.: ks. dr Stanisław Jamrozek, ss. XXII, 114.

Homiletyka

Khomechko Iwan Julian OSBM, *Nauka o spowiedzi i Komunii świętej w listach pasterskich Metropolity Andrzeja Szeptyckiego z lat 1934-1943*, PAT 2008, prom.: ks. dr hab. Jan Twardy, ss. V, 89.

Kocaj Roman, *Główne zadania kaznodziei w świetle polskiej homiletyki posoborowej*, PAT 2008, prom.: ks. dr hab. Jan Twardy, ss. XX, 86.

Nowak Marcin, *Problematyka homilii ks. Stanisława Klimaszewskiego ze zbioru Ewangelia w życiu dziecka (1986-1988)*, PAT 2009, prom.: ks. dr hab. Jan Twardy, ss. XVII, 92.

Liturgika

Bis Krzysztof, *Cmentarz w parafii Nowa Sarzyna jako źródło dla przepowiadania o rzeczach ostatecznych*, KUL 2008, prom.: ks. prof. dr hab. Władysław Głowa, ss. XIV, 110.

Haduch Łukasz, *Biskup w celebracjach roku liturgicznego: studium wybranych obrzędów liturgicznych na podstawie Caeremoniale Episcoporum z 1984 roku*, PAT 2009, prom.: ks. dr Piotr Kandefar, ss. XXIV, 130.

Jastrzębski Łukasz, *Biskup w celebracji eucharystycznej: studium wybranych symboli liturgicznych na podstawie Caeremoniale Episcoporum*, PAT 2008, prom.: ks. dr Piotr Kandefar, ss. XVIII, 75.

Kin Daniel, *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa w homiliach na Boże Ciało Sługi Bożego Jana Pawła II*, PAT 2009, prom.: ks. dr Piotr Kandefar, ss. XXII, 78.

Kozak Michał, *Formacja eucharystyczna dzieci na podstawie podręczników do katechezy dla klas I-III ks. S. Łabendowicza*, PAT 2008, prom.: ks. dr Piotr Kandefar, ss. XXII, 89.

Krupa Karol, *Liturgia święceń prezbiteratu w listach Sługi Bożego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek*, PAT 2009, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, ss. XXI, 71

Mazur Stanisław, *Kult Matki Bożej Pocieszenia w parafii Chłopice*, PAT 2009, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, ss. XV, 96.

Napieracz Damian, *Liturgia w pracy formacyjnej Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie*, KUL 2008, prom.: ks. prof. dr hab. Władysław Głowa, ss. XXIII, 132.

Niemiec Mariusz, *Wyposażenie i wystrój prezbiterium w nowych kościołach dekanatów Brzozów i Domaradz w świetle zasad odnowy liturgicznej*, KUL 2008, prom.: ks. prof. dr hab. Władysław Głowa, ss. XIII, 109.

Padowski Marcin, *Pielgrzymki z parafii Sarzyna do Kalwarii Paclawskiej jako przejaw kultu Matki Bożej*, KUL 2008, prom.: ks. prof. dr hab. Władysław Głowa, ss. X, 67.

Rupar Grzegorz, *Kult błogosławionego Achillesa Józefa Puchaty z grona 108 Męczenników okresu II wojny światowej*, PAT 2008, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, ss. XX, 106.

Szydełko Łukasz, *Apostolstwo liturgiczne ks. dra Józefa Sroki (1933-2004)*, PAT 2008, prom.: ks. dr Piotr Kandefer, ss. XXVI, 101.

Muzyka kościelna

Toczek Damian, *Muzyczna kultura religijna w parafii św. Józefa Księży Salezjanów w Przemyślu w drugiej połowie XX wieku*, PAT 2008, prom.: ks. dr Tadeusz Bratkowski, ss. 150.

Historia Kościoła

Babiarz Łukasz, *Biskup pomocniczy Przemyński Stefan Moskwa (1935-2004): osoba i działalność*, PAT 2008, prom.: ks. dr Henryk Borcz, ss. XXV, 137.

Głazowski Paweł, *Bolesław Łukasz Taborski biskup pomocniczy przemyski: życie i działalność*, PAT 2008, ss. XXI, 148.

Lewkowicz Łukasz, *Parafia Rakszawa po II Wojnie Światowej (1945-1998)*, PAT 2009, prom.: ks. dr Henryk Borcz, ss. XXIII, 175.

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH

Małek Maciej, *Parafia Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Bażanówce w latach 1922-1951*, PAT 2007, prom.: ks. dr Henryk Borcz, ss. XX, 197.

Prawo kanoniczne

Pelykh Vasyl Wincenty OSBM, *Zakres egzempcji Zakonu św. Bazylego Wielkiego w relacji do Kościoła eparchialnego*, PAT 2009, prom.: ks. dr Józef Bar, ss. XII, 123.

opracował kl. Łukasz Wilk

INFORMACJE DLA AUTORÓW

1. Artykuł podany do druku w roczniku „Premislia Christiana” powinien:

- zostać zredagowany w MS Word, czcionką Times New Roman 12’, przypisy 10’,
- zostać przekazany do Redakcji na papierze w formacie A-4 w jednym egzemplarzu oraz w wersji elektronicznej,
- zawierać ok. 30 wierszy na stronie i marginesy 2,5 cm,
- zachować hierarchię tekstu w numeracji do trzeciego stopnia podziału:

1.

1.1.

1.1.1.

2. Redakcja Rocznika przyjmuje także artykuły opublikowane wcześniej lub złożone w redakcji innych czasopism pod warunkiem zaznaczenia tego w tekście publikacji.

3. Formatowanie tekstu w wersji elektronicznej należy ograniczyć do minimum: akapity, środkowanie, tytuły i wyrazy obcojęzyczne kursywą.

4. Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach powinien być kompletny. Przypisy należy sporządzić według systemu preczynekowego.

5. Przypis powinien zawierać:

- inicjał imienia i nazwisko autora lub autorów (kapitałkami),
- tytuł (kursywą)
- w przypadku dzieł zbiorowych i encyklopedycznych formuła z dwukropkiem, tytuł wydawnictwa zwartego (kursywą), inicjał imienia i nazwisko redaktora (kapitałkami),
- numer tomu lub części,
- miejsce i rok wydania (bez wydawnictwa)
- strony cytowanej pozycji.

Przykładowo: Z. FALCZYŃSKI, *Współpracownik prawdy*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI, Warszawa 2003, s. 281-293.

6. Przypis artykułu z czasopisma obejmuje:

- inicjał imienia i nazwisko autora (kapitałikami),
- tytuł artykułu (kursywą),
- tytuł czasopisma ujęty w cudzysłów lub jego skrót (bez cudzysłowu),
- rocznik,
- rok wydania (w nawiasie),
- kolejną liczbę tomu, numeru lub zeszytu w obrębie rocznika,
- strony cytowanego artykułu.

Przykładowo: S. HAREŻGA, *Biblia w seminarium duchownym i na uniwersytecie. Potrzeby i wyzwania duszpasterskie*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2 (2005), nr 2, s. 323-326.

7. Przykłady cytowania tekstów dostępnych w Internecie:

- inicjał imienia i nazwisko autora (kapitałiki),
- tytuł (kursywą),
- tytuł wydawnictwa ciągłego, nośnik,
- lokalizacja w obrębie dokumentu macierzystego,
- data aktualizacji, data dostępu online,
- warunki dostępu online.

Przykładowo: M. BOBIŃSKA, *Ryzykowny kurs*, „Gazeta Prawna” [online], 3.06.2002, nr 105 (2002) [dostęp 27.03.2003], s. 2. Dostępny w Internecie:

<http://archiwum.infor.pl/gp/index.php?str=s&P180=I02.2002.105.0000020a>

8. Skróty zawarte w tekście i w przypisach należy podawać według metodyki Encyklopedii Katolickiej. W przypadku skrótu własnego, jego znaczenie należy podać przy jego pierwszym pojawieniu się, np. Biblioteka Instytutu Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (dalej cyt. BIM KUL).

9. Redakcja przyjmuje artykuły w języku obcym od autorów piszących w języku ojczystym i związanych pracą naukową ze środowiskiem danego języka.

10. Uprasza się o załączenie do tekstu tłumaczenia tytułu artykułu i jego krótkiego streszczenia w języku obcym dla prac w języku polskim oraz streszczenia w języku polskim dla artykułów obcojęzycznych.

11. Informacja o autorze powinna zawierać: imię i nazwisko autora, stopień oraz tytuł naukowy, miejsce pracy ew. przynależność do środowiska naukowego, osiągnięcia naukowe, specjalizację naukową. Odpowiedzialność za treści zawarte w artykule ponosi sam autor.

12. Autorzy publikowanych tekstów otrzymują jeden egzemplarz „Premislia Christiana”.

CONTENTS¹

Foreword	3
I. SCIENTIFIC SYMPOSIUM: „THE FAITHFUL REASON – THE REASONABLE FAITH”	
Bishop Marian Rojek (Przemyśl) <i>The Homily during the Mass at the Beginning of Symposium: „The Faithful Reason – the Reasonable Faith”</i>	7
Fr Norbert Podhorecki (Przemyśl) <i>Foreword</i>	13
Seminarian Kamil Szpilka – Major Theological Seminary in Przemyśl <i>John Paul's II Fides et ratio – a Short Description</i>	17
Fr Jerzy Kędzierski (Przemyśl) <i>The Philosophical Implications of Thomas Aquinas's Thought in the Encyclical Fides et ratio</i>	29
Fr Wojciech Wojtas (Przemyśl) <i>The Cosmic Coincidences and the Theism</i>	37
Fr Norbert Podhorecki (Przemyśl) <i>The Necessity to be open towards the Contemporary Philosophy during the Process of Reliable Theology Expounding</i>	47
Fr Marian Wolicki (Przemyśl) <i>What Type of Philosophy does Holy Father propose in the Encyclical Fides et ratio?</i>	71
II. THE BIBLE AND HISTORY	
Fr Dariusz Dziadosz (Przemyśl) <i>The Jacob's Heroic Struggle about Blessing (Gen 32, 23-33)</i>	77
Fr Henryk Borcz (Przemyśl) <i>The Decanal Congregations in the Roman Catholic Diocese Przemyśl at the End of Old-Polish Period</i>	109
Katarzyna Fuksa (Londyn) <i>The Forming and Development of Polish Catholic Mission in London (1894-1938)</i>	129
Fr Tadeusz Śliwa (Przemyśl) <i>Bishop Walenty Herbert and His Work 1560-1572</i>	145
III. THEOLOGY	
Fr Kazimierz Belch (Przemyśl) <i>Pastoral Cure of the Migrants</i>	165

¹ Translated by Kazimierz Żurawski

Fr Witold Jedynak (Rzeszów) <i>Integration of the Church Communities in the Catholic Social Thought and in Community Awareness of Przemyśl Bishops (in 20th c.)</i>	187
Fr Stanisław Hareźga (Przemyśl) <i>Lectio Divina in the Catechesis</i>	217
Fr Piotr Kandefer (Przemyśl) <i>„Come here. I will show you the bride, the wife of the Lamb” (Rev 21,9). About some Signs of Bridal Love in the Holy Mass.</i>	221
Fr Norbert Podhorecki (Przemyśl) <i>Parish – the Place of Spiritual Development and Creation of Community Life</i>	231
Fr Marek Wilk (Przemyśl) <i>The Polish School of Catholic Spirituality</i>	257
Fr Marian Wolicki (Przemyśl) <i>The Ethic Aspects of the Teacher-Educator’s Mission</i>	267
IV. SPRAWOZDANIA	
Fr Piotr Kandefer (Przemyśl) <i>Major Theological Seminary in Przemyśl – the Annual Report for the Academic Year 2006/2007</i>	279
Fr Piotr Kandefer (Przemyśl) <i>Major Theological Seminary in Przemyśl – the Annual Report for the Academic Year 2007/2008</i>	303
Fr Tadeusz Śliwa (Przemyśl) <i>A Street Collection in the Przemyśl Diocese to Build the House of Congregation of Albertine Sisters in Przemyśl in the years 1983-1986</i>	325
V. REVIEWS	
Heiner Geissler, <i>Wiara i sprawiedliwość</i> , transl. By R. Zajączkowski, Publishing House Salvator, Kraków 2007, rev. Fr Kazimierz Bełch.....	339
Fr Kazimierz Panuś, <i>Historia kaznodziejstwa</i> , Publishing House Salvator, Kraków 2007, rev. Fr Jan Twardy.....	341
Joseph Kard. Ratzinger/Benedict XVI, <i>Wiara i przyszłość</i> , transl. by J. Merecki, Publishing House Salvator, Kraków 2007, rev. Fr Norbert Podhorecki.....	345
The List of Master’s Dissertations written in the Theological Institute – Major Theological Seminary in Przemyśl in the Academic Year 2007-2008 and 2008/2009.....	349
Informations for Authors.....	355

INHALTSVERZEICHNIS¹

Einleitung.....	3
I. WISSENSCHAFTLICHE TAGUNG: „GLAUBENDE VERNUNFT – VERNÜNFTIGER GLAUBE“	
Bischof Marian Rojek (Przemyśl) <i>Homilie während der Hl. Messe am Anfang des Symposiums: „Glaubende Vernunft – vernünftiger Glaube“</i>	7
Norbert Podhorecki (Przemyśl) <i>Eröffnung</i>	13
Kleriker Kamil Szpilka (WSD Przemyśl) <i>Fides et ratio von Johannes Paul II. – eine kurze Charakteristik</i>	17
Jerzy Kędzierski (Przemyśl) <i>Philosophische Implikationen des Gedankens hl. Thomas von Aquin in der Enzyklika Fides et ratio</i>	29
Wojciech Wojtas (Przemyśl) <i>Kosmische Koinzidenzen und der Theismus</i>	37
Norbert Podhorecki (Przemyśl) <i>Theologie gegenüber gegenwärtiger Philosophie. Über die Notwendigkeit der Offenheit für das gegenwärtige philosophische Gedankengut im Prozess des aufrichtigen Theologietreibens</i>	47
Marian Wolicki (Przemyśl) <i>Welchen Philosophietypus schlägt Hl. Vater Johannes Paul II. in Enzyklika Fides et ratio vor?</i>	71
II. BIBEL UND GESCHICHTE	
Dariusz Dziadosz (Przemyśl) <i>Jakobs heroischer Kampf um den Segen (Gen 32, 23-33)</i>	77
Henryk Borez (Przemyśl) <i>Dekanatkongregationen in der römisch-katholischen Diözese Przemyśl am Ende der altpolnischen Periode</i>	109
Katarzyna Fuksa (Londyn) <i>Entstehung und Entwicklung der Polnischen Katholischen Mission in London (1894-1938)</i>	129
Tadeusz Śliwa (Przemyśl) <i>Bischof Walenty Herburt und sein Werk 1560-1572</i>	145

¹ Übersetzt von Norbert Podhorecki

III. THEOLOGIE

Kazimierz Belch (Przemyśl)

Seelsorge für die Auslandspolen..... 165

Witold Jedynak (Rzeszów)

Integration der kirchlichen Gesellschaften in der katholischen Soziallehre und Tätigkeit der Gesellschafts-Bewussten Bischöfe in Przemyśl (im 20. Jahrhundert) 187

Stanisław Hareźga (Przemyśl)

Lectio Divina in der Katechese 217

Piotr Kandefer (Przemyśl)

„Komm, ich will dir die Braut zeigen, die Frau des Lammes!“ (Offb 21, 9). Von den ausgewählten Zeichen der Vermählungsliebe in der hl. Messe 221

Norbert Podhorecki (Przemyśl)

Pfarrei als Ort des spirituellen Wachstums und der Entstehung des Gemeindelebens..... 231

Marek Wilk (Przemyśl)

Polnische Schule der katholischen Spiritualität..... 257

Marian Wolicki (Przemyśl)

Ethische Aspekte der Berufung eines Lehrer-Erziehers 267

IV. BERICHTE

Piotr Kandefer (Przemyśl)

Das katholische Priesterseminar in Przemyśl – Bericht für das akademische Jahr 2006/2007..... 279

Piotr Kandefer (Przemyśl)

Das katholische Priesterseminar in Przemyśl – Bericht für das akademische Jahr 2007/2008..... 303

Tadeusz Śliwa (Przemyśl)

Geldsammlung in der Diözese Przemyśl für den Hausbau der Schwestern Albertinnen in den Jahren 1983-1986..... 325

V. BUCHBESPRECHUNGEN

Heiner Geissler, *Wiarą i sprawiedliwością*, übers. v. R. Zajączkowski, Verlag Salwator, Kraków 2007, rez. Kazimierz Belch 339

Ks. Kazimierz Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Verlag Salwator, Kraków 2007, rez. Jan Twardy 341

Joseph Kard. Ratzinger/ Benedykt XVI, *Wiarą i przyszłością*, übers. v. J. Merecki, Verlag Salwator, Kraków 2007, rez. Norbert Podhorecki 345

Auflistung der am Theologischen Institut des katholischen Priesterseminars in Przemyśl angefertigten Magisterarbeiten im akademischen Jahr 2007/2008 und 2008/2009 349

Veröffentlichungsgrundsätze 355

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	3
I. SYMPOZJUM NAUKOWE: „WIERZĄCY ROZUM - ROZUMNA WIARA”	
Ks. bp Marian Rojek (Przemyśl) <i>Homilia w czasie Mszy świętej na rozpoczęcie sympozjum „Wierzący rozum – rozumna wiara”</i>	7
Ks. Norbert Podhorecki (Przemyśl) <i>Wstęp do sympozjum „Wierzący rozum – rozumna wiara”</i>	13
Kl. Kamil Szpilka (WSD Przemyśl) <i>Fides et ratio Jana Pawła II - krótka charakterystyka</i>	17
Ks. Jerzy Kędzierski (Przemyśl) <i>Filozoficzne implikacje myśli św. Tomasza z Akwinu w encyklice Fides et Ratio</i>	29
Ks. Wojciech Wojtas (Przemyśl) <i>Kosmiczne koincydencje a teizm</i>	37
Ks. Norbert Podhorecki (Przemyśl) <i>Teologia wobec współczesnej filozofii. O potrzebie otwarcia na współczesną filozofię w procesie uczciwego uprawiania teologii</i>	47
Ks. Marian Wolicki (Przemyśl) <i>Jaki typ filozofii proponuje Ojciec św. w encyklice Fides et ratio?</i>	71
II. BIBLIA I HISTORIA	
Ks. Dariusz Dziadosz (Przemyśl) <i>Heroiczna walka Jakuba o błogostawieństwo (Rdz 32, 23-33)</i>	77
Ks. Henryk Borcz (Przemyśl) <i>Kongregacje dekanalne w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego u schyłku okresu staropolskiego</i>	109
Katarzyna Fuksa (Londyn) <i>Powstanie i rozwój Polskiej Misji Katolickiej w Londynie (1894-1938)</i>	129

Ks. Tadeusz Śliwa (Przemyśl) <i>Biskup Walenty Herburt i jego działalność 1560-1572</i>	145
---	-----

III. TEOLOGIA

Ks. Kazimierz Belch (Przemyśl) <i>Duszpasterstwo polonijne</i>	165
--	-----

Ks. Witold Jedynak (Rzeszów) <i>Integracja społeczności kościelnych w katolickiej myśli społecznej i w działalności przemyskich biskupów-społeczników (w XX wieku)</i>	187
--	-----

Ks. Stanisław Hareźga (Przemyśl) <i>Lectio Divina w katechezie</i>	217
--	-----

Ks. Piotr Kandefer (Przemyśl) <i>„Chodź ukazę ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka (Ap 21,9). O wybranych znakach miłości oblubieńczej we Mszy św.</i>	221
--	-----

Ks. Norbert Podhorecki (Przemyśl) <i>Parafia miejscem rozwoju duchowego i tworzenia życia wspólnotowego</i>	231
---	-----

Ks. Marek Wilk (Przemyśl) <i>Polska szkoła duchowości katolickiej</i>	257
---	-----

Ks. Marian Wolicki (Przemyśl) <i>Etyczne aspekty powołania nauczyciela-wychowawcy</i>	267
---	-----

IV. SPRAWOZDANIA

Ks. Piotr Kandefer (Przemyśl) <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu w roku akademickim 2006/2007</i>	279
--	-----

Ks. Piotr Kandefer (Przemyśl) <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu w roku akademickim 2007/2008</i>	303
--	-----

Ks. Tadeusz Śliwa (Przemyśl) <i>Kwesta w diecezji przemyskiej na budowę domu ss. Albertynek w Przemyślu w latach 1983 -1986</i>	325
---	-----

V. RECENZJE

Heiner Geissler, <i>Wiara i sprawiedliwość</i> , tłum. R. Zajączkowski, wyd. Salwator, Kraków 2007, rec. ks. Kazimierz Belch.....	339
Ks. Kazimierz Panuś, <i>Historia kaznodziejstwa</i> , wyd. Salwator, Kraków 2007, rec. ks. Jan Twardy	341
Joseph Kard. Ratzinger/ Benedykt XVI, <i>Wiara i przyszłość</i> , Kraków 2007, Salwator, rec. ks. Norbert Podhorecki	345
Wykaz prac magisterskich napisanych w Instytucie Teologicznym –Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu w roku akademickim 2007/2008 i 2008/2009	349
Informacje dla autorów	355
Contents	359
Inhaltsverzeichnis	361